

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۱، پاییز ۱۴۰۳، صص ۴۰۲-۴۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۴

(مقاله پژوهشی)

DOI:

نقش آفرینی رویا در اندیشه ابن عربی

لیلا حضرتی^۱، دکتر احمد ذاکری^۲

چکیده

ابن عربی، تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز عرفانی در اندیشه اسلامی است. او با نوشته‌های خود که حجم عظیمی از موارث عرفانی را تشکیل می‌دهد، تقریباً به تمام مسایل درونی و عرفانی پرداخته است. یکی از مسایلی که در آثار او نظر مخاطب را به خود جلب می‌کند، توجه خاص او به رویا و واقعه است. وی از طریق این رویاها راز ارتباط خویش با غیب را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که علم حقیقی از نظر او علم حضوری یا علم بی‌واسطه است که بالاترین مرتبه آن را در خضر دیده است. ارتباط با جهان غیب سبب شده است که از طریق «حدیث نفس» بر رفتار حیوانات اثر بگذارد و با شخصیتی اساطیری و مرموز که او را از لحاظ علم برتر از موسی می‌داند، دیدار کند و عشق خویش را چنان پاک نگه دارد که به جای معشوق با رویای او دیدار و گفت‌وگو کند و مدعی شود که کلمه به کلمه آثارش به او القا شده و او از خود چیزی ننوشته است. در این مقاله نویسندگان با روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای درصدد هستند احوال روحی و عرفانی ابن عربی را در رویاهای وی مورد بررسی قرار دهند. مطالعه در این مبحث آشکار می‌سازد که ابن عربی در رویایی چهره‌ای شگرف است و بخشی از دانسته‌هایش را در رویا آموخته و از طریق رویا به مخاطب منتقل کرده است. این عارف بزرگ وادی عرفان بسیاری از آثارش را موهبت‌های الهی می‌داند و مدعی است به واسطه الهامات غیبی و الهی آنچه به وی کلمه به کلمه دیکته شده است به نگارش در آورده است.

کلیدواژه‌ها: رویا، واقعه، دین، تصوف، ابن عربی.

^۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

leilahazrati433@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)

ahmad.zakeri94@gmail.com

مقدمه

عرفان گونه‌ای از شناخت و معرفت هستی با ابزار اشراق و کشف و شهود است. معرفت عرفانی، در مقابل گونه‌های دیگر شناخت، مثل شناخت علمی که جهان را با میزان عقل می-سنجد، قرار می‌گیرد.

اندیشیدن اسطوره‌ای - فلسفی به جهان و تلاش برای شناختن آن، از همان زمانی که هستی با فرمان (کُن) شکل گرفت، آغاز می‌گردد: خداوند «اسماء» را به «آدم» آموخت و بدین ترتیب آدم ناطق گشت و بر پایه نطق و زبان، که جداکننده او از سایر جانوران است، پرسشگری آغاز کرد و جویای «علت» ایجاد پدیده‌ها گشت. باتوجه به نحوه پرسش‌هایش از چیستی و چگونگی هستی و نیز رابطه‌اش با آن، هم «چیز»ها را «احساس» و هم آن‌ها را «ادراک» کرد و بدین ترتیب طرح دو گونه شناخت، شناخت عقلی و شناخت اشراقی را پایه‌ریزی کرد و خود به موجودی متفاوت از سایر موجودات تبدیل شد.

به طور کلی متفکران عالم درباره شناخت جهان دو نظر دارند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای معتقد به حقیقت این عالم‌اند و می‌گویند آن چه به وسیله حواس، درک می‌شود به ذات خود تمام است و با زوال ما زوال نمی‌پذیرد و گروه دیگر به حقیقت این عالم معتقد نیستند و می‌گویند جهان خارج، مجموعه‌ای از تصورات ماست. صوفیان ضمن پذیرش واقعیت‌های جهان محسوس، به جهانی در ورای این جهان حسی هم باور دارند، جهانی که به وسیله دل اگر صافی شود، قابل درک خواهد بود.

باتوجه به این طرز تلقی‌های علمی و اشراقی است که تصوف را گونه‌ای از فلسفه و جهان-بینی می‌دانند. از آن جا که فلسفه معمولاً یک نظام فکری به شمار می‌آید، می‌توان گفت که تصوف هم یک نظام است. به این اعتبار عرفان، مثل بسیاری از جریانهای فکری بشری، ساختار، منطق و زبان خاص خود را دارد. بنابراین در بررسی هر عنصری از آن باید آن را به عنوان یک نظام در نظر گرفت. نظامی که به تدریج فلسفه خود را تدوین و قوانین کلی و قابل تعمیم آن را وضع کرده است. صوفیان آموزه‌های خود را در چارچوب همین اندیشه نظام‌مند به پیروان خویش تعلیم می‌دهند.

بررسی مفاهیم عرفانی، که اساساً در زبان تحقق یافته، به گونه‌ای ناخودآگاه محقق را به مسأله زبان عرفانی، هدایت می‌کند. زبانی که اگر با رمز و رازهای آن آشنا نباشیم، درک موضوع، آسان

نخواهد بود. به ویژه وقتی موضوع پژوهش عرفان ابن عربی باشد که به دشوارگویی، شهرت دارد.

از آن جا که عرفان تجربه‌ای خاص، شخصی و اشراقی است، تعیین حدود برای آن بسیار دشوار است. به بیانی دیگر ارائه تعریفی دقیق از این تجربه‌ها که بتواند محتوای خود را، آن چنان که احساس شده، به دیگری انتقال دهد، ناممکن است. این تجارب عاطفی‌اند و دریافت موضوع‌های عاطفی برخلاف موضوعات حسی و عینی، در هر موردی معروض تعبیر گوناگون خواهد بود. بدیهی است که به هر موضوعی می‌توان از زوایای مختلف نگریست و دریافت خود را از آن بیان کرد. این دریافت، قطعاً با زمینه‌های ذهنی گوینده و شرایط روحی و موقعیت اجتماعی او در ارتباط است. بدین ترتیب ممکن است که یک نشانه به مدلول‌های مختلفی ارجاع دهد همین مساله است که نشانه‌ها را نیازمند تفسیر و تعبیر می‌کند و راه را برای بیان نمادین آن‌ها هموار می‌سازد.

