

تحلیل عرفانی تمثیل در قرآن کریم

کنانه مصطفی*
امیر جوان آراسته**
رحمان بوالحسنی***

چکیده

قرآن کریم همواره سرچشمه و مهم‌ترین منبع حکمت برای عارفان مسلمان بوده است و بسیاری از موضوعات عرفانی می‌تواند از نظر قرآنی بررسی شود، همچون تمثیل که حق تعالی در قرآن از آن یاد کرده و در چند سوره به تمثیل تصریح کرده است. در این پژوهش سعی شده با روش تحلیلی-توصیفی تمثیلی که در عرفان مطرح است با مراجعه به قرآن کریم بررسی شود تا از رهگذر شناخت دقیق‌تر تمثیل و اقسام آن، ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل نیز روشن‌تر شود. حاصل آنکه پس از مطالعه، تحلیل و مراجعه به تفاسیر آیات مرتبط با مسئله، نتایجی که به دست آمده حاکی از این است که تمثیل منحصر در تمثیل فرشتگان نیست و اموری دیگری همچون رؤیا، تمثیل شیطان، معراج رسول اکرم (ص) و ... نیز که در قرآن ذکر شده‌اند می‌توانند در قالب تمثیل تفسیر شوند. افزون بر این دیدگاه قرآن درباره چیستی و چگونگی تمثیل، نحوه ارتباط آن با عوالم هستی و جنبه‌های معرفتی انسان به زبان وحی نیز قابل بررسی است. چه اینکه عارفان همواره با تحلیل نمونه‌های تمثیل در قرآن کریم در پی دستیابی به شناخت عمیق‌تری از این مسئله بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، رؤیا، تجسم اعمال، قرآن کریم، عرفان اسلامی.

مقدمه

تمثیل در قرآن، فلسفه و عرفان اهمیت به‌سزایی دارد. علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که

به دلیل تسلط بر عرفان در تفسیر المیزان دربارهٔ تمثیل مفصل صحبت کرده است و بخشی از جلد چهاردهم این تفسیر را به این مسئله اختصاص داده است (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۳۶). عارفانی چون ابن عربی، قونوی، کاشانی، قیصری و بسیاری از فلاسفه اسلامی، مانند ملاصدرا و شیخ شهید سهروردی بحث تمثیل را با عالم خیال متصل انسانی و عالم خیال منفصل هستی مرتبط دانسته و در آثار خود به تفصیل به آن پرداخته‌اند. به طور کلی اینان معتقدند که تمثیل، انسان را با عالم ماورا طبیعت مرتبط می‌سازد. از این میان تنها فلاسفه مشاء، به ویژه ابن سینا به‌طور مستقیم دربارهٔ عالم مثال سخن نگفته‌اند اما با مطالعه و تحلیل آراء نهفته در آثارشان می‌توان به حقیقت تمثیل از دیدگاه آنها رسید. به عنوان نمونه شیخ الرئیس، واژهٔ تمثیل و مثال را به معنای حقیقت شیء مدرک که همان صورت علمیه حاضر نزد مدرک است، به کار برده، خواه آن حقیقت، شیء مفارق از ماده باشد و خواه مقارن با آن (طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸).

تمثیل از نظر معنای لغوی در جوامع تفسیری و فرهنگ‌های عربی از مُثَلَّ به معنای تمثیل شیء برای دیگری مشتق شده و همچنین به معنای متصور شدن شیء ذکر شده است (مرتضی زبیدی، ج ۱۵، ص ۶۸۲) و تمثیل شیء در اصطلاح عین شیء نیست، بلکه شبیه آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۰)، که " آن، موجب سرایت نیروی طبیعی از مریم علیها السلام به واسطهٔ دمیدن جبرئیل از کلمه بود. خاصیت تمثیل همان نمودار شدن جبرئیلی به صورت بشری به خلقتی معتدل است. و حال کار، از جهتی، به خواب دیدن را شباهت دارد." (قونوی، ص ۸۲). باید اشاره شود که «مِثَل» و «مُثَلَّ» باهم متفاوت هستند. مِثَل در آیهٔ شریفه «لیس کمثله شیء» به معنای مانند نظیر و شبیه است، در حالی که «مُثَلَّ» در آیهٔ نور «مثل نوره کمشکوه» به معنای صفت نور است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۴).

تمثیل به معنای تشخص معانی و تجسد حقایق و ارواح در خیال برای بیننده از طرف حق تعالی دانسته می‌شود (جندی، ص ۵۷۲). یعنی تمثیل همان تنزل حقایق الهی به صور خیالی یا جسمانی است تا مردم با آن حقایق و بر اساس قدر عقولشان آشنا شوند (تلمسانی، ج ۲، ص ۳۶۶). همچنین تمثیل حضور حقیقت شیء اعم از مفارق و مادی است که به درستی و راستی در نزد کسی ایستاده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۱). تمثیل دو وجه دارد؛ یکی به سوی عالم ماده است و دیگری به سوی عالم غیب. در خصوص عالم ماده، تمثیل صور اشیا مادی در ذهن روی می‌دهد، اما در ارتباط با عالم غیب تمثیل موجودات مجرد، محقق می‌شود، مانند تمثیل فرشتگان و مجردات دیگر از دیگر سو نیز تمثیل ملک، یعنی کمال مرتبهٔ روحانی در انسان و

تصرف او در عالم اجسام (ترمذی، بی تا، ص ۴۷۲). در این حالت، ادراکات و تمثالات از وجود و باطن انسان برمی خیزد و این چیزی جز ارتقای صعودی انسان نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۱). این همان تمثیل شهودی است که در آن امور یا در نفس سالک ممتثل می شود یا اینکه عارف به موطن مثالی اشیا رفته و آنها را ادراک می نماید در حالی که در تمثیل وجودی، خود وجود در نظر گرفته می شود و موجودات ظهور مثالی خواهند داشت.

تمثیل در روایات نیز ذکر شده است، مواردی مانند تمثیل جبرئیل امین برای پیامبر اکرم به صورت دحیه کلبی. او مردی مسلمان و زیبا بود که بعضی از نامه ها را برای پیغمبر می نگاشت. هنگامی که جبرئیل در زمان وحی به صورت دحیه کلبی به پیامبر نازل می شد مردم متوجه نمی شدند که او جبرئیل است، چرا که کاملاً به صورت دحیه کلبی ممتثل شده بود، این دقیقاً تمثیل است که در آن جبرئیل نه در بدن مادی حلول کرده است و نه ذاتاً به ماهیت انسانی منقلب شده است، چرا اینکه تغیر در ماهیات محال است، بلکه او صرفاً در قالب صورت بشری ممتثل شده است. ابن عربی به این تمثیل پرداخته و برخی از روایات ناظر به این امر را نیز ذکر کرده است. ابن عربی این امر را ذیل تنزل معانی عقلی تفسیر می کند و بر این است که چشم پیامبر تمثیل و تجسد معانی در صور را می بیند افزون بر اینکه آگاه است که چه معنایی به چه صورتی متجسد شده است (همان، ص ۳۳۲).

از نمونه های دیگر تمثیل در روایات، تمثیل و سخن گفتن شیطان با بسیاری از پیامبران از جمله حضرت ابراهیم (مجلسی، ج ۶۰، ص ۲۰۹) و تمثیل شیطان در یوم بدر به صورت سراقه بن مالک و در یوم الندوه به صورت پیر کهنسال و در روز عقبه به صورت منبته بن حجاج (بحرانی، ج ۲، ص ۷۰۲) را می توان به عنوان نمونه ذکر کرد.

بنابراین تمثیل افزون بر اینکه از نظر فلسفی و عرفانی بررسی شده است، در قرآن نیز ذکر شده و قابلیت بررسی دارد. این علوم سه گانه قرآن، عرفان و فلسفه در اینکه تمثیل از یاری دهندگان معرفت انسان شمرده می شود و از راه آن به حقایق غیبی دست پیدا خواهد شد، اختلافی ندارند. در عرفان و فلسفه حواس باطنی نفس که پذیرنده علوم و حقایق غیبی اند نقش مهمی در تمثیل دارند به ویژه قوه خیال و متخیله که با دوری از شواغل حسی و مادی کار خود را به نحو کامل و صحیح انجام می دهند و بدان سبب تمثیل حقایق عقلی و امور غیبی به راستی صورت می گیرد.

