

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال سوّم، شماره چهارم، پیاپی ۱۲، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱-۲۰

خواب و رؤیا در اندیشه مولوی

حسینعلی قبادی* - تقی پورنامداریان**

امیرتو چیکتی*** - مهدیس معارفی****

چکیده

خواب و رؤیا، جایگاهی مهم در دین اسلام دارد. وحی، در اوایل بعثت پیامبر(ص) به واسطه رؤیای صادقانه بوده است. نویسندگان اولیه اسلامی توجه خاصی به خواب و تعبیر آن داشته و نوعی ادبیات غنی در این باب به وجود آورده‌اند. عرفا و صوفیه، نسبت به اعتقادات و پیش فرض‌هایی که علمای اسلامی در کتابهای تعبیر خواب آورده‌اند، آشنایی داشته و از آن پیروی کرده‌اند؛ اما برای آنها رؤیای صادقانه اهمیت خاصی داشته و به واسطه آن به معرفتی منحصر به فرد که به سیر روحانی آنها کمک می‌کرده است، دسترسی می‌یافتند.

این مقاله به بررسی خواب و رؤیا در آثار مولانا می‌پردازد. مولوی در آثار خود سخنی منظم و مفصل و یا نظریه‌ای کامل، در مورد خواب و رؤیا ارائه نمی‌کند؛ بنابراین برای بررسی این مسأله، به پنج بخش عمده نسبت به خواب و رؤیا، پرداخته‌ایم:

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس hghobadi@modares.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی، عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس cicchetti@modares.ac.ir

**** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس mahdismoarefi@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۸۸/۱۲/۱۶

تاریخ وصول ۸۸/۳/۳

۱- تقسیم‌بندی خواب و رؤیا و برخی تعاریف مربوط به آن، ۲- عالم خواب و رؤیا، ۳- ارتباط بین عالم رؤیا و بیداری، ۴- رؤیت خدا در خواب، ۵- مسأله برگشت به اصل. به واسطه این پنج بخش، ابعادی از مسأله خواب و رؤیا در آثار مولوی و جایگاه آن در نظر او روشن می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

رؤیا، خواب، تعبیر خواب، عالم غیب، مولوی.

مقدمه

در اکثر ادیان دنیا نوعی عالم ماورائی یا عالم غیب مورد توجه است که در آن گونه‌ای از معرفت منحصر به فرد، می‌توان کسب کرد. یکی از ابعاد این عالم، به وسیله خواب و رؤیا مطرح می‌شود. در اسلام، خواب و رؤیا مقام و اهمیت ویژه‌ای دارد و در حدیث آمده‌است که خواب یک چهل و ششم از وحی است. همچنین وحی، در چند ماه اول پس از بعثت پیامبر، به وسیله رؤیای صادقه به آن حضرت نازل می‌شده است (← بخاری، ۲۰۰۳: ۹-۸۷-۱۱۱).

در آراء اغلب علمای اسلامی و نیز آنچه در کتابهای تعبیر خواب و رؤیا آمده، کیفیت رؤیای صادقه که برجسته‌ترین نوع خواب است، به دو شکل مطرح شده‌است: یکی آنکه به هنگام خواب دیدن، روح از بدن جدا می‌شود و صعود می‌کند و به لوح محفوظ دسترسی می‌یابد و دیگر آنکه فرشته، چیزی از لوح محفوظ خوانده، به وسیله رمز به انسان منتقل می‌کند (← Lory, 2003: 130). از این لحاظ، رؤیای صادقه به این دلیل که شبیه وحی است، نوعی تجربه مقدس به حساب می‌آید. عرفا اهمیت خاصی به خواب و رؤیا داده‌اند، خواب انعکاس احوال عارف به حساب می‌آید و به وسیله آن تجربه شهودی و مکاشفه امکان پذیر است.

این مقاله در چهارچوب روش توصیفی-تحلیلی حاصل شده و بر آن است با استناد به آیات و احادیث و متون نظری، به بررسی چگونگی نگاه مولوی به مسأله خواب و رؤیا بپردازد؛ به این منظور به بررسی پنج موضوع، پرداخته است:

۱- تقسیم‌بندی خواب و رؤیا و برخی تعاریف مربوط به آن، ۲- عالم خواب و رؤیا، ۳- ارتباط

بین عالم رؤیا و بیداری، ۴- رؤیت خدا در خواب، ۵- مسأله برگشت به اصل.

بخش اول: تقسیم بندی خواب و رؤیا و برخی تعاریف مربوط به آن

برای فهم خواب و رؤیا در آثار مولوی، باید خواب و رؤیا و تعبیر آن را در سنت اسلامی و نظریات علمای مسلمان، مورد بررسی قرار دهیم؛ چرا که آن، زیرساخت اندیشه مولوی را در این زمینه تشکیل می‌دهد. لامورو، شرق‌شناس معروف، تحقیق عمیقی در مورد کتابهای اولیه تعبیر خواب در اسلام انجام داده است و به چند مشخصه برجسته آنها اشاره کرده است. به عقیده او بدون استثنا، نویسندگان همه کتابهایی که بررسی کرده است، حتی ابن سینا که دید فیلسوفانه نسبت به این قضیه داشته، معتقدند معرفتی که در خواب به دست می‌آید، گونه‌ای از وحی و نبوت است (Lamoureaux, 2003: 83). همچنین «لوری»، در تحقیق خود در مورد خواب و رؤیا به همین نکته تأکید می‌کند (Lory, 2003). ارتباط بین وحی و نبوت و رؤیا، در پاره‌ای از احادیث مطرح است؛ پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «رؤیا المؤمن جزء من أجزاء النبوة» (فرید تنکابنی، ۱۳۶۴: ۳۳۲) و «لا یبقی من بعدی من التبوّه إلاّ المبشّرات. قال: ما هی المبشّرات؟ قال: الرؤیا الصالحه، یراها الرجل أو تُرى له» (بخاری، ۲۰۰۳: ۹-۸۷-۱۱۹).

بدون شک یکی از دلایل توجه خاص عرفا به خواب و رؤیا، همین وحی گونه بودن آن است. البته در اسلام دو نوع تقسیم‌بندی از خواب رایج است که برگرفته از احادیث پیامبر (ص) است: یکی تقسیم‌بندی کلی «خواب خوب» و «خواب بد» (صحیح بخاری، ۲۰۰۳: ۹-۸۷-۱۱۳) و دیگری که بیشتر به چشم می‌خورد، تقسیم‌بندی سه‌گانه است که از حدیث پیامبر (ص) ریشه می‌گیرد و در جای دیگر می‌فرماید: «الرؤیا ثلاثه؛ فیشری من الله و حدیث النفس و تخویف من الشیطان» (فرید تنکابنی، ۱۳۶۴: ۳۳۲). به مرور زمان تقسیم‌بندی‌های گوناگون دیگری از خواب و رؤیا به وجود آمده است. در برخی از این تقسیم‌بندی‌ها میان رؤیای صالحه و رؤیای صادقه تفاوتی در نظر گرفته شده است؛ رؤیای صالحه، نیاز به تأویل و رمزگشایی دارد، حال آنکه رؤیای صادقه که خاص خاصان حضرت حق است، بعینه اتفاق می‌افتد. مولانا در آثار خود به تفاوت میان رؤیای صالحه و رؤیای صادقه اشاره‌ای نکرده است.