موضوع مقاله حاضر که بررسی عوالم رویایی ابن عربی است، بی‌تردید یکی از دشوارترین تجربه‌های عرفانی، تجربه‌ی مبتنی بر عوالم رویاست. تجربه‌هایی که حاصل طرز نگاه عارف به هستی است و با دریافت‌های اشراقی او هم‌خوانی دارد. اطلاعات مربوط به موضوع مقاله از طریق مطالعات کتاب‌خانه‌ای فراهم آمده و این آگاهی‌ها به مقوله‌هایی مشخص تقسیم و سپس با استفاده از روش تحلیلی، توصیف شده است. هدف نویسندگان بازنمود باورهای ابن عربی به عوالم رویا و خواب و خیال است. تحلیل رویاهای ابن عربی بیانگر آن است که او، مثل مولانا، از دوران کودکی، بدون حواس و اراده‌اش، بر بال رویاها سوار می‌شده و از عالم شهادت به عالم غیب سفر می‌کرده است. او بسیاری از دانسته‌های اشراقی خود را از رهگذر همین رویاها به دست آورده است. بی‌تردید این رویابینی‌ها بر منش، دانش و بینش او تأثیری آشکار نهاده است.

پیشینه تحقیق

با جستجو در منابع اطلاعاتی مشخص شد که تاکنون تحقیقی که رویا را تنها از منظر ابن عربی بررسی کرده باشد، منتشر نشده است. البته در بررسی تطبیقی به طور مثال علی ارشدریاحی و فاطمه زارع در مقاله «بررسی تطبیقی رویا از منظر ابن عربی و ملاصدرا» به این

موضوع پرداخته‌اند. عظیم حمزئیان و طناز رشید نسب در مقاله «تحلیل رویا از منظر ابن عربی و علاء الدوله سمنانی» این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند.

روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای داده کاوی به روش مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است.

مبانی تحقیق

رویا

رویا، در لغت به معنی خواب دیدن و یا آن چه در خواب ببینند، آمده است. خواب حالتی است «توأم با آسایش و آرامش که بر اثر از کار بازماندن حواس ظاهر، در انسان و حیوان پدید آید.» (معین، ۱۳۶۰: ۱۴۴۵) صوفیان بر این باورند که وقتی سالک قدم در راه سلوک بگذارد و با تحمل ریاضت‌های سخت، به تصفیۀ دل بپردازد، قدم به عوالمی می‌گذارد که کشف آن با حواس ظاهر ممکن نیست. دنیایی سرشار از حقایقی که در قالب خواب، رویا و واقعه، عرضه می‌گردد و سالکان برای بیان این حقایق که به نوعی راز هستی در جهت کشف و شهود است رمزگونه به بیان حال و احوال عرفانی خویش می‌پردازند. در حقیقت رویای عارفانه راز و رمزی است که حاصل معرفت و توحید سالک است که او را به سرچشمه‌های هستی می‌کشاند. از منظر ابن عربی وقتی چیزی بر حواس یا عقل آشکار شده باشد نیازمند تاویل است زیرا حاصل معنایی است که فوق آن داده صرف است و و آن شیء را به رمز تبدیل می‌کند یعنی این حقیقت رمزی مستلزم ادراک آن در مرتبۀ خیال فعال است. (ر.ک: هانری کرین، ۱۳۸۴: ۲۸۹)

عارفان مسلمان، رویا را نه تنها در سطحی وسیع، بلکه با رنگی دینی و تأثیرپذیری از قرآن کریم و داستان حضرت یوسف (ع) به کار می‌برند. در نگاه آنان، رویا الهام الهی است و تأویل آن با علم لدنی ممکن است البته آنان به رویای صادقه‌ی نبی اکرم (ص) وحی و مکاشفات ایشان هم، نظر داشته و بر این سخن خواجه، علیه‌السلام، که فرمود «خواب نیک یا رویای صالح یک جزو است از چهل و شش جزو از نبوت.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲۹۰)، تأمل می‌کرده‌اند.

رویا در روان‌شناسی

رویا در روان‌شناسی قلمرو گسترده‌ای دارد، برای درک و شناخت بهتر زوایا و رمزهای رویا

باید به بررسی آن در حوزه روانشناسی و جامعه‌شناسی پرداخت زیرا در این دانش، رویا به معنی تخیل و خیال و تصورات خیالی و نظایر این‌هاست که هر یک طیفی از موضوعات قابل بحث را به وجود آورده و موجد آثار متعددی گشته است. موضوع خواب و رویا، بیش از همه نظر فروید و یونگ را به خود جلب کرد به گونه‌ای که می‌توان فروید را نظریه‌پرداز اصلی خواب و یونگ را نمادپرداز رویاها، به شمار آورد.

در نگاه فروید «رویاها پدیده‌ای بدوی و نامعقول ذهن‌اند که منطق، نحو کلام و سیاق حادثه را نادیده می‌گیرند و ملاک‌های آگاهانه‌ی پذیرفته شده را درباره‌ی زمان و مکان قبول ندارند. اما تعبیر رویاها شاهراه نیل به معرفت درباره‌ی فعالیت‌های ناخودآگاه ذهن است.» (استور، ۱۳۷۵: ۴۸)

