کرامت‌های تخیلی در تصوّف

قهرمان شیری*

دانشیار دانشگاه بوعلی‌سینا

چکیده

برخی از کرامت‌های موجود در کتاب‌های صوفیه در ظاهر بسیار غیرعقلانی و غیرطبیعی به نظر می‌رسند که هم باورکردن آن‌ها دشوار است و هم موجودیت آن‌ها با پاره‌هایی از تعلیمات اساسی در شریعت و طریقت تعارض دارد. در پدیدآمدن این‌گونه کرامت‌ها بیش از هرچیز عامل‌های خارج از اندیشه‌های عرفانی و حتّی مغایر با قاعده‌های محو و فنای فردیت دخالت داشته است، یعنی خلوت‌ها و استغراق‌های صوفیان گاه به‌جای تمرکز مطلق بر یاد حق، به عرصه‌ای برای خیال‌بافی‌های فردی و حضور ساکنان ملکوت و محوریت مشایخ تبدیل شده است. امّا برای صوفیانی که همواره قسمت‌های عمده‌ای از اوقات خود را با درون‌نگری به اندیشیدن در لاهوت و ملکوت صرف می‌کردند، شکل‌گیری این‌گونه کرامت‌های ذهنی و خیالی طبیعی است. اگر افسانه‌ها و اسطوره‌ها نتیجهٔ خیال‌بافی مقطعی انسان‌ها در طول تاریخ باشد، کرامت‌های تخیلی نیز محصول جانبی خلوت‌گزینی‌ها و درون‌گرایی‌های مستمرّ اهل تصوف بوده است.

کلیدواژه‌ها: تصوف، تخیل، کرامت، حکایت، سفرهای خیالی.

* Ghahreman.shiri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱۰ **تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۲/۱**

فصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۹، شمارهٔ ۷۰، بهار ۱۳۹۰

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

مقدمه

با آنکه تاکنون در کتاب‌های صوفیه توضیحات بسیاری دربارهٔ کرامت به میان آمده است، عصارهٔ همهٔ آن شرح و تحلیل‌ها چیزی فراتر از این عبارت‌ها نیست که کرامت، فعل خارق عادتی است که در زمان تکلیف و به اختیار و دعا یا بدون هیچ تعمّد و اختیاری در برخی اوقات به ظهور می‌رسد، و نشان‌دهندهٔ تخصیص و تفضیل صاحب آن در درگاه حق است. جواز عقلی وقوع کرامات را از نظرگاه شریعت و طریقت نیز باید در این واقعیت‌ها جست‌وجو کرد: اعتقاد به قدرت بی‌چون و چرای خداوند، جوهرهٔ ملکوتی داشتن روح انسان، توانمندی قوای فکری و روانی و حتی جسمی بشر در تعالی‌طلبی و تطابق‌پذیری با سازوکارهای ماوراءطبیعی و وجود جواز نقلی و نمونه‌های عینی آن در نص آیات و روایات. کرامات صوفیه را از منظرهای مختلف می‌توان به انواع گوناگون تقسیم کرد.کرامت‌های تخیلی که موضوع این مقاله است منشعب از دیدگاهی است که کرامت‌ها را بر اساس نقش اندام‌های انسانی دسته‌بندی می‌کند. در این دسته می‌توان شماری از کرامت‌ها را نیز در انواع دیگری چون تمرینی، شهودی، شنیداری، دیداری و کلامی قرار داد. اما کرامت‌ها را علاوه بر این می‌توان از نظر ساختار صوری، شیوهٔ شکل‌گیری، مقاصد معنایی، میزان واقع‌نمایی و فراواقع‌گرایی نیز به دسته‌های دیگر تقسیم کرد که بحث ازآن‌ها خارج از مجال این مقاله است. مصداق کرامت‌های تخیلی را در کتاب‌های صوفیه می‌توان به صورت عملی در میان خیال‌بافی‌هایی چون سفرهای ذهنی، واقعه‌های افسانه‌گون، مشاهدهٔ موجودات غیبی، اشراف ذهنی بر وقایع آینده و دور، و تمثل و احضار اشخاص و ارواح مشاهده کرد که دست‌مایهٔ شماری از شگفت‌انگیزترین حکایت‌ها را فراهم آورده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

مسئلهٔ تحقیق

یکی از عیب‌های شاخص در شماری از شرح احوال‌های موجود در مناقب‌نامه‌ها و تذکره‌های صوفیه، بزرگ‌نمایی بیش از حد در خاطرات و حکایات و مقامات مشایخ و عین واقعیت تلقی‌کردن خواب‌ها و خیال‌بافی‌ها است. اگرچه کتاب‌های آموزشی و اعتقادی این فرقه و رفتار و گفتار شخصیت‌های بزرگ آنان انباشته از صداقت و اخلاص و صمیمیت است، شماری از مریدان و هواداران آنان در طول تاریخ با افزودن بر مقدار و میزان آن‌گونه اغراق‌های غیرعقلانی، و تبدیل آن وارونه‌نمایی‌ها به واقعیت مرسوم، آن‌چنان سیرت بدسیمایی از فرهنگ صوفیه به تصویر کشیده‌اند که به‌جای جذب مخاطبان آنان را به گریز و ستیز با آن وادار کرده‌اند. در روایت‌های متأخر و مربوط به بعد از دورهٔ سلجوقیان، وحشتناک‌ترین دروغ‌ها و خیال‌بافانه‌ترین داستان‌ها و گاه افسانه‌هایی همانند *هزارویک‌شب* ـ برای مثال در *مناقب‌العارفین* افلاکی ـ برای اثبات مقام مافوق‌طبیعی بعضی از مشایخ جعل شده است که هیچ آدم سلیم‌عقلی آن‌ها را باور نمی‌کند. یکی از نمونه‌های آن، حکایت مرید مولانا بودن پادشاه ماهی‌ها یا پیش‌گویی ظهور مولانا به‌وسیلهٔ پیامبر در لحظهٔ مرگ است که با آب‌وتاب و تفصیل بسیار به‌وسیلهٔ افلاکی روایت شده است (افلاکی، ۱۳٦۲: ۳٦۳/۱ـ ۳۷۰). حال پرسش آن است که این کرامت‌ها به چه مقصودی در مناقب‌نامه‌های مشایخ صاحب‌نام آورده شده است؟ در حالی که مشایخ بزرگی چون حلاج و بایزید و ابوسعید و مولانا و خرقانی و دیگران، با اعمال و گفتار و آثاری که از خود بر جای گذاشته‌اند، در عمل به اثبات رسانیده‌اند که از شخصیت بسیار بزرگی برخوردار بوده‌اند و هیچ نیازی به این بزرگ‌نمایی‌های دروغین نداشته‌اند. آن کرامت‌ها نیز نه تنها چیزی بر شأن آن‌ها نمی‌افزاید، بلکه گاه حتی بر جایگاه آنان به‌طور جدی خدشه وارد می‌کند. این مقاله در پی ریشه‌یابی دلایل شکل‌گیری کرامت‌های تخیلی است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

بحث و بررسی

یکی از جلوه‌های محصورشدگی در عرصهٔ درون‌نگری‌ها و کاوش‌های ذهنی و روحی که از عادات گسست‌ناپذیر در کنش‌های صوفیه است، استغراق در دنیای خواب‌ها و خیال‌ها است؛ خواب‌ها و درون‌نگری‌هایی که در تصوف به آن‌ها مراقبه و مجاهده و ذکر و واقعه گفته می‌شود. آنکه همواره با تمام وجود به کسی یا چیزی می‌اندیشد، مطمئناً در خواب‌ها و رؤیاها و واقعه‌های خود نیز همهٔ سکنات و حرکات او را می‌بیند و آنکه مستمراً توجهات درونی خود را در عالم هشیاری معطوف به چیزی یا کسی کرده باشد، اغلب او را در تصورات و تخیلات خود به صورت تصاویری سراب‌گونه و خیالی ـ نیست هست‌نما ـ می‌بیند. این تصاویر سراب‌گونه اغلب به‌گونه‌ای است که همواره از دور دیده می‌شوند و بیننده نمی‌تواند از نزدیک آن موجود خیالی را لمس کند. چنان‌که آن مرید مولانا نیز مولانای خیالی را بر بالای بام مسجد جامع یا بر بالای کوه عرفات می‌بیند یا در میان طواف‌کنندگان و باز اندکی دورتر از خود. وقتی به قونیه بازمی‌گردد و موضوع را با مولانا در میان می‌گذارد، توجیهی که مولانا برای موضوع می‌آورد تقریباً حقیقت ماجرا را هم برای او و هم برای مخاطب امروزی به‌خوبی تبیین می‌کند؛ «مولانا فرمود که هر مریدی که او را اعتقادِ پاک و صدق عظیم باشد بی‌هیچ گمانی که در دو جهان به مرادِ کلی و جزئی برسد و معتقد او در همه حال مصور او شود و مقصود او ازو برآید» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ٤٦٠ ـ ٤٦١).

این نوع مصورشدن‌ها با آن نوع مصورکردن‌ها و داستان‌های افسانه‌وار ساختن، اگرچه در ظاهر متفاوت است، در اساس سازوکار شکل‌گیری در هر دو یکی است. در مصورسازی فقط مشاهده وجود دارد و شخص چندان جرئتی به خود نمی‌دهد که به شیخ خود نزدیک شود. اما در نوع دوم و افسانه‌سازی، راوی و ناظر تصورات خود را با اعمال و کنش‌های مختلف ذهنی همراه می‌کند و به خلق داستان‌های خیالی می‌پردازد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

و چون دنیای این‌گونه حکایت‌سازی‌ها خیالی است و نه واقعی، در آن هر چیزی امکان‌پذیر می‌شود. در نوع دوم، معمولاً راوی و بیننده مدت‌زمانی طولانی در خود فرو می‌رود و چندان هم با عینیت بیرون سروکار ندارد. پس نوع اول، از نوع عینی و دیداری محض است و نوع دوم، از رستهٔ ذهنی و خیالی خالص. نمونهٔ نوع دوم، نجات کشتی در حال غرق به‌وسیلهٔ مولانا با دعای یکی از افراد کشتی است که ماجرا را بعدها خود آن فرد که مرید مولانا شده است برای دیگران روایت می‌کند (افلاکی، ۱۳٦۲: ۱/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤).

نمونهٔ دیگر از کرامت‌هایی که جنبهٔ ذهنی و تصورات درونی دارند تا واقعیت عینی، آن است که مولانا در هنگام دفن یکی از درویشان لحظاتی در مراقبه فرومی‌رود و یارانش او را ساکت می‌بینند. آن‌گاه که از مراقبه و سکوت به درمی‌آید، واقعیت ذهنی خود را برای یاران که تنها شاهد در خود فرورفتن او بوده‌اند برملا می‌کند. او در حال منع‌کردن نکیر و منکر از رنجانیدن درویش بوده است: «روزی درویشی وفات یافته بود، چون در گورش نهادند حضرت مولانا هردو پای مبارک خود را در گور او کرده ساعتی مراقب شد. بعد از آن نعره‌ای بزد و تبسم‌کنان برخاست. اصحاب محرم از آن حال سؤال کردند، فرمود که منکر و نکیر آمده بودند تا او را برنجانند مرحمت نموده ایشان را منع کردم که از آنِ ماست. از آنک پیوسته همسایگان سلطان از شرب عوانان و ظالمان در امان باشند و سلیم گذرند» (همان: ۳۲٤/۱).

نمونهٔ دیگر آن‌جاست که مولانا در حالی که در میان یاران نشسته است ناگهان برمی‌خیزد و علیک‌السّلامی می‌کند و می‌نشیند و به دنبال آن نیز جمله‌ای بر زبان می‌آورد. یاران که کسی را در برابر او نمی‌بینند از کردار او دچار تعجب می‌شوند و وقتی علت را جویا می‌شوند می‌گوید: «دیدم شخصی ازرق‌چشمی، پرخشمی، زردصورتی پیشم آمد و سلام کرد که من تَبَم و مرا حُمّی خوانند. دستوری دادم تا مرا

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

سه روز مهمان باشد، فی‌الحال لرزیدن گرفت» (همان: ۴۳۷/۱ـ ۴۳۸). در جای دیگری نیز وقتی در حضور یاران است، ناگهان برمی‌خیزد و می‌گوید: «مرحبا یا مصباح‌الله» و فرو می‌نشیند. یاران کسی را نمی‌بینند و از او سؤال می‌کنند و او پاسخ می‌دهد: «پیوسته ارواحِ روحانیان و کرامِ ارواحِ کرام به زیارت مردانِ حق می‌آیند؛ ازآن‌ها یکی مصباح‌الله بود که تمامت مصابیح آسمان‌ها ازو منورند و ازو نور می‌گیرند» (همان: ۱/ ۴۵۶ ـ ۴۵۷).

«ذوالنون را پرسیدند از عارف، گفت این‌جا بود و بشد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۹۲). این گفته را قشیری در بحث از حال که در برابر مقام قرار دارد آورده است. از نظر این قوم، حال معنی‌ای است که بر دل درآید بی‌آنکه ایشان را اندر وی تأثیری باشد، حال محصول عطای حق است و عین جود، مقام از بذل مجهود است و محصول طلب و کسب. در این‌جا به‌خوبی خیال‌گرایی و استغراق در عوالم ذهنی را که از کارهای مرسوم در میان صوفیان بود به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. ذوالنون برای خود دو شخصیت قائل شده است. شخصیت دوم او، در لحظه‌ای خود را نشان داده است که او دچار حال شده است و سپس از آن خارج شده است.

