

ORIGINAL ARTICLE

Rereading the interpretation of verse 143 of Surah A'raf "Felma Tajali Rabbah" in accordance with theological and mystical trends

Zahra Kheirollahi

Assistant Professor, Department of
Quranic and Hadith Sciences,
Payame Noor University, Tehran,
Iran.

Correspondence:
Zahra Kheirollahi
Email: zkheirollahi@pnu.ac.ir

Received: 16 Dec 2022
Accepted: 11 Mar 2024

How to cite

Kheirollahi, Z. (2024). Rereading the interpretation of verse 143 of Surah A'raf "Felma Tajali Rabbah" in accordance with theological and mystical trends. Journal of Qur'anic Interpretation and Language, 13(2), 43-58.
(DOI: [10.30473/quran.2024.66420.3222](https://doi.org/10.30473/quran.2024.66420.3222))

ABSTRACT

The difference in interpretative views is the result of several factors that the examination of the interpretation process can reveal the effect of these factors. The purpose of the present research is to reread the process of interpretation of the Miqat verse "Felma Tajali Rebbe" in accordance with one of these important factors, i.e. interpretation trends. The research method is analytical and based on description and explanation: describing different sayings and interpretation products, then explaining the diversity of views through analyzing the way the commentator interacts with the primary sayings in the light of trends. The findings of the research showed that the interpretation products in verse 143 of A'raf include two types of interpretations in the figurative sense and the real sense. Commentaries in the light of the theological trend by not giving priority to the plan of the opposite sayings, make the manifestation the meaning of appearance and use the appearance of God on the mountain in the direction of sight, while the theological trend has had an effect on the process of this verse in only one interpretation. Other trends have created different products in their process. The final result of the analysis of the interpretation process showed to what extent this process is unique for each interpretation text and how much it is necessary to conduct more rational and detailed investigations in the interpretation process.

KEYWORDS

Qur'an, the process of interpretation, trends in interpretation, differences in interpretation.

پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ (۵۸-۴۳)

DOI: 10.30473/quran.2024.66420.3222

«مقاله پژوهشی»

بازخوانی تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف «فلما تجلی ربه» در همخوانی با گرایش‌های کلامی و عرفانی

زهرا خیراللهی

استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

زهرا خیراللهی

ایمانامه: zkheirolahi@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

استناد به این مقاله:

زهرا، خیراللهی (۱۴۰۳). بازخوانی تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف «فلما تجلی ربه» در همخوانی با گرایش‌های کلامی و عرفانی. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳(۲)، ۴۳-۵۸. (DOI:10.30473/quran.2024.66420.3222)

چکیده

اختلاف دیدگاه‌های تفسیری معلول عوامل متعددی است که بررسی فرآیند تفسیر می‌تواند نحوه اثرگذاری این عوامل را آشکار کند. هدف تحقیق حاضر، بازخوانی فرآیند تفسیر آیه میقات «فلما تجلی ربه» در همخوانی با یکی از این عوامل مهم یعنی گرایش‌های تفسیری است. روش پژوهش، تحلیلی و مبتنی بر توصیف و تبیین است؛ توصیف اقوال مختلف و فرآورده‌های تفسیری، سپس تبیین تنوع دیدگاه‌ها از طریق تحلیل نحوه تعامل مفسر با اقوال اولیه در پرتو گرایش‌ها. یافته‌های تحقیق نشان داد فرآورده‌های تفسیری در آیه ۱۴۳ اعراف شامل دو گونه تفسیر است درمعنای مجازی و در معنای حقیقی. در تفسیر عرفانی، تجلی به معنای رؤیت محسوس، منشأ احوال و مقامات عرفانی است و تفاسیر در پرتو گرایش کلامی با اولویت ندادن به طرح اقوال مخالف، تجلی را ظهور معنا می‌کنند و از ظهور خدا بر کوه در جهت رؤیت استفاده می‌کنند درحالی که گرایش کلامی تنها در یک تفسیر بر فرآیند این آیه اثرگذار بوده است. گرایش‌های دیگر محصولات متفاوتی را در فرآیند خود پدید آورده‌اند. برخی تجلی را مجازی (دلیلی بر وجود خداوند) و بعضی نیز معنای حقیقی یعنی رؤیت خداوند دانسته‌اند. نتیجه نهایی تحلیل فرآیند تفسیر نشان داد تا چه حد این فرآیند برای هر متن تفسیری منحصر به فرد است و چقدر ضرورت دارد بررسی‌های خردنگرتر و جزئی‌تر در فرآیند تفسیر صورت پذیرد.

واژه‌های کلیدی

تفسیر، قرآن، آیه ۱۴۳ اعراف، تجلی خدا، گرایش‌های تفسیری.



طرح مسئله

تفسیر در رویکرد مسئله‌محوری یکی از روش‌های اثربخش در تدبر قرآن است. بررسی تاریخی آراء مفسران در آیات قرآن نشان می‌دهد رویکردهای متفاوتی در بین آنها وجود دارد. آنچه در این میان بیش از پیش به این تحقیق و پژوهش جهت پرهیز از پراکندگی و عدم انسجام ضرورت می‌بخشد چگونگی تعامل میان عوامل مؤثر در فرایند تفسیر با دگردیسی موضوعات زمانی و مکانی است. بررسی این رویکردها و آشنایی با گرایش‌های متفاوتی که برخاسته از مقتضیات و شرایط خاص ادوار مختلف است و شناسایی بهترین روش در قبال تفسیر آیات می‌تواند مارا با مقومات و خصوصیات آیات و نیز در بازآفرینی و بازتولید منطقی خاص یاری رساند.

مقوله تفسیر را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: فرآورده تفسیری؛ فرآیند تفسیر. وقتی از منظر نخست، به تفاسیر می‌نگریم آنچه جلب توجه می‌کند اختلافات تفسیری بسیار در هر آیه از قرآن کریم است. سوای اینکه تفاوت محصولات تفسیری امری مورد تأیید هست یا خیر، پرسشی که ذهن هر محقق را به تأمل سوق می‌دهد، علت این اختلافات است. برای تبیین علل پیدایش تفاسیر متعدد، باید از منظر دوم به تفسیر نگریست؛ یعنی تفسیر را به‌مثابه یک فرآیند درنظر گرفت و عوامل مؤثر این فرآیند را یافت. در تحقیق حاضر، تفسیر آیه «فلما تجلی ربه» (اعراف: ۱۴۳) از منظر دوم بازخوانی می‌شود و از میان علل ممکن، به نقش گرایش‌های تفسیری پرداخته می‌شود. پرسش اصلی آن است که فرآیند تفسیر آیه چگونه تحت تأثیر گرایش‌های مفسران قرار گرفته و موجب پدید آمدن دیدگاه‌های متفاوت شده است؟

برای پاسخ بدین پرسش، از روش توصیف و تبیین استفاده شده است. براساس تعریف مشخصه‌های تفسیر به‌مثابه «فرآیند» که در متن تحقیق گفته خواهد شد، سعی بر این است که انواع دیدگاه‌ها و تطور آن‌ها از دوره تدوین تفسیر به بعد، مورد توصیف و تحلیل قرار گیرد. در بخش پایانی، تعامل مفسران با اقوال تفسیری کلامی و عرفانی برای رسیدن به دیدگاه‌هایی که بیان شد در پرتو تعامل با گرایش‌های تفسیری بازخوانی خواهد شد.

مقدمه

«تجلی خدا» از موضوعاتی است که شایسته است در راستای آن ژرف‌نگری و دقت فراوانی به عمل آید. از این‌رو در طول تاریخ مورد توجه مفسرین، متکلمین، فلاسفه و به ویژه عرفا، قرار گرفته است.

و همچنین گفته می‌شود: این اصطلاح و شرح و تفسیر آن، یکی از دشوارترین و ژرف‌ترین اصطلاحات عرفان اسلامی به‌شمار می‌رود. (خرم‌شاهی، ۱۳۶۶، ۱، ۵۹۸)

عارفان «تجلی» را در دو معنا به کار می‌گیرند: در معنای هستی‌شناسی و در معنای معرفت‌شناسی، و برخی با زبان رمز، از تجلی خورشید حقیقت در آینه جهان و نیز از تجلی خورشید حقیقت در آینه دل سخن می‌گویند.

«بر همین اساس است که ایزوتسو بر اهمیت تجلی در اندیشه ابن عربی، تأکید می‌ورزد و تصریح می‌کند که بحث از مسائل مختلف در فلسفه ابن عربی چیزی جز تفسیر تجلی از منظرهای گوناگون نیست. تعاریفی که در متون عرفانی از تجلی شده است جملگی تعاریفی معرفت‌شناسانه‌اند که می‌توان از آن‌ها به جلوه‌گر شدن حقیقت در آینه دل تعبیر کرد.» (موسوی، ۱۳۸۵، ۱۴، ۵۸۸)

با این وصف، تجلی خدا در ساحت‌های گوناگون مطرح است، در هستی، در قلب عارف، و همچنین در قیامت. و همین امر باعث شده تا تجلی در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه‌ای پیدا کند، همچنان که در قرآن، نیایش‌ها و سایر متون اسلامی، این عنوان به نحو بارزی به چشم می‌خورد.

آیه مشهوری که در آن تجلی ذات اقدس احدیت مطرح گشته است آیه (۱۴۳/ اعراف) است.

موضوعاتی از قبیل: تجلی خدا، رؤیت شهودی خدا، رؤیت در دنیا و آخرت، رؤیت محسوس و غیر محسوس، استعداد و قابلیت‌های گوناگون افراد و انسان‌های کامل، در رهیافت به تجلی خدا و رؤیت الهی، و امثال آن، عناوینی است که زمینه‌ساز دیدگاه‌های گوناگونی شده است.

«مفسران کلامی تجلی را «ظهور» معنی می‌نمایند و از ظهور خدا بر کوه (۱۲۳/ اعراف) در جهت «رؤیت» استفاده می‌کنند، و سنت‌گرایان اشعری از آن به اثبات «رؤیت خداوند» می‌رسند، و خردگرایان معتزلی و شیعی براساس این آیه از «نفی رؤیت» سخن می‌گویند و تجلی را دلیلی بر «وجود خداوند» دانسته و نتیجه آن را آشکار شدن اقتدار و استیلا حق تعالی بر کوه تفسیر می‌کنند.» (موسوی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۵۸۸)

در راستای رؤیت خدا در آیه مزبور نیز دیدگاه‌های گوناگون و فراوانی ابراز شده است، از جمله رؤیت حسی، شهودی و رؤیت عقلانی، رؤیت دنیوی و اخروی. این نوشتار درصدد است اقوال تفسیری و فرآیند تفسیر آیه مزبور را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد و در نهایت دیدگاه نگارنده بیان می‌شود.

