

تحلیل خواب‌های صوفیان در رساله قشیریه

دکتر احمد رضایی* - دکتر بهاءالدین اسکندری

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

چکیده

رؤیا یا خواب از جمله مقولاتی است که از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. بشر همواره کوشیده است به طرق گوناگون به دنیای رازآلود خواب وارد شود و به ویژگی‌های این جهان نامکشوف پی‌برد. عالمان حوزه‌های مختلف دانش بشری در طول قرون و اعصار هریک به گونه‌ای و از زاویه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته و همه آنها بررسی رؤیا را راهی برای ورود به روان و جهان ذهن و یا جهان آن سوی مرزهای حس و تجربه دانسته‌اند. صوفیان نیز در برخی آثار خویش، فصل یا بابی را به این موضوع اختصاص داده و علاوه بر بحث درباره نفس خواب یا رؤیا، به بیان خواب‌های خویش و دیگران پرداخته‌اند و شاید بتوان از راه تحلیل این خواب‌ها به گوشه‌ای از اشتغالات ذهنی و دغدغه‌های روحی آنان راه یافت؛ از این رو در پژوهش حاضر، ضمن توجه به معانی لغوی و اصطلاحی خواب یا رؤیا و دیدگاه صوفیه و اندیشمندان پیرامون آن، به طبقه‌بندی و تحلیل خواب‌های روایت‌شده در رساله قشیریه به عنوان یکی از متون اصلی صوفیه پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: ذهن، رؤیا، تحلیل رؤیا، صوفیه، رساله قشیریه.

تاریخ دریافت مقاله: 1391/5/7
تاریخ پذیرش مقاله: 1392/11/28

*Email: A52_2006@yahoo.com (نویسنده مسئول)
Email: Bahaeddineskandari@gmail.com

مقدمه

پدیده گریزناپذیر خواب یا به تعبیر متخصصان رؤیا که روزه‌ای به جهانی رازآلود است، از دیرباز مورد توجه بشر بوده است. از منظر علمی، چرخه خواب و بیداری در کنار دیگر چرخه‌های زندگی نظیر خوردن، آشامیدن و... یکی از چرخه‌های روانی - فیزیولوژیکی انسان محسوب می‌شود. (خدایناهی 1380: 237-239) خواب و خواب‌دیدن از جمله موضوعاتی است که در ادیان گوناگون و مکاتب فکری مختلف مورد توجه قرار گرفته است؛ زیست‌شناسان، روانشناسان، عرفا و... به طرق متعدد به این موضوع پرداخته، درباره چگونگی، فرایند و انواع آن اظهار نظر کرده‌اند. به نظر می‌رسد

ماهیت موضوع و ارتباط داشتن آن با جهانی دیگر سبب توجه صوفیه به مقوله خواب و رؤیا و موضوعات مرتبط با آن بوده است. اهمیت موضوع تا بدان پایه است که بسیاری از عرفا در کتاب‌های خود بخشی را به صورت مجزا به این موضوع اختصاص داده و به شرح رؤیای خود و دیگران پرداخته‌اند. این رؤیاها ارتباط با عوالم غیبی، دیدار با حق، انبیاء، فرشتگان، پرسش‌ها و اشتغالات ذهنی صوفی و مواردی از این دست را آشکار می‌کنند. جالب اینکه در کتاب‌های صوفیان، بخش مربوط به این موضوع در کنار موضوعاتی نظیر کرامات آمده است و حتی در منابعی مانند رساله قشیریه، رؤیا صراحتاً نوعی کرامت شمرده شده است.

در بسیاری از خواب‌های صوفیان، راوی معلوم و مشخص است و متقابلاً در موارد زیادی، راوی ناشناخته است. در بیشتر موارد، خواب روایتی است از سرگذشت صوفی و عارفی شهیر و معروف که هنگام روایت در گذشته است. نکته در خور تأمل اینکه در برخی موارد، عارف بلافاصله پس از مرگ، به خواب صوفی و یا عارفی که از قضا وی نیز فردی شناخته شده است، می‌آید.

نکته دیگر پیام یا درونمایه خواب‌های مذکور است. درونمایه‌ها بر اساس زمینه متن متفاوت هستند؛ مثلاً درونمایه خواب‌هایی که در آثار عین‌القیضات ذکر شده‌اند، با درونمایه خواب‌های مندرج در رساله قشیریه متفاوت است. به هر روی، بررسی و تحلیل و طبقه‌بندی این خواب‌ها می‌تواند دریچه‌ای برای شناخت بخشی از زمینه ذهنی بینندگان آنها باشد. یکی از آثار مهم در این زمینه رساله قشیریه است. باب پنجاه و چهارم این کتاب به خواب یا رؤیا اختصاص دارد. علاوه بر این، مؤلف در بخش‌های مختلف، خواب‌های صوفیه را روایت و در مجموع از حدود نود خواب یاد کرده است. پژوهش حاضر به بررسی خواب‌های ذکر شده در این اثر که یکی از متون اولیه و اصیل صوفیه به شمار می‌رود، اختصاص دارد. در ادامه ضمن بررسی معانی لغوی خواب، تعاریف آن در متون صوفیه، متون علمی، نقش آن در برخی مکتب‌های عرفانی و فرقه‌های نوظهور و بیان نظریات مختلف درباره خواب، به تحلیل و طبقه‌بندی خواب‌ها و رؤیاهای مذکور در این اثر پرداخته‌ایم.

معانی لغوی خواب

راغب اصفهانی در مفردات، در تعریف خواب (نوم) بر ویژگی‌های جسمانی و روحانی آن تأکید کرده، خواب و مرگ را از یک جنس دانسته است. وی معتقد است خواب گونه‌ای مرگ و بالعکس مرگ نوعی خواب است: «النوم موت خفیف و الموت نوم ثقیل» (اصفهانی 1427: 830) فیومی در مصباح‌المنیر، به ویژگی جسمانی خواب اشاره کرده و آن را پرده‌ای دانسته است که قلب را

در برمی گیرد و مانع شناخت اشیا می شود. وی نیز مانند راغب، خواب را از جنس مرگ دانسته است (1325: ذیل واژه «النوم»)

درباره تبیین رؤیا، راغب اصفهانی و سیداحمد حسینی در مجمع البحرین، نظر واحدی بیان کرده اند: «الرؤیا ما یری فی المنام». (اصفهانی 1427: ذیل «الرؤیا») صاحب لسان العرب رؤیا را مانند راغب و حسینی تعریف کرده است، لکن درباره تفاوت رؤیا و حلم معتقد است رؤیا رحمانی و در بردارنده خیری است در خواب، در حالی که حلم روحانی و دربرگیرنده شر است و زشتی: «الرؤیاء من الله و الحلم من الشیطان و الرؤیا و الحلم عبارة عما یراه النائم فی نومه من الاشیاء، و لکن غلبت الرؤیاء علی ما یراه من الخیر و الشیء الحسن و غلب الحلم علی ما یراه من الشر و القبیح.» (ابن منظور 1995: ذیل «الرؤیا») در دیگر فرهنگ‌ها نیز کمابیش همین معانی دیده می شود.

خواب از نظر علمی

دانشمندان نیز از زوایای مختلف به تبیین و تعریف خواب مبادرت کرده اند. اریک فروم معتقد است: از نظر فیزیولوژیک، خواب حالتی است که در آن ساختمان زنده به تجدید حیات شیمیایی می پردازد و در حالی که حرکات متوقف شده و درک حسی نیز تقریباً به حالت خاموش درآمده است، انرژی کافی ذخیره می کند. از نظر روانشناسی، در هنگام خواب، فعالیت اصلی انسان در بیداری که درک واقعیت و واکنش در برابر آن است، به حالت تعلیق و وقفه موقت درمی آید و تفاوتی که بین فعالیت بیولوژیک انسان در هنگام خواب و بیداری موجود است، در حقیقت تفاوتی است بین دو حالت زیستی متفاوت. (فروم 1368: 33)

تعاریفی از قبیل «حالت ناخودآگاهی که با تحریکات حسی به بیداری تبدیل می شود» (احمدوند 1385: 180) هم چندان دقیق و روشن نیست. در 1929 آرتور آسا برگر^۱ اذهان را به سوی تعریف خواب از منظر الکتروفیزیولوژی جلب کرد. وی با ثبت پتانسیل‌های سریع‌التغییر و بسیار کوچک از سر پسر شیرخواره خود دریافت: 1- این تغییرات ولتاژ E.E.G انعکاس دهنده فعالیت الکتریکی مغز است،^(۱) E.E.G-2 بر حسب هشیاری تغییر می کند. (همان: 180)

با کوشش‌های برگر و دیگران، دو مرحله خواب، خواب با امواج آهسته و خواب با حرکات سریع چشم، شناسایی شد. این دو مرحله در دوره‌های نود دقیقه‌ای تکرار می شوند. (همان: 196) در مرحله غیر رؤیا یا همان خواب با امواج آهسته^۲ که خواب تفکر نیز نامیده می شود، امواج آلفای بیداری از بین می رود و در مراحل

^۱. Arthur Asa Berger
^۲. Paradoxical Sleep

^۱. Non-REM
^۲. Movement=REM Rapid Eye

چهارگانه آن امواج تتا، بتا و دلتا ظاهر می‌شوند. (معظمی 1390: 190) مرحله رؤیا که به آن خواب متناقض^۳ نیز می‌گویند، از نظر امواج زمینه شبیه مرحله اول خواب است، ولی حرکات سریع چشم در آن وجود دارد و به همین دلیل، مرحله حرکت سریع چشم‌ها^۴ نیز نامیده می‌شود. این حرکات چشم در خواب رؤیا، در افرادی که همه عمر نابینا بوده‌اند نیز وجود دارد. (همان: 191) از ویژگی‌های این خواب این است که با خواب دیدن فعال همراه است. (احمدوند 1385: 183)

