

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۵

بهار و تابستان ۸۹

## مسئله رویت در تصوّف و کلام اسلامی\*

غلامرضا باطنی\*\*

### چکیده:

موضوع رویت خداوند از جمله مسائلی است که در طول تاریخ، محلّ بحث و گاه، مناقشه عالمان الهیات، فلاسفه و عرفا بوده و هریک بنا داشته‌اند نظر خود را با مستندات و براهین مختلف، اثبات کرده، دیدگاه خویش را معتبر بشمارند و البته همین موضوعات به ظاهر ساده، زمینه‌ساز منازعات دامنه‌دار، ایجاد فرّق و دسته‌بندی‌های مختلف - و گاه معارض - در درون ساختارهای مذهبی شده است. بر همین اساس، مقاله‌ی پیش رو سعی دارد به واکاوی موضوع رویت خداوند در معتقدات حوزه‌های مهمّ کلام اسلامی (= معتزلی، اشعری و شیعی) بپردازد و آن را با نگاه و نظریات عرفای اسلامی، از لحاظ تطبیقی، مقایسه نماید و البته سیر تاریخی آن را در ادیان موسوی و عیسوی به اختصار نشان دهد؛ بی‌گمان، دقّت نظر در آموزه‌های بنیادین و ساختارهای اصلی فکری در نحله‌های مختلف ادیان - و به ویژه دین اسلام - می‌تواند به فهم مناسب و صحیح از مسائل بنیادین در معتقدات کلامی منجر شود و دید نوین و واقع‌انگارانه‌ای نسبت به بسیاری از مناقشات فکری و تاریخی، ارائه دهد.

**واژگان کلیدی:** رویت خداوند، علم کلام، معتزله و اشاعره، شیعیان، عرفان اسلامی

\* تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۲۰

bateni.gh@gmail.com

\*\* محقق و پژوهشگر حوزه علوم انسانی - گرگان

## مقدمه

در سیر دوره‌های مختلف تفکر اسلامی، موارد متعددی، جزء هسته‌های اصلی مباحث و مناظرات به حساب می‌آمده، چنانکه اعتقاد یا عدم اعتقاد به گروهی از آنها، دسته‌ها و فرقه‌های متفاوتی را به وجود می‌آورد یا باعث پیوستن و گسستن افراد نسبت به این فرق می‌گردید؛ مواردی همچون حدوث یا قدم جهان، مخلوق بودن قرآن، صفات خدا، رؤیت آفریدگار، شرط ایمان و کفر، زندگی پس از مرگ و... باعث ایجاد فرق، وابستگی نسبت بدانها، کشمکشها، مناظرات و بحثها حتی جنگها و منازعات شده و همین پرسش از کیفیت و چگونگی موضوعات اعتقادی به همراه جوابهایی که از سوی متکلمان و متمایلان عقاید متفاوت بدانها داده‌اند، شالوده اصلی مذاهب و انشعابات درونی آنها را شامل شده است.

مسئله‌ی رؤیت خداوند مسئله‌ای نیست که منحصر به عالم تفکر اسلامی باشد؛ اصولاً از زمانی که انسان برای خویش قایل به وجود خدایی گردید، نخستین پرسش غریزی چنین بود که آیا او (= خالق) را می‌توان دید؟ خورشید، ماه، ستارگان، درختان، صاعقه، باد و طوفان، سیلاب و موجودات زنده و یا اشیای متفاوت و متمایز، در طول تاریخ کهن زندگی بشر - در تفکرات انسانهای نخستین - یا نقش خدایی داشته‌اند یا مظاهری از قدرتهای عظیم خدایان بوده‌اند؛ به مرور، چنین تصویری در اعصار پسین، خود را در شمایل خدایان و الاهی‌های گوناگون با صورتها و اشکال مختلف نمایان ساختند و انبوهی از این نمادهای اساطیری در فرهنگهای آفریقایی، آزتکی و مایایی، چینی و ژاپنی، ایرانی، هندی، مصری، یونانی و... محفوظ‌اند که بن مایه سرشاری برای تحقیق در فرهنگ دینی ملل، به شمار می‌روند.

اما این پرسش که آیا می‌توان نیروی خالق جهان را دید؟ و در صورت رؤیت، مشاهده‌ی او با چه کیفیتی است؟ موضوعی به حساب می‌آید که حتی ذهنیت بسیاری

از روحانیون ادیان توحیدی را نیز به خود مشغول داشته، در طول تاریخ چند هزار ساله این ادیان، موضوعی در خور بحث و تفکر شناخته می‌شده است.

### شمایل خداوند در تورات

در تورات در چند موضع، خداوند (یهوه) به صورت یک فرد، با پیامبران خود، روبرو می‌شود؛ گاهی با ابراهیم، نان و گوشت می‌خورد (تورات، سفر پیدایش، باب هجدهم)، گاهی با یعقوب کُستی می‌گیرد و حتی وقتی می‌بیند یعقوب قویتر است، لگدی به شکم وی می‌زند (همان، باب سی و دوم). گاهی با عصبانیت از اینکه موسی ختنه نشده است؛ شبانه به دنبالش راه می‌افتد تا او را به قتل برساند و تنها به تدبیر صفوره همسر موسی، یهوه او را رها می‌سازد (سفر خروج، بابهای سوم و چهارم). زمانی از آسمان فرود می‌آید و لغت فرزندان نوح را و به تبع آن، زبان تمام اهل جهان را مشوش و گوناگون می‌کند (سفر پیدایش، باب یازدهم). وقتی نیز سخنانی می‌گوید که فقط باید در تورات خواند و متعجب به فکر فرو رفت! اگرچه خداوند در دیدار با موسی در کوه سینا، به او می‌گوید که: «موسی او را هرگز نمی‌تواند ببیند، اما بعد از گذشتن خداوند از برابر او، نشیمنگاهش را می‌بیند» (سفر خروج، باب سی و سوم). در کتاب دوم سموئیل، وصف دقیقی از هیئت ظاهری خداوند از زبان داوود آمده است؛ به موجب آن، یهوه از فراز ابرها به زمین فرود می‌آید در حالی که از بینی او دود بر می‌خیزد و از دهانش آتش بیرون می‌جهد و از مهابتش، زمین می‌لرزد (کتاب دوم سموئیل، باب بیست و دوم). حزقیال نبی نیز در کتاب خود، یهوه را به چشم می‌بیند که بر اورنگی شبیه یاقوت نشسته است:

«و بالای فلک شباهت تختی مثل یاقوت کبود دیدم و بر آن تخت، صورتی مانند صورت انسان و از کمر او به طرف بالا مانند منظره فلز تابان دیدم و بر گرداگردش و در اندرونش شعله‌های آتش مانند نمایش قوس و قزح که در روز باران در ابر باشد و دانستم که این منظر جلال یهوه است و چون آن را دیدم بر روی خود درافتادم و آنگاه صدایی را شنیدم که به من گفت ای پسر آدمی بر پایهای خود بایست تا با تو سخن گویم» (کتاب حزقیال نبی، باب اول).

اشعیای نبی هم به نوبه خود یهوه را در میان ملائک بالدار این گونه می‌بیند: «آنگاه خداوند را دیدم که بر کرسی پر شکوه خود نشسته بود و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آنها شش بال داشت و هر یک از آنها، دیگری را صدا زده، می‌گفت: «قدّوس قدّوس»؛ یهوه صباپوت که تمامی زمین مملو از جلال اوست و پایه‌های خانه از صدای او می‌لرزید و خانه از دود پر شد، پس گفتم: «وای بر من که هلاک شده‌ام زیرا چشمانم یهوه صباپوت پادشاه را دیده است» (کتاب اشعیای نبی، باب ششم).

یهوشافاط پادشاه یهودا با آنکه پیغمبر نیست، به آخاب؛ پادشاه اسرائیل حکایت می‌کند که یهوه را بر کرسی‌اش دیده و وی شاهد بوده است که یهوه کسی را فرستاده است که آخاب را فریب دهد و او را وادارد که به جلعاد حمله کند و در نتیجه در آنجا شکست بخورد (کتاب اول پادشاهان، باب دوازدهم).

مکان خداوند نیز بر مبنای گفته اشعیای نبی در کوه صهیون (کتاب اشعیاء نبی، باب هشتم) است و بر مبنای گفته حزقیال، او یهوه را شخصاً در داخل معبد اورشلیم به صورت یک مرد دیده است (کتاب حزقیال نبی، باب چهل و سوم)؛ زکریا نیز صدای خدا را شنیده (کتاب زکریا، باب هشتم) و سلیمان نیز، خانه‌ای محکم برای سکونت یهوه ساخته است (کتاب دوم تواریخ ایام، باب هفتم).