در آثار مولوی، هر چند تقسیمات سه‌گانه خواب و رؤیا (رؤیای صادقه، حدیث نفس و خواب شیطانی) وجود دارد، آنچه بیشتر به چشم می‌خورد، تقسیم خواب و رؤیا به صادقه و کاذبه است. این

تقسیم دو گانه در مثنوی، هم‌زمان به طور موازی در تقسیمات دو گانه مکرر «عام» و «خاص»، انعکاس می‌یابد. رؤیای صادقه اغلب مخصوص خواص و رؤیای کاذبه اغلب مخصوص عوام است. با وجود این در صورتی که خداوند اراده کند، فرد عام نیز ممکن است، رؤیای صادقه داشته باشد. به این مسأله در قرآن نیز اشاره شده است. به عنوان مثال می‌توان به خواب‌های آن دو نفر که با یوسف در زندان بودند اشاره کرد (یوسف/ آیه ۳۶)؛ اما خواب اولیاءالله یا خواص همیشه صادقه است و حقیقت تجربیات خواب آنها و تجربیاتی که در بیداری دارند، یکی است. ایشان همیشه نسبت به حقیقت، بیدارند:

آنکه بیدار است و بیند خواب خوش عارف است او خاک او در دیده کش

پیش او بنشست و می پرسید حال یافتش درویش و هم صاحب عیال

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۳۷)

خواب می‌بینم ولی در خواب نه مدعی هستم ولی کذاب نه

(همان، ۴۰۶۶/۶)

خواب حدیث نفس انعکاس هوس‌های درونی شخص است و یا از ناهمگونی یکی از چهار مزاج

بدنی ناشی می‌شود:

از غذای مختلف یا از طعام طبع شوریده همی‌بیند منام

(همان، ۲۴۳۳/۴)

و همچنین در مورد خواب شیطانی اشاره می‌کند:

خفته آن باشد که او از هر خیال دارد او مید و کند با او مقال

دیو را چون حور بیند او به خواب پس ز شهوت ریزد او با دیو آب

(همان، ۴۱۴/۱)

سخن مولوی هرگاه خواب حدیث نفس و شیطانی را مطرح می‌کند، حالتی هشدار دهنده دارد، از

این لحاظ که می‌خواهد بگوید: به آن توجه نکنید و در پی تعبیر آن نباشید. برای عارف و صوفی، تنها

خواب صادقه است که اهمیت دارد و در پی تجربه آن است.

در پی تعبیر آن تو عمرها می دوی سوی شهان با دها

خواب عامست این و خود خواب خواص باشد اصل اجتبا و اختصاص

(همان، ۳۰۶۸/۴)

برخی از متصوفه و عرفای اسلامی، تقسیم‌بندی پیچیده‌تری از خواب و رؤیا ارائه داده‌اند. به عنوان مثال کبرویه، وقوع خواب و رؤیا را با اصطلاحاتی همچون واقعه و خلسه طبقه‌بندی کرده‌اند.^۱ برای برخی واقعه، یک نوع تجربه رؤیایی است که در حالت کاهش آگاهی و هوشیاری به طور داوطلبانه، حادث می‌شود؛ اما برای دیگران واقعه، مترادف رؤیای صادقه است. به طور مثال ابن عربی در فتوحات مکیه، می‌گوید: واقعه، چیزی است که از عالم بالا بر دل عارف وارد می‌شود، به هر نحو که باشد، مثلاً از نوع خطاب یا مثال یا غیر آن و آن مبشراتی است که خداوند از آثار و بقایای نبوت برای بندگان مخلص قرار داده‌است. پس وقایع، مخصوص اولیاء و وحی مخصوص پیامبران است و آن وقایع رؤیای صادقه است و اضغاث احلام (خوابهای آشفته) نیست و آن جزئی از اجزاء نبوت است که پیامبر اکرم (ص) اشاره فرموده است و گاهی ممکن است تنبیه الهی باشد و آن کامل‌ترین اسباب بیداری است و آنها را مبشرات نامیده‌اند و آن آغاز وحی الهی است که به آنها القاء می‌شود و برخاسته از اصل و ذات وجود انسان است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲/۱۳۰).^۲

با وجود اینکه مولوی همچون پیشگام خود سنایی، در آثارش، قسمتی خاص را به خواب و رؤیا اختصاص نداده، می‌بینیم که او، با تقسیم‌بندی سه‌گانه سنتی و با نظریات و اعتقادات اسلامی نسبت به خواب و رؤیا، آشنایی داشته است؛ زیرا که انعکاس آنها را در آثار او شاهد هستیم؛ به عنوان مثال کلمه واقعه، که خاص صوفیان است، گاه در آثار مولوی دیده می‌شود و به نظر می‌رسد که آن را در همان معنای رؤیای صادقه به کار برده و جایگاه ویژه‌ای به آن نداده است. برای مولوی، تنها این قسم از رؤیا، یعنی رؤیای صادقه است که اهمیت دارد.

بخش دوم: عالم خواب و رؤیا

در نظر عرفا در جهان عوالمی وجود دارد که یکی از آنها عالم خواب و رؤیاست. صوفیه، علی‌الخصوص فرقه کبرویه، برای خواب و رؤیا، اهمیت فراوان قائل بوده‌اند.^۳

خواب از یک نگاه، نوعی تجربه است که با برخی تجربیات عالم مادی مشترک است؛ این تجربه حسی است. در خواب، می‌بینیم، می‌شنویم، می‌بویم، می‌چشم و لمس می‌کنیم و هم‌زمان احساسات و عواطفی مانند شادی و غم را تجربه می‌کنیم. هر کدام از ما در خواب، یک بدن مثالی داریم که دارای حواس مخصوص به خود است. چنانکه مولانا توضیح می‌دهد، این دیدن و شنیدن و لمس کردن، با

حواس ظاهری صورت نمی‌گیرد.

