

خداوند در رؤیاهای عارفان

محمد کاظم کهدوئی^۱
اکرم هدایتی شاهی^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۷

تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۵

چکیده

رؤیاهای عارفان آینه اندیشه‌ها، آراء و عقاید و به‌ویژه آرزوهای متعالی این گروه است. رؤیت خداوند یکی از این آرزوهاست که نمود فراوانی در تجارب روحانی نقل‌شده از عارفان دارد. در این دسته از رؤیاهای مدعی است که خداوند را دیده یا صدای او را شنیده است. از نظر روان‌شناسان، صورت موردمشاهده در رؤیا، یکی از جنبه‌های خیالی و نمادین ناخودآگاه رؤیابین است که از طریق رؤیا به بخش خودآگاه رسیده است. اما نظرگاه عارفان در تأویل این صورت فراواقعی چیز دیگری است. در این مقاله حکایت‌های مندرج در دو کتاب تذکرةالاولیای عطار (قرن ششم هجری) و نفحات‌الانس جامی (قرن نهم هجری) بررسی شده است. این صورت‌های نمادین که عارف به‌عنوان «خدا» از آن‌ها یاد کرده، من روحانی یا ربّ شخصی او است که هویتی یکسان با حق دارد و این تصویر ربّ شخصی در رؤیای هر کسی متفاوت با ربّ شخصی دیگری است.

واژه‌های کلیدی: دیدار با خداوند، عارفان، رؤیا، تذکرةالاولیای

نفحات‌الانس.

mkka35@yahoo.com. دانشیارگروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

Shahedi60116@yahoo.com. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

مقدمه

رؤیا امری است شگفت که در زمان به خواب رفتن بدن و رهایی موقت روح از بند جسم به وقوع می‌پیوندد و طی آن، روح انسان شاهد تصاویری است که بعضی از آن‌ها در ضمیر ناخودآگاه انسان ریشه دارد و برخی دیگر نتیجه ارتباط روح با عالم غیب است. این تصاویر به زمان، مکان و یا موجودات خاصی محدود نمی‌شوند و انسان ممکن است در خواب هر چیزی اعم از امور دنیایی و یا ماورای دنیایی را مشاهده کند. فلاسفه، روان‌شناسان و علما و بزرگان دین برای مشاهده هر یک از این امور در خواب، دلایل علمی و عقلی و روحانی ارائه می‌کنند و آن‌ها را برای انسان توجیه‌پذیر می‌نمایند؛ از جمله الکندی (م. ۲۶۰ق) در کتاب *فی مائیه النوم والرؤیا*، ابونصر فارابی (م. ۳۳۹ق) در *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ابن سینا (م. ۴۲۸ق) در *اشارات و تنبیهات*، شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م. ۵۸۷ق) در *حکمه‌الاشراق*، حبیب بن ابراهیم تغلیسی (م. اواخر قرن ششم) در *کلیات کامل‌التعبیر*، نجم رازی (م. ۶۱۸ق) در *مرصادالعباد*، عزالدین محمود کاشانی (م. قرن هشتم) در *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، میرزا حسین نوری (م. ۱۳۲۰ق) در *دارالسلام فیما یتعلق بالرؤیا و المنام*، زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶م) در کتاب *تعبیر رؤیا* و دیگران. اما مشاهده خداوند در رؤیا امری است شگفت که در برخی از کتاب‌های اهل تصوف به آن‌ها اشاره شده است؛ مانند آثار ابن عربی به ویژه *فصوص‌الحکم* و شرح‌هایی که بر آن نوشته شده است، مانند *الفکوک اثر صدرالدین قونوی* (م. ۶۷۳ق) و *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از عبدالرحمن جامی* (م. ۸۹۸ق).

از صدر اسلام تا کنون، رؤیت خداوند در خواب یا بیداری از موضوعات بحث‌برانگیز و جنجالی بوده است. دیدار خداوند آرزوی متعالی عارفان و سالکان راه حق بوده و آنان به این مسئله به شکل‌های مختلف اشاره کرده‌اند. برای نمونه، می‌توان به رؤیاهایی اشاره کرد که در اغلب آثار صوفیان یا عارفانه‌نویس‌ها به نقل از ایشان ذکر شده است. در درستی یا نادرستی این رؤیاها به دلایل مختلفی تردید هست. از دلایل ابزاری بودن قالب رؤیا نزد عارفان صوفی مسلک می‌توان به این موارد اشاره کرد (البته نمی‌توان تمام این رؤیاها را نیز ساخته و پرداخته عارفان یا عارف‌دوستان دانست): مخاطب‌محوری و به کارگیری رؤیا به قصد تعلیم مبانی دینی و عرفانی و اخلاقی، تعظیم و بزرگداشت

بزرگان عرفان و تصوف، اعتباری بودن شخصیت‌های رؤیابین، نبود مرز بین واقعیت و خیال، غلبه رؤیاهای ساده و صریح بر رؤیاهای نیازمند تعبیر، به کارگیری هدف‌دار نمادهای ساده در رؤیاهای تعبیردار و تحقق سریع آن‌ها در عالم واقع، تکراری بودن محتوای تعدادی از این رؤیاها و انتساب یک رؤیا به دو یا سه رؤیابین مختلف و

این رؤیاها نشان‌دهنده آرمان‌ها و اندیشه‌های عارفان است و همگی مربوط به دنیای دیگر است و بی‌ارزش بودن این دنیا را نزد عارفان نشان می‌دهد. وجود عناصر ماورای طبیعی مانند فرشته، حوری، هاتف، ابلیس، ارواح درگذشتگان، بهشت، قیامت و صحنه‌های فراواقعی مانند گذشتن از پل صراط، در هوا پریدن، رفت و آمد جنازه‌ها، تازیر عرش رفتن، گشوده شدن درهای آسمان و... دلیلی بر این مدعاست. به هر حال، دلایل عقلی و منطقی و حتی دینی بر امکان دیدن چنین رؤیاهایی وجود دارد که بازگویی آن‌ها در حوصله بحث ما نمی‌گنجد. اما آنچه در بررسی این رؤیاها قابل توجه است، وجود خداوند به عنوان یکی از موارد مشاهده‌شده در رؤیاهاست.

از آنجا که در میان آثار صوفیه، دو کتاب *تذکرة الاولیاء* اثر عطار (م. ۶۱۸ق) و *نفحات الانس فی حضرات القدس* اثر عبدالرحمان جامی (م. ۸۹۸ق) حاوی رؤیاهای بسیاری از اهل سلوک است، ما این دو کتاب را اساس بررسی خود قرار داده‌ایم. از بین ۲۳۶ رؤیای استخراج‌شده از این دو اثر، ۱۵ مورد وجود دارد که رؤیابین مدعی است در رؤیا خداوند را دیده یا سخن او را شنیده است. بررسی این دسته از رؤیاها و تحقیق درباره درستی یا نادرستی آن‌ها بر اساس مستندات دینی، عقلی و عرفانی و راه‌یابی به گوشه‌ای از هزارتوی اندیشه‌ها و آرای صوفیه، موضوع بحث این مقاله است.

