



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

A Theological–Hermeneutical Inquiry into the Possibility of Divine Vision in Qur’anic Verses Based on Nahj al-Balāghah and Rūmī’s Masnavī

Seyed Hassan Hosseiny Alašt¹ ; Mehran Rezaee² ; Mahmood Dayyani³ 

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Hasan_alast@yahoo.com

2. Assistant Professor, Dept. of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

m.rezaee@umz.ac.ir

3. Assistant Professor, Dept. of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

m.dayyani@umz.ac.ir

Research Article



Abstract

Qur’anic verses and Islamic narrations have long served as foundational sources for divergent theological and mystical interpretations by schools such as the Ash’arites, the Mu’tazilites, and Imāmiyya. One of the central debates among these traditions is the nature of the *ru’yat Allāh* (vision of God): whether God can be perceived sensorially or through spiritual intuition. This article addresses this theological issue through a comparative hermeneutic analysis of relevant Qur’anic verses, focusing specifically on interpretive principles drawn from *Nahj al-Balāghah* and Rūmī’s *Masnavī Ma’navī*. Employing a comparative-analytical methodology, the study examines the perspectives of the Ash’arites and the Mu’tazilites while seeking to determine whether Rūmī’s understanding of divine vision aligns more closely with sensory perception or spiritual intuition (*shuhūd*). Subsequently, it explores the points of similarities and their differences between this interpretation and the teachings of Imam Alī in Nahj al-Balāghah. Unlike previous studies, this research uniquely juxtaposes the *Nahj al-Balāghah* with the works of Rūmī and does a comparative research. The findings indicate that Imam ‘Alī (peace be upon him), in *Nahj al-Balāghah*, explicitly rejects sensory vision of God, instead emphasizing inner spiritual intuition as the valid path to divine knowledge. Although Rūmī exhibits theological tendencies akin to the Ash’arite tradition, he similarly distances himself from a corporeal vision of God, affirming the primacy of heart-centered intuition. Nonetheless, his writings suggest that in the afterlife, an experiential encounter with the Divine may encompass both sensory and spiritual dimensions. Given the explicit emphasis in certain verses on inner witnessing (*shuhūd qalbī*), verses that appear to suggest sensory perception must be interpreted metaphorically.

Keywords : The Holy Qur’an, Hermeneutics (Ta’wīl), Nahj al-Balāghah, Rūmī (Mawlānā Jalāl al-Dīn), Vision of God, inspiration (Shuhūd Qalbī), Ash’arism, Mu’tazilism

Received: 2025-04-20 ; Received in revised from: 2025-06-30 ; Accepted: 2025-07-09 ; Published online: 2025-07-09

◆ How to cite: Hosseiny Alašt, S. H. , rezaee, M. and dayyani, M. (2025). A Theological–Hermeneutical Inquiry into the Possibility of Divine Vision in Qur’anic Verses Based on Nahj al-Balāghah and Rūmī’s Masnavī. (e224568). *Quranic comentations*, 6(12), p70-93, e224568
doi: 10.22034/qc.2025.518132.1164



بررسی کلامی - تائوولی رؤیت پذیری خداوند در آیات قرآنی مبتنی بر نهج البلاغه و مثنوی معنوی

سید حسن حسینی الست^۱، مهران رضایی^۲، محمود دینانی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. Hasan_alast@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول؛ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.rezaee@umz.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.dayyani@umz.ac.ir

چکیده

آیات قرآنی و روایات اسلامی، از طرف اشاعره، معتزله و امامیه، مبنای برداشتهای متفاوت کلامی و عرفانی بوده‌اند. یکی از مباحث مهم محل اختلاف نحللهای گوناگون، چگونگی رؤیت خداوند است. اینکه خداوند به حس قابل رؤیت است یا به شهود، موضوع مقالات و کتابهای بسیاری در آثار محققان بوده است. مسئله خاص پژوهش حاضر، بررسی و تحلیل کلامی و تائوولی آیات قرآنی با محوریت مبنای موجود در نهج البلاغه و مثنوی معنوی میباشد. این مقاله با روش تحلیلی تطبیقی، ضمن بیان نظرات اشاعره و معتزله، در پی یافتن پاسخ این سوال است که در فهم و تائیل آیات قرآنی، نظر مولانا به کدام نوع رؤیت (حسی یا شهودی) در آثارش نزدیکتر است و سپس با رجوع به آموزه‌های نهج البلاغه، نقاط اشتراک و افتراق تحلیل گردد. تفاوت این پژوهش با مطالعات پیشین، پرداختن به آثار مولانا و نهج البلاغه و تطبیق با یکدیگر است. نتیجه این پژوهش نشان میدهد امام علی علیه السلام در نهج البلاغه ضمن رد رؤیت بصری، شهود قلبی را به عنوان مسیر شناخت خداوند مورد تأکید قرار می‌دهد. مولوی، علی رغم گرایش کلامی به اشاعره، از رؤیت حسی خداوند فاصله گرفته و شهود قلبی را نیز به عنوان ابزار شناخت خداوند تأیید می‌کند؛ اما در آخرت، نحوه مواجهه با خداوند هم به صورت حسی و هم شهودی از آثار مولانا قابل برداشت است که به دلیل صراحت برخی ابیات بر شهود قلبی، باید ابیات دال بر شهود حسی را تائیل نمود.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تائیل، نهج البلاغه، مولوی، رؤیت خداوند، شهود قلبی، اشاعره، معتزله.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

♦ استناد به این مقاله: حسینی الست، سید حسن، رضایی، مهران و دینانی، محمود. (۱۴۰۴). بررسی کلامی - تائوولی رؤیت پذیری خداوند در آیات قرآنی مبتنی بر نهج البلاغه و مثنوی معنوی. (۲۲۴۵۶۸). *مطالعات تائوولی قرآن*, ۶(۱۲), ۹۳-۷۰, ۲۲۴۵۶۸.

doi: 10.22034/qc.2025.518132.1164

۱. طرح مسئله

بحث رؤیت خداوند از منظر کلام و عرفان، یکی از پیچیده‌ترین و بحث برانگیزترین موضوعات در تاریخ اندیشه اسلامی است. در این حوزه، دو دسته رؤیت قابل بررسی است: رؤیت حسی (با چشم سر) و رؤیت قلبی (شهود باطنی). اختلاف دیدگاه میان اشاعره و معتزله در این خصوص، بستری برای تبیین مفاهیم عمیق‌تر در عرفان اسلامی فراهم کرده است. کشف در لغت به معنای برداشتن حجاب و بازشدن درهای غیب بر انسان و حالتی که انسان به اموری حقیقی دست می‌یابد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۸۰؛ صلیبا، صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۳۰۴) و در هر مرحله از کشف، شهود به معنای اتحاد شاهد و مشهود و آن در اصطلاح عبارت است از حضور، همان بودن با مشهود است. همچنین این واژه به معنای ادراکی به کار می‌رود که در آن حواس ظاهری و باطنی گرد هم آمده و در ادراک متحد می‌شوند (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲/۴۷۷). البته از نظر عرفا تعریف اصطلاحی مقداری متفاوت است به این معنی که بر خلاف گفته کاشانی دریافت از طریق حواس ظاهر و باطن همراه هم نیست چرا که جنس شهود، جنسی است که فقط از طریق حواس باطنی قابل درک است که در قلب انسان تجلی می‌کند؛ چنانچه جرجانی در کتاب التعریفات درباره شهود می‌گوید: «هو رؤیة الحق بالحق» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۷، کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۲۷؛ احمد نگری، ۱۹۷۵م: ۲/۲۲۸؛ عجم، ۲۰۰۴م: ۲/۲۳۸) که حد مشترک تعاریف بین تعاریف اصطلاحات صوفیه است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی صورت پذیرفته است. جمع‌آوری اطلاعات، به روش کتابخانه‌ای و با فیش‌نگاری از منابع مکتوب و دیجیتالی بوده است.

در این مقاله سعی بر این است که بعد از تبیین مبانی دو دیدگاه رؤیت حسی و رؤیت شهودی، تلاشی در فهم دیدگاه مولوی در آثارش و امام علی (علیه السلام) در نهج‌البلاغه در باب شرح و تاویل آیات قرآن کریم در باب رؤیت خداوند صورت گیرد. در این مقاله به وضوح به نحوه رؤیت خداوند در این آثار که ریشه در مبانی عرفانی آنها دارد، پرداخته شده است و سؤال اصلی این پژوهش با بررسی و تحلیل آیات قرآنی از جنبه کلامی و تائویلی این است که دیدگاه‌های مولوی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین عرفای اسلامی و تعلق او به مکتب کلامی اشاعره در باب رؤیت خداوند با آموزه‌های امام علی (علیه السلام) در نهج‌البلاغه چه نسبتی دارد.