## شمایل خداوند در انجیل

در کنار آنچه تاکنون از متن *تورات* نقل گردید، در شریعت عیسوی، در *انجیل* یوحنا تصریح می‌شود که هیچ آفریده‌ای تاکنون خدا را ندیده است (انجیل یوحنا، باب اوّل ۱۸ و باب چهارم ۱۲). پائولوس رسول نیز در رساله اوّل خود به قرن‌تیان تأکید می‌کند که دیدن خداوند از روبرو، تنها در زندگی آن جهانی ممکن است و هر کس مدّعی آن در این دنیا باشد، دروغ گفته است. با این همه، در نامه اول یوحنا، او تصریح می‌کند که خدا نور است و عیسی فرزند اوست (نامه‌ی اوّل یوحنا، باب اوّل ۲ تا ۸) و در مکاشفه یوحنا، وی روح هفتگانه خدا را این گونه توصیف می‌کند: «۳ و ۲ - ناگهان روح خدا مرا فرو گرفت و من خود را در آسمان دیدم، وه! که چه با شکوه بود، تختی دیدم؛ کسی بر آن نشسته بود که همچون الماس می‌درخشید، گرداگرد تخت او را رنگین‌کمانی تابان چون زمرّد، فرا گرفته بود ۴ - دور آن تخت، بیست و چهار تخت کوچکتر قرار داشت؛ بر آنها بیست و چهار رهبر روحانی نشسته بودند که همه لباسی سفید بر تن و تاجی از طلا بر سر داشتند ۵ - از آن تخت بزرگ رعد و برق به هوا بر می‌خاست و غرّش رعد، طنین افکن بود. در مقابل آن تخت، هفت چراغ نیز روشن بود. این هفت چراغ همان روح هفتگانه خداست».

واقعیت این است که اگر به دقت، محتوای انجیل مورد مذاقه قرار گیرد، با دو

ساحت روبرو می‌شویم:

- ۱) عرصه‌ای که خدای عیسی، بر مبنای تفکرات شخص وی تبلیغ می‌شود.
  - ۲) عرصه‌ای که در آن، خدای مورد قبول پائولوس قدیس (سن پل) که نویسنده تقریباً نیمی از عهد جدید و سازمان دهنده واقعی مسیحیت است، تبلیغ می‌شود.
- در این ساحت دوم است که عیسویت به طور کامل تحت تسلط تفکر توراتی اداره می‌شود و از همین جا دو پارگی نقش خداوند در آیین مسیحیت خود را نشان

می‌دهد؛ در پاره‌ای که تفکرات عیسوی در آن موج می‌زند<sup>۲</sup>، تکیه واقعی بر محبت و عشق است و همین امر، انسان را به ملکوت خداوند راهی می‌شود، اما در پاره‌های توراتی انجیل - که البته تمامی تفکر کلیسایی بر پایه آن شکل گرفته است - همان خدای تورات با خصوصیات خاصش، جلوه‌گر می‌شود، مسیح پسر ارشد خدا شناخته می‌شود و روح القدس به عنوان سازمان دهنده امور به بهترین وجه، ایفای نقش می‌کند (انجیل، نامه‌ی اول پولس به قرنتیان، باب ۱۲).

در موضوع تجسد خداوند و قابلیت مشاهده او، میان مسیحیان و مانویان - که از زمره قویترین و تأثیرگذارترین متفکران الهیات به حساب می‌آمدند - اختلافات دامنه‌داری وجود داشته است، در حالی که تفکر مانوی تکیه‌اش بر جسم بی‌چگونگی و بی‌عوارض و ابعاد سه گانه - که یک مفهوم فلسفی متافیزیکی است - استوار بود؛ مسیحیانی همچون سنت اگوستین برای اثبات تجسد خدا در مسیح، مدتها با مانویه، دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند (اوت، ۱۹۶۵ م.: ۲، ۳۳) و (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۳۷۲).

در اسلام، این موضوع خود را به گونه دیگری نشان داد، مسئله رؤیت و تحقق یا عدم تحقق آن جزو مسایلی گردید که بحثها و سخنان بسیار زیادی از جانب فرق مختلف در حول و حوش آن صورت گرفته و به همین دلیل نیز، بحث و تفصیل بیشتری می‌طلبد.

### موضوع رؤیت در اسلام

رؤیت در اصطلاح اهل کلام عبارت از مشاهده و رؤیت حق تعالی در روز قیامت و حتی در دنیا است. این مسئله و احتجاجات موافقان و مخالفان آن در طی قرون متمادی یکی از علل اختلاف و نزاعهای مذهبی مسلمین، بوده است.

عمده دستاویز فرقی مخالف و موافق امر رؤیت، آیات و احادیثی است که این امر را تأیید کرده و یا آن را نفی نموده است و همین استنباطهای دو پهلو از آیات و احادیث، سبب بروز اختلافها و کشمکشهای طولانی گردیده است؛ عده ای از فرقی با استناد به معانی متفاوت کلمات، سعی کرده‌اند به گونه‌ای تأویل دست یازند و گروهی نیز با حجت قرار دادن صورت ظاهری آیات، در ادعای خود پافشاری کرده‌اند.

همین احتجاجات سبب گردیده است که نه تنها در امکان رؤیت که حتی در کیفیت و چگونگی مشاهده خداوند، بحثهای دراز دامنی پدید بیاید؛ در رساله‌ها و کتب بسیاری به خصوص در نوشته‌های مُجَسِّمه و مُشَبَّه هیئت ظاهری خداوند وصف شود<sup>۳</sup> و حتی برخی از فلاسفه همچون فارابی با احتجاجات عقلی و فلسفی، امکان رؤیت را اثبات کنند (رنجبر، ۱۳۷۴: ۳۱۰). گروهی نیز با تکیه بر آنکه عقل آدمی ناتوان در درک چگونگی ترسیم هیئت جسمانی خداوند است، با تأکید بسیار بر صورت آیتی که در آن از دست و پا و چشم خداوند سخن به میان آمده بود، در میان پیروان خود اندیشه پرسش بلاکیف یا بدون چگونگی را ترویج می‌دادند و از همین میان قاعده «بَلْكَفَه» را بیرون می‌کشیدند.

عقیده «جسم بلاکیف» بودن را اشاعره و ماتریدیان به تقلید از مانویان اشاعه می‌دادند و خدا را به گفته غزالی در نصیحه الملوک بی‌چون و چگونه می‌نامیدند (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۲۷۱). البته قبل از اشعری در کلام علی بن ابیطالب در نهج البلاغه در خطبه هم‌ام چنین تعبیری دیده می‌شود (نهج البلاغه، خطبه هم‌ام [خطبه ۱۸۴]: ۶۱۳، اوصاف پرهیزکاران). کلینی نیز در اصول کافی، در باب توحید چنین اندیشه‌ای را ابراز می‌دارد.

موضوع رؤیت خداوند در میان فرقی مختلف اسلام آنقدر حائز اهمیت بوده که هر کدام از ایشان سعی می‌کرده‌اند در موضوع فوق اظهار نظر کنند و به همین سبب، آرای

متکثر و پر طول و عرضی در حول و حوش موضوع رؤیت پدید آمده است و موافقان و مخالفان، دلایل خود را به تفصیل بیان کرده‌اند.

### موافقان رؤیت

از جمله موافقان امر رؤیت - که تعداد ایشان، اندک هم نیست - مفسر بزرگ قرآن، ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سوراآبادی است. او در تفسیر دو مورد از بحث برانگیزترین آیات قرآن - در امر رؤیت - یعنی آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] عمده نظر اهل سنت را با تفصیل در این موضوع بیان می‌کند و حجتهای خود را این گونه بر می‌شمرد:

«ده آیت در قرآن حجّت است بر دیدار خدای و ده حجّت از اخبار و ده حجّت از عقل، اما از قرآن یکی [لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ] (یونس / ۲۶) پیغامبر گفت صلی الله علیه و سلم: الْحُسْنَى الْجَنَّةُ وَ الزِّيَادَةُ النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حذیفه و بیشتر صحابه همین گفتند. دیگر آیت [تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ]. (احزاب / ۴۴) سدیگر [الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ]. (بقره / ۴۶) چهارم [لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ] (ق / ۳۵) یعنی الرؤیه. پنجم [وَ إِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا] (انسان / ۲۰) و آن نبود مگر دیدار خدای. ششم [وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلَّائِمِينَ] (آب عمران / ۱۹۸) یعنی رضا و لقای خدای. هفتم [فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ] (سجده / ۱۷) یعنی دیدار خدای. هشتم [كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ] (مطففین / ۱۵) چون کافران نبینند واجب آید که مؤمنان ببینند. نهم [قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ] (اعراف / ۱۴۳) اگر دیدار خدای، حق نبودی موسی کلیم نخواستی. دهم اینجا که گفت [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] (قیامت / ۲۲) اما آن ده حجّت که از عقل است یکی آن است که خدای، موجود است و جواز رؤیت از



