

A Contemplation on the Frequent Question of “What Did the God Almighty Do to You?” in Mystical Prose (Characters, Reasons, and Details of Mercy and Torment)

Amir Heossein Madani*

Abstract

The dream is one of the most frequent motifs in mystical proses, which was considered a kind of honor. It is used as a medium to gain knowledge and understanding because it brought information from the unseen world (the afterlife). In these dreams, the question of “What did the God Almighty do to you?” is very frequent because of the fear Sufis had of the afterlife and the consequences of their actions. The inquirer asks the teller to enlighten him about the events of the purgatory. If God has absolved him of his sins, what was the reason for that? And if he has been tormented or punished for his sins, what negligence or mistake was he punished for? To answer the abovementioned questions, eighteen mystical proses were analyzed. The analysis of the obtained results showed that, in most cases, the teller talks about the favor and mercy of God and that the affairs of the afterlife are easier than what people think, so much that for fifty-nine cases of God's mercy, only nine cases of punishment were seen during the analysis. Contemplation on the proses shows that first, God's favor and “causeless mercy” or, to be more precise, His “generosity and beneficence” are not only toward mystics and righteous people but also toward normal people, sinners, and murderers; hence God's true nature is of justice and mercy. And second, that heaven and its blessings are the least of rewards given to the blessed by God; while the more exclusive rewards are seeing God and His companionship, God's consent and satisfaction in His servants, the prophet greeting the mystic, and being the companions of prophets and righteous people.

Keywords: Dream, the Inquirer and the Teller, God's Behavior, Mercy and Forgiveness, Torment and Rebuke.

1. Introduction

The afterlife and the good or bad ending for people in that world is one of the most critical concerns of a believer in the hereafter and reckoning. This concern, or in other words, the ‘pleasant panic’ has a double function and importance among the Sufis; because to them, knowing that the end of all that worship, obedience, and austerity is a reward or punishment is considered vital. Will the mystic face the God who deals with him with his ‘justice’ and does not ignore the slightest neglect and carelessness and takes into account every bit of a person's good and bad deeds? Or will he find a deity who forgives mistakes and sins on a large scale with his grace and mercy and it creates the idea in the mind of the mystic that the work was much easier than he thought? This concern and worry, or in other words, the excitement and passion that arises from fascination, hope, or fear, is the reason that in most of the Sufi texts, we face the common question: “What did God do to you?” and in fact, a person who has recently passed away talks about his destiny in a dream and informs his friends and disciples about the facts and events of the world after death and purgatory. If God forgave him, what would be the reason or reasons for forgiveness, and if perhaps he was punished by God, what would be the reasons and details of the punishment and the blame? Talking about God's

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Isfahan, Iran (Corresponding Author Email: m.madani9@gmail.com)

forgiveness, mercy, and ease led to a more hopeful and encouraging life and increased their enthusiasm for death and release from the prison of the body. On the other hand, God's strictness and narrow-mindedness resulted in more fear and worries for the mystic and strengthened the idea of a "whip in hand" God.

The present research was performed to answer the following three key questions:

1. What were the reasons for asking the frequent question: "What did God do to you?" in mystical texts?
2. What were the reasons for God's forgiveness or perhaps God's punishment based on the narrator of the dream?
3. Which details and side information of mercy and punishment have the narrators mentioned?

2. Review of the Literature

Although several articles and works have been written so far about the importance of dreams in Sufi texts and moral-mystical teachings contained in these dreams, as well as the effect of such dreams on disciples and students, none of them have specifically investigated the subject and questions of the present research. Rezaei and Eskandari in the article 'Dreams of Mystics in *Risala Qushayriyya: An Analysis*' (2014), while paying attention to the lexical and idiomatic meanings of the dream and the views of Sufis and contemporary thinkers about it, have only analyzed and categorized the dreams narrated in the *Risala Qushayriyya*. Also, in the article 'The Origin of the Dreams of Saints of God in *Tazkirat-al-Auliya*' (2019), Najafi and Alirezaee first analyzed the dreams narrated in *Tazkirat al-Auliya* and the themes raised in them quantitatively. Then, they considered the relationship of the dreams with those people's facts of life. They concluded that the mystics intended to express their dreams because they were considered part of the Prophecy and messages from the Divine world. The difference between the present study and the two mentioned studies is that each one has only examined and analyzed the dreams of one of the mystical prose books, while this study has analyzed eighteen mystical prose works and separated them thematically. Second, contrary to the present study, the approach of the two mentioned articles was to examine all dreams with any subject and concept, not just the accuracy of the statement and question. Obviously, in the two articles mentioned before, there are a few discussions about the dream with the topic "What did God do to you?". However, specific categories and analyses of this study do not exist in the two articles.

3. Methodology

This descriptive-analytical study aims to point out the reasons and details of God's forgiveness or punishment from the point of view of the character in question. This can be done by following up the main mystical prose texts, from *Khargushi's Tahdhib al-asrar* to Jami's *Nafahat al-Uns* (Lives of the Saints) (Eighteen Texts), to examine, separate, and analyze the answers given by personalities, mystics, elders, and other deceased people to the common question: "What did God Almighty do to you?". The data collection method is a library, and the tool is taking notes.

4. Results

A good or a bad ending and how God treats a servant after death is always one of the concerns of people who believe in the resurrection and the afterlife, especially mystics and pious people. Will God deal with a person with His 'justice' and count every bit of good and bad deeds, or will He grant His special mercy to the servant with his 'grace', and ignore neglect

and carelessness? This concern and somewhat worries and fear in the common question: "What did God Almighty do to you?" has been mentioned in mystical texts and the narrator or a person who has just passed away spoke about God's behavior after death, and in most cases, he mentioned about God's forgiveness and mercy. In the mentioned stories, God's grace and honor do not only include the well-known mystics; rather, lesser-known elders, pious and ascetic, Sunni leaders, reciters and memorizers of *the Qur'an*, princes, and even sinners and murderers have also benefited from the source of God's grace so that God's mercy in these stories is more than five times the amount of his punishment. Of course, in most cases, God's forgiveness has had a reason or reasons. In this study, we have mentioned thirty-nine reasons for forgiveness, and sometimes, awareness of these reasons caused a change and evolution in the personality and life of the questioner and the audience. The results of the study show that despite the fear and sadness and constant crying of some mystics and warnings about God's strictness and inflexibility, they have encountered a merciful and forgiving God. In some cases, God's mercy did not have a special reason, and He forgave a person for no reason. Also, actions and behaviors that did not come to the eyes of the mystic, or He considered insignificant and small, resulted in his forgiveness. The fact that the mystic facing God's punishment is more likely to face a kind of reproach, rather than the punishment in the usual sense, is another sign of God's mercy and that "If there is wrath, it is not from the essence of God".

نشریه علمی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۱۳۱-۱۵۲

Doi: 10.22108/JPLL.2022.130148.1638

تأملی در پرسش متداول «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» در متون منثور عرفانی (شخصیت‌ها، دلایل و جزئیات رحمت و عذاب)

امیرحسین مدنی*

چکیده

بیان مسئله: یکی از پرسامدترین بُن‌مایه‌های متون عرفانی، خواب و رؤیاست که نوعی کرامت به شمار می‌رفته و به سبب اِخْبَار از عالم غیب، ابزاری برای کسب شناخت و آگاهی بوده است. در میان این خواب‌ها، به دلیل نگرانی و ترس صوفیه از عالم پس از مرگ و عاقبت کار خود، پرسش «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» بسیار متداول است؛ پرسشگر از راوی می‌خواهد که او را از سرنوشت خود و حوادث عالم برزخ آگاه کند. اگر خداوند راوی را آموخته است، دلیل آموزش چه بوده و اگر احیاناً عتاب یا عذاب کرده، به تاوان کدام غفلت و اشتباه او بوده است.

روش: نگارنده در این مقاله برای پاسخ به پرسش یادشده، هجده متن منثور عرفانی را بررسی کرده است.

یافته‌ها و نتایج: با تحلیل حکایات مرتبط، این نتیجه حاصل شد که در بیشتر اوقات، راوی از آموزش خداوند و لطف او خبر می‌دهد و اینکه کار، آسان‌تر از آن است که خلق می‌پندارند؛ به گونه‌ای که در مقابل پنجاه و نه حکایت رحمت خداوند، تنها با نه حکایت عذاب و عتاب او مواجهیم. تأمل در حکایات نشان می‌دهد که لطف و «رحمت بی‌علت» خداوند و به عبارت دقیق‌تر «فضل و کرم» او افزون‌بر عارفان و پارسایان، مردمان عادی و گناهکاران و قاتلان را نیز در بر می‌گیرد و از این نظر، اصل نقدش، داد و لطف و بخشش است؛ همچنین بهشت و نعمت‌های بهشتی، کمترین پاداش خداوند به رستگاران است؛ درحالی که رؤیت خداوند و همنشینی با او، رضایت و خشنودی حق از بنده، استقبال پیامبر (ص) از عارف و همنشینی با پیامبران و صالحان، پاداش‌های ویژه‌تری به شمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی

خواب؛ پرسشگر و راوی؛ رفتار خداوند؛ رحمت و آموزش؛ عذاب و عتاب

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، اصفهان، ایران،

m.madani9@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

2476-3292/ © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0

License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



۱- مقدمه

جهان پس از مرگ و حُسن عاقبت یا سوء خاتمتی که در آن دنیا برای افراد رقم می‌خورد، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های انسان باورمند و معتقد به جهان آخرت و حساب و کتاب است. این نگرانی و یا به عبارتی، «هراس لذت‌بخش»^۱ در میان صوفیه، کارکرد و اهمیتی دوچندان دارد؛ زیرا برای آنها دانستن اینکه سرانجام آن همه عبادت و اطاعت و ریاضت، پاداش یا کیفر است، بسیار مهم و حیاتی تلقی می‌شده است. آیا عارف با خداوندی روبه‌رو خواهد شد که به «عدل» خود رفتار می‌کند و از کوچک‌ترین غفلت و سهل‌انگاری چشم نمی‌پوشد و به حساب ذره‌ذره نیک و بد فرد می‌پردازد؛ یا معبودی را درخواهد یافت که با «فضل و کرم» خویش، خطاها و گناهان را کوه کوه عفو می‌کند و این پندار را در ذهن و ضمیر عارف ایجاد می‌کند که کار، بسیار سهل‌تر از آن بوده که وی می‌پنداشته است. این دغدغه و نگرانی و یا به عبارت دیگر، انگیزتگی و شوری که از شیفتگی، امید و یا ترس و هراس پدید می‌آید،^۲ سبب شده است در اغلب متون صوفیه با پرسش متداول «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» روبه‌رو شویم؛ در واقع، شخصی که به‌تازگی وفات یافته است، در خواب، از سرنوشت خویش سخن می‌گوید و دوستان و مریدان خود را از واقعات و حوادث عالم مرگ و برزخ باخبر می‌کند. اگر خداوند او را آموخته است، دلیل یا دلایل آموزش چه بوده و اگر احیاناً در عتاب یا عذاب خداوند قرار گرفته، دلایل و جزئیات عذاب و عتاب چه بوده است؟ سخن از آموزش و رحمت و آسان‌گیری خداوند، زندگان را بیش از پیش امیدوار و دلگرم می‌کرده است و بر شوق آنها نسبت به مرگ و رهایی از زندان جسم می‌افزوده است؛ در مقابل، سخت‌گیری و ذره‌بینی پروردگار، نتیجه‌ای جز خوف و نگرانی بیشتر و فربه‌تر شدن پنداشت خداوند «تازیانہ در دست» برای عارف چیزی در پی نداشته است.

