

نقش قوه خیال در رابطه مرید با مراد

عظیم حمزئیان^{۱*} - نسیم فرهنگ^{۲**}

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، ایران - دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، ایران

چکیده

مفهوم خیال یکی از مفاهیم پیچیده و چندوجهی است که در زمینه‌های مختلف معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی شده و نقش و جایگاه ویژه‌اش در هر یک از این حوزه‌ها بیان شده است. رابطه میان مرید و مراد، از جمله روابط مهم در حوزه عرفان به شمار می‌رود. ما در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی، نقش قوه خیال را در رابطه میان مرید با مراد بررسی می‌کنیم. نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که مرید از طریق خیال، می‌تواند طریق درست را از مراد یاد بگیرد و براساس آن قدم بردارد؛ همچنین طهارت، برجسته‌ترین ویژگی مرید است. مرید، طهارت ظاهری و باطنی را از مراد دریافت می‌کند و این دریافت، از طریق قوه خیال امکان‌پذیر است. مراد، از طریق خیال می‌تواند بر مرید، چه از لحاظ ظاهری و چه از نظر باطنی تسلط کامل در سلوک داشته باشد.

کلیدواژه: خیال، مراد، مرید، طهارت، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

*Email: ahamzeian@semnan.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: Nasim.farhang@semnan.ac.ir

مقدمه

قوه خیال در علم النفس مسئول نگهداری و حفظ تصاویر حاصل از ادراکات حسی است. (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۶: ۷۸) وقتی ارتباط با محیط قطع می‌شود، ادراکات حسی از بین می‌روند، اما تصاویر ذهنی همچنان در حافظه باقی می‌مانند و از طریق آن‌ها می‌توان خاطرات و وقایع گذشته را به یاد آورد. این فرآیند همان چیزی است که به آن «ادراک خیالی» می‌گویند. (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۲۴۴) اگر انسان فاقد قوه خیال بود، مفاهیمی چون رشد، ترقی و پیشرفت برای او معنا نمی‌یافت. (یزدانی ۱۳۹۰: ۹۵-۱۰۸)

قوه خیال مظهر اسم «مَصَوِّر» در همه جهات گوناگونش است. اسم مصوّر در نظام هستی در کار است. (حسن‌زاده آملی ۱۳۹۰: ۲۷۱) قوه خیال همواره هوشیار است و به تبع آن، نفس نیز همیشه آگاه است. در تعریف این قوه آمده است که: «قوه خیال در انسان، نخستین عامل تحریک بدن است.» (سهروردی ۱۳۷۵: ۲۱۳)

قوه خیال در فرآیند معرفت و ادراک انسانی نقش بسیار مهمی دارد. از جمله وظایف این قوه می‌توان به توانایی‌هایی همچون تقلید و صورت‌سازی، نگهداری و حفظ تصاویر ذهنی، بازیابی و شناسایی آن‌ها، ترکیب و تفصیل تصاویر ادراکی، خلق تصاویر جدید و تقویت استعداد نفس برای دریافت تصاویر عقلی و موجودات خیالی اشاره کرد. (برقی ۱۳۸۹: ۴۹)

حافظ در بیت زیر بیان می‌کند که مرید در حالی که به نماز ایستاده است می‌تواند صورت پیر و مراد را تصور نماید.

در نمازم خَم ابروی تو با یاد آمد
حالتی رفت که محراب به فریاد آمد
(حافظ ۱۳۹۳: غزل ۱۷۳)

علامه طهرانی در تفسیر دعای «اللَّهُمَّ لَكَ سَجَدَ سَوَادِي وَ خَيَالِي وَ بَيَاضِي» می‌فرماید:

این عبارت، نماد سه جهان در وجود انسان است. «سواد» ب معنای سیاهی، اشاره‌ای غیرمستقیم به عالم بدن و ماده دارد، زیرا بدن گرفتار درد، تغییر، فساد و

محدودیت‌های زمان و مکان است و در روایات به آن «تاریک‌ترین جهان‌ها» گفته شده است. (کاشانی ۱۳۸۱: ۸۹)

هانری کربن^۱ معتقد است: قوه خیال نباید صرفاً از دیدگاه روان‌شناسی بررسی شود؛ (نصر ۱۳۸۶: ۸۶) وی بر این باور است که بدون عالم مثال، رویدادهایی مانند ظهور امام دوازدهم، رستاخیز و ولادت‌های مجدد، معنای حقیقی و معنوی خود را از دست می‌دهند. طبق تفسیر کربن از فلسفه شیعی، هر بخش وجود انسان معادلی در عوالم ماوراء دارد؛ مثلاً کالبد مادی انسان برابر با عالم ملک، عقل برابر با عالم لاهوت و قوه خیال برابر با عالم مثال و ملکوت است. بنابراین، حذف عالم خیال موجب ایجاد شکاف در نظام وجود انسان می‌شود. (مطهری ۱۳۸۵: ۲۳۴)

به زعم کربن، سه عالم ملک، ملکوت و جبروت با عوالم سه‌گانه غنوسی کاملاً هم‌خوانی دارند. (کربن ۱۳۸۲: ۶۷) عقل عضو درک‌کننده در عالم جبروت است و حواس ظاهری انسان در عالم ملک نقش دارند. اما میان این دو، عالم میانه‌ای به نام ملکوت قرار دارد که برای درک آن نه عقل کافی است و نه حواس ظاهری، بلکه قوه خیال فعال می‌شود. (آشتیانی ۱۳۷۰: ۱۴۵) این عالم فضایی است که در آن «جسم روحانی و روح جسمانی» می‌شود و مکانی است برای وقوع رویاهای پیامبران، حماسه‌های آنان و وقایع معاد که در متون مقدس آمده‌اند. (حسینی طهرانی ۱۴۲۲: ۱۹۲) بدون وجود این جهان میانی، این رویدادها تحقق نمی‌یابند و فلسفه معاد نیز امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، تاریخ معنوی که فراتر از داده‌های تجربی است، در این عالم برزخی تفسیر و فهمیده می‌شود. انسان با تعالی وجودی خود در عالم ملکوت توان «خارج از جهان بودن» را به دست می‌آورد. (سهروردی ۱۳۷۸: ۸۹) این وضعیت تنها فاصله گرفتن از جهان مادی نیست، بلکه معرفت و شناختی متفاوت به همراه دارد. در این حالت، صور معرفتی نوینی برای انسان ظاهر می‌شود که کیفیتی متفاوت دارند، زیرا فهم انسان مستقیماً از نوع وجودش سرچشمه می‌گیرد. (شهرزوری ۱۳۷۲: ۱۲۳) در عالم مثال، انسان قادر است اجسام لطیف و «صور معلّقه» را درک کند

و از محسوسات فراتر رود و همان‌طور که قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «تقرر در هیچ مکانی ندارند.» (۱۳۸۳: ۱۷۶) این‌طور که در فلسفه اشراق به «صور خیالیه» معروف هستند؛ نه در مکان و نه در محل هستند و در عالمی میان حس و عقل، یعنی عالم مثال قرار دارند. (لامیجی ۱۳۷۸: ۲۱۴)

هدف و ضرورت پژوهش

پژوهش حاضر به شناخت جایگاه قوه خیال در سلوک عملی و رابطه میان مرید و مراد می‌پردازد. با توجه به اهمیت قوه خیال در حوزه عرفان اسلامی و تأکید عارفان متعددی همچون ابن عربی، در سلوک عملی نیز عارفان از آن بهره‌ها جسته‌اند؛ تحلیل جایگاه این نیروی درونی در ارتباط میان مرید با مراد و انتقال نیت مراد به مرید و هدایت مرید توسط مراد، ضرورت دارد.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد به پرسش ذیل پاسخ دهد: قوه خیال به عنوان یک نیروی حد واسط و برزخ حس و عقل در ارتباط میان مرید و مراد و ارشادات مراد چه نقشی را ایفا می‌کند؟

پیشینه پژوهش

در مورد موضوع خیال، کمابیش پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ برای نمونه: ابراهیمی دینانی (۱۳۸۷)، در مقاله «عالم خیال در نظر ابن عربی و مولوی» دیدگاه این دو عارف را درباره عالم خیال تبیین می‌کند. رودگر (۱۳۸۷)، در مقاله «رابطه مرید و مراد در ترازوی نقد» به ضرورت وجود استاد سلوکی در عرفان اسلامی می‌پردازد.

غفوری (۱۳۹۵)، در مقاله «نقش عنصر گفت‌گو در رابطه مرید و مراد بر مبنای نظریه سازنده‌گرایی در منطق/الطیر عطار» به بررسی نقش گفت‌وگو در رابطه مراد و مرید در آثار عطار می‌پردازد. محبتی (۱۴۰۱)، در مقاله «بازخوانی رابطه مرید و مراد با کاربست نظریه گفتمان قدرت میشل فوکو» رابطه مرید و مراد در تصوف را از منظر گفتمان قدرت فوکو بررسی می‌کند. یوسفی (۱۴۰۱)، در مقاله «تبیین عقلی نقش قوه خیال در تربیت دینی انسان از منظر حکمت و عرفان اسلامی» نقش قوه خیال را به‌عنوان واسطه حس و عقل در تربیت دینی تبیین می‌کند. رضایی (۱۳۹۴)، در مقاله «خیال از دیدگاه ابن‌عربی و مولوی»، مفهوم خیال را در اندیشه ابن‌عربی و مولوی بررسی می‌کند. جمالی‌نژاد (۱۴۰۲)، در مقاله «تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه: نقد و بررسی معرفت‌شناختی براهین فقدان خواص مادی و جمع متضادین در قوه خیال» به مبانی معرفت‌شناختی تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه می‌پردازد. بازرگانی (۱۴۰۲)، در مقاله «از متخیله تا خیال؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال در نظام فکری فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا» به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی درباره قوه خیال می‌پردازد. موسوی (۱۴۰۱)، در مقاله «خواب، رویا و وحی از دیدگاه ابن‌عربی» به بررسی نسبت خواب و رویا با وحی و ارتباط آن‌ها با عالم خیال می‌پردازد. موسوی (۱۳۹۷)، در مقاله «نقش خیال در تجسم اعمال از دیدگاه ابن‌عربی» به بررسی نقش خیال در تجسم اعمال و ارتباطش با خواب و مکاشفه از منظر ابن‌عربی می‌پردازد. میری (۱۴۰۰)، در مقاله «اندازه‌گیری بایستگی وجود پیر و مرشد در طریق سیر و سلوک»، به ضرورت پیروی از استاد در تمام مراحل سلوک تأکید می‌کند.