پس یکی از عمده‌ترین دلایل شکل‌گیری این‌گونه کرامت‌های عجیب و افسانه‌گون ـ که واقعاً هم ساختارآن‌ها از قصه‌ها و افسانه‌ها الگوگیری شده است ـ آن است که بسیاری از مریدان و هواداران مشایخ، خواب و خیال‌های خود را با ذهنی انباشته از اندیشهٔ شیخ خود سپری می‌کردند و هرچه را که در عالم تصورات و تخیلات در ذهن آن‌ها نقش می‌بست، که البته چیزی جز خیال‌بافی‌های آن‌ها نبود، عین واقعیت یا نوعی الهام و القای غیبی تلقّی می‌کردند و به‌عنوان واقعیت محض و مستند در مناقب‌نامه‌های خود به روایت می‌گذاشتند. اما با این عمل که اغلب نیز از سرِ حسن نیت انجام می‌گرفت، مقام مشایخ به چنان جایگاه فراانسانی عروج می‌کرد که دیگر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

الگوبودن و امکان دست‌یابی به مقامات آن‌ها برای مریدان امکان‌ناپذیر می‌شد. در حالی که قصد اصلی سازندگان این حکایت‌ها صرفاً برتر جلوه دادن آنان بود.

کاشانی اساس واقعه و مکاشفه را بر خیال و قوّهٔ متخیله می‌داند و می‌نویسد اینکه اهل خلوت‌گاه در اثنای ذکر و استغراق حالتی همانند رؤیابینندگان در خواب پیدا می‌کنند و از محسوسات غایب می‌شوند و بعضی از امور غیبی بر آنان آشکار می‌شود، نام آن واقعه است. اگر آگاهی بر غیب در حال حضور و بی‌آنکه غایب شوند دست دهد نام آن مکاشفه است. چرا که مکاشفه یعنی «تفرّد روح به مطالعهٔ مغیبات در حال تجرّد او از غواشی بدن». واقعه و رؤیا هر کدام سه نوع است. نوع اولِ آن کشف مجرد است. یعنی کسی به دیدهٔ روح مجرد از خیال، وقایع و پدیده‌هایی را که هنوز در پردهٔ غیب قرار گرفته است در خواب یا واقعه ببیند و بعد از آن نیز همهٔ آن وقایع به همان صورت در عالم شهادت واقع شود. اگر در خواب این مشاهدات اتفاق بیفتد نامش رؤیای صادقه است که جزئی از نبوت است. نوع دوم کشف مخیل است و آن چنین است که روح در خواب یا واقعه با بعضی از پدیده‌های غیبی ارتباط برقرار کند و نفس نیز در این ادراک مشارکت و مداخلت داشته باشد و با قوّهٔ متخیلهٔ خود از خزانهٔ خیال کسوتی مناسب از محسوسات بر آن مغیبات درپوشاند و در آن کسوت به مشاهدهٔ آن پدیده‌های غیبی بپردازد، حال اگر شیخ یا معبّر بخواهند به تفسیر و تعبیر آن بپردازند، باید از آن صورت خیالی عبور کنند تا بتوانند حقیقت آن را که مدرَک روح بوده است دریابند. مثل جنگیدن با حیوانات درنده یا عقرب‌های گزنده در خواب یا واقعه، که در حقیقت اشاره‌ای است به صفت‌هایی چون خشم و شهوت یا عداوت و خباثت که درگیری درونی صاحب واقعه در حال یا آینده باآن‌ها بدین‌گونه به تجسّم عینی درآمده است. نوع سوم خیال مجرّد است. یعنی غلبهٔ خواطر نفسانی بر دل، به‌گونه‌ای که بر اثر غلبهٔ آن، روح از مشاهدهٔ عالم غیب محجوب بماند. این خواطر نفسانی اگر در خواب

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

برای کسی حاصل شود نامش اضغاث احلام است و اگر در واقعه، به آن واقعهٔ کاذبه می‌گویند. چون نفس و آرزوهای آن، در تصوّف همواره روی در بیراهه دارند، در جایی که این آرزوها و خواطر نفسانی با قوّت و قدرت تمام عرصهٔ مخیله را در اختیار خود گرفته باشند، آن‌چه از خواسته‌های آن‌ها در خواب یا واقعه صورت می‌بندد نیز مطلوب نفس است و آرزوهای شیطانی یا دنیایی است و نه خواسته‌های روحانی و آسمانی. وقتی خواطر نفسانی بر دل غالب شود «در حالِ نوم یا واقعه آن خواطر قوی‌تر گردد و مخیله هریک را کسوتی خیالی درپوشاند و مشاهده افتد تا صور آن خواطر به عین‌ها بی‌تصرّف متخیله و تلبیس او مرئی و مشاهد گردد، چنانک کسی را پیوسته خاطر گنج یافتن غالب بود و در خواب بیند که گنجی یافته است، یا مرتاضی که داعیهٔ قبول خلق او را بر آن باعث بُوَد، در واقعه بیند که مسجود خلایق است؛ معبّر داند و شیخ که این مشاهده نتیجهٔ آرزوی نفس است که بر بینندهٔ آن مصوّر گشته، لاجرم آن را اعتباری نکنند و خیال باطل خوانند» (کاشانی، ۱۳٦۷: ۱۷۱ـ ۱۷٦).

خیال از نظر ابن‌عربی

خیال در جهان‌نگری ابن‌عربی دو معنای متفاوت دارد. «در یک معنا، خیال همان ماسوی‌الله است. در این معنا، خیال تجلّی خداوند است، ابتدا بر اسماء خویش و سپس بر اعیان ثابته». تجلّی نَفَسِ رحمانی، و پدیدآمدن عماء یا تودهٔ ابری عظیم که نامش اعیان ثابته است (کربن، ۱۳۸٤: ۲۱ پیشگفتار مترجم). توجیهی که ابن‌عربی و پیروان مکتب او دربارهٔ خیالی‌بودن دنیا ارائه می‌دهند چنین است که چون عالم هستی جدا و مستقل از واجب‌الوجود وجودی منفرد و مستقل ندارد و همواره در حالت امکان و عدم قرار گرفته است، نمودی بی‌بود و همسان با صورخیال است که حقیقتی ندارد. لاهیجی به گفتهٔ ابن‌عربی در فص یوسف استناد می‌کند که گفته است: «بدان که تو خیال

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

هستی، همین‌طور هرآن‌چه آن را ادراک می‌کنی و می‌گویی غیر از من است، آن هم خیال است. پس کلِ وجود خیال در خیال است، و چیزی که حقیقت دارد همانا وجود حقّ است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۲۹ـ۳۳۰). خودِ ابن‌عربی می‌گوید: «فالعالم متوهّمٌ ما له وجودٌ حقیقی و هذا معنی الخیال» یعنی عالم فی حدِّ ذاته وجود حقیقی ندارد و امری توهمی است چون در کنار وجودِ حقیقی که خداوند است، هیچ وجود دیگری موجودیت ندارد و هر چه هست توهّم و خیال است (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۶۲). بر این اساس است که شبستری می‌گوید: چو ممکن گرد امکان برفشاند/بجز واجب دگر چیزی نماند. وجود هر دو عالم چون خیال است/که در وقت بقا عین زوال است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۲۸ـ۳۲۹).

خیال در معنای دوم خود در جهان‌بینی ابن عربی «مرتبهٔ واسط یا برزخ میان مراتب است. خواه این مراتب، مراتب عالم کبیر (جهان) باشد و خواه مراتب عالم صغیر (انسان)». در عالم کبیر، آن چیزی که دنیای خیال تلقی می‌شود عالم مثال است که در حد واسط بین عالم طبیعت به‌عنوان مرتبهٔ نازل هستی و عالم مجردات در ساحت و مرتبهٔ عالی وجود قرار دارد. در آن‌جا است که اجسام تجرد و مجردات تجسم پیدا می‌کنند و از آن طریق ارتباط بین هر دو عالم امکان‌پذیر می‌شود. در عالم صغیر نیز آن چیزی که نقش واسط را در میانهٔ دو دنیای عقل مجرد و بدن مادی بازی می‌کند عالم خیال است. «ابن‌عربی می‌گوید ″العارف یخلق بهمّته مایشاء″. اگر در عارفی نیروی خلاقیت دل یعنی ″همّت″ به فعلیت شایسته‌اش برسد، می‌تواند خیالات خویش را به صورت موجودات قائم بالذات درآورد» (کربن، ۱۳۸٤: ۲۳ پیشگفتار مترجم). به قول صدرالدین قونوی، «تجسد ارواح و تروح اجسام و تشخص اخلاق و اعمال و ظهور معانی به‌صور مناسب و مشاهدهٔ ذوات مجردات در صور و اشباح جسمانی» و همچنین

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

مشاهدهٔ ارواح انبیا و اولیا و بخصوص دیدن خضر و تجسد جبرئیل در صورت دحیهٔ کلبی برای پیامبر اسلام، همه در این عالم امکان‌پذیر می‌شود» (قونوی، ۱۳٦٤: ۹٤).

در این دنیای خیال است که همهٔ انسان‌ها به‌طور عام و اولیا به‌طور خاص می‌توانند آن‌چه را که در مرتبهٔ بالاتر موجود است در مرتبهٔ فروتر متجلی سازند یا خداوند را به متجلی‌ساختن آن وادار کنند. عارف از طریق به‌کارگیری همّت و خلاقیت درونی خود چیزی را که به صورت بالفعل در حضرات پنج‌گانه و مراتب بالاتر ـ عالم غیب مطلق یا عالم ذات، عالم عقول، عالم ارواح، عالم مثال یا خیال، و عالم حس یا شهادت ـ وجود دارد (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۳۲) می‌تواند در عالم محسوس ظاهر کند. این نوع ظاهرکردن خیالی در درون، البتّه به معنای خلقت نیست؛ چون خلقت به معنای پدیدآوردن چیزی از عدم است که هیچ‌یک از موجودات ـ حتی خداوند ـ قادر به آن نیست (کربن، ۱۳۸٤: ۳۳٤). خلق به معنای ایجاد چیز از نه چیز نیست «زیرا چنین چیزی در عقل و عمل محال است» و نیز به معنای خلق یک‌باره و نوآفرینی همه‌چیز بدون مثال قبلی در گذشته و فارغ شدن از آن در زمان حال نیست؛ خلق حرکتی است ازلی و همواره که بر اثر این حرکت، بر هستی صورت‌های پیاپی ـ که شماری نامتناهی دارد ـ وارد می‌گردد؛ بی‌آنکه بر وجود خداوند ـ در جوهر و ذاتش ـ چیزی افزوده یا از آن چیزی کاسته شود. خداوند «جوهری ازلی و ابدی است که هر لحظه در صورت‌های بی‌شماری از موجودات ظهور می‌کند و آن‌گاه که صورتی در او به اختفا می‌رود، در صورتی دیگر و در لحظهٔ پس از آن تجلی می‌کند؛ و مخلوق یعنی همین صورت‌های متغیر و فانی که در ذات خود قوامی ندارند؛ یا همان اعراضی که پیاپی بر این جوهر ثابت و دایم وارد می‌شوند». این همان نظریهٔ خلق جدید در اندیشهٔ ابن‌عربی است که مشکلات مباحث پیچیدهٔ مابعدالطبیعه چون علیت، تعدد، تغیر، خلق افعال و بعضی از کرامات و معجزات بر اساس آن تفسیر می‌شود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲٦۹). مقوله‌هایی چون

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

فنای صوفیانه نیز با این نظریه به‌راحتی قابل توجیه است. چون فنای صفات و ذات صوفی، یعنی «نهان شدن صور موجودات در واحدِ حق» و بقا نیز که واصل‌شدن صوفی به مقام خاص وحدت ذاتی با حق است، یعنی عین عیان‌شدن آن‌ها در صور تجلیات الهی دیگر (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۷۰).

انسان از طریق قلب و خیال فعال و تمرکز همت، می‌تواند به ظاهرساختن و حفظ‌کردنِ چیزهایی اقدام کند که از قبل در یکی از حضرات پنج‌گانه وجود دارد و به آن چیزهایی که در نیت دارد جسم عینی بدهد؛ این‌گونه اعمال است که به آن ادراک فراحسی یا دورآگاهی یا رؤیت هم‌زمان و غیره گفته می‌شود. از این طریق بود که ابن‌عربی روح شیخ خود یوسف‌الکومی را احضار می‌کرد و سؤال‌های خود را از او می‌پرسید و با روح انبیا و اولیا نیز یا از طریق فرابردن روح خود به مرتبهٔ ارواح یا احضار روح آنان به عالم مثال و محسوس یا از طریق رؤیا ملاقات می‌کرد (کربن، ۱۳۸٤: ۳۳۲ـ ۳۳۳). این‌گونه تسخیرگری به دو طریق قابل دست‌یابی است: اول همت و جمعیت، یعنی از طریق سلوک و ریاضت و به شیوه‌های اکتسابی، همت خود را متمرکز بر چیزی از امور مربوط به دنیای زمینی یا عوالم آسمانی‌کردن و در این راه به مقام جمع و مرتبهٔ روحی جمعیت رسیدن و آن‌گاه مقصود را عیان در راه دیدن. دوم عنایت و موهبت، یعنی برخورداربودن از نیرویی خدادادی و بدون کسب و ریاضت و استوارکردن همت، بر انجام اعمال فراطبیعی و تسخیر موجودات قادر شدن؛ مثل سلیمان که همهٔ توانایی‌های فراطبیعی خود را به‌طور طبیعی به دست آورده بود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۷۵).

