

## «خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی»

دکتر عبدالرضا مظاهری

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز

### چکیده مقاله:

معنایی که از حضرت الهی فرود می‌آیند یک صورت جسمانی مانند صورت خیال ما می‌پذیرند و سپس به عالم ملک فرود می‌آیند. بدین لحاظ جهان مثال را «خیال منفصل» نیز می‌نامند. و ارواح کلی انسانی پیش از ظهورشان در بدن با آن صورت‌ها ظاهرند و اکثر مکاشفات در این عالم است که آن را «خیال مقید» می‌نامند. انواع خواب‌ها مربوط به این عالم است و معبر نیز خواب را با توجه به این عالم تعبیر می‌کند. یوسف(ع) نیز وقتی برادرانش در برابر او سجده کردند صورت خارجی حسیه را حق قرار داد و گفت خوابم تعبیر شد اما پیامبر(ص) آن را خیال اندر خیال دانست نه حقیقت و ابراهیم(ع) می‌بایست خوابش را تأویل می‌کرد اما چون انبیاء امور را در عالم مثال مطلق مشاهده می‌کنند که مطابق با واقع است و نیازی به تعبیر ندارد آن را تأویل نکرد و به ذبح فرزندش پرداخت و این فدیة مربوط به آن چیزی بود که در ذهن ابراهیم(ع) بود نه آنچه در نفس الامر بود. به این دلیل خداوند فرمود: «ان یا ابراهیم قد صدقت الرویا» نفرمود در رؤیا صادق بودی.

### کلید واژه‌ها:

رؤیا، عالم مثال مطلق، مقید، تأویل، فدا، خیال.

## پیشگفتار

در تفکر ابن عربی مسایل معنوی و باطنی مانند خواب و رؤیا به اندازه مسایل عادی و ظاهری اهمیت دارند و مستقیماً با درک او از عالم خیال ارتباط دارند. زیرا خیال در عرفان او کارکردهای بسیار مهمی دارد. او جهان اندیشه خود را با اتکاء بر عالم خیال بنا می‌کند. خیال را غیرواقعی و بیهوده نمی‌داند بلکه دارای حقیقتی والا می‌داند. این بحث با اندیشه وحدت وجود او نیز ارتباط دارد، چرا که او وجود را به پنج مرتبه یا عالم تقسیم می‌کند:

۱- حضرت ذات ۲- حضرت عقول ۳- حضرت ارواح ۴- حضرت خیال (مثال) ۵- حضرت حس (ماده) و حضرت خیال را واسطه بین عالم ارواح و ماده قرار می‌دهد و صورت اشیاء را به این عالم متعلق می‌داند و بجز این عالم مثال مطلق (مثال منفصل) که عالم واسطه است، عالم مثال مقید (متصل) هم وجود دارد که منظور از آن قوه مخیله انسان است که می‌تواند انسان را به آن عالم برساند زیرا هر چیزی که در این عالم است صورتی در عالم مثال دارد<sup>۱</sup> و از آنجایی که خواب و رؤیا در عالم خیال اتفاق می‌افتد قبل از پرداختن به شرح عالم خیال و انواع خواب‌ها و تعبیر آنها، لازم است به شرح «ارض الحقیقه» یا «ارض الواسعه» نیز پرداخته شود تا بتوانیم درک صحیحی از رؤیاها داشته باشیم و غایت آمال ابن عربی از رؤیا را درک کنیم. زیرا ابن عربی در شرح آیه مبارکه «یا عبادى الذی آمنوا ان ارضی واسعة فأیای فاعبدون»<sup>۲</sup> می‌گوید: خلق از خاک یا طین که حضرت آدم از آن خلق گشته، همان ارض الحقیقه‌ای است که شامل ارض الخیال می‌شود. برزخی است که تصور انسان کامل را شکل می‌بخشد و آن را با

۱- ابن عربی، سلیمان اولوداغ، صص ۱۳-۱۰۹ و فتوحات، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲- سوره ۲۹، آیه ۵۶.

تمامی منظومه حقیقی آن، چه صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصور درمی کشد. ارض مافوق طبیعی همان جایی است که نه فقط اشیاء در آن فاسد نمی شوند بلکه حیات جاودان دارند و در آنجا به گفت و شنود مشغولند، این همان ارض روحانی است که ابدان با مواد ظریف و نامحسوسی شکل یافته‌اند. یعنی آن گاه که عقل لباس صورت درمی پوشد، این است دلیل آنکه عارفان تنها با روح در آن وارد می شوند و حجاب‌های جسمانی را در دنیای دون مادی متروک می گذارند و بالاخره ارض کمال و تکمیل است و چون نمایشی است که تمام امور مرئی شخص خردمند در آن نمایان می شود، همان جایی که رؤیا به حقیقت می پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار به سر می برند.

البته این نحو از تصور ارباب عالم خیال تنها به ابن عربی منحصر نمی شود، بلکه در میان صوفیان شیعی نیز می توان آن را دید.<sup>۱</sup> چرا که هر کس را که خداوند به تصوف خویش درآورد، حضرت حق را در همه چیز مشاهده می نماید. خداوند از چنین فردی هرگز غائب نمی گردد. هر جا که چنین فردی باشد، همانجا «ارض الله واسعه» است. البته این امر تا حدودی همان تجلی بدون صورت است که اذهان و شعور معمولی قادر نیستند تا به ادراک امری که فاقد صورت است نایل آیند. ولی آن دسته از افرادی که مستظهر به معرفت الله می باشند به مفاهیم مندرج در صورت نیاز ندارند چون ایشان این امور را بدون صورت می فهمند.<sup>۲</sup>

اکنون برای روشن شدن آن به بررسی عالم خیال می پردازیم چرا که اگر از ماهیت خیال غفلت کنیم اهمیت بخش عمده‌ای از تعلیمات عرفانی و دینی را از دست خواهیم داد.

### عالم خیال

جامی برای توضیح خیال منفصل و خیال مقید، عالم مثال را بدین گونه شرح می دهد «بدان که میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرده، عالم دیگری هست که «برزخ» نامیده می شود و این آیه کریم به آن عالم اشاره دارد: «مرج البحرین یتقیان بینهما برزخ لایبغیان». «دو دریا را روان و رها ساخت، تا به یکدیگر برسند، میانشان حایل و واسطه‌ای هست که به یکدیگر نیامیزند و

۱- ابن عربی، سفر بی بازگشت، کلود عداَس، ص ۹۳.

۲- همان، صص ۶-۹۴.

تعدی نکنند». به این معنی که میان دو دریا که عبارتند از عالم ارواح و عالم اجسام، برزخی قرار داد. یعنی عالم مثال تا مانع تعدی و آمیزش آنها به یکدیگر گردد.<sup>۱</sup> برزخ باید بهره‌ای از هر دو طرف داشته باشد. لذا عالم مثال از آن جهت که غیرمادی است، شبیه عالم ارواح است و از لحاظ داشتن صورت و شکل و مقدار، شبیه عالم اجسام. چون معانی از حضرت الهی فرود می‌آیند، نخست در جهان مثال، یک صورت جسمانی و حسی، همانند صورت خیالی ما می‌پذیرند، و سپس به عالم ملک فرود می‌آیند، لذا جهان مثالی را «خیال منفصل» نیز می‌نامند. همچنین هر یک از ارواح کلیه و جزئی، از عقول و نفوس مجرد و غیرمجرد، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی دارند در عالم مثال.

