

سومر و سومریان

سومر دشت وسیعی است میان دجله و فرات که از شمال به سرزمین اکد (شمال عراق کنونی)، از جنوب به خلیج فارس، از غرب به صحاری عربستان و از شرق به ایلام (خوزستان کنونی) محدود می‌شده‌است. از دیرباز بین‌النهرین را به دو قسمت عُلّیا و سُفلی^۱ تقسیم کرده‌اند. قسمت علیا بر روی فلات شمال عراق کنونی قرار دارد، سرزمینی که برداشت محصول در آن منحصرأً موکول به باران‌های نامنظم موسمی است و زراعت دائماً دستخوش خشکسالی و هجوم حشرات موذی می‌گردد. حال‌آنکه قسمت سُفلای آن (سومر سابق) دارای جلگه‌های حاصلخیزی است که بواسطه نهرهای تعبیه شده آبیاری می‌گردند. اما این تقسیم‌بندی به جغرافیای این سرزمین خلاصه نمی‌شود.

اولین حفاری‌ها و انکشافات باستان‌شناسی در قرن هجدهم تمدن درخشان را در این منطقه نمایان ساخت که بیش از دو هزار سال در زیر شن و گل‌ولای پنهان مانده بود. کتیبه‌های متعددی که بدست آمد امکان قرائت خط این اقوام (میخی) را فراهم ساخت.

هرگاه به مدارکی که توسط باستان‌شناسان از زیر خاک بیرون کشیده شده نظر می‌افکنیم با احساسی مملو از حیرت و تحسین در برابر اینهمه صبر و پشتکاری سر فرود می‌آوریم. چراکه در انبوه هزاران سنگ‌پاره در عمق زمین و از میان گل‌ولای انباشته شده از پنج‌هزار سال قبل موفق گردیدند نظم اولیه متون مکتوب بر آنها را با روشی صائب و شکیبائی بینظیری برقرار ساخته به الفباء لاتین برگردانند و سپس به ترجمه و تفسیر آنها بپردازند. هر متن ساده‌ای مستلزم گردهم‌آوردن سنگ‌پاره‌های متعددی است که گاه قسمتی از آنها بر اثر مرور زمان صدمه دیده و یا کاملاً پاک شده‌اند، کاری که ممکنست هفته‌ها، ماه‌ها و گاه سال‌ها بطول بیانجامد. ولی هم‌اکنون بهمت این دانشمندان است که به فرهنگ و تاریخ، مذهب و اعتقادات، نحوه معیشت و مماشات آنها آگاهی یافته‌ایم. ناگفته پیداست که هنوز برای شناخت جامع فرهنگ آنان راهی بس طولانی در پیش است.

دانشمندان غالباً در متون مکتوب به خط میخی به آشکالی برمیخورند که نامفهوم بودند و ظاهراً ربطی به خطی الفبائی نداشتند. باستان‌شناسان ابتداء تصور میکردند این اشکال رموزی خاص بوده که کاهنان معابد برای حلقه محدود اصحاب خود ابداع می‌کرده‌اند. لیکن پس از چندی کاشف بعمل آمد که باقیمانده‌ای از خطی تصویری و غیرالفبائی هستند که قرن‌ها پیش به قومی ساکن در قسمت سُفلای بین‌النهرین تعلق داشته‌است. بدین ترتیب بود که با حفاری‌های بعدی به کشف تمدنی کهن‌تر نائل شدند که بکلی بدست فراموشی سپرده شده بود. این قوم برخلاف دیگر ساکنین بین‌النهرین به اقوام سامی تعلق نداشته‌است. لذا دانشمندان آن را تمدن سومری^۱ خواندند و دیگر اقوام سامی منطقه (آشوری‌ها، اکدی‌ها، بابلیان . . .) را اکد^۲ نامیدند. باستان‌شناسان برآنند که منشاء اصلی تمامی تمدن‌های بعدی بین‌النهرین را میبایستی نزد سومری‌ها

^۱ Sumerian

^۲ Akkadian

جستجو کرد. از آنجمله است ادیان اقوام سامی این خطه که بسرعت تحت تأثیر اعتقادات مذهبی سومری‌ها قرار گرفت.

قابل توجه است که قدمت زبان سومری به ۳۵۰۰ سال قبل از میلاد برمی‌گردد. مع الوصف شواهد تاریخی حاکی از آنند که دو قوم مستقر در شمال و جنوب چنان بهم آمیختند که زبان سومری بتدریج جای خود را به زبان سامی آکدی‌ها داد. بدین لحاظ دانشمندان دریافتند که بخش عظیمی از مراسم و مناسک مذهبی اکدیان از سومری‌ها گرفته شده بوده‌است. اقوام اکدی - سومری اساساً جوامعی مذهبی و در رابطه‌ای دائمی و مستقیم با معابد و کاهنان بوده‌اند. بیجهت نیست که قسمت اعظم کتیبه‌های یافت شده حاوی شرح عبادات و قواعد حاکم بر حیات مذهبی آحاد این جوامع می‌باشد. تفوق دین از دیرباز وجه مشخصه اقوام بین‌النهرین می‌باشد، امری که گاه موجب ترقی آنان گردیده و گاه آنها را به بند اسارت کشیده‌است. این حقیقت را میتوان در جزئی‌ترین عناصری که از آنها بجا مانده یافت. از آنجمله است نگاه پرسش‌انگیز و خاصی که در مجسمه‌های آنها دیده میشود. چراکه برخلاف نگاه حاکم بر تندیس‌های مصری همان دوره که بسیار نافذ ولی کاملاً واقعی بوده گوئی با ما از در سخن برمی‌آیند، در مجسمه‌های^۱ اقوام بین‌النهرین نگاه همواره به نقطه‌ای ماورای عالم و آدم اشارت دارد. نگاهی قرین به هیبت و حیرت که گوئی سراسر مبهوت کائنات است.



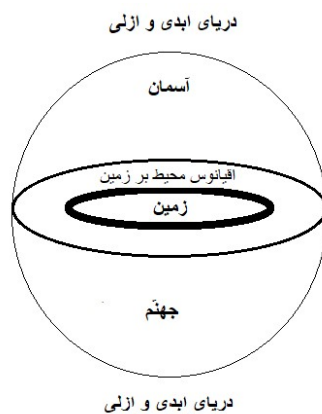
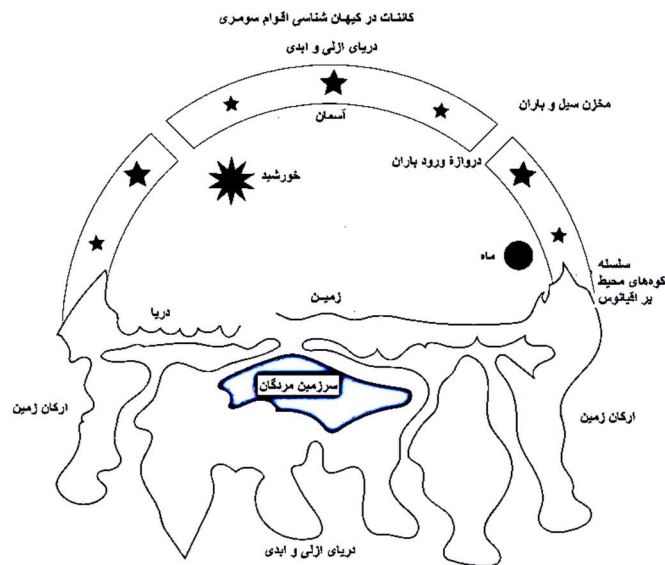
سومر ۲۳۴۰ ق.م. سومر ۲۰۹۰ ق.م.

مثال گویای دیگری که مؤید سهم فوق‌العاده عناصر ماوراءالطبیعه در حیات روزمره ساکنین آن می‌باشد شرح و تعبیر رؤیاهائی است که از این دوره بدست ما رسیده‌است، نکته‌ای که بزودی بدان خواهیم پرداخت. محققین نیز غالباً به تأثیر شرایط اقلیمی این ناحیه بر لزوم ارجاع قلبی ساکنان آن به خدایان و نیروهای آسمانی اشاره کرده‌اند. چه زارعان در مقابل خشکسالی‌های مداوم و سیلاب‌های مهیب و خانمان‌برانداز گاه هر امیدی را از دست داده در برابر خشم طبیعت ملجائی جز عبادت و مناسک دینی برای خود نمی‌یافته‌اند. این امر را میتوان بخوبی در نظریه منظم و منسجم آنها از کائنات مشاهده کرد، نظریه‌ای که تأثیری غیرقابل انکار در کیهان‌شناسی موجود در عهد عتیق و همچنین در آراء افلاطون در باب نفوس افلاک گذارده‌است.

^۱ Sculpture in the round

کیهان و کائنات نزد اقوام بین‌النهرین

اقوام بین‌النهرین زمین را صفحه‌ی مدواری شناور بر روی آب می‌دانستند. این صفحه‌ی عظیم خود محاط در اقیانوسی بزرگ و محدود در حلقه‌ای از کوه بوده‌است. تصور می‌کردند گوی‌ی کروی شکلی محیط بر کل این مجموعه می‌باشد. نیمه‌ی فوقانی کره را قشری جامد (آسمان) حاوی گردش ستارگان دانسته و قسمت تحتانی را عالمی پنهان و مرموز در زیر زمین یعنی جهنم و جایگاه شیاطین بحساب می‌آورده‌اند. کل این کره را با تمامی محتویات آن در دریائی ابدی و نامحدود تصور می‌کردند که در حالت تعلیق بوده‌است..



کائنات براساس کیهان‌شناسی سومریان^۱

اعتقادات مذهبی نیز در بین‌النهرین باستان تلفیقی بود از توحید و شرک. زیرا گرچه به خالق واحد اعتقاد داشتند اما در همان حال هر یک از صفات ذات حق را منسوب به رب‌النعوی خاص می‌دانستند. یعنی به وجهی شبه‌انسانی از خدایان که هریک بنا بر اراده‌ی خود بطور مستقل عمل می‌کردند.^۲ خورشید (Shamash)

^۱ Kramer, S. N. Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievements in the Third Millennium B.C., revised ed. New York: Harper & Brothers, 1961.