گاهی این خیال‌های متصل تبدیل به خیال منفصل می‌شوند. یعنی آن‌چه عارف در قلب و درون خود تصور می‌کند، در عالم خارج نیز با نوعی فرافکنی به عینیت درمی‌آید. ابن‌عربی این‌گونه خیال‌ها را خیال منفک یا منفصل از فاعلِ خیال تعبیر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

می‌کند؛ مثل تجسم جبرئیل در هیئت جوان عربی به نام دحیهٔ کلبی بر پیامبر اسلام که اصحاب فقط آن جوان را دیدند و نه جبرئیل را. «قلب عارف به‌واسطهٔ قوّهٔ خیال آن‌چه را که در آن منعکس شده است (آن‌چه را که منعکس می‌سازد) فرافکنی می‌کند و موضوعی که عارف بدین صورت قوّهٔ خلاّق خویش، تدبّر خیالی خویش، را بر آن متمرکز می‌سازد، مبدل به تمثل یک واقعیت خارجی فرا ـ روانی می‌شود» (کربن، ۱۳۸٤: ۳۳۱). به اعتقاد ابن‌عربی، جبرئیل «جز یک تصویر و ساخته‌ای از خیال پیامبر(ص) نبود همان‌گونه که خیالِ دل‌داده به تصویرگری می‌پردازد و محبوبش را در برابر او مجسم می‌کند تا او را مورد خطاب قرار دهد و راز و نیاز کند و سخن او را بشنود؛ در حالی که او در حقیقت جز با خود سخن نمی‌گوید و جز سخن خود را نمی‌شنود» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱٤۷).

در نظر ابن‌عربی، عالم مثال یا خیال عالمی است حقیقی که صورت‌های موجود در آن، بینابین روحانیت صرف و مادیت محض قرار دارند. آن‌چه از این عالم در عقول انسانی منعکس می‌گردد از نوع عالم مثال مقید است و واسطهٔ ارتباط انسان با این عالم نیز قوّهٔ مخیله است که یکی از قوای قلب است. قوّهٔ مخیله فقط صورت‌های موجودِ محسوس در عالم مثالِ مقید را در ذهن حاضر می‌کند و نه آنکه از خود چیزی را که وجود ندارد بیافریند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲٦). ابزار این احضار همان همّت یا عنایت الهی است که صوفیان به آن حضور و متکلّمان به آن اخلاص می‌گویند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۳۰ـ ۱۳۱).

بر اساس این دیدگاه است که ابن‌عربی ادعای اتحاد بعضی از عرفا را با خداوند مردود می‌شمارد. چون به اعتقاد او، آن‌چه آدمی در تجربهٔ عرفانی اکتساب می‌کند، همان "قطب ملکوتی" وجود خویش است؛ همان شخصی است که خداوند در مبدأالمبادی و عالم غیب خود را از طریق آن بر او متجلی ساخته است (کربن، ۱۳۸٤:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

۳۹۸ـ ۳۹۹). آن خداوندی که عارف ادعای اتحاد با او را دارد در حقیقت خودِ مثالی یا فرشتهٔ شخصِ خودِ عارف است. عارف قطب زمینی آن چیزی است که حق تصورش کرده است و حق قطب آسمانی عارفی است که تصور رسیدن به وصل و وحدت در او به وجود آمده است.

این نوع هستی‌شناسی، صرف‌نظر از تأثیرپذیری از مُثُل افلاطون، بیش از هر چیزی متکی بر نظریهٔ ابن‌سینا است. او بود که در نمط دهم از اشارات در تحلیل رؤیا تلاش کرد تا با استفاده از کیهان‌شناسی رایج در میان فلاسفه و حکما توجیهی خردپسند و خرسندکننده از مکاشفات و اتفاقاتی که در خواب‌های آدمیان به وقوع می‌پیوندد ارائه دهد. او نیز مانند همهٔ حکما عالم را به مُلک و ملکوت و جبروت تقسیم می‌کند که در میان عالم جسمانی و مادی محض، و عالم عقول و ارواح و مجردات، عالم میانه‌ای قرار گرفته است که نه کاملاً مادی است و نه مجرد محض؛ نام این دنیا گاهی عالم نفس است و گاه ملکوت کوچک. عالم مثال یا عالم خیال در این قسمت از کیهان قرار گرفته است. همهٔ صورت‌های عالم مادی و محسوس به صورت جزئی در عالم نفوس، و به شکل کلی در عالم عقول، نیز وجود دارد. نفوس آدمیان از طریق دارابودن استعداد درونی و از میان برداشتن حائل‌ها و مانع‌ها می‌تواند به نقش‌ها و صورت‌هایی که در عالم عقول و نفوس است اشراف پیدا کند. این آگاهی البته از طریق حواس درونی امکان‌پذیر است؛ یعنی با گرفتن صور و نقوش از پنج حواس بیرونی به‌وسیلهٔ حس مشترک و سپردن آن‌ها به قوّهٔ خیال و حافظه، و آن‌گاه با ترکیب‌کردن تصاویر و معانی به‌وسیلهٔ متخیله. حس مشترک و تخیل همانند دو آینه عمل می‌کنند؛ گاهی تصاویری از این به آن منعکس می‌شود و گاه از آن به این. مشغولیت یا درگیری حس مشترک با امور مادی و بیرونی یا وجود مانع‌های درونی فرد را از دریافت تصاویر و نقوش از عالم خیال و مثال بازمی‌دارد. تنها در خواب است که همهٔ موانع بیرونی به کنار نهاده

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

می‌شود و نفس سالک می‌تواند از طریق حس مشترک با عالم خیال و صور متخیله ارتباط برقرار کند. اگر نفس بر اثر ریاضت و مجاهده موفق به کاستن از مشغله‌های مادی شود آن‌گونه صعود به عالم نفوس و اشراف بر غیب در عالم بیداری نیز برای شخص امکان‌پذیر می‌شود. در این مرحله است که «گاهی غیب به‌صورت گمان قوی آشکار شود، و گاهی شبیه خطابی است از یک جن یا آوایی از موجودی غایب و نادیده، و گاهی با مشاهدهٔ ظاهری چیزی مستقیماً دیده می‌شود تا جایی که صورت غیب را به‌طور مشهود مشاهده می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳٦۳: ٤۸۲).

سهروردی نیز با آنکه عالم را به چهار نوع تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: انوار قاهره، انوار مدبّره، برزخیان، صور معلّقهٔ مستنیره و ظلمانی؛ انوار قاهره و مدبرّهٔ او همان عالم عقول ابن‌سینا است، و برزخیان نیز عالم مادی و محسوس است و صور معلّقه نیز با عالم نفوس و مثال و خیال منطبق است. دلیل تیره و نورانی بودن عالم صور معلّقه نیز آن است که بخشی از آن به نفوس اجنّه و شیاطین و اشقیا تعلّق دارد و بخشی نیز به اشباح مجرد و مقدسان و فرشتگان. هر موجودی که در عالم مادی مشاهده می‌شود نمونه‌ای مثالی در عالم صور معلّقه دارد. در این عالم، صور معلّقه دارای مظاهری هستند که مانند صورت‌های معلّق در آینه در آن ظاهر می‌شوند. این عالم که همهٔ تنوع و غنای جهان محسوس را با حالتی لطیف دارد قوام و استقلالی است که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. رستاخیز به‌واسطهٔ همین عالم امکان وقوع پیدا می‌کند و رموز پیامبری و همهٔ تجربه‌های شهودی از طریق این عالم به انجام می‌رسد. چگونگی صعود و دست‌یابی به این صور معلّقه و نفوس مثالی، دقیقاً از همان سازوکاری که ابن‌سینا توضیح داده است پیروی می‌کند: پرهیز از مشغولیت‌ها و لذات و مطاعم دنیایی و روی آوردن به ریاضت و عبادت و تلطیف سرّ و توجه به عالم قدس (پورجوادی، ۱۳٦۵: ۱۵ـ ۱۹؛ کربن، ۱۳۷۷: ۲۹۹ـ ۳۰۰). اما بسیاری از صوفیان این عالم مثال و خیال را همان لوح

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

محفوظ تلقی می‌کردند که حقیقت همهٔ موجودات و حوادث هستی، همانند صورت‌هایی که در ذهن آدم‌ها نقش می‌بندد به دور از هرگونه ماده و گوشت و پوست و خون، در آن وجود دارد (پورجوادی، ۱۳۵۶: ۵۰ ـ ۵۱).

سفرهای خیالی

ابن‌عربی نیز به نقل از عارفی ناشناس از یک سفر روحانی به عالم تحت‌الثّری که بیابانی بی‌انتها و سرشار از شگفتی‌های بسیار است سخن می‌گوید که بهشت و جهنم در برابر وسعت آن عالم همانند حلقهٔ انگشتری به نظر می‌رسند. عنوان این بخش از سخن ابن‌عربی که به تفصیل در *فتوحات* به آن پرداخته است «مجلس رحمت در سرزمین حقیقت» است. این عارف ناشناس در حالتی «بین مشاهده و سخن» به تعبیر ابن‌عربی، یعنی بدون بی‌هوشی و بدون از خود ربوده‌شدن و فانی‌شدن از شهود، در آن سرزمین به سفری طولانی می‌پردازد؛ سرزمینی که خاکش از طلای نرم است و درختان و میوه‌هایش همه از طلا است. میوه‌هایی بسیار عظیم اما در همان حال کوچک که در دست جای می‌گیرند و به محض کنده‌شدن دوباره بر درخت می‌رویند. زنان و مردان آن‌جا همانند حور و غلمان‌اند و زاد و ولد ندارند. مرکب‌هایشان هنگام سوارشدن کوچک و بزرگ می‌شوند. آدم‌ها در تاریکی شب نیز قادر به دیدن هستند و دریا هیچ کسی را غرق نمی‌کند. جنگ‌هایشان نمایشی است. زمین‌لرزه‌های شدید هیچ آسیبی به مردم نمی‌رسانند و تنها در هنگام وقوع مرگ نزدیکان برای هشدار حادث می‌شوند. بر دریایی از خاک که جاری است مردم با سفینه‌های زیبا به تفریح می‌پردازند و از شهری به شهر دیگر سفر می‌کنند. تنگی جا در شهرها را با افزودن بر طبقات فوقانی ساختمان‌ها چاره‌گری می‌کنند. پادشاهان نرم‌خو و آسان‌گیر مملکت همواره در حال ذکرگفتن هستند. بخش‌های مختلف مملکت در مجموع هیجده سلطان دارد که همه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

مستقیماً با مردم محشورند و هر کدام نیز سیره و روش و احکامی مستقل دارند. پادشاهان خود مستقیماً با افراد مختلفی که در زیر فرمان دارند به تدارک روزی و غذای مردم می‌پردازند و خلاصه «اهل این زمین خداشناس‌ترین مردمان به خدای‌اند، و آن‌چه را که نزد ما [در این دنیا] با دلیل عقلی محال است، می‌بینیم که در این سرزمین (حقیقت) امکان‌پذیر و وقوع‌یافتنی است» (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ۱۰۷ـ ۱۱۸).

محمد لاهیجی شارح *گلشن راز شبستری* چند تجربهٔ عروج به آسمان و افلاک را که خود در هنگام اعتکاف و اربعین و مراقبه داشته است در *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز* بازگو کرده است. در یکی از این تجربه‌ها، او «بعد از اوراد صبح و وظیفهٔ اوقات» به مراقبه می‌پردازد و در هنگام مراقبه به او غیبت دست می‌دهد و در واقعه شخصی نورانی و مهیب او را در بغل می‌گیرد و به جانب هوا پرواز می‌کند و به بالا می‌برد و خود غایب می‌شود و لاهیجی همهٔ عالم را روشن و نورانی می‌بیند و آن‌گاه تعین او و همهٔ عالم محو می‌شود و مجموع عالم به نور واحدی تبدیل می‌شود: «دیدم که آن نور منم و مطلق و معرّا از همهٔ تعینات و قیودم و به غیر از من هیچ دیگر نیست و بعد از آن از آن حال بازآمدم» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳٤۳ ـ ۳٤٤).

واقعهٔ دیگر در هنگام چله‌نشینی و اعتکاف به او دست می‌دهد. در حالت غیبت خود را در هوا و بر بالای شهری بزرگ و پر از فانوس و چراغ در حال پرواز می‌بیند. عالم آن‌چنان نورانی است که نمی‌تواند آن را شرح دهد، آن‌گاه یکایک آسمان‌های هفت‌گانه را سیر می‌کند و به هر آسمان که می‌رسد عین آن آسمان می‌شود و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌کند. سپس به سیر در عالمی نورانی و لطیف می‌پردازد و تجلی حضرت حق را به‌صورت نور بی‌کمّ و کیف می‌بیند و از عظمت آن تجلی، آتش در همهٔ موجودات می‌افتد و تمامی عالم می‌سوزد و لاهیجی نیز فانی مطلق می‌شود. پس از آن به خود می‌آید و مست و فریادزنان بیتی در ستایش حق بر زبان می‌آورد و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

حادثهٔ تجلی حق و سوختن عالم و به خود آمدن، در همین یک واقعه پیاپی به وقوع می‌پیوند آن‌چنان‌که وقتی لاهیجی از آن حالت باز می‌آید، چند روز در حالت بی‌خودی و مسلوب‌العقلی به سر می‌برد تا به‌تدریج به حالت طبیعی خود بازمی‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۸۰).