بهر موجودی است. دیگر حجت آن است که دیدار او خود را حق است، چون روا باشد که او خود را بیند روا باشد که بنده را دیدار دهد. سدیگر حجت آن است که دیدار نادانان به خود از معیوبی است چنانکه فرعون از معیوبی بود که کس را به خود دیدار ندادی و خدای تعالی از همه عیبهای بیزار است و منزّه. چهارم حجت آن است که دانستن او امروز ما را علم یقین است و هر چه امروز ما را علم یقین است فردا عین یقین خواهد گشت و دانش او ما را عین یقین به دیدار گردد. پنجم حجت آن است که دیدار از خدای به چشم سرّ حق است و آن معرفت است در دل چون دیدار او به چشم سرّ روا باشد به معرفت واجب آید تا دیدار او به چشم سرّ هم روا بُود به لقا و رؤیت. ششم حجت آن است که مهمانی بهشت مهمانی تمام است و مهمانی تمام نباشد بی دیدار میزبان، نبینی که در دار دنیا اگر کسی همه نعمت دنیا فدای مهمان کند و دیدار باز گیرد آن مهمانی ناقص بُود، چون مهمانی بی دیدار میزبان ناقص بُود، درست شد که مهمانی بهشت بی دیدار خدای تمام نباشد. هفتم حجت آن است که خاص کرامتی باید چشم بهشتی را که چشم دوزخی را، آن نُبود تا فرق بُود و آن فرق نه بدان باشد که مؤمن بهشت و نعیم بیند زیرا که دوزخی هم آن بیند؛ چنانکه خدای گفت: [وَ نَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ] (اعراف / ۵۰). پس فرق بدان باشد که مؤمن خدای را بیند و کافر نبیند. هشتم حجت آن است که دنیا سرای محنت است و دیدار او راحت، اگر در سرای دیدار، راحت نبود چنانکه در سرای محنت دیدار نیست، آنگاه دنیا با عقبی برابر بودی در محنت، پس درست شد که این محنت دنیا را راحت مشاهده باشد تا غمان دنیا را غمگسار آید. نهم حجت آن است که نادیدن مولی سبب شُبّهت است و دیدن او رفع شُبّهت بود در عقبی رفع حجاب واجب آمد تا دار، دارِ رفع شُبّهت بود. دهم حجت آن است که در دیدار خدای تعطیل لازم نیاید و تشبیه لازم نیاید و تمویه لازم نیاید و تکفیر لازم نیاید و تقدیر لازم نیاید و تحدید لازم نیاید

و عیب لازم نیاید و ریب لازم نیاید و خلل لازم نیاید و زلل لازم نیاید، نبینی که رؤیت بر سواد جایز است و از این هیچ فساد لازم نیاید، پس چون از این هیچ فساد لازم نیاید، درست شد که چنانکه آشنایی او امروز حق است و حق دلیل حق است» (سورآبادی، ۱۳۸۲: ۴؛ ۲۷۲۷ تا ۲۷۳۰).

چنانکه در کلام سورآبادی ملاحظه شد، عمده استدلالهای اهل سنت - که اکثریت ایشان پیرو تفکرات اشعری هستند- بر موافقت رؤیت خداوند است به طوری که شیخ ابوبکر سندی در کتاب تقریرات موسوم به *انیس الواعظین*، منکران دیدار خدای تعالی را با چشم، کافر می‌داند (سندی، ۱۳۵۷ق. : ۵ و ۶).

ایشان با این استدلال که ما چون اعراض و جواهر و رنگها را در دنیا می‌بینیم و سبب رؤیت آنها تنها وجود این اشیاست، چون همین سبب در خداوند نیز موجود است وی را می‌توان دید و البته تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی به عقیده ایشان مؤمنان مخلص، با خداوند نه تنها دیدار که معانقه نیز می‌کنند (الحسنی، ۱۳۷۹: ۲۰۷)؛ در مورد شکل ظاهری خداوند هم برخی از محدثان حشویه او را جسمی مرکب از گوشت و خون دانسته‌اند، گروهی خدا را نوری توصیف می‌کنند که مانند شمش نقره می‌درخشد و طول او با وجب خود هفت وجب است، دسته دیگری نیز از ایشان، او را به هیئت سالخورده‌ای که موی سر و ریشش سیاه و سفید است، وصف کرده‌اند (همو: ۲۰۷)؛ جایی در تفسیر آیه ۵۵ سوره قمر [فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكِ مُقْتَدِرٍ] گفته‌اند مؤمن با خدا بر روی تختش می‌نشینند. معاذ عنبری که یکی از علمای حشویه اهل سنت است بر همین مبنا ادعا کرده که خداوند به صورت انسان است و هرچه انسان دارد، او نیز داراست، ابو اسماعیل انصاری (متوفی ۴۸۱ هجری) در کتابی به نام «*اربعون*» در ذیل عنوان‌هایی همچون «اثبات القدم لله» در این مورد گفتگو می‌کند که آیا واقعاً خدا پا دارد یا نه؟

احمد بن حنبل نیز در *مسند*، روایات جسم انگارانه بسیاری ذکر می‌کند. از جمله می‌نویسد: «روزی پیغمبر خوشحال و خوشرو بیرون آمد، چون از او سبب پرسیدند گفت چرا نباشم، خدا با زیباترین روی، نزد من آمده و گفت آی محمد! گفتم هان آماده‌ام! گفت برای چه کروبیان ملا اعلا با یکدیگر مشاجره دارند؟ گفتم خدایا نمی‌دانم، پس خدا دستش را در میان دو کتف من نهاد تا خنکی آن را میان سینه‌ام احساس کردم و آسمانها و زمینها برایم روشن گردید» (همو: ۲۲۱).

گروهی نیز همچون کرامیه می‌گفتند چون رویت در قرآن مسلم است و از آیات قرآنی نیز مفهوم رویت برداشت می‌شود و رویت مستلزم جسمانی بودن مرئی است، پس خداوند جسم است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۳۲۲).

بر مبنای گفته‌های موافقان موضوع رویت، در هنگام مشاهده خداوند، می‌توان این صفات را در او دید: خداوند می‌خندد تا آن اندازه که دندانهای آسیای او دیده می‌شود، در پاهایش کفشهایی از طلاست، فرشتگان او را در باغی سرسبز بر دوش می‌کشند. از داوود ظاهری نقل شده که گفته است هنگامی که خدا از درد چشمانش رنج می‌برده، فرشتگان به عیادت او رفته‌اند. خداوند، در نیمه شعبان هر سال به آسمان دنیا فرود می‌آید و در آخرت مردم او را نمی‌شناسند مگر زمانی که علامت مخصوص خود را که در ساق اوست به آنها نشان دهد، در این زمان که آن علامت را نشان دهد، برای او به سجده می‌افتند.

حماد بن ابوسلمه نخستین استاد ابوحنیفه و یکی از فقهای اصحاب رأی، گفته است خداوند شب عرفه در هودجی از طلا بر شتری سرخ مو، از آسمان به زمین فرود می‌آید.

از هشام بن حکم در *مقالات الاسلامیین* حکایت شده که گفته است «خداوند جسمی است محدود، که دارای پهنا و گودی و درازی است و درازا و گودی و پهنای

او یکسان است و دارای طعم و رنگ و بو و نبض است؛ در جایی دیگر ابوهذیل علف از رهبران معتزله از هشام پرسیده است «معبود تو بزرگتر است یا کوه ابوقبیس؟» و او پاسخ داده است «کوه ابوقبیس [به اندازه ظاهری] از خداوند برتر نیست».<sup>۴</sup>

با تمام زیاده‌روی‌های حشویه و مجسمه و حتی پیروان احمد حنبل، اشاعره گونه میانه‌تری را برگزیدند؛ ایشان با تکیه بی‌چون و چرا بر رؤیت خداوند، کیفیت آن را به صورتی جدا از تصور اهل تجسیم و تشبیه می‌دانند، بر مبنای نظر ابوالحسن اشعری رؤیت خداوند و دیدن او مانند دیگر دیدنیها نیست که ناگزیر دارای جهت و مکانند و جز از طریق مقابله دیده نمی‌شوند، بلکه رؤیت خداوند ادراکی است که مقتضی هیچ گونه تأثیر و تغییری در مُدرک (= ادراک شده) نیست.

با این حال، او نیز در مورد آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، با استشهاد به جایگاه حرف «الی» در آنها با استدلالهایی سه گانه و معانی‌ای که برای واژه «ناظرة» می‌آورد، در آخر به موضوع رؤیت صحّه می‌گذارد و آن را امری حتمی می‌شمارد.

بر مبنای گفتار شیخ احمد مصطفی مراغی در معنی همین آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، «جمهور دانشمندان گفته‌اند بر اساس احادیث صحیح و متواتر، مراد از این آیه شریفه، آن است که بندگان در روز قیامت به سوی خدایشان نظر می‌افکنند، همان گونه که در شب چهاردهم ماه، به بدر [قرص کامل ماه] می‌نگرند» (معرفت، ۱۳۷۹: ۲، ۳۱۱).

از دیگر استدلالهای اصلی اشاعره بر جواز رؤیت، «برهان وجود یا دلیل وجود» است. ساده‌ترین تعریف این برهان بدین گونه است که: وقتی می‌گوییم این جسم سیاه است، جسم، سیاه دیده می‌شود و مسلماً مرئی است و هرچه می‌بینیم رنگی دارد، مرئی آمیخته به رنگ است. وقتی این جسم سیاه است، پس مرئی است. پرسشی که اشعری در این مورد طرح می‌کند آن است که: چرا جسم سیاه مرئی است، آیا به سبب سیاه بودنش مرئی است؟ یا به علّت جسم بودن و در زمان و مکان بودن؟ در همه این

موارد، پاسخ منفی است، جسم به دلیل «وجود» مرئی است. بنابراین سرّ مرئی بودن و آنچه که مجوّز رویت است، موجود بودن است نه خصوصیات زمانی و مکانی و دیگر احوال شخصی. اگر سرّ مرئی بودن، موجود بودن است پس خداوند هم موجود است، پس او هم مرئی است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۳۲۱).<sup>۵</sup>

بر مبنای تمامی این مباحث، عمده فرّاق اهل سنّت و جماعت، قایل به رویت خداوند می‌باشند و تنها در کیفیت آن، گاه اختلافهایی بروز کرده است که البته هر کدام در موضع خود، دلایل و استدلالهای فراوان به کار برده‌اند که می‌توان بحث کاملی از این استدلالها را در تفسیر ۱۲ جلدی المنار از شیخ محمد عبده و رشید رضا مشاهده کرد.

