

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۸، زمستان ۱۴۰۲، صص ۷۱-۵۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۸

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2021.1926215.2227](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1926215.2227)

فضای خلوت‌گزینی و کشفیات عرفانی

ندا بصاری^۱، دکتر عزیز حجاجی کهجوق^۲، دکتر آرش مشفق^۳

چکیده

عارفان در خلوت و انزوای خود از رهگذر شهود و اشراق که ابزار معرفتی آنان است، به فضاهایی گام می‌نهند که عقل از ادراک آن عاجز و زبان از توصیف آن ناتوان است. فضاهایی که خاستگاه تجلیات غیبی و مرموز آنان است. این فضاها به دستگیری وهم و خیال یا آمیزه‌هایی از هر دو ایجاد می‌گردد. دشواری فهم این فضاها از آنجا برمی‌خیزد که عموماً خیال و وهم دو نام برای یک حال ذهنی تصور می‌شود درحالی که خیال به دلیل ابتنائش بر محسوسات، با وهم فرق دارد. اگر چه این هر دو در ساختن عالم رؤیا دخیل‌اند. به سخن دیگر رؤیا محصول تقابل و تعامل دو نیروی واهمه و تخیل است که خود با جهان واقع رؤیاری می‌گردد. هدف از این پژوهش بازنمود احوال عارف، در لحظه‌های شهودی ورود او به این فضاها و نحوه تأثیرپذیری‌اش از این احوال روحانی است. دستاورد عمده این پژوهش درک این نکته است که انزوا و در خود فرورفتن عارف گاه زمینه‌ساز رؤیاهای عارفانه و کشاندن عارف به وادی تجربه‌های ژرف، متفاوت و در عین حال توصیف‌ناپذیر است. پژوهش حاضر داده‌های خود را از طریق روش کتابخانه‌ای به دست آورده و آن‌ها را با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، فضا، خلوت‌گزینی، کشف و شهود.

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

Neda.bassari@gmail.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. (نویسنده مسؤل)

hojjajy5563@gmail.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران.

Moshfeghi.arash@gmail.com



مقدمه

بی‌تردید یکی از مباحث شورانگیز عالم عرفان، سخن گفتن از احوالی است که سالک بدان مبتلا می‌گردد. و از رهگذر آن به زوایای ناشناخته‌ای از وجود خویش پی می‌برد و بدین ترتیب اشرفیت انسان برایش مدلل می‌گردد و درمی‌یابد که چرا خداوند «تاج کرمنا» بر سر او نهاده است. به سخن دیگر او با ورود به این ساحات ناشناخته در می‌یابد که تمام آن چه باید بداند در درون او نهفته است و او به خطا در بیرون به دنبال آن می‌گردد. در نگاه عارف معرفت‌درونی است که ابزار کشف جهان‌های بیرون می‌گردد؛ «از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» ورود به این ساحات پنهان مانده وجود انسان، اگرچه منوط به وضع روحی اوست، بی‌گمان با تلاش و کوشش بسیار که در مسیر سیر و سلوک عرفانی «ریاضت» نامیده می‌شود، به دست می‌آید.

یکی از راه‌های سخت گرفتن به خویش، برای قرار دادن خود در مسیری که به حقیقت منجر می‌شود، خلوت‌گزینی است. در انزوا با خود، دریچه‌های بسیاری به روی روان گشوده می‌شود و صوفی صافی‌ضمیر، اگر در این انتخاب خلوص داشته باشد و نفاق و ریا نورزد، به توانایی‌های بالقوه و بی‌کرانه وجود خود پی می‌برد. در این احوال او با ترک عقل علت جو، با دو نیروی آزاد خیال و وهم برای کشف حقایق وجود خود و هستی و پرده بر گرفتن از روی نهانی‌های عالم، به میدان می‌آید.

تمام پژوهشگران حوزه عرفان، بر این مسئله که چرا جهان صوفی و جهان‌بینی او، به‌رغم آن همه حرف و سخن، با زبان منطقی قابل توصیف نیست؛ تأمل کرده‌اند. بی‌تردید یکی از دلایل عمده این وصف‌ناپذیری را باید در تأثیرپذیری او از عالم خیال و وهم، که اساساً در خلوت کردن با خود شکل می‌گیرد و به کشف و کرامات و بعضاً شطحیات، منجر می‌شود، جستجو کرد. کشف حقایق نهانی هستی و طریقه‌ای که صوفی برای فهم آن پیش کشیده، مقوله‌ای است که از دیرباز پیش روی محققان بوده است. بنابراین افزودن اوراقی تازه بر این کتاب گشوده و وظیفه محققان در هر روزگاری است. ما می‌پنداریم که سر در گریبانی عارف در انزوا، یکی از عوامل مؤثر بر احوال او در فهم عارفانه هستی است. چیزی که خود آن را تجربه کرده و با زبانی نمادین به گونه‌هایی از آن اشاره کرده است.

این مجال می‌کوشد میان خلوت‌نشینی و تمرکز بر خود، با خیال و وهم رابطه‌ای معنادار برقرار کند و در حدّ توان نشان دهد که بخشی از توانمندی‌های عارف، در کشف ناشناخته‌های

هستی در همین سیر و پویه مداوم او نهفته است. مسأله اصلی این مقاله ادراک این نکته است که چرا صوفی عقل را در فهم حقایق عالم قاصر می‌داند و به ابراز خیال و وهم متوسل می‌شود و از رؤیا و فهم اسطوره‌ای برای درک جهان استفاده می‌کند. بنابراین در پی یافتن پاسخی مناسب برای این پرسش هستیم که حال متفاوت صوفی که محصول خلوت‌نشینی و تمرکز بر خویشتن خویش است و به‌مثابه حایلی میان جهان واقع و عالم فراواقعی (عالم وهم و خیال، رؤیا) است، چگونه بر ذهن و ضمیر او در زایش اندیشه‌های دیگر گونه‌اش اثر می‌گذارد؟

پیشینه تحقیق

پیش‌تر از این در آثاری چون: بوطیقای فضا (باشلار، ۱۳۹۶)، عوارف‌المعارف (سهروردی، ۱۳۹۲)، از معنا تا صورت (محبّتی، ۱۳۸۸)، تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن (زرین‌کوب، ۱۳۸۵)، مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ (هال و نوردبای، ۱۳۷۵) و ... این موضوع را از دیدگاه خویش مورد بررسی قرار داده‌اند. اما تاکنون به طور مستقل و به شکل مدوّن در هیچ اثری به تحلیل موضوع خلوت‌گزینی و کشفیات عرفانی پرداخته نشده است. بنابراین نویسنده در این جستار، کوشیده است از طریق غور و تفحص در برخی از متون عرفانی برجسته و نیز با تأسی از آینه بینه خود به این موضوع بپردازد.