نجم‌الدین کبری نیز تجربه‌های همسانی را در آثار خود به روایت گذاشته است. در یکی از آن‌ها می‌گوید: در حال ذکر در خلوت در هنگام سحر صدای تسبیح فرشتگان را می‌شنیدم. گویی خداوند به آسمان دنیا فرود آمده بود و فرشتگان در حالی که همانند کودکی که از غضب و کتک پدر بترسد می‌ترسیدند و از خداوند طلب نجات می‌کردند و می‌گفتند «توبه کردم، توبه کردم» و هنگامی که ترس ملائکه تشدید شد می‌گفتند: "یا قادر، یا قادر یا مقتدر" و زمانی که ترس از قلب‌هایشان به کنار زده شد می‌گفتند خدایا از ثواب خود بهشت را روزی ما کن و از عذابت ما را در امان بدار» (کبری، ۱۹۹۳: ۱۳۷).

در واقعه‌ای دیگر، نجم‌الدین کبری به‌واسطهٔ شیخش به حضرت ربوبیت و الوهیت فرستاده می‌شود و او در حالی که گویی در کفن پیچیده شده است و تجربهٔ سخت مرگ را چشیده است و آن‌گاه به راحتی رسیده است، در آن‌جا رضوان و جماعتی از حور عین‌ها را مشاهده می‌کند و در بین زمین و آسمان پرواز داده می‌شود و آن‌گاه دوباره به زمین بازگردانده می‌شود و بر یک کرسی نشانده می‌شود و شیخ در پشت سر او قرار می‌گیرد و سپس در قلب او نجوا می‌کند که: پروردگارت را با شناخت عبادت کن. از آن پس وجود او انباشته از تألّه و شوق و یقین و آرامش می‌شود (کبری، ۱۹۹۳: ۲۰۸).

نجم‌کبری از ابوالحسن خرقانی نیز نقل می‌کند که نیمه‌های یک روز به عرش صعود کردم تا طواف کنم. هزاربار طواف کردم. در گرداگرد عرش گروهی ساکن و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

آرام را دیدم که از سرعت طواف من تعجب کرده بودند و طواف آن‌ها نیز مرا متعجب کرده بود. گفتم شما کیستید و چرا با سردی طواف می‌کنید؟ گفتند ما نور و ملائکه هستیم و این طبیعت ماست و نمی‌توانیم از فطرت خود فراتر رویم. گفتند: تو کیستی و چرا چنین شتابان طواف می‌کنی؟ گفتم من آدمم و از نور و آتش سرشته شده‌ام و این سرعت من از آتش شوق است (کبری، ۱۹۹۳: ۱٤۰).

حکیم ترمذی بر این اعتقاد بود که وقتی بنده به دیدهٔ جمال در حق نظر کند، هر رگ او از خوشایش شادی انباشته می‌شود و نَفس او به جوشش و فراروی از مرز محدودیت‌ها کشیده می‌شود و خداوند هیبت خود را جامهٔ زیر و انس خود را جامهٔ رو برای او قرار می‌دهد و به این وسیله نفس او را به آرامش و استقامت وامی‌دارد و آن گاه او را به مرتبهٔ «انفراد بالله» یا «مرتبهٔ قربت عُظمی» ارتقا می‌دهد و با قراردادن او در مکان استواری در پیشگاه خود و پاکیزه گردانیدن با نور خود و گشودن راه وحدانیت به روی او، حیاتی تازه به او می‌دهد «و از او برای اجرای کارهایش استفاده می‌کند (اِستَعمَلَهُ). حال، این بنده به‌واسطهٔ خدا سخن می‌گوید، به‌واسطهٔ خدا فکر می‌کند و به‌واسطهٔ خدا علم حاصل می‌کند. این است معنای گفتهٔ رسول‌الله که از قول پروردگارش نقل می‌کند: وقتی بنده‌ام را دوست می‌دارم، قلب او هستم؛ پس به‌واسطهٔ من می‌اندیشد. من گوش و چشم او هستم؛ پس به‌واسطهٔ من می‌شنود و می‌بیند؛ و من دست او هستم، به‌واسطهٔ من [اشیاء را] می‌گیرد» (ترمذی، ۱۳۷۹: ۲۵۰ـ ۲۵۱).

عرفا هم به تبعیت از متکلمان اغلب بر این اعتقاد بودند که رؤیت خداوند چنان‌که در *قرآن* نیز آمده است تنها در آخرت امکان‌پذیر است: «وجوهٌ یومئذٍ ناضرةٌ الی رَبِها ناظِرةٌ» (قیامت/ ۲۲ و ۲۳). در این دنیا امکان این رؤیت متعذّر است چرا که به قول صاحب *مصباح‌الهدایه* «باقی در فانی نگنجد». به این دلیل «مؤمنان در دنیا حق را به دیدهٔ ایمان و نظر بصیرت بینند و در آخرت به نظر عیان و بصر. چنان‌که در اخبار آمده است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

انّکُمْ سَتَرونَ رَبّکُم یومَ القیامة کما ترونَ القَمَر لیلة البدر لا تُضامّونَ فی رؤیته» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۷ـ ۳۸). به یقین رسیدن در باب حق که نشانهٔ حقیقتِ ایمان صحیح است، در افراد مختلف به تناسب استعدادها متفاوت است. «طایفه‌ای در دنیا به علم‌الیقین بدانند وعدهٔ عین‌الیقین ایشان به آخرت باشد و طایفه‌ای به عین‌الیقین ببینند و وعدهٔ حق‌الیقین ایشان به آخرت بود و از این‌جا گفت آنکه گفت: رأی قلبی ربّی» (همان: ۳۸).

بنابراین، از آن‌جا که بر اساس مستندات موجود در آیات و روایات، رؤیت خداوند با چشم سر امکان‌پذیر نیست، اهل تصوف که خداوند را در محور همهٔ معتقدات و معاملات و عبادات خود قرار داده‌اند، راه‌های مختلفی برای برقراری ارتباط غیرمستقیم با حق جستجو کرده‌اند که از طریق آن‌ها می‌توانند خود را با روش‌های غیر دیداری به حقیقت وجود نزدیک کنند. راه‌هایی چون مراقبه، واقعه، رؤیا، کشف و شهود، وصل و لقا، فناء فی‌الله، تجلّی، حق‌الیقین. بعضی از مشایخ بزرگ چون بایزید بسطامی و منصور حلاج، همواره سخن از پیوستن خود به حق و تبدیل وجود خود به پاره‌ای از وجود حق و ازمیان‌رفتن دوگانگی می‌گفتند که در آن دیگر رؤیت موضوعیت خود را به‌کلی از دست می‌دهد. برخی دیگر از مشایخ صوفیه نیز با تمرکز بر رؤیاها و مراقبه‌هایی که در بیداری به وقوع می‌پیوست، خداوند را به شکل‌های مختلف در عالم خواب و خیال برای خود مجسم می‌کردند و از طریق آن، علاوه بر دیدار با ملائکه و پیامبران و اولیای الهی، حتی به ملاقات مستقیم و گفتگو با خداوند می‌پرداختند و او را در تجربه‌های عرفانی خود با صورت‌های مختلف و تجسم‌پذیر به روایت می‌گذاشتند. روزبهان بقلی شیرازی یکی از آن مشایخ بزرگ است که بزرگ‌ترین کرامت و شاخص‌ترین کنش فراواقع‌گرایانه‌اش عبارت است از دیدار با عوامل ماوراءطبیعی در بعضی حالت‌های روحانی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

نسفی می‌گوید اهل شریعت بر این اعتقادند که وقتی ملائکهٔ آسمان سخنی را به دل آدمیان القا می‌کنند، اگر در بیداری باشد، نامش الهام است، و اگر در خواب باشد، رؤیای صادقه یا به تعبیر خود نسفی "خواب راست" است و هنگامی که ملائکه با صورتِ مصورشده ظاهر شوند و سخن خدای را به انبیا برسانند، نامش وحی است. امّا اهل حکمت می‌گویند که این صورت‌ها بر کسی ظاهر می‌شوند که «آن کس را قوّت خیالی غالب باشد» و همه‌کس از قوّت خیال برخوردار نیستند. سه قوّه‌ای که انسان‌ها دارند، یعنی قوهٔ ادراک، قوهٔ عمل و قوهٔ خیال در بعضی با قوت همراه است و در بعضی دیگر با ضعف و در برخی از آدم‌ها نیز بعضی از این قوت‌ها وجود ندارد. مقصود از این سخنان آن است که «هرکه را قوت خیال قوی افتاده باشد، این صورت‌ها بسیار بیند، و مصورِ این صورت‌ها اندرون همین بیننده است. چنان‌که در خواب صورت‌ها پیدا می‌کند، در بیداری هم پیدا می‌تواند کرد. در خواب همه‌کس را باشد، اما در بیداری اندک بود» (نسفی، ۱۳٤۱: ۲۳۹). اگر کسی در خواب تشنه باشد و کسی در برابرش ظاهر شود و قدحی آب به او دهد و از خوردن آن لذت تمام به او دست دهد که حتی پس از بیداری نیز آن را احساس کند، «هیچ شک نیست که آن صورت و آن آب همه خیال است، و مصور این صورت و این آب، اندرون همین بیننده است» (همان: ۲٤۰). تصوراتی چون تشنگی و گرسنگی و بیماری و مرگ و برطرف شدن تک تک آن‌ها، در بیداری نیز اتفاق می‌افتد. این صورت‌ها و اعمال را نیز قوت خیال و وهم در اندرون و بیرون آدم‌ها برمی‌انگیزاند. حکما بر این باور هستند که ظاهرشدن ملائکه نیز واقعیت ندارد و آن صورت‌ها خودِ ملائکه نیستند. به‌خاطر آنکه ملائکهٔ آسمانی همیشه در مقام خود و به‌کار خود مشغول هستند، و کار دیگری جز کار خود نمی‌توانند انجام دهند. امّا از آن‌جا که همهٔ آن‌ها پاک و صافی و برخوردار از علم و طهارت هستند، «هر که به ریاضات و مجاهدات خود را پاک و صافی گرداند و علم و طهارت حاصل کند، او را

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

با ملائکهٔ سماوی مناسبت پیدا آید و چون مناسبت پیدا آید، همچون دو آیینهٔ صافی باشند که در مقابلهٔ یکدیگر بدارند» (نسفی، ۱۳٤۱: ۲۳۹ـ ۲٤۱).

صوفیانی که با طلب و عشق و معرفت و ریاضت و تطهیر قلب و روح خود و ترک همهٔ تعلقات و شرکت در مجالس ذکر، با تمام وجود همت خود را معطوف به استغراق در حق می‌کنند، اندک‌اندک جلوه‌ها و جلاهای وجودی زمینه‌های لازم را برای جذب آن‌ها در شعاع شعله‌های کشف و شهود فراهم می‌آورد. خلوص و آرامشی که از طریق انجام آن اعمال صادقانه بر سالک مستولی می‌شود، وجد و فتوحی در وجود او پدید می‌آورد که تجربه‌ای بسیار خوشایند و شیرین و سبک‌کننده است. حکیم ترمذی این حالت را به زیباترین صورت در *بدو الشأن* توضیح داده است: «شبی در ضیافت یکی از برادران طریقت برای ذکر اجتماع کردیم. وقتی پاسی از شب گذشت، به منزل بازگشتم. در راه [ناگهان] چنان فتوحی برای قلبم حاصل شد که از توصیف آن قاصرم. پنداری چیزی در قلبم به وقوع پیوست که نفسم بدان شادمان شد و از آن لذت برد. وقتی راه می‌رفتم احساس شادمانی می‌کردم و هیچ‌یک از آن‌چه بدان برمی‌خوردم مرا نمی‌ترسانید، حتی سگ‌هایی که به سوی من پارس می‌کردند. عوعوکردن آن‌ها را دوست می‌داشتم، چون در قلبم لذتی احساس می‌کردم. تا اینکه آسمان با ستارگان و ماهش به نزدیک زمین فرود آمدند. در اثنای این احوال به درگاه خدا دعا کردم. چنان احساس کردم که گویی چیزی در قلب من قد برافراشت و وقتی این حلاوت را تجربه کردم، اندرون من درهم پیچید و منقبض شد. و بخشی از آن به سبب شدت لذت بر بخشی دیگر پیچید و به هم فشرده شد. این حلاوت در صُلب و عروقم منتشر شد. به نظرم آمد که به مکانی نزدیک عرش الهی نزدیک بودم. این عادت همه‌شبهٔ من تا بامداد بود» (ترمذی، ۱۳۷۹: ٤۷).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

در چنان حالت‌هایی است که کشف و شهود به سراغ شخص می‌آید و او را به دیدار واقعیت‌هایی می‌کشاند که در حالت‌های عادی امکان وقوع آن‌ها وجود ندارد. این دیدارها گاه در رؤیا به حقیقت می‌پیوندد و گاه در بیداری. بیداری‌هایی که شباهت‌های بسیار به رؤیا دارند و اهل تصوف بر آن‌ها نام مراقبه گذاشته‌اند. روزبهان در توضیح کشف و شهود می‌گوید: «کشف، عبارت است از ایضاحِ امور پوشیده برای قوهٔ ادراک، چنان‌که گویی شخص با چشم آن را می‌بیند. حقیقتِ آن تجلی ملک و ملکوت و شکوه ابدی قدرت در برابر دیدگان عارفان است. در چشم آنان درخشش شکوه خودِ آنان محجوب می‌ماند، تا اینکه آنان بتوانند با آن [چشم] زیبایی چهرهٔ خداوند را ببینند. آن‌گاه آنان ملکوت مخفی الهی را نظاره می‌کنند، و در حالتی عرفانی، شناختی از هر صفتِ خداوند به دست می‌آورند» (بقلی، ۱۳٤٤: ۵۵۷ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۵۲ـ۵۳).

