

تحلیل فضاهای «وهم، خیال و انزوا» در عرفان و بازتاب آن‌ها بر روح عارف

ندا بصاری^۱، عزیز حجاجی کهجوق^{۲*} و آرش مشفق^۳

چکیده

در عرفان اسلامی، به فضای مثالی که در حقیقت فضایی بین روح و ماده است؛ «فضای میانی» و یا «فضای خیالی» می‌گویند که در اصل مظهر ضرورت‌پذیری تجلیات غیبی بر عارف و محلّ تجمیع اضداد به صورت طرح‌های صوری است. شریعت اسلام، عالم برزخ را به عالم خیال تعبیر می‌کند. عالم خیال هیچ رابطه‌ای با قوه تخیل آدمی ندارد و در جایگاهی فراتر از عقل قرار گرفته است. «وهم» یا به تعبیری «خیال واهی»، اغلب با رؤیا می‌آمیزد و چه بسا هراس‌ها را برای عارف در فضاهای عرفانی برمی‌انگیزد. محصور شدن عارف در فضای انزوا و عزلت، تصویری است از دیالکتیک درون و برون او در رویارویی و بازنگری نفس و روح متحیر خویش. این پژوهش داده‌های خود را از طریق مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با استفاده از روش توصیفی، تحلیل کرده است. هدف غایی این جستار، تحلیل تا جایی پیش می‌رود تا ثابت کند که خیال مرز بین توهم و واقعیت است. رؤیاها، عارف متوهم را در بر می‌گیرد و بازتاب این صور معلقه و موهوم در فضای انزوا که از طریق عالم خیال در روح و ذهن عارف نقش می‌بندد؛ می‌تواند معیار خلق آثار عرفانی باشد.

کلید واژه‌ها: عرفان، عارف، وهم، خیال، انزوا، بازتاب روحی.

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

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

hojjajy5563@gmail.com

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

مقدمه

عرفان و تصوّف، انگیزشی است برای اشتیاق نفس به سمت و سوی کمال. به رغم این که قلب جای اختفای اسرار الهی است پس معرفت حرکتی است جهت نیل به فضای بیداری درونی و این مهم از طریق سوز و گداز درونی و تحمل رنج و مشقت در سالک است و این سیر و سلوک زمانی روی می‌دهد که شخص در دل خود زخم فراق را حس کند و ندای درون، این درد را به او یادآوری کند و روش تعلیم عارف به سالک، منحصراً در گرو تجربه مستقیم فردی است که استحاله او را ممکن می‌سازد. عارفان فضای «خیال» را حدّ فاصل بین دو عالم معرفی می‌کنند: عالم غیبی ارواح، که منطبق هستند با اجتماع روح و بدن و عالم اجساد، که متشکل از اجزایی که از خاک خلق شده‌اند؛ و فضای مابین عالم عقل و عالم طبیعت، «عالم خیال» یا «عالم مثال» است. خیال، شامل مرتبه‌ای از وجود و ادراک است که در فضایی بین روح و بدن جای گرفته است. به این ترتیب، گاهی فضاهاى عرفانى اعم از مشاهده، مکاشفه و مبارزه داراى ارزش و بار انرژی حمایت‌گرایانه مثبت یا منفی هستند.

بازتاب صور معلّقه را که از طریق عالم خیال در ذهن و روح هنرمند نقش می‌بندد، می‌توان به عنوان معیار شکل‌گیری ادبیات و استفاده از رمز و استعاره و شعر و حتّی به عنوان مظهری برای خلق آثار هنری و معماری قلمداد کرد. چنانکه استفاده از تخیل شاعرانه به روح جذبه‌ای ناگهانی می‌دهد و اینجاست که باشلار می‌گوید: «سرودن شعر همان کنار هم چیدن خیال‌های متعدّد است.» (باشلار، ۱۳۹۶: ۲۵)

آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رؤیان بستان خداست
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان همی آمد پدید
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان

(مولانا، دفتر اول، ۱۳۷۵: ۸)

در فضای وهم‌آلود، روح بشر در حال اکتشاف است و انسان متوهم، غالباً در عالم خواب یا بیداری سیال نیست. از این رو، تصاویر در مقابل چشمان او موهوم و مرموز به نظر می‌رسند. این فضاهاى موهوم، همراه با نورپردازی‌های خاص، حجره‌های تودرتو و محیط مدور، در

حقیقت، ایجادکننده ترس‌های طبیعی در نهاد سالک می‌شود. پس به جرأت می‌توان گفت: رؤیاهای وهمی، صوفی متحیر را دربرگرفته و باعث می‌شوند او ساعت‌ها را در فراموشی سپری کند و این-گونه است که، فضا در مقابل ذهن متوهم و متحیر وی، خیال‌انگیز و گسترده می‌شود. و خلاصه این که «وهم را قوه‌ای جسمانی دانند که در تجویف اواسط دماغ قرار دارد و کارش درک معانی جزئی محسوس است. و یا گفته‌اند که: قضایایی را مفید یقین نیست و در محسوسات جریان دارد وهم است.» (گوهرین، ۱۳۷۴: ۲۵۴)

خیالِ وَهْم و عقل و حس مقام است که هر یک در مقام خود تمام است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

محصور شدن عارف در گوشه انزوا، دوری از راحت‌های دنیا را که آمیخته با رنج است برای او به ارمغان می‌آورد و بازتاب این فضای عزلت‌نشینی، مهار زمام نفسانی و تولدی دوباره برای او خواهد بود. زیرا عزلت‌نشینی یا از مقامات مبتدیان است که ناگزیر به کناره‌گیری از خلق‌اند تا در کنج انزوای خویش به اذکار و اوراد مخصوص پردازند و یا از مقامات منتهیان است که به مدارج کمال و به مرتبه «کاملان آزاد» دست یافته‌اند:

چون به آخر فرد خواهم ماندن خو نباید کرد با هر مرد و زن
ور بخواهم کرد آخر در لحد آن به آید که کنم خو با احد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱۵)

بیان مسأله

عارفان اسلامی در منابع عرفانی خود، به اهمّیت فضاهای عرفانی و بازتاب مؤثر آن‌ها بر روح سالکان اشاراتی داشته‌اند. در این میان، انعکاس این فضاها در گرو تعریف جایگاه دقیق آن‌ها و تأثیر و تأثیری است که بر روح عارف می‌گذارد. که در این مجال به تحلیل مختصری از فضاهای (وهم، خیال و انزوا) پرداخته شده است؛ تا از رهگذر آن بتوان پاسخ‌گوی این مهمّ شد که: آیا فضاهایی که عارف در آن قرار می‌گیرد منجر به شکل‌گیری اندیشه‌ها و حالت‌های عرفانی در او می‌شود؟

روش تحقیق

پژوهش حاضر، با استفاده از روش تحلیل محتوا، به مفاهیم «وهم و خیال» در عرفان، و بررسی بازتاب آن بر روح عارف با تأکید بر فضای انزوا می‌پردازد.