روش تحقیق

داده‌های این پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع مکتوب و هم سو با موضوع، فراهم آمده است. این اطلاعات پس از مقوله‌بندی، با تکیه بر روش کیفی و توصیفی و با عنایت به قواعد تحلیل محتوا، تحلیل و توصیف شده است.

مبانی تحقیق

آن چه در این مقاله می‌آید و نظریه‌های عرفانی، به‌ویژه در پیوند با مقوله‌های خلوت‌گزینی، وهم و خیال و رؤیا تکیه دارد. در کتاب‌های تعلیمی صوفیان، از این مقوله‌ها، با دیدگاه‌های متفاوت، سخن گفته شده است. اما در این آثار مشخصاً از تأثیر روانی خلوت‌گزینی بر ضمیر سالک و آماده کردن او برای ورود به جهان وهم و خیال و رؤیا کمتر حرفی به میان آمده است. اما بی‌تردید میان دنیا‌های وهمناک عارف، با طرز تلقی او از هستی رابطه‌ای معنی‌دار وجود دارد.

خلوت‌گزینی

خلوت‌گزینی یکی از ابزارهایی است که سالک با استفاده از آن، در پی کشف خویشتن خویش و توانمندی‌های خود است. خلوت‌گزینی که به گفته آموزندگان تصوّف، شرایط خاصی

دارد، در کتب صوفیه، از آن جمله عوارف المعارف سهروردی (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۰۳-۱۰۶)، اشاره شده است. چلّه نشینی به عنوان یک ابزار برای شناخت توانایی‌های خود در خانقاه‌ها معمول بوده است. اما گاه این رفتار، یعنی خلوت‌گزینی در مفهوم «انقطاع از خلق و اشتغال به حق» (یثربی، ۱۳۶۸: ۳۶) موکول به زمان و مکانی خاص نبوده و در تمام اوقات رعایت می‌شده است. بی‌تردید صوفیان در ساختن این اصطلاح و بهره‌گیری از آن، از یک حدیث نبوی متأثر بوده‌اند.

رسول خدا برای راهنمایی انسان به شناخت عمیق خویش فرموده است: «مَنْ اخْلَصَ لِلَّهِ اربعين صباحاً ظَهَرَتْ يَنَا بَيْعِ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلٰى لِسَانِهِ» (همان). این چشمه‌های حکمت که رسول خدا به آن اشاره کرده آموختنی نیست، بلکه آمدنی و کشف کردنی است. زیرا برخلاف علم که امری عام است. کشف خود فردی است و از قلب می‌جوشد و بر زبان جاری می‌گردد. اما سرچشمه‌هایی که در این حدیث به آن اشاره شده مفهومی کلی است و مصادیق بسیاری دارد. می‌توان گشوده شدن دریچه‌های وهم و خیال را برای کشف حقایق پنهان وجود انسان و هستی، یکی از جویبارانی دانست که از آن چشمه جدا می‌شود.

وهم

وهم پنداشتی و پنداری است که به دل افکنده می‌شود و سبب تصوّر خطا می‌گردد. از لحاظ روان‌شناسی وهم ادراکی است که خاستگاه آن چیزی ملموس و حقیقی نباشد. یعنی چیزی را که مبتنی بر حواس باشد. به ذهن القا کند. بنابراین وهم، در مقابل حقیقت، امری موهوم است. (ر.ک: معین: «وهم»).

خیال

در روان‌شناسی، خیال عبارت است از صورت یا تصوّر هر چیز در غیاب آن (ر.ک: همان: «خیال»).

فرق خیال و وهم

با توجه به آن چه در باب وهم و خیال گفته شد، معلوم می‌شود که در وهم، صورت ذهنی، پنداشتی است که زمینه محسوسی ندارد و برعکس در خیال، تصوّر و پنداشت از یک زمینه محسوس برمی‌خیزد.

رؤیا

رؤیا هر آن چیزی است که در خواب دیده می‌شود. رؤیا مشاهده حقایق در خواب است که

در مقابل مکاشفه است که در بیداری دست می‌دهد، رؤیا حالتی است میان خواب و بیداری (ر.ک: همان: «رؤیا»).

وهم و خیال و رؤیا، قطعاً در خلوت و انزوا، بیش از مواقع دیگر، فعال می‌شوند. وقتی سالک زیر سلطه این احوال قرار گیرد. به لحاظ روحی دچار «خلسه» می‌شود و به گونه‌ای ناخودآگاه به سرزمین‌های ناشناخته وهم و خیال و رؤیا، قدم می‌گذارد و چیزهایی می‌بیند که پیش‌تر ندیده و چیزهایی می‌شنود که تا آن زمان نشنیده است. چیزهایی که پس از بازگشت به احوال پیشین، قادر به توصیف آن‌ها نیست. زیرا دنیای وهم و خیال و رؤیا، در جهان واقع ما بازاری ندارد. در این مرحله هنوز سالک به عارف تبدیل شده و به مرتبه کشف و شهود نرسیده است. بنابراین وهم و خیال، اگر سالک از آن عبور نکند؛ خود حجابی برای شهود عالم غیب خواهد بود. زیرا آن چه در این مرحله به سالک نموده می‌شود. صورت‌های متفاوت یک چیز است و چون او در عالم کثرات به سر می‌برد. خود ملتفت این‌ها نیست (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۹).