مفهوم‌شناسی

در بخش حاضر، مراد از دو اصطلاح تفسیر و گرایش، همچنین واژه‌های به کار رفته در آیه ۱۴۳ اعراف، روشن خواهد شد.

۱-۱. تفسیر: فرآیند/ فرآورده

واژه «تفسیر» مصدر باب تفعیل است؛ بنابراین از نظر ساختار صرفی، بر فرآیند تفسیر دلالت دارد. منتهی این اصطلاح در ساحت دانش تفسیر، بر فرآورده‌ها و ماحصل فعل تفسیر نیز اطلاق شده است. هر فرآورده تفسیری که به صورت متن ادبی ارائه می‌شود، از متون دیگر اسلامی (فقه، کلام و ...) که دربردارنده شرح‌پاره‌هایی بر قرآن است، با ویژگی‌هایی متمایز می‌شود: ۱. حضور همه یا بخشی از قرآن در متن؛ ۲. نقل اقوال مراجع مشهور؛ ۳. مقایسه قرآن با ساختارهای ابزاری و ایدئولوژیک (کالدر، ۱۳۸۹، ۱۶۳). این سه ویژگی قدرت تمایز متن ادبی تفسیر را به درستی در اختیار قرار می‌دهند. اما چه چیز خود متون تفسیری را از هم متمایز می‌کند؟ پاسخ، فرآیند است. گزینش اقوال، چیدمان آن‌ها و افزوده‌های یک مفسر به متن که برای هر مفسری تا حدود زیادی وابسته به دانش‌ها، علایق و دلبستگی‌های اوست، فرآیند تفسیر را شکل می‌دهد (نک. همان، ۱۶۷). بر این اساس، در بررسی هر فرآیند، لازم است دیدگاه‌هایی که در متون تفسیری وجود دارد معلوم و طبقه‌بندی شود، آنگاه چگونگی تعامل مفسران با اقوال کلامی و عرفانی، مبتنی بر عوامل دخیل و اثرگذار بر فرآیند تفسیر تبیین گردد.

گرایش تفسیری

در ترمینولوژی دانش تفسیر، اصطلاحاتی وجود دارد که فرازبان این دانش را شکل داده است. این اصطلاحات هرچند بیشتر در طبقه‌بندی فرآورده‌ها به کار گرفته می‌شوند ولی تا حدود زیادی توانایی توصیف بخشی از فرآیند تفسیر را نیز ممکن می‌کنند. کاستی، ناهمسانی و ضعف تعاریف این اصطلاحات - به ویژه وقتی مصداق‌یابی فرآورده محور براساس آن‌ها صورت می‌گیرد - بر اهل فن پوشیده نیست و در پژوهش‌های مجزا بررسی شده است (نک. جلیلی، ۱۳۹۰، سراسر اثر). با این حال، یکی از کم‌نقص‌ترین و کاربردی‌ترین این اصطلاحات، «گرایش» است. مراد از گرایش، دانش‌ها، علایق و دلبستگی‌های مفسر است (شاگرد، ۱۳۸۲، ۴۸؛ مؤدب، ۱۳۸۸، ۳۸). لازم به توضیح است که گرایش و روش

تفسیری شیوه‌ای است که هر مفسر برای تفسیر یک یا چند آیه از قرآن انتخاب می‌کند و غالباً بستگی به ابزاری که در تفسیر به کار می‌برد دارد. مفسر گاهی براساس عقل و گاهی براساس نقل و زمانی به کمک خود قرآن به تفسیر می‌پردازد اما در فرایند، تفسیر با توجه به متن مقامات تفسیری مطرح می‌شود که فهم مراد، تنها در آن مقامات امکان‌پذیر است. آن مقام‌ها عبارتند از سیاق، شأن نزول آیه، فضای نزول سوره، آیات قرآن با دیگر آیات و توجه به روایات و شکل متکامل تفسیر با کنار هم نهادن تمامی مقامات ممکن است.

تفسیر پیش از آنکه به صورت یک دانش مستقل شکل گیرد، علمی بود که محدثان، متکلمان، فقها و ادیبان از آن برای مقاصد خود استفاده می‌کردند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ۷۳). بدین نحو که علمای آن علوم، تفسیر هم می‌گفتند. پس به نحو مشخص تفسیر آن‌ها دربردارنده تمایلات و مهارت‌های ایشان بود. گرایش‌های تفسیری اولیه در طول زمان تداوم یافتند و بر تعداد آن‌ها به مقتضای هر عصر افزوده شد. در این تحقیق، براساس دیدگاه‌های تفسیری مطرح درباره آیه مورد بحث، نقش گرایش‌هایی که بر فرآیند و شکل‌گیری آن دیدگاه‌ها مؤثر بوده‌اند مشخص شده است.

واژه تجلی

«تجلی» اظهار شئی است و از همین باب است «جلت الماشطه العروس جلوه» آرایشگر، زیبایی‌های عروس را نمایان ساخت. و تعبیر قرآن که «لَا يَجْلِيهَا لَوْفُهَا إِلَّا هُوَ» (اعراف ۱۸۷) این‌گونه تفسیر شده است که هنگام قیامت را جز خدای متعال به شما معرفی نخواهد فرمود. (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰، «تجلی»)

در «مفردات» نیز چنین آمده است: اصل الجَلْو: الكشف الظاهر، ومنه خبر جَلَى، وقياس جَلَى. و«تَجَلَّى» یا به ذات است نظیر «وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى» (۲/ لیل) و یا به امر و فعل است نظیر «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» (۱۴۳/ اعراف) (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، «تجلی») و در «التحقیق» آمده است: «تجلی» به معنای انکشاف است، که نقیض خفاء به شمار می‌رود، همچنان که ظهور، خلاف بطون است. «وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّى» (۳/ شمس) روز پنهان بود و خدای سبحان این پرده را کنار زد «وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى» (۲/ لیل) وقتی شب کنار زده شد روز نمایان گشت (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۱، ۱۲۲)

و در بیانات نورانی امیر مؤمنان (ع) نیز چنین آمده است: «الحمد لله، المتجلی لخلقه بخلقه» شکر و سپاس خدای سبحان را که با

تکلم با خدا

«وکلمه ربه» سؤالاتی در این مجال مطرح است که شایسته تحلیل و بررسی است:

۱. محتوای کلام چه بوده است؟
 ۲. صوت و کلام عرض است و نیازمند به جوهر، جوهر این عرض کدام است؟
 ۳. آیا همان گونه که ویژگی حضرت موسی(ع) کلیم الله است، برای پیامبر بزرگ اسلام(ص) نیز ویژگی خاصی مطرح است؟
- دقت شود که در اینجا نفرمود «وکلمناه» نظیر «وکلم الله موسی تکلیما» و خدا با موسی به گفتگوی ویژه پرداخت (۱۶۴/ نساء)، بلکه فرمود: «کلمه ربه» از یک سو ضمیر متکلم وحده که نشانگر عنایت بیشتر است و از سوی دیگر واژه «ربه» به کار برده شده است که از نظر فن بیان، تعبیری عاطفی تری است. همچنان که در رویداد «وادی ایمن» می فرماید: «وقربناه نجیاً» موسی را به خود نزدیک ساخته و با او نجوا کردیم. (۵۲/ مریم)

محتوای سخن

حال محتوای کلام چه بوده است؟

این نکته از آیه بعدی استنباط می شود «یاموسی ائی اصْطَفَیْتُکَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (۱۴۴/ اعراف) مقام، مقام تجلیل از حضرت موسی(ع) و گزینش وی به عنوان پیامبر امین و ابلاغ وحی و دستورات الهی به مردم است. و این که منشور وظایف را با همه وجودش از خدای سبحان گرفته و در ازای این نعمت بزرگ خدای را شاکر و سپاسگزار باشد.

رؤیت خدا

وقتی که حضرت موسی(ع)، آن توجه ویژه و عنایت مخصوص را از ساحت قدس ربوبی احساس نمود، به وجد و سرور آمده درصدد برآمد که با گوش و چشم و دل و با همه وجود، به لقاء محبوب خویش نائل آید. از این رو تمنای رؤیت نمود که: «رب ارنی انظر الیک» خود را به من بنمایان تا به تو نظر کنم.

در این قسمت سؤال های فراوانی مطرح است که با اختصار برخی از آن ها را گزینش نموده و به جواب خواهیم پرداخت:

۱. تمنای حضرت موسی(ع) برای کیست، برای شخص خود، یا برای قوم و همراهان خویش؟
۲. این تمنا در راستای رؤیت شهودی بوده یا رویت محسوس؟

آفرینش خود، عظمت خویش را بر بندگانش نمایان ساخت. (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) یا «خدای سبحان در کتاب آسمانیش- قرآن- عظمت خویش را نمایان ساخت، بدون آن که خلائق او را با چشم سر ببینند، به سبب قدرت والایی که از خود نشان داد و به خاطر ترساندن آنان از سلطه قهار خویش». (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷)

تجلی خدا در قرآن

همان گونه که گذشت تجلی در قرآن کاربردهای متعددی دارد. در سایر آیات موضوع تجلی یا «نهار» است و یا «علم الهی» است ولی آیه مشهوری که موضوع تجلی در آن خود ذات اقدس احدیت است، آیه میقات (۱۴۳/ اعراف) است، از این رو به تحلیل و تفسیر در پیرامون آیه مزبور خواهیم پرداخت.

فَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ تَبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

پس آنگاه که موسی به وعده گاه مقرر آمد، و پروردگارش با او سخن آغاز کرد، عرض کرد: «پروردگارا، خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم» گفت: «هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید!» هنگامی که پروردگارش بر کوه تجلی کرد، آن را متلاشی نموده و موسی(ع) مدهوش افتاد، تا اینکه بار دیگر موسی به هوش آمده و عرضه داشت: خداوندا تو از هر نقص و محدودیتی منزهی، توبه کردم و من سرآمد مؤمنان خواهم بود. (۱۴۳/ اعراف)

گرچه در این آیه سؤالات و نکات تفسیری فراوانی مطرح است ولی جهت اختصار، در ذیل هر قسمت به چند سؤال و جواب اکتفا خواهد شد.

