

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۲۳

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.74.1.3](https://doi.org/10.20080514.1401.19.74.1.3)

دیدگاه ابن عربی بر وحیانی بودن قرآن و پاسخ به شبهات آن

مرتضی ملکیان^۱

عبدالرضا مظاهری^۲

خسرو ظفرنویبی^۳

چکیده

معنایی که از حضرت الهی فرودمی‌آیند یک صورت جسمانی مانند صورت خیال ما می‌پذیرند و سپس به عالم ملک فرودمی‌آیند. 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. پیامبر (ص) در مورد دو خواب فرموده: یوسف (ع) وقتی که برادرانش در برابر او سجده کردند صورت خارجی حسیه را حق قرارداد و گفت خوابم تعبیر شد و آن را خیال اندر خیال دانست نه حقیقت و در مورد ابراهیم (ع) بایست 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» فرمود در رویا صادق بودی. دکتر عبدالکریم سروش نیز به پدیدارشناسی قرآن پرداخته و در مورد ماهیت رویا، قرآن و وحی الهی نق. طه نظراتی دارد؛ از این رو، هر دوی این مطالب را بررسی می‌کنیم زیرا بر این اعتقادیم که تضارب آراء نه تنها جمود فکری دینی را از بین می‌برد بلکه بیش از آن، باعث رشد و ارتقاء معرفتی نیز می‌گردد. این مقاله، از ره آورد چالش‌های میان ادعای سروش و نقدهای بر آن است که می‌تواند به درک و فهمی عمیق‌تر از مسائل مهم و تأثیرگذار در زندگی دینی راه‌یابد.

واژگان کلیدی: رویا، عالم مثال مطلق، مقید، تأویل، فدا، خیال، مکاشفه.

۱- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استاد گروه عرفان و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

mazahri 711@ yahoo.com

۳- دانشیار گروه عرفان و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

در تفکر ابن عربی مسائل معنوی و باطنی مانند خواب و رؤیا به اندازه مسائل 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 بنامی‌کند. 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 (اولوداغ، ۱۳۸۴، ۲۰۳) و از آنجا 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 رؤیاهای داشته باشیم و غایت آمال ابن عربی از رؤیا را درک کنیم. زیرا ابن عربی در شرح آیه مبارکه «یا عباد الذی آمنوا ان ارضی واسعه فأیای فاعبدون» (عداس، ۱۳۸۲، ۱۷۳) 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 تمامی منظومه حقیقی آن، چه صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصور درمی‌کشد. ارض مافوق طبیعی همان جایی است که نه فقط اشیاء در آن فاسد نمی‌شوند 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. آنگاه که عقل لباس صورت درمی‌پوشد این است دلیل آنکه عارفان تنها با روح در آن وارد می‌شوند و حجاب‌های جسمانی را در دنیای دون مادی متروک می‌گذارند و بالأخره ارض کمال و تکمیل است و چون نمایی است که تمام امور مرئی شخص خردمند در آن نمایان می‌شود، همان جایی که رؤیا به حقیقت می‌پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار به سر می‌برند. البته این نحو از تصور ارباب عالم خیال تنها به ابن عربی منحصر نمی‌شود، بلکه در میان صوفیان شیعی نیز می‌توان آن را دید. (امام خمینی، ۱۴۱۶ ق: ۸) چرا که هر کس را که خداوند به تصرف خویش درآورد، حضرت حق را در همه چیز مشاهده می‌نماید. خداوند از چنین فردی هرگز

غائب نمی‌گردد. 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 می‌باشند به مفاهیم مندرج در صورت نیاز ندارند چون ایشان این امور را بدون صورت می‌فهمند. (کربن، ۱۳۸۴: ۱۳۳) اکنون برای روشن شدن آن به بررسی عالم خیال می‌پردازیم چرا که اگر از ماهیت خیال غفلت کنیم اهمیت بخش عمده‌ای از تعلیمات عرفانی و دینی را از دست خواهیم داد.

حقیقت محمدی

در طول تاریخ تفکر اسلامی، وحی به عنوان دریافت پیام از خدا مطرح بوده است، یعنی پیامبر(ص) وسیله‌ای بوده جهت دریافت آموزه‌ها و دستوره‌های الهی برای ابلاغ به مردم. در این ارتباط، پیامبر(ص) پیام الهی را با همان مضمون و کلامی که از خداوند دریافت داشته، به دیگران ابلاغ می‌کرده است. دیدگاه متفکران اسلامی درباره وحی با افرادی نظیر منتقدان که روایاتی مدرن از وحی ارائه کرده‌اند، تفاوت‌هایی دارد. در این سلسله مباحث براساس کتاب «انکار قرآن» عبدالله نصری، تلاش داریم برخی از دیدگاه متفکران اسلامی در این زمینه را منتشر کنیم: دیدگاه ابن عربی در باب نبوت و وحی، مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اوست. او مراتب هستی را به پنج عالم تقسیم می‌کند: غیب ملکوت یا غیب حقیقی، عالم ارواح مجردة یا عالم جبروت، عالم مثال یا عالم ملکوت، عالم ملک یا شهادت و عالم انسان کامل. هستی‌شناسی ابن عربی مبتنی بر تجلی حق تعالی است. تجلی حق تعالی هم بر دو گونه است یکی تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حبی که به آن فیض اقدس گفته می‌شود و تجلی دوم عبارت است از ظهور حق در صور اعیان ثابته در علم الهی، تجلی شهودی وجودی است که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌شود. با این تجلی است که عالم خارج وجود پیدامی‌کند. به این دلیل که خداوند خواست همه صفات و کمالات خود را در حقیقتی خارج از ذات خود مشاهده کند، حقیقت محمدیه را ایجاد کرد. این حقیقت ابتدا در عالم الهی و به وجود تفضیلی در اعیان ثابته ایجاد شد و سپس در عالم خارج تحقق یافت، یعنی صادر اول یا نور محمدیه به وجود آمد. حقیقت محمدیه مظهر جمیع اسماء و صفات حق تعالی است. ابن عربی با توجه به حقیقت محمدیه می‌گوید: که همه انبیاء نور نبوت خود را از او اخذ می‌کنند که انسان کامل است، یعنی جامع همه مراتب و کمالات وجودی است، او آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی و مظهر اسم اعظم و خلیفه کامل خداوندی است. خدا به واسطه انسان کامل در عالم اعیان تجلی کرد. پیامبر صورت اجمالی و جمعی حضرت حق و دارای مقام جمع‌الجمعی است. شناخت خدا نیز از طریق شناخت انسان کامل مثل او یا سایر پیامبران امکان‌پذیر است. هر چند وجود دنیوی و مادی خاتم‌الانبیاء متأخر از سایر انبیاست، اما وجود علمی و حقیقی وی پیش از سایر انبیاء موجود بوده است. در واقع او در عالم اعیان ثابته به پیامبری برگزیده شد و در همان