بحث

فضاهای مثالین

«از دید صوفی، جهان ملموس هیچ وجود واقعی ندارد. به قسمی که چون با عالم غیب قیاس شود، سایه‌ای بیش نخواهد بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۰۹). این جهان سایه‌وار را جز از طریق خیال و وهم نمی‌توان دریافت. زیرا همه چیز آن در فضاهایی وهم‌آلود جریان می‌یابد. در این فضاهای سایه‌وار، ناآشنا و رؤیایی، وقوع هر چیز ممکن است. در این فضاها، زمان، نه خطی؛ بلکه دایره‌وار است که آغاز و انجامش بر هم منطبق‌اند. بنابراین نه آغازی برایش ممکن است و نه انجامش قابل تصور است. زمانی اساطیری که آن را به‌طور کلی ازل و ابد می‌نامند. «مکان» هم در این فضاهای وهم‌آلود، ناکجا آبای است. مکان‌هایی که با عناوین نظیر عالم برزخ یا میانی، اقلیم هشتم، جابلقا، جابلسا و به‌طور کلی عالم وهم و خیال و رؤیا، نامگذاری شده‌اند. «شخصیت»ها هم در آن نا متعین، نامشخص و مبهم‌اند. موجوداتی نظیر غول، دیو، سیمرغ، ققنوس، شیطان و پری، که عجیب و غریب و فراواقعی و اعجاب‌انگیزاند. این عناصر خارج از روابط «علت و معلولی» عمل می‌کنند. در این‌جا همه چیز اعتباری و مربوط به ذهن دریافت‌کننده است و هیچ یک از این‌ها با معیار عقل ارزیابی نمی‌شوند. این فضاها به‌رغم فضاهای واقعی، محلّ اضداد است و تناقض‌ها در آن واقعی جلوه می‌کنند. این فضاهای باورناپذیر، درست به دلیل نامحتمل بودن و تردید برانگیزی‌شان، تأثیر گذارند و آدمیان در

شرایط مختلف به آن‌ها روی می‌آورند و با غوطه خوردن در دریای متلاطم ناممکن‌ها، هم ناتوانی‌های واقعی خود را جبران می‌کنند و هم از آن‌ها لذت می‌برند.

وهمیات و نیاز به آن‌ها

ابن‌سینا در کتاب نجات دربارهٔ وهمیات می‌گوید: «وهمیات هم اگرچه ظاهراً ظهور ندارند؛ اما بر وجود ذهنی قویاً فرمان می‌رانند و صورت‌های باطنشان را جز عقل و خرد هیچ چیز نمی‌تواند بزدايد. اگرچه بعد از بطلان، باز هم ذهن را رها نمی‌سازند» (محبّتی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۱۱). به هر حال به باور حکمای جهان اسلام و عارفانی چون سهروردی، خیال، وهم و عقل دریچه‌هایی رو به عالم مثال‌اند. هم چنان که حواس ظاهری انسان روزنه‌هایی به جهان محسوسات. انسان به تجربه دریافته است که در جهان واقعی، هرگز نمی‌تواند به تمام خواسته‌هایش جامه عمل بپوشاند. بنابراین اگر تدبیری نیندیشد، یأس و سرخوردگی او را از پای درخواهد آورد. او پناه بردن به دنیای خیال و وهم را راهی مناسب برای رهایی از دنیای واقعی بسته و آزاردهنده، تشخیص داده است. این فضاها، نه تنها در نقش مکانیزم جبرانی عمل می‌کنند و سبب آرامش روح ناآرام انسان می‌شوند، بلکه در تحریک و تشحیذ خاطر و ذوق، برای ورود به جهان‌های ناشناخته سخت مؤثرند. این تجربه روان‌شناختی، و نه البته تجربه هستی‌شناختی، بستری مناسب برای محو دنیای مادی در ذهن و آزاد کردن روح برای جز خدا ندیدن، خواهد بود.

بنابراین برای عارف، ساختن عالم مثال که میان عالم واقعی و عالم خیال است؛ پنداری شاعرانه نیست، بلکه یک ضرورت برای ساختن یک جهان‌بینی است. جهان‌بینی عارفانه، افلاطون به دو عالم محسوس و مادی و معقول، باور داشت از نگاه او عالم معقول یا عالم عقل، مجرد محض است. اما او از رابطه میان این دو عالم سخن نگفته و به همین دلیل در معرض انتقادهایی از جانب حکما قرار گرفته است. در حالی که در تصوف اسلامی، با تأثیرپذیری از حکمت غرب و شرق، برای جلوگیری از بروز مشکلاتی در دین و عرفان، نه تنها عوالم مطرح شده؛ بلکه رابطه میان آن‌ها نیز مورد بحث قرار گرفت. زیرا اگر عالم مثال مورد توجه قرار نگیرد، پاسخی برای دغدغه‌های دینی نظیر وعده و وعیدهایی که در قرآن به آن‌ها اشاره شده نمی‌توان یافت. گذشته از این امر، مسأله بهشت و جهنم به عنوان پاداش مؤمن و سعید و عذاب کافر و شقی، وقایع پس از مرگ، پذیرش وجود شیطان و فرشته، وحی و الهام و نظایر این‌ها لاینحل می‌ماند. به همین دلیل است که هانری کربن، بر این باور است که در شرق و نیز برخی

فلسفه‌های غرب که از حکمت شرقی متأثرند. این مسائل، با پذیرش عالم میانین یا برزخ حل شده است (ر. ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۴۱۰ - ۴۱۱).

فضاهای وهم آلود

آن چه در حکایت زیر آمده، در فضایی وهم‌آلود شکل گرفته و با هیچ منطقی سازگار نیست. فقط می‌توان آن را پذیرفت و یا رد کرد: «ابوعمران واسطی گوید اندر کشتی بودم، با اهل خویش. کشتی بشکست و من و زن بر تخته‌یی بماندیم و آن زن را وقت فرا رسید که بار بنهد. اندر حال کودکی به وجود آمد و آن زن بانگ می‌کرد از تشنگی و من گفتم همین ساعت راحتی پدیدار آید. سربرداشتم و مردی را دیدم اندر هوا نشسته، زنجیری زرین در دست و کوزه‌یی یاقوت اندر وی بسته. گفت: بگیری و آب بخورید. کوزه بستدم و آب خوردم. بویاتر از مُشک و سردتر از برف و شیرین‌تر از شکر بود...» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۵۹).