در یکی از آن حالت‌های وجد و حیرت است که روزبهان دکان خود را رها می‌کند و جامه‌هایش را می‌درد و سر در بیابان می‌نهد. یک‌سال‌ونیم در آن وضع، واله و حیران، گریان و وجدکُنان باقی می‌ماند. حالات عظیم وجدآمیز و الهاماتی غیبی همه روزه بر او وارد می‌گردد. در آن حالات وجد و جذبه، آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها، بیابان‌ها و درختان را به‌گونه‌ای می‌بیند که گویی همه نورند. آن‌گاه از آن حالت اضطراب به آرامش می‌گراید (عبداللطیف، ۱۳٤۷: ۱٦۹).

تجربهٔ دیدار با عوالم ماوراءزمینی، در آثار حکیم ترمذی و عزیزالدّین نسفی همواره در قالب خواب و رؤیا مطرح می‌شود. ترمذی خود بارها پیامبر و اولیا و موجودات ملکوتی و حتی تجربهٔ قرارگرفتن در برابر خداوند را از ورای یک پرده و بدون آنکه دیداری در بین باشد، از طریق رؤیا که خود به‌صراحت همواره بر آن تأکید می‌کند به روایت می‌گذارد و رؤیاهای بسیاری را نیز از زبان همسرش که غالب آن‌ها

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

نیز به جایگاه عرفانی خود ترمذی مرتبط است در کتاب *بدو الشأن* بازگو می‌کند (راتکه ـ اوکین، ۱۳۷۹: ٤٢ ـ ٦٦). اما روزبهان بقلی، سه سده پسین‌تر از او، این‌گونه رؤیاها و دیدارهای خیالی را گاه به‌گونه‌ای به روایت می‌گذارد که گویی در هنگام بیداری برای او به وقوع پیوسته است. توجیه نظری موضوع نیز چنین است که «لیس فی رؤیة الحقّ حجاب للعاشق الصادق بانّه یغیب عن الرّؤیة شیء من وجوده. فبالغ الحقّ سبحانه فی کمال رؤیة حبیبه. و کذلک قال النّبی، صلّی الله علیه و سلّم: رأیتُ ربّی بعینی و بقلبی، رواه مسلم بن الحجاج فی صحیحه» (شرف‌الدّین ابراهیم، ۱۳٤۷: ۷۹). حقیقت این است که پس از عهد سلجوقیان و از سدهٔ هفتم به بعد، رؤیت خداوند به سنتی مرسوم در کرامات صوفیه بدل می‌شود. حال آنکه پیشتر به تأثیر از اعتقاد به رؤیت‌ناپذیری خداوند در دنیا، که از باورهای مشترک در میان اغلب فرقه‌های مذهبی تلقی می‌شد، چنین ادعایی حتی در حد تصوری ذهنی نیز در میان حکایات صوفیه حضور نداشت. اما با طرح اندیشه‌های وحدت وجودی و پیشرفت نظریه‌های عرفانی در توسعه‌بخشی به توجیه ارتباطات گوناگون عوالم طبیعی و دنیوی و انسانی با عوالم لاهوتی و ملکوتی و ماوراءطبیعی، این‌گونه ادعاها نیز به سنتی مرسوم به‌ویژه در مناقب‌نامه‌ها و شرح احوال‌های صوفیه تبدیل شد.

نقل است که روزی خواجه امام فخرالدین مطرزی یکی از علمای بزرگ به خدمت شیخ روزبهان می‌رسد. شیخ در میان جمعی ساکت نشسته است و برخلاف همیشه، این‌بار هیچ ترحیبی به خواجه فخرالدین نمی‌کند. خواجه از رفتار شیخ متعجّب می‌شود. تا آنکه ساعتی بعد شیخ از آن حالت خاص خود به در می‌آید و می‌فرماید: «در حضرت ذوالجلال بودم، یوسف‌جمالان حاضر بودند، ناگاه تجلی فرمود: "عنت‌الوجوه للحی القیوم". آن‌گاه اشک از چشمان شیخ جاری می‌شود. وقتی به خود می‌آید و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

نظرش بر خواجه مطرز می‌افتد برمی‌خیزد و بر او سلام و ترحیب می‌فرماید» (شرف‌الدّین ابراهیم، ۱۳٤۷: ٤۷).

البته روزبهان نیز اغلب دیدارهای خود با حق و ملکوتیان و پیامبران را به خواب منسوب می‌کند. مثلاً در جایی می‌گوید: «شبی چنان دیدم که شب رو "سبحان الذّی اسری" خورشید طلعت "والضّحی" علیه الصلوة و السلم، دست مبارک از روضه‌ای مقدسه بیرون آورد و دراعه‌ای در من پوشید و تاجی بر سرم نهاد و... نوری در چشمم ظاهر شد که به آن نور روی آن سرور عالمیان و سرور سینهٔ آدم و آدمیان را بدیدم...» (عبداللطیف، ۱۳٤۷: ۱۷۷ـ ۱۷۸). «شبی دیدم که جملهٔ خلق در خانه‌ای بودند منوّر، و... به شکل خود دو شیخ خوب‌روی دیدم...» (عبداللطیف، ۱۳٤۷: ۱۷۰). «شبی بین یدی‌الحضرة بحری عظیم بی‌ساحل دیدم، و جملهٔ انبیاء و اولیاء و ملائکهٔ مجرد در بحر بودند، علیهم السلم...» (همان: ۱۷۱). «شبی در حضرت کبریاء، تقدس و تعالی، بازاری چند دیدم خالی، و در آن‌جا حق، جلّ سلطانه، مرا ذبح کرد و ...» (همان: ۱۷۱). «شبی در عالم غیب از شراب احمر بحری دیدم...» (همان: ۱۷۲). «رأیت‌الله، سبحانه و تعالی، ینزل من طور سیناء...» (همان: ۱۷۲). «رأیت‌الله، سبحانه و تعالی، و کان الانبیاء کلّهم، علیهم‌السلم، و الخلفاءالاربع، رضوان‌الله علیهم، حاضرین بین یدیه...» (همان: ۱۷۳). «رأیت‌الحقّ بین خیام‌الورد و حجب‌الورد و عوالم‌الورد الاحمر و الابیض...» (شرف‌الدّین ابراهیم، ۱۳٤۷: ۱۷۲ـ ۱۷۳).

روزبهان که در جوانی بیشتر اوقاتش به وجد و حالات روحی در میان صوفیان می‌گذرد مدت‌ها چیزی از مقولهٔ کشف‌های پنهان برایش پیش نمی‌آید. تا اینکه روزی بر بام رباط، سرگرم تفکر دربارهٔ عالم غیب می‌شود. حضرت محمد را با خلفای راشدین پیش روی خود می‌بیند و این نخستین کشف اوست (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۲، به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ٦٦).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

نسفی نیز هنگامی که با یکی از شیوخ و اصحاب او به صحرا می‌رود و از چند کس دچار رنجش می‌شود، شب حضرت رسول به خوابش می‌آید و به او می‌گوید: باید از دیو اعوذ خوان و شیطان لاحول گوی برحذر باشی (نسفی، ۱۳٤٤: ۱۰۷؛ نسفی، ۱۳٤۱: ٤۰۳). یک شب نیز در ابرقو پدر خود را در خواب می‌بیند. پدر او را به پیش پیامبر و ابن‌خفیف و سعدالدّین حموی در مسجد ابرقو می‌برد. آن‌ها او را می‌نوازند و رسول نگرانی شیخ حموی را در افشای اسرار طریقت به دست نسفی بازگو می‌کند. چون شیخ حموی پیشتر در پیش پیامبر گله کرده است که معانی که او در چهارصدپاره کتاب گردآورده است نسفی آن‌ها را در ده رساله جمع کرده و هرچه حموی در اخفا و پوشیدن اسرار سعی کرده است، نسفی در اظهار آن‌ها کوشیده است و شیخ حموی نگران آزاردیدن نسفی از ناجنسان است. آن‌گاه رسول از نسفی تعهّد می‌ستاند که او آن اسرار را تا هفتصد هجری ظاهر نگرداند (نسفی، ۱۳٤٤: ۳ـ ٤).

روزبهان در یکی از نیمه‌شب‌هایی که به یاد وفات خود افتاده است مردمان ملکوت را با عارض‌های زیبا و لباس‌های عزا می‌بیند. سپس همهٔ فرشتگان و همهٔ انبیا را مشاهده می‌کند و خود حضرت حق را نیز می‌بیند که گویی در مرگ روزبهان صاحب‌عزاست. آن‌گاه حق سبحانه، در حالی که همهٔ انبیا و رسل و ملائکه و اولیا همراه او هستند دست روزبهان را می‌گیرد و به عالم جلال و جمال و در حضوری پر از باغ و سرور می‌برد و حوریان مقنعه‌ها از سر برمی‌گیرند و شراب می‌پیمایند و آواز سر می‌دهند (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۸۱ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۱۵۳). پیشتر از آن، در تجربه‌ای دیگر، روزبهان خود را در عالم ملکوت در میان پیامبران و رسولان، ملائکه و اولیا می‌بیند که اقدم همهٔ آن‌ها به حضرت حق پیامبر اسلام است. خداوند که مانند ستونی از زر سرخ است از سمت چپ پیش می‌آید و با تجلی خود روزبهان را تعظیم و تبجیل می‌کند و آن‌گاه همهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

جمعیت به‌خاطر روزبهان و به عشق او مشغول باده‌نوشی می‌شوند (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۷۱ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

در کتاب *کشف‌الاسرار*، روزبهان بارها صحنه‌هایی را از ملاقات خود در آسمان‌ها با مشایخ بزرگ طریقت، پیامبران بزرگ الهی، فرشتگان و ساکنان ملکوت به روایت می‌گذارد و در خلال آن روایت‌ها، که اغلب واقعیت‌هایی خیالی و رؤیایی یا واقعه‌های صوفیانه هستند، چندین‌بار از انتخاب خود به مقام ولایت سخن به میان می‌آورد. یک‌بار نیز از خطابی غیبی صحبت می‌کند که به او می‌گوید «تو پیامبری» (همان: بند ۱۰). او خود در جای دیگری در توجیه این خطاب می‌گوید، «ولایت و نبوت در عرفان زوج توأمان‌اند» و به فرمودهٔ پیامبر، علمای امت پیامبر اسلام مانند انبیای بنی‌اسرائیل‌اند، و دیگر آنکه خداوند هنگامی که دوست یا ولی خود را دعوت می‌کند او را با نام پیامبران خطاب می‌کند و این مقام محبت و احسان دلالت بر گزینش ازلی و اسبقیت لطف ابدی دارد (بقلی، ۱۹۷٤: ۲۸۷ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ٦٤).

اینکه روزبهان خداوند را در جایی به‌صورت ستونی از زر سرخ و در جایی دیگر به‌صورت پیر یا شیخی که از کوه فرود می‌آید (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۷۱ و ۳٤ و ۳۵ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۹ و ۱۱۹و ۱۳۱). و گاه در جایی نیز «در صورت جمال و بر هیئت ترکان و در حال نواختن عود» و در جاهایی به صورت‌های وصف‌ناشدنی می‌بیند، همگی حکایت از آن دارد که آن صورت‌ها چیزی جز تصورات و تخیلات صاحب آن تجربیات نیست که در حالات مختلف روحی، او را با جلوه‌های گوناگونی از حق مواجه کرده است؛ یا به تعبیر خود روزبهان، «این مقام مجاهدهٔ اهل مشاهده» در «مقام معرفت» حق است (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۷٦ و ۸۷ و ۱۸۰ به نقل از همان: ۱۲۸ـ ۱۲۹ و ۸۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

روزبهان در جایی به‌صراحت این‌گونه مشاهدات را محصول خیالات نفسانی خود می‌داند و می‌نویسد: «شبی از شب‌ها، دستخوش خیالاتی نفسانی، خیالاتی سطحی و خیالاتی روحانی شدم. حجاب‌ها از آن‌ها بردریدم و لطایف آن‌ها را دیدم و دربارهٔ اشکال آن‌ها تفکر کردم، اشکالی که با دیدن مقداری از آن قلبم از دست شد. سینه‌ام به دیدار بعضی از آن‌ها به تنگی افتاد، و من از مقام و منزلت [پستِ] خود دچار حیرت شدم، تا اینکه حُسن الهی به‌ناگاه بر من ظاهر گردید و چنان زیبایی و جذّابیتی دیدم که وصف آن نتوانم». آن‌گاه به گفتگو با خداوند می‌پردازد. در جای دیگر، وقتی سخن از مشاهدهٔ فرشتگان می‌گوید با این عبارت آغاز می‌کند: «من در عالم سرّ از اقطار جهان هستی عبور کردم، و روحم به آسمان‌ها صعود کرد. در هر آسمانی فرشتگان خدای متعال را دیدم» (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۸۰ و ۲۰ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۸۷ و ۱۳۸).

روزبهان در جایی، یکی از فلسفه‌های این‌گونه تجسم‌بخشی به خداوند و معتقداتی همانند معتقدات اهل تشبیه دربارهٔ خداوند را در قالب سؤالی از جانب خود و پاسخی از خداوند چنین مطرح می‌کند: «پیش خود اندیشیدم که ″چگونه تو [خداوند] از عالم توحید به این مقام متشابهات نزول کردی؟″ او نزدیک من آمد و سجاده‌ام را گرفت و گفت: ″برخیز! این افکار چیست؟ تو در من تردید می‌کنی، پس من تمثالی از خود در چشم تو نمودار ساختم تا با من انس بگیری و دوستم داشته باشی″» (بقلی، ۱۹۷۱: بند ۱۱۷ به نقل از ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۲).