^۲ در زمان ساسانیان نیز شاهد بازگشت فرقه‌ای در بطن دیانت زردشت هستیم که پیروان آن ورای ثنویت معمول میان اهورامزدا و اهریمن به ذاتی مطلق

برای آنان از مهم‌ترین تجلیات حق بشمار می‌رفت. این اهمیت بعدها در زمان آشوری‌ها و بابلیان جنبه کلی‌تری یافت و به کل منظومه سیارات و ستارگان اطلاق پیدا کرد. برای این اقوام حرکت و تغییرات افلاک همگی تابع نظم و قانونی بوده‌است منوط به اراده وجودی مطلق^۱. لذا هیچ پدیداری را در کائنات تابع تصادف ندانسته موکول به بخت و سرنوشتی از قبل تعیین شده تصور می‌کردند. بهمین جهت بود که نجوم و ستاره‌شناسی در این عصر گسترش قابل توجهی یافت. حقیقت اینست که هر گام تازه در کشف و شناخت نجوم و الهیات این دوره بیش از پیش حاکی از تداوم حیرت‌انگیز فرهنگ، تمدن و مذاهب این اقوام نه‌تنها در فرهنگ یونانی بلکه در کل ادیان متأخر سامی می‌باشد.

اما حیات معنوی سومریان را نمیتوان به مذهب و اعتقادات دینی بعنوان نهادهای مهم جامعه خلاصه کرد. نسبت و رابطه آنها با عالم همواره مقرون به نوع حضوری خاص در آن بوده‌است. برخلاف انسان در قرون معاصر خود را جزئی منحل در کائنات تصور می‌کردند بی‌آنکه چون ما نسبتی صرفاً ابزاری با اشیاء عالم داشته باشند. لذا همه چیز را همچون موجوداتی واجد روح و جان و در رابطه با خدایان و ددان می‌نگریستند. بهمین ترتیب نقش اشیاء و ترسیم آنها عملی عادی محسوب نمیشد بلکه صرف ارجاع بدانها بلحاظ کلامی یا نمایشی چیزی جز احضار ارواح یا دفع شیاطین نمی‌بود.

نکات فوق حائز نهایت اهمیت بلحاظ مطالعه رؤیا هستند. از نوع خاص نگاهی که حاکم بر فرایند خواب است گرفته تا نسبت عمیقاً حضوری ما به آنچه در عالم رؤیا میگذرد. اینها همه مسائلی است که به تفصیل در کتاب حاضر مورد تأمل واقع خواهند شد. شاید مطالعه تمدن بین‌النهرین بتواند گامی بیشتر در جهت درک و فهم رؤیا بالاخص و حیات نفسانی ما بالاغم باشد.

اشتباه خواهد بود که نحوه حضور این اقوام را در عالم مختص بدانها دانسته بنام ایدئولوژی حاصل از علوم جدید بدین توهم دلخوش کنیم که انسان در حال حاضر از چنین نسبتی فاصله گرفته واجد نوع نفسانیاتی است کاملاً متضاد. برخلاف آنچه امروزه اعتقاد جزمی ما را تشکیل میدهد میان انسان و واقعیت حفره‌ای عظیم و غیرقابل گذار وجود ندارد. واقعیات از هر نوع که باشند - اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی، مذهبی و یا سیاسی و غیره - همواره در هر برهه‌ای از تاریخ حاصل رابطه عجیبی بوده‌اند که میان انسان و عالم وجود دارد. ماهیت آدمی در وجود فی‌العالم اوست. ناگفته پیداست که این سخن بدین معنا نیست که انسان را فاعلی مایشاء تصور کنیم که بر عالم و آدم تفوق دارد. همچنین اشتباه است که این نکات را دلیلی بر حقانیت اعتقادات جادویی و خرافی بدانیم. چراکه آنچه خرافات و یا سحروافسون خوانده میشود خود یکی از تظاهرات رابطه حضوری

و یگانه معتقد بودند که برای آنها تنها صانع و حاکم مطلق عالم محسوب میشد. گفته میشود اصل و منشاء این فرقه به آئین زروانی (Zervanism) بازمی‌گردد، مذهبی توحیدی که قرن‌ها قبل از ظهور زردشت وجود داشته‌است. اما از قرار معلوم باستان‌شناسان وجود واقعی آن را زیر سؤال برده‌اند. جهت تفصیل مطلب ن.ک. به:

L'Iran antique, Élam et Perse et civilisation iranienne (Cl. Huart, L. Delaporte, P. Masson-Oursel), Éditions Albin Michel, Paris, 1952.

^۱ Cf. Roux, G., *La mésopotamie, essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Éditions du Seuil, 1985.

فرد آدمی با عالم است. حتی شاید بتوان گفت که انسان هرگز بدین حدّ که در قرن حاضر شاهد آن هستیم به خرافات و سحرو جادو اعتقاد نداشته‌است.

رابطه این اقوام با کتابت نیز جزئی لایتجزّاء از نسبت حضوری آنها با عالم و آدم بوده‌است. درودیوار خانه‌ها و کوچه و بازار سراسر منقوش به خطوط تصویری و یا میخی بوده‌اند. کتابت نزد آنان عملی اساسی بوده که آنها را در محدّثه با عالمی دیگر قرار میداده‌است، عالمی نه‌چندان دور بل قریب و عجیب با زندگی روزمره. نگارش هر لفظ بر روی کتیبه بیش از آنکه دالّ بر عنایت به شئی خاصّ باشد حکم خلق آن را داشته‌است، خلاقیتی نه بنا بر اراده نویسنده بل بنا بر مشیّت خدایان یعنی نازل از عالمی نامرئی و مستلزم حرم و هیبت در مقابل آنان. بهمین ترتیب قرائت نیز چون کتابت وجه بدیعی بوده‌است از انکشاف عالم.

خوابنامه‌های بدست آمده از بین‌النهرین

تعبیر خواب در *خاورمیانه باستان*^۱ عنوان اثری بینظیر است که انجمن آمریکائی فلسفه در سال ۱۹۵۶ بهمتّ متخصص برجسته‌ای چون لئو اُپنهایم^۲ بطبع رسانید. درابتداء اُپنهایم بر آن بود تا متنی جامع از نسخه خطّی کتابی تحت عنوان *خوابنامه آشوری‌ها*^۳ تهیه کند. اما بتدریج دامنه تحقیقات خود را گسترش داد و نخست به جمع‌آوری و سپس به ترجمه مجموع کامل انواع شرح و تعبیراتی پرداخت که درباب رؤیا از زبان میخی بجا مانده بود. بدین ترتیب است که اکنون برای نخستین بار به متن کهن‌ترین خواب‌هایی که گاه به حدود سه‌هزار سال قبل از میلاد میرسند دسترسی یافته‌ایم، گنجینه‌ای عظیم واجد غنائی غیرقابل تصوّر. چنانکه خواهیم دید این رؤیاها و بخصوص تعبیر و تفسیر آنها همچنان بلحاظ آنچه امروزه از خواب و رؤیا میدانیم تازگی خود را حفظ کرده‌اند. بویژه برای روانکاوان که نه‌تنها غالباً شاهد تأیید یافته‌های خود در آنها خواهند بود بلکه بدین وسیله میتوانند بمراتب به تأملات حرفه‌ای خود غنائی بیشتر بخشند.

کتاب شامل دو بخش است. نخستین بخش به مطالعه رؤیا نزد اقوام سومری- اکدی اختصاص دارد و دومین قسمت به عکس و ارائه کتیبه‌های مربوطه و تنظیم و تکمیل آنها بلحاظ قواعد «زبان‌شناسی» (فقه‌اللغه)^۴. چراکه کتیبه‌ها غالباً یا جزئاً صدمه دیده و یا اینکه قسمتی از آنها ناخوانا باقی مانده‌است. نویسنده در مقدمه درباره نحوه مطالعه کتیبه‌ها چنین می‌نویسد: «برای استخراج اطلاعات موجود در آنها دو وسیله عمده در اختیار ماست. نخست فقه‌اللغه که به حکّ و اصلاح آنها می‌پردازد و سپس نقد ادبی که عمق بیشتری به تحقیق بخشیده تمام نکات ظریف و زیروم متن یعنی تمام داده‌های پیچیده و بغرنج را که خود غالباً موجب کشفیات

^۱ *The interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a translation of an Assyrian Dream-Book*, "Transactions of the american philosophical Society, held at Philadelphia for promoting useful knowledge" – new series. Vol. 46, Part. 3 Philadelphia, 1956.

^۲ Leo Oppenheim

^۳ *Assyrian Dream-Book*

^۴ اصطلاح Philology مسامحتاً در اینجا به «زبان‌شناسی» برگردانده شده که البته ترجمه‌ای دقیق نیست زیرا امروزه «زبان‌شناسی» در فارسی بمعنای اخضّ Linguistics آمده‌است. فرهنگ دهخدا آن را به تبعیت از زبان عربی به «فقه‌اللغه» تعبیر کرده‌است. «فقه‌اللغه اصطلاحی است که ادبای متأخّر در برابر کلمه فیلولوژی فرانسوی قرار داده‌اند و منظور از آن دانشی است که شامل علوم زبان‌شناسی و مطالعه فرهنگ ملل متمدن از طریق زبان، ادبیات و مذهب آنهاست (فرهنگ دهخدا).

تازه‌ای میشوند در دسترسی ما قرار می‌دهد».^۱ سپس در باب سبک و سیاق این متون می‌گوید «به انواع متفاوت ادبی نوشته شده هریک تابع سبکی دقیق، صائب و جافاده‌ای است که بی‌تأثیر در مضمون و ماهیت صوری آنها نبوده در رابطه با منشاء و خاستگاه رؤیاهای ذکر شده می‌باشد».^۲

اُپنهیم در این کتاب انواع رؤیاهای مکتوب در کتیبه‌ها را به سه دسته متمایز تقسیم میکند. نخست خواب‌هایی که حاکی از وحی و القائات خدایان هستند. این نوع رؤیاها خود از دو نوعند: یا مستلزم تعبیرند و یا برعکس مبین و روشن بوده نیاز به تفسیر و تعبیر ندارند. مخاطب اصلی آنها همواره پادشاهان و کاهنان بوده همگی حاوی پیامی خاصند که در مواقع بحرانی از طریق رؤیا بر خواص جامعه نازل می‌گردد. آرشیوهای سلطنتی محلّ عمده نگهداری آنهاست که قسمت اعظم آنچه را بواسطه حفّاری باستان‌شناسان بدست آمده تشکیل می‌دهد.