عالم مثال و عناصر سازنده‌اش

پیش‌تر اشاره شد که عالم مثال یا به تعبیری دیگر فضای مثالی، قلمرویی گسترده و نامحدود و فارغ از هر ماده و صورت عینی است. این فضا، در تصوّر مشاهده‌کننده که خود مرکب از جسم و روح است، فراواقعیتی است که واقعی می‌نماید. گویی این فضای مثالی هم مثل مشاهده‌کننده‌ای بی‌خود، آمیزه‌ای از جسم و روح است. ساحت روحانی این فضا به روح و ساحت مادی آن به جسم می‌گراید. بی‌تردید این احوال فقط برای کسی که استعداد درک آن را دارد، وجود خواهد داشت. از این گذشته تا وقتی که حال و ذوق درک این فضا در کسی هست، این عالم وجود دارد و به محض رفتن این حال، چیزی از آن فضای مثالین باقی نمی‌ماند. به سخن دیگر مشاهده‌کننده تا در رؤیاست همه چیز برای او واقعی است. اما وقتی از رؤیا به واقعیت بازگردد. چیزی از آن چه مشاهده می‌کرد، در اطراف خود نخواهد دید. بلکه تنها خاطره‌ای از آن در ذهنش باقی مانده است. پس عالم مثال تنها عالمی است که در آن بعث و رستاخیز اجساد اتفاق می‌افتد و بستری مناسب برای وعده و وعیدهای پیامبران است (ر. ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۳۱).

سهروردی عالم مثال را، برای باز نمود بیرون بودنش از واقعیت، اقلیم هشتم می‌نامد. اقلیمی که به «هفت اقلیم» یعنی تمام سرزمین‌های عینی روی زمین، اضافه می‌شود. این حکیم متأله، برای این اقلیم که آفریده وهم و خیال اوست، شهرهایی چون جابلقا، جابلسا و هورقلیا در نظر می‌گیرد.

شهرهای عالم مثال: (جابلقا، جابلسا و هورقلیا)

در تصوّر وهم‌آلود سهروردی جابلقا در شرق اقلیم هشتم و جابلسا در مغرب آن واقع شده است. برای عارف جابلقا در جانب «مشرق ارواح» که برزخ میان غیب و شهادت است و جابلسا در جانب «مغرب اجسام» قرار دارد. بنابراین جابلقا مرتبه‌ای الهیّه و مجمع البحرین و جوب و امکان است و صور هرچه در عالم مادی هست، در آن وجود دارد. اما جابلسا، نشئه انسانی و مجلای تمام حقایق اسمای الهی و حقایق هستی است. هر چه از جابلقا طلوع کرده، در جابلسا غروب کرده و در صور آن مخفی گشته است (ر.ک: معین، ج ۵، «جابلسا»).

اما هورقلیا که از هَبَل قرنیم عبری گرفته شده، در عبری به معنی تشعشع بخار است. شیخ اشراق در جهان اسلام، اولین کسی است که از این فضای مثالی استفاده کرده است. در نگاه شیخ هورقلیا عالم امثال یا عالم صور است که بین جسمانیات و عالم مجرد قرار دارد (ر.ک: همان، ج ۵: «هورقلیا»).

سیمرغ و ققنوس

سیمرغ، با شکل و شمایل که در ادبیات حماسی آمده و نیز با توصیفی که عطار از آن در ادبیات عرفانی به دست داده است، موجودی فرا واقعی است و فقط می‌تواند در عالم مثال و دنیای وهم و خیال وجود داشته باشد. اگرچه هم در شاهنامه و هم در منطق الطیر، سیمرغ نماد دانسته شده و تأویل می‌گردد. اما برخلاف نمادهای دیگر که از طبیعت و از میان محسوسات اخذ می‌شود، با حواسّ ظاهر قابل درک نیست؛ بلکه برخاسته از یک تجربه مرموز عرفانی و به همین دلیل وصف‌ناپذیر است. به هر حال در نگاه عطار سیمرغ منطق الطیر نمادی از خداوند است که خود نامکشوف و آثارش هویدا است. عطار می‌گوید: پر سیمرغ ابتدا در «چین» افتاده و جهان را پر شور کرده و:

هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت هر که دید آن نقش کاری برگرفت
این همه آثار صنع از فرّ اوست جمله نمودار نقش پرّ اوست

(عطار، ۱۳۶۵: ۴۱)

از سوی دیگر سیمرغ، در جایگاه یک پرنده، می‌تواند به فضاهای ناشناخته آفرینش انسان باز گردد. زیرا مرغ یا هر موجود بالدار دیگر، «حاکمی از آن است که دهشت انسان در جست و جوی تعالی و کمال، همواره متوجه حالت صعودی پرواز بوده است» (ستّاری، ۱۳۷۲: ۸۴).

قاف هم که جایگاه سیمرغ است، کوهی فراواقعی و مربوط به جهان مثال و وهم است. کوه

در اساطیر و ادیان مقدّس است. زیرا «نقطهٔ تلاقی آسمان و زمین محسوب می‌شود و صعود از کوه با نردبان آیینی که به نحوی نمادین اجرا می‌شود، ناشی از این واقعیت است» (زمرّدی، ۱۳۸۲: ۱۶۸). به هر حال قاف با توجه به تصویری که هر کس از آن دارد، توصیف می‌شود. اسطوره باوران آن را اساطیری و عارفان آن را ناکجا آبادی می‌پندارند.

ققنوس هم به گفتهٔ عطار پرنده‌ای شگرف است: «هست ققنس طرفه مرغی دلستان» (همان: ۱۲۹). این پرنده در پایان زندگی‌اش، به طوری باورنکردنی خود را می‌سوزاند و سپس از خاکستر او ققنوس تازه‌ای متولّد می‌شود. گفته‌اند ققنوس پرنده‌ای افسانه‌ای و خوش‌آواز است. هزار سال عمر می‌کند. در پایان عمر هیزم بسیاری گرد می‌آورد، بر آن می‌نشیند و آواز می‌خواند و با برهم زدن بال‌هایش، جرقه‌ای تولید می‌کند که در اثر آن هیزم آتش می‌گیرد و ققنوس همراه هیزم می‌سوزد. وقتی چیزی از آن باقی نماند، از خاکسترش، ققنوس دیگری پدید می‌آید (ر.ک: انوری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۷۲۴). بنابراین ققنوس استعداد بسیاری برای رمزپردازی و تأویل‌گیری دارد. در بسیاری از اساطیر آن را رمز آتش و یا خورشید دانسته‌اند. اما عطار با بینش عرفانی و ذوق و خلاقیتی کم‌نظیر، ققنوس را در تذکره الاولیاء نماد انسانی می‌داند که در طریق رسیدن به حقیقت می‌سوزد و می‌سازد و این ساختن و سوختن در او تداوم می‌یابد.