### مخالفان رویت

در کنار قایلان به امر رویت - حوزه کلامی اشاعره و اصحاب رأی و حدیث - دو تفکر دیگر جای می‌گیرند که بر مبنای دلالت‌های کلامی و عقلی خود با قبول امکان رویت خداوند، به مخالفت بر می‌خیزند و آن را موضوعی ممتنع می‌شمارند:

الف) حوزه کلامی معتزلی

ب) حوزه کلامی شیعی [مراد از حوزه کلامی شیعی، در اینجا حوزه کلامی

شیعیان امامیه اثنی عشریه می‌باشد].

### مُعْتَزَلِه

از آنجا که ایشان در تمامی مباحث خود، اعمّ از شرعی و غیر شرعی، تنها بر عقل تکیه کرده، کوشیده‌اند همه این مشکلات را از این راه به گونه‌های منطقی و قانع کننده، حلّ کنند و شرع را بیانگر و کامل کننده آیین عقل می‌شمرده‌اند، لاجرم در

موضوع رؤیت نیز عمده تکیه ایشان در موضوع مشاهده خداوند یا عدم آن، مباحث عقلی و منطقی و استنادات فلسفی است.

معتزله تا بدان پایه به حاکمیت عقل اعتقاد داشتند که وحی را نیز روشنگر و مدد رسان آیین عقل می‌دانستند و آن را یا مؤید احکام عقل و یا شارح چیزی که عقل نمی‌تواند آن را تعیین کند، به حساب می‌آوردند و در آنجا که حکم وحی و عقل در رابطه با چیزی دچار اختلاف می‌شد، ناگزیر نصوص شرعی را به گونه‌ای که با حکم عقل توافق پیدا کند، تأویل و تفسیر می‌کردند (الحسنی، ۱۳۷۹: ۱۷۸)؛ از جمله این موارد، آیاتی است که اعتقاد به ظواهر آنها مستلزم پذیرش جسمیت خداوند و یا امکان رؤیت اوست.

معتزله در برابر آیات و احادیثی که چنین تفکراتی در آنها دیده می‌شود، دو رویه در پیش گرفتند:

الف) ابتدا روشی نوین در گزارش قرآن پدید آوردند که نام کهن تأویل بدان داده شده است و توسط آن به تفسیر مجازی آیات قرآن پرداختند. در نظر ایشان تفسیر ظاهری آیاتی همچون آیه ۲۳ سوره قیامت پذیرفتنی نبود، به ناچار به تأویل آن آیات پرداختند و رؤیت مادی خداوند و دیدن او را به چشم سر، با شدت و حرارت زیاد نفی کردند.

ب) نیز درباره احادیث، بهانه‌ای در دست ایشان بود بدین معنا که احادیثی را که رنگ جسم‌انگاری و تشبیه و رؤیت مادی خداوند از آنها مستفاد می‌گردید یا آن را روا می‌شمرد، یکباره رد می‌کردند و در درستی و مستند بودن آنها اظهار شبهه می‌نمودند.

هر دو این موارد، به درگیریهای کلامی و حتی فیزیکی میان ایشان و مخالفانشان از حنابله و اصحاب حدیث منجر گردید.

ایشان، برمبنای تفکرات خویش، تأویل و تفسیر کردند؛ از جمله تفاسیری که از جانب آنها بر قرآن نگاشته شد و از روشنگری و کشف لغت و سحر بیان قرآن به زیبایی سخن گفت، تفسیر ابوالقاسم محمود بن عمر خوارزمی معروف به جاراالله زمخشری است. او نه تنها آشکارا از اندیشه و اعتقادش به معتزله سخن می‌گفت، بلکه تفسیر خود را بر مسلک اعتزال بنیان نهاد و مهارت علمی و ادبی اوسبب گردید تفسیرش مورد مدح بسیاری از فرهیختگان ادب و تفسیر و کلام قرار گیرد.

زمخشری آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت را - که یکی از عمده ترین مستندات قرآنی اصحاب رؤیت است - این گونه تفسیر می‌کند و طی آن رؤیت ظاهری و مادی خداوند را ممتنع می‌شمارد:

«...[وجوهٌ یومئذٍ ناضرةٌ \* الی ربِّها ناظرةٌ] «وجه» عبارت است از جمله وجودی شیء و «ناضرة» از ریشه (نضرة) به معنی شادابی و درخشندگی از برخورد با نعمت؛ «الی ربِّها ناظرة» یعنی تنها به خدایشان می‌نگرند و نه به غیر او، به جهت تقدیم مفعول است؛ چنانکه در آیات «الی ربِّکَ یومئذٍ المُستقرُّ» (قیامت / ۱۲)، «الی ربِّکَ یومئذٍ المساقُ» (قیامت / ۳۰)، «الی الله تصیرُ الأمورُ» (شورا / ۵۳)، «والی الله المصیرُ» (آل عمران / ۲۸ - نور / آیه - فاطر / ۱۸)، «والیه تُرجعونَ» و «علیه توکلتُ و الیه أُنیبُ» (بقره / ۲۴۵ - شورا / ۱۰) نیز آمده است... پیداست که ایشان به چیزهایی می‌نگرند که از شمار بیرون است و در جمعی که تمام خلق در آن گرد آمده اند، در آن روز مؤمنان نظاره‌گرند؛ زیرا ایشان پناه یافتگانی هستند که نه ترسی بر آنان چیره است و نه اندوهی؛ در نتیجه، اختصاص یافتن نگاه آنان به خدا - اگر مقصود نظاره به ذات حق باشد - هر آینه محال است؛ پس باید مفهومی قابل اختصاص داشته باشد و معنایی که با آن سازگار است همان است که معمولاً می‌گویند: «أنا الی فلان ناظر ما یصنع بی» که در اینجا معنای توقع و چشمداشت می‌دهد چنانکه شاعر می‌گوید: و اذا نظرتُ الیک

من ملک / و البحر دونک زدتنی نعماً ... و به همین معنی است که مؤمنان در آن روز توقع و چشمداشت به نعمت و کرامت الهی دارند و به غیر خدا نظری ندارند همانگونه که در دنیا، فقط از خدا می‌ترسند و به او امید دارند» (معرفت، ۱۳۷۹؛ ۲، ۳۲۲).

البته چنین تفسیر عاقلانه و زیبایی آنچنان که باید بر مذاق موافقان رؤیت، خوش نیامده و افرادی همچون ابن مُنیر اسکندری، شیخ محمد علیان، شیخ محمد مصطفی مراغی و... بر استدلالهای زمخشری تاخته و او را بر این که رؤیت مادی دیداری را نامعتبر شمرده، نکوهش کرده‌اند.

از دیگر معتزلیانی که در مورد رؤیت به تفصیل سخن گفته و آن را با دلایل و مستندات بسیار نفی کرده، قاضی عبدالجبار معتزلی است که بابتی از کتاب شرح اصول الخمسه راتحت عنوان «نفی الرؤیه» نامگذاری کرده است (همو، ۲: ۳۱۰).

از دیگر کسانی که بر مبنای نوشته‌های بخاری، مُسلم و سایر نویسندگان صحاح، با دیدن خداوند با چشم، به سختی مخالفت می‌نموده، عایشه بنت ابوبکر همسر پیامبر است (همو، ۲: ۳۱۳). در حدیث مسروق - از وی - آمده است:

«به عایشه گفتم ای مادر، آیا محمد (ص) در شب معراج خداوند را دید؟<sup>۷</sup> [عایشه] در پاسخ گفت: از آنچه گفتم موی بر بدنم راست شد، هر کس درباره [این] سه چیز با تو سخن گفت، دروغ گفته است، هر کس بگوید که محمد پروردگارش را [با چشم] دید، دروغگوست؛ و به راستی افترای بزرگی بر خداوند روا داشته است آنگاه این آیات را تلاوت کرد که {لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} (انعام/۱۰۳).

از دیگر افرادی که با امر رؤیت مخالف بوده، مجاهد بن جبر است: وکیع از طریق سُفیان از منصور و او از مجاهد روایت کرده است که در تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت گفته است: «یعنی منتظر دریافت ثواب از طرف پروردگار خویشند»



منصور می گوید «به مجاهد گفتم برخی می گویند خداوند دیده می شود و آنان پروردگار خویش را می بینند». [مجاهد] گفت: «هیچ مخلوقی او را نخواهد دید» (انعام/۱۰۳- معرفت، ۱۳۷۹: ۱، ۳۰۷).