مقام بر اعیان ثابتة همه انبیاء آگاه بود. سایر انبیاء نیز در همان مرتبه اعیان ثابتة به شرافت ذاتی و ختمیت رسالت وی ایمان داشتند. از همین جاست که ابن عربی می‌گوید همه انبیاء نور وجودی خود را از حقیقت محمدی اخذ می‌کنند.

ضرورت نبوت

ابن عربی بر پایه تحلیل خود از نظام هستی و اسماء و صفات حق تعالی، دو برهان بر لزوم نبوت ارائه می‌دهد:

۱- در عرفان ابن عربی بحثی با عنوان تخاصم اسماء مطرح است به این بیان که اسماء حق تعالی نوعی تقابل با یکدیگر دارند که موجب پیدایش نظام احسن می‌شود.

۲- هر یک از اسماء حق تعالی مظهري را می‌طلبند و اگر اسمی بدون مظهر باشد، آن اسم عبث خواهد بود.

از نظر ابن عربی، مقام انبیاء آن چنان بالا است که سخن گفتن از آن غیر ممکن است. کسی را یارای سخن گفتن است که دارای ذوق نبوت تشریح و رسالت باشد، از آن جا که ما انسان‌ها نه نبی هستیم و نه رسول، لذا سخن گفتن از حقیقت آن بر ما حرام است..

تعریف وحی

ابن عربی وحی را نزول معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی که در مرتبه خیال مقید است، در خواب یا در بیداری می‌داند. او با توجه به (آیه ۵۱ سوره شورا) نحوه خطاب الهی را سه نوع ذکر می‌کند: نخست وحی یا انزال بی‌واسطه کلام الهی، دوم انزال کلام الهی از راوی حجاب و سوم انزال کلام الهی به واسطه فرشته. ابن عربی وحی را حقیقتی می‌داند که خداوند بدون واسطه بر دل‌های بندگان خود نازل می‌کند. با وحی مطالبی بر دل‌های آن‌ها خطور می‌کند که از نحوه پذیرش آن با خبر نیستند، یعنی نمی‌دانند چگونه، از کجا و به چه علت در دل‌های آن‌ها راه یافته است. به اعتقاد ابن عربی، وحی با رؤیا آغاز می‌شود چرا که حقیقت وحی امری مجرد است و برای آن که به مرتبه حس برسد، باید واسطه‌ای باشد. معانی معقول به خیال نزدیک‌ترند تا به حس، زیرا خیال در مرتبه‌ای میان معقول و محسوس قرار دارد. از نظر او، وحی عبارت است از معنا و معنا وقتی بخواهد به عالم حس فرود آید، باید از مرتبه خیال گذر کند. وحی در عالم خواب در ارتباط با قوه خیال است. از این رو پیامبر در عالم خواب و به کمک خیال، بهتر با وحی آشنا می‌شود. ابن عربی شناخت وحی را به روش عرفانی ادراک‌پذیر نمی‌داند زیرا در روش عرفانی باید هر پدیده‌ای را بدون تصور و تصدیق با علم حصولی ادراک کند. ادراک وحی به صورت علم حضوری برای غیر انبیا امکان‌پذیر نیست. به گفته ابن عربی شرط اهل طریقت این است که از احوال و مقاماتی گزارش دهند که آن‌ها را ذوق کرده‌اند لذا سخن

درباره آن بر ما حرام است. ما اهل طریقت جز درباره آنچه ذوق کرده‌ایم، هرگز سخن نخواهیم گفت. ما فقط در مواردی غیر از نبوت و رسالت مجازیم سخن بگوییم .