ضرورت تحقیق

خیال، مرتبه‌ای از وجود و ادراک است که در فضای بین روح و بدن عارف قرار گرفته است. و دریافت‌های وهم‌آلود نیز، بر قوه‌ی تخیل پوشیده نیست؛ خصوصاً اگر با انزوا طلبی عارف و تسلط بر نفس خویش همراه باشد. بنابراین، ضروری است که به جایگاه این فضاها و انعکاس آن‌ها بر روح عارف پرداخته شود.

پیشینه پژوهش

بیشتر از این در آثاری چون: بوطیقای فضا (باشلار، ۱۳۹۶)، خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین (برقی، ۱۳۸۹)، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان (چیتیک، ۱۳۸۵)، خواب، رؤیا، روح (علیخواه، ۱۳۷۵) و ... موضوع خیال را از دیدگاه خویش مورد بررسی قرار داده‌اند. اما تاکنون به طور مستقل و به شکل مدوّن، در هیچ اثری به تحلیل فضاهای وهم و خیال و بازتاب انزوا نشینی بر روح عارف پرداخته نشده است. بنابراین، راقم در این جستار، کوشیده است از طریق غور و تفحص در برخی از متون عرفانی برجسته و نیز با تأسی از آیینۀ بینش خود، به این موضوع بپردازد.

بحث و بررسی

۱- فضا در عرفان

در عرفان اسلامی به فضای مثالی که در واقع فضایی مابین روح و ماده و ملکوت و ناسوت است، «فضای میانه» می‌گویند. «این فضایی است که در آن ارواح متمثل می‌شوند و اجسام نیز اشکالی روحانی می‌یابند (ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا). در عرفان اسلامی بالأخص ایرانی،

این فضای میانه را اقلیم هشتم، جابلسا، جابلقا، عالم مثال، هورقلیا و ناکجاآباد (سهروردی) گفته‌اند». (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۸۵) «این فضا در اصل، همان فضای خیالی مطلق است و خیال نیز مظهر ضرورت‌پذیری تجلیات غیبی است که به صورت طرح‌های صوری ظاهر می‌شود. عالم مثال، عالمی است یگانه که در آن رستاخیز جسدها اتفاق می‌افتد و بستری است مناسب برای وعده و وعیدهای پیامبران». (سهروردی، ۱۳۷۲، ج (۲): ۲۳۱) در فضای مثالی، زیر و رو، پس و پیش، چپ و راست، مصداقی ندارد چون ممکن است در آنجا هر چیزی به هر شکل و صورتی در آن واحد ظاهر شود. پس این فضا، به اعتباری محل جمع اضداد است. و شاید بتوان گفت این فضا، همان میانه برزخ است که همه چیز را با همه خصوصیات ضدّ و نقیض با نظمی خاص به هم متصل می‌کند. چنانکه در عرفان نظری اسلامی این مقام را مرتبه واحدیت می‌نامند. یعنی مرتبه‌ای که در تمام اعیان ثابته بر طبق نظام بخصوصی شکل پذیرفته و ظهور می‌یابند. از این رو تمام شهرهای خیالی اعم از جابلقا و جابلسا و ... از تجلیات فضای اساطیری است. و بدین ترتیب جغرافیای مثالی در فضای اساطیری دارای کشورها، شهرها، کوه‌ها، چشمه‌ها، درخت‌ها و اقالیم خاص خود است. و این اقالیم به هیچ‌وجه با سرزمین‌های دنیای مادی و محسوس ارتباطی ندارد بلکه سرزمین‌های محسوس خود نیز، پرتوی از این سرزمین‌های مثالی می‌باشند. و راه یافتن به چنین فضای اساطیری در گرو رفع حجاب از اسرار درون خودمان است.

بس سر که همچو گوی در این راه باختند بس مرغ تیز پر که فرو شد در این فضا

(طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۴۳)

از طریق علمی، اجزای بالقوه برای موجوداتی قابل تصوّر هستند که دارای امتداد مکانی و یا زمانی باشند و تمایز عمده این دو امتداد در آن است که عناصر سازنده امتداد مکانی (طول، عرض و عمق) همه با هم قابلیت جمع را دارا می‌باشند. اما عناصر سازنده امتداد زمانی قابلیت اجتماع را ندارند و هر جزء از طریق زوال‌پذیری جزء قبل از آن، تحقق می‌یابد. با توجه به این نکته پی خواهیم برد که نفی اجزای بالقوه در حقیقت، نفی بُعد جسمی و مادی از خدای بزرگ است. و لازمه این نفی و انکار، نفی زمان و مکان است. (ر.ک. معصومیان، ۱۳۹۱: ۱۴۳)

الف - فضای وهم‌آلود

وهم: «به فتح اول در لغت به معنی آنچه در دل گذرد، و رفتن دل به سوی چیزی بی قصد و گمان به غلط بردن آمده است.» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۵۲) وهم، که به آن خیال واهی هم می‌گویند اغلب با رؤیا درهم می‌آمیزد و دارای شرایط روانی می‌باشد. وهم: «عبارت است از اعتقاد به صورت شیء، خواه محسوس باشد و خواه مظنون، اگرچه به ظاهر (در خارج) وجود نداشته باشد. زیرا نیروی وهم در گسترش دادن آن، دوچندان می‌شود و از این روست که چیزهایی را می‌بیند که چشم نمی‌بیند... آن چه بیرون از هیئتها و صفات و حدود باشد، وهم آن را درک نمی‌کند، و در نفس صورت نمی‌بندد.» (مقدّسی، ۱۳۷۴: ۱۴۰-۱۳۹)

هنگامی که انسان دچار توهم می‌شود دیگر در عالم خواب و بیداری سیال نیست. وقتی به نهایت خواب عمیق می‌رسیم، آرامشی را تجربه می‌کنیم که گویی این همان آرامشی است از عدم (قبل از پدید آمدن حیات بشری). از این روی خواب و رؤیا در نزد عارفان از اهمّیت فراوانی برخوردار است. چنانکه قشیری در باب پنجاه و چهارم رساله قشیریّه می‌گوید: «گفته‌اند در خواب معنی‌هاست که اندر بیداری نیست.» (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۰۳)