### شیعه

امامیه بر این امر اتفاق دارند که خداوند نه در دنیا و نه در آخرت، دیده نمی شود زیرا آنچه جسم نیست و در جسم حلول نمی کند و در جهت، مکان یا حیّزی واقع نیست و روبرو قرار ندارد، دیدن او ممکن نیست و در این میان روایات چندی از امامان اطهار به استشهاد می آورند.

عمده دلایل ایشان بر نفی رؤیت در آیات قرآنی، آیه ۱۴۳ سوره اعراف - هنگامی که خداوند موسی بن عمران را مخاطب قرار می دهد و در مقابل در خواست دیدار از جانب موسی می گوید [لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى جَبَلٍ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي] - و آیه ۱۱۰ سوره طه [لَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا] آمده است.

در کتاب توحید، باب رؤیت نوشته شیخ صدوق تفاسیری از امام علی بن موسی الرضا (ع) در نفی رؤیت مادی با استناد به آیات و احادیث آمده است.

استدلال اصلی شیعیان در نفی رؤیت بدین گونه است که:

وجود خداوند سبحان مانند وجود غیر او نیست، زیرا وجود خداوند همان نفس حقیقت و ذات اوست و اینکه در برخی ماهیات، وجود علت شیئی است لازم نمی آید که در غیر این ماهیات تنها به این دلیل که در اصل وجود اشتراک دارند، وجود، علت شیئی باشد، علاوه بر این وجود واجب مانند وجود ممکنات نیست، بلکه آن نوع دیگری از انواع وجود و ممتاز از دیگر موجودات است؛ گذشته از اینکه دلیل مذکور در غیر

واجب نیز جاری نیست، زیرا بسیاری از صفات نفسانی مانند علم و شجاعت و کرم و جز اینها با این که موجودند، دیده نمی‌شوند.<sup>۸</sup>

بنابراین برخلاف آنچه اشاعره و پیروانشان ادعا می‌کنند هر موجودی دیدنی نیست؛ علاوه بر این مجرد وجود نمی‌تواند سبب تام رؤیت باشد، چه آن متوقف بر حصول شرطی است که عبارت از مقابله بیننده با مرئی است و این امر در مورد خداوند متعال به کلی محال است زیرا او نه جسم است و نه در جهتی قرار دارد و در همه حالات به هیچ یک از موجودات، شبیه نیست (الحسنی، ۱۳۷۹: ۲۴۰).

در تفسیر ابوالفتوح رازی در تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، صاحب تفسیر، استدلال خود را در نفی رؤیت اینگونه بیان کرده است:

«الف) نَظَرَ در کلام عرب بر وجوه است و از جمله وجوه هیچ نیست که فایده رؤیت دهد؛ «نظر» آید به معنی تقلیب حدقه درست به جهت مرئی طلب رؤیت او را، و آید به معنی فکر و اندیشه و آید به معنی انتظار و آید به معنی مقابله و آید به معنی رحمت و از این وجوه هیچ رؤیت نیست.

ب) دلیل دیگر آن است که رؤیت بغایت نظر کنند گویند: {مازلتُ انظُرُ الیه حتّی رأیتُهُ} و چیز را به غایت نفس خود نکنند و نگویند: {ما زلتُ أراه حتّی رأیتُهُ} و اگر نظر رؤیت بودی، این کلام مستقیم [درست] نبودی.

ج) دلیل دیگر آنکه، نظر متنوع شود و رؤیت متنوع نشود بل بر یک حدّ باشد.

د) دلیل دیگر آن است که نظر به الی متعدی است و رؤیت و نظایر او به نفس خود متعدی است. گفته می‌شود {نَظَرْتُ إلیه} و گفته نمی‌شود {رَأَيْتُ إلیه}.

ه) دلیل دیگر بر آن: نظر، سبب رؤیت باشد و شیء سبب خود نباشد.

و) دلیل دیگر آن است که رؤیت را عطف کنند بر نظر به حرف تعقیب، می‌گویند «نَظَرْتُ إِلَيْهِ فَرَأَيْتُهُ» و چیز را بر نفس خود عطف نکنند و اگر نظر رؤیت بودی به منزله آن بودی که «رَأَيْتُهُ فَرَأَيْتُهُ»

ز) دلیل دیگر آن است که خدای را - تعالی - «رای» گویند و «ناظر» نگویند، برای آنکه نظر تقلیب حدقه درست باشد به جهت مرئی، طلب رؤیت را و این بر خدای روا نیست.

ح) دلیل دیگر آن است که رؤیت چون از نظر باشد «إِلَّا» به انفصال شعاع نباشد و اتصال به مرئی، و این مُتَأْتِي نبود آلا با مقابله یا حکم مقابله یا مقابله محلّ و این بر اجسام و الوان روا بود، بر خدای تعالی روا نبود که او به صفت اجسام و اعراض نیست. این جمله است در جواب شبهه که مشیتان رؤیت به آن تمسک کردند» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ۲۰: ۵۵).

به طور کلّ در نظر شیعیان، رؤیت حسی خداوند از طریق حسّ بینایی، امری محال و ناشدنی است اما رؤیت قلبی<sup>۹</sup> به معنای شهود باطنی و ادراک قلبی جمال و جلال خداوند، امری ممکن و دست یافتنی است (معارف اسلامی (۱)، ۱۳۸۲: ۹۲).

عَلَمَهُ طَبَاطِبَائِي امكان درک خداوند را به همان صورت ادراک یک شیء محسوس و مادی، رد می‌کند؛ به عقیده وی رؤیت، چیزی جز مکاشفه و یافت نیست و خدا همه چیز را در بر می‌گیرد:

«همه موجودات بر حسب ظرفیت و استعداد خویش او را می‌بینند و می‌یابند، دیدن و یافتن او، سهم و نقش ظرفیت و توان بصری نیست؛ همه موجودات، همه حواس، می‌بینند به بیان دیگر خدای خود را بر حسب استعداد ذاتی و فطری خویش کشف می‌کنند و باز می‌یابند، خدا چیزی جدا از چشم نیست بلکه خود چشم است، چشم نمی‌تواند او را چون پدیده‌ای جداگانه تفکیک کند و بعد ببیند و دریافت کند،

رؤیت خدا برابر است با معرفتی بی واسطه، درونی و حضوری. این معرفت مستلزم وقوف و آگاهی بر خود و انکشاف حقیقت خویش است. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همان گونه که «من» من، بدون میانجیگری قوای دیگر، حضور بلا فصل من را در می یابد، همان گونه هم رؤیت خداوند، چیزی جز معرفت و شناخت مستقیم و حضوری و انکشاف حقیقت بر مبنای کشف خویشتن نیست» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

همانگونه که ذکر شد، عقاید شیعه پیرامون موضوع رؤیت بیشتر از آنکه حالت قشری و ظاهری به خود بگیرد، بیشتر بر جنبه های اشرافی و کشف و شهود مبتنی است؛ حتی اگر پا را فراتر گذاریم و به آنچه سبکی در طبقات الشافعیه و ابن جوزی در المنتظم نقل کرده اند و یا به نظرات حاج ملا حسین نوری در کتاب «فصل الخطاب فی تحریف الکتاب» عطف توجهی کنیم، از حدود قرن دوم هجری در کتابهای شیعی، آیاتی مشاهده می کنیم که تحت عنوان آیات «انداخته شده» از قرآن تعریف می شوند؛ این آیات بیشتر از نوع تنزیهی و خردگرا هستند که بر ضد تشبیه و تجسیم خداوند می باشد که در فاصله قرون دوم تا ششم هجری مذهب رسمی خلفا بوده است، به همین دلیل در چهار قرن نخستین اسلام که مذهب تجسیم و تشبیه و جریانات رؤیت مادی مذهب رسمی دولتی به شمار می آمد، هر جا خلیفگان به نسخه ای از آیات تنزیهی، نزد شیعیان دست می یافتند آنها را با دارنده اش، زنده یا مرده، آتش می زدند.<sup>۱۰</sup>

از دیگر شیعیان صاحب نفوذ که جنبه های عرفانی و اشرافی نیز در نوشته های او مشهود است، ملا محسن فیض کاشانی است؛ او در کتاب «مَحَجَّه النَّيِّضَاءِ فِي تَهْدِيَةِ الْاِحْيَاءِ» ضمن آنکه لذتِ نظر بر وجه کریم حق تعالی را بزرگترین لذتها می داند؛ پس از شرح مبسوطی درباره نوع علم و لذت بخشی معرفت و انواع مُدرکات در مورد رؤیت حق تعالی می گوید:

«... [بلکه] تحقیق آن است که در مورد رؤیت، تفاوتی میان دنیا و آخرت نیست همانگونه که رؤیت حق تعالی با چشم سر در دنیا غیر ممکن است، رؤیت او در آخرت با چشم سر محال است؛ اما همان طور که در آخرت برای اهل بینش رؤیت او با چشم دل و بصیرت در غایت انکشاف و وضوحی که به لقا و مشاهده می‌انجامد، رواست رؤیت او به این معنا در دنیا جایز است و آنچه میان او و خلق حجاب است تنها نادانی و کمی معرفت است نه بدن، چه، اولیای الهی در دنیا شب و روز او را در همه احوال و رفتار خود مشاهده می‌کنند، چنانکه حق تعالی فرموده است: [فَأَيْنَمَا تُؤَلُّوْا فَمَنْ وَجَّهَهُ اللهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ] (ق/۱۶) از امیرالمؤمنین [علی علیه‌السلام] پرسیدند آیا پروردگاری را که عبادت می‌کنی، دیده‌ای؟ پاسخ داد: وای بر تو، پروردگاری را که نبینم، عبادت نمی‌کنم؛ گفتند چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: چشمها در مشاهده خود، او را درک نمی‌کنند لیکن دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند...» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۸، ۵۷-۳۹) (نقل به اختصار).