بر اساس حدیثی از پیامبر اسلام، خداوند از طریق رؤیا کلامی را که می‌خواهد به مؤمن القا می‌کند. حکیم ترمذی با عنایت به این حدیث می‌گوید بشارت خداوند در هنگام خواب به روح مؤمن منتقل می‌شود و در هنگام بیداری بر قلب وی می‌رسد. در حقیقت، قلب خزانهٔ الهی است. «روح شخص در اثنای خواب او به سوی خداوند سیر، و نیز عرش او سجده می‌کند. اما قلب شخص در بالای عرش از درون حجاب‌ها سیر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

می‌کند؛ بدین ترتیب، مجالس [خداوندی] را از نظر می‌گذراند و با خدا مناجات می‌کند و بشارت‌هایی دریافت می‌دارد. در قلب شخص [اقرار او به] توحید خداوند، الهام او، فراست او و سکینهٔ او جای دارد... قلب از جایی که بوده به عقل شخص باز می‌گردد و گزارش به آن عرضه می‌دارد...» (ترمذی، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

نمونهٔ دیگر از کرامت‌های مبتنی بر تخیل و تمثل ذهنی، که به‌خوبی قرائن بسیاری نیز در بافت خود حکایت وجود دارد و این موضوع را تأیید می‌کند، این حکایت است که یک‌بار مولانا در هنگام سماع، هربار که به تخت گویندگان و قوالان نزدیک می‌شود، تعظیم می‌کند و عذر می‌خواهد و با این کار حیرت اصحاب را برمی‌انگیزد که این تواضع و تکلف در برابر چه کسی است؟ وقتی از او می‌پرسند می‌گوید: «سرّ روحانیت خواجه حکیم سنایی متمثّل شده بود و تجسّد نموده در پهلوی عثمان و شهاب‌الدّین ایستاده دف می‌زد و لطف‌ها می‌فرمود و من دم به دم از تمثال سرّ او عذرها می‌خواستم تا از ما خشنود باشد و حقیقت باید دانستن که مردانِ حق از عالم غیب هرکه را یاد کنند و خواهان او شوند در حال در پیش او متمثّل می‌شوند؛ چنانک روح‌القدس مریم را و حضرت رسول را علیهماالسلام و صور روحانی اولیاء کمّل را و آن را درویشانِ عالم تَرَوحُن و تمثّل و تجسّد گویند» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۳/۱).

ملاقات با پیامبران و ملکوتیان

در خواب یا مکاشفه، دیدن پیغمبر اسلام و پیامبران دیگر از کنش‌های متداول در فرهنگ صوفیه است. این نوع از مشاهدات چون در بیداری کامل رخ نمی‌دهد واقعیت عینی ندارد تا منکرانی داشته باشد. ذهن انسان به تبعیت از نظام حاکم بر سازوکار پدیده‌های عالم واقع، تصورات همسانی را از طریق خواب و خیال به پدیده‌های ماوراءطبیعی سرایت می‌دهد که می‌توان آن را تجسّم‌بخشی و همسان‌سازی ملکوت و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

لاهوت به سبک ناسوت نام نهاد. از طریق این‌گونه ارتباطات ذهنی است که گاه بعضی از عرفا علاوه بر قرارگرفتن در تشعشع شهود خورشید حق و پیامبران، که در حقیقت نوعی مشابه‌سازی از معراج پیامبر اسلام هم می‌تواند باشد یا رؤیاهایی از نوع خواب ابراهیم(ع)، در این ملاقات‌ها گاه نوشته‌هایی نیز به آن‌ها داده می‌شود یا بعضی از نوشته‌های آن‌ها تأیید می‌شود.

یکی از تجربه‌های درونی بسیار معروف، برده‌شدن یا رفتن بایزید به آسمان‌ها است که از آن به‌صراحت به معراج بایزید تعبیر شده است. این تجربه چنان‌که از حکایات مربوط به زندگی و سخنان بایزید برمی‌آید بارها و بارها تکرار شده است، اما چون هرکدام از این رفتن‌ها یا برده‌شدن‌ها یک تجربهٔ متفاوت بوده است حکایت آن‌ها نیز هربار متفاوت از کار درآمده است. معراج او طولانی‌ترین و معروف‌ترین این تجربیات است که در همه‌جا نیز همواره از تفصیل بسیار برخوردار شده است. او در روایت این معراج به‌صراحت از تعبیر «رؤیا» و «پرواز سرّ» استفاده می‌کند که نشان دهد پروازش ذهنی بوده است و نه فیزیکی و جسمانی. در این پرواز، او بر اساس همان تصوّرات بسیار ساده‌ای که قدما از کیهان‌شناسی داشتند به‌وسیلهٔ فرشتگان الهی در تک‌تک آسمان‌های هفت‌گانه گردش می‌کند و در نهایت پس از درنوشتن حجاب‌هایی از پس حجاب‌ها به جولان در جبروت و ملکوت می‌پردازد و پس از گذر از کرسی و دریای نور و دریای اعظم و عرش رحمان، خداوند او را به قرب خویش می‌خواند و روان‌های یک‌یک پیامبران به پذیرهٔ او می‌آیند. آن‌گاه دوباره او را به میان خلق بازمی‌گردانند (بسطامی، ۱۳۸۵: ۳۲۵ـ ۳۳۷). گاهی تجربهٔ عروج در آسمان‌ها تنها یک خواب ساده است که بایزید یا هر عارف دیگر یا حتی یک آدم معمولی آن را می‌بینند. در این خواب با توجه به طول زمان وقوع آن گاه وقایعی مطرح می‌شود و گاه سخنانی. در اغلب این خواب‌ها که بایزید نیز تجربهٔ چند نمونهٔ ساده از آن‌ها را در زندگی دارد تنها

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

جملاتی به صورت گفتگوی یک‌طرفه یا دوطرفه مطرح می‌شود. بایزید از خداوند می‌پرسد که راه به تو چگونه است و جواب می‌شنود که «خویش را بر جای نه و نزد من آی» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۲۰۹ و ۱٤۲). از این تجربیات یک روایت بیرونی نیز وجود دارد که از زبان خادم او نقل شده است. در این روایت آمده است که بایزید «شبی بر سر انگشتان پای بود از نماز خفتن تا سحرگاه، و خادم آن حال مشاهده می‌کرد و خون از چشم شیخ بر خاک می‌ریخت. خادم در تعجب ماند. بامداد از شیخ پرسید که آن چه حال بود، ما را از آن نصیبی کن. شیخ گفت: اول قدم کی رفتم به عرش رفتم. عرش را دیدم چون گرگ لب‌آلوده و تهی‌شکم. گفتم ای عرش به تو نشانی می‌دهند که الرّحمن علی العرش استوی، بیا تا چه داری. گفت چه جای این حدیث است که ما را نیز به دل تو نشانی می‌دهند که أنا عند المنکسرة قلوبهم. اگر آسمانیان‌اند از زمینیان می‌جویند و اگر زمینیان‌اند از آسمانیان می‌طلبند» (عطّار، ۱۹۰۵: ۱/ ۱۵۷ـ ۱۵۸).

گاهی این سفر ذهنی یک تفرج عینی است که در سکوت برگزار می‌شود و سالکان مستعد طریقت صرفاً برای مشاهدهٔ بعضی از واقعیت‌های پنهان در ورای عالم ملک و ملکوت به این سفرهای روحانی فراخوانده می‌شوند تا آن‌ها را بر بعضی از اسرار غیب آگاه کنند. مثل بردن روح بایزید بسطامی به ملکوت آسمان‌ها و مشاهدهٔ روح پیامبران و سلام‌دادن به آن‌ها و قرارداشتن روح پیامبر اسلام در هزار حجاب از نور و سوزانندگی آن نورها و ناتوانی بایزید از نزدیک‌شدن به آن (بسطامی، ۱۳۸۵: ۱۸٦). بعضی از این سفرها نوعی گزارش واقعیت‌های سلوک در طریقت با زبانی ساده و روایتی سفرنامه‌گون است. مثل این بخش از سخنان بایزید که می‌گوید وقتی خداوند مرا اشراف بر توحید بخشید من نفس خود را طلاق دادم و به نزد پروردگار خود رفتم و او نیز نفس و خلایق و مکوّنات را از دلِ من به فراموشی برد و از همهٔ اندوهان رهایی یافتم و آن‌گاه مملکت‌هایی از پس مملکت‌های دیگر را درنوردیدم و به سوی حق

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

رهسپار شدم و خداوند نیز مرا همانند نزدیکی روح به جسم آن چنان به خود نزدیک کرد که «من گفتم: پس من توام و تو منی!» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۲۵۷). در تجربه‌ای دیگر، باز در یک واقعهٔ عرفانی و تصور ذهنی، بایزید در دریاهای جبروت و ملکوت غوطه‌ور و غیب می‌شود و در حجاب‌های لاهوت تا به عرش می‌رسد و آن‌گاه عرش را تهی می‌یابد. نفسش می‌گوید ای سرور من کجات جویم؟ پرده فرو می‌افتد. «دیدم که من منم، پس من منم. در جستجوی خویش واپس می‌روم و به خویشتن، و نه جز خویشتن، اشارت می‌کنم» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۲۷۵).

در سفر ذهنی ـ روحانی دیگر، وقتی بایزید دنیا را سه‌طلاقه می‌کند و به نزد پروردگار خویش می‌رود با استغاثه او را فرا می‌خواند. خداوند که صدق دعا و نومیدی او را می‌بیند، انانیت خود را از نهایت فهم فهمندگان می‌گذراند و جستجوی آن را به او می‌فهماند و او را در فراخنای ربوبیت و روشنایی ذاتش می‌چراند و از او می‌خواهد تا در هستی خود، قدرت و آیت و صفت روشنایی و منار او در میان خلق باشد، و او نمی‌پذیرد و آن‌گاه پرده‌هایی از نور خود را بر تن او می‌پوشاند و او را به نور ذات خویش روشنایی می‌دهد و می‌خواهد که حجت او باشد. اما او می‌گوید، تو حجت خویشتن خویشی و تو را به من حاجت نیست (بسطامی، ۱۳۸۵: ۲۱۵ ـ ۲۱۶). در این تجربهٔ روحانی، بایزید تصورات درونی خود را از محدودهٔ ملک و ملکوت فراتر برده و آن را بر وجود حق متمرکز کرده است. این نوع مکالمه‌ها که حتی برای پیامبران نیز همواره به صورت غیرمستقیم و با واسطه‌های گوناگون یا صرفاً از طریق ارتباط صوتی انجام می‌پذیرفته است، البته برای عرفایی که خود را در فضاهای ذهنی مستغرق می‌کردند، حتی احتیاجی به آن واسطه‌ها نداشت و همه‌چیز کاملاً جنبهٔ درونی و قلبی پیدا می‌کرد ـ حدثنی قلبی عن ربی. به همین دلیل است که در یکی از تجربیات منحصربه‌فردی که بایزید از ارتباط و مکالمهٔ طولانی خود با حق دارد، روایت ملاقات

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

که جنبهٔ عاطفی و روحانی بسیار نیرومند و استثنایی یافته است در یک بافت بلند شعری نیز عرضه می‌شود. او در این تجربهٔ کاملاً بی‌نظیر با جزئیات مفصّل تشریح می‌کند که چگونه با چشم یقین به پروردگار خویش نظر می‌کند و پروردگار نیز نور روشنایی و شگفتی‌های اسرار و هویت خویش را به او نشان می‌دهد و آن‌گاه انانیت و هویت او با انانیت و هویت حق یکی می‌شود. «گفت منم حق. گفتم من به توام. گفت چون به من تویی، پس من توام و تو من» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۳۰۰). از آن پس، او را به زندگی خویش زندگی می‌بخشد و به نام و حکم و پادشاهی خود به او پادشاهی و اقتدار و نام می‌دهد و حق در او با ذات و صفات خویش ظاهر می‌شود. «پس صفات من صفات ربوبیت گشت/ و زبان من زبان توحید/ و صفات من اینکه: او، او، لا اله الاّ هو» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۳۰٦).

در تجربهٔ دیگری، فلسفهٔ خود- خداخوانی‌هایی که در زندگی بایزید بارها اتفاق افتاده است به نوعی توضیح داده شده است. یک‌بار بایزید را تا پیشگاه حق بالا می‌کشند و می‌گویند بندگان من می‌خواهند تو را ببینند و بایزید می‌گوید من هیچ علاقه‌ای به دیدن آنان ندارم، اما اگر تو این را از من می‌خواهی من مخالفتی ندارم. به شرط آنکه مرا به وحدانیت خود بیارایی تا وقتی خلق مرا می‌بینند تو را دیده باشند و نه مرا. خداوند خواستهٔ بایزید را برآورده می‌کند و سپس به او می‌گوید به میان خلق درآی. اما او وقتی از سوی حق به سوی خلق گام برمی‌دارد در گام دوم از هوش می‌رود و او را دوباره به نزد حق بازمی‌گردانند (بسطامی، ۱۳۸۵: ۲۵۰). بنابراین آن بایزیدی که در میان خلق برجای می‌ماند، دیگر بایزید نیست، حق است. به این دلیل است که بایزید بارها در شطحیات خود ادعای خدایی می‌کند و بارهای بسیار نیز این مدعا را مطرح می‌کند که سال‌ها است که من در جستجوی بایزیدم و او را نمی‌یابم. «مردی درِ سرای بایزید را کوفت. پرسید: که را می‌جویی؟ گفت: بایزید را می‌جویم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

گفت: برو وای بر تو! جز خدای در این خانه کس نیست» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۱۴۳). «ای فرزند! چهل سال است تا بایزید بایزید را می‌جوید» (همان: ۱٤٤؛ بسطامی، ۱۳۸۵: ۱٦۰ و ۱۷۰ و ۲۲٤ و ۲۳۸ و ۲٤۱ و ۲٥٤ و ۲٦۳ و ۲۸۲). در جای دیگر می‌گوید عرش و کرسی و لوح و قلم و جملهٔ فرشتگان و پیامبران منم (عطار، ۱۹۰۵: ۱۷۱/۱). در چنین وضعیتی است که می‌تواند به‌راحتی ادعا کند: «از خویشتنِ خویش بیرون آمدم آن‌گونه که مار از پوستِ خود؛ آن‌گاه در خویشتن نگریستم. دیدم که من اویم» (بسطامی، ۱۳۸۵: ۱٦۸ـ ۱٦۹ و ۲٥٤).

