الجامعة الأمريكيّة في بيروت

ما بين غمضة العين وانتباهتها:
علاقة المنام بالمكان في أدب التنوخيّ (384/ 994) وكتب التعبير في القرن الرابع للهجرة

إعداد

لينا صلاح الدين الجمّال

مشروع بحث دكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها

دائرة اللغة العربيّة ولغات الشرق الأدنى

في الجامعة الأميركيّة في بيروت

بيروت، لبنان

أيلول 2020

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

AMID SLEEPING AND WAKING: THE RELATIONSHIP BETWEEN DREAMING AND SPATIALITY IN THE LITERARY WRITINGS of TANŪKHĪ (348/994) AND DREAM MANUALS FROM THE 4th/10th CENTURY

by
LINA SALAHIDDINE JAMMAL

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of PhD of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
September, 2020

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Dissertation Title:

Amid Sleeping and Waking: The Relationship between Dreaming and Spatiality in the Literary Writings of Tanūkhī (d. 348/994) and Dream Manuals from the 4th/10th Century

by
LINA JAMMAL

Approved by:

[Signature]

[Dr. Bilal Orfali, Associate Professor] Advisor
[Department of Arabic and Near Eastern Languages, AUB]

[Signature]

[Dr. Ramzi Baalbaki, Associate Dean] Member of Committee
[Department of Arabic and Near Eastern Languages, AUB]

[Signature]

[Dr. Ridwan Al-Sayyed, Professor] Member of Committee
[Department of Arabic Language and Literature, Lebanese University]

[Signature]

[Dr. Enass Kansa, Assistant Professor] Member of Committee
[Department of Arabic and Near Eastern Languages, AUB]

[Signature]

[Dr. Vahid Behmardi, Associate Professor] Member of Committee
[Department of Humanities, Lebanese American University]

[Signature]

Dr. Maurice Pomerantz, Associate Professor Member of Committee
[Department of Literature, New York University Abu Dhabi]

Date of dissertation defense: [Sept 24, 2020]

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

DISSERTATION RELEASE FORM

Student Name: Jammal (Last) Lina (First) Salahiddine (Middle)

I authorize the American University of Beirut, to: (a) reproduce hard or electronic copies of my dissertation; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes:

- ☐ As of the date of submission
- ☐ One year from the date of submission of my dissertation.
- ☐ Two years from the date of submission of my dissertation.
- ☒ Three years from the date of submission of my dissertation.

Dec. 3, 2020

Signature Date

(This form is signed & dated when submitting the dissertation to the University Libraries ScholarWorks)

شكر

أشكر الدكتور رضوان السيّد، الموسوعة المتنقّلة التي يطال نفعها جميع من يصحبها أو حتّى يمرّ بها. وأشكر الدكتور رمزي بعلبكي وأقول له: إنّ من عرف العربيّةَ ولم يعرفك فقد فاته الكثيرُ الكثير. والشكر موصولٌ للدكتور محمود البطل الذي تليق به قيادة الفريق إلى أقصى حدّ، فهو يُخرج بحكمته أفضل ما عندنا أساتذةً وطلّابًا. وشكرٌ من القلب للدكتورة إيناس خنسه التي تجمع بين اللباقة والتواضع وسعة الثقافة، ما من مرّةٍ التقيتُها فيها أو حدّثتُها إلّا وخرجتُ بدعمٍ عظيمٍ وحماسٍ شديد وقائمةٍ طويلةٍ من المشاريع المستقبليّة. وأخصّ بشكري الأستاذة راغدة نحّاس، التي تعلّمت كثيرًا من دقّتها وتفانيها في العمل.

من يعرفني يعرف أنّني عندما التحقتُ بالجامعة لم أكن بالمستوى الذي أنا عليه اليوم، وأدين بذلك التقدّم لأستاذي ومشرفي الدكتور بلال الأرفه لي. ما من كلماتٍ تفيه حقّه، ففي الوقت الذي كان فيه البعض يقلّل من شأن جيلنا من الباحثين أمام سلفهم، كان يبدأ حصّته بروحٍ مشرقةٍ قائلًا: "هم رجال وأنتم رجال." وفي الوقت الذي اقتنعتُ فيه – أو أُقنعتُ – أنّه لا يحقّ لي أن أجمع مع الأمومة الدراساتِ العليا، وجدتُه يترك ملاحظةً على إحدى أوراقي البحثيّة: أريدك أن تكوني أكثر من يعرف عن المنامات في العالم. أنا اليوم على يقين أنّه في غضون سنواتٍ لن يغيّر تاريخ الدائرة أو تاريخ الأكاديميا فحسب، بل سيغيّر حياة كثيرين تمامًا مثلما فعل معي.

ختامًا، أشكر والديّ اللذينِ يعدلان العالم بالنسبة لي، لقد كانت نظرات الرضا في عيونهما – التي أفديها نفسي – كفيلةً بأن تنسيَني تعب السنوات التي مضت. وأشكر زوجي الذي يسبقني بأشواطٍ من الحبّ والاهتمام، ويفرح لنجاحي أكثر من نجاحه. وأهدي هذا الإنجاز إلى كائنينِ صغيرينِ شقيّين، هما العشق كلّه، والعمر كلّه، والسعادة كلّها: هشام وسحر.

مستخلص الأطروحة

لينا صلاح الدين الجمّال

دكتوراه في العلوم والآداب

الاختصاص: اللغة العربيّة ولغات الشرق الأدنى

العنوان: ما بين غمضة العين وانتباهتها: علاقة المنام بالمكان في أدب التنوخيّ (384/ 994) وكتب التعبير في القرن الرابع للهجرة

تدرس هذه الأطروحة علاقة المنام بالمكان في أدب التنوخيّ وكتب التعبير التي عرفها عصره. وتفسّر اختلاف هذه العلاقة بين السياقين السرديّ والتأويليّ في ضوء سلطة كلٍّ من الصوت والصورة في الإسلام. وتنطلق من دراسة المظاهر العمرانيّة في كتب التعبير لابن قتيبة والدينوريّ والخركوشيّ، وتضيء على خصائص المنامات المستشهد بها فتجدها صوريّةً أكثر منها صوتيّة، وللإسناد وعمليّة القصّ فيها أهمّيّة بالغة. وترد عناصر العمارة في كتب التعبير وافرةً ملوّنةً حيّة، وتعكس تأويلاتها أبعادًا اجتماعيّة تجلّت بوضوح في الفروقات الجندريّة والطبقيّة. وتبيّن أيضًا أنّ كتب التعبير لا تأتي على ذكر القبور أو المساجد بصفتها أماكن خاصّة لرؤية منامٍ صادق، وإنّما تذكر السجن مؤثّرًا في مسار التأويل. وبالانتقال إلى أدب التنوخيّ، ترتبط بعض المنامات بالمبيت بجانب القبور أو باتّجاه القبلة، فتعكس جانبًا من الواقع الذي عرفه مجتمع القرن الرابع. ويظهر السجن مجدّدًا في ثلاثة عشر منامًا، تحمل تشابهًا كبيرًا بينها وبين قصّة النبيّ يوسف الواردة في القرآن. وخصائص المنامات في السياق السرديّ تختلف بشكلٍ جذريٍّ عن تلك في السياق التأويليّ، فالإسناد مشكوكٌ فيه، وعمليّة القصّ غائبة، وسلطة الصوت حاضرةٌ بقوّة محيلةً إلى طبيعة المنام الوحييّة. ويلتقي أدب التنوخيّ بكتب التعبير باعتبار المنامات تجسيدًا رمزيًّا للرحلة. فالمنامات تحقّق بعض أغراض الارتحال، وأبرزها طلب الحديث النبويّ، والتكسّب، والاستشفاء، وتشريع السلطة. وكذلك تلتقي المنامات بثيمة المعراج وما يتّصل بها من فضاءٍ صالحٍ للحساب، وثيمة المنامات الملهمة للشعر. ولم تكن تلك المنامات محاكاةً لأدب الرحلة، وإنّما تتّفق مع فنّ المقامة في اشتمالها على نقدٍ أدبيّ. لقد ظهرت ثنائيّة المنام–المكان في رحلةٍ تحاكي رحلة المسلم في الحياة الدنيا حيث لا يشكّل مكان ولادته أو وفاته فارقًا، لأنّ الأساس ما حقّقه في هذا الارتحال.

ABSTRACT
OF THE DISSERTATION OF

Lina Salahiddine Jammal for PhD in Arts and Sciences
Major: Arabic and Near Eastern Languages

Title: Amid Sleeping and Waking: The Relationship between Dreaming and Spatiality in the Literary Writings of Tanūkhī (d. 348/994) and Dream Manuals from the 4th/10th Century

My dissertation studies the relation between dreams and space in Tanūkhī's compilations and dream manuals of the 4th/10th century. Differences between interpretive and literary contexts are examined in the light of image and sound authorities in Islam. The impact of visual culture in early Islamic dream manuals – Ibn Qutayba's and Dīnawarī's and Khargūshī's – is tracked through interpretations of architectural features. Dreams mentioned in such manuals are pictorial, preceded by authentic *isnāds*, and affected by narration. Depicted colorful and vivid, architectural aspects reflect issues of gender and social ranking. Surprisingly, graves and mosques are not mentioned in dream manuals, and prisons are the only spaces deviating interpretation. However, several narrations by Tanūkhī reveal the importance of incubating dreams through visiting a shrine or sleeping in a *miḥrāb*. Prison is also present in thirteen other narrations holding themes from the story of Prophet Joseph in Quran. In Tanūkhī's anthologies, *isnāds* are questioned, interpreters are almost absent, and sounds are dominant for dreams are considered part of prophecy. Dreams in different contexts are simulation of *riḥla* where certain travel targets are achieved such as seeking prophetic sayings, trade, recovery, and legitimizing authorities. Regarding virtual displacement, dreams also carry themes of *mi'rāj* and poets' birth. Tanūkhī's choices did not meet dreams in *riḥla* genre, but Hamadhānī's *maqāmāt* where literary criticism is embedded. Dreams overall resemble Muslim's *riḥla* in life, since neither birthplace nor death place matters, but only achievements done along the way.

المحتويات

شكر 1

مستخلص الأطروحة 2

الصور 8

المقدّمة 9

أوّلًا: باعث الاختيار: المنام، اللغة والعمى 12

ثانيًا: النتاج الأدبيّ: لوحةٌ ملوّنة وهرمٌ بلا قاعدة 14

ثالثًا: إشكاليّة البحث 24

رابعًا: لماذا القرن الرابع للهجرة؟ 25

خامسًا: لماذا التنوخيّ دون سائر الأدباء؟ 32

سادسًا: بنية الأطروحة 37

القسم الأوّل: الفضاء في كتب التعبير 40

الفصل الأوّل: تأويل المظاهر العمرانيّة والتضاريس الجغرافيّة 41

أوّلًا: وفرة المظاهر وتنوّع مناهج التعبير 42

أ) التأويل بالجناس 42

ب) التأويل بالقرآن والحديث 45

ثانيًا: خصائص المنام في كتب التعبير 49

أ) سلطة الإسناد 50

ب) القصّ والتعبير 51

ج) حضور الصورة 54

الفصل الثاني: الانعكاسات الاجتماعيّة 57

أوّلًا: العمارة والجندر 58
أ) الباب وعتبته 58
ب) القبّة 59
ج) الطاق 61
ثانيًا: المكان والمكانة 66
الفصل الثالث: منامـاتٌ ملوّنة وذات صوتٍ ورائحة 70
أوّلًا: اللون 70
ثانيًا: الرائحة 75
ثالثًا: الصوت 76
الفصل الرابع: المكان المؤثّر في التأويل: ماذا إن بات الرائي في السجن؟ 78
الخلاصة 80
القسم الثاني: المنام والمكان في أدب التنوخيّ 83
الفصل الأوّل: المكان المؤثّر في التأويل 83
أوّلًا: القبر 83
ثانيًا: المحراب 89
الفصل الثاني: ماذا إن بات الرائي في السجن؟ منام يعقوب بن داوود 94
أوّلًا: خصائص المنام 95
أ) سلطة الإسناد 97
ب) القصّ والتعبير 99
ج) حضور الصورة 101
ثانيًا: المنام والاعتزال 105
ثالثًا: بين كتابٍ للسرد وآخر للتراجم 107
رابعًا: المنامات المشتركة 112

الفصل الثالث: الثيمات اليوسفيّة في منامات السجناء 115
الثيمة الأولى: إلقاء يوسف في البئر 117
الثيمة الثانية: سماع منادٍ 118
الثيمة الثالثة: اعتقاله في عهد ملك وإطلاقه في عهد آخر 120
الثيمة الرابعة: قوله "اُذكرني عند ربّك" 122
الثيمة الخامسة: نجاته من السجن بمعرفته لعلم التعبير 123
الثيمة السادسة: تولّيه منصبًا بعد خروجه من السجن 125
الفصل الرابع: أبعد من السجن 128
أوّلًا: المنام والشعر 128
أ) السلوى والتسرية 131
ب) وقوع ما يُترقّب 132
ج) التمكين 133
د) الطبيعة الوحييّة 133
ثانيًا: المنام وقُمرة ابن الهيثم 135
الخلاصة 136
القسم الثالث: المنام وفضاء الرحلة 138
الفصل الأوّل: تحقيق أغراض الرحلة 139
أوّلًا: طلب الحديث النبويّ 140
ثانيًا: التكسّب 146
ثالثًا: الاستشفاء 149
رابعًا: تشريع السلطة 153
الفصل الثاني: نيابة المنام عن الارتحال 157
أوّلًا: الشعر بين البادية والمنام 157

ثانيًا: فضاء يوم الحساب 161

الفصل الثالث: المنام وكتب الرحلة في القرن الرابع 165

أوّلًا: المنام في كتب الرحلة 165

أ) المنام باعثًا على الارتحال 166
ب) عودٌ على ذكر القبور 167
ج) المنام وفضائل المدن 168
د) التواصل مع الأموات 169

ثانيًا: بين المنامة والمقامة 170

الخلاصة 173

الخاتمة 175

ملحق رقم 1: جدول منامات المساجين في كتاب *الفرج بعد الشدّة* 180

ملحق رقم 2: دراسة مخطوطات كتاب *البشارة والنذارة* 181

أوّلًا: الطبعة الشعبيّة للكتاب 181

ثانيًا: أهمّيّة تحقيق الكتاب 182

ثالثًا: دراسة المخطوطات 183

أ) مخطوطات المجموعة الأولى 185
ب) مخطوطات المجموعة الثانية 196

ملحق رقم 3: الباب الثاني عشر من كتاب *البشارة والنذارة* 207

ملحق رقم 4: الباب التاسع والثلاثون من كتاب *البشارة والنذارة* 214

ببليوغرافيا 259

الصور

1. *البشارة والنذارة*، مخطوطة فاتيكان، 1ب..... 199

2. *البشارة والنذارة*، مخطوطة المتحف البريطانيّ، 23ب–23أ..... 200

3. *البشارة والنذارة*، مخطوطة لاندبرغ، 29ب–29أ..... 201

4. *البشارة والنذارة*، مخطوطة ليدن، 45ب–45أ..... 202

5. *البشارة والنذارة*، مخطوطة آياصوفيا، 50ب–50أ..... 203

6. *البشارة والنذارة*، مخطوطة بشير آغا، 255ب–255أ..... 204

7. *البشارة والنذارة*، مخطوطة برلين 4266، 1ب..... 205

8. *البشارة والنذارة*، مخطوطة توبنجن، 2ب–2أ..... 206

المقدّمة

تشير عبارة "ما بين غمضة العين وانتباهتها" إلى انقضاء أمرٍ سريعًا،[1] لكنّ العبارة في العنوان استُعيرت للمنام،[2] وهي تبيّن بشكلٍ غير مباشر حدود الموضوع الذي يركّز على المنامات بالدرجة الأولى لا على الهواتف أو ما يُعرف بأحلام اليقظة.[3] وقد نشأت النواة الأولى لموضوع هذه

---

[1] وترد هذه العبارة كثيرًا في الشعر، ومنه قول ابن نباتة (1366/768):

وخلّ بالٍ برجوى الطيفِ مشتغلًا ولا تبيتنَّ إلاَّ خاليَ البالِ

ما بين غمضة عينٍ وانتباهتِها يقلب الهجر من حالٍ إلى حال

انظر: أبو بكر جمال الدين بن نباتة المصريّ (1366/768)، *ديوان ابن نباتة المصريّ* (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، دون تاريخ)، 388.

[2] المصطلح المعتمد في الأطروحة هو "المنام" – لا "الرؤيا" ولا "الحلم" – ولكن عند النقل عن مصدرٍ معيّن ألتزم بالمصطلح الذي استعمله ذلك المصدر. وسبب اختياري لمصطلح "المنام" أنّه يحمل في الموروث الإسلاميّ دلالةً حياديّة. فقد ارتبط مصطلح "الرؤيا" في القرآن بمنامات الأنبياء "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا" (الصافّات، 37: 104–105)، "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ" (يوسف، 12: 100)، وورد مصطلح "الأحلام" في القرآن بمعنى رؤيا كاذبة أو أخلاط: "بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ" (الأنبياء، 21: 5)، "قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ" (يوسف، 12: 44). أمّا مصطلح "المنام" فقد ورد في القرآن بمعنى "النوم" أو "موضع النوم": "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" (الروم، 30: 23)، "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا" (الأنفال، 8: 43). ولم يشذّ في ذلك عن التفاسير التي راجعتها سوى الزمخشريّ الذي قال: "في منامك: في رؤياك؛" انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريّ (1143/538)، *الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*؛ تحقيق خليل شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2009)، 10: 415. ويتّضح الأمر أكثر من خلال حديثٍ للنبيّ: "الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان؛" انظر: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (870/256)، *صحيح البخاريّ* (دمشق: دار ابن كثير، 2002)، 1730: حديث رقم 6984؛ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج مسلم النيسابوريّ (875/261)، *صحيح مسلم* (الرياض: دار طيبة، 2006)، 1074: حديث رقم 2261. وإنّ هذه الازدواجيّة في طبيعة المنامات كانت موجودة في الحضارة اليونانيّة. للمزيد عن ذلك، راجع: توفيق فهد، *الكهانة العربيّة قبل الإسلام*؛ ترجمة حسن عودة ورندة بعث (بيروت: قدمس، 2007)، 189–191؛ Henry Bowles, "Psychological Realism in Early Prose Narrative: Dreams in *1001 Nights* and the Greek Novel," in *Compartive Literature Studies* 53, 3 (2016), 435-436.

[3] يرد في الأطروحة ذكرٌ عابرٌ للهواتف عند دراسة ثيمة "سماع المنادي" التي تتكرّر في منامات السجناء، لكنّها لا تشكّل جزءًا مباشرًا من المادّة النصّيّة قيد الدراسة. أمّا التهيّؤات – أو ما يُعرف اصطلاحًا بأحلام اليقظة – فكانت خارج حدود هذه الدراسة.

الأطروحة بعد مطالعةٍ مطوّلة لكتب تعبير المنامات التي عرفتها الحضارة الإسلاميّة في القرون الهجريّة الأولى، والتي تُستهلّ عادةً بمقدّماتٍ تشمل الحديث عن آداب "الرؤى" وخصائصها وأسس تعبيرها... واللافت في هذه المقدّمات أنّ أغلبها يشير إلى فرادة عمليّة التعبير وخصوصيّتها، وتأثّرها بالعديد من العناصر ما يجعل التقعيد أو التعميم أمرًا صعبًا. فالتعبير يختلف باختلاف كلٍّ من الرائي وأحواله،[1] والمعبّر واختصاصه،[2] وزمان المنام،[3] وأسلوب قصّه. ولا ترتكز هذه الأطروحة على ما ذُكر من هذه العناصر بل على ما سُكت عنه، إذ لم يأتِ أحدٌ من أصحاب كتب التعبير

[1] وهو أمرٌ شائعٌ في كتب التعبير الإسلاميّة، ومن أشهر الأمثلة على ذلك تعبير ابن سيرين (728/110) رؤيا الأذان لرجلين. فقد "روي عن ابن سيرين أنّ رجلًا أتاه فقال: رأيت كأنّي أؤذّن؛ قال: تحجّ. وأتاه آخر فقال: رأيت كأنّي أؤذّن؛ قال: تُقطع يدك. فقال له جلساؤه: كيف فرّقت بينهما والرؤيا واحدة؟ قال: رأيت للأوّل سيماء حسنة، فتأوّلت "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ". ولم أر هيئة الثاني فتأوّلت "ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ؛" انظر: أبو محمّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (889/276)، *كتاب تعبير الرؤيا*؛ تحقيق إبراهيم صالح (دمشق: دار البشائر، 2001)، 47.

[2] لقد أشار بعض القدامى إلى ذلك ومنهم ابن حجر العسقلانيّ (1449/852) في كتابه *الرؤى والأحلام* وفيه يرى أنّ من ينتمي إلى الطبّ مثلًا ينسب جميع الرؤيا إلى الأخلاط، فيقول: "من غلب عليه البلغم رأى أنّه يسبح في الماء، ونحو ذلك، لمناسبة الماء طبيعة البلغم. ومن غلبت عليه الصفراء رأى النيران والصعود في الجوّ،" وأنّ من ينتمي إلى الفلسفة يقول: "إنّ صور ما يجري في الأرض هي في العالم العلويّ كالنقوش، فما حاذى بعض النقوش منها انتقش فيها؛" انظر: أبو الفضل أحمد بن عليّ ابن حجر العسقلاني (1449/852)، *الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنّة*، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلاميّ، دون تاريخ)، 6.

[3] ومردّ ذلك الحديث النبويّ القائل: "أصدق الرؤيا بالأسحار؛" انظر: أحمد ابن حنبل (855/241)، *مسند الإمام أحمد*؛ تحقيق عادل الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 2001)، 17: 341، حديث رقم 11240. ويختلف التأويل كذلك باختلاف فصول السنة، وممّا يرويه الخركوشيّ: "حُكي أنّ رجلًا أتى ابن سيرين فقال: رأيت خيرًا وهو كأنّني وجدتُ أربعين تمرةً، فقال: تجد أربعين ألف درهم. فقال له الرجل: عبرت رؤياي هذه المرّة خلاف ما عبرت في المرة الأولى. فقال: قصصت عليّ رؤياك في المرّة الأولى وقد يبست الأشجار وأدبرت السنة، وأتيتني هذه المرّة وقد دبّت المياه في الأشجار فكان الأمر في المرّتين كما عبره؛" انظر: عبد الملك بن محمّد الخركوشيّ (1016/407)، *البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا*، مخطوط، المتحف البريطاني، مخطوطات شرقيّة 6262 (258 ورقة، القرن السابع الهجري)، 122أ.

على ذكر عنصر المكان،[1] وكأنّ الرائي إن بات في المسجد أو في داره أو في الطريق سواء. لكنّ المطّلع على المنامات في المصادر العربيّة يلتمس غير ذلك، من هنا تتّجه الدراسة إلى اكتشاف علاقة المنام بالمكان[2] في أدب التنوخيّ (384/ 994)[3] وكتب التعبير التي عرفها عصره.

إنّ بعض الدراسات التي تعالج المنامات في المصادر العربيّة تدرس علاقتها بالقبور أو المساجد،[4] ولكنّ أيًّا منها لم يدرس علاقة المنام بالمكان مطلقًا. ولعلّ السبب في ذلك أنّ المنامات في السياقات المختلفة – التاريخيّة والسرديّة والدينيّة وغيرها – لا تأتي غالبًا على ذكر مكان المبيت، فإن فعلت جاء ذكره عرضيًّا من غير وصفٍ أو صلةٍ واضحةٍ بمضمون المنام. وكذلك المكان المصوَّر في المنام، لا يُذكر إلّا قليلًا ولا يُستفاض في الحديث عنه. ولكن في المقابل هناك أكثر من دافع يقف خلف اختيار المكان منطلقًا لدراسة المنامات.

---

[1] لم يذكر القدامى شيئًا عن المكان، لكنّ كتابًا في التعبير جاء متأخّرًا وهو للنابلسيّ (1731/1143) يقول فيه بأنّ الطبيعة الجغرافيّة تؤثّر في التعبير لا في المنام بحدّ ذاته، يقول: "واعلم أن تربة كلّ بلد تخالف غيرها من البلاد لاختلاف الماء والهواء والمكان، فلذلك يختلف تأويل كلّ طائفة من المعبّرين من أهل الكفر والإسلام لاختلاف الطبائع والبلدان؛" انظر: عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ (1731/1143)، *تعطير الأنام في تعبير المنام* (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، 6.

[2] المقصود بمصطلح "المكان" هو إدراك الناس – أو انتماؤهم – لقطعة معيّنةٍ من الفضاء. ويُعتمد مصطلح "المكان" في هذه الأطروحة عامّة، ولا يُستعاض عنه بمصطلح "الفضاء" إلّا عند الحديث عن مجرّد.

[3] Fähndrich, "al-Tanūk̲hī", in *EI²*, 10: 192.

[4] راجع على سبيل المثال: فهد، *الكهانة العربيّة*، 260–263؛

Amira Mittermaier, *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011), 140-172; Khalid Sindawi, "The Image of ʻAlī b. Abī Ṭālib in the Dreams of Visitors to His Tomb," in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow (Washington: Harvard University Press, 2008), 179-201.

أوّلًا: باعث الاختيار: المنام، اللغة والعمى

يرد في مقدّمة شولمان وسترومسا (Shulman وStroumsa) لكتاب *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming* أنّ اختلاف مكانة المنامات بين الحضارات ينعكس في لغاتها.[1] وإنّ اللغة العربيّة تحمل أكثر من إشارةٍ إلى علاقةٍ محتملةٍ بين المنام والمكان. فكلمة "منام"[2] لها في المعجم غير دلالة، فهي النوم وهي الحُلم، وهي كذلك اسم مكانٍ بمعنى موضع النوم.[3] الحُلم يحيلنا إلى عالم خاصّ مجرّد غير مرئيّ، وموضع النوم يردّنا إلى عالم مادّيّ مشترك محسوس. وإنّ هذه التعدّديّة في الدلالة تتكرّر في الفعل الدالّ على رؤية المنام أيضًا، كقولهم: "رأى في نومه" أو "رأى ذات ليلة،"[4] فالفعل "رأى" يدلّ على النظر بالعين لكنّه أيضًا يدلّ على النظر بالقلب أو الحلم،[5] وقد لجأ بعض النحويّين إلى الإضافة لتمييز المعنى

---

[1] David Shulman and Guy G. Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), 6.

[2] أقدم ظهورٍ وصلنا للفظة "منام" هو في *أسجاع الكهّان* عام 110 ق.هـ. وقد جاء بمعنى النوم، ثمّ دلّ اللفظ على زمان النوم أو مكانه، ونتبيّن ذلك في شعر عنترة عام 22 ق.هـ.؛ راجع: معجم *الدوحة التاريخيّ*، https://www.dohadictionary.org/#/dictionary/%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%85.

[3] محمّد بن مكرم ابن منظور (1311/711)، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، غير محدّد)، 12: 596.

[4] إنّ استعمال الفعل "رأى" يوحي بمصدرٍ خارجيٍّ للمنام، مثله مثل أيّ جسمٍ أو مظهرٍ يدركه البصر؛ انظر:
Serinity Young, "Buddhist Dream Experience: The Role of Interpretation, Ritual, and Gender," in *Dreams: A Reader on the Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*; ed. Kelly Bulkeley (New York: Palgrave, 2001), 13.
وهذا الاستعمال يتماشى مع النظرة الإسلاميّة للمنامات والتي تعدّها جزءًا من الإلهام الإلهيّ. ويشير معجم الدوحة التاريخيّ إلى أنّ أقدم ما وصلنا للفعل "رأى" بمعنى "أبصر" يعود إلى عام 400 ق.هـ.، أمّا المعنى الثاني "حلم" فأقدم ورودٍ له تأخّر عن ذلك ورُصد في عام 110 ق.هـ.؛ راجع: معجم *الدوحة التاريخيّ*، https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%B1%D8%A3%D9%89.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، 14: 291. ويقول ابن فارس (1004/395): "الراء والهمزة والياء أصلٌ يدلّ على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرة. فالرأيُ ما يراه الإنسان في الأمر؛" انظر: أحمد بن فارس (1004/395)، معجم

المقصود من هذا الفعل فقالوا: "رأى الحلميّة".[1] ومطالعة هذا البعد اللغويّ تدفع إلى البحث عن علاقةٍ ما بين المنامات والعالم المادّيّ.

من جهةٍ أخرى، تشكّل علاقة المنام بالعمى باعثًا آخر لاختيار الموضوع. فالتساؤل حول إمكانيّة رؤية الأعمى – المولود كذلك – للمنامات كان مطروحًا في الحضارة الإسلاميّة وغيرها. ويطرح الصفديّ (1363/764)[2] هذه المسألة في مقدّمة كتابه *نَكْت الهميان في نُكَت العميان*: "الأعمى هل له حظٌّ في الرؤيا أو لا؟" ويذهب إلى أنّ الأعمى لا يرى في منامه صورًا (مثل النجوم والشجر) ولكنّه يرى أحوالًا (كأنّه يأكل أو يشرب). ثمّ يُتبعها بمسألةٍ أخرى: "هل يبصر الأعمى مَلَك الموت بعينيه أو لا؟" ويأخذ بما نقله ابن أبي الدنيا (894/281)[3] عن بعض السلف أنّ الأعمى يرى ملائكة ربّه عند أخذ روحه.[4] ويبدو واضحًا أنّ الصفديّ قد ميّز بين عالمين: عالمٍ مادّيٍّ لا يظهر في المنام إلّا بعد معاينةٍ مسبقة، وعالمٍ علويّ لا يشترط ذلك. وهذا التمييز يطرح تساؤلًا مجدّدًا حول علاقة المنام بالعالم المادّيّ في الحضارة الإسلاميّة.

مقاييس اللغة؛ تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 2: 472. وهذه الخاصّيّة اللغويّة موجودةٌ في غير لغةٍ منها اليونانيّة (Blepô oneiron: I see a dream) والنبطيّة؛
Shulman and Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures*, 6; Kasia Szpakowska, "Through the looking glass: Dreams in Ancient Egypt," in *Dreams*, 31.

[1] راجع على سبيل المثال: عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل (1367/769)، *شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد (القاهرة: دار مصر للطباعة، 1980)، 2: 52؛ عليّ بن محمّد الأشموني (1464/929)، *منهج السالك إلى ألفيّة ابن مالك*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1955)، 1: 163.

[2] Rosenthal, "al-Ṣafadī," in *EI*^{2}, 8: 759-761.

[3] Librande, "Ibn Abī l-Dunyā," in *EI*^{3}, online.

[4] خليل بن أيبك الصفدي (1363/764)، *نكت الهميان في نكت العميان*؛ تحقيق عبد الحميد حمدان (القاهرة: عالم الكتب، 2007)، 24–28.

ويُضاف إلى ما سبق ثيماتٌ شائعة في المنامات توثّق صلتها بالعالم المادّيّ، وتأتي الأطروحة على معالجتها في مواضعها، منها المنامات المعالجة من الأمراض والعاهات، والمنامات التي تخلّف أثرًا مادّيًّا، والمبيت في أماكن خاصّة عند أداء صلاة الاستخارة[1]، إلى غير ذلك...

ثانيًا: النتاج الأدبيّ: لوحةٌ ملوّنة وهرمٌ بلا قاعدة

لقد عني توفيق فهد (Toufic/Toufy Fahd) بالكهانة وما يتّصل بها، ونشر عام 1964 تحقيقه *لكتاب تعبير الرؤيا* (*Le livre des songes*) لأرطاميدورس الإفسيّ (Artémidore D'éhèse) (القرن الثاني للميلاد)[2]، وهو الكتاب الذي نقله حنين بن إسحاق (873/260)[3] إلى العربيّة في القرن الهجريّ الثالث، وساهم معه في نقل الثقافة اليونانيّة إلى علوم التعبير الإسلاميّة.[4] ثمّ نشر

[1] من الدراسات حول مصطلح "الاستخارة":

Kelly Bulkeley, *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History* (NewYork, London: New York University Press, 2008), 205-207; Iain Edgar and David Henig, "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison," in *History and Anthropology* 21, 3 (2010), 251-262; Fahd, "Istikhāra," in *EI²*, 4: 259-261.

[2] Mavroudi, "Artemidorus of Ephesus", in *EI³*, online.

[3] Strohmaier, "Ḥunayn b. Isḥāq", in *EI³*, online.

[4] الترجمة لم تكن أمينة، فقد عدّلها حنين لتتناسب مع الدين التوحيديّ، واستبدل مثلًا الملائكة بالآلهة المتعدّدة. وقد ذهب بعض الدارسين إلى المقارنة بين مفردات حنين في ترجماته ومفرداته في كتاب أرطاميدورس، واستبعدوا أن يكون الأخير من ترجمته، لكنّ فهد يصرّ على صحّة نسبة الترجمة إلى حنين ويعلّل بأنّه من تجاربه الأولى في الترجمة. للمزيد عن كتاب أرطاميدورس وترجمته، راجع: فهد، *الكهانة العربيّة*، 176؛

Toufic Fahd, Introduction to *Le livre des songes: Traduit du grec en arabe par Ḥunayn b. IsḤāq* (Damas: Centre national de la recherche scientifique, 1964), xi-xxiv; John Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation* (Albany: State University of New York Press, 2002), 47-51; Elizabeth Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam: A History of Muslim Dreaming and Foreknowing* (London, New York: I. B. Tauris, 2015), 30-33; Christine Walde, "Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams," in *Dream Cultures*, 121-142.

عام 1966 كتابه الموسوعيّ *La divination arabe* مخصِّصًا جزءًا منه للحديث عن طرائق الكهانة الحلميّة، وقام في هذا الجزء بأوّل محاولةٍ جدّيّة لجرد كتب التعبير في الحضارة الإسلاميّة.[1] ونبّه في عددٍ من مقالاته إلى العلاقة الوثيقة التي تجمع المنامات بالعالم المادّيّ، وأبرزها مقاله: "Les corps de métiers au IV/Xe siècle a Baġdād: D'après le chapitre XII d'al-Qâdirî fî-t-ta'bîr de Dînawarî" ويفتتحه بالقول: إنّ المنامات تخوّلنا أن نرسم لوحةً حيّةً للمجتمع العبّاسيّ، ويُضيف في مقالٍ ثانٍ: المنامات تخوّلنا أن نرسم بدقّةٍ شديدة وبالألوان لوحةً للمجتمع العبّاسيّ.[2] ويحصي في مقاله الأوّل مئتي مهنة وحرفة ذكرها الدينوريّ (بعد 1010/400)[3] وعرفها المجتمع العبّاسيّ، ويحلّل تأويلات رؤيتها في المنام ليكتشف أبعادها الثقافيّة والنفسيّة والفلكلوريّة.[4] وبالقياس عليه، فإنّ كتب التعبير كفيلةٌ بتقديم معارف شتّى خاصّة بالحضارة المادّيّة التي وُضعت فيها، ومنها: العمارة، والأزياء، والأسلحة، والأثاث، والأدوات المنزليّة... هي بمثابة ثروة معرفيّة أو "متاهة موسوعيّة"[5] تصلح للتأريخ لحقبةٍ ما.[6]

---

[1] سبقته محاولاتٌ متواضعة لجرد كتب التعبير وقد أشار إليها فهد؛ راجع: فهد، *الكهانة العربيّة*، 234–260.

[2] Fahd, "Les corps de métiers au IV/Xe siècle a Baġdād: D'après le chapitre XII D'al-Qâdirî fî-t-ta'bîr de dînawarî," in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8, 2 (1965), 186; Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society," in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966), 351-352.

[3] Orfali, "al-Dīnawarī, Abū Saʿd Naṣr b. Yaʿqūb", in *EI*[3], online.

[4] Fahd, "Les corps de métiers au IV/Xe siècle a Baġdād," in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 186-212.

[5] استعرت هذا التعبير من مقال هدى لطفي؛ انظر:
Huda Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism in Ibn Sīrīn's and Ibn Shāhīn's Medieval Arabic Dream Texts," in *Mamlūk Studies Review* 9, 1 (2005), 125.

[6] ولذلك فإنّ تحقيق كتب التعبير الكثيرة التي لا زالت مخطوطةً يُعدّ مطلبًا أكاديميًّا ملحًّا، وسيكون مشروعي الطويل بعد التخرّج.

وتُعَدّ أنّا ماري شيمل من أوائل الذين أفردوا كتابًا للمنامات في الحضارة الإسلاميّة، وتُرجم كتابها إلى العربيّة بعنوان *أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة*. وتورد الكاتبة فيه منامات كثيرة منذ فجر الإسلام حتّى القرن العشرين وتصنّفها وفق موضوعاتها. وتُلمح في غير موضعٍ من الكتاب إلى علاقةٍ تجمع المنام بالمكان فتذكر مثلًا أنّ "من نام أمام كنيسةٍ فإنّه يرى أحلامًا ثقيلة."[1] وتربط في موضعٍ آخر بين بركة المكان وصدق المنام فتقول إنّ مكّة المكرّمة، والمدينة المنوّرة، والجامع الأزهر في القاهرة، ومنطقة القرافات الكبيرة، إلى جانب مقامات الأولياء والصالحين، كلّها أماكن "تقع فيها الرؤيا الصادقة" وذلك "بفضل بركتها الملازمة لها دائمًا."[2] والملاحظ في كتاب شيمل أنّها تعوّل أحيانًا على مصادر شفهيّة في جمع مادّته، فلا توثّق بعض المنامات أو الآراء – ومنها الرأي السابق – بمصادر مكتوبة.

عام 2002، استكمل جون لامورو (John Lamoreaux) الجهود التي بدأها فهد، وأصدر كتابًا بعنوان *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. ويؤرّخ فيه لعلم التعبير الإسلاميّ، ويرفقه بجردٍ لكتب التعبير حتّى القرن الخامس للهجرة.[3] ويميّز الكاتب بين مرحلتين: في المرحلة الأولى كانت كتب التعبير متماثلةً مكرّرة، وكان أربابها أصحاب توجّهٍ دينيٍّ فقط. أمّا المرحلة الثانية فشهدت وفود ثقافاتٍ أخرى من خلال حركة الترجمة، ورافق ذلك اهتمام الفلاسفة والمتصوّفين وغيرهم بعلم التعبير، فبدأت بذلك مرحلة التنوّع والتباين في مطلع القرن الهجريّ الرابع.

---

[1] تقول شيمل بأنّ هذا من المزاعم المعروفة في إيران؛ انظر: أنّا ماري شيمل، *أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة*؛ ترجمة من الألمانيّة إلى العربيّة حسام الدين بدر ومحيي الدين بدر وحارس شومان ومحمّد السيّد (بغداد: منشورات الجمل، 2005)، 55.

[2] شيمل، *أحلام الخليفة*، 56–57.

[3] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 175-181.

ويرد في مقدّمة الكتاب: لقد أمّن تعبير المنام للمسلم طريقًا مشرَّعًا لا إلى الداخل بل إلى الخارج، فأبصر من خلاله شؤون العالم الخفيّة بدلًا من أن يبصر نفسه.[1] لكنّ المنام يكشف أيضًا عن مظاهر للعالم جليّة، غير أنّ صلة المنام بالحضارة المادّيّة لم تكن محطّ عناية الكاتب ولا أخذت حيّزًا من كتابه.

في مقالٍ لها بعنوان "The Other Eye"، رأت ناديا البغداديّ (Nadia Al-Baghdadi) أنّ المنامات حفظت جزءًا من التصوير في الإسلام، لا سيّما تلك التي تأتي على وصف أشخاصٍ أو أماكن. فقد عمد بعض المصوّرين للنبيّ على إخفاء وجهه في الرسومات، لكنّه في المنامات ظهر من غير حجاب، وكان ذلك الظهور متداوَلًا مقبولًا. كما أمّنت الأحلام تصويرًا لأماكن مجرّدة لم تكن مصوّرة في لوحةٍ أو صورةٍ مثل الجنّة.[2] وذهبت الكاتبة إلى أبعد من ذلك، فافترضت أنّ المنامات في الحضارة الإسلاميّة بوفرتها وثرائها بالصور والرموز جسّدت محاكاةً لفنّ التصوير في الحضارة اليونانيّة، إذ انشغلت عين القلب في المنام بتحقيق ما عجزت عين الرأس عن تجسيده.[3] وتتّفق فرضيّتها تلك مع الدراسات التي ترى أنّ الحضارة المسيحيّة اللاتينيّة الوسطى عرفت التصوير بإفراط ولم تؤمن بالمنامات، وفي المقابل عرفت الحضارة الإسلاميّة التصوير بخجل وآمنت بشدّة بالمنامات.[4]

---

[1] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 4.

[2] Nadia Al-Bagdadi, "The Other Eye: Sight and Insight in Arabic Classical Dream Literature," in *The Medieval History Journal* 4, 9 (2006), 119-126.
وتُضاف إليها مفاهيم أو مشاعر لا جسم لها أصلًا ولكن يصحّ تجسيدها في المنام، مثل الدنيا أو الموت.

[3] Nadia Al-Bagdadi, "The Other Eye," in *The Medieval History Journal*, 138.

[4] من الدراسات التي تعالج مكانة المنامات في المسيحيّة عبر العصور، راجع:
Bulkeley, *Dreaming in the World's Religions*, 167-191; Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of*

وحديث ناديا البغدادي عن عين القلب وعين الرأس مبنيّ على ما جاء به الغزّاليّ (1111/505)[1] في كتابه *المنقذ من الضلال*، والذي عدّ المنامات سببًا أساسًا من أسباب الإيمان بالنبوّة والوحي.[2] وقد شكّلت نظريّته تلك محور عددٍ من المقالات في حقل المنامات،[3] رغم أنّ وجود عينٍ للقلب لم يكن طرحًا جديدًا تمامًا، بل كان ثيمةً شائعةً في الشعر العربيّ من قبل.[4] واتّخذت

Dream Interpretation, 136-140; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 35-37; Guy Stroumsa, "Dreams and Visions in Early Christian Discourse," in *Dream Cultures*, 189-212.

[1] Montgomery, "al-Ghazālī," in *EI*^{2}, 2: 1038-1041.

[2] يقول الغزّالي في باب "حقيقة النبوّة واضطرار كافّة الخلق إليها" إنّ كلّ إدراكٍ من الإدراكات خُلق ليطّلع الإنسان به على عالمٍ من الموجودات، ويعدّد اللمس والبصر والسمع والذوق والعقل ليقول بعدها: "ووراء العقل طورًا آخر تنفتح فيه عينٌ أخرى يُبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمورًا أخر العقل معزولٌ عنها [...] وقد قرّب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصّيّة النبوّة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إمّا صريحًا وإمّا في كسوة مثالٍ يكشف عنه التعبير [...] فكما أنّ العقل طورٌ من أطوار الآدميّ يحصل فيه عينٌ يبصر بها أنواعًا من المعقولات، والحواسّ معزولةٌ عنها، فالنبوّة أيضًا عبارةٌ عن طورٍ يحصل فيه عينٌ لها نورٌ يظهر في نورها الغيب وأمورٌ لا يدركها العقل؛" الغزّالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (1111/505). *المنقذ من الضلال*؛ تحقيق جميل صليبا وكامل عيّاد (بيروت: دار الأندلس، 1967)، 110–111.

[3] منها مقال إريك أورمسبي (Eric Ormsby) الذي وصف نظريّة الغزّالي بنبوءة الرجل الفقير، إذ المنام يمنح صاحبه فقيرًا كان أم غنيًّا – عَلَمًا كان أم مغمورًا – جزءًا من بضعةٍ وأربعين جزءًا من النبوّة؛ راجع:
Eric Ormsby, "The Poor Man's Prophecy: Al-Ghazālī on Dreams," in *Dreaming Across Boundaries*, 142-152.
واعتبر هوغ (Hughes) أنّ الغزّاليّ استطاع أن يوفّق من خلال هذا الطرح بين الفكرينِ الصوفيّ والفلسفيّ، اللذين اختلفا حول دور العقل في الوصول إلى معرفة الله. فالمنام – مثل النبوّة – يعبر الجسر الفاصل بين المرئيّ وغير المرئيّ ليقرّب المفاهيم للناس؛ راجع:
Aaron Hughes, "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming," in *Journal of the American Academy of Religion* 70, 1 (2002), 33-53.
ولمزيدٍ من النقاش حول الغزّاليّ ونظريّته تلك، راجع:
Azfar Moin, "Partisan Dreams and Prophetic Visions: Shi'i Critique in al-Mas'ūdī's History of the Abbasids," in *Journal of the American Oriental Society* 127, 4 (2007), 420-421; Pierre Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam* (Paris: Albin Michel, 2003), 63-68; Sara Sviri, "Dreaming Analyzed and Recorded: Dreams in the World of Medieval Islam," in *Dream Cultures*, 256-257.

[4] تتبّع الثعالبيّ بعض النماذج الشعريّة لعين القلب في كتابه *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، ومنها مثلًا قول أبي فراس الحمدانيّ (968/357):

من السلوان في عَيْنَيْكِ آيَاتٌ وآثارُ

هذه الثيمة مع الغزّالي – والمتصوّفة بشكلٍ عامّ – بعدًا آخر انطلاقًا من حديثٍ نبويٍّ، فيه أنّ عائشة سألت النبيَّ يومًا: "يا رسول الله، أتنام قبل أن توتر؟" فقال: "يا عائشة، إنّ عينيّ تنامان ولا ينام قلبي."[1] والجدير بالذكر أنّ الغزّاليّ يفترق في نظريّته حول إدراك المنام عمّن سبقه من الفلاسفة المسلمين، فالفارابي (950/339)[2] قدّم العقل على القوّة المتخيّلة المنوطة برؤية المنامات،[3] وتأثّر بعدها ابن سينا به.[4] وبناءً على العلاقة المتشابكة بين كلٍّ من عين الرأس وعين القلب، تقوم الأطروحة بمحاولةٍ لربط المنام بالصورة، من خلال عرض فلسفة الغزّاليّ على ما جاء به علماء البصريّات المسلمون الأوائل، وذلك لتحديد دور الفضاء في إدراك كلٍّ من المنام والصورة، وفهم أيّ

أَرَاهَا مِنْك بِالْقَلْبِ ولي بِالْقَلْبِ إبصارُ
إِذا مَا برد الْقلبُ فَمَا تسخنه النَّارُ

انظر: الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمّد (1038/429)، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*؛ تحقيق محمّد إبراهيم (بيروت: المكتبة العصريّة، 2003)، 328–329.

[1] *صحيح البخاري*، 278: حديث 1147.

[2] Janos, "al-Fārābī," in *EI*[3], online.

[3] يقول الفارابي في فصل "القول في سبب المنامات": "والقوّة المتخيّلة متوسّطةٌ بين الحاسّة وبين الناطقة، وعندما تكون رواضع الحاسّة كلّها تحسّ بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوّة المتخيّلة منفعلةً عنها، مشغولةً بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها [...] ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعضٍ فعلٌ ثالثٌ وهو المحاكاة." ويأتي بعد هذا الفصل فصلٌ آخر بعنوان: "القول في الوحي ورؤية الملك" وفيه أنّ القوّة المتخيّلة عند النبيّ تكون قويّةً وكاملةً جدًّا، وأنّ المحسوسات التي ترد عليها لا تستغرقها أو تستولي عليها؛ راجع: الفارابي، أبو نصر محمّد (950/339)، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها* (القاهرة: هنداوي، 2016)، 63–68.

[4] تأثّر ابن سينا بالفارابي فردّ سبب المنامات إلى عقل الرائي لكنّه مع ذلك قال بأنّ الأكثر ورعًا هم الأصدق منامًا. وكتاب ابن سينا في تعبير الرؤيا ما زال مخطوطًا، وقد اطّلع لامورو على عددٍ من نسخه ووجد أنّ عناية ابن سينا بالمنامات مع غيره من الفقهاء والمتصوّفين والأدباء في القرن الرابع مهّدت لمرحلة التنوّع والتباين في علم التعبير الإسلاميّ؛ انظر:

Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 69-77.

تشابهٍ محتمل – أو اختلاف – بين طبيعة المنامات وطبيعة الصور في الأدب الإسلاميّ.[1]

وفي استكمالٍ لسرد الدراسات الحديثة حول المنامات في الحضارة الإسلاميّة، يُذكر كتاب إيان إدغار (Iain Edgar) وعنوانه *The Dream in Islam from Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. تحدّث فيه عن هرميّةٍ في تلقّي المنامات تتشكّل من خلال مكانة المَلَك أو الشخص المرئيّ في المنام، فمنامٌ يظهر فيه جبريل مثلًا له موثوقيّة أكبر من منامٍ يظهر فيه وليّ.[2] ورغم حديثه عن طقوس الاستخارة، إلّا أنّه لم يذكر شيئًا عن احتمال وجود هرميّةٍ أخرى تتشكّل انطلاقًا من الأماكن التي يبيت فيها صاحب المنام.[3] وإن وُجدت فرأس الهرم معلومٌ وهو قبور الأئمّة والأولياء، والمساجد التي تُقصد عادةً لأداء صلاة الاستخارة، لكنّ قاعدة الهرم وسائر طبقاته تبقى ضبابيّة.

وفي مقاربة فريدة من نوعها، يعتبر جمال إلياس (Jamal Elias) المنامات جزءًا من الفنون الجماليّة في كتابه *Aisha's Cushion*، ويتحدّث عنها بصفتها صورًا مرئيّة في عالمٍ يتّسم في الإسلام بحالةٍ من الوجود أكثر حقيقةً من العالم الذي تدركه الحواسّ. وعدّ المنامات محاكاةً للواقع تجعلها صالحةً لدراسة علاقة الغيب بالعالم المادّيّ، خاصّةً أنّ كتب التعبير ملأى بالرموز والصور.[4] لقد درس إلياس المنامات في سياق الحديث عن سلطة الصورة، ورفض الفكرة الشائعة

---

[1] إنّ مقاربة بعض النظريّات في علم البصريّات ليست نابعة من تخصّصٍ في الفيزياء، وإنّما تخصّصٍ في الأدب وعنايةٍ بالمنامات. ولذلك آخذ من نظريّات الكنديّ وابن الهيثم ما يخدم دراسة المنام والمكان لا أكثر.

[2] Iain Edgar, *The Dream in Islam from Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration* (New York, Oxford: Berghahn, 2011), 10.

[3] Edgar, *The Dream in Islam*, 42-53; Edgar and Henig, "Istikhara," in *History and Anthropology*, 251–262.

[4] Jamal Elias, *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam* (Cambridge,

التي ترى أنّ المقبول من الفنون الإسلاميّة اثنان فقط: الخطّ والعمارة. وهو في حديثه عن الصور يركّز على بعدها الوظيفيّ لا الجماليّ، ويرى أنّ الصورة في المنام لم تكن محطّ جدل وإن كانت في الواقع غير ذلك، وأنّ النبيّ لم يعترض على الصور بحدّ ذاتها بل اعترض على الصور بمضمونٍ معيّن في سياقٍ معيّن.[1]

والحديث عن ثراء المنامات بالصور والألوان والرموز يصحّ في كتب التعبير لا في المصادر الأدبيّة الأخرى التي تظهر فيها المنامات بوجهٍ آخر. وقد تنبّهت ليا كنبرغ (Leah Kinberg)[2] إلى ذلك الاختلاف، وعدّت دراسة المنامات في الأدب بمنأًى عن كتب التعبير حاجةً ملحّةً لأنّ مئات المنامات في الأدب الإسلاميّ لا ترتكز على أصلٍ من أصول التعبير.[3] وتضيف برونوين نيل (Bronwen Neil) أنّ الفارق بين المنامات وبين كتب التعبير هو الفارق بين ما يُفترض بهم أن يحلموا، وبين ما يحلمون به فعلًا.[4] وترى أنّ النظر في كتب التعبير الإسلاميّة يُظهر استمراريّةً بين العهود المختلفة: اليونانيّة، واللاتينيّة، والمسيحيّة العربيّة، والإسلاميّة. أمّا

Massachusetts, London: Harvard University Press, 2012), 198-199.

[1] Elias, *Aisha's Cushion*, 1-26.

وانظر أيضًا:

Gruber, Christiane (ed). *The Image Debate: Figural Representation in Islam and Across the World*. London: Gingko Library, 2019; Soucek, Landau, and Naef, "Taṣwīr," in *EI*[2], 10, 361-366.

[2] تُعَدّ ليا كنبرغ من الباحثين المتخصّصين في دراسة المنامات في الحضارة الإسلاميّة، وقد قامت بتحقيق *كتاب المنام* لابن أبي الدنيا ونشرته بعنوان: *Morality in the Guise of Dreams*. وهي مهتمّة بعلاقة المنام بعالم الغيب، والتواصل بين الأحياء والأموات، ووظائف المنام الوعظيّة والتشريعيّة... لكنّها لا تولي الحضارة المادّيّة اهتمامًا في مقالاتها.

[3] Leah Kinberg, Introduction to *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitāb al-Manām* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994), 9.

[4] Bronwen Neil, "Studying Dream Interpretation from Early Christianity to the Rise of Islam," in *Journal of Religious History* 40, 1(2016), 57-58.

نصوص المنامات – في السياقات الأدبيّة الأخرى – فتُظهر اختلافًا بين هذه العهود.[1] وفي المقابل، نبّه ألكسندر كنيش (Alexander Knysh) في تقديمه لكتاب *Dreams and Visions in Islamic Societies* إلى خطورة الفصل بين المنامات وفنّ تعبيرها، لأنّ الاثنين يرتبطان بشكلٍ وثيقٍ بحيث يستحيل الفصل بشكلٍ قاطع بينهما دون الإخلال بطبيعة وجود كلٍّ منهما في السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة.[2] والجدير بالذكر هنا أنّ كتب التعبير لا تقوم بإدراج الرموز وتعبيرها فحسب، فهي تشتمل على مخزونٍ وافرٍ من نصوص المنامات أيضًا. لكنّها في الوقت عينه تتّسم بملامح خاصّة تجعل منها نوعًا أدبيًّا قائمًا بذاته، ومختلفًا عمّا أُلّف حول المنامات في الأدب العربيّ.[3] بناءً على ما سبق، فإنّ شموليّة الدراسة تقتضي الجمع بين السياقين: السياق التأويليّ متمثّلًا بكتب التعبير، والسياق السرديّ متمثّلًا بأدب التنوخيّ، مع تفريقٍ واعٍ ومقصودٍ بين الاثنين.[4]

وبالرغم من ذاتيّة التجربة المناميّة، فإنّها لا تبقى في نطاق الأفراد المعنيّين بها، وعادةً ما تحمل أهمّيّةً بالغة في فهم هويّة المجتمع أو الهويّة الجماعيّة. يقول ڤون غرونباوم (Von Grunebaum): "ما من مرحلةٍ من مراحل حياة الأفراد والمجتمعات لم يكن للمنامات فيها دور."[5]

---

[1] Neil, "Studying Dream Interpretation," in *Journal of Religious History*, 63-64.

[2] Alexander Knysh, Introduction to *Dreams and Visions in Islamic Societies*; ed. Özgen Felek and Alexander Knysh (Albany: State University of New York Press, 2012), 3.

[3] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 89.

[4] لا شكّ أنّ السياقين التأويليّ والسرديّ يتداخلان كثيرًا، فكتب التعبير تذكر أحيانًا قصصًا وأخبارًا عن منامات تشتمل على رمزٍ أو أكثر يتناسب مع موضوع كلّ باب. وفي المقابل، تذكر بعض روايات التنوخيّ المنام وتأويله معًا. ولذلك يصعب القول بالفصل الحادّ بين هذين السياقين، لكنّهما يستحقّان أن يُدرسا منفصلينِ لفرادة كلٍّ منهما وخصوصيّته في معالجة المنامات.

[5] Gustave Von Grunebaum, "Introduction: The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam," in *The Dream and Human Societies*, 11.

وتقول كنبرغ بعد عملها على المنامات لسنوات، واطّلاعها على الآلاف منها – حسب قولها –: إنّ المنامات تعكس علاقاتٍ شخصيّة وأحداثًا خاصّة، لكنّها قلّما تبقى ضمن إطار الفرديّة. فهي تحمل قيمةً جوهريّة في التعبير عن روح المجتمع من جهة، وتكوين هذه الروح من جهةٍ أخرى.[1] وعلى نحوٍ مشابه، تقول لويز مارلو (Louise Marlow) في تقديمها لكتاب *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands* إنّ المنامات شكّلت في العصور القديمة إحدى وسائل تلقّي الحقيقة، ومن الإجحاف النظر إليها على أنّها متأثّرة بمنأًى عن كونها مؤثّرة. فالمنامات تستقي مادّتها من البنية الثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة التي أنتجتها، ومن جهةٍ أخرى تساهم في تشكيل تلك البنية وبلورتها.[2]

أمرٌ آخر يجب التوقّف عنده، وهو أنّ الحديث عن المنامات في الحضارة العربيّة ليس نفسه الحديث عن المنامات في الدين الإسلاميّ. وهو أمرٌ قد تنبّه إليه شولمان وسترومسا قائلين: يصعب الجزم بأنّ العلاقة بين المنام والحضارة هي نفسها العلاقة بين المنام والدين، فالحضارة والدين مفهومان متغيّران ومتداخلان. ولكن كثيرًا ما تتأثّر الأنماط المناميّة في حضارةٍ ما بنظرة الدين إلى الفرد، إذ المنامات تخلق توازنًا بين العوالم الخاصّة والعالم المشترك، ويختلف هذا التوازن من بيئة إلى أخرى باختلاف نظرة الدين إلى الإنسان.[3] وعلى الرغم من صحّة هذه النظريّة إلّا أنّها تُسقط شيئًا خارجًا

---

[1] Kinberg, "The Individual's Experience as It Applies to the Community: An Examination of Six Dream Narrations Dealing with the Islamic Understanding of Death," in *AQ*, XXI (2000), 425.

[2] Marlow, Introduction to *Dreaming Across Boundaries*, 2-4.

[3] Shulman and Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures*, 5-6.

وهذا ما دفع كوربن (Corbin) إلى الاعتداد بمقولة: "من عرف نفسه عرف ربّه" عند تحليله للمنامات في الحضارة الإسلاميّة؛ راجع:

Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality," in *The Dream and Human Societies*, 382.

عن الإنسان على تجربته المناميّة الخاصّة، أمّا هذه الأطروحة فتسير في اتّجاهٍ معاكسٍ، فتنطلق من الداخل في محاولةٍ لفهم الخارج، وتثبت أنّ الأنماط المناميّة الشائعة كانت تعكس مفهوم الفرد للوحي الإلهيّ، وللحياة الدنيا من خلاله.

ثالثًا: إشكاليّة البحث

لقد حظيت المنامات باهتمام الباحثين في الاختصاصات المختلفة لا سيّما علم النفس والأنثروبولوجيا، لكنّ دراسة المنامات في الأدب العربيّ القديم ظلّت قاصرة. وكذلك كثرت الدراسات التي تعالج أهمّيّة المنامات ووظائفها في الحضارة الإسلاميّة، لكنّ دراسة علاقتها بالحضارة المادّيّة وخاصّةً المظاهر العمرانيّة بقيت ناقصة. وهذا ما يميّز هذه الأطروحة، فهي تدرس علاقة المنام بالمكان في أدب التنوخيّ وفي كتب التعبير التي عرفها عصره. وتتساءل عن اختلاف حضور المكان في السياقين التأويليّ والسرديّ، وعن علاقة ذلك بسلطة كلٍّ من الصوت والصورة في الإسلام. وتفترض أنّ علاقة المنام بالمكان تظهر من خلال أنماطٍ مناميّةٍ شائعة تعكس الموروث الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ في العقل الجماعيّ، وتجسّد رمزيًّا رحلة الفرد المسلم في الحياة الدنيا.

رابعًا: لماذا القرن الرابع للهجرة؟

لقد وقع الاختيار على القرن الهجريّ الرابع لتقاطع أسبابٍ شتّى، منها أنّه شهد ذروة الحركة العلميّة التي عرفها العصر العبّاسيّ، ومثّل أيضًا مرحلة نضوج حركة الترجمة التي بدأت في القرن

الثاني وطالت كتب التعبير فيما بعد.[1] وترافق هذا الازدهار الفكريّ – على نحوٍ يبدو متناقضًا[2] – مع شيوع المنامات وتأثيرها بوضوح في مجالاتٍ شتّى. فشهد القرن حركة تأليفٍ واسعة في علم التعبير الإسلاميّ،[3] وتكفي الإشارة إلى أنّ عدد كتب التعبير في القرون الهجريّة الأولى كان يضاهي عدد تفاسير القرآن لأهمّيّتها وشدّة الإقبال عليها.[4] لكنّ كتب التعبير لم تحظ إلى الآن بما تستحقّ من عناية الدراسين، وما يزال الكثير منها مخطوطًا لم يُنشر أو يُحقّق بعد.[5] هذا إلى جانب تصنيفها في المكتبات ضمن كتب السحر والشعوذة والجنّ – وهو ما عاينتُه بنفسي – لا ضمن مصادر الأدب العربيّ.

ولم يكن علم تعبير الرؤيا على هامش الفكر الإسلاميّ المبكر بل في مركزه، والدليل على ذلك أنّ العلماء الذين وضعوا كتبًا في تعبير الرؤيا في القرون الأولى كانوا من النخبة العالمة، ولهم كتبهم في تفسير القرآن والحديث النبويّ والفقه...[6] والحديث عن المنامات لم يكن أقلّ أهمّيّةً من

---

[1] عرف العصر الأمويّ بعض نشاطات الترجمة، ولكن لم يكن لها ذلك الدور الاجتماعيّ البارز الذي شهده العصر العبّاسيّ. ولذلك فإنّ حركة الترجمة الفعليّة بدأت مع تولّي العبّاسيّين للسلطة، وكانت بغداد مسرحها الرئيسيّ؛ راجع: ديميتري غوتاس، *الفكر اليونانيّ والثقافة العربيّة: حركة الترجمة اليونانيّة – العربيّة في بغداد والمجتمع العبّاسيّ المبكر*؛ ترجمة نقولا زيادة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003)، 30–68.

[2] يبدو متناقضًا لقارئ اليوم أن ترتبط حركة ازدهارٍ فكريّ بحركةٍ موازية تعتقد بأهمّيّة المنامات وصدقها وتكبُّ على علوم تعبيرها.

[3] فهد، *الكهانة العربيّة*، 234.

[4] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 3-4, 175-181.

[5] المؤرّخون يهملون كتب التعبير لبعدها عن الحقائق والأحداث في نظرهم، وعلماء النفس عادةً ما يقلّلون من أهمّيّتها أسوةً بفرويد الذي دعا إلى تفسير المنامات من خلال اللاوعي لا من خلال تأويلاتٍ جاهزة؛ انظر: Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism," in *Mamlūk Studies Review*, 124.

[6] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 41.

الحديث عن الكوارث الطبيعيّة مثلًا أو المساس بالمقدّسات الدينيّة.[1] وترتكز هذه الأطروحة على ثلاثة كتبٍ في التعبير[2] كانت معروفةً ومُتداولة في القرن الهجريّ الرابع وهي: كتاب *تعبير الرؤيا* لابن قتيبة (889/276)،[3] *والقادري في التعبير* للدينوريّ، *والبشارة والنذارة في تعبير الرؤيا* للخركوشيّ (1016/407).[4]

- ابن قتيبة الدينوريّ، أبو محمّد عبد الله بن مسلم (889/276). *كتاب تعبير الرؤيا*. تحقيق إبراهيم صالح. الطّبعة الأولى. دمشق: دار البشائر، 2001.

هو أبو محمّد عبد الله بن مسلم، عالمٌ ومحدّثٌ وكاتب. سكن بغداد وحدّث بها وذاع صيته، وولي القضاء مدّةً بالدينور فنُسب إليها. حدّث عن إسحاق بن راهويه، ومحمّد بن زياد بن عبيد الله الزيادي، وزياد بن يحيى الحسّاني، وأبي حاتم السجستاني، وغيرهم. له تصانيف كثيرة في علوم القرآن والحديث والفقه والأدب والأخبار.[5]

---

[1] Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians, Christians Dreaming of Muslims: Images from Medieval Dream Interpretation," in *Islam and Christian-Muslim Religions* 17, 2 (2006), 207-208.

[2] لم نذكر *كتاب المنام* لابن أبي الدنيا لأنّه ليس كتابًا في التعبير، بل هو مجموعة منامات. هو أقرب ما يكون إلى كتب المختارات الأدبيّة، وقد لاحظنا في عددٍ من الدراسات التي تناولت تاريخ تعبير الرؤى لبسًا بين كتابه وكتب التعبير، إذ كانت تشير غالبًا إلى أنّ كتاب ابن أبي الدنيا هو أقدم الكتب في تعبير المنامات.

[3] Lecomte, "Ibn Ḳutayba," in *EI²*, 3: 844.

[4] Arberry, "al-Ḵẖargūs̱hī," in *EI²*, 4: 1074.

[5] الخطيب البغداديّ أبو بكر أحمد بن عليّ (1071/463)، *تاريخ بغداد*؛ تحقيق بشّار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2002)، 11: 411؛ أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبيّ (1348/748)، *سير أعلام النبلاء*؛ تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1985)، 13: 296–302؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*؛ تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2000)، 17: 326–327.

وكتابه *تعبير الرؤيا* هو الكتاب الأقدم ممّا وصلنا في علم التعبير الإسلاميّ. وتتناول مقدّمته حديثًا عن أهمّيّة علم التعبير ومكانته بين العلوم، وشرف علم المعبّر وسعة اطّلاعه،[1] ومناهج التعبير المتعدّدة.[2] وينقل ابن قتيبة فيه غالبًا عن كتاب الكرمانيّ (القرن الثاني للهجرة/التاسع للميلاد)[3] الذي لم يصلنا.[4] وتكمن أهمّيّة الكتاب في كونه يؤرّخ للنسق المتّبع في علم التعبير في مرحلته التأسيسيّة الأولى. وقد ترك أثرًا كبيرًا على من ألّف في التعبير لاحقًا، وأبرزهم السجستانيّ (1008/399) والداريّ (1237/635) والقيروانيّ (القرن الخامس للهجرة).[5]

---

[1] يقول ابن قتيبة: "ولأنّ كلّ عالمٍ بفنٍّ من العلوم يستغني بآلة ذلك العلم لعلمه، خلا عابر الرؤيا فإنّه يحتاج إلى أن يكون عالمًا بكتاب الله عزّ وجلّ، وبحديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم، ليعتبرهما في التأويل، وبأمثال العرب، وبالأبيات النادرة، واشتقاق اللغة، والألفاظ المبتذلة عند العوامّ، وأن يكون مع ذلك أديبًا لطيفًا ذكيًّا عارفًا بهيئات الناس وشمائلهم وأقدارهم وأحوالهم، عالمًا بالقياس حافظًا للأصول. ولن تغني عنه معرفة الأصول، إلّا أن يمدّه الله بتوفيقٍ يسدّد حكمه للحقّ ولسانه للصواب؛" انظر: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 26.

[2] وعددها سبعة مناهج: التأويل بالأسماء، التأويل بالقرآن، التأويل بالحديث، التأويل بالمثل السائر واللفظ المبذول، التأويل بالضدّ والمقلوب، التأويل بالزيادة والنقص، والتأويل بالوقت؛ ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 32–45.

[3] لم نعثر له على ترجمة، لكنّ كتابه في التعبير مذكورٌ في عددٍ من المصادر ونرجّح من خلال من نقل عنه أنّ كتابه هو أوّل ما وُضع في تعبير الرؤيا عند المسلمين، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ثمّ توالت من بعده التآليف؛ انظر: ابن النديم أبو الفرج محمّد بن إسحاق (377/987–988). *كتاب الفهرست*؛ تحقيق رضا تجدّد (طهران: لا دار، 1971)، 378؛ أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (626/1229)، *معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*؛ تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1993)، 6: 2615؛ حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله (1068/1657). *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*؛ تحقيق محمّد شرف الدين ورفعت الكليسي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1941)، 1: 755.

[4] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 33.

[5] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 33-34.

ويستعرض المحقّق إبراهيم صالح قرائن عدّة ليؤكّد نسبته إلى ابن قتيبة،[1] ويوافقه في ذلك كلٌّ من لامورو وكستر (Kister).[2] ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ صالح استند إلى مخطوطٍ واحدٍ وهو مخطوط الجامعة العبريّة في القدس، ويعود تاريخ نسخه إلى القرن التاسع للهجرة (845هـ). ولم يذكر شيئًا عن المخطوط الثاني الموجود في جامعة أنقرة، والذي يضمّ مقاطع وصفحات مفقودة في المخطوط الأوّل.[3]

- الدينوريّ، نصر بن يعقوب (بعد 1010/400). *كتاب الجامع الكبير في التعبير* أو *القادري في التعبير*؛ تحقيق فهمي سعد. الطبعة الثانية. بيروت: عالم الكتب، 2000.

الدينوريّ كاتبٌ وأديب، قال فيه الثعالبيّ (1038/429)[4]: "تُعقد عليه الخناصر بخراسان في الكتابة والبراعة في الصناعة، وله في الأدب تقدّمٌ محمود." وله تصانيف منها *كتاب روائع التوجيهات في بدائع التشبيهات* و*كتاب ثمار الأنس في تشبيهات الفرس*.[5] أمّا كتابه *القادري في التعبير* فقد وضعه للخليفة القادر بالله (1031/422)[6] ومن هنا جاءت تسميته. هو مؤلّف ضخم

---

[1] راجع مقدّمة المحقّق: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 9–12.

[2] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 27-28; M.J. Kister, "The Interpretation of Dreams: An Unknown Manuscript of Ibn Qutayba's "'Ibārat al-Ru'yā"," in *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 67-68.

[3] Kister, "The Interpretation of Dreams" in *Israel Oriental Studies*, 69; Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 27.

[4] Bosworth, "al-Thaʿālibī," in *EI²*, 10: 425-426.

[5] أبو منصور عبد الملك بن محمّد الثعالبي (1038/429)، *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*؛ تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، 1956)، 4: 389–391؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 27: 57–58.

[6] Sourdel, "al-Ḳādir Bi'llāh," in *EI²*, 4: 378.

وحظي بانتشارٍ واسعٍ بعد تأليفه، وقد أخذ عنه الكثيرون ممّن ألّفوا في علم التعبير بعده.[1] وهو يجمع بين الثقافة اليونانيّة وثقافتي الهند والفرس.[2] ويضمّ ثلاثين فصلًا وخمس عشرة مقالة بينها: أدب القاصّ وأدب المعبّر. رُتّبت مادّته ضمن فصولٍ وفق الموضوعات، وإن كان الفصل الواحد طويلًا متشعّبًا جاءت مادّته وفق الترتيب الألفبائيّ. ويُلحِق الدينوريّ كلّ قسمٍ برواية مجموعةٍ من المنامات تحت عنوان: "في علاوته من الرؤيا المجرّبة [أو المعبّرة]". وقلّما يُسمَع صوت الدينوريّ في كتابه، وينحصر غالبًا في الإشارة إلى موضوع معالج في مكانٍ آخر من الكتاب. كما أنّه لا يقوم بتفضيل التعبير الإسلاميّ على سائر أنواع التعبير، الأمر الذي جعل تعبيره مشهورًا وجامعًا.[3]

- الخركوشيّ، عبد الملك بن محمّد (1016/407). *البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا*. مخطوط.[4]

الخركوشيّ واعظٌ متصوّفٌ من فقهاء الشافعيّة، ولد في خركوش وهي سكّةٌ في نيسابور. ورحل إلى العراق والشام والحجاز ومصر وجالس العلماء. قدم بغداد حاجًّا سنة 393هـ وحدّث بها، ثمّ غادرها إلى مكّة وأقام فيها حتّى سنة 396هـ. كان ثقةً صالحًا ورعًا زاهدًا حافظًا مفسّرًا. لقّبه الذهبيّ (1348/758)[5] بالإمام القدوة وشيخ الإسلام، وقال عنه الحاكم: "لم أرَ أجمع منه علمًا

---

[1] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 59-60.

[2] راجع مقدّمة المحقّق؛ نصر بن يعقوب الدينَوَريّ (بعد 1010/400)، *كتاب الجامع الكبير في التعبير* المعروف *بالقادري في التعبير*؛ تحقيق فهمي سعد (بيروت: عالم الكتب، 2000)، أ–يح. ويقول فهد إنّه أخذ عن أرطاميدورس كثيرًا لدرجة أنّ المقاطع التي لا ينقل فيها شيئًا عنه تكاد تكون معدودة، وإنّ الدينوريّ يقف خلف تأثير أرطاميدورس الكبير على التعبير الإسلاميّ؛ انظر:
Fahd, Introduction to *Le livre des songes*, xiii.

[3] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 64.

[4] لمراجعة تفاصيل مخطوطات هذا الكتاب راجع الملحق رقم 2.

[5] Bori, "al-Dhahabī," in *EI*[3], online.

وزهدًا وتواضعًا وإرشادًا إلى الله." توفّي في نيسابور سنة 407هـ وقيل 406هـ.[1] أمّا مصنّفاته فيُذكر منها: *دلائل النبوّة* ويسمّى أيضًا *شرف المصطفى* أو *شرف النبيّ*، *واللوامع*، *والإشارة والعبارة*، *وتهذيب الأسرار*، *والبشارة والنذارة في تعبير الرؤيا*.[2]

ولكتابه الأخير أكثر من عشر مخطوطات في مكتباتٍ شتّى حول العالم،[3] ما يدلّ على شهرته وتداوله في عصره.[4] وهو ينقل فيه عن كتاب أرطاميدورس المترجم وعن الدينوريّ دون التصريح بذلك.[5] ولكنّه لم يحظ إلى الآن بتحقيقٍ أمين بل نُشر مرارًا باسم ابن سيرين (728/110).[6] ويجزم لامورو بالعودة إلى قرابة مئة مخطوط منسوبٍ لابن سيرين، أن لا مخطوط

---

[1] الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 12: 188؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 17: 256–257؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 19: 133؛ عبد الوهّاب بن عليّ السبكي (1370/771)، *طبقات الشافعيّة الكبرى*؛ تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتّاح الحلو (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1964)، 5: 222–223؛ ابن العماد الحنبلي عبد الحيّ بن أحمد (1679/1089)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*؛ تحقيق عبد القادر ومحمود الأرناؤوط (بيروت: دار ابن كثير، 1986)، 5: 47–48؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 4: 163.

[2] الذهبيّ، *سير أعلام النبلاء*، 17: 256؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 19: 133؛ ابن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب*، 5: 47؛ كارل بروكلمان، *تاريخ الأدب العربيّ*؛ ترجمة عبد الحليم النجّار (القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ)، 4: 84–85. وانظر أيضًا:

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, "Abū Sa'd al-Ḫargūšī and his *Kitāb al-Lawāmi'*: A Ṣūfī Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nīšāpūr," in *Arabica* 58 (2011), 503-518; Christopher Melchert, "Khargūshī, Tahdhīb al-asrār," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73, 1 (2010), 29-44.

[3] Sezgin, *GAS*, I: 670.

[4] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 64-65.

[5] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 68-69.

[6] Fahd, "Ibn Sīrīn," in *EI*^{2}, 3: 947.

منها هو لابن سيرين فعلًا، ويشكّك أن يكون الأخير قد وضع كتابًا في الأصل.[1] وفي المقابل، تقوم أكثر من ستّين دارًا عربيّة بنشر كتاب *تفسير الأحلام* لابن سيرين أو *منتخب الكلام في تفسير الأحلام*، ويُتوقّع أن يكون العدد الفعليّ أكبر من ذلك.[2] وأعمل الآن مع الدكتور بلال الأرفه لي على تحقيق الكتاب، وأرفق بهذه الأطروحة دراسةً مبدئيّة لهذه المخطوطات وتحقيقًا للأبواب المتّصلة بالأبنية والأرضين وما يتّصل بها.

يأتي أصحاب هذه الكتب الثلاثة المختارة من خلفيّات متباينة وهو أمرٌ مقصود، فابن قتيبة عالمٌ محدِّث، والدينوريّ أديب وشاعر، والخركوشيّ فقيهٌ وواعظٌ متصوّف. وعلى الرغم من وجود اختلافاتٍ بين كتب هؤلاء الثلاثة ومناهجهم ومساهماتهم في علم التعبير الإسلاميّ،[3] إلّا أنّ هذه الاختلافات لن تكون موضوع هذه الأطروحة أو محطّ تركيزها لا سيّما أنّ تأويلاتهم للأفضية – بما تشتمل عليه من مظاهر عمرانيّة وتضاريس جغرافيّة – تتّفق فيما بينها أكثر ممّا تختلف. الأمر الذي يُفضي إلى الحديث عن رمزيّةٍ موحّدة أو متقاربة للأفضية في كتب التعبير الأولى. وليس بالضرورة أن تتكرّر هذه الرمزيّة في الأنواع الأدبيّة الأخرى التي عرفها القرن الهجريّ الرابع، فالمنامات ودلالاتها تختلف باختلاف السياق الواردة فيه. ولذلك تقارن هذه الدراسة السياق التأويليّ بالسياق السرديّ، وتختار مؤلّفات عَلَمٍ بارزٍ من أعلام القرن الرابع وهو التنوخيّ.