همین طور ارواح کلی انسانی، پیش از ظهورشان در بدن‌ها، با آن صورت‌ها ظاهرند و مشهود ارباب شهود واقع می‌گردند، و اکثر مکاشفات ارباب مکاشفه در مورد امور غیبی به این عالم مربوط است. در این عالم است که افعال و اعمال نیک و بد انسان به شکل‌ها و جسدهای مناسب خود، درمی‌آیند. از آن عالم، هر انسان را بهره‌ای هست که همان قوه خیالی اوست که با آن خواب‌ها و رویاها را می‌بیند. و آن را «خیال مقید» می‌نامند.<sup>۲</sup> نسبت این مقید به مطلق، نسبت خانه‌ها به خارج خانه‌ها است. با غیبت از عالم جسمانی، نخستین روزنه غیبی که به روی انسان گشوده می‌شود. همین دریچه عالم مثال است. که در این عالم هر کسی به نسبت قوت و استعداد و صفای باطن، می‌تواند احوال بندگان را مشاهده کند. کسی که حوادث یک سال بعد را مشاهده می‌کند، نسبت به کسی که تنها حوادث کمتر از یک سال را می‌تواند ببیند، از استعداد قوی‌تری برخوردار است.<sup>۳</sup>

قیصری می‌گوید: خیال مقید، قوه متخیله انسان است و حیوانات نیز این مرتبه را واجدند. انسان در ادراکات خیالی، متصل به خیال مطلق می‌شود و حقایق را به واسطه اتصال به عالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است ادراک می‌نماید. ادراکات خیالی گاهی مطابق با واقع‌اند و گاهی تطابق بین دو عالم وجود ندارد. خیال مقید انسان نسبت به عالم مثال کلی، نظیر جداول کوچک است به نهر عظیمی، چه آن که عالم مثال مطلق، منبع بزرگی است که قوای

۱- نقد النصوص، جامی، ص ۵۵ و فتوحات، ج ۱، ص ۳۰۴.

۲- عرفان نظری، یحیی یثربی، ص ۳۴۳.

۳- النفحات الالهیه، قونوی، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۸.

خیالی افراد انسان به آن اتصال دارد. صحت خیال انسان و خواب‌هایی که برای انسان حاصل می‌گردد با صحت مجاز و اختلال قوای دماغی دخلیت دارد و نسبت به نفوسی که اتصال کامل به خیال دارند بعد از خواب، اتصال باقی است. شدت اتصال قوت و صفای خیال در صحت رویا مدخلیت کامل دارد.<sup>۱</sup>

خیال منفصل قائم به خویش و مستقل از نفوس جزئیة متخلیه است. و خیال متصل قائم به نفوس جزئیة متخلیه است.<sup>۲</sup>

عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند و قوه‌ای نیست که آنچه را وجود ندارد بیافریند یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته گاه قوه مخیله صورت‌هایی را خلق می‌کند که در هیچ یک از عوالم پنج‌گانه (حضرات خمس) ما بازایی ندارد. چرا که این قوه در خواب و بیداری، همواره در حرکت و نشاطی مستمر است. هر گاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر بگذارند، وظیفه حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌هایی بدون مثال می‌آفریند. اما اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد - که تنها در خواب رخ می‌دهد - صورت‌های عالم مثالی در آن منعکس می‌شود. همان گونه که صورت اشیاء در آینه و رؤیاهای صادق تحقق می‌یابد.<sup>۳</sup> پس لازم است که رؤیاهای آنها نیز بررسی شود.

### رؤیاهای و تأویل و تعبیر آنها

دغدغه اصلی ابن عربی پیوند شهوذهای انسان از یک سو با عالم خیال و از سوی دیگر با الهام الهی است. زیرا همه مفهوم مابعد الطبیعی خیال منوط به عالم میانی است. در این عالم همه حقایق ذاتی وجود در صور خیال واقعی آشکار شده است. وقتی چیزی بر حواس یا عقل آشکار شده باشد، نیازمند تأویل است زیرا حامل معنایی است که فوق آن داده صرف است و

۱- شرح مقدمه قیصری، جلال‌الدین آشتیانی، صص ۴۸۶-۴۹۰.

۲- نهاية الحکمة محمد حسین طباطبایی، ص ۳۲۱.

۳- شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، صص ۶-۱۲۵.

آن شیء را به رمز تبدیل می‌کند. یعنی این حقیقت رمزی مستلزم ادراک آن در مرتبه خیال فعال است.<sup>۱</sup>

به همین دلیل ابن عربی مخیله را قوه‌ای از قوای قلب می‌شمارد. زیرا او می‌گوید قلب کسی که در خواب است - در حالی که با عالم علوی پیوند خورده - شباهت بسیار به نهری آرام از آب زلال دارد که صورت‌های تمام حقایق نورانی در آن بازتابیده می‌شود، اما این صورت‌ها چیزی نیست جز اشباح، سایه‌ها یا رموزی برای حقایقی که در پشت آن صورت‌هاست.

از این رو قایل است که احلام و رؤیاها را حتماً باید تأویل و تعبیر کرد. پس ابراهیم در خواب چیزی جز رمز ندید. قوچ قربانی را دید که در نیروی خیالش به صورت فرزندش متمثل شده بود. او به هیچ وجه فرزندش را ندید ولی به خیالش آمد که او را دیده است. رؤیای او صادق بود، یعنی رمزی برای حقیقتی از حقایق بود که می‌بایست تأویل می‌شد. اما ابراهیم آنچه را دیده بود تأویل نکرد و به ذبح فرزندش پرداخت و خداوند، قوچ را جایگزین او کرد. پس آنچه در عالم مثال وجود داشت و نیز آنچه ابراهیم در عالم محسوس بالفعل یافت همان قوچی بود که قربانی شد. اما صورتی از آن در قوه خیال ابراهیم ظاهر شد و این قوه آن را به شکل فرزندش درآورد. از این رو می‌گوید: «پس این فدا مربوط به آن چیزی بود که در ذهن ابراهیم (ع) واقع شد نه آنچه در نفس الامر و نزد خداوند بود». دسته‌ای دیگر از احلام هست که در آن‌ها حقایق اشیاء مستقیماً و بدون وساطت نیروی تخیل برای قلب انکشاف می‌یابد. در چنین رؤیاهایی هیچ گونه رمزی وجود ندارد و در نتیجه بی‌نیاز از تأویل است.<sup>۲</sup> برای داشتن این تأویل‌ها ابتدا لازم است انواع خواب‌ها بررسی شود که به طور کلی مردم در قضیه رؤیا بر سه قسمند:

۱- قسمی از نفوس که قلب آنها متصل به عالم حقایق موجود در عالم مثال نمی‌گردد و اگر هم احیاناً اتصال پیدا نماید، چون این اتصال حال است و مقام نیست عارض و سریع الزوال است، و یا عود به مثال مطلق نمی‌نماید و یا بکنندی برمی‌گردد.