ملاقات با خدا

«فلما جاء موسی لمیقاتنا» منظور از «میقات» چیست؟

بین حضرت موسی(ع) و خدای سبحان، برای گرفتن الواح، موعدی مقرر گشته است و حضرت موسی(ع) بلادرنگ به قرارگاه- میقات- می رود، که همان طور سیناء است. در اینجا همان گونه که آن ذات یگانه با فرشتگان بدون واسطه سخن می گوید، با حضرت موسی(ع) نیز بدون واسطه آغاز سخن می کند. «من غیر واسطه کما یکلم الملائکه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۲، ۲۳۲)

۳. اگر رؤیت محسوس بوده، چه نوع رؤیت حسی مدنظر بوده است؟
در تفسیر این قسمت دیدگاه‌های گوناگونی ابراز شده است که به آن‌ها اشاره خواهد شد:

دیدگاه‌های تفسیری

۱. این درخواست برای قوم خویش بوده است و نه برای خود.
۲. این رؤیت شهودی بوده و نه محسوس و نه عقلانی.
۳. این رؤیت محسوس بوده و برای خودش این تمنا را داشته است.

تمنای رؤیت برای قوم

محقق طوسی و برخی دیگر گفته‌اند که این سؤال برای قوم بوده و نه برای خود. «وسئل موسی لقومه» (طوسی، بیتا، ۴، ۵۳۴)
فخررازی می‌نویسد: در این که آیا حضرت موسی(ع) تنها بوده یا قوم او نیز در این مقام او را همراهی نموده‌اند، اختلاف است، لکن ظاهر آیه بیانگر آن است که حضرت موسی(ع) تنها بوده است، چرا که در این تشریف، اختصاص به ذکر یافته، و این تخصیص، نفی حکم از ماعدا می‌کند. (فخررازی، ۱۴، ۱۴۲۰، ۳۵۳)
و همچنین قرائن دیگر نیز بیانگر آن است که این درخواست برای شخص خود بوده و گرنه می‌فرمود: «ارهم ینظروا الیک» خود را به آنان نشان بده تا تو را به بینند و نیز می‌فرمود: «لن یرونی» هرگز مرا نخواهند دید. (فخررازی، ۱۴، ۱۴۲۰، ۳۳۵)؛ (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ۵، ۱۶۵)

رؤیت شهودی

علامه طباطبائی می‌فرمایند: این رؤیت نه بصری و نه رؤیت عقلانی است، بلکه رؤیت شهودی است (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ۸، ص ۲۴۱ و نیز ر، ک، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۷، ۱۴۱)
در اینجا، ناگفته نماند که مشاهده حضور خدا قابل انکار نیست، خدای سبحان فوق آن است که مجهول باشد از این‌رو این تعبیر بلند در روایات آمده است که: «معروف عند کل جاهل» (کلینی، ۱۴۰۵، ۱، ۹۱) زیرا ممکن نیست کسی به خویش پی نبرد، و خویشتن هر انسانی عین ربط الی الله است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۷، ۱۵۷)
ولی در این آیه، رؤیت قلبی و شهودی، نظیر رؤیت عقلی و فکری با «انظر الی الجبل» سازگار نیست.

رؤیت حسی

علامه فضل‌الله نیز چنین مرقوم کرده است: هیچ مانعی نیست که حضرت موسی(ع) نظر محسوس اراده کرده باشد بلکه حد اعلا از فضای آیه همین نکته استنباط می‌شود. (علامه فضل‌الله، ۱۳۰۹، ۱۰، ۲۳۹)

تفسیر مبین نیز رؤیت عینی و محسوس را این‌گونه تبیین می‌کند:

«رب ارنی انظر الیک» پروردگارا ترا با قلب و عقلم مشاهده نمودم ولی دوست دارم در برابر چشمانم نیز متجلی شوی و این سخنی بود که حضرت موسی(ع) از روی شدت اشتیاق به ساحت ربوبی ابراز داشت. (مغنیه، بیتا، ۱، ۲۱۴)

زمخشری می‌نویسد: دیدگاه دیگر این که منظور از «ارنی انظر الیک» این است که: پروردگارا آن چنان خودت را بنمایان، که در کمال وضوح ترا بشناسم، همچنان که در حدیث آمده است که: به زودی پروردگار خود را همچون ماه شب چهارده مشاهده خواهید کرد، یعنی خدای سبحان آن‌چنان برای شما تجلی خواهد کرد که بسان دیدن ماه در پهنای شب باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲، ۱۵۶)
این دیدگاه نیز با ظاهر آیه سازگار است. و به نظر می‌رسد هیچ بعدی نداشته باشد که این رؤیت برای شخص خود و محسوس بوده و نظیر رؤیت در وادی ایمن باشد، در آنجا که می‌فرماید: «انی آنست نارا» (۷/ نمل) و یا «نودی ان بورک من فی النار و من حولها» (۸/ نمل) در راستای این دیدگاه تفصیل بیشتری خواهد آمد.
رویکرد ابن عاشور نیز در این راستا به رؤیت محسوس است و این‌گونه توجیه می‌کند که:

تمنای رؤیت ذات اقدس احدیت، باعث افزایش رتبه شناخت و معرفت الهی خواهد شد، چرا که قرارداد ملاقات بر دو چیز استوار است: یکی دیدن ذات شخص و دیگری شنیدن سخن او، که شنیدن برای حضرت موسی(ع) رخ داده است، از این‌رو تمنای رکن ثانی را نیز در سر می‌پروراند و مانعی نیست که پیامبری قبل از فراگیری از ساحت قدس ربوبی، علم به تفصیل شؤون الهی نداشته باشد، و بدین جهت است که خدای سبحان به پیامبر خویش حضرت محمد(ص) فرمود: «قل رب زدنی علما» (۱۱۴/ طه) (ابن عاشور، بیتا، ۴، ۲۷۷)

ولکن دیدگاه ابن عاشور ناتمام است و بسیار بعید است که پیامبر با عظمتی همچون حضرت موسی(ع) که در آن رتبه بلند از معرفت قدس ربوبی قرار دارد، از عدم رویت محسوس خدا بی‌خبر باشد.

دیدگاه ابن جزى و نقد آن

برخی بر این باورند که: حضرت موسی(ع) طاقت چنین دیداری را نداشت و گر نه اصل رؤیت محال نیست چون نظیر حضرت نوح(ع)، بر این سؤال عتاب می‌شد.

ابن جزى در التسهیل می‌نویسد: نمی‌توان این آیه را دلیل بر محال بودن رؤیت خدا دانست، چرا که علت نفی را نه محال بودن بلکه عدم طاقت حضرت موسی می‌داند. و اگر رؤیت محال بود، جوابی توأم با زجر و تندى داده می‌شد، نظیر آن چه در جواب حضرت نوح(ع) آمده که: «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ أَنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»

چیزی را که بدان علم نداری از من سؤال مکن. هرآینه من ترا ارشاد نموده و برحذر می‌دارم از این که در زمره جاهلین قرار بگیری! (۴۶/هود) (ابن جزى قرناطی، ۱۴۱۶، ۱، ۳۰۱)

ولکن گفتار ابن جزى تمام نیست، چون اولاً: سیاق آیه دلیل نفی رؤیت محسوس است. ثانیاً: آیات فراوانی داریم که بیانگر عدم محدودیت و غیرقابل حس بودن خدای سبحان است نظیر: (۵۷/حدید) (۴۵/کهف)، (۱۳۳/احزاب) (۱۰۳/انعام)

آیات مزبور بیانگر چند نکته است: ۱. مجرد بودن خدای سبحان. ۲. بی‌نهایت بودن آن وجود مقدس که اولین اولین و آخرین آخرین است.

۳. خدای سبحان دارای علم بی‌نهایت است و هیچ آشکار و پنهان و هیچ سرّ و فوق سرّی نیست مگر آن که خدا بر آن احاطه علمی دارد. همچنان که خدای متعال دارای قدرت بی‌نهایت است، و هیچ کوچک و بزرگ و ذره و خورشیدی نیست مگر آن که در قلمرو قدرت پروردگار است و علم و قدرت بی‌نهایت مستلزم وجود بی‌نهایت خواهد بود. بنابراین چگونه ممکن است خدای با عظمت محدود گشته و قابل رؤیت حسی باشد؟

این موضوع در روایات و متون اسلامی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. همان‌طور که یعقوب جعفری در تفسیر کوثر و حویزی در تفسیر نورالثقلین از جابر بن عبدالله انصاری از نبی اکرم(ص) نقل می‌کنند که فرمود: هرگز کسی خدا را چه در دنیا و چه در آخرت نخواهد دید. «لن یری الله احد فی الدنيا ولا فی الآخرة» (جعفری، بی‌تا، ۱۸۱) و (حویزی، ۱۴۱۵، ۲، ۶۶)

دیدگاه بغوی و نقد آن

دیدگاه دیگر این است که: چون استقرار کوه، امر ممکن است، پس

رؤیت محسوس نیز امر محالی نخواهد بود. بغوی در معالم التنزیل این گونه استدلال نموده است: دلیل بر این که رؤیت محال نیست، این است که: خدای سبحان در این سؤال نسبت جهل به حضرت موسی(ع) نداده است، و همچنین نفرموده است که من دیده نمی‌شوم «أَنِّي لَا أُرَى»، بلکه مسئله رؤیت را وابسته به استقرار کوه نموده، و برقراری کوه نیز امر محالی نیست و چیزی که وابسته به امر غیر محالی شد، خودش نیز محال نخواهد بود. (بغوی، ۱۴۲۰، ۲، ۲۲۹)

در جواب ایشان نیز باید گفت: گرچه استقرار کوه محال نیست، ولی سخن از واقعیت است نه ماهیت. سخن در این است که اگر کوه استقرار خود را حفظ نمود، خدا هم رؤیت خواهد شد، و واقعیت عدم استقرار کوه را نشان داد. پس خدای سبحان رؤیت نخواهد شد. برخی برای فرار از شبهه «رؤیت»، گفته اند مضافی در تقدیر است: «ارنی انظر الی امرک» لکن با سیاق آیه سازگار نبوده و دلیلی بر تقدیر مضاف نیست. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۴، ۳۳۵)