---

[1] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 19-26.

[2] لمعرفة المزيد عن الطبعات الشعبيّة المنسوبة لابن سيرين راجع الملحق رقم 2، وللاطّلاع على أسماء الدور التي تنشرها راجع الببليوغرافيا.

[3] قام لامورو بدراسة مساهمة كلٍّ من هؤلاء الكتّاب ووضعها في إطارها التاريخيّ ضمن مراحل تطوّر علم التعبير الإسلاميّ؛ راجع:
Lamoreaux, The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation, 27-33, 59-68.

خامسًا: لماذا التنوخيّ دون سائر الأدباء؟

لقد وقع الاختيار على التنوخيّ من بين أدباء عصره لأنّ له اهتمامًا واضحًا بالمنامات، إذ قلّما نجد في كتب الأدب فصلًا خاصًّا بالمنامات،[1] أمّا هو فقد خصّص الفصل السادس في كتابه *الفرج بعد الشدّة* للمنامات وجعله بعنوان: "من فارق شدّةً إلى رخاء بعد بشرى منام لم يشب صدق تأويله بكذب الأحلام." وكذلك تكثر المنامات التي أوردها في كتابه *نشوار المحاضرة*. وعلى الرغم من ذلك، لم تُفرَد لمنامات التنوخيّ دراسةٌ أكاديميّةٌ بعد.

واهتمام التنوخيّ بالمنامات ليس السبب الوحيد لاختياره، فهناك أسبابٌ أخرى كثيرة اختصرتها الباحثة المتخصّصة بأدب التنوخيّ جوليا براي (Julia Bray) في مقابلةٍ لها مع الدكتور بلال الأرفه لي، تقول: التنوخيّ شخصيّةٌ استثنائيّة في تاريخ الأدب العربيّ، وهو من الأدباء القلائل جدًّا الذين حظوا بشهرةٍ استمرّت سنواتٍ طوال، وشكّل مصدرًا من مصادر التأريخ السياسيّ والاجتماعيّ والفكريّ... وهو أيضًا أديبٌ يعكس في كتبه الدين المعيش، وهو جانبٌ لا يؤخذ كثيرًا بعين الاعتبار عند تدريس الدين الإسلاميّ لا سيّما في الجامعات الأوروبّيّة.[2] لقد استقى التنوخيّ

[1] لمراجعة إحصاءٍ حول الكتب التي تشتمل على فصلٍ خاصّ بالمنامات، راجع:
Kinberg, Introduction to *Morality in the Guise of Dreams*, 39.

[2] Julia Bray, "A Much-Loved Author: Julia Bray on al-Tanūkhī and al-Faraj baʿd al-shiddah," Interview with Bilal Orfali, Library of Arabic Literature, Jan 13, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=HaQzhViv_i4.

مادّته ممّا عاينه أو سمعه بنفسه،[1] وأسّس لمنهجٍ جديدٍ في تنظيم المعرفة في عصره.[2] ونقل صورةً عن الحياة المعيشة لم تنقلها أيّ من الدواوين الشعريّة.[3]

والتنوخيّ هو أبو عليّ المحسّن بن عليّ بن محمّد بن داوود التنوخيّ. وُلد بالبصرة عام 327 هـ وتوفّي ببغداد.[4] أديب وقاضٍ وكاتب وشاعر، وعائلته من رواة الحديث. أبوه هو القاضي أبو القاسم عليّ بن محمّد،[5] وكان مقرّبًا من الوزير المهلّبيّ وغيره من وزراء العراق.[6] ذكر ياقوت الحموي من تصانيفه *الفرج بعد الشدّة* و*نشوار المحاضرة*،[7] وله أيضًا *المستجاد من فعلات الأجواد*،[8]

---

[1] وفي هذا يقول التنوخيّ: "هذه ألفاظٌ تلقّطتها من أفواه الرجال، وما دار بينهم في المجالس، وأكثرها ممّا لا يكاد يتجاوز به الحفظ في الضمائر، إلى التخليد في الدفاتر؛" انظر: التنوخي، *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*؛ تحقيق عبّود الشالجي (بيروت: دار صادر، 1995)، 1: 1.

[2] Bray, "Reading "the exotic" and Organising the Production of Knowledge," in *ASIA*, 71, 3 (2017), 834.

[3] Margoliouth and others, Introduction to *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge* (London: The Royal Asiatic Society, 1922), vi.

[4] الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 15: 201؛ وفي مصادر أخرى يُذكر تاريخ ولادته عام 329هـ؛ انظر: ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 5: 2280؛ ابن خلّكان أبو العبّاس أحمد بن محمّد (1282/681)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*؛ تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار صادر، 1978)، 4: 162؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 25: 90.

[5] وقد أورد الثعالبيّ ترجمة المحسّن بعد أبيه قائلًا: "هلال ذلك القمر، وغصن هاتيك الشجر، الشاهد العدل لمجد أبيه وفضله، والفرع المثيل لأصله، والنائب عنه في حياته، والقائم مقامه بعد وفاته؛" الثعالبي، *يتيمة الدهر* 2: 346.

[6] انظر ترجمته في: الثعالبيّ، *يتيمة الدهر*، 2: 346–347.

[7] ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 5: 2280.

[8] ابن خلّكان، *وفيات*، 4: 159.

ويُنسب له مخطوطُ *عنوان الحكمة والبيان*.[1] وأشار الثعالبيّ إلى ديوانه في الشعر الذي لم يصلنا.[2]

كان أوّل سماعه الحديث سنة 333هـ، وسمع من أبي العبّاس الأثرم وأبي بكرٍ الصولي والحسين بن محمّد بن يحيى بن عثمان النسويّ وواهب بن يحيى المازنيّ وأحمد بن عبيد الصفّار وطبقتهم. ثمّ تفقّه وشهد عند قاضي الأهواز أحمد بن سيّار. وأوّل ما ولي من القضاء بالقصر وبابل وسورا سنة 349هـ، ثمّ ولي القضاء بعدّة نواح، واستقرّ في بغداد وعمل كاتبًا في الحكم والوقف. ولازم مجالس المهلّبيّ، ومنها استقى بعض قصصه وأخباره. وتقدّم التنوخيّ في عهد عضد الدولة وكان مقرّبًا منه يجالسه وينادمه ويسافر معه، ثمّ سخط عليه فعزله وحبسه في داره. وتختلف المصادر في مصير التنوخيّ بعد ذلك، يقول الشالجي إنّنا لا نعرف عن حياة التنوخيّ شيئًا بعد وفاة عضد الدولة، والأرجح أنّه عاد إلى القضاء وأتمّ كتابيه *الفرج بعد الشدّة* و*نشوار المحاضرة*. أمّا بدري فهد فيقول إنّ التنوخيّ هرب من عضد الدولة، وعاش في عزلة وفقر حتّى وفاته.[3]

---

[1] ذُكر أنّ هذا المخطوط في مكتبة Bodleian دون أدنى تفصيلٍ عنه أو حتّى إحالة؛
Margoliouth and others, Introduction to *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, v.

[2] يورد التنوخيّ الكثير من أبياته الشعريّة في كتبه، ولكن لا يمكننا الجزم في وضعه ديوانًا شعريًّا خاصًّا به. إذ لم يصلنا الديوان أو جزءٌ منه، ولا إشارة إليه في المصادر سوى من خلال الثعالبيّ، الذي بدوره نقل خبرًا عن ديوانه سماعًا لا عيانًا. فقال: "أخبرني أبو نصر سهل بن المرزبان أنّه رأى ديوان شعره ببغداد أكبر حجمًا من ديوان شعر أبيه." والثعالبيّ في إيراده لبعض أشعار التنوخيّ يظهر مشكّكًا أحيانًا، فيقول مثلًا: "وأنشدني غيره له وأنا مرتابٌ به لفرط جودته وارتفاعه عن طبقته من الطويل،" "وأنشدني له غير ثقة." كلّ ذلك دفعنا إلى التساؤل إن كان التنوخيّ قد وضع ديوانًا في الأصل؛ انظر: الثعالبيّ، *يتيمة الدهر*، 2: 346–347.

[3] الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 15: 199–201؛ ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 5: 2280–2293؛ ابن خلّكان، *وفيات*، 4: 159–162؛ الصفديّ، *الوافي بالوفيات*، 25، 90. التنوخي، مقدّمة *الفرج بعد الشدّة*؛ تحقيق عبوّد الشالجي (بيروت: دار صادر، 1978)، 1، 5–20؛ بدري فهد، *القاضي التنوخي وكتاب النشوار: أبو عليّ المحسّن التنوخي* (بغداد: المكتبة الأهليّة، 1968)، 17–18. وراجع القصّتين 80 و328؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 1: 242؛ 3: 266.

– *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة:*

أمضى التنوخيّ عشرين عامًا في كتابته، وأخرجه في أحد عشر مجلّدًا. وكان قد بدأه سنة 360هـ.[1] وتظهر فرادة هذا الكتاب في أنّ الكاتب اشترط على نفسه أن لا يضمّنه شيئًا نقله من كتابٍ آخر ما خلا الشعر.[2] وقد ارتكزت موضوعاته على الكرم، حسن الشيم، كبر الهمم، ومكارم الأخلاق.[3]

– *الفرج بعد الشدّة:*

بدأ التنوخيّ بهذا الكتاب في أواخر أيّامه، على إثر محنٍ تعرّض لها ثمّ نجا منها.[4] وعمد إلى كتاب *نشوار المحاضرة* قبل أن ينتهي من تأليفه، فاقتطع منه مجموعةً من القصص المتعلّقة بموضوع الفرج بعد الشدّة وأفردها في كتاب.[5] ويقع الكتاب في ثلاثة مجلّدات، أورد فيه التنوخيّ

---

[1] ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 5: 2280. ويقول عن علّة تسميته: "ورأيتُ كلّ حكايةٍ ممّا أُنسيته لو كان باقيًا في حفظي لصلح لفنٍّ من المذاكرة ونوعٍ من نشوار المحاضرة؛" انظر: التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 1: 10.

[2] قال التنوخي مفاخرًا في مقدّمته: "وأنا إنّما تلقّطتها من الأفواه دون الأوراق." وهو يتذمّر في مقدّمة كتابه من حال أبناء عصره "وفسادهم" لعدم رغبتهم في التعلّم، وإقبالهم على أمور المعاش واللذّات... وكان قد اجتمع قديمًا مع مشايخ وعلماء وأدباء قد عرفوا أخبار الدول، وتجارب الأمم، وشاهدوا كلّ فنٍّ غريب. فلمّا مات أكثرهم ولم يبق من نظرائهم إلّا اليسير خشي أن تموت رواياتهم فأراد حفظها في كتاب؛ انظر: التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 1: 8–13.

[3] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 1: 8.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 1: 74، 106. وهو يصرّح بالدافع إلى وضعه في المقدّمة: "وجدتُ أقوى ما يفزع إليه من أناخ الدهر بمكروهٍ عليه، قراءة الأخبار التي تنبي عن تفضّل الله عزّ وجلّ، على من حصل قبله في محصله؛" انظر: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 1: 52.

[5] الشالجي، مقدّمة *الفرج بعد الشدّة*، 1: 14. وبنى التنوخيّ كتابه على *كتاب الفرج بعد الشدّة والضيقة* للمدائنيّ، الذي استحسنه ولكن وجد أخباره قليلة، واطّلع على كتاب أبي بكر ابن أبي الدنيا وهو في نحو عشرين ورقة واسمه *كتاب الفرج بعد الشدّة*، فوجد الغالب عليه أحاديث النبيّ وبعض الصحابة والتابعين، ووجده خاليًا من ذكر فرجٍ بعد شدّة. وقرأ كذلك كتابًا للقاضي أبو الحسين عمر بن محمّد الأزديّ واسمه *كتاب الفرج بعد الشدّة* وقد أودعه أكثر ما

أخبارًا نقلها عن بعض الكتب – على عكس كتابه السابق –، بالإضافة إلى مشاهداته ومسموعاته. وتعمّد فيه تنويع الأخبار دفعًا للسأم.[1] وقد قال الثعالبيّ في مدح هذا الكتاب: "وناهيك بحسنه وإمتاع فنّه وما جرى من الفأل بيمنه، لا جرم أنّه أسير من الأمثال وأسرى من الخيال."[2]

– *المستجاد من فعلات الأجواد:*

أفرغه التنوخيّ في مجلّدٍ واحد، واستهلّه بمقدّمةٍ قصيرةٍ جدًّا، يرد فيها أنّه ألّفه نزولًا عند طلب أحدهم لكنّه لم يُعيّن اسمه، وقد يكون هذا السائل مختلَقًا كما جرت العادة عند أدباء تلك الفترة. يقول في مطلع الكتاب: "فإنّك طلبتَ منّي أن أجمع لك من أخبار الأجواد أجودها، ومن فعالات الكرام أسناها وأرشدها."[3] والفرق بين هذا الكتاب وكتاب *نشوار المحاضرة* أنّ الأوّل تضمّن أخبار من مضوا، والثاني تناول أخبار معاصريه.[4]

سادسًا: بنية الأطروحة

رواه المدائنيّ وأضاف إليه؛ انظر: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 1: 52–53. وقد أحصى الشالجي الكتب التي نقل عنها التنوخي وأشار إليها في متن كتابه؛ التنوخيّ، مقدّمة *الفرج بعد الشدّة*، 1: 10–13.

[1] يقول في المقدّمة: "فاقتصرتُ على كتب أحسن ما رويتُ من هذه الأخبار، وأصحّ ما بلغني في معانيها من الآثار، وأملح ما وجدتُ في فنونها من الأشعار؛" انظر: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 1: 54–55.

[2] الثعالبيّ، *يتيمة الدهر*، 2: 346.

[3] التنوخيّ، *المستجاد من فعلات الأجواد*؛ تحقيق أحمد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005)، 1: 9.

[4] انظر مقدّمة المحقّق: التنوخي، مقدّمة *المستجاد*، 1: 3.

تنقسم الأطروحة إلى ثلاثة أقسام، القسم الأوّل خاصٌّ بالسياق التأويليّ متمثّلًا بكتب التعبير، والثاني خاصٌّ بالسياق السرديّ متمثّلًا بأدب التنوخيّ، أمّا الثالث فيجمع بين السياقين معًا.

ويرصد القسم الأوّل تأويل الأفضية في كتب التعبير لابن قتيبة والدينوريّ والخركوشيّ، ويشير إلى ارتكاز بعض التأويلات على الاشتقاق اللغويّ من جهة، وعلى القرآن والسنّة من جهةٍ أخرى. وكذلك يلحظ تأثّرها بالفكر اليونانيّ إن لم يكن في النتائج ففي المناهج. ويضيء على خصائص المنامات المستشهد بها في كتب التعبير، فيجدها صوريّةً أكثر منها صوتيّة، ويجد للإسناد وعمليّة القصّ سلطةً وأهمّيّة. ويتجلّى المكان بمادّيّته في هذا القسم، لا سيّما عند استعراض وفرة عناصر العمارة وثرائها بالرموز وإشراكها لحواسّ مختلفة منها النظر والشمّ والسمع. وتعكس تأويلات الأفضية أبعادًا اجتماعيّة تجلّت بوضوح في الفروقات الجندريّة والطبقيّة. وفي محاولةٍ للعثور على فضاءٍ مؤثّرٍ في المنام، تبيّن أنّ كتب التعبير لا تأتي على ذكر القبور أو المساجد، وإنّما تُظهر السجن مؤثّرًا في مسار التأويل. والخلاصة أنّ الأفضية في كتب التعبير تحمل هواجس اجتماعيّة بالدرجة الأولى، وللصورة سلطةٌ فيها أقوى أثرًا من الصوت.

ثمّ يبدأ القسم الثاني من حيث انتهى القسم الأوّل، فيبحث في أدب التنوخيّ عن أفضيةٍ مؤثّرةٍ في المنامات ويشير إلى نماذج للمبيت بجانب القبور أو باتّجاه القبلة. ثمّ يظهر السجن مجدّدًا، فيعالج القسم الثاني منامات ثلاثة عشر سجينًا. وينطلق من منامٍ ليعقوب بن داوود – وزير المهديّ (1010/400)[1] – الذي حُبس في سجن المطبق، فيلحظ تشابهًا بينه وبين قصّة النبيّ يوسف الواردة في السياق القرآنيّ. ويمتدّ هذا التشابه ليطال منامات السجناء الآخرين، ويثبت التقاطع بين النبوّة والمنام في الإسلام. ويضيء هذا القسم على خصائص المنامات في السياق

[1] Lévi-Provençal, "al-Mahdī," in *EI*^{2}, 5: 1239-1240.

السرديّ من خلال الحديث عن الإسناد الذي اتّخذ بعدًا مغايرًا مع التنوخيّ، وعمليّة القصّ التي غابت بشكلٍ شبه تامّ، وسلطة الصوت التي طغت بشكلٍ واضحٍ على الصورة. وعلاقة المنام بالسجن لا تمتّ بصلةٍ إلى عمارة الأخير بل تتشكّل من خلال موروثٍ دينيّ مركزه طبيعة المنام الوحييّة. ويثير مبحث المنام والسجن أسئلةً كثيرةً يحاول القسم الثاني الإجابة عنها، وتتمحور هذه الأسئلة حول الحضور البارز للشعر في منامات السجناء، ودور الفضاء المعتم في إدراك كلٍّ من المنام والصورة. والخلاصة أنّ أغلب المنامات في أدب التنوخيّ صوتيّة لا صوريّة، والمكان يحضر فيها برمزيّته لا مادّيّته، ويعكس أبعادًا سياسيّة ودينيّة واجتماعيّة.

القسم الثالث – وهو الأكثر أهمّيّة – يتناول إطارًا جامعًا للسياقين التأويليّ والسرديّ، ويحلّل المنامات بصفتها تجسيدًا رمزيًّا للرحلة. فيثبت أنّ المنامات تحقّق بعض أغراض الارتحال، وأبرزها طلب الحديث النبويّ، والتكسّب، والاستشفاء، وتشريع السلطة. ثمّ يعالج ثيمة المعراج وما يتّصل بها من فضاءٍ صالحٍ للحساب، وثيمة المنامات الملهمة للشعر، وهاتان الثيمتان تغنيان عن ارتحالٍ سابقٍ راسخٍ في العقل الجماعيّ. ولم تكن تلك المنامات محاكاةً لأدب الرحلة، لأنّ الأخير يحوي مناماتٍ ضئيلةً تحقّق أغراضًا مغايرة عن التي سبق ذكرها. ولكنّ منامات التنوخيّ تلتقي في غرضٍ من أغراضها – وهو النقد الأدبيّ – بنوعٍ أدبيّ ظهر في القرن الرابع على يد بديع الزمان الهمذانيّ (1008/398)[1] وهو المقامة. والخلاصة أنّ المنامات في السياقين التأويليّ والسرديّ هي رحلةٌ لا يشكّل مكان الانطلاق أو الوصول أهمّيّةً فيها، لأنّ الأساس هو تحقيق الغرض من الارتحال.

لقد ظهرت ثنائيّة المنام–المكان في كتب التعبير لوحةً ملوّنة، وفي أدب التنوخيّ هرمًا بلا

[1] Orfali and Pamerantz, "al-Hamadhānī, Badīʿ al-Zamān," in *EI*^{3}, online.

قاعدة، لكنّها فوق هذا وذلك، تظهر في السياقين معًا رحلةً تحاكي رحلة المسلم في الحياة الدنيا حيث لا يشكّل مكان ولادته أو وفاته فارقًا، لأنّ الأساس ما حقّقه في هذا الارتحال.

القسم الأوّل

الفضاء في كتب التعبير

ظهر مفهوم "قراءة العمارة" في عددٍ من الدراسات الحديثة، وهو يقوم بربط المظاهر العمرانيّة بأبعادٍ تاريخيّة واجتماعيّة وأحيانًا دينيّة. وغلب على دارسي فنّ العمارة الإسلاميّة – أمثال كريسويل (Cresswell)، غرابار (Grabar)، وطبّاع (Tabbaa) – اتّجاهٌ يقضي بتفسير المظاهر العمرانيّة من خلال رؤية وجوديّة تشمل علاقة الفرد بربّه أو بالكون،[1] أو من خلال أيديولوجيا السلطة الحاكمة ووقوع تغيّراتٍ سياسيّة حاسمة.[2] ويصعب ربط العمارة في كتب التعبير بأيٍّ من هذه النظريّات السابقة، لأنّ تأويلاتها ببساطةٍ تعكس واقعًا اجتماعيًّا وهواجس نابعة من الحياة اليوميّة المعيشة، وأبرزها الفروقات الجندريّة والطبقيّة. وتقترب هذه المقاربة أكثر من مذهب ناصر ربّاط (Nasser Rabbat) الذي يرى أنّ العمارة قادرة على امتصاص المعاني الخاصّة، ومن ثمّ التعريف بجوانب عن مصمّميها أو مالكيها أو ناظريها أو شاغريها. ويرى فيها مجالًا خصبًا لخلق

---

[1] راجع على سبيل المثال مقال طبّاع الذي ربط فيه بين المقرنصات وآراء العلماء المسلمين حول التكوين الذرّيّ للمادّة والتي تشهد بوحدانيّة الله ودوام تدبيره؛

Yasser Tabbaa, "The Muqarnas Dome: Its Origin and Meaning," in *Muqarnas* 3 (1985), 61-74.

وراجع أيضًا مقال إرزين (Erzen) الذي يرى أنّ العمارة تعمل على تصوير العالم المثاليّ أو الجنّة الموعودة؛

Jale Nejdet Erzen, "Reading Mosques: Meaning and Architecture in Islam," in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69, 1 (2011), 127.

[2] راجع على سبيل المثال مقالي غرابار عن رمزيّة القبب في الإسلام:

Oleg Grabar, "The Islamic Dome: Some Considerations," in *Journal of the Society of the Architectural Historians* 22, 4 (1963), 191-198; Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem," in *Ars Orientalis* 3 (1959), 33-62.

ومقال طبّاع حول قبّة البروديّين بين عهدي المرابطين والموحّدين؛

Tabbaa, "Andalusian Roots and Abbasid Homage in the Qubbat Al-Barudiyyin in Marrakech," in *Maqarnas* 25 (2008), 133-146.

ذكريات الأفراد/المجموعات وحفظها واسترجاعها وربّما تعديلها.[1]

والأساس في دراسة علاقة المنام بالمكان رصد تأويلات المظاهر العمرانيّة، للتأكّد إن كان مكان المبيت ينعكس في المنام أم لا، وذلك في محاولةٍ لفهم مذهب المعبّرين الذين غيّبوا ذكر المكان عن مقدّماتهم. لكنّ الدراسة تتّسع أحيانًا لتشمل الحديث عن بعض التضاريس الجغرافيّة لوجود احتمالٍ – وإن كان ضئيلًا – بمبيت أحدهم في الفلاة. ويستغرق الحديث عن الأفضية جزءًا لا يُستهان به من كتب تعبير الرؤيا، ويفرد بعض أصحاب تلك الكتب بابًا على حدة للحديث عن تأويل التضاريس الجغرافيّة والمظاهر العمرانيّة، وهو ما فعله كلٌّ من الدينوريّ والخركوشيّ. أمّا ابن قتيبة فقد قسم الحديث عنهما بين ثلاثة أبواب: باب الأرضين والأبنية، باب تأويل التلال والجبال، وباب السرادقات والفساطيط وما أشبهها. واللافت في كتب التعبير قيد الدراسة أنّها لا تذكر تأويل المساجد ضمن الأبنية، وإنّما تجعله في بابٍ آخر. فابن قتيبة يجعل تأويل المساجد مع قراءة القرآن والأذان، والدينوريّ يجعله في باب الأديان والعبادات، أمّا الخركوشيّ فيفرد بابًا على حدة للحديث عن "رؤيا المسجد والمحراب والمنارة ومجالس الذكر." وتعرّج الدراسة على هذه الأبواب عند التساؤل عن الأمكنة المؤثّرة في التأويل، واحتمال تأثير المساجد في منامات الذين يبيتون فيها. والأمر نفسه يتكرّر عند الحديث عن المقابر أو القبور، فهي تدخل ضمن باب رؤية الأموات وأحوالهم وما يتّصل بهم.

الفصل الأوّل: تأويل المظاهر العمرانيّة والتضاريس الجغرافيّة

تلتقي تأويلات المظاهر العمرانيّة بتأويلات التضاريس الجغرافيّة على مستوياتٍ عدّة، منها

[1] Nasser Rabbat, "In the Beginning was the House: On the Image of the Two Noble Sanctuaries of Islam," in *Thresholds* 25 (2002), 56.

مناهج التأويل، وخصائص المنامات المستشهد بها، والانعكاسات الاجتماعيّة والدينيّة للأفضية المؤوَّلة.[1] وتُظهر تأويلات هذه الأفضية منحًى تجديديًّا في التعبير لا يعوّل في نتائجه على حضاراتٍ أخرى بل في مناهجه، ويخرج للعيان مسألة الحفاظ على الهويّة الدينيّة من خلال منامات التحوّل من دينٍ إلى آخر.

أوّلًا: وفرة المظاهر وتنوّع مناهج التعبير

أ) التأويل بالجناس

تدلّ رؤية البنيان عامّةً في المنام على عملٍ واستفادةٍ في أمرٍ من أمور الدنيا أو الآخرة.[2] وقد تدلّ رؤيته على بناء الرجل بأهله انطلاقًا من تعدّد دلالة الفعل "بنى".[3] فالبناء هو "نقيض الهدم" وهو أيضًا الدخول بالزوجة.[4] يقول ابن قتيبة:

> "والأصل في ذلك أنّ الرجل إذا دخل بأهله كان يضرب عليها قبّةً ليلة دخوله بها، فقيل لكلّ داخلٍ بأهله بانٍ. قال عمرو بن معدي كرب:
> ألم تأرقْ لِذا البرقِ اليماني يلوحُ كأنّه مصباحُ بانِ
> يريدُ رجلًا بنى بأهله فمصباحه لا يُطفأ."[5]

---

[1] وقد تشترك هذه المستويات مع أبوابٍ أخرى هي خارج إطار الدراسة.

[2] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 129.

[3] الدينوريّ، *القادري*، 2: 129.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، 14: 93، 97. ويقول ابن فارس: "بناء الشيء بضمّ بعضه إلى بعض؛" انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 1: 303.

[5] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147. ومثل هذه الاستطرادات كثير، ولذلك تُعدّ كتب التعبير مخزونًا معرفيًّا غير

ويُعَدّ التأويل بالجناس من أركان التعبير المعتمدة، وقد جعله ابن قتيبة أحد مناهج التعبير السبعة وأسماه "التأويل بالأسماء".[1] وقد كان مأثورًا عن النبيّ لقوله: "رأيتُ ذات ليلة فيما يرى النائم كأنّا في دار عقبة بن رافع فأُتينا برطبٍ من رُطب ابن طاب. فأوّلتُ الرفعة لنا في الدنيا والعاقبة في الآخرة، وأنّ ديننا قد طاب."[2] ويُرتكز كثيرًا على الجناس غير المماثل[3] عند تأويل المظاهر العمرانيّة كقولهم: القلعة انقلاعٌ من همٍّ إلى فرج،[4] والمنظرة رجلٌ منظورٌ إليه،[5] والحصن رجلٌ حصين، فمن رأى أنّه بنى حصنًا فإنّه يتحصّن من أعدائه ويُحصن فرجه من الحرام،[6] وشُرَف الدار هي شَرَفٌ ورئاسة.[7] والأمر نفسه يتكرّر في تأويل التضاريس الجغرافيّة: فالبَرُّ بِرٌّ،[8] والمفازة فوزٌ

محصورٍ بالمنامات، إذ تشتمل على معارف لغويّة، تاريخيّة، دينيّة، واجتماعيّة...

[1] يروي الخركوشيّ حديثًا عن النبيّ يقول فيه: "إذا أشكل عليكم الرؤيا فخذوه بالأسماء؛" انظر: الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطاني، 9ب. إنّ التغيّر في تاريخ المصطلحات لا يعني بالضرورة تغيّرًا في المنهجيّة، فالتأويل بالجناس أو بالاشتقاق اللغويّ أو بالأسماء يصبّ كلّه في منهجيّة واحدة.

[2] *صحيح مسلم*، 1078–1079: حديث رقم 2270.

[3] الجناس أو التجنيس المماثل هو أن تكون اللفظة واحدةٌ باختلاف المعنى. والتجنيس غير المماثل أنواع، منه المحقَّق وهو ما اتّفقت فيه الحروف دون الوزن، والمطلَق وهو في الاشتقاق، والمضارَعة وهو أن تزيد الحروف وتنقص؛ راجع: ابن رشيق القيرواني (1071/463)، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 1: 321.

[4] الدينوريّ، *القادري*، 2: 124.

[5] الدينوريّ، *القادري*، 2: 140؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 209ب.

[6] الدينوريّ، *القادري*، 2: 124؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 206أ.

[7] الدينوريّ، *القادري*، 2: 132.

[8] الدينوريّ، *القادري*، 2: 114.

من شدّةٍ إلى رخاء،[1] والأرض القفر فقرٌ،[2] إلى غير ذلك من الأمثلة...

ويؤكّد منهج التأويل بالجناس على أصالة جزءٍ من علم التعبير لارتباط نتائجه حصرًا باللغة العربيّة وبالتالي بالحضارة العربيّة.[3] أمّا منهج التأويل بحدّ ذاته فهو من مناهج التعبير المأثورة عن اليونانيّين والآشوريّين ويعبّر الباحثون عنه عادةً بمصطلح التلاعب بالألفاظ "wordplay".[4] وإنّ تأثّر كتب التعبير الإسلاميّة بعلوم التعبير في الحضارات الأخرى أمرٌ أكيد، وتأتي الحضارة اليونانيّة في طليعتها لما كان لترجمة كتاب أرطاميدورس من أثر.[5] لكنّ الأخير لم يفرد فصلًا في تأويل المظاهر العمرانيّة، واقتصر حديثه على أماكن ترتبط بأفعالٍ معيّنة. وذلك ضمن ثلاثة أبواب عناوينها على التوالي: "في الحمّامات وأنواع الاغتسال بالماء،" و"في موضع الحكم والقضاة،" و"في الفنادق وهي الخانات." وهو في حديثه عنها يتناول أفعال الناس في مثل تلك الأماكن لا عمارتها. ولا يوجد حديثٌ عن البناء في كتابه، باستثناء جملةٍ واحدة في "باب التعليم والصنايع والتدبيرات" وفيها: "وأمّا أن تقوّم شيئًا فإنّها تدلّ على أمورٍ تصلح وعلى كشف الشيء المستور، ولذلك صارت

---

[1] الدينوريّ، *القادري*، 2: 114.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 114.

[3] تطغى الأصالة على كتاب ابن قتيبة لأنّه من المرحلة التكوينيّة الأولى لعلم التعبير والتي سبقت ترجمة كتاب أرطاميدورس؛ راجع:
Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 43; Sirreyeh, "Arab Stars, Assyrian Dogs and Greek 'Angels': How Islamic is Muslim Dream Interpretation?," in *Journal of Islamic Studies* 22, 2 (2011), 219-220.

[4] Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians," in *Islam and Christian-Muslim Religions*, 30.

[5] إنّ تأثّر العرب بالفكر اليونانيّ بدأ قبل حركة الترجمة بكثير من خلال المبادلات التجاريّة؛ انظر:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 35.

صناعة الهندسة في المنام تدلّ على ما قلنا."[1] أمّا التضاريس الجغرافيّة فيجعل تأويلاتها في بابين: "في الأنهار والبحيرات والعيون والآبار،" و"الغاب والجبال والطرق." وتختلف تأويلاتها في معظم الأحيان عمّا يرد في كتب التعبير الإسلاميّة، وإن كان منهج التعبير أحيانًا واحدًا. وغياب التأثير اليونانيّ عن تأويلات الأفضية تحديدًا يطرح تساؤلًا حول خصوصيّة إدراك المسلمين للفضاء، والتي تتّضح أكثر عند الحديث عن علماء البصريّات الأوائل ونظريّتهم حول رؤية الألوان.

ب) التأويل بالقرآن والحديث

ويطغى منهجٌ ثانٍ على تأويلات الأفضية، وهو التأويل بالقرآن. فللأرض تأويلاتٌ كثيرةٌ منها المرأة، وذلك لقوله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ،"[2] والبرج في التأويل قبرٌ لقوله تعالى: "أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ،"[3] والطريق هو الاستقامة في الدين لقوله تعالى: "أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ،"[4] وأمثلةٌ أخرى كثيرة...[5]

---

[1] Artémidore D'éphèse, *Le Livre des songes*, 110.

[2] سورة البقرة (2: 223). انظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 112؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 203ب.

[3] سورة النساء (4: 78). وانظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 123.

[4] سورة الملك (67: 22). وانظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 117؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 210ب.

[5] ترد مثل هذه الآيات ضمن كتب الأمثال في القرآن؛ انظر على سبيل المثال لا الحصر: الحكيم الترمذيّ (القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ)، *الأمثال من الكتاب والسنّة*؛ تحقيق السيّد الجميلي (بيروت، دار ابن زيدون، 1987)؛ ابن القيّم الجوزيّة (1350/751)، *الأمثال في القرآن الكريم*؛ تحقيق سعيد الخطيب (بيروت: دار المعرفة، 1981).

وقد عدّ الثعالبيّ هذا المنهج في التأويل نوعًا من أنواع الاقتباسات القرآنيّة،[1] وأفرد الباب السابع عشر من كتابه *الاقتباس من القرآن الكريم* "في الرؤيا وعجائبها والتعبيرات وبدائعها" وجمع فيه مجموعةً من أخبار المنامات التي كان تأويلها بالآي القرآنيّة.[2]

ويُستند إلى أحاديث النبيّ أيضًا في بعض تأويلات الأفضية، فالأبنية من الطين محمودةٌ في المنام لقول النبيّ: "البناء كلّه ما كان من جصٍّ أو آجرّ فهو من عمل أهل النار، وما كان من اللبن والطين فهو من عمل أهل الجنّة."[3] وكذلك فإنّ بناء بيت مطيّن زواجٌ من امرأةٍ صالحة، وبناء بيتٍ مجصّص زواجٌ من امرأةٍ سليطةٍ منافقة.[4] ودخول دارٍ مطيّنة استفادة مالٍ حلال، ودخول دارٍ مجصّصة استفادة مالٍ حرامٍ.[5] واللافت في تأويلات الأبنية أنّها تتّجه إلى تفضيل البناء القديم على الحديث عمومًا، فرؤية العمران العتيق صلاح دينٍ وتوبة.[6] وقد يرمز الطين إلى ما هو قديم، لكنّه في هذا السياق يرمز إلى ما هو محلّيٌّ وخاصّ، وفي ذلك بعدٌ آخر لكتب التعبير ينحو منحى

---

[1] للمزيد عن مصطلح الاقتباس، راجع: الأرفه لي، بلال وموريس بومرانتز، "إنّي آنستُ نارًا: كتاب *الاقتباس من القرآن الكريم* للثعالبيّ،" في *التفاهم: نحو خطابٍ إسلاميّ متوازن* 15 (2017)، 275–284؛ وراجع مقدّمة المحقّق: محمّد ابن أبي اللطف (1585/993)، *رفع الالتباس عن منكر الاقتباس*؛ تحقيق بلال الأرفه لي (بيروت: دار المشرق، 2018)، 7–24.

[2] الثعالبيّ، *الاقتباس من القرآن الكريم*؛ تحقيق ابتسام الصفّار ومجاهد بهجت (المنصورة: دار الوفاء، 1992)، 2: 59–70.

[3] الدينوريّ، *القادري*، 2: 133.

[4] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 208ب–أ. ويظهر ذلك بوضوحٍ في تأويل قطع لسان المرأة في المنام: "وقطع اللسان للمرأة محمود، يدلّ على الستر والحياء؛" انظر: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 117.

[5] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[6] الدينوريّ، *القادري*، 2: 129، 130؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 206أ، 207ب.

الحفاظ على الهويّة الدينيّة وتصوير الأديان الأخرى بما يتناسب مع ذلك. وهذا ما يظهر من خلال كلام الخركوشيّ الذي علّل التأويلات السابقة بالقول: إنّ البناء بالجصّ والآجرّ كان من أفعال الفراعنة، وإنّ الآجرّ قد يدلّ على رجلٍ من نسل المجوس،[1] والسبب أنّ الجصّ والآجرّ تمسّهما النار خلال الصناعة.[2] ولا يُستقى هذا التأويل من كتاب أرطاميدورس،[3] بل الأرجح أنّه مستقًى من سياقٍ قرآنيّ يربط الطين بخلق البشر،[4] والنار بخلق الشياطين.[5]

ويحيل هذا النوع من التأويلات إلى منامات التحوّل من دينٍ إلى آخر، والتي احتلّت مكانةً في كتب التعبير وغيرها من المصادر العربيّة القديمة. ومن الأمثلة الواردة في تأويلات الأراضي والأبنية وما يتّصل بهما:

> قال رجلٌ لأبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه: رأيتُ كأنّي في أرضٍ مخصبةٍ معشبة، فخرجتُ منها إلى أرضٍ كالحةٍ مجدبة، قال: إن صدقت رؤياك خرجتَ عن الإسلام إلى الشرك؛ فكان كذلك."[6]

وتتكرّر العبارة الأخيرة كثيرًا في كتب التعبير: "فكان كذلك،" وترد قريبًا منها: "فكان كما قال" أي المعبّر، أو "فكان على نحو ما ذكر." وهي على بساطتها تثير مسألةً ذات أهمّيّة لم تحظ بعناية

---

[1] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[2] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 129؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[3] الطين عند أرطاميدورس يدلّ على مرضٍ وهوان؛ انظر:
Artémidore D'éphèse, *Le Livre des songes*, 394.

[4] "وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛" سورة السجدة (32، 7).

[5] "قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ؛" سورة الأعراف (7، 12).

[6] الدينوريّ، *القادري*، 2: 115. ويروي الدينوريّ منامًا آخر كان تعبيره سببًا في دخول أحدهم إلى الإسلام؛ راجع: الدينوريّ، *القادري*، 2: 123.

الدارسين، وتدور حول سؤالين: من الذي أكمل حكاية المنام؟ ومتى؟ ويغدو السؤال أكثر إلحاحًا عندما يستغرق تحقّق المنام شهورًا أو سنوات، وعندما يرتبط تحقّقه بقضايا هي في غاية الخصوصيّة.[1]

ويُروى مثالٌ آخر مشابه للمنام السابق لكنّ المعبّر فيه يكون الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب، حيث جاءه رجلٌ فقال: إنّي رأيتُ كأنّي أعشبتُ ثمّ أجدبتُ ثمّ أعشبتُ ثمّ أجدبتُ، فقال له عمر: أنت رجلٌ تؤمن ثمّ تكفر ثمّ تؤمن ثمّ تكفر ثمّ تموت كافرًا، فقال الرجل: ما رأيتُ شيئًا، فقال له عمر: قد قُضي لك ما قُضي لصاحب يوسف."[2]

وتُضاف إلى هذه المنامات التأويلاتُ الخاصّة برؤية الديانات الأخرى وأبنائها في المنام، والتي تمّ توظيفها لاختزالهم في صورةٍ معيّنة – سلبيّةٍ غالبًا –، وكذلك لنقد بعض المذاهب الإسلاميّة من خلالهم واتّهامها بالكفر.[3] فكان منام التحوّل من دينٍ إلى آخر غطاءً لهاجسٍ داخليّ بالتحوّل من مذهبٍ إسلاميٍّ إلى آخر.[4] وتأثّرت كتب التعبير اللاحقة بما جاءت به كتب التعبير

---

[1] ومن هذه القصص أنّ رجلًا قال لابن سيرين: رأيت رجلًا يذبح امرأته، فقال: ينبغي أن يكون هذا الرجل قدم البارحة من سفر ووطئ امرأته. فكان كما ذكر؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط آياصوفيا، 263أ. ومن القصص أيضًا: "أتى رجلٌ عابرًا فقال: إنّي رأيتُ كأنّ على فرج امرأتي كلبين يتهارشان. فقال: هذه المرأة أرادت أن تحتلق فتعذّر عليها الموسى فجزّته بمقراض. فأتى منزله فلمس فرج امرأته، وإذا أثر الجزّ فيه؛" انظر: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 92.

[2] أبو عبد الله محمّد بن أحمد القرطبي (1273/671)، *الجامع لأحكام القرآن*؛ تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1964)، 9: 193.

[3] لقد خصّص الدينوريّ الفصل الثامن من كتابه للحديث عن تأويل رؤية الأديان والعبادات والسنن فيها والمتعبّدات. وفيه: "من رأى أنّه يتلو التوراة والإنجيل ولم يعرفهما، فإنّه رجلٌ يذهب مذهب القدريّة والجبريّة لقول الله تعالى: "وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛" انظر: الدينوريّ، *القادري*، 1: 356. ومن أشهر منامات التحوّل من مذهبٍ إلى آخر منام الأشعريّ الذي تحوّل عن الاعتزال بعد رؤية النبيّ في المنام مرارًا. وقد حظيت مناماته بعناية الدارسين؛ راجع: عبد الرحمن بدوي، *مذاهب الإسلاميّين* (بيروت: دار العلم للملايين، 1997)، 493–497.

[4] Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians," in *Islam and Christian-Muslim Religions*, 220.

الأولى، فأعادت في معظم الأحيان إنتاج صورة المسيحيّين واليهود والوثنيّين المعروفة في العصر العبّاسيّ.[1] وقد خاضت أكثر من دراسة في هذا الموضوع، لا سيّما أنّ المنامات وتأويلاتها تفضح من خلال الرموز مكانة بعض الأديان في نظر بعضها الآخر.[2]

ثانيًا: خصائص المنام في كتب التعبير

إلى جانب الحديث عن الرموز وتأويلاتها، تقدّم كتب التعبير أخبارًا تكون بمثابة تطبيقٍ عمليّ للجانب النظريّ. وقد وقع الاختيار هنا على منامٍ أورده ابن قتيبة يجمع بين خصائص شتّى تساهم في استقراء طبيعة معظم المنامات الواردة في كتب التعبير.[3]

> "قال أبو محمّد [يعني ابن قتيبة]: حدّثنا محمّد بن سعيد عن أبي عبيدٍ في كتاب *غريب الحديث* أنّ امرأةً أتت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت: رأيت كأنّ جائز[4] بيتي انكسر، فقال: يقدم زوجك. ثمّ رأت مثل ذلك فأتته تريد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلم تجده ووجدت أبا بكرٍ فقصّت عليه ما رأت، فقال: يموت زوجك. فوقعت الرؤيا، وهي واحدةٌ بالتأويلين، إمّا لاختلاف الوقتين أو اختلاف

---

[1] Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians," in *Islam and Christian-Muslim Religions*, 221.

[2] راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 166–173؛
Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 178-181; Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians," in *Islam and Christian-Muslim Religions*, 207-221.

[3] تتكرّر المنامات نفسها أحيانًا بين كتب التعبير وأخرى للسرد والتاريخ... ولذلك فإنّ الحديث عن خصائص ثابتة للمنامات في نوعٍ أدبيّ ما هو تعميمٌ خاطئ، وإنّما الحديث هنا عن خصائص مشتركة تطغى على معظم المنامات في سياقٍ معيّن.

[4] الجائز من البيت: الخشبة التي تحمل خشب سقف البيت؛ انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 5: 328.

هيئة المرأة في الحالين."[1]

أ) سلطة الإسناد:

يُفتتح هذا الخبر بالإسناد الذي طالت سلطته كتب التعبير في مرحلتها التأسيسيّة الأولى، لا سيّما أنّ أصحاب كتب التعبير كانوا أصحاب كتبٍ في الحديث والتفسير والفقه.[2] ومن المعلوم أنّ الإسناد ظهر في بادئ الأمر استجابةً لحاجة توثيق أحاديث النبيّ، ثمّ تأثّرت به سائر العلوم – الدينيّة وغير الدينيّة – وجعلته نموذجًا يُحتذى به في التماس الخبر "الصحيح". ويختلف الباحثون في تعيين تاريخٍ محدّد لنشأة الإسناد، وترتبط بعض نظريّاتهم بوقوع فتن سياسيّة.[3] والجدير بالذكر هنا أنّ تلك النظريّات تستند إلى حديث عَلَمٍ من أعلام التعبير الإسلاميّ وهو ابن سيرين، والذي بدوره شكّل رأس عددٍ وفيرٍ من الأسانيد في كتب التعبير. والحديث وارد في مقدّمة *صحيح مسلم* ضمن "باب في أنّ الإسناد من الدين،" يقول ابن سيرين: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم. فيُنظر إلى أهل السنّة فيُؤخذُ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يُؤخذ حديثهم."[4]

والملاحظ في الكتب قيد الدراسة أنّها تختلف في عنايتها بالأسانيد، فابن قتيبة هو الأكثر

---

[1] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 48.

[2] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 42.

[3] لمزيدٍ من النقاش حول الإسناد ونظريّات نشأته؛ راجع:
Aerts, "Isnād," in *EI*[3], online; Abdulhadi Alajmi and Muhammed El-Sharawy, "The Examinitation of Isnād Validity in Early Islamic History Sources: "Sa'd ibn Mu'ādh's Judgment of Banū Qurayẓa" as a Case Study," in *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010), 7-34; Herbert Berg, "The Isnād and the Production of Cultural Memory: Ibn 'Abbās as a Case Study," in *Numen* 58 (2011), 259-283; Kinberg, "Dreams as a means to evaluate Ḥadīth," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 80-92; Pavel Pavlovitch, "The Origin of the Isnād and al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd's Revolt in Kūfa (66-7/685-7)," in *Al-Qanṭara* 39, 1 (2018), 17-48.

[4] انظر: مقدّمة *صحيح مسلم*، 8.

عنايةً بها انطلاقًا من كونه محدّثًا، ويليه الدينوريّ الذي حرص على ذكر مصادر مادّته. أمّا الخركوشي فهو في حديثه عن التأويلات يسقط الكثير من الأسانيد، والسبب في ذلك ربّما أنّه أراد وضع دليلٍ مختصرٍ في التعبير يسهُلُ على المريدين الإفادة منه. أمّا عند استشهاده ببعض منامات الصالحين فهو يحرص على أن تُسبق بأسانيد تنتهي إلى صاحب المنام في معظم الأحيان.

ويُستبعد أن يكون ورود الأسانيد في كتب التعبير من قبيل نقد هذا المنهج في توثيق الخبر أو السخرية منه، وذلك أنّ ابن خلدون (1406/808)[1] عدّ علم التعبير واحدًا من العلوم الإسلاميّة في *مقدّمته*،[2] وبالتالي تنطبق عليه شروط النقل التي انطبقت على غيره من العلوم الإسلاميّة. ومن جهةٍ أخرى، اعتبرت ليا كنبرغ في إحدى مقالاتها أنّ المنام مثله مثل الحديث النبويّ يُوظَّف أحيانًا لإضفاء الشرعيّة على شخصٍ أو مذهب،[3] وهذا سببٌ إضافيّ لورود إسنادٍ قبله. أمّا فوكس (Fox) فيرى أنّ المنام بعكس الحديث، فالأوّل يستمدّ موثوقيّته من تعدّد معارف المعبّر وتنوّعها، فيما يستمدّ الثاني موثوقيّته من إسنادٍ مباشر ينتهي إلى شخصٍ واحد.[4]

ب) القصّ والتعبير

يمرّ المنام بعمليّتين من التحويل: أوّلهما القصّ وثانيهما التعبير.[5] والقصّ هو الانتقال من

---

[1] Cheddadi, "Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān," in *EI³*, online.

[2] ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد (1406/808). *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*؛ تحقيق علي شحادة (بيروت: دار الفكر، 1988)، 625.

[3] Kinberg, "The Legitimization of the Madhāhib through Dreams," in *Arabica* 32, 1 (1985), 78.

[4] Brad Fox, "First, Swallow the World: A Compendium of Muslim Dreams of Completion – the Maqāmāt, Ibn ʻArabī, and Fāris al-Shidyāq," in *World Art* (2020), 4.

[5] وجد إلياس من خلال تحليله للغة ابن خلدون أنّه ميّز بين طريقتين للنظر في المنام: نظرة الرائي ونظرة المعبّر؛

المستوى المرئيّ – أو المسموع – في المنام إلى المستوى المنطوق، وهو ما تمثّل بإخبار المرأة منامها للنبيّ أوّلًا، ولأبي بكرٍ في المرّة الثانية. وتقتضي عمليّة القصّ انتقال المنام من دائرة النفس إلى دائرة شخصٍ آخر – عادةً ما يكون المعبّر – ثمّ إلى دائرةٍ أوسع، وهو ما يحدّد موضع الذات بالنسبة لعالمٍ من السمات الحضاريّة، ويتضمّن في الوقت ذاته إعادة تشكيلٍ لهذا العالم.[1] وتثير عمليّة القصّ أسئلةً عديدة حول علاقة كلٍّ من: القاصّ والمعبّر، والكاتب والجمهور، والمرئيّ والمنطوق، ودائرتي الخاصّ والعامّ.[2]

لقد أطلعت امرأةٌ النبيّ على منامها، ثمّ انتقل خبرها من فردٍ إلى اثنين إلى جماعةٍ وصولًا إلى كتب التعبير، حاملًا مجموعةً من الدلالات أبرزها أهمّيّة المعبّر ولزوم التعبير في الحضارة الإسلاميّة. وقد سبق أن أشارت المقدّمة إلى تأثير كلٍّ من وقت المنام وحال صاحبه وأسلوب قصّه في عمليّة التعبير،[3] وهو ما عبّر عنه ابن قتيبة بالقول: "إمّا لاختلاف الوقتين أو اختلاف هيئة المرأة في الحالين." وقد جاء تعبير أبي بكرٍ مغايرًا لتعبير النبيّ، وكان أن مات زوج المرأة مثلما عبّر. والتعبير ملزمٌ لصاحبه في الحضارة الإسلاميّة وذلك لقول النبيّ: "الرؤيا على رِجلِ طائرٍ ما لم تُعبر، فإذا عُبرت وقعت."[4] بل أكثر من ذلك، يؤدّي تعبير رؤيا مختلقةٍ إلى وقوعها، وهو ما يؤكّده الطبريّ

انظر:

Elias, *Aisha's Cushion*, 202.

[1] Shulman & Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures*, 3.

[2] Marlow, Introduction to *Dreaming Across Boundaries*, 9.

[3] راجع الصفحات الأولى من المقدّمة.

[4] انظر: ابن ماجه أبو عبد الله محمّد بن يزيد (886/273)، *سنن ابن ماجه*؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: دار الرسالة العالميّة، 2009)، 5: 67، حديث رقم 3914. ولقوله أيضًا: "الرؤيا الصالحةُ من اللهِ. فإذا

(923/310)[1] في تفسير قوله تعالى: "قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ"[2] حيث إنّ صاحبي يوسف في السجن عادا وأنكرا أنّهما رأيا شيئًا في المنام، لكنّ الأوان قد فات فقد وقع التأويل بعد القصّ والتعبير.[3] وقد تنبّهت الباحثة أميرة ميترمير (Amira Mittermaier) إلى أنّ اللهجة المصريّة العامّيّة تعبّر عن تحقّق المنام بالفعل "اِتْفَسَّر"[4] وهو الفعل نفسه الذي يشير إلى عمل المعبّر أيضًا أي التفسير، وكأنّ التفسير نفسه هو تحقّق المنام في الواقع.

ولهذه الأسباب وغيرها حظي علم التعبير بمكانةٍ مهمّة في الحضارة الإسلاميّة. وقد ذهب البعض إلى أنّ تأويل المنام كالفتوى، بل أدقّ وأصعب، لأنّ العلوم الأخرى مصادرها ثابتةٌ من الكتاب والسنّة أمّا التعبير فلا،[5] وقد ألمح ابن قتيبة أيضًا إلى هذا الأمر في مقدّمة كتابه. وممّا أُثر

رأى أحدُكم ما يحبُّ فلا يُحدِّثْ بها إلا من يحبُّ. وإن رأى ما يكره فلْيتفُلْ عن يسارِه ثلاثًا، ولْيتعوَّذْ من شرِّ الشيطانِ. ولا يُحدِّثْ بها أحدًا فإنّها لن تَضُرَّه؛" انظر: *صحيح البخاريّ*، 1730، حديث رقم 6986؛ *صحيح مسلم*، 1075، حديث رقم 2261. ولزوم وقوع الرؤيا بعد القصّ موجودٌ في الحضارة اليهوديّة أيضًا؛ انظر:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 102.

[1] Bosworth, "al-Ṭabarī," in *EI*^{2}, 10: 11-16.

[2] سورة يوسف (12، 41).

[3] أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (923/310). *جامع البيان في تأويل القرآن*؛ تحقيق أحمد شاكر (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 2000)، 16: 108. ولدراسةٍ موسّعة حول المنامات الواردة في القرآن، راجع: نبال خمّاش، *الأساطير والأحلام المؤسسة للعقل الإسلامي* (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2013)، 323–349؛ دعد ناصر، *المنامات في الموروث الحكائي العربي: دراسةٌ في النصّ الثقافيّ والبنية والسرديّة* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008)، 41–44؛
Bulkeley, "Reflections on the Deam Traditions of Islam," in *Sleep and Hypnosis*, 4, 1 (2002), 5-7; Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 15-34; Mohammad Mahallati, "The Significance of Dreams and Dream Interpretation in the Qur'ān: Two Sufi Commentaries on Sūrat Yūsuf," in *Dreaming Across Boundaries*, 159-161; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 56.

[4] Mittermaier, *Dreams That Matter*, 81.

[5] محمّد بن فهد الودعان، *ضوابط الرؤيا* (الرياض: كنوز إشبيليا، 2007)، 33.

عن الإمام مالك (796/179)[1] أنّه سُئل: أيعبر الرؤيا كلّ أحد؟ فقال: الرؤيا جزءٌ من النبوّة فلا يلعب بالنبوّة.[2] وممّا يسترعي الانتباه أنّ الفعل الذي اختاره فرعون يوسف لطلب تفسيرٍ لمنامه هو فعل الإفتاء إذ قال: " يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ".[3]

وتظهر أهمّيّة التعبير ولزوم وقوعه في حضاراتٍ أخرى سبقت الحضارة الإسلاميّة، ومنها الحضارة اليهوديّة. وفيها أنّ المنام الذي لم يُعبَّر مثل الرسالة التي لم تُقرأ،[4] وأنّ إسداء التعبير إلى غير أهله أمرٌ خطيرٌ جدًّا، لأنّه إن كان خاطئًا فسيأتي بعواقب سيّئة.[5] وكذلك الأمر في الحضارة السومريّة، حيث رأى تمّوز (Dumuzi) – إله الخصب – منامًا يسوءه، فشرع يخبر به أخته فطلبت منه أن يكفّ عن قصّه. وترى سيريي في تحليلها لهذا المنام أنّ تصرّف أخته ذلك ظهر فيما بعد في كراهية قصّ المنامات المخيفة.[6]

ج) حضور الصورة

جاء المنام المستشهد به موجزًا مثله مثل أغلب المنامات في كتب التعبير، أمّا المنامات السرديّة – ومنها تلك التي ترد في أدب التنوخيّ مثلًا – فتستغرق الصفحات أحيانًا. والمنام أيضًا

---

[1] Schacht, "Mālik b. Anas," in *EI*[2], 6: 262-266.

[2] ابن حجر العسقلانيّ أبو الفضل أحمد بن عليّ (1449/852)، *فتح الباري: شرح صحيح البخاريّ* (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 12: 363. وهو في قوله "الرؤيا جزءٌ من النبوّة" يقصد قول النبيّ: "رؤيا المؤمن جزءٌ من ستّةٍ وأربعين جزءًا من النبوّة؛" *صحيح مسلم*، 1075، حديث رقم 2263.

[3] سورة يوسف (12: 43).

[4] Philip Alexander, "Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dream Book in Context," in *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), 235.

[5] Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 24, 30.

[6] Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 11.

صوريٌّ لا صوتيّ،[1] أو بتعبيرٍ آخر تجربة بصريّة لا سمعيّة. وهذا النوع من المنامات يطغى على كتب التعبير، التي تحفل بجملٍ تُستهلّ بالقول: "وإذا رأى في منامه..." ونادرًا ما تأتي على قول: "وإذا سمع في منامه..." ويُصنَّف هذا المنام ضمن المنامات غير المباشرة أو المرموزة،[2] إذ لم يكن بمقدور صاحبها أن يفهم تأويلها إلّا بعد مراجعة المعبّر. ويرتبط هذا النوع من المنامات بنشأة علم التعبير وبداية التأليف فيه، فقد شجّع الخلفاء العبّاسيّون وضع كتبٍ في المنامات المرموزة ثمّ تحوّلت فيما بعد إلى كتبٍ في التعبير.[3] فالصور إذًا حاضرةٌ بوفرةٍ في كتب التعبير، لكنّ إدراكها يستلزم حضور وسيطٍ هو المعبّر.

وللصور أيضًا سلطتها في عالم المنامات، وهي كذلك تثير تساؤلات حول علاقة المسلمين بالتصوير. هذه العلاقة التي وصفها جمال إلياس بأنّها متناقضة وغير مفهومة، لا سيّما في ظلّ ارتباط بعض العبادات بالمجسّمات مثل الطواف حول بناء الكعبة ورجم نصب إبليس بالجمرات عند أداء مناسك الحجّ.[4] والقول بالتناقض كان مذهب غرابار من قبله، فقد رأى أنّ الصور كانت حاضرةً وفاعلة في المجالات الإسلاميّة الاجتماعيّة والفكريّة وغيرها. وهو في تحليله لمجموعةٍ من الروايات حول صفة النبيّ وتصويره، يميّز بين مستويين للصورة حسّيٍّ وخياليّ، ويرى أنّ الحضارة الإسلاميّة

---

[1] المقصود بالمنام الصوتيّ هو سماع منادٍ في المنام، وتكثر أمثلته في القسم الثاني من الأطروحة.

[2] عن أنواع المنامات في الإسلام، راجع: ابن خلدون، *ديوان المبتدأ والخبر*، 625–629؛ شيمل، *أحلام الخليفة*، 51–53؛ ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 44–49؛
Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 84-88; Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 41-44; Neil, "Studying Dream Interpretation," in *Journal of Religious History*, 61-62.

[3] فهد، *الكهانة العربيّة*، 223–224.

[4] Elias, *Aisha's Cushion*, 2-3.

تناقلت صورًا مادّيّة ابتداءً من القرن الثاني عشر للميلاد، لكنّها عرفت الصور الفكريّة والشفهيّة (verbal pictures) قبل ذلك بكثير.[1] ويظهر جانبٌ من تشابك علاقة المنامات بالصور من خلال أحد التأويلات التي يوردها الدينوريّ: "فإن رأى أنّه بنى بناءً من جصٍّ وآجرّ عليه صورةٌ فإنّه يخوض في باطل."[2] فممّا يستوقف القارئ أنّ تأويلات الأفضية تشتمل على عددٍ كبيرٍ من مظاهر العمارة، واحتمالاتٍ شتّى لصورٍ قد تُرى في المنام، لكنّ ما أورده الدينوريّ يبيّن أنّ الصورة على بناء – لا سيّما إن كان من جصٍّ وآجرّ – ترمز إلى الخوض في باطل. وهو ما يؤكّد أنّ معايير قبول الصورة ورفضها تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه، أو بالأصحّ، العالم الذي تُرى فيه. فالصور في المنام لا غبار عليها، لكنّها في الواقع محطّ نظر، ولكن ماذا إن كان عالم المنام هو الواقع، وكانت اليقظة هي المنام؟ أليست "الواقعة" إحدى مسمّيات المنام؟[3]

وممّا يُذكر في هذا المقام أنّ النبيّ جمع بين تحريم التصوير وتحريم ادّعاء المنامات في حديثٍ واحد: "من تحلّم بحلمٍ لم يره كُلِّف أن يعقد بين شعيرتين ولن يفعل [...] ومن صوّر صورةً عُذِّب وكُلِّف أن ينفخ فيها وليس بنافخ."[4] وفي حديثٍ آخر يربط بين لفظة "عين" ورؤية المنام فيقول: "من أفرى الفِرى أن يُري عينه ما لم ترَ."[5] وقد ميّز الغزّاليّ بين عين القلب وعين الرأس كما سبقت

---

[1] Grabar, "The Story of Portraits of the Prophet Muhammad," in *Studia Islamica: Écriture, Calligraphie et Peinture* 96 (2003), 19-38 + vi-ix.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 130.

[3] أحصت شيمل مسمّيات "الرؤيا" في كتابها وذكرت "الواقعة" التي يكثر ورودها في كتب أهل التصوّف وقالت: "يصعب تحديد ما إذا كانوا يقصدون بها واقعةً في المنام حقًّا أم في اليقظة؛" انظر: شيمل، *أحلام الخليفة*، 54. ونعود إلى هذا الطرح مجدّدًا عند نهاية القسم الثالث.

[4] *صحيح البخاريّ*، 1743–1744: حديث رقم 7042.

[5] *صحيح البخاريّ*، 1744: حديث رقم 7043.

الإشارة، لكنّ ذلك لا ينفي أنّ المنامات يجب أن تُؤخذ بالحسبان عند الحديث عن التصوير في الإسلام.

الفصل الثاني: الانعكاسات الاجتماعيّة

وضع بيلير (Piehler) نظريّةً لمقاربة المنامات في القرون الوسطى، وفيها أنّ المنامات قديمًا كانت استجابةً لأزمات جماعيّة (مثل منامات الكهّان والملوك والأنبياء)، والمنامات اليوم حسب علم النفس الحديث هي استجابة لاضطرابات الفرد النفسيّة، أمّا المنامات في القرون الوسطى فقد شكّلت مرحلةً انتقاليّة بين هذه وتلك، وتأرجحت في طبيعتها بين الفكر القديم والفكر الحديث.[1] ويصحّ النظر إلى المنامات في الحضارة الإسلاميّة من هذا المنظار، لا سيّما أنّ كتب التعبير تعكس مستوياتٍ عدّة وهواجس فرديّة وجماعيّة. وتتقاطع فيها مفاهيم الجندر والاقتصاد والعمر والدين والعرق واللون تمامًا مثلما تتقاطع في السياق الاجتماعيّ.[2] وأكثر ما يطغى على تأويلات الأفضية الأبعاد الجندريّة[3] والطبقيّة، حيث تجتمع المظاهر العمرانيّة بالتضاريس الجغرافيّة لإظهار تلك الأبعاد، لكنّ النقاش يرتكز على العمارة وحدها – دون الطبيعة – عند الحديث عن الجندر وذلك أنّ الأمثلة التي تتّصل بها أكثر وأوضح.

---

[1] Paul Piehler, *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971), 4.

[2] Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism," in *Mamlūk Studies Review*, 123.

[3] ممّا يُذكر في هذا الموضع أنّ الليل بحدّ ذاته يجمع بين النساء والمنامات في الثقافة العربيّة، يقول الثعالبيّ: "بنات الليل هي الأحلام، ويقال أيضا هي النساء. ويقال بنات الليل أهواله ويقال هي المنايا وبكلّها جاء الشعر؛" انظر: الثعالبيّ، *ثمار القلوب*، 275.

أوّلًا: العمارة والجندر

يُلاحظ عند قراءة تأويلات المظاهر العمرانيّة أنّها تصبّ في اتّجاهٍ واضح، وهو ترسيخ الاختلافات الثقافيّة والاجتماعيّة الخاصّة بكلٍّ من الرجل والمرأة. فبابُ الدار رجلٌ والعتبة امرأة، والسقف رجلٌ والغرفة امرأة، والجدار رجل والقبّة امرأة، والعضادة رجلٌ والطاق امرأة...[1] والأمثلة كثيرة لذلك أحصر النقاش في بعضها.

أ) الباب وعتبته:

يقول ابن قتيبة: "وباب الدار قيّم الدار، وكلّ ما حدث فيه من كسرٍ أو حرقٍ أو قلعٍ فهو حدثٌ في قيّم البيت."[2] ويقول أيضًا: "ومن رأى أنّه يغلق بابًا تزوّج امرأة."[3] ويكتمل المشهد مع تأويل عتبة الباب بالمرأة،[4] مع الإحالة إلى لقاء النبيّ إبراهيم بزوجة ابنه:

> "قال إبراهيم عليه السلام لامرأة ابنه إسماعيل عليه السلام: إذ رجع إسماعيل فقولي له يغيّر عتبة بابه. فقالت له: فطلّقها"[5]

---

[1] في ملاحظةٍ مماثلة للأبعاد الجندريّة التي تتضمّنها كتب التعبير، قامت هدى لطفي بدراسة تأويل الطيور في المنام، ووجدت أنّ الطيور المفترسة تُؤوّل بالرجال غالبًا، والطيور الداجنة تُؤوّل بالنساء. ووجدت أنّ هذه التأويلات تعكس تراتبيّة جندريّة في المجتمعين العبّاسيّ والمملوكيّ، مع ميلٍ أكبر للحدّ من سلطة المرأة ودورها في العصر المملوكيّ؛ راجع:
Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism," in *Mamlūk Studies Review* 9, 1 (2005), 123-161.

[2] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 131.

[3] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 131.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 131.

[5] الدينوريّ، *القادري*، 2: 148.

ليس للعتبة مرادفاتٌ تعلّل تشبيهها بالمرأة، لكنّ ابن منظور (1311/711)[1] يقول في حدّها: "العتبة: أسكفّة الباب التي توطأ."[2] ويحضر الجناس مجدّدًا ليجمع بين "وَطِئ الشي" بمعنى داسه، و"وَطِئ المرأة" بمعنى نكحها.[3] يُضاف إلى ذلك موقع الأسكفّة بالنسبة إلى الباب، فهي في موضعٍ أدنى منه حكمًا. كما أنّ الباب هو العنصر المتحرّك – أي الفاعل – في مقابل العتبة الساكنة. ويحاكي هذا التعبير الصورة السلبيّة للمرأة في السياق السرديّ، فهي كائنٌ غير فاعل وفي مرتبةٍ أدنى من الرجل.[4]

ب) القبّة:

يقول طبّاع: إنّ العمارة الإسلاميّة تبدأ بقبّة وتنتهي بقبّة، وعلى عكس ما يُتصوّر، فإنّها لم تنتشر في الحضارة الإسلاميّة انطلاقًا من دافعٍ دينيّ، بل تأثّرًا بعوامل سياسيّة تاريخيّة إقليميّة.[5] وللقبّة أربعة مواضع أساسيّة في العمارة الإسلاميّة: فوق المحراب في المساجد، فوق الأضرحة والقبور، فوق قاعة العرش في قصور الخلفاء، وفوق بعض الأبنية المدنيّة مثل الحمّامات والأسواق والخانات. وهي في أغلب الأحيان تمثّل مساحة روحيّة أو شكلًا من أشكال السلطة.[6] وتنعكس

---

[1] Baalbaki, "Ibn Manẓūr," in *EI*[3], online.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 1: 576.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، 1: 195، 197. ويقول ابن فارس إنّ الجذر "وطأ" يدلّ على تمهيد شيءٍ وتسهيله؛ انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 6: 121.

[4] صورة المرأة في كتب التعبير الإسلاميّة عامّة تجعلها في مرتبةٍ أدنى من الرجل؛ انظر:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 133.

[5] Tabbaa, "Dome," in *EI*[3], online.

[6] Tabbaa, "Dome," in *EI*[3], online.

هاتان الدلالتان في مواضع محدودة من كتب التعبير، إذ قد تكون القبّة قوّةً في التأويل،[1] وإن رُؤيت فوق السحاب فهي سلطانٌ أو شهادة.[2] لكنّ التأويل الذي يطغى على القبّة هو المرأة، لما سبق الحديث عنه من قول العرب "بنى على أهله." وقد تكون لذلك صلةٌ بالهوادج التي كانت تُقبّب،[3] وبذلك ارتبطت رمزيّة القبب في كتب التعبير بالنساء. والقبب أيضًا قريبةٌ من شكل البَيْض الذي بدوره يُعبَّر بالنساء لقوله تعالى: "كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ."[4] ويُضاف إلى ذلك أنّ القبّة شكلٌ معماريٌّ مفرغٌ من الداخل، وكأنّه يحاكي صورة المرأة في السرد العربيّ القديم. هذه الصورة التي اختُزلت في جسدٍ محمّلٍ بفضاءٍ جنسيّ وشكلانيّةٍ فاتنة ولكن مفرغة من الجوهر.[5]

ويتّضح من خلال المقارنة أنّ القبّة تحمل في عالم المنام دلالةً مغايرةً لنظيرتها في عالم الواقع. صحيحٌ أنّ الشكل الهندسيّ في حين بنائه يحمل رمزيّة معيّنة تعكس موقفًا من المادّة أو من الكون،[6] لكنّه في هذا المثال قد حمل رمزيّةً اجتماعيّة جندريّة في فضاءٍ موازٍ للواقع، لا يقلّ أهمّيّةً عنه إن لم يكن يتفوّق عليه أحيانًا.

ج) الطاق:

وقريبًا من القبّة يُذكر الطاق، فإن كان واسعًا فهو دليلٌ على حسن خلق المرأة، وإن كان

---

[1] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 134.

[3] "الهودج من مراكب النساء، مقبّبٌ وغير مقبّب؛" انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 1: 659؛ 2: 389.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 35.

[5] ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 125.

[6] Tabbaa, "The Muqarnas Dome," in *Muqarnas*, 68.

ضيّقًا فهو دليلٌ على بخلها وسوء خلقها.[1] وممّا يرويه الدينوريّ في هذا الصدد:

"جاء رجلٌ إلى ابن سيرين فقال: رأيت كأنّ يزيد بن المهلّب عقد طاقًا بين داري وداره، فقال: هل لك أمٌّ كانت له أمة؟ فأتى الرجل أمّه فقال لها ذلك، فقالت: صدق، كنت أمةً له ثمّ صرتُ إلى أبيك."[2]

والطَّاقُ هو ما عُطف وجُعل كالقوس من الأبنية، وللطاق معنًى آخر وهو ضربٌ من الثياب يُدعى الطيلسان، ومن اشتقاقات الجذر نفسه "الطوق" وهو حليٌّ يُجعل في العنق.[3] والمشترك بينها كلّها أنّها تندرج ضمن إطار الزينة، باعتبار الطاق زينة معماريّة. وإنّ علاقة الرموز بتأويلاتها هي علاقة لغويّة أو ثقافيّة، فلعلّ الزينة كانت ضمن المحدّدات الثقافيّة للمرأة، الأمر الذي جعل الربط بينها وبين الطاق ممكنًا.

ومن الممكن استنتاج صلةٍ بين وظائف المظاهر العمرانيّة والوظائف الاجتماعيّة التي يشغلها الأشخاص الذين ترمز إليهم. إذ العناصر التي تشكّل أسس المنزل ودعائمه وترسم حدوده وتؤمّن قيامه وستره وحمايته (مثل: الباب، الجدار، السقف، العضادة، الأسطوانة..) هي تلك التي ترمز إلى الرجال. وهذا المنحى يوحي بصورة الرجل الذي يتحمّل الأعباء في سبيل الحفاظ على الأسرة والقيام بأمور معاشها وضبط حدودها. وهو يسلتزم اتّصافه بمزايا معيّنة، وللاشتقاق اللغويّ دوره هنا أيضًا وإن لم تنصّ عليه كتب التعبير صراحةً، فالجدار جدارة، والعضادة عضدٌ... وفي المقابل، يُلاحظ في المظاهر العمرانيّة التي ترمز إلى النساء أنّها تحمل سمة الاحتواء والحمل

---

[1] الدينوريّ، *القادري*، 2: 144؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 209أ.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 144.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، 10: 231، 233. ويقول ابن فارس: "فكلّ ما استدار بشيءٍ فهو طَوْق. وسُمّيَ البناء طاقًا لاستدارته إذا عُقِد. والطيلسان طاقٌ لأنّه يدور على لابسه؛" انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3: 433.

كالغرفة والبئر والخزانة[1]، أو سمة الزينة المعماريّة كالقبّة والطاق. وهي توحي بوظائف المرأة وعلى رأسها الإنجاب ومن بعده احتواء الأولاد، والأهمّ من ذلك أنّها ترتبط بموقفٍ اجتماعيّ جمع بين المرأة والزينة في مقامٍ واحد.

ويُضاف إلى ما سبق أنّ معظم المظاهر العمرانيّة التي تُظهر استدارةً أو انحناءً في الشكل هي تلك التي ترمز إلى النساء. وقد يكون الانحناء رمزًا للحنوّ أي العطف والشفقة وهو ما تُعرف به المرأة عادة. والحانية في المعجم هي التي لم تتزوّج بعد موت زوجها لتحنو على أولادها.[2] وقد تُفهم بصياغةٍ أخرى: وهي أنّها الأمّ التي أحنى غياب الرجل ظهرها. وإنّ حنوّ كلّ شيءٍ هو اعوجاجه،[3] وهو ما يذكّر بحديث النبيّ الذي شبّه فيه المرأة بضلعٍ[4] أعوج: "اِستوصوا بالنساء، فإنّ المرأة خُلقت من ضلع، وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء."[5] أمّا الرجل فهو صاحب القوامة[6] في قوله تعالى: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ

---

[1] أي مكان الخزن؛ الدينوريّ، *القادري*، 2: 150.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 14: 203.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، 14: 204. ويقول ابن فارس: "الحاء والنون والحرف المعتلّ أصلٌ واحدٌ يدلّ على تعطُّفٍ وتعوُّج. يُقال حنَوْتُ الشيءَ حَنْوًا وحنَيْتُه [...] ومنه حَنَتِ المرأة على ولدها تحنو، وذلك إذا لم تتزوّج من بعد أبيهم، وهو من تعطُّفِها عليهم؛" انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 2: 108.

[4] الضلع في التأويل امرأة؛ انظر: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 38.

[5] *صحيح البخاري*، حديث رقم 3331. وفي حديثٍ آخر: "إنّ المرأة خُلقت من ضلعٍ لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمتعتَ بها استمتعتَ بها وبها عوجٌ، وإن ذهبتَ تقيمها، كسرتها وكسرها طلاقها؛" انظر: *صحيح مسلم*، حديث رقم 1468.

[6] وعبارة "قيّم الدار" كثيرًا ما تتكرّر في فصل تأويل الأرضين والأبنية. وللمزيد عن مصطلح القوامة؛ راجع:
Katz, "Gender and law," in *EI*[3], online.

عَلَى النِّسَاءِ."[1] وقد تجلّت قوامته استقامةً واستواءً في عناصر العمارة التي ترمز إلى الرجال (الباب، الجدار، السقف، ...) فهي بين زاوية قائمة (90°) وزاوية مستقيمة (180°). وإلى جانب الحدّة أو الصلابة التي توحي بها هاتان الزاويتان، فإنّهما يشتركان مع القوامة والاستقامة والقيام في جذر فعليّ واحد. ومن معاني القيام أيضًا العزم والمحافظة والإصلاح والثبات والاعتدال،[2] وكلّ هذه الصفات كانت – على ما يبدو – خليقةً بالرجل أكثر من المرأة في السياق التأويليّ.[3]

وتتراكم في كتب التعبير الأمثلة التي ترسّخ تراتبيّة اجتماعيّة يتفوّق فيها الرجل دائمًا، وتظهر المرأة بإطارٍ شكلانيّ، جنسيّ، أو دورٍ ثانويّ. وهذه الصورة نفسها – بحسب ناصر – تظهر في المنامات الواردة في السياق السرديّ العربيّ كقصص ألف ليلة وليلة مثلًا.[4] أمّا ناديا الشيخ فقد نبّهت إلى أنّ النساء في المجتمع العبّاسيّ لسن فئةً واحدةً بل فئات، ولسن تنظيمًا اجتماعيًّا واحدًا بل تنظيمات، ومن غير المقبول حصر الحريم بالإطار الجنسيّ الذي رسّخته دراسات المستشرقين على مدار سنوات.[5] وبذلك نكون أمام الحديث عن المرأة والمنام في ثلاثة سياقات على الأقلّ:

---

[1] سورة النساء (4: 34).

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 12: 497. ويقول ابن فارس: "قَوَم" يدلّ على انتصابٍ أو عزم، كما يُقال: قام بهذا الأمر أي اعتنقه؛ انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 5: 43.

[3] تحدّثت ناديا ماريّا الشيخ عن أهمّيّة الأبعاد الجندريّة في كتابة التاريخ الإسلاميّ المبكّر، وأظهرت كيفيّة استعمالها لإظهار الاختلافات الثقافيّة وصياغة الهُويّات في منظومتَي السلطة والفكر العبّاسيَّين. وهي ترى أنّ المسلمين الأوائل سمحوا للنساء بالمشاركة في الحياة العامّة، بينما شهدت أواخر الفترة الأمويّة والفترة العبّاسيّة تراجعًا في إدراك صورة النساء ومكانتهنّ. ولعلّ كتب التعبير التي طالتها هذه الدراسة تشكّل تصوّرًا إضافيًّا لهذا الإدراك؛ راجع: Nadia EL Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015), 6-8.

[4] للمزيد عن صورة المرأة في المنامات السرديّة؛ انظر: ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 124–139.