با محصور شدن در فضای وهم‌آلود هم چنان روح ما در پی کشف کردن است و تصاویر موهوم در مقابل دیدگان ما، دچار نوعی فراق‌کنی می‌شوند. برای روشن تر شدن فضایی که عارف و عابد در آن قرار می‌گیرد، توهم چه بسا هراس‌ها را زنده کند. و فضای مکانی را مرموزتر جلوه دهد. فضای تودرتوی مرموز، صحنه‌های مدور، محیط تاریکی که تنها منشأ نور آن، شمع‌هایی روشنند حجره‌های کوچک، ترس‌های طبیعی را در نهاد سالک ایجاد می‌کند. اما مولانا در مورد وهم گفته است: «این وهم و باطن آدمی همچو دهلیز است، اوّل در دهلیز آیند آنگه در خانه روند. این همه دنیا همچون یک خانه است. هرچه در اندرون آید که در دهلیز است... وهم و فکر و اندیشه‌ها دهلیز این خانه است، هرچه در دهلیز دیدی که پیدا شد، حقیقت دان که در خانه پیدا شود. و این همه چیزها که در دنیا پیدا شود از خیر و شرّ اوّل همه در دهلیز پیدا شده است. آن‌گاه اینجا.» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۵۴)

عین‌القضات همدانی در تمهیدات خود عالم مادی را به عنوان موضوع اساسی وهم و حس معرفی می‌کند که درک این دو قوه جز موجودات مادی، منتج به نتیجه‌ای نخواهد بود. یعنی «وهم» مادیّت صوری اشیاء قابل فهم است. و دریافت‌های وهمی بر قوه تخیل پوشیده نیست. (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۶) هر قوه‌ای که در نهاد بشر به ودیعه گذاشته شده فقط در چارچوب قوانین وضعی خویش قادر به فهم و درک آفرینش است و انسان جامع تمام غریزه‌ها است. چنانکه عین‌القضات نیز گوید: «... چشم برای ادراک بعضی از موجودات آفریده شده و از ادراک بوییدنی‌ها و شنیدنی‌ها عاجز است. همچنان که عقل از ادراک بیشتر موجودات ناتوان است.» (همان: ۱۶۲)

نویسنده با نقبی به نظر غزالی و خوارزمی که متذکر می‌شوند خشم و شهوت و وهم و خیال، در اشتغال انسان به کارهای جسمانی به نوعی محرک خواهند بود. و چه بسا این اعمال و دل مشغولی‌های جسمانی، مانع اتصال به عالم علوی و ذکر روحانی است. (ر.ک. غزالی و خوارزمی، ۱۳۸۶: ۶۴۴) و اذعان می‌دارد که: برای «وهم و خیال» نهایتی وجود ندارد. پس، پسندیده آن است که وهم خود را گم کنیم و خداوند ماجد نام‌دار قدیم را سمعاً و طوعاً، فرمان بریم. چراکه «وهم‌ها» حجابی هستند برای فهم‌ها. و فهم‌ها حدّ او را نمی‌توانند بیابند.

ب- تأثیر عنصر «تخیل» در شکل‌گیری فضای عرفانی

در عرفان مقوله «تخیل» یعنی قرار گرفتن در فضای روحانی و مادی، پیوسته مدّ نظر عارفان و صوفیان بوده است. و این تخیل زمانی شکل فعال را به خود می‌گیرد که از چیزهایی که دارای وجود خارجی هستند تصویری در ذهن نقش می‌بندد که فقط در اندیشه وجود دارند، نه در دنیای عقلانی و حقیقت ملموس.

از آنجا که اندیشه ما، تا به امروز این مطلب را فرا روی خود قرار داده که جهان قابل ادراک محض و قابل دریافت از طریق حواسّ ظاهری است؛ اما عرفا به ما گوشزد می‌کنند که یک فضای میانه‌ای هم وجود دارد. فضای جوهرهای بسیار لطیف. فضای عالم مُثُل و صورت‌ها که جسم در آن روحانی می‌شود یا تفسیری روحانی می‌گیرد و هر چیزی که وجود مرئی دارد به شکل رمزآلودی تغییر هویت می‌دهد. بنابراین رؤیاها نیز واقعیتی خیال‌انگیزند. چنان که «خواب و رؤیا

دریچه‌ای است که گاه ضمیر ناخودآگاه از این طریق اعمال شگفتی را به نمایش می‌گذارد.»
(علیخواه، ۱۳۷۵: ۱۰۴)

ج- تشریح «فضای خیال» در یک حدیث

عارفان در مورد خیال‌انگیز بودن فضای دنیا مکرراً به این حدیث منسوب به پیامبر (ص) اشاره داشته‌اند: «الناسُ نیام فاذا ماتوا انبتھوا. مردم در خواب‌اند ولی چون مردند، بیدار می‌شوند.» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۴۳) آدمی در این فضای دنیوی در رؤیا به سر می‌برد و رؤیا ممکن است گاهی در خواب تعبیر شود. و حتی ابن عربی نیز کلّ عالم را «خیال» معرفی کرده است و هر چه که در اوست بین وجود و عدم معلق هستند و مولانا نیز در این خصوص می‌سراید:

هر خیالی را خیالی می‌خورد فکر آن فکرِ دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی وارهی یا بخشی که از آن بیرون جهی
(مولانا، ۱۳۷۵: ۷۴۱)

فضای عالم خیال در عرفان کجاست؟ و آیا خیال، قانون خود را بر فضا تحمیل می‌کند؟

برطبق اصول و مبانی فلسفی، وجود یک عالم رابطه و واسطه مابین دو عالم عقلی و طبیعت ضروری است. و فضای مابین این هر دو، همان «عالم خیال» (مثال) است؛ و همواره در این عالم است که کشف و شهودهای عارفان و اشعار شاعران، معنا و مفهوم خود را می‌یابند. محور خیال، دارای رؤیایی متغیّر است و مدام آسمانی و زمینی می‌شود. «خیال» مرز بین توهم و واقعیت است. پس رؤیاها، صوفی متفکر را دربرمی‌گیرد. ساعت‌ها را در فراموشی سپری می‌کند، این‌گونه است که فضا تا بی‌نهایت گسترده می‌شود. بدین ترتیب انسان با خیال خویش، از طریق خواب و بیداری به فضای خیال منفصل راه می‌یابد. چون در حالت خواب تمام حواس حسّاسه که در بیداری در فضای مادی متفرّق می‌شوند دوباره به انسان بازمی‌گردند و آرام و قرار می‌یابند. البته «خواصّ مردم در بیداری نیز می‌توانند با حضرت خیال ارتباط یابند، زیرا این قدرت را واجدند که در بیداری نیز حواسّ خود را تجمیع کنند و سروسامان دهند.» (نسفی، ۱۳۹۰: ۷۸)