دو نوع خواب آر. ای. ام^۵ و غیر آر. ای. ام^۶ همان قدر که با بیداری تفاوت دارند، از یکدیگر نیز متفاوتند. حتی برخی پژوهشگران مرحله آر. ای. ام را به هیچ وجه، خواب محسوب نمی‌کنند، بلکه آن را در کنار بیداری و خواب غیر آر. ای. ام، حالت سوم هستی می‌دانند. (اتکینسون و دیگران 1385: 221) وقتی کسانی را در مرحله خواب آر. ای. ام بیدار می‌کنیم، تقریباً همیشه می‌گویند در حال خواب دیدن بوده‌اند، اما کسانی که از خواب غیر آر. ای. ام بیدار می‌شوند، تنها در پنجاه درصد موارد چنین چیزی را گزارش می‌دهند. رؤیاهایی که اشخاص هنگام بیدار شدن از خواب آر. ای. ام گزارش می‌دهند، از لحاظ بصری، بسیار روشن و دارای ویژگی‌های هیجانی و غیر منطقی هستند. برعکس رؤیاهای غیر آر. ای. ام هیچ یک از ویژگی‌های دیداری و بار هیجانی رؤیاهای آر. ای. ام را ندارند و بیشتر مربوط به اموری هستند که در بیداری اتفاق می‌افتند. (همان: 221)

نظریات مربوط به خواب و رؤیا

درباره علت وجودی خواب، مراحل مختلف و کارکرد آن، نظریات گوناگونی بیان شده است؛ نظریاتی مانند: نظریه دریچه اطمینان، نظریه فروید، نظریه یونگ، نظریه فیلتر حافظه، نظریه آنسفالیزاسیون، نظریه توازن، نظریه هماهنگی چشم‌ها، نظریه تکاملی، نظریه خواب تفکر و نظریه آپاندیس. (معظمی 1390: 196-197) در این میان به نظر می‌رسد نظریات فروید و یونگ که محصول دورانی هستند که کوشش می‌شد در زمینه‌های مختلف علوم انسانی، دیدگاه‌های جامع و فراگیر و البته کمتر متکی بر روش‌های علمی عرضه شود، بیش از دیگر نظریات بحث‌انگیز بوده‌اند. اگر گفته شود دیدگاه‌های فروید به‌ویژه کتاب شیوه تعبیر خواب او و اندیشه‌های یونگ تأثیر عمیقی بر مطالعات این حوزه داشته است، سخنی گزاف نیست. خصوصاً اندیشه‌های این دو متفکر در مطالعات ادبی و نقدهای روانکاوانه بسیار مطمح نظر بوده است.

^۵. REM

^۶. Non-REM

فروید رؤیا را شاهراهی برای شناخت فعالیت‌های ناهشیار ذهن می‌داند. (اتکینسون و دیگران 1385: 225) به عقیده وی، نیروی محرکه رؤیا آرزوها و امیالی هستند که به دلیلی در حالت هشیاری برآورده نشده و به ناهشیاری (ناآگاهی) فرستاده شده‌اند. همین امیال سرکوفته در هنگام خواب که بازداری من برداشته می‌شود، به صورت رؤیا تجلی می‌کنند (خدانهای 1380: 253)؛ به دیگر سخن، رؤیا کوششی است برای برآوردن امیال. امیال و اندیشه‌ها محتوای نهفته رؤیاها هستند و افراد و رویدادهایی که در رؤیاها می‌بینیم، محتوای آشکار آن. محتوای باطنی و نهفته خواب منطقی، مشخص و جزئی از زندگی فکری شخص است که با روش‌های سانسور شده به شکل غیر منطقی و عجیب و غریب رؤیا درآمده است. (اتکینسون و دیگران 1385: 225؛ معظمی 1390: 196) از نظر فروید، این جریان سانسور از شخص خفته محافظت می‌کند و او را قادر می‌سازد که تکانه‌های واپس‌رانده را به صورت نمادین بیان کند و در عین حال از احساس گناه و اضطرابی که در صورت بیان آنها در قالب آگاهانه و غیر مبدل، گریبانگیرش می‌شود، مصون بماند. بر اساس نظر فروید، اگر آرزوها و امیال ارضانشده محتوای رؤیا را تشکیل دهند، باید تناوب رؤیای افراد به میزان و شدت هیجان‌های آنان باشد، در حالی که پژوهش‌های کلاپتمن و ژووه^۷ نشان می‌دهند که اکثر افراد حدود بیست درصد از مجموع زمان خواب خویش را در مرحله خواب متناقض سپری می‌کنند و مرحله خواب متناقض به صورت منظم تکرار می‌شود. امروزه اکثر محققان اتفاق نظر دارند که انسان‌ها بر اساس نظم فیزیولوژیک و نه بر اساس نظم روانی (میزان عقده‌های هیجانی) خواب می‌بینند. (خدانهای 1380: 253) فروید به رؤیا به منزله نقطه آغازین «تداعی آزاد»، بسیار اهمیت می‌دهد.

به عقیده یونگ نیز رؤیاها دارای اهمیتی خاص خود هستند؛ هرچند غالباً از یک آشوب هیجانی برمی‌خیزند که در آن عقده‌های عادی دخالت دارند. از نظر یونگ، کارکرد اساسی و هدفمند رؤیاها عمدتاً پنهان است و به آسانی قابل دسترس نیست. وی معتقد است: «رؤیاها کنش اختصاصی‌تر و مهمتری دارند که ویژه خود آنها است. غالباً رؤیاها ساختمان معین و آشکار معطوف به هدف دارند که خود نشانه یک فکر یا قصد نهفته است؛ هرچند این قصد به فوریت قابل درک نیست.» (یونگ 1352: 35) خواب نه تنها نتیجه تعارض‌های درونی است، بلکه در اکثر موارد، تظاهراتی از ناخودآگاه جمعی است؛ به علاوه احتمال دارد که در تمام مدت شبانه‌روز در حال خواب دیدن باشیم، ولی در ساعات بیداری شعور آگاه به حدی است که رؤیا را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ مانند صدای بلند که صدای خفیف‌تر را در خود خفه می‌کند. (معظمی 1390: 196) در هر صورت، وی درک رؤیا را مشکل می‌داند و تأکید می‌کند که رؤیا به هیچ وجه، با جلوه‌های ذهن خودآگاه شباهت ندارد؛ کنش کلی رؤیا برقرار کردن توازن روانی است.⁽²⁾

^۷. Nathaniel kleitman and Jesus

خواب و رؤیا در عرفان‌های نوظهور

توسعه ابعاد مادی زندگی انسان در روزگار مدرن گرچه با طغیان‌هایی در برابر

دین و دین‌مداری همراه بود، نیاز به معنویت چنان ریشه‌دار بود که با به پایان رسیدن دوره ذوق‌زدگی سده نوزدهمی و از بین رفتن آرمانشهرهای دست‌ساز انسان و بروز بیماری‌های روانی ویژه روزگار نو، شرایطی فراهم آمد تا مجدداً معنویت‌خواهی مطالبه عمومی بشر و عامل اصلی تأمین‌کننده سلامت روانی او باشد. (مظاهری سیف 1387: 15) در چنین شرایطی دو شاخه عرفانی و یا شبه‌عرفانی گسترش یافتند: 1) عرفان‌های کهن متعلق به سنت‌های منطقه‌ای مانند آیین‌های بودایی و هندو یا اندیشه‌های افرادی نظیر کاستاندا، 2) آیین‌های نوظهور و برساخته‌ی عده‌ای پیامبران خودخوانده که مردمان را به مرام و مسلک خود فرامی‌خوانند مانند مکتب اکنکار. (همان: 16)

پل توئیچل^۱ در 1965 مکتب اکنکار^۲ را با این ادعا بنیاد نمود که این تعالیم ریشه باستانی دارند و از محدوده زمان فراترند و تمامی انبیا و عرفا شاگردان این مکتب بوده‌اند. (کرامر و منسون 1376: 7) در این مکتب، جهان فیزیکی تا اقلیم خدایی طبقاتی دارد: 1- جهان پیندا یا همان جهان فیزیکی، 2- آندا، 3- برهماندا، 4- ساچ‌خاند، 5- الخ‌لوک، 6- اگم‌لوک، 7- آنامی‌لوک. (توئیچل ۱۳۷۳ الف: 296)⁽³⁾ بر اساس آموزه‌های اکنکار، انسان نیز کالدهای مختلفی دارد: 1- ایستول‌ساروپ یا همان جسم و بدن فیزیکی، 2- سوخشام‌ساروپ یا کالبد نورانی، 3- کاران‌ساروپ یا کالبد علی، 4- نیچ‌ساروپ یا کالبد ذهنی، و 5- آخرین کالبد خود روح است. در واقع، دیگر کالدها مانند غلاف‌هایی به دور روح هستند. (همان: 124 به بعد)