[5] وفي مقالتها تذكر نماذج لنساءٍ أدّين دورًا سياسيًّا هامًّا في العصر العبّاسيّ؛ راجع:
Nadia El Cheikh, "Revisiting the Abbasid Harems," in *Journal of Middle East Women's Studies* 1, 3 (2005), 1-19.

سياق كتب التعبير، والسياق السرديّ، والسياق التاريخيّ. وقد ظهرت صورة المرأة في كتب التعبير أقرب إلى السياق السرديّ منها إلى السياق التاريخيّ. وهو ما يؤكّد أنّ صورة النساء في كتب التعبير تختلف بشكلٍ جذريّ عن الصورة التي تقدّمها منامات النساء في الروايات التاريخيّة الإسلاميّة الأولى.[1] إنّ هذه النتيجة تطرح تساؤلات حول موقع المنامات بالنسبة للأنواع الأدبيّة، هل هي أقرب إلى كتب الخرافة منها إلى كتب التاريخ؟ وإن كان كذلك، فلماذا ترد المنامات بشكلٍ وفيرٍ في كتب التراجم؟[2]

إنّ المرأة والعلاقات الجندريّة والجنسيّة كانت في صميم البناء الثقافيّ للهويّة العبّاسيّة،[3] وقد شكّل تعبير المنامات شيفرة جندريّة لتوليد المعنى.[4] لكنّ كتب التعبير وُضعت على يد رجال، وهو ما دفع البعض إلى القول: إنّ المقصود بجمهور قرّائها الرجال.[5] ويدعم خمّاش هذا المذهب قائلًا بأنّ الحالِمين في الموروث الإسلاميّ المدوّن هم غالبًا، إن لم يكن دائمًا، رجال. وبذلك تفرّدوا بهذا الفضاء الخاصّ برسائل الغيب وفكّ رموزها، مثلهم مثل الأنبياء الذين لا يكونون إلّا رجالًا.[6] وكذلك

وانظر أيضًا:

Omaima Abou-Bakr, "Articulating Gender: Muslim Women Intellectuals in the Pre-modern Period," in Arab Studies Quarterly 32, 3 (2010), 127-144.

[1] Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 128.

[2] ستشكّل الإجابة عن هذا السؤال جزءًا من القسم الثاني من هذه الأطروحة.

[3] EL Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, 15.

[4] Dwight Reynolds, "Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic Autobiographies," in *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*; ed. Philip Kennedy (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), 268.

[5] هذا ما ذهبت إليه لطفي وسيريي؛ راجع:

Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism," in *Mamlūk Studies Review*, 127; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 116.

[6] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 355.

لم يقع فلانيري دايلي (Flannery-Dailey) على معبّراتٍ للمنام، فمال إلى اعتبار المنامات التي يرويها الذكور سلطةً دينيّة تقليديّة نخبويّة.[1] ويُضاف إلى كلّ ما سبق أن ليس في القرآن أو التوراة منامٌ لامرأة.[2]

وإنّ هذا الاتّجاه يصدق بجزءٍ منه، لكنّ قراءةً استقصائيّة للمصادر العربيّة تسفر عن جزءٍ آخر. فمنامات النساء في السيرة النبويّة لها ثقلها،[3] و*كتاب المنام* لابن أبي الدنيا يعرض الكثير من منامات النساء،[4] وهناك غير امرأة اشتُهرت بتعبير الرؤى، وذكرهنّ الخلّال (القرن الرابع للهجرة) في *طبقات المعبّرين*.[5] والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ كتب التعبير تولي المرأة عنايةً في خطابها، فترد فيها عباراتٌ مثل: "فإن رأت امرأةٌ كذا..." وهذا يؤكّد أنّ هذه الكتب وُضعت للقرّاء من الرجال والنساء معًا، وإن لم تكن صورة النساء فيها منصفة. والمقاربة الأقرب إلى الواقع أنّ غالبيّة ما وُضع في الأنواع الأدبيّة كافّةً كان على يد رجال، حتّى شعر النسيب لم يكن موجّهًا إلى المرأة بل إلى الرجل

---

[1] Frances Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Leiden; Boston: Brill, 2004), 269.

[2] Galet Hasan-Rokem, "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture," in *Dream Cultures*, 213.

[3] أورد البخاريّ في باب التعبير منامًا لأمّ العلاء الأنصاريّة؛ انظر: *صحيح البخاري*، 1735: حديث رقم 7003–7004. وقد تناولت مقالة سارة ميرزا منامين في السيرة، أحدهما لآمنة بنت وهب وثانيهما لعاتكة بنت عبد المطّلب. وخلصت إلى القول إنّ نوعيّة المنامات الواردة في سيرة النبيّ ومدى مصداقيّتها لم يتأثّرا بالجندر؛ راجع؛
Sara Mirza, "Dreaming the Truth," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 21-23.
وكذلك حلّلت سيريي المنامين، ومنامات أخرى لنساء في حياة النبيّ؛ راجع:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 45-47, 117-120.

[4] تناولتها بالتحليل سيريي؛ انظر:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 121-122.

[5] وهو كتابٌ ضخم وُضع في القرن الهجريّ الرابع وضمّ ما يزيد عن 7500 ترجمة لمعبّرين ومعبّرات. لم يصلنا كتابه ولكن وصلنا جزءٌ منه في مقدّمة الدينوريّ *للقادري في التعبير*؛ انظر:
Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 17-19.

لأنّه هو الذي يحكم عليه في نهاية الأمر.[1] وهو ما أكّدته ليلى أحمد بقولها إنّ النساء لم يشاركن في التراث النصّيّ، بعكس مشاركتهنّ في التراث الشفويّ في العصر الإسلاميّ الأوّل والذي دوّنه فيما بعد الرجال. فكانت النتيجة أنّ النساء غُيّبن عن النصّ لا في المجتمع.[2] ولعلّ الخوض في الأسباب والأدوار والأغراض التي ترافقت مع ذلك يتجاوز حدود المنامات ويستلزم بحوثًا منفردةً حول ذلك.

ثانيًا: المكان والمكانة

من معاني البناء: "بنا في الشرف يبنو، وعلى هذا تُؤَوّلَ قول الحطيئة:

أولئك قومٌ إنْ بنوا أحسنوا البُنا"[3]

ومن الدلالات التي تعكسها العمارة في كتب التعبير ما يربط البناء بالمكانة الاجتماعيّة. يقول ابن قتيبة: "من رأى أنّ سرادقًا مضروبًا [اقرأ: مضروبٌ] عليه أصاب سلطانًا عظيمًا، وقاد الجيوش، لأنّ السرادقات للملوك"[4] واستشهد بقول الشاعر:

يا حكم بن المنذر بن جارود سُرادقُ المجد عليكَ ممدود[5]

---

[1] كيليطو، *الأدب والغرابة*، 104.

[2] Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (Cairo: AUC press, 1993), 82.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، 14: 89.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 146.

[5] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147.

ثمّ قال: "والفسطاط كذلك إلّا أنّه دونه، والقبّة دون الفسطاط، والخباء دون القبّة."[1] وتعكس هذه التأويلات تراتبيّة طبقيّة قد يكون لها أصلٌ في الواقع، فقد كان ارتفاع الدّار مرتبطًا بعلوّ منزلة صاحبها. وإنّ خير المنازل كانت تُبنى على أشرف موقع لتعكس شرف أصحابها.[2] والأمر نفسه يتكرّر في تأويل التضاريس الجغرافيّة، فالجبل في المنام ملكٌ رفيع الشأن، وله قدرٌ بقدر ذلك الجبل في العلوّ، والتلّ رجلٌ رفيع إلّا أنّه دون الجبل.[3] ويظهر أنّ مثل هذه التأويلات كانت معروفة لدى اليهود والنصارى أيضًا.[4] أمّا أرطاميدورس فيذكر تأويلًا مغايرًا للجبل، فهو عنده يدلّ على غمٍّ شديد وفزعٍ واضطراب وبطالة لأنّه منقطعٌ وفيه تشتّتٌ كثير.[5]

وقد حاول هامين–أنتيلّا أن يثبت علاقة المكان بالهويّة من خلال الأدب العربيّ، وخلص إلى أنّ هويّة المرء في بعض النماذج الأدبيّة تُبنى استنادًا إلى داره. والمكان يعكس قيمة صاحبه ومكانته ومروءته وقد يخلّد اسمه حتّى بعد مماته. هو باختصار، يشكّل ضمانة الفرد للتقدير الاجتماعيّ.[6] والحديث عن مروءة الدار ومروءة صاحبها واردٌ عن الثعالبيّ في كتابه *مرآة*

---

[1] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147.

[2] Jaakko Hämeen-Antilla, "Building an Identity: Place as an Image of Self in Classical Arabic Literature" in *Quaderni di Studi Arabi*, Nuova Serie 3 (2008), 29.

[3] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 132؛ الدينوريّ، القادري، 2: 118، 125؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 204ب، 206ب.

[4] يشير الدينوريّ إلى أنّ مثل هذه التأويلات كانت موجودة في أديانٍ أخرى: "قالت النصارى: من رأى كأنّه فوق مكانٍ مرتفع، فإنّه ينال رفعةً وسلطانًا ورئاسة، وزيادةً في ماله وعزًّا وجاهًا. ومن رأى كأنّه ينزل من مكانٍ مرتفع فإنّه يصيب غمًّا وهمًّا وذلًّا؛" انظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 125. و"قالت اليهود: من رأى كأنّه يصعد في جبل نال دولةً ورفعة، لأنّ طور سيناء كانت معه دولة بني إسرائيل." الدينوريّ، *القادري*، 2: 121.

[5] Artémidore D'éphèse, *Le Livre des songes*, 271.

[6] Hämeen-Antilla, "Building an Identity," in *Quaderni di Studi Arabi*, 27-28.

المروءات، وفيه أنّ الدار مجمع مروءة الرجل،[1] ومن أقوال الثعالبيّ أيضًا: المكان والمكانة واحد.[2]

من جهةٍ أخرى، فإنّ الخروج من الدار أو هدمها في المنام له دلالةٌ سلبيّة، فمن رأى أنّ دار السلطان انهدمت كان ذلك دليل عزله أو نفاد عمره.[3] وخروج الإنسان من داره مقهورًا أو مكرهًا خسرانٌ في مالٍ أو إشرافٌ على موت، واستواء الدار استواء حال صاحبها، وانهدامها سوء حاله.[4] وتتشابك العلاقة بين الدار وصاحبها أكثر إلى أن يظهرا للقارئ كأنّهما واحد: فهدم الدار في المنام موت صاحبها، كما أنّ موته في المنام هدم داره.[5] ومثل هذه التأويلات يحاكي ما كان يجري في الواقع التاريخيّ، فغالب قصور العبّاسيّين كان يُدمَّر أو يُهجر بعد أفول نجم صاحبه.[6]

ويرى هيديغير (Heidegger) في حديثه عن مفهومي البناء والسكن، أنّ المكان ليس منفصلًا عن الإنسان، هو ليس شيئًا خارجيًّا ولا تجربةً داخليّة. المكان هو السكن الذي يشكّل استكمالًا لوجود الإنسان.[7] والسكن أهمّ خصائص الكائن الحيّ، وهو البقاء في سلام ضمن دائرةٍ من الحريّة والحماية.[8]

---

[1] الثعالبيّ، *مرآة المروءات*؛ تحقيق محمّد خير رمضان (بيروت: دار ابن حزم، 2004)، 47.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 13: 414. وفيه أنّ المكان أصلًا من "كان" لا "مكن" لأنّه موضعٌ لكينونة الشيء. فلمّا كثُر جرى في التصريف مجرى فعال بدلًا من مفعل.

[3] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207ب.

[4] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[5] الدينوريّ، *القادري*، 2: 156.

[6] وليم الخازن، *الحضارة العبّاسيّة* (بيروت: المكتبة الشّرقيّة، 1984)، 37–38.

[7] Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking," in *Visual Culture: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*; ed. Joanne Morra and Marquard Smith (London and New York: Routledge, 2006), 73.

[8] Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking," in *Visual Culture*, 68-69.

وارتكز أوميرا (O'Meara) على هذا التعريف للمكان، ليقول إنّ كلمة "إسلام" من معانيها السكن،[1] والاسم بحدّ ذاته يرمز إلى علاقة الدين بالمكان.[2]

وتتجلّى الفروقات الطبقيّة بأوضح صورها عندما يُؤوَّل المنام عينه للسلطان بطريقة، وللعامّة بطريقةٍ أخرى. فطيُّ الأرض في المنام لعامّة الناس موتٌ أو قتالٌ أو ضيقٌ أو هلكة، ولكنّه للسلطان ولاية وذلك لقول النبيّ: "زُويت لي الأرض فأُريتُ مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملكُ أمّتي ما زُوي لي منها."[3] وكذلك البناء فإنّه للرجل – أي من العامّة – بناؤه بأهله، وللسلطان رجوع دولته وزيادة قوّته وارتفاع أموره على قدر سمك البناء وإحكامه.[4] لقد كشفت كتب التعبير عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ ترى أنّ "الناس مقامات"، تختلف مناماتهم باختلاف مقاماتهم، فمنام سلطانٍ لا يعدل منام فلّاح. وكتب التعبير على هذا النحو تستقي مادّتها من البنية الثقافيّة التي أنتجتها، قبل أن تساهم في بلورة تلك البنية وإعادة إنتاجها.

الفصل الثالث: منامات ملوّنة وذات صوتٍ ورائحة

يقول توفيق فهد في وصف المنام: "لقد شكّل الحلم جزءًا مكمّلًا للحياة اليوميّة للبشر،

---

[1] انطلاقًا من قوله تعالى: "وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"؛ سورة آل عمران (3، 83).

[2] Simon O'Meara, "The Space Between Here and There: The Prophet's Night Journey as an Allegory of Islamic Ritual Prayer," in *Middle Eastern Literatures* 15, 3 (2012), 237-238.

[3] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 130؛ الدينوريّ، *القادري*، 2: 113.

[4] الدينوريّ، *القادري*، 2: 129.

وتطوّر مع تلك الحياة التي لم يكن فيها في النهاية سوى الشاشة غير المرئيّة التي تسجّل تقلّباتها."[1] واللافت في هذه الشاشة أنّها ملوّنة،[2] وينعكس اختلاف ألوانها اختلافًا في التأويل. وهي إلى ذلك تُشرك مختلف حواسّ المشاهد بما فيها اللمس والذوق[3] والشمّ. وهذه الحيويّة تتجلّى في كتب التعبير دون السياقات السرديّة، فالمنامات في الأخيرة أقرب إلى شاشةٍ باهتة خالية – أو شبه خالية – من الصور.

أوّلًا: اللون[4]

لم يفرد القدامى بابًا للحديث عن الألوان وتأويلاتها، فهي تحضر في أبوابٍ متفرّقة صفةً للّباس والأزهار والأحجار الكريمة وعناصر العمارة وغير ذلك. ومن الأمثلة التي تُذكر في هذا السياق القبّة، فالغالب على التأويل أنّها امرأة كما سبقت الإشارة، أمّا إن كانت خضراء اللون فهي الشهادة.[5] وكذلك الأرض فهي في التأويل امرأة، أمّا إن كان فيها نباتاتٌ خضرٌ فالخضرة حينئذٍ الإسلام،[6] وذلك لحديث ابن زِمل أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "أمّا المرج الذي رأيت،

---

[1] فهد، *الكهانة العربيّة*، 217.

[2] للمزيد عن ظهور الألوان في المنام، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 119–120.

[3] للمزيد عن الأطعمة في المنام، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 101–103.

[4] لدراسةٍ أوسع حول الألوان في الإسلام؛ راجع:
Morabia, "Lawn," in *EI*^{2}, 5: 698-707.

[5] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147؛ الدينوريّ، *القادري*، 2: 133–134؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 207أ.

[6] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 129.

فالدنيا وغضارة عيشها."[1] وقد اهتمّت شيمل بتعليل أهمّيّة اللون الأخضر، فهو عمومًا أحبّ لونٍ في البلاد الحارّة الجافّة، وهو اللون الذي كان يفضّله النبيّ وآل بيته، وهو يرمز أيضًا إلى بهجة الجنّة. والخضرة المطلقة إشارةٌ إلى صورة الإسلام التي يحيا فيها الإنسان في سكينة وسعادة بعيدًا عن التيه والكفر.[2]

واللافت أنّ الأبيض يغيب بشكلٍ شبه تامّ عن تأويل المظاهر العمرانيّة، رغم أنّ العبّاسيّين عُرفوا بتبييض حيطان الدّور والقصور.[3] فلا يقع القارئ على ذكرٍ للأبيض إلّا عند ابن قتيبة الذي جعل رؤية القبّة البيضاء أو الخضراء في المنام شهادة.[4] وللأبيض – في مقابلة الأسود – دلالةٌ روحيّة رسّختها مجموعةٌ من الآيات والأحاديث النبويّة.[5] ويرد ذكر اللون الأسود عند تأويل الحمأة،[6] فهي تدلّ على همٍّ وحزنٍ وهول ولكن مع سؤددٍ لسواد الحمأة، فكلّ سوادٍ سؤدد.[7] إنّ هذا التأويل

---

[1] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 129

[2] شيمل، *أحلام الخليفة*، 119–120. ويرد في القرآن في وصف الحور العين: "مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ؛" سورة الرحمن (55، 76). ويرد في وصف الولدان في الجنّة: "عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ؛" سورة الإنسان (76، 21).

[3] أتى يحيى بن خالد ابنَهُ جعفر وهو يبني داره التي ببغداد، وإذا هم يبيّضون حيطانها فقال: اِعلمْ أنّك تغطّي الذّهب بالفضّة، فقال جعفر: ليس في كلّ مكانٍ يكون الذّهب أنفع من الفضّة؛ انظر: ابن قتيبة، *عيون الأخبار* (القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964)، 1: 311.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 147.

[5] لدراسةٍ أوسع عن اللونين الأبيض والأسود؛ راجع:
Orfali, Bilal and Nada Saab (eds.), *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Sīrjānī (d. ca. 470/1077)* (Leiden, Boston: Brill, 2012), 12-16.

[6] هي الطين الأسود المنتن؛ انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 1: 61.

[7] الدينوريّ، *القادري*، 2: 131.

الذي يبدو لوهلةٍ متضادًّا، مردّه إلى أنّ الأسود يرد في سياق القرآن والحديث النبويّ بدلالةٍ مغايرة للسياق المعجميّ. ففي القرآن يرتبط الأسود بوجوه الذين كذبوا على الله،[1] وذاقوا العذاب في الآخرة.[2] أمّا في المعجم، فيرتبط بالفعل "ساد"، فالمسوَّد السيّد، والسودَدُ أو السؤدُد الشرف.[3] ومن الجدير بالذكر أن الأسود يرمز أيضًا إلى الثأر والتمرّد وقد جعله المأمون لون راية العبّاسيّين.[4]

ولقد وُظّف اللونان الأبيض والأسود في كتب التعبير لترسيخ الفروقات الجندريّة أيضًا، فالمرأة السوداء في المنام لا تسرّ غالبًا، وقد رآها النبيّ في منامه فقال: "رأيتُ كأنّ امرأةً سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتّى قامت بمهيعة – وهي الجُحفة – فأوّلتُ أنّ وباء المدينة نُقل إليها."[5] وفي منامٍ آخر تحضر المرأة السوداء في مقابل شابٍّ حسن المظهر، يقول أبو بكرٍ الكتّاني – أحد مشايخ الصوفيّة في القرن الرابع للهجرة –:

> "رأيتُ في المنام شابًّا لم أر أحسن منه، فقلت: من أنت؟ فقال: التقوى. قلت: فأين تسكن؟ قال: في قلب كلّ حزين. ثمّ التفت فإذا امرأةٌ سوداء كأوحش ما يكون، فقلت: من أنت؟ فقالت: الضحك. فقلت: وأين تسكنين؟ فقالت: في قلب كلّ فرحٍ مرح. قال: فانتبهتُ واعتقدتُ أن لا أضحك إلّا غلبة."[6]

---

[1] "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ؛" سورة الزمر (39، 60).

[2] "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ؛" سورة آل عمران (3، 106).

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، 3: 224؛ "وقالوا: إنّما سُمّي سيّدًا لأنّ الناس يلتجئون إلى سواده [...] ويُقال فلانٌ أسودُ من فلان، أي أعلى سيادةً منه؛" انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3: 114.

[4] Morabia, "Lawn," in *EI*^{2}, 5: 705.

[5] *صحيح البخاريّ*، 1743، حديث رقم 7038.

[6] أبو القاسم القشيري (465/1072–1073)، *الرسالة القشيريّة*؛ تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الشعب،

وإلى جانب ما سبق من توظيفٍ للأبيض والأسود، يتّسم اللونان بخاصّيّتين فيزيائيّتين تميّزهما عن سائر الألوان، فالأبيض يعكس ألوان الطيف كلّها، وبخلافه الأسود. والألوان في العربيّة هي في الوقت عينه الضروب والأنواع،[1] وإنّ هذا الإيحاء بالشموليّة قد يبرّر توظيف هذين اللونين أكثر من غيرهما في السياقين الدينيّ والسياسيّ، وكذلك سياق تعبير المنامات.

لقد أخذ العلماء المسلمون الأوائل عن أرسطو اعتقاده بأنّ الأبيض والأسود يُنتجان الألوان كافّة،[2] لكنّهم خالفوه في طبيعة الألوان وسبب رؤيتها. وأوّل من عارضه الكنديّ (نحو 866/252)[3] ثمّ تابعه ابن الهيثم (القرن الرابع للهجرة)[4] في ذلك. يعتبر الكنديّ – مثله مثل أرسطو – اللون أساسًا في رؤية الأشياء، لكنّه يفترق عنه في دور الفضاء المتوسّط – كالهواء والماء –. فأرسطو يركّز على شفافية ذلك الفضاء، ويرى بأنّه الحامل للّون. أمّا الكنديّ فيرى بأنّ دور الفضاء يقتصر على عدم حجب الرؤية، وأنّ سبب إدراك الألوان إنّما هو طبيعة الأشياء المبصَرة غير المشفّة.[5] وفي ذلك يقول بيتر آدامسون (Peter Adamson): لقد انتقل دور الفضاء

1989)، 615.

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، 13: 393.

[2] المقصود بذلك أنّ تدرّجات الشفافية هي التي تمنح الأشياء لونها، فالأبيض هو الأكثر شفافية والأسود هو الأقلّ شفافية، وما بينهما طيف الألوان. راجع:
Eric Kirchner, "Color Theory and Color Order in Medieval Islam: A Review," in *Wiley Periodicals* 40, 1 (2015), 5-16.

[3] Jolivet and Rashed, "al-Kindī," in *EI²*, 5: 122-124.

[4] Cabo-González, "Ibn al-Haytham, ʿAbd al-Raḥmān," in *EI³*, online.

[5] للكندي رسالتان في اللون، الأولى بعنوان: "في الجرم الحامل بطباعة [اقرأ: بطباعه] اللون من العناصر الأربعة والذي هو علّة اللون في غيره" والثانية: "في علّة اللون اللازورديّ الذي يُرى في الجوّ في جهة السماء ويُظنّ أنّه لون السماء". ويقول الكنديّ في الأولى: "وأمّا اللون فكيفيّةٌ مُحَسّةٌ للبصر بذاتها وحده، أعني أنّها للبصر وحده لا

مع الكنديّ من الإيجابيّة إلى السلبيّة، وقد يكون حديث الكنديّ عن الألوان مستلهَمًا من بطليموس، لكنّ ما جاء به كان من ابتكاره هو.[1]

وإنّ هذه السلبيّة التي ألصقها علماء البصريّات المسلمين بالفضاء تتماشى مع مذهب أصحاب كتب التعبير الذين أقصوا الفضاء خارج دائرة التأثير في المنامات، ولم يجدوا له دورًا فاعلًا في معادلة التأويل. فخلت مقدّماتهم من أيّ ذكرٍ للمكان بصفته مؤثّرًا في منامات قاطنيه بعكس كثيرٍ من العناصر الأخرى. وبهذا يمكننا القول، إنّ دور الفضاء في عمل عين الرأس كان مشابهًا لدوره في عمل عين القلب.

ثانيًا: الرائحة

لم يحظ مبحث الرائحة بعد بعناية الدارسين. وتأتي كتب التعبير على ذكر الرائحة ضمن تأويل رؤيا الأنف في الباب الخاصّ بأعضاء جسم الإنسان، وخلاصته أنّ الرائحة الطيّبة زواجٌ أو

لغيره من الحواسّ، بلا توسّط مُحَسٍّ غيرها، كالشكل المحسوس باللون إذ هو نهاية اللون [...] الجسم المشفّ هو ما أحسّ البصر ما خلفه من مبصراته مع توسّط الهواء المضيء بين البصر وبينه على حقيقة لونه؛" انظر: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (نحو 866/252)، *رسائل الكندي الفلسفيّة*؛ تحقيق محمّد أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربيّ، دون تاريخ)، 2: 65.

[1] Peter Adamson, *Al-Kindī* (New York: Oxford University Press, 2007), 170-171; Adamson, "Vision, light and Color in al-Kindī, Ptolemy, and the Ancient Commentators," in *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 207-236; Kirchner, "Color Theory and Color Order in Medieval Islam," in *Wiley Periodicals*, 5-16.

ولد.[1] وإنّ لرائحة الدار في المنام دلالتها أيضًا، يقول الدينوريّ في تأويل المستراح:

"ومستراحها [أي مستراح الدار] امرأة، فإن كان واسعًا نظيفًا غير منتن فإنّ امرأته تكون ألوفًا حسنة المعاشرة، ونظافته صلاحها، وسعته طاعتها، وقلّة نتنه ثناؤها الحسن. فإن كان طبقًا مملوءًا عذرة لا يجد صاحبه مكانًا يقعد فيه فإنّها تكون ناشزة، وإن كانت رائحته منتنة فإنّها تكون سليطةً ويشهر بها."[2]

تظهر المرأة مجدّدًا وكأنّها جزءٌ من ممتلكات الرجل. وقد ارتبطت الرائحة الطيّبة بحسن خلقها، وبعكسها كانت الرائحة المنتنة دالّةً على سلاطة لسانها. وتلتصق الصفة الأخيرة بالمرأة الأشنع في كتب التعبير، وترى هدى لطفي أنّ سبب ذلك أنّها تنازع الرجل في سلطته، فالمصدر "سلاطة" يتشارك مع الفعل "تسلّط" في جذرٍ واحد، وسلاطة اللسان أكثر ما يخشاه الرجل في المرأة.[3] وفي مواضع أدبيّةٍ أخرى، تظهر مخاوف الرجل من بلاغة المرأة عامّة لا من كلامها الفاحش أو البذيء فحسب. وهذا ما ذهب إليه بلال الأرفه لي وموريس بامرنتز في تحقيقهما للمقامة الشاميّة، حيث ربطا بلاغة المرأة بسلطة اللغة وما يستتبعه ذلك أحيانًا من وقوع فضيحةٍ أو جلب عارٍ للرجل.[4] فقد كان مجرّد حضور المرأة أمام ملأ – كما في مجلس القضاء مثلًا –

---

[1] الدينوريّ، *القادري*، 1: 200؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطاني، 76أ.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 145.

[3] Lutfi, "The Construction of Gender Symbolism," in *Mamlūk Studies Review*, 144.

[4] أسقط محمّد عبده المقامة الشاميّة من أولى الطبعات الحديثة *لمقامات* الهمذانيّ. فقام الأرفه لي وبامرنتز بتحقيقها ونشرها مرفقةً بدراسةٍ حول النساء، البلاغة وجماليّة الكناية. وربطا بين هذه المقامة وأخبارٍ سابقة لا سيّما خبر زوجة أبي الأسود الدؤليّ في كتاب *الوافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان* لعبّاس بن بكّار الضبّي (ت 222/836–837). وفيه أنّها حضرت مجلس الخليفة معاوية واشتكت زوجها، فأُعجب الخليفة ببلاغتها ووقف في صفّها، ولم يكن بمقدور الدؤليّ رغم علمه وبلاغته أن ينافسها أو يكون لها ندًّا؛ راجع:
Bilal Orfali and Maurice Pomerantz, "What the *Qāḍī* Should Not Hear": Women, Eloquence, and the Poetics of *Kināya* in the *Maqāma Šāmiyya* of al-Hamaḏānī," in press.

وحديثها فيه يثير قلق زوجها خوفًا ممّا قد تكشفه.

ثالثًا: الصوت

لم تغب حاسّة السمع عن تأويل المظاهر العمرانيّة، وإن كان حضور الصورة أقوى بكثير من حضور الصوت. وكلام أحد عناصر العمارة في المنام تأويله نَيْلُ دنيا وخيرٍ يعجب منه الناس،[1] وكلّ جمادٍ أو حيوانٍ ينطق في المنام تأويله العجب. ويرى ماثيو سابا (Matthew Saba) أنّ العجب كان يحكم الذائقة العربيّة في العصر العبّاسيّ، وانطلق في مقاربته من الخزفيّات، وعرّج على الأقمشة والأحجار الكريمة وصولًا إلى النثر والشعر. فالأخير خضع في العصر العبّاسيّ لآثار علم البديع، التي كانت بدورها تولّد شعورًا بالعجب.[2] ويسهل ربط عالم المنام بمفهوم العجب، إذ لا حدود ولا ضوابط له، ولا مراعاة للمنطق. هو عالمٌ يتحدّى المفاهيم النسبيّة للزمان والمكان، وأحداثه تتخطّى ما هو مستحيلٌ في الواقع. وبذلك تُضاف كتب التعبير إلى مجموعة المجالات التي تولّد شعورًا بالعجب، وقد ازدهرت فعلًا حركة التأليف في علم التعبير في ظلّ العصر العبّاسيّ، وسبقت الإشارة إلى أنّ عدد كتب التعبير في القرون الهجريّة الأولى كان يضاهي عدد تفاسير القرآن لأهمّيّتها.[3] ولعلّ تلك الذائقة التي استساغت كلّ عجيب قد ساهمت في هذا الازدهار.

---

[1] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 131؛ وإذا تكلّمت الأرض في برٍّ فهو نسكٌ في الدين، وإذا تكلّمت في عرض الدنيا فإنّ الرائي ينال دنيا، وإذا لم يعرف ما كلّمته به فهي دنيا متشابهة؛ انظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 113–114؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 204ب.

[2] Matthew Saba, "Abbasid Lusterware and the Aesthetics of ʿAjab" in *Muqarnas* 29 (2012), 187-212.

[3] Elias, *Aisha's Cushion*, 200.

ظهر استعمال ثلاث حواسّ في تأويلات المظاهر العمرانيّة وهي: النظر، والشمّ، والسمع. لكنّ أبوابًا أخرى في كتب التعبير تشير إلى توظيف حواسّ أخرى كالذوق والحسّ. ومن المسائل التي تُطرح في هذا السياق مسألة طبيعة هذه الحواسّ الفاعلة في المنام، هل هي نفسها الحواسّ الفاعلة حال اليقظة أم حواسّ أخرى؟ وإن كان الغزّاليّ قد جعل للقلب عينًا يرى من خلالها المنامات، فهل يكون للقلب حواسّ أخرى غير النظر؟ تصعب الإجابة عن هذين السؤالين، ولكن نتوقّف قليلًا عند الإحساس بالألم في المنام، فقد استثناه شالم (Shalem) من بين الأحاسيس التي يختبرها النائم في منامه، وذهب إلى أنّ الشعور بالألم هو الذي يميّز بين الواقع والمنام، ولذلك يميل المتعجّب إلى عضّ بنانه ليتأكّد إن كان ما يراه حقيقةً أو منامًا. ورصد في مقالٍ له بشكلٍ بارعٍ صورة "عضّ البنان تعجّبًا" في المنحوتات القديمة بدءًا من تماثيل الآلهة في مصر القديمة، ثمّ مرّ بالرسومات اليونانيّة والفارسيّة ومختارات من الأدب العربيّ.[1] أمّا الاستثناء الوحيد الذي يورده شالم فهو الآية القرآنيّة التي تصف مشهد نسوة المدينة حول مائدة امرأة العزيز، فقد قطّعن أيديهنّ بعدما خرج عليهنّ يوسف واستحوذ عليهنّ بجماله. إذ لم يكن الشعور بالألم هنا كافيًا للتمييز بين الواقع والخيال.[2] إنّ هذه الدراسة على أهمّيّتها تحتاج إلى إعادة نظر في ما يخصّ المنامات، فالشعور بالألم ليس الحدّ الفاصل بين الواقع والمنام، فهناك فعلًا مناماتٌ "موجعة". ومن بين أمثلةٍ كثيرة، يرد في أدب التنوخيّ منامٌ لأبي القاسم السعديّ نناقشه لاحقًا، وهو يقول في آخره: "فَوَرَدَ

---

[1] استشهد ببيتٍ في وصف أهرامات مصر أورده المقريزي (1442/845) في *خططه*:

في قلبِ رائيها ليعلمَ نقشها فكرٌ يعضّ عليه طرف بنانه

والشعر منسوبٌ للقاضي فخر الدين عبد الوهّاب المصريّ؛ انظر: أبو العبّاس أحمد بن عليّ المقريزي (1442/845)، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار* المعروف *بالخطط المقريزيّة* (بيروت: دار صادر، دون تاريخ) 1: 122.

[2] Avinoam Shalem, "Amazement: The Suspended Moment of The Gaze," in *Muqarnas* 32, 1 (2015), 3-12.

عليّ من الألم أمرٌ عظيمٌ أنبهني."[1] لكنّ قراءةً أخرى محتملة لمثال نسوة المدينة تبيّن اختلاط الواقع عليهنّ بالمنام، والقراءة مستقاةٌ من قولهنّ "مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ"[2] فقد سبقت الإشارة إلى أنّ الصفديّ – ومن قبله ابن أبي الدنيا – ذكر أنّ الأعمى يرى ملائكة ربّه عند قبض روحه، وكأنّه يقول: الملائكة تُرى بعين القلب لا عين الرأس. واستنادًا إلى ذلك، فإنّ مقولة نسوة المدينة عند رؤيتهنّ ليوسف "إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" يكون تأويلها: إن هذا إلّا منام.

الفصل الرابع: المكان المؤثّر في التأويل: ماذا إن بات الرائي في السجن؟

إنّه لا مكان محدّدًا في الدين الإسلاميّ يصدق فيه المنام أكثر من غيره، ولكن هناك مواضع ارتبطت في الموروثين التاريخيّ والأدبيّ بتوقّع مناماتٍ صادقة، وهي: المساجد والأضرحة – أو القبور –.[3] والغريب أنّ كتب التعبير لا تولي أيًّا منها أهمّيّةً تُذكر. هي تأتي طبعًا على تأويل رؤيتها في المنام، لكنّها لا تشير أبدًا إلى كونها أفضيةً مستحبّةً للمبيت رصدًا أو ترقّبًا لرؤية منام.[4]

---

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 291.

[2] سورة يوسف (12: 31).

[3] راجع القسم الثاني للمزيد عن المنامات في المساجد أو بجانب القبور.

[4] والقبر في المنام هو السجن، فمن رأى أنّه دخل قبرًا فإنّه يُسجن، ومن رأى أنّه يُسجن في موضعٍ مجهول الأصل والهيئة، ولا مخرج منه فإنّه يُقبر. ومن دخل قبرًا في المنام فإنّه يزور أهل السجن، والسجّان في المنام هو حفّار القبور. ولكن من رأى أنّه ينبش قبر ميتٍ فإنّه يقفو أثره. وممّا رُوي عن أبي حنيفة (767/150) أنّه قال: "رأيتُ في المنام كأنّي أنبش عظام النبيّ، فسُئل عن ذلك ابن سيرين فقال: هذا رجلٌ يحيي سنّته؛" راجع: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 43، 128؛ الدينوريّ، *القادري*، 2: 531؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطانيّ، 53ب، 141ب.
أمّا المسجد في التأويل فرجلٌ عالم، وانهدام المسجد موته. وبناء المسجد صلةٌ للرحم وغلبةٌ على الأعداء؛ راجع:

وفي المقابل، يتكرّر في كتب التعبير ورود موضع السجن بصفته مغيّرًا في التأويل. ومن الأمثلة على ذلك منام يزيد بن المهلّب (720/102)[1]، وفيه أنّه "كان في حبس الحجّاج فرأى في منامه كأنّ الحجّاج يحجمه فخلُص من السجن."[2] والحجامة[3] في كتب التعبير الأولى لا تحمل دلالة الخلاص من السجن، فهي عند ابن قتيبة صكٌّ أو شرط،[4] وهي كذلك عند الدينوريّ، ويضيف أنّها قد تكون ولايةً أو أمانةً أو زواجًا، وقد تدلّ أيضًا على ذهاب مرضٍ أو ذهاب مال.[5] أمّا الخركوشيّ فهو يتابعهم في ذلك كلّه لكنّه يقدّم إطارًا مكانيًّا يغيّر في معادلة التأويل، فمن رأى أنّه يحتجم وهو محبوسٌ خرج من السجن، ويورد المنامَ السابق دليلًا أو مثالًا على ذلك. ومن الأمثلة أيضًا تأويل رؤيا الاغتسال، فهي تدلّ على قضاء حاجة وتطهيرٍ من الذنوب وكشفٍ للهموم، فإن كان الرائي في السجن أُخلي سبيله.[6] وكذلك الرقص في المنام همٌّ ومصيبة، لكنّه للمسجون خلاص. والأمر يتكرّر في تأويل عددٍ من رموز التعبير، وفي غير مصدرٍ من مصادر تعبير الرؤيا، إذ يشرع

الدينوريّ، *القادري*، 1: 343–344؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطاني، 41أ.

[1] هو يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة الأزدي، ولي خراسان بعد وفاة أبيه، وعزله عبد الملك بن مروان برأي الحجّاج؛ الزركلي، *الأعلام*، 8: 189–190.

[2] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط، لاندبرغ 115ب؛ آياصوفيا، 102ب.

[3] الحجامة هي امتصاص دم المريض بالمحجم وهو الآلة التي يُجمع فيها الدم؛ راجع: ابن منظور، *لسان العرب*، 12: 117.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 43.

[5] الدينوريّ، *القادري في التعبير*، 2: 515. ويورد الدينوريّ قصّة زيد بن المهلّب ضمن "علاوته من الرؤيا المجرّبة" ولكنّه لا يربط المنام بالتأويلات ولا يجعل الحجامة في المنام دليلًا للخلاص من السجن؛ انظر: الدينوريّ، *القادري*، 2: 516.

[6] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطاني، 33ب.

المؤلّف في سرد دلالات رمزٍ ما، فإن كان الرائي في السجن تغيّر مسار التأويل، وكان إمّا النجاة أو الموت.[1]

وقد لا يكون السجن مقصودًا لذاته، وإنّما لارتباطه بحالةٍ هي حالة الأسر أو القيد. فالمطالع لكتب التعبير يلحظ أنّ أحوالًا أخرى كثيرة تتدخّل في مسار التأويل منها المرض والزواج والإمامة... أمّا عمارة السجون أو خصائصها المادّيّة فلم يكن لها أدنى أثر. ويتكرّر ذلك في السياق السرديّ أيضًا، فحالة الأسر هي التي ميّزت السجن من بين الأفضية التي يبيت فيها صاحب المنام، وجعلت التشابه بينه وبين النبيّ يوسف ممكنًا.

الخلاصة:

لقد جرت العادة عند دراسة العمارة الإسلاميّة أن يُركّز على دلالاتها الروحيّة أو السلطويّة، لكنّ كتب التعبير كشفت عن وجهٍ آخر للمظاهر العمرانيّة، واقترحت رمزيّةً اجتماعيّة متقاطعة مع السياق السرديّ حينًا، ومنبثقة عن الواقع المعيش أحيانًا. وتُعدّ المنامات وتأويلاتها نتاجًا ثقافيًّا، ولذلك لا بدّ من النظر في كتب التعبير لتحقيق مزيدٍ من الشموليّة عند الخوض في رمزيّة العمارة الإسلاميّة. لقد بدت كتب التعبير في هذا القسم أقرب إلى مخزونٍ معرفيّ لم يُستخدم بعد بشكلٍ كاف. وأظهرت تأويلات الأفضية فيها غنًى صوريًّا ورمزيًّا تجلّى في تنوّع مصادر التأويل وتشعّب احتمالاته. وطغى على مناهج التعبير التأويل بالجناس والتأويل بالقرآن والحديث، وظهر تأثّرها بالتعبير اليونانيّ محدودًا، وفي المناهج دون النتائج. واستشهدت كتب التعبير ببعض نماذج

[1] ومن الأمثلة المشابهة تأويل الأضحية والإقامة والرقص؛ ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 180؛ الدينوريّ، *القادري*، 1: 300، 303.

المنامات، التي بدورها جاءت صوريّةً أكثر منها صوتيّة، وموجزةً مرموزة تستلزم مهارة المعبّر ووساطته. وشكّلت الأسانيد قبلها استجابةً لحركة التوثيق التي كانت شائعةً في العلوم الإسلاميّة كافّة. وأثار الحضور القويّ للصور في المنامات وتأويلاتها مسألة سلطة الصورة في الحضارة الإسلاميّة. وتبيّن أنّ عالم المنام لا يخضع لقيود عالم الواقع، وأنّ الصورة فيه مقبولةٌ متداولة وموثوقة. أمّا من الناحية الدلاليّة، فقد كشفت تأويلات الأفضية عن انعكاساتٍ اجتماعيّة، وفي طليعتها الأبعاد الجندريّة التي أظهرت بعض المحدّدات الثقافيّة الخاصّة بكلٍّ من الرجل والمرأة. وعكست وظائفُ المظاهر العمرانيّة بعضَ الوظائف البيولوجيّة والاجتماعيّة لكليهما، ويمكن إدراجها عند الرجل تحت مصطلح "القوامة" وعند المرأة تحت مصطلح "الجسد". وكذلك ساهمت كتب التعبير في كشف الفروقات الطبقيّة من خلال علاقة المكان بالمكانة، وأظهرت أنّ شرف البناء وعظمه ينمّ عن شرف صاحبه وعظمه. ويختلف تأويل المنام نفسه باختلاف مكانة الرائي، فلا يستوي في التعبير منام العامّة ومنام الولاة أو السلاطين. وتشترك مختلف الحواسّ في تأويل التضاريس الجغرافيّة والمظاهر العمرانيّة، فللألوان أهمّيّتها وكذلك الرائحة وصوت الجماد. كلّ ذلك يؤكّد أنّ كتب التعبير كفيلةٌ بأن تعيد رسم جزءٍ من الحضارة المادّيّة في الماضي – كما افترض توفيق فهد –.[1] وكشف الحديث عن الكنديّ ونظريّته في إدراك الألوان أنّ علماء البصريّات في الحضارة الإسلاميّة افترقوا في جانبٍ من إدراكهم للفضاء ودوره عن الفكر اليونانيّ. وبالحديث عن المكان المؤثّر في التأويل، يغيب أيّ ذكرٍ للمساجد والقبور إذ تكتفي كتب التعبير بذكر تأويلاتها. أمّا السجن فيبدو المكان الوحيد المؤثّر في منامات قاطنيه، إذ يختلف تأويل المنام – بشكلٍ جذريّ أحيانًا – إن كان صاحبه مسجونًا. والسجن لا يحضر في السياق التأويليّ فحسب، فثلث المنامات

[1] Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society," in *The Dream and Human Societies*, 351-352.

التي يوردها التنوخيّ في كتابه *الفرج بعد الشدّة* خاصٌّ بالسجناء، فهل تكون علاقة المنام–المكان في السياق السرديّ استكمالًا للمشهد السابق؟

القسم الثاني

المنام والمكان في أدب التنوخيّ

إنّ أيّ دراسةٍ لكتب التعبير بمنأًى عن المنامات في الأدب تبقى ناقصة، وكذلك العكس. ويسعى هذا القسم إلى استكمال ما بدأه القسم الأوّل، فيرصد حضور المكان في منامات أدب التنوخيّ. لكنّه ينطلق من حيث انتهى القسم السابق، فيتساءل عن الأفضية المؤثّرة في التأويل، ومن بينها القبور والمساجد التي غابت عن دائرة التأثير سابقًا، ثمّ يتوسّع مطوّلًا في تحليل منامات السجناء في محاولةٍ لفهم هذا الحضور البارز للسجن في أدب التنوخيّ – كما في كتب التعبير من قبل –.

الفصل الأوّل: المكان المؤثّر في التأويل

أوّلًا: القبر

القبر في الإسلام – وغيره من الأديان التوحيديّة التي تؤمن بالبعث بعد الموت – هو أوّل منازل الآخرة، وهو عند المسلمين بدايةٌ للحساب لقول النبيّ: " إنّما القبرُ رَوضةٌ من رياضِ الجنَّة، أو حفرةٌ من حفر النّار."[1] وقد يكون الدينوريّ متأثّرًا بهذا الحديث في قوله: "فإن حُفر له قبرًا منفردًا منقطعًا [إقرأ: قبرٌ منفردٌ منقطع] عن الناس، فهي دار الآخرة تُبنى له."[2]

---

[1] أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذيّ (892/279)، *سنن الترمذيّ*؛ تحقيق صالح بن عبد العزيز آل الشيخ (الرياض: دار السلام، 2000)، 560–561، حديث رقم 2460.

[2] انظر: الدينوريّ، *القادري في التعبير*، 2: 531.

وإن كانت الأحاديث النبويّة قد أشارت إلى إطارٍ زمنيّ، فلا حديث يشير إلى إطارٍ مكانيّ يصدق فيه المنام أكثر من غيره. لكنّ المطّلع على المنامات في المصادر العربيّة، يلحظ أنّ القبور أو الأضرحة كانت مقصد أولئك الذين يتطلّعون إلى منامٍ صادق.[1] وإنّ أدب التنوخيّ بصفته سجلًّا تاريخيًّا يحفظ بعض الإشارات إلى هذه الظاهرة، من ذلك ما يورده في كتابه *المستجاد*:

> "كان بمصر رجلٌ عُرف بأنّه يجمع للفقراء فوُلد لبعضهم ولد، قال: فجئتُ إليه فقلتُ له: وُلد لي مولودٌ وليس معي شيء. فقام معي ودخل على جماعة فلم يفتح الله بشيء. فجاء إلى قبر رجلٍ كان يعرفه وجلس عنده وقال: يرحمك الله، كنت تفعل وتصنع، وإنّي درتُ اليوم وطلبتُ جماعةً في شيءٍ لمولودٍ فلم يتبقّ لي شيء [...] فرأى ذلك الميت ذلك الشخص صاحب القبر تلك الليلة في مكانه وهو يقول: قد سمعتُ جميع ما قلت وليس لنا إذنٌ في الجواب."

ثمّ دلّه على قربةٍ فيها خمسمائة دينارٍ مخبّأةٍ مكان الكانون في داره. فقصد أولاد الميت وأخبرهم فحفروا الموضع وأخرجوا الدنانير ووضعوها بين يديه. فقال لهم: "هذا مالكم وليس لرؤياي حكم،" فقالوا: "هو يتسخّى ميتًا ونحن لا نتسخّى أحياء؟" وألحّوا عليه فأخذ الدنانير وأعطى صاحب المولود منها وتصدّق بالباقي على فقراء المسلمين.[2]

وتتّفق هذه الرواية مع الثيمة التي تحكم كتاب *المستجاد*، والذي جمع فيه التنوخيّ حكايات الأجواد وأفعال الكرام. ولم تنصّ الرواية على اسم ذلك السخيّ أو السخيّ الآخر الذي قصده، لكنّها تذكر تفاصيل المنام وكأنّه الحدث الأهمّ في هذه الحكاية. لقد قصد هذا الرجل الأحياء أوّلًا، فلمّا

---

[1] في القرن الثالث عشر للميلاد، طغت قبور الأولياء والصالحين من مختلف المذاهب على المشهد الرؤيوي، ولذلك سُمّيت بعض القبور مشاهد؛ انظر:

McGregor, "Grave visitation/worship," in *EI*^{3}, online; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 151.

[2] التنوخي، *المستجاد*، 1: 94–95.

خذلوه لجأ إلى الأموات، وكان قبر أحد الأجواد وجهته. وبدا القبر في هذه الرواية – كما يقول غرابار – أشبه بالأماكن الحيّة التي تتفاعل وتستجيب لطلبات من يقصدها، وهي كذلك تسترجع جانبًا من الذاكرة الجماعيّة أو الفرديّة،[1] ولا يخرج المنام الذي رآه الرجل عن كونه استرجاعًا من نوعٍ ما، استرجاعًا لسخاء الميت وحسن صنيعه، واسترجاعًا للمكان الذي خُبّئ فيه المال، واسترجاعًا لإمكانيّة التواصل مع الأموات عن طريق منام.

ويشبه منام السخيّ إلى حدٍّ كبير منامًا آخر يرد في *المستجاد*، وهو منام أبي الخيبريّ الذي مرّ وقومه بقبر حاتمٍ الطائيّ (القرن السادس للميلاد)[2] فطالبه بالقرى قائلًا: "إنّ طيئًا يزعمون أنّه لم ينزل به أحدٌ إلّا قراه." فرأى في ليلته حاتمًا ينحر له ناقته، فأفاق ليجدها منقطعة. فأكلوا من لحمها ثمّ التقوا في طريقهم بعديّ بن حاتم الذي سأل عن أبي الخيبريّ وقدّم له جملًا أسود وأخبره أنّ أباه زاره في المنام وأمره بذلك.[3]

ويشتمل منام السخيّ على أنماطٍ مناميّة شائعة، منها: الوقوع على كنزٍ من خلال منام،[4] ووصيّة الميت بعد موته عن طريق ظهوره في منام صديقٍ أو قريب. ويُضاف إلى هذين النمطين نمطٌ ثالثٌ في غاية الأهمّيّة، وهو أنّ رؤية الميت في المنام جاءت بعد زيارة قبره. وتنقل المصادر العربيّة مناماتٍ كثيرة تحمل النمط نفسه، ومنها المنامات التي رُؤيت بجانب قبر النبيّ وتضمّنت

---

[1] Grabar, "La mosquée et le sanctuaire: Sainteté des lieux en Islam," in *Revue de l'histoire des religions* 222, 4(2005), 488.

[2] Arendonk, "Ḥātim al-Ṭāʾī," in *EI²*, 3: 274-275.

[3] التنوخيّ، *المستجاد*، 38–39.

[4] يُعالَج هذا الموضوع في القسم الثالث عند الحديث عن التكسّب من خلال المنام.

رؤيته في المنام،[1] وكذلك المنامات التي تلت زيارة قبر عليّ بن أبي طالب (661/40)[2] وتضمّنت رؤيته.[3] هذا إلى جانب رواياتٍ عديدة لأناسٍ باتوا بجانب ضريح إمامٍ أو وليٍّ فرأوه ليلتها في المنام. وللقبور علاقةٌ خاصّةٌ بالمنامات تبلورت لدى أكثر من فئةٍ من فئات المجتمع الإسلاميّ.[4] وهي تدخل ضمن مجموعةٍ من الأماكن التي أطلق عليها غرين (Green) مصطلح: المناطق الجغرافيّة الرؤيويّة.[5] ولا تخضع المنامات في تلك الأماكن إلى التشكيك عادةً، اعتقادًا بأنّ المنام الذي يقع في الأماكن المقدّسة يكون صادقًا.[6] وتستمرّ هذه الظاهرة حتّى يومنا هذا، ولكن يرتبط طرحها بمفهومٍ

---

[1] تكثر هذه المنامات في أدب المتصوّفة، من ذلك على سبيل المثال منام ابن الجلاء، يقول: "دخلتُ المدينة وبي فاقةٌ فتقدّمتُ إلى القبر وقلت: أنا ضيفك يا نبيّ الله. فغفوتُ غفوةً فرأيتُ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في نومي وقد أعطاني رغيفًا فأكلتُ نصفه وانتبهتُ وبيدي النصف الآخر؛" انظر: القشيري، *الرسالة القشيريّة*، 610.

[2] Gleave, "ʿAlī b. Abī Ṭālib," in *EI*[3]: online.

[3] من الدراسات الخاصّة بصورة عليّ بن أبي طالب في منامات من زار قبره، راجع:
Sindawi, "The Image of ʻAlī b. Abī Ṭālib in the Dreams of Visitors to His Tomb," in *Dreaming Across Boundaries*, 179-201; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 151-154.

[4] وعلى رأس هذه الفئات يأتي المتصوّفة، الذين عُرفوا بكثرة ذكر الموت وملازمة القبور. وأصبحت أضرحة أوليائهم من الأماكن التي تظلّها البركات، ورؤيتها في المنام تشغل حيّزًا مهمًّا في الفكر الصوفيّ؛ انظر: شيمل، *أحلام الخليفة*، 312–313.
Nile Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam," in *JRAS* Series 3, 13, 3 (2003), 307-309.
وقد ذهب Nile Green إلى أنّ علاقة المتصوّفة بدينهم تبلورت من خلال أمرين: ألسنة مشايخ التصوّف وقبورهم؛ راجع:
Green, *Sufism: A Global History* (Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 113.
وقد تناولت غير دراسة الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة للقبور عند المتصوّفة؛ راجع:
Iftikhar Charan and others, "Cultural and Religious Perspective on the Sufi Shrines," in *J Relig Health* 57 (2018), 1074; Ato Kwamena Onoma, "The Grave Preferences of Mourides in Senegal: Migration, Belonging, and Rootedness," in *Africa Spectrum* 53, 3 (2018), 65.

[5] Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams," in *JRAS*, 307-309.

[6] شيمل، *أحلام الخليفة*، 58؛
Sirreyeh, *Dreams and Visions*, 169, 172.

حديثٍ هو مفهوم "الدين الشعبيّ".[1] ولا أدري إلى أيّ حدٍّ يمكن إسقاط هذا المفهوم على منامات التنوخيّ أو عصره، لا سيّما أنّ المنامات حينها ارتبطت بالنخبة العالمة، وارتبطت حركة التأليف فيها بعددٍ من الخلفاء.[2]

ويرد في كتاب *الفرج بعد الشدّة* منامٌ آخر لأبي القاسم البغداديّ الذي كان مشغوفًا بغلامٍ هجره وصيّره كالمجنون. فبعث برقعةٍ مع الناس إلى قبر الحسين (680/61)[3] في الحائر وسألهم أن يدفعوها في ناحيةٍ من القبر، فكان ذلك باعثًا على رؤية الحسين ووالدته في المنام، يقول أبو القاسم:

> "فاعترضتُ الحسين وقلت: يا ابن رسول الله، كتبتُ إليك رقعةً في حاجةٍ لي فإن رأيت أن تعمل فيها؟ فلم يُجبني ودخل إلى القبّة التي فيها محمّد بن عليّ بن موسى رضي الله عنهم، ودخلت فاطمة عليها السلام معه، وكأنّ قومًا قد وقفوا يمنعون الناس من الدخول إليها، فلم أزل أكابس وأتوصّل إلى أن دخلت."[4]

لم يتكلّف أبو القاسم عناء زيارة القبر بنفسه، بل كانت الرسالة التي بعثها إلى ساكن القبر كفيلةً بتحفيز رؤية المنام وقضاء حاجته من خلاله.

والمنام عمومًا يشبه القبر في كونه اتّصالًا بين عالمين: عالم الشهادة وعالم الغيب، بل إنّ

---

[1] إنّ زيارة مقامات الأولياء وأداء صلاة الاستخارة فيها أمرٌ لازال شائعًا لدى مسلمي القاهرة اليوم. وأحيانًا يظهر الأولياء في منام أحدهم ويدعونه لزيارة مقامهم؛ راجع:
Mittermaier, *Dreams That Matter*, 140-172 especially 156.

[2] وضع الكرمانيّ كتابه *الدستور في التعبير* للخليفة المهديّ، وقام حنين بن إسحاق بترجمة كتاب أرطاميدورس للخليفة المأمون، ووضع الدينوريّ كتابه *القادري* للخليفة القادر بالله.

[3] Haider, "al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib," in *EI*[3], online.

[4] راجع: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 289–291.

كليهما فقط – المنام والقبر – يسمح بدخول الجنّة.[1] فالمنام ميتةٌ صغرى،[2] وفي الوقت عينه يقظة من نوع آخر. هو شكلٌ من أشكال الموت ومصدر من مصادر الوعي واليقظة.[3] تقول كنبرغ بأنّ التواصل بين عالمي الأموات والأحياء في الحضارة العربيّة يتمّ من خلال ثلاثة أوجه، وكلّها مبنيّة على تجارب فرديّة تُنقل إلى الملأ: الوجه الأوّل هو شخصٌ عاين الموت ثمّ رُدّت إليه الحياة، والوجه الثاني هو شخصٌ لازم القبور وتواصل مع الأموات، والوجه الثالث أمواتٌ يظهرون في منام أحدهم ويخبرونه بما حصل معهم.[4] وزيارة القبور بغرض رؤية منام وسيلةٌ تجمع بين الوجهين الثاني والثالث معًا.[5]

والجدير بالذكر هنا أنّ المنامات التي يظهر فيها الأموات تحظى بموثوقيّة، للاعتقاد السائد

---

[1] إنّ عددًا كبيرًا من المنامات اليهوديّة في العهد القديم تتقاطع مع الموت والعروج إلى الجنّة؛ انظر:
Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 242.

[2] في أكثر من لغة، الجذر الفعليّ الذي يشير إلى النوم نفسه يشير إلى الموت، وذاك الذي يشير إلى اليقظة نفسه يشير إلى القيامة. راجع:
Szpakowska, *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt* (Swansea: Classical Press of Wales, 2003), 21-22; Young, "Buddhist Dream," in *Dreams*, 18.
والاعتقاد بأنّ النوم موتٌ أصغر استمرّ بعد نزول القرآن لقوله تعالى: " اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى؛" سورة الزمر (39: 42).

[3] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 315.

[4] Kinberg, "Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition," in *Oriens* 29, 30 (1986), 285-308.
وإنّ أقدم إشارة إلى المنامات عند المصريّين القدامى كانت في رسائل إلى الأموات، كتبت على البرديّ أو على جرارٍ وأوعيةٍ خزفيّة، وتركت قرب أضرحتهم، وكثيرًا ما كانت تحمل طلباتهم؛ راجع:
Szpakowska, *Behind Closed Eyes*, 22-23, 142-147.

[5] من الدراسات التي ترصد علاقة المنام بالموت في عددٍ من الحضارات: حضارة الشرق الأدنى، الحضارة الإغريقيّة، الحضارة اللاتينيّة، والحضارة العبريّة؛
Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 27-28, 65-67, 90-93, 228-234.

بأنّ الأموات لا يكذبون كونهم في دار الحقّ.[1] والمفارقة أنّ المنامات الواردة في القرآن وفي السيرة النبويّة ليس فيها منامٌ واحدٌ يشتمل على رؤية ميت، ولكن في المقابل تطغى هذه الثيمة على المنامات في الأدب الإسلاميّ، وقد أفرد ابن أبي الدنيا كتابًا بكامله وهو *كتاب المنام* للمنامات التي يظهر فيها الأموات.[2]

ثانيًا: المحراب

لا يرد في أدب التنوخيّ نموذجٌ لشخصٍ بات صراحةً في المسجد فرأى ليلتها منامًا. ولكن يرد غير منامٍ لشخصٍ بات في اتّجاه القبلة أو مكان الصلاة. ومن هذه الأمثلة منام الحاجّ الخراسانيّ مع طاهر بن يحيى، وفيه أنّ الخراسانيّ كان يحجّ في كلّ عام، وكان يزور طاهرًا ويعطيه جرايةً كلّما قدم إلى المدينة، فلقيه رجلٌ مرّةً فشنّع بطاهرٍ عنده فقطع جرايته عليه. يقول:

> "فلمّا كان في العام الثالث تأهّبتُ للحجّ فرأيت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في منامي يقول لي: ويحك، قبلت في ابني طاهر قول أعدائه وقطعت عنه ما كنت تبرّه به؟ لا تفعل، فاقصده وأعطه ما فاته ولا تقطعه عنه ما استطعت."

فانطلق الخراسانيّ إلى الحجّ، ولمّا صار بالمدينة بدأ بطاهر الذي قال له فور رؤيته: "لو لم يُبعث بك إلينا ما جئتنا."[3] فدُهش الخراسانيّ واستفسر عن الأمر، فقال طاهر:

---

[1] الدينوريّ، *القادري*، 2: 533.

[2] راجع مقدّمة ليا كنبرغ للكتاب المحقّق، فهي تؤكّد أنّ جميع المنامات في هذا الكتاب تمثّل لقاءً بين الأحياء والأموات؛ انظر:

Kinberg, Introduction to *Morality in the Guise of Dreams*, 11-58.

[3] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 280.

"ازدادت إضاقتي، وامتنع منّي النوم غمًّا لما دُفعت إليه، ففزعتُ إلى الصلاة فصلّيتُ ما شاء الله، وأقبلتُ أدعو بالفرج فحملتني عيني في المحراب فنمت، فرأيتُ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في منامي وهو يقول لي: لا تهتمّ، فقد لقيتُ فلانًا الخراسانيّ وعاتبته على قبوله فيك قول أعدائك، وأمرتُه أن يحمل إليك ما فاتك ولا يقطع عنك بعدها ذلك."[1]

والمحراب هو صدر البيت وأكرم موضعٍ فيه، وهو كذلك أرفع مكانٍ في المسجد ومقام الإمام فيه.[2] ولا يبدو واضحًا إن كان طاهر قد بات في داره أو في مسجد. لكنّ الواضح أنّه بات في موضع صلاته أو باتّجاه القبلة. وإنّ الإسلام من الأديان القليلة التي ترتبط باتّجاهٍ مكانيّ.[3] ولهذا الاتّجاه صلةٌ بعددٍ من العبادات فيه مثل: الصلاة، ورمي الجمرات، وذبح الأضحية، ودفن الميت، والدعاء...[4] ويرى عزيز العظمة (Aziz Al-Azmeh) أنّ القبلة في المرحلة التأسيسيّة الأولى لم تكن مجرّد اتجّاهٍ نحو مركزٍ معيّن، بل كانت تعبيرًا مجازيًّا عن الهويّة الجماعيّة. وإنّ ابتكار المحراب زمن الوليد بن عبد الملك (715/96)[5] كان لحظةً حاسمة في تشكيل تلك الهويّة.[6]

---

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 279–281؛ وراجع أيضًا منامًا رُؤي في اتّجاه القبلة: "فلمّا هدأت العيون توضّأتُ واستقبلتُ القبلة، فصلّيت ما شاء الله وتضرّعتُ إلى الله، ودعوته بإخلاص نيّة وصدق طويّة، وأطلت، فحملتني عيني فنمت وأنا ساجدٌ في القبلة. فرأيت في منامي...؛" التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 274–275.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 1: 305.

[3] للمزيد عن هذا المصطلح؛ راجع:

Wensinck and King, "Ḳibla," in *EI*^{2}, 5: 82-88.

[4] والجدير بالذكر أنّ القبلة في المنام تعني استقامةً وسنّة، والانحراف عنها انحرافٌ عن السنّة. والحيرة في معرفة اتّجاهها حيرةٌ في الدين؛ راجع: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 107.

[5] Jacobi, "al-Walīd," in *EI*^{2}, 11: 127-128.

[6] Aziz Al-Azmeh, The *Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 419-428; Ari Michael Gordon, *Sacred Orientation: The Qibla as Ritual, Mrtaphor, and Identity-Maker in Early Islam* (PhD Dissertation: University of Pennsylvania, 2019), 82-148.

ويورد التنوخيّ منامًا آخر يتّصل بالقبلة، وهو منام حامد بن عمرو الحرّاني الذي كان سبب إنصافه من خزيمة بن خازم (819/203)،[1] يقول حامد:

> "فلمّا هدأت العيون توضّأتُ واستقبلتُ القبلة فصلّيتُ ما شاء الله وتضرّعتُ إلى الله ودعوته بإخلاص نيّة وصدق طويّة وأطلتُ فحملتني عيني فنمتُ وأنا ساجدٌ في القبلة. فرأيتُ في منامي كأنّي على حالي في الصلاة والدعاء، وكأنّ خزيمة قد وقف عليّ وأنا أدعو فصاح بي: لا تفعل، لا تفعل، واغدُ عليّ فإنّي أُحسن إليك وأولّيك، فانتبهتُ مذعورًا وقد قويت نفسي."[2]

وإنّ مثل هذه الروايات التي تصوّر الرائي نائمًا باتّجاه القبلة توحي بشكلٍ غير مباشر بصدق ما رآه في نومه. وممّا يُروى عن الحسن البصريّ (728/110)[3] أنّه قال: "أُنبئتُ أنّ العبد إذا نام وهو ساجد، يقول ربّنا تبارك وتعالى: أُنظروا إلى عبدي، روحه عندي وجسده في طاعتي."[4] والنوم في المسجد بعد صلاة الاستخارة بات أمرًا محبّذًا، ولا تقتصر هذه الظاهرة على الحضارة الإسلاميّة،[5] فالنوم في دور العبادة أو الأماكن المقدّسة أمرٌ ما يزال معروفًا في الجاهليّة كما في الإسلام. وترى شيمل بأنّ ظاهرة الاستخارة تدلّ "على أنّ الإنسان في كلّ الحضارات كان

---

[1] هو "من أكابر القوّاد في عصر الرشيد والأمين والمأمون. شهد الوقائع الكثيرة وقاد الجيوش، وولي البصرة في أيّام الرشيد والجزيرة في أيّام الأمين؛" انظر: الزركلي، *الأعلام*، 2: 305.

[2] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 274–275.

[3] Mourad, "al-Ḥasan al-Baṣrī," in *EI*^{3}, online.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 27.

[5] قارنت نيل بين الحضارتين الإسلاميّة والبيزنطيّة ووجدت تشابهًا في هذه الظاهرة؛ راجع:
Neil, "Dream Portents in Early Byzantine and Early Islamic Chronicles," in *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, 214-215.

في حالة بحثٍ دائم عن وسيلةٍ ناجعة تصله بالعالم العلويّ."[1]

وتُذكر الحالومة في هذا السياق – وهي ممارسة كهانيّة مارسها الساميّون القدماء – وتتطلّب ثلاثة شروطٍ مجتمعة: النوم داخل معبد، النيّة في أن يحصل النائم على جوابٍ حول سؤالٍ يطرحه على الإله، وأداء بعض الشعائر المخصّصة.[2] أمّا الاستخارة المأثورة عن النبيّ فقد أسقطت الشرط الأوّل المرتبط بالمكان، وحافظت على شرطين اثنين. الأمر الذي تغيّر لاحقًا بعد أن أعادت المساجد والقبور للشرط الأوّل اعتباره.

ويحملنا ما سبق من حديثٍ عن اتّجاه القبلة إلى النظر في منام الخليفة المنصور (775/158)[3] الذي لم تقع أحداثه باتّجاه القبلة وإنّما داخل الكعبة ذاتها، فممّا يُروى عن أبي موسى بن محمّد بن إبراهيم، عن أبيه أنّه قال:

> "قال المنصور يومًا ونحن جلوس عنده: أتذكرون رؤيا كنت رأيتها ونحن بالشراة؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين ما نذكرها. فغضب من ذلك وقال: كان ينبغي لكم أن تثبتوها في ألواح الذهب وتعلّقوها في أعناق الصبيان. فقال عيسى بن علي: إن كنّا قصّرنا في ذلك فنستغفر الله يا أمير المؤمنين، فليحدّثنا أمير المؤمنين بها. قال: نعم. رأيت كأنّي في المسجد الحرام وكأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة وبابها مفتوح والدرجة موضوعة وما أفقد أحدًا من الهاشميّين ولا من القرشيّين، إذا منادٍ ينادي: أين عبد الله؟ فقام أخي أبو العبّاس فتخطّى الناس حتّى صار على

---

[1] شيمل، *أحلام الخليفة*، 58.

[2] كان الناس في قريش ينامون حول الكعبة، وفي إحدى روايات الإسراء يُذكر أنّ النبيّ كان نائمًا بجوار الكعبة. لكنّ الدور الأساس للحالومة مثلما كان متصوّرًا لدى اليونانيّين أي فنًّا للمداواة، لم يظهر في أيّ مكانٍ من العالم الإسلاميّ؛ فهد، *الكهانة العربيّة*، 260–262. كما أنّ استحضار المنامات في مصر القديمة يشمل النوم في المعابد أو المقابر؛ راجع:

Szpakowska, *Behind Closed Eyes*, 22-23, 142-147.

[3] Kennedy, "al-Manṣūr," in *EI*^{2}, 6: 427-429.

الدرجة فأُخذ بيده فأُدخل البيت، فما لبث أن خرج علينا ومعه قناة[1] عليها لواءٌ قدر أربعة أذرعٍ أو أرجح، فرجع حتى خرج من باب المسجد. ثم نودي: أين عبد الله؟ فقمت أنا وعبد الله بن علي نستبق حتى صرنا إلى الدرجة فجلس، فأُخذ بيدي فأُصعدت فأُدخلت الكعبة، وإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسٌ ومعه أبو بكر وعمر وبلال. فعقد لي وأوصاني بأمّته وعمّمني، فكان كورها ثلاثة وعشرين كورًا، وقال: خذها إليك أبا الخلفاء إلى يوم القيامة."[2]

لقد جرت العادة أيّام الجاهليّة أن تُكتب القصائد المستحسنة بماء الذهب، وتُعلّق على أستار الكعبة، ولذلك سُمّيت المعلّقات بهذا الاسم. وقيل لأنّها كانت تُعلَّق في خزائن الملوك، أو تعلَقُ في الأذهان لجمالها، أو تُعلَّق في الأعناق كالأسماط أو العقود.[3] وقد يكون المقصود تشبيه المنام بالتمائم التي كانت تُعلّق في أعناق الصبيان حتّى تحفظهم من شرّ العين ومكر الشياطين. ولكنّ الظاهر أنّ المنام أُريدَ به حفظٌ من نوعٍ آخر، أي من "شرّ" انتقاد الخليفة و"مكر" الطاعنين بشرعيّة سلطته. والمكان الذي تقع فيه أحداث المنام هو المسجد الحرام، وهو أفضل مساجد الأرض بحسب قول النبيّ،[4] وقد شرع المنصور في وصف المكان وتعيين الحاضرين فيه. فهو على حدّ تعبيره لم يفقد أحدًا من الهاشميّين والقرشيّين، وذكرُ ذلك أساسٌ في ما يلي من تقليده الخلافة، إذ فيه إقرارٌ ضمنيٌّ للجمهور الحاضر بما فعله النبيّ. ولم يغب عن المنصور حضور أعدائه قبل مناصريه. وكان اللواء

---

[1] القناة الرمح الأجوف أو كلّ عصًا مستوية أو معوجّة.

[2] البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 1، 372–373.

[3] راجع: حسين بن أحمد بن حسين الزوزني (1093/486)، *شرح المعلّقات السبع* (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2002)، 9.

[4] يقول النبيّ: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه، إلا المسجد الحرام؛" انظر: *مسند الإمام أحمد*، 16: 66.

من حظّ أخيه أبي العبّاس (754/136)[1]، أمّا المنصور فكانت له الخلافة إلى يوم القيامة، والعمامة في المنام ولاية.[2] إنّ المشهد يعكس صراعًا على الخلافة سبق أن حصل بين سلالة عليّ بن أبي طالب وسلالة العبّاس، وكان لا بدّ من إطارٍ مكانيّ للمنام يعكس جلل الموقف، ولا مكان أنسب من الكعبة.

الفصل الثاني: ماذا إن بات الرائي في السجن؟ منام يعقوب بن داوود

يورد التنوخيّ في *الفرج بعد الشدّة* أربعةً وثلاثين منامًا في الباب السادس تحت عنوان: "من فارق شدّةً إلى رخاء بعد بشرى منام لم يشب صدق تأويله بكذب الأحلام،" وإنّ ثلاثة عشر منامًا منها خاصٌّ بالسجناء. وتغيب مظاهر عمارة السجون عن منامات السجناء باستثناء سجينٍ واحدٍ هو يعقوب بن داوود (ت 182 أو 186 هـ).[3] وكان بإمكان هذه المقاربة أن تنحو منحًى مادّيًّا منذ بدايتها، وأن تخوض في عمارة السجون زمنَ العبّاسيّين وترصد عناصرها أو ملامحها البارزة، ثمّ تفتّش في منامات السجناء عن انعكاسٍ لشيءٍ من هذه الملامح أو تلك. لكنّ هذه الحال تفرض على الباحث أن يكون انتقائيًّا، وتدفعه لربّما إلى تحميل نصّ المنام ما لا يحتمل. ولذلك أسير في اتّجاهٍ معاكس، فأقرأ منامات السجناء أوّلًا ثمّ أبحث عن علاقةٍ تجمعها بالسجن وعمارته.

---

[1] Moscati, "Abu 'l-ʿAbbās al-Saffāḥ," in *EI*^{2}, 1: 103-104.

[2] ابن قتيبة، *كتاب تعبير الرؤيا*، 150.

[3] هو يعقوب بن داوود بن عمر بن عثمان بن طهمان السلميّ، مولى أبي صالح عبد الله بن خازم السلميّ والي خراسان. وكان مقرّبًا من المهديّ حتّى علت منزلته وعظم شأنه. ثمّ امتحنه المهديّ في ميله إلى العلويّة، فلمّا تيقّن من ذلك أمر بحبسه في المطبق. ويُقال إنّ يعقوب كان سمحًا جوادًا كثير البرّ والصدقة واصطناع المعروف؛ الصفدي، *نكت الهميان*، 309–312؛ الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 16، 383–387.

أوّلًا: خصائص المنام

كان المهديّ قد حبس وزيره يعقوب بن داوود وطال حبسه،[1] ورأى في سجنه مناماتٍ تبشّره بالفرج. وفي روايته إشارةٌ إلى كيفيّة بناء سجن المطبق[2] الذي بناه المنصور في بغداد. ولذلك يستند بعض المؤرّخين إلى منامه عند وصفهم لهذا السجن. ويذكر التنوخيّ منامه بأربع رواياتٍ اثنتان منها متقاربتان،[3] يقول في الرواية الثانية:

"... فحدّثنا عليّ بن أبي الطيّب، قال: حدّثنا ابن الجرّاح، قال: حدّثنا ابن أبي الدنيا، حدّثني خالد بن يزيد الأزديّ.
وأخبرني محمّد بن الحسن بن المظفّر، قال: أنبأنا أبو بكر محمّد بن محمّد السرخسيّ، قال: حدّثنا أبو عبد الله المقدمي القاضي، قال: حدّثنا أبو محمّد المعي، قال حدّثنا خالد بن يزيد، قال حدّثنا عبد الله بن يعقوب بن داوود، قال: قال لي أبي:
حبسني المهديّ في بئرٍ بنيت عليها قبّة، فكنت فيها خمس عشرة سنة، حتى مضى صدرٌ من خلافة الرشيد، وكان يُدلّى لي في كلّ يومٍ رغيفٌ وكوز ماء وأُوذَن بأوقات الصلاة. فلمّا كان رأس ثلاث عشرة سنة، أتاني آتٍ في منامي فقال:

حنا على يوسفٍ ربٌّ فأخرجه من قعر جبٍّ وبئرٍ حولها غممُ

---

[1] يُقال إنّ يعقوب غلب على المهديّ حتّى قال فيه بشّار بن برد:

بني أميّة هبّوا طال نومكم إنّ الخليفة يعقوب بن داوود
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا خليفة الله بين الزقّ والعود

"وقيل أيضًا إنّ يعقوب كان يعمل على لسان بشّار الشعر في هجاء المهديّ، وينشده المهديّ على أنّه لبشّار، وما زال يسعى عليه عند المهديّ حتّى قتله؛" الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 16، 384.

[2] لقد ذُكر سجن المطبق في منامٍ آخر ضمن الباب نفسه من كتاب التنوخي، ولكن دون أدنى إشارة إلى وصف هذا السجن؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 239–240.

[3] الرواية الأولى قصيرةٌ ومغايرة، ونوليها عنايتنا في الفصل الثالث من هذا القسم. والروايتان الثانية والثالثة متقاربتان جدًّا ونورد أوّلهما في تحليلنا. أمّا الرواية الرابعة فتشبه الرواية الأولى قليلًا وقد ضعّفها التنوخيّ.

فحمدتُ الله تعالى، وقلت: أتاني الفرج. ثمّ مكثت حولًا لا أرى شيئًا، فلمّا كان رأس الحول أتاني ذلك الآتي، فقال:

عسى فرجٌ يأتي به الله إنّه له كلّ يومٍ في خليقته أمر

ثمّ أقمتُ حولًا لا أرى شيئًا، ثمّ أتاني ذلك الآتي بعد الحلول فقال:

عسى الكرب الذي أمسيت فيه يكون وراءه فرجٌ قريبُ

فيأمن خائفٌ ويفكّ عانٍ ويأتي أهله النائي الغريبُ"[1]

لقد حُبس يعقوب على ما يبدو في مساحةٍ ضيّقة ومعتمة، وطال سجنه وأُريد له أن يبقى حيًّا لأنّه كان يُمَدّ في كلّ يومٍ بأدنى مقوّمات الحياة: رغيفٌ وكوز ماء. وكان يعي تعاقب الأيّام ويحرص على أداء الصلوات في وقتها.[2] ويبدو من خلال وصفه للسجن في هذه الرواية أنّه كان في سجن المطبق، وهو يصرّح بذلك في الرواية الرابعة للمنام: "كنت في المطبق حتّى خفت على بصري."[3] وإنّ خوفه على بصره يغدو مفهومًا عند معرفة كيفيّة بناء هذا السجن، فهو وثيق البناء، محكم السور، يتكوّن من طوابق عديدة تحوي حُجَرًا متعدّدة، وكان قسمٌ من هذه الحجر يقع تحت الأرض. وكان أسفل منها آبارٌ لا يصلها الضوء، يُحبس فيها بعض السجناء بهدف التضييق عليهم، فكان السجين يُربط من وسطه بحبلٍ، ثمّ يُدلّى في البئر الذي كان فوقه قبّة.[4] ويتّفق هذا

---

[1] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، *2:* 234.