۱- تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، هانری کرین، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۲۸۹.

۲- شرح بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عفیفی، نصر الله حکمت، صص ۱۲۶۷.

۲- قسم دوّم از مردم، گاهی صفاء قلب و فراغ از شواغل دارند و اتصالی به عالم مثال مطلق دارند، هر چه را که این قبیل از نفوس ادراک می‌نمایند. حقایق منعکس بر قلوب آنها می‌شود و از قلب به نحو شعاع منعکس می‌شود. در این صورت اگر اختلالی در قوای دماغی پیدا نشود و اگر جهاتی مربوط با عوجاج نفس در این قبیل از نفوس رخ ندهد و اگر حدیث نفس [مانند خواب‌های فاسد] دخالت در رؤیا نداشته باشد، و اگر هیئت دماغ صحیح و مزاج مستقیم باشد. رؤیا از جانب حقّ است و احتیاج به تأویل ندارد<sup>۱</sup> زیرا عکس، عکسی است که به صورت اصل ظاهر شده و بیشتر خواب‌های پیامبران این چنین بوده است.<sup>۲</sup>

۳- قسم سوّم: کسانی هستند که قلوبشان مستوی حقّ است و اموری از خارج در آن منطبق نمی‌شود، بلکه قلب آنها منبع حقایق و انطباق صور موجود در مثال است، خیال به صورت مناسبی صور را در مقام رؤیایی می‌یابد و احتیاج به تعبیر دارد.<sup>۳</sup> کسی که در مسیر خیال و مقام اتصال به عالم مثال مطلق به نحوی اتصال پیدا نماید که جهات خارجی او را از این اتصال منحرف ننماید و منغمر در این اتصاف و شهود گردد، حقایق را در خیال مطلق ادراک می‌نماید، و چه بسا از این عالم بالاتر رفته و در دیار مجردات تام و ارواح عالیه سیر و سیاحت نموده و بر جمله‌ای از حقایق اشراف حاصل می‌نماید و در مقام رجوع به کثرت و قوس نزول مدرکات او حقایقی صافی و تام و تمام خواهد بود.

به همین جهت پیامبر (ص) فرمود: «اصدقکم رؤیاء اصدقکم حدیثاً».

و در موردی فرموده است: «الرؤیا ثلاث، رؤیا من الله، رؤیا تجری من الشیاطین و رؤیا مما حدث المرء نفسه».

رؤیای ناشی از حقّ متوقف بر تهیاً و آمادگی نفس و حصول استعداداتی است که منشاء صفاء محل و طهارت نفس می‌باشد.

خواب‌های شیطانی، ناشی از انحرافات مزاجی و کدورات نفسانی است. خواب‌هایی که از حدیث نفس حاصل می‌شود، نتیجه آثار صفاتی است که از حیث حکم غلبه دارد و طرف دیگر

۱- شرح مقدمه قیصری، جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۸۸.

۲- فکوک، قونوی، ص ۴۱.

۳- مصباح الهدایة و مفتاح الفکایة عزالدین محمود کاشانی، ص ۱۷۱.

حالات نفسانی مهیور واقع شده است.<sup>۱</sup> ابن عربی در رساله الانوار نیز میان وارد روحانی و شیطانی فرق قائل شده و می‌گوید: «فرق میان واردی که از فرشته باشد و واردی که آتش (شیطانی) باشد آن است که چون از فرشته آید در دل تو خنکی و ذوق فرود آید. اما اگر شیطانی بود اعضای تو بلرزد و درد و الم پدید آید و خبط و حیرت پیدا شود، پس خود را نگاه دار».<sup>۲</sup>

### انواع خواب‌ها و تعبیر آنها از نظر پیامبر(ص)

چنانچه پیامبر(ص) در حدیثی فرمود خواب دیدن بر سه نوع است:

- ۱- خواب دیدنی از جانب خداست و آن، خداب دیدنی که ظهور حکم آن بستگی به آمادگی و استعداد معتدل و پاکی محل و پاکیزگی نفس دارد تا آنکه صاحبش بتواند آنچه از آگاهانیدن‌های الهی و آشکار شدن‌های روحانی و معنوی که به او می‌رسد به واسطه صورت‌های مثالی دریافت نماید.
  - ۲- خواب دیدنی است که از انباز کردن شیطان و مجرای اوست و آن نتیجه انحرافات مزاجی و تیرگی‌های نفسانی و تباهی کیفیت مغزی و امثال اینهاست.
  - ۳- خواب دیدنی است که از با خود سخن گفتن شخص است. و این آثار صفاتی است که از جهت حکم بر نفس خواب بیننده - در حال دیدنش - غالب است. چنین خواب دیدن و اثر حال غالب نیز چیزی است که خواب بیننده بدان متلبس می‌شود.<sup>۳</sup>
- و بدان که از قوی‌ترین سبب‌ها که موجب می‌شود خواب بیننده بر حقیقت آنچه که می‌بیند، آگاهی یابد. یک جهت کردن توجه و تمام همّت و عزم و میلش را به روی گردانیدن از تمامی احکام کثرت و بیکار کردن تصرفات گوناگونش را برای آرامش یافتن شعور نفسانی، از آن سوی پرده و حجاب طبیعت است. برای اینکه، آرامش یافتن، بستگی به روی گردانیدن پایدار از احکام کثرت دارد.

۱- الطریق الی الله، ابن عربی، محمود محمود غراب، ص ۳۱.

۲- رساله الانوار، ابن عربی، ص ۱ و رسائل ابن عربی محمد شهاب الدین الغریبی، ص ۱۶۲.

۳- فکوک، قونوی، ص ۷۶.



و اما اصول صورت‌هایی که برای خواب بیننده - از آن جهت که هستند نه از جهت معانی‌شان - تمثّل می‌یابد، آنها اشیاء و موجوداتی هستند که در عالم حس و بیداری با آنها مصاحب و همدم بوده و آثار صفات و احوالی است که در آن وقت بر وی غالب و چیره است. زیرا این امور آمیزش‌ها و تداخلاتی طبیعی و عقلی و معنوی بر یکدیگر دارند. و این آمیزش آنها با یکدیگر دارای احکامی است که در صورت تمثیل قرار می‌گیرد و ظاهر می‌شوند. و البته به حسب درجات اعتدال و انحراف طبیعی و معنوی که اختصاص به صفات و حالات و دانش‌ها و گرایش‌ها دارد - زشت و زیبا - ظاهر می‌شوند. و آخرین نفس بیداری را که پس از آن خواب است سلطنت و غلبه‌ای قوی می‌باشد به حسب آنچه که باطن در آن زمان توجّه داشته و بدان فرو رفته است. و اگر باطن به چیزی فرو نرفته باشد و به کلی از خواطر و تعلّقات و از خاصیات افعال و صفاتی که زمانش به شخص نزدیک است، خالی باشد. این سببی یاری‌دهنده است برای آگاهی بیشتر و درستی نقش آنچه که خواب بیننده در باطن خود بر آن اطلاع یافته است.<sup>۱</sup>

