حدیث رؤیت

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی*

مریم خاتمی**

چکیده: رؤیت از واژه‌ها و اصطلاحاتی است که حتی پیش از اسلام در ادیان مسیحیت و یهودیت مطرح بوده است و در قرون اولیهٔ اسلام مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و در سدهٔ دوم و سوم هجری قمری به اوج خود رسیده و بحث دربارهٔ آن ادامه یافته است. همین امر سبب تشکیل فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی گردیده است. این مسئله بیشتر در حوزه‌های ادبی، کلامی و عرفانی تحلیل و نقد شده است.

در این گفتار می‌کوشیم تا پس از معنی رؤیت به بررسی این مسئله از نظر قرآن کریم و احادیث و آرا و گروه‌های مختلف اسلامی از شیعه و سنی بپردازیم.

ضمناً آثار و احوال کوتاه جمعی از مشایخ و عرفا و نظرات عده‌ای از متکلمین (اشاعره، معتزله، شیعه) و نیز برخی از بزرگان تصوف و عرفان و خط مشی آن‌ها نیز ذکر گردیده است.

کلیدواژه‌ها: رؤیت، رؤیت بصری، رؤیت قلبی، لقاءالله، کشف و شهود، دلائل عقلی، دلائل نقلی بر رؤیت

---

*استادیار دانشگاه آیت‌الله حائری- میبد e-mail: vahidishahab@yahoo.com

**دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب e-mail:khatami307@gmail.com

دریافت مقاله:۱۳۹۴/۸/۲۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

اصل توحید در ادیان ابراهیمی به عنوان یکی از اصول اساسی و بنای استوار دین محسوب می‌گردد که حتی پیش از اسلام در مسیحیت و یهودیت مطرح بوده است و در اسلام نیز در قرون اولیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در سدهٔ دوم و سوم قمری به اوج خود رسیده و بحث دربارهٔ رؤیت استمرار یافته است. اصل توحید نیز دارای ارکانی است ازجمله اسما، صفات و افعال. اندیشهٔ رؤیت خداوند نیز جزء آن ارکان می‌باشد. بحث رؤیت علاوه‌بر قرآن کریم در احادیث و روایات معصومین (علیهم السلام) نیز وارد شده است. همچنین رؤیت خداوند در حوزه‌های متعدد ازجمله کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر و ادبیات آمده است. همین امر باعث شکل‌گیری فرقه‌ها و گروه‌های متعددی گردیده است و متکلمان، عرفا و مفسران در آثار متعدد خود به بحث دراین‌باره پرداخته‌اند.

یکی از زمینه‌های اصلی اندیشهٔ رؤیت در اسلام و بین مسلمانان آیاتی است که در قرآن کریم به مسئلهٔ رؤیت پرداخته است. و اینکه آیا می‌توان خداوند را رؤیت کرد؟ این رؤیت با چشم ظاهر و جسمانی می‌تواند باشد؟ تحت عنوان موضوع رؤیت در متون اسلامی مطرح شده و همین امر باعث شده تا مفسران، متکلمان، عرفا و ادبا از اهل سنت و شیعه به تفسیر و تبیین و برداشت‌های متعدد از این آیات بپردازند.

مفسران اهل سنت، در تفسیر آیات مربوط به رؤیت خداوند بر این باورند که با توجه به این آیات، دیدن خداوند با چشم سر در قیامت جایز و حتی واجب است. اما مفسران معتزلی و شیعی با استناد نمودن به همان آیات- که اهل سنت آن‌ها را اثبات رؤیت خداوند دانسته‌اند- آن را انکار می کنند. متکلمان اهل سنت، قائل به رؤیت خداوند با چشم ظاهر در قیامت می‌باشند. در مقابل متکلمان اهل سنت، متکلمان معتزلی و شیعی قرار دارند که متکلمان این دو گروه رؤیت را با چشم سر هم در دنیا و هم در قیامت محال می‌دانند و اما اختلاف متکلمان شیعی و معتزلی در این مسئله است که متکلمان شیعی رؤیت قلبی را می‌پذیرند اما متکلمان متعزلی، جز تعداد بسیار اندکی از آن ها، رؤیت خداوند با دل و قلب را هم منکر شده‌اند. فلاسفه اسلامی نیز با توجه به اهمیت موضوع رؤیت و دیدار خداوند به بحث در این باره پرداخته‌اند، و فلاسفهٔ اسلامی هرگونه رؤیت با چشم سر را از خداوند دور می‌دانند. لازم به ذکر است که فلاسفهٔ اسلامی حقیقت رؤیت را بر خداوند جایز می‌دانند که آن را با نام علم ضروری، حضوری و یقینی مطرح می‌کنند و می‌گویند این نوع از علم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