بازتاب عالم مثال در آثار عرفانی (کرامات)

فضای مثالی که با تمرکز در لحظه‌های تنهایی با خود شکل می‌گیرد، به تدریج جزئی از ذهنیت عارف می‌گردد و به عنصری از جهان‌بینی او تبدیل می‌شود. بنابراین عارف برخلاف شاعر، بر بال خیال سوار نمی‌شود؛ بلکه خود در عالم خیال زندگی می‌کند و آن چه می‌گوید از مشاهدات شهودی اوست. چیزی که غیر عارف آن را وهم و خیال می‌داند. در نگاه عارف حقیقت محض است. در این جا نمونه‌هایی از این باور را می‌بینیم: «ابوسعید بن ابی‌الخیر، رحمه‌الله. گفت که هر هژده هزار عالم از بایزید پُر می‌بینم و بایزید در میان نه» (عطار، ۱۳۶۶: ۱۶۰ - ۱۶۱). او در جای دیگر در باب بایزید می‌گوید: «نقل است که در راه حج شتری داشت که زاد و راحلهٔ او برش می‌نهادند. یکی گفت: مسکین این شتر که بارش گران است و این ظلمی تمام است. بایزید گفت: ای جوانمرد، بردارندهٔ بار شتر نیست. نگه کن که هیچ بار پشت شتر هست؟ چون نگه کرد، به یک وجب بالای شتر بود» (همان: ۱۶۳). در نگاه کسی که به تعبیر حافظ، «مستعداً نظر» نیست و جهان را پارادوکسی نمی‌بیند، ممکن نیست که جهان از بایزید پر ولی از او خالی باشد. اما ابوسعید این روی داد را در عالم مثال شدنی می‌داند.

عطار هم، با آن احوال روحانی خاص، به راستی باور دارد که بار برخلاف نیروی جاذبه زمین می‌تواند در هوا معلق بماند. اما آن که استعداد درک فضای مثالی در او نیست، همواره به این روی دادها با دیده تردید می‌نگرد. اما عارف به دنبال «استدلال» این امور نیست؛ بلکه «قانع» شده است که این عالم وجود دارد و همه چیز در آن ممکن است. سعدی که چنین تجربه‌ای دارد، درک این روی دادهای باور نکردنی را به «حال» عارفانه نسبت می‌دهد و معتقد است که اگر این «حال» یا همان استعداد درک «امکان» در کسی باشد می‌تواند دست به شگفت کارهایی بزند که دیگران از ایجاد آن معذورند. اما در نبود آن حال، حتی این انسان هم، آن توانایی خود را از دست می‌دهد.

سعدی در حکایتی از گلستان، مشروط بودن بروز این روی دادهای شگفت را به «حال» چنین توضیح می‌دهد:

<p>یکی پرسید از آن گم کرده فرزند ز مصرش بوی پیراهن شنیدی بگفت احوال ما برق جهان است گاهی بر طارم اعلی نشینیم اگر درویش در حالی بماندی</p>	<p>که ای روشن گهر پیر خردمند چرا در چاه کنعانش ندیدی دمی پیدا و دیگر دم نهان است گاهی بر پشت پای خود نینیم سر دست از دو عالم برنشاندی</p>
---	---

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷)

اما سعدی در بوستان حوادث عالم مثال را، که باور کردنش آسان نیست و آدمی در پذیرش و باورش مردد می‌ماند، در حکایتی نقل و به این نکته اشاره کرده است که ابدال، می‌تواند بر آب و آتش راه بروند. زیرا آنان مثل طفلی که از آتش خبر ندارد و مادر مهرورز او را محافظت می‌کند، «شب و روز در عین حفظ حقند»:

<p>قضا را من و پیری از فاریاب مرا یک درم بود، برداشتند سیاهان براندند کشتی چو دود مرا گریه آمد ز تیمار جفت مخور غم برای من ای پر خرد بگسترد سجاده بر روی آب ز مدهوشی ام دیده آن شب نخفت</p>	<p>رسیدیم در خاک مغرب به آب به کشتی و درویش بگذاشتند که آن ناخدا ناخدا ترس بود بر آن گریه قهقهه بخندید و گفت مرا آن کس آرد که کشتی برد «خیال» است پنداشتم یا که «خواب» نگه بامدادان به من کرد و گفت</p>
---	---

تولنگی، به چوب آمدی، من به پای تو را کشتی آورد و ما را خدای
(همان: ۳۹۳-۳۹۲)

عالم رؤیا

رؤیا به معنی خواب و چیزی است که واقعیت ندارد و فقط در عالم خیال تحقق می‌یابد (ر.ک: انوری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۶۹). قشیری، خواب و رؤیا را با دنیای وهم و خیال پیوند می‌زند و می‌گوید: «بدان که خواب نوعی است از انواع کرامات و حقیقت خواب «خاطری» بود که به دل درآید و احوالی که «صورت بندد» اندر «وهم» و چون در خواب مستغرق نشود جمله حسن، «صورت بندد» آدمی را به وقت بیداری که گویی آن خواب به حقیقت دیده است و آن «تصویری» باشد و «اوهامی» که در دل ایشان قرار گرفته باشد، چون حس از ایشان زایل شود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۹۸). به همین دلیل اهمیت خواب و رؤیا در نزد عارفان است که قشیری باب پنجاه و چهارم کتاب خود، رساله قشیریّه، را به این مساله اختصاص داده است. او می‌گوید: «گفته‌اند در خواب معنی‌هاست که اندر بیداری نیست» (همان: ۷۰۳).