یکی از نمونه‌های این‌گونه خواب‌ها، حکایت امام تقی [بقی] بن مخلّد بن یزید (۲۳۳ـ ۳۳۱) صاحب کتاب *المسند* است. «او از روایتی که [صحت آن] پیش او ثابت شده بود دریافت که پیغمبر فرمود: «هرکس مرا در خواب بیند، چنان است که مرا در بیداری دیده باشد، چه شیطان به صورت من مجسم نمی‌شود». تقی بن مخلّد پیغمبر را [به] خواب دید. پیغمبر در آن خواب به او شیر داد که [ابن مخلّد] آن را خورد. تقی بن مخلّد این خواب را به راست داشت و شیر قی کرد. اما اگر رؤیا را تعبیر کرده بود [می‌دانست که مراد از] شیر علم بود، پس خداوند به همان اندازهٔ شیری که ابن مخلّد خورده بود او را از علم محروم داشت»(ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۳٦٦). چون خود پیامبر نیز وقتی در یکی از خواب‌های خود قدحی شیر دریافت نمود، آن را به علم تأویل کرد. پس معنای درست بعضی از خواب‌ها پس از تأویل دریافته می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۳٦٦ـ ۳٦۷). ابراهیم از تأویل و تعبیر خواب آگاهی نداشت که صورت ظاهر خواب خود را به راست داشت؛ در حالی که «گوسپند در صورت فرزند ابراهیم در خواب ظاهر شده بود» (همان: ۳٦٥). ابن‌عربی در فص دهم از *فصوص‌الحکم* به یکی از مکاشفات خود اشاره می‌کند که در سال ٥۸٦ در اقامتگاه خود در محلی از قرطبه، «اعیانِ رسولان و پیامبران را که از میان بشر ـ از زمان آدم تا محمّدـ فرستاده است»

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

مشاهده می‌کند و از میان آنان تنها هود با او سخن می‌گوید (همان: ٤٨٩). «ابن‌عربی در این‌جا نمی‌گوید که همایش برای چه بود، ولی شارحان *فصوص* آورده‌اند که آن اجتماع برای آن بود که رسیدن ابن‌عربی به مقام خاتمِ ولایت را تبریک بگویند. این حکایت را ابن‌عربی خود در *فتوحات* نیز آورده، آن‌جا که می‌گوید: "فَرَأیتُ جمیعَ الرُّسلِ و الأنبیاءِ کُلُّهُم مُشاهدةَ عَینٍ، و کلَّمتُ مِنهُم هوداً اخا عادٍ دونَ الجماعةِ..." . ابن‌عربی در جایی دیگر هم می‌گوید که جمیع پیغمبران را دیده و از آن میان با محمد و ابراهیم و موسی و عیسی و هود و داود معاشرت داشته است» (همان: ۵۰۹ ـ ۵۱۰).

عین‌القضات در فصل هشتاد و چهارم از کتاب *زبدةالحقایق* به یکی از سفرهای روحانی خود به حضرت جلال اشاره می‌کند و آن را ماورای عقل می‌شمارد. او می‌گوید از بارگاه جلال فرمان می‌آید که او را بار دهید. آن‌گاه بازِ جانش به سوی آشیانهٔ اصلی خویش به پرواز درمی‌آید. در جایگاه جلال بین او و سلطان ماجرایی به وقوع می‌پیوندد که به هیچ وجه در تصور نمی‌گنجد. او در بازگشت اجازه می‌یابد تا ماجرای جایگاه جلال را برای درماندگان تنگنای زمان و مکان حکایت نماید. ولی در فصل بعد می‌گوید: «سوگند به آن کس که ملک و ملکوت در دست او است و بزرگی و قدرت تحت سلطنت او، اگر از آن‌چه میان ما گذشت ذره‌ای در عالم شما آشکار شود، عرش و کرسی از هم فروپاشد، چه رسد به آسمان و زمین» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۸٦؛ دینانی، ۱۳۸۵: ۲/ ۳۸۹).

ابن‌عربی نیز می‌گوید تمام رسولان و پیامبران را به مشاهدهٔ عیان دیده است و از میان آن‌ها تنها هود(ع) با او سخن گفته است. همچنین تمام مؤمنان را نیز حق تعالی در یک مکان و در دو زمان مختلف برای او آشکار کرده و او همه را به مشاهدهٔ عیان دیده و با آن‌ها صحبت کرده است. از صحبت‌های پیامبران نیز بهره‌مند شده است. او می‌گوید: «از جماعت رسولان ابراهیم خلیل بود که نزدش قرآن را قرائت کردم و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

عیسی بود که بر دستش توبه نمودم و موسی بود که مرا علم کشف و ایضاح و علم تقلیب شب و روز آموخت و با آن علم، شب به تمامی از میان رفت و فقط روز باقی ماند. از هود نیز پرسش‌هایی کردم که پاسخ داد. با پیامبران دیگر نیز تنها مشاهده داشتم و نه صحبت» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸/ ١٤: ١٤).

رؤیت خداوند

یکی از معتقدات محوری در تصوف آن است که خداوند نه تنها از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است، بلکه در میان همهٔ موجودات زمینی و این‌جهانی، تنها قلب انسان است که گنجایش حضور خداوند را در خود دارد. در یکی از احادیث معروف و بسیار مقبول صوفیه آمده است که: «لایسعنی ارضی و لاسمائی و انما یسعنی قلب عبدی المؤمن» و حدیث دیگری نیز چنین است که داوود از خداوند پرسید که یا رب أینَ اَطلُبُکَ؟ قالَ: یا داود! اُطلُبنی عندَ المُنکسرةِ قلوبهُم لِذکری. یا داود إذ رایتَ لی طالباً فَکُن لَه خادماً» (عین‌القضات، ١٣٦٢: ٢/ ٤٢١ و ٤٥٢).

بر این اساس بود که حسین بن منصور می‌گفت: «قلبُ المؤمنِ کالمرآة اذا نَظَر فیها تجلّی ربُّهُ» (عین‌القضات، ١٣٤١: ٢٦٠) و شیخِ عین‌القضات از شیخش ابوبکر حکایت می‌کند که در مناجات با خدا می‌گفت: «الهی ما الحکمَةُ فی خلقی؟ گفت: خداوندا در آفریدن من چه حکمت است؟ جواب آمد: الحِکمَةُ فی خَلقکَ رؤیتی فی مرآةِ روحِکَ و محبّتی فی قلبکَ». گفت: حکمت آن است که تا جمال خود را در آینهٔ روح تو بینم. و محبّت خود را در دل تو افکنم» (عین‌القضات، ١٣٤١: ٢٧٢). این گفتهٔ علی زیعُور حقیقت محض است که در تصوّف «خداوند یک فکر مجرّد همانند آن چیزی که در بین فقها و متکلّمین وجود دارد نیست که از نظر صفات و وجود از انسان دور باشد. صوفی برخلاف اندیشه‌های تنزیه‌گرایانهٔ غُلات، خداوند را هدفی می‌داند که با قلب

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

شناخته می‌شود و در دسترس قرار می‌گیرد و در انسان حلول می‌کند و انسان در او فانی می‌شود. خدای صوفی در این دنیا با انسان محشور است» (زیعور، ۱۹۸٤: ۱۵۰).

بعضی از مشایخ صوفیه به‌صراحت ادعا کرده‌اند که خداوند را واقعاً در این دنیا مشاهده کرده‌اند. اما از آن‌جا که بر اساس نص آیات و روایات، رؤیت خداوند در این جهان امکان‌پذیر نیست،آن‌ها نیز خداوند را در شکل بهترین افرادی که در زندگی داشته‌اند به صورت تجسم‌یافته تصور کرده‌اند. عین‌القضات می‌گوید: «و حسین منصور حلاّج خود صریح بگفته است، لابل در علم تعبیر گفته‌اند که خدا را در صورت مادر و پدر و استاد در خواب بینند، و هر یکی را تعبیری بود دیگر. و دوستی مرا گفت از ثقات که خدای تعالی را در خواب دیدم بر صورت مادر خویش، ... و هرکه در خواب خدا را بیند، لابُد فی احسن صورة بیند» (عین‌القضات، ۱۳٦۲: ۲/ ۳۲۰).

به این دلیل، خداوند به تناسب ظرفیت وجودی و جایگاهی که بندگانش در درگاه او دارند، گاهی به درون آن‌ها نظر می‌کند. به قول عین‌القضات همدانی «ای دوست! در شبانه‌روزی سیصد و شصت نظر به دل دوستان خود می‌کند. اگر تو را در دلی جای بود نظر او لابد بر تو آید» (عین‌القضات، ۱۳٦۲: ٤۵۲/۲). «انّ اللهَ ینظرُ فی کل یومٍ و لیلةٍ ثلثمائة و ستین نظرةً الی قلب المؤمن» (عین‌القضات، ۱۳٤۱: ۲۷۲) و در جای دیگری از زبان بایزید بسطامی نقل می‌کند که از او پرسیدند طریق رسیدن به خداوند چگونه است؟ گفت خود را در درون دوستانِ او جا کردن، «زیرا که او هر روز هزار بار در دلِ دوستان خود نظر کند. باشد که یک باری در دلِ دوستی نظر کند و تو خود را در دلِ او جای کرده باشی، به تبعیت دل او، دل تو محل نظر عنایت گردد. و تو را خود در همهٔ عمر این بس بود» (عین‌القضات، ۱۳٦۲: ۲/ ٤۲۱).

ناگفته پیداست که بنده هرچه وجود خود را با ریاضت‌های گوناگون از تعلّقات دنیوی تطهیر کرده باشد و با عبادات و معاملات نیکو درون خود را جلا داده باشد،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

قلب او آمادگی بهتری برای جلوه‌کردن خداوند در آن دارد. با آنکه شیطان همواره در پی ایجاد حجاب در روابط انسان با خداوند است و به قول پیامبر اسلام «لولا اَنّ الشیاطین یحومون علی قلوب بنی‌آدم لنظروا الی ملکوت السماء» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲/ ۱۰۷)، راه‌های بسیاری نیز برای خنثی‌کردن حرکت‌های شیطان وجود دارد که یکی از آن‌ها روزه‌گرفتن است. عین‌القضات می‌گوید شیاطین در ماه رمضان به دلیل تن دادن آدم‌ها به گرسنگی بسته می‌شوند. عیسی علیه‌السلام به حواریون خود می‌گوید: جوّعوا بطونکم و اَعروا اجسادکم، لعلّ قلوبکم تری ربّکم عزّوجلّ» (همان: ۲/ ۱۰۷). روایت دیگری با همان مفهوم و در الفاظی متفاوت می‌گوید: «اجیعوا بطونکم و اعطشوا اَکبادکم و اعروا اجسادکم! لعلّ قلوبکم تری الله» (همان: ۱/ ۲۴۳).

روایت عین‌القضات از معراج پیامبر به‌عنوان یکی از معجزات بزرگ اسلام که مستقیماً با رؤیت‌الله سروکار دارد چنین است که مصطفی گفت: «شب معراج او را نتوانستی دیدن که نور او غلبه می‌کرد. "فرأیتُ فَراشاً مِنَ الذَّهَبِ حال بینَهُ و بینی". این پروانه که حائل رؤیت آمد انسانیت بود. پوشیده نیست که شمع الهیت را پروانه دل انسانیت و عبودیت آمده است». در این روایت، وقتی پیامبر به حضرت عزّت و مقام قربت می‌رسد «وَضَعَ یدَهُ عَلی کَتِفی فَوَجَدتُ بَردَ اَنامِله بَینَ ثَدی فَعَلِمتُ عِلمَ الأوّلینَ و الآخرین» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۷۷).

در روایت‌های دیگری که عین‌القضات نیز در جاهای دیگر به آن‌ها اشاره کرده است از قول پیامبر آمده است که: «رأیتُ ربّی لیلة المعراج علی صورةِ شابٍ امردٍ قَطَطٍ» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۹۴) و «رأیتُ ربّی لیلَةَ المعراجِ فی اَحسَنِ صورةٍ»، اما عین‌القضات بر این اعتقاد است که «این "احسن صورت" تمثل است؟ و اگر تمثلی نیست، پس چیست؟ "انّ الله خَلَقَ آدم و اولاده علی صورة الرحمن" هم نوعی آمده است از تمثّل. دریغا از نام‌های او، یکی مصوِّر باشد که صورت‌کننده باشد؛ اما من

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

می‌گویم که او مصوَّر است یعنی صورت نماینده است. خود تو دانی که این صورت‌ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد» (همان: ۲۹۶). به این سبب است که بعضی از آدم‌ها خدا را در صورت افراد آشنای خود مشاهده می‌کردند. «امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد. گفت: «رأیت ربّ العزة علی صورة اُمّی» و عین‌القضات آن را چنین تأویل می‌کند: «یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم؛ دانی که این "اُمّ" کدام است؟ "النَبی الاُمّی" می‌دان "و عِندَهُ اُمُّ الکتابِ" می‌خوان» (همان: ۲۹۶ـ۲۹۷). در جای دیگر می‌گوید: «با عایشه گفت: شب معراج او را ندیدم به ذات و حقیقت او». «مَن زَعَمَ اَنَّ مُحَمَّداً رَأی رَبَّهُ بِعَینِ رَأسِهِ فقد أعظَمَ علی اللهِ الغربة» «و با ابن عباس گفت: دیدم، بر صورت تمثّل. دریغا از ذات خدا، تلذّذ یافتن و خبرگرفتن و کیفیت و ادراک و احاطت و مجالست، که ذات او ـ تعالی ـ بیننده را از بینندگی بستاند. چون بیننده نماند، کرا بیند؟» (همان: ۳۰۲ـ۳۰۳).