... خیال است آنچه دانستی و دیدی صدای است آنچه در عالم شنیدی
خیالِ وهم و عقل و حسِ مقام است که هر یک در مقامِ خود تمام است
ولی چون زان مقام آیی برون تو خیالی بینی آن را هم کنون تو
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

«تکامل معنوی انسان این‌گونه نیست که از جهان ماده و طبیعت به طور مستقیم و یکباره به جهان عقلانی صعود یابد. زیرا نفس آدمی، بعد از طی کردن مراحل تکامل معنوی خود، به عالم عقلانی وارد می‌شود. و با اتصال به عالم مثال، حقایق آن فضا را درک می‌کند». (برقعی، ۱۳۸۹: ۱۸)

زمان و فضا در مکان‌های عرفانی و روحانی تحت فرمان خیال هستند. فضا، فضای پهناور و گسترده‌ای است از «بودن» به سمت «شدن». ذهنی که تخیل‌گر است فضای کویر تشنه را از آب لبریز می‌کند؛ با صخره‌ها و سنگ‌های گور دخمه‌ها آشتی می‌کند؛ سنگینی جسم خود را بعد از رسیدن به رباط بر روی آب خیالی شناور حس می‌کند. از سکوت لذت می‌برد. پس به قول باشلار: «خیال از هر خیالی به من نزدیک‌تر است». (باشلار، ۱۳۹۶: ۲۵۴)

عالم خیال، با قوه تخیل هیچ ارتباطی ندارد و فضای عالم خیال هم، با عالم عقل و، هم با عالم ماده سنخیت دارد. در عالم مثال، هر موجود مثالی، به صورت‌های متعددی ظاهر می‌شوند؛ اما با حفظ هویت واحد. نه مانند عالم ماده که فقط قابلیت پذیرش یک صورت را داراست. صور موجود در عالم مثال، قابل اشاره حسی نمی‌باشند. در شریعت نیز از «عالم برزخ» به «عالم خیال» تعبیر می‌شود.

د- ویژگی‌های «فضای عالم خیال»

در عرفان «خیال» به معنای متعددی استعمال شده که یکی از رایج‌ترین این معانی بدین شرح است که: «قوه خیال، یکی از قوای باطنی انسان که حافظ صورت‌هایی است که حس مشترک از حواس گرفته است. بعد از پنهان و فاسد شدن محسوسات نیز آن صور در این قوه محفوظ می‌مانند». (برقعی، ۱۳۸۹: ۴۱)

عالم خیال همچون عالم عقل، قائم به ذات خویش است و دارای آثار و ویژگی‌های مستقل خود. این عالم، ارتباطی با قوه تخیل ندارد و فراتر از عقل و فروتر از ماده جا گرفته است. فضای عالم مثال، با هر دو عالم سنخیت دارد. چه از جهت تشابه جسم و کمیت به عالم کون و فساد و چه از جهت مستقل بودن از عالم مادی و دنیوی. در این عالم هر موجود مثالی، به صورت‌های مختلفی ظاهر می‌شود. اما این کثرت و تعدد صورت، مانع از حفظ هویت واحد آن نخواهد بود، زیرا عالم ماده به دنیایی اطلاق می‌شود که فقط قابلیت پذیرش یک صورت را داراست. یک موجود در عالم خیال ممکن است در آن واحد در دو مکان وجود داشته باشد. همان‌طور که انسان در حالت خواب، گاهی خود را در مکان‌های مختلف مشاهده می‌کند. در «فضای عالم خیال» هیچ تداخل و تزامنی میان صورت‌های مختلف وجود ندارد. در حالیکه در موجودات مادی، صور مادی با هم متزاحم‌اند. «يَتَنَازَعُونَ فِيهَا» (طور: ۲۳)

یکی از اصطلاحات رایج در بین حکمای اسلامی در خصوص بحث در مورد «فضای عالم خیال»، مثل «معلق» است که منظور از آن صور موجود در عالم مثال هستند که قابل اشاره حسّی نمی‌باشند. و فضای «عالم ماده» را در مقایسه با «فضای عالم مثال» به حلقه کوچکی که در بیابان لایتنای گم شده است، تشبیه کرده‌اند. در شریعت نیز تعبیر «عالم برزخ» به «عالم» تعلق می‌گیرد. بنابراین: «تمام اوصافی که در آیات و روایات عالم برزخ، به آن‌ها توصیه شده است، از ویژگی‌های عالم مثال به شمار می‌آید.» (برقعی، ۱۳۸۹: ۱۳۴)

نکته قابل تأمل دیگر، فضای عالم خیال دارای شدت و ضعف است، به طوری که از حیث ضعف، هم مرز با عالم طبیعت می‌باشد و از طرف قوتش، هم مرز با عالم عقل. چنانکه صدرالمتألهین تصریح می‌کند. همان‌گونه که قبور در این دنیا از لحاظ ظاهری کاملاً شبیه به هم هستند اما در درون، یا باغی از باغ‌های فردوس، یا آتشی از آتش دوزخ در آن پنهان است. (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۲۹)

در اینجا نمودی از اندیشه عارفانه در عالم خیال را می‌بینیم:

... زین سخن همچون خیالی شد خیال	حال بر وی گشت، حالی، زین محال
... چون به من در خواب می‌آید خطاب	کی توانم دید بیداری به خواب؟

... هیچ نگشاید زمن در هیچ حال
 ... سالک آمد پیش پیر مهربان
 پیر گفتش هست دیوان خیال
 هر کجا صورت جمال آرد پدید
 قسم حس آمد فراق، اما خیال
 هر چه خواهد جمله در پیشش بود
 من خیالم چند پیمایی خیال؟
 حال خود با او نهاد اندر میان
 از حس و از عقل بر خیلِ مثال
 رو مثالی در خیال آرد پدید
 نقد دارد از همه عالم وصال
 وین چنین وصلی هم از خویشش بود
 (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۱۵)