روح را توحید الله خوش‌تر است	غیر ظاهر دست و پایی دیگر است
دست و پا در خواب بینی و ائتلاف	آن حقیقت دان، مدانش از گزاف
آن تویی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶۱۳/۳)

در عالم خواب و رؤیا، این فعل و انفعالات به طور لطیف به واسطه حواس پنجگانه باطنی، تجربه می‌شود. قلب دو جنبه دارد: مادی و معنوی؛ قلبی که در آیات و احادیث از آن سخن می‌رود، با وجود اینکه مکان خاصی برای آن نمی‌توان شناخت، در اندیشه عرفا جایگاه خداست و در حدیث قدسی آمده است: «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (← فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۱۳)، به این معنی که قلب، نزد اکثر عرفا، به عنوان آینه‌ای است برای انعکاس نور حق و دریچه‌ای است که انسان را به عالم خواب و رؤیا رهنمون می‌سازد.

چشم بسته خفته بیند صد طرب	چون گشاید آن نیند ای عجب
بس عجب در خواب روشن می‌شود	دل درون خواب روزن می‌شود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۳۵)

مولانا مکرراً از ترکیب آینه قلب استفاده می‌کند؛ زیرا پس از اینکه این آینه صیقل خورد، می‌تواند اسرار دنیای دیگر را به دنیای خواب و رؤیا منعکس کند. قلب اولیاء دائماً بیدار است و ایشان چه در عالم بیداری، چه خواب، می‌توانند آیات و اسرار الهی را درک کنند، در حالی که شاید برای افراد عادی، این اتفاق، به طور استثنایی، در خواب بیفتد. در این مورد مولانا وضعیت خود را با عوام مقایسه می‌کند و آن شبیه وضعیت پیامبر است که فرمود: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ تَنَامُ عُيُونُنَا وَ لَا تَنَامُ قُلُوبُنَا».

گفت پیغمبر که خسبد چشم من
لیک کی خسبد دلم اندر و سن

(همان، ۱۲۲۶/۳)

گفت پیغمبر که عینای تنام	لا ینام قلبی عن رب الانام
چشم تو بیدار و دل خفته به خواب	چشم من خفته دلم در فتح باب
مر دلم را پنج حس دیگر است	حس دل را هر دو عالم منظر است
تو ز ضعف خود مکن در من نگاه	بر تو شب بر من همان شب چاشتگاه

بر تو زندان بر من آن زندان چو باغ
عین مشغولی مرا گشته فراغ
(همان، ۲/ ۳۵۵۳)

پس در این بخش به دو نکته مهم اشاره شد: اول آنکه تجربه خواب از نظر مولوی، شباهت زیادی با تجربیات این دنیا دارد و او برای انسان بدنی مثالی قائل است. و دیگر آنکه او قلب را وسیله ارتباط بین خدا و مؤمن می‌داند و رؤیای صادقه که در آن پیام الهی به دست می‌آید، ارتباط مستقیم با پاک بودن قلب دارد.

بخش سوم: ارتباط بین عالم رؤیا و بیداری

عالم خواب و رؤیا و عالم مادی در مقابل هم نیستند؛ بلکه در ارتباط متقابل با همدیگراند، به این معنی که حوادث آن دو بر هم تأثیر می‌گذارد. مولوی در فیه ما فیه آورده است: «درویشی را شاگردی بود، برای او دریوزه می‌کرد. روزی از حاصل دریوزه او را طعامی آورد و آن درویش بخورد. شب محتلم شد. پرسید که این طعام را از پیش که آوردی؟ گفت: دختری شاهد به من داد. گفت: والله من بیست سال است که محتلم نشده‌ام، این اثر لقمه او بود و همچنین درویش را احتراز می‌باید کردن و لقمه هر کسی را نباید خوردن که درویش لطیف است، در او اثر می‌کند چیزها و بر او ظاهر می‌شود؛ همچنانکه در جامه پاک سفید اندکی سیاهی ظاهر شود.» (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵۷-۲۵۶) این داستان و ماجراهایی از این قسم نشان می‌دهد، ارتباطی پویا (Dynamic) بین مادیت و غیر مادیت (عالم ملک و ملکوت و جهان برون و درون)، وجود دارد. چیزی مادی مانند غذا، می‌تواند دارای معنای پنهان حرام باشد و اگر چه حرام بودن آن چیز برای انسان آشکار نباشد، ممکن است بر حالت روحانی پاک او تأثیر بگذارد و آن را آلوده سازد و باز این حالت روحانی بر بدن او تأثیر می‌گذارد و به عنوان مثال با دیدن خواب‌های شیطانی، موجب تحریکات شهوانی او در خواب می‌گردد. حوادث این عالم بر عالم رؤیا و عالم رؤیا بر جسم ما اثر می‌گذارد؛ بنابراین این دو عالم، با هم، یک شبکه پویا تشکیل می‌دهند.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۸/۱)

همچنین ارتباط این دو عالم به شکلی دیگر نیز مطرح است: اگر چه خواب یک نوع تجربه شخصی است، می‌تواند به نوعی بین افراد مشترک یا مرتبط باشد و بین آنها ارتباط ایجاد کند. داستانی که

مولوی در مثنوی آورده است، گویای این مطلب است. در این داستان که در دفتر ششم آمده، مردی که همه دارایی خود را از دست داده و خالصانه و از سر سوز دست به نیایش برداشته است، در خواب می‌بیند که هاتفی به او پیغام می‌دهد که هر چه زودتر از وطنش بغداد، رهسپار مصر شود. مرد به مصر می‌رود و شب زیر پلی می‌خوابد، در این هنگام پاسبانی به سراغش می‌آید و مؤاخذه‌اش می‌کند. مرد به شرح ماجرای خود می‌پردازد. پاسبان در پاسخ می‌گوید:

بارها من خواب دیدم مستمر که به بغداد است گنجی مستتر
(همان، ۴۳۱۴/۶)

من بارها خواب دیده‌ام که در بغداد، در فلان محله، در فلان کوچه و فلان خانه گنجی نهفته است. مرد فقیر وقتی نشانی را با نشانی خانه خود منطبق می‌بیند، درمی‌یابد گنجی که به دنبال آن است در خانه خود او، در بغداد نهفته است. سرانجام به خانه بازمی‌گردد و گنج را می‌یابد:

خانه آمد گنج را او بازیافت کارش از لطف خدای ساز یافت
(همان، ۴۳۸۵)

مثالی دیگر در این زمینه، در کتاب المباشرات آمده است. ابن عربی، واقعه‌ای تعریف می‌کند که در آن مردی را می‌بیند و خداوند می‌پرسد: آیا می‌خواهی این مرد تحت تعلیم تو قرار گیرد؟ ابن عربی می‌پرسد: او کیست؟ خدا می‌گوید: او ابوالعباس بن جودی از ساکنان بشرات است. ابن عربی در آن زمان در بغداد به سر می‌برد. پس به خدا می‌گوید: چگونه به او درس دهم در حالی که از او دورم؟ خدا می‌گوید: تو بگو و او خود از تو استفاده می‌کند؛ زیرا همان‌طور که او را به تو نشان داده‌ام، تو را هم به او نشان داده‌ام و الآن او تو را می‌بیند و با او حرف بزن. او سخن تو را می‌شنود (الغراب، ۱۹۹۳: ۱۴).