ماهیت رؤیا

رؤیا بر وزن «فعلی» از ماده «رأی» و صورت مفرد کلمه «رؤی» است (معلوف، ۱۳۸۰: ۶۳۲) که در معانی خواب، خیال، نوم، حلم یا حلم به کار برده می‌شود (همان‌جا؛ نیز رک. راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲). تقریباً همه صاحب‌نظران معتقدند رؤیا فعالیتی ذهنی در خواب است که طی آن تصاویری دیده و اصواتی شنیده می‌شود؛ اما درباره ماهیت رؤیا و علل پیدایش و خاستگاه آن اختلافاتی وجود دارد. حکمای مسلمان، روان‌شناسان و دانشمندان عصر

جدید درباره نکتۀ مشترک در همه ادیان در باب علل پیدایش رؤیا به این مسئله اشاره کرده‌اند که علت به وجود آمدن تعدادی از رؤیاها، افکار و اندیشه‌ها و تغییراتی است که در درون انسان یا محیط بیرون ریشه دارند. به گونه‌ای که گاه باقی‌مانده افکار روزانه و درگیر بودن ذهن با آن‌ها در رؤیا نمود پیدا می‌کند؛ گاهی عواملی همچون گرما و سرمای شدید در رؤیا تأثیر می‌گذارد؛ گاه نیز رؤیا برآمده از غرایز و تمایلات و آرزوهای انسان است؛ در مواردی نیز تغییرات مزاجی مانند غلبه صفرا یا سودا و... در شکل‌گیری رؤیا نقش دارند. قوه مخیله این امور را دریافت می‌کند و هنگام خواب آن‌ها را به چیزی شبیه آن صورت‌ها یا ضد آن‌ها منتقل می‌کند و در معرض دید روح قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۳۱-۲۴۴؛ ر.ک اهوئی، ۱۳۶۲: ۱/۶۰۶).

پژوهشگران غربی علل یادشده را تنها عوامل پیدایش رؤیاها می‌دانند و درباره رؤیاهای صادق و رؤیاهایی که خبر از آینده می‌دهد، سکوت می‌کنند؛ چون نگاه مادی‌گرایانه و عقل‌مدار آن‌ها مانع از یافتن دلیلی برای این نوع رؤیاهاست و به همین سبب، این نوع رؤیاها را اتفاقی و تصادفی می‌پندارند (یونگ، ۱۳۵۲: ۶۶-۶۷ و ۱۱۵-۱۱۶)؛ نیز ر.ک آیزنک، ۱۳۵۰: ۱۹-۲۳).

فلاسفۀ مسلمان بر اساس اشارات دینی، دلیل روشنی برای رؤیاهای صادق دارند. به اعتقاد آن‌ها، اگر روح تهذیب شده و شخص رؤیابین نفس خود را از گناهان و آلودگی‌ها و تعلقات مادی رها کرده باشد، می‌تواند در خواب - که به طور طبیعی حواس از کار باز می‌ماند و روح از بند جسم رهایی می‌یابد - با عالم مجردات یا عالم قدس به سبب هم‌سنخی ارتباط برقرار کند و وقایع و امور غیبی را دریابد. بعضی از این امور، به همان صورت که روح مشاهده کرده است دریافت می‌شود؛ بعضی هم که گذارشان به قوه مخیله می‌رسد، به صورت‌هایی شبیه یا ضد آن صورت‌های اصلی محاکات می‌شوند و در معرض مشاهده شخص رؤیابین قرار می‌گیرند که در این صورت، نیاز به تعبیر دارند (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۴۷۴-۴۸۵). هر چند در نظر حکمای مشاء و اشراق اختلاف‌های جزئی در بیان این مطالب هست، همه آن‌ها این نظر کلی را قبول دارند و به آن معتقد هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۷۵-۳۷۶).

رؤیای صادقه

بر اساس منابع دینی و عرفانی، رؤیا شامل رؤیاهای صادقه و «اضغاث احلام» است که - بر مبنای آیات و روایات - هر یک به موارد دیگری تقسیم می‌شوند. بر اساس این، رؤیا، گاه بازتاب حدیث نفس است و یا ناشی از اختلالات مزاجی و یا غلبه خوی و صفتی، و به همین دلیل مورد اعتنا نیست. اما گاهی منشأ آن، و سوسه‌های شیطانی است که به دلیل آزرده شدن شخص مؤمن شکل می‌گیرد؛ گاهی نیز از سرچشمه رحمت الهی است که یا انسان را به خیری مژده می‌دهد یا از کاری برحذر می‌دارد و این نوع از رؤیاست که اهمیت دارد (مجلسی، ۱۳۷۴: ۶۱/۱۵۱؛ کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۷۴-۱۷۵؛ رازی، ۱۳۷۳: ۲۹۲).

در روایات، رؤیای صادقه یکی از اجزای نبوت شمرده شده است^۲ (مجلسی، ۱۳۷۴: ۶۱/۱۶۷). بر این مبنای، رؤیای صادقه مرتبه نازلی از ارتباط با غیب است که برای کسانی هم که اندک صفای باطنی دارند، پیش می‌آید و به همین دلیل مؤمن و غیرمؤمن را شامل می‌شود^۳. بر اساس مستندات دینی، رؤیاهای صادقه به سبب صفای باطن شخص رؤیابین و اعتدال مزاج او شکل می‌گیرد. به این ترتیب که روح فارغ از تمام مشغولات حسی، در خواب به عالم مجردات که از سنخ آن‌هاست، عروج می‌کند. در این حالت چون روح از محسوسات و ادراکات روزانه فارغ است، هر آنچه در آن عوالم مشاهده می‌کند به خزانه خیال می‌سپارد. خیال نیز که از نفسانیات و اشتغالات ذهنی مجرد است، آن ادراکات را گاه به همان صورت و گاه در صورتی خیالی می‌نماید که در این صورت نیاز به تعبیر دارد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۱/۴۲۸؛ نیز ر.ک حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۳).

بنا بر آموزه‌های دینی، آنچه انسان را مستعد دریافت رؤیاهای صادقه می‌کند و دری از عالم غیب بر او می‌گشاید، این موارد است: سلامت جسم، طهارت بدن، خواندن بعضی ادعیه و سوره‌های قرآن، خوابیدن بر دست راست و رو به قبله، مراقبت از اعمال و رفتار و گفتار، و تصفیة نفس و تزکیة آن (مجلسی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲۰۳ و ۲۴۳؛ ۱۳۶۲: ۱۲۱-۱۲۵).

مسئله رؤیت

از دیرباز، مسئله بحث‌برانگیز رؤیت خداوند مورد توجه مؤمنان ادیان آسمانی بوده است. چنان‌که در تورات و انجیل نیز اشاراتی به این موضوع شده است (پورجوادی، ۱۳۷۵:

(۱۳۴). این مسئله در دین اسلام نیز از همان آغاز مورد عنایت مسلمانان و منشأ بحث و جدل‌های فراوان، به‌ویژه در میان فرقه‌های مختلف مذهبی بوده است (همان، ۴۹-۶۱).