[2] الأصل في رؤيا إقامة الصلاة أن يقوم للرائي أمرٌ رفيعٌ فيه حسن الثناء، فإن رأى محبوسٌ كأنّه يقيم أو يصلّي قائمًا فإنّه يُخلّى سبيله لقوله تعالى: "فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ؛" الدينوريّ، *القادريّ في التعبير*، 1، 302–303؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 42ب–42أ؛ مخطوط آيا صوفيا، 40ب، 102ب.

[3] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 237.

[4] لقد ترافق تأسيس هذا السجن وبناء مدينة بغداد، فانتهى البناء منه مع انتهاء بنائها. وبُني في الربع الجنوبيّ للفصيل الذي بين طريق باب البصرة وطريق باب الكوفة؛ رمزيّة الأطرقجي، *بناء بغداد في عهد أبي جعفر المنصور* (مطبعة النعمان الحديثة، 1975)، 122.

الوصف مع تتمّة ما قاله يعقوب:

"فلمّا أصبحتُ نوديت، فظننتُ أنّي أُوذَن بالصلاة، فدُلّي إليّ حبلٌ وقيل لي: شُدَّ به وسطك، ففعلت، فأخرجوني، فلمّا تأمّلت الضوء غشي بصري، فأُخذ من شعري وأُلبست ثيابًا، وأُدخلتُ إلى مجلس، فقيل لي: سلّم على أمير المؤمنين. فقلت: السلام عليك يا أمير المؤمنين المهديّ، ورحمة الله وبركاته. فقال: لستُ به. فقلت: السلام عليك يا أمير المؤمنين الهادي، ورحمة الله وبركاته. فقال: لست به. فقلت: السلام عليك يا أمير المؤمنين الرشيد، ورحمة الله وبركاته. فقال: وعليك السلام، يا يعقوب بن داوود، والله ما شفع أحدٌ فيك إليّ، غير أنّي حملت الليلة صبيّةً لي على عنقي، فذكرت حملك إيّاي على عنقك، فرثيت لك من المحلّ الذي كنت فيه فأخرجتُك. ثمّ أكرمَني وقرّب مجلسي."[1]

وكان أحمد بن عبد العزيز بن أبي دلف قد حبس عاصم بن محمد الكاتب في المطبق فأنشد أبياتًا تعكس عتمة هذا السجن، يقول:

تمضي الليالي لا أذوقُ لرقدةٍ ... طعمًا وكيف يذوقُ من لا يرقدُ
في مطبق فيه النهار مشاكلٌ ... للّيلِ والظلماتُ فيه سرمدُ
فإلى متى هذا الشقاءُ مؤكّدٌ ... وإلى متى هذا البلاءُ مجدّدُ[2]

أ) سلطة الإسناد:

أورد التنوخيّ هذا المنام بأسانيد مختلفة، وأورد للرواية الثانية سندين يلتقيان في خالد بن يزيد الأزديّ. والسند الأوّل منهما يشتمل على ابن أبي الدنيا وقد يكون المنام مأخوذًا من كتاب الأخير الذي لم يصلنا، وعنوانه أيضًا *الفرج بعد الشدّة*.[3] والمنام غير موجودٍ في *كتاب المنام* لابن

[1] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 235.

[2] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255/ 869)، *المحاسن والأضداد* (بيروت: دار الهلال، 2002)، 70–71.

[3] لقد أحصت جوليا براي 48 روايةً رواها التنوخيّ عن ابن أبي الدنيا في الفصول الثلاثة الأولى من كتاب *الفرج بعد الشدّة*؛ انظر:

أبي الدنيا، ولعلّ السبب أنّ الأخير خاصٌّ بالمنامات التي يظهر فيها الأموات ولا يدخل منام يعقوب ضمن هذه المجموعة.

ولا يوضح التنوخيّ العلاقة بينه وبين رجال الأسانيد الذين أخذ عنهم، لأنّها على الأرجح كانت واضحةً بالنسبة لجمهور قرّائه.[1] وعلى عكس الإسناد في كتب التعبير، فإنّ الإسناد في الأدب له إشكاليّةٌ تحتّم السؤال: هل كان إسناد التنوخيّ حقيقيًّا أم مختلقًا؟[2] ففي دراسةٍ لبعض حكايات *الفرج بعد الشدّة*، أكّد هاموري (Hamori) أنّ التنوخيّ هو الواضع الحقيقيّ لهذه الحكايات وأنّ الإسناد شكليٌّ لا أكثر.[3] ولم تنف جوليا براي احتمال أن يكون الإسناد مختلقًا، لكنّها ترى أنّ الرواية في نهاية المطاف تعرض لنا عالمين: عالم القصّة، وعالم التنوخيّ بصلاته ومعارفه من خلال الإسناد. فالتنوخيّ يعطي حظوةً لنفسه ومقدرته على حفظ أسماء كلّ هؤلاء الذين أخذ عنهم، بل أكثر من ذلك، يمنحهم جزءًا من بطولة القصّة.[4] أمّا دعد ناصر فقد ذهبت إلى أنّ الإسناد في رواية المنامات تحديدًا لم يكن "بريئًا" بل ابتغى أغراضًا أخرى منها الإيحاء بواقعيّة المنام. وأضافت

Bray, Introduction to *Deliverance Follows Adversity* (New York: New York University Press, 2019), xiii.

[1] Bray, Introduction to *Deliverance Follows Adversity*, xii.

[2] لمّا غدت الحاجة ماسّةً إلى كتابة الأدب لصيانة اللغة والاستعانة على فهم القرآن والحديث، "نشأت الطبقة التي ابتدأ الإسناد في الأدب إلى رجالها: كحمّادٍ الراوية وأبي عمرو بن العلاء؛" مصطفى صادق الرافعي، *تاريخ آداب العرب* (القاهرة: مكتبة الإيمان، 1974)، 1، 246. لكنّ الغاية من الإسناد اختلفت مع الوقت، فبعد أن كان سبيلًا لتوثيق الرواية وإثبات صحّتها، صار ذريعةً يسوق بها الأديب ما يريد، أو أسلوبًا مبجّلًا للتنصّل من مسؤوليّة التأليف. ثمّ ما لبث أن صار يعكس رغبةً في الإمتاع ليس إلّا، كما هو الحال في مقامات الهمذانيّ.

[3] Andras Hamori, "Folklore in Tanūkhī: The Collector of Ramlah," in *Studia Islamica* 71 (1990), 75.

[4] Bray, "The Physical World and the Writer's Eye: Al-Tanūkhī and Medicine" in *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*; ed. Julia Bray (London and New York: Routledge, 2006), 220.

أنّ أسانيد التنوخيّ كانت تخدم توجّهه الدينيّ المناوئ للتصوّف والمناصر للتشيّع.[1]

ب) القصّ والتعبير:

لقد جاء منام يعقوب مباشرًا وليس مرموزًا، ولم يستلزم فهمه عمليّتي القصّ والتعبير. وكذلك حال معظم المنامات في أدب التنوخيّ، فهي بخلاف المنامات في السياق التأويليّ نادرًا ما تأتي على ذكر معبّر. وإنّ هذا النوع من المنامات – أي المباشر – يكثر في التصانيف الأدبيّة المختلفة عن كتب التعبير مثل كتب التراجم، والأحاديث، والتصوّف...[2] ويُوظَّف هذا النوع من المنامات عادةً للوعظ أو إضفاء الشرعيّة.[3]

وقد استُعيض عن القصّ في بعض المنامات بالتدوين، حيث يعمد الرائي فور استيقاظه إلى تدوين ما سمعه في منامه خشية أن ينساه. لقد حقّق القصّ في كتب التعبير انتقالًا من المستوى المرئيّ إلى المستوى المنطوق، ومن دائرة الفرد إلى دائرة المجتمع، أمّا التدوين فيشهد انتقالًا من المستوى الصوتيّ إلى المستوى المكتوب ولكنّه يُبقي المنام ضمن دائرة الفرد نفسه. ومن الأمثلة التي يوردها التنوخيّ حكاية موسى بن عبد الملك الذي كان في السجن فسمع أبياتًا من الشعر في منامه، يقول:

> "فانتبهتُ وقد طفئ السراج فطلبتُ شيئًا حتّى كتبتُ الأبيات على الحائط، وأصبحت وقد قويت نفسي. فما مضى على ذلك إلّا أيّامٌ يسيرة حتّى أُطلقت."[4]

---

[1] ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 159.

[2] Elias, *Aisha's Cushion*, 202; Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Ḥadīṯs in Classical Islam – A Comparison of Two Ways of Legitimation," in *Der Islam* 70, 2 (1993), 280-281.

[3] Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Ḥadīṯs," in *Der Islam*, 279-300.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2، 327.

وكذلك فعل توبة العنبريّ حيث أُرشد إلى دعواتٍ في منامه، يقول:

"فاستيقظتُ فكتبتها، وتوضّأت وصلّيت ما شاء الله ثمّ جعلتُ أدعو حتّى وجبت صلاة الصبح فصلّيتها. فجاء حرسي فقال: أين توبة العنبريّ؟ فحملني في قيودي فأدخلني عليه [أي يوسف بن عمر] وأنا أتكلّم بهنّ، فلمّا رآني أمر بإطلاقي."[1]

لقد كان القصّ والتعبير في منامات السياق التأويليّ لازمين ومُلزمين، لكنّهما اتّخذا بعدًا مغايرًا في أدب التنوخيّ وفي سياقاتٍ سرديّةٍ أخرى. فالقصّ في *كليلة ودمنة* مثلًا كان هتكًا للأسرار، والتعبير كان مجلبةً للهلكة. إذ تقول إحدى حكايات الكتاب أنّ شادرم الملك رأى ذات ليلةٍ ثمانية أحلام، يستيقظ عند كلّ حلمٍ منها. فلمّا أصبح قصَّها على البرهميّين الذين مكروا به وأرادوا الانتقام منه لأنّه قتل منهم في السابق اثني عشر ألفًا. فما كان منهم إلّا أن أشاروا عليه بقتل زوجته إيراخت ووزيره إيلاذ وأقرب المقرّبين منه. واللافت في هذه الحكاية أنّ مضمون المنامات وتأويلاتها لا يُذكر إلّا في نهاية الحكاية وتطغى عليها الأعداد والحيوانات،[2] ولعلّ المقصود من تأخير ذكرها هو إظهار أهمّيّة القصّ وخطورته بمنأًى عن مضمون المنام، وهذا ما ظهر في كلام زوجة الملك التي قالت بعد أن علمت بالأمر:

"لعمري ما كنتَ جديرًا أن تحدّثهم برؤياك ولا تطلعهم على سرّك فإنّهم إنّما يريدون بما عبّروا من رؤياك هلاكك وبوار أحبّائك واستئصال وزرائك."[3]

---

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2، 329. وراجع أيضًا منام أحمد بن كشمرد: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2، 305. ومنهم من يذهب إلى تدوين الرؤيا لامتحان صدقها، وهذا ما جاء على لسان سليمان بن وهب: "فتكتب هذه الرؤيا عندك لتمتحن صدقها؛" انظر: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2، 260.

[2] الأعداد والحيوانات تردان بوفرةٍ في منامات الكتب السماويّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ كمال الدين الدميري (1405/808) قد خصّص في كتابه الموسوعيّ *حياة الحيوان الكبرى* مساحةً للحديث عن تأويل رؤية كلّ حيوانٍ في المنام.

[3] عبد الله بن المقفّع (756/139)، *أقدم نسخة مخطوطة مؤرّخة لكليلة ودمنة*؛ تحقيق لويس شيخو (بيروت: مطبعة

ج) حضور الصورة:

ما من صورةٍ تُرى في منامات يعقوب التي جاءت صوتيّةً لا صوريّة، وفيها يسمع أبياتًا من الشعر جاءت على لسان منادٍ مجهولٍ في المنام، وتظهر فيها ثنائيّة الفرج–الشدّة التي تحكم الكتاب كلّه. وقد تكرّر المنام الصوتيّ ثلاث مرّات، وإنّ ثيمة تكرار المنام تتّفق مع المعايير الإسلاميّة التي تحكم بصدقه.[1] والأمر ليس خاصًّا بالحضارة الإسلاميّة، فتكرار المنام في حضارات الشرق الأدنى أمرٌ يؤكّد على طبيعته الوحييّة أيضًا.[2] ولا يحضر الصوت بقوّةٍ في منام يعقوب فحسب، بل في نصف منامات السجناء تقريبًا.[3] ولعلّ أكثر ما يدعو إلى الدهشة هو الإشارة إلى المنام الصوتيّ بفعل الرؤية "فرأى في منامه كأنّ قائلًا يقول له"،[4] "فحدّثني أنّه رأى في ليلته تلك، في منامه، كأنّ قائلًا يقول له..."،[5] "فرأيتُ في السحر كأنّ قائلًا يقول لي...".[6] وإنّ هذه التوليفة التي جمعت حاسّتي النظر والسمع يمكن تعليلها بنظريّة عين القلب، فلفظة "عين" تبرّر استعمال الفعل نفسه "رأى" عند رؤية منام وعند معاينة شيءٍ في العالم المادّيّ.

الآباء اليسوعيّين، 1923)، 183.

[1] تشير التفاسير إلى ذلك قياسًا على رؤيا النبيّ إبراهيم الذي رأى في المنام أنّه يذبح ابنه لثلاث ليالٍ متتالية،[1] فعبّر عن ذلك بفعلٍ مضارعٍ لا ماضٍ: "قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ؛" سورة الصافّات (37: 102).

[2] Scott Noegel, "Dreams and Dream Interpreters in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament)," in *Dreams*, 48.

[3] راجع ملحق رقم 1.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 233.

[5] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 213.

[6] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 219؛ وراجع أيضًا: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 259، 266، 268، 305، 326.

أمّا سائر منامات السجناء الصوريّة فقد اشتملت على رؤية شخصٍ في معظم الأحيان، وهو بدوره قام بإبلاغ رسالةٍ صوتيّة. ولذلك لا يمكن الحديث عن حضورٍ قويّ للصورة في مناماتهم. وترد في منام الملك شادرم المذكور سابقًا عبارةٌ يتماهى فيها الصوت مع المنام حتّى يغدُوَا واحدًا، يقول: "كنتُ ذات ليلةٍ نائمًا على ظهر إيواني فسمعت من الأرض ثمانية أصوات أستيقظ مع كلّ صوتٍ منها ثمّ أرقد. فرأيتُ ثمانية أحلامٍ فاقتصصتُها على البرهميّين فأنا أخاف أن يصيبني أمرٌ عظيم..."[1]

وبغياب الصورة تغيب الألوان، والمطّلع على المنامات في الحضارة الإسلاميّة نادرًا ما يقع على ذكر لونٍ من الألوان، بعكس ما توحي به كتب التعبير. وقد كان من المتوقّع مثلًا أن تضجّ منامات المساجين بالألوان لتناقض العتمة التي يعيشون فيها، لكنّ المفاجئ أنّها تخلو حتّى من ذكرٍ للأبيض والأسود.

ويرد في منام يعقوب ذكرٌ لبئرٍ فوقها قبّة،[2] وتقتضي دراسة علاقة المنام بالمكان تتبُّعَ أيّ أثرٍ لهما في نصّ المنام. والجدير بالذكر أنّ كلتيهما ترمزان في التأويل إلى المرأة،[3] لكنّ منامه لا يشير إلى أيّ مقاربةٍ جندريّةٍ مثله مثل سائر منامات المساجين.[4] وقد ترمز البئر إلى الضيق والظلمة

---

[1] ابن المقفّع، *كليلة ودمنة*، 183–184.

[2] أوّل قببٍ عُرفت في الشرق الأوسط كانت أبنيةً تحت الأرض؛ انظر:
Tabbaa, "Dome," in *EI*[3], online.

[3] يقول الدينوريّ: "وعمق بئره تدبيرها [أي الزوجة] وقيامها في أمورها، فإن نظر فيها فرأى فيها دمًا، فإنّه يأتي امرأته وهي حائض [...] فإن رأى أنّ البئر قد امتلأت فإنّها قلّة تدبيرها، ومنعها الرجل من النقمة الكثيرة مخافة التبذير. فإن رأى بيده خشبةً يحرّك بها ما في البئر، فإنّ في بيته امرأةً معلّقة، فإن كانت البئر ممتلئةً لا يخاف فورها فإنّ امرأته حُبلى؛" انظر: الدينوريّ، *القادري في التعبير*، 2: 145–146.

[4] لا يرد ذكرٌ لامرأةٍ واحدةٍ في أيٍّ من قصص المساجين ومناماتهم. لكنّ ترجمة يعقوب تشير إلى أنّه دخل السجن

والانعزال، وقد تكون القبّة بانحنائها محاكيةً للإطباق على الشيء، لكنّ ذلك غير كافٍ للقول إنّ المكان قد أثّر في المنام. لا سيّما أنّ سجناء آخرين لم يمكثوا في ضيقِ يعقوب بن داوود، ومع ذلك جاءت مناماتهم على نحوٍ مماثلٍ تأمرهم بالصبر وتبشّرهم بفرجٍ قريب. ومن هؤلاء سليمان بن وهب الذي زاره صديقه ميمون بن هارون فقال:

> "صربتُ إليه وهو محبوسٌ مقيّد، إلّا أنّه مرفّهٌ في الكسوة، وكبر الدار، والفرش، وحسن الخدمة، وقد صلُحت حاله بالإضافة إلى ما كان عليه أوّل نكبته من الضرب والتضييق. فحدّثني أنّه رأى في ليلته تلك في منامه كأنّ قائلًا يقول له:
> اِصبر وربّ البيت لا يقتادها أحدٌ سواك وحظّك الموفور"[1]

تظهر صورةٌ متناقضةٌ منذ مطلع هذه الرواية، فسليمان مقيّدٌ محبوس، لكنّه في الوقت عينه مرفّه بوسائل لا تُتاح عادةً للمساجين من كسوةٍ وسعةٍ وخدمة. وإنّ المكان الذي يشغله هذا السجين ليختلف في مزاياه عن المكان الذي مكث فيه يعقوب، فعناصر كثيرة قد تبدّلت كالمساحة والأثاث، وربّما الظلمة والرطوبة والضيق... لكنّ ذلك كلّه لم يُترجَم في نصّ المنام الذي جاء صوتيًّا ومشابهًا للمنام السابق، وفيه أنّ مناديًا مجهولًا توسّل الشعر ليأمره بالصبر ويبشّره بالفرج القريب.

لقد غابت الصورة عن هذه المنامات، واستُعيض عنها بالصوت. وتحظى المنامات الصوتيّة في الإسلام بمكانةٍ أهمّ من المنامات الصوريّة.[2] وهي كذلك شائعة في حضارات الشرق الأدنى وكثيرةٌ في التوراة.[3] وقد عرفت التفاسير القرآنيّة جدلًا حول تقديم السماع على الإبصار في

بوشاية امرأة.

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 213.

[2] Edgar, *The Dream in Islam*, 10.

[3] Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 28.

قوله تعالى: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ،"[1] ويعلّل الرازي ذلك بأنّ إدراك الإنسان عند الولادة يبدأ بالسماع ثمّ بالإبصار. ويربط بعدها بين حاسّة السمع وبين فهم القلب،[2] مستشهدًا بآيةٍ أخرى من القرآن: "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ."[3] وبعكس كتب التعبير، فإن الصوت له الحضور الأكبر في المنامات الواردة في أدب التنوخيّ، لا سيّما أنّه يلتقي بمنامات الأنبياء وبشعيرة الأذان كما يتبيّن لاحقًا.

والسجن في الموروث الأدبيّ له صلته بجهنّم وما يتّصل بها من أصوات العذاب، وممّا يُروى في هذا الصدد عن السريّ ين يحيى قال:

> "مرّ الحجّاج في يوم جمعة فسمع استغاثةً فقال: ما هذا؟ فقيل له: أهل السجون يقولون: قتلنا الحرّ. قال: قولوا لهم: "اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ"[4] قال: فما عاش بعد ذلك إلّا أقلّ من جمعة."

لقد استعار الحجّاج النصّ القرآنيّ لتصوير سجنه جهنّمًا، وترد هذه الآية في القرآن جوابًا من الله تعالى للكفّار الذين يقولون: "رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ".[5] وفي القرآن غير آيةٍ تأتي على ذكر الأصوات عند وصف النار: "إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا"،[6] "إِذَا أُلْقُوا

---

[1] سورة الملك (67: 23).

[2] فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (1209/606)، *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، 1981)، 25: 141–142.

[3] سورة ق (50: 37).

[4] سورة المؤمنون (23: 108).

[5] سورة المؤمنون (23: 107).

[6] سورة الفرقان (25: 12).

فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ"،[1] في مقابل آياتٍ تصف الجنّة: "لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا ۖ وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ"،[2] "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا. إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا".[3]

ثانيًا: المنام والاعتزال

يُذكر المنام في كتابٍ ما على يد طرفٍ ثالث لا هو الرائي ولا هو المعبّر، بل المؤلّف الذي يحمل "أجندة" خاصّة في تأليف كتابه. والتنوخيّ قاضٍ معتزليّ ويصرّح باعتزاله، والمعتزلة يُجمِعون على بطلان المنامات ما عدا "رؤى" الأنبياء، ويرون أنّ المنامات ما هي سوى أوهام تتجلّى في حضرة النوم، وأنّها خيالاتٌ باطلة، وأخلاطٌ تأثّرت بها النفس في معاشها وتجاربها اليوميّة في اليقظة.[4] ولعلّ ذلك كان المقصود من عنوان الباب السادس: "من فارق شدّةً إلى رخاء بعد بشرى منام لم يشب صدق تأويله بكذب الأحلام،" وكأنّ الكاتب جعل الكذب صفةً ملازمةً للأحلام، وصدقُها شكّل استثناءً عن المعهود.

يُضاف إلى ذلك أنّ المعتزلة يرون الإنسان مسؤولًا عن أفعاله، خالقًا لها خيرها وشرّها، مستحقًّا على ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدار الآخرة.[5] ولكن في المقابل، نجد المنامات في كتاب

---

[1] سورة الملك (67: 7).

[2] سورة الأنبياء (21: 102).

[3] سورة الواقعة (56: 25–26).

[4] راجع: خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 365–366.

[5] بدوي، *مذاهب الإسلاميّين*، 48.

التنوخيّ تغيّر مصائر أصحابها، وتقتحم الأحداث لتؤثّر وتغيّر وتبدّل. وكذلك الأوامر في بعض المنامات كانت موضع طاعةٍ عمياء بالنسبة لأصحابها. وقد تنبّهت جوليا براي إلى هذه المفارقة، واستغربت عدد المنامات الكبير الذي يورده قاضٍ معتزليّ، واعتبرت مردّ ذلك إلى أنّ اعتزال التنوخيّ لم يكن نظريًّا بل عمليًّا، وهو ما يمكن التعبير عنه بعبارة "الدين المعيش". إذ ليس هناك اطّراد في حديث التنوخيّ عن حريّة الاختيار البشريّة ضمن تطبيقاتها السياسيّة والتاريخيّة.[1] ويتّفق ذلك مع ما ذهب إليه كوك (Cook)، فهو يرى أنّ الاعتزال مذهبٌ فكريٌّ اجتماعيٌّ سياسيّ، ولكن لا يسهل دائمًا ربطه بالواقع التاريخي المعيشيّ للمعتزلة.[2]

صحيحٌ أنّ المعتزلة لم يعتدّوا بالمنامات لكنّهم اشتركوا في ما كان أشبه بـ"حرب الأحلام" التي خاضتها مختلف المذاهب والفرق،[3] والتي توسّلت المنامات لتعظيم مشايخها أو علمائها الكبار.[4] حتّى صارت المنامات عرضًا للمزايا والجدارات، على غرار أسلوب الأنساب الذي عرفه

---

[1] أمّا اقتراحها الثاني وهو الأبعد، فهو أنّ التنوخيّ قد أورد المنامات من باب الإمتاع ليس إلّا؛ راجع:
Bray, "Practical Mu'tazilizm: The Case of al-Tanūkhī," in *'Abbasid Studies*; ed. James Montgomery (Leuven: Peters, 2004), 111-126.

[2] Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 195.

[3] ولا يُستثنى منهم الحنابلة بعكس ما يُشاع عن أصحاب هذا المذهب من أنّهم لا يعتقدون بأهمّيّة المنامات. فطبقات الحنابلة وذيلها، يرد فيهما 95 منامًا. وفي معظمها يكون الشخص المترجم له قد رُؤِي في المنام بعد موته. وفي نصف عدد المنامات لا يُذكر اسم صاحب المنام (الذي قد لا يكون حنبليًّا في الأساس)، وكأنّ المنام مهمّ لذاته بمنأًى عن صاحبه؛ راجع:
Maxim Romanov, "Dreaming Ḥanbalites: Dream-Tales in Prosopographical Dictionaries," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 32.

ولمزيدٍ من النقاش حول علاقة المنامات بالمدارس الفقهيّة، راجع:
Lamoreaux, "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative: Abū Ja'far al-Qāyinī and His Dream of the Prophet Muhammad," in *Dreaming Across Boundaries*, 92-93.

[4] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 374.

العرب في الماضي.[1] وكذلك استغلّ المعتزلة سلطة المنامات لصياغة علاقة الحاكم بالمحكوم، وترسيخ الشرعيّة، وكان لمنامات الخلفاء والعلماء كبير الأثر في مجالي السياسة والدين.[2] وخير مثالٍ يُذكر في هذا الموضع منام المأمون – وهو من أوائل الخلفاء اعتناقًا للاعتزال – إذ رأى في المنام أرسطو يحاوره ويقدّم سلطة العقل على سلطة الشرع.[3]

ويمكن تلقّي منام يعقوب في ضوء هذه الأيديولوجيا، فقد أمر المهديّ بحبس يعقوب بعد أن تأكّد من ميله إلى العلويّين. ولا يأتي التنوخيّ على ذكر هذا السبب، لكنّه يكتفي بإظهار يعقوب مظهر المظلوم الذي تتدخّل العناية الإلهيّة لتبشّره بالفرج عن طريق أكثر من منام.

ثالثًا: بين كتابٍ للسرد وآخر للتراجم

إنّ استدعاء نوعٍ أدبيّ يعني استدعاء الأنواع الأخرى، يقول كيليطو: "إنّ أيّ دراسةٍ لنوعٍ من أنواع السرد العربيّ بصفته منفصلًا عن الأنواع الأخرى تظلّ قاصرة، فالحواجز التي نضعها بين الأنواع تظلّ نسبيّة، وهناك خيوطٌ كثيرةٌ تشدّ الأنواع فيما بينها."[4] ويرد منام يعقوب في غير نوعٍ من الأنواع الأدبيّة، منها كتب التراجم وكتب التاريخ. ومنام يعقوب ليس رواية التنوخيّ الوحيدة التي سافرت من نوعٍ أدبيّ إلى آخر. ففي دراسةٍ لقصّة المتصوّف والفيل الواردة في كلٍّ من *نشوار*

---

[1] فهد، *الكهانة العربيّة*، 202.

[7] فهد، *الكهانة العربيّة*، 206.

[3] يُعالج هذا المنام في القسم الثالث من الأطروحة.

[4] عبد الفتّاح كيليطو، *الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربيّ* (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، 6؛ نفسه، *الأدب والغرابة*، 94.

المحاضرة والفرج بعد الشدّة، أثبت فان غلدر (Van Gelder) أنّ الرواية تعبر حاجز فنٍّ أدبيّ إلى آخر، ولكنّها تدفع ثمن هذا العبور إمّا إضافةً أو إنقاصًا أو تغييرًا. وبعد مقارنته بين السياقات المختلفة التي وردت فيها القصّة خلص فان غلدر إلى أنّ قصّة التنوخيّ من الناحية الأدبيّة تظلّ هي الأفضل.[1]

وبالنظر إلى منام يعقوب، فقد عبر من كتابٍ للسرد إلى عددٍ كبيرٍ من المصادر العربيّة أغلبها كتبٌ في التراجم، ودفع ثمن عبوره تعديلاتٍ شتّى.[2] يرد المنام في كتابٍ بعنوان *منتقى من حديث أبي بكرٍ الأنباريّ*، لكنّ إطلاق سراحه يكون على يد المهديّ – لا الرشيد – الذي كان سببًا في سجنه أساسًا.[3] أمّا الخطيب البغداديّ فيذكر منام الأنباريّ (940/328)[4] ثمّ يصحّحه برواية التنوخيّ.[5] وكذلك خليل بن أيبك يذكر المنام في كتابه *نكت الهميان في نكت العميان* بروايةٍ واحدةٍ تطابق رواية التنوخيّ الثانية ولكن بإسقاط السند. ويشير إلى أنّ يعقوب قد أُصيب بالعمى فور خروجه من السجن: "فلمّا تأمّلتُ الضوء غشي بصري،" ويأتي بالمنام دليلًا على ذلك.[6] وقد ناقشت فدوى دوغلاس–مالطي المنامات في كتاب *نكت الهميان* لأنّها تقف في مفترق طرقٍ عديدة، فهي

---

[1] Geert Jan Van Gelder, "To eat or not to eat elephant: A travelling story in Arabic and Persian literature," in *Bulletin of SOAS*, 66, 3 (2003), 419–430.

[2] إلى جانب كتب التراجم، يرد منام يعقوب في مجاميع أدبيّة، فهو مثلًا مذكورٌ في *أنس المسجون وراحة المحزون* دون تعديلٍ يُذكر؛ انظر: أبو الفتح عيسى بن البحتري (بعد 1227/625)، *أنس المسجون وراحة المحزون*؛ تحقيق محمّد الجادر (بيروت: دار صادر، 1997)، 139–140.

[3] ما زال كتاب الأنباريّ مخطوطًا.

[4] Weipert, "al-Anbārī, Abū Bakr," *in EI*[3], online.

[5] الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 16: 383.

[6] الصفدي، *نكت الهميان*، 309–312. وخبر إصابته بالعمى غير أكيد لا سيّما أنّه لا يرد في ترجماتٍ أخرى للوزير متقدّمة.

ترسم دور المنام في الترجمة من جهة، ودور المنامات في عالم العميان من جهةٍ ثانية.[1] وهي بذلك تشكّل نسقًا داخل نسق، فالتراجم نسقٌ معقّدٌ من المادّة التاريخيّة التي تحكمها أغراض المؤلّف ومناهجه ونتائجه، وتتأثّر بعمليّات الاختيار والترتيب والأسلوب واللهجة.[2] فكتب التراجم في نهاية المطاف عملٌ أدبيّ، وليست سجلًّا تاريخيًّا موضوعيًّا.

ويترجم مسكويه (1030/421)[3] ليعقوب بن داوود في كتابه *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*، ويذكر دخوله إلى سجن المطبق لكنّه يختار أن لا يأتي على ذكر المنام أبدًا. يقول يعقوب في الرواية التي يوردها مسكويه:

> " فاتّخذ لي فيه بئر [أي المطبق]، فدُلّيت فيها فكنت كذاك طول مدّة لا أعرف عددها، وأُصبت ببصري وطال شعري واسترسل كهيئة شعور البهائم. قال: فإنّي لكذلك إذ دُعي بي، فمضيت وحملت إلى حيث لا أعلم أين هو، فلم أعد أن قيل لي: سلّم على أمير المؤمنين. فسلّمت. قال: أيّ أمير المؤمنين أنا؟ قلت: المهديّ. قال: رحم الله المهديّ. قلت: الهادي. قال: رحم الله الهادي. قلت: الرشيد. قال: نعم. قلت: ما أشكّ في وقوف أمير المؤمنين على خبري وعلّتي وما تناهت إليه حالي. قال: أجل، كلّ هذا قد عرف أمير المؤمنين، فسل حاجتك. قال: قلت: المقام بمكّة. قال: نفعل ذاك، فهل غير ذاك؟ قال: قلت: ما بقي فيّ مستمتع لشيء ولا بلاغ. قال: فراشدا."[4]

لقد تأثّر منام يعقوب بن داوود – كما تبيّن – باختيارات المؤلّف وأغراضه وربّما ذائقته.

---

[1] مالطي–دوجلاس، *بناء النصّ التراثيّ: دراسات في الأدب والتراجم* (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985)، 142.

[2] فدوى مالطي–دوجلاس، *بناء النصّ التراثيّ*، 144.

[3] Arkoun, "Miskawayh," in *EI*^{2}, 7: 143-145.

[4] أبو عليّ أحمد بن محمّد مسكويه (1030/421)، *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*؛ تحقيق أبو القاسم الإمامي (طهران: سروش، 2000)، 3: 478.

فإدراجه في كتاب الصفديّ كان بغرض إثبات إصابة يعقوب بالعمى، أمّا حذفه من كتاب مسكويه فيطرح تساؤلاتٍ حول اعتداد الأخير بالمنامات.

والملاحظ في المصادر العربيّة أنّ المنامات ترد في كتب التراجم أكثر من كتب الأدب، وذلك لاتّسامها بالفرديّة والذاتيّة.[1] وهي تُذكر على أنّها وقائع، لا مجرّد تجارب فرديّة أو وجدانيّة، وخير دليلٍ على ذلك ورود بعض المنامات في ترجمة الأشخاص الذين ظهروا في المنام، لا في ترجمة الأشخاص الذين رأوا المنامات. بل إنّ الحالمين قد يكونون مجهولين، ولا يحول ذلك دون الاعتداد بمناماتهم والاعتقاد بصوابيّتها. والمنامات ترتبط بشكلٍ وثيقٍ بمشروعيّة النصّ، فما عجز المتكلّم عن الإدلاء به صراحةً، ساقه من خلال رواية منام.[2] وتُستعمل المنامات ضمن عمليّة تقييم المترجم لهم بعد موتهم وكأنّها ترجمةٌ لما بعد الحياة أيضًا.[3] ويعكس هذا النوع من المنامات أحيانًا رغبة الواضع في تحقيق هذا المآل للمترجم له.[4]

ومذهب التنوخيّ في اختيار مناماته أقرب إلى مذهب معاصره المؤرّخ المسعوديّ

---

[1] Al-Baghdadi, "The Other Eye" in *The Medieval History Journal*, 137; Kinberg, Introduction to *Morality in the Guise of Dreams*, 39.

وكلّما ازداد عدد المنامات في الترجمة الواحدة دلّ ذلك على ارتفاع مكانة المترجم له؛ انظر:

Romanov, "Dreaming Ḥanbalites," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 33.

[2] Dwight Reynolds and others, *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (London: University of California Press, 2001), 93.

[3] Kinberg, Introduction to *Morality in the Guise of Dreams*, 41; Malti-Douglas, "Dreams, the Blind," in *Studia Islamica*, 149.

قسم رومانوف (Romanov) المنامات في كتب التراجم إلى ثلاثة أنواع: المنامات التي تظهر مقام أحدهم بعد الوفاة، المنامات التأكيديّة، والمنامات الإخباريّة؛ انظر:

Romanov, "Dreaming Ḥanbalites," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 38.

[4] الناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 164.

(956/345)[1] في *مروج الذهب*، حيث اختار مجموعة مناماتٍ انتصر من خلالها للعلويّين وانتقد سياسة الخلفاء العبّاسيّين.[2] ولم يكن غرض التنوخيّ خلق نصٍّ عجائبيّ كما هو الحال في بعض منامات السياق السرديّ،[3] بل كان يعبّر عن أيديولوجيا فكريّة أو دينيّة أو سياسيّة. فجميع الأحداث التي تضمّنتها منامات الفصل السادس هي أحداثٌ واقعيّة، وإن بدا بعضها عجيبًا ولكنّه ليس عجائبيًّا.

إنّ ورود المنامات بوفرةٍ في كتب التراجم والتاريخ يحملنا إلى السؤال: هل كانت المنامات أقرب إلى الحقيقة منها إلى الخرافة؟ الجدير بالذكر هنا أنّ ابن النديم جعل كتب التعبير ضمن الباب الثامن من كتابه *الفهرست* والذي اشتمل على ما صُنّف في: الأسمار والخرافات والسحر والشعوذة ومعانٍ شتّى. وقد حاول أكثر من دارسٍ أن يربط بين المنام والخرافة، يقول كينيدي (Kennedy): الخرافة مثلها مثل المنام، لا يهمّ إن كانت حقيقةً/واقعًا أو كذبًا، المهمّ ماذا تعني. وكذلك كيليطو يرى أنّ الخرافة والحلم سيّان، و"من يصغي إلى خرافةٍ يستسلم، كما يفعل الحالم، للأوهام فيصدّق ما لا يجوز تصديقه وينغمس في بحرٍ من الصور الكاذبة."[4] وسواءٌ كانت خرافةً أم حقيقة، فقد شكّلت المنامات مصادر موثوقة لأنّها حظيت بموثوقيّة الفترة التي نشأت فيها.[5] يقول رينولدز (Reynolds): إنّ الحدث يُروى إمّا بالتركيز على دوره التاريخيّ، أو بالتركيز على دوره

---

[1] Pellat, "al-Masʿūdī," in *EI*[2], 6: 784-789.

[2] Moin, "Partisan Dreams and Prophetic Visions," in *Journal of the American Oriental Society*, 415-427.

[3] ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 160.

[4] كيليطو، *الغائب*، 10.

[5] Kinberg, "The Individual's Experience," in *AQ* XXI (2000): 440.

الرمزيّ، وكلتا الروايتين مقبولٌ وحقيقيّ. والمنام لدى جمهور العصور الوسطى لم يكن خرافة ولا حقيقة، أو كان كليهما معًا، لكن الأهمّ أنّه يدخل ضمن الإطار الرمزيّ.[1]

رابعًا: المنامات المشتركة

لقد ورد منام يعقوب بعدّة روايات، تقول إحداها:

> "حبس المهديّ يعقوبَ بن داوود وزيره، فطال حبسه، فرأى في منامه كأنّ قائلًا يقول له: قل: يا رفيق، يا شفيق، أنت ربّي الحقيق، اِدفع عنّي الضيق، إنّك على كلّ شيءٍ قدير. قال: فقلتها، فما شعرتُ إلّا بالأبواب تُفتح، ثمّ أُدخلت على الرشيد فقال: أتاني الذي أتاك، فاحمد الله عزّ وجلّ. وخلّى سبيلي."[2]

لا شكّ أنّ هذه الرواية – على اختلافها – تشترك مع سائر روايات القصّة في بضعة ملامح. فكلاهما يؤكّد على طول مدّة الحبس، ثمّ يأتي المنام ليشتمل على منادٍ أيضًا، لكنّه توسّل الدعاء المنثور بدلًا من الشعر هذه المرّة. وعلى نحوٍ مغاير للرواية السابقة، يأتي الفرج سريعًا وتُفتح ليعقوب الأبواب ويدخل على الرشيد (809/193).[3] ولا يُذكر هنا الحوار المطوَّل الذي دار بينهما، بل يُختصر كلّه

---

[1] Reynolds, "Symbolic Narratives of Self," in *On Fiction and Adab*, 261.

وممّا يُذكر في هذا السياق أنّ المنام بحدّ ذاته وُظّف للدفاع عن التأريخ وأهله، ومن الأمثلة ما يرد في *الوافي بالوفيات* على لسان أبي القاسم المكّيّ بن عبد السلام المقدسيّ: " ... فرأيت في المنام عند السحر كأنّا اجتمعنا عند الخطيب بمنزله بباب المراتب لقراءة التاريخ على العادة وكان الشيخ جالسًا والشيخ الفقيه أبو الفتح نصر بن إبراهيم عن يمينه وعن يمين الفقيه نصر رجلٌ جالسٌ لم أعرفه. فسألت عنه فقلت: من هذا الرجل الذي لم تجر عادته بالحضور معنا؟ فقيل لي: هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء ليسمع التاريخ. فقلت في نفسي: هذه جلالة للشيخ أبي بكر يحضر النبي صلى الله عليه وسلم مجلسه، فقلت في نفسي: وهذا أيضًا ردّ لقول من يعيب التاريخ ويذكر أنّ فيه تحاملًا على أقوام؛" انظر: الصفديّ، *الوافي بالوفيات*، 7: 130–131.

[2] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 233.

[3] Omar, "Hārūn al-Rashīd," in *EI*^{2}, 3: 232-235.

في جملةٍ واحدةٍ جاءت على لسان الرشيد: "أتاني الذي أتاك، فاحمد الله عزّ وجلّ."[1] وإنّ هذه الجملة اليتيمة تُخرج إلى العيان ثيمة اتّفاق منامين أو تواطؤهما، وهي تقتضي أن يرى شخصان باتا في مكانين مختلفين – وربّما متباعدين – المنام نفسه أو منامين متّصلين.[2] فيعقوب قد بات في سجنٍ مغلّقٍ والرشيد بات في قصر الخلافة، ورغم ذلك اتّفق مناماهما. وإنّ هذا الطرح يلغي أهمّيّة مكان المبيت، إذ لم يحل اختلافه دون رؤية المنام نفسه.[3] ويتناقض أيضًا مع احتمال وجود هرميّةٍ للأماكن التي تصدق فيها المنامات أكثر من غيرها.

وظاهرة تواطؤ المنامات موجودةٌ في أكثر من حضارة،[4] ومثلما كان تكرار منام شخصٍ واحدٍ لأكثر من ليلةٍ دليلًا على صدقه، كان اتّفاق أكثر من منامٍ بين شخصين أو أكثر دليلًا على صدقه أيضًا. والمنامات وفقًا لهذا التفسير قد أُنزلت منزلة الإخبار، فكما يكتسب الخبر المتداول بين الناس قوّة ووجاهة كلّما اتّسعت دائرة تواتره وتوارده، كذلك المنامات في حال كثر عدد الرائين للمشهد المناميّ ذاته.[5] وقد شهدت السيرة النبويّة مثالًا في غاية الأهمّيّة على ذلك، وهو رؤيا الأذان التي وقعت نفسها

---

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، *2*: 233.

[2] للمزيد عن المنامات المشتركة، راجع: خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 354–356؛ شيمل، *أحلام الخليفة*، 137–144؛ ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 241–244.

[3] واتّخذت المنامات المشتركة مع المتصوّفة بعدًا آخر، فهي ترمز إلى الترابط الروحيّ بين شخصين والذي يمكّنهما أن يريا في المنام أحلامًا متطابقة أو متقاربة؛ انظر: شيمل، *أحلام الخليفة*، 137.

[4] "لقد أثبت أحد النقوش التي ترجع إلى العصر الآشوريّ في بلاد ما بين النهرين أنّ الرؤيا تصبح ذات مصداقيّة عالية إن رآها عددٌ كبيرٌ من الناس في وقتٍ واحد؛" انظر: شيمل، *أحلام الخليفة*، 142.

[5] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 355؛ ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 156.

لصحابيّين هما عبد الله بن زيد[1] وعمر بن الخطّاب (644/23)[2]. وفي الحديث أنّ النبيّ كان يستشير صحابته في كيفيّة جمع الناس إلى الصلاة،

> "فانصرف عبد الله بن زيد بن عبد ربه وهو مهتمّ لهمّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فأري الأذان في منامه، قال: فغدا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فأخبره، فقال له: يا رسول الله إني لبين نائم ويقظان، إذ أتاني آت فأراني الأذان، قال: وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قد رآه قبل ذلك فكتمه عشرين يومًا، قال: ثم أخبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقال له: «ما منعك أن تخبرني؟»، فقال: سبقني عبد الله بن زيد، فاستحييت."[3]

وتكمن أهمّيّة هذا المنام في ارتباطه بنداء الصلاة من جهة، وفي كونه مثالًا نادرًا لإصدار حكمٍ شرعيٍّ استنادًا إلى منام من جهةٍ أخرى.[4] ولم يرد في كتب الأحاديث أو السيرة أنّ منامًا آخر اعتُدّ به للتشريع،[5] ومع ذلك توسّل البعض المنامات في القرون اللاحقة أداةً تشريعيّة. ويرى خمّاش أنّ رؤيا الأذان هي التي "دشّنت لظاهرةٍ أخذت تتشكّل وتتبلور على نحوٍ تصاعديٍّ ومؤطّر معرفيًّا

---

[1] هو عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربّه بن زيد، من بني جُشم بن الحارث بن الخزرج الأنصاريّ الحارثيّ؛ راجع: عليّ بن محمّد بن الأثير (630/555)، *أسد الغابة في معرفة الصحابة* (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، 672–673.

[2] Levi Della Vida and Bonner, "ʿUmar (I) b. al-Ḵẖaṭṭāb," in *EI*[2]: 10: 818-821.

[3] أبو داوود سليمان بن الأشعث (888/275)، *سنن أبي داوود*؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد قربللي (دمشق: دار الرسالة العالميّة، 2009)، 1: 371–372.

[4] لمزيدٍ من النقاش حول رؤيا الأذان، راجع:
Mirza, "Dreaming the Truth," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 19-20; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 56-57.

[5] ولكن يُشار إلى حديثٍ قريبٍ من هذا المبحث، وإن كان المنام فيه لم يترجم واقعًا تشريعيًّا في حياة النبيّ، وهو حديث التماس ليلة القدر إذ يروى عن ابن عمر: "أنّ ناسًا من أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم رأوا ليلة القدر في المنام في السبع الأواخر، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "أراكم قد تتابعتم في السبع الأواخر، فالتمسُوها في السبع الأواخر؛" *مسند الإمام أحمد*، 4: 355.

في الأزمان اللاحقة" وهي العلاقة بين الرؤى والتشريع.[1] ويؤكّد تشريع الأذان على أهمّيّة الصوت وسلطته في عالمي الواقع والمنام، ويمهّد لحضورٍ يطغى فيه الصوت على الصورة فيما يلي من منامات السجناء.

الفصل الثاني: الثيمات اليوسفيّة في منامات السجناء

لا يأتي القرآن على ذكر السجن إلّا في سياق واحدٍ وهو قصّة النبيّ يوسف.[2] وقد جاء المنام السابق ليعقوب بن داوود على ذكر هذا النبيّ، الذي اشتُهر بتعبير الرؤى ودخل السجن لسنوات، وكان تعبيره لرؤيا فرعون سبيل نجاته من السجن أيضًا. ناهيك بالمنامات الأخرى التي شكّلت محطّاتٍ فاصلة في سيرته، ووردت في القرآن في سورةٍ حملت اسمه.[3] وإنّ خطوطًا كثيرةً تتقاطع بين منام

---

[1] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 352.

[2] وذلك في أربع آيات: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ" (سورة يوسف، 12: 33)؛ "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" (سورة يوسف، 12: 36)؛ "يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (سورة يوسف، 12: 39)؛ "وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" (سورة يوسف، 12: 100).

[3] وردت في سورة يوسف أربعة منامات أوّلها رؤيا يوسف في صغره، "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ؛" يوسف (12: 4). فعرف أبوه يعقوب أنّ الله سيُبلغ يوسف من الحكمة ويصطفيه بالنبوّة فخاف عليه من حسد إخوته وطلب منه أن لا يخبرهم برؤياه؛ انظر: الزمخشريّ، *الكشّاف*، 504؛ عبد الله بن عمر البيضاويّ (1319/719)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*؛ تحقيق محمّد المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1998)، 3: 155. وفي موضعٍ آخر من السورة نفسها تتحقّق الرؤيا في قوله: "وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا؛" يوسف (12: 100). وتوسّل النبيّ يوسف علمه في التعبير لدعوة المساجين إلى عبادة الله، وكان تعبيره سببًا في إيمان بعضهم. ويرد في

يعقوب وقصّة يوسف، وتمتدّ هذه الخطوط لتطال سائر منامات السجناء التي اشتملت على ثيمةٍ أو أكثر من "الثيمات اليوسفيّة".

وتتّفق هذه الملاحظة مع ما ذهب إليه لوري (Lory) في أنّ الثيمات الشائعة في المنامات الإسلاميّة تشكّل محاكاةً لمنامات الأنبياء في القرآن، وعلى هذا الأساس يُعدُّ المنام جزءًا من أجزاء النبوّة.[1] وبالنظر إلى منامات السجناء، يمكن اعتبارها محاكاةً لقصّة النبيّ يوسف الواردة في القرآن. وقد استغرب كينيدي أنّ التنوخيّ لم يقم بالربط بين قصّة النبيّ يوسف التي أوردها في الفصل الأوّل من كتابه *الفرج بعد الشدّة*، وبين المنامات في الفصل السادس، لا سيّما أنّ العنوان الذي اختاره للفصل السادس يضمّ مفرداتٍ من سورة يوسف.[2] كما لاحظ أنّ أسماء يوسف ويعقوب وداوود موجودة في نسب يعقوب الوزير ولكن بترتيبٍ مغاير، الأمر الذي يوحي بتشابهٍ موجود بين قصّته وقصّة

سورة يوسف منامان لرجلين كانا معه في السجن، يقول تعالى: "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ؛" يوسف (12: 36). فكان جواب يوسف أنّ الأوّل – وهو الساقي – يسقي سيّده الشراب بعد أن يخرج من السجن ويعود إلى ما كان عليه، وأمّا الثاني فيُصلب بعد ثلاثة أيّام وتأكل الطير من رأسه؛ انظر: البيضاويّ، *أنوار التنزيل*، 3: 164. ولم يكن التعبير وسيلةً للدعوة وحسب، بل سبيلًا لخروج يوسف من السجن أيضًا. إذ رأى ملك مصر في المنام "سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ؛" يوسف (12: 43).

[1] Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 185, 189.

ومنامات الأنبياء في كلٍّ من التوراة والإنجيل والقرآن متشابهة، وإن اختلفت جذريًّا في بعض التفاصيل لكنّ الجامع بينها أنّ الله يخاطب عباده المختارين من خلال منام؛ راجع:

Bulkeley, *Dreaming in the World's Religions*, 194.

[2] ومن هذه المفردات "بشرى" التي تحيل إلى قوله تعالى: " يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ" (يوسف، 12: 19)؛ انظر:

Philip Kennedy, *Recognition in the Arabic Narrative Tradition: Discovery, Deliverance and Delusion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 201-202.

النبيّ يوسف ولكنّ التشابه يداخله تغيير وتحوّل.[1]

الثيمة الأولى: إلقاء يوسف في البئر

لقد سبقت الإشارة إلى سجن المطبق، وما يحويه من آبارٍ تحت الأرض يُلقى فيها بعض المساجين. والبئر في السياق القرآنيّ ترتبط بالنبيّ يوسف، ويُشار إليها بلفظ "جُبّ": "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ."[2] والآية تشير إلى إخوة يوسف الذين طرحوه في البئر.[3] ويأتي منام يعقوب على ذكر لفظ "جبٍّ" في قول المنادي:

"حنا على يوسفٍ ربٌّ فأخرجه من قعر جبٍّ وبئرٍ حولها غمم"

واللافت أنّ طريقة خروج يعقوب من البئر تحاكي كذلك طريقة خروج يوسف، وفيها أنّ مارّة الطريق من المسافرين أرسلوا من يرد المنهل فأرسل دلوه في البئر فتعلّق يوسف بالحبل وخرج،[4] وهذا تفسير قوله تعالى: "وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ۖ قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ."[5] لم يكن السيّارة يعلمون بأمر من في البئر، ولذلك فوجئوا بخروجه،[6] وقيل إنّهم فوجئوا

---

[1] Kennedy, *Recognition*, 207-208.

[2] سورة يوسف (12: 15).

[3] الطبري، *جامع البيان*، 15: 574–575.

[4] الطبري، *جامع البيان*، 15: 1؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 18: 108.

[5] سورة يوسف (12: 19).

[6] وهذا تفسير قوله: "يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ،" وقيل أيضًا أنّ "بشرى" اسم رجلٍ من السيّارة؛ انظر: الطبريّ، *جامع البيان*، 15: 3؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 18: 108.

بحُسْنه.[1] ويحكي يعقوب عن تجربة خلاصه من السجن بالقول: "فلمّا أصبحتُ نوديت، فظننتُ أنّي أُوذَن بالصلاة، فدُلّي إليّ حبلٌ وقيل لي: شُدّ به وسطك، ففعلت، فأخرجوني. فلمّا تأمّلت الضوء غشي بصري." إنّ المشهد اليوسفيّ نفسه قد تكرّر مع يعقوب لكنّ عنصر المفاجأة انتقل ممّن أرسل الحبل إلى الذي تعلّق به، إذ فوجئ بالحبل، ثمّ فوجئ بالنور. لقد ذُهل المارّة بيوسف فيما ذُهل يعقوب بالنور. ولعلّ هذا وجهٌ من أوجه التحوّل الذي تنبّأ به كينيدي.

الثيمة الثانية: سماع منادٍ

عندما أُلقي يوسف في البئر نزل عليه الوحي مُطَمئنًا: "وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ"[2] أي ستُنبئ إخوتك بالذي فعلوه بك.[3] وعندما أُلقي يعقوب في السجن جاءه المنام مُطَمئنًا، وفيه سمع مناديًا. ويتكرّر سماع منادٍ في غير منامٍ من منامات الكتاب، ويُعبَّر عنه غالبًا بالقول: "رأيت في نومي كأنّ قائلًا يقول لي."[4] وفي حديثٍ عن النبيّ يقول: "رؤيا المؤمن جزءٌ من ستّةٍ وأربعين جزءًا من النبوّة."[5] وفي حديثٍ آخر يرويه ابن عبّاس، يقول: "كشف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الستارة في مرضه، والناس صفوفٌ خلف أبي بكر، فقال: أيّها الناس، إنّه لم يبق من

---

[1] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 18: 108.

[2] سورة يوسف (12: 15).

[3] الطبري، *جامع البيان*، 15: 574–575.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 213، 224، 233، 259، 266، 305، 326، 328.

[5] وللحديث غير رواية: "جزءٌ من خمسٍ وأربعين" أو "من سبعين"؛ *صحيح البخاري*، 1730، حديث رقم 6983؛ *صحيح مسلم*، 1075، حديث رقم 2263؛ ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 25.

مبشّرات النبوّة إلّا الرؤيا الصالحة، يراها المسلم أو تُرى له."[1] وإنّ توقيت هذا الحديث – قبيل وفاة النبيّ – يشترك في إكسابه أهمّيّة بالغة. وذهب بعضهم إلى أنّ النبيّ – كغيره من الأنبياء – تلقّى الوحي في أوّل أمره عن طريق الرؤيا الصادقة، ثمّ تدرّج بعد ذلك في مراتب النبوّة،[2] واحتجّوا بقول عائشة: "أوّل ما بدئ به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءته مثل فلق الصبح."[3] إنّ الوحي في قصّة النبيّ يوسف تمثّل ولو بجزءٍ بسيطٍ في منادي المنام. وإنّ هذا التمثّل يشكّل مفتاحًا لفهم علاقة السجن بالمنام، ويجمع السجناء لا بالنبيّ يوسف فقط بل وغيره من الأنبياء.

ولا تقتصر طبيعة المنامات الوحييّة على الدين الإسلاميّ، بل تشمل الديانات التوحيديّة الأخرى. فبوّابة الوحي الإلهيّ في هذه الأديان لا تغلق بشكلٍ محكمٍ قطعيّ، وهنا تكمن أهمّيّة المنامات ومركزيّتها.[4] وهذا ما يجعل المنام – على حدّ تعبير لوري – وحيًا مستمرًّا.[5] يقول توفيق فهد إنّ المنام "سيبقى على الدوام – بوصفه وحيًا إلهيًّا – مرتبطًا بالنبوّة، ثمّ إنّه حلّ محلّها بعد أن جفّت منابعها."[6]

---

[1] *سنن ابن ماجه*، 5: 59.

[2] ابن حجر العسقلانيّ، *فتح الباري*، 12: 367.

[3] *صحيح البخاري*، 1729، حديث رقم 6982.

[4] وهما يطرحان الرأي المناقض أيضًا، وهو أنّ المنامات قد تكون طريقًا إلى الإلحاد، وأنّها لا تتناسب مع بعض الأديان التي تحاول أن تضبط مصادر الوحي وتحصرها في مصدرٍ واحد؛ راجع:
Shulman and Stroumsa, Intoduction to *Dream Cultures*, 5.

[5] Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 7.

[6] فهد، *الكهانة العربيّة*، 175.

لقد غيّر السجن معادلة تأويل المنامات لأنّه لا يتناسب وطبيعة المنام الوحييّة. فالمنام بصفته اتّصالًا بين الأرض والسماء وعبورًا حرًّا من عالمٍ إلى آخر، حيث لا قيود ولا ضوابط لزمانٍ أو مكان، لا يتّفق مع الحجز في موضعٍ الحركة فيه مقيّدة. لقد أُغلقت على المساجين الأبواب، فكان المنام بوّابةً أخرى متاحةً لهم. يطلق أرواحهم التي كانت حبيسة الجسد إلى فضاءٍ شاسع، وإن لم يكن دائمًا سببًا في إطلاق أجسادهم في عالم اليقظة.

الثيمة الثالثة: اعتقاله في عهد ملك وإطلاقه في عهد آخر

عنونَ الشالجي منام يعقوب بعبارة: "حبسه المهديّ وأطلقه الرشيد،" ولعلّ سبب اختيار العنوان أنّ ذلك بحدّ ذاته مصدر عجب ومثار دهشة.[1] والأمر يتكرّر في منامٍ آخر من الباب نفسه، إذ يعتقل الوزير ابن الزيّات ثلاثةً وهم: أحمد ابن المدبّر وأحمد بن إسرائيل وسليمان بن وهب، ثمّ يُطلَق سراحهم بعد موت الواثق (847/232)[2] ومبايعة المتوكّل (861/247)[3].[4] وترد هذه الثيمة في قصّة يوسف وذلك أنّ الفرعون[5] الذي رمى به في السجن هو غير الفرعون الذي

---

[1] لقد ترافق انكشاف شخصيّة الخليفة مع تحقّق الفرج، وهكذا فإنّ الانكشاف والفرج متلازمان في قصص الكتاب كلّها؛ انظر:

Kennedy, *Recognition*, 188.

[2] Zetterstéen; Bosworth; and van Donzel, "al-Wāṯhiḳ Bi 'llāh", in *EI²*, 11: 178-179.

[3] Kennedy, "al-Mutawakkil ʿAlā 'llāh," in *EI²*, 7: 776-778.

[4] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 259–261.

[5] قيل هو الريّان بن الوليد؛ انظر: الطبريّ، *جامع البيان*، 16: 117. مع الأخذ بعين الاعتبار إلى أنّ بعض الدراسات تؤكّد أنّ "فرعون" كان اسمًا وليس لقبًا كما هو شائع.

أطلق سراحه.

لقد اشتمل منام يعقوب بن داوود على ثلاث ثيماتٍ يوسفيّة،[1] لكنّ مناماتٍ أخرى ترد في الباب نفسه تشتمل على ثيماتٍ أخرى وتوثّق الصلة بين النبيّ يوسف ومنامات السجناء. ونذكر من هذه الثيمات ثلاثة.

الثيمة الرابعة: قوله "أذكرني عند ربّك"

مكث يوسف في السجن عدّة سنوات، وكان يعبر المنامات للمساجين ومنهم سجينان ورد ذكر مناميهما في القرآن. فطلب يوسف من الذي علم أنّه ناجٍ منهما أن يذكره عند الملك الأعظم ويخبره بمظلمته.[2] وهذا تفسير قوله تعالى: "وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ."[3] ويخبر التنوخيّ عن حكاية منامٍ رآه أبو العبّاس أحمد بن كشمرد وهو في السجن، وفيها أنّ صاحبه في السجن كان أبا الهيجاء. وقد أمر أبو طاهر القرمطيّ بإطلاق أبي الهيجاء ومكّنه وشفّعه في أشياء. يقول أحمد بن كشمرد:

"فسألت أبا الهيجاء أن يسأله إطلاقي، فوعدني واستدعاه القرمطيّ، فمضى إليه

---

[1] لحظنا أمرًا آخر مشتركًا وإن لم يكن ثيمة، فقد ورد في قصّة يعقوب عددان هما: ثلاث عشرة (فلمّا كان رأس ثلاث عشرة سنة) وخمس عشرة (فكنت فيها خمس عشرة سنة). ولعلّه من سبيل المصادفة لا أكثر أن نقع على هذين العددين في سورة يوسف أيضًا. ففي منامه وهو لا زال شابًّا، رأى أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر تسجد له، وإنّ مجموعها ثلاثة عشر. ثمّ لمّا عبّر رؤيا الملك جاء تعبيره في خمس عشرة سنة: يزرعون سبع سنوات، ويُمطرون سنةً واحدة، ثمّ يُعانون القحط والجفاف سبعًا، ومجموع ذلك خمس عشرة سنة أيضًا.

[2] الطبري، *جامع البيان*، 16: 109.

[3] سورة يوسف (12، 42).

وعاد إلى حجرته، فجئت وسألته هل خاطبه؟ فدافعني.. فقلت: لعلّك أُنسيت؟ فقال: لا والله، ولوددت أنّي ما ذكرتك له، إنّي وجدتُه متغيّظًا عليك، فقال: والله لأضربنَّ عنقه عند طلوع الشمس في غدٍ."[1]

المنام طبعًا يقع في تلك الليلة، فيسمع أحمد بن كشمرد في منامه مناديًا يقول له:

"اُكتب في رقعةٍ: بسم الله الرحمن الرحيم. من العبد الذليل إلى المولى الجليل، مسّني الضرّ والخوف وأنت أرحم الراحمين. فبحقّ محمّدٍ وآل محمّدٍ اكشف همّي وحزني وفرِّج عنّي. واطرح هذه الرقعة في هذا النهر."[2]

وأومأ إلى ساقيةٍ كانت تجري في المطبخ. ففعل ابن كشمرد ذلك ثمّ أُطلق سراحه في اليوم التالي. ووجه الشبه واضحٌ بين الحوار الذي جرى بين يوسف وصاحبه، والحوار بين ابن كشمرد وصاحبه، وإن كان مجرى الأحداث بعد ذلك مختلفٌ تمامًا، إلّا أنّ القصّتين تلتقيان في الخيبة التي يتلقّاها السجين عندما يلجأ إلى الملك، وفي النجاة التي تحصل له عن طريق منام: يوسف يعبر رؤيا الملك فينجو من حبسه، وابن كشمرد يرى منامًا يُلهَم فيه دعاءً فينجو.

الثيمة الخامسة: نجاته من السجن بمعرفته لعلم التعبير

لقد نجا يوسف من السجن بتعبيره لرؤيا الملك. وتكاد تجمع التفاسير – مع اختلاف مذاهب أصحابها – على أنّ المقصود بتأويل الأحاديث في قوله تعالى: "وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ

[1] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 305.

[2] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 305.

وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ"[1] هو تعبير الرؤيا.[2] وقد نصّت هذه الآية على ارتباط علم التعبير بالاجتباء أو الاصطفاء. ولقد ارتبط التعبير بالنبيّ يوسف حتّى قيل إنّ الحسن البصريّ قال يومًا لابن سيرين: "تعبّر الرؤيا كأنك من ولد يعقوب، فقال: وأنت تفسّر القرآن كأنّك ممّن شهد التنزيل."[3] ونقرأ مثلًا عن الكرمانيّ "أنّه رأى يوسف الصدّيق عليه السلام في المنام فأعطاه قميصه فلبسه وجلس به، فتعلّم ما فتح الله به عليه من تعبير الرؤيا."[4]

وفي واحدةٍ من القصص التي يوردُها التنوخيّ، يكون الإلمام بعلم التعبير كفيلًا بإطلاق سراح صاحبه. وهذا ما حصل مع أبي العبّاس بن الموصول، الذي كان رجلًا بزّازًا حاذقًا بالتعبير للرؤيا، اعتقله سيف الدولة (967/356)[5] بخراجٍ كان عليه. فاختلق منامًا لينجو من السجن. ويُروى أنّ البزّاز بعث برقعةٍ إلى سيف الدولة يطلب فيها حضور مجلسه، ويروي الببّغاء الشاعر – أبو الفرج المخزومي – تفاصيل ما حصل:

> "فلمّا كان في بعض الأيّام، كنتُ بحضرة سيف الدولة وقد وصلت إليه رقعة البزّاز يسأله فيها حضور مجلسه، فأمر بإحضاره وقال: لأيّ شيءٍ سألت الحضور؟ فقال: لعلمي أنّه لا بدّ أن يطلقني الأمير سيف الدولة من الاعتقال في هذا اليوم.

---

[1] سورة يوسف (12: 6).

[2] الطبريّ، *جامع البيان*، 15: 560؛ أبو إسحاق إبراهيم بن السريّ الزجّاج (923/311)، *معاني القرآن وإعرابه*؛ تحقيق عبد الجليل شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 3: 92؛ ابن الجوزيّ أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ (1200/597)، *زاد المسير في علم التفسير* (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2002)، 2: 414؛ الزمخشريّ، *الكشّاف*، 505؛ البيضاويّ، *أنوار التنزيل*، 3: 155.

[3] الحسين بن محمّد الراغب الإصفهانيّ (1108/502)، *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*؛ تحقيق عمر الطبّاع (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2001)، 1: 190.

[4] خليل بن شاهين الظاهري (1468/873)، *الإشارات في علم العبارات* (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، 759.

[5] Bianquis, "Sayf al-Dawla," in *EI*^{2}, 9: 103-110.

قال: ومن أين علمت ذلك؟ قال: إنّي رأيت البارحة في منامي في آخر الليل، رجلًا قد سلّم إليّ مشطًا وقال لي: سرّح لحيتك، ففعلت ذلك، فتأوّلت التسريح سراحًا من شدّةٍ واعتقال، ولكون المنام في آخر الليل، حكمتُ أنّ تأويله يصحّ سريعًا."[1]

لم تكن رؤيا فرعون مختلقة، وكان تعبير يوسف لها وسيلة نجاته. أمّا أبو العبّاس بن الموصول فقد اختلق منامًا وقام هو نفسه بتعبيره لينجو. وقد "أحكم صياغة منامه" إن صحّ التعبير، فهو لم يحمل المشط من تلقاء نفسه، وإنّما ناوله إيّاه رجلٌ في المنام. هذا الرجل الذي لا يمكن أن يُسأل عن تصرّفاته لأنّه ظهر في منام، أي بإرادةٍ إلهيّة تفوق إرادة البزّاز. والتأويل بالاشتقاق اللغويّ مأثورٌ أيضًا، فلا شيء يمنع أن يكون تسريح اللحية سراحًا. وأخيرًا جاء الإطار الزمانيّ آخر الليل، استنادًا إلى قول النبيّ: "أصدق الرؤيا بالأسحار." فمن يجرؤ بعد ذلك على تكذيب هذا المنام؟[2]

الثيمة السادسة: تولّيه منصبًا بعد خروجه من السجن

يقول الثعالبيّ في باب مدح السجن ضمن كتابه *اللطائف والظرائف*: "وأحسن ما قيل في تسلية المسجونين قول البحتريّ:

أما في رسولِ اللهِ يوسف أسوةٌ ... لمثلِكَ محبوسًا على الضَّيْمِ والإفْكِ
أقامَ جميلَ الصّبرِ في السجنِ برهةً ... فأفضى بِهِ الصبرُ الجميلُ إلى المُلْكِ[3]

"وقال آخر:

---

[1] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، *2:* 221–222.

[2] ولمزيدٍ من النقاش حول ادّعاء المنامات، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 127؛ فهد، *الكهانة العربيّة*، 206؛ ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 237–240.

[3] أبو منصور الثعالبيّ، *اللطائف والظرائف* (بيروت: دار المناهل، 1992)، 286–287.

فلا تيأسَنْ فاللهُ ملَّكَ يوسفًا خزائنَهُ بعدَ الخلاصِ من السجنِ"[1]

لقد حظي يوسف بالوزارة بعد سنواتٍ من الحبس: "قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ. وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ."[2] ولعلّ ذلك ما دفع الخركوشي إلى القول إنّ من رأى في منامه "كأنّه يقرأ سورة يوسف ظُلم أوّلًا ثمّ مَلَك آخرًا."[3] وتتكرّر ثيمة تولية منصب بعد الخروج من السجن ثلاث مرّات في منامات المساجين، ولعلّها عاملٌ من العوامل التي تجعل قصّةً ما من "أحسن القصص."[4] وفيها أنّ السجين لا يحظى بالحريّة فحسب، بل يخرج من دركات السجن ليرتقي درجات السلطة. ويفتتح التنوخيّ الباب السادس الخاصّ بالمنامات بقصّة المعتضد بالله (902/289)[5] الذي دخل سجن أبيه، ورأى في منامه عليّ بن أبي طالب، يقول:

> "فرأيت في منامي كأنّني قد خرجتُ إلى شاطئ دجلة، فرأيتُ رجلًا جالسًا على الشاطئ يُدخل يده في الماء فيُقبض عليه فتقفُ دجلة، ولا يخرج من تحت يده قطرةٌ من الماء حتّى يجفّ ما تحت يده، ويتزايد الماء فوق يده ويقف كالطود العظيم، ثمّ يخرج يده من الماء فيجري، يفعل ذلك مرارًا."[6]

فسلّم المعتضد عليه وعرف أنّه عليّ. فأخبره الأخير أنّ الأمر صائرٌ إليه وأمره أن يعتضد بالله وأن يحفظه في ولده، يقول المعتضد:

---

[1] أبو منصور الثعالبي، *المنتحل*؛ تحقيق أحمد أبو علي (الإسكندريّة: المطبعة التجاريّة، 1901)، 264.

[2] سورة يوسف (12، 55–56).

[3] الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط المتحف البريطاني، 24ب.

[4] "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ؛" سورة يوسف (12، 3).

[5] Kennedy, "al-Muʿtaḍid Bi'llāh," in *EI*^{2}, 7: 759-761.

[6] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 210.

"فوثقت بأنّني أتقلّد الخلافة وقويت نفسي وزال خوفي فقلت لغلامٍ لم يكن معي في الحبس غيره، إذا أصبحنا فامض فابتع لي خاتمًا، وانقش على فصّه أحمد المعتضد بالله."[1]

ولم تمض إلّا أيّامٌ يسيرة حتّى مات أبوه وتقلّد الخلافة. ويختم التنوخيّ هذه القصّة بالقول: "ما عرض المعتضد في أيّامه للعلويّين، ولا آذاهم، ولا قتل منهم أحدًا."[2]

ويُقرأ منام المعتضد في ضوء آيةٍ قرآنيّة: "لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ ۖ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ ۚ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ".[3] فالماء في هذه الآية رمز للهدى والحقّ والنور، وليس للّذين يدعون من دون الله من الماء نصيب. أمّا عليٌّ فهو يظهر في المنام السابق باسطًا كفّه إلى الماء، ولكنّه يحوز من الماء – أي الهدى والحقّ والنور – غايته وتمامه. ويدخل هذا المنام ضمن البعد الأيديولوجيّ الذي سبق الحديث عنه، فهو يشتمل على شخصيّةٍ لها وزنها في عالم المنامات وهي شخصيّة عليّ بن أبي طالب. ولم يكن المعتضد الخليفةَ العبّاسيّ الوحيد الذي توسّل المنام لترسيخ شرعيّته في الحكم. فبعد سقوط الخلافة الأمويّة، كثرت منامات الخلفاء العبّاسيّين التي تعكس رغبة الواضعين في حصولهم على تنصيبٍ نبويّ وإقرارٍ إلهيّ وتأكيدٍ على الأحقّيّة بالحكم والأفضليّة على الآخرين.[4]

---

[1] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 211. لقد ناقش كينيدي هذا المنام في كتابه؛ راجع:
Kennedy, *Recognition*, 201-202.

[2] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 212.

[3] سورة الرعد (13: 14).

[4] Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society," in *The Dream and Human Societies*, 352.
ويرصد هذا المقال عددًا كبيرًا من منامات الأسرة العبّاسيّة الحاكمة ودلالاتها. وكذلك مقال Weststeijn وفيه أنّ تاريخ الطبريّ لا يأتي على ذكر منامٍ واحدٍ لخليفةٍ أمويّ مقابل 15 منامًا لخلفاء عبّاسيّين؛ انظر:
Johan Weststeijn, "Dreams of ʿAbbasid Caliphs, Suspense and Tragedy in al-Ṭabarī's "History of

لقد بلغ عدد القصص قيد الدراسة في هذا الفصل ثلاثة عشر منامًا، وإنّ المُطالِع لها ليلحظ بسرعةٍ أنّ النبيّ يوسف هو الغائب الحاضر فيها. رغم أنّ اسمه لا يُذكر صراحةً إلّا في قصّةٍ واحدة وهي قصّة يعقوب بن داوود، لكنّها جميعها تشتمل على موقفٍ أو أكثر يذكّر به. ولا أعتقد أنّ هذا التقاطع وليد صدفة، بل حريّ أن يُقرأ في ضوء علاقة المنام بالسجن. إذ يبدو أنّ السجن قد تجلّى فعلًا في قصص قاطنيه ولكن ببعدٍ رمزيّ، من خلال صورته المتشكّلة في الموروث الدينيّ وتحديدًا السياق القرآنيّ. لقد انعكست قصّة النبيّ يوسف في منامات المساجين، لأنّ صورة السجن مرتبطةٌ به في العقل الجماعيّ، فهو نبيٌّ سجين، وهو مظلومٌ مؤيَّدٌ بتدبيرٍ إلهيّ.

الفصل الرابع: أبعد من السجن

إنّ دراسة منامات السجناء تثير مسألتين أبعد من السجن، أوّلها حضور الشعر في أدب التنوخيّ: مواضعه ووظائفه، وثانيها التشابه بين إدراك الصور وإدراك المنامات بالنظر إلى قُمرة ابن الهيثم.

أوّلًا: المنام والشعر

لقد ظهر في المنامات السابقة أنّ منادي المنام ينطق بالشعر في أغلب الأحيان، وإنّ الشعر لَيحضر في منامات *الفرج بعد الشدّة* بصورةٍ تفوق حضور النبيّ يوسف. ولكن يبقى السؤال حول كيفيّة تلقّي هذا الحضور ضمن ثنائيّة المنام–المكان.

يجتمع كلٌّ من المنام والشعر والسجن في قصّةٍ واحدةٍ أحيانًا، مثلما حصل مع يعقوب بن

Prophets and Kings",” in *Oriens* 38 (2010), 18.

داوود،[1] وموسى بن عبد الملك،[2] وسليمان بن وهب.[3] وتقتضي دراسة الباب السادس من كتاب *الفرج بعد الشدّة* – وهو الباب الخاصّ بالمنامات – الاطّلاع على أبوابٍ أخرى في الكتاب. وأكثرها اتّصالًا بالباب السادس هو الباب الخامس الذي جاء بعنوان: "من خرج من حبسٍ أو أسرٍ واعتقال إلى سراحٍ وسلامةٍ وصلاح حال." ومن القصص الواردة فيه قصّة فرج الرخجيّ الذي غضب عليه المأمون وألقاه في السجن، ثمّ كلّمه عبد الله بن طاهر ومسرور الخادم في إطلاقه ففعل. قال فرج:

"فبتّ ليلتي فأتاني آتٍ في منامي فقال لي:

لمّا أتى فرجًا من ربّه فرجُ جئنا إلى فرجٍ نبغي به الفرجا

فلمّا كان من الغد، لم أشعر إلّا واللواء قد عُقد لي على ولاية فارس والأهواز، وأُطلق لي خمس مائة ألف درهم معونةً. فإذا أبو الينبغيّ الشاعر على الباب، وقد كتب هذا البيت في رقعة. فقلت له: متى قلته؟ قال لي: البارحة، في الوقت الذي رضي عنك فيه. فأمرت له بعشرة آلاف درهم."[4]

إنّ ترتيب المادّة في الأعمال الموسوعيّة – أو المختارات الأدبيّة – يساعد في فهم عالم الكاتب أو جزءٍ من عالمه. وإنّ السؤال الأوّل الذي يتبادر إلى ذهن القارئ: لماذا تكون قصّة فرج الرخجيّ ضمن الباب الخامس لا الباب السادس الخاصّ بالمنامات؟ لا سيّما أنّ الخبر يشتمل على منامٍ لسجين، ومنامات السجناء وردت في الباب السادس. يُضاف إلى ذلك أنّ منام الرخجيّ يتشارك مع منامات الباب السادس في ثيمتين سبق ذكرهما: سماع منادٍ في المنام يبشّره بفرجٍ قريب، وتولّيه

---

[1] التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 233–238.

[2] جاءه الهاتف في المنام بأربعة أبياتٍ من الشعر، تبشّره بالفرج وتوصيه بالصبر والشكر. ثمّ أُطلق سراحه بعد ذلك بأيّامٍ يسيرة؛ راجع: التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 326–327.