حوادثی که در عالم خواب و رؤیا اتفاق می‌افتد، یک نوع تاریخ موازی با تاریخ دنیای مادی ما تشکیل می‌دهد و با آن ارتباط دوسویه و متقابل دارد. همه سمبل‌ها و رمزها و صورتها و حوادث رؤیایی با چیزهایی در این دنیا مطابقت دارند؛ رؤیای صالحه یک تجربه مستقیم و بنابراین مستلزم تفسیر است و مهم‌تر از آن مستلزم یک مفسر خوب.

در اسلام خوابگزاری، علم دینی به حساب می‌آید و مقدس است. اگر کسی توانایی تأویل و تفسیر خواب را داشته باشد، آن عطای مستقیم خداوند به اوست و کرامت محسوب می‌شود و کار او جزئی از کار نبوت است. به تعبیر ابن عربی: «فالعابِرُ الرُّویَا هوَ الذی لَهُ جُزْءٌ مِنَ اجْزَاءِ النُّبُوْتِ» (الغراب، ۱۹۹۳:

۱۵). مفسر واقعی درک کامل تری از رؤیای خود نسبت به رؤیای دیگران دارد.

خواب خود را چون ندانند مرد خیر کو بود واقف ز سر خواب غیر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۹۶/۵)

رمزهایی که در خواب می‌بینیم، در ظاهر مغشوش و غیر قابل فهم است؛ زیرا ما از دیدگاه دنیای مادی به آنها می‌نگریم، در حالی که آنها در بافت حادثه‌ای عالم رؤیا قسمت‌هایی از یک کل منسجم هستند. به عنوان مثال، در فیه ما فیه آمده است: «احوال جمله عالم خوابی است، تعبیرش در آن جهان پدید شود. همچنانکه خوابی می‌بینی که سواری بر اسب، به مراد می‌رسی. اسب به مراد چه نسبت دارد؟ و اگر می‌بینی که به تو درم‌های درست دادند، تعبیرش آن است که سخن‌های درست و نیکو از عالمی بشنوی. درم به سخن چه ماند؟ و اگر بینی که تو را بر دار آویختند، رئیس قومی شوی. دار به ریاست و سروری چه ماند؟ همچنین احوال عالم را که گفتیم، خوابی است که «الدنيا كحلّم النائم» تعبیرهاش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند، آن را معبر الهی تعبیر کند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۰).

در اینجا بحثی پیچیده در ارتباط فرم و محتوا از دید مولوی، در مسأله خواب و رؤیا مطرح می‌شود و به نظر می‌آید که بین معنی و شکل، نوعی رابطه در این دنیا و دنیای خواب وجود دارد؛ اما این ارتباط در این دو عالم با یکدیگر متفاوت است؛ یعنی معنی یکی است، اما اشکالی که این معنی در این دو عالم پیدا می‌کند، هر کدام قواعد خاص خود را دارند. حادثه‌ای که در دنیای مادی اتفاق می‌افتد، نوعی ظهور و تجلی هم‌زمان، ولی به شکل صوری متفاوت در عالم رؤیا دارد؛ معنای حادثه فی نفسه یکی است؛ اما اظهار خیالی و مادی آن؛ یعنی اظهار صوری آن متفاوت است، یک معنی واحد که به صور ظاهری متفاوت در این دو عالم پدیدار می‌شود. این فکر بوفور در روایتهای صوفیان دیده می‌شود.

رمز و صور و احساسات و عواطفی که در دنیای رؤیا اتفاق می‌افتد، واقعی هستند، به همان اندازه که اتفاقات عالم بیداری واقعی‌اند. این اتفاقات و معادل آنها در دنیای بیداری به یک ذات یگانه برمی‌گردند که می‌تواند به اشکال متفاوت اظهار شود. به طور مثال «رسیدن به هدف» یک معناست که در صورت «اسب راندن»، در خواب، تجسم یا به قول ابن عربی تجسد^۴ می‌یابد. این فکر به طور دقیق‌تر در آثار ابن عربی توضیح داده شده است. به عنوان مثال، در یکی از واقعه‌ها، فرشته به او سنگی می‌دهد که بر آن دو آیه از قرآن نوشته شده است و به این نتیجه می‌رسد که تجلی مادی و خیالی قرآن یکی است و کشف شهودی خود را با یکی از تجربه‌های پیامبر (ص) مقایسه می‌کند: این کشفی است

و مطابق با آن جمعه‌ای است که خداوند به پیامبر نشان داد و آن عبارت بود از یک آئینه صافی روشن که فقط نقطه‌ای در میان آن بود و جبرئیل گفت: ای رسول خدا این نقطه جمعه است و این نقطه عبارت است از آن ساعتی که جمعه (یگانگی)، در آن صورت ظهور می‌یابد و حدیث آن مشهور است، بین امور الهی چقدر عجیب است و تجلی آنها در قوالب حسیه و جسمیه چگونه است؟! و این دلیل ارتباط امور بین حق و خلق است (الغراب، ۱۹۹۳: ۷۱). با توجه به این رؤیا ابن عربی می‌خواهد بگوید که حتی کوچکترین معانی نیز در این دو عالم، ظهور می‌یابند. ابن عربی ظهور اشیاء را در این عالم، تجسم و در عالم خواب، تجسد^۵ خوانده است.

در اغلب کتب تفسیر خواب، تفاسیر، غالباً عکس آن چیزی است که در خواب دیده می‌شود و این یکی از اعتقادات عموم مسلمانان است. مولوی در مثنوی معتقد است، خنده و گریه در خواب نشان دهنده یک واقعیت مادی، مطابق، اما بالعکس است.

خنده را در خواب هم تعبیر خوان
گریه گوید با دروغ و اندهان
گریه را در خواب شادی و فرح
هست در تعبیر ای صاحب مرح
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۰۹۹/۴)

مولوی می‌گوید: خواب و رؤیا تجربه‌ای است، واقعی همچون تجربه‌های این دنیا؛ گریه کردن در خواب، یعنی خندیدن در دنیای مادی و بالعکس. این نشان می‌دهد که احتمال وجود دنیایی موازی با این دنیا هست که ما در این دو به طور هم‌زمان، تجربیات متفاوت داریم.