در زمینه پیشینه پژوهش نیز باید گفت، پژوهش‌های متعددی در زمینه رؤیت خداوند از منظر کلامی انجام شده است. چگونگی و کیفیت رؤیت خداوند همواره در میان پژوهشگران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. شاید بتوان

ادعا کرد که این سوال همواره با ادیان همراه بوده است. در میان مسلمانان نیز به خصوص در کلام اشعری و معتزلی، در موافقت یا مخالفت رؤیت خداوند استدلال‌هایی را آورده‌اند و مقالاتی نیز به رشته تحریر درآمده است؛ برای نمونه نظر قاضی عبدالجبار معتزلی مورد نقد قرار گرفته است (فاطمی و خادمی، ۱۳۹۹، ۱۶۳-۱۹۲). محمد هادی توکلی، در چندین مقاله رؤیت‌پذیری خداوند را بررسی نموده است (توکلی، ۱۴۰۲، ۹-۲۷؛ توکلی، ۱۴۰۱، ۸۱-۹۶؛ توکلی، ۱۴۰۰، ۱۹۵-۲۱۰، توکلی، ۱۴۰۳، ۳۰-۷). رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبایی از دیگر مواردی است که کنکاشی در اینباره نموده است. (عرفانی، نوری و یعقوبی، ۱۳۹۵، ۱۲۷-۱۳۶) به عنوان مثال، اشاعره رؤیت حسی در آخرت را با استناد به ظاهر آیات قرآن ممکن می‌دانند، در حالی که معتزله، این نوع رؤیت را با دلایل عقلی و نقلی رد کرده‌اند. با وجود این، تفاوت دیدگاه مولوی با اشاعره و شباهت او با آموزه‌های امامیه در باب رؤیت خداوند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نهج البلاغه نیز به عنوان یک منبع اصیل اسلامی، علاوه بر نقد رؤیت بصری، شهود قلبی را به عنوان راهی برای شناخت خداوند مطرح کرده است. تفاوت این پژوهش با مطالعات پیشین در آن است که به طور تطبیقی دیدگاه‌های مولوی و آموزه‌های نهج البلاغه را بررسی کرده و ضمن تحلیل نقاط اشتراک و افتراق، پیوندهای این دو منبع را آشکار سازد.

۲. دیدگاه اشاعره و معتزله در باب رؤیت خداوند- تاویلات و تفاسیر مختلف

این دو گروه

نظرات مختلف اشاعره، معتزله و امامیه در مورد کشف و شهود عرفانی، برخاسته از قرآن و روایات، برداشت‌های متفاوتی را در دو علم کلام و عرفان به جای گذاشته است، برداشت‌هایی که گاه زیربنای علوم و گاهی در زمره موضوعات فرعی قرار می‌گیرد. در مورد کشف و شهود عرفانی نیز که از موضوعات بحث برانگیز بین فرق اسلامی است به نظر می‌رسد ریشه مسأله به قرآن و تفسیر آیاتی برمی‌گردد که در آنها به گونه‌ای بحث رؤیت مطرح است. حول محور دو آیه قرآن، شهود عرفانی بسط یافته‌اند، اولین آیه مربوط به ملاقات موسی با خداوند در میعادگاه است. او به خدا گفت تمنای دیدار تو را دارم و جواب شنید که هرگز، بهکوه بنگر، اگر ماند من آنم و (اعراف/ ۱۴۳). از این آیه که مربوط به درخواست موسی از خداوند برای دیدن اوست، وجه افتراقی آغاز گردیده است که گروهی به دلیل درخواست موسی، رؤیت را در اصل تأیید و به دلیل "لن ترانی" بعضی از آنها، منکر رؤیت این جهانی شده‌اند. در این میان، برخی قائل به اثبات رؤیت آن جهانی بر

مبنای دوآیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت شده‌اند که در آن روز چهره‌هایی شاداب و درخشان‌اند، به پروردگارشان نظر می‌کنند. تفاسیر و تاویل‌هایی از آیات معراج^۱ و نیز حدیثی از جریر بن عبد الله البجلی بین متکلمین در مورد شهود، سبب رشد و تحول دیدگاه‌های مختلفی درباره کشف و شهود در بین عرفا شد. آن حدیث این است که در شب چهاردهم ماه، در خدمت پیامبر ﷺ نشستیم؛ پیامبر ﷺ به ماه نگاه کرد و فرمود شما بدون شك با خدای خود دیدار خواهید کرد و همچنانکه این ماه را می‌بینید او را می‌بینید بدون آنکه در رؤیت او سستی روا بدارید^۲ (بخاری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۲۰۳).

فارغ از سابقه تاریخی رؤیت خداوند، که ارتباط این نزاع را به قبل از اسلام اثبات می‌کند، در طول تاریخ اسلام آنچنان گستردگی در خود یافت که فرقه‌هایی را موافق یا مخالف رؤیت حسی، چه در این دنیا و چه در آخرت برانگیخت. از فرقه‌هایی که به شکلی موافق رؤیت با چشم سر بودند، اشاعره، مشبهه، جسمیه و صفاتیه را می‌توان نام برد و در طرف مخالف، جهمیّه، معتزله و امامیه که منکر رؤیت با چشم سر بودند و در این نوشته به دو جریان اصلی که عقاید و تفکرات آنها در دیگر فرقه‌ها نیز مشهود گشته و از طرفی محل بحث ما می‌باشد، به طور خلاصه اشاره خواهد شد (ر.ک پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۴-۵۸). معتزله همچون امامیه معتقد به عدم رؤیت بصری خداوند در دنیا و آخرت هستند، آنها با استناد به دلیل عقلی محدود بودن جسم به مکان و زمان، خداوند را مبری از هرگونه جسمیت دانسته و ضمن رد امکان رؤیت با چشم به عنوان یکی از حواس پنج‌گانه، خود را از تشبیه به دور می‌دارند. آنها آیات مربوط به رؤیت پروردگار را دارای تاویل دانسته و به ظاهر آنها اکتفا نمی‌کنند و معتقدند که ظاهر آیات هم بر خلاف دلیل عقلی، و هم بر خلاف ظاهر بعضی آیات مبنی بر عدم رؤیت است؛ آیه‌هایی مانند آیه ۱۰۳ سوره انعام که چشم‌ها او را در نمی‌یابند، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد^۳، هرگونه رؤیت‌بصری و به عبارت دیگر آفاقی را رد می‌کنند و از طرفی با استناد به لن‌ترانی، لن‌را نفی دیدن تا ابد می‌دانند و همچنین با تمسک به آیه ۵۵ سوره بقره که به موسی گفتند هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر آنکه خدا را آشکارا ببینیم و خدا بر آنها صاعقه‌ای فرستاد،^۴ آن را دلیل بر رد ادعای رؤیت بصری از جانب خداوند می‌دانند.

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. آیه اول سوره اسراء و آیات ۶ تا ۱۸ سوره نجم
۲. عن جریر بن عبد الله قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكم ترون ربكم جل وعز يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته (بخاری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۲۰۳).
۳. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (سوره انعام: ایه ۱۰۳)
۴. «وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (سوره بقره: ایه ۵۵)

اما اشاعره با استناد به ظاهر آیات، مدت زمان صدق لَنْ تَرَانِي وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ را مربوط به این دنیا دانسته و در آخرت با تکیه بر آیاتی همچون آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامت/۲۲ و ۲۳) و با حدیثی که صحت آن و صدق راوی آن محل بحث است: «إنکم ترون ربکم جل وعزیمو القیامة کما ترون القمر»، استدلال به عدم رؤیت در دنیا و رؤیت با چشم حسی در آخرت می‌نمایند. اشعری در کتاب خود، در مخالفت با معتزله گفته است: ما بر این باوریم که خداوند در آخرت با چشم‌ها دیده می‌شود، همان‌طور که ماه در شب بدر - شب چهاردهم - دیده می‌شود؛ و مؤمنان او را مشاهده خواهند کرد، همان‌گونه که روایات از رسول خدا ﷺ بیان شده است. همچنین معتقدیم که کافران از دیدار خداوند محروم خواهند بود، درحالی‌که مؤمنان در بهشت او را مشاهده می‌کنند؛ همان‌گونه که خداوند متعال فرموده است: «نه چنین است! آنان در آن روز از پروردگارشان محجوب خواهند بود.» (سوره مطففین/آیه ۱۵) و اینکه موسی علیه السلام از خداوند درخواست دیدار در دنیا کرد، اما خداوند با تجلی بر کوه، آن را متلاشی ساخت و به این وسیله به موسی نشان داد که امکان دیدار خداوند در دنیا وجود ندارد. (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۰). بدین ترتیب اشعری علاوه بر اعتقاد به صحت روایت لیلہ البدر، بر ظاهر آیات حکم می‌کند، و درباره موسی چنین حکم کرده است که او از خداوند رؤیت در دنیا را خواست و خداوند به کوه تجلی کرد، کوه خرد شد و بدان به این استناد موسی خداوند را در دنیا ندید و از طرفی هم معتزله را به تاویل آیات متهم می‌کند. اما آنچه که مولوی را در میان اشاعره متمایز کرده است تخلف از مکتب کلامی خود، اشاعره است به طوری که رؤیت با چشم سر را در دنیا و آخرت نفی کرده، که در ادامه به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

۳. مثنوی معنوی و تاویل و تفسیر رؤیت خداوند

در این بخش، آرای مولوی با محوریت کتاب مثنوی معنوی، بررسی می‌گردد.