دیدگاه قشیری و ابن عربی

قشیری می‌گوید: وقتی حضرت موسی(ع) سخن محبوب را شنید چنان دچار سکر و مستی شد که از خود بی‌خود گشته و آن سخن را بر زبان جاری ساخت و اصولاً مستان به گفتارشان مؤاخذه نمی‌شوند. مگر نه آن است که در کلام‌الله مجید نسبت به حضرت موسی(ع) هیچ عتابی دیده نمی‌شود؟! (قشیری، بی‌تا، ۱، ۵۶۵)

و به قول شاعر: هرچه انسان به دیار معشوق نزدیک‌تر می‌شود، شدت اشتیاقش به رؤیت معشوق بیشتر می‌گردد. (ابن جزى، ۱۴۱۶، ۱، ۳۰۰)

و در جایی دیگر می‌گوید: موسی از روی نیاز - نیازی که عاشق به معشوق دارد - سخن گفته و تمنا کرده که «رب ارنی انظر الیک» و به کمترین حد از نگاه هم قانع بوده، و راستی که انسان کشته چنین نگاهی است. اما جواب رد شنید که «لن ترانی» آری و این چنین است قهر دوستان! و بدین سان است که شاعر می‌گوید: جور هوی - معشوق - از عدلش دلنشین‌تر و بخلش از بذلش ظریف‌تر است! (قشیری، بی‌تا، ۱، ۵۶۶)

برخی از عرفا مثل ابن عربی در عین اینکه رویت حسی را نفی می‌کند آن را برای اهل ذوق و مکاشفه اثبات می‌کند و می‌گوید عبادی که حق چشم اوست، خودش را به وسیله حق درک می‌کند و حق را با چشم خود درک می‌کند. چون حق عین بصر اوست و بدین ترتیب هر دو امر (خود و حق) را درک می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ۴، ۳۰۱)

الف) خدای سبحان خود را می‌بیند و آن کس که خود را می‌بیند قابل رؤیت است و دیگری نیز او را خواهد دید. این صغری و کبری هیچ‌کدام صحیح نیست. این که گفته می‌شود خدای سبحان خود را می‌بیند بدین معناست که بر خود علم حضوری دارد و از ذات خویش غایب نیست. دربارهٔ مقدمهٔ دوم نیز باید گفت هیچ ملازمه‌ای میان این دو مقدمه وجود ندارد به ویژه که گفته شده مقصود از رؤیت خدا مشاهدهٔ ذات به علم حضوری است.

ب) وجود، گواه بر رؤیت است و در صورت معدوم بودن غیرقابل رؤیت است؛ و این ملاک برای خدا نیز مطرح است، بنابراین خدای موجود قابل رؤیت خواهد بود.

جواب: وجود، یکی از شرائط رؤیت است، نه علت تامه، به شهادت وجود امور مجرد، که قابل رؤیت هم نیست نظیر امور نفسانی، همچون اراده، کراهت، و علم که در نفس انسان وجود دارد ولی قابل رؤیت هم نیست. خدای سبحان مجرد محض است پس قابل رؤیت نیست لاتدرکه الابصار وهو یدرک الابصار.

ج) اعتقاد به رؤیت هیچ نوع پیامد نادرستی دربر ندارد و موجب حدوث ذات یا حدوث چیزی در ذات و یا تشبیه به خلق نمی‌شود. جواب: پاسخ این استدلال هم روشن است، که رؤیت بدون تقابل امکان‌پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مرئی انجام نگیرد دیدن امکان نمی‌پذیرد و لازمهٔ تقابل، جسم و یا عرض بودن است. د) دیدگاه رؤیت در آخرت: این دیدگاه به برخی از آیات و روایات نظیر موارد ذیل نیز استدلال نموده‌اند. «وجه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (۲۳-۲۲ قیامت) و «وجاء ربک والملك صفا صفا» (۲۲/ فجر) و نظائر آن.

در حالی که آیات مزبور چنین دلالتی ندارد و نظر در اینجا به معنای توجه و وضوح امر است نه این که خدای سبحان در جایی مستقر گشته و عده‌ای او را نظاره می‌کنند. و یا این که خدا از جای خود حرکت می‌کند و در صف ملائکه می‌آید و دیده می‌شود. در اینجا نیز «ربک» به معنای امر الهی و یا آیات خداست که به وضوح مشاهده می‌شود. در غیر این صورت باید قائل به جسمانیت و یا عوارض جسمانی برای خدا شویم که با ساحت قدس کبریایی خدا سازگار نیست.

به روایت ذیل نیز استناد شده است که نبی اکرم فرمودند: در قیامت خدای خود را خواهید دید، بسان دیدن ماه در شب بدر «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَهُ الْبَدْرِ» (بخاری، ۱۳۹۷، ح ۷۰۲۱)

به طور کلی عرفا در تایید رؤیت محسوس، به زبان ویژهٔ خویش در اینجا به اظهار نظر پرداخته‌اند، به عنوان مثال می‌گویند: «موسی چنان از جام کلام ربانی بی‌خود شده و به ذوق و وجد آمده بود که استحالهٔ رؤیت را فرا موش کرده و از این رو اظهار داشت: "رب ارنی انظر الیک" (فیض کاشانی، ۱۳۳۶، ۴، ۱۰۳)؛ (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳، ۱۳۶۸)؛ (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳، ۳۹۱) در سخن نهایی به تفصیل بیشتری در این ارتباط خواهیم پرداخت.

امتناع رؤیت محسوس "لن ترانی"

در اینجا نیز دو سؤال قابل توجه است:

۱. این رؤیت، برای حضرت موسی(ع) مقدور نیست، یا به طور کلی خدای سبحان دیدنی نیست؟
 ۲. در دنیا چنین امری امکان ندارد، یا به طور کلی چه در دنیا و چه در عقبی، رؤیت حضرت احدیت امکان‌پذیر نیست؟
- این تعبیر ظهور قوی دارد در این که خدای سبحان به هیچ وجه با چشم سر دیده نمی‌شود. و لذا فرمود: «لن تستطیع ان ترانی» و نه این که: «لن ترانی فی الدنیا» و نه این که: رؤیت برای افراد ویژه ممکن است چون که «لن اُری» فرموده است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ۴، ۲۷۵)؛ (ابوبکر، عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، ۲، ۸۰۳) و نه این که مربوط به قوم موسی(ع) بوده که منظور «لَنْ یَرَوْا» باشد، بلکه ظهور اقوی دارد در این که به طور کلی خدای سبحان قابل رؤیت نیست.

گزینش، نقل و چینش اقوال

همان‌طور که گفته شد فرایند تفسیر یعنی نحوه گزینش اقوال و طرح و چینش آن‌ها که از عواملی چون گرایش اثر می‌پذیرد. رفتارهای متفاوت مفسران با اقوال اولیه، در آیه ۱۴۳ اعراف قابل توجه است. در روایات شیعی تنها معنای مطرح برای آیه، رؤیت قلبی بوده نه رؤیت حسی در حالی که در میان اهل تسنن تنها خردگرایان معتزلی به این معنا التزام دارند و متکلمین اشعری معنای رؤیت حسی را در آیه قائلند. بر این اساس، مضمون روایات تفسیری شیعه و معتزله از یک طرف و سنت‌گرایان اشعری از طرف دیگر از هم منفک و متمایز است. در این قسمت به ارزیابی دو دیدگاه با تفصیل بیشتری پرداخته می‌شود.

۱. خدا قابل رؤیت است و در آخرت دیده خواهد شد.
 ۲. خدا غیر قابل رؤیت است در دنیا و آخرت
- استدلال قائلین به رؤیت (سنت‌گرایان اشعری): آنان که به طور مطلق قائل به رؤیت هستند می‌گویند:

گویا در این مقام رویکرد خدای سبحان به سازوکار دیگری است، که به حضرت موسی(ع) و به همه بنی آدم تا قیام قیامت نشان دهد که خدای بی‌نهایت، قابل رؤیت حسی نیست و کسی را نشاید که از ساحت قدس الهی، چنین تمنایی را داشته باشد.

رؤیت در معراج

برخی بر این گمان‌اند که نبی اکرم (ص) در شب معراج خدا را رؤیت نموده است و به ظاهر آیه نیز استشهاد می‌کنند که «ولقد راه نزلہ اخری» (۱۳/ نجم)

لکن این دیدگاه قابل قبول نیست، زیرا در تأویل آیه فوق باید گفت براساس آیه «لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار» (۱۰۳/ انعام) چشم توان دیدن خداوند را ندارد اما با چشم دل می‌توان خدا را دید. در واقع پیامبر در معراج، آیات عظمت الهی را مشاهده فرمودند. خود نبی اکرم(ص) راجع به شب معراج می‌فرماید: «خدای را با قلب خویش و نه با چشمان خود مشاهده نمودم». «فرأیتہ بقلبی وما رایته بعینی» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱، ۴۸)؛ (مجلسی، ۱۳۸۲، ۹، ۲۸۹)

از این رو چه در آیات و چه در روایات، اگر سخن از رؤیت خدا در معراج مطرح است، رؤیت قلبی بوده و نه حسی.

نمایش عینی

خدای سبحان به صرف اینکه ذات مقدسش از نظر علمی و نظری قابل رؤیت نیست اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از حضرت موسی (ع) دعوت می‌کند که به طور عینی و محسوس، به مشاهده بپردازد «ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی»

درست نظیر ماجرای حضرت ابراهیم(ع) در «رب ارنی کیف تحیی الموتی» (۲۶۰/ بقره) (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳، ۳۹۱)

و شکی نیست که مشاهده عینی در باور و گرایش‌های انسان ابلاغ بوده و اطمینان بیشتری ایجاد می‌کند. همچنان که در ماجرای ذبح اسماعیل خدای سبحان درصدد است، سنت خرافی ذبح فرزندان در برابر بت‌ها و خدایان را برجیند، لکن به صرف دستور و گفتار اکتفا نمی‌فرماید، بلکه به طور عینی صحنه‌ای پیش می‌آورد که ابلاغ و بسی نافذتر است، در اینجا نیز خدای سبحان درصدد بیان عدم رؤیت محسوس است، و باید به طور عینی صحنه‌ای نمایش داده شود، تا بر بنی اسرائیل و دیگران به طور ابلاغ ثابت شود، که به طور کلی خیال رؤیت محسوس را به ذهن خود خطور ندهند.