یونگ که نظریه‌ی فروید را در باب ضمیر ناخودآگاه، گسترش داد و ناخودآگاه جمعی را به آن افزود، ناگزیر رویا را هم به فردی و جمعی تقسیم کرد و اسطوره‌ها را زاده‌ی رویاهای جمعی بشر و کهن‌الگوهایی دانست که در ناخودآگاه جمعی بشرو وجود دارد. به همین دلیل است که او درباره‌ی رویا می‌گوید: «رویا در درونی‌ترین و مخفی‌ترین گوشه و کناره‌های روان، دری است کوچک و پنهان بر شامگاه خلقت که همان روان بود، قبل از آن که من خود و آگاهی وجود داشته باشد.» (کارل گوستاو، ۱۳۷۰: ۴۰۸) روان‌شناسان بعدی که پژوهش‌های فروید و یونگ را دنبال کردند، به کشف تازه‌تری در این زمینه دست یافتند به طور کلی اینان می‌گویند رویا نوعی تجربه است، تجربه‌ای که محدود به زمان و مکان نیست و در بیداری به رویابین نشان داده می‌شود. «رویاها عوامل برانگیزنده‌ی تمایل ما به انجام کارها و واکنش‌ها هستند و از سوی دیگر رویا به نوعی، رابطه‌ای است میان حال، گذشته و آینده‌ی تجربیات بشر. در رویایمان دنیایی را خلق می‌کنیم که محدودیت مکانی و زمانی ندارد.» (استرن و دیگران، ۱۳۷۶: ۳)

باتوجه به خلق دنیاهای رویایی که به زمان و مکان محدود نیست، رویا با تخیل گره می‌خورد و خیال‌پردازی و رویا هم‌سانی‌های بسیاری می‌یابد. زیرا تخیل هم مثل رویا، در تعطیل حواس شکل می‌گیرد. بنابراین «خیال‌پردازی فرایندی است ذهنی، شامل تصاویری که مخلوق تخیل‌اند، در مقابل تصاویری که محصول حواس هستند این فرآیند را می‌توان هم به خیال‌بافی در روز، هم به خواب دیدن در شب، اطلاق کرد. خیال‌پردازی یکی از مکانیسم‌های دفاعی کلامسیک است.» (برونو، ۱۳۷۰: ۱۱۴) به هر حال آن چه برای این پژوهش اهمیت دارد، این است که

برخی از روان‌شناسان می‌گویند «رویا به ما کمک می‌کند تا اعماق پنهان وجود خود را بررسی کنیم. چرا که این بخش از وجود ما، هنگام بیداری دور از دسترس است.» (استرن و دیگران، ۱۳۷۶: ۴)

رویا در عرفان

هم‌چنان که گفته شد، عارفان با رویا از طریق قرآن و رویاهای پیامبر اسلام (ص) آشنا شده‌اند، در رساله قشیریه از قول ابوقتاده نقل شده است که پیامبر اسلام (ص) فرمود «رویا از خداست.» (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۹۹) قشیری می‌افزاید که «خواب صدق بود و تأویل وی حق بود.» (همان: ۶۹۷)

در کتاب‌های تعلیمی صوفیان، رویا که واژه‌ای قرآنی است، با واقعه که هم قرآنی و هم اصطلاحی صوفیانه است، هم‌نشین می‌شود و از طریق آن با نشانه‌های صوفیانه‌ی دیگر، مثل تجلی، مشاهده، سُکر، بسط، کشف، کرامات و نظایر این‌ها درمی‌آمیزد.

در مرصادالعباد، در فصل شانزدهم از باب سوم که به «وقایع غیبی و فرق میان خواب و واقعه» اختصاص دارد آگاهی‌های بسیاری درباره خواب و رویا، از نظر صوفیان، گرد آمده است.

نجم رازی در بیان تفاوت میان خواب و واقعه، واقعه را مشاهدات میان خواب و بیداری میداند، (ر.ک: رازی، ۱۳۷۱: ۲۸۹) که نشان می‌دهد واقعه، تقریباً همان رویاست. در حالی که از نظر اینان «خواب آن باشد که حواس به کل از کار بیفتاده بود و خیال بر کار آمده، در غلبات خواب چیزی در نظر آید.» (همان: ۲۹۰) نجم رازی رویا و واقعه را برای سالک ضروری و متضمن فوایدی میداند و معتقد است «به حقیقت اطفال طریقت را در بدایت، جز به شیر وقایع غیبی نتوان پرورد.» (همان: ۲۹۷) به گفته‌ی او واقعه ابزاری برای تزکیه نفس سالک است. با رویا و نمادهای آن است که تمام صفات ناپسند از سالک زدوده می‌گردد. از این گذشته سالک از طریق حال‌هایی که در رویا و خواب و واقعه به وی دست می‌دهد، احوال خویش و ویژگی‌هایش را بازمی‌شناسد و به چنان ذوقی مسلح می‌گردد که راز عوالم غیب را درک می‌کند و میتواند به کمک شیخ از مهلکات عبور کند و به سرزمین قدسی اُنس الهی گام نهد.

این احوال رویایی غالباً در خلوت به سالک دست می‌دهد و سبب مکاشفات او می‌گردد. در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق می‌افتد که او از محسوسات غایب می‌شود و بعضی از

حقایق امور غیبی، بر او مکشوف می‌شود. «چنان که نایم را در حالت نوم، و متصوفه آن را واقعه خوانند، و گاه بود که در حال حضور، بی‌آن که غایب شوند، این معنی دست دهد و آن را مکاشفه خوانند.» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۲)

بنابراین، خواب، رویا و واقعه نام‌هایی است که صوفیان بر مکاشفات و دریافت‌های شهودی خویش نهاده‌اند زیرا دانش عرفانی با توجه به دو ساحت وجودی انسان؛ یعنی جسم و روح و باورهایی که در باب نسبت روح به جسم وجود دارد، شکل می‌گیرد. صوفیان باور دارند که روح به عالم ملکوت تعلق دارد و از هر فرصتی برای پیوستن به این عالم استفاده می‌کند. هم-چنان که شب‌ها در هنگام خواب، ارواح، از قفس تن می‌روند و به جهانی سفر می‌کنند که در آن غم و اندیشه‌ی سود و زیان و خیال فلان و بهمان، وجود ندارد.

مولانا معتقد است که فقط انسان خواب می‌بیند. زیرا تنها اوست که چنان‌نی، از نیستان و چنان‌فیل از هندوستان جدا مانده است.

بحث

ابن عربی

ابوبکر بن محمد بن علی، محی‌الدین و معروف به ابن عربی و شیخ اکبر، در سال ۵۶۰ هجری در اندلس به دنیا آمد و در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت.