با این وصف اهمیت این پژوهش در این است که از رهگذر تحلیل و بررسی عرفانی تمثیل در کنار مددگرفتن از تفاسیری که با نگاهی عرفانی نمونه های تمثیل در قرآن را تبیین کرده اند،

ماهیت و حقیقت تمثیل قرآنی را با نگاهی عرفانی آشکار می‌کند و این در نوع خود بدیع و تازه است؛ چراکه اگرچه در مقالات و پژوهش‌ها به تمثیل پرداخته شده است اما مقاله‌ای مستقل با این رویکرد که مصادیق تمثیل در قرآن کریم را تحلیل عرفانی کند یافت نکردیم.

۱. تمثیل در ارتباط با عوالم هستی و انسانی در عرفان

وحدت وجود مهم‌ترین نظریه عرفانی است. این نظریه بر وحدت اطلاق مبتنی است و بر اساس آن وجود واحد است و آن واحد وجود حقیقی حق تعالی است و ما سوی الله چیزی جز مظاهر وی نیستند. از رهگذر این تجلیات و مظاهر است که مسئله ربط وحدت به کثرت در عرفان حل می‌شود. به نظر عارفان تجلیات و مراتب ظهورات حق تعالی به پنج مرتبه یا حضرت تقسیم می‌شود که البته عارفان در این زمینه اختلافاتی دارند. برخی مانند قیصری، مظاهر الهی را در این مراتب طولی پنج گانه (حضرات خمس) قرار داده‌اند: حضرت اول؛ حضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابت است. حضرت دوم؛ حضرت غیب مضاف که عالم آن عالم جبروت (عقول) است. حضرت سوم؛ حضرت غیب مضاف که عالم آن عالم ملکوت (مثال) است. حضرت چهارم؛ حضرت شهادت که عالم آن عالم ملک است. حضرت پنجم؛ حضرت جامعه که جامع همه حضرات سابق و عالم آن عالم انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰). به نظر عارفان، عالم ماده تغییر می‌کند و از آثار و احکام مادی برخوردار است. عالم تجرد از ماده و متعلقات آن رهاست، اما عالم مثال عالمی بین این دو است که نه مجرد است و نه مادی، یعنی از ماده رهاست اما از آثار آن رها نیست (ممو، ۱۳۸۷، ص ۸۳). عارفان به مطابقت عالم مثال با عالم ماده اعتقاد دارند که هرچه در عالم حس وجود دارد، در عالم مثال نیز هست. اما عکس آن درست نیست. ابن عربی در جای دیگر همان تقسیم را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند؛ از نظر او عوالم دو گانه است و به عبارتی دو حضرت داریم، یکی حضرت غیب است که عالم غیب دارد و مدرک آن، بصیرت و دل چشمی است و دوم حضرت حس و شهادت است که عالم شهادت دارد و مدرک آن بصر و دیدن است. از اجتماع این دو، حضرت و عالمی متولد شده است که حضرت خیال و عالم خیال است. عالم خیال، همان ظهور معانی در قالب‌های محسوس است. مثلاً دانش در قالب ماست (لبن) ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، حضرت خیال وسیع‌ترین حضرت است، چراکه عالم غیب و عالم شهادت را جمع می‌نماید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲).

بین عوالم یا مراتب وجود انسانی و عوالم هستی ارتباط برقرار است، طوری که عوالم هستی متعلق آگاهی و درک عوالم انسانی قرار می‌گیرند. وسیله و ابزار ارتباط آن دو، حواس انسان است. انسان دارای حواسی ظاهری و باطنی است که سالک همواره با آنها سر و کار دارد. تمثیل از لحاظ هستی‌شناختی با عالم مثال رابطه تنگاتنگی دارد و از لحاظ معرفت‌شناختی با حواس ظاهری و باطنی انسان به ویژه قوه خیال و متخیله مرتبط است. یعنی در تمثیل دو عالم در نظر گرفته می‌شود؛ یکی در انسان (عالم مثال انسانی - عالم خیال متصل - قوه خیال) و دیگری در هستی (عالم مثال یا خیال منفصل). عارفان و به ویژه ابن عربی مثل فلاسفه می‌دانند که قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است و مخزن صور جمع شده حواس است. به عبارت دیگر، قوه خیال به حواس نیازمند است و بدون حواس بر تخیل صداها یا رنگ‌ها و امثال آنها قادر و توانا نیست. به نظر ابن عربی، قوه خیال نه تنها به حواس نیاز دارد بلکه به قوه حافظه و مذکره نیز محتاج است، چراکه قوه حافظه صور خیالی‌ای موجود در خیال را حفظ می‌کند و اگر حافظه نباشد آن صور موجود در خیال از بین می‌رود (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۸). باید اشاره کرد که گاهی ابن عربی به قوه متخیله، خیال متصل می‌گوید که در آن، فرشتگان ارواح و معانی در صور جسدیه مبدل می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۳۱۱)، قوه متخیله در فلسفه و عرفان در پذیرفتن فیوضات الهی، امور غیبی و تمثیل و تجسد معانی و امور روحانی برای انسان نقش مهمی دارد. هر چه انسان از شواغل مادی و دنیوی دوری کند، قوه متخیله‌اش بیشتر به کمال خود می‌رسد و حقایق و امور غیبی را درست‌تر منعکس می‌کند (ابن سینا، ص ۳۳؛ قیصری، ۱۳۸۷، ص ۸۹). این نشان می‌دهد که قوه متخیله تابع مرتبه و مقام انسان است، یعنی از انسان به انسان دیگری فرق می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا همه انسان‌ها دحیه کلبی را به همان صورت می‌دیدند با اینکه قوه متخیله و نحوه عمل آن در نقل حقایق و امور غیبی بین انسان‌ها متفاوت است؟ حکیم ترمذی این مسئله را به تمثیل فرشته برمی‌گرداند نه به اختراع قوه متخیله انسان‌ها. به عبارت دیگر، این مسئله به کمال مرتبه روحانیت و تصرف آن در عالم اجسام باز می‌گردد که قوه متخیله همه انسان‌ها را ضبط می‌کند (ترمذی، ختم الاولیاء، ص ۴۷۲).

۲. انواع تمثلات در قرآن کریم

۲. ۱. تمثل فرشته

۲. ۱. ۱. تمثل جبرئیل برای مریم علیهما السلام

در این تمثل، حضرت جبرئیل در عین حالی که فرشته است به صورت بشر هویدا شده به نحوی که حضرت مریم علیها السلام او را بشر می‌دید، در اینجا ذات جبرئیل به بشر تبدیل نشده است، یعنی جبرئیل (علیه السلام) فقط به صورت بشر متمثل شده است نه اینکه ذاتاً بشر شده باشد و تنها در ظرف ادراک حضرت مریم به صورت بشر ظاهر شده است و خارج از آن ظرف چنین نبوده است. یعنی تمثل حضرت جبرئیل (علیه السلام) ویژه حضرت مریم (علیها السلام) بوده و فرد دیگری قادر به رؤیت آن تمثل نبوده است؛ این استنباط به سبب دلالت «لها» در همان آیه شریفه است. همان طور که ذکر شد تمثل شیئی برای شیئی دیگر یعنی تصور شیء برای شیئی دیگر. در این تصور، شیء اول به شیء دیگری تبدیل نمی‌شود، بلکه برای آن در قالب صورتی ظاهر می‌شود در حالی که در ذات خویش دچار هیچ انقلابی نشده است، چه اینکه انقلاب نیز عقلاً باطل است.

