

بررسی تصویر بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه (تا قرن هفتم)

فرانک جهانگرد^۱

احمد حاجبی سرگروئی^۲

چکیده:

دغدغه‌ی مرگ و خارخار جاودانگی، عمری به درازای اندیشه‌ی بشری دارد. بقای نفس و خلود پس از مرگ، به صورت زندگی در بهشت یا دوزخ، از مهم‌ترین عناصر اعتقادی بسیاری از ادیان و مذاهب است. صوفیه در متون نثر فارسی، که نخستین نشانه‌های آن از میانه‌ی قرن سوم بر جای مانده، همواره کوشیده‌اند دریافت‌های باطنی خویش از مفهوم بهشت و دوزخ را، در پرده‌ای از استعاره‌ها و کنایه‌ها و با زبانی رمزآلود بیان کنند. در این مقاله، تصویر بهشت و دوزخ در آثار ده صوفی برگزیده و بررسی شده است. واکاوی این آثار نشان می‌دهد، همه‌ی آنان، با تعبیرهای گونه‌گون، بهشت حقیقی را مقام قرب خداوند می‌دانند. در نظر آنها، بهشت وعده داده شده در شریعت، بهره‌ی محرومان و ناکامان طریق قرب است. مشاهده‌ی بهشت و دوزخ در همین جهان است. در کنار این موارد، آنان ویژگی‌های بهشت و دوزخ را هم به تصویر کشیده‌اند. در نظریات این دسته از صوفیان درباره‌ی بهشت و دوزخ -به‌ویژه بهشت روحانی- علاوه بر ریشه‌های اسلامی، نشانه‌هایی از تعالیم دین‌های دیگر، به ویژه آموزه‌های آیین زرتشت به چشم می‌خورد.

واژگان کلیدی: بهشت، دوزخ، نثر فارسی، صوفیه، مقام قرب

مقدمه:

مرگ، واقعیتی گریزناپذیر است که هر انسانی سرانجام طعم آن را خواهد چشید. بشر در طول تاریخ واکنش‌های متفاوتی در برابر مرگ نشان داده است. گاه به جستجوی راهی برای جاودانگی پرداخته، اما به تجربه دریافته که جاودانگی در این دنیا ناممکن است و گاه مرگ را انکار کرده است. انسان نمی‌خواهد مرگ را پایان همه چیز بداند؛ آن را تغییری در نحوه‌ی زندگی دانسته و به جاودانگی روح معتقد شده است. «اساطیری که متضمن باور داشتن بی‌مرگی و زندگانی پس از مرگ است، واکنش عقلانی در قبال معمای هستی نیست، بلکه بیانگر ایمان روشنی است، که ریشه در غریزی‌ترین واکنش‌های بشری در برابر شگرف‌ترین تصورات دارد.» (استروس، ۱۳۷۷: ۱۷۱)

حجم وسیعی از معارف در اسطوره‌های ملل مختلف، مربوط به جهان پس از مرگ و وابسته‌های آن، مانند روح، بهشت، دوزخ و مانند اینهاست. اعتقاد به جهان پس از مرگ، در همه‌ی فرهنگ‌ها به یک شکل تکوین نیافته است. مثلاً، در اساطیر یونان، قلمرو هادِس و سرزمین مُردگان، مکانی تیره و تار در زیر زمین است. (ر.ک. رضایی، ۱۳۸۳: ۱۸۰)

ولی در نزد اقوام دیگر، مانند هندی‌ها و آریاییان قبل از زرتشت، این جهان در آسمان قرار دارد. در باور برخی از اقوام بدوی، مردگان در گورها ادامه‌ی حیات می‌دهند و به وسایل حیات نیازمندند. تاریخ جهانگشای جوینی گزارش می‌دهد هنگامی که چنگیز خان می‌میرد، بازماندگان او چهل دختر ماه‌پیکر و آراسته به انواع جواهرات، با اسبان گرانمایه، برای همراهی روح چنگیز خان می‌گُشند. (ر.ک. جوینی، ۱۳۸۴: ۱۴۹)

اوستا را می‌توان نخستین کتاب مقدسی دانست، که در آن، اعتقاد به جهان پس از مرگ، به صورت سه دنیای بهشت، دوزخ و برزخ نمایانده شده است؛ بهشت در آسمان است و هفت طبقه دارد. وجه مشترک تمام طبقات، روشنایی آنهاست و بهشتیان درخور نیکی خود، به یکی از این طبقات راه می‌یابند. دوزخ در درون زمین واقع شده و بسیار تاریک و بدبو و وحشتناک است و در آنجا انواع موجودات مودی دوزخیان را آزار می‌دهند. همستگان بین زمین و آسمان قرار دارد؛ جایی است ویژه‌ی افرادی که اعمال نیک و بد آنها برابر است. در آنجا نه پادشاه بهشت است و نه عذاب دوزخ. پس از رستاخیز و زنده شدن مردگان، روان‌ها از مکان‌های مذکور خارج می‌شوند و در

۱- استادیار- عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲- دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی- دانشگاه هرمزگان

جسم حلول می‌کنند. سپس به اعمال رسیدگی می‌شود و در مدت سه روز، پاداش و جزا می‌بینند و سرانجام تمام گناهکاران پاک می‌شوند و همه به بهشت وارد می‌شوند. (ر.ک. سرگلزایی، ۱۳۷۹: ۲۰۳)

در دین یهود تصویری مبهم و ابتدایی از جهان پس از مرگ ارائه شده است. تنها اشاره‌ی عهد عتیق به سرنوشت انسان‌ها پس از مرگ، این است که همه به دنیای مردگان می‌روند و در آنجا همه با هم برابرند. «تورات، تنها می‌گوید که پس از مرگ، شبی در ته زمین می‌رود، بدون این‌که اشاره‌ای به سرنوشت ابدی او کند.» (باقری، ۱۳۷۶: ۵۵)

در انجیل، از بهشت و دوزخ نام برده شده و بارها از عذاب‌های جهنم، که به صورت آتش است، برای انذار بندگان استفاده شده است. به عنوان نمونه در انجیل متی، باب پنجم، آیه ۲۱، آمده است: «پس اگر چشم راست تو، مر تو را بلغزاند، قلعش کن و از خویشش برافکن. از این جهت که تو را سودمندتر آن است که یک عضوی از اعضای تو تباه شود، تا این که تمام جسدت در دوزخ افکنده شود.» (کتاب مقدس، انجیل متی: ۱۰)

در اسلام، اصل ایمان به حیات آخری، یکی از اصول جهان‌بینی و پس از توحید، مهم‌ترین رکن ایمانی و اعتقادی است. در قرآن کریم، برای هدایت مردمان، بیشتر، از آیاتی که بیانگر خوشی‌های بهشت و عذاب‌های جهنم‌اند، بهره گرفته شده است.

مراتب بهشت در قرآن، با نام‌های مختلف مانند: طوبی، فردوس، دارالسلام، جنّه المأوی و ... توصیف شده است. نعمت‌های جسمانی و روحانی متعددی نیز برای بهشتیان، مانند باغ‌ها، قصرها، نه‌رهای از شیر و عسل، همسران پاک، صلح و صفا، دوستان خوب و ... ترسیم شده است. مراتب یا طبقات دوزخ نیز، با نام‌های مختلف در قرآن آمده است که برخی از آنها عبارتند از: جحیم، هاویه، حطمه و سعیر. عذاب‌های متعددی نیز برای دوزخیان ذکر شده؛ غذاها و نوشیدنی‌های مرگبار مانند زقوم، باد گشنده، سایه‌ی سوزان، زندان و زنجیر، غم و اندوه و تحقیر.

عارفان و صوفیان از نحله‌هایی بودند که پس از ورود اسلام به ایران، اندیشه‌های خود را درباره جهان پس از مرگ و بهشت و دوزخ، با تعبیرات گونه‌گون ابراز داشتند.

عرفان، طریقه‌ی معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است، که بر خلاف اهل برهان، در کشف حقیقت، بر ذوق و اشراق اعتماد بیشتری دارند، تا بر عقل و استدلال. این طریقه، در میان مسلمانان تا حدی به صوفیه اختصاص دارد. (ر.ک. زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹-۱۲) مقصود تصوف، سلوک نفس انسانی برای طلب حقیقت و وصول به آن است. آنان در این راه از قرآن، حدیث و سیره‌ی رسول و صحابه بهره می‌گیرند. در نظر صوفیه، مرگ، تحوّل و تطوّر حیات است. اگر اعمال آدمی نیک باشد، مرگ او تولد جدیدی خواهد بود که وی را به خدا نزدیک‌تر می‌کند و در غیر این صورت، فاصله‌ی او با خدا بیشتر می‌شود.