در کل، می‌توان گفت که سه رویکرد به خیال وجود دارد: خیال به عنوان وهم ذهنی، قوه‌ای میان حس و عقل، و عالمی منفصل. مسئله مورد نظر در پژوهش حاضر، خیال به عنوان قوه‌ای میان حس و عقل است که در عرفان در رابطه پیر و مراد به کار می‌رود. از اینرو در زمینه نقش قوه خیال در رابطه مرید با مراد، مقاله‌ای به رشته تحریر درنیاوده است. به نقش این نیرو در اختصاص به رابطه مرید با مراد

نپرداخته‌اند. خیال را به عنوان معرفت غیرواقعی و غیرخیالی در نظر گرفته‌اند. خیال به عنوان هستی بین عقل و حس در نظر گرفته نشده است و نگاه هستی‌شناسانه نداشته‌اند.

قوه خیال

واژه «خیال» عربی است و ریشه آن از «خیل» گرفته شده که به معنای گروه اسب‌هاست و مفرد ندارد. (خلیل جر ۱۳۹۳: ۹۴۸) این واژه به طور مجازی به معنی سواران نیز به کار می‌رود. (برقی ۱۳۸۹: ۳۹) همچنین، «خیل» بر وزن «علم» و «فلس» به معنای گمان است و در قرآن هم آمده است؛ مثلاً در آیه ۶۶ سوره طه که بیان می‌کند «فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيَّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» ساحران عصاهای خود را به مار تبدیل کردند و موسی تصور کرد به واسطه جادوی آن‌ها عصاها و طناب‌ها به حرکت درآمدند (طه/۶۶) این مفهوم خیال در برخی احادیث نیز وجود دارد و این نمونه‌ها زمینه‌ای شد تا غزالی درباره خیال بحث‌های مفصل و دقیق‌تری ارائه دهد. پیش از او، فارابی و ابن‌سینا این اصطلاح را با اتکا به منابع یونانی به کار برده بودند. (چیتیک^۱ ۱۳۸۸: ۲۴۱)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

معانی و کاربرد خیال

خیال در حوزه‌های مختلفی مانند ادبیات، روان‌شناسی و هنر کاربرد فراوان دارد و هر حوزه تعاریف و انواع متفاوتی از آن ارائه کرده است. مثلاً ریچاردز در علم بلاغت شش نوع خیال معرفی کرده است. در فلسفه و عرفان نیز معانی متفاوتی برای خیال وجود دارد که رایج‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

1. William Chittick

۱) امور بی‌اساس و بیهوده که گرفتار شدن در آن‌ها نوعی وسواس یا بیماری به شمار می‌رود و این معنا بیشتر در عرف رایج است؛

۲) قوه خیال، یکی از قوای درونی انسان که تصاویر و صورت‌های دریافت‌شده از حواس را نگهداری می‌کند و حتی پس از ناپدید شدن محسوسات، آن تصاویر را حفظ می‌کند؛ (جهامی ۱۹۹۸: ۳۰۵)

۳) عالم خیال و مثال منفصل که در حکمت متعالیه و اشراق به عنوان عالمی واسطه میان عقل و حس مطرح است، (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۱۵۴) و در عرفان ابن عربی یکی از پنج مرتبه اساسی وجود به شمار می‌رود؛

۴) خیال متصل، مرحله‌ای از وجود در فلسفه و حکمت متعالیه که ابزاری برای درک حقایق غیر محسوس و معنوی است. (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸: ۲۰۱) در این دیدگاه، خیال متصل به تجلیات ذهنی مرتبط است که انسان را قادر می‌سازد با عوالم فراتر از محسوسات ارتباط برقرار کند. (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۷: ۱۶۵) همچنین خیال متصل رابطی میان عالم محسوس و عقل است که مفاهیم عقلانی را به صورت قابل فهم زمینی تبدیل می‌کند. (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۴: ۱۳۲) سهروردی نیز خیال متصل را زبان میانی شناخت عقلی و حسی می‌داند و آن را ابزاری کلیدی در مسیر معرفت معرفی کرده است. (سهروردی ۱۳۸۵: ۹۸)

ابن عربی واژه «خیال» را در سه سطح مختلف تفسیر می‌کند: اول، در کل هستی که وجود به‌طور کلی همان خیال است؛ دوم، در عالم کبیر که به عنوان واسطه‌ای میان دنیای مجرد و مادی شناخته می‌شود؛ و سوم، در عالم صغیر که روح انسان به خیال نسبت داده می‌شود، جدا از نفس و بدن. علاوه بر این، او خیال را به قوه خیال در نفس انسان هم نسبت می‌دهد که در کنار عقل، تفکر و حافظه قرار دارد. گاهی این معانی را تفکیک می‌کند اما اغلب به‌طور کلی درباره خیالات صحبت می‌کند. ابن عربی خیال مطلق را به کل عالم هستی تعمیم می‌دهد، خیال منفصل را عالم مستقل میان عقل و حس می‌داند، و خیال متصل را به روح و ذهن مرتبط می‌کند که با ذهن ناظر پیوند دارد. (چیتیک ۱۳۸۸: ۲۴۲)

می‌بیند خواب جانت وصف حال که به بیداری نبینی بیست سال
(مولوی ۳۰۶۴/۴/۱۳۷۳)

در حالت بیداری، فعالیت‌های قوای حسی باعث می‌شوند که قوه خیال تحت تأثیر قرار گیرد و تا حدودی از کارایی آن کاسته شود. (ابن‌سینا ۱۳۸۵: ۱۴۳) قوه خیال به بدن نزدیک‌تر از قوه عقل است، به همین دلیل، قوه خیال را به عنوان عامل اولیه تحریک بدن و قوه عقل را به عنوان عامل ثانویه این حرکات می‌شناسند (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۸۶: ۱۶۷) قوه خیال در حیوانات تحت سلطه وهم است، در حالی که در انسان، عقل به عنوان عامل اصلی حاکم است که تمامی قوای حیوانی و همانی را عقلانی می‌سازد. (فاضل‌تونی ۱۳۸۶: ۲۰۴)

تکامل قوه خیال با کمال انسانیت پیوند دارد؛ انسان کامل جایگاهی والا می‌یابد و پیامبر کامل قادر است معانی مجرد را مستقیماً در قالب کلمات دریافت کند، در حالی که دیگران تنها در عقل به کمال می‌رسند، نه در قوه خیال. (صمدی‌آملی ۱۳۹۸: ۲۰۶)

قوه خیال وظیفه ایجاد و نگهداری صورت‌های مقید را دارد و با صورت‌های مطلق متفاوت است؛ (ابن‌عربی ۱۳۹۰: ۱۷۸) درواقع، حقیقت وجود زمانی که تحت قالب صور حسی غیبی درک شود، به مرتبه اسم «مصور» مرتبط می‌شود، جایی که ربّ عالم خیال هم به‌طور مطلق و هم به‌طور مقید عمل می‌کند. (قونوی ۱۳۹۹: ۱۱۲) ما در حالت بیداری تصاویری از اشیاء را درک می‌کنیم و در خواب نیز با تصاویر و اشباح مختلف روبه‌رو می‌شویم. (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۹۸) ما این تصاویر را از بیرون کسب نکرده‌ایم، بلکه برای یادآوری محتویات ذهنی خود گاهی چشم‌های خود را می‌بندیم تا ذهن متمرکزتر شود. (سبزواری ۱۳۶۹: ۱۳۲)

عالم خیال دو مرتبه دارد: مقید و مطلق؛ خیال مقید در انسان (و مشابه آن در حیوانات) وجود دارد و انسان از طریق آن به خیال مطلق متصل می‌شود و حقایق را از لوح جامع این عالم درمی‌یابد. (آشتیانی ۱۳۷۰: ۴۸۶)

یکی از دلایل انحراف قوه خیال در درک حقایق عالم مثال، غلبه محسوسات بر انسان است. هنگامی که احکام ظلمانی بر انسان غالب شوند، ادراکات درونی از عالم مثال تغییر و تحریف می‌یابد. (ابن عربی ۱۳۸۵: ۱۴۳) اما اگر ارتباط نفس با عالم ارواح تقویت شود و احکام ظلمت مادی کنار زده شوند، نفس به واسطه پیوند عمیق با واقعیت‌های عالم برزخ، قادر به درک دقیق‌تر آن‌ها می‌شود. اضطراب‌ها و خواب‌های آشفته بیشتر ناشی از ضعف قوای روحی و عقلانی و تأثیرات منفی واهمه هستند. وقتی ویژگی‌های مزاجی و عوامل تأثیرگذار بر نفس غالب شوند، قوه خیال از وضوح و لطافت خود فاصله می‌گیرد و توان درک حقیقت ناب را از دست می‌دهد، (حسینی طهرانی ۱۳۸۹: ۱۹۸) گرچه ارتباط نفس با عالم خیال هنوز برقرار باشد. (آشتیانی ۱۳۷۰: ۴۸۷)

کسی که در سیر خیالی به شهود عالم مثال مطلق برسد و تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نگیرد، می‌تواند حقایق را در عالم خیال و گاه در دنیای مجردات درک کرده و با بازگشت به عالم کثرت آن‌ها را به‌طور کامل دریافت کند. (آشتیانی ۱۳۷۰: ۴۸۷)

تأثیر خیال در زندگی جسمانی و روحانی

مولوی جهان بشری و تمام رفتارها، افعال، صفات و روابط انسان را نتیجه و نمود خیال می‌داند و معتقد است که جهان بر پایه خیال شکل گرفته و استوار است:

نیست و ش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
برخیالی صلحشان و جنگشان	وز خیال فخرشان و ننگشان

(مولوی ۱۳۷۳/۴/۷۱-۷۰)

مولوی نشان می‌دهد که خیال بر امور جسمانی نیز تأثیر دارد؛ او حکایتی نقل می‌کند که چگونه توهم شاگردان استاد را بیمار می‌کند و معتقد است خیال خوش می‌تواند حتی در مواجهه با خطرات، آرامش و راحتی ایجاد کند:

در میان مار و کژدم گر تو را با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر تو را مونس بود کان خیالت کیمیای مس بود
(مولوی ۱۳۷۳/۴/۶۰۰-۵۹۹)

تمام تأثیراتی که به امید، تلقین، فال نیک و بد، حسن ظن و سوء ظن نسبت داده شده‌اند، همگی در حوزه خیال جای می‌گیرند. (برقی ۱۳۸۹: ۱۸۰) ابن سینا علت این تأثیر شگفت‌انگیز خیال را اینگونه بیان می‌کند که وقتی نفس، خیالی را تخیل کرد و این خیال، در نفس قوی شد، بی‌درنگ عنصر بدن صورت متناسب با این خیال را با کیفیتی مناسب با آن پیدا می‌کند.