بنابراین تعبیرکننده خواب، وقتی از کسی که خواب را دیده و تعبیرش را - به واسطه علم نداشتن بدانچه که دیده و مقصود از این صورت‌هایی تمثیل یافته برای او [در خواب] چیست - سؤال کند. اگر معبر شناسایی کامل به تعبیر و مواضع خواب دیدن داشته باشد. خواب را در خیال خود می‌فرستد و چون فرستاد، سیرش می‌دهد تا آنکه وارد عالم مثالش می‌نماید. آن گاه نسبت این خواب را از عالم مثال می‌فهمد و بدان نسبت، استدلال بر خواب و آنچه که خواب دربردارد می‌کند و بلکه به عالم ارواح و عوالم پس از آن خواب را گذر می‌دهد تا آنکه بر کاری که ابداء آن - در این صورت تمثیل یافته بدان - هدف بوده آگاهی می‌یابد و از مقصود خبر می‌دهد. و این خبر دادن «تعبیر» نامیده می‌شود.

و آنچه از پراکندگی در خواب بیابد که منتهی به عدم مطابقت بین معنی مقصود و بین صورت تمثیل یافت می‌شود، خواهد دانست که آن به دلیل تیرگی درون خواب بیننده و انحراف مزاج و تباهی کیفیت مغزی و آشفتگی حالات حسی اوست مانند دروغ گفتن و بدرفتاری و فرور رفتن در کار پستی که تمام اوقات و حالات نیک او صرف آن گردد. به طوری که حکم صفات و حالات نیک او در راه آن صفت غالب بر او نابود و مستهلک شود. و

---

۱- فکوک، قونوی، ص ۷۶.

اگر برعکس شود، کار نیز برعکس می‌گردد. چنانچه رسول اکرم (ص) فرمود: «راستگوترین شما، راست خواب بیننده‌ترین شماست<sup>۱</sup> چنانکه یوسف(ع) بهترین نمونه آن است.

### رؤیای یوسف(ع)

قرآن کریم درباره یوسف (ع) می‌گوید:

«اذقال یوسف لابیہ یا ابت انی رأیت احد عشر کوکبا والشمس و القمر رایتهم لی ساجدین»

(یوسف، آیه ۴)

یوسف در کودکی یازده ستاره و خورشید و ماه را دید که در برابر او تعظیم می‌کنند. در نزد ابن عربی این امری است که در خیال یوسف رخ داد. یوسف در خیال خود برادرانش را در شکل ستارگان، پدرش را در هیبت خورشید و مادرش را در صورت ماه دید. سال‌ها بعد، هنگامی که یوسف شاهزاده‌ای پر قدرت در مصر بود برادرانش در برابر او به سجده افتادند. یوسف در آن هنگام به خود گفت: این تأویل رؤیای پیشین من است. پروردگرم آن را صادق گردانید. «... و قال یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً...» (یوسف، آیه ۹۹)

در نظر ابن عربی نکته اصلی در این جمله قرار دارد. «پروردگرم آن را صادق گردانید» معنای این جمله آن است که خداوند آنچه را در گذشته به صورت خیال بود در این جهان محسوس ظاهر ساخت. این بدان مفهوم است که در ادراک یوسف تحقق آنچه را که قبلاً در رویا دیده بود به شکل محسوس، نهایی‌ترین تحقق است. او گمان برد که چیزها قلمرو رویا را ترک گفته و به سطح «حقیقت» رسیده‌اند.

در مقابل، ابن عربی می‌گوید در خصوص «محسوس بودن» اختلافی میان رویا و حقیقت وجود ندارد، آنچه را یوسف در خواب دید از همان ابتدا محسوس بود زیرا که کار تخیل پدید آوردن اشیاء محسوس است و نه چیز دیگر.<sup>۲</sup> یوسف(ع) از رویای یوسف(ع) عمق بیشتری دارد. اگر بخواهیم در جایگاه از نظر ابن عربی، نظر محمد(ص) درباره این حدیث که می‌فرماید: «مردم در خوابند و چون بمیرند بیدار می‌شوند»<sup>۳</sup> از رویای یوسف(ع) عمق بیشتری دارد.

۱- فکوک، قونوی، ص ۷۴.

۲- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ص ۳۰.

۳- همان، ص ۲۸.

محمد(ص) به مسأله بنگریم بیان زیر تفسیر درستی می‌باشد از آنچه بر یوسف در رویایش رفته است، انسان باید از اینجا آغاز کند که حیات، خود یک رویاست. در این رویای بزرگ که زندگی اوست و خود یوسف از آن ناآگاه است وی یک رویای خاص (رویای ستارگان) را می‌بیند. او از این رویای خاص بیدار می‌شود. به عبارت دیگر او در رؤیای بزرگ خود می‌بیند که از رویا بیدار شده است. آن گاه او به تأویل آن رویای خاص (ستارگان = برادرانش) می‌پردازد. در حقیقت این هنوز استمرار آن رؤیای بزرگ است. او در رویا می‌بیند که رویای خود را تأویل می‌کند. آن گاه واقعه‌ای را که او تأویل می‌کند به عنوان امری محسوس صدق می‌یابد. از این جا یوسف گمان می‌کند که تأویل او تحقق یافته و رویایش قطعاً به پایان رسیده است. او گمان می‌کند که اینک به طور کامل خارج از رویای خود قرار گرفته، در حالی که در حقیقت او هنوز در حال رویا دیدن است.<sup>۱</sup>

ابن عربی می‌گوید: از آنجا که دنیای عَرَضی در حقیقت جز رؤیایی نیست - گرچه مردم عادی از رویا بودن آن آگاه نیستند - پیامبری که نهادهای غیرعادی را در بحبوحه این زمینه رویایی ادراک کند باید با کسی مقایسه شود که در رویای خود می‌بیند که در حال رویا دیدن است.

این عمیق‌ترین فهم وضعیتی است که بسیاری از مردم بدان دسترسی ندارند زیرا که ایشان معمولاً معتقدند که جهان به لحاظ مادی ملموس است. ایشان متوجه گوهر نمادین آن نیستند. حتی خود پیامبران - نه همه آنها - درک واضحی از این ندارند. این سرّی ژرف از هستی است که تنها در دسترس یک انسان کامل نظیر محمد(ص) است.<sup>۲</sup>

#### فرق محمد(ص) و یوسف(ع) در تعبیر خواب

براساس تفسیر پیامبر(ص) از خواب می‌توان گفت که بودن انسان در این عالم رؤیاست نه در آن عالم. پس سراسر زندگانی انسان‌ها در عالم ماده، خواب و رؤیاست. قطع ارتباط آنها با این عامل و متصل شدنشان به عالم مثال را می‌توان به بیدار شدن و رسیدن آنها به عالم حقیقی تعبیر کرد. معنای حدیث «انسان‌ها در خوابند، هنگامی که می‌میرند بیدار می‌شوند» همین است.