جواب: روایت مزبور از نظر سند مخدوش است، زیرا:

به «ابوهریره» منتهی می‌شود، که از شاگردان برجسته کعب الاحبار یهودی مسلمان‌نماست، که گاهی روایت استادش را از لسان نبی اکرم(ص) نقل می‌کند و چون کعب پیامبر(ص) را درک نکرده بود، جرأت آن را نداشت که روایت خود را به رسول خدا نسبت دهد. در حالی که ابوهریره به خاطر سه سال و نیم مصاحبت، قسمتی از افکار و آرای خود را به رسول الله(ص) نسبت می‌داد.

«در سند این روایت «قیس بن ابی حازم» وجود دارد که بغض علی(ع) را پیوسته در دل داشته است، گذشته از این در اواخر عمر دچار فراموشی شد، و در همان حال نیز نقل حدیث می‌کرد و از او اخذ حدیث می‌شد. و همچنین این روایت، خبر واحدی بیش نیست و به طور مسلم چنین خبری نمی‌تواند سند عقیدتی باشد، چرا که مطلوب از عقیده و ایمان و اذعان یقین است و خبر واحد یقین‌آور نیست لذا روایت مخالف قرآن است و فاقد ارزش خواهد بود. از سوی دیگر همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد، نبی اکرم فرمود: «لن یری الله احد فی الدنیا ولا فی الاخره» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ۱۸۱-۲۵۲)

حال به فرض صحت روایت ابوهریره، با روایت جابر قابل جمع است بدین‌صورت که منظور از تشبیه در روایت ابوهریره چنین است که: در قیامت شهود الهی به قدری جلی و آشکار است که به همان وضوحی که ماه را در آسمان شب چهارده می‌توان مشاهده کرد خدا را هم به همان وضوح می‌توان شهود نموده و به معرفت او نائل آمد.

بنابراین با توجه به بیان مزبور، و وجود بی‌نهایت و مجرد بودن حضرت احدیت، به هیچ‌وجه چه در دنیا و چه در آخرت، رؤیت محسوس آن ذات مقدس، ممکن نخواهد بود. (ن.ک: الاهیات سبحانی، ج ۱)؛

نفی رؤیت محسوس (خردگرایان معتزلی و شیعی)

در این مجال سؤال دیگری مطرح است که: چرا خدای سبحان، در اینجا نیز جلوه‌ای خاص اگرچه ناچیز در نوری نظیر نار یا گلی یا درخت سرسبزی و یا.. را ارائه نفرمود؟ با این که در وادی مقدس ابتدا به حضرت موسی(ع) آن «نار» در درخت نشان داده شد و سپس شنید و گویا موسی(ع) با تصور همان فضا، در اینجا نیز، به تمنای رؤیت آمده و جلوه‌ای از تجلیات قدس ربوبی را، آرزو نموده است؟

شکی نیست که حضرت موسی(ع) درصدد آن نیست که خدای سبحان را آن‌گونه که هست در کمال بی‌نهایت و با تمام هستیش رؤیت نماید، بدیهی است که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. و آن پیامبر بزرگ الهی نیز بر این امر واقف است.

«صَعَقًا» صوت شدید و حاد را صاعقه گویند، که غشوه و موت از آثار آن است. و «صعق» نظیر «خشن» صفت است و به معنای کسی است که بر اثر شنیدن صوت شدید دچار غشوه و بی‌هوشی گشته است. (نک: علامه مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۶ ص ۲۹۳؛ ابن منظور، ۱۳۶۳، ۱۰، ۱۹۸) و نظائر آن در قرآن این‌گونه آمده است: فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ (۸/ زمر)، فَذَرَهُمْ حَتَّى يَلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ (۴۵/ طور)

اینجا سؤال شایان نظر دیگر این است که: منشأ این ترس و مدهوشی چه بوده است؟ «هیبت» یا «رهبت»؟ از شدت شوق بوده و یا از شدت خوف؟

هنگامی که از امام صادق(ع) سؤال شد: عامل مدهوشی پیامبر اکرم(ص) در حال وحی چه بود؟ فرمودند: به خاطر تجلی خدا برایشان بود «ذالک اذا تجلّی الله له» (صدوق، ۱۳۵۷، ۱۱۵)

در جریان حضرت یوسف(ع)، هنگامی که زن‌ها از خود بی‌خود شدند و به جای ترنج دست‌های خود را بریدند، از هیبت بود و نه از رهبت، در اینجا چطور؟ ظاهر آیه اقتضا می‌کند، که از رهبت باشد چون می‌گوید «جعل دکا»، گرچه امکان دارد که هر دو منظور باشد. مسئله مدهوشی در ساحت جلال و جمال الهی، و نجوای با حضرت احدیت، منزلتی بس والا و گران سنگ است، که به اوحی از افراد عطا می‌شود، از این‌رو پیوسته یکی از آرزوهای ائمه هدی(ع) در مقام نیایش، تمنای همین جایگاه و منزلت بوده است.

«إِلَهِی اجْعَلْنی مِمَّنْ نَادَیْتُهُ فَأَجَابَکَ، وَلَا حَظَّتْهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِکَ، فَتَاجِبَتْهُ سِرًّا وَعَمِلَ لَکَ جَهْرًا»

بارالها، مرا در زمره کسانی قرار ده که او را ندا دادی و اجابت کرد، و در معرض توجهش قرار دادی و او در برابر جلال تو مدهوش گشت، و از این‌رو در پنهانی با او به رازگویی پرداختی، و او هم آشکارا به انجام وظیفه پرداخت. (مکارم، ۱۳۸۵، ۶۵۹)

توبه حضرت موسی از چیست؟

«تُبْتُ إِلَیکَ» نظیر این مفاد را می‌توان در سوره احقاف مشاهده نمود که: «إِنِّی تُبْتُ إِلَیکَ وَإِنِّی مِنَ الْمُسْلِمِینَ» (۱۵/ احقاف)

سؤالی که در اینجا مطرح است این که: توبه حضرت موسی(ع) از چیست؟

دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است که به سه نمونه از آن اشاره می‌شود:

۱. شأن انبیاء الهی آن است، که وقتی در چنین جایگاه و منزلتی

«ولکن حین امر ابراهیم بذبح ابنه و لم تعمل السکین، کانت تلک المعجزه ابلغ امرا فی النفوس من الموعظه الکلامیه وکذا لک حین طلب موسی عن امر ربه بان ینظر الیه» (مدرسی، ۱۴۰۹، ۴۳۹، ۳)

درهم فرو ریختن کوه

«جعل دکا» دَکَ به معنای انهدام و کوبیدن و با خاک یکسان نمودن است، به گونه‌ای که چیزی از آثار ظاهری آن باقی نماند، بنابراین صرف انهدام نبوده، و قید یکسان شدن با خاک در آن لحاظ گشته است. (مصطفوی، ۱۴۰۳، ۳، ۱۵۲)

این تعبیر در آیه مزبور در کمال مبالغه بیان گشته است و از این رو فرمود: «نَدَکَ» و همچنین فرمود: «صَارَ مَذْکُکًا» که فرمود: «جَعَلَ دَکَا» (عبدالقادر، ۱۳۸۲، ۱، ۴۷۶)؛ (ابن عاشور، بی‌تا، ۴، ۲۷۷) و نظیر این تعبیر را در سوره کهف می‌خوانیم که: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدَ رَبِّیْ جَعَلَ دَکَا» (۹۸/ کهف) و یا در سوره الحاقه می‌فرماید: «وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُکَّتَا دَکَةً وَاحِدَةً» (۱۴/ الحاقه)

سؤالی که در اینجا مطرح است این که: مرجع ضمیر «هو» در جعل چیست؟ آیا به خدا برمی‌گردد و یا به تجلی؟ «جعل الرب بتجلیه، الجبل دکا» و یا «جعل تجلیه، الجبل دکا»؟ (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ۶، ۲۳۶) هر دو محتمل است، گزاره‌ای که در هر دو صورت، بیانگر جلال و عظمت الهی و قدرت بی‌پایان اوست. تو گویی خدای سبحان «درخواست رؤیت» را همچون «نسبت ولد» به ساحت مقدسش می‌داند آنجا که می‌فرماید: «وَتَخَرَّ الْجِبَالُ هَذَا أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا» (۹۰/ مریم)

نکته دیگر آن که در آیه «۹۰/ مریم» می‌فرماید: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَّقَطُّرْنَ مِنْهُ» یعنی نزدیک است «تکاد»، ولی «جعل دکا» یعنی حاصل شد! و تفاوت این دو روشن است. فکم بین الامرین فرقا. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ۱، ۹۷)

بی‌هوشی گشتن حضرت موسی(ع)

«وخر موسی صعقا» خرّ یخرّ به معنای سقوط شدید همراه با صدای مخصوص به این حالت، که از آن حدّت و شدت و قوت در سقوط استنباط می‌شود. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۴)

که به برخی از نظائر آن اشاره می‌شود: وَتَخَرَّ الْجِبَالُ هَذَا أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (۱۹/ مریم)، فَكَانَ خَرَمِنَ السَّمَاءِ (۳۱/ حج)، خَرَّوَالَهُ سَجْدًا (۱۰۰/ یوسف)، خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (۲۴/ ص)

ساحت قدس ربوبی خداوند و واجب‌الوجود بودن او ناسازگار است و هیچ صورت ذهنی‌ای با او منطبق نمی‌گردد نه در دنیا و نه در آخرت. شاید به همین جهت است که بعضی گفته‌اند: مراد از این رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است و علامه طباطبایی این علم را علم حضوری می‌داند و می‌گوید: تعبیر از این‌گونه معلومات به رؤیت شایع است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۸، ۳۰۸) بر مبنای باور کلامی شیعیان رؤیت به معنای مجازی در کلام قرآن ملاک است و نه حقیقی.