### نظرات عرفا و صوفیان درباره موضوع رؤیت

در کنار تمامی اعتقادات سه حوزه کلامی اشعری، معتزلی و شیعی که پیش از این در مورد موضوع رؤیت بررسی گردید، عرفا و متصوفه<sup>۱۱</sup> نیز در مورد جریان رؤیت الهی نظرات خاصی دارند که نسبت به نوع نحله‌های خاص ایشان، در مواردی نزدیکی‌هایی با اشاعره و یا شیعیان می‌یابند.

به طور کل، متصوفه و عرفا در یک دسته‌بندی خاص تعریف نمی‌شوند و چنانکه در میان فرق اعتقادی اهل سنت و تشیع دسته‌بندیهای متعددی وجود دارد؛ ایشان نیز به گروهها و طبقه‌های متفاوتی تقسیم می‌شوند، به همین جهت در کلی‌ترین

تقسیم‌بندی، عرفا و متصوفه را می‌توان از جهت سلوک اعتقادی و پذیرش یا عدم پذیرش آرای متشرعه به دو جریان صحوی و سُکری منتسب دانست.<sup>۱۲</sup>

آن گروه از صوفیه که تمایل به شرعیات داشته و مفاهیم اعتقادی خود را با پی‌رنگهای فقهی و شرعی بازگو می‌کنند، ناگزیر در موضوعات اعتقادی خود نیز متمایل به نظرات متشرعان می‌شوند و خود را با اهل شریعت در جریانات اعتقادی هماهنگ می‌کنند، چنانکه صوفیه صحوی در موضوع رؤیت خداوند نظراتی شبیه به اشاعره ارائه می‌دهند با این تفاوت که ایشان نیز عمده استدلال خود را در موضوع رؤیت بر محو صفات جسمی و درک ذات احدیت به صورت باطنی می‌دانند.

قشیری در «رساله»، در موضوع مشاهده می‌گوید:

«مُحاضرت، حاضر آمدن دل بود و بود از تواتر برهان و آن هنوز ورا پرده بود و اگر چه حاضر بود بغلبه سلطان (تسلط) ذکر و از پس او مکاشفه بود و آن حاضر آمدن [بود] بصفه بیان اندر حال بی‌سبب تأمل دلیل و راه جستن... پس از این مشاهده بود و آن وجود حق بود چنانکه هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که آسمان سر صافی شود از میغهای پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف و حق مشاهده آن است که جنید گفت: وجود حق با کم کردن تُست، نفست را» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۱۷) (نقل به اختصار).

عقیده عزالدین محمود کاشانی بسیار شبیه عقاید اشاعره است. او اگرچه رؤیت را در دنیا متعذر می‌داند، ولی در آخرت آنرا برای مؤمنان به نظر عیان و بصر، امری حتمی می‌شمارد و نسبت به افرادی که منکر رؤیت در آخرت هستند ایراد اشکال کرده و ایرادهای آنها را به دو صورت پاسخ می‌گوید:

«نخست آنکه او مابین رؤیت و ادراک تفاوت قایل می‌شود و می‌گوید همچنان که

خورشید را می‌توان دید اما ادراک نتوان کرد مشاهده خدا نیز چنین است و در مرتبه

دوم ما بین رویت اخروی و دنیوی تفاوت قایل می شود و برای اثبات سخنان خود آیات و ادعیه چندی مطرح می کند» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۱-۳۹) (نقل به اختصار)<sup>۱۳</sup>.

علاوه بر این، دیگر متصوفه صحوی از جمله خواجه عبدالله انصاری (انصاری، ۱۳۸۱، فصل فی المعرفة و التوحید: ۵۷۰-۵۴۳) و علی هجویری (هجویری جلابی، ۱۳۸۲، کشف الحجاب الاول و الثاني فی التوحید معرفت الله: ۳۶۷-۳۴۱) تعابیر مشابهی بیان می کنند که کمابیش در اقوال صوفیه دیگر همچون عزیز الدین نسفی (نسفی، ۱۳۸۲، رساله دوم در بیان توحید: ۱۰۸-۱۰۲) و نجم الدین رازی (رازی، ۱۳۷۹، فصل هفدهم: ۱۶۹ تا ۱۷۱ و فصول نوزدهم و بیستم از باب سوم و فصل سوم از باب چهارم) نیز دیده می شود.

صوفیان صحوی با پیوند بین شریعت و طریقت، سعی در پی ریزی و شناساندن مسیر سلوک صوفیانه برای مریدان و دوستان طریقت می نمایند و آثاری که بر جای گذارده اند گواهی بر این ادعاست؛ کلام ایشان تا بدانجا که جنبه وعظ و خطابه می یابد، چندان از کلام فقهای شریعت مآب جدا نیست، اما همیشان نیز هرگاه در باب عشق و معرفت، فارغ از قیل و قال بحث و استدلال سخن می گویند، کلامشان جاذبه و رونقی عارفانه می یابد و سخنانشان را به اقوال عرفای بزرگ همچون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابی الخیر نزدیک می سازد و البته آنچه وجه ممیز بین گفته های عرفا و اهل شریعت - از اشاعره و معتزله و ... - می گردد همین «عشق گفته ها» و کلامهای تغزلی و سُکری است که طی آن شور و حال، با تفاسیر و تأویلاتی ذوقی و باطنی از آیات قرآن و احادیث همراه می شود و سخنان آنها را در مرتبه ای فراتر از بحثها و جدلهای مذهبی جای می دهد.

در چنین گفته هایی زبان به شدت سمبولیک، ایهامی و آمیخته با رمز و کنایه می گردد؛ آنچه مراد عارف است در قالب الفاظی ارائه می گردد که اگرچه بُن مایه

اصلی آن گفته‌ها، تأویل و تفسیرات ذوقی و شهودی است، اما همان سخنان نیز محتاج تأویل و تفسیرات بسیار می‌گردد و گاه کلام، چنان رنگ بی‌رنگی می‌پذیرد که ناگزیر بسیاری به توجیه و تفسیر آن، بر وفق عُرف می‌پردازند و از شائبه‌های ضد‌مذهبی آن را دور می‌سازند؛ به همین سبب اقاویل افرادی همچون بایزید بسطامی و حلاج و عین القضات همدانی و روزبهان بقلی<sup>۱۴</sup> و... را گروهی دیگر از صوفیه - که عموماً صحوی هستند - به مذاق اهل شریعت، تفسیر می‌کنند.

از جمله این سخنان سمبلیک و رمزی، شطحیاتی است که روزبهان در حالت مکاشفه مطرح ساخته است:

«... خدای سبحان را بر بام خانه‌ام به وصف عزت، جلال و قدم رؤیت کردم... قبل از این به کرات خدای تعالی را فوق هر فوق، رؤیت کردم در حالی که خودش طبل می‌نواخت...» (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

در جای دیگر روزبهان از همراهی خود با پیامبر در صحرائی به مدت هفتاد هزار سال، سخن گفته و از جلوس و طعام خوردن خود با او می‌گوید تا اینکه به درگاه خداوند می‌رسند، خدا در سراپرده‌های ازل دچار غیبت بوده است تا اینکه پس از چندی بر محمد مصطفی ظهور می‌کند و پس از آن روزبهان، خداوند را می‌بیند (همان: ۱۳۹).

اگر چه در کلام بعضی از این عُرفا، سخن از رؤیت و دیدار حق تعالی به میان می‌آید - آنچنان که در شطحیات روزبهان و حتی معراج نامه بایزید (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۱۷۷-۱۷۴) آمده است - اما در حقیقت، رؤیتی که عارفان از آن سخن به میان می‌آورند و شخصیتی که گاه از لحاظ ظاهری به خدا می‌دهند<sup>۱۵</sup>، بسیار با آنچه توراتیان و اشاعره و از آن بیشتر مجسمه و مشبّه و متشرعان اهل سنت معتقدند، متفاوت است.



کلام عرفا آمیزه‌ای است از حروف و الفاظ که در نظر ایشان برای بیان حالاتِ وجد و از خود بیخودی ایشان بسیار ناکارآمد است به همین دلیل نیز آنها خود را ملزم به آن می‌دانند که با گفته‌ها و اشاراتی رمزآمیز، کنایه‌ای، سمبولیک و نمادین تا آنجا که می‌توانند منظور خود را منتقل سازند.<sup>۱۷</sup>

هنگامی که پای نماد و سمبل و رمز و کنایه به میان می‌آید، لاجرم تأویل نیز خود را میدان‌دار می‌داند و در اینجا است که عرفا و برخی صوفیان، تأویلات شگرف و بدیعی از آیات و روایات بیان می‌کنند و در موضوعات اعتقادی نه کاملاً با منطق و استدلال فلسفی معتزله و نه با شریعت مآبی فقیهان و محدثان اشعری و حنبلی و... همراهی می‌کنند، بلکه تمام آنچه را بدان معتقدند به محکی به نام دل و قلب ارجاع می‌دهند و آن را وجه ممیز شناخت و درک معرفت خود می‌دانند و این محک برای ایشان از چنان مرتبه والایی برخوردار است که اگر چشم، موضوعی را ببیند تا هنگامی که قلب آن را در نیابد ارزش زیادی برای آن قایل نیستند.