همان حقیقت رؤیت است که نیاز به ابزار جسمانی ندارد. عرفا نیز به بحث رؤیت و دیدار خداوند پرداخته‌اند. آنان بر این اعتقادند که رؤیت و دیدار خداوند را در قلب و دل و با فنای مرتبهٔ بشریت در مقام ربوبیت می‌توان شهود کرد. البته عارفان وادی معرفت این نوع رؤیت را بیشتر به عنوان لقا یا فنای در حاق حقیقت، تعبیر می‌کنند.

تحقیق حاضر کوششی است در باب رؤیت از دیدگاه قرآن کریم، روایات و آرا و نظریه‌های فرقه‌های مختلف اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت که علاوه‌بر سیر تاریخی رؤیت، اصل رؤیت را مورد بررسی قرار داده است.

رؤیت از دیدگاه کلام و عرفان

رؤیت در لغت به‌معنای دیدن با چشم سر است، راغب اصفهانی در *معجم مفردات الفاظ قرآن* برحسب قوای نفس چهار معنی را برای رؤیت در نظر گرفته است:

۱. دیدن به چشم سر؛
۲. دیدن به قوهٔ وهم و تخیل؛
۳. دیدن به قوهٔ تفکر؛
۴. دیدن به قوهٔ عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۲۵: ۳۷۳).

ولی اهل تشبیه و تجسّم (صفاتیون) در قرن دهم هجری قمری همان معنای لغوی دیدن به چشم سر را پذیرفته‌اند.

اهل حدیث و حنابله و حتی بیشتر اشاعره نیز همین معنی را برای رؤیت به‌کار می‌برند و گاهی نیز برای آن از الفاظ معاینه و ابصار استفاده می‌کنند.

البته هنگامی که دیدار به چشم مطرح می‌گردد، باید خداوند واجد صفات و کیفیاتی باشد که به اشیای دیدنی تعلق داشته و هنگام دیدن دربرابر بیننده قرار گیرد؛ همین امر سبب منازعات متکلمان گردید و به موجب آن جهمیه و معتزله و بعداً متکلمان شیعه امامیه رؤیت با چشم سر را از خداوند سلب کردند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

رؤیت در قرآن

ریشهٔ مسئلهٔ رؤیت به قرآن کریم و تفسیر آیات آن برمی‌گردد و بهترین نمونهٔ آن تقاضای موسی(ع) برای دیدار خداست: «رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف: ۷) با توجه به اینکه موسی، پیامبری معصوم است و امر ناشدنی درخواست نمی‌نماید، پس رؤیت امکان‌پذیر است؛ البته پاسخ «لَن تَرانی» است. عده‌ای همین را دلیل بر عدم رؤیت خدا می‌دانند و بعضی معتقدند این رؤیت در دنیا به وقوع نمی پیوندد، و رؤیت در قیامت را مطرح می‌کنند. آیاتی که بیشتر مورد بحث متکلمان قرار گرفته است،آیهٔ شریفهٔ: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲)، و آیه: «كَلَّا إِنَّهُم عَن رَّبِّهِم يَومَئِذٍ لَمَحجُوبُون» (مطففین: ۱۵)؛ است؛ با این استدلال که اگر کفار در حجاب‌اند، مؤمنان در حجاب نیستند و می‌توانند خداوند را ببینند. «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۱۱). از آیات قرآن کریم است که اگر پیامبر(ص) به رؤیت خداوند در معراج نائل شده باشد، این امر در دنیا تحقق پیدا کرده و درنتیجه رؤیت خداوند در دنیا ممکن و مجاز است. آیهٔ دیگری که برای مسئلهٔ رؤیت به آن استشهاد شده آیهٔ «ذر» است: «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى» (اعراف: ۱۷۲). این آیه به‌وضوح مسئلهٔ شهود حق را مطرح می‌کند، ولی اینکه عالم «ذر» چگونه عالمی است و چگونه بنی‌آدم به بارگاه حق بار یافتند قابل تأمل است.