نزول وحی : عرفا در باب وحی، دیدگاه خاص خود را دارند. این دیدگاه مبتنی بر نظریه حقیقت محمدیه است به این بیان که وجود سعی و منبسط رسول اکرم (ص) در مقام صادر اول، در مواجهه با مقام واحدیت، همه کمالات علمی از جمله حقیقت قرآن را دریافت می‌کند. در واقع در مرتبه وجود کلی و سعی و مجرد پیامبر، وجود عقلی و مجرد قرآن بر پیامبر نازل می‌شود. آیاتی هم که از وجود قرآن در ام‌الکتاب و لوح محفوظ سخن می‌گوید مربوط به این مقام است. حقیقت عقلی قرآن به هنگام پیدایش حقیقت محمدیه برای پیامبر منکشف می‌شود اما وجود لفظی آن به تدریج و به هنگام بعثت پیامبر به عنوان آخرین فرستاده الهی طی بیست و سه سال عمر وی نازل می‌شود . در عرفان ابن عربی نزول تدریجی قرآن به این صورت است که در طول رسالت نفس پیامبر با حقیقت محمدیه اتصال پیدا کرده و آیات الهی را از قرآن دریافت می‌کند. در واقع حقیقت مجرد قرآن در عالم طبیعت به کلام و لفظ تنزل می‌یابد. پیامبر با تکامل در نشئه طبیعت نفس خود را آماده اتصال با عین ثابته و وجود منبسط خودش می‌کند تا حقایق را از آن عالم دریافت کند. به بیان دیگر، وحی هنگامی روی می‌دهد که وجود مادی پیامبر با وجود کلی و سعی خود اتصال یافته و حقایق را از آنجا به عالم مادی تنزل دهد. از آنجاکه در دار وجود، جز ظهور حق تعالی و اسماء و صفات چیزی موجود نیست، لذا هیچ موجودی دارای استقلال وجودی نیست. در اتصال نفس نبی با حقیقت محمدیه گاه جبرئیل واسطه می‌شود. به گفته ابن عربی : «انبياء التشریح یاخذون بواسطه الروح الامین من عین الملک». از نظر ابن عربی وحی در عالم مثال و حضرت خیال توسط فرشته وحی نازل می‌شود . وحی به صورت مثال ابتدا در عالم رویا و سپس به صورت مشاهده فرشته در عالم مثال حاصل می‌شود. البته ابن عربی مشاهدات پیامبر در رویا و بیداری را یکسان می‌داند و اختلاف آن‌ها را فقط از این جهت می‌داند که یکی در عالم حس واقع می‌شود و دیگری در عالم خیال . به زعم ابن عربی نزول قرآن بر قلب پیامبر به صورت زبانی است یعنی پیامبر قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت می‌کند. به هنگام نزول وحی توسط جبرئیل پیامبر از عالم حس و طبع غایب شده و با عالم مثال اتصال پیدامی‌کند و وقتی که وحی به پایان می‌رسد به عالم حس بازمی‌گردد. هرگاه جبرئیل نازل می‌شد پیامبر وحی را از او در عالم مثال دریافت می‌کرد و اگر هم جبرئیل را به صورت دحیه کلبی مشاهده می‌کرد آن مشاهده ابتدا مربوط به عالم مثال و حضرت خیال بود، سپس فرشته تمثیل ملکی پیدامی‌کرد. خلاصه اینکه وحی همان معارفی است که در حقیقت محمدیه به صورت بسیط و مجرد موجود است و پیامبر در نشئه دنیا با اتصال با عین ثابت خود یا حقیقت محمدی، آن را دریافت و به مردم ابلاغ می‌کند. فرشته وحی هم گاه واسطه اتصال نفس پیامبر با حقیقت محمدی است.

دیدگاه عرفا از عالم خیال: جامی برای توضیح خیال منفصل و خیال مقید، عالم مثال را بدینگونه شرح می‌دهد «بدانکه میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرده، عالم دیگری هست که «برزخ» نامیده می‌شود و این آیه کریم به آن عالم اشاره دارد: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان». «دو دریا را روان و رها ساخت، تا به یکدیگر برسند، میانشان حایل و واسطه‌ای هست که به یکدیگر نیامیزند و تعدی نکنند.» به این معنی که میان دو دریا که عبارتند از عالم ارواح و عالم اجسام، برزخی قرارداد. یعنی عالم مثال تا مانع تعدی و آمیزش آن‌ها به یکدیگر گردد. (الرحمان، ۱۹) 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 فرودمی‌آیند، نخست در جهان مثال، یک صورت جسمانی و حسی، همانند صورت خیالی ما می‌پذیرند، و سپس به عالم ملک فرودمی‌آیند، لذا جهان مثالی را «خیال منفصل» نیز می‌نامند.

همچنین هر یک از ارواح کلیه و جزئی، از عقول و نفوس مجرده و غیرمجرده، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی دارند در عالم مثال. همینطور 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 (ابن عربی، بی تا: ۱۶۵). 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. (الغراب، ۱۴۱۴ ق: ۴۱) 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 بواسطه 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 آنکه عالم مثال مطلق، منبع بزرگی است که قوای 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 و بعد از خواب، اتصال باقی است. شدت اتصال قوت و صفای خیال در صحت رویا مدخلیت کامل دارد. (ابن عربی، بی تا، ج: ۱: ۲۴۵) خیال منفصل قائم به خویش و مستقل از نفوس جزئی متخیله است. و خیال متصل قائم به نفوس جزئی متخیله است. (همان، ج: ۶: ۹۸)

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) مابزه‌ای نیست. 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. همانگونه که صورت اشیاء در آینه و رویاهای صادق تحقق می‌یابد. (ابن عربی، بی تا: ۳۰۶-۳۰۴) پس لازم است که رؤیاها و تأویل آن‌ها نیز بررسی شود.

تأویل و تعبیر رویا از نظر ابن عربی

ابن عربی پیوند شهودهای انسان از یک سو با عالم خیال و از سوی دیگر با الهام الهی است. زیرا همه مفهوم مابعدالطبیعی 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 آن شیء را به رمز تبدیل می‌کند. یعنی این حقیقت رمزی مستلزم ادراک آن در مرتبه خیال فعال است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۶) 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 نهی 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 قائل است که احلام و رویاها 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. رویای 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 اشیا مستقیماً و بدون وساطت نیروی تخیل برای قلب انکشاف می‌یابد. در چنین رویاهایی هیچ گونه رمزی وجود ندارد و در نتیجه بی

نیاز از تأویل است. (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۱۲۶) برای داشتن این تأویل لازم است انواع خواب‌ها را بررسی- کنیم. به‌طور کلی مردم در قضیه رویا بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- دسته اول از نفوس که قلب آن‌ها متصل به عالم حقایق موجود در عالم مثال نمی‌گردد و اگر هم احیاناً اتصال پیدانماید، چون این اتصال حال است و مقام نیست عارض و سریع‌الزوال است، و یا عود به مثال مطلق نمی‌نماید و یا بکندی برمی‌گردد.