۳-۱. رؤیت به مثابه مواجهه با اسمای الهی در منظومه فکری مولوی

در دیدگاه مولوی آنچه که حائز اهمیت است، نوع تعریف او از رؤیت است که در موعظه ایشان در مجالس سبعة مشهود است، هنگامی که در خلال سخن خود به آیه قرآن استناد می‌کند، تعریفی ناهماهنگ با اشاعره ارائه می‌دهد که از ناظره در آیه ۲۳ سوره قیامت، تعبیر به لطف می‌کند؛ تا نظرم به خود است و به قوت خود، ضعیفم، ناتوانم، از همه ضعیفان ضعیف‌تر، بیچاره‌ام از همه بیچارگان

بیچاره ترم، اما چون نظرم را گردانیدی تا به خود ننگرم به عنایت و لطف تو نگرم که: (وَجُوهٌ یُّؤَمِّدُ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) چرا ضعیف باشم؟ چرا بیچاره باشم؟ چرا چاره گر نباشم؟ چرا آدمی باشم؟ چرا آندمی نباشم؟ (مولوی، ۱۳۷۹: ۲۶)

در عبارت بالا، تاویلی از آیه قرآن صورت گرفته است، او که در حال وعظ بر منبر است و مردم و مریدان را مخاطب خود قرار داده، اینگونه تعبیر از خود انسان به ضعف و به سمت خدا نظر کردن را چون قدرتی، چون بینشی متأثر از منبع فیض می داند. اینجا اصلا سخن از رویت حسی نیست، بلکه دیدن لطف و آثار اوست. گویا بخشش و عنایت را ببینیم اما سخی را نه و این مصداق رسیدن از معلول به علتی است که به رویت در نیاید.

۳-۲. مثنوی معنوی وعدم رؤیت خدا به علت عدم وجود ضد

ذهن انسان به واسطه ضد شیء، شیء را می شناسد و به آن آگاهی می یابد که این تفکر بر مبنای عبارت معروف بین حکما «تعرف الاشياء باضدادها»، قوت گرفته است. مرحوم فروزانفر در شرح مثنوی به آن اشاره کرده است (ر.ک فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۳۶/۲) و ضمن بحث، شاهی را از ابن سینا در توجه به ضد اشياء می آورد که طبیعت انسان ها این است که به دنبال علت چیزهایی که واضح و نزدیک به نظر می رسند، نمی روند؛ زیرا مشاهده مکرر این پدیده ها حس شگفتی را در آن ها از بین می برد، و وقتی شگفتی از بین برود، تلاش برای یافتن علت نیز کنار گذاشته می شود (ر.ک. ابن سینا: ۲۵۵/۲). این که ابن سینا نقلی به این مضمون دارد دلیل بر شناخت به واسطه ضد نیست، بلکه بیشتر به مفهوم غفلت در اثر تکرار است و این مفهومی است دیگر، چنانچه آن کسی که برایش سوزانندگی آتش جلب توجه نمی کند نه به خاطر عدم شناخت بلکه به دلیل غفلت از موضوع است. به بیان ساده تر، وقتی انسان ها با چیزی به طور مکرر روبه رو می شوند و آن برایشان عادی می شود، دیگر در مورد آن کنجکاوی نمی کنند و انگیزه ای برای جستجوی علت آن ندارند. این پدیده می تواند توضیح دهد چرا افراد در برابر اتفاقات روزمره یا مسائل عادی بی تفاوت هستند، اما در برابر چیزهای غیرمعمول به دنبال علت می گردند.

البته می توان اینگونه نیز بیان کرد در ابتدای امور انسان به علت توجه داشته است اما به مرور زمان دچار ذهول شده و بر اثر تکرار فراموش شده است. ذهول برخلاف نسیان است، چرا که در حالت نسیان صورت معقول از نفس انسانی به کلی زایل شده است در حالی که در ذهول غفلت رخ داده است (ملکشاهی، ۱۴۰۲: ۱۹۸/۱).

سخن مولوی - شناخت چیزی با ضد آن - (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۱۳۳) متفاوت با نظر مرحوم فروزانفر میباشد؛ چه اینکه منظور مولوی خود شناخت است، و نه تکرار شدن امری که نتیجه آن غفلت یا ذهول است. در تعریف ملاصدرا از اضداد نیز شرط تضاد بین دو چیز عدم امکان اجتماع آنها در موضوع واحد بیان شده است که در نتیجه وجود هریک در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود (کبیر، ۱۴۰۱: ۱۲۱/۱) و شناختی که به وسیله رنگ، طعم، اندازه و سایر عوارض بر ذات در ضد یک شیء دلیل بر شناخت خود آن شیء می‌شود، مانند صحت و مرض، شادی و غم، تاریکی و نور از این قبیل امور است. و چون خداوند جسم نیست تا بر آن عرضی عارض شود، و چون عرضی ندارد، ضدی ندارد و چون ضدی ندارد به حس شناخته نمی‌شود و به هیچ وجه به رؤیت ما نمی‌رسد.

مولوی ابتدا شناخت هر چیز را با ضد آن مطرح می‌کند:

رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین صد خوشدلی آید پدید
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۱۳۰)

پس به ضد نور دانستی تو نور ضد ضد را می‌نماید در صدور
(همان: ۱۵، ۱۱۳۳)

و سپس خداوند را تنزیه از داشتن ضد می‌نماید و دیدن او را به چشم سر رد می‌کند و در بیت آخر دقیقاً اشاره همان آیه‌ای می‌کند که امامیه بر مبنای آن، استدلال بر عدم رؤیت بصری می‌نماید.

نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضدّ او توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تدرکه و هو یدرک بین از موسی و که
(همان: ۱۵، ۱۱۳۴-۱۱۳۵)

بیت اول:

در نظام فلسفی و عرفانی، شناخت بسیاری از پدیده‌ها از طریق ضد آنها ممکن است؛ برای مثال، ما تاریکی را به واسطه نور، و سردی را در مقابل گرما می‌شناسیم. اما نور حق بی‌نهایت است و ضدی ندارد که بتوان آن را از طریق مقایسه یا تضاد شناخت. این بیانگر یگانگی و بی‌همتایی خداوند است که هیچ مشابه یا متضادی ندارد.

بیت دوم:

بیت دوم بیان‌کننده این حقیقت است که به دلیل بی‌ضدی و بی‌همتایی نور

حق، چشم‌های ما قادر به درک و دیدن مستقیم خداوند نیستند. زیرا ابزارهای حسی ما برای شناخت چیزهایی طراحی شده‌اند که محدود، مادی یا قابل مقایسه باشند. اما خداوند فراتر از محدودیت‌های مادی و حسی است.

۳-۳. تحلیل ابیات دال بر اعتقاد به رؤیت حسی

آنچه مولوی را بار دیگر متمایز می‌کند، صبغه کلامی متفاوت اوست؛ او در ابیات زیر علاوه بر اثبات جمله معروف «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۱۸/۲؛ خالدیان، ۱۳۸۸: ۱۹۳؛ محرمی، ۱۳۹۱: ۱۱۶) به دو نکته اعتقادی صحّحه می‌گذارد؛ در بیت اول اشاره‌ای است به روایت لیلۀ البدر^۱ (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۷۳) که اعتقاد اشاعره مبنی بر رؤیت بر همین مبنی شکل گرفته است و در سه بیت بعد بحث حجاب را مطرح می‌کند که در صورتی که انسان نفس شوم را از خود براندگویی حجاب‌ها برداشته می‌شود و انسان به دیدار یار نایل می‌گردد و البته نه اشاره‌ای به نوع رؤیت می‌کند و نه به محل رؤیت و برداشت ظاهری از این ابیات منطبق با نظر اشاعره و نیز روایت لیلۀ البدر است.

حق پدید است از میان دیگران	همچو ماه اندر میان اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی این جهان معدوم نیست	عیب جز زانگشت نفس شوم نیست
توز چشم انگشت را بردار هین	و آن گهانی هر چه می‌خواهی ببین

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵؛ ۱۴۰۰-۱۴۰۳)

در باب رویت حسی در مثنوی، ابیاتی هست که تداعی کننده رویت بصری و جسمانی است. در مقالهای به سه مورد آن اشاره شده است. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۴۱) در این مقاله به چهار مورد دیگر که بیانگر نوعی تمایل به نظر اشاعره است و رویت به حس را تایید می‌کند بیان می‌گردد.