رؤیا در خواب، بیداری یا حالتی میان خواب و بیداری محقق می‌شود. صوفیان به درستی و راستی رؤیاها باور دارند و آن را زمینه‌ساز مکاشفه می‌دانند. از این گذشته «بیش‌تر مشایخ صوفی، رؤیا را راه معمول در جهت معجزه صوفیانه [=کرامت] یا نوعی الهام که مخصوصاً برای صوفیان دست می‌دهد، به شمار می‌آورند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۸۸). زیرا به باور آنان «روح حین رؤیا در عوالم بالاتر سیر می‌کند و در خلال آن راهنمایی‌ها و الهاماتی به او می‌شود» (همان). شگفت‌انگیزتر از همه آن که عارفان حتی خدا را هم به خواب می‌بینند «از استاد ابوعلی شنیدم که گفت، شاه کرمانی، بی‌خوابی عادت کرده بود. وقتی خواب بر وی غلبه کرد، حق سبحانه تعالی را به خواب دید...» (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۰۳). هم چنان که دیده می‌شود، انسان، به‌ویژه انسان «علم زده» هرگز این روی دادها را باور نمی‌کند؛ زیرا او به روابط علت و معلولی باور دارد و نمی‌خواهد چیزی را بیرون از آن بپذیرد؛ در حالی که در عالم مثال، اساساً «سبب دانی» مردود است.

غزالی «سبب دانی و سبب‌شناسی را که مضمون و محصول کاوش‌های عقلی و تجربی بشر است. متضمن خطری خفی می‌شمارد و آن این که قصر نظر بر اسباب و توغّل در کشف روابط و وسایط، ذهن را از توجه به مسبب‌الاسباب باز می‌دارد و این وهم را در نفوس اندک مایه و ناتوان، قوت می‌بخشد که رشته‌ها خود همه کاره‌اند و سررشته‌دار و سلسله‌جنبانی در کار

نیست» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۴۰) گذشته از ترک سبب دانی، از آن جا که وهم، حسّ باطنی انسان و ابزار درک آمیزی، از معنا و ماده، است (رک: عثمان، ۱۳۶۱، دفتر دوم: ۲۱۷)، در درک رویدادهای عالم مثال، «حسّ مدخلیت ندارد. چون از امور محسوس انتزاع نشده است» (همایی، ۱۳۷۰: ۱۴۲)، بنابراین تا وقتی ما در عالم شهادت حاضریم فهم این مسایل ممکن نیست. عارف بدان دلیل در عالم مثال زندگی می‌کند و با رمز و رازهای آن آشناست که می‌تواند از خود غایب شود و به غیبتی مثل غیبت شبلی وقتی حال بر او غلبه داشت، دست یابد. می‌گوید: «شبلی پیش جنید رفت. منکوحه جنید حاضر بود، خواست که پرده کند. جنید گفت شبلی غایب است، تو به حال خود باش و هم چنان با او در سخن بود، تا ناگاه شبلی به گریه درآمد. جنید زن را گفت اکنون وقت آن است که پنهان شوی که شبلی باهوش آمد» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴۲).

هم‌چنان که دیدیم حوزه فعالیت وهم و خیال در «ناخودآگاهی» است و محتویات ناخودآگاهی به صورت نماد ظاهر می‌شود. یونگ، مثل فروید، معتقد است که «خواب‌ها، روشن‌ترین و واضح‌ترین وسیله بیانی ذهنی ناخودآگاه هستند» (یونگ، ۱۳۷۶: ۹۳) او می‌افزاید که «خواب‌ها، بی طرفانه، بی‌غرضانه و فی‌البداهه‌ترین تولیدات روان ناخودآگاهند ... و حقایق طبیعی را بدون هیچ گونه صیقل یا لعبی نشان می‌دهند» (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۲۱۲).

او در جای دیگر می‌گوید: «ما تنها از راه رؤیا (خواب دیدن) می‌توانیم به سرزمین خیال‌انگیز و سرشار از فسون و فسانه‌ی ناخودآگاه راه یابیم. چون رؤیا پیام‌آور و قاصد قلمرو ناخودآگاه است. رؤیا با زبان تصویر و نماد از مکنونات ناخودآگاهی و از ژرفای جهان تاریک و نهفته درونی ما خبر می‌دهد. ما هر شب بر بال‌های رؤیا در جهان‌های پر رمز و راز به اقلیم‌هایی پر از تصاویر شفاف و رنگارنگ و گاه تیره و ناپیدا، سفر می‌کنیم» (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۲).

آثار عرفانی

یکی از بهترین روایاتی که مبتنی بر رؤیاست، داستان دقوقی در دفتر سوّم مثنوی است؛ زیرا آن چه به تصوّر دقوقی می‌آید نه در عالم خواب و نه در بیداری کامل است، بلکه او در رؤیا و خلسه، چیزهایی می‌بیند که در بیداری محال است اتفاق افتد. مولانا بروز این احوال را محصول کرامات دقوقی می‌داند. مولانا می‌گوید: دقوقی عاشق و صاحب کرامت و اهل سیر و سیاحت، سیاحت، فقیه و امام خلق و بسیار متقی بود. او پیوسته در پی یافتن خاصانی بود که دلش مقارنت با آنان را از خدا می‌طلبید. دقوقی با این احوال عارفانه، پس از سفرهای بسیار:

سیر جسمانه رها کرد او کنون می‌رود بی چون، نهان در شکل چون
گفت روزی می‌شدم مشتاق وار تا بینم در بشر انوار یار
تا بینم قلزمی در قطره‌یی آفتابی درج انــــدر ذره‌یی
چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بیگه گشته روز و وقت شام
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۲۰)