راه‌های تطهیر قوه خیال

قوه خیال در سیر صعود به عالم باطن، در حقیقت، نخستین منزلگاه به شمار می‌آید. در این سفر معنوی، تمامی حواس انسان - به‌سان ابزارهایی جادویی - تحت قبض قوه خیال در می‌آیند. (نجم‌الدین کبری ۱۴۰۰: ۱۰۲) اگرچه ما به گمان خود با چشم می‌نگریم، با گوش می‌شنویم، با دست لمس می‌کنیم، با زبان می‌چشیم و با بینی استشمام می‌کنیم، لیکن حقیقت چنین است که قوه خیال است که این اعضای حسی را به فعل در می‌آورد و اراده‌ای آگاهانه به آن‌ها می‌بخشد. همین‌طور که قوه خیال نقش واسطه‌ای میان ظواهر این عالم و باطن حقیقت ایفا می‌کند، تأثیرش از دیگر قوای نفسانی عمیق‌تر و پیچیده‌تر است. (صمدی آملی ۱۳۹۸: ۱۸۶)

قوه خیال، به عنوان پلی میان این ظاهر و باطن، دارای تجرّد برزخی است. (ابن عربی ۱۴۲۱: ۹۴) او دارای دو وجه است، یکی مادی و دیگری مُجرد، (نراقی ۱۳۸۹: ۱۵۶) بدین ترتیب، قوه خیال به عنوان نخستین مرتبه از طهارت باطن شناخته می‌شود. چنانچه این قوه صفا و پاکی یابد، انسان در مسیر علم و عمل به آسانی پیش می‌رود. قوه خیال، نه تنها در قوس نزول می‌کوشد که هر آنچه عقل درک کرده است به اعضا نرساند، بلکه در قوس صعود نیز به حواس دستور می‌دهد تا آنچه را در می‌یابند، به

عقل نرسانند. به همین دلیل، قوه خیال می‌تواند به عنوان کانال وجودی در هر دو جهان، دستورات نادرست بدهد و اعضای حسی را به خطا بیندازد، (صدی آملی ۱۳۹۸: ۱۸۶) عقل حقایق را دریافت می‌کند و به خیال می‌سپارد، اما ناتوانی خیال در تجسم درست باعث خواب‌های پریشان و شکل‌گیری دشمنی‌ها می‌شود؛ بنابراین عقل حقیقت را می‌بیند، اما خیال انسان را بازی می‌دهد. (خواجہ عبدالله انصاری ۱۳۸۴: ۱۱۲) برای پالایش قوه خیال، باید آن را از تصورات نادرست و آرزوهای بی‌ثمر پاک کرد و با هدفی مشخص، همراهی دوستان نیکو و سلوک درست هماهنگ نمود؛ خواب‌های پراکنده نشانه عدم تمرکز خیال است. (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۹: ۱۲۳) از این رو، پیامبر اعظم به یاران خود می‌فرمودند هر غروب مراقب باشند و خواب‌هایشان را صبحگاه به او گزارش دهند. خواب‌ها معیار طهارت قوه خیال هستند؛ وقتی اشکال صوری و خیالی در خواب ظاهر شود، یعنی قوه خیال فعال و مشغول بازیگری بوده است.

نقش خیال در واردات قلبی و خواطر

همان‌طور که میان ظاهر و باطن عالم رابطه‌ای برقرار است و این دو از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، بعد از طهارت بدن از نجاسات، طهارت حواس مطرح می‌شود. یعنی پاک بودن چشم و گوش و بینی و زبان و لمس از هر چه که زاید است که این مرحله، مرحله بسیار سنگین و دشواری می‌باشد. «طهارت باطنی به معنای پاکسازی قوه خیال از باورهای نادرست، تخیلات بی‌اساس و رهایی از اشتغال در میدان آرزوها و خواسته‌های فریبده است.» (غزالی ۱۴۰۱: ۲۴۳)

انسان باید مراحل طهارت ظاهری را پشت سر بگذارد تا به طهارت باطنی دست یابد. طهارت باطنی دارای مراتب مختلفی است که از طهارت خیال آغاز شده و به طهارت روح ختم می‌شود. یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مراحل طهارت، پاکسازی قوه خیال است، زیرا انسان باید آن را از تخیلات بی‌اساس و سوءظن‌های بیجا رهایی

بخشد. (صمدی آملی ۱۳۹۳: ۷۰) در باب سوء ظن و تهمت و غیبت و امثال ذلک روایات بسیاری وجود دارد که تأکید بر بدگمان نبودن انسان‌ها با یکدیگر دارند. اعتقادات انسان حتماً باید بر اساس عقل محکم شود، در غیر این صورت قطعاً اعتقادات او را قوه خیال مستحکم می‌کند.

جایگاه خیال در مکاشفات مرید و مراد

رابطه مرید و مراد در عرفان اسلامی به شدت به نقش خیال خلاق وابسته است. مراد به عنوان مظهر اسماء الهی، نقشی مشابه واسطه فیض ایفا می‌کند. او از طریق تعالیم، ذکر و مراقبه، مرید را به عالم خیال متصل می‌سازد تا مرید بتواند صور متجلی حقایق الهی را در عالم مثال مشاهده کند. در این فرایند، مکاشفات مرید اغلب در قالب رویاهای صادقانه، تجلیات صوری، یا شهود باطنی رخ می‌دهد که همگی در عالم خیال متمثل می‌شوند. (کربن ۱۳۸۴، ۲۷۵) به عنوان مثال ابن عربی در فتوحات مکیه از تجلیات انبیاء و اولیا در عالم خیال سخن می‌گوید که مرید تحت هدایت مراد قادر به دریافت آن‌هاست. (ابن عربی ۱۳۹۰، ۱۸۵) مرید باید خود را تسلیم تأثیرات شیخ کند و راهی برای پذیرش این تأثیرات در نفس خود فراهم سازد. او باید در برابر تمامی دستورات شیخ فرمانبردار و راضی باشد، زیرا جوهر ارادت و محبت او تنها از این طریق آشکار می‌شود. (کاشانی ۱۳۸۹: ۳۷۸) چنان‌که در کلام خداوند به این امر اشاره شده است: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.» (نساء/۶۵)

جایگاه مراد

همچنین، در ارتباط میان مرید و مراد امر دیگری که باید رعایت شود، توجه به خطوراتی است که بر خیال شیخ وارد می‌شوند این خطورات در مورد افعال و یا

اندیشه‌های ناصوابی است که بر ذهن و خیال مرید می‌گذرد؛ مرید نباید بر اقداماتی که خاطر شیخ را ناراحت می‌کند، دست بزند و باید به حسن اخلاق و حلم و مدارای او اعتماد کند و آنرا حقیر نشمارد زیرا تأثیر این خطورات، در مورد رضایتمندی از مرید و یا عدم رضایت از او، بر روح و روان مریدان، بسیار عمیق است. (کاشانی ۱۳۸۹: ۳۸۰)

اهل تصوف لفظ مراد را بر دو معنی اطلاق می‌کنند: یکی بر معنی مقتدا و دیگری بر معنی محبوب؛ مراد از معنی «مقتدا» این است که قدرت ولایت او در تصوف به درجه‌ای رسیده باشد که قادر به تکمیل و رشد ناقصان باشد. و مراد به معنی محبوب، همان مجذوب سالک است که معنی شیخوخت در ایشان منحصر است (سرمدی ۱۳۹۳: ۷۷-۷۵) راهنما و پیر می‌تواند به عنوان «فرشته مؤنث» در مکتب مزدایی، «دئنا» در مذهب مانوی، «بدن کامل» در آیین عبادی میترا یا «طبیعت کامل» (طباع تام) در فلسفه اشراقی مورد اشاره قرار گیرد. این راهنما ممکن است به شخصیت‌هایی چون «حی ابن یقظان» که با روح مدبر تطابق دارد، «عقل سرخ» در یکی از تمثیل‌های سهروردی، امام در مکتب شیعی یا هر شخصیت دیگری که نفس را به فردیت تبدیل می‌کند، اشاره داشته باشد. (امیری و همکاران ۱۴۰۲: ۹) «امام» به عنوان انسان کامل، از کاملترین نفس برخوردار است، لذا با وجود متعالی خود این توان را دارد که تأثیر عمیقی را بر نفس شخص سالک بگذارد و تحول ایجاد شده در نفس شخص سالک موجب تعالی آن می‌شود. راهنما یا امام رویت شده توسط نفس دارای این ویژگی‌هاست: ۱- تمثل به صورت بشری دارد؛ ۲- صورت راهنما از طریق اندام نفسانی (خیال فعال) قابل درک است؛ ۳- صورت متجلی شده توأم با محبت است؛ ۴- محبت همراه با کسب معرفت است؛ ۵- کسب معرفت و خودشناسی به خداشناسی می‌انجامد. (امیری و همکاران ۱۴۰۲: ۱۱)

پیر در بالاترین نقطه مسیر عرفانی قرار دارد و مراتب بعدی به تدریج از این مرحله فاصله می‌گیرند. (نجم‌الدین کبری ۱۳۷۹: ۳۲۱) استاد همایی می‌فرماید: «هنگامی که وجود ناقص با وجود کامل پیوند می‌خورد، از نور کمال او تغییر و تحول روحانی

در آن وجود ناقص پدید می‌آید و به کمال می‌رسد، همانند اتصال یک قطره آب شور به دریاهاى شیرین.» (همائی ۱۳۶۸: ۱۴۲) به هر حال، بهره‌مندی از حضور در محضر استاد بیشتر خواهد بود، چنان‌که مولوی می‌فرماید:

دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۲۹۷۴-۲۹۷۷)

جایگاه مراد در هدایت مرید با توجه به بحث خیال

برای دریافت حقایق ملکوتی به بهترین شکل و برای جهت‌دهی قوه خیال، باید آن را به انسانی که استاد راه است سپرد. وقتی قوه خیال انسان در دست استاد تطهیر شد، از آن به بعد تمام حقایق ملکوت عالم را در قالب استادش مشاهده می‌کند (مولوی ۱۳۷۳: مثنوی معنوی) چه این که این شاگرد لیاقت پیدا می‌کند تا خداوند حقایق ملکوتیه عالم را به شکل و قامت او برای استاد بنمایاند. اگر استاد، شاگرد را در خواب ببیند، معلوم می‌شود که حقایق ملکوتی به او روی آورده و اگر شاگرد استاد را در خواب ببیند باز هم معلوم می‌شود که در فیوضات الهی بر او باز شده است. (غزالی ۱۴۰۱: ۱۹۸) در این جا شاگرد باید دیده‌های خود اعم از خواب و صور تمثلیه را به خدمت استادش عرضه دارد تا استاد به عنوان معبری آن‌ها را تعبیر کند.