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ص ۳۱.

۲- همان، ص ۳۰.

ارواحی که در زمان خواب به طور موقت به عالم مثال می‌رسند، پس از مرگ به عالم ارواح بازمی‌گردند، که تحقق این عالم ارواح، از عالم مثال هم بیشتر است و تحقق در عالم مثال کمتر و در عالم مادی بسیار اندک است. به همین دلیل صورت اشیاء و وقایعی که در این عالم مشاهده می‌کنیم، خیال اندر خیال‌اند.<sup>۱</sup> و مانند یک رؤیای خیالی به تعبیر محتاج‌اند تا به حقیقت آن برسیم. چنان که ابن عربی می‌گوید: «عالم متوهم است و وجود حقیقی ندارد. معنای خیال همین است یعنی به خیال تو می‌آید که عالم امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است و حال آنکه چنین نیست ... پس بدان که تو خیالی. جمیع آنچه را درک می‌کنی و غیر از خود می‌دانی نیز خیال است. پس همه هستی خیال اندر خیال است. وجود حقیقی فقط خداست. آن هم از حیث ذات و عینش نه از حیث اسمائش».<sup>۲</sup>

از اینجاست که فرق میان عمق درک محمد(ص) از یوسف(ع) روشن می‌گردد که کاشانی آن را بدین گونه شرح می‌دهد.

«فرق میان ادراک محمد(ص) و ادراک یوسف(ع) آن است که یوسف صورت خارجی حسیه را حق قرار داد در صورتی که آن صورت در خیال نبود مگر محسوس. زیرا که خیال غیر از محسوسات عرضه نمی‌دارد. زیرا که خیال گنجینه محسوسات است و در آن جز صورت محسوس نیست، گرچه درین صورت، حس ناشدنی است. لیکن محمد(ص) صورت خارجی حسی را نیز خیالی بلکه خیال در خیال شمرد. این از آن جهت بود که او حیات دنیوی را خواب دانست و حق متجلی به حقیقت و هویت خود در آن را، یعنی در صورت حسی که پس از بیداری از این حیات - که خود خواب غفلت پس از مرگ از آن (حیات) به واسطه فنای فی‌الله است - در آن تجلی می‌یابد حق دانست.<sup>۳</sup> اکنون به بررسی رؤیاهای پیامبری دیگر چون ابراهیم(ع) می‌پردازیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱- ابن عربی، سلیمان اولوداغ، ص ۱۱۲.

۲- وحدت وجود به روایت ابن عربی و آل‌هارت، قاسم کاکائی، ص ۲۵۹.

۳- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ص ۳۱.

### در رویای ابراهیم(ع)، ذبیح اسحاق(ع) است یا اسماعیل(ع)

ابن عربی معتقد است که اسحاق همان فرزندی است که ابراهیم(ع) در خواب دید که باید او را قربانی کند. سپس خداوند ذبحی عظیم را جایگزین او کرد. البته ابن عربی یکی از کسان بسیار اندک از مسلمانان است که چنین عقیده‌ای دارد.

اما جمهور مفسران برآنند که فرزند مذکور در این قصه اسماعیل(ع) است نه اسحاق و برای اثبات آن، قول پیامبر(ص) را شاهد می‌آورند که بیان داشت «من فرزند دو ذبیح» که مراد آن حضرت، یکی پدرش عبدالله است که وقتی پدر او عبدالمطلب خواست به نذر خود وفا کند. در میان فرزندان قرعه به نام عبدالله افتاد و پدر دیگر، اسماعیل(ع) است که عرب او را پدر همه اعراب می‌شمارد.<sup>۱</sup>

قرآن در سوره صافات آیات ۸۲-۱۱۱ نام خاصی را ذکر نمی‌کند وقتی می‌فرماید:

«ان من شیعه لابراهیم، اذ جاء ربه بقلب سلیم، ... و قال انی ذاهب الی ربی سیهیدن، رب هب لی من الصالحین، فبشرناه بغلام حلیم، فلمّا بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ماذا تری قال یا ابت افعل ما توامر ستجدنی ان شاءالله من الصابرین، فلما اسلما و تله للجبین. و نادیناه ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا انا کذلک نجزی المحسنین. ان هذا لهو البلاء المبین. و فدیناه بذبح عظیم و ترکنا علیه فی الآخرین. سلام علی ابراهیم. کذلک نجزی المحسنین. انه من عبادنا المومنین. و بشرناه باسحاق نبیا من الصالحین».

«از پیروان نوح(ع) ابراهیم خلیل بود. که آن ابراهیم با قلب سلیم، به جانب پروردگارش آمده ... و گفت من به سوی پروردگرم می‌روم هدایت می‌کند. پروردگارا از صالحین به من عطا فرما. پس مژده پسر بردباری به او دادیم. آن گاه که بالغ شد با او به سعی شتافت. ابراهیم گفت ای فرزند عزیزم من در عالم خواب چنین دیدم که تو را قربانی می‌کنم. در این چه نظریست؟ جواب داد ای پدر هر چه مأموری انجام ده که ان شاءالله مرا از بندگان باصبر و شکیبای خواهی یافت. پس چون هر دو تسلیم گشتند و او را برای کشتن به روی در افکند. ما در آن حال خطاب کردیم که ای ابراهیم تو مأموریت عالم رویا را انجام دادی. ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. این ابتلا همان امتحانی است که حقیقت حال اهل ایمان را روشن می‌کند و بر او ذبیح بزرگی فدا ساختیم و ثنای او را در امت‌های بعدی واگذار کردیم. سلام و

۱- شرح فصوص، ابوالعلاء عفیفی، حکمت، صص ۲-۱۲۱.

تحتیت خدا بر ابراهیم باد. و ما نیکوکاران را این چنین پاداش نیکو می‌دهیم. زیرا او از بندگان با ایمان بوده. و باز مزده فرزندش اسحاق را که پیغمبری از صالحان است به او دادیم.<sup>۱</sup>

صائن‌الدین علی بن محمد ترکه می‌گوید: ظاهر اینکه این فص به نام اسحاق نام‌گذاری شده و آوردن این داستان که ابراهیم فرزندش را قربانی کرده و در آخر به نبوت اسحاق بشارت داده شده، همگی دلالت بر اسحاق دارد. ولی این خلاف آن است که از روایات پیامبر و اهل بیت و تفاسیر قرآن به دست می‌آید. زیرا مسأله بشارت به اسحاق (ع) بعد از تمام شدن مسأله ذبح و فداست. و اینکه برخی از شراح فصوص مانند قیصری نیز دچار این اشتباه شده‌اند. گویا که اجازه می‌دهند تا این نسبت اشتباه را از ابن عربی رفع کنند و نعوذ بالله به پیامبر نسبت دهند.<sup>۲</sup>