وقتی این دنیای مادی ما از نظرگاه دنیای خواب و رؤیا نگریسته شود، ارزشی سطحی و ناچیز می‌یابد. این دنیا، خود، خواب است و همه رفتار ما چه مادی و چه رؤیایی باشد، دارای شأنی است که به وسیله خدا (مفسر اصلی)، تفسیر خواهد شد. مولانا همواره یادآوری می‌کند که این دنیا گذراست و برای بیان حقیقت، آن را با خواب مقایسه می‌کند و به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «الدنيا كحلْم التائم» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۱۶) و «التَّاسُ نِيَامٌ إِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا» (همان، ۲۸۱) استناد می‌کند.

عالم خواب و رؤیا، نوعی عالم برزخی است، از این لحاظ که آن، عالمی پویا است که بین عالم مادی و الهی، کثیف و لطیف، ارتباط برقرار می‌کند و در آن، پیام خدا دریافت می‌شود. کشف و شهود بعضی اسرار صرفاً به وسیله خواب و رؤیا امکان‌پذیرند. از طریق خواب پیام‌هایی به خواب بیننده فرستاده می‌شود، این پیام‌ها هشدار می‌دهد و راهنمایی می‌کند.

هشدار الهی به وسیله خواب، نقش بسیار مهمی در مثنوی و به شکلی عام در ادبیات عرفانی، به عهده دارد. در کتاب تذکرة الاولیاء فریدالدین عطار، در روایات اولیاءالله این قضیه بوفور دیده می‌شود و هدف اکثر این خواب‌ها پیام دادن حق تعالی به اولیاءالله است. این پیام‌ها در مثنوی و تذکرة الاولیاء سه نقش عمده ایفا می‌کند:

اول، پیامی که در آن دستوری داده می‌شود: خدا یا شخصی که در رؤیای فرد است، از او تقاضای انجام دادن کاری را می‌کند، کاری که با خود خواب بیننده یا با شخص دیگری در ارتباط است.^۶ دوم، پیامی که در آن از حادثه‌ای در آینده خبر می‌دهد.^۷ سوم، پیامی که درجه و مرتبه اولیا را تعیین می‌کند.^۸ همچنین در مثنوی ابیاتی دال بر ارتباط برقرار کردن با مردگان از طریق خواب وجود دارد. به طور کل اعتقاد به این نوع ارتباط در میان مسلمانان شایع است.

بنابراین می‌بینیم که دنیای خواب و رؤیا و این دنیا، در مقابل هم نیستند؛ بلکه در ادامه یکدیگرند و این خواب، فضایی است که در آن نوعی ارتباط با اشخاص مثالی و دریافت پیام خداوند، انجام می‌پذیرد و در این دو عالم معانی متفاوت، اشکال گوناگون می‌گیرند.

بخش چهارم: رؤیت خدا در خواب و رؤیا

بسیاری از صوفیان در مورد امکان دیدار خدا در خواب و رؤیا سخن گفته‌اند (← Lory, 2003: 196-203). ایشان در این مورد از حدیث معراج پیامبر، «رأیت ربی علی أحسن صور»، به فراوانی استفاده کرده‌اند. ظهور رؤیایی معشوق در خواب، یک حادثه بسیار مهم برای اغلب عرفاست و آن نوعی برکت و نعمت از سوی خداوند به شمار می‌رود و هم‌زمان به عنوان وسیله تعلیم در مسیر طریقت شمرده می‌شود. این صورت رؤیایی را برخی صوفیان تحت عنوان «شاهد» (فرامن)، مطرح کرده‌اند. این شاهد، از لحاظ شکل، به نسبت خواب بینندگان متفاوت است. در کتاب احمد غزالی به نام سوانح، در مورد صفات رؤیایی معشوق آمده است: «گاه نشان به زلف و گاه به خد بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به روی و گاه به غمزه و گاه به خنده معشوق و گاه به عتاب و این معانی هریک از طلبگاه عاشق نشانی دارد» (غزالی، ۱۳۵۹: ۵۸).

بهاء‌ولد نیز در معارف بعضی از واقعه‌های خود، که خدا را در آن دیده است، توصیف می‌کند که برخی از آنها به تلذذات جسمانی شباهت دارد.^۹ در مقدمه معارف یکی از دیدارهای خود را با خدا

تعریف می کند و از آنها که منکر دیدار خدا هستند ایراد می گیرد: «اگر گویند: تو الله را می بینی یا نمی بینی؟ گویم که من به خود نیستم که «لن ترانی»؛ اما چو او بنماید، چه کنم که نیستم؟» (بهاءالدین ولد؛ ۱۳۸۲: ۱/ ۱۱۰).

حلاج به خواب خواهرش که در اندوه مرگ او بی قرار است، می آید و به او می گوید: «هنگامی که دست و پایم را می بریدند، دلم به محبت حق مشغول بود و زمانی که بر دارم می کردند، پروردگارم را مشاهده می کردم و هیچ خبرم نبود که با من چه می کنند...» (پورنامدرایان، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

همچنین در آثار ابن عربی معاصر مولوی، بوفور به دیدار خدا در رؤیا اشاره شده است. ابن عربی در لقاء با خدا، از او سؤال می کند و چیزهایی از دید باطنی، معنی پنهان آیات قرآنی و حدیث و ریشه شناسی کلمات قرآنی می آموزد. به عنوان مثال در فتوحات مکیه می گوید: «در شب چهارم ماه ربیع الآخر سال ۶۲۷، ظاهر و باطن هویت خدا را شهوداً و محققاً در واقعه دیدم. در هیچ یک از مشاهد خود او را چنین ندیده بودم و از مشاهده این برای من، از علم و لذت و ابتهاج، چیزهایی حاصل شد که کسی آن را نمی شناسد، مگر آن را بچشد (الغراب، ۱۹۹۳: ۶۱).

به نظر می رسد برای احمد غزالی و ابن عربی، رؤیت خدا رؤیت خود حق تعالی نیست؛ بلکه تجلی صوری صفات اوست که بر اثر موقعیت شخصی بیننده اظهار می شود؛ اما در مورد بهاء ولد، جمله اخیر که از او ذکر شد، اوج صداقت و سادگی او را می رساند که می بندارد و بیان می کند که بواقع خود خدا را دیده است، نه تجلی صفات او را.