ه- فضای عالم خیال منفصل و متصل

«فضای عالم برزخ یا میانه» را که در حقیقت ترکیبی از دو عالم غیب و شهادت است «عالم خیال منفصل» می‌نامند. در این فضا، امور مادی تعالی می‌یابند و به سمت تجرد در حال حرکت هستند تا به هم برسند. «مراد از منفصل این است که حضرت وجودی است و وابستگی به مُدرک ندارد. در اینجا روحانیات، تجسد می‌یابند و مادیات به تجرد می‌رسند؛ یعنی معانی و امور روحانی منتزَل می‌شوند.» (حکمت، ۱۳۹۶: ۷۵) تخیل و تمثّل چون خیال به واقع در وجود آدمی تعبیه شده است؛ نگارنده با نگاهی ابرناک و مبهم به این موضوع اذعان می‌دارد که: اگر خیال منفصل آن فضایی است که غیب و شهادت در آنجا به هم می‌رسند، پس انسان از هر موجود دیگری به آن فضا نزدیک‌تر است؛ زیرا او یک پا در عالم غیب و پایی دیگر در عالم شهادت دارد. یعنی با روح باطنی خود در عالم غیب حضور دارد و با جسم ظاهری خویش در عالم شهادت. اما امور روحانی، قدرت ورود به عالم شهادت را دارا نمی‌باشند مگر از طریق تمثّل در عالم خیال. و اما خیال متصل، در حقیقت همان قوه خیال است که در انسان قرار داده شده که انسان از آن طریق بتواند به خیال منفصل راه پیدا کند و به تبع آن از طریق خیال منفصل به خیال کیهانی متصل شود. از این رو، از خیال منفصل که ذاتی است و پیوسته معانی و ارواح را می‌پذیرد و آن‌ها را بر طبق خاصیت خویش به صورت متجسد درمی‌آورد، خیال متصل پدید می‌آید. خیال متصل یعنی خیالی که وابسته و متصل به انسان است.

تفاوت میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل، با رفتن قوه تخیل از نهاد بشر زایل می‌گردد. چنانکه حکمت به نقل از ابن عربی می‌نویسد: «درست است که معانی و امور روحانی متنزل می‌شوند و به حضرت خیال می‌آیند، اما شایستگی انسان برای رفتن به خیال، از امور روحانی بیشتر است؛ زیرا معانی و همچنین روحانیون ملاً اعلی و اجد قوه خیال نیستند.» (همان: ۷۶) بنابراین؛ چون انسان از قوه تخیله برخوردار است پس در مقایسه با روحانیون ملاً اعلی، احق و اولی‌تر است.

۲- فضای انزوا و بازنتاب آن در شکل‌گیری و تحریک خیال عارف

عزالت در اصطلاح صوفیه به معنی: «انزوا و گوشه‌گیری است از ماسوی الله، و صرف تمام اوقات سالک است در اذکار و اورادی که با آدابی خاص باید انجام پذیرد.» (گوهرین، ۱۳۷۴: ۱۱۱) البته مشایخ صوفیه در این موضوع اختلاف نظر دارند. برخی انزوا را تجویز می‌کنند و برخی دیگر، مخالفت و مصاحبت را ارج می‌نهند.

دسته اول همچون ابوالقاسم قشیری که: «عزالت را تجویز کنند و از مراتب مبتدیان شمرند معتقدند که طالب نوسلوک ناگزیر است که از خلق کناره‌گیری کند و به دستور شیخ خود به خلوت و عزالت گراید، و به اذکار و اورادی که به او داده‌اند پردازد تا بتواند هرچه زودتر به مقامات بالاتری رسد.» (همان: ۱۱۲)

اما دسته دوم چون عزیزالدین نسفی که مصاحبت و آمیزش را تجویز می‌کنند معتقدند که مجالست با کاملان، سالک را سریع‌تر به مقصود رسانده و چه بسا در مصاحبت با خلق بتوانند بسیاری از مفاصل اخلاقی خود را با راهنمایی شیخ، تصفیه نماید. «اما عزالت کاملان آزاد که به بالاترین مقام و درجه کمال رسیده‌اند امری است طبیعی، چه کامل آزاد کسی است که، حتی از دعوت و تبلیغ و ارشاد نیز رسته و با تمام وجود به حق پیوسته است. چنان کسی خواه و ناخواه و ناگزیر به عزالت و انزوا می‌پیوندد... و خلق در نظر او کودکانی‌اند که هر روز به بازیچه‌ای و لهو و لعبی مشغول‌اند.» (همان: ۱۱۳)

در مثنوی: با آنکه مولانا و مریدانش از پیروان مصاحبت و مجالست هستند؛ کناره‌گیری از مردم ناباب نیز، بسیار توصیه شده است:

ما بدین رستم زین تنگین قفس جز که این ره نیست چاره این قصص
خویش را رنجور سازی زار زار تا تو را بیرون کنن از اشتهار
که اشتهار خلق بند محکم است در ره این از بند آهن کی کم است
(مولانا، ۱۳۷۵: ۷۳)

غایت جداسازی عارف از فضای آزاد، محصور کردن او در انزوا و انفرادی بودن دوران انزوای اجباری اوست. شرایط حاکم بر جوّ انزوا و تبادل مفهوم آن، برای عارف باید در وهله نخست اهمّیت قرار گیرد. در فضای انزوا و کنج عزلت است که فضای مثالی از دید عارف شکل می‌گیرد، و در حقیقت به بخشی از جهان بینی او تبدیل می‌شود. عارف در این مرحله، در عالم خیال زندگی می‌کند و مشاهدات شهودی خویش را بر زبان جاری می‌سازد. چیزی که شاعر آن را وهم و خیال می‌پندارد در منظر عارف حقیقت است. «ابوسعید بن ابی‌الخیر، رحمه‌الله. گفت که هر هژده هزار عالم از بایزید پُر می‌بینم و بایزید در میان نه.» (عطار، ۱۳۸۴: ۱۶۱ - ۱۶۰)

پس در نتیجه بوطیقای انزوا نیز یکی از اصلی‌ترین عواملی است که بر کلّیت «فضای مکانی عرفانی» سایه می‌افکند. و محدوده‌هایی که شیخ بر عارف تعیین کرده است به وی فرصت می‌دهد تا از فضای آزاد فاصله گرفته و در انزوا به بازنگری اعمال و افکار از خود بپردازد. هدف اصلی عارف از برگزیدن کنج انزوا و عزلت، این است که به حال اجباری و تحمیلی و یا ارادی و اختیاری، به بازبینی روح سرگشته خویش و نقل حوادث شخصی که باعث مکدر شدن روح اوست، بپردازد. پس «تجربه کردن تنهایی و انزوا در زمره فضاهایی است که از آن با عنوان نشانه محیطی یاد خواهیم کرد.» (شهراد و حسین زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۵) گوشه‌های عزلت، پناهگاهی است برای عارف جهت اتصال او به سکون.