بنابراین، بر اساس تحلیل عین‌القضات، دیدن خداوند به همان صورتی که هست از محالات است و به همین دلیل است که پیامبر نیز تعبیرهای مختلفی دربارهٔ رؤیت خداوند آورده است. نور حق را در زمانی که سالک با خود باشد می‌تواند ببیند. اما آن‌چه دیده می‌شود فقط نور است، چون «لا تدرکه الأبصار» اما در جایی که ذات حق سالک را از خود بستاند، او نور حق را با حق می‌تواند ببیند. «و این باشد که همه خدا باشد. در این مقام با عایشه گفت ندیدم؛ و با دیگران گفت دیدم؛ یعنی نور او نه ذات او. شعاع آفتاب توان دیدن که نوازنده است، اما عین او نتوان دیدن که سوزنده است» (عین‌القضات، ۱۳٤۱: ۳۰٤). از ذوالنون مصری نیز نقل شده است که «رَأیتُ رَبّی بِرَبّی وَ لَولا رَبّی لَما قَدِرتُ علی رؤیةِ رَبّی» و ابوالحسین نوری نیز گفته است: «ما رأی ربی اَحَدٌ سِوی رَبّی». که عین القضات آن را چنین ترجمه می‌کند: «او را کس ندید مگر که او خود خود را دید. یعنی بجز او کسی دیگر او را ندید» (همان: ۳۰٦).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

خود عین‌القضات نیز یکی از عارفانی است که رؤیت خداوند را تجربه کرده است و می‌گوید: «در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند؛ و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. "انّ فی الجنّهِ سوقاً یباعُ فیها الصّور" این باشد. "رأیتُ ربّی فی احسَنِ صورة" خود نشان می‌دهد» (عین‌القضات، ۱۳٤۱: ۳۰۳). مشاهدهٔ حق به‌وسیلهٔ عین‌القضات و یارانش نیز مثل همهٔ مشاهدات دیگر یا در خواب انجام گرفته یا در حالت استغراق و سکر؛ و البته در همهٔ دوره‌ها این‌گونه ادعاها مخالفان بسیار داشته است. در این روایت از عین‌القضات می‌توان همهٔ این مسائل را در یک جا مشاهده کرد: «شیخ سیاوش با ما گفت: امشب مصطفی را به خواب دیدم که از در درآمد و گفت: عین‌القضات ما را بگوی که ما هنوز ساکن سرای سکونت الهی نشده‌ایم؛ تو یک‌چندی صبر کن؛ و با صبر موافقت کن تا وقت آن آید که همه قرب باشد ما را بی‌بُعد، و همه وصال باشد بی‌فراق. چون این خواب از بهر ما حکایت کرد، صبر این بیچاره از صبر بنالید و همگی در گفتن این بیت‌ها مستغرق شدم. چون نگاه کردم مصطفی را دیدم که از در درآمد و گفت: آن‌چه با شیخ سیاوش گفته بودم شیخ سیاوش در بیداری طاقت نداشت. از نور مصطفی نصیبی شعله بزد؛ و از آن نصیب، ذرّه‌ای برو آمد. در ساعت سوخته شد. خلق می‌پندارند که سحر و شعبده است» (همان: ۲۳٤). اما البته آن‌گونه درون‌بینی‌ها نیز که در آن عارف می‌کوشد تا قلب و درون خود را با حق مرتبط سازد چندان ساده نیست. گاهی بعضی از مشایخ صوفیه شب‌ها و روزهای بسیاری را در حالت موت قرار می‌گیرند یا چنین حالت‌هایی به سراغ آن‌ها می‌آید تا موفق می‌شوند که به این مکاشفات و مشاهدات دست بیابند. از عین‌القضات نقل شده است که «دریغا در این جنّت قدس که گفتم یک ماه این بیچاره را بداشتند چنان‌که خلق پنداشتند مرا موت حاصل شده است. پس به اکراهی تمام مرا به مقامی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

فرستادند که مدتی دیر در آن مقام بودم. در این مقام دوم ذنبی از من در وجود آمد که به عقوبت آن گناه، روزگاری چند بینی که من از بهر این ذنب کشته شوم» (همان: ۲۳۱ ـ ۲۳۲).

در آن‌جا که حضرت علی می‌فرماید، من پروردگاری را که ندیده باشم نمی‌پرستم، از توضیحی که در ادامهٔ سخن خود می‌دهد می‌توان دریافت که منظور او دیدن با چشم سر در دنیا نیست. «چشم‌ها نمی‌توانند او را با مشاهدهٔ دیده‌ها بینند ولیکن دل‌ها می‌توانند او را به حقایق ایمان بینند» (صدوق، ۱۳۷۵: ۹۹ به نقل از فعّالی، ۱۳۸۷: ۳۷). دیگر نیازی به یادآوری معراج پیامبر اسلام و ملاقات او با خداوند در سدرةالمنتهی نیست که همواره الگوی بسیاری از کرامات صوفیه از جمله معراجیه‌ها و رؤیاها و رؤیت‌ها بوده است. اغلب آن‌ها نیز در شب به وقوع می‌پیوندند. «ما کَذَبَ الفُؤادُ ما رَأی، اَفَتُمرُونَهُ عَلی ما یری، وَ لَقَد راهُ نَزلَةً اُخری، عِندَ سِدرَةِ المُنتَهی» (نجم/ ۱۱ـ ۱٤).

نتیجه‌گیری

بخشی از حکایت‌های صوفیه که با خرق‌عادت‌های بسیار شگفت‌انگیز همراه شده است ریشه در خواب و خیال‌های مرسوم در ذهن و ضمیر انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها دارد. برای درک درست خیال در فرهنگ صوفیه باید از دیدگاه‌های نظریه‌پردازان آن استفاده کرد. تا پیش از قرن هشتم کلمهٔ خیال از اصطلاحات رایج در میان اهل کلام است و چندان حضوری در میان واژه‌های متداول در متون صوفیه ندارد. ابن‌عربی نخستین کسی است که برای تشریح تفکّرات خاص خود از نظام هستی و رابطهٔ انسان و خدا، این اصطلاح را از ابن‌سینا و سهروردی اقتباس می‌کند و آن را به دو معنای متفاوت به‌کار می‌برد. معنای اول، ماسوی‌الله است که موجودیتی جز وجود خیالی ندارد و محصول تجلی خداوند بر اسماء خویش و بر اعیان ثابته است. معنای دوم عالم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

برزخ یا مثال است که مرتبهٔ واسط عالم طبیعت و عالم ملکوت یا برزخ میان عالم کبیر (جهان) و عالم صغیر (انسان) باشد. از آن‌جایی که صوفیان با ترک تعلقات و اذکار و اوراد و عشق و معرفت و تطهیر قلب و روح با تمام وجود همت خود را معطوف به استغراق در حق می‌کنند، اندک اندک در وجود آنان زمینه‌های لازم برای جذب آن‌ها در شعاع شعله‌های کشف و شهود فراهم می‌آید. در این دنیای خیال، اولیای بزرگ الهی می‌توانند آن‌چه را در عالم مثال موجود است با توسل به قلب و خیال فعال و تمرکز همت و خلاقیت درونی در عالم محسوس متجلی سازند یا خداوند را به متجلی‌ساختن آن وادار کنند. کشف و شهود و عروج به عالم بالا چه در خواب و چه در بیداری محصول این لحظات است. در بین مشایخ بزرگ بایزید بسطامی، نجم‌الدّین کبری، روزبهان بقلی و عین‌القضات همدانی تجربه‌های متعددی از صعود و ملاقات با کروبیان عالم ملکوت داشته‌اند و خود نیز آن را با جزئیات روایت کرده‌اند.

منابع

ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*. حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

ابن‌عربی، محی‌الدّین (۱۳۸۵) *فصوص الحکم*. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمّد علی موحّد و صمد موحّد. تهران: کارنامه.

ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۳) *ترجمهٔ فتوحات مکّیه*. ترجمه، تعلیق و مقدمه محمّد خواجوی. چاپ دوم. تهران: مولی.

ارنست، کارل دبلیو (۱۳۷۷) *روزبهان بقلی*. ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی. تهران: مرکز.

افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) *مناقب‌العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی. ۲جلد. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.

بسطامی، بایزید (۱۳۸۵) *دفتر روشنایی*. ترجمهٔ شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

بقلی شیرازی، الشیخ ابی محمّد روزبهان (۱۳۸۲) *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کربن. قسمت ایران‌شناسی ایران و فرانسه، ۱۳۴۴ / ۱۹۶۶م؛ و چاپ ۱۳۸۲/ ۲۰۰۳م.

بقلی شیرازی، الشیخ ابی محمّد روزبهان (۱۹۷۱) *کشف الاسرار*. به کوشش نظیف حوجا. استانبول: دانشکده ادبیات.

بقلی شیرازی، الشیخ ابی محمّد روزبهان (۱۹۷٤) *مشرب الارواح*. به کوشش نظیف حوجا. استانبول: دانشکده ادبیات.

پورجوادی، نصرالله (۱۳٦٥) «عالم خیال از نظر احمد غزّالی». *مجلهٔ معارف*. شمارهٔ ۲. دورهٔ سوم: ۳ ـ ٥٤

پورجوادی، نصرالله (به اهتمام) (۱۳٥٦) *مکاتبات خواجه احمد غزّالی با عین‌القضات همدانی*. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

ترمذی، ابوعبدالله محمّد بن علی (۱۳۷۹) *سیرهٔ اولیاء*. [مندرج در:]دو اثر از حکیم ترمذی [و] مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی. برند رودلف راتکه و جان اوکین، ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی، تهران: مرکز.

دینانی، غلامحسین ابراهیم دینانی (۱۳۸٥) *دفتر عقل و آیت عشق*. ۳ جلد. چاپ سوم. تهران: طرح نو.

راتکه، برند و جان اوکین (۱۳۷۹) *مفهوم ولایت در دوران آغازین اسلامی و دو اثر از حکیم ترمذی*. ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی، تهران: مرکز.

زیعُور، الدکتور علی (۱۹۸٤) *الکرامهٔ الصّوفیهٔ و الاسطورة و الحُلم*. الطبعة الثانیة. بیروت: دارالاندلس.

شرف‌الدّین ابراهیم (۱۳٤۷) *تحفهٔ العرفان: روزبهان‌نامه*. به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار ملّی.

شیری، قهرمان (۱۳۸۸) «استدلال‌های پیامبرانه و کنش‌های فراواقع‌گرایانه». *مجلهٔ ادبستان (دانشگاه آزاد اسلامی همدان)*. سال اوّل. شمارهٔ ۱: ۲٥ ـ ٥۰.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (معروف به ابن بابویه) (۱۳۷۵) *توحید*. تعلیق سیدهاشم حسینی تهرانی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

عبداللطیف، شمس‌الدّین (۱۳٤۷) *روح‌الجنان: روزبهان‌نامه*. محمّدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار ملّی.

عطّار، فریدالدین (۷ـ ۱۹۰۵ م) *تذکرة الاولیا*. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن: بریل.

عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰) *شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشهٔ ابن‌عربی*. ترجمهٔ نصرالله حکمت. تهران: الهام.

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله (۱۳٤۱) *تمهیدات*. با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران. تهران: کتابخانهٔ منوچهری.

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد (۱۳٦۲) *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عُسیران. ۲ جلد. چاپ سوم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (افست انتشارات زوّار).

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد (۱۳۷۹) *زبدة الحقایق*. متن عربی به تصحیح عفیف عُسیران. ترجمهٔ فارسی مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فعّالی، محمدتقی (۱۳۸۷) *تجربهٔ دینی و مکاشفهٔ عرفانی*. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

قونوی، صدرالدین (۱۳٦٤) «تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی». تصحیح نجفقلی حبیبی. *مجلهٔ معارف*. شمارهٔ ۱. دورهٔ ۲: ٦۹ ـ ۱۲۸.

کاشانی، عزّالدّین محمود (۱۳٦۷) *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ سوم. تهران: هما.

کبری، نجم‌الدّین (۱۹۹۳) *فوائح‌الجمال و فواتح الجلال*. دراسة و تحقیق یوسف زیدان. القاهرة: دار سعاد الصّباح.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]

کربن، هانری (۱۳۸٤) *مقالات هانری کُربَن* (مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی). گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی. زیر نظر شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.

کربن، هانری (۱۳۸٤) *تخیل خلاّق در عرفان ابن‌عربی*. ترجمهٔ انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.

کربن، هانری (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*. ترجمهٔ جواد طباطبایی. تهران: کویر [و] انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.

لاهیجی، محمد (۱۳۷۱) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوّار.

نسفی، عبدالعزیز بن محمّد (۱۳٤٤/ ۱۹٦٥م) *کشف الحقایق*. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نسفی، عبدالعزیز بن محمّد (۱۳٤۱/ ۱۹٦۲ م) *انسان الکامل*. به کوشش ماریژان موله. تهران‌ـ پاریس: انجمن ایران و فرانسه.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1390.19.70.3.8]