دسته دوم خواب‌هایی هستند حاکی از وضع روحی یا مزاجی خواب‌بیننده که کاتب فقط به ذکر آنها اکتفاء کرده هرگز وارد جزئیات نمی‌گردد. و بالاخره خواب‌هایی که حکایت از پیشگویی وقایع آینده دارند. چنانکه گفته شد هریک از این انواع رؤیا دارای سبک و سیاق ادبی خاص خود می‌باشند.

اُپنهیم بر آنست که خواب‌های افراد عادی شامل ممیزی‌های جدی می‌شده‌اند بطوریکه کاتب در هنگام ثبت آنها مجاز به ورود به جزئیات نبوده‌است. بخصوص خواب‌های باصطلاح «بدیمن و نامطلوب» که قاعدتاً از قلم کاتبان افتاده ذکر از آنها بعمل نمی‌آمده‌است، مگر همراه با توجیهاتی عقلانی و قابل قبول. بنظر میرسد که برای ساکنین بین‌النهرین خواب‌های نامطلوب وقایعی شوم بحساب می‌آمده‌اند بطوریکه که حتی شرح و بیان آنها می‌توانسته نتایج ناگواری به‌همراه داشته باشد. بیجهت نیست که در زبان اکدی لغتی برای دلالت بر «کابوس» نمیتوان یافت^۳ که این خود می‌تواند دلیلی روشن بر اعتقاد خرافی آنها به بدیمن بودن این نوع رؤیاها نامطلوب باشد. شاید بتوان گفت نسبت به آنها نوعی طرز تلقی مبتنی بر انکار باطنی^۴ داشته‌اند، انکاری که غالباً تحت مکانیسم تعکس^۵ در فرایند رؤیا و یا در هنگام تعبیر آن صورت می‌گرفته‌است. بدین معنی که مثلاً اگر شخصی در خواب شاهد ویرانی شهر بود و کسی به فریادهای مدام او پاسخ نمی‌داد آن را بدینصورت تعبیر میکردند که خواب‌بیننده دارای فرشته‌ای نجات‌بخش است که او را درهمه‌جا همراهی خواهد کرد. حال آنکه اگر کسی به فریادهای او پاسخ میداد آن را نشانی از وجود روحی خبیث در او می‌دانستند^۶. بعداً به اینگونه مکانیسم‌های خاص رؤیا خواهیم پرداخت.

اکدی‌ها و سومریان همواره در حفظ و نگهداری رؤیای خود کوشا بودند و آرشیو مخصوص و بخشی مشخص از کتیبه‌ها را بدانها اختصاص می‌دادند. لذا خواب‌ها در کتیبه‌هایی مختصّ به خواب‌نامه ثبت و ضبط

^۱ *Ibid.*, The interpretation of Dreams in the Ancient Near East . . . , part I, p. 184.

^۲ *Ibid.* p. 184.

^۳ *Ibid.* p.197.

^۴ Denial

^۵ Inversion

^۶ *Ibid.*

میشدند. کاهنان و پیشگویان نیز از آنها بعنوان مراجع اصلی جهت تعبیر سایر خواب‌ها استفاده می‌کردند. جالب آنکه در بین‌النهرین زنان بخصوص جایگاهی عمده در میان معبران خواب داشته‌اند.

خوف و رجاء

حال باید پرسید جهت توجّه خاصّ این اقوام به خواب‌های مطلوب چیست؟ چرا رؤیاهای نامطلوب و بخصوص کابوس‌های شبانه بظاهر اهمیتی ثانوی برای آنان داشته‌اند. ناگفته پیداست که آکدی‌ها همچون سومریان واکنشی کاملاً دفاعی درمقابل اینگونه رویدادهای شبانه داشته و بهیچوجه از اهمیّت آنها غافل نبوده‌اند. اُپنهایم می‌نویسد: «[. . .] اهالی بین‌النهرین برخی از رؤیاها را دارای نیروئی فوق‌العاده می‌دانستند، موجوداتی شیطانی که شب‌هنگام پرسه‌زنان کسانی را که قادر به دفاع از خود نبودند مورد حمله قرار می‌دادند. چنین اعتقادی لزوماً منجر به تصوّر موجودی می‌گردید که بر این عناصر بدسگال فرمانروائی می‌کرد، نوعی ربّ‌النوع خواب یعنی الوهیتی که مسئول اعمال و کردار آنها بود، در سلسله مراتب ربّ‌النوعان جای خود را داشت و بالاخره دارای همان نوع خویشاوندی و ساکن همان نوع اقامتگاه بود که دیگر خدایان».¹ گفته میشود که این ربّ‌النوع بیشتر در مورد خواب‌های بد و نامطلوب (ترسناک) حقیقت داشته‌است و در مورد دو نوع دیگر رؤیا که قبلاً برشمردیم یعنی درمورد خواب‌های الهامی و نازل شده که حاوی پیامی خاصّ هستند و یا رؤیاهائی که از آینده خبر میدهند کمتر نشانی از آن می‌توان یافت.

ولی بنظر میرسد که حقیقت از این پیچیده‌تر باشد. طرزتلقی اهالی بین‌النهرین باستان مشوب به نوعی عمیق از ابهام و دوپهلویی درمورد عالم خواب بوده‌است. این ابهام را میتوان بخوبی در وجه تسمیّه ربّ‌النوعان خواب مشاهده کرد. اُپنهایم در باب اسامی آنها می‌نویسد: «معنای این اسامی و تصوّراتی که اساس وجه تسمیّه آنها را تشکیل میدهد یکی از مشکل‌ترین مسائل بلحاظ فقه‌اللغه میباشد».² آنچه خواهد آمد کوششی است درجهت درک‌وفهم این معضل.

زاکیکو (Zaḳīqu) یکی از این اسامی است. ریشه آن به کلمه زاکو (zāqu) بمعنای وزیدن (باد) برمی‌گردد. «این لفظ در اسناد پادشاهان آشوری بخصوص در مورد توصیف نیروی مخرب بادوبوران بکار رفته اما گاه اشاره به نسیم ملایم نیز داشته‌است. در جائی دیگر بمعنای نفحات الهی (divine breath) آمده، نفحاتی که مؤمنان در هنگام عبادت از خدایان طلب کرده برای آنها نشانی از رحمت (grace) ایزدی است».³ شواهد بیشماری در کتیبه‌ها از معانی ضدّونقیض لفظ آمده که مجال تفصیل آن در اینجا نیست. ولی همگی در این معنا اشتراک نظر دارند که رؤیا برای اقوام باستانی بین‌النهرین هم قرین به خوش‌یمنی بوده‌است و هم توأم با ترس و اضطراب. بدین معنی که برای آنها خواب‌ها بسادگی به دو دسته خوب و بد خلاصه نمی‌شدند. بلکه رؤیا را ترکیبی از این دو حالت بظاهر متضاد می‌دانستند. لذا لازمست که در مورد ماهیّت ثنوی آن تأمل بیشتری

¹ Ibid p.232.

² Ibid p.233.

³ Ibid.

کرده شاید بتوانیم از نحوه درک و فهم آنها از عالم خواب نظری نسبتاً صائب بدست آوریم. یک چنین برداشتی است که بما اجازه می‌دهد نسبت و رابطه این اقوام را به عالم و آدم بهتر و بصورتی موثّق تر دریابیم.

قبلاً به خواب‌های هولناک اشاره‌ای رفت و گفتیم که بنظر نمی‌رسد ساکنین بین‌النهرین عنایت چندانی به رؤیاهای نامطلوب داشته‌اند. حال لازم است که به اصلاح این نظر بپردازیم و ذات خواب‌ورویا را بدان نحو که مورد تجربه روزمره آنها واقع می‌شده روشن‌تر سازیم.

شواهد حاکی از آنند که برای این اقوام هراس و وحشت در رابطه با رؤیا به چیزی ورای ترس و هراس اشاره داشته‌است، نوعی رابطه که در نسبت مستقیم با آرزومندی باطنیشان بوده‌است. لازم به تذکر نیست که کشف تاریخی فروید در باب ضمیر ناآگاه موجب گردید که ماهیت فرایند خواب نیز بصورت وجهی بارز از آرزومندی آدمی نگریسته شود. آرزومندی از میل و رغبت و هوی و هوس و تمنیات عادی متمایز است. آرزومندی نه تحت تصاحب ماست و نه بما تعلّق دارد. بلکه برعکس ما بدان تعلّق داشته حیات نفسانیمان موکول بدانست. همانطور که برای ما معاصرین خواب زمانی مغتنم از تقابل با آرزومندی است، برای اکدی‌ها و سومریان لحظه‌ای استثنائی از ارتباط با خدایان و مقدّسات بوده‌است. این ملاقات نه تنها خالی از هیبت و حیرت نبوده بل مملو از امیدواری و اطمینان خاطر جهت تحقّق احتمالی آمال و آرزوها نیز بوده‌است. ناگفته پیداست که حیرت و هیبت لحظه‌ای است آستن از پرسش‌های ژرف از پستی و بلندی‌های زمانه، از گذشته و بخصوص از آینده‌ای ناشناخته، بعبارتی دقیق‌تر از زندگی و از مرگ.

آنچه فرد آدمی در مقابل چنین پرسش‌هایی احساس میکند چیزی است ورای ترس و لرز، مقوله‌ای که قدما آن را خوف می‌خواندند. تفاوت خوف با ترس و هراس‌های عادی در اینست که در خوف همواره نشانی بارز - گرچه لرزان و نامطمئن - از رجاء و امیدواری موجود است. اقوام بین‌النهرین قویاً دریافته بودند که در ماهیت عمیق رؤیا خوف و رجاء دو شکلی متفاوت از عنصری واحد بوده وجه مشترک میان انواع خواب‌ها هستند، از رؤیاهای مبتنی بر وحی و الهام گرفته تا خواب‌های حامل پیام و رؤیاهایی که به استقبال آینده می‌روند.