دوران سیر و سلوک برای سالک ممکن بود سال‌ها به طول انجامد یکی از دشوارترین مراحل آن که زیر نظر پیر انجام می‌گرفت؛ خلوت‌نشینی بود. فضایی که از طرف پیر تربیت برای خلوت‌نشینی مرید انتخاب می‌شد حجره‌ای خلوت و تاریک بود که با دنیای روشن و قبلی مرید

کاملاً مغایر و متفاوت بود. او باید چهل روز تمام در آن «فضا» به ذکر و عبادت می پرداخت و با خود و در خود می بود. در اثنای تنهایی مرید محصور شدن او در «فضای وهم آلود و تاریک»، چنان تأثیری در روح او بوجود می آمد که برخی حالات مکاشفه و واقعات و قبض و بسط بر او عارض می شد که در این مرحله لزوم بر حضور پیر تربیت در آن فضا برای راهرو حس می شد؛ تا حالات وارده بر او تغییر کرده و از انواع خطورات نفسانی و رحمانی سالک را مطلع گرداند. پیر تربیت در غلبه این فضا و تأثیرات او بر روح و روان مرید همچون پدری مشفق او را از راهنمایی ها و دانش حالات معنوی بهره مند می ساخت و حالات و استعداد های روحانی بالقوه او را تربیت کرده و بالفعل تبدیل کند. تا مبادا از راهی که در پیش گرفته مایوس و دلسرد شود و نتواند به مقصود برسد. در این فضا، وظیفه مرید مستحکم کردن پایه های پیوند قلبی خود با شیخ خویش، از طریق رعایت حرمت و گوش سپاری به تعلیمات و دستورات وی بود. و شیخ تربیت نیز قائم و راهرو سالک تا رسیدن به مرحله کشف و شهود قلبی بود. (ر.ک. کیانی، ۱۳۸۹: ۳۳۸)

الف - پیامد انزوا در سالک

یکی دیگر از پیامدهای «فضای خلوت نشینی»، تحمل آیین ریاضت برای سالک بود که در پی آن تلاش و مجاهدتی بود که وی برای سلیم محض نفس اماره خویش و تابع کردن نفس سرکش و سوق دادن آن، به سوی سیر و سلوک معنوی می کرد. تحمل ریاضت ها در «فضای سیر و سلوک» از جانب مرشد، بر حسب موقعیت جسمی و روحی و تردد احوال متفاوت بود. چنانکه برخی را هم به ترک مقام و جاه دنیوی و برخی دیگر را به تکدی گری و بسیاری دیگر را به رفت و روب و شست و شوی خانقاهی وادار می کردند. ولیکن، برای برخی دیگر ریاضتهایی از قبیل روزه گرفتن و عبادت های شبانه تعریف شده بود. و هدف از این ریاضت ها در فضای خانقاه، قرار گرفتن سالک در شرایط سخت روحی و جسمی و مشاهده بازتاب عکس العمل او از این فضای به شدت طاقت فرسا، توسط شیخ و مرشد بود که تا چه حد می تواند زمام نفس خویش را مهار کند و پرهیز را نشکند! و این دوران مجاهدت برای ریاضت بسیار مدت دار بود؛ چنانکه کیانی در کتاب تاریخ خانقاه در ایران از عزیزالدین نسفی (۷۰۰ هـ.ق) نقل می کند: «درویشان باید که تا به چهل سال

هرگز بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند و چون چهل سال بگذرد، آن‌گاه مجاهدات و ریاضات سخت نکنند، اما بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند تا به شصت سال» (همان: ۴۰۰) با قرار گرفتن مرید در فضای طاقت‌فرسای «ریاضت» مبارزه با نفس آغاز می‌شود. منظور از این نفس، حُب ذات و تمایلات غریزی و کام‌جویی‌های دنیوی است که در نهاد بشر از بدو خلقت قرار گرفته شده است و وظیفه سالک این است که با مدد نیروی عقل خویش از حکومت قهارانه نفس بر وجود خویش ممانعت به عمل آورده و مبارزه‌ای سخت، آن را مقهور و مغلوب خویش سازد و بعد از آن تبدیل نفس اماره به مطمئنه. چرا که به تعبیر ابوبکر طمستانی (۳۴۰ هـ): «نفس آتش ملتهبی است که از هر سو خاموش کنی از سوی دیگر زبانه می‌کشد.» (همان: ۴۰۵)

ب- واکاوی فضای مکانی انزوا (عزالت‌نشینی)

بشر در هر جایی که پای می‌گذارد چه مدت زمان محدود و چه طولانی در آن سکونت می‌کند نیاز به واکاوی فضای مکانی دارد. حتی بیغوله‌ها که در آن چیزی درخور توصیف را نمی‌یابیم؛ نویسنده را از پرداختن به موقعیت آن باز نمی‌دارد. چنانچه مکان‌های عبادی فی‌نفسه جاندار نیستند ولی استفاده از قوه تخیل آزاد و سازه‌ها و هنرهای معماری و دست‌توانمند هنرمند جان می‌یابند هر فضای مکانی اعم از مسجد، خانقاه، صومعه، دیر، کلیسا و ... بن‌مایه‌ای از مفهوم سکونت دارد. سؤال‌هایی که ممکن است هنگام قرار گرفتن آدمی در ابنیه مقدس و روحانی به ذهن متبادر شود این است که:

۱ - چگونه آدمی در فضاهای مکانی مقدس آرام و قرار می‌یابد؟

۲- چگونه انسان از بودن در گوشه‌های عزلت و انزوا با جاذبه‌ها و دافعه‌های خیالی خود، لذت می‌برد؟

شاید در پاسخ سؤال یک بتوان گفت: به دلیل اقامت نسبتاً طولانی در یک مکان و توجه به نقوش معماری و یا حتی شمایل‌ها و موسیقی سکوت، حتی گونه‌های فسیل شده نیز صورتی بدیع می‌یابند. و پاسخ احتمالی سؤال دو این است که: تمام زمان سپری شده بشر در انزوا و تنهایی خویش، رنگی از جاودانگی به خود می‌گیرد. و عارف با انقطاع از راحت‌های دنیوی آمیخته با رنج

و با قرار گرفتن در فضای عاری از تمتع‌های عرفانی و با ظرافت طبع آنچه را که از طریق کشف و شهود در می‌یابد در نفس خود پرورده و در قالب اشعار عرفانی و استعاره‌ها و جملات قصار از خود می‌تراود. این گوشهٔ عزلت، شکوه از رنجیدن در تنهایی نیست، بلکه نوعی لذت است با خلوت خود و معبود خویش.