۲- دسته دوم 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 پیدانشود و اگر جهاتی مربوط به اعوجاج نفس در این قبیل از نفوس رخ‌نهدد و اگر حدیث نفس (مانند خواب‌های فاسد) دخالت در رویا نداشته‌باشد، و اگر هیئت دماغ صحیح و مزاج مستقیم باشد. رویا از جانب حق است و احتیاج به تأویل ندارد. (قیصری، ۱۴۱۶: ۳۸۶) زیرا عکس، عکسی است که به صورت اصل ظاهرشده و بیشتر خواب‌های پیامبران اینچنین بوده‌است. (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

۳- دسته سوم: کسانی هستند که قلوبشان مستوی حق 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 رویایی می‌یابد و احتیاج به تعبیر دارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۳۱) کسی که در مسیر خیال و مقام اتصال به عالم مثال مطلق بنحوی اتصال پیدانماید که جهات خارجی او را از این اتصال منحرف‌نماید و منغم در این اتصال 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 رویاء اصدقکم حدیثاً.» و در موردی فرموده- است: «الرویا ثلاث، رویا من الله، رویا تجری من الشیاطین و رویا مما حدث المرء نفسه.» رویای ناشی از حق متوقف بر تهیه و آمادگی نفس و حصول استعداد تامی است که منشأ صفاء محل و طهارت نفس می‌باشد.

بررسی دیدگاه منتقدان در مورد خواب نامه و یا رویا و مکاشفه بودن قرآن

دیدگاه منتقدان نسبت به خواب و رویا: جلال‌الدین محمدبلیخی گفت: «هست قرآن حال‌های انبیا» (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۴۳) و من می‌خواهم با کسب اجازه از روح آن عزیز چنین بگویم: «هست قرآن

خواب‌های مصطفی»، و البته از آن خواب‌ها که: خواب می‌بینم ولی، در خواب نه مدعی هستم و نه کذاب.

مدعای این نوشتار آن است که ما در فهم کلام وحیانی از نکته‌ای ساده و مهم غفلت کرده‌ایم. تا کنون بر این معنای درست پای‌فشرده‌ایم که زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد(ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود و برای گشودن گره‌های جامعه خویش، راه‌های تازه‌تر پیش می‌نهد. و اگر عمر بیشتری می‌یافت و غواصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فربه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد. گفته‌ایم که آن دستاوردهای کلان به زبان عربی و عرفی و بشری و در خور فهم آدمیان عرضه شده‌اند و از منبع ضمیر پیامبر برخاسته‌اند، و قدسی بودن تجربه، زبان تجربه را قدسی و الهی نکرده‌است. حتی در مقام تکون هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند و بر آن‌ها جامعه تاریخ و جغرافیا پوشانده‌اند. یعنی خدا سخن‌نگفت و کتاب نوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد، و ماورای طبیعت، جامعه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد، و ماورای تاریخ، پا به عرصه تاریخ نهاد و تاریخی گردید. با این همه پنجره‌های گشوده به روی فهم وحی، هنوز یک پنجره بزرگ ناگشوده مانده‌است، و این مقال در صدد گشودن آن پنجره ناگشوده است. دوم. در عنوان مقال آوردم که «محمد(ص) راوی رویاهای "رسولانه" است. از یکایک این واژگان مراد ویژه‌ای دارم که بازمی‌گویم:

الف. محمد(ص) راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته‌باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده‌باشند و فرمان به ابلاغ آن داده‌باشند، بل محمد(ص) روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده‌است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است(۴)، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود بازمی‌گوید. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند(۵)، بل او گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را خود دیده و شنیده، و اینک راوی آن است. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو که رستاخیزی هست و میزانی و دوزخی و بوستانی و حشر خلاق و نشر کتب، بل وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن مناظر بوده‌است. بهشتیان را در حال مبادله جام‌های شراب(سروش، ۱۳۷۳: ۴۷) و

دوزخیان را در حال ریزش پوست‌های سوخته و رویش پوست‌های نو دیده است (همان: ۴۹). به او خبر نداده‌اند که همه چیز تسبیح خدا می‌کند (همان: ۵۲)، بل او خود شاهد و شنونده تسبیح آن‌ها بوده است و قس علی‌هذا. این تصوّر که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد (ص) فرو می‌ریخته‌است و او آن‌ها را بازخوانی می‌کرده‌است، باید جای خود را به این تصوّر دهد که محمد (ص) چون گزارشگری جان‌بخش و صورتگر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می‌کرده‌است. به جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد (ص) شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد (ص) ناظر است و محمد (ص) راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است. آن سَری نیست بل این سَری است! و البته همه بعین‌الله و باذن‌الله.