البته در تفسیر این آیات اختلاف نظرهایی وجود دارد ولی این‌گونه آیات برانگیزانندهٔ ذهن مسلمانان دربارهٔ مسئلهٔ رؤیت نیز هست.

رؤیت در احادیث

قرن دوم هجری دربر دارندهٔ انواع عقاید و آرای کلامی است. خوشبختانه بزرگ‌ترین موهبت مسلمانان این است که قرآن کریم اندکی پس از رحلت رسول اکرم(ص) توسط ائمهٔ اطهار(ع) و صحابه جمع‌آوری گردید و از تحریف مصون ماند، ولی رکن دیگر اعتقاد مسلمانان که احادیث نبوی است به کتابت درنیامد. فاصلهٔ بین رحلت پیامبر اکرم(ص) و جمع آورندگان حدیث، فاصلهٔ کوتاهی نبود و ضایعاتی که براثر ضبط نکردن و به کتابت درنیاوردن احادیث به علوم و معتقدات اسلامی وارد شد، به‌رغم کوشش‌های علمای بعدی حدیث، کاملاً جبران نشد؛ زیرا نه همهٔ حافظان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

حدیث امین بودند و نه حتی قوی‌ترین حافظه‌ها قادر است مطالبی را دست نخورده از نسلی به نسل دیگر منتقل کند.

یکی از مهم‌ترین احادیثی که قائلان به رؤیت بدان استناد می‌کنند حدیث «رؤیت ماه» است که البته بر اصالت آن میان شیعه و سنی اختلاف است. قاضی عبدالجبار با بررسی نشان داده است که به هیچ‌یک از این روایت‌ها نمی‌توان اعتماد کرد، قاضی می‌گوید این خبر واحد است و ازلحاظ علمی پذیرفته نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۳۹، ج۴: ۲۳۰-۲۲۴).

معنای حدیث با توجه به برخی تفاوت‌ها این است که: شما پروردگار خود را خواهید دید. چنان‌که هم‌اینک ماه را در شب بدر می‌بینید. بررسی این حدیث ازآن‌رو که افق تازه‌ای را به روی مسلمانان گشوده از لحاظ تاریخی قابل بررسی است.

از بعد تاریخی این حدیث در اوایل قرن سوم به صحنهٔ تاریخ وارد شده است، یعنی هنگامی که کتب حدیث تدوین گردیده و متکلمان سنی برای اثبات عقیدهٔ خود به رؤیت از آن استفاده می کردند. علمای شیعه به حدیث رؤیت ماه اعتنایی نکرده‌اند، ولی در کتب شیعی امامیه، ازجمله *توحید* شیخ صدوق، نیز اخباری هست که نشان می‌دهد مسئلهٔ رؤیت در زمان پیامبر(ص) و همچنین ائمه(ع) مطرح بوده است.[۱]

صرف نظر از صحیح بودن یا نبودن این حدیث تردیدی نیست که این مسئله در زمان پیامبر(ص) مطرح بوده و دلیل آن آیات قرآن است که به این موضوع اشاره دارد.

مفهوم رؤیت

علامه حلی دراین‌باره می‌گوید: «انه تعالی یستجیل علیه الرویه البصریه لان کل مرئی فهو ذوجهه لانه اما مقابل او فی حکم المقابل بالضروره فیکون جسما و هو محال» (حلی، ۱۴۱۴: ۲۳۰).

عزالدین کاشانی جامع‌ترین تعریف و معانی را در باب رؤیت دارد:

قال الله تعالی، «مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللّه فَإِنّ أَجَلَ اللّه لَآت» (عنکبوت: ۵) رؤیت عیان در این جهان متعذر است. چه باقی در فانی نگنجد. اما در آخرت مؤمنان را موعود است «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نّاضِرَةٌ إِلىَ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) و کافران را ممنوع. و در «كَلاّ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

إِنَّهُم عَن رَّبِّهِم يَومَئِذٍ لَمَحجُوبُون» (مطففین: ۱۵) *مؤمنان در دنیا حق را بدیدهٔ عیان و نظر بصیرت ببینند و در آخرت به نظر عیان و بصر* (کاشانی، ۱۳۲۵: ۳۷).