لذا عارف در تعامل با فضاهای تخیل‌گرایانهٔ درون و برون، گاهی دچار عدم توازن خواهد بود. چون یکی از خصوصیات قوهٔ تخیل، آشنایی با خیالات جدید است. آن هم به این دلیل که، خیالات آزادانه در فضا پرواز می‌کنند و بازتاب این تصاویر معلّق و موهوم، به صورت کشف و شهود در اشعار، نگارگری و معماری مذهبی باقی مانده از عارفان در فضای خیال، محقق می‌شود. حتی مشاهده‌ها و مکاشفه‌های انبیاء و اولیاء الله و بازتاب آن در سیرت و سنت آن‌ها، خود دلیل محکمی است بر موجودیت عالم مثال. «خیال، نه اسیر چیزهاست و نه تحت فشار ناخودآگاه. خیال آزاد و رها و در فضا پرواز می‌کند». (باشلار، ۱۳۹۶: ۱۱۱)

بهره‌وری از قوای وهم و خیال در فضای بوطیقای انزوا و عزلت، در حقیقت تصویری است از دیالکتیک درون و برون. ولی فضای درون و برون عارف آنچنان مشوّق‌همدیگرند؛ که باعث گسترش خویش می‌شوند. رؤیا گاهی ما را به بی‌کرانگی می‌برد. تخیل‌گرایی، اقلیمی روانی را در پیش روی سالکان می‌گذارد و خیال‌پردازی فضا را برای ما از نو، بازسازی می‌کند.

ج- اشاره‌ای به مکان بیت الاحزان

لقب عزلت‌نشین معروف در میان پیامبران را باید به «حضرت یعقوب» اختصاص داد. او با ایجاد فضایی برای عزلت‌نشینی خود در سوگ یوسف، دعاها و گریه‌ها سر می‌داد. چنانکه از گزارش‌ها برمی‌آید، فضای معماری «بیت‌الاحزان» اتاقی بود گنبدی شکل که بر فراز آن ضریحی چوبی و سبزرنگ نصب بود. شاید یکی از دلایل ساختن این فضا، برای این بود که حضرت یعقوب شب و روز گریه می‌کرد و این امر باعث به ستوه آمدن خانوادهٔ او می‌شد. بنابراین ایشان تصمیم به ساختن فضایی دنج برای گریه و زاری‌های خود، به دور از همه‌مه و اعتراض گرفت. در

تفسیر آمده است: «که در این مدت یعقوب خانه‌ای ساخت و آن را «بیت الاحزان» نام کرد و در آنجا رفت و با کسی سخن نگفت و نخورد و نیاسود.» (شهیدی، ۱۳۷۳: ج ۴: ۴۶۳)

نقل است: «قصه یعقوب که چون یوسف غایب بود بر سر چهارراه بیت الاحزان کرده بود و مر آن خانه را چهار در ساخته بود، و بر هر دری خوان نهاده بود و غریبان را میزبانی همی کرد، تا مگر او را خبر دوست دهند یا کسی را ببند که دوست ورا دیده است خبر دوست به غایبی دوست مرده را زنده کند...» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۶۶)

د- فایده‌های عزلت نشینی

برگزیدن کنج عزلت در دین محمدی توصیه نشده است. پیامبر عظیم‌الشأن به کسانی که حدیث «ترک الدنيا رأس کل عباده» را سرلوحه خویش قرار داده‌اند و دست از کسب و کار کشیده‌اند و در گوشه‌ای معتکف شده‌اند و این که از مال و اموال و نفس و هوا فارغ، و از دست مردم خلاص یافته‌اند؛ سفارش می‌کند: با خلق... از روی انس و الفت مدارا کنید و از فواید دنیوی تمتع گیرید و با صرافت طبع آنچه را که می‌بینید و می‌شنوید ترک کنید، نه به انقطاع و انفصال از امور ناشایست، ایشان خیرالامور اوسطها را، بهترین راه‌ها برای ادامه حیات معرفی می‌کند و ترک دنیا بنابراین حدیث غیر جایز است. (ر.ک. شیخ بهایی، ۱۳۵۲: ۱۹۲-۱۹۱)

یکی از فواید آرام گرفتن صوفی در کنج عزلت، محافظت از اعمال اعضاء و جوارح خویش است از معاصی. دوری از هر بدی و استراحت دل است، که باعث قطع طمع مردم از سالک می‌شود و او نیز از نگاه کردن به اهل فسق و فجور و جهل خلاصی می‌یابد. از سوی دیگر، صوفی باید در معرض ناملايمات روزگار قرار بگیرد و نفس خویش را به گونه‌ای پرورده باشد که هجوم افکار و اعمال ناروا ذره‌ای از پایه‌های ایمان او را متزلزل نکند. و از دنیا و رنگ‌های سرد و گرم آن بهره‌مند شود و آفت‌های دنیا را ببیند و به آنها رغبتی از خود نشان ندهد، تا حال او معلوم شود. در مورد عزلت‌نشینی احمد غزالی که در کتاب احیاءالعلوم دین از آن به «مردم‌گریزی» تعبیر شده است. گفته‌اند: «پس از آن که در بغداد به اوج شوکت و شهرت رسید و در میان خاص و عام مقامی برتر از همه پیدا کرد، دریافت که از این راه نمی‌توان به آسایش و آرامش روحی رسید. پس

از تردید بسیار، سرانجام دنباله رو صوفیان وارسته بی‌نام و نشان شد. و به بهانه زیارت کعبه پنهان و ژنده‌پوش از بغداد بیرون رفت، چندی با گمنامی به جهانگردی پرداخت و ... با خویشان خویش به خلوت نشست تا داروی درد درونی خود را پیدا کند.» (غزالی و خوارزمی، ۱۳۸۶: ۱۸)

با توجه به مطالبی که پیشتر احصاء شد سؤال مهم دیگری در ذهن نگارنده مطرح می‌شود که: آیا فضاهایی که عارف در آن قرار می‌گیرد یا به او تحمیل می‌شود منجر به شکل‌گیری اندیشه و حالات عرفانی در او می‌شود؟

شاید در پاسخ بتوان گفت که، عارف با «فضا» و حجمی روبرو می‌شود که شخصیت‌های عرفانی در آن زندگی می‌کنند. مثل خانقاه، دیر و ... می‌توان آن فضا را بر کل عملکرد وی، تعمیم داد. چون غالباً انسان‌ها از ساکن شدن و ایستا ماندن در یک مکان احساس دل‌تنگی و ناراحتی می‌کنند و به عبارتی «سکونت در زندگی ما خصلت بحرانی دارد.» (شهپرادی و حسین زاده، ۱۳۹۶: ۱۹) و از طرفی دیگر منجر به شکل‌گیری دنیایی رؤیایی و تخیلی در ذهن می‌شود که عارف در آن احساس آرامش می‌کند چون عارف ممکن است به دستور مراد خویش، در قید و بندهایی بماند و با کسی معاشرت نداشته باشد و مکلف به عبارت و تهذیب نفس در آن مکان باشد و انزوای مضاعف او در حد رفع نیازهای اولیه شخصی باشد. و عارف کاملاً واقف بر این امر است که ماندن در فضای بسته و عدم دسترسی به فضای واقعی و گسترده بیرون از خانقاه، هدف اصلی انزوای اوست. و ملال و غوطه‌ور شدن در افکار و عبادات از خصوصیت بارز این فضا است و عارف نباید انتظار داشته باشد که وارد باغ عدن شده و در آنجا به هواخوری بپردازد. او محکوم به همین فضای بسته است.