ابن عربی در عالم تصوف اسلامی به مقامی دست یافت که فقط میتوان او را با مولانا سنجد. اوبه دلیل رویاهای باورنکردنی و ادعاهای ارتباطش با عوالم غیب و نیز به دلیل زبان دشوارش، موافقان و مخالفان بسیاری دارد. او یکی از پرکارترین صوفیان است و آثار بسیاری از او باقی است. از میان این آثار دو اثر منثور او، فتوحات مکی و فصوص‌الحکم و یک اثر منظوم او به نام ترجمان‌الاشواق، از بقیه آثارش شهرت بیشتری دارد و شناخته شده‌تر است. حتی گفته اند که فصوص‌الحکم او چکیده تمام آثار اوست. وسعت اطلاعات ابن عربی از سویی و توجه بسیارش به غیب و رویا و واقعه و برخورداری از ذهنی ماورایی، از سوی دیگر، سبب شده است که آثار او به ویژه فتوحات مکی‌اش از یک نظم و نسق فکری مشخص برخوردار نباشد و نیازمند شرح و تفسیر و تأویل گردد. اگرچه پیروان او کوشیده‌اند با شرح آثارش، به بیان پراکنده دانسته‌هایش نظم ببخشند و آن را برای فهم بهتر و تعلیم دیگران، آماده نمایند، بسیاری از شرح-های آثار او خود نیازمند شرح گشته است.

ابن عربی نظریه‌های متفاوتی در باب مسایل عرفانی ارائه کرده است که از آن میان می‌توان به دو اصطلاح بسیار مهم و پرکاربرد، «وحدت وجود» و «انسان کامل» اشاره کرد.

اما آنچه با موضوع مقاله حاضر ارتباطی تنگاتنگ دارد، این است که او از طریق رویا با جهان غیب ارتباطی همیشگی دارد به همین دلیل عرفان او که عرفانی نظری است سرشار از اسرار و رموز و غوامض و دشواری‌های ناشی از الهامات اوست. اندیشه‌هایی که بسیاری از آن‌ها حتی پس از شرح و تفسیر و تأویل همبرای بسیاری از مخاطبان قابل درک نیست به همین دلیل است که سلوک او، در مقایسه با سلوک عارفان دیگر، سلوکی خاص، سخت و دشوار بوده است.

جهان‌بینی ابن عربی

جهانی که در آثار ابن عربی و با توجه به طرز تلقی او از خدا و خلق و عوالم غیب و شهادت، به تصویر درآمده، جهانی است گسترده، ژرف، پر رمز و راز که در ابری از پنهانی‌های هستی و رویدادهای باورنکردنی، پوشیده شده است اما به هر روی تمام این عناصر جزئی از این جهان و از آن جدایی‌ناپذیراند. هم‌چنان که رویاهای او که موضوع این نوشته است از جهان‌بینی او جدا نیست و در بررسی اندیشه‌های او نمی‌توان آن‌ها را نادیده انگاشت. نشان دادن تصویری از جهان‌بینی او به دلیل آن که وی از نشانه‌های زبانی برای ارجاع به مفاهیمی دقیق و مشخص استفاده نمی‌کند، کاری به غایت دشوار است. او در سیر و سلوک خویش از علم، معرفت، شریعت، طریقت، حقیقت، حال، مقام، انسان، هستی، خدا، عشق و مسایل دیگر تنها با طرز تلقی خاص خود از این‌ها سخن گفته است.

او هم مثل پیشینیان خود از طریقت به عنوان ابزاری برای رسیدن به کمال و نیل به حقیقت استفاده کرده است. حقیقتی که بر اثر رابطه خدا و خلق شکل می‌گیرد و تنها از طریق کشف و شهود دریافتنی خواهد بود. اما بیان این نکته ضرورت دارد که سرانجام تمام عناصر سازنده این جهان‌بینی به رغم پراکندگی و دشواری‌هایش، به یک مرکز، یعنی خداوند می‌رسد. به سخن بهتر جهان‌بینی او مرکزگراست و همه چیز در آن با وحدت وجود ارتباط دارد و تمام این‌ها در زبان او بازتابیده است.

بنابراین به طور کلی «مشخصه محی‌الدین، در فرهنگ اسلامی دو چیز است: یکی اصل وحدت وجود و دیگری ایجاد زبان خاصی که نمایشگر نوعی جهان‌بینی معین و بی‌سابقه است. دیگر ویژگی‌های کار او در متن این دو خصوصیت، انحلال‌پذیر است.» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۱۴۰)

در باب موضوع مورد بحث این مقاله، بی‌تردید، زبان او نقشی بنیادین دارد. زیرا او می‌خواهد از طریق زبان خود مشهوداتی را که با منطق زندگی عادی سازگار نیست، بیان کند. باوجود آن که ابن عربی به خوبی میداند که «گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست و زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است.» (ابوزید، ۱۳۸۱: ۶۸)، نظم بخشیدن به رویاهای او که آمدنی است و نه آموختنی، کار آسانی نخواهد بود. در هر صورت این‌ها جزئی از سلوک ابن عربی است که غالب زمان‌های او در رویا و واقعه گذشته است. بنابراین سخن گفتن از رویاهای بسیار ابن عربی مجالی فراخ می‌خواهد. ما در این‌جا تنها از رویاهای مشخصی که به آن‌ها اشاره کرده، سخن می‌گوییم و عجلتاً با رویاهای پنهان او که در سراسر دوران تألیف فتوحات و فصوص بر او سلطه داشته، کاری نداریم.

رویای کودکی

بسیاری از راویان زندگی ابن عربی به رویاهای او اشاره کرده‌اند. یکی از رویاهایی که در فتوحات مکی به عنوان امری شگرف، به آن اشاره شده، مربوط به دوران طفولیت و مربوط به بیماری ظاهراً لاعلاج اوست. این بیماری او را چنان به اغما می‌برد که اطرافیان دست از وی می‌شویند و او را مرده می‌پندارند. زیرا درمانی برای آن نمی‌شناسند اما ابن عربی می‌گوید که قرآن و سوره «یس» او را از دست آن بیماری کشنده نجات داده است.