۱. امکان رؤیت از نظر دینی

در قرآن آیاتی هست که بر امکان رؤیت خداوند دلالت دارد؛ مانند آیه ۲۳ سوره قیامت یا آیه ۱۵ سوره مطففین. گروهی مانند اشاعره به استناد همین آیات، به رؤیت خداوند با چشم سر در جهان آخرت معتقد هستند (همان، ۲۶). اما گروهی دیگر مانند شیعیان به رؤیت قلبی خداوند در دنیا و آخرت ایمان دارند (همان، ۶۳-۶۸). درباره نحوه رؤیت قلبی در دنیا، عقیده بر این است که وقتی در پی تهذیب نفس، انوار ربوبی در قلب و ادراکات و حواس سالک ظاهر می‌شود^۴، سالک نسبت به آنچه قبلاً درک نمی‌کرده است و آنچه دیگران آن را درک نمی‌کنند، شعور و آگاهی پیدا می‌کند. با ظهور انوار در مشاعر باطنی و ظاهری، سالک قادر به دریافت حقایق عالم وجود و اسرار هستی می‌شود که در اصل، همان حقایق اسمای الهی و تجلیات اسمائی است و در نهایت ناظر وجه حق می‌شود (شجاعی، ۱۳۶۴: ۱۰۱/۱-۱۱۲). بر اساس این، شهود حق با قوای باطنی ممکن است؛ اما شرط آن نبودن قوای حسی ظاهری است. البته این شهود محدودیت‌ها و مراتبی دارد. وجه حق چون بی حد و بی نهایت است، دریافت آن به طور کامل برای سالک میسر نیست. تجلی حق مانند نوری است که در آینه‌ها منعکس می‌شود و هر آینه بنا به ظرفیت خود آن را نشان می‌دهد. این آینه‌ها تشبیهی است از عوالم نوری^۵؛ یعنی سالک در هر یک از عوالم نوری شاهد وجهی از وجه حق است و هر کدام از این عوالم، اگرچه مظهر وجه‌الله است، مانع ظهور تام وجه او و در نتیجه مانع شهود کامل سالک است.

در بزم دل از روی تو صد شمع برافروخت

وین طرفه که بر روی تو صد گونه حجاب است

(حافظ، ۱۳۷۲: ۴۱)

حال اگر سالک گرفتار این جلوه‌های محدود نشود و از آن‌ها غافل شود- همان طور که نسبت به خود غافل شده است- و فقط مشتاق لقای کامل باشد، به شهود کامل نائل می‌شود که همان فنا در وجه حق و بقا به ذات اقدس او است (شجاعی، ۱۳۶۴: ۱/۶۳-۷۸).

۲. امکان رؤیت بر اساس دلایل عقلی

بر اساس یک اصل فلسفی، چون شیئی نورانی مقابل چشم قرار گیرد و مانع و حجابی هم نباشد، چشم می‌تواند آن را دریافت کند. همین مشاهده با حسّ باطن نیز ممکن است. با این تفاوت که وسیلهٔ بینش، قوای باطنی است و منظور از حجاب نیز در اینجا هر چیزی است که مانع عبور نور باشد. چون این مانع از جلوی دید قوای باطنی برداشته شود، رؤیت امکان‌پذیر می‌شود (هروی، ۱۳۵۸: ۱۴۲). این مسئله در فلسفه اشراقی سهروردی این‌گونه تبیین شده است که خداوند نورالانوار است و موجودات دیگر در مراتب طولی پایین‌تر از او قرار دارند. هر مرتبه‌ای از نور بر مرتبهٔ نوری پایین‌تر از خود احاطه دارد. پس هیچ‌گاه نور سافل به نور عالی محیط نمی‌شود؛ اما این مقهوریت نور سافل سبب نمی‌شود که نور سافل نتواند نور عالی را مشاهده کند. انوار عالم وجود، کثیر و متکثر است؛ بنابراین ایجاب می‌کند که نسبت نور عالی به سافل قهری باشد و نور سافل به نور عالی شوقی و عشقی داشته باشد (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۴۶).

۳. امکان رؤیت بر اساس دلایل عرفانی

صوفیه که اغلب در جناح اهل حدیث و حنابله بودند، به پیروی از ایشان و به استناد احادیث و اخبار و به‌ویژه آیه «وَجُوهٌ یُّؤْمِنُ نَاضِرَةٌ * اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر در آخرت و رؤیت قلبی در دنیا بودند (ر.ک پورجوادی، ۱۳۷۵: ۶۳-۶۸). «و مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است که به دل حق تعالی را می‌بیند اندر خلأ و ملأ» (غزالی، ۱۳۸۱: ربع ۴/۵۴۳).

دربارهٔ چگونگی رؤیت، اعتقاد عموم عرفا بر این بوده است که لازمهٔ رؤیت، معرفت است؛ «چه اصل سعادت‌ها معرفت است که شرع از آن به ایمان، عبارت فرموده است.» (همان‌جا). بر همین اساس، «درجهٔ نظر و رؤیت نیابند، مگر کسانی که در دنیا عارف باشند» (همان، ربع ۴/۵۴۲) و معرفت به‌دست نیاید مگر به مجاهدت و ریاضت؛ چون آلودگی‌های نفسانی نیز مانند جسم، مانع و حجابی هستند در ادراک نور ذات حق. ابن عربی نیز تعبیری مشابه این دارد. او می‌گوید چون خداوند نور است و عالم دنیا ظلمت است و این دو با هم جمع نمی‌شوند - همان‌گونه که شب و روز با هم جمع نمی‌شوند - پس غلبهٔ یکی، دیگری

را می‌پوشاند. یعنی دنیا و متعلقات آن حجابی است بر رؤیت حق (ابن عربی، ۱۳۸۵: باب ۱۸۹/۴۰۳؛ غزالی، ۱۳۸۱: ربع ۴/۵۳۹). چون سالک در پی ریاضت‌های فراوان توانست از حجاب‌های ظلمانی^۷ بگذرد، می‌تواند مُشاهد وجه‌الله باشد؛ اما این مشاهده مراتبی دارد؛ چون نور الهی دارای مراتبی است و در هر مرتبه به گونه‌ای بر سالک تجلی می‌کند؛ یعنی به اندازه ظرفیت و صلاحیت قلب سالک.

خداوند در رؤیاهای عارفان

در رؤیاهای مورد بحث، ۱۵ رؤیا (حدود ۶ درصد) وجود دارد که در آن‌ها به رؤیت خداوند یا گفت‌وگو با او اشاره شده است. در این رؤیاها شخصیت اصلی، خداوند است. رؤیابین در مقابل خداوند قرار می‌گیرد و ضمن مشاهده او، سؤالی از او می‌پرسد و جوابی دریافت می‌کند:

بایزید گفت: حق - عزّ و علا - را به خواب دیدم. مرا گفت: یا بایزید چه می‌خواهی؟
گفتم: آن می‌خواهم که تو می‌خواهی. گفت: من تو را ام، چنان‌که تو مرا ای! (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

و جنید گفت: شبی در خواب دیدم که به حضرت خدای - عزّ و جلّ - ایستاده بودم. مرا فرمود که: از کجا می‌گویی این سخن؟ گفتم: آنچه می‌گویم، حق می‌گویم. فرمود که صدقت: راست می‌گویی (همان، ۳۷۳).

گاه نیز رؤیابین فقط شنونده سخن خداوند است و گفت‌وگویی شکل نمی‌گیرد. علی بن موقوف بغدادی شبی «حق تعالی را به خواب دید که وی را گفت: ای پسر موقوف تو به خانه خویش خوانی کسی را که نخواهی؟ اگر من تو را نخواستی، نخواندی و نیاوردی.» (جامی، ۱۳۷۳: ۱۰۸-۱۰۹).

سؤالی که در برخورد با چنین رؤیاهایی برای هر کسی ممکن است پیش آید، این است که رؤیابین در این رؤیاها، خداوند را در چه شکل و شمایلی دیده است؟ رؤیاهای مورد بحث ما هیچ جوابی برای این سؤال ندارد؛ زیرا در همه آن‌ها فقط به دیدن خداوند اشاره شده است:

- «آن شب خدای را - جلّ جلاله - به خواب دیدم...» (عطار، ۱۳۸۶: ۵۴).

- «من، خدای - عزّ و جَلّ - را به خواب دیدم...» (همان، ۳۶۸).

- «الله - تعالی - را به خواب دیدم...» (جامی، ۱۳۷۳: ۵۵).