نکته جالب و حائز اهمیت در این واقعه این است که در آنجا نه تنها تمثل رخ داده است، بلکه در این تمثل بخشیدن پسری پاک و پاکیزه به حضرت مریم نیز محقق شده است. در این آیه شریفه که خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم/۱۷) حضرت جبرئیل به صورت بشری در برابر مریم متمثل شده و خداوند متعال از او به روح تعبیر کرده است «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» و روح و دمیدن را به ذات مقدس خود نسبت داده است «وَأَلَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ»^۲ (انبیاء/۹۱)، برای اینکه خداوند متعال علت اولی است و جبرئیل واسطه‌ای بیش نیست (آملی، ج ۲، ص ۲۸۶). البته بخشیدن فرزند از شئون ارواح نیست، اما وقتی که حضرت جبرئیل به صورت بشر متمثل شده است حکم بشر پیدا کرده و حکم صورت بشری (توالد و تناسل و تولید مثل) به روح حضرت جبرئیل منتقل شده است؛ چراکه آن روح، پذیرنده صورت بشری بوده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۰). جبرئیل به وسیله دمیدن، عیسی را به مریم عطا کرده، همان طور که روح وقتی ایجاد شود در صورت می‌دمد، صورت عیسی نیز مثل تجسد روح است زیرا از راه تمثل در آمده است. البته حضرت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در احادیث خود به این مسئله اشاره دارد که اجساد انبیاء با بقیه مردم فرق می‌نماید، به این معنا که اجساد انبیاء مانند سایر مخلوقات و اجسام مادی

نیستند. آن حضرت در این باره می‌فرماید: پیکر ما پیامبران بر ارواح بهشتیان آفریده شده، چیزی که از ما بیرون می‌شود، زمین آن را می‌بلعد (طبرسی، ص ۲۴). نتیجه اینکه، آن چیزی که برای حضرت مریم رخ داده کشفی است که در آن جبرئیل روحی است که برای مریم به صورت بشر تمثیل و ظهور کرده (در بیداری و در حضرت خیال منفصل) و به او علوم الهی را القاء کرده است. معلوم است که علوم الهی علومی مجرد است و هنگامی که می‌خواهد در عالم مثال و خیال نمودار شود، حتماً در قالب صورتی متمثل می‌شود. آن صورت برای مریم صورتی جز صورت حضرت عیسی علیه السلام نبوده و چیزی که اتفاق افتاده، تمثیل اندر تمثیل بوده است. به عبارت دیگر، تمثیل جبرئیل فاعل و واسطه تمثیل حضرت عیسی برای حضرت مریم علیها السلام است. روزبهان بقلی درباره ظهور صورت حضرت عیسی (علیه السلام) در این تمثیل پا را فراتر نهاده و به آن معتقد شده است که جبرئیل (علیه السلام) به صورت حضرت عیسی (علیه السلام) تمثیل کرده و در برابر حضرت مریم (علیها السلام) ظهور کرده است (بقلی، ج ۲، ص ۴۵۵). از آنجایی که انسان با صور انس پیدا می‌کند و عالم خیال منفصل با صور سر و کار دارد، این انس در تمثیل جبرئیل آشکار شده است.

۲.۱.۲. تمثیل جبرئیل هنگام وحی

خداوند متعال تمثیل جبرئیل به هنگام وحی را در قرآن بیان فرموده است مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»^۳ (شعراء/۱۹۳). هیچ آیه قرآنی چگونگی تمثیل جبرئیل و دریافت قرآن نازل شده بر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را بیان نکرده است، ولی از نگاه عرفانی می‌توان این مسائل را با توجه به آیات بررسی کرد. سه محور اساسی در این آیه باید در نظر گرفته شود؛ اول، مادی نبودن وحی و وسایل ادراک آن، دوم، مسیر تنزل وحی و سوم، وسیله ادراک و معرفت آن. در محور اول، از آنجا که وحی ارتباط پیغمبر با عالم غیب و دریافت امور غیبی است، ابزار شناخت انسان (حواس پنجگانه) که به عالم ماده مرتبط است استفاده‌ای ندارند و کمکی به وی در ادراک و آگاهی به عالم فراماده و متعلقات آن نمی‌کنند. بنابراین چنین دریافتی توسط روح و بدون مشارکت حواس ظاهری حاصل شده است، چه اینکه اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله) از حواس مادی خود استفاده می‌کرد همه مردم آنچه را او می‌دید، می‌دیدند و آنچه را او می‌شنید، می‌شنیدند. افزون بر اینکه گاهی هنگام وحی، حضرت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در میان مردم حاضر بودند ولی نزدیکان و

ملازمان ایشان چیزی را احساس نمی‌کردند و از امور غیبی القا شده به وی بی‌خبر بودند (طباطبایی، ج ۱۵، ص ۳۱۷).

اما محور دوم مسیر و تنزل قرآن هنگام وحی است. نزول وحی در عرفان از حق تعالی شروع می‌شود و به بقیه عوالم تنزل می‌یابد تا به نبی برسد. عارفان به طور کلی بر آن هستند که جبرئیل فرشته‌ای مقرب و گرامی است که شخصاً به صورت انسان بر انبیاء نازل شده و در عالم مثال منفصل تمثل می‌کند تا وحی خداوند متعال را برساند. فیضی که حق تعالی به جبرئیل (علیه السلام) می‌کند به عنوان فرایند یادگیری انجام می‌گردد. یعنی جبرئیل (عقل فعال) از حق تعالی یاد می‌گیرد تا به دیگران (انبیاء و رسل) تعلیم دهد، زیرا جبرئیل از فیض رحمن بهره می‌برد و به پیامبران و رسولان این فیض را سرریز می‌کند و این امر با پایین آمدن او و رسیدن به آنها (رسولان) محقق می‌شود (آملی، ج ۵، ص ۳۸۰). خداوند متعال درباره تعلیم و افاضه جبرئیل (ع) می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى»^۴ (نجم / ۵-۶)

در عرفان، قرآن از نفس رحمانی به عقل اول (جبرئیل نزد اکثریت) نازل می‌شود که واسطه‌ای بین انبیاء و رسل علیهم السلام است تا به آنها وحی برسد، سپس به نفس کلی و افلاک سبعه، سپس به عناصر و موالید نازل می‌شود تا به انسان برسد. به این مسیر افاضه عقل کلی به جزئی گفته می‌شود (همان، ص ۳۷۹). به عبارت دیگر وقتی جبرئیل را عقل اول یا فعال بدانیم وحی عبارت می‌شود از افاضه علوم و معارف توسط عقل اول بر عقل جزئی که عقل انبیاء و رسل باشد و این مخصوص انبیاء است و الهام عبارت می‌شود از افاضه علوم و معارف توسط نفس کلی بر عقل جزئی که عقل اولیاء و اوصیاء باشد. در این آیه شریفه که حق تعالی می‌فرماید: «نزل به الروح الأمين علی قلبك لتکون من المنذرين» (شعراء / ۱۹۴) خداوند صراحتاً به قلب اشاره کرده است. قلب وسیله‌ای از وسایل معرفت الهی و معدن الهام، وحی و کلام است، و از آنجایی که این قلب، قلب هر کسی نیست بلکه قلب حضرت پیغمبر (صلی الله علیه وآله) است که از کمال انسانی برخوردار است، قلب وی به دلیل مشاهده تجلی الهی، محل نزول کلام ازلی است و از عیب و نقص مبرا است.

حضرت پیامبر (صلی الله علیه وآله) وحی را از حضرت حق بلا واسطه و با واسطه (جبرئیل) دریافت می‌نمود. مبدأ و سرآغاز تنزل همه آیات قرآن کریم اسم «الله» است، چراکه قرآن کریم بر طبق اسم «الله» نازل شده و آیات آن شامل قهر، جمال، جلال و غیره می‌شود و با توجه به اینکه قرآن کریم برای هدایت و یاد دادن همه انسان‌ها و اجنه نازل شده است و این چیزی جز رحمت

برای آنها نیست، اسم «رحمن» در نظر گرفته می‌شود. ابن عربی بر همین امر تأکید می‌ورزد که حضرت پیغمبر قرآن را از اسم «الله» ترجمه و أخذ کرده است به این دلیل که قرآن دارای رحمت، قهر و سلطان است، به شهادت قرآن که می‌فرماید: «فَأَجِرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»^۵ (توبه/۶) (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۸).