هرچند که مولانا در آثار خود، در مقایسه با سایر عرفای هم عصرش، بصراحت به مسأله رؤیت خدا نپرداخته و نسبت به آن محافظه کاری نموده است، با توجه به پیش زمینه فکری او و آنچه کما بیش اشاره کرده است، می توان چنین برداشت کرد که او به دیدار خدا، با چشمی غیر از چشم ظاهری معتقد بوده است:

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیدۀ عقل است سنی در وصال

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۱/۲)

در شرح این بیت گفته اند: «دیدگان حسی و ظاهری، روش معتزله را دارد، یعنی منکر شهود حق تعالی هست، ولی دیدگان دل و عقل، روش سنی ها را دارد؛ یعنی به شهود حق تعالی ایمان و ایقان دارد» (زمانی، ۱۳۸۶: ۴۰/۲). و در ادامه از قول اکبر آبادی آورده اند: «اهل سنت که صوفیه باشند،

قائل به رؤیت‌اند مطلقاً، هم در دنیا و هم در آخرت...» (همان). مولوی خود در فیه ما فیه آورده‌است: «فلاسفه رؤیت را منکرند، زیرا می‌گویند که چون بینی ممکن است که سیر و ملول شوی و این روا نیست، سنیان می‌گویند که این وقتی باشد که او یک لون نماید [چون به هر لحظه صد لون می‌نماید] که کل یوم هو فی شأن و اگر صد هزار تجلی کند، هر گز یکی به یکی نماند، آخر تو نیز این ساعت حق را می‌بینی در آثار و افعال، هر لحظه گوناگون می‌بینی که یک فعلش به فعلی دیگر نمی‌ماند. در وقت شادی تجلی دیگر، در وقت گریه تجلی دیگر، در وقت خوف تجلی دیگر، چون افعال حق و تجلی افعال و آثار او گوناگون است و به یک دیگر نمی‌ماند؛ پس تجلی ذات او نیز چنین باشد مانند تجلی افعال او. آنرا بر این قیاس کن» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۱۳-۱۱۴).

توصیف رؤیایی از خدا در اشعار مولانا زیاد نیست و این تعریف ظاهری از حد معقول تجاوز نمی‌کند. چنین تعاریفی در غزلیات بیشتر به چشم می‌خورد. معشوق در غزلیات، بر چند مدلول دلالت می‌کند: شمس، خدا، حسام الدین و صلاح الدین زرکوب. بنابراین وقتی مولانا دیدار رؤیایی خود را با معشوق توصیف می‌کند، نمی‌توانیم آنرا صرفاً دیدار خدا بدانیم؛ اگرچه بر آن نیز ممکن است دلالت داشته باشد.

یار خود را خواب دیدم ای برادر دوش من	بر کنار چشمه خفته در میان نسترن
حلقه کرده دست بسته حوریان بر گرد او	از یکی سو لاله زار و از یکی سو یاسمن
باد می زد نرم نرمک بر کنار زلف او	بوی مشک و بوی عنبر می رسید از هر شکن
مست شد باد و ریود آن زلف را از روی یار	چون چراغ روشنی کز وی تو برگیری لگن
ز اول این خواب گفتم من که هم آهسته باش	صبر کن تا باخود آیم یک زمان تو دم مزن

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۹۹۶)

بنابراین با توجه به اینکه کلمه معشوق در آثار مولوی هم بر شمس و هم بر خدا دلالت می‌کند و در برخی موارد تشخیص این دو از هم غیر ممکن به نظر می‌رسد تا حدی خواننده نا آشنا، این دو مقوله یعنی شمس و خدا را یکی می‌بیند و با توجه به سابقه فکری مولوی و تأثیرپذیری او از غزالی (پورنامدرایان، ۱۳۸۶: ۳۵)، به نظر می‌آید برای او، نوعی رؤیت انعکاس الهی در خواب، امکان‌پذیر است؛ اما او به هیچ وجه همچون پدرش و ابن عربی، بوضوح، به شرح چنین رؤیتی نپرداخته است.

بخش پنجم: ارتباط خواب و رؤیا با مسأله بازگشت به اصل

موضوع مهم و محوری در آثار عرفا و بخصوص در مثنوی، موضوع بازگشت به اصل است که مولوی در آغاز مثنوی، یعنی «نی‌نامه» بصراحت به آن پرداخته و در اثنای مثنوی نیز آن را تفصیل داده است و می‌توان گفت: تمام غزلیات شمس در یک نگاه، تماماً، اهتمام و چالش‌های مولوی برای بازگشت به اصل و پشت سر گذاشتن درد هجران و فراغ از اصل است که در چهره شمس تبریزی، متجسم شده بود. این فکر نشأت گرفته از آیه «الستُ برِّکم؟ قالوا بلی» (سورة الأعراف / آیه ۱۷۲) است و در پیوند با آن بیشتر معنی پیدا می‌کند. در ادبیات عرفانی، این آیه، مثالی مهم و کلیدی به حساب می‌آید. آن ماری شیمل معتقد است، اهمیت دادن به آن از زمان جنید شروع شد (Schimmel, 1982: 249←).

مولوی بازگشت به اصل را در واقع نوعی انتباه درونی و رسیدن به فرا آگاهی می‌داند که لازمه‌اش بی‌اعتنایی نسبت به این دنیا و تخلف آگاهانه از تمتعات آن است و برای تبیین آن دلیلی شاعرانه ذکر می‌کند و آن را به سبب مست شدن از می‌الست می‌داند؛ زیرا مستی فراموشی می‌آورد و هنگامی که در این دنیا بویی از آن می‌یابیم، آن را به یاد می‌آوریم.

روح آنکس کاو به هنگام الست	دید رب خویش و شد بی‌خویش و مست
او شناسد بوی می‌کاو می‌بخورد	چون نخورد او می‌چه داند بوی کرد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶۶۸/۲)

در خواب زمان و مکان معنی ندارد و این دو روال منطقی خود را از دست می‌دهند.^{۱۰} برای ولی خدا به هنگام خواب، دوباره ماجرای الست تکرار می‌شود و او «بلی» می‌گوید:

تاسحرجمله شب آن‌شاه‌علی	خود همی گوید الستی و بلی
کو بلی گو؟ جمله را سیلاب برد	یا نهنگی خورد کل را کرد و مرد
صبحدم چون تیغ گوهردار خود	از نیام ظلمت شب بر کند
آفتاب شرق شب را طی کند	این نهنگ آن خورده‌ها را قی کند

(همان، ۲۳۰۳/۶)

مولوی بین خواب و نهنگی که یونس در شکم آن بود، مقایسه‌ای می‌کند. هم‌زمان نهنگ، رمزی از رحم مادر است و بنابراین خواب یک فضا است که موجب بازگشت ما به شکل جنینی می‌شود و این بیداری دوباره، تولدی دیگر است. همچنین خواب، به دایه تشبیه می‌شود و دایه‌ای که شیرش آگاهی از