[3] جاءه الهاتف في المنام ببيتٍ واحدٍ من الشعر، فعمل أخوه شعرًا ضمّنه ذلك البيت. فأُخلي سبيله بعد أيّامٍ يسيرة وانتهى بعد سنين إلى الوزارة؛ راجع: التنوخي، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 213–215؛ 264–265.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 159.

منصبًا بعد خروجه من السجن. والأمر مستغربٌ لأنّ القارئ أثناء مطالعته لكتاب التنوخيّ يلحظ أنّ الكاتب يخاطب قارئه ويبرّر له أحيانًا وضع هذا الخبر ضمن بابٍ معيّن دون سواه.[1] فلماذا لا يُسمع صوت التنوخيّ في قصّة فرج الرخجيّ وهو يعلّل وضع منامه – دون سائر المنامات – في الباب الخامس؟

قد تكون هناك إجابتان محتملتان: الإجابة الأولى هي أنّ خطأً حصل في نسخ المخطوطة الأقدم، ثمّ نقلت عنها سائرُ المخطوطات هذا الخطأ في موضع ورود القصّة. ولا نملك أنّ نجزم في صحّة ذلك ما لم نراجع المزيد من مخطوطات الكتاب، علمًا أنّ المحقّق عبّود الشالجيّ قد عاد إلى خمس مخطوطاتٍ أقدمها نُسخت في القرن الهجريّ الثامن أي بعد أربعة قرون من وفاة المؤلّف.[2] أمّا الإجابة الثانية، وهي التي تتناسب وقراءتنا لعلاقة الشعر بالمنام، فهي أنّ الشعر لا المنام كان الأساس في قصّة فرج. فالشاعر الينبغيّ قال بيت الشعر قبل أن يرى فرجٌ في نومه ما رآه، ثمّ دوّن بيت الشعر على رقعةٍ وجاء بها ذلك السجين بعد إطلاق سراحه، ولم يكن يعرف أنّ البشرى قد عُجّلت له في المنام.

وتتلاءم هذه القراءة مع النظرة الشاملة لقصص الباب الخامس، إذ اللافت في هذا الباب أنّ الفرج متّصلٌ في أكثر من قصّة بالشعر.[3] ففي قصّتين يقول السجين أبياتًا من الشعر أو تُقال

---

[1] ومثال ذلك ما حصل في قصّة خروج سليمان بن وهب من السجن، التي وصلته بروايتين إحداهما ليس فيها ذكر منام، فجعلها في الباب الخامس لا السادس قائلًا: "ولم أذكرها هاهنا لأنّ هذا الخبر مختصٌّ بالمنامات، فجعلته في بابه، وأوردتُ تلك القصّة في الباب المفرد لأمثالها؛" راجع: التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، *2:* 265.

[2] راجع مقدّمة المحقّق، وفيها وصفٌ لكلٍّ من المخطوطات التي اعتمدها، وأقدمها المخطوطة الظاهريّة التي نُسخت عام 777هـ؛ مقدّمة التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 21–28.

[3] مجموع القصص في هذا الباب خمسون، وأربع عشرة منها تأتي على ذكر أبياتٍ من الشعر.

له ثمّ لا يلبث أن يُطلق سراحه،[1] وفي ثلاث قصص تُنظم مقطوعاتٌ شعريّةٌ في إطلاق سراح أحدهم،[2] وفي سبع قصصٍ تكون أبيات الشعر سببًا مباشرًا في إطلاق السجين من حبسه أو الأسير من أسره.[3] وبذلك فإنّ عددًا من القصص في الباب الخامس يجعل الخروج من السجن مرتبطًا بالشعر،[4] ويقابله عددٌ من القصص في الباب السادس يجعل الخروج من السجن مرتبطًا بالمنام. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: ما الذي جعل الشعر بمنزلة المنام في هذا الكتاب؟

إنّ بعض المنامات يجري التعبير عنها شعرًا،[5] ويُعبَّر كذلك عن تأويل المنام بالشعر أحيانًا، ومن أبرز الأمثلة على ذلك *الألفيّة الورديّة في تعبير الرؤيا* لابن الورديّ (1349/749).

---

[1] وهما قصّة البحتريّ مع الخليفة المعتزّ بالله؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 11–15. وقصّة أعشى همدان في أسر الديلم؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 122–123.

[2] وهي قول البحتريّ في إبراهيم بن المدبّر بعد تخلّصه من الحبس؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 18–19. وقول أبي تمّام في خالد بن يزيد؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 60–62. وقول الفرزدق في عمر بن هبيرة؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 164–167.

[3] القصص التي كان الشعر فيها سببًا في إطلاق سراح سجناء أو أسرى: قصّة رسول الله مع أسرى هوازن؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 5–8. وقصّة الشاعر البحتريّ مع أبي سعيدٍ الثغريّ؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 16–17. وقصّة أبي العتاهية مع المهديّ؛ التنوخيّ، الفرج بعد الشدّة، 2: 116–119. وقصّة إبراهيم المدبّر في حبس نجاح بن سلمة؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 124. وقصّة إبراهيم المهديّ في حبس عمّه الأمين؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 154–155. وقصّة الملك قيسبة بن كلثوم؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 168–171. وقصّة استنقاذ المذحجيّين من أسر بني مازن؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة، 2:* 206–208. ويُضاف إلى ذلك قصّتان في الباب نفسه جاءتا على ذكر أبياتٍ من الشعر، وهما: قصّة الوزير القاسم الذي اعتقل ثلاثة أمراء عبّاسيّين؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 9–10. وقصّة ابن أبي سبرة؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 20–25.

[4] وقول الشعر في بابٍ آخر كان كفيلًا للنجاة من اللصوص، لا الحيلة ولا الذكاء كما جرت العادة في الأنواع الأدبيّة الأخرى؛ راجع:
Fedwa Malti-Douglas, "Classical Arabic Crime Narratives: Thieves and Thievery in Adab Literature," in *Journal of Arabic Literature* 19, 2 (1988), 108-127.

[5] لقد أحصت دعد ناصر المنامات السرديّة التي عُبّر عنها بالشعر، راجع: ناصر، *المنامات في السرد الحكائيّ*، 176–184.

والشعر عنصر شائع في المنامات، ويشتمل عادةً على رسالةٍ أو يُترجَم إلى حدث.[1] ويحصل أن يُلقَّن أحدهم شعرًا في المنام وما هو بشاعر.[2] كلّ ذلك يصوّر مدى تشابك العلاقة بين المنام والشعر، والتي تتّضح أكثر من خلال أربع خصائص.

أ) السلوى والتسرية

إنّ الشعر فيه من الإيناس والتسلية ما يسرّي عن الحرّ الطليق، فكيف بالسجين؟ ولعلّ هذا ما جعله محطّ عناية السجناء. وقد انصرف بعض المؤرّخين أثناء حديثهم عن السجون في العصر العبّاسيّ إلى جمع نتاج السجناء الشعريّ.[3] وكذلك لجأ الأدباء إلى الشعر عند حديثهم عن المساجين،[4] ولكنّ المساجين ليسوا جميعًا شعراء أو متذوّقين للشعر. ومن جهةٍ أخرى، تبدو الرؤى أو المنامات متاحةً للجميع، يقول أحد الشعراء وهو في سجنه:

خَرَجنا مِنَ الدُّنيا وَنَحنُ مِنَ اهلِها ... فَلَسنا مِنَ الأَحياءِ فيها وَلا المَوتى
إِذا جاءَنا السَّجّانُ يَومًا لِحاجَةٍ ... عَجِبنا وَقُلنا جاءَ هذا مِنَ الدُّنيا
وَنَفرَحُ بِالرُّؤيا فَجُلُّ حَديثِنا ... إِذا نَحنُ أَصبَحنا الحَديثُ عَنِ الرُّؤيا
فَإِن حَسُنَتْ لَم تَأتِ عَجلى وَأَبطَأَت ... وَإِن قَبُحَت لَم تَحتَبِس وَأَتَت عَجلى[5]

---

[1] Malti-Douglas, “Dreams, the Blind,” in *Studia Islamica*, 160-161.

[2] يستفيض القسم الثالث في الحديث عن ذلك.

[3] على سبيل المثال، أفرد ابن قتيبة في *عيون الأخبار* فصلًا للحبس ضمن كتاب السلطان، وأورد فيه أحد عشر مقطعًا شعريًّا؛ انظر: ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، 1: 79–82.

[4] وضع عيسى بن البحتريّ مجمعًا أدبيًّا بعنوان *أنس المسجون وراحة المحزون*، وجعل الفصل الرابع "في السجن والتعويق ومن خرج من سعةٍ إلى ضيق،" وهو عبارةٌ عن مختارات نثريّة وشعريّة استغرقت الأشعار معظمها؛ انظر: عيسى بن البحتري، *أنس المسجون وراحة المحزون*، 126–169.

[5] وردت هذه الأبيات في غير مصدرٍ مع اختلافاتٍ طفيفة دون ذكر اسم الشاعر، انظر: الجاحظ، *المحاسن والأضداد*، 71؛ ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، 1، 81–82؛ إبراهيم بن محمّد البيهقيّ (نحو 932/320)، *المحاسن*

يقول الشاعر "فجلّ حديثنا" وكأنّ المنامات كانت شغلهم الشاغل، وشكّلت حيّزًا لا يُستهان به من أحاديثهم وتفكيرهم وأوقاتهم. وإن لم يكن وقوعها مشترطًا، فإنّ مجرّد قصّها يبعث على الفرح، لما فيه من رجاءٍ وتسرية.

ب) وقوع ما يُترقّب

من المزايا المحبّبة للمنام هي وقوع ما يُترقّب حدوثه، وسواءٌ كان ذلك الوقوع عاجلًا أم آجلًا كما ورد في البيت الأخير أعلاه. والشعر يحمل هذه المزيّة في شقّه الصوتيّ، إذ يترقّب السامع مع نهاية كلّ بيتٍ القافية نفسها، فإن وقع ما يترقّبه شَعَرَ بالمتعة أو الرضا.

ج) التمكين

الشعر يمنح صاحبه فضلًا وأدبًا ومعاشًا، به قوام الجاه والحظوة عند الخلفاء. وكذلك صاحب المنام "الصادق" يحظى بفضلٍ تؤطّره أحاديث كثيرة للنبيّ، وإلى جانبه شخصٌ آخر له سلطةٌ في عالم المنامات وهو المعبّر، فهو يحظى – مثله مثل الشاعر – بالفضل والمكانة عند الملوك والخلفاء.[1] خاصّةً أنّ مهمّة تفسير المنامات كانت مهمّة الأنبياء قديمًا ومن بعدهم النبيّ محمّد.[2]

د) الطبيعة الوحييّة

لقد كانت طبيعة المنامات الوحييّة وما ترمز إليه من سلطةٍ للصوت العنصرَ الأبرز في تشابك علاقة المنام بالسجن، وتحضر هنا مجدّدًا لتفسّر حضور الشعر أيضًا. إذ لطالما ارتبط

والمساوئ؛ تحقيق محمّد إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1991)، 1، 232.

[1] كان معبّر الأحلام يرافق الملك في حملاته العسكريّة.

[2] فهد، *الكهانة العربيّة*، 201.

الشاعر في الجاهليّة بتابعٍ من الشياطين يلهمه ويملي عليه ما يقول. ثمّ تطوّر التفكير في الصناعة الشعريّة بمختلف عناصرها ومكوّناتها، واندثرت تدريجيًّا فكرة التابع الشعريّ.[1] أمّا المنامات فهي وحدها من بين الصناعات الكهانية الوثنيّة التي سلمت من "تطهّريّة الإسلام الأوّل" – على حدّ تعبير فهد – "وذلك أنّ قابليّة الحلم العجيبة للتكيّف جعلته خليقًا بأن يستمرّ عبر العصور."[2] كما ظلّت المنامات تحتفظ بطبيعتها الوحييّة التي رسّختها مجموعةٌ من الأحاديث النبويّة.

ويرى بعض الدارسين أنّ المنام منذ الأساس كان مرتبطًا بالشعر في شبه الجزيرة العربيّة،[3] ودليل ذلك أنّ القرشيّين الذين جحدوا نبوّة محمّد اتّهموه مرّةً بأنّه شاعر ومرّة أخرى بأنّ ما يراه محض منامات: "بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ."[4] ولذلك اعتبر لوري بأنّ قريشًا لم يكذّبوا بإلهام النبيّ لكنّهم كذّبوا بطبيعة ذلك الإلهام.[5] والمزيّة الشكليّة التي تجمع كلًّا من المنام والشعر بالوحي القرآنيّ هي الأسلوب المسجّع.[6] وخير مثالٍ يُذكر في هذا المقام هو منام عبد المطّلب[7] – جدّ النبيّ – الذي سمع فيه مناديًا يأمره بحفر بئر زمزم واصفًا إيّاها بالقول: "لا تنزف أبدًا ولا تذمّ، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند نقرة

---

[1] كيليطو، *الأدب والارتياب* (الدار البيضاء: دار توبقال، 2013)، 5.

[2] فهد، *الكهانة العربيّة*، 176، 217.

[3] Fritz Meier, "Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam," in *The Dream and Human Societies*, 423.

[4] سورة الأنبياء (21: 5).

[5] Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, 22.

[6] Meier, "Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam," in *The Dream and Human Societies*, 423; Moin, "Partisan Dreams and Prophetic Visions," in *Journal of the American Oriental Society*, 417.

[7] Rubin, "ʿAbd al-Muṭṭalib b. Hāshim," in *EI*[3], online.

الغراب الأعصم، عند قرية النمل."[1] واللجوء إلى الأسلوب الوحييّ الموزون يبيّن إلى أيّ حدّ كان المنام والوحي مترابطين.[2]

ثالثًا: المنام وقُمرة ابن الهيثم

لقد كانت علاقة المنامات بالصور المادّيّة محطّ تساؤلٍ لدى الكثير من الباحثين. والخوض في السجن بصفته مكانًا بارزًا في منامات التنوخيّ يستحضر قُمرة ابن الهيثم ودورها في إرساء قواعد علم البصريّات لدى العلماء المسلمين. والكنديّ هو أوّل من ألمح إلى دورٍ للضوء الخارجيّ في عمليّة الإبصار، وذلك من خلال حديثه عن "الهواء المضيء"، لكنّه مع ذلك تابع الاعتقاد المأثور عن بطليموس وإقليدس بأنّ العين ترسل أشعّةً في خطوطٍ مستقيمةٍ تمكّنها من الرؤية.[3] أمّا ابن الهيثم فقد وضع نظريّةً جديدةً للإبصار في كتابه *المناظر*[4] وفيها أنّ الضوء أيًّا كان مصدره ينعكس على سطح المبصَر ويرد منه إلى البصر.[5] وارتكزت نظريّاته على الجانب التجريبيّ من خلال تصميم الحجرة المظلمة أو القُمرة، وهي حجرةٌ معتمةٌ تمامًا وفيها ثقبٌ من جانبٍ واحدٍ يمرّ

---

[1] راجع المنام كاملًا في: أبو محمّد عبد الملك بن هشام (833/218)، *السيرة النبويّة*؛ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: شركة الطباعة الفنّيّة المتّحدة، دون تاريخ)، 1: 132. ومثله منام شقّ وسطيح؛ راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 66–69.

Jean Lecerf, "The Dream in Popular Culture: Arab and Islamic," in *The Dream and Human Societies*, 368-369.

[2] فهد، *الكهانة العربيّة*، 178. ولمزيدٍ من النقاش حول منام شقّ وسطيح، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 66–69.
Lecerf, "The Dream in Popular Culture," in *The Dream and Human Societies*, 368-369.

[3] Nader El-Bizri, "Arabic Classical Traditions in the History of the Exact Sciences: The Case of Ibn al-Haytham," in European Physical Journal Plus 133, 271 (2018), 1-7.

[4] للمزيد عن الكتاب ومخطوطاته؛ راجع:

AbdelHamid Sabra, "The "Commentary" That Saved the Text. The Hazardous Journey of Ibn al-Haytham's Arabic *Optics*," in *Early Science and Medicine* 12 (2007), 117-133.

[5] ابن الهيثم، *كتاب المناظر*؛ تحقيق عبد الحميد صبره (الكويت: السلسلة التراثيّة، 1983)، 137.

عبره الضوء من مصدرٍ خارجيّ فتسقط الصورة مقلوبةً على سطحه الداخليّ.[1] لقد كان الفضاء المظلم الشرطَ الأنسب لإدراك الصور، فيما كان السجن المكان الأكثر ورودًا وتأثيرًا في السياقين التأويليّ والسرديّ للمنامات. وفي استرجاعٍ لوصف سجن المطبق، فإنّه يتكوّن من حجرٍ متعدّدة يقع بعضها تحت الأرض، وكان أسفل منها آبارٌ لا يصلها الضوء، يُحبس فيها بعض السجناء بهدف التضييق عليهم. كلّ ذلك يجعل سجن المطبق قُمرةً لإدراك المنامات، مثلما كانت قُمرة ابن الهيثم فضاءً مناسبًا لرصد إدراك الصور.

الخلاصة:

للمنام والمكان تجلٍّ مختلف في أدب التنوخيّ، فالمنامات التي يوردها تكشف تأثير كلٍّ من القبر والمحراب في تلقّي المنام، وتجسّد جزءًا من الواقع الذي عرفه القرن الهجريّ الرابع متمثّلًا برؤية المنامات بعد زيارة المساجد أو الأضرحة، أو زيارتها بقصد أداء صلاة الاستخارة وتحفيز رؤية منام. وهذه المنامات تمثّل ما يحلم به الناس فعلًا لا ما يُفترض بهم أن يحلموا – كما افترضت نيل –.[2] وترسّخ "الشرخ" الموجود بين كتب التعبير والمنامات في الأدب العربيّ. ويظهر هذا الشرخ أيضًا في خصائص المنامات الواردة في أدب التنوخيّ – والتي تفترق عن خصائص تلك الواردة في كتب التعبير – فلا هي لوحةٌ ولا هي ملوّنة. وقد تراجع فيها حضور الصورة أمام حضور الصوت وسلطته وتأثيره، ويُعزى ذلك إلى عدّة أسباب أبرزها طبيعة المنام الوحييّة.

[1] Nader El-Bizri, "Arabic Classical Traditions in the History of the Exact Sciences," in European Physical Journal Plus, 1-7.

[2] Bronwen Neil, "Studying Dream Interpretation from Early Christianity to the Rise of Islam," in *Journal of Religious History*, 57-58.

وتتناقض وفرة المنامات مع اعتزال المؤلّف، لكنّ حضورها يغدو مسوَّغًا عند التمييز بين الاعتزال العمليّ والنظريّ. فالمعتزلة لم يعتدّوا بالمنامات ولكن لم يمنعهم ذلك من أن يتوسّلوها لتحقيق أغراضٍ خاصّة. وتحضر فكرة تواطؤ أكثر من منام لتشير إلى أنّ مكان المبيت في بعض الأحيان لا يشكّل فارقًا. ويظهر السجن مجدّدًا في السياق السرديّ باعتباره مؤثّرًا في منامات قاطنيه. لكنّه لا يتجلّى بعمارته بل بصورته المتشكّلة في الموروث الدينيّ لا سيّما قصص القرآن. حيث شكّلت منامات المساجين محاكاةً لقصّة النبيّ يوسف، وظهرت في معظمها ثيماتٌ مشتركة. وقد خلقت بعض الإجابات في هذا القسم أسئلةً جديدة، كان أبرزها حول الحضور البارز للشعر، وعلاقة المنام بالصور. فقد طغى الشعر على منامات السجناء وغيرهم، وذلك أنّه يشترك مع المنام في خصائص شتّى أبرزها الإلهام أو الوحي. أمّا من جهة إدراك الصور المادّي فقد ظهر سجن المطبق محاكاةً لقُمرة ابن الهيثم. والخلاصة أنّ منامات التنوخيّ لا تعكس غنًى صوريًّا وألوانًا وحيويّة، وترتكز على إشراك حاسّة السمع لا مختلف الحواسّ، وتثبت أنّ سلطة الصوت تفوق سلطة الصورة في المنامات السرديّة، وأنّ السجن في السياق السرديّ – كما في السياق التأويليّ – يأخذ مساحةً كبيرة ضمن هرميّة الأمكنة المؤثّرة في المنامات.

القسم الثالث

المنام وفضاء الرحلة[1]

سبق الحديث عن أهمّيّة المفردات اللغويّة في دراسة المنامات، فهي تعكس مكانة الأخيرة في حضارة الناطقين بها.[2] ومن هنا كان أحد البواعث على اختيار موضوع الأطروحة الازدواجيّة في دلالة الفعل "رأى" والمصدر "منام". ويُضاف إلى هذا البعد اللغويّ الجذرُ الفعليّ "عبر" فهو يرمز إلى تفسير المنامات أو نقلها من مستوًى إلى آخر،[3] يُقال: عبر الرؤيا أي "فسّرها وأخبر بما يؤول إليه أمرها."[4] والعِبْر هو الجانب، وعَبَرَ النهر أو الطريق أي قطعه.[5] والمنام بحدّ ذاته عبورٌ من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، من المكان الذي بات فيه الرائي إلى مكانٍ أو أكثر يتراءى له في نومه. وقد تنبّه الرازي إلى العلاقة بين اشتقاقات الفعل عبر، فجعل العبارة انتقالًا من حرفٍ إلى آخر، وانتقالًا للمعنى من ذهن المتكلّم إلى ذهن السامع، وجعل التعبير انتقالًا ممّا يُرى في النوم إلى

---

[1] أفاد هذا القسم من مقالٍ سابق نُشر في مجلّة *سرود*؛ لينا الجمّال، "بين المنام والرحلة،" في *سرود* 2 (2019)، 25–40.

[2] Shulman and Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures*, 6.

[3] من المستوى المرئيّ/المسموع إلى المستوى المنطوق الذي يتمثّل بقصّ المنام على أحد وعادةً ما يكون المعبّر، ومن ثمّ من المستوى المنطوق إلى المستوى الدلاليّ أو التفسيريّ.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، 4: 529.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، 4: 530. ويقول ابن فارس: " عبرَ الرؤيا يعبرُها عَبْرًا وعبارةً، ويعبّرُها تعبيرًا، إذا فسّرها. ووجه القياس في هذا عبورُ النهر لأنّه يصير من عِبرٍ إلى عَبر. كذلك مفسّر الرؤيا يأخذ بها من وجهٍ إلى وجه، كأن يُسأل عن الماء فيقول: حياة. ألا تراه قد عبر في هذا من شيءٍ إلى شيء؛" انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 4: 209.

المعاني الغائبة.[1] والمنام حركةٌ في فضاء، وهو كذلك ظاهرة جسريّة (bridging phenomenon) تربط بين عالمين مختلفين.[2] هذه النظرة إلى طبيعة المنام تتيح دراسة علاقته بالفضاء من منظورٍ جديدٍ هو منظور الرحلة.

ويستكمل هذا القسم المقاربة التي بدأها القسمان الأوّل والثاني، وظهر من خلالها افتراق كتب التعبير عن المنامات الواردة في أدب التنوخيّ. ولكنّه يثبت أنّ الرحلة تجمع بين هذين السياقين – التأويليّ والسرديّ – من خلال طرحٍ جديدٍ للفضاء وعلاقته بالمنام. فيدرس علاقة المنام بالارتحال، وتحقيقه لبعض أغراض الرحلة، ثمّ يعرّج على المنامات الواردة في كتب الرحلة الأولى. ويحاول هذا القسم إثبات الفرضيّة القائلة بأنّ الأنماط المناميّة في حضارةٍ ما تتأثّر بمفهوم الفرد للوحي الإلهيّ، وللحياة الدنيا من خلاله. وذلك أنّ المنام رحلةٌ لا يشكّل مكان الانطلاق أو الوصول أهمّيّةً فيها لأنّ المقصود هو تحقيق الغرض من الارتحال، وأنّ طبيعة المنام هذه تحاكي رحلة الفرد في الحياة الدنيا في المنظور الإسلاميّ، إذ لا يهمّ مكان ولادته ولا مكان وفاته، بل المهمّ ما حقّقه في رحلته.

الفصل الأوّل: تحقيق أغراض الرحلة

باستثناء منامات السجناء، قلّما تأتي المصادر على ذكر المكان الذي بات فيه الرائي، أو على تصوير المكان الذي رآه في المنام. ولذلك يصعب الحديث عن المنام بصفته رحلةً بالمعنى

[1] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 32.

[2] Bulkeley, "Reflections on the Dream Traditions of Islam," in *Sleep and Hypnosis*, 4.

الفعليّ للكلمة، وإنّما التركيز يصبّ على ما يحقّقه المنام من أغراضٍ تلتقي مع الرحلة في أغراضها. وقد تناول بعض الباحثين في تاريخ أدب الرحلة عند العرب الدوافع التي تقف وراء الرحلة عامّة، ويمكن إدراجها ضمن هذه العناوين العريضة: الدوافع الدينيّة، والعلميّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والسياحيّة، والصحيّة.[1] وتلتقي المنامات بالرحلة في تحقيق أربعة أغراض: طلب الحديث النبويّ، والتكسّب، والاستشفاء، وتشريع السلطة.

أوّلًا: طلب الحديث النبويّ

تشكّل الدوافع الدينيّة أبرز أسباب الرحلة في الحضارة الإسلاميّة، ويأتي الحجّ في طليعة هذه الدوافع لارتباطه بأداء فريضةٍ وركنٍ أساسٍ من أركان الإسلام من جهة، واتّصاله بحركة طلب العلوم والالتقاء بأربابها من جهةٍ ثانية.[2] وإنّ أشهر الرحّالة المسلمين انطلقوا من أوطانهم بادئ ذي

---

[1] راجع: جان توما، *أدب الرحلة والرحّالون العرب* (بيروت: المؤسّسة الحديثة للكتاب، 2014)، 6–8؛ حسني حسين، *أدب الرحلة عند العرب* (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1976)، 11–22؛ فؤاد قنديل، *أدب الرحلة* (القاهرة: مكتبة الدار العربيّة للكتاب، 2010)، 19–20. ويرى Netton أنّ أدب الرحلة – متمثّلًا بنموذج ابن بطّوطة – رمى إلى تحقيق أربعة أغراض: زيارة الأضرحة ومحيطها الجغرافيّ المقدّس، طلب العلم، النفوذ والسلطة، وإشباع رغبة التجوال؛ راجع:

Ian Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam* (London, New York: Routledge Curzon, 1996), 113-126.

وكذلك عالج Wha الفضول بصفته ميلًا فطريًّا وباعثًا لرحلة ابن بطّوطة؛ راجع:

Min Byung Wha, *Baraka, as Motif and Motive, in the Riḥla of Ibn Baṭṭūṭa* (1304-1369) (PhD dissertation: The University of Utah, 1991), 58-68.

[2] وتكرّسه مجموعةٌ من الأحاديث النبوية منها: "من سلك طريقًا يبتغي فيه علمًا سلك الله به طريقًا إلى الجنّة؛" *صحيح مسلم*، 1242، حديث رقم 2699. وللمزيد عن المنامات ورحلة الحجّ وطلب العلم، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 211.

Michael Lenker, *The Importance of the Rihla for the Islamization of Spain* (PhD Dissertation: University of Pennsylvania, 1982), 101-107; Netton, "Riḥla," in *EI*^{2}, 8, 528-529; Wensinck, A.J., Wensinck, Jomier, and Lewis, "Ḥadjdj," in *EI*^{2}, 31-38.

بدءٍ بغرض أداء فريضة الحجّ، ثمّ ما لبثوا أن طافوا بالممالك والأمصار ودوّنوا مشاهداتهم في رحلاتٍ خلّدت أدبًا وميراثًا فكريًّا حضاريًّا.[1]

ومع بداية حركة تدوين الأحاديث النبويّة، عمد رجال الحديث إلى الارتحال من بلدٍ إلى آخر للتحقّق من صحّة حديثٍ ما واتّصال سنده.[2] وكان هذا دأب أئمّة الصحاح وعلى رأسهم البخاريّ (870/256)،[3] الذي قام برحلةٍ طويلةٍ سنة 210هـ في طلب الحديث، فزار خراسان والعراق ومصر والشام وسمع من نحو ألف شيخٍ وجمع نحو ستّ مئة ألف حديث اختار منها في صحيحه ما وثق برواته.[4]

وتتكرّر رؤية النبيّ في المنامات التي سجّلتها مظانّ الكتب، وتحقّق غرض الرحلة السالف ذكره. فهي تجسّد لقاءً يستحيل تحقيقه في الواقع التاريخيّ، وتمنح صاحب المنام سندًا متّصلًا بالنبيّ مباشرةً، وإن كان لا يؤخذ بهذا السند في علم رواية الأحاديث. إنّ المنام بمقدوره أن يمنح "شرعيّة التحديث" عن النبيّ لقوله: "من رآني في المنام لكأنّما رآني في اليقظة لا يتمثّل الشّيطان بي."[5] وإن كانت هذه الشرعيّة "مناميّة" – أي مبنيةً على شيءٍ مجرّدٍ لا يمكن الجزم في مدى

---

[1] من أبرز الأمثلة الرحّالتان الشهيران ابن جبير (1217/614) وابن بطّوطة (1377/779)؛ راجع:
Dejugnat, "Ibn Jubayr," in *EI*^{3}, online; Waines, "Ibn Baṭṭūṭa," in *EI*^{3}, online.

[2] من المصادر الجامعة في هذا الموضوع كتاب الخطيب البغداديّ: *الرحلة في طلب الحديث*.

[3] Melchert, "al-Bukhārī," in *EI*^{3}, online.

[4] ابن حجر العسقلانيّ، *تهذيب التهذيب*، 9، 47–55. وتجدر الإشارة إلى أنّ البخاري نفسه وضع *الجامع الصحيح* بدافع رؤيا رآها، يقول: "رأيت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وكأنّي واقفٌ بين يديه، وبيدي مروحةٌ أذبّ بها عنه. فسألت بعض المعبّرين، فقال لي: أنت تذبّ عنه الكذب، فهو الذي حملني على إخراج الجامع الصحيح؛" انظر: ابن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب*، 3، 253.

[5] *صحيح مسلم*، 1077، حديث رقم 2266. وفي روايةٍ أخرى: "من رآني فقد رآى الحقّ؛" انظر: *صحيح البخاريّ*،

صحّته أو كذبه – إلاّ أنّها وجدت أصداء في مجتمع القرن الرابع.[1]

ولا نقع في كتب الصحاح على منامٍ اعتُدّ به كحديثٍ نبويّ، لكنّنا نقع في مقدّمة *صحيح مسلم* على منامٍ كان كفيلًا بقطع الرواية عن أحد المحدّثين. فقد ورد على لسان عليّ بن مسهر (805/189) أنّه قال: "سمعت أنا وحمزة الزيّات من أبان بن أبي عيّاش نحوًا من ألف حديث قال: فأخبرني حمزة أنَّه رأى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في المنام فعرضها عليه فما عرف منها إلّا اليسير خمسة أو أقلّ أو أكثر، قال: فتركتُ الحديث عنه."[2]

ويورد التنوخيّ في كتبه مناماتٍ يظهر فيها النبيّ، ومنها ما رواه محمّد بن عبد الله بن طاهر عن جدّه الذي رأى النبيّ وهو صغير:

> "فقال له: يا طاهر إنّك ستبلغ من الدنيا أمرًا عظيمًا، فاتّق الله، واحفظني في ولدي، فإنّك لا تزال محفوظًا ما حفظتني في ولدي. فقال [أي الراوي]: ما تعرّض طاهرٌ لقتال علويّ قطّ، ونُدب إلى ذلك غير دفعة فامتنع منه."[3]

هناك مجموعةٌ من الملاحظات تُذكر حول هذا المنام، فالرائي كان صغيرًا ولكنّه مع ذلك

1077: حديث رقم 2267. ولمزيدٍ من النقاش حول رؤيا النبيّ في المنام، راجع: فهد، *الكهانة العربيّة*، 205–206؛ ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 79–89؛

Ignaz Goldziher, "The Appearance of the Prophet in Dreams." In *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1912), 503-506; Lamoreaux, "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative" in *Dreaming Across Boundaries*, 90-91; Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Ḥadīṯs," in *Der Islam*, 285-288.

[1] ويستند بعض الباحثين إلى رؤى النبيّ وغيره من الشخصيّات الدينيّة البارزة لاعتبار المنامات في الإسلام معنيّة بإحياء الماضي أكثر من استشراف المستقبل؛ انظر:

Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams," in *JRAS*, 288.

[2] انظر: مسلم، مقدّمة *صحيح مسلم*، 15.

[3] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 2: 241.

ظلّ يحفظ نصّ المنام على ما يبدو، وأبلغه أولاده وأحفاده. ولم ينصّ المنام على أيّ وصفٍ للنبيّ أو مكان لقائه، ولا يضمّ كذلك حوارًا بين النبيّ والرائي. بل يُفتتح مباشرةً ببشارةٍ تليها وصيّة، البشارة أنّ طاهرًا سيكون له شأنٌ عظيم والوصيّة أن يحفظ النبيّ في ولده. وكذلك لا ينصّ المنام صراحةً بتحيّزٍ إلى فئةٍ معيّنةٍ من المجتمع العبّاسيّ لكنّ راوي المنام أوضح أنّ المقصود بولد النبيّ هم العلويّون، ولذلك ما تعرّض لهم طاهر قطّ في حياته.

ولا تنتهي الحكاية هنا، فالمنام يُستكمل بعد عقودٍ من الزمن، حيث يرى الراوي محمّد بن عبد الله منامًا بعد عودته من مقتل يحيى بن عمر العلويّ. وفيه أنّ النبيّ يقول له: "يا محمّد، نكثتم." ويتكرّر المنام ثلاثًا ويقول له النبيّ في المرّة الثالثة: "نكثتم وقتلتم أولادي؟ والله لا تفلحون بعدها أبدًا." فما مضت بعدها إلّا فترةٌ وجيزة حتّى نُكب آل طاهر.[1]

وتتكرّر رؤية النبيّ في المنام على نحو هذا المثال في مؤلّفات التنوخيّ، وتخدم عادةً نصرة مذهبٍ معيّن أو تقييم شخصٍ ما. وترى كنبرغ أنّ كلمات النبيّ في المنام تعدل كلماته في لقاءٍ حقيقيّ، ولها السلطة أو المشروعيّة نفسها، وكأنّ النبيّ يقوم بتوجيه المؤمنين بنفسه بعد وفاته.[2] لقد كانت بعض المنامات الفرديّة التي ظهر فيها النبيّ كفيلةً بأن تجيب عن مسائل تطال تأثيراتها

---

[1] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 2: 240–242. ويدخل المنامان ضمن المنامات المترابطة لا المتّفقة أو المشتركة. ولقد استفاض القسم الثاني في الحديث عن البعد الأيديولوجيّ وعن أهمّيّة تكرار الرؤيا ثلاثًا، الأمر الذي أغنى عن إعادة ذكره هنا.

[2] ومن الأدلّة التي ساقتها أنّ النبيّ حذّر من الكذب عنه، ومن الكذب في المنام مثل قوله: "مَن كذبَ عليَّ فليتبَوَّأ مقعدَهُ منَ النَّارِ" و"مَن تَحَلَّمَ بحُلْمٍ لَمْ يَرَهُ كُلِّفَ أنْ يَعْقِدَ بيْنَ شَعِيرَتَيْنِ، ولَنْ يَفْعَلَ؛" *صحيح البخاري*، 39–40، 1744–1745: حديث رقم 107، 7042. وجعل النبيّ صدق الحديث عامّةً مرتبطًا بصدق الرؤيا: " أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا؛" *صحيح مسلم*، 1075، حديث رقم 2263.
Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Ḥadīṯs," in *Der Islam*, 285-287.

المجتمع بأسره.[1] ونظرًا إلى أنّ المنامات لا يمكن تكذيبها ولا التحقّق من صدقها، ولا تنطبق عليها كذلك ضوابط علم الجرح والتعديل،[2] فقد توسّل البعض رؤية النبيّ تحديدًا لتحقيق مأربٍ خاصّ. إذ يتمكّن من خلالها من استحضار الذات النبويّة وقتما شاء، ليسأل عن مسائل فقهيّة أو عقائديّة أو سياسيّة لتنتصر الذات النبويّة لفئةٍ مقابل فئةٍ أخرى.[3]

وتؤدّي رؤية النبيّ في كتب التعبير الغرض نفسه، ومن بين أمثلةٍ كثيرة نذكر منامًا رواه الدينوريّ وهو لرجلٍ من أهل البصرة يُعرف بمردك، لقي واليًا من ولاة الأهواز يسبّ أبا بكرٍ وعمر. فاغتمّ لذلك ورأى ليلتها النبيّ وشكا إليه، يقول مردك:

> " قال [أي النبيّ]: ائتني به، فجئتُ به. قال: أضجعه، فأضجعتُه. وقال: اذبحه. فتعاظم الذبح في عيني فقلت: يا رسول الله، أذبحه؟ فقال: أذبحته؟ حتّى قال ثلاث مرّات، فأمررتُ السكّين على حلقه فذبحته. فلمّا أصبحتُ قلت: أذهبُ إليه فأعظه وأخبره بما رأيت من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في منامي. فذهبتُ فلمّا بلغتُ داره سمعتُ الولولة فقلت: من مات؟ قالوا: إنّ الوالي طرقته ذبحةٌ فقتلته."[4]

تبدو الرسالة المقصودة من هذا المنام جليّة، وهي تعظيم أمر الصحابة وترهيب من يتجرّأ على ذمّهم. وتتّفق هذه الرسالة مع مذهب الدينوريّ ومذهب الخليفة الذي أهدى إليه كتابه، فقد عُرف عن القادر بالله تفضيله للصحابة وتكفيره للمعتزلة والقائلين بخلق القرآن، ودعوته إلى التمسّك بآراء

---

[1] Goldziher, "The Appearance of the Prophet in Dreams," in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 504.

[2] لمعرفة المزيد عن مصطلحي الجرح والتعديل، راجع:
Pavlovitch, "Ḥadīth criticism," in *EI*[3], online.

[3] خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 371. لعلّ أبرز مثالٍ يُذكر في هذا المقام هو منام أبي جعفر القايني، وعالجه أكثر من باحث:
Edgar, *The Dream in Islam*, 14-16; Neil, "Dream Portents," in *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, 213-214.

[4] الدينوريّ، *القادري*، 1: 143.

السلف الصالح وتبجيل الخلفاء الأربعة الأوائل.[1]

وتكثر الأسباب التي تقف خلف وفرة ظهور النبيّ في المنامات، فقد حصلت بعد وفاته الكثير من المستجدّات، ولم يكن بالإمكان معرفة الموقف النبويّ منها إلّا عن طريق المنام. يقول توفيق فهد: "إنّ غياب الكهنوت، وانتهاء النبوّة بعد الرسول، جعلا دور الحلم أساسًا ككاشفٍ للإرادة الإلهيّة."[2] ويعتقد غولدزير (Goldziher) بأنّ الموقع الجغرافيّ كان له أثره أيضًا، فالمناطق التي تبعد عن مراكز الحضارة الإسلاميّة يكثر في أدبها ظهور النبيّ في المنام.[3] لقد لبّى هذا المنام آمال أشخاصٍ لم يتعرّفوا على النبيّ بسبب حداثة سنّهم، أو اعتناقهم الإسلام بعد الفتوحات، فكانوا يتمنّون رؤيته وصحبته وقيادته في شتّى أمورهم.[4] لكنّها في الوقت عينه أفسحت المجال واسعًا أمام المنامات المختلقة التي شاعت بكثرة في الأدب الإسلاميّ.[5] وإنّ ظاهرة اختلاق المنامات تشيع أكثر في الحضارات التي تؤمن بأهمّيّة المنامات واحتوائها على حقائق يجهلها الإنسان،[6] ولا تُستثنى الحضارة الإسلاميّة منها.

ثانيًا: التكسّب

---

[1] الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 5: 61؛ ابن الصلاح، *طبقات الفقهاء الشافعيّة*، 1: 325؛ الصفديّ، *الوافي بالوفيات*، 6، 150. واقرأ أيضًا:
Sirreyeh, "Muslims Dreaming of Christians," in *Islam and Christian-Muslim Religions*, 210.

[2] فهد، *الكهانة العربيّة*، 187.

[3] Goldziher, "The Appearance of the Prophet in Dreams," in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 506.

[4] فهد، *الكهانة العربيّة*، 205.

[5] هناك أدب حلميّ موقوف لرؤية الرسول؛ انظر: فهد، *الكهانة العربيّة*، 205.

[6] Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 5.

ارتبطت الرحلة عند العرب بالتجارة وتبادل السلع،[1] وقد أشار القرآن الكريم في سورة قريش إلى رحلتيهم صيفًا وشتاءً نحو اليمن والشام.[2] وكان بعض أشهر الرحّالة العرب تجّارًا، ومنهم المقدّسي (نحو 990/380)[3] الذي ولد في القدس وتعاطى التجارة، فخاض أسفارًا هيّأت له المعرفة بغوامض أحوال البلاد، ثمّ انقطع إلى تتبّع ذلك فطاف أكثر بلاد الإسلام، وصنّف كتابه *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*.[4]

وتحكي لنا بعض المنامات عن أشخاصٍ حقّقوا غنمًا دون أن يسلكوا سبل التجارة، بل كانت مناماتهم كفيلةً بأن تأتيهم بالأرزاق أو تورثهم الغنى أحيانًا. ويضمّ أدب التنوخيّ مناماتٍ من هذا القبيل، ومنها قصّة مكدٍّ جعل المنامات مصدرًا لرزقه، وفيها أنّه استغنى بعد فقر، واشترى في بغداد عقارًا يعيش منه، فلمّا سُئل عن ذلك قال:

> "كنت تعلّمتُ السريانيّة حتّى كنت أقرأ كتبهم التي يصلّون بها. ثمّ لبستُ زيّ راهب، وخرجت إلى سرّ من رأى، وبها قوّاد الأتراك، فاستأذنت على أحدهم، فأُدخلت. فقلت له: أنا فلان الراهب، صاحب العَمْر الفلاني، وذكرت عمرًا بعيدًا بالشام، وأنا راهب فيه منذ ثلاثين سنة. وكنت نائمًا، فرأيت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وكأنّه قد دخل إلى عمري، فدعاني إلى الإسلام، فأجبته. فقال لي: اِمض إلى فلان القائد، حتّى يأخذ عليك الإسلام، فإنّه من أهل الجنة، فجئت لأسلّم على يديك. قال: ففرح التركيّ فرحًا عظيمًا شديدًا، ولم يحسن أن يأخذ عليّ الإسلام، فتعتع في كلامه، وقطعت الزنّار وأسلمت بحضرته. قال: فوصلني ما قيمته خمسة آلاف

---

[1] لمزيدٍ من التفاصيل حول رحلات العرب التجاريّة راجع: قنديل، *أدب الرحلة*، 25–28.

[2] "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ. إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ؛" سورة قريش (106، 1–2).

[3] Miquel, A., "al-Muḳaddasī," in *EI²*, 7: 492-494.

[4] الزركلي، *الأعلام*، 5: 312. وترتبط التجارة برحلة الحجّ وطلب العلم أحيانًا، وتكون عملًا ثانويًّا للمرتحل يقصد من خلاله تأمين المال اللازم لاستكمال رحلته؛ راجع:
Lenker, *The Importance of the Rihla*, 107-113.

درهم، من الدراهم، والثياب، وغيرها وعدت إلى منزلي."[1]

وهكذا كان هذا المكدّي يمرّ كلّ حينٍ على قائدٍ تركيّ ويعيد المشهد نفسه إلى أن افتضح أمره وعاد إلى بغداد واستقرّ بها. إنّ آثار التنوخيّ أقرب ما تكون إلى سجلّ أدبيّ–تاريخيّ، فهي تكشف في أحداثها عن أبعادٍ سياسيّة واجتماعيّة. وتُظهر هذه الرواية صورةً للقوّاد الأتراك، وما يتمتّعون به من نفوذٍ ومال، وتشير أيضًا إلى إيمانهم المطلق برؤية النبيّ في المنام وإلى سهولة خداعهم جرّاء ذلك.

وتتشابك العلاقة بين المنام والرحلة أكثر فأكثر، بحيث يغدو أحدهما مكمّلًا للآخر. فيحدث أن يكون المنام دافعًا للارتحال، ثمّ لا تكون الرحلة إلاّ تصديقًا للمنام وتعبيرًا له. فهذه قصة رجلٍ من بغداد "ظهر في يده مالٌ جليلٌ بعد فقرٍ طويل،" وقيل إنّ سبب غناه أنّه سمع في المنام هاتفًا يقول له: "غناك بمصر،" فرحل إليها ولم يجد عملًا فنفدت نفقته وأُغلقت في وجهه الأبواب. فخرج ليلًا يريد مسألة الناس فلقيه الطائف وضربه. فلمّا قصّ عليه خبره قال له الطائف:

> "أنت رجلٌ ما رأيت أحمق منك، والله لقد رأيت منذ كذا وكذا سنة في النوم كأنّ رجلًا يقول لي: ببغداد في الشارع الفلانيّ، في المحلّة الفلانيّة [...] مدفونٌ ثلاثون ألف دينار."

فإذا به يصف دار الرجل البغداديّ، فعاد الأخير سريعًا واستخرج النقود وتنعّم بها.[2] وقد ناقش شوفين (Chauvin) هذا المنام وأثبت أنّه مذكورٌ في غير حضارةٍ لاحقة، وأنّ أصله يعود إلى أربع رواياتٍ في الأدب العربيّ أشهرها في كتاب *ألف ليلة وليلة*، وأقدمها في كتاب التنوخيّ، لكنّه

---

[1] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 8: 272.

[2] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، *2*: 268–269.

يعتقد أنّ المنام كان معروفًا ومُتداولًا قبل تدوينه.[1] ويرى أيضًا أنّ مثل هذه المنامات شاعت في فترةٍ شهدت ركودًا اقتصاديًّا حتّى بات الوقوع على كنزٍ السبيلَ الوحيد للإثراء.[2] ويُضاف إلى الإخفاقات الاقتصاديّة إخفاقاتٌ أخرى اجتماعيّة واضطرابات سياسيّة وتدهوراتٌ عامّة في واقع المجتمع العبّاسيّ، تُرجمت جميعها في اللجوء إلى عالمٍ رديفٍ يحقّق اكتفاءً معيّنًا أو رضًا، وهو عالم المنام.[3]

ويربط شوفين بين منامات الوقوع على كنز وبين التوسّع الجغرافيّ، فيقول إنّ هذه الضائقة المادّيّة شكّلت دافعًا لرؤية المنامات ولكنّها أيضًا تقف خلف خوض الحروب الإسلاميّة أو ما يُعرف بالجهاد المقدّس.[4] وإنّ نظريّته تجعل المنامات والتوسّع الجغرافيّ في منزلة واحدة، فتدعم الفرضيّة القائلة بأنّ المنام يحقّق بعض أغراض الارتحال.

وتحقّق كتب التعبير غرض التكسّب من الارتحال، فتأتي على ذكر رموزٍ وفيرة تأويلها حصول الرائي على المال. والأمثلة أكثر من أن تُحصى، منها: رؤية امرأةٍ جميلة، طول شعر الرأس، بياض الأسنان وجمالها، اللبن، دقيق الحنطة، التسليم على ميت، إلى غير ذلك...

---

[1] Victor Chauvin, "Le rêve du trésor sur le pont," in *Revue des traditions populaires* 13, 4-5 (1898), 193-196.

لقد وضع Coelho روايته الشهيرة The Alchemist استنادًا إلى هذه القصّة؛ راجع:
Robert Moss, *Active Dreaming: Journeying Beyond Self-Limitation to a Life of Wild Freedom* (California: New World Library, 2011), 129.

[2] بشكلٍ عام، تعكس منامات *ألف ليلة وليلة* أهواء البشر الباحثين عن المتعة والثراء والجاه في عالمٍ أزاح الهموم الدينيّة جانبًا؛ فهد، *الكهانة العربيّة*، 218.

[3] Rahman, "Dream, Imagination, and ʻĀlam al-Mithāl," in *The Dream and Human Societies*, 419.

[4] Chauvin, "Le rêve du trésor sur le pont," in *Revue des traditions populaires*, 193-196.

ثالثًا: الاستشفاء

يعدّ طلب الشفاء دافعًا للارتحال من بلدٍ إلى آخر، حيث تكون الرحلة سعيًا للعثور على علاجٍ لم يتوفّر في مكان الإقامة. ويؤدّي المنام مجدّدًا وظيفة هذا النوع من الرحلات في السياق السرديّ وخارجه، محقّقًا الشفاء التامّ لبعض العلل والعاهات.[1] وتشهد كتب الطبّ القديمة على دور المنامات في ذلك، فالرازي مثلًا يعتقد بالمنامات الشافية أو الموحية بالشفاء، ومن ذلك ما يذكره في كتابه: "رأى رجلٌ في المنام وهو مجذوم أَن يشرب ترياق الأفاعي ويمسح به بدنه كلّه ففعل فتغيّرت علّته بعد أيّامٍ يسيرةٍ إلى تقشّر الجلد ثمّ برئ من ذلك أيضًا."[2]

ويورد التنوخيّ نماذج لهذا النوع من المنامات، منها حكاية العلويّة الزمنة[3] التي مرضت خمس عشرة سنة، "لا يمكنها أن تنقلب من جنبٍ إلى جنب أو تُقلب، ولا تَقعد أو تُقعد" وكانت فقيرةً ولها خادمة. فباتت ليلةً من الليالي فرأت النبيّ في المنام، تقول:

> "رأيت كأنّ رجلًا دخل عليّ فارتعتُ منه وقلت له: يا هذا، كيف تستحلّ أن تراني؟ فقال: أنا أبوك، فظننته أمير المؤمنين. فقلت: "يا أمير المؤمنين هو ذا ترى ما أنا فيه. فقال: أنا محمّد رسول الله. فبكيت وقلت: يا رسول الله، ادعُ لي بالفرج والعافية. فحرّك شفتيه بشيءٍ لا أفهمه ثمّ قال: هاتي يديك، فأعطيته يديّ وأخذهما وجذبني بهما فقمت. فقال: امشي على اسم الله."[4]

إنّ الأفعال التي تصف حالها وردت بصيغتي المعلوم والمجهول (تقلِب/ تُقلَب، تقعُد/تُقعَد)

---

[1] من الدراسات التي تناولت الاستخارة بصفتها وسيلةً للعلاج:
Edgar and Henig, "Istikhara," in *History and Anthropology*, 256.

[2] انظر: الرازي، *الحاوي في الطب*، 6: 120.

[3] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 4: 160.

[4] التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 283–284.

وكأنّها تعمّق في تصوير حال اليأس الذي وصلت إليه. ثمّ يتدخّل المنام ليُحدث تحوّلًا كبيرًا في حياتها، فتشفى بعد سقمٍ طويل.[1] لقد تحدّث كينيدي عن أهمّيّة الانكشاف في قراءة الأدب العربيّ، وقال بأنّه يتأخّر أحيانًا ليكون تأثيره أبلغ في القارئ.[2] وهكذا لم تتعرّف العلويّة مباشرةً إلى الشخص الذي رأته في المنام، ثمّ دار بينهما حوارٌ تمّ من خلاله التعرّف أو الانكشاف. ويقترن التعرّف أحيانًا بإسداء معروف أو تحقيقٍ للعدالة الإلهيّة،[3] وهو ما تمثّل هنا ببرء العلويّة.

إنّ الشفاء عن طريق منام يتقاطع مع هدفٍ آخر من أهداف الرحلة، وهو تحصيل البركة. بالنسبة لِوَا (Wha)، إنّ البحث عن البركة والرغبة في الحصول عليها (بركة الأشخاص والأماكن والأشياء) كان مقصدًا من مقاصد الرحلة وموتيفًا مسيطرًا على نصوصها.[4] والبركة تحلّ في أشخاص يمتلكون قدرات شافية أو خارقة كالأنبياء والأولياء،[5] وقد حصلت العلويّة على بركة النبيّ بمجرّد رؤيته في المنام، وكان ذلك سبيلًا لشفائها من الأسقام.

وعلى نحوٍ مشابه، يذكر التنوخيّ قصّة لبيبٍ العابد الذي لدغته حيّةٌ فشُلّت على إثرها يداه ورجلاه ثمّ أُصيب بالعمى والخرس وبقي طريح الفراش مدّة عام. يقول التنوخيّ على لسان أبي

---

[1] تطغى ثيمة التحوّل والانتقال من حالٍ إلى حال على حكايات *الفرج بعد الشدّة*؛ راجع:
Bray, Introduction to *Deliverance Follows Adversity*, xviii.

[2] Kennedy, *Recognition*, 238.

[3] Kennedy, *Recognition*, 192-193.

[4] Wha, *Baraka, as Motif and Motive, in the Riḥla of Ibn Baṭṭūṭa*, 73-83.

[5] Wha, *Baraka, as Motif and Motive, in the Riḥla of Ibn Baṭṭūṭa*, 71.

الحسن[1]:

"وكان الناس يقولون: إنّه رأى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فمسح يده عليه، فسألته عن ذلك فحدّثني بهذا الحديث وقال: ما كان سبب عافيته غيره."[2]

ويستغلّ التنوخيّ المنام مجدّدًا ليناصر مذهبًا ويهاجم آخر. فيذكر أنّ الحلّاج (922/309)[3] اتّفق مع أحد أصحابه على حيلةٍ يعملها، فأنفذه إلى بلدٍ من بلدان الجبل فأقام عندهم سنين "يُظهر النسك والعبادة" فلمّا تمكّن ادّعى العمى وقال لهم بعد ذلك:

"إنّي رأيتُ في النوم كأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول لي: إنّه يطرق هذا البلد عبدٌ لله صالح مجاب الدعوة، تكون عافيتك على يده وبدعائه. فاطلبوا لي كلّ من يجتاز من الفقراء أو من الصوفيّة، فلعلّ الله أن يفرّج عنّي على يد ذلك العبد وبدعائه."[4]

وكان قدوم الحلّاج بعد ذلك، وانقلاب المتزامن صحيحًا، وجمعهما معًا أموال الناس بحجّة الغزو وفرارهما بها.

لقد سبق القول إنّ المنام يصعب التأكّد من صحّته أو كذبه، لكنّ هذا النوع من المنامات يقدّم برهانًا على صدقه لأنّه يخلّف أثرًا ملموسًا.[5] ولعلّ هذا ما يجعل المنامات المعالِجة من

---

[1] يقول الشالجي هو أبو الحسن أحمد بن يوسف بن يعقوب التنوخيّ؛ انظر: التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 2: 287.

[2] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 2: 289.

[3] Massignon and Gardet, "al-Ḥallādj," in: *EI*^{2}, 3: 99-105.

[4] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 6: 76–77.

[5] ترى شيمل بأنّ أهمّيّة تلك المنامات "تتأكّد من خلال الإيمان بأنّه يجب على الإنسان إذا ما تلقّى رسالةً هامّة في المنام، إبلاغها لغيره من الناس حين استيقاظه،" وهذا النوع من الرسائل يُعرف برسائل السماء. لمزيدٍ من النقاش حول الأثر الملموس للمنام، راجع: شيمل، *أحلام الخليفة*، 130–136.

الأمراض أو العاهات محطّ عنايةٍ في التراث الإسلاميّ، فنقع عليها – أكثر من غيرها – في التصانيف المختلفة. وتضمّ كتب التراجم والطبقات الكثير من النماذج لأشخاصٍ أبصروا بعد العمى، أو برئوا من مرضٍ مزمنٍ أعيى الأطبّاء، وذلك بفضل رؤية النبيّ في المنام أو رؤية أحد الأنبياء أو الأولياء أو الصالحين.[1] الأمر الذي يرسّخ اعتقاد كثيرٍ من المسلمين "بالارتباط التامّ بين عالم الواقع وعالم الغيب، فلا وجود عندهم لحدودٍ فاصلةٍ بين هذين العالمين."[2] والأمر غير مقتصرٍ على المسلمين، فالإنسان منذ القدم على معرفةٍ بهذه الآثار الملموسة التي تخلّفها المنامات.[3]

ولا يأتي المنام بالعلاج دائمًا ولكنّه قد يعلّم صاحبه دعاءً يناجي به ربّه ليرفع عنه مرضه، أو يرشده إلى شخص الطبيب الذي ينبغي أن يقصده.[4] وفي المقابل، تجلب بعض المنامات المرض لأصحابها، وهو ما أُثر عن أصحاب النبيّ: "... سمعت أبا سلمة، يقول: لقد كنت أرى الرؤيا فتُمرضني، حتّى سمعت أبا قتادة يقول: وأنا كنت لأرى الرؤيا تمرضني، حتى سمعت النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول :الرؤيا الحسنة من الله، فإذا رأى أحدكم ما يحبّ فلا يحدّث به إلا من يحبّ، وإذا رأى ما يكره فليتعوّذ بالله من شرّها، ومن شرّ الشيطان، وليتفل ثلاثًا، ولا يحدّث بها

---

[1] للاطّلاع على نماذج أخرى للمنامات الشافية، انظر: شيمل، *أحلام الخليفة*، 173–181. ويُذكر في هذا المقام منام المتصوّف البوصيري (1295/696) الذي كان يعاني من الشلل، فرأى النبيّ في منامه وألقى عليه بردته فتعافى. فنظم بعدها قصيدة البردة الشهيرة في مدح النبيّ.

[2] شيمل، *أحلام الخليفة*، 489.

[3] ومن الأفكار الشائعة في الهند أنّ بعض النساء يحملن في المنام، وبعضهنّ ينمن في المعابد بقصد رؤية مناماتٍ تعافيهنّ من العقم؛ راجع يونغ (Young) والمراجع التي يذكرها:
Young, "Buddhist Dream," in *Dreams*,11.

[4] شيمل، *أحلام الخليفة*، 176.

أحدًا، فإنّها لن تضرّه."[1]

رابعًا: تشريع السلطة

يقول دان (Dunn): إنّ الرحّالة لم يكونوا تجّارًا أو حجّاجًا فحسب بل كانوا إلى ذلك نخبةً عالمة، وقد ساهم ارتحالهم في ترسيخ شرعيّة السلطة في بعض البقاع الإسلاميّة، حيث سعى الحكّام في أطراف العالم الإسلاميّ (لا سيّما الشمال الإفريقيّ والشرق الآسيويّ) إلى استقدام العلماء والفقهاء والشرفاء – المنسوبين – إلى بلادهم لتشريع سلطة حكمهم فيها.[2] ويُلاحظ أنّ البعد الجغرافيّ عن المراكز له أثره هنا أيضًا، مثل رؤية النبيّ في المنام. وتحقّق الرحلة أيضًا لصاحبها نفوذًا وتقديرًا للذات، وقد حقّقت لابن بطّوطة سلطةً سياسيّة–دينيّة.[3]

ويُستعاض عن الرحلة مجدّدا بالمنام، حيث حقّقت بعض المنامات لأصحابها نفوذًا وساهمت في تشريع سلطته. ويذهب بعض الدراسين إلى أنّ الدور الأبرز للمنامات في الحضارة الإسلاميّة كان منح الشرعيّة لفردٍ أو لسلطةٍ حاكمةٍ أو لقرار.[4] لقد جعلت المنامات الخلفاء ناطقين

---

[1] صحيح *البخاريّ*، حديث رقم 7044.

[2] ودعا إلى التمييز بين التوسّع الإسلاميّ بصفته ظاهرةً حضاريّة وبين الجهود المتراكمة لأفراد هاجرا وسعوا إلى بناء مجتمعاتٍ جديدة؛ راجع:

Ross Dunn, "International Migrations of Literate Muslims in the Later Middle Period: The Case of Ibn Baṭṭūṭa," in *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam* (Surrey: Curzon Press, 2005), 65-66.

[3] Netton, *Seek Knowledge*, 120.

[4] Reynolds, "Symbolic Narratives of Self," in *On Fiction and Adab*, 269.

باسم الله، وشرّعت إدارتهم لشؤون البلاد بذريعة تحقيق الرسالة "الإلهيّة".[1] ومن أشهر تلك المنامات وأبلغها تأثيرًا منام المأمون الذي التقى فيه أرسطو، يقول:

> "رأيت فيما يرى النّائم كأنّ رجلا على كرسيّ جالسًا في المجلس الذي أجلس فيه فتعاظمته وتهيّبته وسألت عنه فقيل: هو أرسطوطاليس، فقلت: أسأله عن شيء، فقلت: ما الحسن؟ فقال: ما استحسنته العقول. قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما استحسنته الشّريعة. قلت: ثمّ ماذا؟ قال ما استحسنه الجمهور؟ قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ثمّ لا ثمّ."

فأحضر المأمون إثر المنام حنين بن إسحق وسأله نقل كتب اليونان إلى اللغة العربيّة، وبذل له من الأموال والعطايا شيئا كثيرًا. وقيل إنّ المأمون كان يعطيه من الذّهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربيّة مثلًا بمثل.[2]

لقد قام غوتاس (Gutus) بتحليل هذا المنام، وربطه بسياسة المأمون الداخليّة وانتشار حركة الترجمة. فبيّن كيف "وُضع" هذا المنام ليثبت التوجّه الأيديولوجيّ الجديد للخليفة، والذي قضى بتقوية سلطته السياسيّة والدينيّة وإضعاف سلطة رجال الدين والمذاهب المختلفة. لقد أراد المأمون تأسيس سياسةٍ جديدة تقوم على تفسيرٍ فرديٍّ للإسلام، يكون فيه الخليفة صاحب القول الفصل.[3] ولقد تمكّن من خلال تقديم العقل على الشريعة من تحقيق ذلك.

---

[1] James Montgomery, "Serendipity, Resistance, and Multivalency: Ibn Khurradādhbih and His *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*," in *On Fiction and Adab*, 214.

[2] الصفدي، *الوافي الوفيات*، 13، 131.

[3] تولّى المأمون السلطة عقب قتله لأخيه الأمين ونشوبِ حربٍ أهليّة استمرّت سنوات وفتّتت قوّة العبّاسيّين، وترافقت مع قيام الدولة البويهيّة سنة 945/334. فواجهته مشكلاتٌ كثيرة أبرزها شرعيّة الأسرة الحاكمة؛ غوتاس، *الفكر اليونانيّ والثقافة العربيّة*، 141–142، 168–169. ولمزيدٍ من النقاش حول هذا المنام، راجع: خمّاش، *الأساطير والأحلام*، 363–367.

والجدير بالذكر أنّ أرسطو لا يعتدّ بالمنامات ولا يقول بطبيعتها الوحييّة، لكنّ كتابه *الحسّ والمحسوس* الذي تُرجم إلى العربيّة واستند إليه عددٌ كبيرٌ من العلماء العرب – أمثال ابن سينا (1037/428)[1] والفارابي والدينوريّ – قد خضعت ترجمته لتغييرات تتناسب والمعطيات الإسلاميّة.[2] وبذلك تشكّلت تصوّراتٌ حول آراء أرسطو لدى المجتمع العربيّ مغايرةٌ لآرائه الفعليّة.

ولم تسعف المنامات العبّاسيّين وحدهم، فقد توسّلها أيضًا البويهيّون لتشريع سلطتهم. وممّا يرويه التنوخيّ عن عضد الدولة منامٌ رأته والدته وهي حاملٌ به، وجعله الشالجي بعنوان: "عضد الدولة وإيمانه بالمنامات،" وفيه أنّها رأت شيخًا "نظيف البزّة، ربعة، كثّ اللحية، أعين، عريض الأكتاف" وعرّف عن نفسه بأنّه عليّ بن أبي طالب. وبشّرها قائلًا:

> "ستلدين ذكرًا سويًّا نجيبًا ذكيًّا عاقلًا فاضلًا، جليل القدر، سائر الذكر، عظيم الصولة، شديد السطوة يملك بلاد فارس وكرمان والبحر وعُمان والعراق والجزيرة إلى حلب، ويسوس الناس كافّة، ويقودهم إلى طاعته بالرغبة والرهبة، ويجمع الأعمال الكثيرة، ويقهر الأعداء..."

ثمّ يعلّق عضد الدولة: "وكلّما ذكرت هذا المنام وتأمّلتُ أمري، وجدتُه موافقًا له حرفًا بحرف."[3] لم يتعلّق التعرّف أو الانكشاف هنا بإسداء معروف بقدر ما ارتبط بتشريع سلطة عضد الدولة ومنحها

---

[1] Goichon, "Ibn Sīnā," in *EI*[2], 3: 941-947.

[2] راجع:
Rotraud Hansberger, "How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divination per somnum*," in *Dreaming Across Boundaries*, 50-77.

[3] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 4: 118–122. ولمزيدٍ من المنامات التي ارتبطت بتشريع السلطة؛ راجع منام أبي أحمد الدلجيّ ومنام أبي مسلم الأصبهاني الكاتب ومنام الشيخ بويه: التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 3: 244–247، 247–249؛ 4: 191–194.

تأييدًا مناميًّا–إلهيًّا.

وإنّ هذا النمط المناميّ الذي يشتمل على رؤية الأمّ لمنامٍ خلال حملها يرتبط عادةً بتشريع سلطة المولود. ويرد في سيرة غير شخصيّةٍ بارزة، وهو شائعٌ ومشتركٌ بين حضاراتٍ مختلفة. يُروى مثلًا أنّ مايا والدة بوذا رأت في منامها ليلة اكتمال القمر – وذلك قبل أن تحمل ببوذا – أنّ آلهة العالم الأربع حملتها إلى جبال هملايا ووضعتها تحت شجرة عظيمة، ثمّ طاف فيل أبيض عظيم حولها ثلاثًا ثمّ اصطدم بيمينها ودخل رحمها.[1] ويشير إنجيلُ متّى ولوقا إلى أنّ مريم رأت مناماتٍ مشابهة خلال فترة حملها بعيسى.[2] وعرفت الحضارة الإسلاميّة أيضًا هذا النوع من المنامات بدءًا من المنام المنسوب إلى والدة النبيّ محمّد حيث قيل لها في المنام وهي حاملٌ به: " يا آمنة إنّك قد حملت خير العالمين طرًّا فإذا ولدته فسمّيه محمّدًا واكتمي شأنك."[3] ويُحكى أنّ أمّ الشافعيّ (820/204)[4] "لمّا حملت به رأت كأنّ المشتري خرج من فرجها وانقضّ بمصر ثم تفرّق في كلّ بلد قطعة، فأُوّل بعالمٍ يكون بمصر وينتشر علمه بأكثر البلاد فكان كذلك."[5] وكذلك سلّامة أمّ المنصور قالت: "رأيتُ لمّا حملتُ بأبي جعفر [المنصور] كأنّ أسدًا خرج من قبلي فأقعى وزمجر وضرب بذنبه.

---

[1] Young, "Buddhist Dream," in *Dreams*, 9-28.

[2] إنجيل لوقا، إصحاح 1: 26–33؛ إنجيل متّى، إصحاح 1: 18–25. للمزيد حول هذا المنام وغيره؛ راجع:
Neil, "Dream Portents," in *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, 222; Reynolds, "Symbolic Narratives of Self," in *On Fiction and Adab*, 275-276.

[3] راجع: الخركوشيّ، *شرف المصطفى*، 1: 353. وقد قامت سيريي بمقارنة هذا المنام بمناماتٍ أخرى أبرزها منام مريم العذراء المذكور في إنجيل لوقا، والذي ينبئها أيضًا بمولد عيسى ويختار له اسمه؛ راجع:
Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 37.

[4] Chaumont, "al-Shāfiʿī," in *EI*^{2}, 9: 181-185.

[5] محمّد بن أحمد الإبشيهي (بعد 1446/850)، *المستطرف*؛ تحقيق محمّد خير الحلبي (بيروت: دار المعرفة، 2008)، 339.

فأقبلت إليه الأُسُد من كلّ ناحية، فكلّما انتهى إليه أسدٌ منها سجد له."[1] يقول غوتاس: لقد كان على المنصور وخلفائه أن يُشرّعوا حكم الأسرة العبّاسيّة في أعين الأحزاب المختلفة، ويقنعوها بأنّ مصلحتها تعتمد على ديمومة هذا الحكم.[2]

الفصل الثاني: نيابة المنام عن الارتحال

تحقّق المنامات أغراضًا أخرى لا تندرج ضمن الأغراض العامّة للرحلة، لكنّها تنوب عن غاياتٍ حقّقها نمطٌ معيّنٌ من الارتحال راسخٌ في العقل الجماعيّ. ومن هذه الغايات اكتساب ملكة الشعر وبلوغ فضاء الحساب.

أولًا: الشعر بين البادية والمنام

يرى كيليطو أنّ تغيّر المكان يرتبط بتغيّر اللغة،[3] واحتجّ لذلك بما أورده المعرّي (1058/449)[4] في *رسالة الغفران* على لسان آدم عليه السلام في مشهد يوم القيامة: "إنّما كنت

---

[1] انظر: أبو الحسن عليّ بن الحسن المسعوديّ (957/346)، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ مراجعة كمال مرعي (بيروت: المكتبة العصريّة، 2005)، 3: 235. وقد ربط نولدكه بين هذا المنام ومنام أمّ بركليز (Pericles) الوارد خبره عند هيرودتس (Herodotus)؛ انظر:
Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*; translated by John Black (London, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1892), 116.

[2] غوتاس، *الفكر اليونانيّ والثقافة العربيّة*، 70.

[3] كيليطو، *أتكلّم جميع اللغات*، 9.

[4] Smoor, "al-Maʿarrī," in *EI*^{2}, 5: 927-936.

أتكلّم بالعربيّة في الجنّة، فلمّا هبطت إلى الأرض نُقل لساني إلى السريانيّة، فلم أنطق بغيرها إلى أن هلكت. فلمّا ردّني الله سبحانه وتعالى عادت عليّ العربيّة."[1] أمّا عن علاقة تغيّر المكان بالشعر على وجه الخصوص، فهو ما نعرفه عن بعض الشعراء منذ أيّام الجاهليّة، فقد كانوا ينزلون البادية ويقضون فيها زمنًا، يتعلّمون اللغة ويكتبون ما يسمعونه حتّى تقوى ملكتهم اللغويّة، وتزداد ثروتهم اللفظيّة. وممّا يسترعي الانتباه، أنّ الرحيل عاد ليظهر بطريقةٍ ما في قصائدهم، فقد شكّل مقطعًا أساسًا في بنية القصيدة العربيّة لفترةٍ طويلة.[2]

وتحقّق بعض المنامات ما حقّقه الارتحال إلى البادية، فتمهّد إلى "ارتقاء الرائي مراحل إبداعيّة جديدة" على حدّ تعبير شيمل.[3] فنقرأ مثلًا عن أبيات شعريّة أُلهمت لصاحبها في المنام، أو تُليت عليه ولم يكن قد سمعها من قبل.[4] وممّا يرويه التنوخيّ عن أبي خالد يزيد بن محمّد المهلّبيّ:

> "سمعت إسحاق بن إبراهيم الموصليّ، يقول: رأيتُ في منامي كأنّ جريرًا ناولني كُبّةً من شعر، فأدخلتُها في فمي. فقال بعض المعبّرين: هذا رجلٌ يقول من الشعر

---

[1] أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعرّي (1057/449)، *رسالة الغفران*؛ تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، 1977)، 361.

[2] Jacobi, "Raḥīl," in *EI*^{2}, 8, 397-398.

ويدخل في السياق نفسه حرص الأندلسيّين على الارتحال إلى المشرق لأخذ الشعر عن أحد الشعراء أو العودة إلى ديارهم بديوانه؛ راجع:

Lenker, *The Importance of the Rihla*, 120.

[3] شيمل، *أحلام الخليفة*، 161.

[4] لقد خصّص ابن أبي الدنيا فصلًا في كتابه للحديث عن الشعر في المنام؛ انظر: ابن أبي الدنيا، *مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا*، 81–86. وراجع أيضًا: ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 116–124، 176–184.
Meier, "Some Aspects of Inspiration by Demons," in *The Dream and Human Societies*, 423-425.

ما شاء."[1]

ويُقال إنّ أمّ جرير رأت في المنام وكأنّها تلد حبلًا من شعرٍ أسود يخنق رجالًا عديدين، ليكون التأويل ميلاد الشاعر الهجّاء. فلمّا ولدته أسمته جريرًا باسم الحبل.[2] ويقوم مثل هذين المنامين على جناسٍ ناقصٍ وتلاعبٍ صوتيّ متمثّل باستبدال الشِّعر بالشَّعر. ويشكّل تجلّياتٍ لنسقيّة صورة الشاعر الهجّاء وأبعادها في ذاكرة الشعر العربيّ، والتي توحي بشدّة شكيمته وبلائه على الناس، وإرادته في إلغاء الآخر للوصول إلى إثبات الذات، وكأنّ الساحة الأدبيّة–الإنسانيّة لا تتّسع للاثنين معًا.[3]

وتشير كتب التعبير إلى قدرة المنام في إكساب صاحبه ملكة قول الشعر، يقول ابن قتيبة في مقدّمته:

> "ومن عجب الرؤيا أنّ الرجل يكون مفحمًا لا يقدر على أن يقول بيت شعر، أو بكيًّا يتعذّر عليه القليل منه إلّا في المدّة الطويلة، مع إعمال الفكر وإتعاب الرويّة، فيُنشد في المنام الشعر الجيّد لم يُسمع به قطّ."[4]

ثمّ يورد مثالًا على ذلك:

> "حدّثنا ليث بن سعد، عن عقيل، عن ابن شهاب: أنّ رجلًا رأى في المنام زمن عثمان عليه السلام، قائلًا يقول له: عِه ما يُقال لك:
>
> لَعَمرُ أبيكَ فلا تعجَلَنْ لقد ذَهَبَ الخيرُ إلاّ قليلا
> وقد سَفِهَ النّاس في دينهم وخَلَّى ابنُ عَفَّانَ شرًّا طويلا

---

[1] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 6: 31. نقلًا عن: الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، 6: 340.

[2] راجع: الإصفهانيّ، *الأغاني*، 4: 53.

[3] ناصر، *المنامات في الموروث الحكائيّ*، 116–117.

[4] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 58.

فأتاه مختليًا به فذكر ذلك له، قال: والله ما أنا بشاعر، ولا راويةٍ للشّعر، ولقد أُتيتُ الليلة فأُلقي على لساني هذان البيتان. فقال له: أُسكت عن هذا. ثمّ لم يلبث عثمان أن قُتل رضي الله عنه."[1]

إنّ الشعر في مثل هذه الروايات يشكّل عنصرًا جامعًا للرحلة والمنام، وإنّ تلقين الشعر في المنام لمن ليس بشاعرٍ يمنح المنام مصداقيّةً عالية، ويبدّد شكوك السامعين به. وهذا ما دفع بالرجل إلى القول عقب ذكر المنام: "والله ما أنا بشاعر، ولا راويةٍ للشّعر". فهذه التوليفة تُعدّ بمثابة قرينة إثبات للمنامات، لأنّ الأخيرة تقوم على تجربة فرديّة لا يمكن نقلها إلى الملأ إلّا عن طريق وسيط هو رائي المنام نفسه. ولذلك كانت رؤية النبيّ قرينة إثبات في طلب الأحاديث، واستعيض عنها هنا بقول الشعر على لسان من ليس بشاعر.

ويورد الدينوريّ نحوًا من ذلك:

"رأى السيّد الحميريّ في النوم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كأنّه في أرض سبخة ذات نخيل، وإلى جانبها أرض طيّبة لا نبات فيها. فقال صلّى الله عليه وسلّم: تدري لمن هذه الأرض؟ قلت: لا. قال: هذه لامرئ القيس بن حجر، خذ هذا النخل الذي فيها فاغرسه في تلك الأرض الطيّبة، ففعلت؛ فلمّا أصبحت غدوتُ إلى ابن سيرين، وأنا غلام، فقصصتُ عليه رؤياي فتبسّم وقال: يا غلام، أتقول الشعر؟ قلت: لا. قال: أما إنّك ستقول شعرًا مثل شعر امرئ القيس إلّا أنّك تقول في قومٍ طهر."[2]

استعاض المنام عن فكرة التابع الشعريّ من عالم الجنّ، لا سيّما أنّ المنام يحظى بقبولٍ ومصداقيّة في المرجعيّة الدينيّة. ويرى غرين أنّ اللجوء إلى المنام كان شائعًا لأنّه أقرب إلى

[1] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 70–71.

[2] الدينوريّ، *القادري*، 2: 220.

التصديق من سماع هاتفٍ إلهيّ مثلًا،[1] وعلى غراره سماع هاتفٍ من الجنّ. والمنام هنا يؤدّي دورًا معرفيًّا، ويخلق فضاءً صالحًا لانتقال المعارف والعلوم وكذلك المواهب.

ثانيًا: فضاء يوم الحساب

أثارت حادثة الإسراء والمعراج جدلًا واسعًا في الفكر الإسلاميّ لمدّةٍ من الزمن حول كونها رحلةً أو منامًا، وكرّس هذا الجدل انقسامًا بين المذاهب الإسلاميّة المختلفة.[2] وتكمن أهمّيّة هذه الرحلة في عدّة جوانب منها ارتباطها بفرضيّة الصلاة، والتي تمثّل بدورها معراجًا للمؤمن.[3] والمنام معراجٌ أيضًا، ولعلّ هذا يقف خلف صورة البراق التي تزيّن كتب التعبير باللغة الفارسيّة.[4]

إنّ المعراج يخوّل صاحبه الولوج إلى فضاءين كبيرين صالحين للحساب وهما الجنّة والنار،

---

[1] Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams," in *JRAS*, 301.