امام خمینی نیز در تعلیقیه خود بر فصوص به این مطلب پرداخته و می‌گوید ابن عربی معذور است که فدا را اسحاق گرفته، زیرا چنانچه خودش در اول کتاب آورده با توجه به کشف او در عالم مکاشفه و دیدن اسحاق در عین ثابت، او مامور به این تفسیر است، گرچه اقتضاء این معنی در عالم ملک به خاطر عبودیت و فنای تام در اسماعیل (ع) ظهور یافت. مرحوم شاه‌آبادی نیز این را بیان می‌کند و می‌گوید این مکاشفه صحیح است ولی اینکه در عالم ملک ظهور نیافت یا به دلیل قدرت عین ثابت اسماعیل (ع) است یا مانعی دیگر وجود داشته است و به سخن ابن عربی اشکال می‌گیرد که آن را در عالم ملک به اسحاق نسبت داده است. و امام خمینی نیز این اشکال مرحوم شاه‌آبادی را تصدیق می‌کند. و سپس شاه‌آبادی می‌گوید: ممکن است که کشف ابراهیم (ع) صحیح باشد اما خیال هنگامی که مشوب باشد. یعنی، مجرد از لباس در عالم خیال به صورت اسحاق برای او تمثیل یافت. پس مکاشفات مجرد از صورت واقع می‌شوند ولیکن خیال آن را با هر لباسی که مناسب باشد، ظاهر می‌نماید و مأنوسات و اعتقادات در این ظهور دخالت زیادی دارند.<sup>۳</sup>

و خوارزمی نیز در شرح فصوص این مطلب را این گونه شرح می‌دهد «فداه ربه من و هم ابراهیم بالذبح العظیم الذی هو تعبیر رویاه عندالله و هو لایشعر».

۱- قصص الانبیاء، خلف نیشابوری، صص ۳۵-۱۲۳.

۲- شرح فصوص الحکم، صائن‌الدین ابن ترکه، ص ۳۴۱.

۳- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، آیت الله الامام خمینی، ص ۱۲۳.

پس فدا داد پروردگار او به ذبح عظیم از جهت وهم ابراهیم، یعنی حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی اظهار مراد خویش کرد که ذبح عظیم بود که خیال ابراهیم به مشارکت وهم به صورت اسحاق تصویر کرده بود و عدم شعور ابراهیم بر مراد الله از جهت مسابقت ذهن او به سوی آنچه معتاد شده بود از رویت در عالم مثال ناشی شد. و چون وهم را مدخل عظیم است در هر چه حالت منام مشاهده کرده می‌آید چه، وهم سلطان است در ادراک معانی جزئی.<sup>۱</sup>

قیصری نیز می‌گوید: «ظاهر قرآن دلالت بر آن دارد که رویای ابراهیم(ع) در ذبح فرزند متوجه اسماعیل(ع) است نه اسحاق اما اینکه مانند ابن عربی اسحاق را ذبیح می‌داند برای آن است که شیخ مامور به نقل این کتاب است و معذور<sup>۲</sup> اما جلال‌الدین آشتیانی می‌گوید: «بعضی از ارباب معرفت گفته‌اند: ابن عربی در مقام اتصال به تعین ثانی، مطابق ظاهر قرآن مشاهده کرد که فداء از اسماعیل است ولی در مقام تنزیل مشاهده او در مرتبه خیال و وهم، امر بر او مشتبه شد و اتفاق افتاد آنچه که اتفاق افتاد (یعنی اسحاق ذبیح گردید). اتباع شیخ با تصدیق این حقیقت که ابراهیم مامور به ذبح اسماعیل بود نه اسحاق(ع). گفته‌اند شیخ مامور و معذور است چه آنکه آنچه را در این کتاب اظهار نموده است به امر رسول الله(ص) است.<sup>۳</sup>

سپس استاد آشتیانی می‌گوید: «این که می‌گویند شیخ مامور است و معذور، سخنی خالی از تحصیل است و قابل اعتنا نیست. سپس می‌افزاید: در کتاب فصوص مواردی هست قابل نقض و اشکال که توجیه و تصحیح‌پذیر نیست. اینکه بگوییم شیخ مامور است و معذور، جز این نیست که خبط و اشتباه را به خدا و رسول خدا نسبت دهیم. مخصوصاً که یادآور شدیم که ابن عربی در سرآغاز کتابش صریحاً گفته است که این رسول یا خداست که این کتاب را بر خیال یا قلب او القا کرده است.<sup>۴</sup>

سپس استاد آشتیانی می‌گوید: «معنای کلام حق در این مقام آن است که جناب ابراهیم مأمور شد به ذبح اسماعیل(ع)، چه آنکه در منام دید که به ذبح فرزند خود مشغول است به معنی انه مباشر للذبح.

۱- شرح فصوص، خوارزمی، تحقیق حسن‌زاده آملی، ص ۳۸۲.

۲- شرح فصوص، قیصری، ص ۳۸۶.

۳- شرح فصوص، قیصری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۶۲۱.

۴- شرحی بر فصوص، عقیفی، حکمت، ص ۱۴ مقدمه.

فرزند خود را اعلام فرمود: «انی اری فی المنام انی اذبحک» فرزند تسلیم امر حق شد و گفت: «ای پدر ان شاء الله مرا از صابران و مطیعان حق می بینی». آنچه ابراهیم در خواب دید در بیداری به وقوع پیوست. پدر و فرزند تسلیم امر حق گردیدند. پس مقصود از امتحان حاصل شد، چه آنکه تمام مقدمات ذبح فراهم گردید.

اما آنکه چرا حضرت ابراهیم(ع) که صاحب مقام تمکین و دعوت بود و اتصال به اعیان ثابت و صور قدریه داشت، مشاهده نمود که امر الهی صادر شده جهت اختبار و امتحان است. جواب آنکه علم به این نوع از حقایق قبل از وقوع اختصاص به حق دارد و از علوم و حقایقی است که خداوند برای خودش برگزیده است.<sup>۱</sup>

### چرا ابراهیم(ع) خوابش را تعبیر نکرد

ابراهیم(ع) در خواب چیزی جز رمز ندید. قوچ قربانی را دید که در نیروی خیالش به صورت فرزندش متمثل شده بود. او به هیچ وجه فرزندش را ندید ولی به خیالش آمد که او را دیده است و می بایست تأویل می شد. اما ابراهیم آنچه را دیده بود تأویل نکرد و به ذبح فرزندش پرداخت و خداوند قوچ را جایگزین او کرد.<sup>۲</sup>

زیرا برای دلش صفا و آسودگی از مشغولیات مادی حاصل شده بود و از راه خیالش نیز اتصال به عالم مثال مطلق حاصل شده بود. بنابراین هر چه که نفسش در آن وقت آن را ادراک نمود همان به صورت انعکاس شعاعی به قلبش منعکس شد و از قلب هم به مغز منتقل گشت و در آن نقش گذاشت و چون خوابش از حدیث نفس خالی بود و دارای صحت و سلامت مغز نیز بود. پس آن خواب از جانب خداوند بود و نیازی به تعبیر داشت. لذا ابراهیم(ع) خواب خویش را تعبیر نکرد و به آن عمل نمود. زیرا هر کس که دلش قرارگاه حق تعالی گردد اصولاً امر خارجی در قلبش نقش نمی گذارد بلکه منبع و کانون قلب اوست و نقش پذیری اول در مغز است و چون حضرت خلیل(ع) خو به خواب بدون تعبیر داشت و حق تعالی خواست که او را به تمام کسی که حق متعال قلبش را فرا گرفته است انتقال دهد و نقش آنچه که از قلب الهی او برخاسته و به مغزش رسیده [هر دو] یک نقش بوده است. لذا به صورت اصلی

۱- شرح فصوص، قیصری، تصحیح جلال الدین آشتیانی، ص ۶۲۲.