منع ماست، زمانی که ذرات هوای بی‌اراده بودیم.^{۱۱}

شیر آن ایام ماضی های خود	می‌چشم از دایه خواب ای صمد
(همان، ۲۲۳)	
صد هزاران سال بودم در مطار	همچو ذرات هوا بی‌اختیار
گرفراموشم شده‌است آن وقت و حال	یادگارم هست در خواب ارتحال
	(همان، ۲۲۱)

بنابراین، عالم خواب امکاناتی برای شناخت و درک مبدأ و معاد و معرفتی نسبت به خداوند، فراتر از آنچه در این دنیا ممکن است، مهیا می‌سازد؛ اما این نیروی خواب تنها در کسانی که اصل خود را به یاد آورده‌اند، بروز می‌کند؛ چرا که به قول مولوی، ما اینجا سایه اشیا واقعی تر هستیم: «زیرا همه ظلّ حقّند و سایه به شخص ماند، اگر پنج انگشت باز شود و اگر در رکوع رود سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود هم دراز شود، پس خلق طالب، طالبِ مطلوبی و محبوبی اند که خواهند تا همه محبّ او باشند و خاضع، و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست، این همه احکام و صفات حقّست که در ظلّ می‌نماید غایه ما فی الباب این ظلّ ما از ما بی‌خبر است، اما ما باخبریم؛ ولیکن نسبت به علم خدا این خبر ما حکم بی‌خبری دارد، هر چه در شخص باشد، همه در ظلّ ننماید جز بعضی چیزها، پس جمله صفات حق درین ظلّ ننماید بعضی نماید که و ما او تیتیم من العلم الا قليلاً» (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۳۱).

مولوی، اولیاءالله را به فیل و عوام را به خر، تشبیه می‌کند. فیل نشانه اولیاءالله و کسانی است که بیدارند و هندوستان (منزل ازلی) را در خواب می‌بینند، در حالی که خرها یعنی عوام امکان چنین دیداری را ندارند.

پیل باید تا چو خسبد او، ستان	خواب بیند خطه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب	خر ز هندستان نکرده است اغتراب
جان همچون پیل باید نیک زفت	تا به خواب او هند داند رفت تفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب	پس مصور گردد آن ذکرش به شب
أذکروا الله کار هر اوباش نیست	ارجعی بر پای هر قلاش نیست
	(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۰۷۱/۴)
حس پیل از زخم غیب آگاه بود	چون بود حسّ ولسی با ورود
	(همان، ۲۷۵۱/۶)

مولانا این تبعید انسانی را با استفاده از ضرب المثل معروف «فیل کسی یاد هندوستان کردن»، با تبعید فیل مقایسه می‌کند. در زبان فارسی این اصطلاح به دو صورت وجود دارد: ۱- فیل کسی یاد هندوستان کردن، به معنی به یاد گذشته افتادن. ۲- فیل کسی را یاد هندوستان دادن، به معنی خارج کردن او از حال عادی و پدید آوردن شور و شوق در وی (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۱، ۱۷۲۶۵). مولانا هم در مثنوی و هم در غزلیات شمس این اصطلاح را به هر دو شکل، فراوان به کار برده است. در یک شکل به معنای کوشش شخصی فرد برای به یاد آوردن روز الست و در شکل دیگر، به معنای بخشش و جذبۀ خداوند که وسیله‌ای است برای ادامه دادن راه و رسیدن انسان به اصل خود. به عنوان مثال در دیوان شمس می‌خوانیم:

دوش آمد پیل ما را باز هندستان به یاد	پرده شب می درید او از جنون تا بامداد
دوش ساغرای ساقی جمله مالامال بود	ای که تا روز قیامت عمر ما چون دوش‌باد
جوش دریای عنایت ای مسلمانان شکست	طمطراق اجتهاد و بارنامه اعتقاد
آن عنایت شه صلاح الدین بود کو یوسفیست	هم عزیز مصر باید مشتریش اندر مزاد

(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۳۵)

در جای دیگر، در مثنوی، دل را به هند تشبیه کرده است:

زین بد ابراهیم ادهم دیده خواب	بسط هندوستان دل را بی حجاب
لاجرم زنجیرها را بر درید	مملکت بر هم زد و شد ناپدید

(همان، ۱۳۷۵: ۳۰۷۹)

اگرچه مولانا بین اولیاء و عامۀ مردم، تفاوتی از زمین تا آسمان قائل است و این تفاوت را همواره با استفاده از گروه دوگانه کلمات (کلمات متناقض)، مانند: عام- خاص، فیل- خر، کور- بینا و غیره مطرح

می‌کند، معتقد است که هر شخص، به اذن و عنایت حق تعالی، استعداد و توانایی ولی شدن را دارد:

لیک تو آیس مشو هم پیل باش	ورنه پیلی در پی تبدیل باش
---------------------------	---------------------------

(همان، ۳۰۷۳)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: دعوت به بازگشت؛ بخصوص در حالت خواب و رؤیا شنیده می‌شود و اگر کسی می‌خواهد این ندا را بشنود، باید از پیروی از خواهش‌های نفس و احساسات کودکانه دوری گزیند و دل را پاک و بی‌آلایش سازد. به وسیله این قلب لطیف که مرکز محوری کیهان است، به عوالم دیگر دسترسی داریم. در این عوالم، ذات‌ها و معنی‌ها، بر اساس محدودیتشان، شکل و صورت می‌پذیرند.

نتیجه‌گیری

خواب و رؤیا جایگاه بسیار مهمی در اسلام دارد و به واسطه آن، ارتباط با خدا امکان‌پذیر است و نوعی معرفت منحصر به فرد، حاصل می‌شود. علاوه بر این رؤیای صادقه که صوفیان توجه فراوانی به آن نشان داده‌اند، گونه‌ای از وحی است؛ بنابراین نوعی تجربه مقدس به شمار می‌آید. مولانا همچون دیگر صوفیه، به آنچه علمای مسلمان در کتابهای تعبیر خواب مطرح کرده‌اند، معتقد است، با این تفاوت که او در این باب قدمی فراتر نهاده است.

در این مقاله، به پنج موضوع در مورد خواب و رؤیا پرداخته شده و نتایج ذیل از آن حاصل شده است:

۱- تقسیمات سه‌گانه خواب و رؤیا؛ یعنی رؤیای صادقه (او در آثارش به تفاوت رؤیای صالحه و رؤیای صادقه اشاره‌ای نکرده است)، حدیث نفس و خواب شیطانی، در مثنوی مطرح شده و این نشان می‌دهد که مولوی با فرهنگ اسلامی در مورد خواب و رؤیا آشنایی داشته است؛ اما ذکر او از خواب حدیث نفس و شیطانی، تنها برای هشدار به عوام است که در پی تعبیر آن نباشند و برای او تنها رؤیای صادقه اهمیت دارد.