[2] من الدراسات التي ربطت بين المنام ورحلة الإسراء والمعراج:

Omid Ghaemmaghami, "Numinous Vision, Messianic Encounters: Typological Representations in a Version of the Prophet's *ḥadīth al-ru'yā* and in Visions and Dreams of the Hidden Imam," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, 53-56; Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams," in *JRAS*, 292-293; Sirreyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, 43-48.

وترى بيلكلي (Bulkeley) أنّ جدليّة معراج النبيّ تطرح صعوبة التمييز أو التفريق بين المنام والتجارب الرؤيويّة الخارجة عن المألوف في الدراسات الخاصّة بتقاطع الحضارات؛ انظر:

Bulkeley, "Reflections on the Dream Traditions of Islam," in *Sleep and Hypnosis*, 7.

[3] يذكر الرازي في تفسيره حديثًا وينسبه للنبيّ: "الصلاة معراج المؤمن؛" راجع: الرازي، *مفاتيح الغيب*، 226.

[4] Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams," in *JRAS*, 293.

يقول ابن قتيبة: "إذا نام الإنسان عُرج بنفسه حتّى يُؤتى بها العرش، فإذا كان طاهرًا أُذن لها بالسجود، وإن كان جنبًا لم يُؤذن لها بالسجود؛" انظر: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 28.

ويحقّق المنام المعراج المطلوب لبلوغهما. وقد تأثّر الأدب الإسلاميّ بثيمة المعراج،[1] ووظّفها أيضًا للنقد الأدبيّ، ومثال ذلك *رسالة الغفران* لأبي العلاء المعرّي، و*منامات الوهراني*.[2] أمّا التنوخيّ فقد لجأ إلى المنام لتقييم بعض الأشخاص أو استباق حسابهم، ويروي مثلًا عن حفيد يزيد بن هارون:

> "رأيت جدّي يزيد في النوم، فقلت: ما فعل الله بك؟ ومنكر ونكير ما قالا لك؟ قال: قالا لي: من ربّك؟ وما دينك؟ ومن نبيّك؟ فقلت: ألي يُقال هذا؟ وأنا أعلّمه الناس منذ ثمانين سنة. فقالا لي: نم نومة العروس، فلا بؤسى عليك. وعاتبني ربّي على كتابي عن عثمان بن جرير، فقلت: يا ربّ، عبدك، وما أعلم إلّا خيرًا. قال: إنّه كان يبغض عليّا عليه السلام."[3]

يُفتتح المنام بسؤالٍ تقليديّ كثيرًا ما يتكرّر في كتاب ابن أبي الدنيا الخاصّ برؤية الأموات في المنام: "ما فعل الله بك؟". ويليه سؤال الحفيد لجدّه عن استجواب منكر ونكير، فيجيب بسؤالٍ إنكاريّ: "ألي يُقال هذا؟" وكأنّه فوق الحساب ومن مثله لا يُسأل. ولم يكن المنام تقييمًا ليزيد بن هارون فحسب، بل طال أيضًا عثمان بن جرير[4] الذي لم ينفعه ما أُثر عنه من خيرٍ لبغضه عليًّا. وينقلنا الحديث عن مخاطبة الأموات في المنام إلى الحديث عن عالم البرزخ، وقد أفرد آركر (Archer) كتابًا لمعالجة هذا العالم من المنظور الإسلاميّ. وأوضح أنّ البرزخ في القرآن دلّ على حاجزٍ مائيّ (في القرن السابع للميلاد)، أمّا في المؤلّفات التي عرفها العصر العبّاسيّ (في القرنين

---

[1] كانت ثيمة المعراج موجودةً في منامات قبل الإسلام أيضًا، ومثاله منام الشاعر زهير بن أبي سلمى؛ راجع: الإصفهانيّ، *الأغاني*، 15: 149–150.

[2] اتّخذ المعراج منحًى آخر عند المتصوّفة، ورمى غالبًا إلى إثبات المكانة الروحيّة للرائي، ومن الأمثلة كتاب *الإسراء إلى المقام الأسرى* لابن عربيّ (1240/638)، وفيه عرج إلى السماوات السبع وحاور الأنبياء.

[3] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 8: 109.

[4] كذا ورد اسمه في تحقيق الشالجي.

التاسع والعاشر للميلاد) فقد أظهر المصطلح ارتباطًا بالنوم والمنام والمعراج والأموات.[1] والتواصل بين العالم المادّيّ وعالم البرزخ محتمل، ورؤية الأموات في المنام أحد أشكال هذا التواصل.[2] إنّ البرزخ يصل بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، فيما تشكّل المنامات بدورها برزخًا يصل بين المرئيّ وغير المرئيّ.[3] ولذلك تُشبَّه بمنطقةٍ شفّافة بين عالمي الأحياء والأموات تسمح لهم بالرؤية والتواصل فيما بينهم.[4]

وترمي المنامات التي تبلغ فضاء الحساب عادةً – إلى جانب تزكية شخصٍ ما أو ذمّه – إلى الوعظ والتذكرة، والإشادة بفضائل الأعمال. وقيل: "إذا أراد الله بعبدٍ خيرًا عاتبه في المنام."[5] ومن بين أمثلةٍ عديدة تزخر بها كتب التعبير والسرد معًا، أكتفي بذكر مثلٍ واحد:

> "حدّثنا سهيلٌ أخو حزم قال: رأيت مالك بن دينار بعد موته في منامي فقلت: يا أبا يحيى ليت شعري ماذا قدمت به على الله؟ قال: قدمتُ بذنوبٍ كثيرةٍ محاها عنّي حسن الظنّ بالله عزّ وجلّ."[6]

لقد تمّ بهذا استعراض ستّة أغراضٍ ناب فيها المنام عن الارتحال، ولكن في أيٍّ منها لم يشكّل مكان الانطلاق (المكان الذي بات فيه صاحب المنام) أو مكان الوصول (المكان الذي

---

[1] George Archer, *A Place Between Two Places: The Qur'ānic Barzakh* (New Jersey: Gorgias Press, 2017), 1-62.

[2] Archer, *A Place Between Two Places*, 383.

[3] El-Sayed El-Aswad, "Dreams and the Construction of Reality: Symbolic Transformations of the Seen and the Unseen in the Egyptian Imagination," in *Anthropos*, 105, 2 (2010), 443.

[4] Szpakowska, "Through the looking glass," in *Dreams*, 31.

[5] الإصفهانيّ، *محاضرات الأدباء*، 1: 189.

[6] ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 62–63.

تراءى له في منامه) أهمّيّةً فيها لأنّ المقصود كان تحقيق أغراض الارتحال لا اكتشاف فضاءاتٍ مكانيّة. وطبيعة المنام هذه تحاكي الحياة الدنيا في المنظور الإسلاميّ، وتحديدًا رحلة الفرد فيها. إذ لا يهمّ مكان ولادته أو مكان وفاته، بل المهمّ ما حقّقه في ارتحاله. وهناك إشارةٌ أخرى في الموروث النبويّ تؤكّد أنّ الدنيا أشبه بمنام، بل هي رحلةٌ ومنامٌ في آن. يقول النبيّ: "النَّاس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا،"[1] وكأنّ الحياة الدنيا ما هي إلاّ منام.[2] وفي حديثٍ آخر يقول: "ما أنا في الدنيا إلا كراكبٍ استظلّ تحت شجرة، ثم راح وتركها"[3] وكأنّ الدنيا رحلة عبورٍ إلى المنزل في الحياة الآخرة.[4]

وقد يظنّ البعض أنّ هذه الفلسفة الوجوديّة خاصّةٌ بالمتصوّفة، لكنّ التنوخيّ نفسه يأتي على ذكرها في معرض حديثه عن رثاء الإسكندر، إذ قام عند تابوته مجموعةٌ من الحكماء وقال أحدهم: "من استيقظ للدنيا فهذا نومه، ومن حلم فيها فهذا انتباهه."[5] والعبارة الأخيرة لا تشكّل جزءًا من ترجمة حنين بن إسحاق لرواية تأبين الإسكندر ضمن كتاب *نوادر الفلاسفة*، والأرجح أنّها من

---

[1] الحديث منسوبٌ للنبيّ في عددٍ من المصادر؛ انظر: الثعالبي، *فقه اللغة*، 275؛ أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الحصري (1061/413)، *زهر الآداب وثمر الألباب* (دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 1996)، 1: 2؛ السبكي، *طبقات الشافعيّة*، 6: 357. ومن الجميل ذكره، هو أنّ هذا الحديث حُفر على شاهد قبر المستشرقة أنّا ماري شيمل باللغتين العربيّة والألمانيّة.

[2] لقد عمل هذا الحديث على ترسيخ الوعي بالطبيعة الغامضة للحياة الدنيا؛ شيمل، *أحلام الخليفة*، 478.

[3] *سنن الترمذي*، 542، حديث رقم 2377.

[4] وتجدر الإشارة إلى أنّ الدنيا عبارةٌ عن منام في بعض الأديان البوذيّة والهندوسيّة ومصر القديمة؛
Wendy Doniger, "The Dreams and Dramas of a Jealous Hindu Queen," in *Dream Cultures*, 74; Szpakowska, "Through the looking glass," in *Dreams*, 35.

[5] التنوخيّ، *نشوار المحاضرة*، 7: 258. وهذه فلسفة أبي حيّان أيضًا: "اِعلم أنّ اليقظة التي هي لنا بالحسّ هي النوم، والحلم الذي لنا بالفعل هو اليقظة، ولغلبة الحسّ علينا قد اتّفقنا أنّ الأمر بخلاف هذا؛" أبو حيان عليّ بن محمّد التوحيدي (نحو 400 /1010)، *المقابسات*؛ تحقيق حسن السندوبي (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992)، 180.

وضع التنوخيّ نفسه. وهذا ما استنتجه إحسان عبّاس عند معارضته لمراثي الحكماء للإسكندر في مصادر الأدب العربيّ، فقد وجد أنّ مجموع أقوال الفلاسفة في ترجمة حنين يبلغ سبعةً وخمسين قولًا، ولكنّ المصادر العربيّة اختلفت في النقل عنها فزادت وأنقصت، واعتمد بعضها على ترجماتٍ سريانيّة أخرى غير التي اعتمد عليها حنين. أمّا العبارة المعنيّة "من استيقظ للدنيا فهذا نومه..." فهي من صور الرثاء المألوفة عند العرب والتي أُدرجت بين أقوال الحكماء على أنّها لواحدٍ منهم.[1] وممّا يضيفه الثعالبيّ أنّه كان مكتوبًا على تابوت الإسكندر: "أُنظر إلى حلم النائم كيف انقضى، وإلى سحاب الصيف كيف انجلى."[2] ويضيف قولَ شاعرٍ يصف الدنيا:

أَحْلَام نوم أَو كظلٍّ زائل إِنَّ اللبيبَ بِمِثْلِهَا لَا يخدع[3]

الفصل الثالث: المنام وكتب الرحلة في القرن الرابع

أوّلًا: المنام في كتب الرحلة

لقد عُرف أدب الرحلة بأدب العجائب أو النوادر،[4] والعجب نقطة التقاءٍ أخرى بين المنام

[1] إحسان عبّاس، *ملامح يونانيّة في الأدب العربيّ* (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1993)، 127-142.

[2] الثعالبيّ، *ثمار القلوب*، 671.

[3] الثعالبيّ، *ثمار القلوب*، 671. وكذلك عُرف معتقدٌ هنديّ قريبٌ من ذلك وكان شائعًا في جنوب آسيا، وفيه أنّ أصل الخلق منامٌ رآه الإله، بما في ذلك اليقظة التي نعيش، ولذلك فإنّ الدخول إلى عالم المنام يعني الاتّصال المباشر بالإله وقدراته؛ راجع:

Young, "Buddhist Dream," in *Dreams*, 12.

[4] Netton, *Seek Knowledge*, 131.

والرحلة. ولقد عدّ روميّة الرحلة بحدّ ذاتها مسًّا رقيقًا لأحلام الإنسان الفطريّة باكتشاف المكان.[1] لكنّ الملاحظ أنّ المنامات التي تأتي كتب الرحلة الأولى على ذكرها ضئيلةٌ للغاية،[2] وتحقّق أغراضًا مختلفة عن التي سبق ذكرها. وبذلك يكون التنوخيّ قد حقّق أغراض الرحلة في المنامات التي أوردها من غير أن يحاكي المنامات الواردة في أدب الرحلة.

أ) المنام باعثًا على الارتحال

لقد كانت الرغبة في الارتحال في النماذج السابقة باعثةً على رؤية منام، أمّا في كتب الرحلة فيرد المنام باعثًا على الارتحال. والمثال رحلة سلّام الترجمان (القرن الثالث/التاسع)[3] في مطلع القرن الثالث للهجرة يرويها ابن خرّدازبه:

> "فحدّثني سلّام التّرجمان أنّ الواثق بالله لمّا رأى في منامه كأنّ السّدّ الذي بناه ذو القرنين بيننا وبين يأجوج ومأجوج قد انفتح فطلب رجلًا يخرجه إلى الموضع فيستخبر خبره. فقال أشناس: ما هاهنا أحدٌ يصلح إلّا سلّام الترجمان. وكان يتكلّم بثلثين لسانًا، قال: فدعا بي الواثق وقال: أريد أن تخرج إلى السدّ حتّى تعاينه وتجيئني بخبره. وضمّ إليّ خمسين رجلًا شباب أقوياء ووصلني بخمسة آلاف دينار، وأعطاني ديتي عشرة آلاف درهم..."[4]

---

[1] "يمثّل نصّ الرحلة بالنسبة للقارئ تحقّقًا رمزيًّا لهذه الأحلام على مستوى القراءة؛ أو هو بمثابة حلمٍ للقارئ يعيش من خلاله تجربةً فريدة في خوض المكان والتنقّل عبره واكتشافه؛" انظر: أحمد روميّة، *شخصيّة المكان في أدب الرحلة: ابن بطّوطة أنموذجًا* (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2015)، 337.

[2] تقول سيريي إنّ المنامات كانت شائعة في أدب الرحلة الإسلاميّ ولا تحيل إلى مصدر. ولعلّها كانت تقصد الرحلات التي ارتبطت بزيارة قبور الأولياء مثلًا، لأنّ كتب الرحلة في القرون الهجريّة الأولى تضمّ منامًا واحدًا أو اثنين لا أكثر؛ راجع:
Sirreyeh, "Dream Narratives of Muslims' Martyrdom," in *Dreaming*, 168.

[3] Van Donzel, "Sallām al-Tardjumān", in *EI*^{2}, 12: 700-702.

[4] ابن خرّدازبه أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله (نحو 893/280)، *المسالك والممالك* (بيروت: دار صادر، 1889)، 162؛ ابن الفقيه أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني (976/365)، *البلدان*؛ تحقيق يوسف

يشكّك الباحثون في وقوع هذه الرحلة تاريخيًّا،[1] ويذهب باكنغام (Beckingham) إلى أبعد من ذلك ويثبت أنّ أدب الرحلة – حتّى في أخباره الواقعيّة – أقرب إلى الكتابة الأدبيّة الفنّيّة منه إلى الحقائق التاريخيّة.[2] ما يهمّ أنّ المنام شكّل دافعًا لهذه الرحلة ورحلاتٍ أخرى، لا سيّما في السياق السرديّ، حيث ينبني المنام على حدثٍ مشحونٍ بفعل السفر فيدعو صاحبه لارتياد أفقٍ خارج فضاء المنام، وبذلك يكون الأخير "المسيّر الشرعيّ لأحداث العمل برمّته، والداعي لارتياد بقاعٍ عديدة."[3]

ب) عودٌ على ذكر القبور

يرد في كتب الرحلة التي عرفها القرن الهجريّ الرابع ذكرٌ عابرٌ لتوظيف المنام في الكشف عن قبر أحد الأنبياء. وقد درج هذا التوظيف في مؤلّفاتٍ لاحقة للكشف عن قبور الأئمّة أو الأولياء أو الصالحين. يقول المقدّسيّ: "اِعلم أنّ في الإسلام مواضع ومشاهد ليست بصحيحة ولا مجمع عليها فوجب إفراد هذا الباب لها لتباين [اقرأ: لنباين] الصحّة وننحاز عنها إذا ذكرناها في الأقاليم."[4] ثمّ قال في قبر آدم: "وزعم رجلٌ بإيليا أنّه رأى في النوم أنّه خلف جبل زيتا،"[5] وقال في قبر يوسف:

الهادي (بيروت: عالم الكتب، 1996)، 595–596.

[1] See also: E. van Donzel and Claudia Ott, "Yādjūdj wa-Mādjūdj", in *EI*[2], 11: 231-234.

[2] C.F. Backingham, "The *Riḥla*: Fact or Fiction?," in *Golden Roads*, 72-79; See also: Netton, *Seek Knowledge*, 103-112.

[3] ناصر، *المنامات في الموروث الحكائي*، 168.

[4] المقدّسي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (نحو 380/990)، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم* (بيروت: دار صادر، 1991)، 46.

[5] المقدّسي، *أحسن التقاسيم*، 46.

"وسمعت أبا عليّ الحسن بن أبي بكر البنّاء يقول: كان قبر يوسف دكّة يقال: إنّها قبر بعض الأسباط حتّى جاء رجل من خراسان وذكر أنّه رأى في المنام: اِذهب إلى بيت المقدس وأعلمهم أنّ ذلك يوسف الصدّيق. قال: فأمر السلطان والدي بالخروج وخرجت معه. قال: فلم يزل الفعلة يحفرون حتّى انتهوا إلى خشب العجلة، وإذا بها قد نخرت ولم أزل أرى عند عجائزنا من تلك النحاتة يستشفين بها من الرّمد."[1]

لقد سبق الحديث عن العلاقة المتشابكة بين القبور والمنامات، فالمبيت بجانب القبور يحفّز رؤية مناماتٍ "صادقة" فيما تكشف المنامات عن مواضع بعض القبور.

ج) المنام وفضائل المدن

يذكر ابن الفقيه ضمن حديثه عن مدينة الإسكندريّة منامًا رآه الإسكندر قبل بنائها، وفيه تلميحٌ إلى مكانة هذه المدينة ومزاياها. يقول:

"ولمّا همّ الإسكندر ببنائها دخل هيكلًا لليونانيّين عظيمًا، فذبح فيه ذبائح كثيرة، وسأل أحبارها أن تبيّن له أمر المدينة هل يتمّ بناؤها، وكيف يكون؟ فرأى في المنام كأنّ جدار ذلك الهيكل يقول له: إنّك تبني مدينة يذهب صوتها في أقطار الأرض، ويسكنها من الناس ما لا يحصى عددهم، ويختلط الرياح الطيّبة بهوائها، ويثبت حكمة أهلها، ويصرف عنها سورة السموم والحرّ، ويطوى عنها قسوة البرد والزمهرير، ويظعن عنها الشرور حتّى لا يصيبها خبل من الشيطان، وإن جلب إليها الملوك والأمم بجنودهم وحاصروها لم يدخل عليها ضرر. فبناها وسمّاها الإسكندريّة."[2]

لقد سُبق المنام بالطقوس المعتادة لاستحضاره، من بينها دخول الهيكل وتقديم القرابين.

ويعدّد نصّ المنام فضائل مدينة الإسكندريّة، وهو واحدٌ من مجموعة مناماتٍ ارتبطت بفضائل

[1] المقدّسي، *أحسن التقاسيم*، 46.

[2] ابن الفقيه، *البلدان*، 124-125.

المدن. وترى هاناوكا (Hanaoka) أنّ مثل هذه المنامات شاعت أكثر حول المدن الفارسيّة، إذ ارتبطت السلطة في الإسلام بالعرب، وبالمنتسبين إلى النبيّ بجزءٍ كبير. وإنّ أنساب الفرس لم تسعفهم، فتوسّلوا المنام لادّعاء سلطاتٍ سياسيّة–دينيّة وتقديس مدنهم ومنحها الشرعيّة بين القرنين الثالث والسادس للهجرة.[1]

د) التواصل مع الأموات

ويرد ذكر المنام في رحلة ابن فضلان بشكلٍ عابرٍ أيضًا بصفته وسيلةً لتواصل الأحياء مع الأموات. فهو في حديثه عن عادة دفن الترك للميت يقول إنّهم يعمدون إلى دوابّه فيذبحونها ويأكلون لحومها إلّا الرأس والقوائم والجلد والذنب، فإنّهم يصلبون ذلك على الخشب اعتقادًا بأنّه يركبها إلى الجنّة:

> "وربّما تغافلوا على قتل الدوابّ يومًا أو يومين، فيحثّهم شيخٌ من كبارهم فيقول: رأيت فلانًا – يعني الميت – في النوم فقال لي: هو ذا تراني وقد سبقني أصحابي وشُقّقت رجلاي من اتّباعي لهم، ولست ألحقهم وقد بقيت وحدي. فعندها يعمدون إلى دوابّه فيقتلونها ويصلبونها عند قبره. فإذا كان بعد يوم أو يومين، جاءهم ذلك الشيخ وقال: قد رأيت فلانًا وقال: عرف أهلي وأصحابي أنّي قد لحقت من تقدّمني واسترحت من التعب."[2]

لا يمكن الحديث عن حضورٍ قويّ للمنامات في كتب الرحلة، وإنّما يقع القارئ على نماذج ضئيلة ومتواضعة كالتي سبق ذكرها. ولذلك لا يمكن أيضًا الحديث عن وظائف بارزة للمنامات في أدب الرحلة، فالكتاب الواحد يحوي منامًا أو اثنين كحدٍّ أقصى. ولكنّ الملاحظة الأهمّ أنّ المنامات

---

[1] Mimi Hanaoka, "Visions of Muhammad in Bukhara and Tabaristan: Dreams and Their Uses in Persian Local Histories," in *Iranian Studies* 47, 2 (2014), 289-303.

[2] ابن فضلان، *رحلة ابن فضلان*، 66.

الواردة في كتب الرحلة التي عرفها التنوخيّ لم تتقاطع مع الأغراض التي حقّقتها المنامات التي أوردها في كتبه. ولكن ماذا عن سياقاتٍ أدبيّةٍ أخرى عرفها مجتمع القرن الرابع للهجرة؟ في نظرةٍ عامّة لنتاج هذا القرن، يظهر نوعٌ أدبيٌّ يُعدُّ لصيقًا بالرحلة والمنام معًا، هو فنّ المقامة.

ثانيًا: بين المنامة والمقامة

يميل معظم الدارسين إلى أنّ الهمذانيّ هو المؤسّس الأوّل لفنّ المقامة. وقد ذهب كيليطو إلى اعتبار مقامات الهمذانيّ أقرب إلى كتب الجغرافيّين العرب في القرن الرابع للهجرة، ومنهم الإصطخريّ (القرن الرابع/العاشر)[1] والمقدّسي وابن حوقل (بعد 978/367)[2] الذين تجوّلوا ضمن أرجاء مملكة الإسلام ولم يسافروا خارجها.[3]

وتلتقي المقامة بالرحلة بشكلٍ واضح، لأنّ الارتحال في مقامات الهمذانيّ ثيمةٌ لصيقةٌ بالرّاوي والبطل، وهما تباعًا عيسى بن هشام وأبو الفتح الإسكندريّ، "إذ ليسَ لتنقّلِهما نهاية، ولا يكونُ الوصولُ إلى مدينةٍ ما سوى استراحةٍ، ونقطةٍ للانطلاقِ من جديد."[4] ويرد في مطلع معظم المقامات المكان الذي حلّا فيه والظّروف التي ساقت الرّاوية إلى الوصول إليه. ولا يُستثنى من

---

[1] Miquel, "al-Iṣṭakhrī," in *EI*[2], 4: 222-224.

[2] Ducène, "Ibn Ḥawqal," in *EI*[3], online.

[3] كيليطو، *المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة*؛ ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2001)، 11.

[4] كيليطو، *المقامات*، 12.

مقاماته الخمس والخمسين إلاّ سبع مقاماتٍ لم يعرّج الكاتب فيها على ذكر المكان.[1]

وقد شكّل هذا الارتحال الدائم أحد الأقنعة التي مكّنت الهمذانيّ من نقد قضايا اجتماعيّة ودينيّة وأدبيّة.[2] إذ حقّق من خلاله تخلّصًا من الشروط الاجتماعيّة المألوفة، "ولم يعد في ارتحاله الدائم ملتزمًا بمؤسّسات الزواج والأبوّة والبنوّة، ولم يعد لرغبات التملّك متمثّلةً بالمال والعقار سلطانٌ عليه."[3]

وتأتي المقامة الأصفهانيّة على ذكرٍ عابرٍ لمنامٍ واحد،[4] وفيه يدّعي أبو الفتح الإسكندريّ أنّه رأى النبيّ، ويتوسّل ذلك لجمع المال من المجتمعين في المسجد. يقول:

> "حقيقٌ عليّ أن لا أقول غير الحقّ، ولا أشهد إلّا بالصدق. قد جئتكم ببشارةٍ من نبيّكم لكنّي لا أؤدّيها حتّى يطهّر الله هذا المسجد من كلّ نذلٍ يجحد نبوءته [...] رأيته صلّى الله عليه وسلّم في المنام كالشمس تحت الغمام والبدر ليل التمام، يسير والنجوم تتبعه، ويسحب الذيل والملائكة ترفعه. ثمّ علّمني دعاءً أوصاني أن أعلّم ذلك أمّته. فكتبته على هذه الأوراق بخلوقٍ ومسك وزعفرانٍ وسكّ، فمن استوهبه منّي وهبته، ومن ردّ عليّ ثمن القرطاس أخذته."[5]

---

[1] الجمّال، "مقامات الهمذانيّ: مسرحٌ بلا خشبة،" في *المشرق* 91، 1 (2017)، 212–215.

[2] وداد القاضي، "مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ: تقنيّة القناع ومراميها الفنّيّة والفكريّة،" *في محراب المعرفة* (بيروت: دار صادر، 1997)، 468–474.

[3] محمد بريري، "الرّحيل في مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ: الإيحاءات والمغزى،" في *شهوة التّرحال: أدب الرّحلة في مصر والشّرق الأوسط* (القاهرة: الجامعة الأميركيّة في القاهرة، 2006)، 145.

[4] اعتبر فوكس أنّ مقامات الهمذانيّ لم تشتمل على منامٍ واحد، مثلها مثل مقامات الحريريّ. لكنّه أغفل ذكر المنام الوارد في المقامة الأصفهانيّة؛ راجع:

Fox, "First, Swallow the World," in *World Art*, 1, 5.

[5] بديع الزمان أحمد بن الحسين الهمذانيّ (1007/395)، *مقامات*؛ تحقيق محمّد عبده (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005)، 65.

وتلتقي المقامة بالمنام مرّةً أخرى عند الحديث عن نشأة هذا الفنّ الأدبيّ وتأثّره بمن سبقه من الأدباء. إذ يشير غير باحثٍ إلى تأثّر الهمذانيّ بمنامةٍ لابن دريد (933/321)[1] يُروى فيها أنّه:

"رأى فيما يرى النائم أنّ قائلًا يقول له: لم لا تقول الشعر؟، فقلت: وهل ترك أبو نواس مقالًا، فقال له: أنت أشعر منه حيث تقول:

وحمراءَ قبل المزج صفراءَ بعدهُ بدت بين ثوبيْ نرجسٍ وشقائقِ
حكتْ وجنةَ المعشوقِ صِرفًا فسلّطوا عليها مزاجًا فاكتست لون عاشقِ

فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا شيطانك. وسأله عن اسمه فقال: أبو زاجية."[2]

تُعدّ منامة ابن دريد من المنامات المؤسّسة لمرحلةٍ جديدة من "فنّ المنامات،" إذ تجاوز صاحبها الأسلوب الوعظيّ في منامات ابن أبي الدنيا إلى أسلوبٍ نقديٍّ فنّيّ.[3] والمنامة "تثبت شاعريّة ابن دريد وتجاوزه لأبي نواس بشهادة شيطان الشعراء"[4]، وقد توسّل ابن دريد المنام حجابًا فنيًّا ونقديًّا في آن، مكّنه من البوح بما لم يستطع قوله صراحة. وتعزو مهى المبيضين السبب في نشأة فنّ المنامات هذا إلى سطوة العبّاسيّين وسياستهم في إسكات الأفواه وتكميمها، "فلم يتسنّ للكاتب – إن هو أراد الوعظ أو التنبيه على أمرٍ ما – إلّا اللّجوء إلى المنام بوصفه حيلةً فنّيّة."[5]

---

[1] Jaakko Hämeen-Anttila, "Ibn Durayd," in *EI*[3], online.

[2] المعرّي، *رسائل المعرّي*، 108؛ ووردت المنامة مع بعض الاختلافات في: ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 6، 2493.

[3] راجع مقالة مهى المبيضين، "المنامة والمقامة: قراءة في منامة ابن دريد الأزديّ وتأثيرها فيمن تلاه،" في *مجلّة المنار* 17، 6 (2011)، 2.

[4] المبيضين، "المنامة والمقامة،" في *مجلّة المنار*، 4.

[5] المبيضين، "المنامة والمقامة،" في *مجلّة المنار*، 2.

ويظهر تأثّر الهمذانيّ بمنامة ابن دريد في المقامتين الجاحظيّة[1] والإبليسية[2]، لارتباط الأولى بالنقد الأدبيّ والثانية بفكرة شياطين الشعر، وذلك لأنّ الحيلة الفنّيّة نفسها قد تحقّقت ولكن من خلال مقامة. ومن الأدباء من جعل مقاماته كلّها في النقد الأدبيّ مثل ابن شرف القيروانيّ (1067/460).[3]

الخلاصة:

إن كان للحركة دلالة، فالثبات له دلالته أيضًا، ولقد كشف القسم الثالث عن منامات أغنت أصحابها عن الارتحال. لقد شكّلت المنامات تكثيفًا لعنصري الزمان والمكان، وحقّقت أربعة أغراضٍ بارزة للرحلة: طلب الحديث النبويّ من فم النبيّ مباشرةً ولكن عن طريق منام، الإثراء أو الوقوع على كنزٍ بحيلة المنام أو مساعدته، الشفاء من العلل والعاهات بين غمضة عين وانتباهتها، وتشريع السلطة بتأييدٍ مناميّ/إلهيّ. ولذلك فإنّ الحديث عن المنامات غير منقطع عن أدب الرحلة، كما أنّ دراسة الأخير باتت تقتضي المرور بالمنامات تحقيقًا لمزيدٍ من الشموليّة. وكذلك أغنى المنام عن الارتحال في موضعين لا يندرجان ضمن أغراض الرحلة العامّة، وهما: قول الشعر على لسان من ليس بشاعر، والمعراج إلى فضاءٍ يصلح للحساب وتقييم الأفراد. لقد ظهر المنام ساحةً لتحقيق أغراضٍ شتّى فرديّة وجماعيّة، لكنّ رائي المنام لا دليل على صحّة رؤياه. الأمر الذي يجعل

---

[1] الهمذانيّ، *مقامات*، 87–92.

[2] الهمذانيّ، *مقامات*، 208–212.

[3] Hämeen-Anttila, "Ibn Sharaf al-Qayrawānī," in *EI*[3], online.

ولمزيدٍ من النقاش حول تاريخ نشأة المقامة وأنواعها؛ راجع: عبّاس، *ملامح يونانيّة*، 189–191.

المنام رحلةً مختلقةً أحيانًا، أو وسيلةً مغريةً تحقّق لصاحبها مآرب خاصّة سياسيّة أو دينيّة أو مادّيّة... ونيابة المنام عن الرحلة تكشف عن احتمال وجود رغبةٍ دفينة في الارتحال تحقّقت في فضاءٍ موازٍ لفضاء الواقع، وهو فضاء المنامات. ولذلك تعزو بعض الدراسات مثل هذه الأنماط المناميّة إلى الإخفاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والاضطرابات السياسيّة والتدهورات العامّة في واقع المجتمع العبّاسيّ. لقد ظهر المنام في هذا القسم محاكاةً للرحلة من جهة، وللحياة الدنيا في المنظور الإسلاميّ من جهةٍ ثانية، حيث غاب أيّ أثرٍ لمكان الانطلاق أو مكان الوصول. وفي استعراضٍ للمنامات الواردة في أدب الرحلة، تبيّن أنّ ورودها كان خجولًا وأنّها افترقت عن وظائف المنامات في أدب التنوخيّ. وفي مقاربةٍ للأنواع الأدبيّة الأخرى، أثبتت المقامة التقاءها بالمنام لكونهما غطاءً فنّيًّا للنقد الأدبيّ.

الخاتمة

لم تكن المنامات ضمن اهتماماتي الأكاديميّة إلى أن أوصلتني قراءاتي إلى كتاب ابن سيرين في تفسير الأحلام، والذي أثبتُّ أنّه من وضع أبي سعدٍ عبد الملك بن محمّد الخركوشيّ. ومع هذا الكتاب، بدأ شغفي بالمنامات وكتب تعبيرها. وعرفتُ أنّ ما بين غمضة العين وانتباهتها عالمٌ بأسره، عالمٌ لم يأخذ حقّه بعد في الدراسات الأكاديميّة. وإنّ المطالع لكتب التعبير يدرك إلى أيّ حدٍّ تشكّل مخزونًا معرفيًّا، وشبكةً من التراث الأدبيّ تربط علوم بالقرآن بعلوم الحديث بالفقه والنحو والتاريخ وعلم الاجتماع والحضارة المادّيّة، إلى غير ذلك...

وقد بُنيت كتب التعبير على شبكةٍ معقّدة من العلاقات اللغويّة والثقافيّة، ونصّت مقدّماتها على عناصر شتّى تؤثّر في تأويل المنام باستثناء عنصر المكان. فأخذت هذه الدراسة على عاتقها دراسة علاقة المنام بالمكان في أدب التنوخيّ وكتب التعبير التي عرفها عصره. ويقف أكثر من دافع وراء دراسة علاقة المنام بالحضارة المادّيّة عمومًا، وبالمكان على وجه الخصوص، منها الازدواجيّة في دلالة المصدر "منام" والفعل "رأى". يُضاف إلى ذلك أنّ الأعمى في عددٍ من المصادر العربيّة لا يرى في منامه صورًا لم يعاينها في الواقع. والخوض في علاقة المنام بالمكان تناول سياقين مختلفين: السياق التأويليّ وتمثّله كتب التعبير لكلٍّ من ابن قتيبة والدينوريّ والخركوشيّ، والسياق السرديّ وتمثّله كتب التنوخي: *الفرج بعد الشدّة* و*نشوار المحاضرة* و*المستجاد من فعلات الأجواد*.

أيُّ أثرٍ للمكان قد يظهر في المنام؟ للإجابة عن هذا السؤال، كان عليّ أن أطالع بكثافة ما كُتب حول العِمارة الإسلاميّة لأتأكّد إن كان لتفاصيلها انعكاسٌ في المنامات أو علم تعبيرها.

والملاحظ على دارسي فنّ العمارة اتّجاهٌ يقضي بتفسير المظاهر العمرانيّة من خلال رؤية وجوديّة تشمل علاقة الفرد بربّه أو بالكون، أو من خلال أيديولوجيا السلطة الحاكمة ووقوع تغيّراتٍ سياسيّة حاسمة. فعلى سبيل المثال، الزخارف الإسلاميّة شاهدٌ على وحدة الوجود، واختلاف القبب يخبر باختلاف السلطة... لكنَّ أيًّا من الدراسين لم يُلق نظرةً إلى العمارة في كتب التعبير، والتي تحمل بعدًا مغايرًا تمامًا، لأنّها تعكس أبعادًا اجتماعيّة وهواجس من الواقع المعيش. وهو ما كان موضوع **القسم الأوّل** من الأطروحة. فرمزيّة المظاهر العمرانيّة في المنام تكشف الفروقات الجندريّة والطبقيّة التي عرفها المجتمع. كما وُظّفت تأويلات الأفضية للخوض في منامات التحوّل من دينٍ إلى آخر، ومن مذهبٍ إلى آخر. وتحوي منامات كتب التعبير على خصائص تميّزها عن المنامات الواردة في سياقاتٍ أدبيّةٍ أخرى، أبرزها البعد التصويريّ في ذكر التفاصيل والألوان وإشراك مختلف الحواسّ بما فيها الذوق والشمّ. فهل تُعدُّ المنامات صورًا؟ لقد جعل جمال إلياس المنامات جزءًا من الفنون الجماليّة في كتابه *Aisha's Cushion*، وتحدّث عنها بصفتها صورًا مرئيّة في عالمٍ يتّسم في الإسلام بحالةٍ من الوجود أكثر حقيقةً من العالم الذي تدركه الحواسّ. وقد دفعني ذلك إلى مراجعة دور الفضاء لدى علماء البصريّات من المسلمين، فوجدتُ أنّ الفضاء يؤدّي دورًا سلبيًّا في إدراك الألوان عند الكنديّ، تمامًا كما قام المعبّرون بإغفال ذكر المكان في مقدّماتهم. ولا تخبر كتب التعبير قيد الدراسة شيئًا عن الأمكنة المقصودة بقصد رؤية منام، كالمساجد والأضرحة مثلًا، بل تورد السجن فحسب بصفته مؤثّرًا في منامات قاطنيه.

هذا بالنسبة للسياق التأويليّ، ولكن ماذا عن أدب التنوخيّ؟ وكيف يمكن تحليل المنامات التي أوردها في ضوء شبكة معرفيّة تمرّ بكتب التعبير؟ لقد كان هذا موضوع **القسم الثاني** من الأطروحة، والذي أثبت أنّ المنامات في السياق السرديّ تفترق بشكلٍ كبيرٍ عن نظيرها في كتب

التعبير. فالتنوخيّ يحكي عن مناماتٍ رآها أصحابها بعد زيارة قبر أحدهم، وغالبًا ما يظهر الميت في تلك المنامات. كما نقل رواياتٍ لأناسٍ غفوا في المحراب أو باتّجاه القبلة، فأوحى ذلك الإطار المكانيّ بصدق ما رأوه في المنام. وتكرّر حضور السجن بشكلٍ قويّ في السياق السرديّ، لكنّ عمارة السجون لم يكن لها أيّ أثرٍ في منامات قاطنيها، فلا صور ولا ألوان تُذكر. أمّا الحاضر الأبرز فكان النبيّ يوسف، الذي يتّفق أنّه النبيّ الذي أمضى سنواتٍ في السجن، واشتُهر بتعبير الرؤيا، وشكّلت المنامات محطّاتٍ فاصلة في سيرته. ويشتمل كلّ منامٍ من منامات السجناء التي أوردها التنوخيّ على ثيمةٍ أو أكثر من قصّة النبيّ يوسف الواردة في القرآن. فهذا سُجن في بئر، وذاك تولّى وزارةً بعد خروجه من السجن، وآخر نجا بسبب معرفته بتفسير المنامات. والأمر ليس محض مصادفة، لا سيّما أنّ الثيمات اليوسفيّة بلغ عددها ستّة، ولذلك كان من الضروريّ أن أخوض في طبيعة المنام في الإسلام والتي تُختصر بقول النبيّ: "رؤيا المؤمن جزءٌ من ستّةٍ وأربعين جزءًا من النبوّة". ثمّ عرّجت على علم البصريّات مجدّدًا لأفهم أهمّيّة الفضاء المظلم – وهو السجن – في إدراك المنام، فوجدت أنّ ابن الهيثم جعل الحُجرة المظلمة – أو القُمرة – المحيطَ الأفضل لفهم عمليّة الإبصار أو إدراك الصور. كلّ ذلك يؤكّد أنّ أيّ دراسةٍ شاملةٍ للصور أو الحضارة المادّيّة في الإسلام تبقى ناقصةً مع إقصاء المنامات.

وبعد أن أخفقَتْ محاولاتي في العثور على أثرٍ مادّيٍّ للمكان في المنام، انتقلتُ إلى البعد الرمزيّ، ونظرتُ إلى المنام باعتباره رحلةً من مكانٍ إلى آخر أو عبورًا، ووجدت أنّه يحقّق كثيرًا من أغراض الرحلة في الأدب العربيّ. وهذا كان موضوع **القسم الثالث** والأخير من الأطروحة والذي جمع نماذج من كتب التعبير ومن أدب التنوخيّ معًا. وأثبتت هذه النماذج أنّها تُغني أصحابها عن الارتحال من خلال تكثيف عنصري الزمان والمكان، وتحقّق أربعة أغراضٍ من أغراض الرحلة عامّةً

وهي: طلب الحديث النبويّ من فم النبيّ مباشرةً ولكن عن طريق منام، الإثراء أو الوقوع على كنزٍ بحيلة المنام أو مساعدته، الشفاء من العلل والعاهات، وتشريع السلطة بتأييدٍ مناميّ، أي إلهيّ. ولذلك فإنّ الحديث عن المنامات غير منقطع عن أدب الرحلة، كما أنّ دراسة أدب الرحلة باتت تقتضي المرور بالمنامات. وكذلك أغنت بعض المنامات المختارة عن الارتحال في موضعين لا يندرجان ضمن أغراض الرحلة العامّة، وهما: قول الشعر على لسان من ليس بشاعر، والمعراج إلى فضاءٍ يصلح للحساب وتقييم الأفراد. لقد ظهر المنام في هذا القسم ساحةً لتحقيق أغراضٍ شتّى فرديّة وجماعيّة، لكنّ رائي المنام لا دليل على صحّة رؤياه، الأمر الذي يجعل المنام رحلةً مختلقةً أحيانًا، أو وسيلةً مغريةً تحقّق لصاحبها مآرب خاصّة سياسيّة أو دينيّة أو مادّيّة... ونيابة المنام عن الرحلة تكشف عن احتمال وجود رغبةٍ دفينة في الارتحال تحقّقت في فضاءٍ موازٍ لفضاء الواقع، وهو فضاء المنامات. ولذلك تعزو بعض الدراسات مثل هذه الأنماط المناميّة إلى الإخفاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والاضطرابات السياسيّة والتدهورات العامّة في واقع المجتمع العبّاسيّ. واللافت في المنامات المستشهد بها غياب أيّ أثرٍ لمكان الانطلاق أو مكان الوصول، ولذلك قمتُ بربط المنام برحلة الفرد في الحياة الدنيا من المنظور الإسلاميّ، وذلك انطلاقًا من حديثٍ يُنسب إلى النبيّ: "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا." فالمنام بذلك يُعدُّ محاكاةً لرحلة المسلم في الدنيا حيث لا يشكّل مكان ولادته أو وفاته فارقًا، لأنّ الأساس ما حقّقه في ارتحاله. ولطالما تمسّك الدارسون بأنّ الأنماط المناميّة الشائعة تخبر بموقف الدين من الفرد، لكنّ ما خَلُصت إليه هذه الأطروحة هو العكس تمامًا، فالمنامات تعكس نظرة الفرد إلى الوحي الإلهيّ وإلى الحياة الدنيا من خلاله. وفي استعراضٍ للمنامات الواردة في أدب الرحلة، تبيّن أنّ ورودها كان خجولًا وأنّها افترقت عن وظائف المنامات في أدب التنوخيّ. فراجعتُ المقامات كونها تشكّل ارتحالًا دائمًا ينطوي على نقدٍ أدبيٍّ واجتماعيّ وسياسيّ، وبرهنتُ التقاءها بالمنامات.

لم تنتهِ الدراسة هنا، والأرجح أنّني سأعمل على تطويرها في العامين القادمين، لا سيّما أنّني في طور إعداد جردٍ جديد لمخطوطات كتب التعبير في الحضارة الإسلاميّة، إذ إنّ أقدم جردٍ قد أنجزه لامورو منذ عقدين من الزمن تقريبًا، عام 2002. ومن يدري، كم لوحةً ستمكّننا هذه الكتب أن نرسم للمجتمعات التي وُضعت فيها؟ وإن كانت لوحاتٍ حيّةً ناطقة، فبماذا عساها ستخبرنا؟

ملحق رقم 1: جدول منامات المساجين في كتاب *الفرج بعد الشدّة*

الرقم	السجين	نوع المنام: صوتيّ/ صوريّ	الثيمة الأولى	الثيمة الثانية	الثيمة الثالثة	الثيمة الرابعة	الثيمة الخامسة	الثيمة السادسة
			إلقاؤه في البئر	سماعه الهاتف	اعتقله ملك وأطلقه ملك آخر	أذكرني عند ربّك	نجاته من السجن بالتعبير	تولّيه منصبًا بعد خروجه
1	المعتضد	صوريّ						✓
2	سليمان بن وهب	صوتيّ		✓				✓
3	أبو العبّاس بن الموصول (بزّاز)	صوريّ					✓	
4	يعقوب بن داوود	صوتيّ	✓	✓	✓			
5	مجهولٌ علويّ	صوتيّ						
6	منصور الجمّال وفلان الحدّاد	صوريّ						
7	أحمد بن إسرائيل وسليمان بن وهب وأحمد بن المدبّر	صوتيّ			✓			
8	الحسين السمري	صوتيّ		✓				✓
9	عليّ بن يونس	صوريّ						
10	فتيٌّ مظلوم	صوريّ						
11	أحمد بن كشمرد وأبو الهيجاء والغمر	صوريّ		✓		✓		
12	موسى بن عبد الملك	صوتيّ		✓				
13	توبة العنبري	صوتيّ		✓				

ملحق رقم 2: دراسة مخطوطات كتاب *البشارة والنذارة*

أوّلًا: الطبعة الشعبيّة للكتاب

تناولت بعض الدراسات كتابًا اشتُهر في مصر ونُسب إلى ابن سيرين وهو *منتخب الكلام في تفسير المنام*، وقد بدأت مطبعة بولاق بطباعته عام 1867. والكتاب حقيقةً للحسين بن حسن بن إبراهيم الخليلي الداري، الذي يختصر فيه كتاب *البشارة والنذارة* للخركوشي دون التصريح بذلك.[1] لكنّ طبعاتٍ أخرى كثيرة نُسبت لابن سيرين أيضًا، والعشرات منها لا تنقل كتاب الداري وإنّما كتاب الخركوشي نفسه.[2] وبعد مراجعة خمس عشرة طبعةً منها،[3] تبيّن أنّها إمّا تنقل كتاب الخركوشي كاملًا أو تختار أبوابًا منه. وتعود المقدّمة في هذه الكتب إلى الخركوشيّ صراحةً "مقدّمة الأستاذ أبي سعدٍ الواعظ،" وكذلك عددٌ كبيرٌ من الأبواب يبدأ بذكره: "قال/يقول الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ." وقد اختارت بعض الدور أن تعيد ترتيب مادّة الكتاب وفق الترتيب الألفبائيّ فاختلفت عنه في

[1] لقد جرت العادة أن يُطبع هذا الكتاب على هامش كتاب *تعطير الأنام في تعبير المنام* للنابلسي. ويقول الداري في مقدّمته أنّه يجمع فيه آراء عددٍ من علماء التعبير القدامى ويذكر بينهم الخركوشيّ، لكنّ لامورو يجزم أنّ الكتاب بنسبة 99% مختصرٌ عن كتاب الخركوشيّ لا غير، حتّى ما نقله الداري عن ابن قتيبة والدينوريّ كان عن طريق كتاب الخركوشيّ؛ راجع: فهد، *الكهانة العربيّة*، 238–239؛
Abdel Daïm, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn*; Lamoreaux, "Some Notes on the Dream Manual of al-Dārī," in *Rivista degli studi orientali* 70, 1, 2 (1996), 47-52.

[2] تنبّهت للأمر أوّل مرّة من خلال مقدّمة إبراهيم صالح على كتاب *تعبير الرؤيا* لابن قتيبة؛ راجع: ابن قتيبة، *تعبير الرؤيا*، 10.

[3] وهي طبعات دار الفكر ومكتبة حسن العصريّة والمكتبة الثقافيّة ودار النهضة العربيّة ومؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ودار اليوسف ودار الكتب العلميّة ومؤسّسة المعارف والمكتبة العصريّة ودار الراتب الجامعيّة ودار الشرق العربيّ ودار الأرقم في بيروت، وطبعة المؤسّسة الحديثة للكتاب في طرابلس (لبنان)، وطبعة مركز التراث للبرمجيّات في الرياض، وطبعة المكتبة المحموديّة في القاهرة.

الشكل لا المضمون.[1]

ثانيًا: أهمّيّة تحقيق الكتاب

لقد حال توصيف آربري (Arberry) لكتاب *تهذيب الأسرار* للخركوشيّ دون تقديره حقّ التقدير، وأقصى الباحثين لسنواتٍ طوال عن محاولة الإفادة منه أو السعي لتحقيقه.[2] وأظنّ أنّ الأمر نفسه قد تكرّر مع كتاب *البشارة والنذارة*، فالخركوشيّ يميل في كتاباته إلى النقل عن أسلافه، وذلك ربّما رغبةً منه في إيصال زبدة أقوالهم ومذاهبهم إلى مريديه، لكنّ كتبه ليست محض جمعٍ ونقل. ويركّز جون لامورو في تقييمه لكتاب *البشارة والنذارة* على أنّ صاحبه ينقل عن كتب التعبير التي سبقته لا سيّما كتابي أرطاميدورس والدينوريّ.[3] أمّا توفيق فهد فالأغلب أنّه قام بوصف المخطوطات التي تمثّل اختصارًا للكتاب لا الكتاب نفسه فهو يقول: "وعلى الرغم من أنّه كان معاصرًا للدينوريّ فإنّه لم يعرف أعماله كما يبدو."[4] ونقلُ الخركوشيّ عن غيره لا يعني أنّه لم يترك بصمته الخاصّة في تآليفه. وقد سبق أن رصدتُ أثر التصوّف على علم التعبير الإسلاميّ من خلال كتاب الخركوشيّ بصفته أوّل متصوّفٍ يضع كتابًا في التعبير، ووجدتُ أنّ انزياحًا دلاليًّا

[1] على سبيل المثال، نجد في كتاب الخركوشيّ بابًا خاصًّا بتعبير رؤى الأنبياء، أمّا في هذه الطبعات فنجد إبراهيم تحت حرف الألف، وعيسى تحت حرف العين، وموسى تحت حرف الميم...

[2] Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Abū Saʿd al-Ḫargūšī and his Kitāb al-Lawāmiʿ," in *Arabica*, 504.

[3] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 68-69.

[4] ما يدفع إلى الاعتقاد بأنّه راجع مختصرًا للكتاب أنّه يستقي من مقدّمته مصادر مادّته، والمقدّمات التي تأتي على ذكر مصادر المادّة تابعة لمخطوطات المجموعة الثانية التي يلي ذكرها، والتي تشكّل اختصارًا *للبشارة والنذارة*؛ انظر: فهد، *الكهانة العربيّة*، 256.

واضحًا يظهر في تأويلاته لبعض الرموز التي ترتبط أبعادها بالتصوّف، مثل الصوف والماء والخبز والقميص... ولم يكن في مثل هذه التأويلات ناقلًا عمّن سبقه بل مجدّدًا، ومساهمًا في اتّساع الفجوة بين التعبير الإسلاميّ والتعبير اليونانيّ متمثّلًا بكتاب أرطاميدورس.[1] ويُضاف إلى هذه المزيّة أنّ *البشارة والنذارة* يضمّ عددًا وفيرًا من منامات المتصوّفة، وقد وزّعها الخركوشيّ على أبواب كتابه وفق موضوعاتها. وقد يكون للكتاب مزايا أخرى لم نلتمسها بعد، الأمر الذي يجعل تحقيقه خطوةً ضروريّة في دراسات مجالي التصوّف وعلم التعبير.

ثالثًا: دراسة المخطوطات

يورد بروكلمان قائمةً بعشر مخطوطات لكتاب *البشارة والنذارة* للخركوشيّ، ويكرّر سزكين المخطوطات نفسها مع بعض التصحيحات، وهي:

1) برلين 4266 (175 ورقة، 1105هـ)
2) برلين 4267 (181 ورقة، حوالى 1200هـ)
3) توبنجن 220 (64 ورقة، 843 هـ)
4) المتحف البريطانيّ مخطوطات شرقيّة 6262 (258 ورقة، القرن السابع الهجريّ)
5) فاتيكان فيدا 3/1304 (230–314، القرن الخامس الهجريّ)
6) القرويّين بفاس 1289
7) القاهرة ثان 174/6 تعبير 33 (202 ورقة، 1068 هـ)

[1] كانت هذه الدراسة جزءًا من مشاركتي في مؤتمر "التصوّف والأخلاق" الذي أقامه كرسيّ الشيخ زايد للدراسات الإسلاميّة في حرم الجامعة الأميركيّة في بيروت في أيّار عام 2019. وسيتمّ نشر الأوراق البحثيّة المشاركة في المؤتمر في كتابٍ يصدر قريبًا.

8) آياصوفيا 1688 (267 ورقة، القرن الثامن الهجريّ)

9) ليدن 1213 (250 ورقة)

10) طلعت بالقاهرة، مجموع 1/236[1]

يقول لامورو إنّ للكتاب خمسًا وعشرين مخطوطةً على الأقلّ، ويذكر منها أربعًا لا ترد في القائمة السابقة:

11) طوب قابي أ 3176 (125ورقة، 944هـ)

12) طوب قابي أ 3175 (109 ورقة)

13) بشير آغا (348، 1123هـ)

14) مينغانا 1922 [618] (223 ورقة، 980هـ)[2]

وكذلك عثر الدكتور الأرفه لي على مخطوطٍ إضافيّ في مكتبة بينيك (Beinecke) في جامعة يال (Yale) وهو:

15) لاندبرغ (550–552، 630هـ)

وقد تتبّعنا المخطوطات الأقدم والأقرب إلى التمام، فوصلنا إلى تسع مخطوطاتٍ من أصل خمس عشرة. وبعد معاينتها ومقارنتها، تبيّن أنّها تنقسم إلى مجموعتين مختلفتين. المجموعة الأولى متمثّلةً بمخطوطات المتحف البريطاني وفاتيكان وآياصوفيا ولاندبرغ وبشير آغا وليدن، والمجموعة الثانية متمثّلة بمخطوطتي برلين ومخطوطة توبنجن. ويبدأ مطلع هاتين المجموعتين بقول الخركوشيّ: "الحمد لله الذي جعل الليل لباسًا والنوم سباتًا وجعل النهار نشورًا،" ويفترقان بعدها في

[1] سزكين، *تاريخ الأدب العربيّ*، 1، 4: 177–178. وليست جميع تفاصيل المخطوطات دقيقةً كما سيبدو لاحقًا.

[2] Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, 200-201.

اللفظ تمامًا، باستثناء عناوين الأبواب التي بقيت متشابهة إلى حدٍّ كبير. وترد عبارة المطلع في بداية عددٍ من كتب التعبير التي لا تُنسب للخركوشيّ، ولعلّها ساهمت في الخلط الحاصل في نسبة الكتاب. وتتميّز المجموعة الأولى بتكرار اسم الكاتب في المقدّمة وفي مطلع كلّ باب: "قال الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ رحمه الله،" وتُحرَّف أحيانًا إلى "أبو سعيد،" بعكس المجموعة الثانية التي لا تأتي على ذكر اسم الكاتب إلّا في صفحة الغلاف – إن وُجدت –.

أ) مخطوطات المجموعة الأولى:

1– مخطوطة الفاتيكان (القرن الخامس الهجريّ) ويُشار إليها برمز "ف" لاحقًا:

تشتمل "ف" على بضعٍ وثمانين ورقة كُتبت بخطّ نسخيّ، وفي كلّ صفحةٍ 21 سطرًا. ولا تضمّ "ف" صفحة غلاف وأوراقها غير مرتّبة، لكنّها المخطوطة الأقدم وتضمّ نصف كتاب *البشارة والنذارة* إذ تنقطع في منتصف الباب الثلاثين.[1] وتكمن أهمّيّتها في كونها تترجم لأبواب الكتاب، فهي تبدأ بعد البسملة مباشرةً بعبارة: "ترجمة أبواب كتاب *البشارة والنذارة في التعبير والرؤيا*." وعدد الأبواب التي تذكرها تسعةٌ وخمسون، ويظهر الباب الأخير بعنوان: "في ذكر حكاياتٍ تتضمّن بعض رؤيا الصالحين."

2– مخطوطة المتحف البريطانيّ (القرن السابع الهجريّ) ويُشار إليها برمز "م" لاحقًا:

تشتمل "م" على 262 ورقة كُتبت بخطّ نسخيّ، وفي كلّ صفحةٍ خمسة عشر سطرًا. وقد أصاب "م" على ما يبدو رطوبةً سبّبت في محو آخر سطرين أو ثلاثة من كلّ صفحة بدءًا من

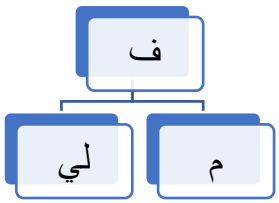
[1] وعنوانه: "في تأويل رؤيا السلاطين والملوك وحشمهم أعوانهم ومن يتّسم بخدمتهم ويتّصل بهم ويتحلّى بصحبتهم."

198أ وحتّى آخر المخطوطة، وقد حاول ناسخٌ لاحق إصلاح ذلك من خلال إعادة كتابة الكلمات غير الواضحة.[1] ولا تضمّ "م" صفحة غلاف، ولا يُذكر اسم الناسخ أو تاريخ إتمام النسخ في صفحة الختام. وهي تتّفق في نصّها وترجمة أبوابها مع "ف" باستثناء أمرين: أوّلهما أنّ الباب الرابع والعشرين في "ف" وعنوانه "في تأويل الأشياء الخارجة عن الإنسان وسائر ذوات الأرواح من المياه والألبان والدماء وما يتّصل بها من الأصوات والصفات" تنقسم مادّته إلى بابين في "م". والأرجح أنّه خطأ الناسخ حيث وضع العنوان نفسه للباب الرابع والعشرين، أمّا الباب الخامس والعشرون فجعله بعنوان "في تأويل أصوات الحيوان وكلامها،" والعنوان الأوّل يشتمل على الثاني. وبسبب هذا الانقسام صار عدد الأبواب في "م" ستّين. أمّا الاختلاف الثاني فهو في عنوان الباب الستّين فهو في "م": "في ذكر كلماتٍ مسندة في رواياتٍ وأخبارٍ منقولة عن أناسٍ صادقين وفي تأويل رؤية الإرضاع والبكاء والخفقان وغير ذلك من أنواعٍ مختلفة مع حكاياتها." وهذا العنوان يكشف عن الاضطراب الذي أصاب ترتيب المخطوطة في آخر باب، والذي حاول الناسخ على ما يبدو تبريره من خلال العنوان، فالباب الأخير يشتمل على ثلاث صفحاتٍ في حكايات الصالحين (250ب–251ب) واثنتي عشرة صفحة من الباب التاسع والخمسين (251أ–257ب)، ويُختتم بأربع صفحاتٍ من المقدّمة (257أ–259ب). وبالرغم من هذه الاضطرابات، فإنّ "م" تحظى بأهمّيّةٍ بالغة وتصلح أن تكون أساسًا للتحقيق، لأنّها نسخةٌ كاملة وتتّفق مع "ف" في نصف الكتاب الأوّل، ولأنّ صاحبها أورد الأسانيد تامّةً كما وردت في "ف" ولم يختصرها.

3– مخطوطة ليدن ويُشار إليها برمز "لي" لاحقًا:

[1] ولا يُستند إلى هذا المصحّح عند التحقيق، بل إلى المخطوطة التي نقلت مباشرةً عن "م".

نسخة "لي" تامّة وتشتمل على 255 ورقة كُتبت بخطٍّ نسخيّ جميل وباللونين الأسود والأحمر، وفي كلّ صفحةٍ سبعة عشر سطرًا. ولا تضمّ صفحة غلاف، ولا تأتي صفحة الختام على ذكر اسم الناسخ أو تاريخ إتمام النسخ. وتُستهلّ بترجمة الأبواب: "ترجمة أبواب كتاب البشارة في تعبير الرؤيا." وتتّفق "لي" في نصّها وعناوين أبوابها مع "ف" ورغم أنّها نسخةٌ متأخّرة نسبيًّا[1] إلّا أنّها تساعد في سدّ ثغرات "م" لا سيّما في الأسطر أو المقاطع التي مُحيت في الأخيرة. ويمكن تصوّر العلاقة بين المخطوطات الثلاث الأولى على النحو التالي:



4- مخطوطة لاندبرغ (1233/630) ويُشار إليها برمز "لا" لاحقًا:

تشتمل "لا" على 327 ورقة نُسخت بخطّ نسخيّ واضح واشتملت كلّ صفحةٍ على خمسة عشر سطرًا. وقد زيدت صفحة الغلاف على يد ناسخٍ لاحقٍ – غير ناسخ المخطوط – وتضمّنت عنوان الكتاب ونسبته، وفيها:

هذا كتاب التعبير المسمّى بالبشارة والنذارة
تأليف الإمام العالم العامل الأستاذ
أبو سعيد الواعظ
نقله عنه تلميذه رضي الله عنهما

ويتكرّر تحريف "سعد" إلى "سعيد" في سائر أبواب "لا"، وتُختتم بذكر اسم الناسخ وهو "محمّد بن [...] البهرتي الشافعي" وتاريخ إتمام النسخ وهو "يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ذي

[1] لا يشير بيان المخطوطات في ليدن إلى تاريخ النسخ، ولكنّ جودة النسخ واستعمال لونين يشير إلى أنّها نسخةٌ متأخّرةٌ نسبيًّا.

القعدة [...] على ثلاثمئة." ولا يرد هذا الاسم ضمن أسماء تلامذة الخركوشيّ، والأرجح أنّ ناسخ "لا" لم يكن هو تلميذ الخركوشيّ ولكنّه نقل عن نسخة الأخير التي سيُشار إليها برمز "ت"، لأنّه يُستبعد أن يخطئ التلميذ في اسم أستاذه. وتقع "لا" في جزءين يشتملان على ستّين بابًا، وقد أضاف الناسخ اللاحق – الذي خطّ صفحة العنوان – ترجمةً لأبواب الجزء الأوّل (1–29)، وأخرى تسبق أبواب الجزء الثاني (30–60). وظهر افتراق "لا" عن مجموعة "ف" في عددٍ من المواضع:

- يقوم ناسخ "لا" باختصار الأسانيد الواردة في مجموعة "ف" فيكتفي بذكر رجلين – أو ثلاثة – انتهى إليهما السند.
- تتّفق "لا" في نصّها مع مجموعة "ف" لكنّها تضيف بعض المنامات المستشهد بها كما في مطلع الباب الخامس (29أ–31أ)، ومطلع الباب الحادي عشر (42أ)، ومطلع الباب السادس عشر (54أ–55ب).
- يرد في "لا" بابٌ لا يرد في مجموعة "ف" وهو الباب التاسع والخمسون والذي جاء بعنوان "في ذكر قومٍ ممّن كان سبب راحتهم من البلايا أنواع الرؤيا." ويجمع هذا الباب 21 منامًا في توليفةٍ تجمع منامات العلويّين بمنامات المتصوّفة، إذ يرد فيه 12 منامًا منقولًا عن كتاب *الفرج بعد الشدّة* للتنوخيّ وتحديدًا من الباب السادس الذي جاء بعنوان: "من فارق شدّةً إلى رخاء بعد بشرى منام لم يشب صدق تأويله بكذب الأحلام."[1] وترد تسعة منامات

[1] المهديّ يطلق علويًّا بعد منامٍ رآه؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 239–240؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 301أ–302ب؛ منام عطّارٍ من أهل الكرخ مع تحريف عطّار إلى عطاء؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 276–278؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 302أ–303ب؛ منام الحاجّ الخراسانيّ وقصّته مع طاهر بن يحيى العلويّ مع تصحيف طاهر إلى ظاهر؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 279–281؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 303أ–304أ؛ منام العلويّة الزمنة؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 282–288؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 304ب–305أ؛ منام الواقديّ الذي استنجد بصديقه العلويّ؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 332–333؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 305أ–306أ؛

من كتبٍ متفرّقة للتصوّف. أمّا الباب الأخير فهو بعنوان: "في ذكر حكاياتٍ تتضمّن رؤيا الصالحين بعضهم بعضًا نفعنا الله بهم،" وهذا الباب ناقصٌ في "ف" ومضطربٌ في "م" لكنّه يتّفق مع الباب الأخير في "لي" ويزيد عليه عشرة منامات (315أ–318أ).

ولا تصلح "لا" لتكون أساسًا في تحقيق الكتاب لأنّ ناسخها يختصر الأسانيد من جهة، ويميل إلى إضافة المنامات من جهةٍ أخرى.

5– مخطوطة آياصوفيا (القرن الثامن الهجريّ) ويُشار إليها برمز "آ" لاحقًا:

تشتمل "آ" على 268 ورقة كُتبت بخطّ نسخيّ، وفي كلّ صفحةٍ خمسة عشر سطرًا. وتشير صفحة الغلاف إلى عنوان الكتاب وصاحبه، وفيها:

كتاب البشارة والنذارة
تأليف الشيخ الإمام الأجلّ
أبي سعد ابن أحمد الخركوشيّ
رحمة الله عليه[1]

وتبدأ "آ" بترجمةٍ لأبواب الكتاب الستّين، وتتّفق في نصّها وعناوين أبوابها مع "لا" ولكنّها تنقطع في

منام رجلٍ رأى أنّ غناه بمصر؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 268–269؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 306أ–307أ؛ منام ابن الفرات الذي كان يؤذي أبا جعفر بن بسطام؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 292–293؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 307أ؛ منام وهب بن منبّه؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 331؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 307أ–308ب؛ منام توبة العنبريّ؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 328–329؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 308ب–308أ؛ منام أبي العبّاس بن شمرد؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 303–306؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 308أ–309ب؛ منام وزير المهديّ يعقوب بن داوود؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 233–238؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 309ب؛ منام موسى بن عبد الملك؛ التنوخيّ، *الفرج بعد الشدّة*، 2: 326–327؛ الخركوشيّ، *البشارة والنذارة*، مخطوط لاندبرغ، 309أ.

[1] الخركوشيّ هو عبد الملك بن محمّد لا أحمد، وقد وردت ترجمته في المقدّمة.

منتصف الباب الثامن والخمسين. وفي مقدّمة "آ" فراغٌ يمتدّ صفحةً ونصف (4ب–4أ) ويسقط بسببه حديث الخركوشيّ عن رؤيا آدم ورؤيا إبراهيم وجزءٍ من رؤى يوسف. وهناك سببان يدفعان إلى الاعتقاد بأنّ "آ" و"لا" أخذتا عن المصدر نفسه وهو "ت":

- ترد في "آ" المنامات الثلاثة الموجودة في "لا" دون مجموعة "ف": مطلع الباب الخامس (27ب–29ب)، ومطلع الباب الحادي عشر (40أ)، ومطلع الباب السادس عشر (50أ–51ب).
- تورد "آ" الأسانيد تامّةً كما في مجموعة "ف" ولا تختصرها كما في "لا".

وتشكّل "آ" جزءًا من التحقيق لأنّها تقدّم قراءاتٍ جديدة لبعض مفردات الكتاب.

6– مخطوطة مكتبة بشير آغا (1123هـ) ويُشار إليها برمز "ب":

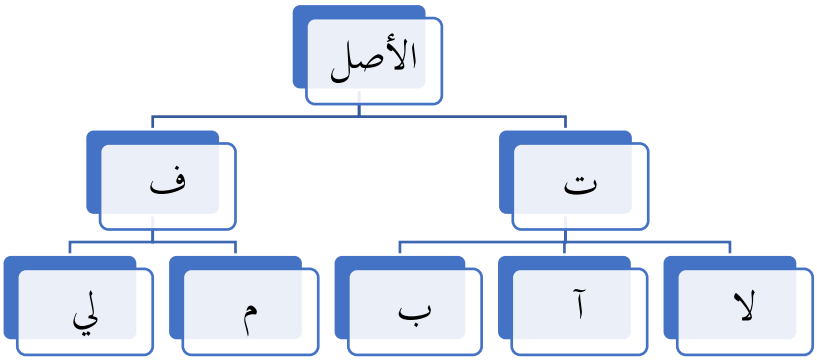
تتألّف "ب" من 259 ورقة، وقد كتبت بخطّ نسخيّ وباللونين الأسود والأحمر، واشتملت كلّ صفحة على 21 سطرًا. ولا تضمّ "ب" صفحة غلاف، وصفحاتها غير مرقّمة. ويرد في آخر مقدّمتها مقطعٌ إضافيّ بعنوان: "فصلٌ في تعبير الرؤيا المنسيّة منقول من كتاب السجستانيّ رحمة الله عليه" وهو عبارة عن تعبير الرؤيا بالحساب، وهذا المقطع غير موجودٍ في أيٍّ من المخطوطات الأخرى. ثمّ يسرد الناسخ بعد المقدّمة ترجمةً لأبواب الكتاب. ويبدو أنّ ناسخ "ب" كان ميّالًا إلى الإضافة، إذ ترد في الأبواب المختلفة جملٌ ومقاطع شتّى لا أثر لها في أيٍّ من المخطوطات الأخرى. ويُرجَّح أنّ "ب" و"آ" نُسختا عن المصدر نفسه "ت" لعدّة أسباب:

- عناوين الأبواب متطابقة لكنّ عددها في "ب" ثمانيةٍ وخمسين بابًا، وذلك أنّ الناسخ جمع البابين الرابع والخامس في بابٍ واحد، وجمع كذلك البابين الثامن والأربعين والتاسع والأربعين في بابٍ واحد.

- ترد في "ب" الأسانيد تامّةً من غير اختصار مثلها مثل "آ"
- ترد في "ب" المقاطع التي تفترق فيها "آ" عن مجموعة "ف"

أمّا البابان الأخيران فيتعذّر مقارنتهما مع "آ" لأنّ الأخيرة منقطعة كما سبقت الإشارة، وعند مقارنتهما مع "لا" يتطابقان إلّا أنّ "لا" تزيد عن "ب" أحد عشر منامًا. ويُستبعد أن تكون "ب" قد نُسخت مباشرةً عن "آ" لأنّ الأولى تتّفق في بعض الألفاظ وأحيانًا الأخطاء مع "لا" دون "آ".

وبناءً على ما ذُكر، يمكن تصوّر العلاقة بين المخطوطات على النحو التالي:



- عنوان الكتاب:

عنوان الكتاب كما ورد في "ف": *البشارة والنذارة في التعبير والرؤيا*، وقد اختلف العنوان قليلًا بين مخطوطٍ وآخر. والجدير بالذكر أنّ أيًّا من عناوين المخطوطات السابقة لا يشتمل على لفظ "المراقبة" الذي يرد في عنوان الكتاب عند بروكلمان: *البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا والمراقبة*، ولا أدري أيّ المخطوطات قد راجع عند الاهتداء إليه.