این پژوهش در پی پاسخ به این سه پرسش محوری تدوین شده است:

(۱) دلایل طرح سؤال مکرر «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» در متون عرفانی چه بوده است؟

(۲) دلایل آموزش و یا احیاناً عذاب خداوند از نظر راوی خواب چه بوده است؟

(۳) راوی به کدام جزئیات و اطلاعات جانبی رحمت و عذاب اشاره کرده است؟

۱-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون، مقالات و آثار متعددی درباره اهمیت خواب و رویا در متون صوفیه و آموزه‌های اخلاقی - عرفانی مندرج در این خواب‌ها و همچنین تأثیر چنین خواب‌هایی بر مریدان و شاگردان نوشته شده است؛ اما هیچ‌کدام به‌طور اختصاصی به بررسی موضوع و سؤالات پژوهش حاضر پرداخته‌اند. رضایی و اسکندری در مقاله «تحلیل خواب‌های صوفیان در رساله قشیریه» (۱۳۹۳)، ضمن توجه به معانی لغوی و اصطلاحی خواب یا رویا و دیدگاه صوفیه و اندیشمندان معاصر درباره آن، تنها به طبقه‌بندی و تحلیل خواب‌های روایت‌شده در رساله قشیریه پرداخته‌اند. همچنین نجفی و علیرضایی در مقاله «خاستگاه و منشأ خواب‌های مشایخ در تذکره‌الاولیا» (۱۳۹۸)، نخست خواب‌های نقل‌شده در تذکره‌الاولیا را از لحاظ کمی و درونمایه‌های مطرح در آنها بررسی کرده و سپس به ارتباط خواب‌ها با واقعیات زندگی شخصیت‌ها پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که هدف مشایخ از تعریف و بیان خواب‌ها، این بوده که خواب، جزئی از نبوت و پیامی از فراسوی عالم ماده تلقی می‌شده است. تفاوت نوشته حاضر با دو مقاله یادشده در این است که هر یک از این دو مقاله، تنها خواب‌های یکی از متون منثور عرفانی را بررسی و تحلیل کرده‌اند؛ در حالی که این مقاله، هجده اثر

منشور عرفانی را بررسی و تفکیک موضوعی کرده است. دوم اینکه رویکرد دو مقاله یادشده، برخلاف نوشته پیش‌رو، بررسی همه خواب‌ها با هر موضوع و مفهومی - نه صرفاً دقت در گزاره و سؤال مدنظر - بوده است. بدیهی است در دو مقاله پیش‌گفته، اندک بحث‌هایی هم درباره خواب با موضوع «خدا با تو چه کرد؟» آمده است؛ اما به هیچ‌روی، دسته‌بندی‌های اختصاصی و تحلیل‌های این نوشته در آن دو دیده نمی‌شود.

۱-۲ روش پژوهش

نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا با روش توصیفی - تحلیلی و تتبع در عمده‌ترین متون منشور عرفانی - از تهذیب‌الأسرار خرکوشی تا نصحات‌الأنس جامی (هجده متن) - پاسخ شخصیت‌ها، عارفان، بزرگان و دیگر افراد در گذشته را به سؤال متداول «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» بررسی، تفکیک و تحلیل کند و به دلایل و جزئیات آرمزش و یا عتاب و عذاب خداوند از دید شخصیت مدنظر اشاره داشته باشد. روش گردآوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای و ابزار گردآوری اطلاعات یادداشت‌برداری است.

۲- خواب و اهمیت آن در متون عرفانی

یکی از بن‌مایه‌های بسیار مشهور و مکرر نزد صوفیه، خواب یا رویا و درجه آموزش‌دگی و تعلیمی آن در سلوک عرفانی است؛ به گونه‌ای که قشیری، باب پنجاه و چهارم از رساله خود را به‌طور مستقل به این موضوع اختصاص داده است؛ او خواب را نوعی کرامت می‌داند که آنچه در بیداری، نمی‌توان بدان دست یافت، در خواب حصول به آن میسر می‌شود^۳ (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۷۹ و ۷۰۳). هرچه سالک در «مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیه دل» کوشا تر باشد، رویاهای او صافی‌تر است و عبور و سلوک او بر ملک و ملکوت در قالب خوابی صالح یا واقعه‌ای غیبی، میسرتر خواهد بود (نجم‌رازی، ۱۳۸۰: ۲۸۹). خواب به‌لحاظ ارتباطی که با عالم غیب و معنا دارد، ابزاری برای کسب آگاهی و شناخت نزد عارف به شمار می‌رود و چنین کارکرد و مزیتی سبب شده است گروهی از مشایخ، به‌درستی، خواب را بر بیداری ترجیح دهند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۱۸)؛ به‌ویژه خوابی که فراتر از عالم حس و ماده، از جهان آخرت و وقایع و اتفاقات عالم معنا خبر می‌دهد؛ به گفته یونگ، باید رویای با محتوای دینی را جدی تلقی کرد (میرباقری‌فرد و خسروی، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

از مجموع سخنان عارفان و بحث‌هایی که در روان‌تحلیل‌گری معاصر درباره خواب و رویا آمده است، چنین می‌توان فهمید که خواب در متون عرفانی و رویا در مباحث روان‌تحلیل‌گری یونگ، به هیچ‌روی، امری مهم و پوچ و بی‌معنی نیست؛ بلکه پدیده‌ای کاملاً معتبر و دارای اهمیت است؛ زیرا ابزاری برای ارشاد و راهنمایی و هدایت پرسشگری است که به راوی خواب اطمینان کامل دارد و موعظه‌های وی را حتی پس از مرگ نیز نوعی کرامت و هدایت می‌داند. در متون معتبر عرفانی چه بسیار کراماتی می‌بینیم که پس از مرگ عارف از او سر زده است و همچون کرامات حیات او، موجب تغییر و تحول مریدان و شیفتگان می‌شده است. خواب نیز یکی از این کرامات است و به‌ویژه اگر راوی آن، عارف مشهور و بزرگی باشد، نزد صوفیه بسیار ارزشمند و گرانبها تلقی می‌شود.

این اعتبار، به دیدگاه صوفیه درباره مرگ مربوط می‌شود که نوعی زندگانی دیگر است و شیخ در آن جهان نیز وظیفه و رسالت خاص خود را دارد. جالب اینکه این دیدگاه صوفیان درباره خواب و اثربخشی آن را با نظریه «خواب، ادامه فعالیت‌های بیداری است»، می‌توان تأیید و تقویت کرد. هافنر معتقد است: «پیش از همه باید گفت

رویا، زندگانی موقع بیداری را ادامه می‌دهد و رویاهای ما پیوسته با محتویاتی که اندکی پیشتر در خود آگاهی ما وجود داشتند، مربوط است» (محمدی‌فشارکی و چهارم‌حالی، ۱۳۹۱: ۱۸۳)؛ بنابراین، مرید و یار و همراهی که در زندگانی عارف، از موعظه‌ها و کرامت‌های او برای پیمودن راه سلوک و خودسازی بهره می‌برده است، هیچ بعید نیست پس از مرگ او، خواب، چنین نقشی را ایفا کند؛ به‌ویژه خوابی که با پرسش «خداوند با تو چه کرد؟» همراه باشد که هم اخبار از عالم آخرت است و هم در اثنای چنین اخباری، راوی از پند و موعظه به بیننده خواب دریغ نمی‌کند.

۳- زمینه‌ها و علل وقوع خواب‌ها

خواب‌ها - به‌ویژه وقتی که بیننده آن و پرسشگر، گرایش‌های عرفانی و زاهدانه داشته باشد - زمینه‌ها، علل و انگیزه‌های مختلفی دارند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) خواب دریچه و فتح بابی به عالم غیب و فرازمان است و راوی، از سرّ غیب و اسرار نهانی پرده برمی‌دارد؛ به قول مولانا:

بس عجب در خواب روشن می‌شود دل درون خواب روزن می‌شود
(مولوی، ۱۳۷۷، د ۲: ۲۲۳۵)

این کارکرد بیش از سایر کارکردها و زمینه‌ها در پرسش «خدای با تو چه کرد؟» نقش دارد؛ زیرا هدف و انگیزه اصلی پرسشگر از راوی، آگاهی از سرّ غیب و رخدادهای عالم پس از مرگ است و نفس انسانی، به‌طور عام، متمایل است که «بر بعضی مغیبات در حالت نوم» آگاه شود (زرّین کوب، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۱).

ب) خواب ابزاری برای کسب معرفت، آگاهی و شناخت است؛ به‌ویژه اگر خواب، رویای صادقه تلقی شود که در این صورت در مقوله «الهام و وحی» قرار می‌گیرد. اساساً انگیزه بسیاری از شخصیت‌های مدنظر در این نوشته، کسب آگاهی و شناخت بیشتر عالم پس از مرگ است؛ شناختی که به شوق و رجا و گاه به خوف و نگرانی پرسشگر می‌افزاید. تقریباً نویسنده بیشتر متونی که به موضوع خواب در اسلام پرداخته‌اند - حتی ابن‌سینا با انگیزه فیلسوفانه‌اش در این زمینه - معتقدند معرفتی که در خواب به دست می‌آید، گونه‌ای از «وحی و نبوت» است (قبادی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳).

ج) خواب به‌ویژه رویاها و روایت‌هایی که در این مقاله بدان‌ها پرداخته می‌شود، نوعی «بشارت و انداز» برای مؤمنان و افرادی است که اهل بیم و پند و اندرز هستند. پرسش بیننده خواب از راوی درباره سرنوشت او پس از مرگ، یا بشارت و مژده‌ای برای او، و یا بیم‌دهنده اوست بدانچه اتفاق خواهد افتاد؛ به قول شرح‌تعرّف «و یصدقون بالرویا و أنّها بشارة للمؤمنین و انداز لهم و توقیف» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۵).

د) زمینه و علت دیگر وقوع خواب‌ها، ویژگی «پیکرینگی اندیشه» است که در آن، اندیشه مجرد و ذهنی، به عین و «چیز» تبدیل شده است و سبب می‌شود که اندیشه‌ها و عقاید عارف یا شخص مدنظر که احیاناً در طول حیات، در ذهن و ضمیر خویش بدان‌ها باورمند بوده و البته چندان طالب آشکارگی آن نبوده است، در خواب، مجسم و به عین تبدیل شود؛ همین عینیت و آشکارگی به ارشاد و هدایت خواب‌بیننده و مریدان شیخ می‌انجامد.

ه) اینکه خواب برای پرسشگر و پاسخی که از راوی دریافت می‌کند، کلید و حلال مشکلات سلوکی و مبهمات

ذهنی او خواهد بود و احیاناً وی را به زهد و ریاضت و کفّ نفس بیشتری دعوت می‌کند، می‌تواند یکی دیگر از فرضیه‌ها و انگیزه‌های رویاها و طرح پرسش معروف تلقی شود. آنچه درباره‌ی شاه شجاع کرمانی نقل شده است که بعد از چهل سال نخفتن، یک شب در خواب به مراد و مطلوب خود رسید و بعد از آن، شاه «لاجرم یک ذره از خواب خویش به بیداری همه عالم» نداد (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۸۷)، مؤیدی بر همین امر است. (و سرانجام، وضعیّت روحی و روانی بیننده‌ی خواب و احیاناً عارف، ناخودآگاه فردی و جمعی، تجربه‌های عرفانی، احساسات و عواطف و آرزوها، باورها و خواسته‌ها، آموزه‌های تربیتی پیر و مراد، پس‌زمینه‌های ذهنی و بخشی از فعالیت‌های بیداری، در نوع و کیفیت خواب پرسش‌گر، تأثیرگذار است.