دقوقی در آن فضای وهم‌آلود و تاریک «هفت شمع» در ساحل می‌بیند و به طرف آن‌ها می‌رود. از این پس دقوقی با شگفتی‌هایی مواجه می‌شود که با هیچ زبانی قابل توصیف نیست. و باور آن جز با قرار گرفتن در فضای مثالی ممکن نخواهد بود. او مشاهده می‌کند که آن هفت شمع مثل یک شمع می‌شود. پس آن شمع‌ها به هفت مرد بدل می‌شوند. آن شمع‌ها در برابر دیدگان حیرت‌زده دقوقی مثل هفت درخت به نظر می‌رسند. هفت درختی که دقوقی می‌بیند، ولی از چشم خلق پنهان است. در همین اثنا هفت درخت، یک درخت می‌شود و سپس آن درخت به هفت مرد تبدیل می‌شود. این مردان از دقوقی می‌خواهند که امام آنان برای ادای نماز جماعت شود. دقوقی پیش می‌رود و مردان به او اقتدا می‌کنند و در میانه نماز فریاد کشتی‌نشینانی را می‌شنود که کشتی‌شان در حال غرق شدن است. از بن جان برای نجاتشان دعا می‌کند و کشتی و کشتی‌نشینان نجات پیدا می‌کنند. نماز جماعت هم تمام شد و اقتداکنندگان پیچ‌پچ کنان دعا کردن برای کشتی را انکار کردند و گفتند: «مانا این امام ما ز درد، بوالفضولانه مناجاتی بگرد!» (همان: ۴۳۴) دقوقی سربرگرداند تا صدای آنان را بشنود که دید همه پر کشیدند و به آسمان رفتند و دقوقی از مشاهده این حال متحیر شد و ...

گذشته از رمز و رازهای بسیار این حکایت، و از جمله سیر از کثرت به وحدت و باز از وحدت به کثرت و سرانجام رسیدن به اتحاد، مراتب اتحاد، وحدت وجود و چیزی شبیه یکی شدن سی مرغ در سیمرغ که محصول رمز شهودی مولانا در رسیدن به وحدت است، آن چه در این جا برای ما اهمیّت دارد، مقوله روی دادن این واقعه وهم‌انگیز در عالم مثال، یا عالم خیال و یا آن چنان که سهروردی می‌گوید، عالم هورقلیا است.

یکی دیگر از روی‌دادهای عالم خیال و رؤیا، قصّه «سبحانی ما اعظم شأنی گفتن ابویزید» بسطامی است. در این قصّه هم حادثه‌ای روی می‌دهد که عقل آن را نمی‌پذیرد و با قواعد منطق سازگاری ندارد و استدلالی برای آن وجود ندارد و تنها باید با «قانع شدن» آن را پذیرفت قصّه از این قرار است که:

با مریدان آن فقیر محتشم با یزید آمد که نک یزدان منم
(همان: ۶۳۸)

وقتی مریدان به او گفتند که «تو چنین گفتی و این نبود صلاح» (همان). گفت اگر بار دیگر چنین ادعایی کردم «کاردها بر من زبید آن دم هله!» (همان: ۶۳۹) اما هر مریدی که بر تن شیخ تیغ می‌زد، برعکس تن خود را می‌درید و هیچ اثری از آن ضربه‌ها بر تن بایزید دیده نمی‌شد. زیرا بایزید «بی‌خود» بود و ضربه‌ها بر «خود» واقعی‌اش کارگر نبود. در واقع هر که گلوی بایزید را می‌خست، گلوی خود را خسته بود و هر که بر سینه او می‌زد، سینه خود را می‌شکافت و می‌مرد! ولی هر مریدی که از بی‌خودی بایزید آگاه بود، «دل ندادش که زند زخم گران» (همان) مریدان خسته شدند و مردم به سراغ بایزید آمدند و دریافتند که اگر در آن لحظه تن شیخ مثل تن دیگران بود، چیزی از آن باقی نمانده بود. به‌راستی نمی‌توان پذیرفت که کارد بر جسمی زده شود و بر آن اثر نگذارد. مگر این که این واقعه در عالم رؤیا روی داده باشد، که در آن حقایق خیالی جریان می‌یابد. مولانا هم با تمام فصاحت و بلاغت خود، از وصف این امر عاجز است. « چون رسید این جا، قلم در هم شکست» (همان: ۶۴۰).

بنابراین می‌توان گفت که زیستن در عالم خیال و رؤیا برای عارفان، یک ضرورت است؛ زیرا آنان از هیچ طریق دیگری نمی‌توانند تجربه‌های عرفانی خود را که از رهگذر شهود و ناخودآگاهی به دست می‌آید، بیان کنند. به همین دلیل بحث از این عوالم وصف‌ناپذیر، دامنه‌ای گسترده دارد و این مقاله مجال پرداختن به تمام آن‌ها را ندارد.

نتیجه‌گیری

بشر از همان آغاز و در زندگی اساطیری خود، به دلیل ناشناختگی عوالمی که در خواب و رؤیا به سراغ او می‌آمده و نیز به دلیل ترس از موجوداتی که در این دنیاها زندگی می‌کرده‌اند، آشنا بوده است. رسوبی از این تجربه‌ها در ظرف ناخودآگاهی او ته‌نشین شده، به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابد. بنابراین جهان رؤیا و خیال جزوی از زندگی روحی انسان است و ناگزیر باید با آن کنار بیاید. با توجه به آن چه در مقاله حاضر به اختصار آمده است، روشن می‌شود که:

۱. انزوا و تنهایی و به تعبیر عارفان خلوت یا چله‌نشینی، بستر مناسبی برای ورود به این عوالم است.

۲. این عوالم جزئی از وجود انسان و تنها راه کشف دریافت‌های درونی اوست.

۳. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، گذشته از این صورت ظاهر، نهانی‌هایی دارد که کلید گشودن آن‌ها ناخودآگاهی است.

۴. خیال و وهم و رؤیا به جای ترک، باید تقویت شود تا انسان بتواند از تمام توانایی‌هایش استفاده کند.

۵. عارفان در سراسر جهان، بیش از دیگران، بشر را با این عوالم آشنا کرده‌اند.

۶. عارفان مسلمان، این جهان را حقیقت محض دانسته و از آن‌ها برای درک و اثبات آن چه پیامبران وعده داده‌اند، استفاده کرده‌اند.

۷. اینان با طرز تلقی خود از جهان‌های ناشناخته، فهم اساطیری جهان متناقض را ممکن ساخته‌اند.

۸. معرفت‌های مبتنی بر خیال و وهم و آن چه در رؤیا به آدمی نشان داده می‌شود، نه تنها مضر نیست؛ بلکه مکمل معرفت‌های عقلی است.

۹. درک این عوالم و آشنا شدن با مفاهیمی نظیر جابلقا و جابلسا، زبان و به تبع آن ذهن و فکر بشر را گسترش داده‌اند.