بهشت و دوزخ در نزد صوفیه، معنایی متفاوت با مفهوم دینی آن دارد. صوفیه، عبادت برای دستیابی به بهشت را، نوعی معامله با خدا و در نتیجه حجاب راه وصل می‌دانند. در واقع، در حالی که ادیان مختلف، پیروانشان را با وعده‌ی بهشت و وعید دوزخ، به نیک‌کرداری برمی‌انگیزند، صوفیه این برانگیختگی را با انگیزه عشق به مبداء و آرزوی وصال معشوق ازلی بیان می‌کنند. دریافت‌های خاص آنان را درباره‌ی جهان پس از مرگ و بهشت و دوزخ، در آثارشان به وضوح می‌توان دید.

اوضاع اجتماعی روزگار و مضایق تاریخی، عواملی تأثیرگذار بر شکل‌گیری متون نثر صوفیه بوده است. جدال‌های عقیدتی از یک سو و تعصّب قشریون از سوی دیگر، فاصله‌ی بین ادراک عمیق عارف از عوالم روحانی و فهم ناقص عقول عوام از جمله‌ی عوامل مهم تأثیرگذار در تکوین نثر رمز آلود صوفیه بوده است. «اصلی‌ترین زیرساخت متون نثر صوفیه، دنیای روحانی مورد مکاشفه‌ی عارف است که در هیأتی قدسی و خیالی جلوه‌گر می‌شود.» (روزبه، ۱۳۷۹: ۴) و تصاویر و فضای رازآلود معنایی نثر صوفیه را پدید می‌آورد.

مفهوم و جایگاه بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه، از این تصاویر رمز آلود است. مقاله‌ی حاضر سعی دارد با استخراج این مفاهیم، آنها را توصیف کند. به این منظور، آثار منثور فارسی بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر،

ابوالحسن خرقانی، خواجه عبدالله انصاری، محمد غزالی، احمد غزالی و بهاء‌الدین ولد، عین‌القضات همدانی، عبدالقادر گیلانی و شمس تبریزی واکاوی و دریافت‌ها و دیدگاه‌های آنان درباره‌ی بهشت و دوزخ، بررسی شود. وجوه تشابه و افتراق این تصاویر، با آموزه‌های اسلام و قرآن و نیز سرچشمه‌های احتمالی خلق چنین تصاویری، تحلیل گردد.

پیشینه‌ی تحقیق:

تحقیق‌هایی که به نوعی با بخش یا بخش‌هایی از مقاله‌ی حاضر در پیوندند عبارتند از: آفرینش و مرگ در اساطیر از مهدی رضایی. این کتاب مشتمل بر دو بخش است: در پاره‌ی نخست، نویسنده تعاریف اسطوره و مکاتب اسطوره‌شناسی را شرح داده و در بخش دوم، اساطیر ملل مختلف درباره‌ی آفرینش جهان، آفرینش انسان و جهان پس از مرگ را معرفی کرده است.

بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین از نانسی ساندرز و ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور است. نویسنده در این کتاب با نقل دو داستان اسطوره‌ای و حماسی بین‌النهرین؛ حماسه‌ی گیل‌گمش و داستان نزول ایشتر، باورهای اساطیری مردم این سرزمین را درباره‌ی جهان پس از مرگ و بهشت و دوزخ شرح داده است.

سعید غفار زاده در کتاب رازهای رستاخیز کوشیده است با تکیه بر آیات قرآن و روایات معصومین، مختصات و ویژگی‌های روح، مرگ، قیامت، بهشت و دوزخ، کیف و پاداش را توصیف کند.

احمدی بیرجندی در مقاله «جلوه‌های بهشت و دوزخ در ادب فارسی»، با اشاره به آیات قرآنی و روایات، ابتدا تصویری از بهشت و دوزخ و سرنوشت مؤمنان و بدکاران ارائه داده، سپس با جستجو در شعر شاعران عارف مسلکی مانند مولوی، سنایی و حافظ، نمونه‌هایی از شعرهای این شاعران را بدون هیچ‌گونه تحلیلی آورده است.

سرگلزایی در مقاله «بهشت و دوزخ در دین زرتشتی»، با ارجاع‌های متعدد به متن‌های زرتشتی از جمله اوستا، نشان داده که در اعتقاد زرتشتیان، روان انسان‌ها پس از مرگ بسته به نوع اعمالشان به بهشت، دوزخ یا همستگان می‌روند و تا برپایی رستاخیز در آنجا باقی می‌مانند. نویسنده در ادامه، جایگاه بهشت و دوزخ و مختصات هر یک را، با توجه به متون زرتشتی شرح داده و نحوه‌ی پاداش و جزا در این آیین را بیان کرده است.

سیف در مقاله «زندگی جاوید در مثنوی‌های حدیقه‌الحقیقه و مثنوی معنوی»، با ارائه‌ی نمونه‌های متعدد، دیدگاه مولوی و سنایی را نسبت به مرگ، قیامت، بهشت و دوزخ به تصویر کشیده است. وی در پایان به این نتیجه رسیده که این دو شاعر عارف، عاشقانه به توصیف سرای جاوید پرداخته‌اند و بهشت را زمان وصال و دوزخ را لحظه‌ی فراق محبوب ازلی دانسته‌اند.

آراء صوفیان: مقام قرب؛ جایگاهی برتر از بهشت

صوفیه رسیدن به مقام قرب حق را بسیار ارزشمندتر از بهشت و نعمت‌های وعده داده شده‌ی آخروی می‌دانند. بایزید توجه به بهشت و دوزخ را حجاب راه معرفت حق می‌داند و تأکید می‌کند که سالک در طی مقامات سلوک، هرگز نباید به خوشی‌ها و رنج‌ها توجه کند، بلکه باید همواره کسب معرفت در جهت رسیدن به مقام قرب را وجهه‌ی همت خویش قرار دهد. وی از حجاب بهشت آن‌گونه گریزان است که دوزخیان برای رهایی از دوزخ فریادخواهی می‌کنند. (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۴۲) بایزید بهشت را در طی مقامات قرب، حجاب اکبر معرفی می‌کند و معتقد است چون بهشتیان به چیزی جز حق آرام یافته‌اند، در حجابی عظیم گرفتارند. (ر.ک. همان: ۱۶۸) بنابراین برای سالکان طالب قرب، بهشت با دوزخ تفاوتی ندارد؛ زیرا هر دو مانع وصال به حضرت حق‌اند: «خدای را بندگانی باشد که اگر بهشت با همه آرایش‌ها بر ایشان ظاهر شود چنان ضجّه کنند که اهل دوزخ از دوزخ.» (همان: ۱۰۳).

در نگاه ابوسعید، دوزخ انسان، خودخواهی‌های وی و پیروی از نفس و خواهش‌های نفسانی، است و بهشت آنجاست که از خودخواهی‌های نفس، خبری نباشد و آدمی از «توئی» خویش رها شده باشد. ابوسعید تنها مانع و

حجاب میان بنده و معبود را، خویشتن خواهی انسان می‌بیند. در نظر او اگر انسان از خودخواهی‌های نفس رهایی یابد، به مقام قرب حق نائل خواهد شد: (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۹۶) ابوسعید برای بهره‌مندی از بهشت، در طلب حق نیست؛ بهشت در مقابل نیستی و خداخواهی او ارزش و مرتبه‌ای ندارد: «اگر هشت بهشت در مقابله‌ی یک ذره نیستی ابوسعید افتد، همه محو و ناچیز گردد.» (عطار، ۱۳۸۷: ۸۴۲)

منزلت این نیستی و خداخواهی، در مقایسه با بسیاری از مراتب ایمان، والاتر است و می‌تواند آدمی را واجد تمام صفات متعالی سازد. (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۲) ابوسعید مرتبه‌ی نیستی را بسیار والاتر از مشغولی به بهشت و دوزخ و وصول به این مقام را بسیار دشوار می‌داند. وی لازمه‌ی طی طریق در این مسیر را پشت پازدن به تمام دلبستگی‌های دنیوی و آخروی، اعم از خویش و پیوند، بهشت و «توئی» می‌بیند. (ر.ک. همان: ۲۳۲ و ۲۶۵)

به باورداشت خرقانی، در زیر خار بُنی با الله بودن، بسیار شیرین‌تر از بودن در زیر درختان بهشتی، اما دور از پروردگار است. وی در جهان دیگر، در جستجوی جایگاهی است که هیچ آفریده‌ای را بدان راه نیست. او بهشت و دوزخ را باور دارد، اما تاکید می‌کند، که بهشت و دوزخ، در نظرش ارزشی ندارد؛ زیرا هر دو آفریده‌ی خداوندند و او طالب آفریده‌ی حق نیست، بلکه در جستجوی خود حق است. (ر.ک. مینوی، ۱۳۵۴: ۴۵ و ۴۷)

در نظر خرقانی، دستیابی به مقام قرب حق، والاترین مرتبه‌ی ممکن برای هر بنده‌ای است، از این رو هیچ آفریده‌ی دیگری، حتی بهشت و دوزخ را بدان جایگاه راه نیست و بنده‌ی مقرب از آنجا که در مرتبه‌ای بالاتر از بهشت و دوزخ و فرشتگان قرار دارد، توانایی دخل و تصرف در این مخلوقات را نیز خواهد داشت. (ر.ک. همان: ۵۷، ۵۸، ۶۴). «بهشت در فنا برم، تا بهشتیان را کجا بری و دوزخ در فنا برم، تا دوزخیان را کجا بری.» (همان: ۵۲) مقام این بندگان آن چنان رفیع است که بهشت در آرزوی وصال آنان است و دوزخ همواره با بیم و هراس از آنان گریزان است. زیرا حقیقت وجودی آنان به جهت اتصال به مبدأ فیض، بسیار عظیم‌تر از بهشت و دوزخ است: «اگر بهشت و دوزخ اینجا که من هستم گذر کنند، هر دو با اهل خویش در من فانی شوند، چه امید و بیم من از خداوند من است و جز او کیست که ازو بیم و امید بود.» (همان: ۵۹).