۴- دلایل طرح پرسش «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» در خواب

تأمل در خواب‌های منقول در مهم‌ترین متون عرفانی نشان می‌دهد که خوابی که در آن، راوی و شخص در گذشته با سؤال «خداوند با تو چه کرد؟» روبه‌رو می‌شود، بسامد فراوان دارد و دست‌کم چند حکایت متون منشور عرفانی به این بُن‌مایه و پرسش اساسی اختصاص دارد. برای نمونه کل خواب‌ها و رویاهای به‌کاررفته در تذکرة‌الاولیا، ۱۳۹ حکایت است که خواب‌هایی با محوریت جهان آخرت، با ۳۵ حکایت و حدود بیست و چهار درصد، بیشترین بسامد و تقریباً یک‌چهارم از خواب‌های کتاب را به خود اختصاص داده است (نجفی و علیرضایی، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۶۹). این درحالی است که در میان رویاهای متون عرفانی، خواب‌هایی با محوریت دیدار با حق و دیدار و گفت‌وگو با پیامبر (ص)، امامان، انبیا، فرشتگان و بزرگان ادیان و مذاهب نیز وجود دارد؛ اما آنچه دغدغه و نگرانی ذهنی صوفی به شمار می‌آید، واکنش خداوند و چگونگی پاداش یا کیفر او به افراد بوده است که بارها در خواب، به طرح سؤال رایج می‌انجامیده است. حال باید دید دلایل طرح این پرسش در متون عرفانی چیست و چرا عارف و عامی به آگاهی از عالم آخرت، این همه توجه داشته‌اند؟ در پاسخ می‌توان به شش نکته زیر اشاره کرد:

۱) نخست کنجکاوای هرکسی است که به معاد و جهان آخرت باور دارد و در نتیجه می‌خواهد از سرنوشت خود پس از مرگ مطلع شود. به گفته شبللی «همه عالم موقوف‌اند تا او با ایشان چه خواهد کرد؟» (سمعانی، ۱۳۸۹: ۲۰۰). بدون شک در این میان، کنجکاوای عارف و کسی که در شریعت و طریقت کمالی داشته است، بیش از دیگران است؛ زیرا می‌خواهد از سرانجام آن همه عبادت و ریاضت باخبر شود و اینکه بدانند شریعت‌ورزی او چه نتیجه‌ای برای وی به همراه داشته است.

۲) دلیل دوم، نگرانی و ترسی است که عارف از سوءخاتمت و بدسرانجامی خویش دارد و اینکه ممکن است هفتاد سال مجاهدت و ریاضت شخص به یک تار موی نیرزد و راه به جایی نبرد. فاصله «ایمان و کفر»، «مسجد و میخانه»، «صومعه و دیر» و سرانجام «شیخی و خوک‌بانی» بسیار ناچیز و پیش‌بینی‌نشدنی است؛ احق زاهدی که از «بازی غیرت» ایمن شود و نداند که «ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست» (حافظ، ۱۳۸۵: ۷۳). این ترس و نگرانی از بدعاقبتی - که نمونه‌هایی از آن در حکایت‌های متون عرفانی آمده است -^۴ در واقع انگیزه‌ی عارف بزرگی مانند سهل بن عبدالله تستری شده است که در خواب از سیصد پیامبر پرسد که «خوفناک‌ترین چیز در دنیا که شما از آن بیشتر ترسیدید چه بود؟ گفتند: سوءالخاتمه» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۳۱۵). بی‌شک، عارفی که بیش از دیگران به مجاهده و عبادت پرداخته است و انتظار دارد که ریاضت‌هایش بی‌پاسخ نماند، از سوءخاتمت نگران‌تر است و همچون جنید

بغدادی می‌ترسد که هفتادساله عبادت و طاعت خود را ببیند که از هوا به یک تار موی آویخته و بادی درآمده است و او را می‌جنانند و نمی‌داند که «بادِ قطعیت است و یا بادِ وصلت؟» (همان: ۴۶۵).

۳) سومین دلیل طرح مکرر پرسش «خداوند با تو چه کرد؟»، اعتقاد به بصیر و ناقدبودن پروردگار است و اینکه ذره‌ذره اعمال و «مقال خیر و شر» را نیز حساب می‌کند و در صورت لزوم از علت آن می‌پرسد؛ چنانکه ابوعلی دقاق پس از وفات و در جواب سؤال مشهور گفت: «هرچه کرده بودم بد و نیک بر من جمله کرد به ذره‌ذره، پس کوه کوه درگذشت» (همان: ۷۱۷). به اعتقاد عارفان، خداوند بصیر و ناقد که به ذره‌ذره اعمال بندگان آگاه است و اگر بخواهد به عدل خویش رفتار کند و ریز اعمال و نیات را هم به شمار بیاورد، نتیجه‌ای جز شرمساری و عذاب برای بنده باقی نمی‌ماند.

۴) دلیل چهارم که به نوعی با دلیل قبلی در ارتباط است، دیدگاه رایج «اشعری‌گری» صوفیان است که در عین حال که به عدالت و ذره‌بینی خداوند در سنجش اعمال معتقدند، به فضل و کرم و «رحمت بی‌علت» او نیز امیدوارند و با کریمان کارها را دشوار نمی‌یابند. مطابق این دیدگاه، اگر خداوند به «عدل» خویش رفتار کند، احدی آمرزیده و وارد بهشت نخواهد شد و اگر با «فضل و کرم»^۵ خویش داوری کند، رحمت بی‌دریغش شامل همگان، از جمله عاصیان و گناهکاران، نیز می‌شود. عارفان نیز که از یک سو، «ترس دم خاتمت» دارند، تنها به کرم خداوند، در مقابل عدل او، امیدوارند و به گفته حسن عصام شیبانی که پس از مرگ خویش گفت: «از کریم چه آید مگر کرم؟» (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۰۶) چنین فضل و کرمی اگرچه ممکن است در ابتدا محاسبه‌گر باشد و باریک و سخت بگیرد، در نهایت منت می‌نهد و آزاد می‌کند (همان: ۷۰۷؛ همچنین غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۹۰۰).

۵) پنجمین دلیل طرح پرسش معروف در متون عرفانی، جنبه آموزندگی و تعلیمی سخنان راوی در پاسخ به پرسشگر و دیگرانی است که حکایت خواب و واکنش خداوند به راوی را از نظر می‌گذرانند. وقتی عارف، مرید، عامی و حتی عاصی از حال شخص وفات یافته و رفتار انجام شده با او در عالم برزخ جویا می‌شود، بدون تردید، پاسخ راوی باعث تغییر در شخصیت و رفتار او خواهد شد و چه بسا به توبه شخص منظور بینجامد. ارزشمندی و کارآمدی صفات و خصیلت‌هایی مانند زهد و ورع، حسن ظن به خداوند، طهارت و پاکی، کف نفس و زندگانی همراه با زهد و ریاضت، نیت نیکو، صداقت در محبت، دوستی درویشان و خدمت به خلق، تنها برخی از آموزه‌هایی است که در گفت‌وگوی میان پرسشگر و راوی حاصل می‌شود که در بخش «دلایل آموزش» به تفصیل به این موضوع پرداخته می‌شود.

۶) به نظر می‌رسد گاهی، توجیهاات و جانب‌داری‌های ایدئولوژیک و اختلافات فرقه‌ای و اثبات عقیده خود و در مقابل، انکار اعتقاد دیگری، دلیل دیگری برای طرح پرسش معروف «خدای با تو چه کرد؟» باشد. برای نمونه، بحث حدوث و قدم قرآن کریم، که از همان صدر اسلام در میان مسلمانان رواج داشته است و قائل‌بودن به یکی از دو صفت قرآن، چه بسا زمینه‌ساز اختلافات و جنگ‌ها و کشته‌های فراوانی در طول تاریخ بوده است؛ همین خود به تنهایی عامل شکل‌گیری حکایت‌هایی در این زمینه شده است و البته همیشه کفه به نفع دیدگاه رایج، یعنی صوفیان اشعری مسلکی سنگین بوده است که به قدم قرآن قائل بوده‌اند. برای نمونه از محمد بن خزیمه نقل شده است که احمد حنبل را پس از مرگ در خواب دیده که به سوی دارالسلام (بهشت) در حال حرکت بوده و در پاسخ به سؤال مشهور گفته است: خداوند مرا بیامرزید و تاج بر سر من نهاد و گفت: یا احمد! این برای آن است که گفتم قرآن

ناآفریده [قدیم] است (عطار نیشابوی، ۱۳۹۸: ۲۵۷ و ۲۵۸)؛ یا حکایت خالد بن عبدالله قسری که جعد بن درهم را در روز عید قربان، به دلیل عقیده به حدوث قرآن ذبح کرد و وقتی از حال خالد پس از مرگش جویا شدند، گفت: «گناه بسیار داشتم. حق تعالی بر من ببخشد و گفت گناه تو در کار اعتقاد تو کردم و قربان کردن مبتدع از تو بهر آن قربان مقبول تر داشتم و به رحمت کردم» (خاتمی پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۹۶ و ۵۹۷). پرواضح است که روایتگر این نوع حکایات ایدئولوژیک، بیش و پیش از اینکه یکی از دغدغه‌های پنج دلیل پیش گفته را داشته باشد، به لحاظ عقیدتی، در اثبات اعتقاد خود و گروه و فرقه تأییدشده خود می‌کوشیده است.

۵- شخصیت‌های خطاب‌شده گزاره خدای - تعالی - با تو چه کرد؟

از مجموع هجده کتاب منشور عرفانی در کل، هفتاد و پنج شخصیت دیده می‌شود که در خواب خطاب قرار گرفته و کوتاه یا بلند به پرسش مشهور پاسخ داده‌اند. تفکیک و طبقه‌بندی این شخصیت‌ها - که البته عارفان مشهور بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند - به شرح ذیل است (در همه شواهد، نام اشخاص به ترتیب حروف الفبایی است):

الف) عارفان مشهور (۳۱ نفر): ابراهیم ادهم؛ ابراهیم خواص؛ ابواسحاق کازرونی؛ ابوبکر وراق؛ ابوسعید ابوالخیر؛ ابوسلیمان دارانی؛ ابوسهل صلوکی؛ ابوالحسن خرقانی؛ ابوالقاسم نصرآبادی؛ ابوعلی دقاق؛ ابوعلی رودباری؛ بایزید بسطامی؛ بشر حافی؛ جنید بغدادی؛ حبیب عجمی؛ حسن بصری؛ خیر نساج؛ داود طایی؛ ذوالنون مصری؛ رابعه عدویه؛ سفیان ثوری؛ شبلی؛ عبدالله مبارک؛ فتح موصلی؛ فضیل عیاض؛ مالک دینار؛ معروف کرخی؛ مُمشاد دینوری؛ منصور حلاج؛ یحیی بن معاذ رازی؛ یوسف بن‌الحسین.

ب) عارفان و بزرگان کمتر شناخته‌شده (۸ نفر): ابایحیی الرملی؛ ابوسهل زجاجی؛ حسن عصام شیبانی؛ متمم دورقی؛ محمد بن سماک؛ منصور عمّار؛ ورقاء بن بشر؛ یحیی عمّار.

پ) پارسایان و زهاد (۶ نفر): ابومیسره (م. ۶۳ و از اصحاب عبدالله بن مسعود)؛ بشر بن منصور؛ سعید بن السائب الطائفی (م. ۱۷۱ و از زهاد و روات حدیث)؛ عتبه الغلام؛ عطاء سلمی؛ مسلم بشار.

ت) پیشوایان اهل سنت (۵ نفر): ابوبکر؛ احمد حنبل؛ شافعی؛ عمر؛ مالک بن آنس.

ث) قاریان و حافظان (۴ نفر): ابراهیم صائغ؛ ربیع بن حراش یا خراش؛ کسائی؛ یزید نحوی.

ج) امیران (۲ نفر): خالد بن عبدالله؛ عمر بن عبدالعزیز.

چ) قاتلان و گناهکاران (۵ نفر): جوانی با بسیار گناه؛ سبوکش شهر بصره؛ عاصی و گناهکار؛ قاتلی که به ناحق کسی را کشته بود؛ باز مرد قتال.

ح) افراد مجهول‌الهویه و ناشناخته (۱۰ نفر): جوانی غرق‌شده در دریا؛ رفیق موافق ذوالنون مصری؛ عبدالرحمن نفاخی؛ عجوزه؛ فقیر؛ کنیزک؛ مرید ابومحمد جریری؛ منصور بن دکین؛ یکی از عارفان و یکی از بزرگان.

خ) متفرقه (۴ نفر): جاحظ؛ زبیده (همسر هارون الرشید)؛ فرزادق؛ معجون.