سؤال مهم تر اینکه آیا هرگز امکان دارد کسی خداوند را در خواب یا بیداری مشاهده کند، آن گونه که در احوال کسانی چون حکیم ترمذی آمده است: «در عمر خود هزار و یک بار خدای - عزّ و جَلّ - را به خواب دیده بود.» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۶۰)

دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی خدای دیده‌شده در رؤیاهای

آنچه عرفا معتقد به رؤیت آن در بیداری (در قالب مکاشفه) و در خواب (در قالب رؤیا) هستند، مسئله‌ای است که می‌توان از دو نظرگاه به آن نگریست. یکی از دیدگاه عرفایی چون ابن عربی و دیگر از نظر روان‌شناسانی همچون یونگ.

۱. دیدگاه عرفا

بر اساس نظریه‌ی ابن عربی، خداوند یکی است و تمام هستی جلوه‌ای از ذات او است؛ یعنی هر چیزی که در هستی وجود دارد، تجلّی یکی از اسماء اوست. پس اگر عارف خداوند را در صورت یکی از این مظاهر ببیند، هم حق را دیده و هم ندیده است و آن مظهر، هم حق است و هم نیست. او طی ابیاتی در *فصص اسحاقیه فصوص الحکم* همین معانی را این چنین بیان می‌کند:

حق را صورت‌هایی است که شمار آن‌ها بی‌نهایت و جایگاه ظهورشان نیز نامتناهی است. پاره‌ای از این صورت‌ها، نهان است و پاره‌ای از آن‌ها، عیان. پس اگر بگویی این، یا آن، صورت حق است، راست گفته‌ای؛ زیرا آن صورت مجلایی از مجال حق و مظهری از مظاهر او است. اگر بگویی که آن صورت، نه حق، که چیزی دیگر است، آن را تأویل کرده‌ای. چنان که صورت دیده‌شده در رؤیا تأویل می‌شود و اینکه می‌گویی صورت دیده‌شده، غیرحق است، انکار صورت نکرده‌ای، بل اثبات آن است از این حیث که رمزی است دال بر آنچه رمز بدان اشارت دارد و آن حق است. بنابراین از آن حیث که خیال است، باید صورت‌هایی را که در آن ظهور می‌کند، تأویل کرد و به حقیقتش بازگرداند. پس در آن واحد، هم خیال است و هم حق (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

ابن عربی در جای دیگری یاد آور می‌شود صورتی که از خداوند برای عارف متجسّد می‌شود، چیزی جز صورت‌های مورد اعتقاد او نیست. به همین دلیل ممکن است صورتی را که فرد دیگری ادّعا می‌کند خداوند را در آن صورت دیده است، منکر شود. او با اشاره به حدیثی می‌گوید در روز قیامت نیز خداوند در برخی صورت‌ها تجلّی می‌کند و مورد قبول واقع می‌شود، سپس در برخی صورت‌های دیگر تجلّی می‌کند و انکار می‌شود. این صورت‌ها چیزی جز صورت‌های مورد اعتقاد ما نیست و این همان حق «مشروع» است؛ یعنی خداوند، آن‌گونه که شرع وصفش کرده است نه خداوند چنان‌که در ذات خود است.^۸ پس صورتی که از خداوند در عالم رؤیا برای ما متجلی می‌شود، همان است که در صورت‌های موجودات ادراک می‌کنیم. بنابراین بر مؤمن واجب است که تسلیم این تجلّی‌ها باشد و آن‌ها را بپذیرد و اگر صورتی برای فرد ممثّل شد که شایسته جناب الهی نیست - به دلیل تصرفات خیال - نباید آن را بپذیرد یا تأویلش کند. نقص این تصویر هم به شخص رؤیابین برمی‌گردد، یا به مکان و زمانی که آن صورت در آن‌ها دیده شده است و یا مربوط به هر دو است. به هر حال، کار قوّه خیال صورت بخشیدن به معانی است. بنابراین هر امری که ادراک می‌شود، هم آن هست و هم آن نیست؛ یعنی رؤیابین هنگام مشاهده رؤیا نباید شک کند که او، همو است و وقتی بیدار شد، شک نکند که آن، او نیست (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۷-۱۲۸).^۹

ابن عربی ضمن بیانات خود به یک اصل روان‌شناسی نیز اشاره کرده است؛ اینکه وقتی کسی چیزی را دوست داشته باشد، به‌ویژه عشق و علاقه واقعی و مفراطی به آن چیز یا آن شخص داشته باشد، در همه جا و در همه کس فقط او را می‌بیند؛ حتی در خواب و خیال خود او را آن‌گونه که دوست دارد و می‌خواهد، تصویر می‌کند و این همه، برخاسته از اعتقادات و باورهای او است. به این مسئله روان‌شناسی صاحب‌دلان دیگری نیز اشاره کرده‌اند: «و حقیقت مشاهده بر دو گونه باشد: یکی از صحت یقین، و دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه‌ای رسد که کلیت وی همه، حدیث دوست گردد، جز او نبیند.» (هجوری، ۱۳۸۶: ۴۸۵). نظر عین‌القضات همدانی در این باره نیز همین است: «و چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل، به وی نماید.» (عین‌القضات، بی تا: ۳۰۳).

نمونه‌های بسیاری از تجربه رؤیت خداوند به شکل‌های گوناگون، به‌ویژه در صورت معشوقی زیبارو، در آثار ادبی و عرفانی ما مؤید این نظریه است. این مضامین نشان می‌دهد هر کسی با توصیف دیدار شورانگیز خود با حق، در حد ادراک خود از مظاهر الهی سخن می‌گوید و این ادراک هم با یک واسطه صوری و محسوس تحقق پیدا می‌کند:

مست از می و میخواران از نرگس مستش، مست	در دیرِ مغان آمد، یارم قدحی در دست
وز قه‌ باند او بالای صنوبر پست	در نعل سمند او شکل مه نو پیدا
افغان ز نظر بازان برخاست چو او بنشست	شمع دل دمسازان بنشست چو او برخاست
ور و رسمه کمان کش گشت در ابروی او پیوست	گر غالیه خوشبو شد در گیسوی او پیچید

(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۶)

توصیفی این چنین از «لحظه دیدار» متناسب با حوزه خیال نفس است؛ چون نفس با محسوسات در ارتباط است و هر آنچه دریافت می‌کند، به محسوسات مانند می‌کند. اما توصیف دیدار محبوب همیشه این‌گونه ساده نیست؛ زیرا گاهی حق در روح که ورای خیال و نفس است، تجلی می‌کند و اثر قابل بیانی نیز در نفس باقی نمی‌گذارد تا نفس بتواند آن را در صورتی محسوس باز نماید. اینجاست که سالک در مقام توصیف، معمولاً حق را به نور مانند می‌کند و می‌گوید شهود ذات همچون شعاع نور است که بقا ندارد (چیتیک، ۱۳۸۳: ۹۶-۹۹). نمونه‌ای از این مشاهده را عین‌القضات همدانی این چنین توصیف می‌کند: «در این مقام، من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد. چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.» (عین‌القضات، بی تا: ۳۰۳).