۳-۳-۱- در داستان کنیزک و پادشاه در دفتر اول، وقتی حسام الدین از مولانا می‌خواهد تا سر یار را آشکار بگوید؛

گفت مکشوف و برهنه بی غلول ^۲	بازگو دفعم مده ای بوالفضل ^۳
--	--

در بیت بعد معشوق الهی را بی پیراهن می‌خواهد، و این نشان دهنده نوعی تجسیم است.

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. قال النبي ص إنكم ترون ربكم كما ترون القمر في ليلة البدر لا تضامون في رؤيته (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۷۳).
۲. بی غلول: بی کم و کاست.
۳. بوالفضل: صاحب فضیلت.

پرده بردار برهنه گو، که من
می نخسبم با صنم با پیرهن
و مولانا در خلال این گفتگو می‌گوید:

گفتم: اریان شود او در عیان
نی تو مانی، نی کنارت، نی میان
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵؛ ۱۳۷-۱۳۹)

این بیت شاید اشاره به تجلی خداوند در طور دارد، که موسی از خود بی خود شد و تاب تحمل نداشت، چنانچه مولانا خداوند را همانند خورشید می‌داند که در حجاب و دوری منفعت به همه رساند و چون حجاب برافتد و نزدیک گردد همه بسوزند و از میان بروند.

۳-۳-۲. با شاهی از کتاب مناقب العارفین، نظر مولوی به رویت حسی قوی تر می‌شود. نقل است که وقتی شیخ صدر الدین قونوی از شاگردان برجسته ابن عربی به عیادت مولانا آمد در حالی که در اواخر عمر در بستر بود، به او گفت: شفاک الله شفاء عاجلا و برای او آرزوی صحت نمود، مولانا فرمود که بعد از این شفاک الله شما را باد که میان عاشق و معشوق جز پیراهنی نمانده است. نمیخواهید که بیرون کشند و نور به نور ببیوندند؟ (افلاکی عارفی، ۱۳۹۶: ۵۶۷/۳) این عبارت در کنار ابیاتی دیگر مقوم رویت حسی هستند.

۳-۳-۳. در دفتر اول، بیت زیر محل وال و ابهام است:

جسم، جسمانه توانت دیدنت؟
در خیال آرد غم و خندیدنت
(همان: ۱۵-۱۷۹۰)

کریم زمانی معتقد است که باید این بیت را به حالت استفهام انکاری خواند (زمانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶)، اما با توجه به ابیات قبل و بعد میتوان بر خلاف این ادعا آن را فقط استفهامی خواند و این باز نشانه‌ای از رویت حسی در این بیت است.

و سپس در ادامه می‌گوید:

ده زکات روی خوب ای خوب رو
شرح جان شرحه شرحه باز گو
کز کرشم^۱ غمزه غمازه‌ای^۲
بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۷۹۵-۱۷۹۶)

۳-۳-۴. مولانا در دفتر پنجم اشارهای به داستان زنان مصر که در آیه ۳۱ سوره یوسف آمده است نموده، آنجا که زنان از حسن یوسف از خود بی خود شدند و داستان خود را بریدند:

۱. حرکات دل انگیز چشم و ابرو که معشوقان و زیبا رویان به کار برند.
۲. غمازه: در اینجا زنی خوش اندام، پر غمزه. غمزه به معنی اشاره چشم و مژگان است.

آن زنان چون عقل‌ها درباختند
بر رواق^۱ عشق یوسف تاختند
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۵، ۳۲۳۷)

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال
ای کم از زن شو فدای آن جمال
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۵، ۳۲۳۹)

ضمن بیان زیبایی چندین برابر خداوند در برابر یوسف به عشق به او پیشنهاد می‌دهد و این بیت نیز همانند ابیات دیگری که بیان شد نوعی مقایسه جسم انسانی با خداوند است که می‌تواند به رویت حسی تفسیر گردد.

این ابیات همگی نشان دهنده نوعی رویت بصری است، نوعی مواجهه با معشوقی که با اشارات خود عاشق را فرا می‌خواند. بودن این شواهد در ابیات شاید تداعی کننده این نظر باشد که مولانا در ابتدای مثنوی اعتقاد به رویت بصری داشته و بعد ها مسیر خود را از اشاعره جدا کرده است. اما ملاقات قونوی با مولانا در اواخر عمر او و در بستر احتضار این نگاه را تضعیف می‌کند.

۳-۴. تحلیل ابیاتدال بر اعتقاد به رؤیت قلبی

و در ابیاتی دیگر در دیوان شمس ضمن رد نظر معتزله، مبنی بر عدم رؤیت این جهانی چه با چشم سر و چه با چشم دل، طعنه‌وار اعتقاد خود را مبنی بر رؤیت قلبی، مشروط به عدم پیروی از هوای نفس بیان می‌دارد:

اگر دمی بگذاری هوا و نااهلی
ببینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خداندانی خود را و خاص بنده شوی
خدای را ببینی به رغم معتزلی
گرتورند تمامی ز احمقان بگذر
گشا دو چشم دلت را به نور لم یزلی
برآر نعره ارنی به طور موسی وار
بزن تو گردن کافر غزا بکن چو علی
(مولوی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۷۶، غ ۳۰۹۱)

و در ابیاتی دیگر رؤیت با دیده سر را به انتقاد گرفته و اعتقاد معتزله مبنی عدم رؤیت را رد می‌کند. یکی از دلایل مهم انتقاد مولانا از معتزله این است که آنها عقل نظری را چنان بال و پر داده‌اند که جایی برای شهود قلبی باقی نمانده‌است. در ابیات زیر معتزله را اسیر حواس ظاهری دانسته و از گمراهی خود را سنی نشان می‌دهند یعنی خود را در زمره عارفان صاحب‌دل می‌نمایند:

چشم حس را هست مذهب اعتزال
دیده‌ی عقل است سنی^۲ در وصال

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. سرپرده، ایوان
۲. سنی در لغت به فرقه اکثریت مسلمین گفته میشود که همان اهل سنت و جماعت هستند. اما در اینجا عارف و سالکی به نحو شهودی و قلبی حقایق و اسرار را درک میکند.

سخره‌ی حس‌اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال
(مولوی، ۱۳۸۱؛ ۲۵: ۶۱-۶۲)
هر که در قید حس گرفتار آید معتزلی است هر چند به یاوه بگوید که اهل شهود
است:

هر که در حس ماند او معتزلی ست گر چه گوید سنیم از جاهلی ست
(همان: ۲۵: ۶۳)
سنی واقعی کسی است که از حس ظاهر برون شد و با بینش و عقل فرخنده خود
به شهود پی برد:

هر که بیرون شد ز حس سنی وی است اهل بینش چشم عقل خوش پی است
(همان: ۲۵: ۶۴)
و در ادامه رؤیت به چشم سر را نیز هم پایه دیدن حیوانات دانسته و آن را فاقد
ارزش می‌داند. در اینجا مولانا مخالفت خود را با نظر اشاعره مبنی بر دیدن
خداوند به حواس ظاهری نشان داده است:

گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را
(همان: ۲۵: ۶۵)
و در ادامه می‌گوید اگر بنی آدم مکرم شده‌اند به دلیل تفاوت آنها با حیوان است،
چگونه می‌شود که به حس مشترک بین انسان و حیوان محرم اسرار الهی شد؟
پس بنی آدم مکرم کی بدی؟ کی به حس مشترك محرم شدی؟
(همان: ۲۵: ۶۶)

و نیز در مقایسه چشم حسی با چشم دل در داستان پیل و تاریکی، چشم سر را
ناکارآمد و ناقص معرفی می‌کند و آن را مانند کف دست می‌داند که فقط توانایی
لمس ظاهر را دارد و از کنه حقیقت و چیستی آن بی‌خبر است (محرمی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه‌ی او دست رس
(همان: ۳۵: ۱۲۶۹)
کف در بیت زیر کاملاً معنای متفاوتی با بیت مذکور دارد. در این بیت کف روی
آب منظور است و مولانا می‌گوید که چشم دریا بین داشته باشید و به کف که ظاهر
است خیره نشوید:

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده‌ی دریا نگر
(همان: ۳۵: ۱۲۷۰)

باز در ابیات دیگری شاهد تاکید مولانا بر حس شهودی هستیم و اینکه حس ظاهری در رسیدن به خداوند ناکارآمد است وحسی که بتوان خدا را با آن دریافت این جهانی نیست:

آن حسی که حق برآن حس مظهر است نیست حس این جهان، آن دیگر است
(همان: ۶۵؛ ۲۲۰۶)

و بعد در ادامه حس ظاهری را مشترک بین انسان و حیوان دانسته و می گوید اگر قرار بود که تجلیات الهی با حواس حیوانی درک شود، گاوها و خرها می توانستند به مقام بایزید بسطامی برسند:

حس حیوان گر بدیدی آن صور بایزید وقت بودی، گاو و خر
(همان: ۶۵؛ ۲۲۰۷)

بنابراین شواهد و از روی تعداد قابل توجهی از ابیات می توان اعتقاد مولوی به رؤیت قلبی در هر دو جهان را برداشت نمود و به تفاوت اصلی او با اشاعره نیز رسید که همان تفاوت در ابزار رؤیت است، مولوی رؤیت با قلب را دارای ارزش و امکان پذیر می داند. اما در نهایت آنچه که نتیجه گیری قطعی را درباره نظر مولانا سخت می کند شواهدی برای رؤیت بصری است. چنانچه گذشت، با وجود ابیاتی دال بر رؤیت حسی در اشعار مولانا، به نظر می رسد وجه رؤیت قلبی کاملاً غالب بوده است و شاید بتوان ابیات مربوط به سیر آفاقی را تاویل به سیر انفسی نمود. در بیتی دیگر در دفتر دوم، بین حس ظاهری و درونی تفکیک می کند و حس ظاهری را چومس در برابر طلای سرخ می داند:

پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو ز سرخ و این حس ها چومس
(همان: ۲۵؛ ۴۹)

و در نهایت از بیتی از خود مولانا نتیجه گرفت که مولانا از اشاعره فاصله گرفته و در نهایت در تقابل بین حس ظاهری و حس باطنی، حس شهودی و باطنی را برگزیده است:

چشم سر با چشم سر در جنگ بود غالب آمد چشم سر حجت نمود
(همان: ۵۵؛ ۳۹۳۵)

۴. نهج البلاغه و مسئله رؤیت خداوند

آنگونه که گذشت، سابقه این تعارض و اختلاف در رؤیت به برداشت هائی از آیات قرآن برمی گردد که راه تاویل آنها باز است، و در این میان گفتار امام علی (ع) در نهج البلاغه ما را به حقیقت این آیان رهنمون می سازد. گفتگوی معروف بین امام

علی علیه السلام و ذعلب یمانی محل بحث است و شاید علت اینکه این خطبه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته صریح بودن سائل و نیز صراحت پاسخ دهنده باشد که دیدگاه را به روشنی بیان می‌دارد. والبته شواهد بسیار دیگری در نهج البلاغه به هماهنگی و انسجام درونی قرآن اشاره دارد. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۹۲) بدین معنی که تمامی آیات قرآن به گونه‌ای بیان شده‌اند که پیام آن‌ها در هماهنگی کامل با یکدیگر است و هیچ تناقض یا تضادی در مضامین آن دیده نمی‌شود. این اصل همچنین می‌تواند الهام‌بخش این دیدگاه باشد که پیام قرآن یکپارچه و ثابت است و فهم آن نیازمند توجه به کل کتاب و تأیید متقابل آیات و کمک گرفتن از روایات معتبر است. (سید رضی، ۱۳۸۶: خطبه ۱۷۹)

هنگامی که امام علی علیه السلام ندای "سَلُونِي" را بر منبر دادند فردی به نام ذعلب یمانی بلند شد و پرسید: آیا پروردگارت را دیده‌ای، ای امیرالمؤمنین؟ و امام علیه السلام با پرسشی، فرمودند: آیا آنچه را نبینم می‌پرستم؟ و ذعلب ادامه داد: چگونه می‌بینی؟ و پاسخ شنید: چشم‌ها او را با دیدن ظاهری درک نمی‌کنند، اما دل‌ها او را با حقایق ایمان می‌شناسند.

این سخن امام علیه السلام نظیر همان آیه ۱۰۳ سوره انعام است و امام علی علیه السلام در نهج البلاغه در سخنی دیگر، ضمن تضمینی به این آیه می‌فرماید: هیچ نگاه و دیدی به ذات تو نمی‌رسد و هیچ چشمی قادر به درک تو نیست، اما تو همه دیدگان را درک می‌کنی. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۴۷۰) این عبارات به عظمت بی‌پایان خداوند و ناتوانی انسان در درک کامل ذات الهی اشاره دارد. همچنین هیچ مخلوقی توانایی فهم کامل او را ندارد، اما خداوند به تمامی امور آگاه است، تمام اعمال بندگان را می‌بیند و اما با حواس خود قادر به دیدن تو نیستیم. ابن ابی‌الحدید، سخن امام علیه السلام را اینگونه تفسیر نموده است: آیا کسی را که نبینم، می‌پرستم فقط از آن مقام رفیعی است که کسی به غیر از علی علیه السلام صلاحیت گفتن این سخن را ندارد و در ادامه نیز امام علیه السلام به نوع این رؤیت اشاره میکند که با چشم نیست، بلکه با بصیرت و درک قلبی است. (ابن ابی‌الحدید: ۶۵/۱۰) و البته سخن ابن ابی‌الحدید همان است که خود امام علی علیه السلام فرمود: لَوْ كُشِفَ الْغُطَاءُ مَا اَزْدَدْتُ يَقِينَةً (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۶۶) که در رویت قلبی، حجابی در میان نیست.

در اینجا باید اشاره داشت که در مقابل آن گروه از آیات قرآن که مبنای استدلال رؤیت با چشم ظاهری قرار گرفته، آیات دیگری نیز وجود دارد. به عنوان نمونه در مقابل آیاتی که رؤیت را از آن‌ها برداشت کرده‌اند، مانند سوره اعراف آیه ۱۴۳ و نیز

دوآیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، آیاتی نیز هستند که در ظاهر و بدون نیاز به تاویل، رؤیت با حواس ظاهر را رد می کند؛ اهل کتاب از تو می خواهند که برایشان کتابی از آسمان نازل کنی. اینان بزرگتر از این را از موسی طلب کردند و گفتند خدا را به آشکار به ما بنمای. به سبب این سخن کفرآمیزشان صاعقه آنان را فرو گرفت. (نساء/ ۱۵۳)

چنانچه دیدن با چشم، امکان داشت و نیز قبحی برای آن نبود، چرا خداوند بنی اسرائیل را به خواسته آنها مبني بر رؤیت عذاب نمود؟ و نیز آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/ ۱۰۳) به شرحی که گذشت با آیه مذکور دلالت بر عدم امکان رؤیت بصری می نماید. علاوه بر این، مضمون رؤیت با حواس ظاهری با اصول مسلم اخبار رسیده از ائمه معصوم علیهم السلام سازگار نیست، زیرا اخبار آن حضرات و مخصوصا خطبه های امیرالمؤمنین علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام مملو است از داستان تجلی و رؤیت به قلب (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۳۳/۸) که نمونه هایی از آنها جهت نزدیکی به این معنی ذکر می شود:

الف- خطبه ۹۱ نهج البلاغه؛ سند و شاهی بسیار قوی در رد رؤیت حواس ظاهری
این خطبه را امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل می نماید. آنچه که امام صادق علیه السلام در مقدمه خطبه ذکر کرده است، نشان دهنده یک سئوالی است که از امام علی علیه السلام پرسیده شده است و امام علیه السلام به شدت ناراحت شده اند تا جائی که رنگ چهره ایشان هنگامی که بر بالای منبر رفتند تا پاسخ او را گویند دگرگون گشته بود و جای پرسش است که چه تفاوتی بین دو پرسش سائل در این خطبه و ذعلب یمانی در خطبه ۱۷۹ است. آنچه سیر در طول این خطبه نشان می دهد این است که تفاوت آنها در نوع پرسش است، در این خطبه، منظور سائل از رؤیت، همان رؤیت با حواس ظاهری است؛ آنچه که امام علیه السلام به رد آن می پردازد نفس تشبیه از ذات اقدس اله است و این کاملاً در فرازهای خطبه مشهود است. موید این منظور، سخن علامه شوشتری است: که سوال آن مرد را همانند پرسش بنی اسرائیل از موسی می داند که غضب الهی را برانگیخت و موید آن نیز آیه ای از قرآن است به قسمی که گذشت. (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱، ۱۹۷)

ب- خطبه ۱۶۰ نهج البلاغه؛ عدم امکان رؤیت توسط انسان و احاطه پروردگار بر دیدگان ما

در فراز لَمْ يَنْتَهُ إِلَيْكَ نَظْرٌ وَلَمْ يُدْرِكْكَ بَصَرٌ (سید رضی، ۱۳۸۶: ۵۵۸) که امام علیه السلام به بیان صفات پروردگار و عجز انسان از فهم این صفات می پردازد، به این نکته

نیز اشاره می‌دارد که با تضمینی زیبا به آیه ۱۰۳ سوره انعام ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ اشاره کرده و بر این نکته تاکید میکند که هیچ چشمی تو را درنیابد و دیدگان همگان در احاطه تو است.