اما چطور قرآن کریم در قلب حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) متمثل شده و قوه خیال آن حضرت در تمثیل چه نقشی داشته است؟ ابن عربی در این باره بر این باور است که ظهور و تنزل قرآن کریم در قلب پیغمبر (صلی الله علیه وآله) از آنچه در زبان او آشکار گردیده متفاوت است، برای اینکه خداوند متعال برای هر موطنی حکمی قرار داده است. قرآن در قلب آن حضرت هویدا شد و قوه خیال وی قرآن را تقسیم و تجسید کرده است. به عبارت دیگر قرآن در خیال (خیال متصل) آن حضرت به گونه‌ای متفاوت از آنچه که در قلبش ظهور پیدا کرده، متمثل شده است، به دلیل اینکه حکم قلب مابین حکم خیال است، اما بعد از اینکه قرآن توسط خیال مجسد و متمثل شده زبان حضرت آن را به حرف و صدا تبدیل کرده است (همان جا).

۲. ۱. ۳. تمثیل فرشتگان برای حضرت ابراهیم

آیه دیگری که به تمثیل اشاره دارد آیه‌ای است که مربوط به تمثیل فرشتگان برای حضرت ابراهیم علیه السلام است، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ»^۶ (حجر/ ۵۳-۵۲) در این آیه چندین مسئله شایان توجه است، مسائلی مانند اینکه امور غیبی را به وی منتقل کردند، مژده بخشیدن پسری به وی، نابودی قوم لوط و نجات دادن او، خرق عادت درباره باردار شدن پیرزنی عقیم از همسری سالخورده و تأثیر فرشتگان در هلاکت قوم لوط و تدمیر آنها با دعای وی.

باید توجه داشت که این تمثیل در چهار مورد رخ داده است؛ تمثیل آنها برای حضرت ابراهیم و همسر او ساره، حضرت لوط و قوم او. اما فرشتگانی که در این داستان متمثل شدند جبرئیل بوده است به همراه یازده فرشته زیبا. این فرشتگان به صورت مهمان نزد ابراهیم علیه السلام آمدند؛ «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوَّجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً»^۷ (هود/ ۷۰-۶۹) حضرت ابراهیم علیه السلام چون که دید دست‌های مهمان‌های خود به غذا دراز نمی‌شود، آنان را ناشناس یافت و از ایشان

ترسی بر دل گرفت، چراکه فرشتگان حتی اگر به صورت محسوس متجسد و متمثل شوند غذایشان طعام طبیعی نیست.

حال این مسئله که اینجا مطرح می‌شود که آیا اعیانی که در حقیقت و ذات خود صورت طبیعی و جسمی ندارند، هنگامی که در قالب صورتی در عالم تمثیل هویدا شوند (مانند تمثیل حضرت جبرئیل برای مریم علیهما السلام و تجلی الهی در صور) احکام آن صورت را می‌پذیرند یا خیر؟ در تمثیل، حقیقت و ذات شیء تغییر نمی‌کند، یعنی هنگامی که فرشته در قالب بشری ظاهر می‌شود، ذات فرشته یا موجود روحانی به انسان دگرگون نمی‌شود، بلکه صورت بشری و احکام آن را می‌پذیرد و در قالب آن آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، فرشته متمثل به صورت بشر، از احکام صورت بشری از قبیل سخن گفتن، حرکت و امثال آن برخوردار است، ولی از آنجا که ذاتاً و حقیقتاً فرشته است غذای طبیعی نمی‌خورد.

ابن عربی این مسئله را این گونه تبیین کرده است که در اعیان انقلابی نیست و حقایق تغییر نمی‌کند. فرشتگان در حقیقت و ذات خود متفاوت از حقیقت بشر هستند، همان طور که بشر در حقیقت خود با حقیقت فرشتگان متفاوت است. اما هنگامی که فرشته به صورت انسان ظاهر می‌شود، احکام آن صورت را می‌پذیرد، و موقعی که صورت برود، احکام آن نیز می‌رود. به عبارت دیگر، جبرئیل علیه السلام، به صورت یک اعرابی با گفتار و حرکت معمولی به صورت انسان نمودار شد، یعنی این صورت انسانی که حضرت جبرئیل به آن متمثل شد، سخن، حرکت و همه کیفیات ظاهری را دارد و در حقیقت جبرئیل علیه السلام به صورت انسان خیالی ظاهر شد و در نفس الامر حکم این صورت را گرفت. پس خواه این صورت صورت متخیله باشد یا محسوسه، احکام صورت را خواهد داشت. این شبیه حالت آتشی است که بر ابراهیم سرد و بی آسیب بود. آتش در ذات و حقیقت خود سوزاننده است و همان طور که پیشتر گفته شد ذات‌ها دگرگون نمی‌شوند و چیزی که تغییر را قبول می‌کند صورت آتش است نه ذات و حقیقت آن. صورت آتش است که سردی و حرارت را می‌پذیرد و حضرت حق به همین صورت (صورت آتش) امر می‌کند آنجا که می‌فرماید: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ» (انبیاء/۶۹) نتیجه اینکه صورت آتش است که سرد می‌شود اما حقیقت آن خیر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵).

۲.۲. تمثیل شیطان و جن

خداوند متعال در قرآن کریم، تمثیل شیطان را در چند جا ذکر کرده است و تفسیر برهان نیز به روزهایی که تمثیل شیطان در آنها بوده اشاره کرده است، از جمله در روز جنگ بدر، روز عقبه و غیره (بحرانی، ج ۲، ص ۷۰۲). این پرسش مطرح می‌شود که چطور شیطان متمثل می‌شود؟ پاسخ این پرسش در گرو فهم ماهیت شیطان است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نیز به ماهیت جن بر اساس قرآنی پرداخته است که آن‌ها نوعی از مخلوقات خداوند متعال که از حواس بشر پوشیده و مستورند یعنی قابل درک حسی نیستند، از جنس آتش خلق شده‌اند، همچنان که نوع بشر از جنس خاک خلق شده‌اند. حضرت حق فرمود: «و الجان خلقناهم من قبل من نار السموم»^۱ (حجر/ ۲۷) (طباطبایی، ج ۲۰، ص ۳۸). بر اساس قرآن کریم، جن پیش از خلقت انسان و از «نار السموم» و «مارج من نار» (رحمن/ ۱۵) آفریده شده است. ابن عربی در تفسیر واژه «مارج» بر معنای اختلاط تأکید کرده که آتش آمیخته با هوا دانسته و آدم از دو عنصر آب و خاک، که به آن «طین» می‌گویند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱) وی عالم جن و شیاطین از عالم ملکوت خیالی مثالی صوری است که مجرد از ماده هیولانی عنصری است. ابن عربی نیز تأکید می‌کند که روحانیات از فرشتگان و جن در عالم خیال منفصل به هیئت صور ظاهر می‌شوند (همان، ص ۱۳۲). وی به تمکن یافتن شیطان بر حضرت خیال باور دارد. از نظر وی، خداوند متعال به شیطان اماناتی داده و او را بر حضرت خیال مسلط ساخته طوری که شیطان برای انسان یا نفس در عالم خیال نمودار می‌شود. شایان ذکر است که حضرت خیال هر صورتی را انشا می‌کند و شیطان در هر کشفی که خداوند متعال آن را به انسان اطلاع می‌دهد، هست. اگر انسان شناخت کافی نداشته باشد تا حقیقت و خیال را از هم تمیز دهد، حتماً دچار اشتباه می‌شود، همان طور که جادوگران در داستان حضرت موسی علیه السلام به گونه‌ای برای عموم مردم تصویر کردند که طناب‌ها و چوب‌ها، مار هستند و مردم نتوانستند بین خیال و واقعیت یا بین آنچه از طرف خداوند است و آنچه از طرف خدا نیست، تمیز دهند (همان، ص ۱۵۸).

از بیان ابن عربی (چه قرآنی باشد چه عرفانی) در ارتباط با تمثیل جن آشکار می‌شود که در منظور قرآنی خود درصدد تبیین حقیقت ظاهر جن (آفریده شدن جن از آتش و هوا) بوده که در مقابل ظاهر انسان (آفریده شدن انسان از خاک)، قرار می‌گیرد. درحالی که در منظور عرفانی‌اش در بیان حقیقت جن بوده که از ماده مجرد است و این با به کار بردن واژه تمثیل مشکلی پیش نمی‌آید.