مراد از تعبیر، عبور دادن است و استاد او را از آن اشکال، به ماورای طبیعت می‌برد. مثلاً به او می‌گوید: «این خواب نشان می‌دهد که تو به دنبال تحصیل علم هستی و به زودی ان شاء الله حقایق علمی بر تو روی خواهد آورد» و اگر قوه عاقله این شخص که در نزد استاد است معانی علمیه را در ملکوت عالم شکار کرده باشد، قوه خیال او آن معانی را به صورت کلمات و عبارات استادش تحویل او می‌دهد که تمام معیار او استاد می‌شود و در خواب و بیداری با استاد خواهد بود. (صمدی آملی ۱۳۹۳: ۹۰)

حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) می فرماید: «تمام آنچه که در عالم نصیب من شده است، از طریق وجود پیامبر به من رسیده است.» همچنین پیامبر در این خصوص می فرماید: «تمام آنچه را که در معراج بدست آوردم، به صورت علی بود.» یعنی در شب معراج تمام حقایق ملک و ملکوت را در قالب جناب امیرالمؤمنین علی (ع) دیده‌ام. اگر موسی (ع) را دیده‌ام، به شکل علی دیده‌ام. در بین اشکالی که پیغمبر با آن‌ها مأنوس است، نزدیک‌ترین شکل و بافت و هیکلی که به ایشان نزدیک است و حشر دارد، صورت ظاهری علی (ع) است؛ لذا پیامبر هر چه را که در شب معراج مشاهده می‌کند به شکل علی می‌بیند. (خمینی ۱۳۹۲: ۱۵۶)

استاد و شاگرد باید به حدی نزدیک و مرتبط باشند که تمام کانال وجودی استاد توسط شاگرد و تمامی صفحه جان شاگرد توسط استاد پر شود. شاگرد باید آن چنان در استاد فانی شود که تمام شبانه روز، فکر و ذکر او را استاد پر کند. راه می‌رود به نور استاد برود، حرف می‌زند به نور استاد حرف بزند، می‌بیند با نور استاد ببیند، می‌شنود با نور استاد بشنود. (فاضل تونی ۱۳۹۰: ۲۵۴) و همچنین اگر در پیشگاه استاد زانوی ادب زده و خود را تحویل داده است هیچگاه نباید مستقیم از خدا چیزی بخواهد، زیرا این‌گونه بودن خلاف ادب است. به حضرت حق عرضه دارد: «ای پروردگار من! استادی را عطا داشتی که واسطه فیض من است. از تو می‌خواهم آنچه را برای من مقرر داشتی تا به عنوان برکات و نعم بر من روا داری ابتدا به استادم بدهی و اگر صلاح بود بعد از آن از ناحیه او به من عطا کنی و اگر صلاح نبود به من ندهی.» (صمدی آملی ۱۳۹۳: ۹۲)

اگر شاگردی اینچنین در استاد فانی شد، قوه خیال او هر چه را که می‌گیرد از کانال وجودی استاد می‌گیرد. امکان ندارد جناب امیرالمؤمنین در پیشگاه حق چیزی را طلب کند که آن چیز را جناب رسول اکرم (ص) نداشته باشند و این موجب جاری شدن برکات و فیوضات الهی در شاگرد می‌شود. زیرا ممکن است آن هنگام که شاگرد مستقیماً از خدا چیزی می‌گیرد لیاقت ادراک فیض را نداشته باشد، این جا

است که استاد باید به عنوان مجرای فیض او صفحه جان شاگرد را بررسی کند و آنچه را که لایق اوست به او بدهد. (صمدی آملی ۱۳۹۳: ۹۲)

بین شاگرد و استاد آنچنان رابطه روحی و قلبی وجود دارد که اگر استاد مریض شود، شاگرد نیز مریض می‌شود و بالعکس. می‌توان گفت استاد به منزله قلب می‌شود و شاگرد به منزله بدن؛ اگر بدن ضربه ببیند، قلب ناراحت می‌شود و اگر قلب در عذاب باشد، بدن نیز صدمه می‌بیند. به طور کلی تأثیر متقابلی بین این دو قوه خیال برقرار می‌شود (مصباح یزدی ۱۳۸۰: ۲۴۳)

پیروی از پیر در ذکر گفتن

کار اصلی مرید افزایش ذکر و یاد خداست که با کمک همت پیر و استاد انجام می‌شود. ذکر حقیقی، برخاسته از دل، قدرتی فراطبیعی دارد. (الشعرانی ۱۳۹۱: ۶۰) و تنها شیخ مرشد قادر است آن را به مرید آموزش دهد؛ ذکر تقلیدی بی‌ثمر است و ذکر حقیقی همچون بذری است که با نور ولایت و همت استاد رشد کرده و به مکاشفات می‌رسد. (همدانی ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۳)

پیران، آداب مختلفی برای ذکر برشمرده‌اند: پیش از ذکر، توبه خالص و توکل بر پیر لازم است؛ (الشعرانی ۱۳۹۱: ۶۱) هنگام ذکر، نشستن در مکان پاک و حضور استاد اهمیت دارد. (نجم‌الدین کبری ۱۳۷۹: ۱۷۸) و هنگام گفتن «لا إله»، دل باید از هر غیر خدا تهی شود تا اثر ذکر پایدار گردد. (الشعرانی ۱۳۹۱: ۶۲)

گُربن معرفت را بینش دل و یاد خدا در نیایش می‌داند و نیایش واقعی را ارتباط دو سویه می‌داند، جایی که خداوند مؤمن را در دل حاضر می‌کند. (شایگان ۱۳۹۲: ۴۱۱)

نیایش واقعی به یاد خدا بودن همراه با دریافت ذکری از سوی خداست، به گونه‌ای که خداوند مؤمن را در پاسخ نیایش در دلش حاضر می‌کند (همان: ۴۰۲)

این حضور خداوند در نیایش برای شخص مؤمن و سالک عارف از طریق صورتی (امام، فرشته، راهنمای باطنی) که بر وی متجلی شده است قابل رؤیت است. درواقع

شخص عارف با تکرار صورت محبوب و امام باطنی‌اش به معرفت باطنی امام دست می‌یابد و این تکرار در عالم خیال عارف نوعی ذکر محاسبه می‌شود. بنابراین ذکر و یاد و نیایش مدنظر کربن، نوعی احساس حضور قلبی است، نه صرفاً ذکر لسانی و همان معطوف نمودن تمام حواس و توجه عارف به صورت عیان شده الهی؛ لذا زمانی که قرآن به معرفی صاحبان خرد می‌پردازد و می‌فرماید: «الذین یذكرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم...» همان کسانی که خداوند را در حال ایستاده، نشسته و حتی دراز کشیده بر پهلو یاد می‌کنند...» (آل عمران: ۱۹۱)

مقصود آیه اشاره به ذکر است که برترین آن عبور از ذکر لفظی و انفسی و رسیدن به تماشای صورت مثالی امام با چشم دل است. در این مرحله، دل به جمال نورانی امام روشن می‌شود و ذکر حقیقی، غرق در دیدار دوست است. کسی که امام ندارد، نمی‌تواند ذاکر حقیقی باشد و بدون ذاکر بودن، رسیدن به محبوب ممکن نیست. به همین دلیل، سلوک بدون امام گمراهی است، حتی اگر فرد شب و روز عبادت کند. (نادر علی ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۷۴) ذکر همراه با توجه به صورت متجلی امام، باعث معرفت نفس و شناخت حقیقت خود و در نهایت شناخت خداوند می‌شود و در قوه خیال سالک اثرگذار است. (امیری و همکاران ۱۴۰۲: ۲۳)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

صورت خیالی مراد در هنگام عبادت مرید

حافظ در یکی از غزل‌های خود به رابطه مرید با مراد اشاره می‌کند:

خیال روی تو در هر طریق همراه ماست نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست
(حافظ ۱۳۹۳: ۲۳)

شاعر در این بیت اظهار می‌کند که به هر راهی که می‌روم و هر جا که سفر می‌کنم، فکر و خیال چهره مراد همراه و همسفر من است. سالک می‌گوید دل بیدار ما با باد گیسوی تو پیوند دارد و جدا کردن آن‌ها محال است.

همت‌خواهی مرید از مراد در سلوک و گذرگاه‌های سلوک

مراد از همت، تمرکزی است که عارف از راه مجاهده و قدرت نفس به دست می‌آورد. «عارف با همت خود خلق می‌شود؛ یعنی با توجه و قصدی که به وسیله قوت روحانی‌اش دارد.» (قصری ۱۳۸۶: ۶۳۲) تمامی انسان‌ها در عرصه ذهن، با قدرت خلاقانه و از طریق اراده خود، قادر به خلق چیزهایی هستند. به همین ترتیب، عارف نیز به مرتبه‌ای از توانایی و بزرگی روحی می‌رسد که می‌تواند با اراده و تمرکز کامل، در دنیای بیرون از نفس خود، چیزی را پدید آورد. بنابراین، محور اصلی بحث در اینجا، تقویت اراده و توانمندی نفس است. (هاشمی ۱۳۹۴: ۹۱) سالک در مسیر سلوک خود، در واقع با جنبه‌های ناشناخته و ماورایی وجودش مانند نفس، روح، قلب و دیگر ابعاد درونی‌اش مواجه می‌شود. دستیابی به کمالات عرفانی تنها زمانی ممکن است که حالات درونی فرد به دقت و هماهنگی تنظیم شوند و این امر تنها با راهنمایی استاد کامل و آگاه به علوم باطنی و غیبی، که از تأییدات الهی برخوردار باشد، تحقق می‌یابد. (الطباطبایی النجفی ۱۴۱۷: ۱۲۳)

سالک در مسیر تکامل به عالم غیب وارد می‌شود و بدون استاد، ممکن است دچار سردرگمی و اشتباه در تشخیص تجربیات روحانی شود. بنابراین، حضور مرشد آگاه به قوانین عالم غیب برای هدایت درست و ادامه مسیر ضروری است. (نجم‌الدین کبری ۱۳۷۹: ۲۳۲)

کمک مراد به مرید در نفی خواطر شیطانی از طریق خیال

برای پاک شدن ذهن از خواطر، دو طریق مشهور وجود دارد: طریق اول این است که فرد ابتدا با توجه کامل به یک شیء خاص، مانند تخته سنگی، تخته چوبی یا تصاویر اسماء الله، ذهن خود را تقویت کند و سپس خاطرات را دفع نماید. بدین ترتیب، شخص باید خود را به‌عنوان نگهبان دل فرض کرده و هر خاطره‌ای که

بخواهد وارد شود طرد کند. هنگامی که سالک در این امر قوی شد، می تواند به ذکر و توجه بپردازد. طریق دوم این است که با استفاده از «ذکر»، خاطرات را دفع کند. به این معنا که برای جلوگیری از ورود خاطرات به ذهن، باید به ذکر خداوند و توجه به او یا یکی از اسماء الله مشغول شود و به این ترتیب، با حضور ذکر، دیگر هیچ فضایی برای ورود خاطرات باقی نخواهد ماند. بنابراین، سالک همواره در حال ذکر است و به دنبال آن، ذهنش از خواطر پاک می شود. (الطباطبائی النجفی ۱۴۱۷: ۱۷۴) در این مرحله، وجود استادی حاذق ضروری است. بدون اشراف و تربیت یک استاد کامل و عالم عامل، دست زدن به این اذکار و مشابه آن ممنوع است. گفته می شود علت انحراف حسین بن منصور حلاج در انتشار مطالب ممنوعه و اسرار الهی، نبود آموزش صحیح و شاگردی نزد استاد کامل و ماهر بوده است که راه را طی کرده و به کمال رسیده باشد. کسی که به استاد برسد، نصف راه را طی کرده است. در این مسیر، مراد می تواند مرید را از خواطر شیطانی دور سازد.