- ترجمة عناوين الأبواب:

فيما يلي ترجمةٌ لأبواب "ف":

(1) في ذكر ما انتهى إلينا ممّا عبره رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الرؤيا أو غيره من أصحابه صلّى الله عليه وسلّم في مجلسه

(2) في تأويل رؤية العبد نفسه بين يدي ربّه عزّ وجلّ في منامه

(3) في تأويل رؤيا الأنبياء والمرسلين عليهم السلام عمومًا ورؤية نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم تسليمًا كثيرًا خصوصًا

(4) في تأويل رؤيا الملائكة عليهم السلام في النوم

(5) في تأويل رؤيا الصحابة والتابعين والصالحين في النوم

(6) في تأويل رؤيا قراءة القرآن وسورها واحدةً واحدةً على الترتيب

(7) في تأويل رؤيا الإسلام

(8) في تأويل رؤيا السلام والمصافحة

(9) في تأويل رؤيا الطهارة وما يشبهها من الختان والسواك

(10) في تأويل رؤيا الأذان والإقامة

(11) في تأويل رؤيا الصلاة وأركانها

(12) في تأويل رؤيا المسجد والمحراب والمنارة ومجالس الذكر

(13) في تأويل رؤيا الزكاة والصدقة والإطعام وزكاة الفطر

(14) في تأويل رؤيا الصوم والفطر

(15) في تأويل رؤيا الحجّ والعمرة والكعبة والحجر الأسود والمقام وزمزم وما يتّصل به ورؤيا الأضاحي والقربانات

(16) في تأويل رؤيا الجهاد

(17) في تأويل رؤيا الموت والأموات والمقابر والأكفان وما يتّصل به من الحنوط والجنازة والصلاة على الميت والدفن والبكاء وغير ذلك

(18) في تأويل رؤيا القيامة والحساب والميزان والصحائف والصراط وما يتّصل بها

(19) في تأويل رؤيا جهنّم نعوذ بالله منها

(20) في تأويل رؤيا الجنّة وخزنتها وحورها وقصورها وأنهارها وثمارها

(21) في تأويل رؤيا الجنّ والشياطين

(22) في تأويل رؤيا الناس الشيخ والشابّ والفتاة والعجوز والأطفال والمعروف والمجهول

(23) في تأويل رؤيا اختلاف ألوان الإنسان وأعضائه واحدًا واحدًا على الترتيب

(24) في تأويل رؤيا الأشياء الخارجة من الإنسان وسائر ذوات الأرواح من المياه والألبان والدماء وما يتّصل بها من الأصوات والصفات

(25) في تأويل رؤيا الأمراض والأوجاع والعاهات التي تبدو على أعضاء الإنسان

(26) في تأويل رؤيا المعالجات والأدوية والأشربة وذكر الحجامة والفصد والكيّ

(27) في تأويل رؤيا الأطعمة والحلاوى واللحمان وما يتّصل بها من القدور والمائدة والسفرة والقصاع والمغرفة والأثفية

(28) في تأويل رؤيا الضيافات وما يكون في بعضها من المعازف والخمر وأوعيتها والعطر والملاهي والغناء كالدفوف والطبال والشطرنج والنرد وما يشبهها

(29) في تأويل رؤيا الكسوة واختلاف ألوانها

(30) في تأويل رؤيا السلاطين والملوك وحشمهم وأعوانهم ومن يتّسم بخدمتهم وما يتّصل بهم ويتحلّى بصحبتهم

(31) في تأويل رؤيا الأسلحة والحرب وآلاتها وحالاتها ورؤيا القتل والصلب والأسر والحبس وما يتّصل به

(32) في تأويل رؤيا أصحاب الحرف والصناعات

(33) في تأويل رؤيا البهائم

(34) في تأويل رؤيا الوحش والسباع

(35) في تأويل رؤيا الطيور الوحشيّة والأهليّة والمائيّة وسائر ذوات الأجنحة وصيد البحر ودوابّه

(36) في تأويل رؤيا أدوات الصيد من الشباك والفخاخ والشصوص وقوس البندق والمصائد

(37) في تأويل رؤيا الهوامّ والحشرات ودوابّ الأرض

(38) في تأويل رؤيا السماء والهواء والليل والنهار والشمس والقمر والكواكب والرياح والأمطار والخسف والزلازل والرعد والبرق وقوس قزح والسيول والبرد والثلج والوحل والجمد والوحل والسحاب

(39) في تأويل رؤيا الأرض ودورها وقصورها وحصونها وأبنيتها ومرافقها ومفاوزها وسرابها وحمّاماتها وأخبيتها وأسواقها وحوانيتها وسقوفها وأبوابها وطرقها وسجونها وبيعها وكنائسها وبيوت نيرانها ونواويسها

(40) في تأويل رؤيا الذهب والفضّة وألوان الحليّ والجواهر وسائر ما يُستخرج من المعادن مثل الرصاص والشبه والصفر والنحاس والزجاج والكحل والنفط والقار وأشباهها

(41) في تأويل رؤيا البحر وأحواله والسفينة والغرق ورؤيا الآبار والأنهار والمياه وظروفها من الدلاء والخوابي والجرار والكيزان وغيرها

(42) في تأويل رؤيا النار وأدواتها من الزند والحطب والتنّور والكانون ورؤيا السراج والمسرجة والشمع والقنديل وما يتّصل بهذه الأشياء

(43) في تأويل رؤيا الأشجار والأثمار والتي تثمر والتي لا تثمر وتأويل رؤيا البستان والكرم والربيع

(44) في تأويل رؤيا الحبوب والزروع والرياحين والنبات والروضة والبقول

(45) في تأويل رؤيا القلم والدواة والنقس والمداد والكاغد والكتابة والشعر وما يشبهه

(46) في تأويل رؤيا الصنم وأهل الملل الزائغة والردّة وما يتّصل بها

(47) في تأويل رؤيا البسط والفرش والأسرّة والسرادقات والفساطيط والخيام والشراع والراية واللواء والستور وما أشبهها

(48) في ذكر أدوات الركبان والفرسان مثل الإكاف والسرج والمركب واللجام والثغر واللبب والسوط والرحالة والحزام والزمام والصولجان والكرة والمقود والغاشية والهودج والخطام

(49) في تأويل رؤيا أثاث البيت وأدواته وأمتعته وأدوات الصنّاع والمحترفين سوى ما تضمّنت ذكر الأبواب المتقدّمة

(50) في تأويل رؤيا النوم والاستلقاء على القفا والانتباه

(51) في تأويل رؤيا العطش والشرب والريّ والجوع والأكل وأكل الإنسان لحم نفسه أو لحم جنسه والطبخ بالنار ومضغ العلك

(52) في ذكر أنواعٍ من البلايا مثل اليأس واليتم والوجع والكدّ والقرع والعبوس والعثور والعريّ والعزل والطرد والسرقة والسفه والذلّة والخسران والخيانة والحبس والحمل الثقيل والبؤس والطغيان والضلالة

(53) في تأويل رؤيا بعض الأضداد كالصعود والهبوط والبخل والإنفاق والهبة واللجاجة والمصالحة والكبر والتواضع والكذب والصدق والفقر والغنى والخوف والأمن والغمّ والفرح والجحود والإقرار والإحسان والإساءة والذنوب والتوبة

(54) في تأويل رؤيا النكاح وما يتّصل به من المباشرة والطلاق والغيرة واليمين وشري الجارية والزنا واللواطة والجمع بين النساء للفساد وتشبّه المرأة بالرجل والتحنيث والنظر إلى الفرج

(55) في تأويل رؤيا الحركات من السفر والقفز والوثوب والمشي والهرولة والغيبة في الأرض والطيران والركوب والرجوع من السفر

(56) في تأويل رؤيا أنواعٍ من المعاملات الجارية بين الناس كالبيع والرهن والإجارة والشركة

والوديعة والعارية والقرض والضمان والكفالة وقضاء الدين وأداء الحقّ والإمهال

(57) في تأويل رؤيا المخاصمات والمنازعات وما يتّصل بها من البغض والبغي والتهدّد والجور والحسد والخداع والخصومة والثقب والرفس والضرب والخدش والرضخ والرجم والسبّ والسخرية والصفع والعداوة والغيبة والغيظ والغلبة واللطم والمقارعة والمصارعة والذبح

(58) في تأويل رؤيا شتّى كالهديّة واستراق السمع والاستماع والاختيار والإخراج وإقامة البرهان والتعزية وتغيير الاسم وتزكية النفس والتملّق والتوديع والتواري والنتور والتمطّي والحراسة والحطب في الأرض والحلف والدغدغة والزرع والمساحة ورعي النجوم والرحمة والسؤال والبشارة والشغل والشفاعة وصوت الزنبور وصوت الدراهم والدنانير وظفر الشعر وطوله والطلب والعلوّ والعفو والعظم والعمل الناقص والفقد والعقد والعجب والعتق والعجلة والعلم والعتاب وغزل المرأة وغسل اليدين وفعل الخير والفراسة والقتل والقوّة وكثرة العدد وكلام الأعضاء واللوم والليّ والسعة والنسخ والوعد والوحدة والوزن والإرضاع وتنفّس الصعداء والبكاء وخفقان القلب والصبر والقلق واجتماع الشمل والمعانقة والتقبيل والعضّة

(59) في ذكر حكاياتٍ تتضمّن رؤيا بعض الصالحين لبعض

ب) مخطوطات المجموعة الثانية:

1- مخطوطة برلين الأولى (1105هـ)

2- مخطوطة برلين الثانية (1200هـ)

3- مخطوطة توبنجن (1122هـ)

تُعدّ هذه المخطوطات اختصارًا لكتاب الخركوشيّ، وهي مختلفةٌ عن اختصار الداري

المنشور عن مطبعة بولاق. وليس في أيٍّ من هذه المخطوطات الثلاث إشارةٌ واضحة إلى الخركوشيّ أو تصريحًا بعنوان الكتاب. باستثناء مخطوط توبنجن حيث قام ناسخٌ لاحق بإضافة العنوان ونسبته إلى صفحة الغلاف وإلى الصفحة الأولى: "البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا لأبي سعيدٍ عبد الملك الواعظ المتوفّى سنة 407." وتُستهلّ كلٌّ من مخطوطة برلين الأولى ومخطوطة توبنجن بعبارة المطلع: "الحمد لله الذي جعل الليل لباسًا والنوم سباتًا وجعل النهار نشورًا."[1] وبعد حمد الله والصلاة على نبيّه يذكر المؤلّف مصادر مادّته: "فهذا كتاب تفسير المنامات مجموعٌ من قول الإمام محمّد بن سيرين والإمام مسلم صاحب الصحيح والإمام أبو سعيد البغداديّ والإمام ابن المقدّسي والإمام أبو عبد الله الزجّاجيّ من علماء التفسير رضي الله عنهم أجمعين." ولا أدري إن كان المؤلّف قد قصد أبا سعدٍ الخركوشيّ أو أبا سعيدٍ أحمد بن عيسى الخرّاز (899/286)[2] أحد أعلام التصوّف البغداديّين، لكنّ الواضح أنّه اختصر كتاب الخركوشيّ دون التصريح بذلك. وهناك أكثر من سببٍ يؤكّد أنّ الكتاب اختصارٌ *للبشارة والنذارة* وليس روايةً ثانية له:

- نُسخت مخطوطات المجموعة الثانية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ولم نقع على مخطوطةٍ أقدم تحمل النصّ نفسه.
- يشير بيان مخطوطات Weisweiler إلى أنّ مخطوطة توبنجن كانت جزءًا من كتابٍ في المختارات الأدبيّة لا يقلّ عن 330 صفحة، وهذا ما قد يبرّر اختصار المؤلّف لكتاب الخركوشيّ.
- التأويلات نفسها التي كانت منسوبة إلى الخركوشيّ في مخطوطات المجموعة الأولى قد

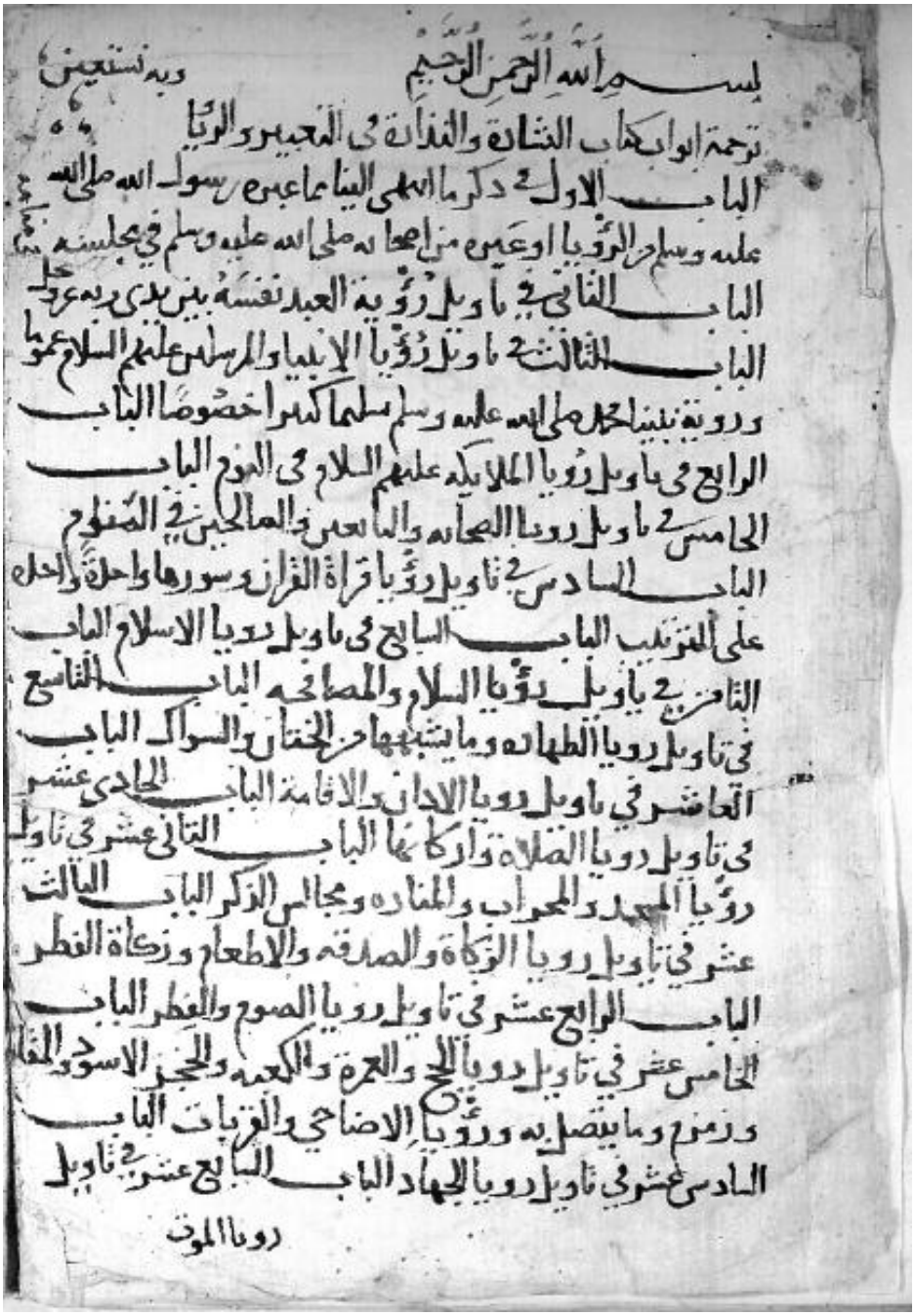
[1] الصفحات الأولى من مخطوطة برلين الثانية مفقودة.

[2] Madelung, "al-Kharrāz," in *EI*^{2}, 4: 1083-1084.

نُسبت إلى محمّد بن سيرين في مخطوطات المجموعة الثانية، فبدلًا من أن تُسبق بعبارة: "قال الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ رحمه الله،" سُبقت بعبارة "قال الإمام محمّد بن سيرين رضي الله عنه،" أو "قال الأستاذ محمّد بن سيرين رحمه الله."[1]

ورغم هذه الاختلافات، يؤكّد بيان مخطوطات توبنجن أنّ المخطوطات الثلاث تتطابق مع مخطوطة ليدن "لي"، ويستشهد بعبارة المطلع دليلًا على ذلك! ولكن للأسباب التي سبق ذكرها، لا تنفع مخطوطات المجموعة الثانية أن تشكّل جزءًا من التحقيق لأنّها تشكّل وحدةً متأخّرة وهدفنا الوصول إلى روايةٍ أقدم. وقد لا يكون عنها غنى في دراسة قنوات تلقّي النصّ وتاريخ قراءته، ولكنّها لا تفيد في محاولة استرجاع النصّ الأساس *للبشارة والنذارة* من خلال تحقيق مخطوطاته.

[1] وذلك واضحٌ في مطلع معظم الأبواب، راجع على سبيل المثال: مجهول، مختصر *البشارة والنذارة*، مخطوطة برلين 1، 16أ، 17أ، 32ب، 33أ، 35أ.



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ترجمة ابواب كتاب البشارة والنذارة في التعبير والرؤيا

الباب الاول في ذكر ما انهى الينا ما عبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا او عبر من اصحابه صلى الله عليه وسلم في مجلسه

الباب الثاني في تاويل رؤية العبد نفسه بين يدي ربه عز وجل

الباب الثالث في تاويل رؤيا الانبياء والمرسلين عليهم السلام عموما

ورؤية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم سلما كثيرا خصوصا الباب

الرابع في تاويل رؤيا الملائكة عليهم السلام في النوم الباب

الخامس في تاويل رؤيا الصحابة والتابعين والصالحين في المنام

الباب السادس في تاويل رؤيا قراءة القرآن وسورها واحزابه

على الترتيب الباب السابع في تاويل رؤيا الاسلام الباب

الثامن في تاويل رؤيا السلام والمصافحة الباب التاسع

في تاويل رؤيا الطهارة وما يشبهها من الختان والسواك الباب

العاشر في تاويل رؤيا الاذان والاقامة الباب الحادي عشر

في تاويل رؤيا الصلاة واركانها الباب الثاني عشر في تاويل

رؤيا المسجد والمحراب والمنارة ومجالس الذكر الباب الثالث

عشر في تاويل رؤيا الزكاة والصدقة والاطعام وزكاة الفطر

الباب الرابع عشر في تاويل رؤيا الصوم والفطر الباب

الخامس عشر في تاويل رؤيا الحج والعمرة والكعبة والحجر الاسود والمقام

وزمزم وما يتصل به ورؤيا الاضاحي والقربات الباب

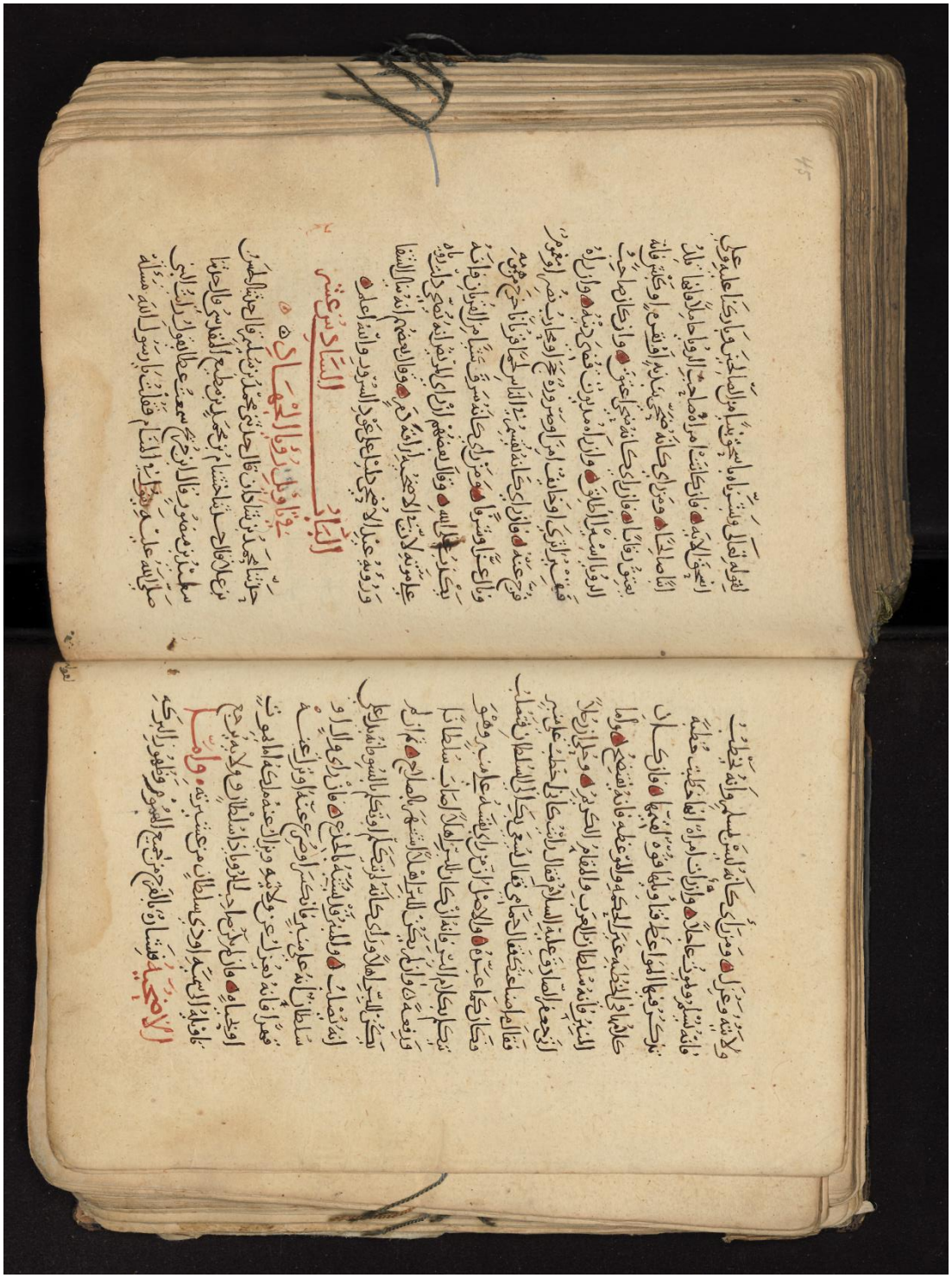
السادس عشر في تاويل رؤيا الجهاد الباب السابع عشر في تاويل

رؤيا الموت

1. *البشارة والنذارة*، مخطوطة فاتيكان، 1ب.

2. *البشارة والنذارة*، مخطوطة المتحف البريطانيّ، 23ب–23أ.

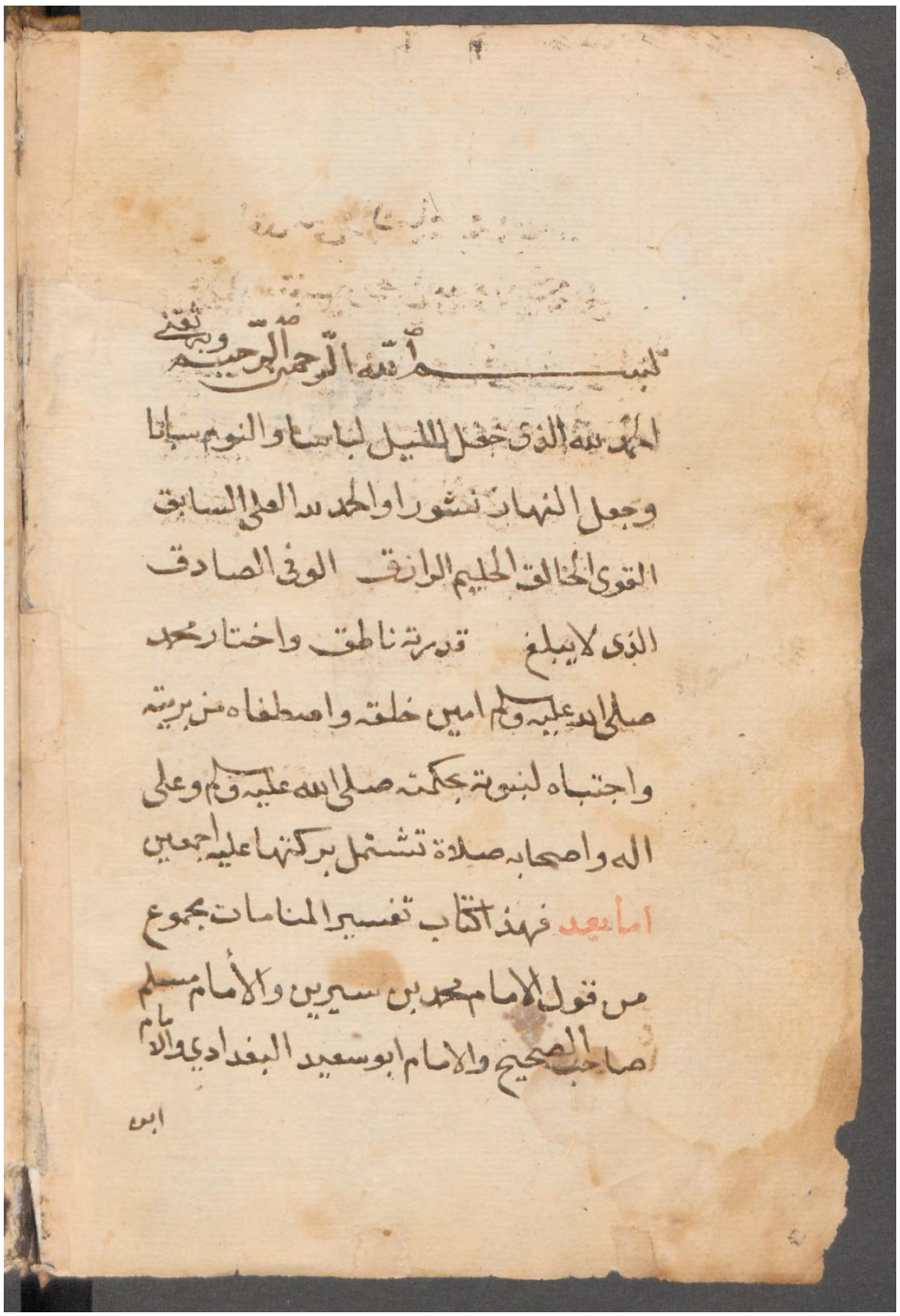
3. *البشارة والنذارة*، مخطوطة لاندبرغ، 29ب–29أ.



4. *البشارة والنذارة*، مخطوطة ليدن، 45ب–45أ.

5. *البشارة والنذارة*، مخطوطة آياصوفيا، 50ب–50أ.

6. *البشارة والنذارة*، مخطوطة بشير آغا، 255ب–255أ.

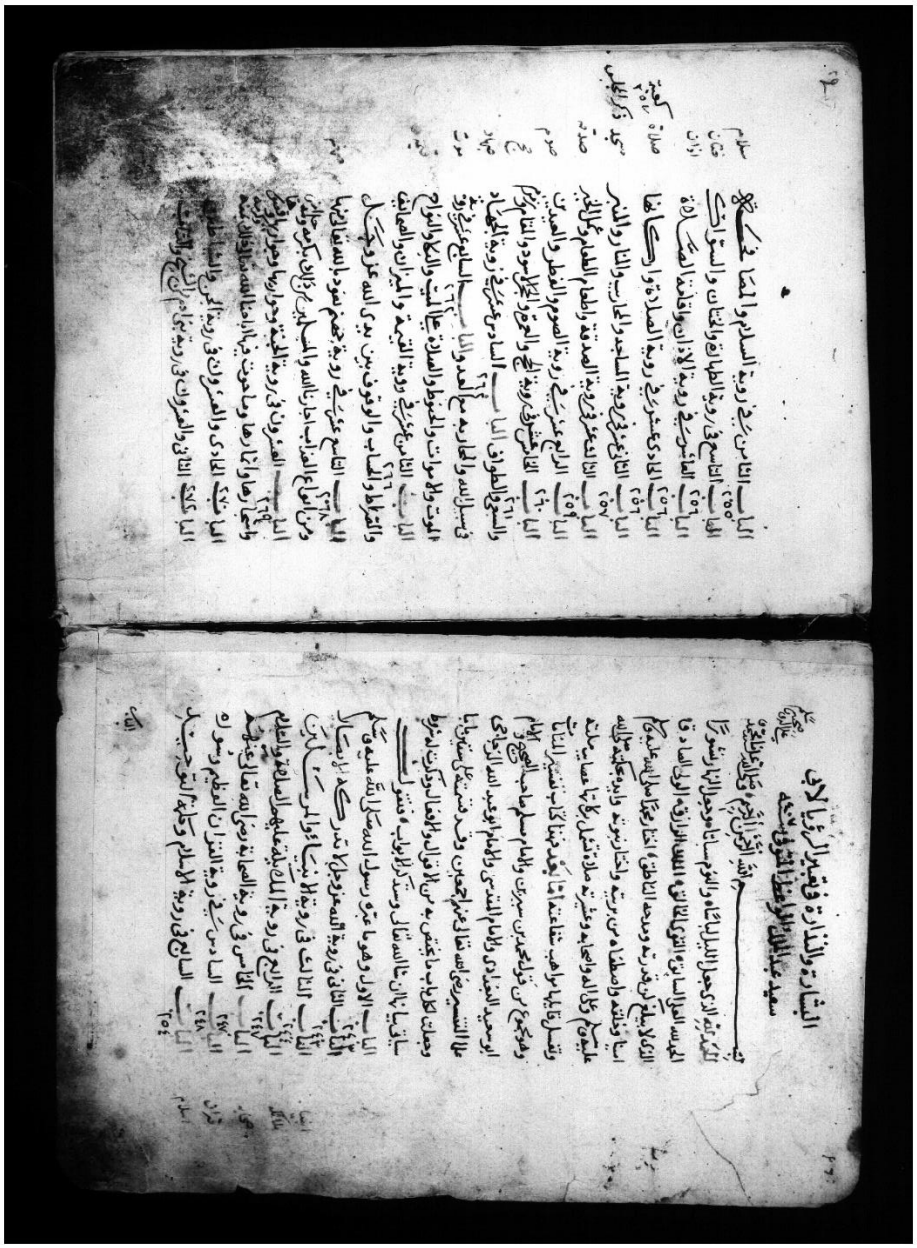


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل الليل لباسا والنوم سباتا
وجعل النهار نشورا والحمد لله العلي السابق
القوي الخالق الحليم الرازق الوفي الصادق
الذي لا يبلغ قدرته ناطق واختار محمد
صلى الله عليه وسلم امين خلقه واصطفاه من بريته
واجتباه لنبوته بحكمته صلى الله عليه وسلم وعلى
اله واصحابه صلاة تشتمل بركتها عليه اجمعين
اما بعد فهذا كتاب تفسير المنامات مجموع
من قول الامام محمد بن سيرين والامام مسلم
صاحب الصحيح والامام ابو سعيد البغدادي والامام

ابن

7. *البشارة والنذارة*، مخطوطة برلين 4266، 1ب.



8. *البشارة والنذارة*، مخطوطة توبنجن، 2ب–2أ.

ملحق رقم 3: تحقيق الباب الثاني عشر من كتاب *البشارة والنذارة*

الباب الثاني عشر: في تأويل رؤيا المسجد والمحراب والمنارة ومجالس الذكر

أخبرنا عبد الله بن حامدٍ الفقيه قال: أخبرنا إبراهيم[1] بن محمّد الهرويّ قال: حدّثنا أبو عامر ميسرة[2] بن عبد الله قال: حدّثنا عبد الله قال:[3] حدّثنا أبو عبد الله العجليّ قال: أخبرنا عمر[4] بن محمّد قال:[5] حدّثني[6] عبد العزيز بن أبي داوود قال: كان رجلٌ[7] بالبادية قد اتّخذ مسجدًا فجعل في قبلته سبعة أحجارٍ فكان إذا[8] قضى صلاته قال[9]: يا أحجار أشهدكم أنّي أشهد[10] أن لا إله إلّا الله. قال[11]:

---

[1] (إبراهيم): وردت في الأصل أحمد هيم وصوابه أعلى الكلمة.

[2] (أبو عامر ميسرة): م، لي؛ أبو شاكر مسرّة: آ.

[3] (حدّثنا عبد الله قال): سقطت من الأصل واستُدركت من آ، لي.

[4] (عمر): م، لي؛ عمرو: آ.

[5] (أخبرنا عبد الله بن حامدٍ الفقيه... أخبرنا عمر بن محمّد قال): سقطت من لا.

[6] (حدّثني): م، آ، لي؛ قال: لا.

[7] (رجلٌ): م، لا، لي؛ رجلًا: آ.

[8] (إذا): م، آ، لي؛ كلّما: لا.

[9] (قال): م، لا، لي؛ يقول: آ.

[10] (أنّي أشهد): م، لي؛ سقطت من لا، آ.

[11] (قال): سقطت من آ.

فمرض الرجل فمات[1] فعُرج بروحه قال: فرأيت في منامي أنّه قال:[2] أُمر بي إلى النار فرأيت حجرًا من تلك الأحجار [أعرفه قد عظم فسدّ عنّي باب جهنّم. ثمّ أُتي بي من الباب الآخر فإذا حجرٌ من تلك الأحجار][3] أعرفه[54] قد عظُم فسدّ عنّي بابًا من أبواب جهنّم. قال: حتّى سدّ عنّي جميع[6] الأحجار أبواب جهنّم.

قال الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ رضي الله عنه[7]: من رأى في منامه مسجدًا عامرًا محكمًا فإنّ المسجد[8] رجلٌ عالمٌ يجتمع الناس عنده[9] في صلاحٍ[10] وذكر الله تعالى لقوله تعالى[11]: "وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا"[12]. فإن رأى كأنّ المسجد انهدم فإنّه يموت هناك رئيس صاحب دين.[13] وإن رأى أنّه

---

[1] (فمات): م، لي؛ سقطت من لا، آ.

[2] زيد في لا: إنّه.

[3] [أعرفه قد عظم... من تلك الأحجار]: سقطت من م، لي واستُدركت من لا، آ.

[4] (أعرفه): م، آ، لي؛ عرفته: لا.

[5] زيد في لا، آ: بعينه.

[6] (جميع): م، لي؛ بقيّة: لا، آ.

[7] (أبو سعدٍ الواعظ رضي الله عنه): م، لي؛ سقطت من لا؛ رحمه الله: آ.

[8] زيد في لا، آ: في التأويل.

[9] (عنده): م، لا، لي؛ إليه: آ.

[10] زيد في لا، آ: وخير.

[11] (تعالى): سقطت من آ.

[12] سورة الحجّ (22، 40).

[13] (فإن رأى كأنّ المسجد انهدم فإنّه يموت هناك رئيسٌ صاحب دين): م، لي؛ وانهدام المسجد يدلّ على موت

يبني مسجدًا فإنّه يصل رحمه ويجمع الناس على خير.[1] وبناء المسجد يدلّ[2] على الغلبة على الأعداء بدليل قوله تعالى[3]: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا"[4]. فإن رأى كأنّ إمام مسجد مريضًا فرأى كأنّ رجلًا مجهولًا أمّ في المسجد دليلٌ على موته.[5] ومن رأى كأنّ مسجدًا تحوّل خانًا فهو يدلّ على أنّه رجلٌ مستورٌ يرتكب الفسوق.[6] فإن رأى كأنّ بيته تحوّل مسجدًا أصاب شرفًا وصار داعيًا للناس[7] من الباطل إلى الحقّ. فإن رأى كأنّه دخل مع قومٍ مسجدًا فحفروا له حفيرةً[8] فإنّه يتزوّج.

ومن رأى كأنّه يصلّي في المحراب فإنّه بشارةٌ[9] لقوله تعالى[10]: "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي

رئيسٍ أو عالم: لا، آ.

[1] (وإن رأى أنّه يبني مسجدًا فإنّه يصل رحمه ويجمع الناس على خير): م، لي؛ وبناء المسجد صلة الرحم وجمع الناس على خير: لا، آ.

[2] (وبناء المسجد يدلّ): م، لي؛ ويدلّ أيضًا: لا، آ.

[3] (بدليل قوله تعالى): م، لي؛ لقوله عزّ وجلّ: لا؛ لقوله تعالى: آ.

[4] سورة الكهف (18، 21).

[5] (فإن رأى كأنّ إمام مسجد... على موته): سقطت من لا، آ.

[6] (ومن رأى كأنّ مسجدًا تحوّل خانًا فهو يدلّ على أنّه رجلٌ مستورٌ يرتكب الفسوق): لا، لي؛ وتحوُّلُ المسجد حمّامًا يدلّ على ارتكاب رجلٍ مستورٍ من أهل تلك الناحية الفسوق: لا، آ.

[7] (فإن رأى كأنّ بيته تحوّل مسجدًا أصاب شرفًا وصار داعيًا للناس): لا، لي؛ وتحوُّل بيت الرجل مسجدًا شرفٌ في الدين ودعوة الناس: لا، آ.

[8] (حفيرة): م، آ، لي؛ حفرة: لا.

[9] (ومن رأى كأنّه يصلّي في المحراب فإنّه بشارة): م، لي؛ والصلاة في المحراب بشارة: لا، آ.

[10] (لقوله تعالى): م، آ، لي؛ لقوله عزّ وجلّ: لا.

الْمِحْرَابِ"[1] الآية. وإن كان صاحب الرؤيا امرأةً ولدت بنتًا.[2] ومن[3] رأى كأنّه يصلّي في المحراب صلاةً لغير وقتها فإنّ ذلك خيرٌ يكون لعقبه من بعده[4]. ومن رأى كأنّه بال في المحراب قطرةً أو قطرتين أو [ثلاثًا][5] فإنّ كلّ قطرةٍ ابنًا نجيبًا وجيهًا[6] يولد له.[7] والمحراب في الأصل[8] إمامٌ أو رئيس.

والمنارة في المسجد[9] رجلٌ يجمع الناس على خيرٍ[10] ويدعو الناس إلى دين الله تعالى[11] وانهدام تلك[12] المنارة موت ذلك الرجل وخمول ذكره[13] وتفرّق جماعة ذلك الموضع. و[14]منارة المسجد

---

[1] سورة آل عمران (3، 39).

[2] (وإن كان صاحب الرؤيا امرأةً ولدت بنتًا): سقطت من لا، آ.

[3] (ومن): م، لي؛ فإن: لا، آ.

[4] (فإنّ ذلك خيرٌ يكون لعقبه من بعده): م، لي؛ فإنّ رؤياه تدلّ على خيرٍ من بعده لعقبه: لا، آ.

[5] [ثلاثًا]: في الأصل ثلاثة.

[6] في الأصل: نجيب وجيه.

[7] (ومن رأى كأنّه بال في المحراب قطرةً أو قطرتين أو ثلاثة فإنّ كلّ قطرةٍ ابنًا نجيب وجيه يولد له): م، لي؛ والبول في المحراب ولدٌ وجيهٌ نجيب: لا؛ والبول في المحراب ولدٌ نجيب: آ.

[8] (الأصل): م، لي؛ التأويل: لا؛ الناس: آ.

[9] (في المسجد): سقطت من لا، آ.

[10] (خير): م، لا، لي؛ خيره: آ.

[11] (ويدعو الناس إلى دين الله تعالى): وردت في الأصل في السطر اللاحق واستُدركت من لي؛ ويدعوهم إلى الهدى: لا، آ.

[12] (تلك): سقطت من لا، آ.

[13] (وخمول ذكره): سقطت من لا، آ.

[14] زيد في لا، آ: قيل إنّ.

الجامع صاحب البريد. ومن رأى كأنّه سقط من منارةٍ في بئرٍ ذهبت دولته ودلّت رؤياه على أنّه يتزوّج امرأةً سليطةً وله امرأةٌ جميلةٌ ديّنة[1].

ومن رأى كأنّه على مصلًّى رزق الحجّ والأمن لقوله تعالى: "وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى"[2].

ومن رأى كأنّه يصلّي في بيت المقدس[3] ورث[4] ميراثًا[5]، [وإن رأى كأنّه يتوضّأ في بيت المقدس فإنّه ينفق في عمارته شيئًا][6] من ماله، والخروج منه[7] يدلّ على سفرٍ وذهاب ميراث منه وإن كان في يده[8]. وإن[9] رأى كأنّه أسرج في بيت المقدس سراجًا [أُصيب][10] بولد، فإن كان عليه نذرٌ في ولده لزمه الوفاء به.[11]

---

[1] (ديّنة): م، لي؛ ذات دين: لا، آ.

[2] سورة البقرة (2، 125).

[3] (ومن رأى كأنّه يصلّي في بيت المقدس): تكرّرت في الأصل.

[4] (ورث): م، لي؛ أصاب: لا؛ فإنّه يصيب: آ.

[5] زيد في لا: وتمسّك ببرّ؛ زيد في آ: ويتمسّك ببرّ.

[6] [وإن رأى كأنّه يتوضّأ في بيت المقدس فإنّه ينفق في عمارته شيئًا]: سقطت من م، لي واستُدركت من لا، آ.

[7] (منه): م، لي؛ من بيت المقدس: لا، آ.

[8] (وذهاب ميراث منه وإن كان في يده): م، لي؛ وذهاب مال ميراثٍ من يده: لا؛ وعلى ذهاب ميراثٍ من يده: آ.

[9] (وإن): م، آ، لي؛ فإن: لا.

[10] [أُصيب]: سقطت من م، لي واستُدركت من لا، آ.

[11] (فإن كان عليه نذرٌ في ولده لزمه الوفاء به): م، لي؛ وإن كان عليه نذرٌ في ولده ويلزمه الوفاء به: لا؛ وإن كان عليه نذرٌ في ولده يلزمه الوفاء به: آ.

وأمّا العالم فإنّه طيّب الدين والذكر[1] ناصحٌ[2] لقوله تعالى: "وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ"[3]. فإن رأى كأنّه يذكّر وليس من أهله فإنّه في همٍّ ومرض وهو يدعو الله تعالى بالفرج. فإن تكلّم بالحكمة[4] شُفي وقضى دينًا إن كان عليه ونُصر على من ظلمه.[5] وإن تكلّم بالخنا تعسّر عليه الأمر وصار ضُحْكةً يُستخفّ به[6].

والقاصّ رجلٌ حسن المحضر[7] لقوله تعالى[8]: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ"[9]. فإن رأى[10] كأنّه يقصّ أمن من كلّ[11] خوفٍ لقوله تعالى: "فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ

---

[1] (الذكر): م، لي؛ المُذَكّر: لا، آ.

[2] زيد في لا، آ: نفّاع.

[3] سورة الذاريات (51، 55).

[4] (فإنّه في همٍّ ومرض... فإن تكلّم بالحكمة): سقطت من لا، آ.

[5] (شُفي وقضى دينًا إن كان عليه ونُصر على من ظلمه): م، لي؛ أصاب فرجًا إن كان في همّ، وشفاءً إن كان في مرض، ونصرةً على من ظلمه: لا؛ أصاب فرجًا إن كان في همّ، وشفاءً إن كان في مرض، ونصرةً إن كان في ظلم: آ.

[6] (وإن تكلّم بالخنا تعسّر عليه الأمر وصار ضُحكةً يُستخفّ به): سقطت من لا، آ.

[7] (المحضر): م، لي؛ المنظر: لا، آ.

[8] (تعالى): م، آ، لي؛ عزّ وجلّ: لا.

[9] سورة يوسف (12، 3).

[10] (فإن رأى): م، لي؛ وقيل إذا رأى الرجل: لا، آ.

[11] (كلّ): سقطت من لا.

الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"[1]. فإن رآه تاجرٌ[2] نجا من الخسران.[3] وإن رأى كأنّه[4] في مكان مجلس ذكر وقراءة قرآن ودعاء وإنشاد أشعار وهديّة[5]، فإنّ ذلك الموضع يعمر عمارةً محكمةً على قدر صحّة القراءة. وإن[6] وقع في القرآن[7] لحنٌ لم يكمل ولا يتمّ[8]، وإن أنشدوا أشعارًا في الغزل[9] فتلك ولايةٌ[10] باطلة.

---

[1] سورة القصص (28، 25).

[2] (فإن رآه تاجرٌ): م، لي؛ وإن رآه كأنّه تاجرًا: لا؛ فإن رآه تاجرًا: آ.

[3] زيد في لا، آ باختلاف: وأمّا مجالس الذكر فقد أخبرنا الوليد بن أحمد الواعظ قال: أخبرنا عبد الرحمن بن محمّد قال: حدّثنا محمّد بن الحسن الواسطي قال: حدّثنا عمّار بن عثمان الحلبيّ قال: حدّثنا الحصين [؟] القسم الوزّان قال عبد الرحمن بن زيد لحوشب: يا أبا بشر، إن قدمت على ربّك قبلنا فقدرت أن تأتينا فتخبرنا بالذي صربَ إليه فافعل. قال: إن قدرتُ على ذلك. قال: فمات حوشب بالطاعون قبل عبد الرحمن بزمنٍ طويل. قال عبد الرحمن: فلبثتُ زمانًا لا أراه ثمّ رأيته في منامي فقلت: كيف أبا بشر ألم تعدنا أن تأتينا؟ قال: بلى وإنّما استرحت الآن. فقلت: كيف حالكم؟ قال: كما يعفو الله عزّ وجلّ. فقلت: فالحسن؟ قال: ذلك في علّيّين يرانا ولا نراه. قال: قلت: فما الذي تأمرنا به؟ قال: عليك بمجالس الذكر وحسن الظنّ بمولاك فكفى بهما خيرًا.

[4] (وإن رأى كأنّه): م، لي؛ قال فإن رأى: لا، آ.

[5] (وهديّة): م، لي؛ زهديّة: لا، آ. ولعلّ الصواب: زهديّة.

[6] (وإن): م، لي؛ فإن: لا، آ.

[7] (القرآن): م، لي؛ القراءة: لا، آ.

[8] (لم يكمل ولا يتمّ): م، لي؛ لم تكمل ولم تتمّ: لا؛ لم يكمل ولم يتمّ: آ.

[9] (وإن أنشدوا أشعارًا في الغزل): م؛ فإن رأى كأنّ أهل ذلك المجلس ينشدون أشعار الغزل: لا، آ؛ وإن أنشدوا أشعار الغزل: لي.

[10] (ولاية): م، لا، لي؛ ولايته: آ.

ملحق رقم 4: تحقيق الباب التاسع والثلاثين من كتاب *البشارة والنذارة*

الباب التاسع والثلاثون:[1] في تأويل[2] الأرض وجبالها وترابها وبلادها وقرارها[3] ودورها وقصورها وحصونها وأبنيتها ومرافقها ومفاوزها[4] وأسرابها[5] ورمالها[6] وتلالها وحمّاماتها وأرجئتها[7] وأسواقها وحوانيتها[8] وأبوابها وطرقها وسجونها وبيعها وكنائسها وبيوت نيرانها ونواويسها.

قال الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ رضي الله عنه:[9] إنّ تأويل الأرض يختلف باختلاف أحوالها.[10] فإن[11] رأى الرائي أرضًا مجهولةً واسعةً لا يرى لها حدًّا دلّت رؤياه على انبساط الدنيا وسعة المعاش[12] أو

---

[1] (الباب التاسع والثلاثون): ف، لا، آ؛ الباب الأربعون: م، لي. وقد سبق شرح خطأ الناسخ في ترقيم الأبواب.

[2] زيد في آ.

[3] (وقرارها): م، لا، لي؛ وقراها: آ.

[4] (ومفاوزها): سقطت من لا.

[5] (وأسرابها): م، لي؛ وسرابها: لا، آ.

[6] (ورمالها): سقطت من لا.

[7] (وأرجئتها): م، لا، لي؛ وأرجائها: آ.

[8] زيد في لا، آ: وسقوفها.

[9] (قال الأستاذ أبو سعدٍ الواعظ رضي الله عنه): م، لي؛ قال أبو سعد: لا؛ قال الأستاذ رحمه الله: آ.

[10] (يختلف باختلاف أحوالها): م، لي؛ مختلفٌ فيه اختلاف أحوالها: لا؛ مختلفٌ باختلاف أحوالها: آ.

[11] (فإن): م، فإذا: لا، آ، لي.

[12] (على انبساط الدنيا وسعة المعاش): م، لي؛ على انبساط الدنيا عليه وسعة العيش له: لا، آ.

على سفرٍ يسافره.[1] وإذا رأى حدّها دلّت رؤياه على امرأةٍ يتزوّجها. وإذا رأى فيها خضرةً دلّت على قوّة الإسلام بتلك البلاد. وإن[2] رأى كأنّ الأرض بُسطت دلّت[3] على حسن عيش أهلها وطول أعمارهم.[4] فإن رأى كأنّها[5] طُويت دلّ على انقضاء عمر[6] تلك الناحية. فإن رأى كأنّها[7] انشقّت فخرج منها شابٌّ[8] ظهرت بين أهلها عداوة. فإن رأى كأنّ شيخًا خرج منها سعد جدّهم ونالوا خصبًا وحسن عيش.[9] فإن رأى كأنّها[10] انشقّت فلم يخرج منها شيءٌ ولم يدخل فيها شيءٌ حدث[11] في الأرض حادثة شرّ. فإن رأى سبعًا[12] خرج منها دلّت رؤياه على ظهور سلطانٍ ظالم. فإن[13] خرجت

---

[1] (سفرٍ يسافره): م، آ، لي؛ سفرةٍ يسافر: لا.

[2] (وإن): م، لي؛ فإن: لا، آ.

[3] (دلّت): م، لا؛ دلّ: آ، لي.

[4] (أعمارهم): م، لي؛ عمرهم: لا، آ.

[5] (فإن رأى كأنّها): م، لي؛ وإذا رأى كأنّها: لا؛ وإن رأى كأنّها: آ.

[6] (عمر): م؛ أعمار أهل: لا، آ؛ أعمار: لي.

[7] (فإن رأى كأنّها): م، لي؛ وإن رآها كأنّها: لا، آ.

[8] (شابّ): م، لا، لي؛ شابًّا: آ.

[9] (عيش): م، لا، لي؛ عيشًا: آ.

[10] (فإن رأى كأنّها): م، لي؛ وإن رآها كأنّها: لا؛ وإن رأى كأنّها: آ.

[11] (حدث): م، لي؛ حدثت: لا، آ.

[12] (فإن رأى سبعًا): م، لي؛ فإن رأى كأنّ سبعًا: لا، آ.

[13] (فإن): م، لي؛ وإن: لا، آ.

حيّةٌ فهي عذابٌ باقٍ في تلك الناحية. فإن انشقّت الأرض[1] بالنبات نال أهلها خصبًا. فإن[2] رأى كأنّه[3] يحفر الأرض ويأكل قدر ما يحفر منها فإنّه يجمع[4] مالًا بمكر، فإنّ الحفر مكرٌ في التأويل. فإن رأى كأنّ الأرض تفجّرت[5] بالنبات فظنّ بأنّ الأرض كلّها له[6] وفرح بذلك دلّ على أنّه ينال جميع ما يشتهي ويموت سريعًا لقوله تعالى: "حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً."[7] ورؤية الإنسان تولّى طيّ الأرض بيده ملك[8]، وطيّ الأرض إصابة ملكٍ أو ميراث[9] لقوله تعالى: "وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا،"[10] وضيق الأرض يدلّ على ضيق المعاش.[11] وكلام

---

[1] (فإن انشقّت الأرض): م، لي؛ وإن انشقّت الأرض: لا؛ وإن انشقّ الأرض: آ.

[2] (فإن): م، لي؛ وإن: لا، آ.

[3] (كأنّه): م، لا، لي؛ كأن: آ

[4] (فإنّه يجمع): م، آ، لي؛ جمع: لا.

[5] (تفجّرت): م، قد انفطرت: لا؛ قد تفطّرت: آ؛ قد تفجّرت: لي.

[6] (فظنّ بأنّ الأرض كلّها له): م، لي؛ وظنّ كأنّ الأرض كلّها ملكٌ له: لا، آ.

[7] الأنعام (6: 44).

[8] (ملك): م، لي؛ نيل ملك: لا، آ.

[9] (وطيّ الأرض إصابة ملكٍ أو ميراث): م؛ ووطء الأرض إصابة ميراث: لا، آ؛ وطيّ الأرض إصابة ملكٍ وميراث: لي.

[10] سورة الأحزاب (33: 27).

[11] (المعاش): م، لي؛ المعيشة: لا؛ العيش: آ.

الأرض بالخير نيل خيرٍ في الدنيا والدين،[1] وكلامها بالنّكر[2] يدلّ على[3] نيل مالٍ حرام. وكلامها المشتبه[4] المجهول المعنى مالٌ من شبهة. والخسف بالأرض لصاحب[5] الرؤيا زوال النعم[6] عنه، وانقلاب أحواله[7] عليه بتحوّل الصديق عدوًّا. والفتنة[8] في الأرض من غير حفرٍ طول غربة أو موت في طلب الدنيا، والحفر مكر.[9]

والجبل ملكٌ[10] ثابتٌ منيعٌ قاسٍ[11] أو رئيسٌ مدبّر أو امرأةٌ صعبةٌ منيعةٌ قاسية أو سفرٌ أو عهدٌ أو[12] حزنٌ أو ولد. والجبل القائم الحيّ بالماء والنبات[13] ملكٌ صاحب دين. والساقط الخالي من الماء

---

[1] (في الدنيا والدين): م، لي؛ في دينٍ أو دنيا: لا، آ.

[2] (بالنكر): م، لي؛ بالزجر: لا، آ.

[3] (يدلّ على): سقطت من لا، آ.

[4] (المشتبه): م، لي؛ المشبه: لا؛ المشتبهة: آ.

[5] (والخسف بالأرض لصاحب): م، لي؛ وخسف الأرض بصاحب: لا؛ وخسف الأرض صاحب: آ.

[6] (النعم): م؛ النعيم: لا، آ، لي.

[7] (أحواله): م، لي؛ الأحوال: لا، آ.

[8] (والفتنة): م، لي؛ والغيبة: لا، آ.

[9] (والحفر مكر): سقطت من لا، آ.

[10] (والجبل ملك): م، لي؛ وأمّا الجبل فملك: لا، آ.

[11] في الأصل: قاسي.

[12] في الأصل: أو سفرًا أو عهدًا.

[13] (الحيّ بالماء والنبات): م، لي؛ ذو الماء والنبات: لا، آ.

والنبات[1] ملكٌ طاغٍ[2] لأنّه كالميّت لا يسبّح الله[3] ولا ينتفع به[4] الناس. فإن رأى أنّه[5] ارتقى في جبلٍ واستوى[6] عليه وشرب من مائه نال ولايةً إن كان أهلًا لها[7] من قبل ملك ضخمٍ قاسٍ[8]. وإن كان تاجرًا نال منفعةً كبيرة[9]. وقعوده على الجبل دليل ولدٍ رفيع يولد له. وسهولة الصعود فيه وجود السرور ونيل المراد من غير تعب. والسجود عليه لله تعالى والتأذين لله تعالى[10] دليل الظَّفَر بالأعداء. والهبوط منه[11] عزلٌ لأنّ الصعود فيه ولاية. والهبوط[12] من العقبة فرجٌ لأنّ الصعود فيها

---

[1] (صاحب دين... من الماء والنبات): سقطت من لا.

[2] (طاغٍ): م، آ، لي؛ طاغي: لا.

[3] (الله): م، لي؛ الله تعالى: لا، آ.

[4] (به): بها في الأصل وصوابه من لا، آ، لي.

[5] (أنّه): م، لي؛ كأنّه: لا، آ.

[6] (واستوى): م، آ، لي؛ أو استوى: لا.

[7] (أهلًا لها): م، آ، لي؛ أهلها: لا.

[8] (قاسٍ): آ؛ قاسي: م، لي؛ فارسيّ: لا.

[9] (كبيرة): م، لي؛ سقطت من لا؛ كثيرة: آ.

[10] (والسجود عليه لله تعالى والتأذين لله تعالى): م؛ والتأذين على الجبل أو السجود عليه لله عزّ وجلّ: لا؛ والتأذين على الجبل أو السجود عليه لله تعالى: آ؛ والسجود عليه لله تعالى أو التأذين لله تعالى: لي.

[11] (منه): م، آ، لي؛ من الجبل: لا.

[12] (والهبوط): م، لا، لي؛ وقيل الهبوط: آ.

عقوبةٌ ومشقّة. والأحجار[1] والصخور والأشجار التي حول الجبل قوّاد الملك وجنده.[2] فإذا[3] رأى كأنّه ارتقى في جبل فلمّا بلغ نصفه بقي[4] فلم يمكنه الارتقاء إلى ذروته[5] ولا الهبوط عنه إلى ساحة الأرض فإنّ رؤياه تدلّ على أن يكون عمره[6] نصف الأربعين[7] فإنّ الأربعين عمرٌ واحد. فإن رأى كأنّه[8] في سفح[9] جبلٍ طال عمره. وإن[10] رأى كأنّه سقط من الجبل ناله ضررٌ بسبب طعن إنسانٍ فيه ودلّت رؤياه[11] على وقوعه في خطيّة[12]. وانكسار الرجل في السقوط دليل خسرانٍ في المال وهوانٍ في عين[13] السلطان. والقعود في ظلّ الجبل عيشٌ في كنف الأمير. وحمل الجبل حمل

---

[1] (والأحجار): سقطت من لا، آ.

[2] (جنده): م، لا، لي؛ جنوده: آ.

[3] (فإذا): م، لا، لي؛ فإن: آ.

[4] (بقي): سقطت من آ.

[5] (ذروته): م، لا، لي؛ ذروة الجبل: آ.

[6] (فإنّ رؤياه تدلّ على أن يكون عمره): م، لي؛ فإنّ رؤياه تدلّ على أنّ عمره يكون: لا، آ.

[7] وردت في الأصل: الأربعون، وصوابه من لا، آ.

[8] (كأنّه): م، آ، لي؛ أنّه: لا.

[9] (سفح): م، لا، لي؛ صفح: آ.

[10] (وإن): م؛ فإن: لا، آ، لي.

[11] (ودلّت رؤياه): م، لا، لي؛ أو دلّت رؤياه: آ.

[12] (خطيّة): م، لي؛ خطئه: لا؛ خطر: آ.

[13] في الأصل: غير. وصوابه من لا، آ.

مؤونة[1] بعض الرؤساء،[2] فإن خفّ عليه خفّت وإن ثقل عليه ثقلت.[3] وسقوط الجبل واحتراقه يدلّ على موت بعض الرؤساء وقهر[4] السلطان إيّاه فإنّ السلطان نار.[5] والاستناد إلى الجبل اعتمادٌ على رجلٍ رفيعٍ منيع.[6] ونزول جبلٍ[7] من السماء تولية ملكٍ جديد، وصعوده في السماء عزله. ودخول صاحب الرؤيا في غار جبل مكرٌ منه بملك. واستقبال جبلٍ إيّاه استقبال همٍّ أو سفر أو أمر صعب أو امرأة منيعة قاسية. وكذلك إن رأى الجبل من[8] مكانٍ بعيد. وتحرّك الجبل سفرٌ للوالي الذي في[9] تلك الأرض. وقيل هو همٌّ يصيبه. وأكل الحجر قنوط وأكله مع الخبز مداراة وكظم الغيظ واحتمال[10] ومضغه بالأسنان غيبة، وحذف[11] الناس به ارتكاب فاحشة. وقيل: الاستواء على الجبل[12]

---

[1] (مؤونة): م، لي؛ مؤنة: لا، آ.

[2] (بعض الرؤساء): م، آ، لي؛ بعض الرؤساء وقهر السلطان: لا.

[3] (وإن ثقل عليه ثقلت): م، لا، لي؛ وإن ثقلت ثقلت عليه: آ.

[4] (وقهر): م، لي؛ أو قهر: لا، آ.

[5] (فإنّ السلطان نار): م، لي؛ فإنّ النار سلطان: لا، آ.

[6] (رفيعٍ منيع): م، آ، لي؛ منيعٍ رفيع: لا.

[7] (جبل): م، آ، لي؛ الجبل: لا.

[8] (من): م، آ، لي؛ في: لا.

[9] (للوالي الذي في): م، لي؛ لوالي: لا؛ له إلى: آ.

[10] (وكظم الغيظ واحتمال): لي؛ وكظم الغيظ احتمال: م؛ واحتمال وكظم الغيظ: لا، آ.

[11] (وحذف): م، لا، آ؛ وحذق: لي.

[12] (الاستواء على الجبل): م، لي؛ إنّ الاستواء على الجبل: لا؛ إنّ استواء الجبل: آ.

نيل غاية المراد[1] والهمّة والهبوط من الجبل أو التلّ أو القصر تعذّر المراد. وقيل إنّ الجبل عهد.[2] وحُكي عن ابن سيرين[3] أنّه قال: من رأى كأنّه على جبلٍ فهو عاقّ قد اقترب أجله[4] لقوله تعالى في قصّة نوحٍ عليه السلام[5]: "قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ"[6] الآية. فإن استوى على الجبل فهو موته.

وأمّا التراب فهو في التأويل مال، والمشي فيه طلبه،[7] وأَكْلُهُ الظَّفَرُ به. فإن رأى كأنّه كنس بيته فجمع منه ترابًا أصاب من امرأته مالًا بعد الاحتيال منه في ذلك. وإن[8] كنس حانوته فجمع التراب منه استفاد المال[9] من كسبه. وإن[10] كان مع التراب قماشٌ[11] فإنّه يتحوّل من موضعٍ إلى موضع.[12]

---

[1] (غاية المراد): م، لا، آ؛ غايةٍ والمراد: لي.

[2] (وقيل إنّ الجبل عهد): سقطت من لا، آ.

[3] (ابن سيرين): م، آ، لي؛ ابن سيرين رحمه الله: لا.

[4] (فهو عاقٌّ قد اقترب أجله): م، لي؛ فإنّ عاقٌّ قد اقترب أجله: لا؛ فإنّ عاقٌّ قد قرب أجله: آ.

[5] (في قصّة نوحٍ عليه السلام): م، لا، لي؛ في قصّة نوحٍ عليه السلام إخبارًا عن أبيه: آ.

[6] سورة هود (11: 43).

[7] (والمشي فيه طلبه): م، آ، لي؛ والمشي عليه فقيه: لا.

[8] (وإن): م، لا، لي؛ فإن: آ.

[9] (المال): م، لا، لي؛ مالًا: آ.

[10] (وإن): م، لا، لي؛ فإن: آ.

[11] (قماش): م، لا، لي؛ قماشًا: آ.

[12] (من موضعٍ إلى موضع): م، لي؛ من مكانٍ إلى مكان: لا، آ.

وإن[1] رأى كأنّ إنسانًا يحثو[2] في عينه[3] التراب[4] فإنّه ينفق عليه مالًا ليلبس عليه حالًا.[5] فإن رأى كأنّ السماء مطرت عليه[6] ترابًا قليلًا فهو دليل خير[7]. فإن رأى كأنّه نبذ التراب فإنّه يدعو إلى بدعةٍ لقول الله تعالى[8] في قصّة السامريّ: "فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا."[9] فإن رأى كأنّه وضع التراب على رأسه فإنّه يصيب[10] مالًا في ذلّةٍ وتشنيع. فإن رأى كأنّه كنس تراب سقف بيته فأخرجه فهو ذهاب مال امرأته. فإن رأى كأنّ دارًا انهدمت وأصابه من غبارها وترابها[11] فإنّه يستفيد ميراثًا.[12] وقيل التراب يدلّ على الأدناء[13] من الناس.

---

[1] (وإن): م، لي؛ (فإن): لا، آ.

[2] (يحثو): م، لي؛ يحثي: لا، آ.

[3] (عينه): م، آ؛ عينيه: لا، لي.

[4] (التراب): م، لا، لي؛ ترابًا: آ.

[5] (ليلبس عليه حالًا): م، لي؛ ليلبس عليه أمرًا: لا؛ ويلبّس عليه أمرًا: آ.

[6] (عليه): سقطت من لا، آ.

[7] (قليلًا فهو دليل خير): م، لي؛ كبيرًا فهو عذاب وإن رأى كأنّ السماء مطرت ترابًا قليلًا فهو دليل خير: لا؛ قليلًا فهو دليل خيره: آ.

[8] (لقول الله تعالى): م، لي؛ لقوله تعالى: لا، آ.

[9] سورة طه (20: 96).

[10] (فإنّه يصيب): م، آ، لي؛ أصاب: لا.

[11] (غبارها وترابها): م، لي؛ ترابها وغبارها: لا، آ.

[12] (فإنّه يستفيد): م، آ، لي؛ استفاد: لا.

[13] (الأدناء): م؛ الأدنياء: لا، لي؛ الأدباء: آ.

وأمّا الرمل فكثيره[1] شغلٌ وهمّ وقليله[2] مال. [وكذلك الحصى وحمله واستفافه يدلّ على استفادة مال][3] والمشي فيه مقاساة شغل.

فأمّا[4] التلّ فرجلٌ رفيعٌ دون الذي يدلّ على[5] الجبل، والعمارة حوله أهله وماله[6]، والخضر[7] حوله حسن دينه ومعاملته. والتعلّق[8] بالتلّ علوّ أمر صاحب الرؤيا. والسير على التلّ فرج[9]. والسير في الوهدة عسرٌ يرجو صاحبه اليسر في عاقبته.

وحفر الحفيرة[10] حقارة[11] لكونها في كلّ ساعةٍ أعمق.

وأمّا المدينة فإنّ دخولها حسن دين وأمنٌ من الخوف[12]، ورؤيتها من بعيد يدلّ على رجلٍ عالم[13].

---

[1] (فكثيره): م، لي؛ كثرة: لا؛ فكثير: آ.

[2] (وقليله): م، آ، لي؛ وقيل: لا.

[3] (وكذلك الحصى وحمله واستفافه يدلّ على استفادة مال): سقطت من الأصل واستُدركت من لا، آ.

[4] (فأمّا): م، لي؛ وأمّا: لا، آ.

[5] (على): م؛ عليه: لا، آ، لي.

[6] (أهله وماله): م، لا، لي؛ ماله وأهله: آ.

[7] (والخضر): م؛ والخضرة: لا، آ؛ والحصر: لي.

[8] (والتعلّق): م، آ، لي؛ والتعليق: لا.

[9] (فرج): م، لي؛ فرح: لا، آ.

[10] (الحفيرة): م، لي؛ الحفير: لا، آ.

[11] في الأصل: حفارة، وصوابه من لا، آ.

[12] (الخوف): م، لي؛ المخاوف: لا، آ، ب.

[13] زيد في لا، آ: لقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها."

والخروج من المدينة خوفٌ لقوله تعالى: "فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ"[1] ودخولها يدلّ على وقوع[2] صلحٍ بين الناس لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً"[3] وعلى الظَّفَر بالأعداء والغلبة عليهم لقوله تعالى:[4] "فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ"[5]. وخراب المدينة موت العلماء.[6] وخلوّ البلدة والمدينة[7] من السلطان يدلّ على غلاء الطعام، وحسن زرعها[8] يدلّ على حسن حال أهلها.

وأمّا القرية الحصينة فدليل[9] الجهاد لقوله تعالى: "لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ"[10].

والتحوّل من بلدةٍ إلى قريةٍ دليلٌ على أنّه عمل خيرًا فظنّه شرًّا أو[11] على أنّه مختارٌ[12] أمرًا وضيعًا على أمرٍ رفيع. ودخول القرية دخولٌ في عملٍ وإصابة ولاية. وخراب القرية ضلالة أهلها، وعمارتها

---

[1] سورة القصص (28: 21).

[2] (وقوع): سقطت من ب.

[3] سورة البقرة (2: 208).

[4] ("يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً" وعلى الظفر بالأعداء والغلبة عليهم لقوله تعالى): سقطت من الأصل واستُدركت من لا، آ.

[5] سورة المائدة (5: 23).

[6] زيد في لا، آ: وعمارتها بعد الخراب ظهور العلماء.

[7] (البلدة والمدينة): م، آ، لي؛ المدينة والبلدة: لا.

[8] (زرعها): م، لي؛ زروعها: م، آ.

[9] زيد في لا، آ: على.

[10] سورة الحشر (59: 14).

[11] (أو): م، لي؛ و: لا، آ.

[12] (مختار): م، لي؛ يختار: لا، آ.

حسن دين أهلها.[1] والخروج من القرية خروجٌ من الأحزان لقوله تعالى: "رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا"[2].

وأمّا الدار الجديدة ذات المرافق فإن رأى الرجل أنّها له نال دولةً ورفعةً وفرحًا إن كان في حزنٍ، وغنًى إن كان فقيرًا[3]، أو[4] توبة[5] إن كان مبتلًى بمعصية. وسعة الدار تدلّ على[6] سعة العيش وعلى السخاء[7]. وضيقتها[8] يدلّ على ضيق العيش وعلى البخل. وتجديد الدار تجدّد[9] الدولة. وتطييبها حسن الدين. وإحكامها حسن التدبير، ونزهتها سروره[10]، وبيوتها تدلّ[11] على النساء، وطرزها[12]

---

[1] (وعمارتها حسن دين أهلها): سقطت من آ.

[2] سورة النساء (4: 75).

[3] (فقيرًا): م، لا، لي؛ في فقر: آ.

[4] (أو): م، لي؛ و: لا، آ.

[5] (توبة): م، لا، لي؛ تعب: آ.

[6] (تدلّ على): م، لي؛ يدلّ على: لا، آ.

[7] (وعلى السخاء): سقطت من لا، آ.

[8] (ضيقتها): م، لي؛ ضيقها: لا، آ.

[9] (تجدّد): م، آ، لي؛ تجديد: لا.

[10] (ونزهتها سروره): م، لي؛ ونزهتها سرور: لا؛ وترتيبها سرور: آ.

[11] (تدلّ): م، آ، لي؛ يدلّ: لا.

[12] (وطرزها): م، لي؛ طواريها: لا؛ طوارها: آ.

وأروقتها وحال[1] أهلها وشرفها شرفٌ ورئاسة.[2] وكون الأموات في طرزها[3] موت رجلٍ من أهلها. والسرب يدلّ على مكر، وسطحها[4] اسمه ورفعته، وجلوس الرجل على سطحٍ مجهولٍ نيل رفعة أو استعانةٌ[5] برجلٍ رفيع. ومن رأى كأنّه دخل دارًا مجهولةً ولم يخرج منها فإنّه يموت[6]. ومن[7] رأى تلك الدار المجهولة مطيّنة فإنّها حسن حاله في الآخرة. فإن رأى الدار[8] مجصّصةً أو متّخذةً من الآجرّ[9] فإنّها سوء حاله في الآخرة.[10] فإن رأى كأنّه فارق[11] منها فإنّه يمرض مرضًا شديدًا[12] يشرف[13] على

---

[1] (وحال): م؛ رجال: لا، آ، لي.

[2] زيد في لا، آ: وكون الأموات في بيتٍ منفردٍ منها موت امرأة.

[3] (طرزها): م، لي؛ طواريها: لا؛ طوارها: آ.

[4] (وسطحها): م، آ، لي؛ وسخطها: لا.

[5] (أو استعانة): م، لا، لي؛ واستعانة: آ.

[6] (فإنّه يموت): م، لي؛ دلّت رؤياه على موته: لا، آ.

[7] (ومن): م، لي؛ فإن: لا، آ.

[8] (فإن رأى الدار): م، لي؛ وإن رآها: لا.

[9] (الآجرّ): م، لي؛ آجرّ: لا.

[10] (فإن رأى الدار مجصّصةً... في الآخرة): سقطت من آ.

[11] (فارق): م، لي؛ خرج: لا، آ.

[12] (شديدًا): سقطت من لا، آ.

[13] (يشرف): م، لي؛ يشرف منه: لا، آ.

الموت ثمّ ينجو.[1] فإن رأى دارًا منفردةً فيها الأموات فإنّه موت[2] جميع من فيها. وإن رأى كأنّه خرج من داره غضبان[3] فإنّه يُحبس لقوله تعالى: "وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا"[54]. فإن رأى كأنّه دخل دار جاره فإنّه يدخل في سرّه إن كان من أهل الصلاح. فإن[6] لم يكن من أهل الصلاح فإنّه يخونه في امرأته وفي[7] معاشه. وقال بعضهم: من رأى[8] كأنّه بنى دارًا جديدةً مات أحد[9] أقربائه. فإن رأى كأنّه يكنس دارًا[10] أصابه غمٌّ أو مات فجأة. وقيل إنّ كنس الدار ذهاب الغمّ[11] والله أعلم

---

[1] (ينجو): م، لي؛ يبرأ: لا، آ.

[2] (موت): م، لي؛ يموت: لا، آ.

[3] (غضبان): في الأصل غضبانًا، وصوابه من لا، آ.

[4] سورة الأنبياء (21: 87).

[5] زيد في آ: الآية.

[6] (فإن): م، لي؛ وإن: لا، آ.

[7] (وفي): م، لي؛ أو: لا، آ.

[8] (من رأى): سقطت من الأصل واستُدركت من لا، آ.

[9] (أحد): م، لا، لي؛ أحدٌ من: آ.

[10] (يكنس دارًا): م، لي؛ كنس داره: لا؛ يكنس داره: آ.

[11] (الغمّ): م، آ، ب، لي؛ غمّه: لا.

بالصواب.[1] فإن رأى كأنّ دار[2] الإمام العدل[3] انهدمت وقعت ثلمةٌ في بعض ثغور[4] المسلمين. وانهدام دار السلطان دليل عزله وهدم الدار موت صاحبها. و[بناء العربيّ للدار][5] يدلّ على تزوّجه امرأةً رفيعة. ودخول الدار المطيّنة المتّصلة بالدور استفادة مالٍ حلال. ودخول الدار المجصّصة استفادة[6] مالٍ حرام مع غمٍّ لأنّ النار قد مسّت الجصّ مع[7] الآجرّ. والبناء بهما[8] من أفعال الفراعنة. وقيل إنّ الآجرّ رجلٌ[9] منافق وربّما كان من نسل المجوس. وخروج الإنسان من داره مقهورًا أو[10] مكرهًا خسرانٌ في مال[11] أو[12] إشرافٌ على موت[13].

---

[1] (والله أعلم بالصواب): م، لا، لي؛ سقطت من آ.

[2] (دار): سقطت من لا.

[3] (العدل): م، لا، لي؛ العادل: آ.

[4] (ثغور): م، آ، لي؛ أمور: لا.

[5] (وبناء العربيّ للدار): سقطت من الأصل واستُدركت من لي؛ وبناء العربيّ الدار: لا؛ وبناء العرب الدار: آ.

[6] (استفادة): م، لي؛ إصابة: لا، آ. ولعلّ الصواب إصابة.

[7] (مع): م، لي؛ و: لا، آ.

[8] (بهما): م، لي؛ منهما: لا، آ.

[9] زيد في لا: نفّاع.

[10] (أو): م، آ، لي؛ و: لا.

[11] (مال): م، آ، لي؛ ماله: لا.

[12] (أو): م، لي؛ و: لا، آ.

[13] (موت): م، لي؛ الموت: لا، آ.

وأمّا القصر لأهل[1] الصلاح رفعةٌ وسرور، ولأهل الفساد سجنٌ وحبس. ورؤية القصر من بعيد يدلّ على الملك، ودخوله صحنه سلطانٌ كبير[2] وحسن دين[3] ونيل خيرٍ كثير[4] لقوله تبارك وتعالى[5]: "تَبَارَكَ الَّذِي إِن شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا"[6]. والبيت الأزجّ[7] يدلّ على التزوّج بامرأةٍ قرويّة. وإن[8] كان الأزجّ من لبن فهي ذات دين. وإن كان من آجرّ فهي منافقة.

والقبّة قوّة وخضرتها موت صاحبها على الشهادة.

---

[1] (لأهل): م، لي؛ فلأهل: لا، آ.

[2] في الأصل: ودخوله صحبة السلطان كبير، واستُدركت من آ.

[3] (يدلّ على الملك... وحسن دين): سقطت من لا.

[4] (كثير): سقطت من لا.

[5] (لقوله تبارك وتعالى): م، لي؛ لقوله تعالى: لا، آ.

[6] سورة الفرقان (25: 10).

[7] (الأزجّ): م، لي؛ المؤزّج: لا، آ.

[8] (وإن): م، لي؛ فإن: لا، آ.

والبناء الجديد إصابة دنيا[1]، والبناء بالطين هو الدين. وقيل هو كسبٌ من حلال.[2] ويدلّ[3] البناء[4] على بناء رجلٍ[5] بامرأته[6]. وقيل من رأى كأنّه يبتني[7] بناءً فإنّه يجمع قراباته وأصدقاءه على السرور[8].

وتطيين قبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يدلّ[9] على الحجّ. وأكل الطين يدلّ على إصابة مال. وقيل بل[10] يدلّ الطين في الأصل على مرضٍ وهوان وذلك لأنّه[11] ليس بماءٍ خالصٍ ولا ترابٍ خالص.

---

[1] (دنيا): م، لا، لي؛ دين: آ.

[2] (وقيل كسبٌ من حلال): سقطت من الأصل واستُدركت من سائر المخطوطات. وزيد في موضعها في الأصل على يد ناسخٍ لاحق: وقاية البيت من الجهّال.

[3] (ويدلّ): سقطت من الأصل واستُدركت من سائر المخطوطات. وزيد في موضعها في الأصل على يد ناسخٍ لاحق: ودخل.

[4] زيد في لا، آ: أيضًا.

[5] (رجل): م، لي؛ الرجل: لا، آ.

[6] (بامرأته): سقطت من الأصل واستُدركت من سائر المخطوطات. وزيد في موضعها في الأصل على يد ناسخٍ لاحق: بامرأتين.

[7] (يبتني): م، لي؛ يبني: لا؛ بنى: آ.

[8] (السرور): م؛ سرور: لا، آ، لي.

[9] (يدلّ): سقط من آ.

[10] (بل): سقطت من آ.

[11] (لأنّه): م، لي؛ أنّه: لا، آ.

وقال [بعض الأوائل][1]: من رأى الطين خيف عليه الموت. وأمّا اللبن المجموع[2] منه إذا لم يُستعمل في البناء[3] يدلّ على الدنانير والدراهم[4]. وقيل اللبن خادم ونفسه موته.[65][5] وقيل إنّ اللبن في البناء أقرباء الرجل لقرب بعضها من بعض. وضرب اللبن من التراب زيادة الرجال في ذلك المكان.

وأمّا البيت فمن رأى كأنّه يخرج من بيتٍ صغيرٍ فإنّه يخرج[7] من همّ، فإن رأى أنّه[8] فوق بيتٍ فإنّه يتزوّج[9] امرأةً على قدر[10] ذلك البيت. وإن كانت له امرأة تحوّل حالها إلى مثال حال ذلك البيت[11] في الرفعة والدناءة. فإن رأى كأنّه يبني بناءً فيه بيوت وحصن[12] فإنّه يتزوّج ويرزق[13] أولادًا. وسعة

---

[1] (بعض الأوائل): سقطت من الأصل واستُدركت من لا، آ.

[2] (المجموع): م، لي؛ فالمجموع: لا، آ.

[3] (إذا لم يُستعمل في البناء): م، لي؛ فإنّه إذا لم يُستعمل: لا، آ.

[4] (الدنانير والدراهم): م، لي؛ الدراهم والدنانير: لا، آ.

[5] (وقيل اللبن خادم ونفسه موته): سقطت من لا، آ.

[6] مقطع طويل زائد في آ.

[7] (فإنّه يخرج): م، لي؛ خرج: لا.

[8] (أنّه): م، لي؛ كأنّه: لا.

[9] (فإنّه يتزوّج): م، لي؛ تزوّج: لا.

[10] زيد في لا: حال.

[11] (وإن كانت له امرأة تحوّل حالها إلى مثال حال ذلك البيت): سقطت من لا.

[12] (حصن): م، لي؛ جصّ: لا.

[13] (فإنّه يتزوّج ويُرزق): م؛ تزوّج ورُزق: لا؛ فإنّه يتزوّج فيُرزق: لي.

البيت دولة من جهة امرأة. والبيت المطيّن امرأةٌ صالحة. والبيت المجصّص امرأةٌ سليطةٌ منافقة.[1] والبيت المظلم للمرأة زوجٌ[2] سيّئ الخلق، وللرجل امرأةٌ سيّئة الخلق. فإن رأى أنّه[3] في بيتٍ بلا سقفٍ قد طلع فيه القمر والشمس[4] فإنّه يتزوّج[5] امرأةً علانية. وإذا رأى بيتًا متّخذًا من حديد دلّت رؤياه على طول بقاء امرأته معه. ومن رأى كأنّه حمل بيتًا فإنّه يحتمل[6] مؤونة امرأة. فإن رأى[7] البيت حمله وسار به[8] فإنّ المرأة تكفيه المؤن وتنفق عليه مالها، ودلّت[9] على سفرٍ يكون لهما معًا. فإن رأى كأنّه دخل بيته[10] ورشّ[11] فيه الماء أصابه همٌّ من امرأته بقدر البلل[12] ثمّ يزول الهمّ. ومن رأى كأنّه وثب على بيتٍ فهدمه فهو موت امرأته. ومن رأى كأنّه دخل بيتًا وأغلق بابه على نفسه فإنّه

---

[1] (والبيت المجصّص امرأةٌ سليطةٌ منافقة): سقطت من لا.

[2] (والبيت المظلم للمرأة زوجٌ): م، لي؛ والبيت المظلم امرأة سليطة منافقة وقيل تتزوّج برجل: لا.

[3] (فإن رأى أنّه): م، لي؛ وإذا رأى كأنّه: لا.

[4] (والشمس): م، لي؛ أو الشمس: لا.

[5] (فإنّه يتزوّج): م، لي؛ تزوّج: لا.

[6] (فإنّه يحتمل): م، لي؛ احتمل: لا.

[7] زيد في لا: كأنّ.

[8] (وسار به): سقطت الواو من الأصل واستُدركت من لا، آ.

[9] (ودلّت): م، لي؛ ودلّت رؤياه: لا.

[10] (بيته): م، لي؛ بيتًا: لا.

[11] (ورشّ): م، لي؛ رُشّ: لا.

[12] (البلل): م، لي؛ البلاء: لا.

يجتنب معصيةً[1] لقوله تعالى: "وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ"[2]. فإن رأى كأنّ بيته[3] من ذهبٍ أصابه حريقٌ في بيته. فإن رأى كأنّه في بيتٍ متوسّطٍ قد أوثق[4] وغُلّقت[5] عليه الأبواب فإنّه ينال[6] [أمنًا وعافية][7]. وأمّا الحائط فإنّ استواءه استواء[8] حال صاحب الرؤيا، وانهدامه اختلال[9] حاله. وقيل إنّ الحائط رجلٌ منيع صاحب دين[10]. وقيل إذا رأى كأنّ حائطًا[11] سقط أصاب كنزًا لقوله تعالى في قصّة موسى عليه السلام والخضر عليه السلام: "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا"[12] إلى قوله تعالى: "وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا"[13]. ومن رأى كأنّه سقط عن حائطٍ

---

[1] (فإنّه يجتنب معصيةً): م، لي؛ اجتنب معصية: لا.

[2] سورة يوسف (12: 23).

[3] (كأنّ بيته): م، لي؛ كأنّه في بيت: لا.

[4] زيد في لا: فيه.

[5] (وغلّقت): م، لي؛ وأغلق: لا.

[6] (فإنّه ينال): م، لي؛ نال: لا.

[7] (أمنًا وعافية): سقطت من الأصل واستُدركت من لا. وزيد في موضعها في الأصل على يد ناسخٍ لاحق: منازعًا.

[8] (فإنّ استواءه استواء): لا؛ فإنّه استواء: م، لي.

[9] (اختلال): م، لي؛ اختلاف: لا.