هدف این مکتب سیر روح در مراتب مختلف هستی از طریق سفر روح با کمک اسایند روح - به اصطلاح سفیران روح - و در نهایت تبدیل شدن به همکار سوگماد است. آنچه در مکتب اکنکار با خواب و رؤیا پیوند دارد، روش‌هایی است که برای سفر روح پیشنهاد می‌گردد. توئیچل بر این باور است که روش‌های شرقی همچون خلسه‌های عمیق یا رقص و سماع، امروز کارآیی ندارند. (فعالی 1386: 255) وی در میان پیشنهادهاى خود برای استفاده از روش‌های تخیلی، تمرکز و...، خواب و رؤیا را یکی از روش‌های مؤثر دانسته است. در باب اهمیت رؤیا در کتاب حکمت‌های باستانی برای عصر حاضر آمده است: «آتما (روح) هنگام حضور در آگاهی که به مراحل روانی متعلق است، از پدیده‌های لطیف زندگی مانند تفکر، شعف عاطفی، هوش و آنچه به ذهن متعلق است، محظوظ می‌گردد. تمامی این کیفیات برای کالدهای متعلق به جهان‌های روانی مانند

^۱. Paul Twitchell

^۲. Ekankar

کالدهای اثیری، علی و ذهنی ضروری هستند. هنگامی که روح در حین رؤیا بر این وضعیت‌ها تسلط یابد، حاکم مطلق کیهان خویش می‌گردد.»⁽⁴⁾ (کرامر و منسون 1376: 23)

کارلوس کاستاندا نیز در آموزه‌های خود که امروزه گاه از آن با نام عرفان‌های ساحری یاد می‌شود، بر رؤیا بسیار تأکید می‌کند. وی معتقد است رؤیا روزنه‌ای به اسرار جهان و واقعیت‌های دیگری است که انسان در وضعیت عادی از درک و مشاهده آنها محروم است.⁽⁵⁾

تعریف خواب در متون عرفانی و صوفیانه

در متون اسلامی و میراث عرفانی و ادبی، واژه‌های خواب، رؤیا، نوم، حلم و منام تقریباً مترادف یکدیگر به کار رفته‌اند. قشیری خواب را نوعی کرامت می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «خواب نوعی است از انواع کرامات و حقیقت خواب خاطری بود که به دل درآید و احوالی که صورت بندد اندر وهم.» (ابوعلی عثمانی 1374: 697)

وی خواب را این‌گونه تقسیم می‌کند: «خاطرها که به وی درآید، بود که از جهت شیطان بود و بود که از اندیشه نفس بود و بود که از فریشته بود [و بود] که [از] تعریفی بود از خدای تعالی که در دل تو بیافریند» (همان: 699)؛ بنابراین از نظر قشیری، خواب‌ها یا خدایی هستند یا شیطانی. از منظری دیگر، قشیری به دو گونه خواب قائل است: الف) خواب به غفلت، و ب) خواب به عادت (همان)، لکن در نقد آنها سخنش مبهم است؛ زیرا می‌گوید: «و آن خوابی بود نه محمود، بلکه معلول بود؛ زیرا که برادر مرگ است» (همان) و چنان‌که مشهود است، مشخص نمی‌کند که کدام خواب‌ها نامحمود است. گویا قشیری هر دو را یکی و نامحمود می‌داند. از طرفی دیگر می‌توان از استشهدات قشیری چنین نتیجه گرفت که خواب به عادت نامحمود شمرده شده است. (همان) این سخن بدان معنی نیست که از نظر وی، خواب به غفلت محمود باشد؛ زیرا از خواب خداوندان مجاهده نیز سخن به میان می‌آورد و آن را از جانب خدا می‌شمارد: «اما خواب خداوندان مجاهده صدقه‌ای بود از خدای تعالی بر ایشان. (همان: 701) با توجه به تقسیم‌بندی قشیری می‌توان گفت خواب نفسانی یا شیطانی به خواب‌های به غفلت و به عادت مربوط است و خواب رحمانی به خواب خداوندان مجاهده منحصر می‌گردد.

نجم‌الدین رازی تعریف دیگری از خواب دارد؛ از منظر وی، «خواب آن باشد که حواس به‌کل از کار بیفتاده بود و خیال بر کار آمده، در غلبات خواب چیزی در نظر آید.» (1374: 290) تأکید بر از کار افتادن حواس امری است که دیگران نیز بدان توجه کرده‌اند؛ چنان‌که عزیزالدین نسفی می‌گوید:

بدان که آدمی را حالتی است و آن حالت را بیداری می‌گویند و حالتی دیگر هست و آن حالت را خواب می‌خوانند، و خواب و بیداری عبارت از آن است که روح آدمی از راه حواس بیرون آید تا کارهای بیرونی ساز دهد و چون کارهای بیرونی ساز داد، باز به اندرون می‌رود تا کارهای اندرونی ساز دهد. چون بیرون

می‌آید و حواس در کار می‌آید، این حالت را بیداری گویند و چون به اندرون می‌رود و حواس از کارها معزول می‌شوند، این حالت را خواب می‌خوانند. (نسفی 1386: 261)

به عقیده عزالدین محمود کاشانی نیز مکاشفه در حالت بیداری روی می‌دهد، حال آنکه خواب و واقعه در حال غیبت از محسوسات روی می‌دهد. (عزالدین کاشانی 1372: 176) همان‌گونه که می‌بینیم، تعطیل شدن و از کار افتادن حواس وجه مشترک تعاریف مذکور است.

تقسیم‌بندی خواب‌های صوفیان در رساله قشیریه

در رساله قشیریه حدود نود خواب یا رؤیا بیان شده است که می‌توان آنها را با توجه به کیفیت روایت، خواب‌بین و محتوای خواب به صورت‌های زیر تقسیم نمود:

1) دیدن خداوند در خواب

در رساله قشیریه هفت خواب نقل شده است که در آنها خواب‌بین از تجربه مشاهده حق تعالی در خواب سخن می‌گوید؛ از ابوبکر آجری (ابوعلی عثمانی 1374: 704) شاه کرمانی (همان: 702-703) و احمد خضرویه (همان: 705) یک خواب، و از یحیی بن سعید قطان (همان: 440 و 706) و بایزید (همان: 155 و 705) هر کدام دو خواب. در خواب‌های منقول از بایزید و یکی از خواب‌های یحیی بن سعید، راویان خواب بایزید و یحیی هستند: «از بوزید حکایت کنند که گفت حق تعالی را به خواب دیدم. گفتم: ترا چگونه یابم؟ گفت: خود را بگذار و بیا.» (همان: 155) در خواب‌های شاه کرمانی، احمد خضرویه، ابوبکر آجری و یکی از خواب‌های یحیی بن سعید، راوی نامشخص است.

نکته دیگری که در این خواب‌ها در خور تأمل است، این است که مؤلف گاهی خوابی را که قبلاً نقل کرده است، دوباره روایت می‌کند؛ چنان‌که خواب‌های بایزید و یحیی بن سعید قطان دوبار نقل شده است: «حکایت کنند که یحیی بن سعید قطان حق را سبحانه و تعالی به خواب دید. گفت یا ربّ بسا که تو را بخوانم و اجابت نکنی. گفت یا یحیی زیرا که دوست دارم که آواز تو شنوم.» (همان: 440) در باب پنجاه و چهارم نیز آورده است: «یحیی بن سعید قطان گوید حق را جلّ جلاله به خواب دیدم. گفتم یارب چند خوانم ترا و اجابت نکنی؟ گفت یا یحیی ما آواز تو دوست می‌داریم.» (همان: 706) چنان‌که ملاحظه می‌شود، روایت دوم تکرار همان روایت نخستین است. خواب دومی که از بایزید در باب پنجاه و چهارم نقل شده است نیز همانند خوابی است که در آغاز این بخش ذکر شد. (همان: 705)

در دو خواب نقل شده از ابوعلی دقاق از دیدار با حق سخنی به میان نمی‌آید:

از استاد ابوعلی شنیدم - رحمة الله - گفت وقتی به مرو بیمار شدم و آرزوی نشابورم بگرفتم. به خواب دیدم که قائلی گوید مرا: تو از این شهر بنتوانی شد؛ که جماعتی از پریان سخن توشان خوش آمده است و به مجلس تو حاضر آیند. از بهر ایشان بازداشته‌ای اینجا. (همان: 186)

همین روایت با اندکی تغییر در باب چهلم آمده است: «از استاد ابوعلی شنیدم که چشم من به درد آمد اندر آن وقت که از مرو به نشابور شدم و شش شبان‌روز بود تا نخفته بودم. بامدادی در خواب شدم. شنیدم که کسی گفت آلیس الله بکاف عبده. بیدار شدم. چشم من درست شده بود و اندر وقت درد بشد و نیز هرگز چشم من به درد نیامد.» (همان: 446) اگرچه در این دو رؤیا از رؤیت حق حرفی به میان نیامده است، می‌توان گفت در این دو مورد نیز پیام از جانب خدا بوده است.

درباره گفت‌وگوها یا مسائلی که در این خواب‌ها بیان شده است، باید گفت در دو خواب بایزید از راه وصول به حق سؤال شده است و در هر دو خواب، خداوند پاسخ داده است که خود را بگذار و بیا. در خواب‌های یحیی بن سعید نیز درباره علت اجابت نشدن دعاهای وی، خداوند می‌فرماید: که صدای تو را دوست دارم. در خواب شاه‌کرمانی درخواستی نیامده است. در خواب ابوبکر آجری آمرزش امت پیامبر خواسته خواب‌بین است و پاسخ حق این است که این کار را به ما واگذار. در خواب احمد خضرویه نیز درخواستی دیده نمی‌شود و تنها خداوند به وی می‌گوید همه مردمان آرزو می‌خواهند آلا بایزید. چنان‌که ملاحظه می‌شود، این خواب‌ها نکته غامضی دربر ندارند که به تأویل یا تفسیری نیازمند باشد. شاید مضمون سخنان حق در خواب بایزید در سخنان صوفیه دیگر مکرراً دیده شود. تنها تفاوت این خواب‌ها با خواب‌های صوفیه در گذشته این است که در آنجا با دغدغه یا به تعبیری ترس پس از مرگ روبه‌رو هستیم، درحالی‌که در اینجا نفس رؤیت حق بااهمیت است نه آنچه بین صوفی و خداوند رفته است.