در موضوع رویت نیز برای ایشان که دنیا و آخرت را لمحهای از جمال معشوق ازلی و ابدی می‌دانند، دیدار جمال خداوند - به دل - چندان متعذر نیست، موضوع اصلی در رسیدن به دیدار و مشاهده، راه وصول به مقصود است:

«...اگر در قرآن [خداوند] به موسی می‌گوید [لَنْ تَرَانِي] از آن روست که موسی از راه خود رفت به سوی حق، به همین سبب خداوند به او می‌گوید: «ای موسی از راه خود آمدی، نبینی ما را» این حدیث به کسی ندهند که از در خود درآید، بدان دهند که از خود به در آید. اما خواجه [محمد مصطفی] را چون از راه حضرت بُردند نه تنها از قاب قوسین در گذرانیدند بلکه به مقام او اذنی رسانیدند، به همان سبب چون می‌رفت محمد بود و چون می‌آمد، رحمت بود.»<sup>۱۸</sup>

تعبیری این چنین، به همراه بیانی گرم و پر احساس، موضوعی فراتر از احتجاجات شرعی و مذهبی در مقابل ایشان باز می‌کند. آنچه از زبان عرفا در موضوعات اعتقادی مطرح می‌شود به طور کامل بستگی با قدرت بیان و درک عاشقانه آنها از هستی دارد؛ به طور مثال فردی از ابوسعید ابی‌الخیر در مورد آیه «الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اسْتَوَى» می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید: «در میهنه‌ی ما پیرزنان باشند که یاد دارند که خدای بود و هیچ عرش نبود» (منور، ۱۳۷۸: ۵۲۷) <sup>۱۹</sup>.

مشابه این سخنان و تعبیر در کتابهای اهل معرفت، بسیار نقل شده است و نمونه‌های فراوانی از آنها را تا هنگامی که عرفان در قالب خشک نظریه‌پردازیها و قاعده‌سازیهایی متصوّفه محصور نگردیده بود، می‌توان مثال زد.

## نتیجه

وقتی از ورای ابرهای متراکم تاریخ، به موضوعاتی خاص - همچون مقوله رؤیت - نظر می‌کنیم به طور واقع با حالت‌های زمان‌پذیر تفکرات انسانی روبرو می‌شویم و گونه‌ای تکامل در افکار انسانها مشاهده می‌شود، موضوع دیدن خالق اگرچه بن مایه خود را در مفاهیم و متون مقدّس مذهبی جای داده است، ولی به طور کل به نحوه درک انسان از خالق خویش مرتبط است؛ اینکه چگونه بشر از راههای پر پیچ و خم جسم‌انگاریها و شبیه‌سازیهایی خداوند خود با عناصر ملموسی ذهن خویش گذشته است - همانطور که در این نوشته به آن اشاره گردید - مربوط به مذهب یا دینی خاصّ نیست، یهودیت، مسیحیت و اسلام هرکدام نظرات خود را نسبت به خداوند ابراز می‌دارند؛ بالواقع تلقی انسان از خداوند از مرحله کُشتی گرفتن خدا با بنده خویش و فرزند داری تا استوی علی‌العرش راه بسیاری پیموده است و اگر بیطرفانه و تنها بر مبنای آنچه تاریخ گواهی می‌دهد نظر دهیم، جهان‌شناسی اسلام در مقوله شناخت انسان

از خدا به مراتب متکامل تر از سایر ادیان توحیدی است و در میان فرّق اسلامی، آنچه شیعیان به آن باور دارند از مفهوم فلسفی بسیار عمیق تری برخوردار است و البته آنجا که پای عرفان - و نه تصوّف پر طول و تفصیل خانقاهی - و مذهب عشق به میان کشیده شود، وحدتی پدید می آید که در آن مسیح و موسی و فرعون و شیعه و سنی و کافر و مسلمان، همه جزئی از نظام آفرینش یک خالقاند و این خدا را می توان دید و اگر پنهان است، از غایت پیدایی است و در هر لحظه و هر زمان از در و دیوار، تجلّی می کند.

یار بی پرده از در و دیوار      در تجلّی است یا اولی الابصار ...

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- ماجرای رابطه نامشروع دو خواهر، اهلوه و اهلویه که خود، معجونی از عجایب فکری روحانیون یهودی است!!، ر.ک: کتاب حزقیال نبی، باب بیست و سوم.
- ۲- هر چند خود عیسی تا پایان عمر در سرزمین یهودی زیست و حتی *انجیل* او مکمل *تورات* (عهد قدیم) شناخته می‌شود و اکنون *Bible* نیز از دو پاره‌ی عهد قدیم (*تورات*) و عهد جدید (*انجیل*)، متشکل است.
- ۳- البته بحث درباره جسمانیت خدا و اینکه او نیز همچون انسان و سایر موجودات دارای دست و پا و گوشت و خون و... است موضوع بسیار دراز دامن و پربحث و جدلی در عالم تفکر اسلامی بوده است، افرادی همچون محمد بن سعدون معروف به ابو عامر قرشی، تقی الدین ابن تیمیه، شمس الدین محمد بن قسیم الجوزیه، ابومعمر هذلی، احمد حنبل و... به طور کاملاً صریح به این گونه موارد اشاره کرده و نفی آنرا تا حد کفر بالا برده‌اند در مقابل، معتزلیان نیز به صورت گسترده با آن به مخالفت برخاسته‌اند. برای آگاهی از برخی از این سخنان جسم‌انگارانه می‌توان به کتابهای: تاریخ دمشق ابن عساکر - حادی الارواح - مجموعه الرسائل الکبیرا از ابن تیمیه - ذم التأویل موقف الدین عبدالله بن قدامه - مقدمه ی ابن خلدون و... رجوع کرد.
- ۴- البته شیعه امامیه به جهت رابطه‌ای که هشام با امامان شیعه داشته است این گفته‌ها را بهانه‌هایی بر وی می‌شمارند؛ ر.ک: الحسنی، ۱۳۷۹: ۲۰۸.
- ۵- امام فخر رازی طی مناظره‌ای با نورالدین صابونی به ایراد اشکالات چندی در این برهان پرداخته و آنرا بی‌اعتبار دانسته است.
- ۶- ابن تیمیه در مجموعه *رسائل الکبیرا*، بشر المریسی (متوفی ۲۱۸ هجری قمری) را بنیانگذار تأویل می‌شمارد و البته حنابله در همه اعصار با تأویل به مبارزه برخاسته‌اند، چنانکه موقف الدین عبدالله بن قدامه (متوفی ۶۲۰ هجری) کتابی به نام «ذم التأویل» نگاشته و یا ابن تیمیه رساله‌ای به نام «الاکلیل فی المتشابه و التأویل» از خود بر جای گذارده که طی آن تأویلات متکلمان را نکوهش می‌کند و چنان تأویل را در بند می‌نهد که یکسره پیرو سنن و روایاتش می‌سازد.
- ۷- از جمله افرادی که با زیبایی و استادی تمام، جریان معراج پیامبر را به نظم در آورده، الیاس بن یوسف، نظامی گنجه‌ای شاعر توانای ایرانی است؛ او در ضمن معراج نامه خود - در کتاب *مخزن الاسرار* - جایی به صراحت بیان می‌کند که پیامبر، خداوند را با چشم دیده است:

... پای شد آمد به سر انداخته / جان به تماشای نظر تاخته  
 آیت نوری که زوالش نبود / دید به چشمی که خیالش نبود  
 مُطلق، از آنجا که پسندیدنی ست / دید خدا را و خدا، دیدنی ست  
 دیدن او بی عرض و جوهر است / کز عرض و جوهر از آن سوتر است  
 دیدنش از دیده، نباید نهفت / کوری آنکس که به دیدن نگفت  
 دیدن معبود، پسندیدنی ست / دیدنی و دیدنی و دیدنی ست!  
 دیدن آن پرده مکانی نبود / رفتن آن راه زمانی نبود  
 هر که در آن پرده، نظرگاه یافت / از جهت بی‌جهتی راه یافت  
 هست و لیکن نه مقرر به جای / هرکه چنین نیست، نباشد خدای  
 دید محمد، نه به چشمی دگر / بلکه بدین چشم سر این چشم سر...