خوف زاده شکاف و انفصام ذاتی موجود در آرزومندی انسان است.^۱ جایی که آدمی در مقام «ترمیزی»^۲ خود یعنی ورای خیالات و تصوّرات واهی در مقابل سرنوشت قدّ علم میکند. همچون فردی درگیر در باد و بوران که دل به دریا زده چنان در برابر امواج مهیب پایدار می‌ماند که ترس و هراس برایش معنایی مأنوس می‌یابند. چراکه امید و رجاء در دل همین امواج نهفته‌اند. آنچه ما در اینجا «مقام ترمیزی» می‌خوانیم ساحتی است ورای حیث خیالی، جایی که من متفاخر و خودشیفته محلی از اعراب نداشته نقش و تصویر فریبی بیش نیست. بنا بر اصول روانکاوی و علیرغم آنچه امروزه عالمگیر شده و آدمی را محکوم به غربت از خود ساخته نقش و

^۱ همین شکاف است که بنا بر آن فرد آدمی همواره در باطن خود وجود خویش را بعنوان غیر می‌یابد. زیرا هرگز «من» با وجود خود مطابقت نداشته میان آنها شکاف و انفصامی ذاتی موجود است. انسان درواقع چیزی جز همین شکاف نیست، شکافی که در تکانه عالم مادی خلاء ایجاد کرده موجب پیدایش زبان تکلم می‌گردد. به برکت این شکاف و انفصام (Splitting) (Spaltung) است که عالم مادی غنای دیگری می‌یابد و بطون خود را بنحوی بازهم شگفت‌انگیزتر به ظهور میرساند. لذا زبان صرفاً وسیله‌ای برای ارتباط میان انسان‌ها نیست بلکه ساحتی است که در مقام عالم صغیر (نفسانیات) موجب اصلی تجلّی عالم کبیر (عالم خارج) میگردد. برای تفصیل مطلب ن. ک. ذهن و زمان (کرامت مولّی)، نشر نی، چاپ دوم، ۱۴۰۰.

^۲ Symbolic

نگار و آیین خودپرستی ملاک حقیقت انسان‌ها نیست بلکه اساس وجهی دیگر از انسان است که ساحت رموز و اشارت^۱ خوانده میشود، ساحتی مبتنی بر نسبت قلبی فرد با نام پدر. بعداً بکرات و هربار با تفصیلی بیشتر به این مهم خواهیم پرداخت.

در نتیجه اقوام بین‌النهرین به ماهیت عمیق رؤیا دست یافته آنرا لحظه‌ای از خوف و زمانی برای رجاء می‌دانستند، دو عنصری که آرزومندی آدمی به حول آنها می‌چرخد. لذا خواب جسارت در تقابل با تمنا و آرزومندی است، وقتی مغتنم و رای ممنوعات و محرمات. زمانی که طی آن گذشته بصورت تلاشی متشنج جهت رهایی از قیدوبند از محدودیت‌ها درآمده پذیرای حوادث آینده می‌گردد. خواب زمان فتوح به غیر میباشد، گشایشی که مستلزم درگیری با موانعی چند است. حاصل صحنه‌ای است دستخوش تعارض میان نیروهای متضاد، میان عناد و مودت، میان عشق و نفرت، میان من و غیرمن، در یک کلام میان خوف و رجاء. نزد اقوام بین‌النهرین غالباً عناصر رمزی و اشاری^۲ واجد روایتی خرافی (خیالی) نیز هستند که محققین را گاه به اشتباه انداخته از درک کامل وجه ترمیزی اولیّه آنها بازمی‌دارد. ناگفته پیداست که خرافات همواره ماهیتی توهمی داشته بر حیث خیالی آدمیان متکی است. فی‌المثل فعل زاکو (*zāgu*) که برای توصیف تهاجم ناگهانی شیاطین بکار میرود، یعنی هنگامی که «شبانۀ از کوچکترین منافذ درودیوار سود جسته وارد اطاق بیمار ویا فردی که به خواب فرو رفته می‌شوند».^۳ زیرا همینکه از وجه خیالی (خرافی) لفظ مورد بحث (*Zaḳīqu*) دور میشویم مجدداً معنای ترمیزی آن را که مأمن خوف و رجاء است بازمی‌یابیم. بهمین جهت اُنْهَایم آن را نزدیک بمعنی «الهام» (*Inspiration*) دانسته می‌نویسد: «مسلم است که در اینجا *Zaḳīqu* بمعنای خواب (بد) نیست بلکه وسیله‌ای است برای نزول پیام از سوی خدایان. ممکن است نشانی از نفحات الهی باشد یا علامتی ناملموس از عالم غیب». اُنْهَایم در پایان از سه متن فاضلانه صحبت داشته می‌گویید که *Zaḳīqu* در آنها همواره دلالت بر خصوصیتی معین و مشخص دارد که خاص انسان‌هاست از آنجهت که از خدایان کاملاً متمایز میباشند. عبارتی دیگر خوف و رجاء تنها متعلق به آدمیان بوده دلالت بر نسبت و رابطه آنها با ذوات الهی دارد.

مضمون رؤیاها

متون میخی، سومری و اکدی کمتر به شرح و روایت خواب‌ها پرداخته‌اند. بنظر میرسد روایت نسبتاً مبسوط خواب‌ها به قصص مندرج در عهد عتیق برمی‌گردد تا به دوران ماقبل آن. بعلاوه لازمست که «روایت» را بمعنایی که امروزه بکار میرود با قصص کتب مقدس خلط و اشتباه نکنیم. قصص در این کتب عبارت از نوعی حدیث و تقریر است میان حکایات عبرت‌آمیز و بیان سیرت اصحاب. در هر حال جدا از مکتوبات ادبی و تقریرات متفرقه، متون باقیمانده از بین‌النهرین بخصوص از دو منبع اصلی استخراج شده‌اند: آرشیه‌های سلطنتی که غالباً شامل رؤیاهائی است حاوی پیام از سوی خدایان و متون مذهبی که در باب عبادات و فرائض مذهبی

¹ Symbolics

² Symbolic entities

³ Ibid.

تدوین شده‌اند. چنانکه میدانیم غالباً پادشاهان خود بعنوان کاهن از هر دو قدرت شرعی و عرفی برخوردار بوده‌اند. امری مزید بر علت که بموجب آن علیرغم زندگی معنوی خویش بشدت خونخوار و بیرحم بوده از هرگونه عمل شنیع و شقاوت‌آمیزی ابا نمی‌داشتند.

بلحاظ زمانی نیز قدیمی‌ترین متن درباب رؤیا به زبان سومری است که به سه‌هزار سال قبل از میلاد می‌رسد.¹ حال آنکه مدارک بعدی به قرن هفتم ق.م. یعنی به زمان آشوربانیپال برمی‌گردند. اما از فاصله میان این دو دوره مدارک چندانی در دست نیست.

خواب و رؤیا دارای اهمیتی فوق‌العاده در زندگی این اقوام بوده و غالباً در اخذ تصمیمات رؤسا و پادشاهان مداخلیتی اساسی داشته‌است. چه رؤیا برای آنان وسیله‌ای عمده جهت ارتباط با خدایان و مقدسات بوده‌است. گاه حتی از این هم فراتر رفته برای اخذ تصمیمی مهم در ضریح² قدیسان می‌خفتند³ به این امید که در خواب پاسخ مناسب را از سوی آنان دریافت کنند. گاه نیز خفتن در مقبره و مرقد حکم ادای نذر⁴ را داشته که در پی تحقق نیاتشان صورت می‌گرفته‌است.

در بین‌النهرین خواب کمتر جنبه واقعاً فردی و شخصی داشته بخصوص موقعیتی مناسب برای تجلی و ظهور نیروهای فوق طبیعی و صدور احکام آنها بوده‌است. لذا بندرت بتوان رؤیائی یافت حاکی از افراد حی و حاضر در زندگی شخص خواب‌بیننده. بنظر اُپنهیم تجلی خدایان و قدیسان در رؤیا وجه مشخصه این اقوام است. چنانکه همین خصوصیت را نزد فیلسوفان مسلمان نیز می‌توان یافت. بعداً به این نکته بیشتر خواهیم پرداخت. رؤیاها غالباً حاکی از احساس رعب و وحشت خواب‌بینندگان هستند که دفعاً در بستر ویا در ضریحی که بمنظور ادای حاجاتش در آن خفته‌اند از خواب پریده شاهد حضور پُر ابّهت موجودی میباشند فوق طبیعی، موجودی که در هیأتی عظیم و غول‌آسا ظاهر میشود. مع الوصف بندرت مردگان در خواب حضور پیدا می‌کنند. مگر بصورت استثنائی در خواب‌های نابونید⁵ پادشاه کلدونی (۵۳۹-۵۵۶ ق.م) که خدایان احداث بناهای مذهبی را به او محوّل کرده بودند⁶. در کتیبه‌های بدست آمده خواب‌بیننده اساساً موضعی منفعل داشته در حدوث رؤیا مداخلیتی ندارد. خواب نیز بعنوان فرایندی فی‌البداهه توصیف شده بخشی است جداناپذیر از

¹ Eannatum King (Stela of the Vultures VI: 25-27).

² Sanctuary

³ Incubation

⁴ Votive offering

⁵ Nabonidus

⁶ کتیبه‌های بدست‌آمده از دوران نابونید - که گاه از او بنام نبونعید Nabounaid نیز یاد شده - حاوی اطلاعات ارزشمندی در مورد حوادث تاریخی اواخر سلسله مادها و به حکومت رسیدن کوروش کبیر است. در اینجا به ذکر یکی از خواب‌های او که مرتبط به این حوادث است می‌پردازیم. «در زمان فرمانروائی برحق و قانونیم خدایان بزرگ بر این سرزمین و معبد آن شفقت کردند و پادشاهیم را غرق مرحمت والای خود ساخته در اوّلین سال سلطتم با عنایت شایان خود موجب حدوث رؤیائی در من گردیدند: مردوک، خدای بزرگ، و سین، قاهر آسمان و زمین، بر من ظاهر شدند. مردوک مرا خطاب کرده گفت «ای نابونید، شاه بابل، مصالح لازم را شخصاً با ازابه خود بیاور و معبد اهل‌هول را مرمت نما تا سین، الهه ماه، در آن اقامت گیرند. گفتم ای مردوک بزرگ معبدی را که فرمان مرمت میدهی مادها در محاصره گرفته قدرتی عظیم در آن برپا داشته‌اند. اما مردوک پاسخ گفت: مادها را همگی به اتفاق سروران و حامیانشان سرنگون خواهم کرد. و بدرستی نیز چنین شد. سه سال بیش نگذشت که کوروش را با سپاه اندکش بر آنها شورانید بطوریکه پادشاهشان را نیز به اسارت به سرزمین خود بردند. این بود مشیت و اراده الهی که هیچکس را از آن گریزی نیست».

The interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a translation of an Assyrian Dream-Book, "Transactions of the american philosophical Society, held at Philadelphia for promoting useful knowledge" - new series. Vol. 46, Part. 3, 1956, p. 250).

زندگی معمولی افراد در بیداری. بلحاظ لغوی نیز خواب غالباً بمعنی «بیداری» آمده و یا با این کلمه هم‌ریشه می‌باشد.

با آغاز حکمرانی آشوربانیپال (۶۲۵-۶۶۹) شاهد تغییراتی مهم در کتیبه‌های سلطنتی هستیم. بدین معنی که رؤیاها جایی مناسب‌تر در آنها یافته بخصوص وجهی کمابیش شخصی و خصوصی بخود می‌گیرند. این امر در تعدّد و وفور آنها نیز دخیل بوده‌است. بنا بر روایت آشوربانیپال ژیگس، پادشاه لیدیه (۶۸۰ - ۶۴۴ ق. م)، خواب میبند به او حکم میشود که به پای آشوربانیپال افتاده با ذکر نام او بر دشمنان پیروز گردد. سپس آشوربانیپال می‌افزاید «همان روزی که این خواب بر او حادث شد سواری را برای سلام و تهنیت نزد من فرستاد تا رؤیایش را برایم تعریف کند. جالب آنکه در همان روز بر سیمریان نیز که ساکنان سرزمینش را به ستوه آورده بودند فائق آمد».^۱

گرایش به ثبت و ضبط رؤیاها بخصوص در وجه شخصی و فردی آنها همچنان بنحو روزافزونی در زمان نابونید (۵۵۶-۵۳۹) ادامه یافت. چنانکه برای نخستین بار به ذکر مسائل نفسانی نیز انجامید. واقع‌بینی و پرداختن به حقایق مکنون در خواب‌ها از دیگر خصوصیات بارز آرشیوهای سلطنتی این دوره است. نابونید که در پی ترور پادشاه سابق و با تبانی کاهنان زمام امور بابل را بدست گرفته بود پیوسته در رؤیاهای خود پدر شاه مقتول را خطاب قرار میداد تا به نحوی از انحاء از او طلب آمرزش کرده بلکه وجدان گناهکار خویش را تسکین بخشد. در اینجا به ذکر یکی از آنها کفایت می‌کنیم. «ماه و خورشید در وضعیتی فلکی خاصی بودند که شبی در خواب نگران حضور ناگهانی شخصی در پشت سر خود شدم. فردی مرا خطاب قرار داده می‌گفت: در وضعیتی فلکی کنونی خطری ما را تهدید نمیکند! همان شب پادشاه اسبق خود را در خواب دیدم که با خدمه‌ای بر روی ارابه خود ایستاده بود. خدمه به او گفت با نابونید از در سخن درآ بلکه خوابی را که دیده‌است برایمان بازگوید. پادشاه روی خوشی از خود نشان داد و مرا خطاب کرده گفت «بگو ببینم چه نشان مطلوبی دیده‌ای؟ پاسخ دادم در خواب با شادی به نظاره هور تابان، قرص ماه و سیاره مشتری مشغول بودم که خورشید مرا شخصاً بخود خواند».^۲

قابل ذکر است که در کتیبه‌های بین‌النهرین اکثر قریب باتفاق خواب‌ها به مردان منتسب هستند. شاید این امر بیشتر در مورد خواب‌های حاوی پیام از سوی خدایان صادق باشد. زیرا رؤیاهای ترمیزی^۳ که بزودی مورد بحث قرار خواهیم داد غالباً به زنان تعلق دارند. بعلاوه در فرهنگ بین‌النهرین مردان مخاطبان منحصر بفرد خدایان و قدیسین بحساب می‌آمدند. ولی بنا بر تجارب روانکاوی پایه و اساس رؤیا را پرسش از ساحت

^۱ Gyges and Ashurbanipal: A Study in Literary Transmission, Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *in Orientalia*, Vol. 46, No. 1 (1977), pp. 65-85.

^۲ Leo Oppenheim, *op.cit.*, p. 250.

^۳ Symbolic

پدري تشكيل ميدهد. لذا بطور كلي مضمون خوابها نزد مردان بيشتر جنبه افقي^۱ دارد و نزد زنان جنبه انفي^۲.

خوابهای ترمیزی^۳

در آنچه به اجمال گذشت به دو نوع از انواع سه گانه رؤیا یعنی خوابهای حاوی وحی، خوابهای حاوی پیام و القاءات خدایان و بالاخره خوابهای حاکی از پیشبینی وقایع آینده اشاره شد. حال به نوع سوم خوابها میپردازیم که رؤیاهائی اساساً رمزی و اشاری هستند.

روانکاوی به تضادی عمده میان دو وجه از وجوه نفسانی آدمی قائل است: حیث خیالی^۴ و ساحت رمز و اشارت^۵. با ورود کودک به مرحله آینه که طفل را به تشخیص تصویر خود قادر میسازد اولین پایههای حیث خیالی شکل میگیرد. بدین معنی که کودک بنا بر این حیث در رابطه خویش با عالم و آدم بلحاظ تصویری که از خود داراست عمل میکند. تصویری که البته حاکی از رابطه ای مخدوش و کاذب میباشد. زیرا اساس مرحله آینه ایجاد این توهم در کودک است که از این پس خود را ذهناً دارای تفوق بر عالم دانسته بر آن می شود تا همه چیزی را تحت استیلای خویش درآورد. لذا من نفسانی طفل^۶ که در این مرحله نضج می گیرد موجودی است متفاخر که تفرعن و برتری بر دیگران اساس آن را تشکیل می دهد.

در مقابل حیث خیالی ساحت رمز و اشارت قرار دارد که انسان بموجب آن خود را تابع قوانین و موازین دانسته بر آن میشود که نسبت به عالم واقع گشایش و فتوح لازم را بدست آورد. دسترسی به این ساحت مستلزم زبان تکلم است، نظامی از اسماء دلالت^۷ که آدمی را قادر به نامیدن می سازد. بموجب این اسماء عالم خارج نیز برای آدمی شکوفائی عظیم خود را نمودار میسازد. زیرا به برکت زبان است که اشیاء عالم جان و روح یافته بطون خود را ظاهر می سازند.

ذات اسماء دلالت در رمز و اشارت بوده ماهیت عالم را نه بلحاظ نقش و نگار (حیث خیالی) بل بنا بر عمق و بسط آن ظاهر می سازد. در هر کلمه (اسم دلالت) گنجینه ای عظیم از رموز و اشارات نهفته است. حیات آدمی بحول این رموز و اشارات می چرخد. آرزومندی نیز تبلوری بیش از این رموز و اشارات نبوده همواره نسبت ما را با عالم و آدم عیان می کند. بموجب ساحت رمز و اشارت است که آدمی اهل زمان و تاریخ می گردد. ناگفته پیداست که مراد از زمان و تاریخ صرف وقایعی نیست که حضور انسان را در عالم حاکی به نمایش می گذارند. بلکه مراد نفس مرور زمان در عالم است، جایی که انتظار محوری است که حیات ما بگرد آن می چرخد. آرزومندی و تمنا بستر این انتظار است^۸، انتظاری که از مهد تا لحد آدمیان را بخود مشغول می دارد.

^۱ Objective

^۲ Subjective

^۳ Symbolic dreams

^۴ Imaginary

^۵ Symbolics

^۶ Ego

^۷ Signifiers

بنا بر کشف تاریخی فروید تصویر در خواب از حیث خیالی نشأت نگرفته بلکه در خدمت اسماء دلالت است. بعبارت دیگر تصاویر موجود در رؤیا تظاهراتی از ضمیر ناآگاه یعنی ساحت رمزواشارت هستند. تصویر در خواب کلامی است گنگ که نه تنها امحاء زبان تکلم نیست بلکه گویائی آن را بلحاظ ذات پرسش‌انگیز خود دوچندان می‌سازد. بدینگونه خواب و تعبیر خواب پیوسته لازم و ملزوم یکدیگرند، نکته‌ای که اهالی بین‌النهرین بخوبی از سه‌هزار سال قبل از میلاد دریافته بودند. حضور خدایان در رؤیاهای آنان نیز نشانی بارز از این حقیقت فوق‌العاده می‌باشد که ماهیت آدمی را بعنوان موجودی اساساً اهل زبان دریافته بودند.

ترمیم، تمثیل و تشبیه نیست

مجاز و استعاره^۱ دو مکانیسم عمده ساحت ترمیزی خواب هستند. فروید آنها را بترتیب جابجائی و ایجاز^۲ می‌خواند. می‌نویسد مکانیسم «ایجاز وسایل مختلفی را بکار می‌گیرد. مثلاً موضوع یا فردی را بنمایش می‌گذارد که تحت تصورات و افکار متفاوتی در خواب ظاهر میشود. و یا ممکنست عناصر متفاوتی گرد هم آمده عنصر واحد ولی پراکنده‌ای را بنمایش بگذارند. مثلاً شخصی را نشان بدهند که درواقع ترکیبی است از اشخاصی متفاوت. یا ممکنست ادغام چند تصویر مختلف منجر به این شود که خصوصیات متفاوت آنها حالتی تیره‌وتار بخود گرفته تنها یک یا چند وجه مشترکشان را برجسته کند».^۳ بنظر او مکانیسم ایجاز ناشی از ممیزی افکار و تصورات ناآگاه در خواب بوده وسیله‌ایست برای درپرده نگهداشتن امیال غیرقابل قبول. حال آنکه در مکانیسم جابجائی افکار و تصورات ناآگاه بجهت شدت وحدت خود مورد قبول ضمیر آگاه نبوده جای خود را به افکار و تصوراتی می‌دهند که بلحاظ نفسانی واجد اهمیتی بمراتب کمترند. آنچه این دسته از افکار و تصورات را در رؤیا بیکدیگر مربوط می‌سازد این است که بلحاظ تداعی معانی حاکم بر نفسانیات به زنجیره واحدی تعلق دارند.