تأمل در شخصیت‌های ذکر شده نشان می‌دهد که به دلیل حساسیت جهان پس از مرگ و اهمیت سرنوشت، طیف گسترده‌ای از اشخاص با پرسش «خداوند با تو چه کرد؟» روبه‌رو می‌شوند: عارف، پارسا و زاهد، محدث، پیشوای دینی، قاری و حافظ، مرید و مصاحب، امیر، کنیز و فقیر، شاعر و عاشق و حتی گناهکار. هرچه تنوع افراد از نظر

شخصیتی و سنخ روانی بیشتر باشد، پاسخ‌های آنها به پرسش یادشده متنوع‌تر و مختلف‌تر است؛ البته دلایل آنان برای آرمزش یا عذاب خداوند و همچنین ذکر جزئیات رحمت و عتاب، عبرت‌آموزتر و شایسته‌توجه جدی‌تری است. با این همه، «عارفان مشهور» در همه متون عرفانی، بیشترین بسامد را در رویارویی با سؤال مطرح‌شده دارند و این فراوانی تکرار با توجه به دلایل پیش‌گفته در بخش دوم مقاله، کاملاً طبیعی و توجیه‌پذیر است.

۶- آرمزش و رحمت الهی برای شخصیت‌های مدنظر و دلایل آن

با مروری به طرح سؤال «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» در متون عرفانی و پاسخ‌های راوی به این پرسش، درمی‌یابیم که بیشتر افراد با دلایل مختلف، مشمول لطف و رحمت الهی قرار گرفته‌اند و فراوانی آرمزش خداوند بسیار بیشتر از عذاب و عتاب اوست؛ به گونه‌ای که در مطالعه آماری ما در مقابل پنجاه و یک آرمزش خداوند، تنها نه عذاب و گرفتاری در دوزخ دیده می‌شود؛ از این نه گزارش هم برخی نه عذاب و آتش دوزخ، بلکه عتاب و به‌نوعی لطف آلوده به قهر خداوند نسبت به راوی است. لطف و رحمت خداوند و به عبارت دقیق‌تر، «فضل و کرم» او نه تنها عارفان مشهور و پارسایان گمنام و قاریان را در برمی‌گیرد، بلکه شامل حال عامی و امیر و گناهکار و قاتل هم شده است و «رحمت بی‌علت» او مایه شگفتی و دلگرمی دیگران می‌شود. شمول رحمت خداوند در متون عرفانی و نیک‌سرانجامی و حسن‌عاقبت رقم‌خورده برای اشخاص، امری است که بارها در چنین متونی دیده می‌شود. آنچه در این میان مهم است و تاکنون کمتر به آن توجه شده است، دلایل آرمزش اشخاص مختلف است و اینکه شنیدن و دریافتن این دلایل، هدف پرسشگر از طرح سؤال معروف بوده است؛ زیرا گاه آگاهی از دلیل رحمت خداوند نسبت به راوی، سبب تغییر در شخصیت و زیست‌جهان پرسشگر و دیگران می‌شده است و چه‌بسا ذهنیت و منظومه فکری عرفانی آنان را نسبت به مرگ و حساب و کتاب و احیاناً خدای قهار و جبار به شدت تحت تأثیر قرار داده و تلطیف می‌کرده است. در ذیل، فهرست‌وار به مهم‌ترین این دلایل اشاره می‌شود:

(۱) کرم و فضل حق تعالی که اساسی‌ترین دلیل رحمت خداوند از دید عارفان قائل به اشعری‌گری است و سبب آرمزش بسیاری از جمله پسر ابوسعید خرازی (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۴)، عمر، خلیفه دوم (راشدی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۶۷) و مسلم بشار (رجائی، ۱۳۵۴: ۳۸۱) شده است. درواقع این لطف و «رحمت بی‌علت» خداوند، سبب می‌شود که برای «داد او را قابلیت، شرط نباشد؛ بلکه شرط قابلیت، داد او باشد»^۶ و مجرمان و گناهکارانی مانند «مرد سبوکش شهر بصره» را امیدوار کند که هفتاد سال عمر خویش را در سبوکشی بگذاشت و یک روز قدمی بر طاعت برنداشت؛ که چون او را در خاک نهادند، «ملک جل جلاله ندا کرد که بنده من! مرا به طاعت مطیعان نیاز نیست و از معصیت عاصیان زیانی نه. خزینه رحمت من از بهر چون تو مفلسی است. من بر تو بخشیدم و رحمت کردم تا جهانیان بدانند که رحمت من به علّت نیست» (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۸، ۴۲۹).

(۲) حسن ظن به خداوند که سبب آرمزش مالک دینار (عطارد نیشابوری، ۱۳۹۸: ۵۳) و ابوسهل صعلوکی شد (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۰۸).

(۳) اظهار نیاز و فقر و افلاس به درگاه خداوند؛ زیرا خداوند، غنی مطلق است و تنها چیزی که در درگاه او یافت نمی‌شود، فقر و بیچارگی است (خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۵؛ همچنین خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۸).

(۴) فراموش نکردن حق و چالش رابعه عدویه با خداوند در این زمینه و پاسخی که به نکیر و منکر داد که «الهی با

چندین هزار هزار خلق، پیرزن ضعیف را فراموش نکردی. من که در همه جهان جز تو کس ندارم، هرگزت فراموش کنم تا کسی را فرستی که خدای تو کیست؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۹۰).

۵) حُبّ خداوند واحد و در کنار آن برّ و نیکی به والد که بایزید را به دوست رساند (رجائی، ۱۳۵۴: ۲۳۰).

۶) خوف از خداوند و گریستن زیاد از بیم او؛ چنانکه خوف سبب بخشش گناهان عمر بن عبدالعزیز شد (خاتمی پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۲۱ و ۱۲۲) و گریستن فراوان نجات فتح موصلی و ورقاء بن بشر را در پی داشت (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۳۵۱ و غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۹۰۲).

۷) اندوه همیشگی در دنیا، چنانکه عطاء سلمی را به راحت و شادی ابدی رسانید (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۶).

۸) ثنای خداوند در مجالس و صلوات و رسول (ص) و نصیحت خلق که سبب نجات منصور عمّار شد (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۴۲۱ و ۴۲۲؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۴۹؛ جامی، ۱۳۷۵: ۶۰).

۹) دعوت خلق به خداوند و عبادت او و به کار بستن نهایت جهد و تلاش در این راه که بخشش یوسف بن الحسین رازی را در پی داشت (جامی، ۱۳۷۵: ۹۷).

۱۰) عمل معروف کرخی به پند و توصیه ابن سمّاک که گفت: «هر که با خدای تعالی گردد به دل، خدای عزوجل به رحمت با او گردد و همه خلق را با او گرداند» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۳۳۳ و ۳۳۴؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹).

۱۱) زهد و ورع در دنیا و از دنیا تنها به خرّهای اکتفا کردن که بارزترین شخصیت این صفت، سفیان ثوری است که وارد بهشت شد و از این درخت به آن درخت می پرید (ابی نعیم اصفهانی، ۲۰۰۱، ج ۶: ۳۳۴؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۲۶).

۱۲) گزاردن دو رکعت نماز در دل شب همراه با اشک اشتیاق و دل شکسته که رستگاری جنید را در پی داشت (خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۵؛ ابی نعیم اصفهانی، ۱۹۷۴، ج ۱۰: ۲۵۷؛ غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۸۹۹ و ۹۰۰).

۱۳) با وضو و طهارت از دنیا رفتن ابراهیم خوّاص و اکرام فراوان خداوند در حق او؛ زیرا «پاکان را در این درگاه، محل و مرتبه ای عظیم است» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۶۶۱).

۱۴) بر زبان آوردن فراوان کلمه طیبه «لااله الاالله» و بهشتی شدن ابوبکر صدیق و زبیده (غزالی، ۱۲۹۲، ج ۴: ۸۹۷؛ خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵).

۱۵) توحید هفتادساله و عذر به زبان و برکت همنشینی با حسن بصری که با وجود طعنه خلق به «فرزدق» و خوارداشت فراوان او، به آموزش گناهان وی انجامید (رجائی، ۱۳۵۴: ۱۰۳، ۱۰۴).

۱۶) تدبیر فراوان در قرآن که سبب بهشتی شدن ابراهیم صائغ (م. ۱۳۱: فقیه و محدث) و یزید نحوی (م. ۱۳۱: قاری و محدث) شد (خاتمی پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۹۲).

۱۷) حفظ قرآن و قرائت و عمل کردن به دستورات آن که کسائی را (م. ۱۸۹، لغوی و یکی از قرّاء سبعة) اهل بهشت کرد و سبب زیادتی کرامت خداوند در حق وی شد (همان: ۵۹۲).

۱۸) قائل به قدم و غیرمخلوق بودن قرآن که سبب شد احمد حنبل با تاج و نعلین زرّین وارد بهشت شود (رجائی، ۱۳۵۴: ۳۷۳؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۵۷، ۲۵۸)؛ چنانکه همین عقیده، بخشش خالد را در پی داشت (خاتمی پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۹۶ و ۵۹۷).

- ۱۹) نوشتن دعای مشهور «یا هادی المصلین و یا راحم المذنبین و یا مقیل عثرات العاثرین...»^۷ بر دیوار خانه و تکرار هرروزه آن و آمرزش عتبه‌الغلام (ابی نعیم اصفهانی، ۱۹۷۴، ج ۶: ۲۳۸).
- ۲۰) ایستادن در درگاه مسجد و تعظیم خانه خداوند که بار گران جوان بسیار گناه را سبک کرد و خداوند او را بر سیرت صالحان محشور کرد (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۴۷).
- ۲۱) نیت نیکوی زبیده^۸ که باعث آمرزش وی شد؛ نه نفقه بسیار در راه مکه (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۷).
- ۲۲) سجده بر ریگ تفتیده و داغ، وقتی که زبیده به یکی از آیات سجده در قرآن کریم رسید و قبول آن سجده و در نتیجه، مغفرت حق (نخشی، ۱۳۵۸: ۱۵۶).
- ۲۳) خودآتهامی و به حساب نیاوردن اعمال و کردار و فریفته‌نشدن به ظن پارسایی دیگران در حق خویش که سبب شد خداوند با بهترین خطاب، سعید بن السائب را خطاب قرار دهد و به او بگوید: «غَفَرْتُ ذَنْبَكَ بِمَا اسْتَحَقَرْتَ نَفْسَكَ بَيْنَ يَدَيَّ» (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۰۰ و ۴۰۱).
- ۲۴) صداقت در عاشقی که خداوند به واسطه این صفت، معاملت مجنون را بر همه مدعیان حجت قرار داد و هر نفسی که در عشق لیلی زده بود، به مثابه عبادت انگاشت (همان: ۱۰۹ و غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۹۰۰).
- ۲۵) صحیفه‌ای که نام مسلمانان و توبه‌کنندگان و زیارت‌کنندگان ابواسحاق کازرونی بر روی آن نوشته شده بود و دفن کردن صحیفه با وی در لحد و رحمت خداوند به حرمت آن اسامی (کازرونی، ۱۳۵۸: ۳۷۹).
- ۲۶) مناعت طبع و دست دراز نکردن نزد سفلگان و بخیلان دنیایی، با وجود تحمل ذل و رنج فراوان از ایشان که آمرزش خداوند را نصیب رفیق و مصاحب فقیر ذوالنون مصری کرد (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۲۷، ۵۲۸).
- ۲۷) بار عیال کشیدن و تن در رنج دبه و زنبیل دادن (کنایه از مؤونت و هزینه‌های زندگی) که نواخت و خلعت و اکرام حق را برای محمد بن سَمَک به ارمغان آورد (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۸۶).
- ۲۸) دوستی درویشان و وام‌گرفتن از توانگران و بخشیدن به درویشان که آمرزش بایزید بسطامی و معروف کرخی را در پی داشت. جالب اینکه در حکایت بایزید، خداوند پس از آمرزش او، به وی عتاب می‌کند که چرا همه مال روی زمین را وام‌نگرفت و به درویشان نداد تا خداوند، خود، آن وام‌ها را ادا کند (رجائی، ۱۳۵۴: ۴۰۵؛ قشیری، ۱۳۷۵: ۲۹).
- ۲۹) روزه‌گشودن و نوشیدن از آب سقایی که ندا در داده بود: «رحمت خدای بر آن کس باد که از این آب من بخورد»؛ که معروف کرخی را «در کار دعای آن سقا کرد و بیامرزید» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۳۳۳).
- ۳۰) اخلاص بی‌ریا در برداشتن سنگ از راه خلق که مردم را از آن رنج می‌رسید^۹ و دریافتن منصور بن دکین، رحمت خداوند «غفور رحیم» را بعد از اینکه پس از مرگ، خداوند را عادل‌ی سخت‌گیر بر خصمان یافت و حج‌های فراوان، صدقه‌ها و عبادات فراوان او به سبب بی‌اخلاصی هیچ‌کدام مقبول درگاه الهی واقع نشد (رجائی، ۱۳۵۴: ۲۵، ۲۶؛ خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۵).
- ۳۱) به دیدار زندانیان رفتن و لطف و ترحم به آنها و سپس گفت‌وگو و مجادله با خداوند که دنیا نیز زندان مؤمن است و از این زندان «چه آرند جز جامه چرک‌ناک و موی مالیده و صد هزار چرنده در جامه افتاده»؛ که رحمت و بخشایش الهی را شامل حال یحیی بن معاذ رازی کرد (ناشناس، ۱۳۵۷: ۱۸۴، ۱۸۵).