۲- بین این دنیا و دنیای خواب و رؤیا، نوعی ارتباط پویا وجود دارد. آن دو در مقابل هم نیستند؛ بلکه در امتداد هم‌اند. به نظر می‌آید که معنا، به دنبال شکل است و شکلی که آن به خود می‌گیرد، در این دو عالم متفاوت است؛ با وجود این تجربه رؤیایی با تجربه‌ای که در دنیای مادی داریم، شباهت‌های زیادی دارد، در خواب بدن مثالی داریم، می‌بینیم، می‌شنویم و... کیفیت این تجربه در خواب و رؤیا به میزان پاک بودن قلب بستگی دارد و برای کسی همچون مولوی، تجربه رؤیای صادقه در بیداری نیز حاصل می‌شود.

۳- بسیاری از صوفیان به دنبال تجربه رؤیت خدا در خواب بوده‌اند، همچون عین القضاة، احمد غزالی، ابن عربی و بهاء الدین، پدر مولوی که در معارف او شاهد ذکر گونه‌ای عجیب از این رؤیت هستیم؛ اگرچه مولوی در پاره‌ای از موارد از رؤیت معشوق در عالم خیال، سخن به میان آورده است، بروشنی نمی‌توان تشخیص داد که مقصود او از این معشوق، خداست یا شمس. در آثار او، از رؤیت خدا در خواب، به طور واضح و روشن ذکری به میان نیامده است؛ اما بر اساس پیش‌زمینه فکری اشعری و تأثیرپذیری او از غزالی، می‌توان گفت: به گونه‌ای به رؤیت خدا در خواب معتقد بوده است.

۴- مولوی در مثنوی از اصطلاح فیل کسی یاد هندوستان کردن مکرراً استفاده می‌کند و به کمک این مثال، خاطر نشان می‌سازد که به واسطه خواب، می‌توان به نوعی از معرفت دست یافت و چیزهایی را به یاد آورد که در بیداری امکان آن نیست. از این لحاظ خواب، تجربه‌ای عارفانه را که در بیداری حاصل نمی‌شود، امکان‌پذیر می‌سازد.

پی‌نوشتها

۱- در این مورد رجوع شود به آثاری که از نویسندگان طریقه کبرویه همچون سمنانی، اسفراینی و نجم‌الدین رازی در دست است، مثلاً: نجم‌الدین رازی، فصل شانزدهم: «در بیان بعضی وقایع غیبی و فرق میان خواب و واقعه» (۱۳۸۳: ۲۸۹-۲۹۸).

۲- مولانا نیز خواب را برخاسته از اصل وجود انسان می‌داند:

همچو آن وقتی که خواب اندر شوی تو ز پیش خود به پیش خود روی
بشجوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفتست آن نهان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۳۰/۳)

۳- رجوع شود به کتاب فوائح الجمال و فوائح الجلال (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸) و

-Massignon, Louis (1945); Corbin, Henry (1972)

۴- ابن عربی به ظهور رسیدن معانی را در عالم بیداری، «تجسم» و در عالم خواب، «تجسد» خوانده است. برای جستجوی بیشتر رجوع شود به کتاب «الخیال، العالم البرزخ و المثال، یلیه الرؤیا و المباشرات من کلام الشیخ الأكبر محی‌الدین بن عربی (الغراب، ۱۹۹۳)

۵- مولوی، برای بیان این ظهور، این اصطلاحات را به کار نبرده است.

۶- مانند داستان پیر چنگی که در آن خداوند بر عمر خوابی می‌گمارد و در خواب به او دستور می‌دهد به پیر چنگی کمک مالی کند (مولوی، دفتر اول/ ۱۹۱۳).

۷- مانند داستان پادشاه و کنیزک که در آن به پادشاه، در خواب، خبر پیدا شدن شخصی در آینده داده می‌شود (مولوی، دفتر اول/ ۶۲).

۸- مانند داستان دقوقی (مولوی، دفتر سوم/ ۱۹۲۴).

۹- اینگونه توصیفات در آثار مولانا راه پیدا نکرده است.

۱۰- خواب از این جهت با ساختار اسطوره شباهت پیدا می‌کند.

۱۱- شیر در کتب تفسیر خواب، نشانه دانش و در متون اسلام نیز دانش به شیر تشبیه شده است.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ه.ق). فتوحات المکیه، مصر: الهیئه المصریه العامه لکتاب.
- ۳- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۲۰۰۳). صحیح بخاری، عمان.
- ۴- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). دیدار با سیمرخ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم (ویراست ۳).
- ۵- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید.
- ۶- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ هجدهم.
- ۷- الغراب، محمود محمود. (۱۹۹۳). الخیال (العالم البرزخ و المثال، یلیه الرؤیا و المبشرات من کلام الشیخ الأكبر محی الدین بن عربی)، دمشق: دارالکتب العربی.
- ۸- غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۹). سوانح، مصحح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۹- فرید تنکابنی، مرتضی. (۱۳۶۴). رهنمای انسانیت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۱۰- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- ۱۱- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۱). غزلیات شمس تبریزی، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات قطره.
- ۱۲- _____ (۱۳۶۲). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۱۳- _____ (۱۳۷۵). مثنوی معنوی، مصحح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.
- ۱۴- محمدبن حسین، بهاءالدین ولد. (۱۳۸۲). معارف، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری، چاپ سوم.

- ۱۵- نجم الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۸). **فوائح الجمال و فوائح الجلال**، مترجم محمد باقر ساعدی، به اهتمام حسین حیدرخانی، تهران: انتشارات مروی.
- ۱۶- نجم الدین رازی. (۱۳۸۳). **مرصاد العباد**، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

17. Corbin, Henry. (1972). **Correspondance Spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayani (ob. 717/1317) et son disciple 'Alaoddawleh Semnani (ob. 736/1336)**, Texte Persan Publié avec une Introduction par Hermann Landolt, Tehran: Le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Recherche, Imprimerie Taban.
18. Lamoreaux, John C. (2003). **The Early Muslim Tradition of Dream interpretation**, New York: State University of New York Press.
19. Lory, Pierre. (2003). **Le rêve et ses Interprétations en Islam**, Paris: Albin Michel.
20. Massignon, Louis. (1945). « **Thèmes Archétypiques en Onirocritique Musulmane** » *Eranos Jahrbuch*, 12, pp.242-256.
21. Nicholson, Reynold. (1963). **The Mystics of Islam**, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
22. Plotin. (1982). **Ennéades**, E.Bréhier (Ed.), Paris: Belles-Lettres.
23. Schimmel, Annemarie. (1978). **The Triumphal Sun, A Study of the Work of Jalaloddin Rumi**, London: Fine Books.