[10] (صاحب دين): سقطت من الأصل واستُدركت من لا، لي. وزيد في موضعها في الأصل على يد ناسخٍ لاحق: ذو دنيا ودين.

[11] (حائطًا): م؛ حائطه: لا، لي.

[12] سورة الكهف (18: 77).

[13] سورة الكهف (18: 82).

سقط [1]حاله وجاهه [أو رجا شيئًا فخاب منه][2].[3] [ومن رأى كأنّ حائطًا سقط عليه فقد[4] تعجّلت[5] عقوبته بمعصية[6]. وانهدام حائط الدار من[7] سيل الماء موت أهلها.][8] والشقّ في الحائط[9] زيادة أهل البيت.[10] [واندراس الحيطان[1211] تضييع الناس عالمًا كبيرًا[13]، وتجديدها بعد الاندراس عود الناس معه إلى الحالة الأولى في خدمته ومتابعته[14]. فإن دفع حائطًا[15] فهدمه فإنّه يهلك رجلًا أو يبطل[16]

---

[1] زيد في لي: عن

[2] [أو رجا شيئًا فخاب منه]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[3] (ومن رأى كأنّه سقط عن حائطٍ سقط حاله وجاهه): سقطت من لا.

[4] زيد في لا: قيل.

[5] تعجّلت: لي؛ تعجّلت عليه: لا.

[6] (عقوبته بمعصية): لي؛ عقوبة معاصيه: لا.

[7] (من): لي؛ مثل: لا.

[8] [ومن رأى كأنّ حائطًا سقط عليه... موت أهلها]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[9] زيد في لا: والشجر.

[10] سقطت صفحة من الأصل واستُدركت من لي.

[11] (واندراس الحيطان): لا؛ سقطت من لي.

[12] (وقيل إنّ اللبن... واندراس الحيطان): سقطت من آ وهي بضع صفحات.

[13] (عالمًا كبيرًا): لا، آ؛ العالم كثيرًا: لي.

[14] (ومتابعته): سقطت من آ.

[15] (فإن دفع حائطًا): لا، لي؛ فإن رأى حائطًا دفعه: آ.

[16] (أو يبطل): لي؛ ويبطل: لا، آ.

عليه سبب معاشه. والتعلّق بالحائط مختلفٌ[1] فيه، فمنهم من قال هو اضطراب أمره[2] بعد الانتظام. ومنهم من قال هو تعلّقه[3] برجلٍ رفيع. وحائط المدينة[4] رئيسٌ حافظٌ لماله[5] أو[6] سلطانٌ قويّ أو رجالٌ غزاة. فإن وثب[7] على حائط واعتمد على عصًا فإنّه يترك مشورة رجلٍ مؤمنٍ[8] بمشورة[9] رجلٍ منافق. ومن رأى في منامه[10] كأنّه نظر في حائط فرأى فيه مثاله[11] فإنّه يموت و[؟] على قبره[12].

وأمّا الأسطوانة فخادم أو قيّم دار وسقوطها موت قيّمها. وقيل هو[13] رجلٌ[14] نفّاعٌ للناس[15] محتملٌ

---

[1] (والتعلّق بالحائط مختلفٌ): لي؛ والتعلّق بالحائط فمختلف: لا.

[2] (أمره): لي؛ الأمر: لا، آ.

[3] (تعلّقه): لي؛ التعلّق: لا، آ.

[4] زيد في آ: رجلٌ.

[5] (لماله): لا، لي. لأمواله: آ.

[6] (أو): آ، لي؛ و: لا.

[7] (فإن وثب): لي؛ فإن رأى أنّه وثب: لا، ب؛ فإن رأى كأنّه وثب: آ.

[8] (مؤمن): آ، لي؛ يؤمن: لا.

[9] (بمشورة): لا، لي؛ أو: آ.

[10] (في منامه): سقطت من آ.

[11] (مثاله): لي؛ مثال نفسه: لا، آ.

[12] (فإنّه يموت و[؟] على قبره): لي؛ مات وقبره: لا؛ فإنّه يموت ويُقبر: آ.

[13] (وقيل هو): لي؛ وقيل هي تدلّ على: لا، آ.

[14] (رجل): واجل في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

[15] (للناس): لا، لي؛ الناس: آ.

لمؤنهم[1].][2]

وأمّا الغرفة فامرأةٌ حسنة [الدين][3]، فإن رأى صاحب الرؤيا[4] كأنّه في الغرفة تزوّج بامرأةٍ ذات دين[5]. وإذا رأى الغرفة من بعيد نال رفعةً وسرورًا. ومن رأى كأنّ له غرفتين أو أكثر وهو فيها نال أمنًا لقوله تعالى: "وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ"[6]. [وسقوط الغرفة على البيت الذي تحتها من غير إضرارٍ بها يدلّ على قدوم غائب[7]، وإن كان مع سقوطها[8] غبارٌ قدم[9] الغائب مع مال.][10]

وأمّا المنظرة فرجلٌ منظورٌ إليه، ورؤيتها من بعد[11] ظفر بالعدوّ ونيل ربحٍ وسؤدد على النظراء.

والكوّة في البيت فرجٌ[12] وعزّ ويدلّ على النكاح.

والمراقي والدرجات أعمال الخير. وإذا كانت من خشب دلّت على النفاق، وكذلك إذا كانت من آجرّ

---

[1] (لمؤنهم): آ، لي؛ لموتهم: لا.

[2] [تضييع الناس... محتملٌ لمؤنهم]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[3] [الدين]: سقطت من الأصل واستُدركت من سائر المخطوطات.

[4] (فإن رأى صاحب الرؤيا): م، لي؛ وإذا رأى: لا؛ فإذا رأى: آ.

[5] (دين): م، آ، لي؛ الدين: لا.

[6] سورة سبأ (34: 37).

[7] (غائب): آ، لي؛ الغائب: لا.

[8] (وإن كان مع سقوطها): لي؛ وإن كان لسقوطها: لا؛ وإذا كان لسقوطها: آ.

[9] (قدم): آ، لي؛ يقدم: لا.

[10] [وسقوط الغرفة... مع مال] سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[11] (بعد): م، لي؛ بعيد: لا، آ.

[12] (فرج): م، لي؛ فرح: لا، آ.

و[إنّما تُحمد[1]][2] إذا كانت من طينٍ ولبن[3]. وأولى أعمال الخير أن تكون المراقي[4] قراءة القرآن لما رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "يُقال للقارئ[5] اقرأ وارقَ ورتّل كما كنت ترتّل." وإذا كانت المراقي[6] من حجارةٍ فإنّها رفعةٌ مع قساوة قلب. وإن كانت من ذهب دلّت على الخصب، وإن كانت من فضّة دلّت على الجواري[7]، وإن كانت[8] من صفر دلّت على متاع الدنيا. والمراقي في الأصل دليل[9] الرفعة. وقيل إنّ الدرجة رجلٌ عابدٌ زاهدٌ عالمٌ لقوله تعالى: " يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"[10]. [وكلّ درجةٍ[11] للوالي ولاية سنة. ومن[12] رأى كأنّه على غرفة أو قصرٍ أو سطح من غير أن ارتقى[13] إليه بسلّم أو درجة نال رفعةً بلا منّة مخلوق، قال الله تعالى: "نَرْفَعُ

---

[1] (تحمد): آ، لي؛ تحمل: لا.

[2] [إنّما تُحمد]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[3] (من طينٍ ولبن): م، آ، لي؛ من لبنٍ وطين: لا.

[4] (أن تكون المراقي): م، لي؛ بأن يكون تأويل المراقي في: لا؛ أن يكون تأويل المراقي في: آ.

[5] (للقارئ): م، لي؛ للقارئ القرآن: لا؛ لقارئ القرآن: آ.

[6] (المراقي): لا، آ، لي؛ مراقي: م وقد زيدت على يد ناسخٍ لاحق.

[7] زيد في لا، آ: الحسان.

[8] (وإن كانت): م، لي؛ فإن كانت: لا؛ وإذا كانت: آ.

[9] (دليل): م، لا، لي؛ دليلٌ على: آ.

[10] سورة المجادلة (58: 11).

[11] (كلّ درجة): م، آ؛ سقطت من لي.

[12] (ومن): لا، لي؛ وإذا: آ.

[13] (أن ارتقى): آ، لي؛ ارتقاء: لا.

دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ."[1]

والدكّان[2] على باب الدار قد[3] قيل إنّ القعود[4] عليه نيل ولاية. وقيل إنّه يدلّ على صدق[5] صاحب الرؤيا وصدق[6] امرأته.

فأمّا[7] السرب فقد قيل إنّه في الأصل[8] مكر، ودخول الإنسان فيه[9] رجوع مكره بغير علمه[10].

واستخراج الماء الجاري[11] من السرب[12] معيشةٌ في مكر[13]، ودخوله[14] حتّى لا يرى السماء يدلّ

---

[1] سورة يوسف (12: 76).

[2] (والدكّان): لي؛ وأمّا الدكّان: لا، آ.

[3] (قد): لي؛ فقد: لا، آ.

[4] (القعود): لا، لي؛ الصعود: آ.

[5] (صدق): لي؛ صديق: لا، آ.

[6] (صدق): لي؛ صديق: لا، آ.

[7] (فأمّا): لي؛ وأمّا: لا، آ.

[8] (فقد قيل إنّه في الأصل): لي؛ فإنّ الحفر في الأرض: لا، آ.

[9] (فيه): سقطت من لا.

[10] (بغير علمه): لي؛ لغيره عليه: لا؛ لغيره: آ.

[11] (الجاري): سقطت من لا، آ.

[12] (السرب): آ، لي؛ الشرب: لا.

[13] زيد في لا، آ: لحافره.

[14] (ودخوله): لي؛ ودخول السرب: لا، آ.

على دخول اللصوص بيته وأخذهم متاعه، أو[1] هجوم قطّاع الطريق عليه إن كان في سفر. فإن رأى أنّه[2] توضّأ في ذلك السرب أو اغتسل فإنّه يجد متاعه المسروق[3] بعينه[4] أو عوضه من الله تعالى ذكره[5]. وإن كان صاحب هذه الرؤيا مريضًا شُفي أو محبوسًا خُلّي أو مديونًا قُضي دينه[6] أو مذنبًا[7] تاب. لأنّ السرب وإن كان غير محمودٍ في المنام فإنّ الوضوء والاغتسال محمودان [8]كلّ واحدٍ منهما أرجح في بابه[9].

وأمّا السلّم فرجلٌ[10] رفيعٌ[11] منافق، والصعود فيه[12] إقامة بيّنةٍ لقوله تعالى: "أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ

---

[1] (أو): آ، لي؛ و: لا.

[2] (أنّه): لي؛ كأنّه: لا، آ.

[3] زيد في لا، آ: منه.

[4] في الأصل بغتةً وصوابه أعلى الكلمة.

[5] (تعالى ذكره): لي؛ عزّ وجلّ: لا؛ سقطت من آ.

[6] (أو مديونًا قُضي دينه): لا، لي؛ وإن كان مديونًا قضى دينه: آ.

[7] (مذنبًا): آ، لي؛ مذنب: لا.

[8] زيد في لا، آ: و.

[9] (بابه): لي؛ باب التعبير لدى المعارضة: لا، آ.

[10] (وأمّا السلّم فرجل): لي؛ والسلّم رجل: لا، آ.

[11] (رفيع): سقطت من لا.

[12] (فيه): لي؛ في السلّم: لا، آ.

فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ"[1] وقيل إنّ[2] الصعود فيه استعانةٌ[3] بقومٍ فيهم نفاق وقيل هو دليل سفر. فإن[4] صعد فيه ليستمع من إنسانٍ كلامًا[5] فإنّه يصيب[6] سلطانًا لقوله تعالى: "أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ ۖ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ"[7][8] وقال رجلٌ لابن سيرين[9]: رأيت كأنّي[10] فوق سلّم فقال: أنت رجلٌ متسمّعٌ على الناس لقوله تعالى: "أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ".[11] والسلّم الموضوع[12] على الأرض مرضٌ وانتصابه صحّة.

وأمّا الطاق الواسع فدليلٌ[13] على حسن خلق المرأة، والضيّق دليلٌ على سوء خلقها. والرجل إذا رأى

---

[1] سورة الأنعام (6: 35).

[2] (إنّ): سقطت من آ.

[3] (فيه استعانة): آ، لي؛ في السعاية: لا.

[4] (فإن): لي؛ وإن: لا، آ.

[5] (ليستمع من إنسانٍ كلامًا): لي؛ ليسمع من إنسانٍ كلامًا: لا؛ ليستمع من كلام: آ.

[6] (فإنّه يصيب): لي، آ؛ أصاب: لا.

[7] سورة الطور (52: 38).

[8] [وكلّ درجةٍ للوالي... بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[9] زيد في لا: رحمه الله.

[10] (كأنّي) م، لا؛ كأنّني: لي.

[11] (وقال رجلٌ لابن سيرين... يَسْتَمِعُونَ فِيهِ): سقطت من آ.

[12] (الموضوع): م، لي؛ الموضع: لا، آ.

[13] (فدليلٌ): م، لا، لي؛ فيدلّ: آ.

كأنّه جالسٌ[1] في طاقٍ[2] فإنّه يطلّق[3] امرأته جهارًا. وإن كان موضعه من الطاق واسعًا فإنّ المرأة تطلّق[4] زوجها سرًّا.

[وجملة الأمر في تأويل مرافق الدار[5] أنّ البيت امرأة[6] والطرز قيّم أو ختن.][7]

والصفّة رئيسٌ يعتمده أهل البيت.

[والأنبار رجلٌ جامع.

والتنور غريم وقيل امرأة.

والمبرز امرأة ونظافته وسعته حسن عشرتها وصلاحها، وضيقته[8] ونتن رائحته[9] نشوزها وسوء عشرتها وخلقها[10].][11]

---

[1] (جالس): م، آ، لي؛ حبس: لا.

[2] زيد في لا، آ: ضيّق.

[3] (فإنّه يطلّق): م، آ، لي؛ طلّق: لا.

[4] (تطلّق): م، لي؛ تطلّق من: لا؛ يطلّق من: آ.

[5] (مرافق الدار): في الأصل المراقي وصوابه أعلى الكلمة.

[6] (أنّ البيت امرأة): لا، آ؛ أنّ البيت أمراقي: ب.

[7] [وجملة الأمر... قيّم أو ختن]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[8] (ضيقته): لي؛ ضيقه: لا، آ.

[9] (رائحته): لا، لي؛ رائحتها: آ.

[10] (سوء عشرتها وخلقها): لي؛ سوء خلقها: لا، آ.

[11] [والأنبار رجلٌ... عشرتها وخلقها]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

والبئر في المبرز تدبير[1] المرأة. [ورؤية الدم في البئر إتيانه إيّاها في حال المحيض[2]. فإن رأى الرجل[3] في كمّه دمًا فصبّه في بئرٍ[4] ثمّ عاد الكمّ ممتلئًا[5] دمًا كما كان[6] فإنّه يأتي امرأةً[7] محرّمةً عليه. وامتلاء البئر[8] حبل الإمرأة. فإن رأى بيده خشبةً يحرّك بها ما في البئر[9] فإنّ في بيته امرأةً مطلّقة. فإن رأى كأنّه دخل[10] مبرزًا فإنّه يُمكر به. فإن رأى كأنّه[11] أُغلق عليه باب[12] فإنّه يموت[13].

---

[1] (تدبير): م، لي؛ تزيين: لا، آ.

[2] (المحيض): لي؛ الحيض: لا؛ حيضها: آ.

[3] زيد في آ: كأنّ.

[4] (بئر): لي؛ البئر: لا، آ.

[5] (ممتلئًا): لا، لي؛ مملئًا: آ.

[6] (دمًا كما كان): آ، لي؛ كما كان: لا.

[7] (امرأة): آ، لي؛ امرأته: لا.

[8] (البئر): لا، لي؛ سقطت من آ.

[9] (يحرّك بها ما في البئر): لا، لي؛ تحرّك بها ما في البئر: آ.

[10] (فإن رأى كأنّه دخل): لي؛ ومن رأى أنّه دخل: لا؛ ومن رأى أنّه أُدخل: آ؛ ومن رأى أنّه أدخل رجلًا.

[11] (كأنّه): آ، لي؛ أنّه: لا.

[12] زيد في لا، آ: المبرز.

[13] (فإنّه يموت): آ، لي؛ مات: لا.

والجحر هو الفم[1]، وخروج حيوانٍ[2] من الجحر يدلّ على خروج كلامٍ من الفم[3]. ثمّ ذلك الكلام يختلف بالمعنى[4] باختلاف[65] الحيوان الخارج منه.

والمعلف امرأة[7] ومن[8] رأى كأنّ في بيته معلفًا تعتلف عليه دابّتان فإنّ رؤياه تدلّ على تخلّط في أمر امرأته[9] مع رجلين. وقيل إنّ المعلف عزٌّ[10] لا يكون إلّا لمن له دوابّ[11].

والخزانة امرأة الرجل، وانهدامها موتها.

وأمّا البرج فغير محمودٍ في الرؤيا لقوله تعالى: "أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ."[12]

---

[1] (الفم): لي؛ الغمّ: لا، آ.

[2] (حيوان): لا، لي؛ الحيوان: آ.

[3] (الفم): لا، لي؛ الغمّ: آ.

[4] (يختلف بالمعنى): لي؛ يختلف معناه: لا، آ.

[5] (باختلاف): لي؛ على حسب اختلاف: لا، آ.

[6] زيد في لا، آ: حال.

[7] (والمعلف امرأة): سقطت من آ، وزيد في موضعها: وأمّا المعلف.

[8] (ومن): لا، لي؛ فمن: آ.

[9] (تخلّط في أمر امرأته): لي؛ تخليطه في امرأة امرأته: لا؛ تخليط في أمر امرأته: آ.

[10] زيد في لا، آ: لأنّه.

[11] (له دوابّ): لي؛ ملك دوابّ: لا؛ ملك الدوابّ: آ.

[12] سورة النساء (4: 78).

والحصن هو الإسلام[1]، ومن رأى كأنّه[2] بنى حصنًا فإنّه[3] أحصن فرجه من الحرام ونفسه من الذلّ وماله من الزوال. وخراب الحصن فساد الدين.[4]

والقلعة[5] انقلاعٌ من همٍّ إلى فرج. ودخولها[6] إصابة رزق، ورؤيتها من بعيد يقتضي[7] سفرًا أو أمنًا من العدوّ[8]. ومن رأى كأنّه قاعد على شرف حصن استفاد صديقًا معاونًا[9] في الشدائد.

وقيل: الحصن مالٌ منيع[10]. والقلعة ملك يقلع الملوك الظلمة ويستأصلهم[11] ويدعوهم إلى الصلاح والإنصاف.

---

[1] (والحصن هو الإسلام): لي؛ والحصن وهو الإسلام: لا؛ والحصن الإسلام: آ.

[2] (كأنّه): لا، لي؛ أنّه: آ.

[3] (فإنّه): سقطت من لا، آ.

[4] زيد في لا، آ: وقيل إنّ اتّخاذ الحصن للمال يدلّ على أداء الزكاة لما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "حصّنوا أموالكم بالزكاة."

[5] (القلعة): في الأصل انقلاعه وصوابه أعلى الكلمة.

[6] زيد في لي: إلى الحصن، والأرجح أنّه خطأ الناسخ.

[7] (يقتضي): سقطت من آ.

[8] (سفرًا أو أمنًا من العدوّ): لي؛ سفرًا وأمنًا من الأعداء: لا؛ أمنًا من الأعداء وسفرًا: آ.

[9] زيد في لا، آ: له.

[10] (مالٌ منيع): لي؛ ملك: لا؛ ملك منيع: آ.

[11] (يقلع الملوك الظلمة ويستأصلهم): لي؛ يقمع الملوك الظلمة ويستأصلهم: لا؛ يقلع الملوك بظلمه ويستأصلهم: آ.

والمفازة فوزٌ من الهموم والأمراض[1]. وحُكي عن ابن سيرين[2] أنّه كان لا يحبّ المفازة في التأويل ويقول: إنّها خوضٌ في أمرٍ لا خير فيه ولا نفع. ومن رأى كأنّه في مفازةٍ أو خربةٍ وقد افتقر فإنّه يموت.

والوادي الذي لا زرع فيه يدلّ على الحجّ مع الأهل[3] لقوله تعالى: "رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ."[4]

والأرض المقفرة[5] تدلّ على الفقر ومن رأى كأنّه يهيم في وادٍ فإنّه يقول ما لا يفعل لقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ"[6] وقال بعضهم: من رأى كأنّه يمشي على أرضٍ يابسةٍ نال مالًا.

والصحراء فرحٌ وسرور وسعة عيش. ومن رأى سرابًا فإنّه يطمع في غير مطمع[7]لقوله تعالى: "كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ"[8][9]

---

[1] (والأمراض): سقطت في آ.

[2] زيد في لا: رحمه الله.

[3] (الأهل): الأصل في لي وصوابه أعلى الكلمة.

[4] سورة إبراهيم (14: 37).

[5] (المقفرة): لي؛ القفر: لا، آ.

[6] سورة الشعراء (26: 225–226).

[7] (ومن رأى سرابًا فإنّه يطمع في غير مطمع): لي؛ والسراب دليلٌ على طمع صاحب الرؤيا في غير مطمع: لا، آ.

[8] سورة النور (24: 39).

[9] [ورؤية الدم... ووجد الله عنده]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

وأمّا الحمّام فإنّه[1] بيت[2] الشيطان فمن دخله أصابه همٌّ من قبل النساء لأنّه محلّ الإزار، والإزار يدلّ على المرأة. وإن كان[3] الداخل فيه[4] مغمومًا خرج من غمومه[5] إذا رأى كأنّه اغتسل[6] فيه[7] بالماء [الحارّ][8] لأنّه استعمل الماء الحارّ في موضعه. والاغتسال[9] بالماء الحارّ[10] في الحمّام[11] دليل المرض[12] والحمّى، ودليل الهموم والإياس من الفرج لقوله تعالى: "وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ"[13] الآية. والاغتسال بالماء البارد دليل البرء[14] لقوله تعالى: "ارْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ

---

[1] (وأما الحمّام فإنّه): لي؛ وأمّا الحمّام فقيل هو: لا؛ وأمّا الحمّام فقد قيل إنّه: آ.

[2] (فإنّه بيت الشيطان): هي في الأصل: في البيت الشيطان وقد كُتبت بخطّ ناسخٍ آخر، وصوابه أعلى الكلمة.

[3] زيد في آ: الرجل.

[4] (فيه): م، لي؛ في الحمّام: لا، آ.

[5] (من غمومه): م، لا، لي؛ عنه: آ.

[6] (اغتسل): م، لا، لي؛ يغتسل: آ.

[7] (فيه): م، آ، لي؛ سقطت من لا.

[8] [الحارّ]: سقطت من م، لي، واستُدركت من لا، آ.

[9] (والاغتسال): م، لي؛ وقيل إنّ الاغتسال: آ.

[10] (لأنّه استعمل الماء الحارّ في موضعه. والاغتسال بالماء الحارّ): سقطت من لا.

[11] زيد في لا، آ: وغيره.

[12] (المرض): سقطت من لا، آ.

[13] سورة الكهف (18: 29).

[14] (البرء): م، لي؛ البرء والفرج: لا، آ.

بَارِدٌ وَشَرَابٌ"[1]. [وبناء الحمّام إتيان فاحشةٍ تورث[2] التشنيع. واتّخاذ مجلسٍ فيه[3] ارتكاب فجور يتولّد منه الفضيحة[4] لأنّه موضع كشف العورة. والحمّام المجهول امرأةٌ ينتابها[5] الفجّار. ومن رأى كأنّه في بيت[6] الحار من الحمّام وقد فتح[7] الماء من مجراه[8] وهو يريد سدّه[9] فلا يتأتّى له فإنّ رجلًا يخونه في أهله ولا يقدر على دفعه. وقيل إنّ حرارة الحمّام في لين موافقة أهل بيت[10] امرأته إيّاه وشفقتهم عليه. وشدّة حرارة الحمّام[11] سوء أخلاقهم وقلّة انتفاعه بهم[12]. وبرودته تركهم مخالطته[13]. وإذا رأى

---

[1] سورة ص (38: 42).

[2] (تورث): لا، لي؛ يورث: آ.

[3] (فيه): لي؛ في الحمّام: لا، آ، لي.

[4] (الفضيحة): لي؛ الافتضاح: لا، آ.

[5] (ينتابها): لا، لي؛ يتأتّى بها: آ.

[6] (بيت): لي؛ البيت: لا، آ.

[7] (فتح): لي؛ انفتح: لا، آ.

[8] (مجراه): لا، لي؛ مجرات: آ.

[9] (يريد سدّه): لي؛ لا يريد شدّة: آ؛ يريد شدّة: آ.

[10] (بيت): البيت في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

[11] (حرارة الحمّام): لي؛ حرارته: لا، آ.

[12] (بهم): سقطت من لا.

[13] (مخالطته): مخالطه في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

كأنّه[1] تنّور واغتسل[2] في الحمّام غلب[3] التنّور والاغتسال في التأويل على دخول الحمّام فعبرت رؤياه بالخير. وبناء الأتون نيل أمرٍ عظيم.

وأمّا الرحى على الماء فتدلّ[4] على رجلٍ حسن السياسة شديد الرأي يجري على يده[5] أموالٌ كثيرة. ودورانها يدلّ[6] على سفر وعلى استفادة[7] رزق وربّما دلّت رؤياه[8] على الحرب والشغب[9] إذا دارت بلا حنطة. واعوجاج دورانها[10] غلاء الطعام. ورحى الريح خصومةٌ لا بقاء لها. وأمّا رحى اليد[11] رجلان شريكان قاسيان لا يظهر منهما إصلاح إلّا بمعاونة[12] رجلٍ منافقٍ[13] إيّاهما. وانكسار

---

[1] (كأنّه): آ، لي؛ أنّه: لا.

[2] (واغتسل): آ، لي؛ أو اغتسل: لا.

[3] (غلب): لا، لي؛ وغلب: آ.

[4] (فتدلّ): لا، لي؛ فتدلّ: آ.

[5] (يده): لا، لي؛ يديه: آ.

[6] (ودورانها يدلّ): لا، لي؛ ودوراتها تدلّ: آ.

[7] (استفادة): آ، لي؛ استفادته: لا.

[8] (رؤياه): سقطت في لا، آ.

[9] (الشغب): آ، لي؛ الشيب: لا.

[10] (دورانها): لا، لي؛ دوراتها: آ.

[11] (وأمّا رحى اليد): لي؛ وريح اليد: لا؛ ورحى اليد: آ.

[12] (إلّا بمعاونة): لا؛ المعاونة: آ.

[13] (منافق): لي؛ فاسق: لا، آ.

الرحى/الرحاء مختلفٌ في تأويله، فمنهم من قال يدلّ على فرج صاحبه من الهموم، ومنهم من قال[1] يدلّ على موت صاحبها[2].

وأمّا السوق فتدلّ[3] على الدنيا، واتّساعها سعة العيش. وقال بعضهم[4]: إنّ رؤية من لم يكن من أهل السوق في منامه دلّ[5] على الشغب[6]. ولمن كان من أهلها دليل خير. وهدوء السوق[7] وسكونها[8] عطلة أهلها[9].

وأمّا الحانوت فيدلّ[10] على المعاش وعلى النكاح أيضًا. وكنس الحانوت انتقالٌ منه[11]. فإن رأى

---

[1] (يدلّ على فرج صاحبه من الهموم، ومنهم من قال): لا، آ؛ سقطت من لي.

[2] زيد في لا: والله أعلم.

[3] (فتدلّ): لي؛ فتدلّ: لا، آ.

[4] (وقال بعضهم): لا، لي؛ ومنهم من قال: آ.

[5] (دلّ): لي؛ يدلّ: لا؛ تدلّ: آ.

[6] (الشغب): لا، لي؛ شغب: آ.

[7] (السوق): لا، لي؛ سقطت من آ.

[8] (وسكونه): وسكونها في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

[9] (أهلها): أهله في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

[10] (فيدلّ): آ، لي؛ فتدلّ: لا.

[11] (منه): سقطت من لا.

أبواب الحوانيت مغلّقةً انغلقت[1] تجارات أصحابها وكسدت أمتعتهم[2]. فإن رآها مفتّحة تفتّحت عليهم أبواب التجارة[3].

وأمّا السقف إذا كان من خشب دلّ على رجلٍ رفيع. فإن رأى كأنّه دخل سقفًا[4] فاستترت عنه السماء فيه دخل عليه اللصوص فسرقوا[5] متاعه. وانكسار الجذع أو[6] السقف إذا كان[7] من خشبٍ موت رجلٍ منافق. كما أنّ موت[8] رجلٌ منافق يدلّ على انكسار الجذع. وقيل[9] موت قيّم الدار. فإن رأى كأنّ سقفًا كاد أن يسقط عليه[10] أصابه خوفٌ من رجلٍ رفيع. فإن نزل عليه[11] ترابٌ من السقف[12] نال

---

[1] (فإن رأى أبواب الحوانيت مغلّقةً انغلقت): لي؛ وانغلاق أبواب الحوانيت انغلاق: لا؛ وانغلاق باب الحانوت انغلاق: آ.

[2] (وكسدت): لي؛ وكساد: لا، آ.

[3] (فإن رآها مفتّحة تفتّحت عليهم أبواب التجارة): لي؛ وانفتاحها انفتاح تجارةٍ عليهم: لا؛ وانفتاحها انفتاح التجارة عليهم: آ.

[4] (سقفًا): لا، لي؛ سقفها: آ.

[5] (فسرقوا): لا، لي؛ وسرقوا: آ.

[6] (أو): لا، لي؛ و: آ.

[7] (إذا كان): سقطت من لي.

[8] (موت): الموت في الأصل وصوابه أعلى الكلمة.

[9] زيد في لا، آ: هو.

[10] (كاد أن يسقط عليه): لي؛ يكاد ينزل عليه: لا، آ.

[11] (عليه): سقطت من آ.

[12] (السقف): لا، لي؛ سقف: آ.

مالًا من[1] بعد الخوف. وانشقاق[2] هذه الخشبات من غير انكسارٍ زيادة أهل البيت وكثرة عددهم. وسقوط السقف مع الغبار إصابة مالٍ في فساد الدين لقوله تعالى: "فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ"[3] ثمّ قال عزّ وجلّ[4]: "وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً".[5]

وخراب[6] الدنيا بأجمعها اجتماعٌ[7] على الضلالة[8]، وعمارتها بعد الخراب رجوعٌ عن[9] الضلالة إلى الهدى.

وأمّا باب الدار فقيّمها وصلاحه صلاح القيم، وكذلك فساده[10]. وأبواب البيوت تدلّ على النساء، والجدد[11] منها يدلّ[12] على العذارى. وإذا لم يكن لها أغلاقٌ دلّت على البنات[13]. وانفتاح الأبواب سعة

---

[1] (من): سقطت من لا، آ.

[2] (وانشقاق): لا، لي؛ وشقاق: آ.

[3] سورة النحل (16: 26).

[4] (ثمّ قال عزّ وجلّ): لي؛ ثمّ قال: لا، آ.

[5] سورة الزخرف (43: 33).

[6] (خراب): في الأصل خروج وصوابه أعلى الكلمة.

[7] (اجتماع): لي؛ إجماع: لا، آ.

[8] (الضلالة): لي؛ ضلالة: لا، آ.

[9] (عن): لي؛ من: لا، آ.

[10] (وكذلك فساده): لي؛ وفساده فساد القيّم: لا، آ.

[11] (الجدد): في الأصل الجدود وصوابه أعلى الكلمة.

[12] (يدلّ): لي؛ تدلّ: لا، آ.

[13] (البنات): لي؛ الثيّبات: لا، آ.

الرزق، فإن رأى كأنّه يطلب باب داره فلا يجده فإنّه متحيّرٌ[1] في أمره. وصاحب الخصومة إذا رأى في منامه أنّه دخل بابًا[2] كانت الغلبة له[3] لقوله تعالى: "ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ"[4] فإن رأى[5] باب داره اتّسع[6] فوق قدر الأبواب دلّت رؤياه على هجوم قومٍ على داره[7] بغير إذنه. وإن[8] رأى كأنّ أبوابًا فُتّحت إلى داره[9] حتّى جاوزت الحدّ والقدر[10] دلّت رؤياه على خراب الدار وتعطيله لها[11]. وإن لم تجاوز قدرها دلّت على سعة الرزق وانفتاح أبوابه عليه. فإن رأى كأنّه[12]

---

[1] (متحيّر): لي؛ يتحيّر: لا، آ.

[2] (أنّه دخل بابًا): لي؛ كأنّه دخل دارًا: لا، آ.

[3] زيد في لا، آ: على خصمه.

[4] سورة (5: 23).

[5] زيد في لا، آ: كأنّ.

[6] زيد في آ: عليه.

[7] (على داره): لي؛ عليه داره: لا، آ.

[8] (وإن): لا، لي؛ فإن: آ.

[9] (إلى داره): لي؛ من مواضع إلى داره: لا؛ إلى بابه من مواضع: آ.

[10] (القدر): لي؛ القدرة: لا؛ القدّ: آ.

[11] (لها): لي؛ إيّاها: لا، آ.

[12] (كأنّه): لا، لي؛ أنّه: آ.

قلع[1] حلقة بابه[2] فإنّه يدخل في بدعة[3]. وإن[4] رأى كأنّ لبابه حلقتين دلّت رؤياه على أنّ عليه دينًا لغريمين. وإن[5] رأى كأنّ لداره بابين[6] دلّت رؤياه[7] على اشتغال امرأته بما لا يحلّ. وقلع باب الدار مصيبةٌ في القيّم، وانسداده مصيبةٌ عظيمةٌ في أهل الدار. وعتبة الدار[8] امرأة، وقد رُوي أنّ إبراهيم الخليل صلوات الله عليه[9] قال لامرأة ابنه إسماعيل صلوات الله عليه[10]: قولي له[11] غيّر عتبة بابك[12]. فقالت له ذلك فطلّقها. وقيل إنّ العتبة في التأويل هي الدولة والأسكفّة المرأة. والعضادة رئيس الدار وقيّمها، وقلع العضادة ذلٌّ لقيّم الدار بعد العزّ، وتغييبها[13] عن البصر موت القيّم. كما أنّ قلع

---

[1] (قلع): لي؛ قطع: لا، آ.

[2] (بابه): آ، لي؛ سقطت من لا.

[3] (بدعة): آ، لي؛ يديه: لا.

[4] (وإن): لا، لي؛ فإن: آ.

[5] (وإن): لي؛ ومن: لا، آ.

[6] (لداره بابين): لبابه حلقتين وصوابه في الأعلى.

[7] (دلّت رؤياه): لا، آ، لي؛ دلّ: ب.

[8] (عتبة الدار): آ؛ عتبة الباب: لا.

[9] (إبراهيم الخليل صلوات الله عليه): لي؛ خليل الله إبراهيم صلّى الله عليه وسلّم: لا؛ خليل إبراهيم عليه السلام: آ.

[10] (ابنه إسماعيل صلوات الله عليه): لي؛ ابنه عليه السلام: لا، آ.

[11] (قولي له): سقطت من لا.

[12] (بابك): لا، لي؛ باب دارك: آ.

[13] (تغييبها): لي؛ غيبتها: لا.

الأسكفّة تطليق المرأة[1] وتغييبها[2] عن[3] العين موتها. وحكي أنّ امرأةً أتت ابن سيرين[4] فقالت: رأيت في المنام[5] أسكفّة بابي العليا[6] وقعت على الأسكفّة السفلى[7] ورأيت المصراعين قد سقطا فوقع أحدهما خارج البيت والآخر داخل البيت. فقال: ألك زوجٌ وولدٌ غائبان؟ قالت: نعم. قال[8]: أمّا سقوط الأسكفّة العليا فقدوم زوجك عليك[9]. وأمّا[10] وقوع المصراع خارجًا فإنّ ابنك يتزوّج امرأةً غريبة. فلم تلبث[11] إلّا يسيرًا حتّى قدم زوجها وابنها مع امرأةٍ غريبة. والغلق فتحٌ يكون معه[12] مكر. فإن رأى

---

[1] (وتغييبها عن البصر موت القيّم. كما أنّ قلع الأسكفّة تطليق المرأة): سقطت من آ.

[2] (وتغييبها): لي؛ وغيبتها: لا، آ.

[3] (عن): لا، لي؛ من: آ.

[4] زيد في لا: رحمه الله.

[5] زيد في آ: كأن.

[6] (العليا): سقطت من لي.

[7] (الأسكفّة السفلى): لا، لي؛ أسكفّة بابي السفلى: آ.

[8] (قال): آ، لي؛ فقال: لا.

[9] زيد في لا، آ: سريعًا.

[10] (وأمّا): لا، لي؛ فأمّا: آ.

[11] (تلبث): لي؛ يلبث: لا، آ.

[12] (معه): لي؛ فيه: لا، آ.

غازٍ[1] أنّه[2] فتح بابًا يغلق[3] فإنّه ينقب حصنًا أو يفتحه. فإن رأى كأنّه يريد إغلاق بابه ولا ينغلق فإنّه يمتنع من أمرٍ[4] يعجز عنه[5]. ودخول الدرب[6] دخول في سوم تاجر وولاية[7] والٍ[8] وحرفة[9] محترف. والدرب المفتوح نيله[10] الأمر بعد تعذّره.][11]

وأمّا الطرق فمن رأى كأنّه[12] يسلك طريقًا مستقيمًا فإنّ رؤياه تدلّ[13] على صحّة اعتقاده واستقامة دينه، قال الله تعالى: " أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ"[14].

---

[1] (غازٍ): لي؛ غازي: لا؛ سقطت من آ.

[2] (أنّه): لي؛ كأنّه: لا، آ.

[3] (يغلق): لي؛ انغلق: لا؛ سقطت من آ.

[4] (أمر): لا، لي؛ امرأة: آ.

[5] (يعجز عنه): لي؛ بعجزه عنه: لا؛ يعجزه عنه: آ.

[6] (ودخول الدرب): آ، لي؛ ودخول الدروب: لا.

[7] (وولاية): لي؛ أو ولاية: لا، آ.

[8] (والٍ): لي؛ سقطت من لا؛ والي: آ.

[9] (وحرفة): لي؛ أو حرفة: لا، آ.

[10] (نيله): لي؛ تيسّر: لا؛ تيسير: آ.

[11] [وبناء الحمّام... بعد تعذّره] سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[12] (كأنّه): م، لا، لي؛ أنّه: آ.

[13] (فإنّ رؤياه تدلّ): م، لا، لي؛ فإنّه يدلّ: آ.

[14] سورة الملك (67: 22).

وإن[1] كان صاحب الرؤيا تاجرًا نال ربحًا كثيرًا في تجارته، ووفّق لأداء الأمانة فيها. فإن رأى كأنّه ضلّ[2] عن الطريق وهو يطلبه فإنّه متحيّرٌ في أمره.

وأمّا السجن فمن رأى[3] كأنّه في سجنٍ مجهولٍ ووقع في كنيفه[4] فإنّ [أجله قد دنا][5]. ومن[6] رأى كأنّه في السجن[7] فإنّ الله[8] يعصمه من معصيةٍ كبيرةٍ ويصرف عنه كيد امرأةٍ تراوده[9] لقوله تعالى في قصّة[10] يوسف عليه السلام: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ."[11]

وأمّا البيعة والكنيسة وبيت النار والناووس فغير محمودٍ[12] في المنام. ورؤية[13] الرجل كأنّه في أحدها

---

[1] زيد في م: رأى، وصوابه في الأعلى.

[2] (ضلّ): م، لا، آ، لي؛ يضلّ.

[3] زيد في لا، آ: في منامه.

[4] (كنيفه): م، لا، لي؛ كنفه: آ.

[5] (فإنّ أجله قد دنا): لي؛ فقد دنا أجله فليستعدّ للموت: لا؛ وقد دنا أجله فيستعدّ للموت: آ.

[6] (ومن): م، آ؛ فإن: لا، لي.

[7] (في السجن): م، لي؛ اختار سجنًا لنفسه: لا؛ يختار سجنًا لنفسه: آ.

[8] زيد في لا: عزّ وجلّ؛ وزيد في آ، لي: تعالى.

[9] زيد في لا، آ: عن نفسه؛ وزيد في ب: عن نفسها؛ وزيد في لي: عن ريبة.

[10] (في قصّة): م، لي؛ حكايةً عن: لا، آ.

[11] سورة يوسف (12: 33).

[12] (فغير محمود): م، لي؛ فغير محمودة: لا، آ.

[13] (رؤية): م، لي؛ رؤيا: لا، آ.

يدلّ على فساد دينه.[1] وكذلك إن رأى كأنّ منزله تحوّل بيت النار[2] فإنّه [يؤوي][3] قومًا مفسدين[4] من[5] المتّصلين بالسلطان[6] [ويطابقهم على فسادهم وظلمهم][7]. فإن رأى كأنّه أخذ من النار جمرةً فإنّه يصيب[8] مالًا حرامًا [من أيّ وجهٍ كان أو يظلم يتيمًا في[9] ماله لقوله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا"[10]][11]. ومن[12] رأى كأنّه يسجد[13] للنار أو للصنم[14] أو

---

[1] زيد في لا، آ: وكذلك إن رأى كأنّ في داره واحدةً منها. فإن رأى كأنّه نقب في أحدها فإنّه يفتّش عن بدعة.

[2] (وكذلك إن رأى كأنّ منزله تحوّل بيت النار): م، لي؛ فإن رأى كأنّ في داره بيت نار: لا، آ.

[3] [يؤوي]: في م، لي: يأوي، وصوابه من لا، آ.

[4] (قومًا مفسدين): لا؛ لي؛ قومًا من المفسدين: لا، آ.

[5] (من): سقطت من لا، آ.

[6] (بالسلطان): م، لي؛ ببعض السلاطين: لا، آ.

[7] [ويطابقهم على فسادهم وظلمهم]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[8] (فإنّه يصيب): م، آ، لي؛ أصاب: لا.

[9] (في): سقطت من لا، آ.

[10] سورة النساء (4: 10).

[11] [من أيّ وجه... فِي بُطُونِهِمْ نَارًا]: سقطت من الأصل واستُدركت من لي.

[12] (ومن): م؛ فإن: لا، آ؛ وإن: آ.

[13] (يسجد): م، آ، لي؛ سجد: لا.

[14] (أو للصنم): م، لا، لي؛ وللصنم: آ.

لشيءٍ من[1] دون الله تعالى فإنّه يتقرّب بالباطل إلى بعض الرؤساء[2] لقوله تعالى عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه[3]: "أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ. أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ"[4] وأمّا الناووس فإذا رأى فيه[5] الموتى دلّ[6] على بيت مالٍ حرام. وإذا رآه خاليًا من الموتى فيدلّ[7] على رجل سوء يأوي إليه رجال سوء.[8]

[1] (من): سقطت من لا، آ.

[2] (بالباطل إلى بعض الرؤساء): م، لي؛ في الباطل إلى بعض الرؤساء: لا؛ إلى بعض الرؤساء بالباطل: آ.

[3] (عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه): م، لي؛ إخبارًا عن الخليل إبراهيم صلوات الله عليه: لا؛ إخبارًا عن خليله عليه السلام: آ.

[4] سورة الأنبياء (21: 66–67).

[5] (فإذا رأى فيه): م، لا، لي؛ فمن رأى في منامه: آ.

[6] (دلّ): م، آ، لي؛ فهو دليل: لا.

[7] (فيدلّ): م، لي؛ دلّ: لا، آ.

[8] زيد في م على يد ناسخٍ لاحق: وأمّا الكسفنج فإذا رآهما مشدودين فوق ثيابه الجدد دلّ على الوا [الولد].

ببليوغرافيا

المصادر:

الإبشيهي، محمّد بن أحمد (بعد 1446/850). *المستطرف*؛ تحقيق محمّد خير الحلبي. بيروت: دار المعرفة، 2008.

ابن الأثير، عليّ بن محمّد (630/555). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. بيروت: دار ابن حزم، 2012.

أرطاميدورس، دلديانوس الإفسيّ (القرن الثاني للميلاد). *كتاب تعبير الرؤيا*؛ نقله من اليونانيّة إلى العربيّة حنين بن إسحاق (873/260). تحقيق توفيق فهد. دمشق: المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة، 1964.

الأشموني، عليّ بن محمّد (1464/929). *منهج السالك إلى ألفيّة ابن مالك*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد. بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1955.

الإصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (1039/430). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. بيروت: مكتبة الخانجي ودار الفكر، 1996.

ابن البحتري، أبو الفتح عيسى (بعد 1227/625). *أنس المسجون وراحة المحزون*؛ تحقيق محمّد الجادر. بيروت: دار صادر، 1997.

البخاريّ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل (870/256). *صحيح البخاريّ*. الطبعة الأولى. دمشق: دار ابن كثير، 2002.

البيضاويّ، عبد الله بن عمر (1319/719). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*؛ تحقيق محمّد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1998.

البيهقيّ، إبراهيم بن محمّد (نحو 932/320). *المحاسن والمساوئ*؛ تحقيق محمّد إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1991.

الترمذيّ، أبو عيسى محمّد بن عيسى (892/279). *سنن الترمذيّ*؛ تحقيق صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، 2000.

التنوخيّ، المحسّن بن عليّ (994/384). *الفرج بعد الشّدّة*؛ تحقيق عبوّد الشالجي. بيروت: دار صادر، 1978.

_____. *المستجاد من فعلات الأجواد*؛ تحقيق أحمد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005.

_____. *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*؛ تحقيق عبّود الشالجي. بيروت: دار صادر، 1995.

التوحيدي، أبو حيان عليّ بن محمّد (نحو 400 /1010). *المقابسات*؛ تحقيق حسن السندوبي. الكويت: دار سعاد الصباح، 1992.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمّد (1038/429). *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*؛ تحقيق محمّد إبراهيم. بيروت: المكتبة العصريّة، 2003.

_____. *فقه اللغة وسرّ العربيّة؛ تحقيق عبد الرزاق المهدي. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2002.*

_____. *الاقتباس من القرآن الكريم*؛ تحقيق ابتسام الصفّار ومجاهد بهجت. المنصورة: دار الوفاء، 1992.

_____. *اللطائف والظرائف*. بيروت: دار المناهل، 1992.

_____. *مرآة المروءات*؛ تحقيق محمّد خير رمضان. بيروت: دار ابن حزم، 2004.

_____. *المنتحل*؛ تحقيق أحمد أبو علي. الإسكندريّة: المطبعة التجاريّة، 1901.

_____. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*؛ تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السعادة، 1956.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255/ 869). *المحاسن والأضداد*. بيروت: دار الهلال، 2002.

ابن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ (1200/597)؛ *زاد المسير في علم التفسير*. بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2002.

حاجّي خليفة، مصطفى بن عبد الله (1657/1068). *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*؛ تحقيق محمّد شرف الدين ورفعت الكليسي. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1941.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن عليّ (1449/852). *تهذيب التهذيب*. الطبعة الأولى. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظاميّة، 1326هـ.

_____. *الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنّة*. القاهرة: مكتبة التراث الإسلاميّ، دون تاريخ.

_____. *فتح الباري: شرح صحيح البخاريّ*. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ (1061/413). *زهر الآداب وثمر الألباب*؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 1996.

الحكيم الترمذيّ، أبو عبد الله محمّد بن عليّ (القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ). *الأمثال من الكتاب والسنّة*؛ تحقيق السيّد الجميلي. بيروت، دار ابن زيدون، 1987.

الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله (1229/626). *معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*؛ تحقيق إحسان عبّاس. الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1993.

_____. *معجم البلدان*. الطبعة الثانية. بيروت: دار صادر، 1995.

ابن حنبل، أحمد (855/241). *مسند الإمام أحمد*؛ تحقيق عادل الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 2001.

ابن خرّداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله (نحو 893/280). *المسالك والممالك*. بيروت: دار صادر، 1889.

الخركوشي، عبد الملك بن محمّد (1016/407). *البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا*. مخطوط. فاتيكان، فيدا 3/1304 (230–314، القرن الخامس الهجريّ)؛ لاندبرغ 550–552 (630هـ)؛ المتحف البريطاني، مخطوطات شرقيّة 6262 (258 ورقة، القرن السابع الهجري)؛ آياصوفيا 1688 (267 ورقة، القرن الثامن الهجريّ)؛ توبنجن 220 (64 ورقة، 843هـ)؛ القاهرة ثان 174/6 تعبير 33 (202 ورقة، 1068 هـ)؛ برلين 4266 (175 ورقة، 1105هـ)؛ بشير آغا (348، 1123هـ)؛ برلين 4267 (181 ورقة، حوالى 1200هـ)؛ ليدن 1213 (250 ورقة)؛ القرويّين بفاس 1289؛ طلعت بالقاهرة، مجموع 1/236.

الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن عليّ (1071/463). *تاريخ بغداد*؛ تحقيق بشّار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2002.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد (1406/808). *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*؛ تحقيق خليل شحادة. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن خلّكان، أبو العبّاس أحمد بن محمّد (1282/681). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*؛ تحقيق إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، 1978.

خليل بن شاهين الظاهري (1468/873). *الإشارات في علم العبارات*. بيروت: دار الفكر، دون تاريخ.

أبو داوود، سليمان بن الأشعث (888/275). *سنن أبي داوود*؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد قربللي. دمشق: دار الرسالة العالميّة، 2009.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد (894/281). *كتاب المنامات ضمن مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا*؛ تحقيق عبد القادر أحمد عطا. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسّسة الكتب الثقافيّة، 1993.

_____. *كتاب المنام*؛ تحقيق ليا كنبرغ. ليدن، نيويورك، كولن: بريل، 1994.

الدينوريّ، نصر بن يعقوب (بعد 1010/400). *كتاب الجامع الكبير في التعبير* المعروف *بالقادري في التعبير*؛ تحقيق فهمي سعد. الطبعة الثانية. بيروت: عالم الكتب، 2000.

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريّا (925/313). *الحاوي في الطبّ*؛ تحقيق هيثم طعيمي. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.

الراغب الإصفهانيّ، الحسين بن محمّد (1108/502). *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*؛ تحقيق عمر الطبّاع. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2001.

ابن رشيق القيرواني، أبو عليّ الحسن (1071/463). *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، 1981.

الزجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السريّ (923/311). *معاني القرآن وإعرابه*؛ تحقيق عبد الجليل شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر (1143/538). *الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*؛ تحقيق خليل شيحا. بيروت: دار المعرفة، 2009.

الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين (1093/486). *شرح المعلّقات السبع*. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2002.

السبكيّ، عبد الوهّاب بن عليّ (1370/771). *طبقات الشافعيّة الكبرى*؛ تحقيق محمود الطناحي

وعبد الفتّاح الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1964.

الصفديّ، خليل بن أيبك (1363/764). *نكت الهميان في نكت العميان*؛ تحقيق عبد الحميد حمدان. القاهرة: عالم الكتب، 2007.

_____. *الوافي بالوفيات*؛ تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2000.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (1245/643). طبقات الفقهاء الشافعيّة؛ تحقيق محيي الدين نجيب. بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، 1992.

الطبريّ. أبو جعفر محمّد بن جرير (923/310). *جامع البيان في تأويل القرآن*؛ تحقيق أحمد شاكر. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 2000.

ابن عساكر، أبو القاسم عليّ بن الحسن (571 /1176). *تاريخ دمشق*؛ تحقيق عمرو بن غرامة العمروي. الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر، 1984.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (1367/769). *شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك*؛ تحقيق محمّد عبد الحميد. القاهرة: دار مصر للطباعة، 1980.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحيّ بن أحمد (1679/1089). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*؛ تحقيق عبد القادر ومحمود الأرناؤوط. بيروت: دار ابن كثير، 1986.

الغزّالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (1111/505). *المنقذ من الضلال*؛ تحقيق جميل صليبا وكامل عيّاد. بيروت: دار الأندلس، 1967.

الفارابي، أبو نصر محمّد (950/339). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها*. القاهرة: هنداوي، 2016.

ابن فارس، أحمد (1004/395). معجم *مقاييس اللغة*؛ تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

الفخر الرازي، محمّد بن عمر (1209/606). *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، 1981.

ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني (976/365). *البلدان*؛ تحقيق يوسف الهادي. بيروت: عالم الكتب، 1996.

ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم (889/276). *عيون الأخبار*. القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964.

_____. *كتاب تعبير الرؤيا*؛ تحقيق إبراهيم صالح. الطّبعة الأولى. دمشق: دار البشائر، 2001.

القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (1273/671). *الجامع لأحكام القرآن*؛ تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1964.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم (1072/465–1073). *الرسالة القشيريّة*؛ تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الشعب، 1989.

ابن القيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر (1350/751). *الأمثال في القرآن الكريم*؛ تحقيق سعيد الخطيب. بيروت: دار المعرفة، 1981.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (1373/774). *البداية والنهاية*. بيروت: دار الفكر، 1986.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (نحو 866/252). *رسائل الكندي الفلسفيّة*؛ تحقيق محمّد أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربيّ، دون تاريخ.

ابن أبي اللطف، محمّد (1585/993). *رفع الالتباس عن منكر الاقتباس*؛ تحقيق بلال الأرفه لي. بيروت: دار المشرق، 2018.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد (886/273). *سنن ابن ماجه*؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. الطبعة الأولى. بيروت: دار الرسالة العالميّة، 2009.

المسعوديّ، أبو الحسن عليّ بن الحسن (957/346). *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ مراجعة كمال مرعي. بيروت: المكتبة العصريّة، 2005.

مسكويه، أبو عليّ أحمد بن محمّد (1030/421). *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*؛ تحقيق أبو القاسم الإمامي. الطبعة الثانية. طهران: سروش، 2000.

مسلم النيسابوريّ، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج (875/261). *صحيح مسلم*. الطبعة الأولى. الرياض: دار طيبة، 2006.

المعرّي، أبو العلاء أحمد بن عبد الله (1057/449). *رسالة الغفران*؛ تحقيق عائشة عبد الرحمن.

القاهرة: دار المعارف، 1977.

المقدّسي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (نحو 990/380). *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. بيروت: دار صادر، 1991.

المقريزي، أبو العبّاس أحمد بن عليّ (1442/845). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزيّة*؛ بيروت: دار صادر، دون تاريخ.

ابن المقفّع، عبد الله (756/139). *أقدم نسخة مخطوطة مؤرّخة لكليلة ودمنة*؛ تحقيق لويس شيخو. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيّين، 1923.

المقّري، أبو العبّاس أحمد بن محمّد (1631/1041). *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*؛ تحقيق إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، 1968.

ابن منظور، محمّد بن مكرم (1311/711). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، غير محدّد.

الذهبيّ، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (1348/748). *سير أعلام النبلاء*؛ تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1985.

النابلسي، عبد الغنيّ بن إسماعيل (1731/1143). *تعطير الأنام في تعبير المنام*. بيروت: دار الفكر، دون تاريخ.

ابن نباتة، أبو بكر جمال الدين المصريّ (1366/768). *ديوان ابن نباتة المصريّ*. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، دون تاريخ.

ابن النديم، أبو الفرج محمّد بن إسحاق (377/987–988). *كتاب الفهرست*؛ تحقيق رضا تجدّد. طهران: لا دار، 1971.

ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك (833/218). *السيرة النبويّة*؛ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: شركة الطباعة الفنّيّة المتّحدة، دون تاريخ.

الهمذانيّ، بديع الزمان أحمد بن الحسين (1007/395). *مقامات*؛ تحقيق محمّد عبده. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005.

المراجع:

الأرفه لي، بلال وموريس بومرانتز، "إنّي آنستُ نارًا: كتاب *الاقتباس من القرآن الكريم* للثعالبيّ،" في

التفاهم: نحو خطابٍ إسلاميّ متوازن 15 (2017)؛ 275-302.

الأطرقجي، رمزيّة. *بناء بغداد في عهد أبي جعفر المنصور*. مطبعة النعمان الحديثة، 1975.

بدوي، عبد الرحمن. *مذاهب الإسلاميّين: المعتزلة الأشاعرة الإسماعيليّة القرامطة النصيريّة*. بيروت: دار العلم للملايين، 1997.

بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربيّ*؛ ترجمة عبد الحليم النجّار. القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ.

بريري، محمّد. "الرّحيل في مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ: الإيحاءات والمغزى،" في *شهوة التّرحال: أدب الرّحلة في مصر والشّرق الأوسط*. القاهرة: الجامعة الأميركيّة في القاهرة، 2006. 138-158.

توما، جان. *أدب الرحلة والرحّالون العرب*. بيروت: المؤسّسة الحديثة للكتاب، 2014.

الجمّال، لينا. "بين المنام والرحلة،" في *سرود* 2 (2019)، 25-40.

_____. "مقامات الهمذانيّ: مسرحٌ بلا خشبة،" في *المشرق* 91، 1 (2017)، 191-217.

حسين، حسني. *أدب الرحلة عند العرب*. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1976.

الخازن، وليم. *الحضارة العبّاسيّة*. بيروت: المكتبة الشّرقيّة، 1984.

خمّاش، نبال. *الأساطير والأحلام المؤسسة للعقل الإسلامي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.

الرافعي، مصطفى صادق. *تاريخ آداب العرب*. القاهرة: مكتبة الإيمان، 1974.

روميّة، أحمد. *شخصيّة المكان في أدب الرحلة: ابن بطّوطة أنموذجًا*. الطبعة الأولى. الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2015

الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. الطبعة الخامسة عشر. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

شيمل، أنّا ماري. *أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة*؛ ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرين. الطبعة الأولى. بغداد: منشورات الجمل، 2005.

عبّاس، إحسان. *ملامح يونانيّة في الأدب العربيّ*. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1993.

غوتاس، ديميتري. *الفكر اليونانيّ والثقافة العربيّة: حركة الترجمة اليونانيّة – العربيّة في بغداد والمجتمع العبّاسيّ المبكر*؛ ترجمة نقولا زيادة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003.

فهد، بدري. *القاضي التنوخيّ وكتاب النشوار: أبو عليّ المحسّن التنوخي*. بغداد: المكتبة الأهليّة، 1968.

فهد، توفيق. *الكهانة العربيّة قبل الإسلام*؛ ترجمة حسن عودة ورندة بعث. بيروت: قدمس، 2007.

القاضي، وداد. "مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ: تقنيّة القناع ومراميها الفنّيّة والفكريّة،" *في محراب المعرفة*؛ تحرير إبراهيم السعافين. بيروت: دار صادر، 1997. 461–482.

قنديل، فؤاد. *أدب الرحلة*. القاهرة: مكتبة الدار العربيّة للكتاب، 2010.

كيليطو، عبد الفتّاح. *أتكلّم جميع اللغات، لكن بالعربيّة*؛ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، 2013.

_____. *الأدب والارتياب*. الدار البيضاء: دار توبقال، 2013.

_____. *المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة*؛ ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الطبعة الثانية. الدار البيضاء: دار توبقال، 2001.

_____. *الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربيّ*. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

_____. *الغائب: دراسة في مقامة الحريري*. الدار البيضاء: دار توبقال، دون تاريخ.

مالطي–دوجلاس، فدوى. *بناء النصّ التراثيّ: دراسات في الأدب والتراجم*. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985.

ناصر، دعد. *المنامات في الموروث الحكائي العربي: دراسةٌ في النصّ الثقافيّ والبنية والسرديّة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

المبيضين، مهى. "المنامة والمقامة: قراءة في منامة ابن دريد الأزديّ وتأثيرها فيمن تلاه" في *مجلّة المنار* 17، 6 (2011).

الودعان، محمّد بن فهد. *ضوابط الرؤيا*. الرياض: كنوز إشبيليا، 2007.

Abou-Bakr, Omaima. "Articulating Gender: Muslim Women Intellectuals in the Pre-modern Period," in Arab Studies Quarterly 32, 3 (2010), 127-144.

Adamson, Peter. *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. “Vision, light and Color in al-Kindī, Ptolemy, and the Ancient Commentators,” in *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 207-236.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. Cairo: AUC press, 1993.

Alajmi, Abdulhadi and Muhammed El-Sharawy, “The Examinitation of Isnād Validity in Early Islamic History Sources: “Sa'd ibn Mu'ādh’s Judgment of Banū Qurayẓa” as a Case Study,” in *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010), 7-34.

Al-Bagdadi, Nadia. “The Other Eye: Sight and Insight in Arabic Classical Dream Literature,” in *The Medieval History Journal* 4, 9 (2006), 115-141.

Albertini, “Dreams, Visions, and Nightmares in Islam: From the Prophet Muḥammad to the Fundamentalist,” in *Presenting the Past: Central Issues in Medieval and Early Modern Studies Across the Disciplines*; ed. Nancy van Deusen. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Alexander, Philip. “Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dream Book in Context,” in *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), 230-248.

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke. “Abū Sa‘d al-Ḫargūšī and his *Kitāb al-Lawāmi‘:* A Ṣūfī Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nīšāpūr,” in *Arabica* 58 (2011). 503-518.

Archer, George. *A Place Between Two Places: The Qur’ānic Barzakh*. New Jersey: Gorgias Press, 2017.

Al-Azmeh, Aziz. The *Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Backingham, C.F. “The *Riḥla*: Fact or Fiction?,” in *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. 72-79.

Behzadi, Lale. “Standardizing Emotions: Aspects of Classification and Arrangement in Tales with a Good Ending,” in *ASIA* 71, 3 (2017), 811-831.

Berg, Herbert. “The Isnād and the Production of Cultural Memory: Ibn ‘Abbās as a Case Study,” in *Numen* 58 (2011), 259-28.

Bray, Julia. “A Much-Loved Author: Julia Bray on al-Tanūkhī and al-Faraj baʿd al-shiddah,” Interview with Bilal Orfali. Library of Arabic Literature, Jan 13, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=HaQzhViv_i4.

_____. Introduction to *Deliverance Follows Adversity*. New York: New York University Press, 2019.

_____. “The Physical World and the Writer’s Eye: Al-Tanūkhī and Medicine,” in *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*; ed. Julia Bray. London and New York: Routledge, 2006.

_____. “Reading “the exotic” and Organising the Production of Knowledge,” in *ASIA*, 71, 3 (2017), 833-856.

_____. “Practical Mu‘tazilizm: The Case of al-Tanūkhī,” in *‘Abbasid Studies*; ed. James E. Montgomery. Leuven: Peeters, 2004. 111-26.

Bowles, Henry. “Psychological Realism in Early Prose Narrative: Dreams in *1001*

Nights and the Greek Novel," in *Compartive Literature Studies* 53, 3 (2016), 427-453.

Bulkeley, Kelly. *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History*. NewYork, London: New York University Press, 2008.

_____. "Reflections on the Deam Traditions of Islam," in *Sleep and Hypnosis*, 4, 1 (2002), 4-14.

Charan, Iftikhar and others. "Cultural and Religious Perspective on the Sufi Shrines," in *J Relig Health* 57 (2018), 1074–1094.

Chauvin, Victor. "Le rêve du trésor sur le pont," in *Revue des traditions populaires* 13, 4-5 (1898), 193-196.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Corbin, Henry. "The Visionary Dream in Islamic Spirituality," in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 381-408.

Doniger, Wendy. "The Dreams and Dramas of a Jealous Hindu Queen," in *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999, 74-84.

Dunn, Ross. "International Migrations of Literate Muslims in the Later Middle Period: The Case of Ibn Baṭṭūṭa," in *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Surrey: Curzon Press, 2005.

Edgar, Iain. *The Dream in Islam from Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. New York, Oxford: Berghahn, 2011.

Edgar, Iain and David Henig. "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison," in *History and Anthropology* 21, 3 (2010), 251–262.

Elias, Jamal. *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam*: Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2012.

El-Aswad, El-Sayed. "Dreams and the Construction of Reality: Symbolic Transformations of the Seen and the Unseen in the Egyptian Imagination," in *Anthropos*, 105, 2 (2010), 441-453.

El-Bizri, Nader. "Arabic Classical Traditions in the History of the Exact Sciences: The Case of Ibn al-Haytham," in European Physical Journal Plus 133, 271 (2018), 1-7.
El Cheikh, Nadia. "Revisiting the Abbasid Harems," in *Journal of Middle East Women's Studies* 1, 3 (2005), 1-19.

_____. *Women, Islam, and Abbasid Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.

Erzen, Jale Nejdet. "Reading Mosques: Meaning and Architecture in Islam," in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69, 1 (2011), 125-131.

Fahd, Toufy Introduction to *Le livre des songes: Traduit du grec en arabe par Ḥunayn b. Isḥāq*. Damas: Centre national de la recherche scientifique, 1964.

_____. “Les corps de métiers au IV/Xe siècle a Baġdād: D'après le chapitre XII D'al-Qâdirî fî-t-ta‘bîr de dînawarî,” in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8, 2 (1965), 186-212.

_____. “The Dream in Medieval Islamic Society,” in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 351-363.

Flannery-Dailey, Frances. *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

Fox, Brad. “First, Swallow the World: A Compendium of Muslim Dreams of Completion – the Maqāmāt, Ibn ‘Arabī, and Fāris al-Shidyāq,” in *World Art* (2020), 1-17.

Ghaemmaghami, Omid. “Numinous Vision, Messianic Encounters: Typological Representations in a Version of the Prophet’s *ḥadīth al-ru’yā* and in Visions and Dreams of the Hidden Imam,” in *Dreams and Visions in Islamic Societies*; ed. Özgen Felek and Alexander Knysh. Albany: State University of New York Press, 2012. 51-76.

Grabar, Oleg. “La mosquée et le sanctuaire: Sainteté des lieux en Islam,” in *Revue de l'histoire des religions* 222, 4(2005), 481-489.

_____. “The Story of Portraits of the Prophet Muhammad,” in *Studia Islamica: Écriture, Calligraphie et Peinture* 96 (2003), 19-38 + vi-ix.

_____. “The Islamic Dome: Some Considerations,” in *Journal of the Society of the Architectural Historians* 22, 4 (1963), 191-198.

_____. “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,” in *Ars Orientalis* 3 (1959), 33-62.

Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

_____. “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam,” in *JRAS* Series 3, 13, 3 (2003), 287-313.

Gruber, Christiane (ed). *The Image Debate: Figural Representation in Islam and Across the World*. London: Gingko Library, 2019.

Goldziher, Ignaz. “The Appearance of the Prophet in Dreams.” In *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1912), 503-506.

Gordon, Ari Michael. *Sacred Orientation: The Qibla as Ritual, Mrtaphor, and Identity-Maker in Early Islam* (PhD Dissertation: University of Pennsylvania, 2019).

Hämeen-Antilla, Jaakko. “Building an Identity: Place as an Image of Self in Classical Arabic Literature” in *Quaderni di Studi Arabi*, Nuova Serie 3 (2008), 25-38.

Hamori, Andras. “Folklore in Tanūkhī: The Collector of Ramlah,” in *Studia Islamica* 71 (1990), 65-75.

Hanaoka, Mimi. “Visions of Muhammad in Bukhara and Tabaristan: Dreams and Their Uses in Persian Local Histories,” in *Iranian Studies* 47, 2 (2014), 289-303.

Hansberger, Rotraud. “How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divination per somnum*,” in *Dreaming Across Boundaries: The*

Interpretation of Dreams in Islamic Lands; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard University Press, 2008. 50-77.

Hasan-Rokem, Galet. "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture," in *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. 213-232.

Heidegger, Martin. "Building, Dwelling, Thinking," in *Visual Culture: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*; ed. Joanne Morra and Marquard Smith. London and New York: Routledge, 2006.

Hughes, Aaron. "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming," in *Journal of the American Academy of Religion* 70, 1 (2002), 33-53.

Kennedy, Philip. *Recognition in the Arabic Narrative Tradition: Discovery, Deliverance and Delusion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Kinberg, Leah. "The Legitimization of the Madhāhib through Dreams," in *Arabica* 32, 1 (1985), 47-79.

_____. "Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition," in *Oriens* 29, 30 (1986), 285-308.

_____. Introduction to *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitāb al-Manām*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994. 11-58.

_____. "Dreams as a means to evaluate Ḥadīth," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 79-99.

_____. "The Individual's Experience as It Applies to the Community: An Examination of Six Dream Narrations Dealing with the Islamic Understanding of Death," in *AQ*, XXI (2000), 425-444.

_____. "Literal Dreams and Prophetic Ḥadīṯs in Classical Islam – A Comparison of Two Ways of Legitimation," in *Der Islam* 70, 2 (1993), 279-300.

Kirchner, Eric. "Color Theory and Color Order in Medieval Islam: A Review," in *Wiley Periodicals* 40, 1 (2015), 5-16.

Kister, M.J. "The Interpretation of Dreams: An Unknown Manuscript of Ibn Qutayba's "'Ibārat al-Ru'yā"," in *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 67-103.

Knysh, Alexander. Introduction to *Dreams and Visions in Islamic Societies*; ed. Özgen Felek and Alexander Knysh. Albany: State University of New York Press, 2012. 1-11.

Lecerf, Jean. "The Dream in Popular Culture: Arab and Islamic," in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 365-379.

Lamoreaux, John. *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. Albany: State University of New York Press, 2002.

_____. "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative: Abū Ja'far al-Qāyinī and His Dream of the Prophet Muhammad," in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard

University Press, 2008. 78-98.

_____. “Some Notes on the Dream Manual of al-Dārī,” in *Rivista degli studi orientali* 70, 1, 2 (1996), 47-52.

Lenker, Michael. *The Importance of the Rihla for the Islamization of Spain*. PhD Dissertation: University of Pennsylvania, 1982.

Lory, Pierre. *Le rêve et ses interpretations en Islam*. Paris: Albin Michel, 2003.

Lutfi, Huda. “The Construction of Gender Symbolism in Ibn Sīrīn’s and Ibn Shāhīn’s Medieval Arabic Dream Texts,” in *Mamlūk Studies Review* 9, 1 (2005), 123-161.

Mahallati, Mohammad. “The Significance of Dreams and Dream Interpretation in the Qur’ān: Two Sufi Commentaries on Sūrat Yūsuf,” in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard University Press, 2008. 153-178.

Malti-Douglas, Fedwa. “Classical Arabic Crime Narratives: Thieves and Thievery in Adab Literature,” in *Journal of Arabic Literature* 19, 2 (1988), 108-127.

_____. “Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice,” in *Studia Islamica* 51 (1980), 137-162.

Margoliouth, David and others (ed.). *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*. London: The Royal Asiatic Society, 1922.

Marlow, Louise. Introduction to *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard University Press, 2008. 1-24.

Meier, Fritz. “Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam,” in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 421-429.

Melchert, Christopher. “Khargūshī, Tahdhīb al-asrār,” in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73, 1 (2010). 29-44.

Mirza, Sara. “Dreaming the Truth,” in *Dreams and Visions in Islamic Societies*; ed. Özgen Felek and Alexander Knysh. Albany: State University of New York Press, 2012.

Mittermaier, Amira. *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011.

Moin, Azfar. “Partisan Dreams and Prophetic Visions: Shi’i Critique in al-Mas‘ūdī’s History of the Abbasids,” in *Journal of the American Oriental Society* 127, 4 (2007), 415-427.

Montgomery, James. “Serendipity, Resistance, and Multivalency: Ibn Khurradādhbih and His *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*,” in *On Fiction and Adab*. 177-232.

Moss, Robert. *Active Dreaming: Journeying Beyond Self-Limitation to a Life of Wild Freedom*. California: New World Library, 2011.

Neil, Bronwen. “Studying Dream Interpretation from Early Christianity to the Rise of Islam,” in *Journal of Religious History* 40, 1(2016), 44-64.

_____. “Dream Portents in Early Byzantine and Early Islamic Chronicles,” in *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*; ed. Bronwen Neil and Eva Anagnostou-Laoutides. Leiden, Boston: Brill, 2018.

Netton, Ian. *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam* ed. Ian Netton. London, New York: Routledge Curzon, 1996.

Noegel, Scott. “Dreams and Dream Interpreters in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament),” in *Dreams: A Reader on the Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*; ed. Kelly Bulkeley. New York: Palgrave, 2001. 45-72.

Nöldeke, Theodor. *Sketches from Eastern History*; translated by John Black. London, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1892.

O’Meara, Simon. “The Space Between Here and There: The Prophet’s Night Journey as an Allegory of Islamic Ritual Prayer,” in *Middle Eastern Literatures* 15, 3 (2012), 232-239.

Orfali, Bilal and Nada Saab (eds.). *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Sīrjānī (d. ca. 470/1077)*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

Orfali, Bilal and Maurice Pomerantz. “What the *Qāḍī* Should Not Hear”: Women, Eloquence, and the Poetics of *Kināya* in the *Maqāma Šāmiyya* of al-Hamaḏānī,” in press.

Ormsby, Eric. “The Poor Man’s Prophecy: Al-Ghazālī on Dreams,” in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard University Press, 2008. 142-152.

Onoma, Ato Kwamena. “The Grave Preferences of Mourides in Senegal: Migration, Belonging, and Rootedness,” in *Africa Spectrum* 53, 3 (2018), 65-88.

Pavlovitch, Pavel. “The Origin of the Isnād and al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd’s Revolt in Kūfa (66-7/685-7),” in *Al-Qanṭara* 39, 1 (2018), 17-48.

Piehler, Paul. *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1971.

Rabbat, Nasser. “In the Beginning was the House: On the Image of the Two Noble Sanctuaries of Islam,” in *Thresholds* 25 (2002), 56-59.

Rahman, Fazlur. “Dream, Imagination, and ‘Ālam al-Mithāl,” in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 409-419.

Reynolds, Dwight. “Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic Autobiographies,” in *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*; ed. Philip Kennedy. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

Reynolds, Dwight and others. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. London: University of California Press, 2001.

Romanov, Maxim. “Dreaming Ḥanbalites: Dream-Tales in Prosopographical Dictionaries,” in *Dreams and Visions in Islamic Societies*; ed. Özgen Felek and

Alexander Knysh. Albany: State University of New York Press, 2012.

Saba, Matthew. “Abbasid Lusterware and the Aesthetics of ʿAjab” in *Muqarnas* 29 (2012), 187-212.

Sabra, AbdelHamid. “The “Commentary” That Saved the Text. The Hazardous Journey of Ibn al-Haytham’s Arabic *Optics*,” in *Early Science and Medicine* 12 (2007), 117-133.

Shalem, Avinoam. “Amazement: The Suspended Moment of The Gaze,” in *Muqarnas* 32, 1 (2015). 3-12.

Shulman, David and Stroumsa, Introduction to *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. 3-13.

Sindawi, Khalid. “The Image of ‘Alī b. Abī Ṭālib in the Dreams of Visitors to His Tomb,” in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*; ed. Louise Marlow. Washington: Harvard University Press, 2008. 179-201.

Sirreyeh, Elizabeth. *Dreams and Visions in the World of Islam: A History of Muslim Dreaming and Foreknowing*. London, New York: I. B. Tauris, 2015.

_____. “Arab Stars, Assyrian Dogs and Greek ‘Angels’: How Islamic is Muslim Dream Interpretation?,” in *Journal of Islamic Studies* 22, 2 (2011), 215-233.

_____. “Dream Narratives of Muslims’ Martyrdom: Constant and Changing Roles Past and Present,” in *Dreaming* 21, 3 (2011), 168-180.

_____. “Muslims Dreaming of Christians, Christians Dreaming of Muslims: Images from Medieval Dream Interpretation,” in *Islam and Christian-Muslim Religions* 17, 2 (2006), 207-221.

Stroumsa, Guy. “Dreams and Visions in Early Christian Discourse,” in *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. 189-212.

Sviri, Sara. “Dreaming Analyzed and Recorded: Dreams in the World of Medieval Islam,” in *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. 252-273.

Szpakowska, Kasia. *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. Swansea: Classical Press of Wales, 2003.

_____. “Through the looking glass: Dreams in Ancient Egypt,” in *Dreams: A Reader on the Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*; ed. Kelly Bulkeley. New York: Palgrave, 2001. 29-43.

Tabbaa, Yasser. “The Muqarnas Dome: Its Origin and Meaning,” in *Muqarnas* 3 (1985), 61-74.

_____. “Andalusian Roots and Abbasid Homage in the Qubbat Al-Barudiyyin in Marrakech,” in *Maqarnas* 25 (2008), 133-146.

Van Gelder, Geert Jan. “To eat or not to eat elephant: A travelling story in Arabic and Persian literature,” in *Bulletin of SOAS*, 66, 3 (2003), 419–430.

Von Grunebaum, Gustave. “Introduction: The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam,” in *The Dream and Human Societies*; ed. G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966. 3-21.

Walde, Christine. “Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams,” in *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*; ed. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. 121-142.

Weststeijn, Johan. “Dreams of ʿAbbasid Caliphs, Suspense and Tragedy in al-Ṭabarī’s “History of Prophets and Kings”,” in *Oriens* 38 (2010), 17-34.

Wha, Min Byung. *Baraka, as Motif and Motive, in the Riḥla of Ibn Baṭṭūṭa* (1304-1369). PhD dissertation: The University of Utah, 1991.

Young, Serinity. “Buddhist Dream Experience: The Role of Interpretation, Ritual, and Gender,” in *Dreams: A Reader on the Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*; ed. Kelly Bulkeley. New York: Palgrave, 2001. 9-28.