ویژگی دیگر انطباق برخی خواب‌ها با شخصیت صوفی است؛ مثلاً بایزید به فنا در حق معروف است. در خواب نیز جز حق یا رؤیت حق را نمی‌طلبند و در خواب‌های منقول از وی که بیشتر آمد، بر همین نکته تأکید می‌شود. در خوابی که احمد خضرویه درباره بایزید نقل می‌کند، به همین مسأله توجه شده است: «گویند احمد خضرویه حق را به خواب دید. گفت یا احمد همه مردمان از من آرزوها می‌خواهند مگر ابویزید که مرا می‌خواهد.» (ابوعلی عثمانی 1374: 705-706)

2) دیدن پیامبر در خواب

بخش دیگر خواب‌های صوفیه در رساله قشیریه به دیدن پیامبر (ص) در خواب اختصاص دارد. در سیزده خواب از باب پنجاه و چهارم کتاب، خواب‌بین از رؤیت پیامبر اسلام سخن گفته است. در بیشتر این خواب‌ها، راوی و خواب‌بین یکی هستند، به جز خواب ابوالفضل اصفهانی، ابوسعید خرازی، و بشر حافی. (همان: 32 و 571)

در سه مورد نیز راوی یا خواب‌بین معلوم و مشخص نیست. «کسی به خواب دید که پیغامبر گفت - صلی الله علیه و سلم - غلط بزرگ است اندرین یعنی سماع.» (همان: 620) جدول زیر نشان‌دهنده خواب‌هایی است که در آنها خواب‌بین یا راوی از رؤیت پیامبر (ص) سخن گفته‌اند:

خواب‌بین یا راوی	صفحه	خواب‌بین یا راوی	صفحه
بشر حافی	32	نامشخص	711
سرّی سقطی	387	نامشخص	714
ابوسعید خراز	571	یزید رقاشی	717
نامشخص	620	شیخ عبدالله خفیف	719
کتّانی	705	ابوالفضل اصفهانی	720
کتّانی	705	بوعلی شبوی	319
ابن جلا	710		

در خواب‌هایی از این دست با مرکزیت پیامبر (ص)، هیچ حادثه یا تجربه خاصی که مبین شرایط روحی ویژه‌ای برای خواب‌بین باشد یا ماجرا، اندیشه و حادثه‌ای که ذهن و ضمیر فرد را مشغول دارد و سبب‌ساز وقوع خوابی باشد، دیده نمی‌شود. در این خواب‌ها، عمدتاً سخنی یا سفارشی از پیامبر (ص) نقل شده است: «کتّانی گوید پیغامبر را به خواب دیدم. گفتم چه دعا کنم تا دل من نمیرد؟ گفت هر روز چهل بار بگوی: یا حیّ یا قیوم لا اله الا انت» (ابوعلی عثمانی 1374: 705) یا درخواستی از ایشان است: «حکایت کنند از ابوالحسن اصفهانی که گفت رسول را به خواب دیدم. گفتم یا رسول الله از خدای بخواه تا ایمان از من بازنگیرد.» (همان: 705) چنین خواب‌هایی را نمی‌توان در زمره تجارب صوفیانه محسوب کرد؛ آنچه در این موارد بیشتر مشهود است، جنبه تعلیمی چنین رویدادهایی است. توصیه‌هایی از این دست در اخبار روایت‌شده از پیامبر (ص) دیده می‌شود که به هیچ خوابی نیز نیازمند نیست. این ادعا در خور تأمل است که صوفیه گاهی برای تأکید بر مطلبی، آن را بی‌واسطه در شکل واقعه‌ای یا خوابی که برای خودشان حادث شده است، بیان کرده‌اند. برخی از خواب‌های این بخش بزرگداشت خویش یا شخصی دیگر از زبان پیامبر است:

عبدالرحمن ابی‌حاتم گوید: به من رسید از بشر حافی که گفت پیغامبر - صلوات الله و سلامه علیه - را به خواب دیدم. گفت دانی که خدا تو را چرا از اقران تو بزرگتر گردانید؟ گفتم نه. گفت بدانک متابعت کردی سنت را و حرمت داشتی نیکان را و برادران را نصیحت کردی و یاران مرا دوست داشتی و اهل بیت مرا. اینها تو را به منزلت ابرار رسانیدند. (همان: 32)

در میان خواب‌های یادشده، دو خواب وجود دارد که یکی را می‌توان مولود تأثیر عوامل بیرونی بر خواب دانست:

ابن جلاً گفت در مدینه شدم و فاقه عظیم به من رسیده بود. نزدیک تربت شدم. [و گفتم یا رسول الله مهمان توأم. به خواب در شدم.] به خواب دیدم که پیغامبر گرده‌ای به من داد. نیمه‌ای بخوردم [در خواب]. [چون] بیدار شدم، نیمه دیگر در دست داشتم. (همان: 710-711)

این خواب همانند خواب ابوسلیمان در بخش محرک عینی یا بیرونی است و به نظر می‌رسد عاملی درونی و روحی با شرایط بیرونی یا جسمانی زمینه‌ساز آن شده است. تفاوت دیگر خواب ابن جلاً با خواب‌های دیگر با محوریت پیامبر، این است که در دیگر خواب‌ها نکته‌ای تربیتی یا سلوکی نقل شده است، در حالی که در این خواب چنین نیست. از دیگر سو، خواب مذکور در چارچوب تحلیل‌های مادی از خواب نمی‌گنجد؛ زیرا بخشی از نان در خواب خورده شده و نیم دیگر آن در بیداری در دست وی بوده است.

3) بیان خواب خویشتن

این بخش خواب‌هایی را در برمی‌گیرد که گرانیگاه آن خود شخص (صوفی) است. بی‌گمان خواب‌های دیگری نیز برای وی روی داده است، لکن در آن خواب‌ها نقطه کانونی خود صوفی یا خواب‌بین نیست. چنین خواب‌هایی را می‌توان بر اساس علل و اسبابی که زمینه‌ساز آنها می‌شود، به گونه‌های مختلفی تقسیم نمود؛ زیرا گاهی علل بیرونی یا حسی است و زمانی درونی. گاهی نیز خواب عامل روانی و برخی اوقات علتی ارگانیک دارد. این تقسیم‌بندی حاصل مطالعات فروید است. (فروید 1383: 25-42) در اینجا نمی‌خواهیم تقسیم‌بندی فروید را کاملاً بر خواب‌های مورد بحث تحمیل نماییم؛ زیرا چنان‌که خواهد آمد، در برخی از خواب‌ها چند عامل دخیل هستند، اما می‌توان از این تقسیم‌بندی بسیار بهره برد.

الف) محرک‌های عینی یا بیرونی: برخی از خواب‌ها نتیجه عاملی عینی هستند که قبل از خواب برای فرد روی داده است و همین عامل نقطه کانونی خواب را در برمی‌گیرد.

ابوسلیمان گوید شبی سرد اندر محراب بودم و از سرما آرامم نبود و من یک دست پنهان کردم از سرما و دیگر دست فرا بیرون کرده، اندر خواب شدم. هاتفی مرا آواز داد که یا باسلیمان آنچه روزی این دست بود که بیرون کرده بود، به وی دادیم. اگر آن دست دیگر بیرون بود، روزی خویش بیافتی. سوگند خوردم که هرگز نیز دعا نکنم مگر دو دست بیرون کرده به سرما و گرما. (ابوعلی عثمانی 1374: 41-42)

عامل اصلی این خواب سرما است که محرک اصلی حوادث بعدی شده است. نکته در خور توجه اینکه بخش آخر خواب هیچ‌گونه پیوستگی ساختاری با قسمت نخستین ندارد؛ زیرا در اینجا اصالتاً سخن از دعا و چگونگی دعا کردن نیست.

در حکایت دیگری کوزه و گرما زمینه خوابی با همین درونمایه را فراهم آورده‌اند:

جنید گفت: روزی اندر نزدیک سرّی شدم. او را دیدم که همی‌گریست. گفتم که چرا می‌گریی؟ گفت کودکی آمد. گفت یا پدر امشب گرم‌شبی است. این کوزه را برآویز تا سرد شود. خوابم گرفت. به خواب دیدم کنیزی که چنان نباشد به نیکویی، از آسمان فرود آمد. گفتم تو کرائی؟ گفت آن را که کوزه برنیاویزد تا آب سرد شود و آن کوزه را برگرفت و بر زمین زد. جنید گفت آن سفال‌های شکسته من آنجا دیدم و از آنجا برنگرفتند تا در زیر خاک مدروس شد. (همان: 31)

البته در این خواب علل روانی نیز با محرک‌های بیرونی درآمیخته است؛ به دیگر سخن، خواب حاصل دو محرک بیرونی و درونی است. فروید محرک‌های حسی را یکی از چهار سرچشمه رؤیا می‌داند: «بعثی که بر پایه شباهت میان محرک و مضمون رویا پیش کشیده می‌شود، زمانی نیرو می‌گیرد که بتوان به صورت حساب‌شده یک محرک حسی را به فرد خوابیده منتقل کرد و در او رؤیایی متناسب با آن به وجود آورد.» (فروید 1383: 27)

ذهن محرک را در خلال خواب تحت شرایطی که مساعد تکوین توهمات است، دریافت می‌کند. ما یک تأثیر حسی را به این شرط تشخیص می‌دهیم و به درستی تفسیر می‌کنیم - یعنی آن را در گروهی از خاطرات که طبق تمام تجربه‌های قبلی ما بدان تعلق دارد، قرار می‌دهیم - که تأثیر به قدر کفایت نیرومند، روشن و مانا باشد و به شرط آنکه ما وقت کافی برای پرداختن به موضوع داشته باشیم. (همان: 31)

خواب‌های این بخش چارچوبی منطقی دارند و درونمایه اغلب آنها نیز با معارف عرفانی که صوفیه بدان معتقدند، همخوانی دارند.