آنچه مسلم است تولد این حدیث یا احادیث مشابه آن نتیجهٔ حوادث اجتماعی و سیاسی و عقیدتی مهمی است که در اوایل قرن سوم در زمان خلافت مأمون و متوکل و واثق اتفاق افتاده است، حوادثی که قضیهٔ معروف «محنه» از سال ۲۱۸ تا۲۳۲ هجری پیش آورد و موضعی که اهل حدیث مخصوصاً احمدبن‌حنبل دربرابر مسئلهٔ رؤیت اختیار کرد، قابل توجه است. چرا مسئلهٔ رؤیت در اوایل قرن سوم به‌صورت یک مسئلهٔ مهم عقیدتی و کلامی درآمد و چرا کسانی برای حل این مسئله به حدیث رؤیت ماه روی آوردند؛ با وجود اینکه مسئلهٔ رؤیت در میان علما و مذاهب مختلف مطرح بوده است، چرا پیش از قرن سوم یعنی در قرون اولیه کسی به این حدیث استناد نکرده است؟ و... درخور تأمل است.

رؤیت در مباحث کلامی

در قرن دوم هجری عده‌ای پیدا شدند که رؤیت خدا را نه‌تنها در دنیا بلکه در آخرت هم صریحاً منکر شدند. ظهور متکلمان معتزلی، که ازسوی دربار بنی‌عباس حمایت می‌شدند، در این قرن بوده است. یکی از اصول اعتقادی معتزله نفی رؤیت خداوند است و آن‌ها این را به عنوان مخالفت با دیدگاه مجسمه و مشبهه و نیز به عنوان تنزیه ساحت قدس الهی مطرح کردند؛ روشی که این متکلمان در اثبات عقاید خود اتخاذ کرده بودند روش عقلی بود و این گروه به عقلیون معروف شده اند.

این روش عاملی بود که مخالفان ایشان یعنی اهل حدیث طریقهٔ دیگر یعنی نقل را در پیش گیرند. حدیث رؤیت ماه در شب بدر مهم‌ترین دلیل بود که اهل حدیث در مواجهه با معتزله و جهمیه بدان استناد کردند. معتزله معتقد بودند جواز رؤیت خدا به جسمانیت او منتهی می‌شود و کسانی که می‌گویند می‌توان خدا را دید خواه یا ناخواه خدا را به صفاتی متصف می‌کنند که معمولاً به مخلوقات نسبت داده می‌شود.

مورخان عقاید کلامی که بیشتر اهل سنت بودند عقایدی که شائبهٔ تشبیه و تجسیم در آن‌ها بوده است به غلاة شیعیان یا به‌تعبیر آن‌ها به روافض نسبت داده‌اند؛ این گزارش‌ها و داوری‌ها گرچه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مبالغه‌آمیز است ولی چندان هم بی‌پایه نیست زیرا غلاة شیعه (که مورد قبول شیعه امامیه هم نیستند)، عقایدی داشتند که جنبهٔ تشبیه و حتی تجسیم دارد[۲] (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۵۲).

الف. رؤیت در دیدگاه معتزله و حنابله: معتزلهٔ عقل‌گرا به منظور تبین دیدگاه خود از روش های عقلی استفاده می‌کردند. قاضی عبدالجبار ادلهٔ عقلی را چنین بیان می‌کند: همهٔ ما به‌وسیلهٔ حس می‌بینیم، آنکه به وسیلهٔ حس می‌بیند چیزی نخواهد دید مگر آنکه، با هر آنچه در حکم مقابل است قرار گیرد .

این دلیل بر چند اصل مبتنی است: ۱. اینکه هریک از ما به‌وسیلهٔ حس می‌بینیم؛ ۲. حس اشیا مقابل یا در حکم مقابل را می‌بیند؛ ۳. ممکن است قدیم (تعالی) مقابل حال (یا در حکم مقابل باشد).

حال آنکه ثابت است که خداوند امکان ندارد مقابل یا در حکم مقابل است، باشد.