۱۰. این عوالم، با ترک اسباب و علل، انسان‌ها را از محدود اندیشی ناشی از عقل علت جو، رهایی بخشیده‌اند.

منابع

کتاب‌ها

ابراهیمی دینائی، غلامحسین (۱۳۶۴) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.

انوری، حسن (۱۳۸۵) فرهنگ فشرده سخن، تهران: سخن.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵) تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، مترجم: مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.

زمردی، حمیرا (۱۳۸۲) نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، تهران: زوار.

ستاری، جلال (۱۳۷۲) مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) قصه ارباب معرفت، تهران: صراط.

سعدی، مصلح الدین (۱۳۸۵) کلیات سعدی، تهران: هرمس.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۲) *عوارف المعارف*، مترجم ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲) *مجموع مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد ۲، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عثمان، عبدالکریم (۱۳۶۱) *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، مترجم سید محمدباقر حجّتی، دفتر دوم، تهران: فرهنگ اسلامی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۶۵) *منطق‌الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۶۶) *تذکره‌الاولیاء*، مصحح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸) *رساله قشیریه*، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، ویراسته: ایرج بهرامی، تهران: زوآر.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷) *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به تصحیح علامه جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- لاهیجی، محمد (۱۳۶۸) *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: محمودی.
- محبّتی، مهدی (۱۳۸۸) *از معنا تا صورت*، تهران: سخن.
- معین، محمد (۱۳۷۱) *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۰) *مثنوی*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.
- هال، کالوین، اس و نوردبای، ورنون. جی (۱۳۷۵) *مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ*، مترجم محمدحسن مقبل، تهران: جهاد دانشگاهی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۰) *معانی و بیان*، تهران: هما.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۶۸) *سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوّف*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۶) *انسان و سمبول‌هایش*، مترجم حسن اکبریان طبری، تهران: یاسمن.

References

Books

- Anvari, Hassan (2006) *Intensive Lexicon of Speech*, Tehran: Speech. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din (1986) *The Conference of the Birds*, Contributed by Seyyed Sadeh Goharin, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

- Attar, Farid al-Din (1987) *Tazkirat Al-Awliya*, Corrected by Mohammad Estelami, Tehran: Zavar. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1985) *Intuition and Radius of Thought in Suhrawardi's Philosophy*, Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Ghoshiri, Abolghasem (2009) *Al-Risala Al-Qushayriyya*, Trans. Abu Ali Hassan bin Ahmad Osmani, Edited by: Iraj Bahrami, Tehran: Zavar.
- Hall, Calvin, S. & Nordby, Vernon. JJ (1996) Translator: Mohammad Hassan Moqbel, Tehran: University Jihad. [In Persian]
- Homayi, Jalaluddin (1995) *Meanings and Expression*, Tehran: Homa. [In Persian]
- Jung, Carl Gustav (1997) *Man and his Symbols*, Trans. Hassan Akbarian Tabari, Tehran: Yasman. [In Persian]
- Kashani, Izz al-Din Mahmoud (1988) *Meabah Al-Hoda and Meftah Al-Kefaya*, Corrected by: Allama Jalaluddin Homayi, Tehran: Homa. [In Persian]
- Lahiji, Mohammad (1989) *Mafatih Al-Ejaz in the Description of Gulshan- I Raz*, With Introduction: Keyvan Samiei, Tehran: Mahmoudi. [In Persian]
- Mohabbaty, Mehdi (2009) *From Meaning to Form*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Moin, Mohammad (1992) *Persian Dictionary*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Molavi, Jalaluddin (2011) *Mathnawi*, by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran: Zavar. [In Persian]
- Osman, Abdolkarim (1982) *Psychology from the Perspective of Ghazali and Islamic Scientists*, Translator Seyed Mohammad Baqer Hojjati, Second Office, Tehran: Islamic Culture. [In Persian]
- Saadi, Mosleh al-Din (2006) *Complete Works of Saadi*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Sattari, Jalal (1993) *An Introduction to Mystical Cryptography*, Tehran: Center. [In Persian]
- Soroush, Abdolkarim (2005) *Tale of the Master of Wisdom*, Tehran: Sarat. [In Persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din (1993) *Total works of correction and introduction: Henry Carbon*, vol. 2, Tehran: Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din (2013) *Awaref Al-Maaref*, Translator: Abu Mansour bin Abdul Mo'men Isfahani, by: Qasem Ansari, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Yathribi, Seyed Yahya (1989) *Evolutionary Process and Principals and Issues of Mysticism and Sufism*, Tabriz: University of Tabriz. [In Persian]
- Zamradi, Homeira (2003) *Comparative Critique of Religions and Myths*, Tehran: Zavar. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2006) *Iranian Sufism in its Historical Terms*, Translator Majdaldin Kiwani, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)
Volume 15, Number 58, Winter2023, pp.54-71
Date of receipt: 15/3/2021, Date of acceptance: 28/4/2021
(Research Article)
DOI: [10.30495/dk.2021.1926215.2227](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1926215.2227)

A Space of Solitude and mystical Discoveries

Neda Bassari¹, Dr. Aziz Hajaji Kahjouq², Dr. Arash Mushfeqi³

Abstract

Mystics, in their solitude and isolation, through intuition and enlightenment, which are their epistemological tools, step into spaces that reason is incapable of understanding and language is incapable of describing. These spaces are the origin of their occult and mysterious manifestations created with the help of illusions or mixtures of both. The difficulty of understanding these spaces arises from the fact that imagination and delusion are generally considered two names for a state of mind, while imagination is different from illusion because it is based on sensations. However, both are involved in building the dream world. In other words, the dream is the product of the confrontation and interaction of the two forces of fear and imagination, which itself encounters the real world. The purpose of this study is to represent the mystic state in the intuitive moments of his entry into these spaces and how he is affected by this spiritual state. The main achievement of this research is to understand that the isolation and immersion of the mystic is sometimes the basis of mystical dreams and leads the mystic to the valley of deep, different and at the same time indescribable experiences. The present study obtained its data through library method and analyzed it using descriptive method.

Keyword: Mysticism, Space, Privacy, Discovery and intuition.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran. Neda.bassari@gmail.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran. (Corresponding Author) hojjajy5563@gmail.com

³ . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran. Moshfeghi.arash@gmail.com