نکته دیگر اینکه چنین خواب‌هایی با دغدغه‌های این گروه نظیر وانهادن دنیا، پیوند خورده است. به نظر می‌رسد در چنین خواب‌هایی زمینه ذهنی پیشین که ضمیر فرد را به خود مشغول کرده است، در وضعیت خواب با عاملی بیرونی پیوند خورده و حادثه‌ای را به وجود آورده است که با این دو موضوع - زمینه قبلی و تعلق ذهنی فرد - پیوند دارد؛ همچنین می‌توان گفت عوامل غیبی که دغدغه تربیت روحی سالک را دارند، در چنین شرایطی که زمینه فراهم است، وارد عمل شده، موجب انتباه وی می‌شوند. در چنین مواردی، نه بر اساس دیدگاه فروید و نه طبق تأثیر عوامل غیبی، نمی‌توان به طور قطع اظهار نظر کرد.

ب) محرک‌های درونی: در کنار عوامل بیرونی، عوامل درونی نیز در ایجاد خواب مؤثرند. منظور از عوامل درونی در اینجا کلیه اشتغالات ذهنی، روحی و فکری است که سبب‌ساز رؤیا می‌شوند. فروید

معتقد است: «معمولاً تنها خواب چیزهایی را می‌بینیم که در خلال روز بیشترین تأثیر را بر ما نهاده‌اند؛ البته پس از آنکه آنها رنگ‌وبوی واقعی بودن را در عالم بیداری از دست داده‌اند.» (فروید 1383: 43)

در بیشتر خواب‌های صوفیه، عامل ذهنی و درونی بیش از سایر عوامل خودنمایی می‌کند: «گویند کسی بود دعا کرد یارب آنچه که تو را زیان ندارد و ما را منفعت بود، از ما بازمدار. به خواب دید که (وی را) گفتند آن چیز که تو را زیان دارد و به کارت نیاید، دست بدار.» (ابوعلی عثمانی 1374: 720)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حادثه یا گفت‌وگویی که در خواب رخ می‌دهد، منطبق با دغدغه یا دعای شخص است؛ البته همان‌طور که فروید نیز متذکر شده است، هنوز کسی نتوانسته است شرح کاملی از یک رؤیا عرضه کند و معمولاً بخش‌های بسیاری از رؤیا وجود دارد که نمی‌توان سرچشمه آن را یافت. (فروید 1383: 43)؛ به دیگر سخن، هیچ‌گاه نمی‌توان تنها عامل واحدی را منشأ رؤیا دانست و فقط بر اساس آن، رؤیا را تحلیل نمود.

در هر صورت همان‌طور که اشارت رفت، این بخش به مواردی می‌پردازد که خواب‌بین یا راوی از خوابی که درباره‌ی خویش است، سخن گفته است؛ به دیگر سخن، اگر در خواب‌های دیگر، کانون خواب صوفی دیگری یا حادثه‌ای مربوط به دیگران بود، در این نوع خواب‌ها، شخصیت کانونی خود خواب‌بین یا راوی است. بیست‌ویک خواب در رساله قشیریه از این گونه‌اند. چنان‌که در جدول هم دیده می‌شود، در این بخش از جنید چهار خواب، از ابوعلی دقاق، ابوسلیمان، ابوالعباس سریج و نباجی دو خواب، و از نه صوفی دیگر هرکدام یک خواب روایت شده است:

خواب‌بین	صفحه	خواب‌بین	صفحه
سری سقطی	31	نباجی	710، 716
جنید	237، 716، 718، 8	ابوعثمان مغربی	719
ابوسلیمان	41، 42	سماک حرب	721
ابوالعباس سریج	203، 419	استاد ابوعلی دقاق	186، 446
عبدالوهاب بن عبدالمجید الثقفی	205	احمد بن ابی الحواری	717
حسن بصری	707	بایزید	423

718	ابوبکر کتانی	718	علی بن الموفق
-----	--------------	-----	---------------

در خواب‌های این بخش، دیگر مانند قسمت‌های پیشین، سخن درباره این نیست که خدا با تو چه کرد، بلکه بیشتر بر رویدادهای شخصی تأکید می‌شود؛ از این رو، در اکثر این خواب‌ها راوی با آوردن فعل «دیدم»، بر وقوع خواب برای خود تأکید می‌کند؛ البته در مواردی هم راوی دیگری خواب شخص را روایت می‌کند: «ابوالعباس سریح به خواب دید...» (ابوعلی عثمانی 1374: 203) یا «بازید بسطامی به خواب دید...» (همان: 423) برخی از ویژگی‌های این خواب‌ها مانند خواب ابوسلیمان و خواب سرّی سقطی بیشتر در بخش عوامل بیرونی بررسی شد. درونمایه اکثر این خواب‌ها بسیار روشن و ساده هستند و عمدتاً عبارتند از: بخشش گناهان (همان: 203 و 205)، حسن ظن به دیگران (همان: 707)، اعتماد به روزی دادن خداوند (همان: 717)، ترس از خداوند (همان: 719) و

برخی از خواب‌ها بیان شأن و عظمت خواب‌بین است؛ مثلاً ابوعلی دقاق به دلیل بیماری مجبور می‌شود چند روزی در مرو مقام کند، اما در خواب به وی گفته می‌شود: «تو از این شهر بتوانی شد؛ که جماعتی از پریان سخن توشان خوش آمدست و به مجلس تو حاضر آیند. از بهر ایشان بازداشته‌ای اینجا.» (همان: 186) جنید خویشان را در خواب نزد حق تعالی می‌بیند «مرا گفت یا بالقاسم این سخنان تو را از کجا است که می‌گویی؟ گفتم خدایا نگویم مگر حق. گفت راست گویی.» (همان: 718) چنان‌که دیده می‌شود این قبیل خواب‌ها جز بیان عظمت و جایگاه والای افراد گویای نکته دیگری نیست. این موضوع به‌خصوص در خواب‌های منقول از جنید، بیشتر به چشم می‌خورد؛ در دو خواب جنید که از قضا شبیه هم هستند، فرشتگان نزد وی می‌آیند و در یکی درباره بهترین عمل و در دیگری درباره صدق از او می‌پرسند و پس از شنیدن پاسخ جنید می‌گویند «راست گفتی و به آسمان شدند.» (همان: 716 و 718)

در میان خواب‌های این بخش چند خواب آمده است که می‌توان گفت از جمله خواب‌های منحصر بفرد رساله قشیریه هستند؛ اگر در خواب‌های این کتاب تأمل شود، ملاحظه می‌شود که اکثر این خواب‌ها ساختاری کوتاه و ساده و درونمایه‌ای آشکار دارند. با این حال، در میان خواب‌هایی که بیان‌کننده احوال شخصی هستند، نمونه‌هایی دیده می‌شود که می‌توان گفت در مقایسه با سایر خواب‌ها، ساختی پیچیده‌تر و درخور تأویل و تفسیر دارند که البته تفسیر آنها هم به دنبال خواب آمده است؛ از این نمونه خواب ابوالعباس است:

از استاد ابوعلی شنیدم - رحمة الله - که گفت ابوالعباس روزی ما را گفت که در ابتدا ما را بدایتی نیکو بود. می‌دانستم که میان من و رسیدن به مقصود چند است. شبی از شب‌ها به خواب دیدم که مرا از سر کوهی فروگردانیدندی و من همی خواستم با سر آن کوه شوم. از آن اندوهگن شدم. قائلی می‌گوید یا ابوالعباس حق - سبحانه و تعالی - چنان خواسته است که تو بدان نرسی که طلب می‌کنی، ولیکن حکمت بر زبان تو گشاده کردند. بامداد برخاستم و حکمت بر زبان من روان بود. (ابوعلی عثمانی 1374: 419)

سقوط کردن از کوه می‌تواند به معنی یأس و ناامیدی باشد. (کورت 1381: 512) گویا اندوهگینی خواب‌بین هم ناشی از همین یأس و ناامیدی است؛ البته راوی از چگونگی حکمتی که بر زبان او جاری شده، سخنی نگفته است و متن هم نشانه‌ای دال بر این موضوع عرضه نکرده است. به عقیده یونگ، آنگاه که فردی به بصیرتی بیش از دیگر مردمان دست یافته است، باید چونان موسی از کوه پایین بیاید و با مخاطبانش هم‌سطح شود تا دیگران درست حرف او را دریابند. (یونگ 1387: 111) می‌توان گفت در اینجا ابوالعباس نیز به درجه‌ای از آگاهی رسیده است؛ پس باید در میان مردم باشد و آنان به آسانی بتوانند از او بهره‌مند شوند. شاید حکمت هم به همین دلیل به او داده شده باشد. در خوابی منقول از ابوبکر کتانی آمده است:

ابوبکر کتانی گوید جوانی را به خواب دیدم که از آن نیکوتر ندیده بودم. گفتم تو که‌ای؟ گفت من یقینم. گفتم کجا نشینی؟ گفت اندر دل اندوهگنان و چون بازنگرستم، زنی را دیدم سیاه که از آن زشت‌تر چیزی ندیده بودم. گفتم تو که‌ای؟ گفت من خنده. گفتم تو کجا باشی؟ گفت اندر آن دل که اندرو شادی و نشاط باشد. چون بیدار شدم، تیت کردم که دیگر هرگز نیز نخندم، مگر بر من غلبه کند. (ابوعلی عثمانی 1374: 719)