از طرفی در روایات شیعه هم رؤیت را در معنای رؤیت قلبی تعبیر کرده‌اند و معنای حقیقی رؤیت را نمی‌پذیرند از جمله کلام امام رضا (ع) که در ضمن خطبه‌ای از خطبه‌های خود فرمود: خداوند یگانه است اما نه یگانه عددی و او ظاهر است اما ظهورش مانند ظهور سایر موجودات نیست که ما به مباشرت خود آنها را می‌بینیم. او متجلی است اما تجلیش مانند تجلی و طلوع خورشید و ماه نیست تا در انتظار طلوعش به جستجو برآییم (صدوق، بی‌تا، ۳۷)

البته بعضی از مفسرین شیعه مثل طبرسی (یکی از زمینه‌های بحث در تفسیر مجمع البیان حوزه کلام و مسائل کلامی است که از حوزه‌های بسیار مهم در این تفسیر بوده و مرحوم طبرسی توجه خاصی به آن داشته است) با وجود این که در تفسیر آیه ابتدا معنای رؤیت تجلی حق را مطرح می‌نماید، سپس توضیح می‌دهد که مقصود از رؤیت همان رؤیت با چشم ظاهر است، زیرا اولاً معتقد است که موسی رؤیت را برای قومش درخواست کرد، نه برای خودش، در حالی که اگر مراد او درخواست تجلی حق بود، اشکالی وجود نداشت که درخواست خود موسی هم باشد. ثانیاً این درخواست را با آیه ۹۰-۹۱ سوره شریفه مریم مقایسه می‌کند؛ به این معنا که همچنان که زشتی نسبت دادن فرزند به خداوند روشن است؛ زشتی رؤیت جسمانی حق تعالی نیز آشکار است. ثالثاً توبه موسی را مربوط به اصل درخواست رؤیت می‌داند، در حالی که اگر نظر وی در تفسیر آیه، رؤیت قلبی بود، دلیلی برای توبه او وجود نداشت. (طبرسی، ۱۳۶۷، ۱، ۴۶۷)

تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی گرایشی است در تفسیر قرآن که در توضیح و تفسیر آیات از کشف و شهود و باورها و آموزه‌های عرفانی بهره می‌جوید. تفسیر عرفانی بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظواهر، دارای باطن‌هایی است که از طریق کشف و شهود عرفانی می‌توان به آن دست یافت.

قرار می‌گیرند لازم است اذن الهی را برای چنین سؤالی احراز نمایند و چنین نشد. ۲. حضرت موسی (ع) با این درخواست، مرتکب صغیره‌ای شد، که باید از آن توبه می‌کرد. ۳- گرچه حضرت موسی (ع) مرتکب هیچ‌گونه عصیانی نشد، ولی این توبه از باب اقبال کلی و کمال انقطاع بوده است.

و همان‌گونه که شیخ طوسی فرموده‌اند، همین دیدگاه سوم مورد اعتماد و تأیید خواهد بود. (طوسی، بی‌تا، ۴، ۵۳۸)

حضرت موسی (ع) سرآمد مؤمنان

«أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» متعلق ایمان مزبور چیست؟ گرچه متعلق ایمان بسی گسترده است، ولی چون سخن از تجرد آن ذات مقدس و عدم امکان رؤیت محسوس در اینجا به میان آمده است، متعلق ایمان نیز همان خواهد بود.

امام صادق (ع) در تفسیر این قسمت می‌فرماید: «أَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ وَصَدَّقَ بِأَنَّهُ لَا تَرَى» (امین‌الاسلام طبرسی، ۱۳۷۲، ۴، ۷۳۲) و همچنین از نبی اکرم (ص)، از حضرت علی (ع) و حضرت رضا (ع) نیز همین مضمون نقل شده است. (حویزی، ۱۴۱۵، ۲، ۶۶)

نظائر این تعبیر در قرآن نیز شایان دقت است: «قُلْ إِنْ صَلَّيْتَ وَنَسَكْتَ ... وَانَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (۱۶۳/ انعام)، «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ» (۸۱/ زخرف)، «وَلَا تَكُونُوا أَوَّلُ كَافِرٍ بِهِ» (۴۱/ بقره)

همخوانی فرایند تفسیر با گرایش‌ها

در این بخش، فرایند تفسیر در پرتو مهم‌ترین گرایش‌های دخیل در تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف (گرایش کلامی و عرفانی) بررسی می‌شود.

تفسیر کلامی

این نوع تفسیر از شاخه‌های تفسیر عقلی و اجتهادی قرآن کریم است. در گرایش کلامی، مفسر از آیات قرآن برای دفاع از باورهای مذهبی استفاده می‌کند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد مفسران کلامی تجلی را «ظهور» معنی می‌نمایند و از ظهور خدا بر کوه (۱۲۳/ اعراف) در جهت «رؤیت» استفاده می‌کنند، و سنت‌گرایان اشعری از آن به اثبات «رؤیت خداوند» می‌رسند، و خردگرایان معتزلی و شیعی براساس این آیه از «نفی رؤیت» سخن می‌گویند و تجلی را دلیلی بر «وجود خداوند» دانسته و نتیجه آن را آشکار شدن اقتدار و استیلای حق تعالی بر کوه تفسیر می‌کنند. (موسوی، ۱۳۸۵، ۱۴، ۵۸۸)

لازمه سخن اشاعره پذیرش معنای حقیقی رؤیت، ابصار و نظر انداختن به چشم است که مستلزم جسمانی بودن خداست و با

عرفا بنا بر مبنای خاص خود (کشف و شهود) نظرات تأمل‌برانگیزی را در خصوص آیه مورد بحث ابراز داشته‌اند. روشن نبودن دیدگاه عرفا و نیز شباهت‌های بین آنان و اشاعره در برخی مسائل زمینه را برای پیوند دادن آنان به اشاعره و به نحوی دنباله‌روی اشاعره قلمداد کردن آنان مساعد ساخته است.

گاهی به برخی از عبارات ابن عربی برمی‌خوریم که ظاهر آنها دیدگاه اشاعره را القا می‌کند، مثلاً در ذیل آیه ۱۴۳ اعراف می‌گوید: رؤیت (مذکور) نسبت به زمان حال نفی نشده بلکه نسبت به زمان آینده و با ادات «سوف» نفی شده است. شکی نیست که خدا بر کوه تجلی کرد در حالی که کوه، امر حادث بود و با این تجلی‌مند شد. پس ما این را می‌دانیم که رؤیت رب که موجب اندکاک کوه شد برای کوه حاصل شده است و کوه او را دیده است؛ بنابراین منعی ندارد که موسی هم در حال اندکاک حق را دیده باشد به ویژه که نفی هم برای آینده است. با تأمل روشن می‌شود که (برای رؤیت) مانعی وجود ندارد. به خصوص که صق برای موسی (ع) همان اندکاک برای کوه است (ابن عربی، بی‌تا، ۳، ۳۸۴)

در آثار مولوی نیز سخنانی به نظم یا نثر یافت می‌شوند که توهم رؤیت حسی را در ذهن پدید می‌آورند. با مطالعه ابیات و آثار مولوی، روشن می‌شود که گویا وی به رؤیت حسی و ظاهری معتقد بوده، مثلاً می‌گوید: رسول اکرم در معراج علاوه بر رؤیت حق، عرش و ملائکه را نیز مشاهده فرموده است:

قص در معراج دید دوست بود در تبع عرش و ملائک هم نمود (مولوی، ۱۳۷۱، ۲/۲۲۲۶)

این شواهد نشان می‌دهد گرایش‌های عرفانی از همان سده نخست بر تفسیر آیه اثرگذار بوده است. همان‌گونه که در دوره‌های بعد تفاسیر با گرایش‌های عرفانی آشکارتری وجود دارند که آیه را مستند رؤیت محسوس فرض کرده‌اند. حتی تفاسیری که مشهور به تفاسیر عرفانی نیستند همچون تفاسیر میانی شیعه از آیه حکمی عرفانی استخراج کرده‌اند.

به نظر می‌رسد برخی دیدگاه‌های تفسیری که به پیوستگی آیات قبل از این آیه در سوره اعراف باور داشته‌اند، نقش روایات را در تفسیر آیه هم لحاظ کرده‌اند. همان‌گونه که در روایات ذکر شده در این نوشتار این مطلب به وضوح آمده است. بنابراین باید گفت حتی اگر مفسران بر پیوستگی میان آیات تصریح نکرده‌اند ولی بر تفسیر ایشان در این آیه اثرگذار بوده است.

براساس آنچه گفته شد و با توجه به سیاق آیات، نگارنده بر این

باور است که حضرت موسی (ع) تمنای رؤیت محسوس داشته است، لکن نه رؤیت ذات اقدس الهی، بلکه نظیر فضای وادی ایمن که ابتدا «تار» دید و سپس کلام خدا را شنید، در جریان میقات نیز حضرت موسی (ع) به وجد آمده و درصدد است که جلوه‌ای از جمال الهی را به طور محسوس مشاهده نماید. بنابراین تقاضای این رؤیت از طرف حضرت موسی (ع) برای شخص خود و محسوس بوده ولی نه به چشم ظاهر بلکه نظیر رؤیت در وادی ایمن است، در آنجا که می‌فرماید: «انی آنست نارا» (۷/نمل) و یا «نودی ان بورک من فی النارومن حولها» (۸/نمل).

نتیجه‌گیری

۱. تجلی از موضوعات حائز اهمیتی است که تبیین آن، در ابعاد مختلف کلامی، عرفانی و معرفت دینی، نقش بسزایی دارد.

در موضوع تجلی و رؤیت خدا، با دیدگاه‌های متنوع و احیاناً متضاد روبرو می‌شویم. درباره آیه، اقوال متعددی از ائمه و مفسرین و عرفا نقل شده است. پس از دوره تدوین تفسیر، این اقوال دستمایه مفسران برای فرایند تفسیر شده است. ایشان در یک فرایند گزینش و چینش اقوال اولیه و همچنین افزایش آنها با ارائه دیدگاه جدید و نیز بسط متعلقات آن اقوال به تفسیر آیه پرداخته‌اند. به رغم اقوال تفسیری اولیه متفاوت از سوی مراجع شیعی و سنی، نقش گرایش کلامی اشعری مسلکان و گرایش عرفانی در رؤیت محسوس خداوند در فرایند تفسیر این آیه کمرنگ و ناچیز است و از سوی مفسران برجسته نشده‌اند ولی دیدگاه رؤیت مجازی که از ناحیه متکلمین معتزلی و شیعی مطرح شده در میراث تفسیری وجود دارد. ۲. متن آیات پیرامون آیه ۱۴۳ سوره اعراف چندان که انتظار می‌رفت نقش پررنگی در فرایند تفسیر ندارد. با اینکه در مواردی این گرایش حضور دارد ولی چنین نیست که مفسر به سیاق و متن بیش از اقوال تفسیری بها دهد. به نظر می‌رسد در این آیه، سیطره اقوال بر ساحت تفسیر بیش از توجه و گرایش به خود متن است.