از نظر خواجه عبدالله انصاری، آفرینش بهشت مکر است و دوزخ جز برای همان چیزی که خداوند فرموده، آفریده نشده است. منظور از مکر در آفرینش بهشت، این است که آنان که به مقام قرب حق نمی‌رسند و دیدار او را در نمی‌یابند، در بهشت می‌آویزند. در حالی که در حقیقت تصوف، سخن و نشانی از بهشت و دوزخ نیست، زیرا حقیقت، یعنی معرفت پروردگار، و رای بهشت و دوزخ است. (ر.ک. انصاری، ۱۳۶۲: ۶۳۰ و ۶۴۴) بهشت و دوزخ وجود دارد و صوفی بدان اعتقاد دارد، ولی بهشت و دوزخ برای صوفیه نیست چرا که آنان اهل حقیقت‌اند، بلکه برای عوام مردم است. (ر.ک. همان: ۱۷، ۳۷۰ و ۴۵۶) «حق تعالی دنیا را بیافرید و بر قومی بیاراست و گفت این جای بلاست و آخرت را بیافرید و بر قومی بیاراست و گفت این جای عطاست، و حضرت، خود را بر قومی بیاراست، یعنی ایشان را به خود شناسا گردانید و گفت: ای جوانمردان، دنیا و آخرت و دوگیتی از آن شماست.» (همان: ۱۷۱)

خواجه عبدالله معتقد است صوفی هرگز نباید در طی طریق به سوی مقام قرب حق، به نعمت‌ها و خوشی‌ها و حتی بهشت التفاتی داشته باشد، زیرا این امور در قیاس با قرب حق، ارزشی ندارند و توجه بدانها، سالک را از وصول به مقام قرب باز خواهد داشت: «گل بهشت در پای عارفان خار است، جوینده‌ی مولا را با بهشت چه کار است؟ اگر دست همت عارف به حور بهشت باز آید، طهارت معرفتش شکسته شود و اگر درویش از الله جز الله خواهد، در اجابت بر وی بسته شود. بهشت اگر چه عزیز است، از کم یافتن است، بهشت خواستن، آبروی کاستن است.» (انصاری، ۱۳۷۲: ۵۱۵)

از نظر خواجه عبدالله، عنایت و توجه باری تعالی در حق بنده، بسیار ارزشمندتر از دستیابی به بهشت است. صوفی حاضر است در دوزخ مخلد، اما مورد التفات حضرت حق باشد، تا اینکه در بهشت و از مقام قرب او محروم بماند. (ر.ک. همان: ۱۹۶، ۳۸۸، ۴۳۶ و ۵۱۶)

از نگاه امام محمد غزالی دلیل آفرینش انسان در این جهان مادی، استعداد بالقوه‌ی او برای دستیابی به مقام قرب حضرت حق است. بنابراین آدمی باید با بهره‌گیری از حواس خویش، نسبت به صنع الهی معرفت حاصل کند، تا در مرتبه‌ی بعد، به معرفت حق تعالی نائل شود. (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۷: ۷۱) در نظر او والاترین مقام آدمی، مقام بندگی خداوند است و آدمی در این مقام، آن چنان مشتاق اُنس با حضرت حق است، که دیگر تعلقی به بهشت و عده داده شده ندارد؛ زیرا مقام قرب حق تعالی را بهشت واقعی خویش می‌بیند و لحظه‌ای دوری از جمال الهی را تاب نمی‌آورد و «آن بهشت را که نصیب شهوت چشم و فرج و شکم است، نزدیک وی مختصر شود.» (همان: ۴)

احمد غزالی مقام قرب را بهره‌ی حاضران غایب، (سالکان حاضر در مرتبه‌ی فناء فی الله) می‌داند. این طایفه پس از آن که از خویشتن‌خواهی‌های نفس و از خودی خود رستند، در وادی عشق حق طی طریق می‌کنند تا به عالم صفات حق راه یابند و «به سنگ‌اندازان، حرم دنیا و عقبی و خلق را بیندازند و از هر چه نصیب خود است، به تیغ صدق قربان کنند.» (غزالی، ۱۳۸۸: ۴۹) حاصل چنین مجاهده‌ای آن است که خداوند این بندگان را در حرم قرب خویش جای دهد. اینان به دیدار جمال الهی نائل می‌آیند که مرتبه‌ای بسیار عظیم‌تر از دنیا و آخرت با تمام تعلقاتش می‌باشد: «... بدان که مشاهده‌ی من یافت، وصال من مونس وی گشت، نهم وی را داغ فرقت، محبوب نکنم بصیرتش را تا آزاد گردد از دنیا و رنج آن، و از خَلقان و وحشت آن، از دوزخ و ذرکات آن، از بهشت و درجات آن، که این است عطای خداوند بر بندگان...» (غزالی، ۱۳۸۸: ۴۹) بنابراین مقریین حق تعالی در بهشت حضور ندارند و در مرتبه‌ی ای والاتر - مقام قرب - سکنی گزیده‌اند: «این مردان را در دنیا و عقبی نیابی. چنین کسی را اندر بهشت نبینید، که او را از خلق هر دو عالم بستند. نه این جاش بیند نه آن جا یابند. این درویشان را به هر دو عالم نشان این است.» (همان: ۵۰)

از نظر بهاء ولد، مانند بسیاری دیگر از صوفیه، نفی خودپرستی و خودخواهی‌های نفس و فروتنی یا به تعبیر او "خوارتنی" تنها راه رسیدن به بهشت و مقام قرب حق است. البته به باور او، تنها کسانی می‌توانند خوارتنی را تحمل کنند، که اعتقاد راسخ به قیامت دارند. چنین بندگان در دنیا به عزت تن اهمیت نمی‌دهند، زیرا اعتقاد دارند که عزت جسم در آخرت است. بهاء ولد تمام عناصر ناخوشایند آخری را زائیده‌ی همین منیت و خودخواهی انسان در این جهان می‌بیند. (ر.ک. بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۱۵۰، ۱۹۶) «ابلیس و دیو همین هستی و منی و دوزخ همین منی است و عقبه قیامت همین منی است.» (همان: ۳۶۴)

عین‌القضات در تفسیری متفاوت از احادیث نبوی: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ»^۲ و «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُهْلَةُ»^۳، سالکان ناکام را مصداق این احادیث می‌داند. به باور وی سالکان عاجزی که طاقت و توانایی طی طریق در وادی عشق حق ندارند، بهتر است ابلهی اختیار کرده و به بهشت قانع شوند. علت این ناتوانی آن است که این بندگان هنوز در بند نفس خویش اسیرند و بهشت نصیب نفس است، اما عشق نصیب جان است و قاطعان طریق عشق، به مقامی کمتر از مرتبه‌ی قرب و محبت الهی راضی نمی‌شوند. (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۱۴)

در باورداشت عین‌القضات، میان عوام و خداوند، حجاب‌های بسیاری حائل است که برخی مانند شهوت، غضب، حسد و ... ظلمانی و برخی دیگر نظیر نماز و روزه، نورانی‌اند. این حجاب‌های ظلمانی و نورانی مانع وصال عوام به مقام قرب حق تعالی و درک نور الهی هستند. وی همه‌ی آنچه را که در قرآن و حدیث با عنوان‌های طور سینا، درخت طوبی، سدره‌المتنه و ... آمده است، تعبیرهای مختلفی از نور خداوند و مقام قرب حضرت حق می‌داند. در نظر وی، تنها سالکان واصل نظیر رسول اکرم (ص) قادر به درک این تعبیرها هستند. (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۵۳-۲۵۴)