معتزله فقط به شیوهٔ عقلی اکتفا نکرده و از دلائل نقلی نیز غفلت نورزیده‌اند، ازاین‌رو به آیاتی از قرآن تمسک جستند که به‌صراحت رؤیت خدا نفی شده و یکی از این آیات: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» (انعام: ۱۰۲) است. قاضی عبدالجبار ذیل آیهٔ فوق بحث مبسوطی را مطرح می کند که خلاصهٔ آن چنین است :

ثابت شده است چون دیده با ادراک همراه شود جز رؤیت معنایی نخواهد داشت و ازطرف دیگر خداوند ادراک با دیده را از خود نفی کرده است یا در این نفی ستایش و حمدی می‌یابیم که به ذات او برمی‌گردد و اثبات این قضیه یعنی رؤیت خداوند نقض خواهد بود و نقص و کاستی به هیچ‌وجه بر خداوند روا نیست.

اگر گفته شود چرا می‌گویید وقتی ادراک با بصر همراه شود جز رؤیت معنایی نخواهد داشت؟ در پاسخ می‌گوییم بیننده هیچ وصف زاید بر اینکه مُدرِک است و درک می‌کند، ندارد؛ زیرا اگر دیدن امر زاید بر ادراک می‌بود، جدایی یکی از این دو(ادراک و دیده) از دیده امکان نداشت؛ زیرا هیچ رابطهٔ معقولی میان این دو وجود ندارد و این در حالی است که می‌دانیم واقعیت برخلاف این است. آیهٔ دیگر: «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي» (بقره: ۵۵) و دیگری «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ» (نسا: ۱۵۳) است: با توجه به این آیات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

رؤیت خداوند به دلیل نقلی نیز منتفی می‌شود. دلیل دیگر معتزله نورشناسی است. معتزلیان برای رؤیت یک شیء می‌گفتند: اولاً شخص بیننده باید دارای باصرهٔ سالم باشد؛ ثانیا موضوع رؤیت باید جلوی چشم یا مقابل چشم باشد؛ همان‌گونه که برای انعکاس و رؤیت شیء، شیء باید دربرابر آیینه باشد؛ ثالثاً شیء نباید از چشم زیاد دور یا بیش از حد به چشم نزدیک باشد؛ رابعاً شیء نباید آن چنان لطیف یا رقیق باشد که به چشم نیاید؛ به‌عبارت‌دیگر، باید دارای رنگ و تکاثف باشد. ازآنجاکه شرایط فوق دربارهٔ خدا به عنوان شیء موضوع رؤیت صادق نیست، پس خداوند با چشم سر قابل رؤیت نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۲۳۴-۲۳۳).

روش دیگر معتزله این بود که دربرابر آیات شیوهٔ تأویل را برگزیدند وآن‌ها را از معنای ظاهری تهی کردند. حتی گاهی معنای معنوی برخی مفردات آیات را تغییر دادند مثلاً دربارهٔ وجوه «یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إلی رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) نظر را به‌معنی انتظار (و نه رؤیت) گرفتند. آن‌ها با انکار رؤیت خدا و استدلالی کردن آن عقاید اهل تجسم و تشبیه را از صحنه خارج کردند. همچنین با تأویل آیات متشابه در زمینهٔ مسئلهٔ رؤیت خداوند موضعی خاص را مطرح کردند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

احمدبن‌حنبل که پیروان او از جانب خلفای عباسی حمایت می‌شدند از مخالفان معتزله بود. از نظر او منکران رؤیت، کافرند و دلیل او نیز همان حدیث رؤیت ماه است که به انحاء گوناگون نقل شده است.

پیروان حنابله در خراسان به‌وسیلهٔ اسحاق‌بن‌خزیمه این شیوه را ادامه دادند و بُعد اعتقادی به جواز رؤیت را در بغداد و اصفهان به‌تدریج اشاعه دادند و در این راه بیشتر از روش نقلی استفاده کردند.

معتزله و احمدبن‌حنبل هر دو از فرقه‌های مسلمانی بودند که به منظور دفاع از عقاید خود مبارزه می‌کردند. اختلاف مهم آن‌ها برای رسیدن به هدف خود بود. معتزله و فرقه جهمیه برای اثبات عقاید خود به عقل متمسک بودند و احمدبن‌حنبل مدعی بود که عقاید صحیح را فقط از راه کتاب و سنت می‌توان به‌دست آورد. البته بر سر آیات آن هیچ‌کدام اختلافی نداشتند؛ منتها در رهیافت به کتاب خدا معتزله به‌خصوص در آیات متشابه دست به تأویل زدند و در تفسیر و تأویل قرآن هم به عقل متوسل شدند. ولی احمد می‌گفت برای درک معانی آیات باید به حدیث و سنت استناد کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