ج- خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه؛ در بیان عجز حواس از درک پروردگار

امام علی (ع) در این خطبه، خدا را از درک به حواس و رؤیت با چشم تنزیه می‌کند و بیان میدارد که او به چشم دیده نمی‌شود، و نمی‌توان گفت در کجا است. بحواس درک نمی‌گردد، زیرا خداوند جسم نیست که این ویژگی‌ها، که از خصوصیات اجسام هستند، در او وجود داشته باشد. او به انسان‌ها شبیه نمی‌شود، زیرا هیچ همتایی برای او نیست (فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۵۹۳).

این بخش از نهج البلاغه تصویری از خدا ارائه می‌دهد که از هر گونه صفات انسانی و محدودیت‌های مادی مبرا است. خداوند نه به حواس نیاز دارد، نه به مکان، و نه به شریک یا همتا. او کاملاً فراتر از ذهن و تصور انسان و ذات الهی فراتر از ابزارهای حسی انسانی است. حواس ما محدود به شناخت مادیات و محسوسات است، اما خداوند از این قلمرو فراتر است. این موضوع تأکید دارد که شناخت خداوند تنها از طریق ایمان ممکن است. سپس مدعیان به وصف خداوند را به تحدی می‌خواند که اگر می‌توانی وصف کنی، مخلوقین او را مانند جبرئیل و میکائیل را وصف کن (سید رضی، ۱۳۸۶: ۵۵۸) حقیقتی را بیان می‌دارد؛ انسانی که با درک حسی خود عاجز از درک صفات مخلوقین است چگونه خدای خود را که به حواس درنیاید را می‌تواند وصف کند چنانکه آن را دیده است؟ نظیر این مفهوم در خطبه ۱۱۲ نیز عیان است که امام (ع) پس از ذکر عجز انسان از توصیف مرگ و ملک الموت و کیفیت مرگ کودکی در جنین، انسان را عاجز از وصف از خالق می‌داند که انسان از وصف مخلوقش عاجز است. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۳۴۰)

د- خطبه ۱۸۳ نهج البلاغه؛ شناخت خداوند بدون رؤیت

این خطبه با جمله‌ی ستایش مخصوص خداوندی است که شناخته شده است، بدون آن که دیده شود، شروع می‌شود. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۵۶۶) و خداوند را توصیف می‌کند. این جمله بر این نکته تأکید دارد که خداوند با چشم ظاهری قابل دیدن نیست، زیرا او فراتر از ماده و جسم است؛ اما انسان می‌تواند خدا را از طریق آثار، نشانه‌ها و صفاتش بشناسد. شناخت خداوند از راه عقل، دل، و مشاهده نظام دقیق هستی ممکن است. حدیثی از امام رضا علیه السلام موبد

عدم امکان رؤیت خداوند می‌باشد. خداوند با چگونگی شناخته نمی‌شود، مکان ندارد و با حواس درک نمی‌شود و با چیزی مقایسه نمی‌شود و به عبارت دیگر به چیزی شبیه نیست. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۹۴). شواهد قرآنی، نصوص نهج البلاغه و سخنان ائمه معصومین علیهم‌السلام نشان دهنده یک حقیقت *لَيْسَ إِدْرَاكُهُ بِالْأَبْصَارِ* (سید رضی، ۱۳۸۶: ۷۱۸) است.

امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ای اینگونه خدا را حاضر در ما و غایب از حواس ظاهری بیان می‌کند: بر دیدگان بینا پنهان است؛ پس نه چشمان کسی که او را نمی‌بیند می‌توانند او را انکار کنند، و نه دل کسی که او را در درون خود ثابت کرده است، قادر به دیدن او خواهد بود (سید رضی، ۱۳۸۶: ۱۵۰) و این بیان به ما یادآوری می‌کند که خداوند از منظر حواس مادی قابل رؤیت نیست. همان‌طور که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ این حقیقت به معنای عدم امکان مشاهده خداوند با چشم انسان است. بنابراین خداوند به‌گونه‌ای است که قابل رؤیت با حواس ظاهری نیست، چرا که تنزیه پروردگار از جسم و جهتی است که مختص مخلوقات است و منزّه است خدا از این صفات که او را به دیده درآورد (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲/۵۵۱؛ بحرانی، ۱۳۷۵: ۳/۶۸۳؛ موسوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۴۳؛ مدرس وحید، ۱۳۷۶: ۴/۳۷-۳۸؛ هاشمی خوئی، ۱۳۵۸: ۴/۲۸۰) هر چیزی که با چشم عادی یا حتی با استفاده از ابزارهای پیشرفته‌ای چون میکروسکوپ و تلسکوپ قابل مشاهده باشد، حتماً باید جسمی باشد که ویژگی‌های مادی دارد و در فضایی خاص قرار گیرد تا چشم بتواند با آن ارتباط برقرار کند. برخی از اندیشمندان، دیدن خداوند را با همین چشم‌های ظاهری ممکن می‌دانند. اما با توجه به توضیحات فوق، باید دیدگاه آنان را در خصوص امکان دیدن خداوند تأویل کنیم، و در صورتی که تأویلی برای آن امکان‌پذیر نباشد، باید آن را نادرست و قابل رد دانست. (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۷/۲۱۶)

البته تفاوتی بین رؤیت در دنیا و آخرت نیست، بلکه در آخرت شهود به معنای درک واقعیت با تمام وجود و فهم انسانی است؛ چرا که آیات عظیم هستند و انسان هنگامی که خود را در آیات می‌بیند به درک و فهمی می‌رسد که نهایت خضوع و خشوع را به همراه دارد و این همان علم‌الیقینی است که از آن به شهود و رؤیت تعبیر می‌شود و علامه شوشتري نیز دلالت رؤیت وارده از روایات و آیات قرآن را همان علم یقینی ذکر کرده‌اند. (شوشتري، ۱۳۷۶: ۱/۲۸۸).

۵. تفاوت‌ها و شباهت‌های مسئله رؤیت خداوند در نهج البلاغه و مثنوی

معنوی

در تطبیق دیدگاه مولوی و امام علی علیه السلام درباره رؤیت خداوند، دو محور اساسی مورد بررسی قرار گرفت:

۵-۱. مقایسه دیدگاه‌ها در باب رؤیت قلبی

امام علی علیه السلام و مولوی، بر امکان شناخت خداوند از طریق شهود قلبی تأکید دارند. در عرفان اسلامی، شهود قلبی حالتی است که در آن، دل انسان حقیقت را بی واسطه درک می‌کند. این مفهوم در آثار امام علی علیه السلام به وضوح دیده می‌شود. مولوی نیز مفهوم شهود قلبی را بارها مطرح کرده و بر آن تأکید نموده است. او در ابیاتی، چشم دل را تنها ابزار واقعی برای رؤیت حقیقت معرفی می‌کند. او همچنین در ابیات دیگری، چشم دل را از چشم سر برتر دانسته و معتقد است که تنها از طریق رهایی از تعلقات نفسانی، می‌توان به رؤیت حقیقی رسید.

۵-۲. مقایسه دیدگاه‌ها در باب رؤیت حسی

در اندیشه اسلامی، یکی از مسائل مهم کلامی و عرفانی، امکان رؤیت خداوند است. برخی متکلمان، همچون اشاعره، بر اساس ظاهر برخی آیات قرآنی، امکان رؤیت خداوند را در آخرت با چشم سر پذیرفته‌اند. اما در مقابل، معتزله و امامیه با استدلال عقلی و نقلی این دیدگاه را رد کرده‌اند. امام علی علیه السلام امکان رؤیت بصری خداوند را در دنیا نفی کرده و شناخت الهی را در ساحت شهود قلبی می‌داند. اما در آثار مولوی چنانچه معدود اشعاری که دلالت بر رویت بصری دارند را تاویل نمود به همراه ابیاتی که به وضوح رویت بصری را نفی می‌کنند به نتیجه یکسان به رویت شهودی امام علی علیه السلام خواهیم رسید. نتیجه آنکه هر دو دیدگاه، در رد رؤیت بصری خداوند اتفاق نظر دارند. امام علی علیه السلام در قالب زبان استدلالی و کلامی، و مولوی در قالب زبان شاعرانه و عرفانی، تأکید دارند که چشم ظاهری از دیدن خداوند ناتوان است. از منظر نهج البلاغه، این دریافت هم شامل دنیای مادی می‌شود و هم آخرت، چرا که خداوند فراتر از جسم و مکان است. اما در دیدگاه مولانا آنچه نتیجه این پژوهش به ما نشان می‌دهد، رد رویت حسی در این دنیا اثبات شده است ولی درباره رؤیت در آخرت، هم شهود قلبی و هم حسی قابل برداشت است و البته شواهد به نفع شهود قلبی بسیار بیشتر است.