ارتباط مرید با مراد

یکی می گفت: «مولانا سخن نمی گوید.» گفتم: «اما این شخص به وسیله خیال من به اینجا آمد. این همان خیال من بود که با او صحبت کرد. انسان ها از طریق ویژگی های درونی و هم خوانی های وجودی با یکدیگر جذب می شوند، نه تنها از طریق کلام. این هماهنگی میان آن ها پنهان است و در ظاهر آشکار نمی شود. خیال انسان را به هر چیزی می برد؛ خیال انسان را از باغی به باغ دیگر و از دکانی به دکان دیگر می برد، اما در این خیالات، فریب و تزویر نهفته است. این خیالات همانند چادرهایی هستند که در آن ها چیزی پنهان است. زمانی که خیالات کنار بروند و حقایق خود را آشکار کنند، بدون پوشش خیال، آن زمان قیامت خواهد بود؛ جایی که در آن هیچ گونه پشیمانی نخواهد بود. آیا نمی بینی که انسان از صد چیز آرزو می کند و می گوید: «تُتمّاج می خواهم، بورک می خواهم، حلوا می خواهم، قلیه می خواهم، میوه می خواهم، خرما می خواهم؟» این ها اعداد و تعدادی از درخواست ها هستند که به زبان آورده می شوند، اما در اصل همه یک چیز هستند؛ اصل آن، گرسنگی است و آن یکی ست. آیا ندیده ای که وقتی از یک چیز سیر می شود، می گوید: «هیچ کدام از این ها را نمی خواهم؟» پس

معلوم می‌شود که ده‌ها و صدها آرزو نبودند، بلکه همه آن‌ها در حقیقتیک خواسته بیشتر نبوده‌اند.» (مولوی ۱۳۸۶: فصل اول)

مراد از طریق خیال به حالات روحی مرید در شهر دیگر آگاه است. مثلاً آیت‌الله آملی پس از تندخویی با خانواده‌اش به دیدار مرادش می‌رود و مرادش پیش از شنیدن حرفی، رفتار او را می‌داند. این نشان می‌دهد مراد به صورت غیبی بر مرید اشراف دارد و حتی از راه دور احوالش را می‌فهمد.

رازگویی باطنی میان مرید و مراد از طریق خیال (هدایت معنوی)

فراست یکی از ویژگی‌های مهم پیران است که به وسیله آن می‌توانند به اسرار و پنهانی‌ها پی ببرند. بعد از کسب معرفت، هیچ چیز برای دل بهتر از فراست نیست؛ زیرا خداوند این توانایی را در دل بندگان خود قرار می‌دهد تا بتوانند جمال حق را ببینند. هر چیزی که نتوان در کلمات بیان کرد و با حواس درک کرد، همان نور عزت است. اگر دل نتواند با دیگر کمک‌ها چیزی را درک کند، با کمک فراست می‌تواند در یک لحظه آن را بفهمد. مولوی فراست را ابزاری می‌داند که از سوی حق به پیران کامل و مؤمنان واقعی اعطاء می‌شود: (خلجی ۱۳۸۸: ۱۱۸)

هر کراحت در دل مرد بهی چون درآید از فنی نبود تهی
وصف حق دان آن فراست را نه وهم نور دل از لوح کل کرده است فهم
(مولوی ۱۳۷۳/۶/۲۷۴۴-۲۷۴۳)

فراستی که در دل یعقوب (ع) بود و به نور فراست از حیلۀ برادران یوسف باخبرشد و گفت:

گفت این دامن که نقلش از برم چون درآید از فنی نبود تهی
این دلم هرگز نمی‌گوید دروغ که ز نور عرش دارد دل فروغ
(مولوی ۱۳۷۳/۶/۲۷۵۶-۲۷۵۵)

وقتی مریدی از غلامان ابراهیم ادهم به پیش او آمد، ابراهیم از اندیشه‌او، به نور فراست خبر یافت:

شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش
شیخ چون شیر است و دلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان
نیست مخفی بر وی اسرار جهان
(مولوی ۳۲۱۶/۲/۱۳۷۳-۳۲۱۷)

همین طور ابوالحسن خرقانی به فراست و راهنمایی نور دل از ضمیر مرید خود آگاه شد:

از ضمیر او بدانست آن جلیل
هم ز نور دل، بلی نعم الدلیل
(مولوی ۲۱۳۴/۶/۱۳۷۳)

در احادیث مثنوی برای فراست پیر به حدیث زیر استناد شده است: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ». بنابراین «مؤمنان علم و ادراکشان دور از غرض است و این به خاطر اطلاع آنان بر اسرار غیب و رازهای پنهان است». (خلجی ۱۳۸۸: ۱۱۸)

آنکه واقف گشت بر اسرار هو
سر مخلوقات چه بود پیش او
آن که بر افلاک رفتارش بود
بر زمین رفتن چه دشوارش بود
(مولوی ۱۳۸۱-۱۳۸۲/۲/۱۳۷۳)

این علم و اطلاع به اسرار خلقت و بر ضمائر و خواطر از خصوصیات اولیای خداست که بر اثر تحمّل سالیان دراز ریاضت و عبادت و صدق و خلوص نیت از سوی خدا بر آنها افزوده می‌شود و سبب می‌شود که بدون توجه به گفتار و کردار از درون مریدان خود باخبر شوند:

حاجتش ناید به فعل و قول خوب
احذر و هم فَإِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ
(مولوی ۲۴۰/۵/۱۳۷۳)

جواسیس القلوب اشاره دارد به عبارت «احذَرُوهُمْ فَإِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ» و جمله منسوب به ابو عبدالله انطاکی که «إِذَا جَالَسْتُمْ أَهْلَ الصِّدْقِ فَجَالِسُوهُمْ بِالْصِّدْقِ فَإِنَّهُ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ يَدْخُلُونَ فِي أَسْرَارِكُمْ وَيَخْرُجُونَ مِنْ هِمَمِكُمْ». (خلجی ۱۳۸۸: ۱۲۰)

پس طیبیان الهی در جهان چون ندانند از تو بی گفت دهان
هم زنبضت هم ز چشم هم ز رنگ صد سقم بیند در تو بی درنگ
(مولوی ۱۷۹۸-۱۷۹۷/۴/۱۳۷۳)

و سرانجام اینکه این پیران و طیبیان الهی، شیران اسرار و امیران ضمایراند و به
قوة فراستی که در دل دارند بر اسرار مریدان مشرف می‌شوند و با کمک این نیروی
درونی مریدان را از افتادن در لغزش‌ها و پرتگاه‌های گمراهی نجات می‌دهند. (خلجی
۱۳۸۸: ۱۲۰)

هرکه باشد شیر اسرار و امیر او بداند هر چه اندیشد ضمیر
(مولوی ۳۰۲۸/۱/۱۳۷۳)

رجوع به علم مراد و مشورت با او

مشورت ادراک و هوشیاری دهد عقل‌ها مر عقل را یاری دهد
گفت پیغمبر بکنای رأی زن مشورت کالمستشار مؤتمن
(مولوی ۱۰۴۳-۱۰۴۴/۱/۱۳۷۳)

«الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ شَاءَ أَشَارَ وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ فَإِنْ إِشَارَ فَلْيُشِرْ بِمَا لَوْ نَزَلَ بِهِ فَعَلَهُ.»
(نهج‌البلاغه / ۳۰۹۵)

ورچه عقلت هست با عقل دگرگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی
با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردونها نهی
(مولوی ۱۲۶۳-۱۲۶۴/۴/۱۳۷۳)

مشورت از نظر مولوی اهمیت زیادی دارد؛ چون عقل به تنهایی نمی‌تواند بر
مشکلات راه سلوک غلبه کند و مرید باید با پیر دانا مشورت کند. عزالدین کاشانی
نیز می‌گوید: در کشف واقعیات، اگر تجربه‌ها در خواب یا بیداری رخ دهند، باید با
راهنمایی شیخ مشورت شود و نمی‌توان به طور مستقل صحت آن‌ها را تایید کرد.
اگر منبع آن تجربه تنها اراده نفس مرید باشد و علم نداشته باشد، ممکن است اشتباه
کند. وقتی موضوع به شیخ عرضه شود، او با علم گسترده‌اش می‌تواند صحت یا عدم

صحت آن را تشخیص دهد. اگر درست بود، باید با اعتماد به آن عمل کرد و در غیر این صورت شک‌ها رفع می‌شوند. (خلجی ۱۳۸۸: ۳۴۳)

مولوی می‌گوید: مرید با مراد و پیر خود مشهورت می‌کند، زیرا که او راه و رسم سلوک را می‌داند نه با دیگران:

مشورت را زنده‌ای باید نکو که تو را زنده کند و آن زنده کو
ای مسافر با مسافر رای زن زن که پایت لنگ دارد رای زن
(مولوی ۱۳۷۳/۴/۲۲۱۰-۲۲۰۹)

برای این که سالک جان و روان خویش از گزند ایمن بدارد، باید که با پیر مشورت کند. (خلجی ۱۳۸۸: ۳۴۳-۳۴۲)

نتیجه

یافته‌های پژوهش یافته‌ها نشان می‌دهد که خیال یکی از مباحث کلیدی در عرفان است و وظیفه حفظ و نگهداری صور ادراکی را دارد. قوه خیال واسطه بین حس و تعقل است و تکامل آن نشانه کمال انسانیت است. انحراف خیال در عالم مثال ممکن است ناشی از غلبه محسوسات باشد. خیال در زندگی جسمانی و روحانی تأثیرگذار است و مرحله نخست صعود به باطن محسوب می‌شود؛ زیرا حواس پنجگانه تحت اختیار آن هستند. طهارت خیال، مهم‌ترین و دشوارترین مرحله، موجب رهایی از تخیلات بی‌اساس و سوءظن‌ها می‌شود.

«امام» به عنوان انسان کامل، با نفس متعالی خود تأثیر عمیقی بر سالک دارد و خیال نقش کلیدی در مکاشفات مرید و مراد ایفا می‌کند. مرید با تسلیم به فرامین استاد و پذیرش تصرفات او، به روشنایی ارادت و محبت می‌رسد و استاد او را به درک بالاتر معارف الهی می‌رساند. نیایش و ذکر همراه با یاد استاد، ابزار اصلی دستیابی به حقیقت و شهودند.