جوان و زن در این خواب مانند دئنا هستند که بر اساس متون اوستایی و پهلوی، وقتی انسان می‌میرد، بر سر راه او بر روی پل چینوت ظاهر می‌شود. اگر فرد انسانی مؤمن باشد، دختری بر او نمودار می‌شود زیبا، درخشان، راست‌بالا و با بازوان سپید. آنگاه روان مرد پاکدین می‌پرسد تو کیستی؟ دختر جواب می‌دهد من دئنا هستم یعنی منش نیک، گوش نیک و کنش نیک تو هستم. اگر فرد در دنیا، انسان زشت‌کاری باشد، دئنا به صورت زن پتیاره زشتی می‌آید و اعمال ناصواب او را با هیکل منفور و ناموزون خویش در چشم او مجسم می‌سازد. (پورنامداریان 1375: 293-294) جالب اینکه کتانی یقین را به صورت جوانی دیده و اشاره نکرده است که زن بود یا مرد، اما خنده را به صورت زنی زشت دیده است. البته خواب کتانی در تذکرة الاولیاء نیز آمده است و در آنجا به جای یقین، تقوی آمده و ادامه روایت مانند روایت رساله قشیریه است. (عطار نیشابوی 1336: 103)

4) دیدن دیگر صوفیان در خواب

این بخش در بردارنده خواب‌هایی است که خواب‌بین صوفی بزرگی را در خواب می‌بیند. نکته درخور توجه اینکه عمدتاً چنین خواب‌هایی پس از مرگ صوفی مذکور روی می‌دهد؛ به دیگر سخن، خواب‌بین پس از درگذشت صوفی نامور او را در خواب می‌بیند و ماجرای آن را برای ما روایت می‌کند. البته ناگفته نماند در مواردی معدود، شخصی که به خواب دیده شده است، از زمره

صوفیه محسوب نمی‌شود؛ مانند زبیده، همسر هارون الرشید، یا احمد بن حنبل. این گونه خواب‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

الف) خواب‌هایی که خواب‌بین یا راوی مشخص و معلومی ندارند: این گونه خواب‌ها عمدتاً درباره یکی از صوفیان معروف در گذشته مانند بشر حافی، خیرالنساج، سفیان ثوری، مالک بن دینار، شبلی و ذوالنون مصری است که پس از مرگ آنها را در خواب می‌بینند. در رساله قشیریه بیست‌ونه نمونه از این گونه خواب‌ها نقل شده است که به طور کامل در جدول زیر آمده است:

صفحه	کسی که در خواب دیده شده است	صفحه	کسی که در خواب دیده شده است
202،712	مالک دینار	33،721،717	بشر حافی
712	داوود طائی	70	خیرالنساج
712	کُز و بَر	172،707،717	سفیان ثوری
712	یوسف حسین	173	غلام عبدالواحد
713	ابوعبدالله زراد	706	حسن عصام
716	عطاء سلمی	70	حبیب عجمی
716	اَوْزاعی	708	مالک بن انس
35	ابوسلیمان طائی	708	حسن بصری
718	بوسلیمان دارانی	708	جاحظ
721	رابعه عدویه	709	نصرآبادی
717	زبیده	709	ذوالنون مصری
		710،719-709	شبلی

همان‌طور که در این جدول ملاحظه می‌شود، درباره بشر حافی، سفیان ثوری و شبلی سه خواب، درباره مالک دینار دو خواب، و درباره دیگر صوفیان یک خواب نقل شده است. البته همه خواب‌ها فقط به صوفیه اختصاص ندارند؛ مثلاً غلام عبدالواحد طبعاً از جمله صوفیه به شمار نمی‌رود، اما موضوع خواب وی همان دغدغه و خلجانی است که در دیگر خواب‌ها روایت شده است.

نخستین ویژگی این خواب‌ها کوتاهی روایت است که البته چنین مختصه‌ای را

می‌توان در همه خواب‌های این کتاب ملاحظه کرد: «بشر حافی را به خواب دیدند، گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت مرا بیامرزید و یک نیمه بهشت مرا مباح کرد و مرا گفت یا بشر اگر تا تو بودی، مرا همه سجود بر آتش کردی، شکر آن نگزاردی که تو را اندر دل بندگان نهاده بودم.» (ابوعلی عثمانی 1374: 33) درباره خیرالنساج آمده است: «به خواب دیدند وی را و گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت از این مپرس، ولیکن برستم ازین دنیای گنده شما.» (همان: 70)

دومین مختصه این‌گونه خواب‌ها نحوه شروع روایت است که بیشتر شبیه داستان‌های شفاهی یا عامیانه‌ای است که راوی آنها معلوم نیست و با افعالی نظیر «آورده‌اند» آغاز می‌شود که فعلی است با ساختی معلوم و معنایی مجهول و از نامشخص بودن راوی حکایت می‌کند. شاید بتوان گفت مسأله کانونی این خواب‌ها پرسشی است که در روایت آورده می‌شود: «خدای با تو چه کرد؟». این پرسش مبین دغدغه روحی پرسشگر است و نشان می‌دهد تمام هم و غم وی دانستن پاداش الهی در برابر کردار وی، یا ترسی درونی، یا به تعبیری سرنوشتش در جهان دیگر است. نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد برای اقناع مخاطب تلاش می‌کند حادثه یا مافی‌الضمیر خویش را از زبان کسی نقل کند که گفتار وی مقبول است و خودش نیز وجاهتی دارد؛ از این رو، عموماً خواب‌ها را به بزرگان صوفیه منسوب می‌دارد؛ به دیگر سخن، ممکن است خواب یا رؤیا برای فردی گمنام روی داده، لکن محظوراتی مانع از تأثیر و پذیرش موضوع شده باشد؛ در نتیجه، واقعه به کسی که مقبولیتی شایع‌تر داشته است، منتسب می‌شود تا زمینه پذیرش آسان گردد. به قول مولوی:

خوشتر آن باشد که سر دلبران
گفته آید در حدیث دیگران
(مولوی)

(10/1/1375)

نکته دیگری که در خور توجه است، اینکه در بسیاری از این خواب‌ها با وجود اینکه هنوز قیامتی و به تبع آن ثواب و عقابی در کار نیست، سخن از بهشت و نجات و رستگاری است. در توجیه چنین نگرشی می‌توان مفروضاتی در نظر گرفت؛ مثلاً حساب و رسیدگی به اعمال برزخی، لکن خوابی نقل شده است که در آن سخن از گذشتن از صراط به میان آمده است: «سفیان ثوری را به خواب دیدند، گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت اول قدم بر صراط نهادم و دیگر اندر بهشت.» (ابوعلی عثمانی 1374: 717) چنین خوابی با هیچ یک از مفروضات توجیه‌پذیر نیست؛ چراکه از یک سو، زمان از ویژگی‌های عالم ماده است و زمانی که در دنیا با آن سروکار داریم، قابل انطباق با عالم اخروی نیست. در آنجا همه چیز در بی‌زمانی است و در عالم بی‌زمان، همه چیز همزمان حضور و بروز دارد. از دیگر سو، عالم خواب ویژگی‌های فیزیکی عالم ماده را ندارد. با این وصف، شاید خواب‌هایی نظیر آنچه درباره سفیان ثوری آمد، توجیه‌پذیر باشد.

در یکی از خواب‌های این بخش که درباره سفیان ثوری آمده است، یک ویژگی دیده می‌شود که می‌توان گفت در تمام خواب‌های رساله قشیریه منحصر بفرد است و آن اینکه در این خواب علاوه بر پرسش از حال کسی که در خواب دیده شده است، از وی درباره دیگر صوفیه هم سخن به میان آمده است: «سفیان ثوری را به خواب دیدند، گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت بر من رحمت کرد. گفتند حال عبدالله مبارک چیست؟ گفت از جمله آنان است که هر روز دو بار به حضرت حق تعالی شود.» (ابوعلی عثمانی 1374: 707)

از نظر کیفیت روایی خواب‌ها می‌توان گفت بیشتر آنها مانند داستان‌هایی با پایان بسته هستند که مؤلف برای شرکت مخاطب فضایی را در نظر نگرفته است، اما خوابی مانند خواب ذوالنون نقل شده است که می‌توان گفت پایانی باز دارد: «ذوالنون را به خواب دیدند، گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت از وی سه حاجت خواستم. بعضی را اجابت گردانید. امید می‌دارم دیگران را نیز اجابت کند.» (همان: 709) ملاحظه می‌شود که تنها از برآورده شدن یک حاجت سخن گفته و نگفته است که این سه حاجت چیست و کدام برآورده شده و کدامین مانده است.

در دو خواب از این مجموعه بر خلاف رویه معمول دیگر خواب‌ها، گفت‌وگویی به معنی عام دیده نمی‌شود؛ بلکه خواب به صورت گزارشی است از حادثه‌ای که روی داده است: «آن شب که حسن بصری فرمان یافت، به خواب دیدند که درهای آسمان گشوده بودند و منادی ندا می‌کرد که حسن بصری با خدای خویش آمد و خدای تعالی از وی خشنود شد.» (همان: 708) همچنین شبیه این روایت روایتی است از مرگ مالک دینار: «گویند آن شب که مالک دینار بمرد، کسی در خواب دید که درهای آسمان گشاده بودی و کسی می‌گوید که مالک دینار از ساکنان بهشت است.» (همان: 712) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این روایت، خواب‌بین یا راوی معلوم نیست و خواب‌های مذکور مانند دیگر موارد، گفت‌وگویی میان فرد در گذشته و خواب‌بین نیست و خواب تنها روایتی از فرجام نیک صوفی پس از مرگ وی است.