۲.۳. رؤیا

رؤیایی که در اینجا مورد نظر است رؤیای صادقه و صالحه است که اصل آن از عالم وحی است. وحی معنایی از معانی معقول است و هنگامی که می‌خواهد به حس برسد ناگزیر باید به عالم خیال منفصل تنزل یابد و به عالم خیال متصل عبور کند. عالم خیال متصل ذاتاً آنچه را که نزدش حاصل می‌شود به صورت محسوس تصویر می‌کند، به عبارت دیگر، تمثیل معانی در صورت محسوس رخ می‌دهد (جندی، ص ۴۲۴) اگر نزول وحی الهی در خواب باشد به آن رؤیا می‌گویند و اگر در بیداری رخ دهد آن را تخیل می‌نامند.

در قرآن کریم چندین رؤیای صادق ذکر شده است که به ترتیب عبارت‌اند از: رؤیای حضرت یوسف علیه السلام، رؤیای پادشاه مصر، رؤیای دو یار زندانی، رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام و رؤیاهای حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۲.۳.۱. رؤیای یوسف علیه السلام

خداوند متعال درباره رؤیای حضرت یوسف (علیه السلام) می‌فرماید: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ * قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^۹ (یوسف / ۵-۱).

با نگاه اول به این آیات، این رؤیا را می‌توان در زمره رؤیاهای صادقه طبقه‌بندی کرد، اما این رؤیا از آن دست رؤیاهای صادقی نیست که هر چه در آن دیده می‌شود در واقع نیز دقیقاً به همان شکل محقق شود، بلکه این رؤیا از آنهایی است که در آنها از رموز و نمادها استفاده شده و از این روی به تأویل نیاز دارد و آنچه در واقع به حقیقت می‌پیوندد تعبیر و تأویل آن است نه مفاد ظاهری آن. به همین دلیل، این رؤیا در رتبه دوم رؤیای صادق به شمار می‌آید. در این رؤیا، تمثیل در عالم خیال از دو جهت صورت می‌گیرد: یکی تمثیل امور مادی و دیگری تمثیل معانی عقلی. که هر یک صور مختص به خود را کسب کرده‌اند و در قالب آن متمثل شده‌اند. افزون بر این در این رؤیا، دو گونه از معانی متمثل می‌شود؛ معانی وابسته به عالم مشهود و مادی که در آن، انتقال از عالم پایین (عالم ماده) به سمت عالم بالا (عالم خیال) صورت می‌گیرد و معانی وابسته به عالم غیب که در آن، انتقال از عالم بالا (عالم غیب یا عالم عقول) به عالم پایین (عالم خیال) واقع می‌شود. قوه متخیله حضرت یوسف (علیه السلام) حقایق غیبی‌ای که از عالم غیب و عقول افاضه شده است را به صورت سیاره‌ها متمثل کرده است. صورت سیاره‌ها نماد برادران و والدین آن حضرت است که به عالم مادی وابسته‌اند. اما صورت سجده و سجود، نماد بالاتر بودن مقام

حضرت یوسف نسبت به همه اعضای خانواده خود است و این معنی، از سنخ معانی معقول بوده و به عالم عقل مرتبط است. در انتهای داستان، حضرت یوسف علیه السلام می‌فرماید: «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا؛ كَفَّتْ: ای پدر! این است تعبیر خواب پیشین من. به یقین پروردگام آن را راست گردانید» (یوسف / ۱۰۰)، یعنی خداوند متعال رؤیای یوسف را پس از آنکه در موطن خیال راست و صادق قرارش داد در عالم محسوس نیز راست گردانید. به عبارت دیگر، آنچه را که در عالم محسوس واقع شد در قالب و صورت سیاره‌ها و ستارگان در موطن خیال درک کرده بود.

۲.۳.۲. رؤیای پادشاه مصر

درباره رؤیای پادشاه مصر خداوند متعال می‌فرماید: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ الْأَقْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ»^{۱۰} (یوسف / ۴۳).

این رؤیا نیز از رموز و نمادها بهره می‌گیرد و نیاز به رمزگشایی است تا به تعبیر و حقیقت آنچه واقع می‌شود پی برده شود. هر کسی قابلیت این رمزگشایی را ندارد، رمزگشا باید به مقام صدیقین دست یابد که از برخی از مقامات مانند مقام شهیدان و اطاعت کنندگان والاتر است. صدیق، صدق و راستگویی خود را با زبان و دست و در قول و عمل نشان می‌دهد که ارزش وجودی خود را می‌افزاید. البته حضرت یوسف (علیه السلام) آن مقام را داشته «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ» (یوسف / ۴۶) و علم تأویل رؤیا را از حق تعالی دریافت کرده بود؛ «وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف / ۱۰۱) شایان ذکر است که تعبیر رؤیا از تأویل رؤیا متفاوت است. معبر خواب بیننده را از صورت به معنی عبور می‌دهد که با آن، خواب را تعبیر کرده است، یعنی تعبیر از عبور می‌آید و این عبور از نمادهایی که در رؤیا دیده می‌شود، و به سمت چهره دیگری می‌گذرد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۶). اما تأویل رؤیا یعنی صور مثالی رؤیا را به اصل خود برگرداندن، چنان که عارف نیز در بیداری صور محسوس عالم را به اصل خود برمی‌گرداند به طوری که همه را جلوه حقیقتی واحد می‌بیند که وراء آنهاست. ابن عربی فصّ حکمت نوری در کلمه یوسفی بر این مسئله تأکید می‌ورزد که "وقتی فرشته به صورت آدمی بر او نازل می‌شد، آن نیز از عالم خیال بود، زیرا آنکه نازل می‌شد آدمی نبود بلکه فرشته بود که به صورت آدمی درمی‌آمد. بیننده عارف (پیامبر) از این صورت می‌گذشت تا به صورت حقیقی آن برسد و می‌گفت این جبرئیل

است که آمده تا شما را دین بیاموزد" (همان، ص ۱۰۰). در نتیجه تأویل اعم از تعبیر است، به این معنا که هر تأویلی تعبیر است و بالعکس درست نیست. راجع به تأویل احادیث که حق تعالی بخشی از آن را به یوسف علیه السلام تعلیم داده است، این گونه علم جز بخشی از این علم لدنی و شهودی و قادر و مسلط گردانیدن یوسف را بر معرفت و حقایق مکاشفات نیست که تأویل لطایف منامات فرعی بر تأویل الاحادیث به حساب می آید (بقلی، ج ۲، ص ۱۵۷).

رؤیای اول که رؤیای خود یوسف علیه السلام است، او آن را در عالم خیال منفصل خود دیده و رموز آن را تعبیر کرده است، اما این رؤیا، رؤیایی است که در موطن خیال خودش رخ نداده بلکه در خیال کسی دیگری (پادشاه مصر) دیده شده است. از این رو این بار تعبیر رؤیا از سه معبر و گذرگاه می گذرد: معبر اول از موطن خیال پادشاه شروع می شود و قوه متخیله او (پادشاه) آنچه را در خیال منفصل دریافت کرده به حس مشترک خویش منتقل می کند. معبر دوم، از خیال پادشاه در خیال تعبیرکننده (حضرت یوسف) حاصل می شود. معلوم شده است که حضرت خیال در خواب، همان رؤیاست که آن، پلی بین دو ساحل است؛ «إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» یعنی خواب گذرگاه و معبر است و مُعَبِّرٌ کسی که از اموری خبر می دهد. همین طور که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از صورت قید به ثبات در دین عبور کرد، پادشاه مصر نیز از رؤیای خود عبور کرد و آن را از خیال خود به خیال شنوندگان و حضرت یوسف منتقل کرد. معبر سوم، عبور حضرت یوسف (علیه السلام) از نمادهای این رؤیا به حقایق غیبی ای است که از عالم غیب سرریز شده است.

حضرت یوسف علیه السلام در تعبیر رؤیا چنین می گوید: «قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ* ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ»^{۱۱} (یوسف / ۴۸-۴۷).