گاه ترمیم را با تمثیل یا تشبیه خلط و اشتباه میکنند که این خطاست. زیرا تمثیل و تشبیه به حیث خیالی تعلق دارد درحالیکه ترمیم به ساحت رمزواشارت. این خطا بنحوی خاص در آنچه هانری کربن در فلسفه اسلامی *عالم مثال* می‌خواند مشهود است. با این توضیح که گرچه تشبیه و تمثیل مدخلیتی اساسی در رؤیاهای این فیلسوفان دارند، مع الوصف عالم مثال نزد آنان تلاشی است جهت فراتر رفتن از حیث خیالی که مبنای دو مقوله تشبیه و تمثیل را تشکیل میدهد. لذا این عالم درواقع نه ساحتی است ترمیزی و نه قلمروی از حیث خیالی. نکته نیز در همین جاست. گرچه تشبیه و تمثیلات همگی در این خواب‌ها در سلسله مراتبی ورای حیث خیالی واقعند اما همچنان با ساحت رمزواشارت فاصله بسیار دارند. بعبارتی روشن‌تر تلاشی ناموفقند در جهت تعلق به این ساحت. در اینجا شاهد مسیری صعودی (از خیال به کلام یعنی از حیث خیالی به ساحت رمزواشارت) نیستیم. بلکه عالم مثال بیشتر در جهتی است نزولی. زیرا درواقع استحاله‌ای است از رمزواشارت

^۱ Metonymy & metaphor

^۲ Verschiebung und Verdichtung

^۳ Freud, S., (1900). The Interpretation of Dreams. SE, IV, p. 293-5.

به تمثیل و تشبیه. به زبانی دیگر در عالم مثال ساحت کلامی رؤیا یعنی وجه ترمیزی آن به حدّ مقولاتی نزدیک به تمثیل و تشبیه تنزّل می‌یابد.^۱ شاید این خطا را بتوان نشانی از بازگشت امری پرسش‌نشده نزد فیلسوفان مسلمان دانست. بهمان ترتیب که قبلاً به یونان‌زدگی و تأثیر آن در حکمت شرق اشاره شد در مورد عالم مثال نیز ممکنست آن را حاصلی از تأثیرپذیری آنان از کلام مسیحی^۲ دانست. حال آنکه لازم به توضیح نیست که ممنوعیت تشبیه^۳ اساس تفکر توحیدی آنها را تشکیل می‌دهد.

اما شاید طرح مسائل فوق ما را به نظری جامع‌تر در مورد اساس و بنیاد تفکری رهنمون شود که عالم مثال وجهی بارز و متأخر از آن است. شاید عالم مثال نزد فیلسوفان ما ورای تأثیرات عمیقی که از یونان پذیرفته بودند بازمانده‌ای باشد از تفکر باستانی بین‌النهرین که همچون بازگشت/میال دفع شده به ضمیر آگاه^۴ عمل کرده و در همان حال صورتی تنزّل یافته بخود گرفته‌است. زیرا در این «بازگشت» ساحت ترمیزی اقوام بین‌النهرین به وجهی از تفکر تشبیهی (مثالی) افول کرده بیش از آنکه به ساحت رمزواشارت بازگردد قرین به حیث خیالی شده‌است. اینست فحوای سخنان ما در بخش حاضر که حاکی از ادامه‌ی ضمنی، مستور و ناآگاه تمدن بین‌النهرین در اعصار بعدی است. محتمل است که این امر کلاً نشانی بارز از ماهیت جهان شرق باشد. ممکنست ایراد گرفته گفت که عالم مثال بیش از آنکه متکی بر تمثیل و تشبیه باشد متوجه فرایندی است استعاری. در این صورت لازم خواهد بود که به دو کاربرد متناقض در معنای استعاره اشاره کرد. لکان نیز درابتداء با چنین ایرادی مواجه شد که استعاره وجهی بیش از تمثیل و تشبیه نیست. حال آنکه برای او استعاره نخستین رکن از ارکان لازم جهت ورود کودک به ساحت رمزواشارت بود، مفهومی که آن را استعاره‌ی پدری خواند. بدین معنی که پدر برای نخستین بار با دخالت در رابطه هم‌آمیخته مادر و فرزند حکم استعاره‌ای از آرزومندی مادر را برای طفل پیدا میکند. با تشکّل پدر در مقام استعاره انفصام و شکافی بنیادین در ذهن کودک در رابطه با امر آرزومندی پدید می‌آید که همان انفصام ذاتی^۵ موجود در آرزومندی انسان است. بنا بر چنین انفصامی است که آدمی درمی‌یابد آرزومندی تحت استیلای او نبوده بلکه برعکس موجب اصلی در هجران محتوم او از مطلوب (مادر) است.

در آثار گولریج، شاعر و عارف مسیحی قرن هجدهم، نیز نشانه‌هایی از تفکر «مثالی» یافت می‌شود که خود میتواند گواهی بر نظر ما مبنی بر قرابتی باشد که میان عالم مثال نزد فیلسوفان مسلمان و تثلیث نزد متکلمین مسیحی یافتیم. مع الوصف گولریج نیز رمزواشارت^۶ را از استعاره متمایز میکند. «یکی از فلاکتهای عصر ما در این است که میان معنای تحت‌اللفظی و استعاری الفاظ تفاوتی قائل نمیشوند. ایمان را یا چون کلامی بی‌جان و روح به خاک میسپاریم و یا شأن و مقام آن را لوٹ کرده همچون کالائی قلابی و حاصل از درک و فهمی

^۱ این نوع استحاله را در روانکاوی *imaginisation of symbolics* میخوانند.

^۲ Christian theology

^۳ Prohibition against Representation

^۴ resurfacing of repressed memories

^۵ Splitting (*Spaltung*)

^۶ Symbol

خشک و قالبی ارائه می‌دهیم. بطوریکه بلحاظ خودبستگیِ کورکورانه خویش رموزواشارت را با تشبیه و تمثیل خلط و اشتباه می‌کنیم.^۱ برای گولریج رموزواشارت حاکی از لقای انسان با عالم است. حال آنکه در استعاره شیء همواره به چیزی ثانوی حواله می‌شود. از همینروست که رموزواشارت را عین واقعیت نزد اهل ایمان می‌داند. «در حال حاضر تمثیل و تشبیه چیزی جز جای دادن مفاهیم انتزاعی در زبانی تصویری نیست، زبانی که خود چیزی جز انتزاعی از آنچه در ابتداء بواسطه حواس پنجگانه احساس می‌کنیم نبوده اصلش حتی کم‌ارزش‌تر از مابه‌ازای آنست [...] اما خصوصیت رموزواشارت در شفافیتی است که در اشیاء پدید آورده امور خاص را به اموری فردی و شخصی، کلیات را به جزئیات، و عالم لاهوت را به عالم ناسوت بدل می‌سازد. رموزواشارت است که عالم واقع را بصورت عالمی معقول و قابل درک و فهم درمی‌آورد».^۲

در اینجا میتوان به دو وجه متمایز دیگر در مورد تفاوت میان رموزواشارت و تشبیه یا تمثیل پرداخت. نخست آنکه در رموزواشارت برخلاف تشبیه و تمثیل معنا همیشه مدخلیتی ثانوی دارد. بعداً به تفصیل به این امر اساسی خواهیم پرداخت. تفاوت دیگر آن با تمثیل در این است که مقوله اخیر مستلزم هیچگونه ضرورتی بلحاظ انسجام کلام نیست. بطوریکه میتوان براحتی شکل و محتوی آن را تغییر داد بی آنکه خدشهای بر متن وارد شود. حال آنکه رموزواشارت پیوسته کارکردی اساسی در متن داشته رکن اصلی کلام را تشکیل می‌دهد.

برخی بر آن شده‌اند که رموزواشارت در حال حاضر معنایی متفاوت از زمان رمانتیست‌ها (قرن هجدهم) یافته‌است. در آن زمان سلسله مراتبی معین میان مقولات «والا» و مفاهیمی که ذیل آنها بحساب می‌آمدند وجود داشت. اما «در عصر حاضر بالا و پایینی وجود ندارد و سمبولیسم جدید در سطحی افقی عمل کرده وسیله‌ای است جهت بیان تجارب چندجانبه زندگی نویسنده».^۳ بنظر میرسد که این تقسیم‌بندی (میان عصر رمانتیسم و زمان حال) بر اساس درکی محدود از رموزواشارت طرح شده باشد. چراکه خصوصیات که کسانی چون بیکر بدرستی در مورد آن ذکر کرده‌اند حاکی از ماهیت واقعی آن در تمام اعصار و دوره‌های تاریخی میباشد. چه در زمان باستان باشد، چه در دوران قرون وسطی و چه در زمان حال. گواه روشن آن سهم عظیم رموزواشارت در تشکّل رؤیاست. انسان‌ها از دیرباز در تداوم تاریخی و تکامل زیستی^۴ خود همواره از این فرایند شبانه برخوردار بوده هرگز از آن محروم نگشته‌اند.

به عالم مثال برگردیم که آن را در تحلیل نهائی متکی بر حیث خیالی دانستیم. خواب‌هایی که توسط حکمای شرق ذیل عالم مثال آمده‌اند همگی واجد همان خصوصیات هستند که در جایی دیگر آنها را رؤیاهای تخیلی^۵ نامیده‌ایم، انحرافی بارز از رؤیاهای ترمیزی که اساس فعالیت‌های نفسانی انسان را شباهنگام تشکیل می‌دهند. در

^۱ *Lay sermons*, ed. R.J. White, vol. 6 of *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, ed. K. Coburn, Bollingen Series LXXV, 1972, p. 30.