از دیدگاه عبدالقادر گیلانی، پاداش عمل به ظاهر علوم (علم شریعت)، بهشت و تجلی عکس صفات الهی است. بنابراین عالم تنها به خاطر دانستن علوم ظاهری، به حریم قرب الهی راه ندارد؛ زیرا بنده‌ای قادر به پرواز و سیر در مرتبه‌ی قرب الهی است، که دو بال علم ظاهر و باطن را با هم داشته باشد: «حق تعالی فرماید: ای بنده‌ام هر گاه خواهی که به حریم درآیی، به مُلک و ملکوت و جبروت اعتنا مکن. زیرا ملک، شیطان عالم است، و ملکوت،

شیطان عارف است، و جبروت، شیطان واقف. هر که به یکی از این عوالم خرسند گردد، از درگاهم رانده شده است. مقصود از این طرد آن است که تنها از مقام قرب مطرود می‌شود نه از ثواب و پاداش.» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۶۳)

این بندگان، طالب مقام قرب‌اند. اما چون تمهیدات آن را فراهم نیاورده‌اند، بدان نمی‌رسند. در حالی که برای اهل قرب «آنجا چیزهایی است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به قلب بشری خطور کرده است، و آن بهشت قرب است، نه بهشتی که در آن حوریان، کاخ‌ها، انگبین و شیر است.» (همان: ۶۴) عبدالقادر، خودبینی و هستی آدمی و به عبارت دیگر خویشتن‌دوستی او را، بزرگترین مانع در راه دست‌یابی به مقام قرب حق تعالی می‌داند: «کسب وجود، خود گناهی است که هیچ گناهی با آن قابل قیاس نیست. چنان که گفته‌اند: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ وَ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ»^۴ از این رو پیامبر (ص) در هر روز صد بار از گناه هستی خود استغفار می‌کرد.» (همان: ۶۹)

شمس تبریزی، خودپرستی و منیت آدمی را مانع اصلی در طی طریق به سوی مقام قرب حق تعالی می‌داند. وی معتقد است اگر آدمی پای بر سر تعلقات دنیا و آخرت نهد، به دیدار حق نائل خواهد شد. او عدم ثبات و پایداری بنده در نفی و ترک خودخواهی‌ها را موجب ناکامی و بازماندن از مقام وصل معرفی می‌کند: «خطوه محمدی نداری، در تو فرعون سر بر کرد. موسی آمد، او را راند. باز فرعون آمد، موسی رفت، این دلیل کند بر تلون، تا کی باشد! خود موسی را همچنین بگیر، تا فرعون دیگر نیاید. این تلون حساب کار نیست...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۳۰)

شمس لازمه‌ی رستن از هواهای نفس و فارغ شدن از تعلقات را، قدم نهادن در راه مجاهده و تحمل سختی‌ها و ریاضت‌های بسیار در راه حق می‌داند. در نظر وی همین دل‌بستگی به تعلقات موجب می‌شود "لا اله الا الله" گفتن انسان از روی اخلاص نباشد؛ زیرا تا زمانی که معبودهای دیگر ضمیر و دل آدمی را به خود مشغول کرده‌اند، مجال برای الله باقی نمی‌ماند. به باورداشت شمس، اگر آدمی بتواند نیتش را برای خدا خالص کرده و فعلش از روی اخلاص باشد، خود را در بهشت پرودگار خواهد یافت. (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۵۹) وی ریا را نتیجه‌ی خویشتن‌خواهی نفس و آفت بزرگ راه سلوک می‌داند: «سجاده بینی هفت رنگ! ای شیخ تو را گفته‌اند از رنگ برون آی.» (همان: ۲۶۰)

شمس معتقد است اگر سالک، خود را در سایه‌ی خداوند قرار دهد و موصوف شدن به صفات حق تعالی را وجهه همت خویش سازد، از جانب حق حیاتی می‌یابد که در آن مرگی نیست و مرگ با دیدن چنین بنده‌ای از وی گریزان می‌شود! (ر.ک. همان: ۷۱۶) در نظر شمس عبادت‌هایی مانند اقامه‌ی نماز، اگر خالی از نیاز عاشقانه باشد، در آخرت سودی برای بنده نخواهد داشت؛ زیرا این گونه عبادت‌ها هرگز از این جهان به جهان دیگر راه نمی‌یابند و به تعبیر شمس تا لب گور پیش تر نرفته و از آنجا همراه مشایعت‌کنندگان باز می‌گردند! (ر.ک. همان: ۱۳۲)

در نظر او تنها عشق مرد خدا به حق تعالی می‌تواند دست اغوای شیطان را از او کوتاه کند و هیچ عبادت و ریاضت دیگری قادر بدین کار نیست، بلکه ریاضت‌ها موجب قوی‌تر شدن وسوسه‌های شیطان خواهد شد؛ چرا که شیطان را از آتش شهوات آفریده‌اند و سالک در طی ریاضت‌ها ممکن است در دام حبّ نفس گرفتار آید. اما آتش وجود شیطان و مکر و فریب او در برابر نور بنده‌ی عاشق که به درجه‌ی قرب رسیده، نیست و حقیر و نابود شونده است. دلیل این امر آن است که نور بنده‌ی حق از نور ذات اقدس الهی که قدیم است سرچشمه می‌گیرد، بنابراین قادر است "نار" وجود شیطان را که حدث است، نیست و ناچیز کند. (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۳۳ و بقلی، ۱۳۸۹: ۲۱۰)

تحلیل آراء صوفیان

بنا بر آنچه گذشت این صوفیان، بهشت موعود را بهره‌ی محرومان و ناکامان طریق قرب دانسته و معتقدند سالک در طی مقامات سلوک، هرگز نباید بدان توجه کند. آنها برای ناچیز شمردن بهشت شریعت، آن را با تعبیرهای گونه‌گون آورده‌اند؛ معرفت رسمی (ر.ک. انصاری، ۱۳۶۲: ۶۲۴)، بهشت جسمانی (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۷: ۸۱)، بهشت عوام

(ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۳۸ و ۲۹۱)، بهشت مخلوق (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۱۳)، جنه‌النعم (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۱۷۶).

در مرتبه‌ای بالاتر از این بهشت، مقام قرب قرار دارد، که از آن با عنوان‌های مختلف یاد شده است: جنت معرفت: «بهشت بر دو گونه است: جنت نعیم و جنت معرفت. جنت معرفت جاودانه است و جنت نعیم موقت است.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

معرفت حقیقی: «به این معرفت خبری و شواهد به بهشت رسند و از دوزخ برهند، و از خشم وی آزاد شوند و احکام به پای شود. اما حقیقت معرفت وی چیزی دیگر است... در حقیقت این کار نه از بهشت آوای بود و نه از دوزخ نشان... اما حقیقت از محققان پوشیده نیست.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۴)

بهشت روحانی: «ما نعیم و لذت دل را که بی‌واسطه‌ی قالب باشد، نام، بهشت روحانی می‌کنیم، و رنج و الم و شقاوت وی را که بی‌قالب بود، آتش روحانی می‌گوییم...» (غزالی، ۱۳۸۷: ۸۱)

بهشت خواص: «دریغاً که به بهشت نرسیده‌ای و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۵ با تو غمزه‌ای نزده است؟ آن بهشت که عامه را وعده کرده‌اند زندان خواص باشد. چنان که دنیا زندان مؤمنان است. خواص با خدا باشند. چه گویی که خدای - تعالی - در بهشت باشد؟! بلی در بهشت باشد، ولیکن در بهشت خود باشد، در آن بهشت که شبلی گفت: «ما فِي الْجَنَّةِ أَحَدٌ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى»^۵ گفت: در بهشت جز خدا دیگری نیست و نباشد، در این بهشت دانی که چه باشد؟ آن باشد که «مَا لَأَعْيُنٍ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَىٰ قَلْبٍ بَشَرٍ»^۶ کسی را که بهشت این باشد، او را بهشت عوام طلب کردن خطا باشد که این طایفه را به زنجیرهای نور و لطف به بهشت کشند و نروند و قبول نکنند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۳۶).

مقام قرب: «حق تعالی فرماید: ای بنده‌ام هر گاه خواهی که به حریم درآیی، به ملک و ملکوت و جبروت اعتنا مکن. زیرا ملک، شیطان عالم است، و ملکوت شیطان عارف است، و جبروت شیطان واقف. هر که به یکی از این عوالم خرسند گردد از درگاهم رانده شده است. مقصود از این طرد آن است که تنها از مقام قرب مطرود شود نه از ثواب و پاداش.» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۶۳)

بهشت خالق: «... این بهشت مخلوق هست؛ جایی که محل دیدار مخلوق باشد هم با مخلوق. الا جهت فهم آن را ابتدایی نباید نهادن، تا فهم محیط آن شود. ابدی گویم اما ازلی نی، خدای است ازلی و ابدی.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۱۳)

مراتب انسان

این دسته از صوفیه، با تعبیرهای خاص خود، انسان‌ها را به سه گروه کلی تقسیم کرده‌اند:

الف- اهل دنیا: این گروه به دنیا و نعمت‌های آن بسنده کرده‌اند و هم‌شان به خور و خواب و خشم و شهوت مقصور است و به مرتبه‌ای فراتر از آن نمی‌اندیشند. به عقیده‌ی صوفیه، این گروه در دنیا و آخرت در دوزخ قرار دارند. برای آنها تعبیراتی مانند عاشقان دنیا (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۴۱)، بنده‌ی دنیا (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۸)، اهل دنیا (ر.ک. گیلانی، ۱۳۸۷: ۸۱)، غایبان از حق (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۸: ۳۰)، محرومان از حق (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۷: ۱۰۸) آمده است.