او در وصف این بیماری می‌گوید: بیمار شده بودم و از رنج بیماری چنان از خود رفتم و بی‌هوش شدم که همه مرا مرده می‌پنداشتند. در این هنگام، گروهی زشت‌روی را دیدم که آهنگ آزار مرا دارند، در این میان جوانی بسیار زیباروی و خوش‌بوی را دیدم که برای یاری من، به سختی با آنان درآویخت و سرانجام آنان را از من دور کرد. از او پرسیدم: تو کیستی؟ گفت: من سوره یاسین‌ام که به یاری و پاسداری تو آمده‌ام در همین هنگام بود که به هوش آمدم و پدرم - خدایش بیامرزد - را بالای سرم دیدم که می‌گرید و سوره یس می‌خواند و به پایان آن رسیده است آن چه را دیده بودم، برای او گزارش کردم و روزگاری پس از این رویا بود که بدین سخن پیامبر - درود خدا بر او - بازخوردم که: «بر مردگان‌تان یس بخوانید.» (ابوزید، ۱۳۹۱: ۴۹)

این رویا، که رویای اوست، ثمره زیستن در خانواده‌ای است که همواره در آن قرآن خوانده و بر کلام خدا، چه به لحاظ ظاهر و چه از نظر باطن، تأمل میشده است. خانواده‌ای که وثوق به

رحمت الهی، در آن موج می‌زند. مولوی هم که از بسیاری از جهات همانند ابن عربی است از تماشای احوال غیبی بهره‌مند است. او در دل رویاهایی را می‌پروراند که به او قدرت تماشای جمال قرآن را، بی‌حجاب، می‌داده است. رویاهایی که قطعاً محصول فضای روحانی خانه بهاء- ولد بوده است.

گفته‌اند که «پنج ساله بود که صورتهای روحانی و اشکال غیبی در پیش نظرش پدیدار میشد.» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۸) زرین کوب می‌فزاید «آن چه بزرگترها آن را «غیب» می‌خوانند، برای او یک امر محسوس، به نظر می‌رسید، یک تجربه هر روزینه اندیشه او از غیب به حس و از حس به غیب، دایم در تردد بود.» (همان: ۱۷) می‌توان پنداشت که این مشاهدات محصول قرارگرفتن آن دو در برزخ میان غیب و شهادت بوده است.

رویای جوانی

این رویا هم، مربوط به سال‌هایی است که هنوز قدم به عالم سیروسلوک نهاده بود. زیرا آگاهی داریم که «ورود ابن عربی به طریق تصوف، به گفته خودش در بیست و یک سالگی، در ۵۸ ه. در اشبیلیه افتاد.» (جهانگیری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۰) به هر حال ابن عربی، در سنین کودکی و نوجوانی، به دلیل نبوغی که از خود نشان داد نه تنها توانست نگاه بسیاری از اطرافیان بلکه نگاه دانشمندان و عارفان و حکیمان و حتی حاکمان را به خود معطوف دارد. شاید او به گونه‌ای مرموز دریافته بود که غالب مردم، به دلیل محبوس ماندن در دنیای حواس ظاهر، از زیستن در دنیای فراحسی بی‌خبر و محروم مانده و ناگزیر راه دریافتهای غیر حسی و شهودی خود را مسدود کرده‌اند.

به هر حال ایناحوال از دوران کودکی در او وجود داشته است. اشاره‌های او به شیوه زندگی- اش نشان می‌دهد که او ضمن برخورداری از موهبت‌های زندگی دنیوی، همواره تشنه جهان فراواقعی و آزمودن حوادث غیبی بوده است. بی‌گمان همین تشنگی است که او را به عوالم صوفیانه، که سرشار از این تجربه‌هاست، سوق می‌دهد. تجربه‌هایی که صوفی به آنها باور دارد، اما غیرصوفی به دلیل محرومیت از این تجربه‌ها، آن را باور نمی‌کند.

به هر حال در فتوحات نقل می‌کند که پیش از ورود به جرگه تصوف روزی با پدر به سفر می‌رود. در این سفر آنها تنها نیستند بلکه دسته‌ای از سربازان سواره که به نیزه و تیر مسلح بودند آنان را همراهی و از آنان محافظت میکردند. خود ابن عربی هم بر اسبی سوار بود و نیزه-

ای به دست داشت، در این حال به دسته‌ای گورخر برخوردند اگرچه منعی برای شکار آنان وجود نداشت از دل ابن عربی گذشت که نباید به آنها آزاری برساند. همین «حدیث نفس» سبب شد که وقتی او سواره و با نیزه، از میان گورخرها می‌گذشت هیچ یک از آنها آشفته نشد و حتی آنها سربلند نکردند تا به او نگاه کنند. این آرامش گورخرها او را به فکر واداشت و اما آن روز نفهمید که چرا اندیشه‌ای که از دل او گذشته، بر رفتار گورخرها اثر نهاده است. او بعدها این رفتار را «سرالمعامله» (= راز کار) می‌نامد. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۱: ۴۷)

دیدار با خضر

خضر شخصیتی اساطیری و از چهره‌های شگفت‌انگیز جهان اسلام و عرفان اسلامی است. او «در سنت اسلامی یکی از اولیاء و شاید انبیاست. در قرآن مجید به عنوان مصاحب و مرشد موسی (ع) به او اشاره و از رفتار مرموز او یاد شده، خضر نزد صوفیه از احترام بسیار برخوردار است و او را نمونه ولی و پیر طریقت می‌شمارند.» (خرمشاهی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۳۲)

ابن عربی درباره آشنایی‌اش با خضر می‌گوید در سال ۵۹۵ در مشاهده‌ای که به وی دست داد «عرش الهی را دید که بر پایه‌ای از نور استوار است و پرنده‌ای در اطراف آن پرواز میکند و همین پرنده به وی فرمان داد که زادگاه خود را ترک گوید و به شرق جهان اسلام سفر کند و باقی عمر را آن جاها بگذراند.» (نصر، ۱۳۵۳: ۱۴-۱۱۳) «این پرنده که همان جبرئیل «مهمین فرشته»، است در طول حیات وی، رهبر شخصی و فرشته رهنمای او میشود.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۷۹)

ابن عربی، با این فرشته راهنما، در هیأت خضر، بارها دیدار کرده است. او بیشتر برای این به خضر توجه دارد که وی را دارای علم لدنی می‌داند. دانشی که آن را در همراهی‌اش با موسی (ع) آشکار ساخت. بدین ترتیب او به شرق جهان اسلام سفر می‌کند و ابوالعباس غرینی را به عنوان استاد و پیر خویش برمی‌گزیند.