۲. دیدگاهی دیگر

این نظرگاه عارفانه درباره حقیقت رؤیت حق در رؤیاهای و مکاشفه‌ها، به صورتی دیگر نیز بیان شده است. مضمون این تعبیر آن است که آنچه سالک طی واقعه‌های عرفانی و رؤیاهای می‌بیند و آن را دیدار با حق توصیف می‌کند، در واقع دیدار با چیزی است که در فلسفه

مشاء به آن «عقل فعال یا عقل دهم»^{۱۱}، در حکمت اشراق «نور اسپهبد انسانی»^{۱۱}، در شرع «جبرئیل یا روح القدس»^{۱۲}، در حکمت هرمسی «طباع تام»^{۱۳}، در آیین زرتشت «دئنا»^{۱۴} و سرانجام در روان‌شناسی «خود یا من برتر» می‌گویند. هر کدام از این واژه‌ها در حوزه کاربردی خود، تقریباً نمایانگر یک چیز است: تصویر آسمانی روح یا من ملکوتی انسان.

در آموزه‌های عرفانی و بر مبنای تعالیم اسلامی، نفس سه مرتبه دارد: اماره، لوامه و مطمئه. انسان در حالت طبیعی، در مرتبه نفس لوامه قرار دارد؛ یعنی موجودی است بین نور و ظلمت. به شایست و ناشایست اعمال خود آگاه است و خود را به سبب کارهای نادرستی که گاه مرتکب می‌شود، ملامت می‌کند. این همان مرتبه‌ای است که در روان‌شناسی به آن «من» یا «Ego» می‌گویند^{۱۵} (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۴۸). نفس اماره، پایین‌ترین مرتبه‌ای است که انسان ممکن است داشته باشد. در این مرتبه، به سبب غلبه امیال حیوانی، انسان تا حد بهایم تنزل پیدا می‌کند و از خوی انسانی فاصله می‌گیرد. نفس مطمئه، والاترین مرتبه‌ای است که انسان می‌تواند به آن دست یابد. معادل این مرتبه آرمانی در روان‌شناسی «فرامن» یا به تعبیر یونگ، «خود» یا «Self» است. این مرتبه همان است که روح در ابتدا و قبل از ورود به جسم و دنیای ظلمانی، در آن قرار داشته است. نفس مطمئه مرتبه‌ای است که اصل و منشأ روح از آنجاست و چون در بند جسم ظلمانی قرار می‌گیرد، خواهان بازگشت به این اصل است. نفس مطمئه زمانی می‌تواند به اصل و مبدأ خود بازگردد که خود را از قید و بند تعلقات نفسانی و جسمانی رها کند. بنابراین، «من» یا روح گرفتار در بند نفسانیات وقتی بتواند خود را با مجاهدت و ریاضت از بند دنیا رها کند و به مرتبه نفس مطمئه برسد، با «من برتر» یا بُعد ملکوتی خود ملاقات می‌کند. در این جایگاه آنچه لایق دیدار سالک پاک‌شده از آلودگی‌ها می‌شود، همان نفس روحانی و آسمانی یا روح القدس یا طباع تام یا عقل دهم یا دئنا یا همان خویشتن خویش است که در زیباترین صورت بر او ممثل می‌شود^{۱۶}.

عقیده به وجود این من برتر که خاستگاه آن مکاتب عرفانی و ادیان قبل از اسلام است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۲۹-۱۳۰) و در عرفان اسلامی به صورت گوناگون به آن اشاره شده است، در واقع همان مرحله فناء فی الله است؛ مرحله‌ای که من جسمی در من برتر فانی شده است. مقامی که بازید تجربه وصول به آن را این چنین توصیف کرده است:

از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگه کردم. عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید همه، یکی توان دید.

گفت: ندا کردند از من در من که: ای تو، من؛ یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم....

گفت: حق- تعالی- سی سال آینه من بود. اکنون من آینه خودم؛ یعنی آنچه من بودم، نماندم که حق و من شرک بود. چون من نماندم، حق- تعالی- آینه خویش است. اینکه می گویم که اکنون، آینه خویشم، حق است که به زبان من سخن می گوید و من در میانه ناپدید (عطار)، ۱۳۸۶: ۱۶۴).

درک این گونه سخنان که در حالت سُکر و بی خودی از عارف سر می زند، دشوار است. به همین دلیل، عرفا خود به تأویل و تفسیر این سخنان پرداخته اند. چنان که نقل شد، آنان این ملاقات با خدا و گفت و گوی با او را به دیدار با خود ملکوتی تعبیر می کنند که به دلیل نورانی و پاک بودن، هویتی یکسان با حق دارد و جلوه‌ای است از جمال حق؛ مانند وقتی که شخص در مقابل آینه قرار می گیرد و تصویر خود را در آن می بیند. به بیانی دیگر، این دیدار با من برتر وقتی میسر می شود که بتوان همانند او شد. «این تجربه‌ها، همه از وحدت دو واحدی که دو چهره دارد سخن می گویند. تجربه از تحقق حضور خویش در برابر خویش، و خود را دیدن و از خود شنیدن.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۲۰).

البته باید توجه داشت که هر کس من برتر خود یا «ربّ شخصی^{۱۷}» خود را به گونه‌ای متفاوت با دیگری ادراک می کند؛ یعنی به میزان معرفت و محبت خود نسبت به پروردگار. حتی برای یک شخص نیز در تجربه‌های متفاوت، ممکن است این صورت مثالی به گونه‌ای دیگر ممثّل شود که البته آن نیز به میزان بالا رفتن معرفت و محبت صاحب تجربه متغیر است. اما این گونه گونی به دلیل تفاوت در مفهوم و معنا نیست. «به عبارت دیگر این تمثّل‌های متنوع و گوناگون، چهره‌های یک مفهوم و معنای کهن و ثابت است؛ یا به تعبیر یونگ چهره‌های متنوعی است که ضمیر ناخودآگاه از یک خمیرمایه واحد یعنی یک آرکی تایپ ساخته است.» (همان، ۲۶۹).

۳. دیدگاه روان‌شناسان

یکی از شگردهای روان‌کاوان برای شناخت زوایای درونی افراد، کنار هم قراردادن و آکاوی عناصر موجود در رؤیاهای فرد و دریافت نتیجه‌ای است که با آن بتوانند بیمار

خود را معالجه کنند؛ چون به نظر آن‌ها «رؤیا جلوه‌ای ویژه از ناخودآگاه است.» (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۱). یونگ یکی از روان‌کاوان معروفی است که تحقیقات گسترده‌ای درباره رؤیایها انجام داده است. او معتقد است «ناخودآگاه شخصی» از همان خصوصیات تشکیلی یافته که زمانی خودآگاه بوده است؛ ولی به دلایلی واپس زده یا طرد و یا فراموش شده است. این جلوه‌ها یا جنبه‌های ناخودآگاه هر رویدادی، در رؤیا بر ما آشکار می‌شود؛ «ولی نه به صورت یک اندیشه منطقی، بلکه به شکل یک صورت خیالی سمبلیک.» (همان، ۲۶). بر اساس این، می‌توان استنباط کرد که بخشی از صورت‌های موجود در رؤیایها، صورت نمادینی است از آنچه در بخش ناخودآگاه شخصیت وجود دارد و با بررسی آن‌ها می‌توان تاحدودی به زوایای درونی شخص مورد نظر دست یافت. اگر بپذیریم که رؤیای هر شخصی جلوه‌ای از ناخودآگاه او است، عناصر موجود در رؤیایهای هر شخص نیز با فرد دیگر متفاوت است؛ هر چند ممکن است عناصر مشترکی هم بین آن‌ها باشد.