با چنین احتجاجات و استدلالهایی که نظامی در مورد رؤیت خداوند می‌کند می‌توان به عمق  
 مجادلات فکری و فلسفی درباره امکان یا عدم امکان رؤیت خداوند، حتی نزد اهل ادب پی  
 بُرد (برای آگاهی از متن کامل معراج نامه نظامی، ر.ک: مخزن الاسرار، صفحه ی ۶۳ تا  
 ۶۶). اعتقاد نظامی را مقایسه کنید با آنچه حکیم فرزانه توس، فردوسی، در ابتدای اثر  
 عظیمش شاهنامه، سروده است:

... ز نام و نشان و گمان، برتر است / نگارنده‌ی بر شده گوهر است  
 به بینندگان، آفریننده را / نبینی، مرنجان دو بیننده را  
 نیابد بدو نیز، اندیشه راه / که او برتر از نام و از جایگاه

۸- در کتاب *مطلع الاعتقاد* از محمد بن سلیمان بغدادی معروف به فضولی در باب چهارم از  
 رکن سوم، بحثی در صفات الهی آمده است که می‌تواند این موضوع را روشنتر سازد.  
 ۹- رؤیت قلبی و ادراک جمال و جلال باطنی خداوند همان موردی است که عَرُفا و متصوفه از  
 آن به تجلّی جمال و جلال حق بر دل عارف یاد می‌کنند:

دیدن روی تو را دیده جان بین باید / وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

۱۰- برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به: *درسهایی درباره اسلام*، پانوشت صفحه ۴۲ (از علینقی  
 منزوی) / همچنین در مورد مذکور نگاه کنید به: *طبقات الشافعیة سبکی*، ۳: ۲۶ و *منتظم*  
 ابن جوزی صفحه ۳۹۸ / در مورد کتاب حاج ملا حسین نوری و ردیه‌ای بر آن به نام  
*کشف الارتیاب و دفاع آقا بزرگ تهرانی (صاحب الدرّیعه)* از مرحوم نوری و بعدتر فتوای  
 تحریم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء علیه این کتاب - به سبب تقیه در مقابل اهل سنت  
 - رجوع کنید به کتاب: *شیخ الباحثین*، چاپ سنگی نجف اشرف، ۱۳۱۰ هجری قمری،  
 صفحه ۴۶ به بعد.

- ۱۱- در اینجا تفاوت مهمی را که ما بین عارف و صوفی - از جنبه مکتبی و خانقاهی - وجود دارد، نادیده گرفته و ایشان را از روی تسامح در یک نظر گاه، تعریف کرده‌ام.
- ۱۲- برای آگاهی بیشتر از تفاوت صحویان و سُکریان و بررسی روند تاریخی پیدایش و اصول کلی فکری ایشان، ر.ک: صحو و سُکر در تعالیم صوفیان، غلامرضا باطنی، نامه پارسی، سال یازدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۵، صفحات ۸۷ تا ۱۱۳.
- ۱۳- البته جلال الدین همایی، مصحح کتاب، در موضوع رؤیت پاسخهایی برای ادعاهای کاشانی آورده است، ر.ک: پانوشت صفحات ۴۰ و ۴۱ همان کتاب.
- ۱۴- برای آگاهی از شطحیات روزبهران و تحقیق عالمانه ای در این زمینه رجوع کنید به: تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوّف ایرانی، نوشته پروفیسور کارل. و. ارنست، ترجمه کورس دیوسالار به خصوص فصل دوم این کتاب با عنوان تفسیر باطنی ولایت.
- ۱۵- همچون شرح و تفسیراتی که جُنید نهاوندی (بغدادی) بر شطحیات بایزید بسطامی نوشته است/ ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۱۸/ باطنی، ۱۳۸۵: ۹۳ و ۹۴.
- ۱۶- همچون طبل نواختن و بالارفتن خداوند برکوه و... برای تفصیل بیشتر ر.ک: ارنست، فصل دوم، ۱۳۸۳: ۱۳۳ تا ۱۶۰.
- ۱۷- اینکه مدام عارف بزرگ و معنا اندیشی همچون مولوی از نا کار آمدی زبان، می نالد ناظر به همین جریان است:
- قافیه اندیشم و دلدار من / گویدم مندیش جز دیدار من  
خوش نشین ای قافیه اندیش من / قافیه ی دولت تویی در پیش من  
حرف چبُود تا تو اندیشی از آن / حرف چبُود، خار دیوار رزان  
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم / تا که بی این هر سه با تو دم زخم  
(مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۳۰ تا ۱۷۳۴)
- رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان آزل / مُفتعلن مفتعلن مفتعلن، کُشت مرا  
قافیه و مغلظه را، گو همه سیلاب بیر / پوست بود پوست بود، در خور مغز شعرا (کلیات شمس، غزل ۳۸)
- ۱۸- برای شرحی بسیار دلکش در این باره، ر.ک: رازی، ۱۳۷۹: باب سوم، فصل بیستم، ص. ۱۷۸ به بعد.
- ۱۹- این جمله کوتاه و در عین حال پرمعنا را مقایسه کنید با انبوه نظرات فلسفی و منطقی و مذهبی مفسران در مورد همین آیه و حل معضلات علمی و لغوی و فلسفی آن.

## منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، ترجمه فارسی مرحوم الهی قمشه‌ای، تهران، جهان آرا.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۸)، ترجمه و حواشی فیض الاسلام، تهران، موعود.
- انجیل، (ترجمه تفسیری به فارسی)، بی تا، چاپ قبرس.
- تورات (عهد عتیق)، ترجمه فارسی انجمن مسیحی، انتشارات بین المللی کتاب مقدس، نیویورک.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ (۱۳۸۲)، المقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارنست، کارل. و؛ (۱۳۸۳)، روزبهان بقلی، تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی، ترجمه کورس دیوسالار، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- انصاری، خواجه عبدالله؛ (۱۳۸۱)، طبقات الصوفیه، به کوشش حسن آهی، تهران، انتشارات فروغی.
- اوت، لودویک؛ (۱۹۶۵)، مختصر فی العلم اللاهوت، ترجمه جرجیس الماردینی، چاپ بیروت.
- بارگاهی، محمد رضا؛ (۱۳۷۴)، نگاهی به تاریخ اسلام، تهران، انتشارات ساران.
- باطنی، غلامرضا؛ (۱۳۸۵)، صحو و سُکر در تعالیم صوفیان (مقاله)، فصلنامه نامه پارسی، سال یازدهم.
- البغدادی (الفضولی)، محمد بن سلیمان؛ (۱۳۷۹)، طلع الاعتقاد فی المَعرفه المَبْداءِ والمَعاد، ترجمه دکتر عطاء الله حسنی، تهران، انتشارات مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی.

- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح و کوشش عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد؛ (۱۳۷۰)، *یکی قطره باران* (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی)، تهران، امیرکبیر.
- الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان؛ (۱۳۸۲)، *کشف المحجوب*، به تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، انتشارات طهوری.
- الحسنی، هاشم معروف؛ (۱۳۷۹)، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- الخزاعی النیشابوری، حسین بن علی بن محمد بن احمد؛ (۱۳۷۵)، *روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن*، تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- رازی، شیخ نجم‌الدین؛ (۱۳۷۹)، *گزیده مرصاد العباد*، با مقدمه و توضیحات دکتر محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی.
- رنجبر، مریم السادات؛ (۱۳۷۴)، *فرهنگ فروزانفر*، اصفهان، نشر پرسش.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۶۹)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سالم، عبدالعزیز؛ (۱۳۸۳)، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه دکتر باقر صدری‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سندی، حضرت مولانا شیخ ابوبکر؛ (۱۳۵۷)، *انیس الواعظین*، کانسی رود، کویت، پاکستان، انتشارات مکتب حنفیه.



- سورآبادی، ابوبکر عتیق؛ (۱۳۸۰)، *تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری* معروف به سُورآبادی، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات فرهنگ نشر نو.
- شایگان، داریوش؛ (۱۳۸۲)، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، انتشارات فرزانه.
- ضیف، شوقی؛ (۱۳۶۴)، *العصر الجاهلی*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین؛ (۱۳۷۴)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، با مقدمه مرحوم قزوینی، تهران، انتشارات منوچهری.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم؛ (۱۳۷۸)، *شاهنامه*، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملا محسن؛ (۱۳۷۹)، *راه روشن*، ترجمه المَحَبَّة البیضا فی التَّهذیب الاحیاء، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- قشیری، ابوالقاسم؛ (۱۳۸۱)، *رساله تفسیری*، ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی؛ (۱۳۸۱)، *مِصْبَاحُ الْهَدَايَةِ وَ مِفْتَاحُ الْكِفَايَةِ*، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.
- گلدزیهر، ایگناز؛ (۱۳۵۷)، *درسهایی درباره‌ی اسلام*، ترجمه علی نقی مُنزوی، تهران، انتشارات کمانگیر.
- مطهری، مرتضی و دیگران؛ (۱۳۶۹)، *فلسفه در ایران*، مجموعه چند مقاله فلسفی، تهران، انتشارات حکمت.

- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه‌ی فرهنگی التمهید.
- منور، محمد؛ (۱۳۷۸)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید ابی‌الخیر*، به کوشش حسین بدرالدین، تهران، انتشارات سنایی.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف؛ (۱۳۸۰)، *مخزن الاسرار*، متن انتقادی آکادمی علوم شوروی، تهران، انتشارات ققنوس.
- هوار، کلیمان؛ (۱۳۷۹)، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات.
- هولت، پی. ام. و لمبتون، آ. ن. ک. س.؛ (۱۳۸۱)، *تاریخ اسلام* (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۲)، *معارف اسلامی (۱)*، تهران، دفتر نشر معارف در دانشگاهها.