گفته شده است یوسف علیه السلام می توانست از صور عالم خیال به امور و حقایق غیبی گذر کند. وی صور گاوها را به سالها تفسیر می کند به طوری که گاوهای فربه نماد فراوانی نعمت و عیش و گاوهای لاغر نماد خشکسالی و قحطی تلقی می شوند. البته معانی متمثل در این رؤیا فراوانی و قحطی است که این از معانی و معقولات نازل شده از عالم غیب است که در رؤیا در حضرت خیال، تجسد و تمثل نموده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۵).

۲.۳.۳. رؤیای دو یار زندانی

خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «یا صاحِبِ السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيَصَلُّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ»^{۱۲} (یوسف/۴۱).

شایان ذکر است که در برخی از تفاسیر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۷۷)، گفته شده که رؤیایی در کار نبوده است و آن دو مرد دروغگو بودند و چیزی که برای حضرت یوسف علیه السلام تصویر کرده‌اند، حدیثِ نفسِ خودشان بوده که بدون رؤیا آن را تخیل کرده بودند و هنگامی که آن را برای یوسف علیه السلام بیان کردند، صورتی از آن در خیال یوسف علیه السلام واقع شد، مثل اینکه وی بیننده آن رؤیا بوده. بنابراین وقتی آن دو رؤیا را تعبیر کرد در عالم حس محقق و واقع گردید. به‌رغم اینکه آنها به یوسف علیه السلام گفتند: چیزی ندیدیم و فقط می‌خواستیم شما را آزمایش کنیم، یوسف علیه السلام فرمود، امری که شما دو تن از من جويا شدید، تحقق یافت: «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» یعنی آن چیزی که تعبیر شد، در حس و جهان خارج رخ داد. اگر این مسئله را مسلم بدانیم که رؤیایی وجود نداشته، این چیزی که رخ داده چیزی جز معجزه نیست و ارتباط حضرت یوسف علیه السلام با عالم مثال منفصل را روشن می‌کند، عالمی که در آن، علت و اصل معجزه درست و ساخته می‌گردد و از همان حیثی که عالم مثال یا خیال منفصل، علت آنچه در عالم ماده وجود دارد می‌باشد، هر چه در عالم خیال منفصل تصور شده توسط یوسف علیه السلام در عالم ماده محقق و واقع شده است.

۲.۳.۴. رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام

خداوند متعال در این باره چنین می‌فرماید: «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»^{۱۳} (صافات/۱۰۲-۱۰۰).

حضرت ابراهیم علیه السلام پدر انبیاء است و در خواب آنچه را که هست می‌بیند، یعنی رؤیایی که در حالت خواب (فِي الْمَنَامِ) دیده بود، به تأویل نیاز ندارد و به همین دلیل ابراهیم علیه السلام بدون تأویل به مهمانی حضرت حق شتافت و به قربانی پسر خود پرداخت و این تفسیر «قد صدقت الرؤیا» است. در اینجا ابراهیم علیه السلام در دایره ابتلای خداوند متعال قرار گرفت و خواب وی به تأویل نیاز داشت و چون به تأویل آن علم نداشت خواب خود را تعبیر نکرد و امر خداوند را با عجلت تنفیذ نمود. ابراهیم علیه السلام از خداوند متعال فرزندی را که خواست که

در حقیقت چیزی غیر از خداوند بود (رَبُّ هَبِّ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) (صافات / ۱۰۰)، خداوند متعال نیز او را در همانی که مژده اش را به وی داده بود (فرزندش) مورد آزمایش قرارداد. ابراهیم علیه السلام گفت: ای پسرک من! من در خواب (چنین) می بینم که تو را سر می برم. خواب (المنام) همان حضرت خیال است و با آنکه موطن خیال به تعبیر و تأویل نیازمند است اما آن را تعبیر نکرد. بنابراین، صورت پسر ابراهیم علیه السلام، در حقیقت چیزی جز گوسفند نبوده یعنی صورت فرزند ابراهیم به گوسفند تأویل می شد که ابراهیم از آن اطلاعی نداشت. خداوند متعال می فرماید: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات / ۱۰۵)، در اینجا خداوند متعال به ابراهیم علیه السلام نفرمود که در رؤیا به حقیقت رسیدی که او پسر خود است بلکه فرمود رؤیای خود را حقیقت بخشیدی، برای اینکه ابراهیم رؤیایش را تعبیر نکرد و ظاهر آنچه دیده بود را ملاک قرار داد، حال آنکه رؤیا به تعبیر نیازمند است. پس حضرت ابراهیم علیه السلام رؤیای خویش را که در آن صورت فرزندش حضور داشت، حقیقت بخشید، صورتی که حقیقتش در نزد خداوند متعال قربانی بزرگی بود و در خواب به صورت فرزندش ظاهر شده بود. خداوند می فرماید «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (صافات / ۱۰۶) یعنی این امر در حقیقت آزمایشی ظاهر و مشهود است که متعلق به علم ابراهیم است بر این مبنا که آیا اقتضای موطن رؤیا را می دانست یا خیر؟ چه اینکه موطن خیال، تعبیر را اقتضا می کند که ابراهیم علیه السلام حق آن را ایفا نکرد و لذا مبتلا شد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۸۶).

۲.۳.۵. رؤیای حضرت پیغمبر (صلی الله علیه وآله)

خداوند متعال در این باره می فرماید: «إِذْ يَرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا...»^{۱۴} (انفال / ۴۳)، این رؤیا به دلیل قرینه «فِي مَنَامِكَ» در حال خواب دیده شده بوده است نه در بیداری، منام و خواب عالم برزخ است که در آن، جز صور حسی وجود ندارد. در ادامه خداوند می فرماید: «إِذْ يَرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيَقَلُّكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ...»^{۱۵} (انفال / ۴۴)، در این رؤیا، دو حالت معکوس وجود دارد که خداوند متعال اهل ایمان را بسیار و اهل کفر را اندک نشان داده است. یعنی هر کدام حالت مخالف دیگری را در نفس الامر دارد. پرسش این است که آیا چنین چیزی در عالم ماده ممکن است؟ امکان ندارد در عالم ماده گروهی از افراد دو برابر شوند بدون اینکه افراد دیگری به آنها اضافه شوند، اساس این امر هم این قاعده عرفانی است که «تکرار در تجلی ممتنع است»، یعنی هرگز شیء واحد دو یا چند شیء نمی شود.

حال این پرسش می‌شود که حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) انسان کامل و مقامش از دیگر انبیا بالاتر است و نوع خواب وابسته به رتبه و مقام فرد است، یعنی خواب‌های آن حضرت مانند خواب‌های حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیست که چیزی مخالف آنچه که در حس رخ می‌دهد در رؤیا ببیند، بلکه آنچه که در خیال می‌بیند عیناً در حس واقع می‌شود. بنا بر مقام آن حضرت، آن چیزی را که حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در خیال دید راست و حق بود و در نفس الامر نیز باید درست می‌بود. با این وصف درست نبودن تعداد (دو برابر شدن) گروه مؤمنان در حس چگونه تفسیر می‌شود؟

در تفسیر این مسئله می‌توان گفت مؤمن قوی و کافر ضعیف است و دو برابر شدن مؤمنان ناشی از افاضه الهی بوده، یعنی نفوس مؤمنان نفوسی قوی در اختراع و خلق است، طوری که متصوراتشان تبدیل به موجودات خارجی شده و ذاتاً نزد آنها و نزد کسانی که از همان درجه قوت و نورانیت برخوردار بوده‌اند حاضر شده است. به این قدرت در اصطلاح عرفانی همت گویند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۹). با این تفسیر می‌توان گفت درست نبودن تعداد، برای کسانی بوده که با چشم حس نگاه می‌کردند، اما کسانی که خداوند متعال چشم خیالشان را باز کرده، تعداد واقعی مؤمنان و کافران را در نفس الامر به درستی می‌دیدند و تعداد مؤمنان و کافران در واقع و نفس الامر درست بوده است.