نتیجه‌گیری

از مکاشفاتی که عارف در عالم خیال کسب می‌کند؛ می‌توان به عنوان یکی دیگر از شیوه‌های ادراک تجربیات عرفانی نام برد. چون قوه خیال به عنوان یکی از قوای ادراکی انسان نقش بنیادینی در دریافت‌های باطنی دارد. در عرفان فضاهای زمانی و مکانی، تحت سیطره خیال هستند. که عالمی است رابط، مابین دو عالم عقل و طبیعت. بازتاب صور معلّقه بر روح عارف که محصول سیر خیالی او در فضاهای عرفانی است؛ گاهی معیاری است برای خلق آثار عرفانی و هنری برجسته. دریافت تصاویر موهوم توأم با حالت خوف و رجا در این فضاها، جلوه‌ای مرموزتر و قابل کشف‌تر را پیش روی سالک قرار می‌دهد. پس خیال مرزی است بین توهم و واقعیت. وهم و خیال از هر نوع که باشد چه متصل و چه منفصل، نقشی عظیم در تبیین و تحقق مشاهدات و مکاشفات در عارف ایفا می‌کند. ثمره مکاشفات عارف با وساطت عالم خیال متصل و خیال منفصل، اتحاد نفس با مشهود خویش و در نهایت علم حضوری به آن است. آدمی دارای قوه‌ای است که عالم غیب آن را ندارد؛ زیرا او از جهت روحی می‌تواند در هر صورتی که بخواهد در عالم شهادت متمثل شود و به صور گوناگونی همچون انسان، نبات، جماد و ... درآید.

بدین ترتیب انسان با خیال خویش، از طریق خواب و بیداری به فضای خیال منفصل راه می‌یابد. چون در حالت خواب تمام حواس حسّاسه که در بیداری در فضای مادی متفرّق می‌شوند دوباره به انسان بازمی‌گردند و آرام و قرار می‌یابند. البته حواس مردم در بیداری نیز می‌توانند با عالم خیال ارتباط حاصل کنند چون واجد این قدرت هستند که در بیداری نیز حواس خویش را سامان دهند. پس هر چه را در بیداری ببینیم «رؤیت» است و هر چه را در خواب «رؤیا». ارمغان محدود شدن عارف در کنج انزوا و عزلت، یکی، دوری از راحت‌های دنیا که آمیخته با رنج هستند دو دیگر، بازبینی روح متحیر خویش و سه دیگر، مصون نگه داشتن اعضاء و جوارح برای نیل به تولدی دوباره است.

فهرست منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- باشلار، گاستون، (۱۳۹۶)، *بوطیقای فضا*، مترجم: مریم کمالی، مسعود شیربچه، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوّم.
- ۳- برقی، زهره، (۱۳۸۹)، *خیال از نظر ابن سینا و صدر المتألهین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ۴- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۵)، *عواالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، مترجم: قاسم کاکایی، تهران، هرمس، چاپ دوّم.
- ۵- حکمت، نصرالله، (۱۳۹۶)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران، ترجمه و نشر آثار هنری «متن»، چاپ سوّم.
- ۶- سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۷۲)، *مجموع مصنفات*، ج (۲)، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۷- شایگان، داریوش، (۱۳۹۳)، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر، چاپ نهم.
- ۸- شهپرادی، کنایون و حسین‌زاده، آذین، (۱۳۹۶)، «*بوطیقای مکانی انزوا و تأثیر آن در چگونگی روایت داستان یک شهر*» مجله فرهنگستان زبان و ادب فارسی، دوره شانزدهم، پاییز ۱۳۹۶، شماره ۱ پیاپی (۶۱)، صفحه ۲۷-۱۴.
- ۹- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی (شهیدی)*، تهران، علمی فرهنگی ج (۴)، چاپ دوّم.
- ۱۰- شیخ بهایی (عاملی)، بهاء‌الدین محمد، (۱۳۵۲)، *کلیات اشعار و آثار شیخ بهاء الدین محمد عاملی (شیخ بهایی)*، مصحح: غلامحسین جواهری، تهران، محمودی، چاپ سوّم.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۵)، *نهایه الحکمه*، مترجم: علی شیروانی، قم، الزهراء، چاپ سوّم.

- ۱۲- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۸)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ دوم.
- ۱۳- _____، (۱۳۸۴)، *تذکره الاولیا*، به کوشش: اتوکلی، تهران، بهزاد، چاپ چهاردهم.
- ۱۴- _____، (۱۳۸۶)، *مصیبت نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ دوم.
- ۱۵- _____، (۱۳۶۵)، *منطق الطیر*، به اهتمام: سید صادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۱۶- علیخواه، محمد علی، (۱۳۷۵)، *خواب، رؤیا، روح*، تهران، جمال الحق، چاپ اول.
- ۱۷- غزالی، ابو حامد محمد و خوارزمی مؤیدالدین، (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم الدین*، ج (۱)، مصحح، حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- ۱۸- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، *رساله قشیریّه*، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، ویراسته: ایرج بهرامی، تهران، زوآر، چاپ دوم.
- ۱۹- کیانی (میرا)، محسن، (۱۳۸۹)، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، طهوری، چاپ چهارم.
- ۲۰- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۷۴)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوآر، چاپ اول.
- ۲۱- مستملی بنخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مصحح: محمد روشن، تهران، پارسه، چاپ سوم.
- ۲۲- معصومیان، پروین، (۱۳۹۱)، *فضا و عرفان*، تهران، جنگل جاودانه، چاپ اول.
- ۲۳- مقدسی، مطهرین طاهر، (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ج (۲)، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، چاپ اول.

- ۲۴- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیش گفتار: عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۵- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۹۰)، *کتاب الانسان الكامل*، مصحح: ماژیران موله، مترجم: ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، چاپ یازدهم.
- ۲۶- همدانی، عین القضاة، (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، مصحح: عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.