^۲ Op.cit.

^۳ Baker, J. V., *The Sacred River: Coleridge's Theory of the Imagination* (Baton Rouge, La., 1957), p. 211.

^۴ Cf. Franklin MS, Zyphur MJ., *The Role of Dreams in the Evolution of the Human Mind*, Evolutionary Psychology. January 2005.

^۵ ن.ک. ذهن و زمان (کرامت مولی)، نشر نی، چاپ دوم، ۱۴۰۰.

رؤیاهای تخیلی همواره شاهد بافتی منسجم، غالباً دلفریب و مطلوب، مسحورکننده و دارای روندی منطقی می‌باشیم. حال آنکه خواب‌های ترمیزی دارای بافتی منقطع، پراکنده، غیرمنتظره، «آسمان و ریسمانی»، ضدونقیض و غیرمنطقی هستند.

خواب، انتظاری سرشار از خوف و رجاء

چنانکه قبلاً ملاحظه شد برای اقوام بین‌النهرین باستان فرایند رؤیا یکی از طرق عمده در ارتباط با خدایان و قدیسان بوده‌است. عبارتی دیگر در خواب آرزومندی خود را بنحوی معکوس از سوی آنان دریافت می‌کرده‌اند. لازم به توضیح نیست که آرزومندی در عُرف روانکاوی بمعنای میل و خواش و آمال و امیدهای عادی نیست چراکه فرد فاقد هرگونه مداخلیتی آگاه در برابر آن بوده بیشتر از آنکه عاملیتی در آن داشته باشد معمول و مخاطب اصلی آنست. و این نیست مگر بدین جهت که انسان در ذات خویش موجودی منقسم بوده شکاف و انفصامی اساسی وجود او را از خویشستن خویش او متفاوت می‌سازد. عبارت دیگر من از آنرو در فراروی خویش واقفم که خود را همواره درمقام غیر می‌یابم. بیجهت نیست که لکان آرزومندی را آرزومندی غیر میدانند. فروید این غیریت را ضمیرناآگاه می‌نامید.

لذا رابطه مبهم و بغرنج این اقوام با خدایان وجهی بارز از نسبت آنان با امر آرزومندی بود. بهمین جهت بخوبی به ماهیت رؤیا بعنوان لحظه‌ای استثنائی از خوف و رجاء پی برده می‌دانستند که در این دو وجه اساسی از احوال و انفعالات^۱ انسان چیزی چون رمزورازی از تقابل با آرزومندی نهفته است. بدین معنی که خواب نه تنها تقابل با آرزومندی است بلکه درعین حال به مرحله اجراء گذاشتن آن نیز می‌باشد. چراکه «خواب دیدن» درواقع فعلی است اجرائی^۲، هم ادای تمنا و آرزومندی است و هم اجرای آن. در این حیث زمانی^۳ رؤیا هرلحظه نوید تحقق آرزویی است مبهم (خوف) سرشار از انتظار (رجاء). چراکه خواب زمان اشباع و لبریز شدن از انتظار است. و انتظار فاصله‌ای است که خوف و رجاء را بهم می‌پیوندد. حال آنکه در خواب‌های تخیلی انفصام^۴ جای خود را به اكمال^۵ می‌دهد. بدین معنی که اینگونه رؤیاها حاکی از درگیری فرد با آرزومندی نیستند بلکه مسأله همواره بر سر ارضاء امیال است. زیرا بهمان ترتیب که در ساحت رمزواشارت غیر عامل اصلی در شکاف و انفصام ذاتی ماست در حیث خیالی برعکس درخدمت توهم تمامیت و خودکفائی ما قرار می‌گیرد. خصوص خواب‌های ترمیزی در این است که نه تنها حاوی پیامی معین هستند بلکه بخصوص از آینده سخن می‌گویند. ترمیز فی‌نفسه نهایت انفصام در کلام است، انفصامی مضاعف که آن را درمقام استعاره از تمثیل و تشبیه متفاوت می‌سازد. در ساحت رمزواشارت همواره شاهد وجود عناصری سه‌گانه هستیم که در تلفیقی

^۱ Affects

^۲ Performative

^۳ Temporality

^۴ Splitting (Ger. *Spaltung*)

^۵ Completeness

کشمکش آمیز بایکدیگرند. اما حیث خیالی تنها حاوی دو عنصر است که کاری جز تکمیل و اِکمال یکدیگر نکرده موجب توهم هماهنگی و هم آمیختگی می گردند.

تعبیر خواب درواقع برقراری مجدد رابطه میان رؤیا و آرزومندی مندرج در آنست. چراکه آرزومندی همواره ممیزی را در خود نهان دارد. ازهمینرو در بین النهرین شرح خواب های ترمیزی پیوسته توأم با تعبیر آنهاست. خوابی که تعبیر نشده باشد بعنوان رؤیائی نامطلوب درنظر گرفته میشود که حاوی عناصری شیطانی است. محتمل است که تعبیر خواب گاه نوعی ممیزی ثانوی بوده جهت حک و اصلاح امیال ممنوعه و حفظ موازین اخلاقی صورت می گرفته است. منتها برای اقوام بین النهرین خواب و تعبیر خواب هر دو از جانب خدایان نازل می شدند. بهمین جهت میان خواب و الهام (ندای غیبی)^۱ قائل به تفاوتی اساسی نبودند. زیرا در فرایند خواب اساساً به رؤیاهای ترمیزی نظر داشتند که حاصل کلام غیر بوده در آن فرد خواب بیننده بعنوان من نفسانی^۲ مورد خطاب واقع نمیشود بلکه کلام عمداً متوجه وجه ترمیزی او بعنوان فاعل نفسانی^۳ است. و این نیست مگر بجهت انفصام وجود آدمی میان خویشتن خویش و غیر. چراکه بنا بر کشف ضمیر ناآگاه، فرد آدمی ذاتاً خود را در مقام غیر بازمی یابد یعنی شکاف و انفصامی ذاتی موجب پیدایش دو وجه متغایر در او می گردد.^۴ این تغایر را بخصوص در زبان و لحن مشترک میان خواب و نداهای غیبی مشاهده می کنیم. از آنجمله است در کتیبه های باقیمانده از کاهنان بین النهرین و حتی بعدها در کتب مقدس اقوام سامی که غالباً با نثری مسجع^۵ تقریر و تدوین شده همگی حکایت از فصاحت و بلاغت زبان آنها دارند. کاهنان معمولاً اینگونه سخنان موزون را در حالتی از خود بیخود شده بر زبان می آوردند.^۶ بعداً به این مهم باز خواهیم گشت.

در خواب های خیالی^۶ برعکس محور اصلی را من نفسانی تشکیل می دهد. انسجام، وجه روایی، شکل و سیاق کلی و بخصوص ترتب زمانی اینگونه رؤیاها بیشتر یادآور خیالپردازی های روزانه است تا خواب های واقعاً ترمیزی که نه تنها پیوسته وجهی غیرمنتظره دارند بلکه از ترتیب و منطقی متعارف نیز برخوردار نیستند. افسانه شهریار بختین^۷ حکایت از پادشاهی دارد که خواب میبند یکی از خدایان ضریح خود را ترک میکند و در همان حال شاهینی طلائی از گنبد مینا پرواز کرده به مصر بازمی گردد. آنگاه سراسیمه از خواب بیدار میشود، با یادی غمبار از یار و دیار خود. چنانکه ملاحظه میشود در این رؤیا پرواز پرنده نمونه ای از تمثیل و

^۱ الهام یا ندای غیبی (هاتف Oracle) از بدو تمدن بین النهرین در میان کاهنان بزرگ رواج داشته و غالباً سهمی قابل توجه در مراسم و مناسک مذهبی آنان ایفاء می نموده است. لیکن تفکیک میان ساحر و کاهن امری خالی از دشواری نبوده است. بنظر میرسد الهام (ل ه م) شکلی باشد مقلوب از ثلاثی معجّر ن ه م (شکلی دیگر از ن ع م بمعنای انواع صداهای حیوانات) که لفظی مشترک میان زبان های سریانی، عبری و عربی بوده به انحاء مختلف میان آنها ردوبدل شده است. محتمل است که وجه تسمیه اخیر (ن ع م) بعلة صداهای عجیب و غریبی بوده که کاهنان در هنگام خلسه از خود بروز می داده اند. ن. ک.:

Cf. Fahd, Toufic, *La divination arabe, études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden E. Brill, 1966, pp. 172-173.

^۲ Ego

^۳ Subject

^۴ برای تفصیل مطلب ر.ک. ذهن و زمان (کرامت مولی)، نشر نی، چاپ دوم، ۱۴۰۰.

^۵ Cf. Blanhère, R., *Histoire de la Littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle*, MAISONNEUVE, 1980.

^۶ ذهن و زمان در بخشی بهمین نام.

^۷ Cf. Oppenheim, "Dream of the Prince of Bekhten", (Bentresh Stela, lines 24-25), p. 206.

تشبیه نیست بلکه رمزواشارتی است از ترک غربت. لذا شهریار بنا بر آرزومندی خدایان آهنگ بازگشت به وطن میکند.

در روایتی که در سرزمین بابل از داستان کشتی نوح بدست آمده انلیل (*Enlil*)، یکی از خدایان که بر آن بود تا نسل انسان‌ها را از روی زمین برکند، از نجات نوح و خانواده‌اش خبردار شده خشمگین نوح را متهم به استراق سمع در جمع خدایان میکند. اما زیرکی او را آرام نموده می‌گوید نوح قبل از وقوع فاجعه آنرا از طریق تعبیر خواب خود دریافته بود.¹ اینست یکی از مزایای رمزواشارت که برخلاف تمثیل و تشبیه قابلیت تعبیر را همیشه در خود جمع دارد.