۲.۴. معراج

واژه معراج در قرآن نیامده، اما مفسران آیه اول سوره اسراء را با این مسئله مرتبط می‌دانند. معراج (اصطلاح ذوقی) عروج و صعود به آسمان‌هاست و ویژه حضرت رسول اکرم (ص) می‌باشد (سجادی، ج ۳، ص ۱۸۴۳).

عارفان بر آن هستند که عروج حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) عروجی روحانی و از ویژگی‌های خاص آن حضرت بوده است. اولیای الهی و مرتاضان عروج روحی دارند نه عروج جسمانی. به نظر ابن عربی، اولیاء اسراء‌های روحانی برزخی دارند که در آنها معانی متجسد را در صور محسوس شده برای خیال مشاهده می‌کنند و علم از راه معانی موجود در آن صور اعطا می‌شود. اولیاء هم در زمین و هم در هوا سیرهایی دارند با این توضیح که در آسمان سیرشان با پای حسی نیست و دقیقاً در همین اینجاست که برتری آن حضرت بر اولیاء ظاهر می‌شود چه اینکه ایشان با جسم شریف خود در آسمان‌ها و افلاک سیر کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳،

ص ۳۴۲). قیصری عالم مثال را به معراج آن جناب مربوط می‌کند که عالم مثالی، عرش، کرسی، آسمان‌های هفتگانه، زمین‌ها و غیر آنها را شامل می‌شود و این بر چگونگی معراج پیامبر (ص) دلالت می‌کند. در این مقام ایشان با حضرت آدم در آسمان یکم، با حضرت یحیی و حضرت عیسی در آسمان دوم، با حضرت یوسف در آسمان سوم، با حضرت ادریس در آسمان چهارم، با حضرت هارون در آسمان پنجم، با حضرت موسی در آسمان ششم و با حضرت ابراهیم در آسمان هفتم علیهم الصلاة والسلام ملاقات و گفتگو کرده است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۹۱). علامه حسن‌زاده متأثر از ابن عربی بر روحانی و جسمانی بودن معراج حضرت تأکید می‌کند. معراج آن جناب در آن نشئه عنصری و با جسم شریف خود بود، آن جناب و وارثانش (بر حسب درجاتشان) چنین عروجی را دارند. پیامبر در معراج شریف خود بزرگ‌ترین آیه‌ها را رؤیت کرده و این رؤیت و مشاهده در صقع نفس شریفش روی داده است. همان طور که خداوند متعال درباره حضرت مریم فرمود: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۲).

۲. ۵. تمثیل یا تجسد اعمال و صفات

از تمثیل اعمال به تجسم یا تجسد نیز تعبیر می‌شود که در آن، صور ملکات انسان در عالم برزخ عروجی (عالم حشر صور و اعتقادات) ظهور می‌کند. به عبارت دیگر، صفات انسان چه حسن و خوب باشد و چه بد و رذیله به صور زیبا یا کریه و ناپسند تجسم می‌یابد و صوری را که انسان در آن عالم مشاهده می‌کند، همان صور ملکات اوست. انسان در روز حشر به آنچه عمل کرده و دوست دارد متمثل می‌شود، همان طور که قول خداوند متعال نشان داده است «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهِ»^{۱۶} (اسراء / ۸۴) و نیز «أَحْسُرُوا الَّذِيْنَ ظَلَمُوا وَ أَرْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ»^{۱۷} (صافات / ۲۲) و «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِيْنَ»^{۱۸} (مریم / ۶۸) ضمن اینکه حشر انواعی دارد که یکی از آنها حشر از روی توهین و عذاب است، خداوند در این باره می‌فرماید: «وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِيْنَ اِلٰی جَهَنَّمَ وَرِدًا»^{۱۹} (مریم / ۸۶) «وَ يَوْمَ يَحْشُرُ اَعْدَاءُ اللّٰهِ اِلٰی النَّارِ»^{۲۰} (حم / ۱۹).

شایان ذکر است که این تمثیل و تجسد نه تنها در آخرت ظاهر می‌شود، بلکه در این دنیا هم اعمال برخی از مردم به صور حقیقی اخروی برای اهل کشف و شهود نمایان می‌شود، شاهد اینکه یعقوب علیه السلام به فرزندان خود می‌فرماید: «إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ»^{۲۱} (یوسف / ۱۳)، در این آیه مکر، فریب و نقض عهد برادران یوسف

علیه السلام در حضرت یعقوب علیه السلام به صورت گرگ تمثیل پیدا کرده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۳).

ابن عربی تأکید می‌کند که برزخ صعودی با برزخ نزولی فرق می‌کند؛ چرا که برزخ نزولی غیب امکانی و برزخ صعودی غیب محالی است، قیصری و ملاصدرا آن را از وی نقل و تأیید می‌کنند که برزخ صعودی همان نتیجه اعمال و صور افعال انسان در آخرت است. ابن عربی بر آن است که اعمال انسان در این دنیا است که حال او را در برزخ تعیین می‌کند و هر انسانی آنجا مرهون و وامدار اعمالی است که کسب کرده و گرفتار صور اعمال خود است تا اینکه روز قیامت بر پا شود. اما ادراک آن صور و تمام آنچه که فرد پس از مرگ در برزخ درک می‌کند، تنها از طریق همان صورتی که خودش در قالب آن و با نور آن هست حاصل می‌شود و این ادراک، ادراکی واقعی و حقیقی است. به عبارت دیگر، این ادراک از راه آلات و ابزار برای نفس روی نمی‌دهد، بلکه به نحو حضوری برای نفس محقق می‌گردد و این نوعی از ادراک صحیح و اصیل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۶) یعنی ادراک صور اعمال متمثل در عرفان ابن عربی با همان صورت متمثل در نفس حاصل می‌شود و قوای نفس در ادراک این گونه تمثیل‌ها مانند قوه خیال و متخیله هیچ نقشی ندارند.

نتیجه

۱. تمثیل یکی از مسائل قرآنی - عرفانی مهم است که در آن، اتصال و پیوستن انسان به عالم ماورای ماده روشن می‌شود.
۲. در تمثیل نه تنها صورت موجودی فرامادی برای موجودی دیگر هویدا و متجسد می‌شود، بلکه با بررسی انواع تمثیل در کتاب آسمانی می‌توان گفت تمثیل در قرآن کریم با نگاهی عرفانی شامل تمثیل موجودات فرامادی (تمثیل فرشته، شیطان، جن)، معانی عقلی (تمثیل معقولات در رؤیا و تنزل وحی و امور غیبی) و موجودات عالم مادی (تمثیل برادران یوسف به صورت سیاره‌ها در رؤیا) می‌شود.
۳. انواع تمثیل مزبور از قبیل تمثیل فرشته، شیطان و جن یا تنزل وحی و تمثیل معقولات و امور غیبی و رؤیا، همه در عالم مثال منفصل رخ می‌دهد. عارفان و بیشتر فلاسفه نه تنها بر وجود عالم مثال منفصل در قوس نزولی اتفاق نظر دارند، بلکه در وجود عالم مثال و برزخ در قوس صعودی نیز