نتیجه

۱. اشاعره با استناد به ظاهر آیات قرآن، رؤیت حسی خداوند را در آخرت امری ممکن دانسته و معتقدند که مؤمنان در روز قیامت، با چشم سر، پروردگار خویش را خواهند دید. این دیدگاه بر آیاتی همچون آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت تکیه

دارد و رؤیت الهی را مشابه مشاهده‌ی ماه در شب چهاردهم تعبیر می‌کند. در مقابل، معتزله با اتخاذ رویکردی عقلانی و تنزیهی، رؤیت بصری خداوند را محال دانسته و آن را مستلزم تجسیم و محدودیت پروردگار می‌دانند. این مکتب، بر آیاتی همچون آیه ۱۵۳ سوره انعام تکیه کرده و بر این باور است که خداوند فراتر از ادراک حسی و محدودیت‌های جسمانی است. به این ترتیب، معتزله ضمن رد رؤیت حسی، بر امکان معرفت عقلی و قلبی به ذات الهی تأکید دارند، معرفتی که نه از طریق چشم سر، بلکه با بصیرت و شهود باطنی حاصل می‌شود.

۲. بررسی دیدگاه مولوی در آثار او نشان می‌دهد که عقایدش در مسئله رؤیت خداوند، برخلاف سنت اشعری که به آن تعلق داشته، به آموزه‌های امامیه نزدیک‌تر است. این پژوهش نشان داد که مولوی، رؤیت خداوند را مختص شهود قلبی دانسته و رؤیت حسی با چشم سر را در این جهان رد کرده و هرگونه ادعایی درباره رویت حسی این دنیا را صرفاً اشاره‌ای ناتمام می‌داند، اما درباره رؤیت خداوند در آخرت، هم شهود قلبی و هم رؤیتحسی قابل برداشت است؛ مگر اینکه در برداشت از اشعاری که به رویت حسی اشاره دارند، دست به تاویل بزنیم. ۳. از سوی دیگر، نهج البلاغه نیز با تأکید بر تنزیه الهی، رؤیت حسی خداوند را غیرممکن شمرده و شناخت الهی را از طریق شهود قلبی و ایمان عمیق ممکن می‌داند. امام علی علیه السلام صریحاً رؤیت بصری خداوند را رد کرده و بر شهود قلبی تأکید دارد.

۴. هر دو دیدگاه، در رد رؤیت بصری خداوند در این دنیا، هم‌نظرند. امام علی علیه السلام از منظری کلامی و بر پایه‌ی تنزیه الهی، امکان مشاهده‌ی خداوند با چشم سر را نفی می‌کند و معرفت الهی را تنها در ساحت شهود قلبی ممکن می‌داند. مولوی نیز، در قالب زبان شاعرانه و عرفانی، رؤیت خداوند را وابسته به تطهیر قلب و رهایی از قیود نفسانی می‌داند و بر این باور است که چشم سر، توانایی درک حقیقت را ندارد. با این حال، تفاوتی ظریف در برداشت این دو دیدگاه از رؤیت در آخرت وجود دارد. امام علی علیه السلام، همچنان که در دنیا رؤیت بصری را نفی کرده، در آخرت نیز آن را ممکن ندانسته و معرفت الهی را تنها در قالب یقین قلبی مطرح می‌کند. اما در برخی ابیات مولوی، نوعی از رؤیت در آخرت مطرح شده است که می‌توان آن را به شهود قلبی تاویل کرد، اما احتمال برداشت رؤیت حسی نیز وجود دارد. این نکته، اختلافی میان دو دیدگاه ایجاد می‌کند. و در نهایت، این پژوهش بیان می‌کند که تفاوت درک خداوند در دنیا و آخرت، به کیفیت و عمق شهود قلبی مربوط است. از منظر نهج البلاغه در آخرت، رؤیت، همچنان از جنس حسی

نبوده و فراتر از توانایی چشم سر است. اما از منظر مثنوی رسیدن به یک نتیجه واحد نیازمند تاویل برخی از اشعار به نفع رؤیت شهودی است که ابیات صریح درباره آن وجود دارد. در غیر اینصورت درباره رؤیت در آخرت، هم شهود قلبی و هم حسی از آثار مولانا قابل برداشت است.



منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۳۳۷): «شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید»، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری»، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

احمد نگرى، قاضى عبد النبى (۱۹۷۵): «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء»، بيروت: بينا.

الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر (۱۳۹۷): «الإبانة عن أصول الديانة»، تحقيق د. فوقيه حسين محمود، بی جا، بينا.

افلاکى عارفى، شمس الدين احمد (۱۳۹۶): «مناقب العارفين»، تصحیح تحسين يازيجى، تهران: انتشارات دوستان.

بحرانى، ميثم بن على بن ميثم (۱۳۷۵): «ترجمه شرح نهج البلاغه»، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم، على اصغر نوابی يحيى زاده، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوى.

البخارى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (۵۱۴۰ ق): «الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخارى)»، تحقيق د. مصطفى ديبالغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة.

بلخى (مولوى)، جلال الدين محمد (۱۳۸۱): «مثنوى معنوى»، تصحیح قوام الدين خرماهى، تهران: انتشارات دوستان.

بلخى (مولوى)، جلال الدين محمد (۱۳۷۴): «ديوان كبير شمس»، تهران: انتشارات فردوس.

بلخى (مولوى)، جلال الدين محمد (۱۳۷۹): «مجالس سبعة»، تهران: كيهان.

پورجوادى، نصرالله (۱۳۷۵): «رؤيت ماه در آسمان»، تهران: مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول.

تميمي آمدى، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق): «غرر الحكم و درر الكلم»، تصحیح سيد مهدي رجائى، قم: دار الكتاب الإسلامى.

توكلى، محمد هادى (۱۴۰۰): «نقد و بررسى ديده گاه سيدمرتضى درباره تائويل آيه «رب ارنى انظر اليك»، نشر بهمه معرفت كلامى، ۱۹۵ تا ۲۱۰.

توكلى، محمد هادى (۱۴۰۱): «نقد و بررسى تفسير رؤيت خداوند به تعلق علم ضرورى به خداوند»، نشر بهمه معرفت كلامى، شماره ۲۸، ۸۱ - ۹۶.

توكلى، محمد هادى (۱۴۰۲): «بررسى انتقادى تفسير شارحان روايت محمد بن عبید از امام رضا (عليه السلام) در نفى رؤيت پذيرى خداوند» فرهنگ رضوى. ۱۱ (۴۲)، ۹-۲۷.

توكلى، محمد هادى (۱۴۰۳): «بازخوانى روايتى منسوب به امام رضا (عليه السلام) در نفى رؤيت پذيرى خداوند» فرهنگ رضوى، ۱۳ (۴۷)، ۳۰-۷.

جرجانى، سيد شريف على بن محمد (۱۳۷۰): «كتاب التعريفات»، تهران: ناصر خسرو.

جعفرى، محمد تقى (۱۳۸۶): «ترجمه و تفسير نهج البلاغه»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.

حلى، حسن بن سليمان بن محمد (۱۴۲۱ ق): «مختصر البصائر»، تحقيق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.

خاتمى، احمد، پايز و زمستان ۱۳۸۶، «پنهان ز دیده ها و همه دیده ها از اوست (بررسى كلامى مسئله رؤيت خدا و نظر مولانا)»، مجله فرهنگ شماره ۶۳ و ۶۴، ۱۶ صفحه از ۲۲۹ تا ۲۴۴.

خالدیان، محمدعلى (۱۳۸۸): «تحليل و تطبيق اندیشه های كلامى در مثنوى مولوى با نگاهی به ديگر متکلمان»، تهران: نشر احسان.

زمانى، كريم (۱۳۷۵) ك: «شرح جامع مثنوى معنوى»، تهران: موسسه اطلاعات.

شوشترى، محمد تقى (۱۳۷۶): «بهج الصباغه فى شرح نهج البلاغه»، تهران: موسسه انتشارات اميركبير.

شيخ الرئيس ابن سينا (۱۴۰۴ ق): «الشفاء (الطبيعيات)»، تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشى.

صلیبا، جمیل، صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶): «فرهنگ فلسفی»، تهران: انتشارات حکمت.
طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عجم، رفیق (۲۰۰۴ م): «موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی»، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

عرفانی، مرتضی؛ نوری، ابراهیم، و یعقوبی، هانیه (۱۳۹۵): «رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبائی»، الهیات تطبیقی، ۷ (۱۵)، ۱۲۷-۱۳۶.

فاطمی، سیدرضا و خادمی، عین اله (۱۳۹۹): «سنجش نظر قاضی عبدالجبار معتزلی پیرامون رویت خداوند بر اساس قاعده نفی تشبیه. پژوهش های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)»، ۱۰ (۴۰)، ۱۶۳-۱۹۲.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۶): «شرح مثنوی شریف»، تهران: انتشارات زوار.
کاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۶ ق): «لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام»، قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق): «کافی (ط - دار الحديث)»، تحقیق دار الحديث، قم: دار الحديث.
کبیر، یحیی (۱۴۰۱)، «ترجمه، شرح و تحقیق شواهد الربوبیه صدرالدین شیرازی»، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.