۳۲) گاه نوعی جدال با خداوند و اعتراض به درگاه او سبب آموزش راوی می‌شود؛ همچون عجزه‌های عراقیه‌نام در نیشابور که وقتی پس از مرگ به او گفتند چه آوردی؟ پاسخ داد: «آه! همه عمر مرا به این در حواله کردند که خدا دهاد! اکنون می‌گویند چه آوردی؟ گفت: راست می‌گویند؛ از وی باز شوید» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

۳۳) پاسخ‌دادن به مسئله‌ها و شبهاتی که زالان (پیرزنان) از صُلوکی پرسیدند، سبب آموزش وی شد و هیچ کدام از حال‌ها و اذواق عرفانی او به کار نیامد (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۳).

۳۴) در نیامیختن جد با هزل که آموزش یوسف بن الحسین را در پی داشت (خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۱).

۳۵) محبوبیت فراوان بشر حافی نزد خداوند هنگام نزع روان او که سبب آموزش وی شد (همان، ۵۵۷).

۳۶) خوش شدن وقت ولی‌ای از اولیای حق در مجلس وعظی که یحیی عمّار (امام هرات و استاد خواجه عبدالله انصاری) خداوند را می‌ستود، آموزش یحیی را در پی داشت (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۵).

۳۷) برکات یک نظر حبیب عجمی برای مرد خونی (قاتل) که پس از مرگ، وی را با حله سبز در حال طواف در بهشت دیدند (همان، ۶۶).

۳۸) نمازنگزاردن ایوب سختیانی بر جنازه شخص عاصی و رحمت خداوند برای او و پیام طعنه‌آمیز خداوند به ایوب که: «اگر خزینه‌های رحمت خدای بر دست شما بودی، کسی را ذره‌ای نصیب نبود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۱).

۳۹) به غایت رسیدن ناامیدی شبلی از رحمت خداوند و یکباره بعد از نومی‌دی کامل، شمول رحمت خداوند در حق او (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۹۰۰).

با تأمل در نمونه‌ها و دلایل پیش گفته، می‌توان نتایج تأمل برانگیزی برداشت کرد؛ از آن جمله است:

الف) در برخی از حکایت‌ها، دلیل یا دلایل آموزش خداوند ذکر نشده و حکایت، تنها به کلیتی از زبان راوی مبنی بر رحمت الهی بسنده کرده است. علت اینکه ما نیز در این پژوهش، از پنجاه و یک حکایت آماری خود، به نقل سی و نه حکایت پرداختیم، دقیقاً همین نکته است و فاصله این دو عدد را حکایاتی پر می‌کند که هیچ دلیلی برای آموزش در آنها ذکر نشده است.

ب) بسامدهای آماری حکایات پژوهش حاضر نشان می‌دهد که موضوع آموزش و رحمت الهی بیش از پنج برابر عذاب و عتاب اوست؛ حتی درباره افراد عادی، امیران، گناهکاران، مجرمان و قاتلان. این فراوانی رحمت خداوند در مقابل عذاب او، به جز روانشناسی شخصیت عارف و دیگران، می‌تواند در آیات و احادیث فراوانی ریشه داشته باشد که به رحمت واسعة الهی اشاره می‌کنند؛ مانند «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۵۴)، «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ» (کهف: ۵۸) و یا حدیث: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۰). ابن عربی هم رحمت عام خداوند را آنچنان نامتناهی دانسته است که حتی غضب الهی نیز از آن صادر می‌شود (بی‌تا، ج ۴: ۲۰۰).

پ) حکایات استناد ما نشان می‌دهد که اگرچه عام و خاص به پرسش متداول «خداوند با تو چه کرد؟» بسیار توجه داشته‌اند، اما درباره عارفان باید گفت آنها از مرگ هراسی نداشته‌اند و حتی مشتاقانه و بی‌صبرانه منتظر قالب تهی کردن و رسیدن به عالم وحدت بوده‌اند؛ چنانکه در خوابی به عبدالله بن منازل الهام شد که آماده باشد که یک سال دیگر خواهد مُرد. عبدالله گفت: «آن وعده‌ای مدید است و مدتی بعید. که طاقت دارد که سالی دیگر انتظار کند؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۵۸۹). همچنین خوشحالی فراوان و خندیدن عبدالله مبارک هنگام مرگ و

نزدیک شدن بدان کس که بدو امید می‌ورزیده، از همین مقوله است (خانقاهی، ۱۳۷۴: ۱۵۱).

ت) بسامد بسیار پرسش معروف در میان زاهدان و پارسایان و عارفان و کنجکاوای آنها نسبت به عالم پس از مرگ نشان می‌دهد که «اهل ایمان» بیشتر از دیگران، در خوف دم خاتمت‌اند^{۱۰} و «چو بید بر سر ایمان خویش» می‌لرزیده‌اند تا عاقبت به خیر شوند.

ث) آموزش مجرمان و گناهکاران از یک سو و عتاب گهگاهی خداوند در حق پارسایان از سوی دیگر، نشان می‌دهد که:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است آن به که کار خود به عنایت رها کنند
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۸۹)

ث) در بسیاری اوقات، دلایل رحمت و آموزش خداوند، نه ریاضت‌ها و عبادت‌های طاقت‌فرسای عارفانه، بلکه اعمال و رفتارهایی است که اساساً به چشم نمی‌آید و عارف و عامی، هیچ انتظاری ندارد که چنان عمل و کرداری، روزی به کار او بیاید. مرور بسیاری از دلایل آموزش نشان می‌دهد که گویی خداوند به دنبال کوچک‌ترین بهانه برای بخشش افراد است؛ زیرا:

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است
(مولوی، ۱۳۷۷، ۲: ۲۶۳۵)

ج) درونمایه بسیاری از حکایات و دلایلی که به نجات و رستگاری راوی انجامیده است، نشان می‌دهد که اساسی‌ترین عامل آموزش خداوند، یکی اخلاص و صداقتی است که شخص چاشنی عمل خویش می‌کند؛ البته فریفته نشدن به عمل خویش و پرهیز از هرگونه کبر و خودپرستی، تقویت‌کننده صدق و اخلاص است. دوم خدمت به خلق و درویشان که در رفتار بسیاری از اهل سلوک، از جمله بایزید بسطامی و معروف کرخی دیده می‌شود (برای اطلاع بیشتر رک. ذوالفقاری، ۱۳۸۴: ۶۳-۷۸).

چ) گاهی پاسخ به پرسش مشهور، با روان‌شناسی شخصیت عارف و سنخ روانی و زیست‌جهان او مطابقت می‌کند و نشان می‌دهد که حشر عارف و عامی، دقیقاً مطابق سیرتی است که در این دنیا بر او غالب بوده است؛^{۱۱} مثل پاسخی که ابوسعید در جواب سؤال صُلوکی می‌دهد که «کار پاره‌ای آسان‌تر از آن است که گمان خلق است» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۹۲۳). این پاسخ ابوسعید با روان‌شناسی شخصیت او و تسامح و تساهل نقل شده از او در حکایات، کاملاً مطابقت دارد. نمونه دیگر، حالت بایزید بسطامی است که درجات بهشت را یکی پس از دیگری می‌پیمود و این توفیق خود را حاصل «عشق به خداوند» و همچنین «نیکی به پدر و مادر» می‌داند (رجائی، ۱۳۵۴: ۲۳۰)؛ چنانکه می‌دانیم بایزید از آن عارفانی است که بسیار به پدر و مادر و به‌ویژه مادر خویش، احترام می‌گذاشته است.

ح) گاه عملی که در ظاهر، خلاف شرع و عرف است و دینداران متعصب و جزم‌اندیش بر نمی‌تابند، موجب نجات شخص می‌شود و نشان می‌دهد که گاه، اگر طاعتی از دست نیاید، گنهی باید کرد؛^{۱۲} همچون روزه‌گشودن معروف کرخی در پاسخ به ندای سَقَا.

خ) گاه عارف، حساب و کتاب را بسیار آسان‌تر از تصور دیگران از عالم پس از مرگ می‌داند؛ مثل پاسخ بایزید بسطامی (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۹۲۳)، ابوسهل زجاجی (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۰۷)، ربیع بن خراش (کلابادی، ۱۳۷۱:

۴۸۵، ۴۸۶)، بشر بن منصور (ابی نعیم اصفهانی، ۱۹۷۴، ج ۶: ۲۴۱). البته برخی اوقات بسیار نادری هم، کار سخت‌تر از پنداشت راوی است؛ مانند منصور بن دکین (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۵). البته در این اوقات نیز لطف و کرم خداوند در نهایت، بخشش و آموزش در پی دارد.

د) گاه موضع عارف در پاسخ به سؤال مدّ نظر، مبهم است و دقیقاً نمی‌توان فهمید که آیا منظور وی لطف و بخشش خداوند بوده است یا قهر و غضب او؛ مثل پاسخ جنید که گفت: «کار، نه به قیاس آن بود که ما دانستیم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۴۶۶)؛ یا خیر نسّاج که در پاسخ به پرسش گفت: «مرا از این مپرسید؛ ولیکن از دنیای نحس شما برستم» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۲۲) و یا بشر حافی که پاسخ داد: «همان کرد که مرا بایست» (ناشناس، ۱۳۵۷: ۱۸۶).

ه) چانه‌زنی با نکیر و منکر و جواب سربالا در پاسخ به سؤال آنها مبنی بر اینکه «پروردگارت کیست؟» از دیگر نتایجی است که از حکایات به دست می‌آید؛ چنانکه در داستان‌های رابعه عدویه، بایزید، جنید و شبلی آمده است (به ترتیب رک. عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۹۰، ۲۰۳، ۴۶۶، ۶۸۸). در این حکایات، عارفان مدّ نظر، چنان با رندی و شجاعت، پاسخ نکیر و منکر را می‌دهند که آنها سرخورده و پشیمان به درگاه خداوند بازمی‌گردند. حتی گاه، عارف با خداوند مجادله می‌کند و به تعبیر عطار با نوعی «گستاخی» (۱۳۹۸: ۷۱۹) با وی روبه‌رو می‌شود. نمونه‌ای از آن در حکایت مربوط به ابوالحسن خرقانی آمده است که وقتی خداوند، نامه اعمال به دست وی داد، ابوالحسن گفت: «مرا به نامه چه خوانی و چه مشغول کنی؟ تو خود پیش از آنکه کردم، دانستی که از من چه آید و من خود می‌دانم که از من چه آید؟» (همان: ۷۳۳)؛ یا حکایت و اعتراض عجزه نیشابور که پیش از این نقل شد. بی‌شک، مجادله و گستاخی عارف با خداوند، در نوع رابطه او با خداوند ریشه دارد؛ ارتباطی که براساس نظریه بوبر، از رابطه من - آن (شیء‌پنداری) و نگاه از بالا به پایین، به رابطه من - تو در نظام عرفانی، تغییر ماهیت می‌دهد و شرایط را برای گفت‌وگو، مجادله و حتی گاه اعتراض فراهم می‌کند (برای اطلاع بیشتر رک. بالو و عباسی، ۱۳۹۴: ۵۴، ۶۱).