عارف با تمرکز، همت و اراده قوی به مراحل بالاتر سلوک می‌رسد، اما بدون استاد کامل ممکن نیست. استاد سالک را در تشخیص حالات روحی و دفع خواطر نفسانی و شیطانی یاری می‌کند و مشورت با او در حل موانع سلوک ضروری است، زیرا عقل فردی به تنهایی قادر به غلبه بر مشکلات نیست. این پیوند عمیق و باطنی، راهنمای سالک در مسیر رشد معنوی است.

کتابنامه

قرآن کریم

مفاتیح‌الجنان

نهج‌البلاغه

آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰. شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم/ابن عربی. چاپ دوم، قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۷. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، ۱۳۸۳. دانشنامه علایی (بخش نفس). تصحیح: محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

_____، ۱۳۸۵. النجاه من الغرق فی بحر الضلالت. مترجم محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۹۰. فتوحات مکیه. ترجمه: محمد خواجه‌ای، ج ۲، تهران: مولی.

_____، ۱۴۲۱هـ. مجموعه رسائل ابن‌عربی. بیروت: لبنان، دار الحجه البيضاء.

_____، ۱۳۸۵. فصوص‌الحکم. برگردان متن: محمدعلی موحد، صمد موحد. تهران: کارنامه.

امیری، لیلا، منصوری، عباسعلی و اسفندیاری، سیمین، ۱۴۰۲. «نسبت «امام‌شناسی» و «نفس‌شناسی» در اندیشه هانری کربن». پژوهشنامه کلام، س (۹)، ش (۱۸)، صص. ۵-۲۶.

س ۲۱ - ش ۸۱ - زمستان ۱۴۰۴ _____ نقش قوه خیال در رابطه مرید با مراد / ۳۷

بازرگانی، ابراهیم، ۱۴۰۲. «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال در نظام فکری فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا. فصلنامه علمی تاریخ فلسفه، ش (۱)، ص (۱۴)، صص. ۱۳۵-۱۵۴.

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.1.6.6

برقعی، زهره، ۱۳۸۹. *خیال از نظر ابن سینا و صدرالمآلهین*. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

جمالی نژاد، رضا، طاهری، سیدصدرالدین و محمودی، ابوالفضل، ۱۴۰۲. *تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه: نقد و بررسی معرفت‌شناختی براهین فقدان خواص مادی و جمع متضادین در قوه خیال*. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش (۴)، ص (۱۳).

جهامی، جیرار، ۱۹۹۸م. *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*. بیروت: لبنان. مکتبه لبنان ناشرون.

چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۸۸. *طریق عرفانی معرفت محی‌الدین ابن عربی*. ترجمه: مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.

حافظ، شمس‌الدین محمد شیرازی، ۱۳۹۳. *دیوان غزلیات*. ج ۱۱، تهران: پیام عدالت
حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۹۰. *دروس شرح اشارات و تنبیهات (نمط نهم: مقامات العارفین)*. تهران: آیت اشراق.

_____، ۱۳۸۴. *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. قم: بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۶. *انسان در عرف عرفان*. قم: الف لام میم.

حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۳۸۹. *روح مجرد*. مشهد: نور معارف.

_____، ۱۴۲۲ ق. *معادشناسی*. ج ۴، مشهد: نور ملکوت قرآن.

خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۴. *مناجات‌نامه*. تصحیح: شهاب‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۳۸۶. *شرح الاشارات و التنبیهات*. تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

خلجی، علی، ۱۳۸۸. *مولانا و ادب ارادت*. تهران: ترفند.

خلیل‌جر، ۱۳۹۳. *فرهنگ لاروس (عربی-فارسی)* ترجمه: سید حمید طبیبیان. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

خمینی، روح‌الله، ۱۳۹۲. *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و آثار امام خمینی.

رضایی، ابراهیم، کاکائی، قاسم، ۱۳۹۴. «خیال» از دیدگاه ابن عربی و مولوی. پژوهشنامه عرفان، ش (۱۲).

رودگر، محمدجواد، ۱۳۸۷. رابطه مرید و مراد در ترازوی نقد. کتاب نقد. ش (۴۷/۴۸)، س (۱۰)، صص ۴۶-۲۵.

سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۹. شرح المنظومه. شارح: حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب. سرمدی، مجید و مسعودی‌فر، جلیل، ۱۳۹۳. گزیده و شرح مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تهران: دانشگاه پیام‌نور.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۵. المشارع و المطارحات. مترجم: صدرالدین طلاهری. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

_____، ۱۳۷۸. حکمه الاشراق. تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: حکمت.

_____، ۱۳۷۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هانری کربن و سیدحسین نصر. ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایگان، داریوش، ۱۳۹۲، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام‌ایرانی. ترجمه باقر پرهام. چ ۶، تهران: فروزان روز.

الشعرانی، عبد الوهاب بن احمد، ۱۳۹۱. سلوک و مکاشفه. ترجمه: مسعود انصاری، تهران: جامی. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲. شرح حکمه الاشراق. تصحیح: حسین ضیایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۸، تهران: دار المعارف الاسلامیه.

_____، ۱۳۶۸. مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۹. رسائل فلسفی: رساله فی الحدوث. تصحیح سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صمدی آملی، داود، ۱۳۹۳. شرح مراتب طهارت. ج ۱، تهران: روح و ریحان.

_____، ۱۳۹۸. مآثر آثار (لطائف نوری) حضرت علامه ابوالفضائل حسن حسن‌زاده آملی. جلد اول، قم: الف، لام، میم.

الطباطبائی النجفی، مهدی بن سید مرتضی، ۱۴۱۷ق. رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم. با مقدمه و شرح سید محمد حسین حسینی طهرانی. مشهد: علامه طباطبائی.

س ۲۱ - ش ۸۱ - زمستان ۱۴۰۴ _____ نقش قوه خیال در رابطه مرید با مراد / ۳۹

غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۱. *کیمیای سعادت*. ترجمه و تصحیح: حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

غفوری، سادات عفت، پیروز، غلامرضا، حق جو، سیاوش و هاشمی، سهیلا، ۱۳۹۵. نقش عنصر گفت‌وگو در رابطه مرید و مراد بر مبنای نظریه سازنده‌گرایی در منطق الطیر عطار. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۲، شماره ۴۵، صص. ۱۵۵-۱۸۷

فاضل تونی، عبدالله، ۱۳۸۶. *الوافی فی شرح الکافی*. قم: مؤسسه دار الحديث.

_____، ۱۳۹۰. *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*. تصحیح و ترجمه: وحید روح الله پور، مجید دستیاری، آیت اشراق.

قطب‌الدین شیرازی، محمود، ۱۳۸۳. *شرح حکمه الاشراق سهروردی*. تصحیح: عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قونوی، صدرالدین، ۱۳۹۹. *مفتاح الغیب*. مترجم: محمد خواجه‌وی. تهران: حکمت.

قیصری، محمد داوود، ۱۳۸۶. *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چ سوم، تهران: علمی فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۱. *اصطلاحات الصوفیه*. تصحیح: محمدکمال ابراهیم جعفر. تهران: حکمت.

کاشانی، عزالدین محمودبن علی، ۱۳۸۹. *مصباح الهادیه و مفتاح الکفایه*. تصحیح: جلال‌الدین همایی. تهران: زوآر.

کرین، هانری، ۱۳۸۲. *معبد و مکاشفه*، ترجمه: انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

_____، ۱۳۸۴. *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.

لاهیجی، محمدبن یحیی، ۱۳۷۸. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح: محمدرضابرزگر خالقی. تهران: زوار.

محبتی، مهدی، مشعوفی، عباس، ۱۴۰۱. ازخوانی رابطه مرید و مراد با کاربست نظریه گفتمان قدرت میشل فوکو. زبان و ادبیات فارسی. جلد ۳۰، شماره ۹۳، صص. ۲۲۳-۲۴۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰. *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمد حسین اسکندری، ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵. *مجموعه آثار*. ج ۱۶: معاد، تهران: صدرا.

موسوی، سید صدرالدین طاهری، صفائی اصل، مهدی، ۱۳۹۷. نقش خیال در تجسم اعمال از دیدگاه ابن عربی. آموزه‌های فلسفه اسلامی. س (۱۳)، ش (۲۲)، صص. ۸۶-۶۵.

_____، ۱۴۰۱. خواب، رؤیا و وحی از دیدگاه ابن عربی. مجله‌نامه الهیات. س (۱۴)، ش (۶۱)، صص. ۶۰-۴۹.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. ترجمه و تفسیر: سید جعفر شهیدی. دفتر ۴، تهران: علمی و فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۱۳۸۶. فیه ما فیه. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: زوآر.

میری، محمد، رمضانی خراسانی، حسن، ۱۴۰۰. اندازه‌گیری بایستگی وجود پیر و مرشد در طریق سیر و سلوک. پژوهشنامه عرفان. س (۱۳)، ش (۱)، صص. ۲۶۱-۲۴۱.

DOI: 10.52547/pje.13.25.241

نادرعلی، عادل، ۱۳۹۲. مطلع الانوار. جلد ۱، چ ۱، قم: جوانان موفق.

نجم‌الدین کبری، ۱۴۰۰. فوائح الجمال و فوائح الجلال. تصحیح: کاظم محمدی. تهران: سخن.

نجم‌الدین کبری، ۱۳۷۹. مرصاد العباد. ج ۸، تهران: علمی و فرهنگی.

نراقی، ملا احمد، ۱۳۸۹. معراج السعاده. باب چهارم، قم: طوبای محبت.

نصر، سیدحسین، ۱۳۸۶. سه حکیم مسلمان. ترجمه: احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.

هاشمی سجده‌ئی، ابوالفضل، ۱۳۹۴. تبیین مسئله «همت» عارف و نقش آن در انجام اعمال

خارق‌العاده. حکمت عرفانی، س (۴)، ش (۱)، صص. ۹۸-۷۷.

همائی، جلیل‌اکبر، ۱۳۶۸. مولانا و عرفان (مجموعه مقالات) تهران: هما.

همدانی، مولی‌عبدالصمد، ۱۳۸۷. بحر المعارف. تحقیق و ترجمه: حسین استاد ولی. ج ۲، تهران: حکمت.

یزدانی، عباس، ۱۳۹۰. مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن. سامانه

مدیریت نشریات علمی دانشگاه اصفهان، ۲ (۶)، ۱۰۸-۹۵.

یوسفی، محمدتقی، فیروزجایی، یارعلی‌کرد و احمدی، سعید، تیر ۱۴۰۱. تبیین عقلی نقش قوه

خیال در تربیت دینی انسان از منظر حکمت و عرفان اسلامی. فصلنامه علمی عرفان اسلامی.