ب) خواب‌هایی که خواب‌بین یا راوی مشخص و معلومی دارند: این بخش شامل خواب‌هایی است که هم راوی یا خواب‌بین مشخص است و هم فردی که در خواب دیده شده است که از قضا هر دو از مشایخ و معاریف صوفیه هستند:

صفحه	کسی که در خواب دیده شده است	راوی یا خواب‌بین
29	معروف کرخی	محمدبن الحسین

29	معروف کرخی	سری سقطی
49	منصور عمّار	ابوالحسن شعرانی
202	بوسهل صعلوکی	ابوبکر اسکاف
202	بوسهل زجاجی	بوسهل صعلوکی
207-206	یحیی بن اکثم القاضی	ابوعبدالحسن بن عبدالله
447-446	احمد بن حنبل	محمد بن خزیمه
707	ابوسهل زجاجی	ابوعلی دقاق / بوسهل صعلوکی
708	بوسهل صعلوکی	ابوبکر اشکیب
710	جنید	جریری
712	ابوعلی دقاق	استاد امام
713	بوسهل صعلوکی	ابوسعید سخام
713	محمد طوسی	ابوبکر رشیدی

خواب‌های این بخش نیز بسیار مانند خواب‌های قسمت پیشین هستند؛ مثلاً علاوه بر کوتاهی روایت، در بسیاری موارد، نخستین حادثه خواب پرسش درباره رفتار خداوند در مواجهه با صوفی است. «محمد بن الحسین گوید از پدر خویش شنیدم که کرخی را دیدم به خواب پس از مرگ او. وی را گفتم خدای با تو چه کرد؟» (ابوعلی عثمانی 1374: 29)؛ نکته حائز اهمیت پاسخی است که افراد به خواب‌بین می‌دهند؛ با توجه به دغدغه افراد که تصور می‌کنند وسیله نجات در آن دنیا باید عملی شایان باشد، ماحصل خواب‌های این بخش نشان می‌دهد که وسیله نجات نه سیروسلوک و مجاهدت‌های عظیم و عارفانه، بلکه اعمالی هستند که به چشم نمی‌آیند و انتظار نمی‌رود که موجب نجات باشند؛ مثلاً معروف کرخی در خواب، سبب آمرزش خویش را دوستی درویشان و مداومت بر اصول درویشی (در عین حال نفی زهد و ورع) می‌داند. (همان: 29) منصور عمّار نیز سبب نجات خود را حمد باری تعالی، صلوات بر پیامبر و نصیحت بندگان (در عین دوری از زهد و رغبت به دنیا) برمی‌شمارد. (همان: 49) از یحیی بن اکثم نقل شده است که به‌رغم تخلیط‌های بسیار، خدا مرا به خاطر حدیث پیامبر که گفت شرم دارم پیران را بسوزانم، بخشید. (همان: 207) دیگر اسباب رهایی عبارتند از: حسن ظن به خدای خویش (همان: 202 و 708)، پاسخ به مسأله پیرزنان (همان: 713) و تسبیح بامدادان. (همان: 710)

گاهی اوقات جمله‌ای که نقل می‌شود، با توجه به نام یا مشخصه افراد درخور تأمل است؛ مثلاً ابوسهل صعلوکی در پاسخ به اینکه خدای با تو چه کرد، می‌گوید: «کار آسان‌تر از آن است که من پنداشتم» (همان: 202)، یا آمرزش آسان است (همان: 712) و ابوسهل زجاجی پاسخ می‌دهد: «کار آسانتر از آن است که ما پنداشتیم» (همان: 707) اگر به نام ابوسهل و جمله منقول از وی توجه شود، رابطه معناداری میان اسم و جملات دیده می‌شود. احمد حنبل نیز پاسخی می‌دهد که با شخصیت علمی وی تناسب دارد: مرا به خاطر اینکه گفتم قرآن کلام ناآفریده است، به مقام والایی رسانید. (ابوعلی عثمانی 1374: 447) جنید که صاحب رموز و اشارات بسیار است، می‌گوید: همه اشارت‌ها و عبارت‌ها بی‌فایده بود. (همان: 710) غالب این خواب‌ها نشان می‌دهد که خداوند به طرق گوناگون ولو با بهانه‌ای اندک، بنده را عفو می‌کند و نجات در گرو عنایت خداوند است نه کوشش بنده.

نکته درخور توجه دیگر در بخش خواب صوفیان ویژگی روایی خواب‌ها است. این ویژگی با توجه به این موضوع که عمده خواب‌ها درباره درگذشتگان است، محل تأمل است؛ لیکن در برخی موارد گوینده تأکید می‌کند که پس از مرگ چنین خوابی دیده شده است.

5) دیدن ابلیس در خواب

از جمله خواب‌های درخور تأمل در رساله قشیریه خواب‌هایی است که صوفیه در آنها از دیدن ابلیس سخن گفته‌اند. در این متن سه خواب از ابوالحارث الاولاسی، جنید و ابوسعید خرازی درباره شیطان نقل شده است:

از ابوالحارث الاولاسی حکایت کنند که گفت ابلیس را به خواب دیدم در اولاس بر بامی و جماعتی بر دست راست او و جماعتی بر دست چپ او و من بر بام دیگر بودم و ایشان جامه‌های نیکو پوشیده داشتند. گروهی از ایشان گفتند بگویند. ایشان آوازاها برکشیدند. من چنان شدم که خواستم خویشتن از آن بام بیفکنم از خوشی آواز ایشان. پس گفت رقص کنید. ایشان رقص کردند که از آن نیکوتر و خوشتر نبود؛ پس ابلیس مرا گفت یا ابوالحارث هیچ چیز نیافتم که بدان بهانه نزدیک شما آیم مگر این. (همان: 620)

و خواب جنید بدین صورت آمده است:

جنید ابلیس را - لعنة الله - به خواب دید برهنه. گفت شرم نداری از مردمان؟ گفت این نه مردمانند. مردمان آنانند که در مسجد شونیزیه‌اند. همه تنم بگداختند و جگرم بسوختند. جنید گفت چون بیدار شدم، بشتافتم و آنجا شدم. جماعتی دیدم سرها بر زانو نهاده و در تفکر. چون چشم ایشان بر من افتاد، گفتند نگر تا غره نشوی بر حدیث این قوم. (ابوعلی عثمانی 1374: 708-709؛ نیز ر.ک. همان: 720)

درونمایه خواب منقول از ابوالحارث الاولاسی که در باب پنجاه و دوم آمده است، نفی سماع است و اینکه سماع از کردار ابلیس است. از نظر وی، تنها راه نفوذ شیطان در صوفیه سماع است. اگر به مطالب پیش و پس این خواب توجه شود، درمی‌یابیم که خواب مذکور منطبق با مطالب مطروحه در

نکوهش سماع آمده است. در خواب روایت شده از جنید هم بیشتر جایگاه والای صوفیه نمایانده می‌شود تا اینکه نکته خاصی القا شود. در خواب ابوسعید خراز نیز جایگاه بالای روحانی صوفیه نشان داده می‌شود.

6) سایر خواب‌ها

در برخی خواب‌ها نه راوی معلوم است، نه خواب‌بین و نه کسی که در خواب دیده شده است: «یکی دیگر را به خواب دیدند، از حال او پرسیدند. گفت ما را حساب کردند و باریک فروگرفتند. پس منت نهادند و آزاد کردند.» (همان: 707) خوابی نیز از امام حسن (ع) نقل شده است که در آن از عیسی درباره‌ی جمله‌ای برای حک کردن روی انگشتری سؤال کرده‌اند (همان: 705) و خوابی از بشر حافی که در آن از حضرت علی (ع) پندی خواست و ایشان او را به شفقت توانگران بر درویشان برای خدا و تکبر درویشان بر توانگران سفارش کردند. (همان: 706) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در یکی از این سه خواب بر سختی حساب الهی تأکید می‌شود، یکی متضمن رفتارهای اخلاقی است و دیگری درونمایه خاصی در بر ندارد.

نتیجه

از مقایسه خواب‌های گوناگون روایت شده در رساله قشیریه درمی‌یابیم که در عمده آنها، عوامل درونی یا ذهنی بیش از سایر عوامل زمینه‌ساز خواب دیدن بوده‌اند. نکته دیگر اینکه خواب‌های این کتاب کوتاه هستند و ساختار پیچیده‌ای ندارند؛ آنچه در اغلب این خواب‌ها مهم است، بیان آموزه‌ای عرفانی است، اما درونمایه خواب‌هایی با محوریت خداوند راه وصول به حق و علل مستجاب نشدن دعاها است. این خواب‌ها نکته غامضی در بر ندارند که به تأویل یا تفسیری نیازمند باشد. تنها تفاوت این خواب‌ها با خواب‌های صوفیه در گذشته این است که در آنجا با دغدغه یا به تعبیری ترس پس از مرگ روبه‌رو هستیم، در حالی که در اینجا نفس رؤیت حق با اهمیت است نه آنچه بین صوفی و خداوند رفته است.

در خواب‌هایی با محوریت پیامبر (ص)، جنبه تعلیمی خواب یا توصیه پیامبر در خواب بیش از سایر موارد مشهود است. به نظر می‌رسد صوفیه گاهی برای تأکید بر مطلبی، آن را بی‌واسطه در شکل واقعه‌ای یا خوابی که برای خودشان حادث شده است، بیان کرده‌اند. برخی از خواب‌های این بخش بزرگداشت خویش یا شخصی دیگر از زبان پیامبر است.