ب- اهل آخرت: این گروه جهان دیگر را باور دارند و با عبادت و تسبیح پروردگار، در پی کسب بهشت و وعده داده شده در شریعت هستند. تعبیرات مزدوران (خرقانی و انصاری)، حاضران به علم (غزالی)، عاشق آخرت (عین‌القضات)، اهل آخرت (عبدالقادر گیلانی)، بنده‌ی آخرت (شمس تبریزی) اشاره به این دسته دارد.

ج- اهل الله: این دسته از بندگان، تمام هم‌شان عشق به خداوند است. به دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ اعتنایی ندارند و فقط مرتبه‌ی قرب حق تعالی را می‌طلبند. تعبیرات ویژه این دسته حاضران در مرتبه‌ی نیستی (ابوسعید)، بنده‌ی الله (شمس تبریزی)، صوفی واصل (خرقانی)، حاضران به عین (احمد غزالی)، عاشق الله (عین‌القضات)، اهل الله (عبدالقادر گیلانی) است.

گروه نخست به جهت عدم آگاهی نسبت به خالق نکوهش می‌شوند، اما شدیدترین انتقادهای و سرزنش‌ها متوجه گروه دوم است. چرا که آنان با آن که اطلاع و ایمان دارند، عشقی به الله ندارند و مانند مزدوران با پروردگارشان بر سر طاعات خویش تجارت می‌کنند. صوفیه، این دسته از بندگان را به جهت اخلاص نداشتن در عبادت، پرستنده‌ی خود می‌دانند نه پرستنده‌ی حق تعالی.

مرگ ارادی

این عده از صوفیه، اولین گام در سلوک بنده به سوی حق تعالی را نفی خودخواهی می‌دانند. به عقیده‌ی آنان، لازمه‌ی خداخواهی حقیقی، نفی تمام تعلقات نفس، حتی میل به بهشت است. صوفیه از این مرحله‌ی سلوک با عناوین مختلف نام برده‌اند:

نیستی: «... در حالت نزع، برقی از هیئت بتابد که در آن هیئت، جمله معرفت عارفان، علم عالمان و تصوف صوفیان و بلاغت بالغان و طاعات مطیعان و ولایت اولیا و نماز و روزه و عشق و محبت و توکل و تسلیم و صدق و اخلاص و اسلام و ایمان و صفات همه فرو شود و محو گردد و آثار نماز از آن جمله، چنان که گویی هرگز نبودت. اگر آن وقت ذره‌ای نیستی مرکب راه او آید، آن مرکب بدان راه فرو تواند شد و به جمله صفات خویش تواند رسید و کسی که خود همه نیست بود، خود می‌پرس که چون بود و آنکه در هستی فرو رود از سختی او سخن نتوان گفت.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

تاسیده شدن روح حیوانی: «کسانی که از خود و از محسوسات خود غایب شوند و به خود فرو شوند و به ذکر خدای - تعالی - مشغول و مستغرق شوند - چنان که بدایت راه تصوف است - احوال آخرت ایشان را به ذوق مشاهدت بباشد، که آن روح حیوانی ایشان، اگرچه از اعتدال مزاج بنگردیده باشد، لکن چون تاسیده شده بود و چون خدردی در وی پدید آمده باشد، تا از حقیقت ذات ایشان را به خود هیچ مشغول ندارد، پس حال ایشان به حال مرده نزدیک‌تر بود. پس آنچه دیگران را به مرگ مکشوف خواهد شد، ایشان را اینجا مکشوف شود. آنگاه چون با خویشتن آیند و به عالم محسوسات افتند، بیشتر آن باشد که از آن، چیزی بر یاد وی نمانده بود، و لکن اثری از آن با وی نموده باشند، روح و راحت و شادی و نشاط آن با وی بود؛ اگر دوزخ بر وی عرضه کرده باشند، کوفتگی و خستگی آن با وی باشد؛ و اگر چیزی از آن در ذکر وی بمانده باشد، از آن خبر باز دهد؛ و اگر خزانه‌ی خیال آن چیز را محاکاتی کرده باشد، به مثالی بود که این مثال بهتر در حفظ بمانده باشد که از آن خبر باز دهد.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۹۱)

خوارتنی: «خوارتنی را کسی تحمل کند که اعتقاد آخرت دارد، که او را عزت تن در آخرت حاصل شود. اگر فضل الله کسی را دست نگیرد و راه ننماید، که او چنین خوارتنی را تحمل کند، ابدالاباد در آتش بماند، که عزت تن خود بیند و در اندرون خود، هر چه از متاع راحت و ذوق گرد کرده بود، همه سوخته شود. اکنون در بند عزت تن مباش تا الله تو را بر زبر اینچنین دریای آتش نگاه دارد و در عین بهشت راحت باشی...» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۱۵۰)

موت معنوی: «اول قدم مرد آن باشد که او را موت معنوی حاصل آید. چون این موت حاصل آمد "فقد قامت قیامته" بر وی جلوه کند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۲۲)

بی‌مرگی: «چیزی به من درآمد، که مرا سی روز مرده کرد، از آنچه این خلق بدان زنده‌اند، از دنیا و آخرت، آن گاه مرا زندگانی داد که در آن مرگ نبود.» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۶)

مشاهده‌ی بهشت و دوزخ

صوفیه به مشاهدات عینی خود از جهان دیگر و بهشت و دوزخ در همین دنیا، اشاراتی کرده‌اند. بیان این مشاهدات و توصیف آنها، در آثار صوفیه‌ی غرب ایران مفصل‌تر و با جزئیات بیشتری همراه است، به طور کلی این مشاهدات را می‌توان در چهار دسته جای داد:

۱- مشاهده‌ی پیامبران

«... روح مرا به آسمان‌ها بردند، ملکوت را بردیدم و بر روح هیچ پیامبری نگذشتم، مگر اینکه برو سلام کردم و بدو سلام رساندم، جز روح محمد (ص) که در پیرامون او هزار حجاب از نور بود که نزدیک بود در نخستین نگاه مرا بسوزاند.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۰۶)

«دریغا در این قیامت، انبیاء را، علیهم السلام، بر من عرضه کردند با اَمْتان ایشان؛ هر پیغمبری دو نور داشت، و اَمْت او یک نور؛ اما محمد را - علیه السلام - دیدم که از سر تا به پای همه نور بود که «وَأَتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ»^۷ اَمْتان او را دیدم که دو نور داشتند.» (عین‌الفضات، ۱۳۸۹: ۳۲۲)

۲- مشاهده‌ی احوال بهشتیان

«بهشت مر او را گوید این بنده را در میان باشندگان من در آر. این بهشت است که او را می‌جوید نه او بهشت را. و چون دوزخ او را بدین حال بیند، داند که نور او، آتش دوزخ را فرو می‌نشاند. پس دوزخ از او سرسبزی و نعمت می‌گیرد.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

«باز نظر کردم طایفه‌ای را در خوشی و در سماع و در شادی دیدم. گفتم اینها بهشتیانند و طایفه‌ای را در درد و ناله دیدم، گفتم که این دوزخیانند. باز نظر کردم حسد و عداوت می‌دیدم در بعضی، گفتم که باری در پس اینها نظر کنم تا ببینم که کیست که اینها را در هوا کرده است و مرا می‌نماید. الله را دیدم... همان ساعت دیدم که آن درخت حسد و عداوت و کین همه در پیش من یاسمن سپید شد و شکوفه و گل شد...» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۱۵)

۳- مشاهده‌ی دوزخیان و طلب شفاعت برای آنان

این صوفیان، بدون استثناء، به مسأله‌ی شفاعت در جهان دیگر معتقدند و از آنجا که جایگاه خود را در جهان دیگر، در مرتبه‌ای فراتر از بهشت و دوزخ می‌بینند، به پیروان و دوست‌داران‌شان وعده‌ی شفاعت و نجات از عذاب دوزخ می‌دهند. برخی از آنان نظیر بایزید بسطامی به دشمنانشان نیز چنین وعده‌ای می‌دهند. (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: ۸۰). برخی دیگر مانند امام محمد غزالی، شفاعت را در وهله‌ی نخست از جانب خداوند و رسول اکرم (ص) می‌دانند و معتقدند همه‌ی مسلمانان، چه مؤمن و چه عاصی، سرانجام با شفاعت پیامبر اسلام (ص) به بهشت خواهند رفت. (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۷: ۱۲۹)

«خداوند! اگر فردا این مثنوی سرگردانان را در بهشت نکنی، هزار خوان بهشت از خوان بوسعید بی‌رونق‌تر بود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۷۷)

«در روز رستاخیز، مردی را با حالتی سخت دشوار از دوزخ می‌آورند و مردی دیگر را با حالتی نیکوتر از آن که بتوان گفت از بهشت، تا بر درد و رنج آن که از دوزخ آورده‌اند، افزوده شود. بدو گویند آن مرد را می‌بینی که با چنان زینتی به بهشت می‌رود؟ او فلان است. گوید آری، نامش را در دنیا شنیده بودم. پس خداوند صدای او را بدان ولی می‌رساند و او در جای خویش می‌ایستد. بدو گویند چرا نمی‌روی؟ و او گوید از اینجا به جایی نخواهم رفت، تا آن کس که اسم مرا شنیده است همراه من شود. پس منادی کند که او را به تو بخشیدم. دستش را بگیر و با او به بهشت در آی.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۵۸).