س (۱۸)، ش (۷۲)، صص. ۲۲۳-۲۰۵.

References (In Persian)

- al-še'rānī, Abdo al-vahhāb Ebne Ahmad. (2012/1391SH). *Solūk va Mokāšefat*. Tr. by Mas'ūd Ansārī. Tehrān: Jāmī.
- Amīrī, Leylā & Mansūrī, Abbās-alī and Esfandīyārī, Sīmīn. (2023/1402SH Spring and summer). *Nesbīyyat "Emām-šenāsī" va "Naḥs-šenāsī" dar Andīšehā-ye Henry Corbin (The Relationship between "Imamology" and "Pneumatology" in Henry Corbin's Thought)*. *Theological Research Journal*. 9th Vol. No. 18. Pp. 5-26. <https://www.doi.org/10.22034/pke.2023.16201.1771>
- Aštīyānī, Seyyed Jallālo al-ddīn. (1991/1370SH Winter). *Šarhe Moqaddame-ye Qeysarī bar Fosūso al-hekame Ebne Arabī (Sharh Muqaddima Qaysari bar Fusus al-Hikam Ibn Arabī)*. 2nd Ed. Qom: Markaze Enteshārāte Daftare Tablīqāte Eslāmī-ye Hoze-ye Elmīyye-ye Qom (Islamic Propagation Office Publishing Center, Qom Seminary).
- Bāzargānī Ebrāhīm. (2023/1402SH Summer). *"az Motexayyele tā Xīyāl": Bāz-šenāsī-ye Tatavvore Maḥūme Xīyāl dar Nezāme Fekrī-ye Fārābī, Ebne Sīnā, Sohrevardī va Mollā-sadrā (From Imaginable to Imagination: Revisiting the Evolution of the Concept of Imagination in the Thought Systems of Farabi, Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra)*. *Scientific Quarterly of the History of Philosophy*. 14th Vol. No. 1.
- Barqā'ī, Zohreh. (2010/1389SH). *Xīyāl az Manzare Ebne Sīnā va Sadro al-mote'ahhelīn (Khīyal az Nazar Ibn Sina va Sadr al-Muta'allihin)*. Qom: Mo'assese-te Būstāne Ketāb (Bustan-e Ketab Institute) Markaze Čāp va Našre Daftare Tablīqqāte Eslāmī-ye Hoze-ye Elmīyye-ye Qom (Publishing Center of Islamic Propagation Office, Qom Seminary).
- Chittick, William C. (2009/1388SH). *Tarīqe Erfānī-ye Ma'refate Mohyīo al-ddīn Ebne Arabī (The Sufi path of knowledge : Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination)*. Tr. by Mehdī Najafī Afrā. Tehrān: Jāmī.
- Corbin, Henry. (2003/1382SH). *Ma'bad va Mokāšefat (Temple and contemplation)*. Tr. by Enšā al-llāh Rahmatī. Tehrān: Sūfiyā.
- Corbin, Henry. (2005/1384SH). *Taxayyole Xallāq dar Erfāne Ebne Arabī (Greative imaginaton in the Sufism of Ibn Arabī)*. Tr. by Enšā al-llāh Rahmatī. Tehrān: Jāmī.
- Ebne Arabī, Mohyīo al-ddīn. (2006/1385SH). *Fosūso al-hekam (Fusus al-Hikam)*. Tr. by Mohammad-alī Movahhed and Samad Movahhed. Tehrān: Kār-nāmeḥ.
- Ebne Arabī, Mohyīo al-ddīn. (2011/1390SH). *Fotūhato al-makkīyyat (Futuhāt-e Makkia)*. Tr. by Mohammad Xājavī. 2nd Vol. Tehrān: Mowlā.

- Ebne Arabī, Mohy'io al-ddīn. (2000/1421AH). *Majmū'e-ye Rasā'ele Fārsī Ebne Arabī* (*Majmu'eh Rasail Ibn Arabi*). Beyrūt, Lobnān (Beirut, Lebanon): Dāro al-hojajo al-beyzā (Dar al-Hujjah al-Bayda).
- Ebne Sīnā, Hoseyn Ebne Abdo al-llāh. (2006/1385SH). *al-nejāh men al-qarq fi Bahre al-zalālāt* (*Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat*). Tr. by Mohammad-taqī Dāneš-pažūh. Tehrān: Dāneš-gāhe Tehrān (University of Tehran Publishers).
- Ebne Sīnā, Hoseyn Ebne Abdo al-llāh. (2004/1383SH). *Dāneš-nāme-ye Alāyī* (*Baxše Nafas*) (*Danishnameh-ye Ala'i* (*Bakhsh-e Nafs*)). Ed. by Mohammad Mo'in. Hamedān: Dāneš-gāhe Bū Alī Sīnā (Bu Ali Sina University).
- Ebrāhīmī Dīnānī, Qolām-hoseyn. (2008/1387SH). *Šo'a'e Andīše va Šohūd dar Falsafe-ye Sohrevardī* (*Shua'-e Andisheh va Shuhud dar Falsafeh-ye Suhrawardi*). Tehrān: Hekmat.
- Fāzel Tonī, Abdo al-llāh. (2007/1386SH). *al-wāfī fi Šarhe al-kāfī*. Qom: Mo'assese-ye Dāro al-hadīs (*Dar al-Hadith Institute*).
- Fāzel Tonī, Abdo al-llāh. (2011/1390SH). *Majmū'e-ye Rasā'ele Erfānī va Falsafī*. Edited and Translation by Vahīd Rūho al-llāh-pūr and Majīd Dast-yārī. Qom: Āyat Ešrāq.
- Hamedānī, Mowlā Abdo al-samad. (2008/1387SH). *Bahāro al-Ma'āref*. Research and translation by Hoseyn Ostād Valī. 2nd Vol. Tehrān: Hekmat.
- Hāfez, Šamso al-ddīn Mohammad Šīrāzī. (2014/1393SH). *Dīvāne Qazallīyyāt*. 11th Ed. Tehrān: Payāme Edālat.
- Hāšemī Sajzeh-ī, Abo al-fazl. (2015/1394SH Spring and summer). *Tabyīne Mas'ale-ye "Hemmate" Āref va Naqše ān dar Anjāme A'māle Xārego al-'ādeh* (*Explanation of the Issue of the Mystic's "Aspiration" and Its Role in Performing Extraordinary Acts*). *Majalle-ye Hekmate Erfānī*. 4th Vol. No. 1. (Serial 9). Pp. 77-98. <https://civilica.com/doc/1862222>
- Hassan-zādeh Āmolī, Hassan. (2011/1390SH). *Dorūse Šarhe Ešārāt va Tanbīhāt* (*Durus Sharh Isharat va Tanbihat*) (*Namate Nohom: Maqāmāto al-'ārefīn*). Qom: Āyat Ešrāq.
- Hassan-zādeh Āmolī, Hassan. (2007/1386SH). *Ensān dar Orfe Erfān* (*Insan dar Urf-e Irfan*). Qom: Alef Lām Mīm.
- Hassan-zādeh Āmolī, Hassan. (2005/1384SH). *Nosūso al-hekam bar Fosūso al-hekam* (*Nusus al-Hikam bar Fusus al-Hikam*). Qom: Būstāne Ketāb.
- Holy Qor'ān*.
- Homā'ī, Jallīl Akbar. (1989/1368SH). *Mawlānā va Erfān* (*Majmū'eh Maqālāt*). Tehrān: Homā.
- Hoseynī Tehrānī and Sayyed Mohammad-hoseyn. (2001/1422AH). *Ma'ad Šenāsī*. 4th Vol. Mašhad: Nūre Malakūte Qor'ān.

Hoseynī Tehrānī and Sayyed Mohammad-hoseyn. (2010/1389SH). *Rūhe Mojarrad*. Mašhad: Nūre Ma'āref.

Jahāmī, Jīrār. (1998/1419AH). *Mosū'e-ye Mostalahāto al-falsafe enda al-'arab (Mawsu'at Mustalahat al-Falsafa ind al-Arab)*. Beyrūt: Lobnān (Beirut Lebanon): Maktabato Lobnān Nāšerūn (Maktabat Lebanon Nashirun).

Jamālī-nežād, Rezā & Tāherī, Seyyed Sadro al-ddīn and Mahmūdī, Abo al-fazl. (2024/1402SH Winter). *Tajarrode Qovve-ye Xiyāl dar Hekmate Mote'alliyat: Naqd va Barrasī-ye Ma'refat-šenāxtī-ye Barāhīne Feqdāne Xavvāse Mādī va Jam'e Motezādeyn dar Qovve-ye Xiyāl. Majale-ye Pažūhešhā-ye E'teqādī Kalāmī (Journal of Theological Doctrinal Research)*. 13th Vol. No. 4.

Kāšānī, Abdo al-razzāq. (2002/1381SH). *Estelāhāto al-sūfiyyat*. Ed. by Mohammad Kamāl Ebrāhīm Ja'far. Tehrān: Hekmat.

Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd Ebne Alī. (2010/1389SH). *Mesbāho al-hedāyat va Meftāho al-kefāyat*. Ed. by Jallālo al-ddīn Homāyī. Tehrān: Zawwār.

Khalajī, Alī. (2009/1388SH). *Mawlānā va Adabe Erādat*. Tehrān: Tarfand.

Lāhījī, Mohammad Ebne Yahyā. (1999/1378SH). *Mafātīho al-e'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*. Ed. by Mohammad-rezā Barzegar Xāleqī. Tehrān: Zawwār.

Mafātīho al-janān.

Mesbāh Yazdī, Mohammad-taqī. (2001/1380SH). *Axlāq dar Qor'ān. Researched and written by Mohammad Hoseyn Eskandarī*. 3rd Vol. Qom: Mo'assese-ye Āmūzešī va Pažūhešī-ye Emām Xomeynī (Imam Khomeini Educational and Research Institute).

Mīrī Mohammad and Ramazānī Xorāsānī Hassan. (2022/1400SH Autumn and winter). *Andāze-gīrī-ye Bāyastegī-ye Vojūde Pīr va Moršed dar Tarīqe Seyr va Solūk (Measuring the Necessity of the Existence of the Elder and the Spiritual Guide in the Path of Spiritual Journey)*. *Pažūheš-nāme-ye Erfān (Research Journal of Mysticism)*. 13th Year. No. 1. Pp. 241-261.

Mohabbatī Mahdī and Maš'ūfī Abbās. (2023/1401SH). *Āz-xānī-ye Rābete-ye Morīd va Morād bā Kār-baste Nazarīyye-ye Goftemāne Qodrate Michel Foucault (Rereading the Guru-Disciple Relationship Based on Michel Foucault's Theory of Power Discourse)*. *Zabān va Adabīyyāte Fārsī (Persian Language and Literature)*. 30th Vol. No. 93. Pp. 223-245.