- هم فکر هستند، مبنی بر اینکه در آن عالم، گونه دیگری از تمثیل روی می‌دهد که تمثیل صفات، ملکات و نیت‌های انسان است.
۴. تمثیل فرشته بر مؤمنان حاکی از مقام و رتبه آنهاست که در آن، بشارت موهبت الهی به کسانی که در راه قرب به حق تعالی در حال جهادند داده شده است، از جمله حضرت ابراهیم و مریم (علیهما السلام). در نتیجه، تمثیل دری از درهای معارف الهی است که به مقام و رتبه انسان وابسته است. تمثیل برای مؤمنان معراج روحانی و بالا رفتن نفس در آسمان است، سیری که در آن حقایق الهی مشاهده شده و علوم غیبی به دست آورده می‌شود و این به دلیل سیر انسان به سوی حق روی می‌دهد.
۵. در تمثیل شیطان و جن، آنها صور را می‌پذیرند و همانند فرشتگان به شکل صور در می‌آیند و چون از عالم مثال هستند، به هر صورتی از صور حسی که می‌خواهند متمثل می‌شوند.
۶. تمثیل با دوری از شواغل و موانع مادی و دنیوی محقق می‌شود. حضرت مریم (علیها السلام) هنگامی که برای عبادت از خانواده‌اش در مکانی شرقی کناره گرفت، حضرت جبرئیل به صورت بشری برایش در عالم خیال منفصل (تمثیل وجودی) تمثیل یافت. این به تمثیل شهودی - سلوکی وابسته است.
۷. با تمثیل در قرآن، انس انسان با صور و ارتباط آن با عالم خیال منفصل آشکار شده است. مانند، تمثیل حضرت جبرئیل (علیه السلام) به صورت بشری برای حضرت مریم (علیها السلام) تا انس بگیرد و نترسد.
۸. با تحلیل آیات قرآنی آشکار می‌شود که چگونه تمثیل قرآنی با تحلیل عرفانی، دارای سه وجه یا سه بُعد است: یکم، معرفت شناسانه، دوم، هستی شناسانه و سوم، بُعد ایجادی. به عبارت دیگر، ابعاد تمثیل نه تنها در معرفت و مراتب وجود منحصراند بلکه بعد سوم نیز دارند که در قرآن کریم هم خیلی بارز است و آن بُعد ایجادی و خلقی است.
۹. تمثیل در قرآن (به وجود آمدن حضرت عیسی (علیه السلام) با دمیدن حضرت جبرئیل (علیه السلام) نشان می‌دهد که اجساد انبیاء با بقیه مردم فرق می‌نماید، به این معنا که اجسام انبیاء مثل بقیه مخلوقات و اجسام مادی نیستند.

یادداشت

۱. گفت: جز این نیست که من فرستاده پروردگار تو هستم برای آنکه پسری پاک و پاکیزه به تو

بیخشم.

۲. و آن [زن را یاد کن] که دامن خود را پاک نگه داشت، پس ما از روح خود در او دمیدیم و او و پسرش را معجزه‌ای [بزرگ از قدرت خود] برای جهانیان قرار دادیم.
۳. روح‌الامین آن را نازل کرده است بر قلب تو، تا از بیم دهندگان باشی.
۴. [فرشته] بسیار نیرومند به او تعلیم داده است (۵) [همان که] دارای درایت و توانمندی شگفتی است، پس [به آنچه که مأمور انجامش می‌باشد] مسلط است. (۶)
۵. پناهش بده تا سخن خدا را بشنود.
۶. هنگامی که بر او وارد شدند، و سلام گفتند. [ابراهیم] گفت: ما از شما می‌ترسیم (۵۲) گفتند: ترس که ما تو را به پسری دانا مژده می‌دهیم (۵۳)
۷. چون دید دست‌هایشان به سوی غذا دراز نمی‌شود، آنان را ناشناس یافت و از آنان احساس ترس کرد، گفتند: مترس که ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم.
۸. و جن را پیش از آن از آتشی سوزان و بی‌دود پدید آوردیم.
۹. [یاد کن] زمانی که یوسف به پدرش گفت: من در خواب دیدم یازده ستاره و خورشید و ماه برایم سجده کردند! [پدر] گفت: ای پسرک من! خواب خود را برای برادرانت مگو که نقشه‌ای خطرناک بر ضد تو به کار می‌بندند، بدون شک شیطان برای انسان دشمنی آشکار است. (۵)
۱۰. و پادشاه گفت: پی در پی در خواب می‌بینم که هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را می‌خورند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک را مشاهده می‌کنم؛ شما ای بزرگان! اگر تعبیر خواب می‌دانید درباره خوابم نظر دهید.
۱۱. گفت: هفت سال با تلاش پی‌گیر زراعت کنید، پس آنچه را درو کردید جز اندکی که خوراک شماست در خوشه‌اش باقی گذارید.
۱۲. ای دو یار زندان! اما یکی از شما [از زندان رهایی مییابد و] سرور خود را شراب می‌نوشاند، و آن دیگر به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او خواهند خورد. تعبیر خوابی که از من جویا شدید، تحققش حتمی شده است.
۱۳. هنگامی که با او به [مقام] سعی رسید، گفت: پسرکم! همانا من در خواب دیدم تو را ذبح می‌کنم، پس با تأمل بنگر رأی تو چیست؟ گفت: پدرم آنچه به آن مأمور شده‌ای انجام ده اگر خدا بخواهد مرا از شکیبایان خواهی یافت.

۱۴. و [یاد کن] هنگامی که خدا در رؤیاهای مکررت [نفرات] آنان را [که بر ضد تو و اهل ایمان تصمیم به جنگ داشتند] به تو اندک و ناچیز نشان داد [تا آن را برای یارانت بیان کنی].
۱۵. و [یاد کنید] هنگامی که در جنگ بدر باهم برخورد کردید، دشمن را در چشم شما اندک نشان داد، و شما را نیز در چشم آنان اندک نشان داد.
۱۶. بگو: هر کس بر پایه خلق و خوی خویش عمل می کند.
۱۷. ستمکاران و هم‌ردیفان آنان و معبودهایی را که همواره به جای خداوند می پرستیدند، جمع کنید.
۱۸. پس به پروردگارت سوگند، آنان را با شیاطین محشور می کنیم.
۱۹. مجرمان را تشنه به سوی دوزخ می رانیم.
۲۰. و روزی که دشمنان خدا را به سوی آتش جمع می کنند.
۲۱. گفت: بردن او مرا سخت اندوهگین می کند، و می ترسم شما از او غفلت کنید و گرگ او را بخورد.

منابع

قرآن کریم.

- آملی، حیدر بن علی، المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، نور علی نور، قم، ایران، ج ۲، ج ۵، چ ۳، ۱۴۲۲ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، جامع البدائع، لبنان، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (۴جلدی)، ج ۱، ج ۲، ج ۳، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تعلیق ابو العلا عقیفی، ج ۱، لبنان، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۴۶.
- بقلی، روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج ۲، لبنان، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات علی بیضون، ۲۰۰۸.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم، مؤسسه البعثه، مرکز الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.

- ترمذی، ابی عبدالله، ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، لبنان، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه، بی تا.
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، شرح منازل السائرین (التلمسانی)، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم (الجندی)، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسن زاده آملی، حسن، المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، ج ۲، قم، الف لام میم، ۱۳۸۸.
- حسن زاده آملی، حسن، مآثر آثار (لطایف نوری)، ج ۱، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.
- سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، چ ۳، تهران، کومش، ۱۳۷۳.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ج ۱۵، ج ۲۰، چ ۳، لبنان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۵۲.
- طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، چ ۴، ایران، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- طوسی، نصیر الدین، الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ج ۲، چ ۲، ایران، قم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
- قونوی، صدر الدین، الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، لبنان، بیروت، کتاب ناشرون، ۱۴۳۴ق.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه حسین سید موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تحقیق جلال الدین اشتیانی، تهران، الشركة العلمية والثقافية للنشر، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۰، چ ۲، لبنان، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۵، بیروت، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

Mystical Analysis of Representation in The Holy Quran

Kinana Mustafa*
Ameer Javan Arasteh**
Rahman Bou-AlHasani***

Abstract

Qur'an has always been the source of wisdom and a lot of mystic issues can be studied from a Quranic perspective. Among these issues, we can refer to representation, which the Almighty has referred to in his heavenly book and has explicitly mentioned it in Maryam Surah. The present study, with an analytical-descriptive method, tries to clarify representation as it is introduced in mysticism and aims to deepen understanding of this concept and its types and also its two aspects namely epistemological and anthological aspects. The study shows that representation is not exclusively limited to the representation of angels. It rather includes other types, such as dreams, the Ascension, etc., which are all worthy of study. In addition, the Qur'anic perspective on the what and how of representation, its

* University of Religions and Denominations

kinanamustafa@gmail.com

** University of Religions and Denominations

am.javan@gmail.com

** University of Religions and Denominations

bolhasani1261@gmail.com

relationship with the worlds of existence and the man epistemological aspects as presented in revelation can also be studied. That is why mystics have constantly dealt with these issues through mystical analysis of sample representations in the holy Quran to facilitate deeper understanding of this issue.

Key Terms: *Representation, the Holy Quran, Islamic mysticism, dream, embodiment.*