و) گاهی دلیلی که برای آموزش و رحمت خداوند در حق شخصی ذکر می‌شود، خلاف عقل و عرف و آموزه‌های خود عارفان است و به نظر می‌رسد افزودن چنین حکایاتی در متون عرفانی، دلایل ایدئولوژیک داشته باشد و شاید حاصل افزودن کاتب یا ناسخی با گرایش‌های خاص ایدئولوژیک باشد. برای نمونه حکایت خالد بن عبدالله است که پیش از این نقل شد. چنین نمونه‌هایی اگر هم دلیلی ایدئولوژیک نداشته باشد، دست‌کم نشانه تأکید راوی، مؤلف یا کاتب بر نکته‌ای خاص یا بحثی کلامی - عقیدتی است و البته قبول چنین حکایاتی - با وجود ترسیم چهره خداوند رحیم و بخشایشگر در متون عرفانی - بسیار دشوار و غیرمنطقی است.

ز) گاهی به صورت نادر به نظر می‌رسد راوی یا مؤلف بیش از آنکه به محتوا و مضمون سخن توجه کند، با نگرشی فرمالیستی و به کمک «جادوی مجاورت» به چینش کلمات و عبارات حکایت می‌پردازد؛ مانند پاسخ ابوالقاسم نصرآبادی به سؤال مشهور که حق «با من عتابی نکرد چنانکه جباران و بزرگواران کنند؛ اما ندا کرد که ای ابوالقاسم! پس از وصال، انفصال؟ گفتم: نه یا ذوالجلال! لاجرم چون مرا در لحد نهادند، به احد رسیدم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۸۵۸). انواع سجع و جادوی مجاورت میان عبارات «جباران و بزرگواران»، «وصال و انفصال و ذوالجلال»، و «لحد و احد»، نظر آدمی را بیش از درون‌مایه حکایت، به خود جلب می‌کند؛ زیرا تکرار هدفمند واج‌ها و اصوات زبانی در القای معانی خاص، تأثیر شگرفی دارد (قویمی، ۱۳۸۳: ۶)؛ همچنین برای اطلاع بیشتر از جادوی مجاورت و تأثیر آن در شاهکارهای ادبی جهان رک. شفیع کدکنی، ۴۰۷-۴۲۲).

۷- جزئیاتی افزون‌تر از آموزش و رحمت و بهشت در حکایت‌های منظور

حکایات بررسی شده نشان می‌دهد که اشخاص و راویان مدنظر، به‌جز ورود در بهشت و خرامیدن در آن و از این درخت به آن درخت پریدن و جلوس در «باب‌الشمس» بهشت که مخصوص دوستان خداوند است (ناشناس، ۱۳۵۷: ۱۸۳) و همچنین فرود آمدن در مقام «شمسین» که مخصوص شهیدان دریاست (همان: ۱۸۵، ۱۸۶)، به انعام و الطاف دیگر الهی نیز آراسته شده‌اند و چه بسا که بهشت نقد در مقابل چنین الطافی، ذره‌ای نیز به شمار نمی‌آمده است. نمونه‌های زیر تنها بخشی از الطاف الهی است که فراتر از نعمت بهشت و حور و قصور و غلمان و الوان، نصیب حال عارف می‌شود: گشوده شدن درهای آسمان بر روی حسن بصری، مالک دینار، داود طایی و ابوعلی رودباری (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۴۵؛ قشیری، ۱۳۷۵: ۷۱۲؛ همان؛ خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۵)؛ خوش آمدگفتن خداوند به بشر حافی (خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۵)؛ استقبال پیامبر از ذوالنون مصری (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۵۴)، عبدالله مبارک و روزی دوبار به درگاه حق شتافتن (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۹۰۰)؛ شافعی و رؤیت خداوند (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۵۱)؛ رضایت حق از داود طایی (همان: ۲۶۶)؛ منبرنهادن در ملکوت برای ابوعلی دقاق (همان: ۷۱۷)، سفیان ثوری و همنشینی با پیغمبران و صدیقان و شهیدان و صالحان (ابی‌نعیم اصفهانی، ۱۹۷۴، ج ۶: ۳۸۵)؛ همنشینی با «کرام‌البره» برای سفیان ثوری (همان، ۲۰۰۱، ج ۶: ۳۳۴)؛ سفیان ثوری و دیدن محمد (ص) و حزیش (همان)؛ همنشینی و مصاحبت حلاج با خود خداوند در «مَقْعَدِ صِدْق» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۷).

دقت در این جزئیات نشان می‌دهد که اولاً همنشینی و مصاحبت با خداوند و رضایت و خشنودی حق از بنده، بالاترین پاداش و برترین پاسخی است که به پرسش «خداوند با تو چه کرد؟» می‌توان داد؛ بی‌جهت نیست که سی سال بهشت بر مُمشاد دینوری عرضه کردند و لحظه‌ای هم در آن ننگریست (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۶۶۵) و مرید ابومحمد جریری هم که در مستی ارادت از دنیا رفته بود، از بهشت و همه نعمت‌های آن اعراض کرد و گفت: «این جمله خدام اویند و ملازم درگاه او باشند و مرا کار به اوست» (خاتمی‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۷)؛ دوم اینکه به نظر می‌رسد که ذکر جزئیات فراتر از آموزش و رحمت و بهشت در متون صوفیه هم خالی از موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک نباشد؛ چنانکه احمد حنبل از آن روی که قرآن را ناآفریده و قدیم گفته بود، خداوند تاج بر سر وی نهاد و نعلین زرین در پای او کرد (رجائی، ۱۳۵۴: ۳۷۳)؛ دیگر آنکه بخشی از حوادث و جزئیات پس از مرگ راوی نشان می‌دهد که تداوم عادات و خصلت‌ها و زیست جهان عارف در جهان آخرت و ادامه حیات با همان تیپ شخصیتی و سنخ روانی دنیایی، لطف دیگری است که خداوند به راوی - عارف عطا می‌کند؛ برای نمونه، منبرنهادن در ملکوت برای دقاق نیشابوری (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۷۱۷) که تداوم زیست جهان و منظومه عرفانی دنیایی او به شمار می‌رود؛ عارفی است که در زمان حیات خود، در مجلس گویی و سخنوری، بیانی گرم و زبانی فصیح داشته است و پرشوری سخنان و مجالس او در نیشابور آن زمان، زبانزد عام و خاص بوده است و به‌جز مردمان عادی، مشایخ، امیران و دیگر بزرگان صوفیه نیز در مجالس او حضور می‌یافتند (فارسی، ۱۳۸۴: ۴).

۸- دلایل عتاب و عذاب خداوند و نمونه‌هایی از جزئیات عذاب

همانطور که پیشتر ذکر شد، در جامعه آماری ما که برگرفته از حکایات هجده کتاب منشور عرفانی است، تنها نه

حکایت با مضمون عتاب یا عذاب خداوند ذکر شده و جالب است که از این نُه حکایت، تنها دو حکایت به عذاب الهی اختصاص دارد و از بقیه، پنج حکایت در بردارنده «عتاب» خداوند با راوی، یک حکایت زبانی است که به راوی رسیده و یک حکایت دیگر هم اندوهی است که وجود راوی را پُر کرده است. تأمل در بسامد بسیار پایین عتاب و عذاب خداوند در برابر رحمت گسترده و خوان کرم او حقیقتاً شگفت آور است و پرسشگران سؤال معروف را بیش از پیش به رحمت خداوند امیدوار کرده و از ترس و نگرانی و ذهنیت خداوند تازیانه به دست می کاسته است.

دلایلی که راوی در عتاب یا سرزنش و یا مؤاخذه خداوند قرار می گرفته، عبارت است از:

- ترس بیش از اندازه بشر حافی از خداوند و فراموشی صفت «کرم» حق (خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۷).
 - شرک و سهو بسیار ناچیز بایزید بسطامی در شب شیر که با نوشیدن مقداری شیر، شکم درد گرفت و به سهو بر زبان آورد که «دوش شیر خوردم، شکم درد خاست». خداوند به او عتاب کرد «یعنی جز از ما چیزی به کار است؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۰۴).

- منصور عمار و دعوت مردم به زهد و خود، عمل نکردن (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۹).

- سخن نادرست و نسنجیده شبلی مبنی بر اینکه حسرتی بالاتر از بازماندن از بهشت نیست و پاسخ عتاب آلود خداوند که «چه حسرت و زیان کاری بزرگ تر از آنکه از دیدار من بازماند و محجوب شوند» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۶۸۸-۶۸۹).

- محدث و حافظ قرآن و عدم معرفت او نسبت به خداوند (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۹۰).

- عبته الغلام و ابو عبدالله بزّاز و ابوعلی دقاق و نگرستن بر چهره کودکی امرد (به ترتیب عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۷۴، ۷۱۶؛ خرکوشی، ۱۹۹۹: ۵۵۱).

- ابو میسره و یاری نکردن مظلومی که در دست ظالمی اسیر بود (خاتمی پور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۲۰).

- زیان و حسرت ابوسلیمان دارانی به دلیل انگشت‌نمای بودن در میان اهل دین و اشارت مردمان (آفت شهرت و محبوبیت) (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۸).

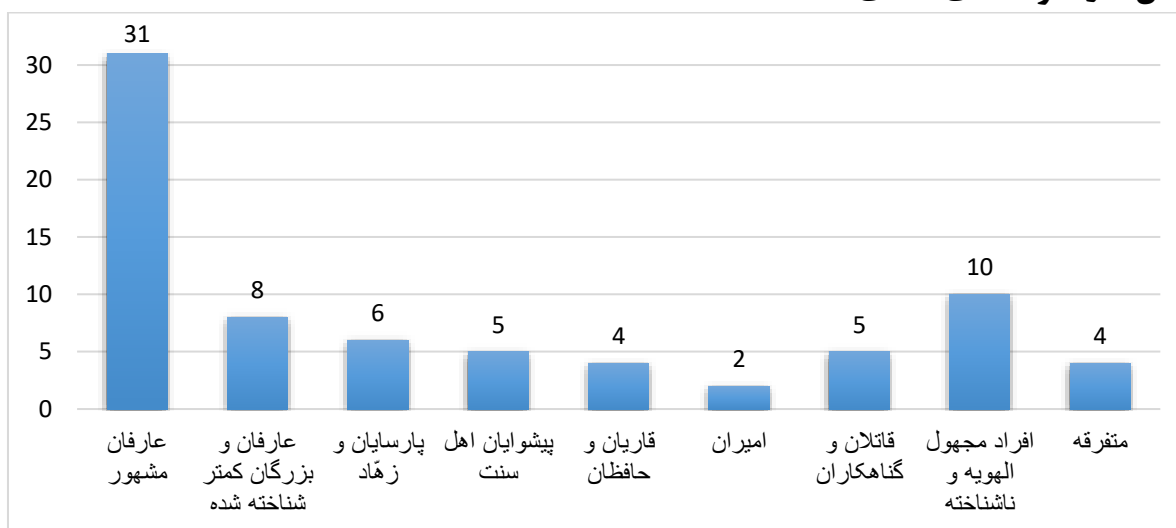
- اندوهگینی عبدالرحمان نفاخی به دلیل فراموشی خداوند، با وجود نیکویی‌های فراوانی که به خلق کرده بود (راشدی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۱، ۱۱۲).

به جز دلایل، جزئیات مربوط به عذاب و عتاب خداوند هم بسیار به ندرت در متون عرفانی ذکر شده و در جامعه آماری ما تنها چهار نمونه از این جزئیات آمده است؛ اول: حافظ قرآن و محسورشدن با روی سیاه و جامه‌ای تیره. دوم: عبته الغلام و ماری که نیمی از صورت او را گزید. سوم: دقاق و غرق در عرق شرم شدن و فروافتادن گوشت از روی و چهارم: ابو میسره و عقوبت با تازیانه آتشین.