محرمی، رامین (۱۳۹۱): «دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال الدین مولوی در باب رؤیت خداوند»، مجله ادیان و عرفان، شماره چهل و پنج، ص ۱۰۵-۱۲۴، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

مدرس وحید، احمد (بی تا)، «شرح نهج البلاغه»، قم: بی نا.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵): «پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ملکشاهی، حسن (۱۴۰۲): «ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا»، تهران: سروش، چاپ دوازدهم.
موسوی، سید عباس (۱۳۷۶): «شرح نهج البلاغه»، بیروت: دارالرسول الاکرم، دارالمحجة البيضاء.
هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸): «منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة»، تصحیح سید ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الاسلامیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

Glorious Qur'an

Nahj al-Balāghah.

Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Izz al-Dīn Abū Ḥāmid. (1377 SH). Sharḥ Nahj al-Balāghah Ibn Abī al-Ḥadīd. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qom: Kitāb-khānah-yi 'Umūmī-yi Āyatullāh Mar'ashī Najafī.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1404 AH). Ma'ānī al-Akhbār. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, affiliated with Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-yi Hawzah-yi Ilmiyyah-yi Qom.

Aḥmad Nagrī, Qāḍī 'Abd al-Nabī. (1975). Jāmi' al-'Ulūm fi Iṣṭilāḥāt al-Funūn al-Mu-laqqab bi-Dustūr al-'Ulamā'. Beirut: n.p.

al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl ibn Abī Bishr. (1397 SH). al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyanah. Edited by Dr. Fawqīyyah Husayn Maḥmūd. n.p.: n.p.

Aflākī 'Arīfī, Shams al-Dīn Aḥmad. (1396 SH). Manāqib al-'Ārifīn. Edited by Taḥsīn Yāzījī. Tehran: Intishārāt-i Dūstān.

Baḥrānī, Maytham ibn 'Alī ibn Maytham. (1375 SH). Tarjumah-yi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Translated by Qurbān 'Alī Muḥammadī Muqaddam and 'Alī Aṣghar-Nawā'ī Yahyāzādah. Mashhad: Bunyād-i Pizhūhishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī.

al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah. (1407 AH). al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī). Edited by Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1381 SH). Masnavī-yi Ma'navī. Edited by Qawām al-Dīn Khurshāhī. Tehran: Intishārāt-i Dūstān.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1374 SH). Dīwān-i Kabīr-i Shams. Tehran: Intishārāt-i Firdaws.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1379 SH). Majālis-i Saḥ'ah. Tehran: Kayhān.

Pūrjawādī, Naṣr Allāh. (1375 SH). Ru'yat-i Māhdar Āsmān. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, First edition. DOI: <https://doi.org/10.22034/farzv.2022.345996.1771>.

Tamīmī Āmadī, 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1410 AH). Ghurar al-Ḥikam wa Durrar al-Kalim. Edited by Sayyid Maḥdī Rajā'ī. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1400 SH). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Sayyid Murtaḍā dar bārah-yi Tāwīl-i Āyah-yi 'Rabbi Arini Anzur llayk.'" Ma'rifat-i Kalāmī 2021: 195–210.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1401 SH). "Naqd wa Barrasī-yi Tafsīr-i Ru'yat-i Khudāwand bih Ta'alluq-i 'Ilm-i Ḍarūrī bih Khudāwand." Ma'rifat-i Kalāmī, no. 28: 81–96.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1402 SH). "Barrasī-yi Intiqādī-yi Tafsīr-i Shāriḥān-i Riwayat-i Muḥammad ibn 'Ubayd az Imām Riḍā ('alayhi al-salām) dar Nafy-i Ru'yat-pazīrī-yi Khudāwand." Farhang-i Raḍawī 11 (42): 9–27.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1403 SH). "Bāz khwānī-yi Riwayat-i Mansūbbi-himām Riḍā ('alayhi al-salām) dar Nafy-i Ru'yat-pazīrī-yi Khudāwand." Farhang-i Raḍawī 12 (47): 30–37.

Jurjānī, Sayyid Sharīf 'Alī ibn Muḥammad. (1370 SH). Kitāb al-Ta'rīfāt. Tehran: Nāṣir Khusraw.

Ja'farī, Muḥammad Taqī. (1386 SH). Tarjumah wa Tafsīr-i Nahj al-Balāghah. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.

Hillī, Ḥasan ibn Sulaymān ibn Muḥammad. (1421 AH). Mukhtaṣar al-Baṣā'ir. Edited by Mushtāq Muẓaffar. Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī.

- Khātāmī, Aḥmad. (1386 SH). "Pinhān zi Dīdagānwa Hama Dīdagānaz Ūst: Barra sī-yi Kalāmī-yi Mas'alah-yi Ru'yat-i Khudāwa Nazar-i Mawlānā." Farhang 63-64: 229-244.
- Khāldiyān, Muḥammad 'Alī. (1388 SH). Taḥlīlwa Taṭbīq-i Andīshah-hā-yi Kalāmīdar-Masnavī-yi Mawlawībā Nigāhibih Dīgar Mutakallimān. Tehran: Nashr-i Ihsān.
- Zamānī, Karīm. (1375 SH). Sharḥ-i Jāmi'-i Masnavī-yi Ma'navī. Tehran: Mu'assasah-yi Ittilā'āt.
- Shūstari, Muḥammad Taqī. (1376 SH). Bahj al-Ṣabāghah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Tehran: Mu'assasah-yi Intishārāt-i Amīr Kabīr.
- Ibn Sīnā, Shaykh al-Rāis. (1404 AH). al-Shifā' (al-Ṭabī'īyyāt). Edited by Sa'id Zāyid. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī.
- Ṣalībā, Jamīl, and Manūchihr Ṣanā'ī Darrehbīdī. (1366 SH). Farhang-i Falsafī [Philosophical Dictionary]. Tehran: Intishārāt-i Hikmat.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH). al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- 'Ajam, Rafiq. (2004). Mawsū'at Muṣṭalahāt Ibn Khaldūn wa al-Sharīf 'Alī Muḥammad al-Jurjānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nashirūn.
- 'Irfānī, Murtazā, Ibrāhīm Nūrī, and Hāniyāh Ya'qūbī. (1395 SH). "Ru'yat-i Khudāwand az Nigāh-i Fakhr al-Dīn Rāzī wa 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī." Ilāhiyyāt-i Taṭbīqī 7 (15): 127-136.
- Fāṭimī, Sayyid Ridā, and 'Ayn Allāh Khādimī. (1399 SH). "Sanjish-i Nazar-i Qāḍī 'Abd al-Jabbār-i Mu'tazilī Pirāmūn-i Ru'yat-i Khudāwand bar Asās-i Qā'idah-yi Nafy-i Tashbīh." Pazhūhish-hā-yi 'Iṭiqādī wa Kalāmī ('Ulūm-i Islāmī) 10 (40): 163-192.
- Furūzānfar, Badī' al-Zamān. (1376 SH). Sharḥ-i Masnavī-yi Sharīf. Tehran: Intishārāt-i Zavvār.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. (1426 AH). Laṭā'if al-'Alām fi Ishārāt Ahl al-Ilhām. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1429 AH). Kāfi. Edited by Dār al-Ḥadīth. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Kabīr, Yahyā. (1401 SH). Tarjumah, Sharḥ wa Taḥqīq-i Shawāhid al-Rubūwiyyah-yi Sadr al-Dīn Shīrāzī. Qom: Mu'assasah-yi Būstān-i Kitāb, 3rd edition.
- Mahramī, Rāmīn. (1391 SH). "Dīdgāh-i 'Irfānī-yi Imām Muḥammad Ghazālī wa Jalāl al-Dīn Mawlawīdar Bāb-i Ru'yat-i Khudāwand." Majallah-yi Adyān wa 'Irfān, no. 45: 105-124.
- Mudarris Waḥīd, Aḥmad. n.d. Sharḥ-i Nahj al-Balāghah. Qom: n.p.
- Makāram Shīrāzī, Nāsir. (1375 SH). Payām-i Imām: Sharḥ-i Tāzah wa Jāmi' bar Nahj al-Balāghah. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Malakshāhī, Ḥasan. (1402 SH). Tarjumah wa Sharḥ-i Ishārāt wa Tanbīhāt-i Ibn Sīnā. Tehran: Soroush, 12th edition.
- Mūsawī, Sayyid 'Abbās. (1376 SH). Sharḥ-i Nahj al-Balāghah. Beirut: Dār al-Rasūl al-Akram, Dār al-Mahajjat al-Baydā'.
- Hāshimī Khū'ī, Mīrzā Ḥabīb Allāh. (1358 SH). Minhāj al-Barā'ah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Edited by Sayyid Ibrāhīm Miyānjī. Tehran: Maktabat al-Islāmīyah.