روزی ابوالعباس درباره کسی که «بشارت به ظهور رسول خدا (ص) داده بود» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۳۶)، با ابن عربی سخن می‌گفت. او به نام کسی، که ابن عربی آن را شنیده بود، اشاره کرد و ابن عربی می‌گوید: سخن او را درباره آن شخص نپذیرفتم و از خانه او بیرون آمدم. (ر.ک: همان) «در بین راه به شخصی برخورد کردم که بی‌درنگ سلام گفت، سلام محب مشفق، و به من گفت: ای محمد! شیخ ابوالعباس در آن چه درباره فلان کس گفت، درست گفت، و نام آن

شخصی را که ابوالعباس غرینی گفته بود برد، بدو گفتم: آری! و دانستم که مرادش چیست. بدون درنگ از همان راه به خانه شیخ بازگشتم تا او را بدان چه برایم اتفاق افتاده آگاه سازم، و چون بر وی وارد گشتم به من گفت: ای اباعبدالله! وقتی برایت مسئله‌ای را گفتم و خاطرت از قبولش استنکاف ورزید، ضرورت باید نزد حضرت خضر شوم تا نزدت آید و به تو بگوید: فلانی در آن چه تو را گفت، راست گفتار است؟ و از کجا این اتفاق در هر مسئله‌ای که از من می‌شنوی و از قبولش استنکاف می‌ورزی، برایت اتفاق می‌افتد؟ گفتم: باب توبه باز است! گفت: قبول توبه هم واقع است، دانستم آن مرد «خضر» بود و شکی نیست، من از شیخ پرسیدم: آیا او خودش بود؟ گفت: آری! او «خضر» بود. (همان)

او می‌گوید یکبار هم وقتی در تونس سوار کشتی بودم، در شبی «درد شکم مرا گرفت و اهل کشتی همگی خفته بودند. برخاستم، به کنار دیواره کشتی شدم و دریا را می‌نگریستم. ناگاه شخصی را در روشنی نور ماه، از دور مشاهده کردم که بر روی آب به سوی من می‌آید ... سپس با کلامی که نزدش بود، تکلم کرد و سلام داد و بازگشت ... بسا که «خضر» نزد شیخ ما، جراح بن خمیس کنانی، می‌شد و من در آن شب می‌خواستم نزد او بروم. چون وارد شهر شدم، به مردی صالح برخوردم و به من گفت: دیشب در کشتی با خضر چگونه گذشت؟ به تو چه گفت و تو به او چه گفتی؟» (همان: ۳۷-۳۳۶)

باتوجه به طرز تلقی ابن عربی از عوالم غیبی و نیز باتوجه به جهان‌بینی مبتنی بر رویا و خیالش، به نظر میرسد او خضر را «کهن الگوی پیر» و مرشدی که با علم لدنی خویش سالک را هدایت می‌کند، می‌داند.

از سخنان ابن عربی درباره موسی و خضر معلوم میشود که او این دو را «به عنوان رمز برای دارندگان دو گونه علم استعمال می‌کند: یکی علم ظاهر که پیامبران برای امت‌هایشان می‌آورند و آن علم شریاع است و دیگری علم باطن که معلم آن اولیایند و آن علم حقیقت است.» (عفی، ۱۳۸۰: ۳۶۵)

به گفته داریوش شایگان، ابن عربی با انتخاب خضر به عنوان پیر، اولاً «جزو صوفیانی میشود که عنوان اولیایی دارند و ثانیاً این گونه دیدارها ثابت میکند که ابن عربی در جاده سلوک درونی است. دیدار با خضر به معنای پرداختن به گفت‌وگوی با فرشته» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۸۲) و نمایانگر رویاپردازی ابن عربی است.

روای عاشقانه ابن عربی

ابن عربی هم مثل بسیاری از عارفان، عشق را، «اصل هستی» می‌شمارد. به همین دلیل است که «نظریه عشق، در سراسر نظام اندیشه عرفانی او، به شکل‌های گوناگون، آشکار می‌شود.» (خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۲۷۶) برای ابن عربی عشق آستانی چنان بلند دارد که می‌تواند بگوید: «من سر به فرمان عشق دارم، به هر کجا که شترهایش رو کنند پس عشق دین و ایمان من است.» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۵۳) به طور کلی او هم عشق را در تمام آثار خویش با حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ» تفسیر کرده است.

ابن عربی از مراکش به مصر و از مصر در سال ۵۹۶ قمری به مکه رفت و در آن جا با خانواده عالم و زاهد مکین‌الدین اصفهانی آشنا شد و با دختر زیبا و پارسا و دانای او به نام «نظام» و ملقب به «عین الشمس و البهاء» دیدار کرد. «زیبایی ظاهری و کمال معنوی این دوشیزه فرزانه در وی تأثیری عمیق بخشید و عشقی شدید مانند عشق دانه به بتاتریس و اشتیاق مولانا جلال‌الدین به شمس تبریزی پدید آورد. ثمره این عشق کتاب ترجمان‌الاشواق است.» (جهانگیری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۰)

کتاب «ترجمان‌الاشواق» شرح اشتیاق او به این دختر عقیف و اهل فضل و کمالات، است. در حالی که در این کتاب نامی از «نظام» وجود ندارد.