رؤیایهای عارفان نیز از عناصری تشکیل شده است؛ با این تفاوت که عناصر مشترک در رؤیایهای آن‌ها بیش از رؤیایهای دیگران است؛ یعنی شاید نتوان بر اساس یک یا دو رؤیایی که به عارفی نسبت داده شده (با توجه به اینکه درستی یا نادرستی این رؤیایها هم مورد تردید است) به زوایای شخصیتی آن عارف پی برد. اما به دلیل اینکه در تمام این رؤیایها - که بیننده آن‌ها نیز شخصیت‌های مختلفی هستند - عناصر مشترکی وجود دارد، می‌توان به سایه‌روشنی از ضمیر ناخودآگاه عارفان و به نتیجه‌ای کلی از شخصیت، اندیشه و منش آن‌ها پی برد. حتی اگر تمام این رؤیایها ساخته و پرداخته ذهن راویان و عارفانه‌نویس‌ها باشد، باز هم درستی این نتیجه مخدوش نمی‌شود؛ زیرا این رؤیایها و نیز کرامت‌ها و حکایت‌هایی که در اغراق آمیز بودن آن‌ها تردیدی نیست، بر اساس احوال، رفتار و گفتار عارف شکل گرفته و تاحدودی نمایانگر شخصیت آن‌هاست.

به عقیده روان‌شناسان، این چهره‌های متنوع، صورتی خیالی و نمادین از جنبه ناخودآگاه وجود ماست که از طریق رؤیا به بخش خودآگاه می‌رسد. پس می‌توان نتیجه گرفت که آنچه عرفا به رؤیت آن در رؤیا اعتقاد دارند و از آن به خدا، فرشته، حوری و... تعبیر می‌کنند، جنبه‌های مختلفی از شخصیت خود آن‌ها و تجسم نمادین ضمیر ناخودآگاه جمعی آن‌هاست. این تجسم نمادین در روان‌شناسی یونگ با نام‌های سایه، آنیموس، آنیما،

پیرفرزانه و... معرفی شده‌اند (ر.ک یونگ، ۱۳۵۲: ۲۸۱-۳۰۳). بنابراین وقتی رؤیابین می‌گوید خدا را در خواب دیدم؛ یعنی از خود آگاهی به ناخود آگاه قدم گذاشته و با «خود» ملاقات کرده است. مولوی این دیدار را به بهترین شکل به تصویر کشیده است:

چیز دیگر مانند ما گفتنش	با تو روح القدس گوید بسی منش
نی تو گویی هم به گوش خویشتن	نی من و نی غیر من ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفته است آن نهان

(مولوی، ۱۳۷۱: ۳/ بیت ۱۲۰۴-۱۲۰۷)

تعبیر مولوی از لایه‌های کثیر شخصیتی انسان، «تو زفت نهصد تو» است:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تو زفت که آن نهصد تو است	قلزم است و غرقه گاه صد تو است

(همان، ۳/ بیت ۱۲۰۹-۱۲۱۰)

در حکایت شاه شجاع کرمانی، آنچه شاه شجاع در رؤیا موفق به دیدار او می‌شود و او را خدا می‌خواند، در واقع دیدار با «خود» یا «فرامن» است که هویتی یگانه با من جمعی نوع انسان، یعنی مهین فرشتگان، خداوند، جبرئیل و عقل فعال فلسفه مشایی دارد (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۳۰). آنچه بین من تجربی و این من برتر یا رب شخصی فاصله افکنده، تعلقات جسمانی و مادی است که شاه شجاع با ریاضت‌ها و عبادت‌های خود و گسستن از بند آن‌ها، توانسته است به این آرزوی دیرینه خویش دست یابد: «نقل است که چهل سال نخفت و نمک در چشم می‌کرد و چشم‌هاش چون دو کاسه خون شده بود. شبی بعد از چهل سال بخفت. خدای را - جل جلاله - به خواب دید. گفت: بار خدایا! من تو را در بیداری می‌جستم. در خواب یافتم.» جوابی که خدای رؤیای شاه شجاع یا رب شخصی‌اش به او می‌دهد، در بردارنده نکته‌ای تعلیمی - عرفانی است و راه وصال و یکی شدن با این رب شخصی را به دیگران هم نشان می‌دهد: «فرمود که: ای شاه! ما را در خواب از آن بیداری‌ها یافتی. اگر آن بیداری‌ها نبود، چنین خوابی ندیدی.» (عطار، ۱۳۸۶: ۳۲۹). در دین اسلام، فلسفه و عرفان اسلامی نیز بارها به این موضوع اشاره شده است که راه رستگاری و رسیدن به کمال و فنای فی الله، سعی و تلاش سالک در مهار نفس و

تهدیب دل است و بی مجاهدت به دست نمی آید. مطلبی که خدای رؤیای بایزید هم به آن اشاره می کند: «گفت: حق - تعالی - را به خواب دیدم و پرسیدم که: راه به تو چون است؟ گفت: ترک خود گوی و به من رسیدی.» (همان، ۱۷۵؛ جامی، ۱۳۷۳: ۳۵۰). همین ریاضت‌ها و مجاهدت‌هاست که من تجربی بایزید را چنان پاک کرده که من ملکوتی یا همان خدای شخصی او را مشتاق دیدار با من تجربی اش کرده است: «گفت: حق - عز و علا - را به خواب دیدم. مرا گفت: یا بایزید چه می خواهی؟ گفتم: آن می خواهم که تو می خواهی. گفت: من تو را ام، چنان که تو مرا ای!» (همان‌جا).

خدای رؤیای ابوالحسن خرقانی نیز با اشاره به این مطلب که ما از ازل دوستدار تو بوده‌ایم، مؤید این نکته است که این ربّ شخصی همان است که با نفخه ربانی یا روح القدس یا عقل دهم و... هویتی یگانه دارد.

نقل است که گفت: یک شب حق - تعالی - را به خواب دیدم. گفت: شصت سال است تا در امید دوستی تو می گذارم و در شوق تو باشم. حق - تعالی - گفت: به سالی شصت طلب کرده‌ای، و ما در ازل‌الآزال در قدم، دوستی تو کرده‌ایم (همان، ۶۲۳).

خدای رؤیاهای عارفان که به یقین هر یک او را در صورتی دیده‌اند، فقط دلبری نمی کند؛ بلکه گاه پند می دهد (عطّار، ۱۳۸۶: ۱۲۱)، گاه امر می کند (همان، ۳۶۸)، گاه توییح می کند (همان، ۵۴) و گاه به رؤیابین تسلی می دهد (جامی، ۱۳۷۳: ۱۰۸).

نتیجه گیری

تصاویر یا عناصر موجود در رؤیاهای هر کسی با زمینه‌های فکری، شغلی و عاطفی او بی ارتباط نیست و معمولاً هر کسی به هر چه می اندیشد، همان را در خواب می بیند. این مسئله در رؤیای عارفان نمود بارزی دارد؛ به طوری که با تحلیل آن‌ها می توان دریافت که دغدغه اصلی آن‌ها جهان آخرت است. ویژگی خاص عناصر و تصویرهای موجود در رؤیاهای عارفان، ارتباط این عناصر با دنیای دیگر است. اما اینکه این عناصر فراواقعی مانند خداوند، جبرئیل و... به چه شمایی در رؤیای عارفان ظاهر می شوند، سؤالی است که در این رؤیاهای به آن جواب داده نمی شود. در همه این موارد، رؤیابین فقط می گوید در خواب خدا را دیدم یا فرشته را و... به نظر می رسد جنبه تعلیمی این رؤیاهای، مؤلف یا راوی را بر

آن داشته است که توصیفی دقیق از این دیدارها ارائه ندهد؛ چرا که در آثار دیگر عرفانی، به‌ویژه در شطحیات شاهد بی‌پروایی در توصیف این ملاقات‌های شگفت هستیم.