Mottaharī, Morteżā. (2006/1385SH). *Majmū'eh Āsār*. 16th Vol. Ma'ad Magazine. Tehrān: Sadrā.

- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Ebne Mohammad. (1994/1373SH). *Masnavi-ye Ma'navi. Translation and interpretation by Seyyed Ja'far Šahīdī*. 4th Vol. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Ebne Mohammad. (2007/1386SH). *Fīhe mā Fīh. With corrections and annotations by Badīo' al-zamān Forūzān-far*. Tehrān: Zawwār.
- Mūsavī, Seyyed Sadro al-ddīn Tāherī and Safā'ī Asl Mahdī. (2018/1397SH June). *Naqše Xīyyāl dar Tajassome A'māl az Dīd-gāhe Ebne Arabī (The Role of Imagination in the Embodiment of Actions from Ibn Arabi's Perspective)*. *Majalle-ye Āmūzehā-ye Falsafe-ye Eslāmī (Islamic Philosophy Teachings)*. 13th Year. No. 22. Pp. 65-86.
- Mūsavī, Seyyed Mahdī & Mazāherī, Abdo al-rezā and Qanbarī Baxš-alī. (2023/1401SH February). *Xāb, Rowyā va Vahy az Dīd-gāhe Ebne Arabī (Sleep, Dream, and Revelation from Ibn Arabi's Perspective)*. *Majalle-ye Nāme-ye Elāhīyyāt (Theology Letter Journal)*. 14th Year. No. 61. Pp. 49-60.
- Nahjo al-ballāqe*.
- Nāder-alī, Ādel. (2013/1392SH). *Matla'o al-anwār*. 1st Vol. 1st Ed. Qom: Javānāne Movaffaq.
- Najmo al-ddīn Kobrā. (2021/1400SH). *Fawā'eho al-jamāl va Fawāteho al-jallāl*. Ed. by Kāzem Mohammadī. Tehrān: Soxan.
- Najmo al-ddīn Kobrā. (2000/1379SH). *Mersād al-'ebād*. 8th Ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Narāqī, Mollā Ahmad. (2010/1389SH). *Me'rājo al-sa'adat*. 4th Vol. Qom: Tūbā-ye Mohabbat.
- Nasr, Sayyed Hoseyn. (2007/1386SH). *Seh Hakīme Mosalmān*. Tr. by Ahmad Ārām. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qafūrī, Sādāt Effat & Pīrūz Golām-rezā & Haq-jū Sīyāvaš and Hāšemī, Soheylā. (2017/1395SH Winter). *Naqše Onsore Gofto-gū dar Rābete-ye Morīd va Morād bar Mabnā-ye Nazarīyye-ye Sāzande-gerāyī dar Manteqo al-teyre Attār (The Role of Dialogue in the Guru-Disciple Relationship Based on Constructivist Theory in Attar's Conference of the Birds)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 45. Pp.155-187.
- Qazālī, Abū Hāmed. (2022/1401SH). *Kīmīyā-ye Sa'adat*. Translated and Edited by Hoseyn Xadīv-jam. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qeysarī, Mohammad Dāwūd. (2007/1386SH). *Šarhe Fosūso al-hekam*. Ed. by Seyyed Jallālo al-ddīn Āštīyānī. 3rd Ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qotbo al-ddīn Šīrāzī, Mahmūd. (2004/1383SH). *Šarhe Hekmato al-ešrāqe Sohrevardī*. Ed. by Abdo al-llāh Nūrānī and Mahdī. Tehrān: Anjomane Āsār va Mafāxere Farhangī.
- Qūnawī, Sadro al-ddīn. (2020/1399SH). *Mafāteho al-qeyb*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Hekmat.

Rezāyī, Ebrāhīm and Kākāyī Qāsem. (2015/1394SH Spring and summer). "Xīyy"l" az Dīd-gāhe Ebne Arabī va Mowlavī (Imagination from the Perspective of Ibn Arabi and Rumi). *Pažūheš-nāme-ye Erfān* (Research Journal of Mysticism). No. 12.

Rūdgar Mohammad-javād. (2008/1387SH Autumn). *Rābete-ye Morīd va Morād dar Tarāzū-ye Naqd* (The Guru-Disciple Relationship on the Scale of Criticism). *Ketāne Naqd* (Book Critique). 10th Vol. No. 47-48. (Consecutive number, 47). Pp. 25-46.

Sabzewārī, Hādī Ebne Mahdī. (1990/1369SH). *Šarho al-manzūmeh*. Commentary by Hassan Hassan-zādeh Āmolī. Tehrān: Nāb.

Sadro al-ddīn Šīrāzī, Mohammad Ebne Ebrāhīm. (1984/1363SH). *al-hekmato al-mota'allīyat fī al-sfāro al-aqlīyyato al-arba'at*. 8th Vol. Tehrān: Dāro al-ma'ārefo al-eslāmīyyat (Dar al-Ma'arif al-Islamiyyah).

Sadro al-ddīn Šīrāzī, Mohammad Ebne Ebrāhīm. (1989/1368SH). *Maḡātho al-qayb*. Ed. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research).

Sadro al-ddīn Šīrāzī, Mohammad Ebne Ebrāhīm. (2010/1389SH). *Rasa'il-e Falsafi: Risalah fī al-Huduth*. Edited by Sayyid Hossein Nasr. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

Sarmadī, Majīd and Mas'ūdī-far, Jallīl. (2014/1393SH). *Gozīdeh va Šarhe Mesbāho al-hedāyat va Meḡātho al-keḡāyat*. Tehrān: Dāneš-gāhe Payāme-nūr (Payame Noor University Publishers).

Samadī Āmolī, Dāwūd. (2019/1398SH). *Ma'āser al-āsār (Latā'efo al-nūrī) Hazrate Allāmeḡ Abo al-fazā'el Hassan Hassan-zādeh Āmolī*. 1st Vol. Qom: Alef Lām Mm.

Samadī Āmolī, Dāwūd. (2014/1393SH). *Šarhe Marātebe Tahārat*. 1st Vol. Tehrān: Rūh va Reyhān.

Sohrewardī, Šahābo al-ddīn. (2006/1385SH). *al-mašārea va al-motārehāt*. Tr. by Sadr al-ddīn Talāherī. Tehrān: Ketāb-xāne-ye Mūze va Markaze Asnāde Majlese Šorā-ye Eslāmī (Library, Museum, and Document Center of the Islamic Consultative Assembly).

Šahr-zūrī, Šamso al-ddīn. (1993/1372SH). *Šarhe Hekmato al-ešrāq*. Ed. by Hoseyn Zīyāyī. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī (Institute of Humanities and Cultural Studies).

Šāygān, Dārūš. (2013/1392SH). *Henry Corbin: Āḡāqe Tafakkore Ma'navī dar Eslāme Īrānī* (Henry Corbin: Aḡaq-e Tafakkur-e Ma'navi dar Islam-e Irānī). Tr. by Bāqer Parhām. 6th Ed. Tehrān: Forūzān Rūz.

Tabātabā'ī al-najafī, Mehdī Ebne Sayyed Morteza. (1996/1417AH). *Resāle-ye Seyro Solūk Mansūb be Bahro al-olūm*. With introduction and explanation by Seyyed Mohammad Hoseyn Hoseynī Tehrānī. Mašhad: Allāmeḡ Tabātabāyī.

- Xalīl Jarr. (2014/1393SH). *Farhange Lārūs (Arabī-Fārsī)*. Tr. by Seyyed Hamīd Tabībīyān. 1st Vol. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Ḫāje Abdo al-llāh Ansārī. (2005/1384SH). *Monājāt-nāmeḥ*. Ed. by Šahābo al-ddīn Xorram-šāhī. Tehrān: Dūstān.
- Ḫāje Nasīro al-ddīn Tūsī, Mohammad Ebne Mohammad. (2007/1386SH). *Šarho al-ešārāt va al-tanbīhāt*. Ed by Hassan Hassan-zādeh Āmolī. 2nd Vol. Qom: Būstāne Ketāb.
- Xomeynī, Rūho al-llāh. (2013/1392SH). *Šarhe Čehel Hadīs*. Tehrān: Mo'assese-ye Tanzīm va Našre Āsāre Emām Xomeynī (Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works).
- Yazdānī, Abbās. (2011/1390SH). *Moqāyese-ye Dīd-gāhe Ebne Sīnā va Mollā Sadrā dar Mowrede Tajarrode Ḫīyāl va Ertebāte ān* (Comparison of Ibn Sina and Mulla Sadra's Views on the Immateriality of Imagination and Its Connection). *Sāmāne-ye Modīrīyyate Našrīyyāte Elmī-ye Dāneš-gāhe Esfahān* (Journal Management System of the University of Isfahan). 2nd Vol No. 6. Pp. 95-108.
- Yūsefī, Mohammad-taqī & Fīrūz-jāyī Yār Alī-kord and Ahmādī Sa'īd. (2022/1401SH). *Tabyīne Aqlī-ye Naqše Qovve-ye Ḫīyyāle dar Tarbīyyate Dīnī-ye Ensān az Manzare Hekmat va Erfāne Eslāmī* (Rational Explanation of the Role of Imagination in Human Religious Education from the Perspective of Islamic Philosophy and Mysticism). *Fasl-nāme-ye Elmī-ye Erfāne Eslāmī* (Islamic Mysticism Scientific Quarterly). 18th Year. No. 72. Pp. 205-223.

Abstracts of Articles in English

The faculty of Imagination and the Relationship Between the Murid (Disciple) and the Murād (Spiritual Guide)

* Azim Hamzeiān

The Associate Professor of Religions and Mysticism, IAU, Semnan Branch

** Nasim Farhang

Ph. D Candidate of Sufism and Islamic Mysticism, Semnan University

The concept of khiyāl (the imaginative or imaginal faculty) is one of the most intricate and multifaceted notions discussed across epistemology, ontology, and anthropology, each of which assigns it a distinct significance. The relationship between the murid (disciple) and the murād (spiritual guide) is among the central relationships in the field of mysticism. In this study, using a descriptive–analytical method, we examine the role of the faculty of imagination in shaping this relationship. The findings indicate that the disciple, through the operation of this faculty, is able to learn the correct spiritual path from the guide and follow it accordingly. Moreover, purification is identified as the disciple's most essential quality. Both outward and inward purification are received from the guide, and this reception becomes possible through the imaginal faculty. Through this same faculty, the guide can exercise full spiritual supervision over the disciple—both outwardly and inwardly—throughout the course of the disciple's spiritual journey.

Keywords: Imagination (Khiyāl), Disciple (Murid), Spiritual Guide (Murād), Purification, Mysticism

*Email: ahamzeian@semnan.ac.ir

**Email: Nasim.farhang@semnan.ac.ir

Received: 2025/06/11

Accepted: 2025/09/23