۳. شناخت‌های محسوس، زمینه‌ساز و در عین حال، مکمل شناخت‌های شهودی و عقلی، خواهد بود.

۴. شناخت و لذت بصری، بر شناخت و لذت سمعی، تقدم دارد. این شنیدن و دیدن و تکلم، به خاطر آن است که انسان از دو بعد جوانحی و جوارحی، شکل گرفته است و همان‌گونه که در بعد قلبی، به درک معانی می‌پردازد، دوست دارد از نظر محسوس نیز، هم بشنود و هم ببیند، و لذا صرف تخیل محبوب، او را قانع نمی‌سازد.

ابو بکر، عتیق بن محمد، «تفسیر سورآبادی»، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ش.
ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، «بحرالمحیط فی التفسیر»، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.

اشعری، ابوالحسن، «مقالات الاسلامیین»، استامبول، نشر: مطبعة الدولة، ۱۹۲۹م.

ألوسی، سید محمود، «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

امین اصفهانی، سیده نصرت، «مخزن العرفان فی تفسیر القرآن»، تهران، نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.

امین الاسلام طبرسی، فضل بن الحسن، «جوامع الجامع»، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

امین الاسلام طبرسی، فضل بن الحسن «مجمع البیان»، تهران، نشر ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

امین السلام طبرسی، احمد بن علی، «احتجاج»، ۱۴۰۳، مشهد مقدس، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

امین، سیدمحسن، «اعیان الشیعه»، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.

انصاریان، علی، «صحیفه سجاده»، دمشق، سفاره جمهوری اسلامی، ۱۴۱۹ق.
آیت الله جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.

آیت الله مکارم، ناصر «مفاتیح نوین»، قم، ناشر: مدرسه الامام امیر المومنین، ۱۳۸۵ش.

بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، انتشارات شیخ الاسلام، ۱۳۹۷ش.
بغوی، حسین بن مسعود، «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

پاکتچی، احمد، «احقاف: نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، صحیفه مبین، ش ۴۰، ۱۳۹۰ش.

ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، «کشف البیان عن تفسیرالقرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

جامی، عبدالحسین، «نقد النصوص»، آشتیانی، با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

جعفری، یعقوب، «تفسیر کوثر»، بی تا، بی جا.

جلال الدین، محمد، «مثنوی معنوی»، تهران، انتشارات خاور، ۱۳۱۹ش.

جلیلی، هدایت، (۱۳۹۰ش)، پژوهش در تفسیرپژوهی قرآن، تهران، سخن.
حویزی، عبدعلی، «نورالثقلین» قم، انتشارات: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

خرمشاهی، بهاءالدین، «حافظنامه»، تهران، انتشارات: سروش، ۱۳۶۶ش.

رازی، فخرالدین «مفاتیح الغیب»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

رازی، نجم الدین، «مرصاد العباد»، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،

۵. رؤیت محسوس خدا امکان پذیر نیست، چراکه خدای سبحان رؤیت خویش را، متوقف بر استقرار کوه بر جای خویش دانسته، که تعلیق بر محال است نظیر: «حتی یلج الجمل فی سمّ الخياط» (۴۰ اعراف)

۶. ممکن است کوه و جمادی، از روی اعجاز، دارای ادراک و شعور گشته و دربرابر تجلی خدا یا قرآن، تاب مقاومت نیاورد.

۷. گرچه عادت بر این است که، امور عالم از طریق اسباب و مجاری ویژه خود به انجام رسد، ولی در ماجرای «میقات»، حضرت احدیت شخصا و بدون واسطه اقدام فرموده است.

۸. در موضوعات حساس و سرنوشت ساز، به صرف تبلیغ و ارشاد، اکتفا نمی شود، که نمایش عینی لازم است، ازین رو در ماجرای رؤیت حضرت موسی(ع)، همچون ماجرای حضرت ابراهیم(ع) در «قربانی» و نیز در ماجرای آن حضرت در «معاد جسمانی»، با نمایش عینی و اعجاز از ساخت قدس ربوبی، روبرو می شویم که در تفاسیر باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

۹. شکی نیست که حضرت موسی(ع) درصدد آن نیست که خدای سبحان را آن گونه که هست در کمال بی نهایت و با تمام هستیش رؤیت نماید، بدیهی است که چنین چیزی امکان پذیر نیست. و آن پیامبر بزرگ الهی نیز بر این امر واقف است. گویا در این مقام رویکرد خدای سبحان به سازوکار دیگری است، که به حضرت موسی(ع) و به همه بنی آدم تا قیام قیامت نشان دهد که خدای بی نهایت، قابل رؤیت حسی نیست و کسی را نشاید که از ساخت قدس الهی، چنین تمنایی را داشته باشد.

۱۰- در پایان باید گفت که تبیین فرآیند تفسیر براساس گرایش های تفسیری در تفسیر موردی آیات کارآمدتر از توصیف یک متن تفسیری از قرآن به یک گرایش خاص است؛ لذا به نظر می رسد وقت آن رسیده که بیشتر بر فرآیند تفسیر و عوامل دخیل بر آن تأکید شود.

منابع

قرآن کریم

ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد، «التسهیل»، بیروت، شرکت دار الارقم، ۱۴۱۶ق.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی، «متشابه القرآن ومختلفه»، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۰ق.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، «التحریر والتنویر» بی جا، بی تا.

ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴ جلدی، بی تا، بیروت، دار صادر.

ابن منظور، جمال الدین، «لسان العرب»، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۳۶۳ش.

۱۳۶۵ش.

راغب اصفهانی، «مفردات الفاظ القرآن»، تحقیق صفوان عدنان، چاپ چهارم، بیروت، بی‌تا.

رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد، «کشف الاسرار و عده الابرار»، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.

زمخشری، محمود، «تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض القرآن»، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب، «تفسیر ارشاد الازدهان»، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.

سجادی، سید جعفر، «اصطلاحات عرفانی»، تهران، انتشارات: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ش.

سجادی، سیدجعفر، «فرهنگ علوم عقلی»، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ش.

سید رضی، حسین بن موسی، نهج البلاغه، مترجم فیض الاسلام، سازمان چاپ و انتشارات فقیه، ۱۳۶۸ش.

سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی، «فی ظلال القرآن»، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.

شوقی نویر، احمد، مقاله «تجلی در عرفان اسلامی و دیوان حافظ»، سایت: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، کد مطلب: ۱۰۲۱۵۴، بی‌تا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، «شرح اصول کافی»، مصحح: خواجوی تهران، نشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

صدوق، محمد، «توحید»، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۵۷ش.

صدوق، محمد، «خصال»، تهران، انتشارات علمی اسلامی، بی‌تا.

طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق. طوسی، محمد بن الحسن، «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

طیب، عبد الحسین، «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.

عبد القادر، ملاحویش، «بیان المعانی»، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.

عزالدین، محمود بن علی کاشانی، «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، با تصحیح و تعلیقات جلال الدین همائی چاپ دوم، تهران، انتشار: کتابخانه سنائی، بی‌تا.

فضل‌الله، سید محمد حسین، «تفسیر من وحی القرآن»، بیروت، دار الملائک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.

قاسمی، محمد جمال الدین، «محاسن التاویل»، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.

قاضی، عبدالجبار، «شرح الاصول الخمسه»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، «لطائف الاشارات»، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، بی‌تا.

قیصری، داود، «شرح فصوص الحکم»، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.

کاشانی، ملا فتح الله، «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.

کاشانی، ملا محسن فیض، «تفسیر صافی»، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق. کالدر، نورمن، «تفسیر از طبری تا ابن‌کثیر: معضلات توصیف‌گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، ترجمه مهرداد عباسی، رهیافت‌هایی به قرآن، ۱۶۳-۲۱۷، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ش.

کریمی حسین‌آبادی، محمد، مقاله «مفهوم تجلی در عرفان اسلامی»، سایت: رسالت، ۱۴۱۵ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، «الاصول من الکافی»، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق. گیلانی، عبدالرزاق، «مصباح الشریعه»، تهران، کتابخانه صدوقی، ۱۳۶۰ش.

لاهیجی، محمد، «شرح گلشن راز»، تهران، کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۷ش. مجلسی، محمد باقر، «بحار الانوار»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.

مدرسی، سید محمد تقی، «من هدی القرآن»، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

مستملی، اسماعیل، «شرح التعرف لمذهب التصوف»، چاپ اول، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۶ش.

مشکور، محمد جواد، «فرهنگ فرق اسلامی»، مشهد، آستان قدس رضوی، بی‌تا.

مصطفوی، «التحقیق فی کلمات القرآن»، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.

مغنیه، محمد جواد، «التفسیر المبین»، قم، بنیاد بعثت، بی‌تا.

مغنیه، محمدجواد، «تفسیرالکاشف»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.

مؤدب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۸ش.

موسوی بجنوردی، محمد کاظم، «دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، چاپ اول، تهران، نشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.

مولوی، جلال الدین، مثنوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۷۱ش.

هاشمی زفسنجانی، اکبر، «تفسیر رهنما»، ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ش.

واعظ‌زاده خراسانی، محمد، «المعجم فی فقه لغه القرآن وسر بلاغته»، ناشر: مجمع بحوث اسلامی، ۱۳۸۷ش.

یثربی، سید یحیی، «سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف»، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۷.