۲- شرح فصوص، ابوالعلاء عقیلی، حکمت، ص ۱۲۶.



ظاهر نگشت و نیاز به تأویل و تعبیری دارد که بیانگر حقیقت امر است، که مقصود از این نقش به صورت تعینش - یعنی تعین روحانی - در عالم بالا و عوالم عقول و نفوس و یا کیفیت برخاستنش از قلب متوحد الکنزه به صفت احدیت جمع است<sup>۱</sup> به این دلیل است که ابن عربی می‌گوید: «پس این فدیة مربوط به آن چیزی بود که در ذهن ابراهیم(ع) واقع شد نه آنچه در نفس الامر و نزد خداوند بود»<sup>۲</sup>.

و خداوند در هنگام ندای ابراهیم(ع) گفت: ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا ای ابراهیم تصدیق کردی رویای خود را و آنچه در خواب دیدی صادق شمردی، و نگفت که صادق بودی در رویا و نفرمود که آنچه دیدی ذبح می‌کردی عین فرزند تو بود.<sup>۳</sup>

ابراهیم به این خاطر خواب خود را تعبیر نکرد که چون انبیاء اگر مشاهده امور در عالم مثال مطلق کنند، مطابق واقع است. و ابراهیم(ع) نیز گمان کرد مشاهده او در عالم خیال مطلق است و گمان کرد که وحی است چون بعضی انبیاء را وحی به صورت خواب است، پس تعبیر خواب نکرد. ایزوتسو می‌گوید: رؤیا مادامی که تأویل نشود فاقد اهمیت است و داستان ابراهیم(ع) را می‌آورد و می‌گوید: در حقیقت این یک رمزی بود برای اولین نهاد یک سنت مهم مذهبی، یعنی ذبح یک حیوان قربانی در قربانگاه و از آنجا که این سنت خود در نهایت رمز قربانی کردن نفس از سوی انسان بود شهود ابراهیم می‌باید به عنوان صورت محسوس و عرضی این واقعه روحانی تأویل می‌شد. لیکن ابراهیم آن را تأویل نکرد. بلکه او می‌خواست فرزندش را قربانی کند.

ایزوتسو پس از آوردن ترجمه متن فصوص چنین ادامه می‌دهد که ابراهیم یک پیامبر بود و مردی در جایگاه رفیع نبوت قرار دارد باید (نظراً) بداند که رویای صادقه نمادی از یک رخداد است که به حضرت حقایق عالی‌تر تعلق دارد. با این حال ابراهیم در عمل فراموش کرد که رویایش را تعبیر کند. اگر پیامبران این گونه باشند چگونه از مردم عادی انتظار می‌رود که رویاها و شهودهای خودشان را به درستی تعبیر کنند. لیکن این طبیعی است که یک انسان عادی نبیند که رخدادی که در - به اصطلاح حقیقت رخ می‌دهد رمزی از یک واقعیت است که

۱- فکوک، قونوی، ص ۴۱.

۲- شرح فصوص، ابوالعلاء غفیفی، حکمت، ص ۱۲۷.

۳- شرح فصوص، خواجه محمد پارسا، ص ۱۷۰ و شرح نقش الفصوص، دکتر مظاهری، ص ۱۲۱.

نماینده حضرت عالی‌تر مثال است. چگونه یک انسان می‌تواند این استطاعت را در خود بپروارند که اشیا را به صورت نمادی ببینند؟ او چه باید بکند تا حجاب مادی که اشیا را می‌پوشاند زدوده شود و حقایق ماورای آن رخ نماید؟

در ارتباط با این پرسش، ابن عربی در مقطعی از فصوص به شیوه‌ای بسیار جالب اشاره می‌کند: ابزار، راه نظم و راه ممارست برای پروریدن چیزی است که او آن راه عین البصیره می‌نامند. آن راهی است که تبدیل درونی انسان را ممکن می‌سازد.

ابن عربی تبدیل درونی انسان را به عنوان انتقال او از نشئه دنیوی به نشئه اخروی توضیح می‌دهد. شان دنیا شانی است که مردم طبیعتاً در آن به سر می‌برند. این شان غالباً این گونه توصیف شدنی است که انسان در حالت طبیعی کاملاً سخت تحت تسلط بدنش قرار دارد و نشاط و فعالیت ذهن او محدود به ترکیب اعضای جسمی اوست. در چنین شرایطی حتی اگر بکوشد تا چیزی را فهمیده حقیقت آن را درک کند، آن شی نمی‌تواند به ذهن راه یابد مگر به گونه‌ای کاملاً بی‌قواره. این حالتی است که انسان در آن کاملاً محجوب از حقایق گوهری اشیا است.

برای فرار از این حالت، ابن عربی قائل است که انسان باید شخصاً تجربه‌های الیاسی - ادریس را دوباره انجام دهد و در درون خود داستان روحی آن تبدیل درونی را که این دو نام، نماد آنند باز سازد.<sup>۱</sup>

#### چند نمونه از رؤیاهای تعبیر شده

۱- پیامبر (ص) در خواب دید که قدح شیری آوردند. فرمود: از آن شیر خوردم تا اینکه از انگشتانم آب خارج شد. گفتند: یا رسول الله چه تأویل می‌فرمائید. فرمود: به علم تأویل می‌کنم.<sup>۲</sup> این را از رؤیاهایی می‌دانند که حقیقت ناماست نه حقیقت، پس نیاز به تعبیر دارد.<sup>۳</sup>

۲- ابن عباس از قول ابوهریره نقل می‌کند که مردی نزد پیامبر (ص) آمد و گفت که من شب ابری را دیدم که از آن روغن و غسل می‌بارید و خلق را می‌دیدم که بعضی از آن به کف

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ترجمه گوهری، صص ۶-۳۵.

۲- شرح فصوص، خوارزمی، حسن‌زاده، ص ۳۸۷.

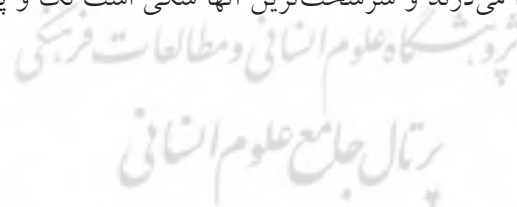
۳- ابن عربی، سلیمان اولوداغ، ص ۱۱۳.