اما مسأله مورد بحث ما این است که سال‌ها بعد، ابن عربی در یک رویا با واقعه عاشقانه، دختری رومی به نام «قره‌العین» را می‌بیند و با او صحبت می‌کند و در شعر خود او را وصف می‌کند اما مدتی بعد معلوم می‌شود که او با تصویر زنی، که ممکن است تصویر «نظام» بوده باشد، عشق باخته است. بنابراین می‌توان گفت که «نظام» مطابق نظریه کهن‌الگویی یونگ، آنیمای ابن عربی یا بخش زنانه روح او» بوده است. (ر.ک: برونو، ۱۳۸۰: ۶۱)

روای تألیف و تصنیف

اشاره شد که ابن عربی، از لحاظ تألیف و تصنیف، یکی از پرکارترین نویسندگان در حوزه عرفان و تصوف است. ابن عربی در طول عمر خویش آثار متعددی پدید آورد. او خود تعداد تألیفات خود را ۲۸۹ رساله و کتاب گفته است در حالی که برخی تعداد آن‌ها را ۴۰۰ و بعضی مثل جامی تعداد آن‌ها را ۵۰۰ اثر دانسته اند. این آثار رساله‌های کوچک و کم‌برگ و تألیفات پر حجمی از جمله «تفسیر کبیر» او که ۹۵ مجلد است، رادربرمی‌گیرد.

اما آن چه در این جا مورد نظر است ادعای او درباره الهامی بودن تألیفات خویش، به ویژه دو تألیف مشهورش فتوحات مکی و فصوصالحکم است.

عفیفی، شارح آثار عربی می‌گوید: «ابن عربی کتابهای خود را تحت تأثیر گونه‌ای از وحی یا الهام نگاشته و در ظرف سطور آنها چیزی فرو ریخته که بر او نازل شده، نه آن چه را که مقتضای منطق عقل است.» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۳) خود ابن عربی هم در مقدمه کتاب فصوصالحکم می‌نویسد: «و این که مرا در تمام آن چه انگشتانم می‌نویسد و زبانم بدان گویاست و ضمیرم بدان درنور دیده است، به القای سبوحی بوده است، تا مترجم باشم، نه حکم‌کننده ... پس من القا نمی‌کنم مگر آن چه را بر من القا می‌شود و در این کتاب فرو نمی‌آورم [نمی‌نویسم] جز آن چه را بر من نازل می‌شود. من نه پیغمبرم و نه رسول، اما وارث [رسول‌الله] هستم و کشت‌کننده آخرتم.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۵-۴)

او فصوصالحکم را در دمشق نوشته و می‌گوید «در یک رویای صالحه، جمال حضرت ختمی مرتبت را دیدم که کتاب در دست مبارک گرفته و فرمودند: «بگیر این کتاب فصوص-الحکم را و بر مردم آشکار کن تا از مضامین آن منقطع نگردند.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، چهل و هشت)

کتاب فتوحات مکی او درست به همین شیوه به نگارش درآمده است. ابن عربی می‌گوید: «در آن مطالبی که خداوند متعال در شهر مکه، که پروردگار شرفش بخشیده است بر من فتح و کشف نموده، می‌باشد.» (همان: بیست و نه)

او در جای دیگر به رساله‌ای اشاره می‌کند که آن را «به شیخ عبدالعزیز مهدوی» نوشته ولی مورد توجه او واقع نشده است. او می‌گوید: «وقتی آن دوست در بالای مجلس جلوس داشت این ابیات را که در کتاب «اسراء» برای خود سروده و به امانت گذارده بودم، برایشان خواندم» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵) سپس می‌افزاید: «به خدا سوگند! حتی یک بیت از این قطعه را نسرودم، جز آن که گویی آن را مرده‌وار می‌شنیدم.» (همان: ۲۶)

نتیجه‌گیری

باتوجه به آن چه گفته شد این نتایج حاصل میشود که:

-عواالم عرفانی با عواالم رویا و واقعه، از یک جنس‌اند.

-عارف چون دربرزخ غیب و شهادت به سر می‌برد، این دو عالم را به هم می‌آمیزد.

-عارفانی که غیب و شهادت بر ایشان مثل دوروی یک سکه است، آفاق فکری گسترده‌تری دارند.

-محیط زندگی ابن عربی، زمینه رویایی را برایش فراهم آورده است.

-دیدار او با خضر بر نحوه سیر و سلوکش تأثیری عمیق داشته است.

-عشق صوفیانه، نه تنها یکی از اساسی‌ترین عنصرهای تصوف را محقق می‌کند؛ بلکه دیدار با «آنیما» را هم میسر می‌سازد.

-استغراق در عوالم رویا و واقعه، سالک را در موقعیتی قرار می‌دهد که میان خود و طبیعت فاصله‌ای نمی‌بیند و در هنگام سخن گفتن و تألیف از طریق انسان درون خود با دیگران ارتباط برقرار می‌کند.

منابع

کتاب‌ها

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۱). *فتوحات مکیه*، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۷). *فصوص‌الحکم*، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابوزید. (۱۳۹۱). *چنین گفت ابن عربی*، مترجم سید محمد راستگو، تهران: نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱). *معنای متن*، مترجم مرتضی کریمی، تهران: طرح نو.
- استرن، لید و دیگران. (۱۳۷۶). *فرهنگ تعبیر خواب*، مترجم مرتضی میرهاشمی، تهران: نشر آویژه.
- استوار، آنتونی. (۱۳۷۵). *فروید*، مترجم حسن مرندی، تهران: طرح نو.
- برونو، فرانکو. (۱۳۷۰). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی*، مترجمان فهیمه پاشایی و فرزانه طاهری، تهران: طرح نو.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۴). *ابن عربی، «دانشنامه زبان و ادب فارسی»*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خراسانی، شریف‌الدین. (۱۳۷۰). *ابن عربی، در «دایرةالمعارف بزرگ اسلامی»*، جلد ۴، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خرمشاهی. بهاء‌الدین. (۱۳۵۲). *سه حکیم مسلمان*، مترجم احمد آرام، تهران: جیبی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصاد‌العباد، تصحیح محمدامین ریاحی*، تهران: علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۴). *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران: انتشارات علمی.
شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام*، مترجم بافر پرهان، تهران: آگاه.

عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، مترجم نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *رساله قشریه*، مترجم ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۲). *مصباح الهدایه و مفتاح الکافیه*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.

کربن، هانری. (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، مترجم انشالله رحمتی، تهران: جامی.

معین، محمد. (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۰). *یونگ خدایان و انسان مدرن*، مترجم داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰). *خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها*، مترجم پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس.

مقالات

ارشاد ریاحی، علی، و زارع، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی رؤیا از منظر ابن عربی و ملاصدرا. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۴۵(۱)، ۹-۲۸. doi: 10.22067/philosophy.v45i1. 10874

حمزئیان، عظیم، و رشیدی نسب، طناز. (۱۳۹۹). تحلیل رویا از منظر ابن عربی و علاءالدوله سمنانی. *عرفان اسلامی*، ۱۷(۶۶)، ۷۱-۸۸.

References

Books

Abu Zayd, N. H. (2002). *Meaning of the Text*, Trans. Morteza Karimi, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]

- Abu Zayd, N. H. (2012). *Thus said Ibn Arabi*, Trans. Seyyed Mohammad Rastgou, Tehran: Nay Publication. [In Persian]
- Afifi, A. (2001). *Commentary on Fusous al-Hakam*, Trans. Nasrallah Hekmat, Tehran: Elham Publications. [In Persian]
- Bruno, F. (1991). *Descriptive Dictionary of Psychological Terms*, Trans. Fahimeh Pashaei and Farzaneh Taheri, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Corbin, H. (1985). *Creative Imagination in the Mysticism of Ibn Arabi*, Trans. Insha'Allah Rahmati, Tehran: Jami. [In Persian]
- Estwar, A. (1996). *Freud*, Trans. Hassan Marandi, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. (2002). *Conquests of Mecca*, Trans. Mohammad Khawajui, Tehran: Moli. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. (2008). *Fusûs al-Hakam*, Trans. Mohammad Khawajui, Tehran: Moli. [In Persian]
- Jahangiri, M. (2005). *Ibn Arabi, "Encyclopedia of Persian Language and Literature"*, Tehran: Persian Language and Literature Academy. [In Persian]
- Jung, C. G. (2001). *Memories, Dreams, Thoughts*, Trans. Parvin Faramarzi, Mashhad: Astan Qods. [In Persian]
- Kashani, E. M. (1983). *Misbah al-Hidayah and Miftah al-Kafiyya*, edited by Effat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran: Zovar. [In Persian]
- Khorasani, Sh. (1991). *Ibn Arabi, in "The Great Islamic Encyclopedia"*, Volume 4, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Khorramshahi. B. (1973). *Three Muslim Sages*, Trans. Ahmad Aram, Tehran: Pocket. [In Persian]
- Moein, M. (1981). *Persian Dictionary*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Moreno, A. (2001). *Jung: Gods and Modern Man*, Trans. Dariush Mehrjui, Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]
- Nicholson, R. (2009). *Islamic Sufism and the Relationship between Man and God*, Trans. Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Qashiri, A. Q. (1982). *The Treatise on the Qarshiyya*, Trans. Abu Ali Hassan Ibn Ahmad Osmani, edited by Badi' al-Zaman Forozanfar, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Razi, N. (1992). *Marsad al-Ibad*, edited by Mohammad Amin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Shaygan, D. (1992). *Henry Corbin, The Horizons of Spiritual Thought in Islam*, Trans. Bafar Parhan, Tehran: Agah. [In Persian]
- Stern, L. (1997). *Dictionary of Dream Interpretation*, Trans. Morteza Mir-Hashemi, Tehran: Avijeh Publication. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. H. (2005). *Step by Step to Meet God*, Tehran: Scientific Publications. [In Persian]

Articles

- Arshad Riyāhī, A. & Zāri, F. (2013). A Comparative Study of Dream from the Viewpoint of Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā. *Essays in Philosophy and Kalam*, 45(1), 9-28. doi: 10.22067/philosophy.v45i1.10874. [In Persian]

Hamzaian, A., & Rashidi Nasab, T. (2019). Dream Analysis from the Perspective of Ibn Arabi and Ala'ad al-Dawlah Semnani. *Islamic Mysticism*, 17(66), 71-88. [In Persian]

The creative role of Dream in Ibn Arabi's thought

Leila Hazrati¹, Dr. Ahmad Zakeri²

۴۲۰

Abstract

Ibn Arabi is the most influential theoretician in Islamic thought. He is one of the most influential theoreticians in mystical Islamic thought. He has dealt with all personal and mystical issues in his writings which forms a large corpus of mystical heritage. One of the issues that draws the attention of the reader of his works is his special concern with dream and vision. Through these dreams he reveals the secret of his relation with the invisible world and argues that he has witnessed the highest degree of real knowledge which is knowledge by presence or the immediate knowledge in Khizr or Elias. The relationship with the invisible world through soliloquy has resulted in his affecting the behavior of the animals and visiting a mysterious and mythological character who is higher than Moses in respect to the science of dreaming. He has kept his love so pure that he has succeeded in visiting the beloved in dream. He claimed that all words of his works are revealed to him, and he has not written anything by himself autonomously. The writers of this paper with descriptive-analytical and library research method have discussed Ibn Arabi's mystical and psychological states in his dreams. The study reveals that Ibn Arabi is a wonderful figure in dreaming, and he has learned a part of his knowledge in dream and has transferred it to his readers. This important mystic considers many of his works divine gifts and claims that through divine and invisible world's inspiration he has written the ideas dictated to him word by word. From Ibn Arabi's point of view there is no distance between dream and truth, and in fact truth is nothing more than a dream. In his view imagination is a strong faculty in the invisible and visible world which causes intuition, and receiving the manifestations of divine light.

Keywords: Dream, Event, religion, mysticism, Ibn Arabi.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. leilahazrati433@yahoo.com

² . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) ahmad.zakeri94@gmail.com