بر اساس آنچه عرفا، خود در تأویل این دیدارها بیان کرده‌اند چنین دریافت می‌شود که صورتی که مثلاً از خداوند برای عارف متجسد می‌شود، چیزی جز صور مورد اعتقاد او نیست و این همان حقّ «مشروع» است؛ یعنی خداوند، آن‌گونه که شرع وصف کرده است، نه خداوند چنان که در ذات خود است؛ پس صورت مشاهده‌شده در آن واحد هم خیال است و هم حق. علاوه بر این، به دلیل ارتباط نفس با محسوسات و تأثیر آن بر قوه خیال می‌توان دریافت که چگونگی این دیدارها با حوزه خیال نفس ارتباط دارد و هرکسی، برای مثال، خداوند را به صورت زیباترین چیزی از محسوسات که در خیال دارد، تجسم می‌کند.

ویژگی دیگر رؤیاهای عارفان، وجود عناصر مشترکی است که تمام آن‌ها ماورای طبیعی است. این عناصر بعد از خداوند و حضرت محمد^(ص)، به ترتیب بسامد عبارت‌انداز: شخص متوفی، هاتف، فرشته، قیامت، بهشت، انبیا، حضرت علی^(ع)، حور، ابلیس و خلفای راشدین. البته در تمام رؤیاهای شخص رؤیابین نیز گاه به صورت ملموس و گاه در خفا وجود دارد. ارتباط برقرار کردن با تمام این عناصر، به جز با خداوند، در خواب و بر اساس دلایل عقلی و دینی امکان‌پذیر است. اما با نگاهی روان‌شناسانه می‌توان نشان «خود» یا «فرمان» را در پشت تصویرهایی چون خداوند، پیامبر^(ص)، حور، حضرت علی^(ع)، هاتف و خلفای راشدین دید؛ زیرا بر اساس یافته‌های روان‌شناسی، روان انسان از خودآگاه و ناخودآگاه تشکیل شده است. خودآگاه همان «من تجربی» است. ناخودآگاه هم «خود» یا «من ملکوتی یا روحانی» است. این ناخودآگاه در رؤیاهای صورت‌پیر خردمند، زنی زیبارو و... متجسم می‌شود و به رؤیابین راهنمایی و ارشاد می‌رساند، یا او را از انجام دادن کاری نهی و یا به کاری امر می‌کند. انسان در رؤیا از خودآگاه به ناخودآگاه قدم می‌گذارد و صورت‌هایی که در رؤیا می‌بیند، جلوه‌های گوناگونی از ضمیر ناخودآگاه و ابعاد وجودی خود او است. این صورت‌های نمادین، به‌ویژه آنچه به‌عنوان «خدا» رؤیابین مدعی دیدار او است، من روحانی یا ربّ شخصی او است. درواقع این صورت‌های نمادین هویت یکسانی با حق دارد و این تصویر ربّ شخصی در رؤیای هر کس متفاوت با ربّ

شخصی دیگری است. همچنین بر مبنای پژوهش‌های روان‌شناسان، وجود فراوان «فرامن» در رؤیاهای هر شخصی، نشان‌دهنده این است که «من» به پیام‌های آن گوش می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

1. Dream

۲. اشاره به حدیث نبوی: «إِنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ». این حدیث به صورت‌های مختلف نقل شده است. برای نمونه بنگرید به: شیخ مفید، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری (قم: جامعه‌المدرستین فی الحوزة العلمیه، آبی تا). ص ۲۴۱؛ محمد محمدی ری‌شهری، *میزان‌الحکمه*، ج ۴، ص ۱۹۲۹.

۳. رؤیای پادشاه مصر در زمان حضرت یوسف^(ع) و دو همبند آن حضرت در زندان که در قرآن (یوسف/ ۳۶-۴۹) آمده، نمونه‌ای از رؤیای صادقه کافران است.

۴. بنا بر اعتقادات دینی و عرفانی، ریشه تمام ادراکات - اعم از ظاهری و باطنی - در قلب است و تحولات قلبی - اعم از شیطانی یا رحمانی - در آن‌ها اثر می‌گذارد. در این باره مراجعه شود به: محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، *مفاتیح‌الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی (تهران: مولی، ۱۳۶۳)، صص ۳۵۶-۳۵۸؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، ج ۲ (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰)، صص ۶۳۳-۶۳۵.

۵. توضیح آنکه روح یا حقیقت وجود آدمی یا همان نفخه الهی در سیر نزولی خود از نزد خداوند تا کالبد انسان، از منازل و مراتبی عبور می‌کند و با گذشتن از هر یک، آن منزل یا آن عالم حجابی (البته حجاب نوری) برای او می‌شود؛ چون در هر یک از این منازل شاهد وجهی از وجوه حق است. اما وقتی وارد کالبد انسان می‌شود، در تنگنای ماده و طبیعت قرار می‌گیرد و با این تعلق، یک نوع رنگ یا رنگ‌هایی به خود می‌گیرد. این رنگ‌ها همان حجاب‌های ظلمانی یا خصوصیات، صفات، افکار و عقاید، عادات و... هستند که باعث تیرگی روح می‌شوند. به همین ترتیب، وقتی روح قصد عروج به ملکوت و رؤیت حقایق و معانی غیبی می‌کند (در سیر صعودی خود)، باید ابتدا از این حجاب‌های ظلمانی بگذرد؛ یعنی سالک باید با ریاضت و مجاهده، یکی یکی این خصلت‌های ناپسند را در خود از بین ببرد و پرده‌های ظلمانی را بگشاید. پس از گذر از حجاب‌های ظلمانی، که موانع شهود وجه حق هستند، انسان شاهد وجه‌الله می‌شود و به قرب حق نزدیک می‌شود. در این مرحله سالک استعداد و قابلیت ظهور تجلیات حق را پیدا می‌کند؛ اما اگر خود را گرفتار این تجلیات کند و اسیر این عوالم یا حجاب‌های نوری شود، از شهود کامل که همان فنای در حق است باز می‌ماند (ر. ک شجاعی، ۱۳۶۴: ۱/ ۴۶-۴۲ و ۶۳-۷۸).

۶. آن روز رخسار عده‌ای از شادی نورانی است و به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند.

۷. بر اساس تعالیم دینی و عرفانی، شهود تجلیات حق - تعالی - و کشف امور غیبی و به طور کلی اتصال روح با عوالم غیبی برای همه انسان‌ها ممکن است؛ اما بر سر راه این اتصال و ارتباط، حجاب‌ها و

مواعی وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۵). این حجاب‌ها در انواع «نوری» و «ظلمانی» وجود دارند. بر اساس آیات قرآن و سخنان عرفا، این چنین دریافت می‌شود که حجاب‌های ظلمانی عبارت‌اند از: تعلق به بدن مادی، کفر و شرک، اخلاق رذیله، آرا و عقاید خلاف حق، عناد با حق و آیات الهی، عادات، اوهام و تخیلات، و وابستگی به هر چیزی که غیر حق است. هر کدام از این حجاب‌ها ماهیت متفاوتی دارند و از راه‌های مختلفی میان انسان و خدا فاصله ایجاد می‌کنند و رهایی از بند هر یک نیز راه مخصوص به خود دارد؛ برای مثال حجاب تن از مواعی است که روح را اسیر خود کرده و مانع اتصال و ارتباط او با مبادی عالیه است (شجاعی، ۱۳۶۴: ۱/ ۶۳-۷۸).