مناظر و وقایعی که این رسول صادق روایت می‌کند، بسیار گونه‌گون است. از زندگی پیامبران گرفته تا نزول فرشتگان در شب قدر (القدر، ۴)، از سیلی زدن فرشتگان بر ستمگران در هنگام مرگ (واقعه، ۹۵)، از نشستن خدا بر تخت (بقره، ۲۵۵) تا فروشدن خورشید در گل (الانشقاق، ۳)، از سجده فرشتگان به آدم (بقره، ۲۹) تا مجادله ابراهیم با خدا (ابراهیم، ۲۰)، از قصه اصحاب کهف تا ماجرای اسراء و معراج محمد (ص). (محمد، ۲) به این نمونه‌ها بنگرید: «نمونه اول: «روزی حواریون به عیسی بن مریم گفتند: آیا خدای تو می‌تواند مانده‌ای از آسمان برای ما بفرستد؟ عیسی گفت: از خدا شرم بدارید. گفتند: می‌خواهیم از آن بخوریم تا دلمان آرام بگیرد و یقین کنیم که تو به ما راست گفته‌ای و شاهدان صداقت تو باشیم. عیسی بن مریم گفت: خدایا برای ما مانده‌ای بفرست تا هم عیدانه‌ی برای اول و آخر ما باشد هم نشانه‌ای از تو. تو که روزی رسانی، ما را روزی ده. خداوند گفت: من این مانده را نازل می‌کنم، اما اگر کسی بعد از آن کفر ورزد، او را شکنجه‌ای کنم که احدی را نکرده باشم. نیز روزی خدا به عیسی بن مریم گفت: تو بودی که به مردم گفتی تو را و مادرت را به خدایی برگیرند؟ عیسی گفت: سبحان‌الله، سخن ناحق گفتن در خور من نیست، اگر هم گفته باشم تو می‌دانی. تو ضمیر مرا می‌خوانی ولی من ضمیر تو را نمی‌خوانم. فقط تو غیب‌دانی. آن‌چه من بدانان گفتم جز این فرمان تو نبود که خدا را پرستید که ربّ من و ربّ شماست. مادام که من در میانشان بودم، تو گواهاشان بودی، حالا هم که جان مرا گرفته‌ای باز ناظر بر آنانی و تو بر همه چیز ناظر و گواهی. اگر عذابشان کنی، بندگان تو اند و اگر ببخشی شان، خود دانی که عزیز و حکیمی. خدا گفت: این روزی است که صادقان بهره صدق خود را می‌برند، باغ‌هایی با جوی‌های جاری در اختیار آنان است و تا ابد در آن خواهند بود. خدا از آنان خشنود است و آنان هم از خدا خشنودند. و رستگاری عظیم همین است. زمین و آسمان‌ها و هرچه در آن‌هاست، از آن خداوند است و او بر همه چیز تواناست» (بقره، ۲۸۴) نمونه دوم: «در صور دمیده‌شد و همه اهل آسمان و زمین، جز آن‌ها که خدا می‌خواست، بیهوش افتادند و آن‌گاه دوباره در صور (بوق) دمیده‌شد و همه به‌پا خاستند. زمین به نور پروردگار روشن‌شد و کتاب

را نهادند و انبیا و شهدا را آوردند و میانشان به حق و عادلانه داوری کردند. و هر کس به طور کامل جزای عمل خود را ستاند چون خدا به رفتارشان نیک آگاه است. آن‌گاه کافران گروه گروه به سوی جهنم رانده شدند. به آن‌جا که رسیدند و درهای جهنم باز شد، خازنان جهنم از آنان پرسیدند: مگر رسولانی نزد شما نیامدند تا آیات خدای شما را بر شما بخوانند و از احوال امروز بیم‌تان دهند؟ کافران گفتند: آری، ولی چه کنیم که عذاب برای کافران مقرر بود. کافران را گفتند که برای ابد به جهنم روید که جای ناخوش متکبران است. پارسایان هم گروه گروه به سوی بهشت هدایت شدند. به آنجا که رسیدند و درهای بهشت که باز شد و... خازنان بهشت به آنان سلام کردند و خوشامد گفتند و آنان را به ورود در بهشت فراخواندند. پارسایان گفتند: حمد خدا را که به وعده‌اش وفا کرد و این سرزمین را به ما بخشید که در هر جای آن بخواهیم می‌توانیم اقامت کنیم. و ملائکه گرداگرد تخت خداوند تسبیح می‌گفتند و همه چیز به نیکی و راستی سپری شد و همه جا سخن از حمد و سپاس خداوند بود. (بقره، ۲۵۴) گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آن‌هاست. یک جا خدا با عیسی سخن می‌گوید و عیسی جواب می‌دهد، و در جای دیگر فرشتگان با بهشتیان و دوزخیان سخن می‌گویند و آنان جواب می‌دهند. در این‌جا خدا نمی‌گوید که من با عیسی چنین و چنان گفتم، بلکه کس دیگری که همان محمد (ص) باشد، روایت می‌کند که خدا به عیسی چنین گفت و چنان شنید، یعنی محمد مخاطب کلام خدا نیست، بلکه ناظر و راوی صحنه گفت‌وگوی عیسی و خداست. منظره روز رستاخیز از این هم جذاب‌تر و گویاتر است. گویی پیامبر در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ، و گشوده شدن درهای آن‌ها را و به تعبیر قرآن آن «مشهد عظیم» را نظاره و روایت می‌کند. خصوصاً صیغه ماضی که در ساختار این روایت به کار رفته، (و ترجمه نگارنده هم وفادار به آن است) از رویدادی تحقق‌یافته و رؤیت‌شده، حکایت می‌کند. مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر، و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند خداوند به پیامبر خبر داده‌است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصه محشر درآیند... الخ. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (واقعه، ۱) یعنی واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق‌الوقوع است به صیغه ماضی اداشده، گرچه هنوز نیامده است. «نمونه سوم»: سوره واقعه منظره دیگری از قیامت را روایت می‌کند: واقعه رخ داده و شکی به‌جا نگذاشته‌است. مردم سه دسته شده‌اند: گروهی در پیش، گروهی در سمت راست و گروهی در سمت چپ. پیشروان خود مشتمل بر دو طایفه‌اند: اکثریتی از پیشینیان و اقلیتی از پسینیان، روبه‌روی هم تکیه‌زده بر تخت‌های زربفت نشسته‌اند، پسرکان گرد آن‌ها می‌گردند و شرابی به آنان می‌دهند که

سرگیجه و سردرد نمی‌آورد، دست‌راستی‌ها در باغ‌ها به‌سر می‌برند، زیر درخت‌های بی‌خار سدر و پرسیاه و موز بسیار و آبریزان و میوه‌های فراوان و حوریان باکره؛ و دست‌چپی‌ها در تنگنا و زیر ابری داغ...