References

Holy Quran

- Abdul Qadir, Malawish, "Statement of Meanings", Damascus, Al-Tarqi Press, 1382 AH. (in Arabic)
- Abu Bakr, Atiq bin Muhammad, "Tafsir Soorabadi", Tehran, Farhang Nashar Nou, 1380 AH. (in persian)
- Abu Hayyan Andalusi, Muhammad bin Yusuf, "Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir", Beirut, Dar Al-Fikr, 1420 BC. (in Arabic)
- Alusi, Sayyed Mahmoud, "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an," Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 BC. (in Arabic)
- Amin Al-Islam Tabarsi, Fadl bin Al-Hassan, "Jami' Mosques", Tehran, Danishgah Tehran, 1377 AH. (in Arabic)
- Amin al-Islam Tabarsi, Fazl ibn al-Hasan, Majma' al-Bayan, Tehran, published by Nasir Khusraw, 1372 AH. (in Arabic)
- Amin Al-Salam Tabarsi, Ahmed bin Ali, "Protest", 1403, Holy Scene, published by Mortada, 1403 BC (in Arabic)
- Amin Isfahani, Sayyeda Nosrat, "Makhzen al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran, published by Nahdat Zanan Moslemman, 1361 AH. (in persian)
- Amin, Sayyid Mohsen. A'yan al-Shi'ah. Edited by Hasan Amin, Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at, 1406 AH. (in Arabic)
- Ansarian, Ali, "Sahifi Sajjadiyya", Damascus, Embassy of the Islamic Republic, 1419 BC. (in persian)
- Ashari, Abu Al-Hasan, "Articles of the Islamists", Istanbul, published by: Al-Dawla Press, 1929 AD. (in Arabic)
- Ayatollah Javadi Amoli, Abdullah, "Thematic interpretation of the Holy Qur'an", Qom, Nashra Center, 1381 (in persian)
- Ayatollah Makarem, Nasser, "Mofatih Novin", Qom, Publisher: Madrasa al-Imam Amir al-Momenin, 1385 (in arabic)
- Baghawi, Hussein bin Masoud, "Features of the Revelation in the Interpretation of the Qur'an," Beirut, Dar Ihya' al-Tarath al-Arabi, 1420 BC. (in Arabic)
- Baktchi, Ahmed, "Ahqaf: Namuna, that is, Afzayesh, Clarity in the History of Interpretation," Sahifa Mubin, 40, 1390 A.H. (in persian)
- Bukhari Muhammad bin Ismail, Sahih Bukhari, Publications of Sheikh Al-Islam, 1397 AH (in arabic)
- Calder, Norman, "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: problems of describing a literary genre based on the story of Abraham", translated by Mehrdad Abbasi,

- Approaches to the Qur'an, 217-163, Tehran, Hikmat. 2009 (in persian)
- Ezzeddin, Mahmoud bin Ali Kashani, "Masbah al-Hidayah and Muttah al-Kifayah", with corrections and commentary by Jalaluddin Homai, second edition, Tehran, published by: Sanai Library. (in Arabic)
- Fazlullah, Seyyed Muhammad Hossein, "Tafseer Man Wahi Al-Qur'an", Beirut, Dar al-Mulak for Printing and Publishing, 1419 AH (in Arabic)
- Ghasemi, Mohammad Jamal al-Din, "Mahasan al-Tawil", Beirut, Darul Kitab al-Islamiya, 1418 AH (in Arabic)
- Gilani, Abdul Razzaq, "Musbah al-Sharia", Tehran, Sadouqi Library, 1360 (in Arabic)
- Hashemi Rafsanjani, Akbar, "guide interpration", Iran, Islamic Hawza'lmiyyah Notifications Book, Qom, 1383 (In Persian)
- Hawizi, Abd Ali, "Noor al-Saghalin" Qom, Publications: Ismailian, 1415 AH (in Arabic)
- Ibn Arabi, The Meccan Conquests, Beirut, Dar Sader (in Arabic)
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir, "Al-Tahrir wa Al-Tanwir" (in Arabic)
- Ibn Jazi Gharnati, Muhammad bin Ahmed, "Facilitation", Beirut, Dar Al-Arqam Company, 1416 BC. (in Arabic)
- Ibn Manzur, Jamal al-Din, "Lisan al-Arab", Qom, Adab al-Hawza Publishing House, 1363 AH (in Arabic)
- Ibn Shahrashub, Muhammad ibn Ali, "The Similar and Different Verses of the Qur'an", Qom, Nashr-e-Baydar, 1410 AH. (in Arabic)
- Jafari, Yaqoub, "Tafsir Kawthar"
- Jalaluddin, Mohammad, "Spiritual Mathnawi", Tehran, Khavar Publications, 1319 (In Persian)
- Jalili, Hedayat, (2019), research in the interpretation of the Qur'an, Tehran, Sokhn. (in persian)
- Jami, Abd al-Hussein, "Criticism of Texts," Ashtiani, with an introduction and correction by William Chittick and Peshgaftar Jalal al-Din Ashtiani, Tehran, Farhangi Museum of Studies and Investigations, 1370 AH. (in Arabic)
- Karimi Hosseinabadi, Muhammad, the article "The Concept of Manifestation in Islamic Mysticism", site: Resalat, 1415 AH (in persian)
- Kashani, Mollah Mohsen Faiz, "Tafsir Safi", Tehran, Sadr Publishing House, 1415 AH (in Arabic)
- Kashani, Mullah Fathallah, "The Approach of the Truthful in Compelling the Violators," Tehran, Muhammad Hassan Alami book store, 1336 AH. (in Persian)
- Kaysari, Dawud, "Explanation of Fusus al-Hikam",

- Qom, Bidar Publications, 1363 AH. (in Arabic)
- Khorramshahi, Bahaaddin, "Hafez Nameh", Tehran, Publications: Soroush, 1366 (in Persian)
- Kulayni, Muhammad bin Yaqoub, "Al-Usul min Al-Kafi", Beirut, Dar Al-Adwaa, 1405 BC. (in Arabic)
- Lahiji, Mohammad, "Explanation of Golshan Raz", Tehran, Mahmoudi Book Shop, 1337 (in Persian)
- Madarisi, Sayyid Muhammad Taqi, "From the Guidance of the Qur'an", Tehran, Dar Muhibi al-Hussein, 1419 BC. (in Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir, "Bihar al-Anwar", Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya, 1382 (in Arabic)
- Mashkoor, Mohammad Javad, "Culture of Islamic Difference", Mashhad, Astan Quds Razavi, (in Persian)
- Moadeb, Seyyed Reza, Fundamentals of Qur'an Interpretation, Qom, Qom University, 2008 (in Persian)
- Molavi, Jalaluddin, Masnavi, revision of Badi al-Zaman Forozanfar, Negah Publishing House, Tehran, 1371 (in Persian)
- Mostafawi, "Investigation into the Words of the Qur'an," Chap Sum, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1430 BC. (in Arabic)
- Mousavi Bojanvardi, Mohammad Kazem, "The Great Islamic Encyclopaedia", first edition, Tehran, published by: Center of the Great Islamic Encyclopaedia, 1385 (in Persian)
- Mughniyeh, Muhammad Jawad, "Tafsir Al-Kashif", Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 1424 BC. (in Arabic)
- Mughniyeh, Muhammad Jawad, "The Clear Interpretation", Qom, Beasta Foundation, (in Arabic)
- Mustamli, Ismail, "Explanation of the Knowledge of the Sufi School", First Edition, Asateer Publications, 1366 AH. (in Arabic)
- Qadi, Abdel-Jabbar, "Explanation of the Five Fundamentals", Beirut, Dar Al-Hayaa Al-Tarath Al-Arabi, (in Arabic)
- Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen, "Latif al-Isharat", Egypt, Egyptian General Book Authority, (in Arabic)
- Ragheb Esfahani, "Voices of the Qur'an", researched by Safvan Adnan, 4th edition, Beirut (in Arabic)
- Rashid al-Din Meibdi, Ahmed bin Abi Saad, "Keshf al-Asra-Rouedh al-Abbar", Tehran, Amir Kabir Publications 1371 (in Arabic)
- Razi, Fakhr al-Din "Mufatih al-Ghaib", Beirut, Darahiya al-Tarath al-Arabi, 1420 AH (in Arabic)
- Razi, Najmuddin, "Morasad al-Abad", Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 1365 (in Persian)
- Sabzwari Najafi, Muhammad bin Habib, "Interpretation of Guidance of Minds", Beirut, Dar Al-Ta'arif Publications, 1419 BC. (in Arabic)
- Sadouq, Muhammad, "Khasal", Tehran, Islamic scientific publications, (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ebrahim, "Sharh Usul Kafi", corrected by: Khajawi, Tehran, published by: Institute of Cultural Studies and Research, 1383 (in Persian)
- Saduq, Muhammad, "Tawhid", Qom, University of Teachers, 1357 A.H. (in Arabic)
- Sajjadi, Seyyed Jaafar, "Culture of Intellectual Sciences", Tehran, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, 1361 (in Persian)
- Sajjadi, Seyyed Jafar, "Mystical Terms", Tehran, Publications: Kitab Khaneh Tahuri, 1362 (in Persian)
- Sayyid Qutb, Ibn Ibrahim Shazli, "In the Shadows of the Qur'an," Beirut, Dar Al-Shorouk, 1412 BC. (in Arabic)
- Seyyed Razi, Hossein bin Musa, Nahj al-Balagheh, translated by Faiz al-Islam, Faqih Printing and Publishing Organization, 1368 (in Persian)
- Shaker, Mohammad Kazem, Fundamentals and methods of interpretation, Qom: World Center for Islamic Sciences, 2002 (in Persian)
- Shoghi Nobar, Ahmad, article "Manifestation in Islamic mysticism and the Divan of Hafez", site: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, reference code: 102154 (in Persian)
- Tabatabai, Muhammad Hussein, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, Qom, Modarresin University, 1417 BC. (in Arabic)
- Tayyab, Abd al-Hussein, "Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an," Tehran, Islam Publications, 1378 AH. (in Arabic)
- Thalabi Neyshaburi, Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim, "Kashf Al-Bayan An Interpretation of the Qur'an", Beirut, Dar Al-Hayaa Al-Turath Al-Arabi, 1422 BC. (in Arabic)
- Tusi, Muhammad bin Al-Hassan, "Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an", Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, (in Arabic)
- Vaezzadeh Khorasani, Muhammad, "Dictionary of the Jurisprudence of the Language of the Qur'an and the Secret of its Eloquence," Publisher: Islamic Research Assembly, 1387 AH. (in Arabic)
- Yasrebi, Sayyid Yahya. The Evolutionary Course, Principles, and Issues of Mysticism and Sufism. 6th ed., University of Tabriz Press. (in Persian)
- Zamakhshari, Mahmoud, "Tafsir al-Kashaf on the facts of the Qur'an", Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 AH (in Arabic)