۸. ابوالعلاء عقیفی در توضیح این مطلب می‌گوید که منظور ابن عربی از خداوند آن‌گونه که شرع و وصفش کرده، آیاتی است که در قرآن به تشبیه اشاره دارد. عده‌ای از مؤمنان بر اساس همین آیات، معتقدند خداوند را در بعضی صورت‌ها می‌توان دید (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

۹. نیز ر. ک. علی احمد سعید آدونیس، تصوف و سوررنالیسم، ترجمه حبیب‌الله عباسی، ج ۲ (تهران: سخن، ۱۳۸۵)، صص ۱۰۱-۱۰۲؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، ج ۲ (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰)، ص ۵۴۶.

۱۰. مشائیان درباره عقل فعال معتقدند موجودات از راه فیض، از مبدأ اول یعنی از خداوند صادر شده‌اند. از فیضان ناشی از تعقل ذات باری تعالی با تعقل واجب‌الوجود در ذات خود، موجودی صادر می‌شود که همان عقل اول است. عقل اول، خود نیز مصدر و مبدأ است. از این عقل، کثرت ناشی می‌شود؛ یعنی عقل اول، هم خود را تعقل می‌کند و هم خدا را؛ از آن‌رو که ذات پروردگار را تعقل می‌کند، عقل ثانی صادر می‌شود و از آن‌رو که به ذات خود می‌اندیشد، دو موجود دیگر ایجاد می‌شوند: نفس فلک اول و جسم فلک اول. عقل ثانی نیز به همین ترتیب تعقل می‌کند تا عقل عاشر و نفس نهم و فلک نهم به‌وجود می‌آید که فیاض نفوس انسانی و مدبر عالم کون و فساد است. به بیان دیگر، نسبت عقل فعال با ما چون پدر است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۰۹-۳۱۰).

۱۱. از نظر حکما، نفس ناطقه انسانی منطبع در بدن نیست؛ بلکه قائم به ذات است و گوهری است که جایگاه معقولات است (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۴۸۷-۴۸۸). شیخ اشراق نفس ناطقه را لمعه‌ای از «انوار اسپهبدیه» می‌داند و آن را جوهری بسیط، حادث، باقی و قائم به ذات معرفی می‌کند که منطبع در جسم نیست؛ ولی مدبر و متصرف در آن است و این تدبیر و تصرف به وساطت جوهر جسمانی لطیفی به نام «روح حیوانی» است که در قسمت چپ قلب قرار دارد (سهروردی، ۱۳۵۷: ۳۸۸-۳۸۹). در فلسفه اشراقی سهروردی، نور اسپهبدی، خلیفه یا تمثیلی از نورالانوار خداوند در نفس آدمی است (سهروردی، ۱۳۵۷: ۷۷؛ نیز ر. ک. هروی، ۱۳۵۸: ۱۶۴).

۱۲. نزد عموم عرفا، روح حقیقتی روحانی است، از امر پروردگار صادر شده و مانند صفتی از صفات خداوند، قدیم است. همان که گروهی از آن به روح اعظم یا روح القدس یا روح الامین یا جبرئیل تعبیر کرده‌اند. در اصطلاح حکما هم روح «عقل اول» است و تمام آفرینش از این مبدأ منشعب می‌شود

ر. ک خدیجه بوترابی، «روح اعظم» در *دایرةالمعارف تشیع*، زیر نظر احمد حاج سیدجوادى و کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی (تهران: انتشارات شهید سعید محبی، ۱۳۸۱)، ج ۸، ص ۳۴۱.

۱۳. هرمس نام حکیمی است افسانه‌ای که بر طبق اساطیر، اول کسی است که از موجودات علوی سخن گفته و از حرکات کواکب و سیر آن‌ها خبر داده است. «طبایع تام» نام فرشته روحانی‌ای است که هرمس حکمت خویش را از او دریافت می‌کرده و در مواقع گرفتاری از او یاری می‌گرفته است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۰۶-۳۰۷).

۱۴. در آیین زرتشتی، مظهری به نام دَئنا (به معنای دین و وجدان) وجود دارد که بعد از مرگ بر روان انسان و بر پیل چیتوت ظاهر می‌شود. این دئنا که خود را منش و کنش آدمی معرفی می‌کند، صورتی بر اساس اعمال آن فرد دارد. اگر شخصی که دئنا بر سر راهش قرار می‌گیرد، دارای اعمالی نیک باشد، دئنا در صورتی زیبا بر او ظاهر می‌شود و گرنه در صورت زن پتیاره و زشتی دیده می‌شود. در اینجا دئنا در واقع من ملکوتی و اصل آسمانی روح است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۹۰-۲۹۴).

۱۵. به اعتقاد یونگ، من، مرکز خودآگاه است و خودآگاه قسمتی از شخصیت یا قسمت کوچکی از روان است نه تمام آن (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۴۸).

۱۶. این من برتر گاه در صورت‌های دیگری همچون فرشته، پیر، خضر و... نیز بر سالک ظاهر می‌شود (ر. ک پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۹۰-۳۲۹).

۱۷. ربّ شخصی یا من روحانی اصطلاحی است که پورنامداریان برای این من برتر به کار برده است (همان، ۳۲۰).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۶). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. تهران: نشر محمد.
- آدوینس، علی احمد سعید. (۱۳۸۵). تصوف و سوررئالیسم. ترجمه حبیب‌الله عباسی. ج ۲. تهران: سخن.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. ج ۲. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- آیزنک، هانس. ی. (۱۳۵۰). تعبیر رؤیا و سه مقاله دیگر. ترجمه محمد تقی براهنی. تهران: پیام.
- ابن عربی. (۱۳۶۷). ده رساله. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۱-۱۳۸۵). فتوحات مکیه. ترجمه، تعلیق و مقدمه از محمد خواجوی. ج ۲ تهران: مولی.
- اهوانی، احمد فواد. (۱۳۶۲). «الکندی». ترجمه رضا ناطقی در تاریخ فلسفه در اسلام. گردآوری میان محمد شریف. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). در سایه آفتاب. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶). رمز و داستان‌های رمزی در ادبیات فارسی. ج ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *عواالم خیال، ابن عربی و مسئله کثرت دینی*. ترجمه محمود یوسف ثانی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حافظ شیرازی، محمد. (۱۳۷۲). *دیوان*. به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی. ج ۸. تهران: جاویدان.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*. [بی جا]: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- راغب اصفهانی. (۱۳۷۴). *المفردات فی غریب القرآن*. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. ج ۲. [بی جا].
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۵۷). *حکمه الاشراف*. ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی. ج ۲. انتشارات دانشگاه تهران.
- شجاعی، محمد. (۱۳۶۴). *مقالات*. تهران: سروش.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج ۵. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۶). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. ج ۱۷. تهران: زوآر.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد. (بی تا). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیوچم. ج ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، محمد. (۱۳۶۱). *اندیشه های اهل مدینه فاضله*. ترجمه سیدجعفر سجادی. ج ۲. تهران: طهوری.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۶). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تصحیح جلال الدین همایی. ج ۷. تهران: هما.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۴). *بحار الانوار*. ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲). *حلیة المتقین*. [بی جا]: نشر محمد.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۰). *المنجد*. ترجمه احمد سیاح. ج ۳. تهران: اسلام.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۳). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*. تهران: سروش.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. ج ۱۱. تهران: امیرکبیر.

۱۱۴ / دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا

- رازی، نجم‌الدین. (بی‌تا). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ ۳. تهران: سروش.
- هروی، نظام‌الدین احمد. (۱۳۵۸). *انواریه*. تصحیح و مقدمه حسین ضیایی. تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.