ب. سؤال: این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است؟ پاسخ: در رؤیا. خواننده می‌تواند به جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنانکه کرده‌اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آن‌ها، واژه رؤیا را به عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپاگیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناکشان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربه پیامبرانه محمد(ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمی نیست که خوابی ندیده‌باشد و رؤیا را در عمر خود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه کس با رجوع به رویاهای خود می‌تواند چیزی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد. گرچه به قول مولانا:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نبشتن شیر، شیر
سوی شهر از باغ، شاخی آورند باغ و بوستان را کجا انجا برند؟
خاصه باغی کاین فلک یک برگ اوست بلکه ان مغز است و این عالم چو پوست

ضمناً در گزیدن واژه رؤیا، خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تام محمدی» سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق‌حسی و رؤیایی داشته‌اند. از پیامبر هم آورده‌اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل‌وشش جزء نبوت است) مفسرانی هم بوده‌اند که معراج پیامبر را تجربه‌ای معنوی و روایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی. همچنین به گواهی مآثورات تاریخی، در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاقت او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌ی شد تا پاره‌ای از معاصران محمد(ص) او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند.

باری، آنچه در این مقال دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست. و این است آنچه قلب این مقال است، و همین است آن غفلتی که در آغاز سخن از آن یاد کردم، یعنی همان پنجره بسته‌ای که گشودنش، فریضه‌ای مبارکست: ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. درست است که زبانی عرفی و بشری و شیرین است، اما زبان خواب هم هست. خواب همواره و در صریح‌ترین

صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خوابگزاری، و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است. این مغالطه که باید آن را مغالطه خوابگزارانه نامید، مهلک‌تر از خطای خلط حقیقت و مجاز و استنتاج «باید» از «است»، و عظیم‌تر از مغالطه طبیعت‌گرایان است.

می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خوابگزارانه است. یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از این‌که روایتگری تیز چشم، آن‌ها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آنهم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداریست. فی‌المثل مفسران در قرآن خوانده‌اند که: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ (التکویر، ۱، ۲، ۳) (وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند، چنان‌که داستان خواب یوسف در سوره یوسف بر آن گواه است. چرا نگوئیم که محمد(ص) در خواب دیده‌است که خورشید گرفته است، و آن‌گاه به دنبال تعبیر صحیح آن خواب برویم؟ پیامبران. و حالا سخن جلال‌الدین راست می‌آید که گفت: بلکه اینک باید گفت: «خواب احمد، خواب جمله انبیاست» تاریخ انبیا در رؤیاهای محمد(ص)، تکرار می‌شود و او آدم و نوح و ابراهیم و یعقوب و یوسف و موسی و عیسی... و قومشان را می‌بیند و می‌آزماید. در خواب می‌بیند که نوح نهصد و پنجاه سال دعوت می‌کند؛ پاره‌ای از یهودیان به سبب نافرمانی‌شان خوک و بوزینه می‌شوند؛ عیسی بر صلیب نمی‌رود، بل کس دیگری می‌رود و به غلط او را عیسی می‌پندارند؛ عزیز و مرکبش دوباره زنده می‌شوند و به جهان بازمی‌گردند؛ موسی نیل را می‌شکافت، عصا را اژدها می‌کند، فرعون در دریا غرق می‌شود و ذوالقرنین سد آهنین می‌سازد؛ ادریس به آسمان می‌رود و... این همه رؤیاهایی هستند که محمد(ص) روایتگر آن‌هاست و چه باک اگر نشانی از آن‌ها در تاریخ نیست! مگر خوک و بوزینه‌ای که در خواب می‌بیند، همانست که در بیداری است؟ مگر دوباره زنده شدن عزیز و بازگشتش را به جهان نباید تفسیر خوابگزارانه کرد؟ آیا شکافتن دریا و دیدن اژدها در خواب همان دیدن اژدها و شکافتن دریا در بیداری است؟ این‌ها همه محتاج تعبیرند تا معنای مستقیمی بیابند و گرنه، در چاه ویل تکلفاتی خواهیم افتاد که پیامشان را مخدوش می‌کند. محمد(ص) روایتگری است که راستگویانه رؤیاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و به عربی مبین، بی‌مجاز و بی‌کنایه، برای ما بازمی‌گوید و قرآن که «خوابنامه» اوست، نیازمند خوابگزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژه رؤیا بر او پدیدار شده‌اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به زبان بیداری برگردانند و تعبیر را به جای تفسیر و تأویل متن بنشانند و بی‌میانجی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک‌کنند، و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا

بگشایند. باری، سخن نه در قبول نبوت است و نه در حقیقت وحی، که مؤمنان داوری خود را در باب آن‌ها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما وانهاده‌اند.