«هرکه مرا چنان نداند که من در قیامت بایستم تا او را در پیش نکنم در بهشت نشود، گو اینجا میا و بر من سلام مکن.» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۶)

«مرا اگر بر در بهشت بیارند، اول درنگرم که او در آنجا هست؟ اگر نباشد گویم: او کو؟ نی مرا می‌باید که معین ببینمش، همچنین برابر. اگر نبود، رفتم به دوزخ. دوزخ از من پرسد بارها دیده‌ام معاینه. بگویم مرا با تو کار نیست، او را به من ده، تو دانی. بعد از این، هر چه خواهد گفت او داند، مرا دگر به آن کار نیست. آن چه گفتم رفت. از طرف او هم باید چنین بود.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۹)

۴- مشاهده‌ی عناصر موجود در بهشت و دوزخ

«ظاهرم اینجا در خواب می‌شد و بوالحسن به بهشت تماشا می‌کرد و به دوزخ درمی‌گردید، و هر دو سرای مرا یکی شد. با حق همی‌بودم تا وقتی که دوزخ را دیدم، از حق ندا آمد این آن جایی است که خوف همه‌ی خلق بدیده است. از آنجا بجستم و در قعر دوزخ شدم. گفتم: این جای من است. دوزخ با اهلش به هزیمت شد. نتوان گفتم که چه دیدم...» (مینوی، ۱۳۵۴: ۹۵).

«...و الله را دیدم که صد هزار ریاحین و گل و سمن زرد و سپید و یاسمن پدید آورد و اجزای مرا گلزار گردانید و آنگاه آن همه را الله بیفشارد و گلاب گردانید و از بوی خوش وی حوران بهشت آفرید و اجزای مرا با ایشان در سرشت...» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۱)

«پلنگ از صفت خودپسندی است و خرس از صفت خشم و چیرگی بر زیردست است. گرگ از صفت حرام‌خواری، دنیادوستی و خشم گرفتن از برای دنیا است. روباه از صفت خیانت و نیرنگ در معاملات دنیای پست است...» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱)

«گرد بر گرد باغ بهشت، خارستان است. اما از بوی بهشت که پیش باز می‌آید و خبر معشوقان به عاشقان می‌آرد، آن خارستان خوش می‌شود و گرد بر گرد خارستان، دوزخ همه ره گل و ریحان است. اما بوی دوزخ پیش می‌آید، آن ره خوش، ناخوش می‌نماید. اگر تفسیر خوشی این راه بگویی برنتابد.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۶)

شطح

سخنان صوفیه در بیان مشاهدات خود از بهشت و دوزخ، سرشار از رمز و همواره با شطح درهم‌آمیخته است. یکی از رایج‌ترین این شطوحیات، سخنانی مبنی بر توانایی صوفیان، برای دخل و تصرف در بهشت و دوزخ است. در مواردی حتی ادعای توانایی محو کردن بهشت و دوزخ و یا شفاعت همه‌ی انسان‌ها و فرستادن آنها به بهشت، از سوی این صوفیه مطرح شده است.

«خواهم که قیامت برخیزد تا خیمه‌ی خویش بر در دوزخ زدم.» یکی از ما ازو پرسید از بهر چه‌ای بایزید! گفت: دانم که دوزخ چون مرا بیند سرد شود و من رحمتی باشم خلق را.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۸)

«...پس از آنجا به قعر دوزخ فروشدم، گفتم: تو می‌دم تا من می‌دم، تا از ما کدام غالب آید.» (مینوی، ۱۳۵۴: ۶۸)
«اگر بهشت و دوزخ اینجا که من هستم، گذر کنند، هر دو با اهل خویش در من فانی شوند، چه امید و بیم من از خداوند من است و جز او کیست که ازو بیم و امید بود.» (همان: ۵۹).

«شما گواه باشید. دوزخ من از من حذر می‌کند و می‌ترسد. گویم که یار من پیش تست، به من ده، مرا با تو کار نیست.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۲۰)

بهشت جسمانی - بهشت روحانی

مختصات و عناصر بهشت و دوزخ در آثار این صوفیان، به ویژه صوفیه‌ی غرب ایران، توصیف شده است. بهشت و دوزخ در سخنان این صوفیان، به دو گونه‌ی جسمانی و روحانی تقسیم شده است. بر مبنای این تقسیم‌بندی، نعمت‌ها و عذاب‌های موجود در بهشت و دوزخ جسمانی، مشابه مواردی است که در قرآن و شریعت ذکر شده است، اما بهشت حقیقی برای انسان‌ها، حضور در مقام قرب است و دوزخ حقیقی (روحانی)، رنج و عذاب محروم ماندن از جمال الهی و گرفتار شدن در آتش شرم و تشویر ناشی از کردارهای بد این جهانی است.

با آن که بهشت جسمانی مرتبه‌ای نازل دارد و صوفیه بدان بی‌توجه‌اند، توصیف‌های متعدد و متنوعی از آن در آثار صوفیه‌ی مورد بررسی به خصوص در «معارف» بهاء‌ولد به چشم می‌خورد. در عمده‌ی این تصاویر، عناصر موجود در بهشت و دوزخ، تجسم یافته‌ی باطن اعمال آدمی در این جهان است: «در خود نظر کردم، دیدم که صد هزار ریاحین گوناگون غیبی از هر جزو من برستی و آب و لطافت هوا و حور و سماع از آنجا قابل بود که الله بیرون

آوردی، باز چون وضو می‌ساختم، در هر عضو خود که آب می‌مالیدم، می‌دیدم که طهارت آن جهانی و نور آن جهانی و پیرایه‌های اهل بهشت، از اعضای من بیرون می‌آورد، به سبب تسبیح‌هایی که در وضو می‌خوانم.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۸۶)

بنابراین از دیدگاه این دسته از صوفیه، نعمت‌ها و عذاب‌های موجود در بهشت و دوزخ، امری خارج از وجود انسان نیست، بلکه از وجود خود آدمی سرچشمه گرفته و در جهان دیگر به اشکال گوناگون نظیر حور و قصور و درختان بهشتی یا مار و کژدم و بادهای سوزان دوزخی، پیوسته بر آدمی جلوه‌گر می‌شوند.

بر خلاف بهشت جسمانی، توصیف‌هایی که این صوفیان از بهشت روحانی ارائه می‌دهند، متنوع و با آن چه در شرع آمده، تا اندازه‌ای متفاوت است. صوفیه، مقام قرب را نه جایگاهی در بهشت بلکه مرتبه‌ای فراتر از آن می‌دانند و حاضرند در دوزخ مخلد بوده، اما مورد عنایت حق تعالی باشند، تا اینکه در بهشت به عیش و خوشی بگذرانند و از دیدار او محروم باشند. می‌توان گفت محور تمام کوشش‌ها و کشش‌های صوفیه، عشق به پروردگار است. صوفی با تفکر در آفرینش و کسب محبت الهی، به مقصود خود که پرواز روحانی به سوی مقام قرب است، دست می‌یابد. اما عبادت زاهد، در نهایت، او را به بهشت رهنمون خواهد شد. صوفیه به جهت بهره‌مندی از این عشق، خویشتر را در پرواز به سوی مراتب قرب، بسیار سریع‌تر و فرسنگ‌ها جلوتر از زاهدان متشعّر می‌بیند. «این پرواز در باطن عارف است، عارف همانا انسان حقیقی است. هم اوست دوست خداوند متعال و محرم اسرار و عروس او. از این رو آنان در حضرتش در حجاب انس مستورند و جز خدای تعالی، آنان را در دنیا و آخرت نبینند.» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۵۰)