بیش برمی‌گرفتند و بعضی کم و ریسمانی را دیدم که از آسمان تا زمین آویخته شده بود و ای پیامبر شما را دیدم که دست به آن ریسمان گرفتید و به آسمان رفتید. بعد از شما دو نفر دیگر برگرفتند و به آسمان رفتند تا اینکه نفر سوم که ریسمان را برگرفت آن ریسمان قطع شد. برای او نیز وصل کرده شد تا اینکه او نیز به آسمان رفت. ابوبکر گفت ای رسول خدا، پدر و مادرم فدایت باد. اجازه می‌دهید من این خواب را تعبیر نمایم. پیامبر(ص) اجازه فرمود. ابوبکر گفت: آن ابر، اسلام است. روغن و عسل، شیرینی خواندن قرآن و معارف قرآنی است. اینکه بعضی کم و بیش از آن کف‌ها برمی‌گرفتند. درجات مختلف مردم در استفاده از حقایق معارف قرآن است.

و کشیده شدن آن ریسمان از آسمان بر زمین: رمز بر حق بودن شماست یا رسول الله. بالا رفتن شما از ریسمان به آسمان رمز عالی شدن مقام شماست. و برگرفتن دیگران نیز همچنین. سپس گفت ای رسول خدا در این تعبیر راه صواب را رفتم یا خطا کردم. پیامبر(ص) فرمود: «اصبت بعضاً و اخطات بعضاً». ابوبکر رسول خدا را سوگند داد که مرا خبردار ساز که خطای من در این تعبیر کدام است. پیامبر(ص) فرمود: «لا تقسم» سوگند نده؟!<sup>۱</sup>

### رؤیای امام حسین(ع)

ابن قولویه با سند خویش از امام صادق(ع) روایت می‌کند: چون حسین بن علی(ع) بر منطقه عقبه البطن فراز آمد، به یاران خود فرمود: یقیناً کشته خواهم شد. گفتند: چرا یا ابا عبدالله! فرمود: در خواب دیده‌ام. گفتند: چه خوابی؟ فرمود: خواب دیدم که سگ‌هایی مرا می‌درند و سرسخت‌ترین آنها سگی است لک و پیس دار.<sup>۲</sup>



۱- شرح فصوص، خوارزمی، صص ۴-۳۸۳، شرح خواجه محمد پارسا، ص ۱۷۱.

۲- مقتل امام حسین(ع) گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، ترجمه جواد محدثی، ص ۹۴.

### علت زود و یادیر تعبیر شدن خواب‌ها

به تأخیر افتادن حکم خواب‌ها، دلیل بر بلندی مقام نفس است. زیرا آنچه را که در عوالم عالی و مافوق و نزدیک به حضرت علم و عالم معانی مجرد [مفارقات عقلی] است درمی‌یابد. پس ناگزیر از فاصله‌ای زمانی است که بین زمان آگاهی [خواب دیدن] و زمان ظهور حکم که آگاهی بر آن در عالم حس واقع خواهد شد - البته به مقدار درنگ آن امر در هر آسمانی که اقتضا دارد - تا آنکه رنگ حکم آن [مرتب] را یافته و بهره خویش را از آن فلک و آنچه در آن است دریافت دارد. سپس فرود آمده و به فلکی که پایین‌تر از آن است و همین‌طور تا آخرین فلک - برای تمامی یافتن و همراهی کردن با قوای آنچه که بر او می‌گذرد - گذر می‌کند. زیرا هر پدیده و امری که در آن جهان ظهور می‌یابد، از زمان جدا شدن معنوی‌اش از مقام قلم اعلا و لوح محفوظ و اتصالش به عرش و سپس کرسی و بعد در هر آسمان، دارای منزل و مقامی است که باید از آن گذر نماید.

و سرعت تحقق حکم خواب، دلیل بر ضعف و سستی نفس ناطقه خواب بیننده است، اگر چه صافی و پاک باشد. زیرا قدرت بر بالا رفتن و ترقی بیشتر ندارد تا آنکه صورت امور موجود را که وقوعشان در عوالم بالا مقدر شده است، دریابد. بلکه نهایت بالا رفتنش در موقع روی گردانیدن از نیازهای بدنی و سرگرمی‌های دنیایی، فضای بین زمین و فلک اول است. از این روی به همین مقدار از پاکی و صفایی که دارد بهره‌مند شده و برخی از مقدرات و پیش‌آمدها را که در درون فضا [تا رسیدنشان به کره خاکی] هست و ظهورشان مدت چندانی ندارد، ادراک می‌نماید و این، حال اهل بدایت و سالکان تازه کار است.<sup>۱</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱- فکوک، قونوی، صص ۷۶۷.

## فهرست منابع

- ۱- ابن عربی. سلیمان اولوداغ، ترجمه داوود وفایی، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- ۲- ابن عربی، سفر بی بازگشت، کلود عداس، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲.
- ۳- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، آیت الله الامام خمینی انتشارات پاسدار اسلام، رمضان ۱۴۰۶.
- ۴- تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، هانری کربن، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- ۵- رساله الانوار، محیی الدین ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۸۲.
- ۶- رسائل ابن عربی، محمد شهاب الدین العزیمی، بیروت، ۱۹۹۷.
- ۷- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۸- شرحی بر فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- ۹- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، خواجه محمد پارسا، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۰- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، حسین خوارزمی، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۱۱- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، داود قیصری، به کوشش سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۲- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، صائن الدین علی بن محمد ترکه، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸.
- ۱۳- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی داود قیصری، تصحیح محمد حسن ساعدی، انوار الهدی، ۱۴۱۶.
- ۱۴- شرح نقش الفصوص محیی الدین ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری، انتشارات خورشید باران، ۱۳۸۵.

- ۱۵- صوفیسم و تائوئیسم، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹.
- ۱۶- الطريق الى الله تعالى، محی الدین ابن عربی، محمود محمود الغراب، دمشق، ۱۴۱۱.
- ۱۷- عرفان نظری، یحیی یثربی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- ۱۸- فکوک، صدرالدین قونوی، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- ۱۹- فتوحات، محیی الدین بن عربی، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.
- ۲۰- فصوص الحکم، محیی الدین بن عربی، ابوالعلاء عقیفی، دارالکتب العربی، بیروت - لبنان.
- ۲۱- قصص الانبیاء، ابواسحاق بن منصور بن خلف نیشابوری، احسان یغمایی انتشارات زرین، ۱۳۸۲.
- ۲۲- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۶۷.
- ۲۳- مقتل امام حسین، گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، ترجمه جواد محدثی، انتشارات بین الملل، ۱۳۸۲.
- ۲۴- النفحات الالهیه، صدرالدین محمد بن اسحاق القونوی، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
- ۲۵- نهایة الحکمه، محمد حسین طباطبائی، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامع مدرسین قم، ۱۴۰۴.
- ۲۶- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن بن احمد جامی با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، صفر ۱۳۹۸.
- ۲۷- وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر آلهارت، قاسم کاکائی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.