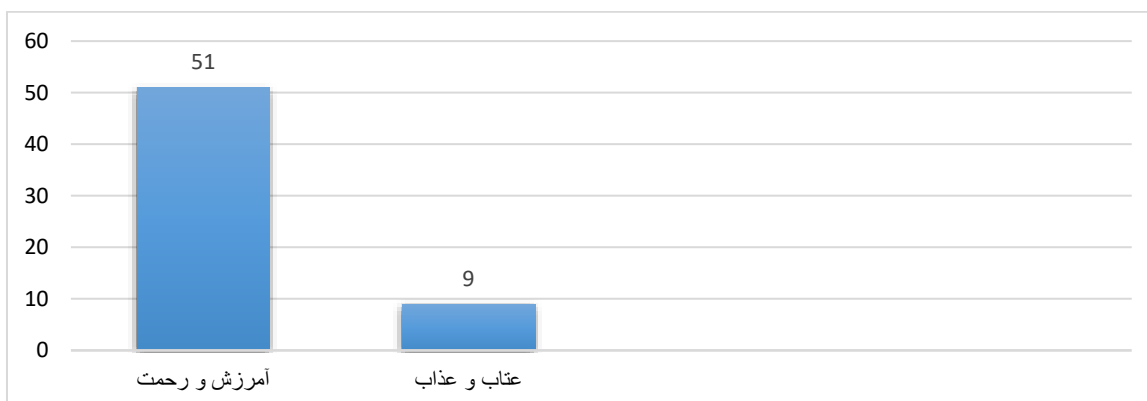
به نظر می‌رسد به جز دلایل پیش گفته در عتاب و عذاب خداوند، در نگاهی شامل و کلی‌تر، باورمندی شخصیت‌های مدنظر به آیات و احادیث عذاب، بی‌تأثیر در نوع نگرش و نقل قول راوی در عالم پس از مرگ و اتفاقات و دشواری‌های عالم برزخ نبوده است؛ آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۴۸) و تکرار شده در آیات متعدد دیگر در قرآن کریم، «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» (اعراف: ۱۷۹) و روایاتی مانند سخن حسن بصری که معتقد بود چگونه مؤمن محزون نباشد، در حالی که مسلم است وارد جهنم می‌شود؛ اما معلوم نیست خارج شود (پاکتچی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۸۹).

همچنین تأمل در برخی دلایل و جزئیات عذاب و عقوبت‌هایی مانند «زیان و حسرت و اندوه و عرقِ شرم»، نشان می‌دهد که عذاب روحانی، بسی شدیدتر و سوزنده‌تر از عذاب جسمانی است و این نکته‌ای است که در آموزه‌های آخرت‌شناسانه صوفیان نخستین، با تعبیرهایی مانند «جهنم فراق، عذاب هجر، دوزخ حجاب و ذلّ حجاب» بسیار دیده می‌شود؛^{۱۳} زیرا به باور آنان، جهنم نه مکانی برای مجازات، بلکه به معنای جدایی از حضور خداوند است و در مقابل، بهشت نه فقط جایگاه لذایذ و مشتهیات جسمانی، بلکه به معنای شهود محبوب و وحدت با اوست (برای اطلاع بیشتر رک. ارسنجانی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۹۸-۱۰۲). شیخ‌الرئیس هم یک جا به این موضوع اشاره کرده و گفته است: همانطور که لذات عقلی به مراتب برتر از لذات حسی است، آلام و دردهای عقلی نیز بسیار قوی‌تر از دردهای حسی است و الم و آتش روحانی، فوق آتش جسمانی است: «و هو آلم النار الروحانیة فوق الم النار الجسمانیة»؛ اما تا وقتی که نفس به بدن تعلق دارد، به سبب شواغل و موانع، این حالت را درک نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۶ و ۴۲۷).

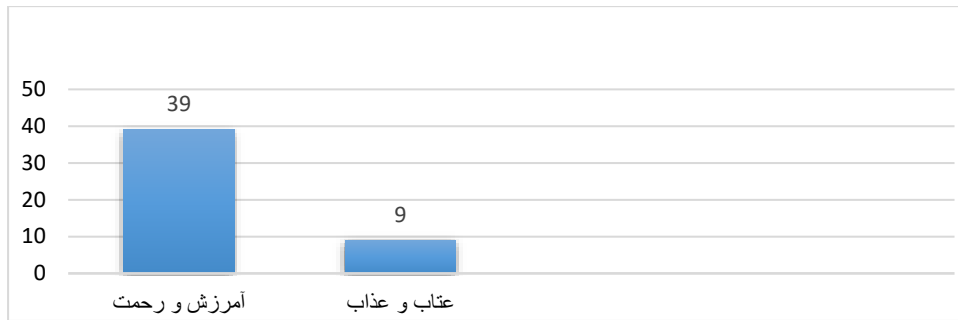
شکل‌ها و نمودارهای آماری



شکل شماره ۱: شخصیت‌های خطاب پرسش «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟»



شکل شماره ۲: بسامد امرزش و رحمت در مقابل عتاب و عذاب



شکل شماره ۳: دلایل آمزش و رحمت در مقابل عتاب و عذاب

مقایسه شکل‌های شماره دو و سه نشان می‌دهد که آمزش و رحمت خداوند، همه‌جا هم دلیل یا عامل خاصی نداشته است؛ بلکه گاه خداوند، بی‌علت و سبب می‌بخشد و رحمتش، هر شیء و پدیده‌ای را فرامی‌گیرد. اما هر نه نمونه عذاب و عتاب خداوند، دلیل خاص خودش را دارد؛ به عبارتی، عذاب بدون دلیل و بی‌تفسیر بنده امکان‌پذیر نیست؛ اما رحمت بی‌بها و بی‌دلیل در چارچوب کرم الهی مطلوب و ممکن است.

۹- نتیجه‌گیری

خوش‌عاقبتی و یا سوءخاتمت و چگونگی رفتار حق با بنده پس از مرگ، همواره یکی از دغدغه‌های انسان باورمند به معاد و جهان آخرت، به‌ویژه عارفان و پارسایان است. آیا خداوند با «عدل» خود و احتساب ذره‌ذره اعمال نیک و بد با شخص رفتار خواهد کرد و یا با «فضل» خویش و چشم‌پوشی از غفلت‌ها و سهل‌انگاری‌ها، رحمت ویژه خویش را نصیب بنده می‌کند؟ این دغدغه و تاحدی نگرانی و بیم در پرسش متداول «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» در متون عرفانی مطرح شده است و راوی یا شخص تازه‌گذشته از رفتار خداوند پس از مرگ سخن گفته است؛ البته در اغلب اوقات، از آمزش و بخشش و رحمت خداوند، خبر می‌دهد. در حکایات مدنظر، لطف و اکرام خداوند، هم شامل حال عارفان مشهور می‌شده است و هم بزرگان کمتر شناخته‌شده، پارسایان و زهاد، پیشوایان اهل سنت، قاریان و حافظان، امیران و حتی گناهکاران و قاتلان نیز از سرچشمه فضل حق بهره می‌برده‌اند؛ به گونه‌ای که رحمت خداوند در این حکایات، بیش از پنج برابر عذاب یا عتاب اوست. البته در اغلب اوقات، آمزش پروردگار، دلیل یا دلایلی داشته است که در این نوشته، در مجموع به سی و نه دلیل آمزش اشاره شد و اینکه گاه، آگاهی از این دلایل، تغییر و تحول در شخصیت و زیست‌جهان پرسشگر و مخاطب را در پی داشته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که با وجود خوف و حزن و گریستن پیوسته برخی عارفان و هشدار درباره سخت‌گیری و انعطاف‌ناپذیری خداوند، آنها با پروردگاری رحیم و بخشایشگر روبه‌رو می‌شده‌اند؛ به گونه‌ای که در برخی اوقات، رحمت خداوند اساساً دلیل خاصی نداشته و بدون علت و سبب بخشیده است و یا اعمال و رفتاری که گویی به چشم عارف نمی‌آمده و بسیار آن را ناچیز و کوچک می‌شمرده است، آمزش وی را در پی داشته است. اینکه عارف در رویارویی با عذاب خداوند هم، بیشتر با نوعی عتاب و سرزنش و مؤاخذه روبه‌رو می‌شود، نه عذاب به معنای متداول، نشانی دیگر از رحمت پروردگار است و دیگر اینکه «قهر بر وی چون غباری از غش است».

یادداشت‌ها

۱. اتو، دو ویژگی امر قدسی را «رازآلودگی و هیبت‌ناکی» آن می‌داند و اینکه هیبت‌ناکی امر قدسی، موجب پیدایش نوعی هراس لذت‌بخش در آدمی (عارف) می‌شود (اتو، ۱۳۸۰: ۵۹).
۲. بُنوا پریه انگیزه‌های پدید آمدن رویا را چهار گونه شمرده است: الف) بیماری تنی؛ ب) انگیزتگی و شوری که از شیفتگی، امید، هراس یا کینه پدید می‌آید؛ پ) توان و ترفند اهریمن؛ ت) خداوند (کزازی، ۱۳۷۶: ۸۹).
۳. شمس تبریزی نیز ضمن تأیید این نکته که خوابِ بندگان خدا، عین بیداری است، دلیل برتری چنین خواب بر بیداری را عرضه کردن چیزهایی می‌داند که در بیداری، از نازکی و ضعف میسر نیست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۷۵).
۴. بلعم باعورا یکی از کسانی است که «طاعت ظاهر در شقاوت ازلش» تأثیری نداشت (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۳۰۰) و به سوءخاتمت دچار شد.
۵. جالب اینکه شبلی به «عدل و فضل» خداوند از روزنه فراخ‌تری نگاه کرده است و در پاسخ به ابوالحسن حُصری که در خواب از سرنوشت او پرسید، گفت: «مرا حاضر کردند و گفتند چیزی خواهی؟ گفتم: بارخدا! اگر به جنت عدنم فرود آری، عدل توست و اگر اهل وصالم گردانی، فضل توست» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۶۸۸).
۶. چاره آن دل عطای مُبدلی است / داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست / داد، لب و قابلیت، همچو پوست (مولوی، ۱۳۷۷، د ۵: ۱۵۳۷، ۱۵۳۸)
۷. ادامه دعا چنین است: «إِرْحَمْ عَبْدَكَ ذَا الْخَطَرِ الْعَظِيمِ وَالْمُسْلِمِينَ كُلَّهُمْ أَجْمَعِينَ وَاجْعَلْنَا مَعَ الْأَحْيَاءِ الْمَرْزُوقِينَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ».
۸. جالب است که در تهذیب‌الأسرار (۵۵۵)، ضمن اینکه کلیت حکایت، بسیار با آنچه در رساله تفسیریه آمده است، شباهت دارد؛ آمرزش زبیده به واسطه «توبه» او ذکر شده است.
۹. در حکایات متعدّد عرفانی، نه تنها خدمت به خلق و درویشان، بالاترین اجر را دارد، بلکه خدمت به حیوانات نیز شأنی عظیم و عطایی وافر دارد؛ چنانکه در سیاست‌نامه، رشید حاجی به سبب سگی که او را به دست خویش معالجه کرده بود، مشمول رحمت خداوند واقع شد و بعد از طاعات و خیرات بسیار، به او ندا دادند که: «تو را در کار آن سنگ مُعاف کردیم و مرا از همه طاعت‌ها، آن یکی بود که دست گرفت» (نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۱۶۸).
۱۰. اهل ایمان همه در خوف دم خاتمت‌اند / ترسم از رفتن توست، ای شه ایمان، تو مرو (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۱۹)
۱۱. سیرتی کان بر وجودت غالب است / هم بر آن تصویر، حشرت واجب است (مولوی، ۱۳۷۷، د ۲: ۱۴۲۰)
۱۲. طاعت از دست نیاید، گنهی باید کرد / در دل دوست، به حيله رهی باید کرد (نشاط اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱۱۳)
۱۳. در قرآن کریم هم عذاب‌های روحانی کم نیستند؛ از جمله: اندوه جانکاه و حسرت بی‌پایان (حج: ۲۲)، سرزنش خداوند (مؤمنون: ۱۰۷، ۱۰۸)، رسوایی و بی‌پناهی (آل عمران: ۱۹۲) و شماتت خازنان دوزخ (غافر: ۴۹، ۵۰).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: جامی و نیلوفر.