درباره‌ی این که چرا شریعت بهشت و دوزخ مادی (جسمانی) را بیشتر توصیف کرده است، عقیده‌ی این گروه از صوفیه بر آن است که عامه‌ی مردم، که با لذات و رنج‌های نفسانی جهان ماده سر و کار دارند، باید تصویر و تصویری تقریبی از لذتها و عذاب‌های آن جهان داشته باشند و درک عظمت بهشت و دوزخ روحانی، که همانا بهره‌مندی یا محرومیت از مقام قرب است، برای عوام بسیار دشوار است. از این رو، شریعت بیشتر بهشت و دوزخ جسمانی را، که برای عموم قابل فهم است، توصیف کرده، تا عظمت بهشت و دوزخ را بهتر دریابند اما:

«دوزخ جسمانی در پیش دوزخ، محروم ماندن از جمال حضرت حق، چون گوشمالی بیش نیست، در جنب بازماندن از ولایت و ریاست.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۱۰۸)

دیگر آن که، روح آدمی برای توجه به حقیقت هستی، که ذات اقدس الهی است، باید به صورت‌هایی مشغول باشد. که از طریق این صور بتواند به صانع رهنمون شود و هر کدام از این صورها، واسطه و مرتبه‌ای از حقیقت ازلی هستند. «من صفت حور می‌گفتم و جنات و فرادیس می‌گفتم، پیری از اهل معرفت گفت که درین جهان بدین‌ها مشغولی، در آن جهان نیز مشغولی باشد. پس چه وقت به الله بازگردند و الله را چه وقت ببینند؟ جواب گفتم، که روا باشد که حور و قصور و جنات و سلسبیل و زنجبیل، عبارت از احوال دیدن الله باشد که هر باری که بینی، مزه‌ی دیگر یابی.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۳۵۳)

بهشت و دوزخ درونی

صوفیان، علی‌رغم آن که جایگاه بهشت و دوزخ را در جهان دیگر می‌دانند، در پاره‌ای از سخنانشان، بهشت و دوزخ حقیقی را در وجود خود انسان و بهشت و دوزخ مشهور را تصویری از آن می‌دانند: «ای دوست، بهشت و دوزخ نیز با توست، در باطن خود باید جستن؛ و هر کسی را بر قدر مرتبه‌ی او باشد...» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۸)

«هشت بهشت که بوستان اوست، عکسی از دل بوستان اوست. آنچه در دل اینان ذخیره است، جبرئیل در آن خیره است. جان این عزیزان، کان لطافت است، یافت محبت اینان، نه به کفایت است... بهشت در تو است و جان آن را خزانه است.» (انصاری، ۱۳۷۲: ۸۱)

«باز می‌دیدم که آخرت و بهشت و دوزخ و شیاطین و ملک مختلف و عرش و کرسی و محبت، این همه بواطن خلقانست و رنگ دل‌هاست که هر کسی را رنگ دیگر است و عالم او دیگر است.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۸۸)

«نزد حکما، عالم صغری نهاد آدمی است و عالم کبری این عالم. نزد انبیاء عالم صغری این است و عالم کبری آدمی است. پس اُنمودجی است این عالم از عالم آدمی.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۱۸)

در این نظرگاه، وجود آدمی، عالم اعظم است و تمام عناصر آن جهانی نظیر بهشت و دوزخ و ... مثالی از عالم وجود انسان هستند و انسان‌ها، با توجه به باطن اعمالشان، هر یک عالمی جداگانه دارند. صوفیه از این بهشت و دوزخ با عناوینی نظیر «بهشت و دوزخ باطنی» و «بهشت و دوزخ درونی» تعبیر کرده‌اند. در چنین دیدگاهی، عالم حقیقی، وجود انسان، و باطن اعمال او، منشأ شکل‌گیری تمام عناصر اُخروی است. می‌توان گفت چنین دیدگاهی تا اندازه‌ای عکس «عالم مُثُل» افلاطون است.

تشابه برخی از تعالیم صوفیه با آموزه‌های آیین زرتشت

نظریه‌ی بهشت و دوزخ درونی، که صوفیه از آن سخن گفته‌اند، با قرائتی از دین زرتشت، که بهشت و دوزخ را امری وجدانی و در وجود خود انسان می‌داند، بسیار شباهت دارد. «از آنجا که در گات‌ها که سرودهای خود زرتشت است، موضوع پاداش و جزا بسیار مبهم و کلی آمده، عده‌ای بر این عقیده‌اند که زرتشت به بهشت و دوزخ وجدانی نظر داشته و منظور از آن، تحولات روحی است که انسان در پی اعمال نیک یا بد خود، بدان مبتلا می‌شود. بنابراین اگر انسان نیک‌کردار باشد، خاطری آسوده به‌دست می‌آورد و این حالت بهشت اوست و اگر بدکار باشد، دچار عذاب وجدان می‌گردد و این دوزخ اوست. اما بنابر آنچه در سایر متون دینی باقی مانده از عهد باستان موجود است، وجود بهشت و دوزخ زرتشتی را در عالم پس از مرگ دانسته‌اند. (سرگلزایی، ۱۳۷۹: ۲۱۳-۲۱۵)

یکی از سخنان شطح‌آمیز حلاج در مورد بهشت و دوزخ، نزدیک شدن روزانه‌ی بهشت و زمین مقدسی در روی ارض خاکی به یکدیگر است. به اعتقاد وی، بهشت هر روز به زمین مقدس نزدیک می‌شود. اما زمین مقدس هر سال یک بار به سوی آن حرکت می‌کند. روزبهار بقلی این شطح حلاج را این گونه تشریح می‌کند: «به حیات قدس، ریاح لواقع خواهد یا حیات فعل در همه اجسام، یا ارواح اشجار و آنهار یا انوار روح ناطقه، یا بحر قدس ملکوت بهشت، که نزدیک شود به جان قاصدان و مشتاقان و مُقبلان هر لحظه، تا اخیار از عالم فنا به عالم بقا کشند، از شوق حق بدیشان، چنان که طیب دردندان معرفت گفت - علیه السلام - : «إِنَّ الْجَنَّةَ لَتَشَاقُ إِلَى عَمَّارٍ وَ سَلْمَانَ»^۱، نزدیک شدن ارض مقدس هر سال، بیت‌المقدس است؛ او به آسمان نزدیک‌تر از همه‌ی زمین است: پاره‌ای از زمین بهشت است. معراج سید از آنجاست، مصعد ارواح از آنجاست. قربتش از این سبب است. (بقلی، ۱۳۸۹: ۲۷۲) این تعبیر حلاج همانندی‌هایی با آموزه‌های دین زرتشت در مورد بهشت و دوزخ دارد. مطابق تعالیم آیین، پس از آن که گناهکاران بوسیله‌ی عذاب سه روزه در آتش دوزخ پاک شدند، همه‌ی انسان‌ها؛ از نیک و بد، وارد بهشت جاوید می‌شوند. در وصف این بهشت جاوید آمده است که پس از پاداش و جزای سه روزه، سوشیانس به درگاه اهورامزدا نیایش می‌کند و در اثر آن، زمین به سوی آسمان بالا می‌رود، تا به ستاره‌پایه می‌رسد. سپس گرزمان (عالی‌ترین طبقه بهشت) به ستاره‌پایه (پایین‌ترین طبقه بهشت) فرود می‌آید و تمام طبقات بهشت به هم پیوسته و بهشتی بی‌طبقه را بوجود می‌آورند. (ر.ک. سرگلزایی، ۱۳۷۹: ۲۰۵)

شمس تبریزی نیز در جاهای مختلف در مقالات خویش، بهشت و دوزخ را، هر روز و هر لحظه در حال بازشدن و گسترده شدن معرفی می‌کند. در نهایت این گشادگی به اندازه‌ای خواهد رسید، که عقل آدمی توانایی درک آن را نخواهد داشت. (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۱۴) این تعبیر شمس با سخنان حلاج و نیز با آنچه از تعالیم زرتشت ذکر شد، بسیار همانند است.