در افسانه گیلگمش نیز می‌خوانیم که انلیل، خدای بزرگ، او را برای دوستی و محبت آفریده بود نه برای زندگی جاودانه. از این افسانه² روایت‌های مختلفی موجود است که روایات بابلی و سومری مهمترین آنها هستند. مطابق نسخه بابلی آن گیلگمش از خواب برمی‌خیزد تا رؤیای خود را برای مادرش، دانای دانایان، حکایت کند. «در اواسط شب خود را درزمره پهلوانان یافته در میان آنها با غرور و ابهت قدم می‌زد. ستارگان در سپر گردون می‌درخشیدند. ناگهان یکی از خدایان آسمانی بر کالبدم فرودافتاد. بر آن شدم او را بلند کنم ولی بیش از حد سنگین بود. اهالی شهر به گرد او جمع آمده اقدامش را می‌بوسیدند. در برابر همه ایستادم. اما شمارشان بر من فزونی داشت. سرانجام او را برگرفتم و نزد تو آوردم». مادر خردمند: «روشن است پسر که کسی به نیرومندی تو در بیابان پا بعرضه وجود نهاده کوه و دشت او را بزرگ کرده‌اند. زمانی بشادی او را خواهی یافت و خواهی دید که همه به پابوشش می‌آیند. تو نیز او را در آغوش خواهی گرفت و نزد من خواهی آورد». حال گیلگمش میداند که فردی خارق‌العاده وارد شهر شده‌است. با خوف و رجاء به پیشبازش می‌رود. «بعد از این خواب رؤیائی دیگر دیدم. در مرکز شهر تبرزینی بر زمین افتاده بود و اهالی بگرد آن جمع آمده بودند. تبرزینی عجیب و غریب. همینکه چشمم بدان افتاد خرسند شدم. آن را چون همسری سخت در آغوش گرفته بر کمر بستم». مادر در پاسخ می‌گوید: «تبری که در خواب دیدی درحقیقت همان مردی است که بر سینه فشردی تا من او را درمقام مقایسه با تو بیازمایم. مرد تو را همراهی خواهد کرد و چون فردی نیرومند در کنارت خواهد ایستاد».

بدینسان دو مرد سترگ راهی سفر میشوند تا در سرزمین سروهای گران غولی را از پای درآورند. در سفر شاهد حدوث خواب‌های دیگری هستیم که همگی از خوف و اضطراب در مقابله با غول و هیولا حکایت دارند. ولی واپسین آرزوی گیلگمش که ناگزیر به ترک دوست و همسفرش شده حیاتی است جاودانه. حال آنکه «جهت هستی او در عالم مهر و دوستی بوده‌است نه جاودانگی».

افسانه گیلگمش که اصل آن به دوهزاروپانصد سال قبل از میلاد میرسد حکایت از پرسش‌های شگرفی دارد درباب مرگ و حاکی از تأملاتی است عمیقاً فلسفی که هرگز انسان‌ها را بحال خود وانهاده‌اند. گیلگمش که

¹ Ibid.

² Cf. *Gilgamesh*, tran. by Stanley Lombardo, Hackett Publishing, 2019.

بهمراهی دوستش انکیدو (*Enkidu*) پیوسته به نزاع با هیولاهای بدسگال مشغول است سرانجام در سیروسلوک خود به نقطه عطفی عظیم رسیده در مقابل انقصام ذات انسانی خود سر فرود می‌آورد. این شکاف بخوبی در رابطه مضاعفش با انکیدو بنمایش گذارده شده، انکیدو که درواقع رمزاشارتی بیش از بخش دیگر انقصام خود او نیست. لذا گیلگمش بمعنای رفتن به انتهای درجه رجاء یعنی ناامیدی است، ناامیدی در مقابل بن‌بست مرگ. ره‌آورد او از این انسداد و ناامیدی حکمتی است که از تلفیق دریغ‌آمیز (تراژیک) میان مرگ و زندگی می‌آموزد.

رؤیاهای گیلگمش نه تنها خواب‌هایی ترمیزی هستند بلکه درعین حال پیوسته حاوی پیامی خاص از عالم غیب میباشند. چنانکه قبلاً گفتیم اُپنه‌ایم خواب‌ها را در بین‌النهرین به دو دسته تقسیم میکند: رؤیاهای ترمیزی و خواب‌های حاوی پیام از جانب خدایان. ولی عجالتاً در گیلگمش شاهد هر دو نوع آنها هستیم. علت تفکیک اُپنه‌ایم در این است که می‌گوید برای اهالی بین‌النهرین تنها خواب‌های ترمیزی نیاز به تعبیر داشتند. حال آنکه سایر رؤیاها بخصوص حاوی دستورات و اوامری الهی بودند که افراد خود را مکلف به انجام آنها می‌دانستند. بنظر می‌رسد که تقسیم‌بندی اُپنه‌ایم با این امر نیز که در تمدن بین‌النهرین تفاوتی میان رؤیا و الهام قائل نمی‌شدند چندان قابل تطبیق نیست.

در عهد عتیق هم شاهد عدم تمایز میان خواب و الهام هستیم. کتاب مقدس که اساساً میان قرن هشتم و دوم قبل از میلاد تدوین شده نه تنها تحت تأثیر عمیق تمدن بین‌النهرین میباشد بلکه طبیعتاً ادامه‌ای از آن بحساب می‌آید. در تأیید آنچه درباب عدم تفکیک میان خواب و الهام گذشت در متون مختلف عهد عتیق نیز لفظ پیامبر و خواب‌دیده^۱ بکرات بصورت مترادف باهم بکار رفته‌اند. مثال: «اگر یهوه به اقامه پیامبر یا خواب‌دیده‌ای در میان شما بپردازد که مدعی آیه و معجزه‌ای باشد و این آیه و معجزه را عملاً بر شما عیان سازد یعنی شما را به خدایانی ناشناخته بخواند تا تحت خدمت آنها درآیید، به سخنانش گوش فرا ندهید. زیرا یهوه عشق و ایمان شما را نسبت به خود به محک آزمایش گذاشته است».^۲ اما بعضی از محققین سعی کرده‌اند تا خلاف آن را ثابت کنند و خواب و الهام را در عهد عتیق از یکدیگر متمایز بدانند. گواه آنها سوره‌هایی از کتاب مقدس است که به پیامبران کاذب و رؤیاهای دروغینشان اشاره دارد. مثلاً به کتاب اعداد (آیه ۱۲ فقرات ۶ و ۸) و یا ارمیا (آیه ۲۳، فقرات ۲۵ تا ۲۸) استناد کرده‌اند.^۳ ولی روشن است که این شواهد در جهت خلاف آنچه در باب مترادف بودن خواب و الهام گفتیم نیستند. بلکه تنها به تفکیک رؤیاهای کاذب ساحران و فریبکاران از خواب‌های پیامبران راستین اختصاص دارند.

^۱ «خواب‌دیده» و نه «خواب‌بیننده»، زیرا در تمدن بین‌النهرین برخلاف قرون معاصر انسان مناط و مرجع مطلق گفتار و کردار خود بحساب نمی‌آید. لذا شاید بهتر باشد «خواب‌بیننده» را بنا بر وجه نظر آنان «خواب‌دیده» بنامیم تا بر این امر تأکید شود که خواب درواقع بر فرد آدمی حادث می‌شود و انسان در حدوث آن فاقد هرگونه مدخلیتی است.

^۲ سفر تثنیه (دواریم ۱۳/۱)، عهد عتیق، سایت جامع «پژوهش‌های حقوق و ادیان»، سال انتشار ۱۳۹۸. ترجمه و تأکید از نویسنده این سطور است.

^۳ Cf. Quick, Laura, Dream Accounts in the Hebrew Bible and Ancient Jewish Literature, Oriel College, University of Oxford, October 2018, in Biblical Research Volume:17 Issue:1, SAGE Publications, pp.8 – 32.

برخی از محققین حتی ماهیت واقعی رؤیاهای مندرج در کتاب مقدس را زیر سؤال برده‌اند. از آنجمله است ارنست ارلیش که با مطالعه منظم و پیگیر^۱ خود به این نتیجه رسید که هیچیک از این رؤیاها را نمیتوان حاصل فعل و انفعالات نفسانی دانست. زیرا همگی ساخته و پرداخته‌هائی ادبی بوده که بمقتضای تعلیمات پیامبران برشته تحریر درآمده‌اند.^۲ می‌گوید «کاتبان عهد عتیق به ذکر رؤیاهائی پرداخته‌اند که بر شخص آنها حادث نشده‌اند. بلکه بیشتر دسایسی هستند ادبی که در متون خود بکار گرفته و یا اینکه حول تصویری واحد در بافت توصیفات خود گنجانیده‌اند. لذا نمی‌بایستی اینگونه فراورده‌های ادبی^۳ را همچون رؤیاهائی واقعی در نظر گرفت»^۴. بنظر ارلیش اهمیت رؤیا در عهد عتیق بدین جهت می‌باشد که هیچگونه رابطه‌ای جسمانی و ملموس میان ذات احدیت و انسان نمیتوان تصور کرد. در نتیجه الهام و رؤیا تنها وسیله جهت محادثه بوده‌است. بعبارت دیگر در مقام توحید تشبیه مطلقاً محلی از اعراب ندارد.

بحث فوق یادآور مجادلاتی است که در قرون معاصر در باب کتابت تورات بوجود آمده‌است. چه قبل از آن در اینکه نویسنده پنج کتاب نخستین عهد عتیق کسی جز موسای پیامبر نیست تردیدی وجود نمی‌داشت. اما با اسپینوزا^۵ در قرن هفدهم و دیگر متفکرین اروپائی در قرن هجدهم شک و تردید به اوج خود رسید.

^۱ Methodic

^۲ Ehrlich, E.L., *Der Traum Im Alten Testament*, de Gruyter, 1953, reprinted 2020, p. 208.

^۳ ناگفته پیداست که نمیتوان اینگونه خواب‌ها را که بمنظور سبک و سیافی ادبی (literary stylisics) مضاف بر متن اصلی آمده‌اند با رؤیاهای از خود ساخته (Fictive dreams) که در صدر اسلام در مورد رؤیت پیامبر در خواب رواج یافته بود خلط و اشتباه کرد:

Cf. Fahd, T., *La divination arabe, études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*, Leiden E. J. Brill, 1966.

^۴ *Ibid.* p.120.

^۵ Cf. Spinoza, B., *A Theologico-Political Treatise*, A & D Publishing, 2018.