حال چند رویا که در قرآن بیان شده

۱- رویای یوسف(ع) : قرآن کریم درباره رویای یوسف(ع) می‌گوید: « اذ قال یوسف لایبیه یا ابا تانی رایت احد عشر کوکبا و الشمس 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 شاهزاده‌ای بر قدرت در مصر بود برادرانش در برابر او به سجده افتادند. یوسف در آن هنگام به خود گفت: این تأویل رویای پیشین من است. پروردگرم آن را صادق گردانید. «... و قال یا ابا تانی لهذا تأویل رویای 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 گمان‌برد 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. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۷۴) از نظر ابن عربی نظر محمد(ص) درباره این حدیث که می‌فرماید «مردم در خوابند و چون بمیرند بیدار می‌شوند» (همان: ۳۷۶) از رویای یوسف(ع) عمق بیشتری دارد. اگر بخواهیم از جایگاه محمد(ص) به مسئله بنگریم بیان زیر تفسیر درستی می‌اشد از آنچه بر یوسف در رویایش رفته‌است، 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 رویای بزرگ خود می‌بیند که از رویا بیدار شده‌است. آنگاه او به تأویل آن رویای خاص (ستارگان = برادرانش) می‌پردازد. در حقیقت این هنوز استمرار آن رویای بزرگ است. او در رویا می‌بیند که رویای خود را تأویل می‌کند. آنگاه 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. (یوسف، ۵)

ابن عربی می‌گوید: از آنجا که دنیای عرضی در حقیقت جز رویایی 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 سری ژرف از هستی است که تنها در دسترس یک انسان کامل نظیر محمد(ص) است. (ابن عربی، بی تا، ج ۶: ۲۶۷)

نظر ابن عربی در بررسی خواب انبیاء

۱- تفاوت بین تعبیر خواب محمد(ص) و یوسف(ع)

بر اساس 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. 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 خیال اند (مظاهری، ۱۳۷۸: ۳۱۸) و مانند یک رؤیای خیالی به تعبیر محتاج‌اند تا به حقیقت آن برسیم. چنانکه 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». (همان، ۳۲۰) اینجاست که فرق میان عمق درک محمد(ص) و یوسف(ع) روشن می‌گردد که کاشانی آن را بدینگونه شرح می‌دهد. «فرق میان ادراک محمد(ص) و ادراک یوسف(ع) آن است که یوسف صورت خارجی حسیه را حق قرارداد 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 فی الله است- در آن تجلی می‌یابد حق دانست. (همان، ۳۲۸)

۲- بررسی رؤیاهای پیامبری دیگر چون ابراهیم(ع)

رویای ابراهیم(ع) در مورد: 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. (همان، ۲۷۲)

قرآن در سوره صافات آیات ۸۲-۱۱۱ نام خاصی را ذکر نمی‌کند وقتی می‌فرماید: «ان من شیعته لابراهیم، اذ جاء ربه بقلب سلیم، ... و قال انی ذاهب الی ربی سیهدین، رب هب لی من الصالحین، فبشرناه بغلام حلیم، فلما بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ماذا تری قال یا ابت افعل ما تومر ستجدنی ان شاء الله من الصابرين، فلما اسلما و تله للجبین. و نادیناه ان یا ابراهیم. قد صدقت الرویا 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. امام خمینی نیز در تعلیقه 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 ثابته، او مأمور 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 ثابته 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 مآنوسات و اعتقادات در این ظهور دخالت زیادی ادرند. (خمینی ۱۴۰۶ ق: ۳۲۷) خوارزمی نیز در شرح فصوص این مطلب را اینگونه شرح می‌دهد: «فداه ربه من و هم ابراهیم بالذبح العظیم الذی هو

تعبیر رویاه عندالله و هو لا یشعر». 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 هرچه حالت منام مشاهده کرده می‌آید، چه وهم سلطان است در ادراک معانی جزئیة. (حوارزمی، ۱۳۷۹: ۷۹) 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 مأمور به نقل این کتاب است و معذور(قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹) 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 مأمور به ذبح اسماعیل بود نه اسحاق(ع). گفته‌اند شیخ مأمور و معذور است چه آنکه آنچه را در این کتاب اظهار نموده است به امر رسول الله(ص) است.(قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۹) سپس استاد آشتیانی می‌گوید: «این که می‌گویند شیخ مأمور 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 مأمور 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.

نتیجه‌گیری

در پایان باید گفت که قرآن اولاً به جز وحی نیست و دوم آن که از طرف خدا به پیامبر (ص) نازل شده است. نظرات دیگر با توجه به مطالب مربوط به خواب متصل و خواب منفصل (مقید - مطلق) و مکاشفه و رویا پاسخگوی عصمت قرآن نمی‌باشد. اگر بگوییم قرآن مکاشفه است، از مکاشفه احکام شریعت استخراج نمی‌شود و مخاطب نمی‌تواند داشته‌باشد که اینک انسان‌هایی دیگر و بخصوص عرفا هم مکاشفه داشتند. اما با بررسی انواع کشف به این نتیجه می‌رسیم که هیچ یک از تجربیات دینی انسان‌ها و عرفا شامل خواب و رویا مکاشفه، الهام و وارد حوزه وحی نمی‌شوند استادان بزرگ مانند روزبهان بقلی (که در خصوص مکاشفه کتابی به نام کشف اسرار دارد که نزدیک به ۲۳۰ مکاشفه است، ابن حمویه، ابن عربی،) انواع کشف داشته‌اند ولی هیچ‌کدام خودشان را صاحب وحی نمی‌دانند هرچند در فلسفه دین و کلام جدید همه را در یک لغت تجربه دینی نام‌گرفته‌اند اما وحی در کلام تجربه دینی قرار نمی‌گیرد.

حال فرض دوم اینکه قرآن مکاشفه رویا پیامبر است که باید تعبیر شود. سؤال اینجاست که این تعبیر باید توسط چه کسی انجام پذیرد یعنی معبر رویای پیامبر چه کسی باشد. دانستن این نکته حائز اهمیت است که تجربه غیر از تفسیر تجربه است و اگر قرآن رویای شبیه به رویای یوسف و ابراهیم باشد تعبیر شود و چون رویا یوسف و ابراهیم رویای منفصل است و این رویا در عالم وحی است پس باید تفسیر شود نه تعبیر، مطلب دیگر آنکه اگر قرآن خواب‌نامه در نظر گرفته شود باید معبری باشد که خواب پیامبر را تعبیر کند. از آنجاکه تجربه محض نداریم و تجربه غیر از تفسیر تجربه است پس رویا و مکاشفه غیر از تفسیرش می‌باشد. در خصوص خواب باید به چند نکته اشاره کرد اول اینکه خواب بر اثر شرایط محیطی است، دوم اینکه چون پیامبر زندگی بازرگان، چوپانی، ... داشته پس باید این زندگی روی قرآن تأثیر گذاشته باشد و مهمتر از همه این که اگر بخواهیم این تجربه را در قالب الفاظ قرار دهیم مسلماً خطاپذیری خواهد داشت و موجب از بین رفتن عصمت قرآن خواهد شد. از طرفی تعبیر قرآن مربوط به شرایط و زمان خودش می‌باشد و برای آیندگان مفید نخواهد بود و اگر قرآن در خیال متصل اتفاق افتاده باشد و وحی نیست پس باید در عالم انسانی با مراحل زیر تعبیر شود:

۱- کسی باید باشد که راه تعبیر را بلد باشد، ۲- خواب را عریان می‌کند و تمام مأنوسات (زمان و مکان، محیط، اجتماع و...) را از آن بگیرد و بعد در این عالم رمزگشایی کند و بعد تعبیر نماید. حال سوال این است که چه کسی می‌تواند معبر خوابی باشد که از همه عوالم سخن می‌گوید. بی‌شک چنین معبری باید به عوالم آگاه باشد چه کسی مانند پیامبر تا عالم (قوسین او ادنا) بالا رفته و معراج داشته است؟ در حالی که حتی عرفا نیز در معراج‌نامه‌های خود این مطلب و این علو مکان را بیان نکرده‌اند. لذا با این شرایط قرآن بدون تعبیر می‌ماند. در مورد بیان قرآن که کلام الله است خاطر نشان می‌کنیم، در عالم انسانی از الفاظ به معنی می‌رسیم در وحی معنی ظهور و تجسد پیدامی‌کند تجسد آن لفظ است که همان کلمه است که وحی کلمه است، پس تجسد کلمه شد عالم، شد انسان، شد قرآن، یعنی معنا لفظ شد یعنی معنا تجسد کلمه پیدا کرد که هیچ خطایی در آن وجود ندارد شاید معرفت ما و تفسیر قرآن بشری باشد ولی خود وحی بشری نیست.

پس در مورد دو دیدگاه که یکی متعلق به قرن پنجم هجری قمری و دیگری متعلق به عصر حاضر است و در رابطه با رویا، مکاشفه، خیال، (متصل و منفصل) و خواب‌نامه بودن قرآن و غیره که مورد بررسی قرار گرفت به این نتیجه خواهیم رسید که ابن عربی تمام بیانات پیامبر را وحی از جانب خدا می‌داند و دیگری منتقدان در راه اثبات وحی نبودن قرآن که قرآن خواب‌نامه و یا مکاشفه پیامبر است تلاش می‌کند و اینکه قرآن خیال متصل پیامبر بیش نیست که با توجه به آیات قرآن و پراکندگی‌ها در سوره‌هایی که به عنوان مثال آورده شده و البته با توجه به دیدگاه ابن عربی و بیشتر اندیشمندان گفته‌های منتقدان را فاقد ارزش می‌دانند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن عربی، سلیمان اولوداغ، ترجمه داوود وفاپی، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- ۲- ابن عربی، سفر بی‌بازگشت، کلود عداس، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، 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 انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- ۵- رساله الانوار، محیی الدین ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲.
- ۶- رسائل ابن عربی، محمد شهاب‌الدین العزی، بیروت، ۱۹۹۷.
- ۷- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، جلال الدین آشتیانی، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۸- شرحی بر فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، ۱۳۸۰.
- ۹- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسگرنژاد، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۰- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، حسین خوارزمی، تحقیق حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۱۱- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، داود قیصری، سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۲- فکوک، صدرالدین قونوی، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- ۱۳- صوفیسم و تائوئیسم، توشیکو ایزوتسو، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹.
- ۱۴- شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، عبدالرضا مظاهر، انتشارات علم، ۱۳۸۷.
- ۱۵- شرح نفس الفصوص ابن عربی، عبدالرضا مظاهری، انتشارات خورشید باران، ۱۳۸۵.

Ibn Arabi's View on the Revelation of the Quran and the Answer to Its Doubts

Morteza Malekian¹, Abdulreza Mazaheri^{2*}, Mahdi zafarnavaei³

Phd.Student, Islamic Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Professor, Department of Religion and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. * Corresponding Author, mazaheri711@yahoo.com

Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The meanings that come down from the Divine Presence take a physical form like the form of our imagination and then they come down to the realm of the realm. In this sense, the world of example (Aalam-e Mothol) is also called "detached imagination". And all human spirits appear in those forms before they appear in the body, and most of the revelations are in this world, which is called "bound imagination". All kinds of dreams are related to this world, and the interpreter interprets the dream according to this world. Prophet (pbuh) said about two dreams: Yusuf (pbuh) when his brothers prostrated before him, he considered the external appearance of the sense to be the truth and said that my dream was interpreted and considered it a fantasy within a fantasy, not a reality, and in the case of Ibrahim (pbuh) he should interpret his dream, but because the prophets observe things in the world of absolute example, which is in accordance with reality and does not need interpretation, he did not interpret it and proceeded to slaughter his son, and this ransom was related to what was in the mind of Ibrahim (A.S.). The view of the critics that deals with the phenomenology of the Quran. It deals with the nature of dreams, Quran and divine revelation. Therefore, we examine both of these materials. What's more, we believe that the conflict of opinions not only destroys the stagnation of religious thought, but also causes the growth and advancement of knowledge. This article is about solving the challenges between the claims of the critics and the criticisms on it, which can achieve a deeper understanding of the important and influential issues in his religious life.

Keywords: dream, Aalam-e Mothol, binding, interpretation, imagination, revelation