عمده خواب‌های رساله قشیریه درباره دیدن صوفیه در خواب است. مهمترین پرسشی که در این خواب‌ها مطرح شده است، عبارت است از: «خدای با تو چه کرد؟» این پرسش مبین دغدغه روحی پرسشگر است و نشان می‌دهد که تمام هم و غم وی بهره‌مندی از پاداش الهی در برابر کردار یا ترسی درونی یا به تعبیری سرنوشتش در جهان دیگر است. در خواب‌هایی که راوی معینی ندارند، به نظر می‌رسد راوی برای اقتناع مخاطب، تلاش می‌کند حادثه یا مافی‌الضمیر خویش را از زبان کسی نقل کند که گفتار وی مقبول است و خود او نیز وجاهتی دارد؛ از این رو، عموماً خواب را به بزرگان صوفیه منسوب می‌دارد. در بخشی که راویان خواب‌ها معلوم هستند، پاسخ صوفیه به پرسش مذکور نشان می‌دهد که خداوند به طرق گوناگون ولو بهانه‌ای اندک، بنده را عفو می‌کند؛ به عبارتی دیگر، نجات در گرو عنایت خداوند است نه کوشش بنده.

در سه خوابی که درباره شیطان آمده است، خواب‌بین بیش از آنکه مطلبی خاص درباره شیطان بیان کند، وجاهتی برای صوفیه بیان داشته که موجب دوری ابلیس از آنان شده است. در مجموع می‌توان گفت توجه به حوادث پس از مرگ و کیفیت مواجهه حق با بندگان و راه‌هایی که موجبات نجات آدمی را در جهان پس از مرگ فراهم می‌کنند، درونمایه و مسأله اصلی خواب‌های رساله قشیریه هستند.

پی‌نوشت

- (1) نمودارهایی که از ثبت تغییرات الکتریکی مغز یا امواج مغزی به دست می‌آید، نگاره الکتریکی مغز (الکتروانسفالوگرام یا EEG) نامیده می‌شود. EEG با پتانسیل الکتریکی پرنوسان، هزاران نورونی را که در سطح قشر مخ زیر الکتروود قرار دارند، اندازه می‌گیرد. EEG که شاخص نسبتاً ابتدایی از فعالیت مغز است، در پژوهش‌های مربوط به خواب بسیار سودمند واقع شده است. (اتکینسون و دیگران 1385: 219)
- (2) برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک. یونگ 1352: 22-157؛ 1370: 178-206.
- (3) نیز ر.ک. توییچل 1373ب: 129؛ عالی 1386: 260 به بعد.
- (4) باید توجه داشت که رؤیا در اکنکار، معنایی وسیع‌تر از معنای قاموسی‌اش دارد و وضعیت ناخودآگاه خواب و حتی خودآگاه و هوشیارانه تخلیه روح و خلع بدن و کشف و مکاشفه را شامل می‌شود.
- (5) آن‌چنان‌که از ادبیات کاستاندا برمی‌آید، رؤیا در این طریقت هم خواب و هم خلع بدن و گونه‌ای سفر روح را دربرمی‌گیرد.

کتابنامه

- ابوعلی عثمانی، حسن بن احمد. 1374. ترجمه رساله قشیریه. تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.
- اتکینسون، ریتا. ال و دیگران. 1385. زمینه روانشناسی هیلگارد. ترجمه محمدتقی براهنی و همکاران. ویراست جدید. تهران: رشد.
- احمدوند، محمدعلی. 1385. روانشناسی فیزیولوژیک. چ 9. تهران: دانشگاه پیام نور.
- اصفهان‌ی، راغب. 1427. مفردات الفاظ قرآن. چ 2. قم: منشورات طلیعة النور.
- پورنامداریان، تقی. 1375. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.
- توییچل، پل. 1373 الف. اکنکار؛ کلید جهان‌های اسرار. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: دنیای کتاب.
- _____ . 1373 ب. دفترچه معنوی. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: دنیای کتاب.
- خداپناهی، محمدکریم. 1380. روانشناسی فیزیولوژیک. تهران: سمت.
- عزالدین کاشانی، محمود. 1372. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ 4. تهران: هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. 1336. تذکرة الاولیاء. تصحیح میرزا محمدخان قزوینی. چ 3. تهران: چاپخانه مظاهری.
- فروم، اریک. 1368. زبان از یاد رفته. ترجمه ابراهیم امانت. چ 5. تهران: مروارید.
- فروید، زیگموند. 1383. تفسیر خواب. ترجمه شیوا رویگریان. چ 2. تهران: مرکز.
- فعالی، محمدتقی. 1386. آفتاب و سایه‌ها. چ 3. تهران: نجم‌الهدی.
- فیومی، احمد بن محمد. 1325. مصباح‌المنیر (فی غریب الشرح الکبیر للرافعی). مصر: طبعه المطبعه المیمیه.
- کرامر، تاد و منسون، داگ. 1376. اکنکار حکمت باستانی برای عصر حاضر. تهران: دنیای کتاب.
- کورت، هانس. 1381. فرهنگ جامع تعبیر خواب. ترجمه سید محمدعلی شجاعی. چ 3. تهران: دانشگاه تهران.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. 1387. جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- معظمی، داوود. 1390. مقدمات نروسایکولوژیک. چ 10. تهران: سمت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1375. مثنوی معنوی. دفتر اول. تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: توس.
- نسفی، عزیزالدین. 1386. کتاب الانسان الکامل. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. چ 8. تهران: طهوری.

یونگ، کارل گوستاو. 1352. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.

_____ . 1387. *سمینار یونگ درباره زرتشت نیچه*. ترجمه سیده حبیب. تهران: کاروان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

References

- Abu 'Ali Osmāni, Hasan ibn Ahmad. (۱۹۹۵/۱۳۷۴SH). *Tarjeme-ye resāle-ye qosheiriyah*. Ed. by Badi'ozzamān Frouzānfar. ۴th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Ahmadvand, Mohammad Ali. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Ravānshenāsi-e physiologic (physiologic Psychology)*. ۹th ed. Tehran: University of Payām-e Nour.
- Atkinson, Rita. L. And Others. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Zamine-ye ravānshenāsi-e Hilguard (Introduction to psychology)*. Tr. by Mohammad Taqi Barāhani and Others. Tehran: Roshd.
- Attār Neishāburi, Farid-oddin. (۱۹۵۷/۱۳۳۶SH). *Tazkerat-ol-owliā'*. Ed. by Mohammad Qazvini. ۳rd ed. Tehran: Mazāheri.
- Cramer, Todd and Doug Menson. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Akankar hekmat-e bāstāni barāye 'asr-e hāzer (Eckankar ancient wisdom for today)*. Tehran: Donyā-ye ketāb.
- Esfahāni, Rāgheb. (۲۰۰۶/۱۴۲۷AH) *Mofradāt Alfāze Qurān*. ۲th ed. Qom: Manshurāte tali'at o nnur.
- 'Ezz-oddin Kāshāni, Mahmoud. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Mesbā'h-ol-hedāyah wa meftā'h-ol-kefāyah*. Ed. by Jalāl-oddin Homāei. ۴th ed. Tehran: Homā.
- Fa'ali, Mohammad Taqi. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Āftāb o sāyehā*. ۳rd ed. Tehran: Najm-ol-hodā.
- Freud, Sigmund. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Tafsir-e khāb (The Interpretation of Dreams)*. Tr. by Shivā Rouigariān. ۲nd ed. Tehran: Markaz.

- Fromm, Erich. (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). *Zabān-e az yādrafteh (The Forgotten Language)*. Tr. by Ebrāhim Amānat. ۵th ed. Tehran: Morvārid.
- Jung, Carl Gustav. (۱۹۷۳/۱۳۵۲H). *Ensān va sambol-hāyash (man and his symbols)*. Tr. By Abutāleb Sāremi. Tehran: Amirkabir.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Seminar-e Yung darbāre-ye Zartosht-e Niche (Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra)*. Tr. by Sepideh Habib. Tehran: Kārvān.
- Kurth, Hanns. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). *Farhang-e jāme'-e ta'bir-e khāb (Lexikon der Traum Symbole ۱۳۰۰ begribbe, ۲۳۰۰ symboldeutungen)*. Tr. by S. Mohammad Ali Shojā'ei. ۳rd ed. Tehran: University of Tehran.
- Khodāpanāhi, M.karim. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Ravānshenāsi-e physiologic (physiologic Psychology)*. Tehran: Samt.
- Mazāheri Seyf, Hamidrezā. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Jaryān-shenāsi-e enteqādi-e 'erfān-hā-ye nowzohour*. Qom: Pazhouhezghāh-e 'oloum o farhang-e eslāmi.
- Mo'azzami, Dāvoud. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). *Moqaddamāt-e noropsychologic*. ۱st ed. Tehran: Samt.
- Nasafi, Aziz-oddin. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Al-ensān-ol-kāmel*. Ed. by Mariejean Mollet. ۸th ed. Tehran: Tahouri.
- Pournamdāriān, Taqi (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH). *Ramz o dāstān-hā-ye ramzi dar adab-e Fārsi*. ۴th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Twitchell, Paul. (۱۹۹۴/۱۳۷۳SH) a. *Akankār kelid-e jahān-hā-ye asrār (Eckankar: the key to secret worlds)*. Tr. by Houshang Aharpour. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Twitchell, Paul. (۱۹۹۴/۱۳۷۳SH) b. *Daftarche-ye ma'navi (The spiritual notebook)*. Tr. by Houshang-e Aharpour. Tehran: Doyā-ye ketāb.