خاصیت پاک‌کنندگی آتش، که در آیین زرتشت نمود فراوان دارد، در سخنان صوفیه نیز بازتاب دارد. در نظر صوفیان، آتش علاوه بر این که وسیله‌ی عذاب گناهکاران است، از ویژگی یاد شده نیز برخوردار است. در نظر بایزید، عارفان حق، به سبب عشق بی‌نهایت به الله، حتی رنج و عذاب آتش دوزخ را نیز، اگر از جانب معشوق باشد، با آغوش باز پذیرایند. از نظر وی امتحان محبّان با آتش، برای سنجش عیار آنان نافع است، همان گونه

که آتش برای شناسایی میزان خلوص زر به کار می‌رود. (رک. سهلگی، ۱۳۸۴: ۵۴) «الهی، قومی را که بیگانه از عذاب دهنده‌ی خویش‌اند، فردا به دوزخ عذاب خواهی داد؛ چرا مرا عذاب نمی‌دهی، که عذاب دهنده‌ی خویش را می‌شناسم؟ و من می‌گویم که بلا از آن دوستان است، آن گونه که آتش از برای زر ناب و کلف ماه از برای درجه‌ی شرف.» (همان: ۵۵)

بنده در اثر سوختن در آتش (آتش دوزخ یا آتش عشق به حق) به تدریج به شایستگی مقام قرب می‌رسد. در نظر صوفیان، آتش عشقی که در وجود مشتاقان است، بسیار سوزنده‌تر از آتش دوزخ است. این آتش حتی می‌تواند آتش دوزخ را فرونشاند: «دریغا این کلمه را خواهی شنیدن که « قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيْمَ »^۹ با آتش ابراهیم، این خطاب کردند، و اگر نه این خطاب کردند، آتش دل ابراهیم، شعله‌ای بزدی که هرگز در دنیا کس چنان ذره‌ای آتش ندیدی! مگر آن بزرگ از اینجا گفت: بار خدایا مرا یک لحظه با دوزخ گذار، تا بیگانگان از آتش دل ما به یکبارگی نجات یابند. اگر ذره‌ای از آتش دل مشتاقان، بر آتش دوزخ آید، چنان که کافران را عذاب باشد، از دوزخ، دوزخ نیز عذاب یابد، از آتش دل ایشان.» (عین‌القصات، ۱۳۸۹: ۲۳۹-۲۴۰)

روزبهان بقلی در «شرح شطحیات» دلیل سوزنده‌تر بودن این آتش را، اتصال آن به نور حق تعالی می‌داند. از آنجا که نور حق، قدیم و دوزخ محدث است، بنابراین حدث در قدم تأثیرگذار نخواهد بود. (رک. بقلی، ۱۳۸۹: ۲۱۰)

نتیجه‌گیری:

کند و کاو در متون نثر فارسی صوفیه آشکار می‌سازد که آنان، بهشت وعده داده شده در شریعت را، بهره‌ی محرومان و ناکامان طریق قرب حق تعالی می‌دانند. در نظر صوفیه، بهشت حقیقی، حضور در مقام قرب و مشاهده‌ی جمال الهی است. این صوفیان بهشت معهود را حجاب راه حق دانسته، معتقدند سالک در طی مقامات سلوک، در صورت مشاهده‌ی بهشت و خوشی‌های آن، هرگز نباید بدانها التفات داشته باشد.

صوفیه، اهل دنیا را، به سبب عدم آگاهی نسبت به خالق، نکوهش می‌کنند؛ اما شدیدترین انتقادات و سرزنش‌های آنان متوجه کسانی است، که با وجود اطلاع و ایمان به خداوند، عشقی به او ندارند و مانند مزدوران با پروردگارشان بر سر طاعات خویش تجارت می‌کنند. این گروه از صوفیه، اولین گام در سلوک بنده به سوی مقام قرب حق تعالی را، نفی خویشتن‌خواهی‌های نفس دانسته و از آن با تعبیرهایی نظیر «مرگ ارادی» و «موت معنوی» یاد می‌کنند. صوفیه به مشاهدات عینی خود در همین دنیا، از بهشت و دوزخ، اشاره‌هایی کرده‌اند. مشاهده‌ی بهشتیان، دوزخیان و عناصر موجود در بهشت و دوزخ، از آن جمله‌اند. آنان تمام عناصر بهشت و دوزخ را تجسم یافته‌ی باطن اعمال آدمی می‌دانند و مقام قرب را نه جایگاهی در بهشت، که مرتبه‌ای فراتر از آن تلقی می‌کنند، که تنها با عشق به حق تعالی می‌توان بدان جایگاه دست یافت.

سخنان صوفیه در بیان مشاهدات خود از بهشت و دوزخ، سرشار از رمز و همواره با شطح درهم‌آمیخته است. یکی از رایج‌ترین این شطحیات، سخنانی مبنی بر توانایی صوفیان، برای دخل و تصرف در بهشت و دوزخ است. در مواردی حتی ادعای توانایی محو کردن بهشت و دوزخ و یا شفاعت همه‌ی انسان‌ها و فرستادن آنها به بهشت، از سوی این صوفیه مطرح شده است. آنان به مسأله‌ی شفاعت در جهان دیگر سخت اعتقاد دارند و از آنجا که خود را در مقامی والاتر از بهشت و دوزخ می‌بینند، برای پیروانشان طلب شفاعت می‌کنند. برخی از نظریات این صوفیان مانند بهشت و دوزخ درونی، نزدیک شدن ارض خاکی و بهشت به یکدیگر و خاصیت پاک‌کنندگی آتش، شباهت‌های بسیاری با آموزه‌های زرتشت دارد.

پی‌نوشت

۱- بر شما باد که مانند پیرزن‌ها دیندار باشید. (حدیث نبوی: بحارالانوار، ج ۶۶: ۱۳۵)

۲- بیشتر اهل بهشت ابلهان (از دنیا) هستند. (حدیث نبوی: التحفه السنیه: ۶۹)

- ۳- نیکویی‌های نیکان، برای مقربان درگاه الهی، گناه به شمار می‌آید، و گناهان مقربان برای نیکان، نیکویی به شمار می‌رود.
- ۴- آن روز چهره‌هایی خرم و شادابند، به پروردگارش می‌نگرد. (قیامت: ۲۱ و ۲۲)
- ۵- در بهشت غیر از خدا کسی نیست.
- ۶- برای بندگان صالحم پاداش‌هایی فراهم کرده‌ام که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر فکر کسی نگذشته است. حدیث قدسی (صحیح بخاری: حدیث شماره‌ی ۳۲۴۴)
- ۷- و نوری را که بر او نازل شده پیروی نمودند. (اعراف: ۱۵۷)
- ۸- بهشت مشتاق پذیرایی از عمار و سلمان است.
- ۹- ای آتش برای ابراهیم سرد و سلامت باش. (انبیاء: ۶۹)

فهرست منابع:

- قرآن کریم (۱۳۸۷) ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور، تهران: تلاوت، چاپ چهارم.
- احمدی بیرجندی، احمد، (۱۳۷۵)، «جلوه‌های بهشت و دوزخ در ادب فارسی»، مجله‌ی مشکوه، شماره ۵۰، (از ص ۱۷۶ تا ص ۱۹۲)
- استروس، لوی (۱۳۷۷) جهان اسطوره شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، چاپ اول.
- انصاری، عبدالله (۱۳۶۲) طبقات الصوفیه، تصحیح محمدرور مولایی، تهران: توس، چاپ اول.
- (۱۳۷۲) مجموعه رسایل خواجه عبدالله انصاری، تصحیح محمدرور مولایی، تهران: توس، چاپ اول.
- باقری، مه‌ری (۱۳۷۶) دین‌های ایرانی پیش از اسلام، تبریز: دانشگاه تبریز، چاپ اول.
- بقلی، روزبهان (۱۳۸۹) شرح شطحیات، تصحیح هنری کوربن، تهران: طهوری، چاپ ششم.
- بهاء ولد، محمد (۱۳۸۲) معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- جوینی، عظاملک (۱۳۸۴) تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، تهران: فردوس، چاپ اول.
- رضایی، مهدی (۱۳۸۳) آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- روزبه، محمدرضا، (۱۳۷۹)، «نگاهی به جمال‌شناسی نثر صوفیه»، کیهان فرهنگی، مرداد، شماره ۱۶۶، (از ص ۲۸ تا ص ۳۲)
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- ساندرز، نانسی (۱۳۷۳). بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ اول، تهران: فکر روز
- سرگلزایی، علی، (۱۳۷۹)، «بهشت و دوزخ در دین زرتشتی»، الهیات و معارف اسلامی (مطالعات اسلامی)، بهار و تابستان، شماره ۴۷-۴۸، (از ص ۲۰۳ تا ص ۲۱۸)
- سهلگی، محمد (۱۳۸۴) از میراث عرفانی بایزید، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ اول.
- سیف، عبدالرضا، (۱۳۸۱)، «زندگی جاوید در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان، (از ص ۱۸۳ تا ص ۲۰۲)
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶) چشیدن طعم وقت، تهران: سخن، چاپ دوم.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۷) تذکره الاولیاء، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر، چاپ سوم.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله (۱۳۸۹) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ هشتم.
- غزالی، احمد (۱۳۸۸) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- غزالی، محمد (۱۳۸۷) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- غفار زاده، سعید، (۱۳۸۴). رازهای رستاخیز، چاپ اول، تهران: قلم
- کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید) (۱۳۸۳) ویلیام گلن، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- گیلانی، عبدالقادر (۱۳۸۷) سرالأسرار، به تحقیق خالد محمد عدنان، تهران: نی، چاپ سوم.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴) احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، تهران: افست، چاپ اول.