۲. ابن سینا (۱۳۶۳). *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۳. ابن عربی [ابی تا]. *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۴. ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۲۰۰۱). *حلیة الأولیا و طبقات الأصفیا*، تحقیق: سعید بن سعدالدین خلیل الاسکندرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. _____ (۱۹۷۴). *حلیة الأولیا و طبقات الأصفیا*، مصر: السعاده.
۶. اتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همّتی، تهران: نقش جهان.
۷. ارسنجانی، حمیرا (۱۳۹۰). «جایگاه جهنم در تصوّف و عرفان اسلامی»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح و حواشی: محمدسرور مولایی، تهران: طوس.
۹. بالو، فرزاد؛ عباسی، حبیب‌الله (۱۳۹۴). «تحلیل رابطه انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه من و تو مارتین بوبر»، *ادبیات عرفانی الزهراء*، سال هفتم، ش ۱۲، ۴۳-۷۳.
۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰). «جایگاه جهنم در نظام آخرت‌شناسی»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵). *نفحات الأنس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
۱۲. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، *دیوان*، به سعی سایه، تهران: نشر کارنامه، چاپ دوازدهم.
۱۳. خاتمی‌پور، حامد (مصحح) (۱۳۸۹). *هزار حکایت صوفیان*، تهران: سخن.
۱۴. خانقاهی، ابونصر طاهر بن محمد (۱۳۷۴). *گزیده در اخلاق و تصوّف*، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۵. خرکوشی نیشابوری، عبدالملک بن محمد ابراهیم (۱۹۹۹). *تهذیب الأسرار*، تحقیق: بسام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافی.
۱۶. ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۴). «آرا و عقاید معروف کرخی»، *مجله مطالعات عرفانی*، ش دوم، ۶۳-۷۸.
۱۷. راشدی‌نیا، اکبر (مصحح) (۱۳۹۴). *مجالس عارفان*، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۸. رجائی، احمدعلی (مصحح) (۱۳۵۴). *منتخب رونق‌المجالس به همراه بستان العارفين و تحفه المریدین*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. رضایی، احمد؛ اسکندری، بهاء‌الدین (۱۳۹۳). «تحلیل خواب‌های صوفیان در رساله قشیریه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۰، ش ۳۴، ۶۷-۱۰۵.
۲۰. روزبهان بقلی (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ سوم.
۲۱. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). *سرّنی*، تهران: علمی، چاپ دوم.
۲۲. سمعانی، شهاب‌الدین احمد بن منصور (۱۳۸۹). *روح الأرواح*، به اهتمام و تصحیح: نجیب مایل‌هروی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۳. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). *رستاخیز کلمات*، تهران: سخن.

۲۴. شمس تبریزی (۱۳۷۷). مقالات، مصحح: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۲۵. عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۸). تذکره‌الاولیا، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
۲۷. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۲). احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۲۸. _____ (۱۳۷۵). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۲۹. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل (۱۳۸۴). المختصر من کتاب‌السیاق لتاریخ نیشابور، به اهتمام محمد کاظم محمودی، تهران: میراث مکتوب.
۳۰. فشارکی، محسن؛ چهارمحالی، محسن (۱۳۹۱). «تجلی پیامبر در خواب صوفیه»، مجله مطالعات عرفانی، ش ۱۵، ۱۶۳-۱۸۴.
۳۱. قبادی، حسینعلی و همکاران (۱۳۸۸). «خواب و رویا در اندیشه مولوی»، پژوهشنامه عرفان و ادبیات فارسی (گوهر گویا)، سال سوم، شماره چهارم، ۱-۲۰.
۳۲. قویمی، مهوش (۱۳۸۳). آوا و القا (رهیافتی به شعر اخوان ثالث)، تهران: هرمس.
۳۳. کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۶). رویا، حماسه، اسطوره، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
۳۴. کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). تعرف، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۳۵. محمود بن عثمان (۱۳۵۸). فردوس‌المرشدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران: طهوری، چاپ سوم.
۳۶. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح تعرف، مقدمه و تصحیح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۷). مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳۸. _____ (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
۳۹. میرباقری فرد، علی‌اصغر؛ خسروی، اشرف (۱۳۸۸). «روان تحلیل گری رویاهای ابن عربی در فصوص‌الحکم»، مجله مطالعات عرفانی، ش ۱۰، ۲۵۹-۲۷۸.
۴۰. ناشناس (۱۳۵۷). پند پیران، به تصحیح جلال متینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۴۱. نجفی، عیسی؛ علیرضایی، قدرت‌الله (۱۳۹۸). «خاستگاه و منشأ خواب‌های مشایخ در تذکره‌الاولیا»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۵، ش ۵۵، ۲۵۹-۲۹۲.
۴۲. نجم رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۸۰). مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

۴۳. نخشبی، ضیاءالدین (۱۳۵۸). *سلک السلوک*، مقدمه و توضیح: غلامعلی آریا، تهران: زوآر.
۴۴. نشاط اصفهانی (۱۳۷۹). *دیوان*، تصحیح و مقدمه: حسین نخعی، تهران: گل آرا، چاپ سوم.
۴۵. نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی (۱۳۴۴). *سیاست‌نامه*، به تصحیح: محمد قزوینی، تهران: زوآر، چاپ دوم.
۴۶. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ پنجم.

References

1. Abedi, M. (Ed.) (1996). *Jami's Nafahat al-ons*. Third Edition. Tehran: Etelaat Publication.
2. Abedi, M. (Ed.) (2010). *Hajviri's Kashf al-mahjoub*. Fifth Edition. Tehran: Soroush Publication.
3. Abu Naeem Isfahani, A. A. (n.d). *Heliyat al-awliya va tabaghat al-asfiya*. Egypt: Al-Saade.
4. Afshar, I. (Ed.) (1980). *Mahmoud Ibn-Othman's ferdows al-morshediye*. Third Edition. Tehran: Tahouri Publication.
5. Afshar, I. (Ed.) (1995). *Khanghahi's excerpts from akhlagh va tasavof*. Second Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
6. Aria, Gh. (Ed.) (1979). *Nakhshabi's Selk al-solouk*. Tehran: Zavvar Publication.
7. Arsanjani, H. (2011). *The place of hell in Sufism and Islamic mysticism*. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
8. Balou, F., & Abbasi, H. (2015). Analysis of the relationship between man and god in the mystical heritage of Abu al-Hassan Kharghani inspired by Martin Buber's I and You theory. *Al-Zahra Mystical Journal of Literature*, 7(12), 43-73.
9. Baroud, B. (Ed.) (1999). *Khargoushi Neishabouri's Tazhib al-asrar*. Abu Dhabi: Al-Majma Al-Thaghafi.
10. Corbin, H. (Ed.) (1995). *Rouzbahan's sharh shathiyat*. Third Edition. Tehran: Tahouri Library.
11. Ebtehaj, H. (Ed.) (2006). *Hafez's divan*. Twelfth Edition. Tehran: Karnameh Publication.
12. Fesharaki, M., & Chaharmahali, M. (2012). Manifestation of the Prophet in Sufis' dreams. *Journal of Mystical Studies*, 15, 163-184.
13. Forouzanfar, B. (Ed.) (1996). *Othmani's translation of Resale Ghosheyriye*. Fourth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
14. Ghavimi, M. (2004). *Ava va elqa*. Tehran: Hermes Publication.
15. Ghobadi, H. A., Pournamdarian, T., Cicchetti, O., & Moarefi, M. (2010). Sleeps and dreams in the ideology of Molavi. *Journal of Persian Mysticism and Literature (Gowgar-i-Guya)*, 3(4), 1-20.
16. Ibn Arabi, M. (n.d). *Al-fotouhat al-makiye*. Beirut: Dar Sader.
17. Ibn Sina, A. (n.d). *Esharat va Tanbihat*. Translated by Hasan Malekshahi. Tehran: Soroush Publication.
18. Kazzazi, M. (1998). *Dream, saga, mythic*. Second Edition. Tehran: Markaz Publication.
19. Khadivjam, H. (Ed.) (1996). *Ghazali's kimiyaye sa'adat*. Seventh Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
20. Khadivjam, H. (Ed.) (2013). *Ghazali's ehya oloum al-din*. Translated by Mohammad Kharazmi. Eighth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
21. Khalil al-Eskandarani, S. (Ed.) (2001). *Abu Naeem Isfahani's heliyat al-awliya va*

tabaghat al-asfiya. Beirut: Dar Ahya Al-Tarath Al-Arabi.

22. Khatamipour, H. (Ed.) (2010). *Hezar hekayat soufiyan*. Tehran: Sokhan Publication.

23. Mahmoudi, M. K. (Ed.) (2005). *Abu al-Hasan Farsi's al-mokhtasar men ketab al-siyaq al-tarikh nisabour*. Tehran: Mirath Maktoub Publication.

24. Matini, J. (Ed.) (1978). *Pand-e piran*. Tehran: Iranian Cultural Foundation.

25. Mayel Heravi, N. (Ed.) (2010). *Samani's Rooh al-arvah*. Third Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.

26. Mirbaquerifard, A., & Khosravi, A. (2009). A psychoanalytic study of Ibn Arabi's dreams in fokus al-hekam. *Journal of Mystical Studies*, (10), 259- 278.

27. Molaei, M. S. (Ed.) (1982). *Khwaja Abdullah Ansari's Tabaghat al-soufiye*. Tehran: Toos Publication.

28. Movahed, M. (Ed.) (1999). *Shams Tabrizi's articles*. Second Edition. Tehran: Kharazmi Publication.

29. Najafi, I., & Alirezaei, Q. (2019). Place and the origin of Sheikh's dreams in Tazkirat al-Awliya. *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 15(55), 259-292.

30. Nakhaei, H. (Ed.) (2000). *Neshat Esfahani's divan*. Third Edition. Tehran: Gol Ara Publication.

31. Otto, R. (2001). *The idea of the Holy matter*. Translated by Homayoon Hemati. Tehran: Naghshe Jahan Publication.

32. Pakatchi, A. (2011). *The place of hell in the eschatology system*. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.

33. Qazvini, M. (Ed.) (1965). *Nezam al-Molk's Siyasatnameh*. Second Edition. Tehran: Zavvar Publication.

34. Rajaei, A. (Ed.) (1975). *Excerpts from Ronagh al-Majales alongside Bostan al-Arefin and Tohfah al-Moridin*. Tehran: Tehran University Press.

35. Rashedinia, A. (Ed.) (2015). *Majales arefan*. Tehran: Farhang Moaser Publication.

36. Rezaei, A., & Eskandari, B. (2014). Analysis of Sufis' dreams in resaleh Ghosheyriye. *Quarterly of Mystical Literature and Mythology*, 10(34), 67-105.

37. Riyahi, M. A. (Ed.) (2001). *Najm Razi's Mersad al-ebad*. Ninth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.

38. Roshan, M. (Ed.) (1984). *Mostamli Bokhari's sharh-e ta'arof*. Tehran: Asatir Publication.

39. Shafiei Kadkani, M. (Ed.) (2009). *Ghazaliyat Shams Tabrizi*. Second Edition. Tehran: Sokhan Publication.

40. Shafiei Kadkani, M. (2012). *Apocalypse of words*. Tehran: Sokhan Publication.

41. Shafiei Kadkani, M. (Ed.) (2019). *Attar's Tazkirat al-awliya*. Second Edition. Tehran: Sokhan Publication.

42. Shariat, M. (Ed.) (1992). *Kalabadi's ta'arof*. Third Edition. Tehran: Asatir Publication.

43. Soroush, A. (Ed.) (1999). *Masnavi Ma'navi*. Third Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.

44. *The Holy Quran*.

45. Zarrinkoub, A. (1987). *Serr-e ney*. Second Edition. Tehran: Elmi Publication.

46. Zolfaghari, H. (2005). Popular ideas and beliefs of Karkhi. *Journal of Mystical Studies*, (2), 63- 78.