و به‌همین دلیل است که نهضت او درواقع نهضت اهل حدیث و سنت و آغاز سنی‌گری در اسلام بوده است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

ب. رؤیت در نظر ماتریدیه: ابومنصور ماتریدی (د: ۳۳۳ق) مؤسس مکتب ماتریدی و پیروان او از حیث اعتقادات، نزدیکی بیشتری با اهل حدیث داشتند، به‌ویژه در مسئلهٔ توحید صفات الهی با آنان همراه بودند. وی اساس بحث خود را براساس نقل و تفسیر قرآن و حدیث نهاده است. درعین‌حال دربرابر معتزله نیز کوشیده است که با دلایل عقلی به آن‌ها پاسخ دهد. نکتهٔ مهمی که ابومنصور در بحث رؤیت مطرح می‌کند تمیزی است که میان ادراک و رؤیت قائل شده است. وی این تمیز را براساس تفسیری که از آیه: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» کرده بنا نهاده است. به نظر او در این آیه ادراک نفی شده نه رؤیت و ادراک مستلزم احاطه یافتن به چیزی محدود است و خداوند محدود نیست. او می‌گوید این آیه در اثبات رؤیت است چراکه اگر خداوند دیده نمی‌شد ادراک هم نمی‌گردید: «ولو کان لایری لم یکن لنفی لادراک حکمه اذ یدرک غیره بغیر رؤیه فموضع نفی الادراک – و غیره من الخلق لا یدرک الا بالرؤیه لا معنی له» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

او برای مدعای خود حدیث رؤیت ماه را مثال زده است و می‌گوید : انسان نمی‌تواند حدّ ماه و وسعت آن را بشناسد تا بدان واقف شود، ولی درعین‌حال می‌تواند آن را ببیند. شاید همین عقیده ابوالفضل میبدی را نیز برانگیخته تا در *کشف الاسرار* برای تفسیر «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به دو وجه قائل باشد:

> *معنی ادراک نیافتن است به خرد پس از دیدن به چشم. و اگر مراد اینست اندر هر دو جهان نشاید و رؤیت رواست و ادراک روا نیست زیرا که رؤیت بر وجود افتد و الله موجود است و ادراک بر کیفیت افتد و مرو را کیف گفتن روا نیست* (میبدی، ۱۳۳۱، ج ۳: ۴۴۶).

ج. اشاعره: ابوالحسن اشعری (د: ۳۳۰ق) معاصر ماتریدی بوده است. او با اهل حدیث در عقیدهٔ جواز رؤیت اشتراک نظر داشت. همچنین همانند ماتریدی کوشید دربرابر معتزله از روش عقلی و استدلالی استفاده کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اشعری عقیدهٔ خود را در کتاب‌های *اللمع* و *الابانه* شرح داده است. مباحث کتاب *اللمع* دلایل عقلی و *ابانه* بیشتر مبتنی‌بر نقل است (اشعری، ۱۴۱۴: ۱۳).

او سعی می‌کند ثابت کند که رؤیت خدا درآخرت از راه ابصار انجام می‌گیرد. او حتی برخلاف کسانی که رؤیت را مشاهدهٔ قلبی می‌نامیدند سعی دارد به نظر اهل حدیث و حنابله وفادار بماند و رؤیت خدا را همان ابصار معرفی کند. این موضوع را در *ابانه* و هم در *اللمع* مورد بحث قرار داده است (اشعری،۱۴۱۴: ۳۵؛ ۱۹۵۵: ۶۴). این تأکید و اصرار او می‌تواند ازلحاظ تاریخی قابل اهمیت باشد.

غزالی

متکلم اشعری دیگری که بحث عقلی خود را بدون استدلال آیات قرآن و احادیث دنبال می‌کند غزالی است. تفکرات وی دارای دو دوره است: غزالی متکلم و غزالی عارف و صوفی.

موضع غزالی دربارهٔ رؤیت را می‌توان حد وسط موضع افراطی (مشبهه و جهمیه) و معتزله نام نهاد.

بحث کلامی غزالی بیشتر در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* مطرح شده است و هدف اصلی او ردّ معتزله است. او با دلایل نقلی و به قول خود او شرعی نیز به اثبات این موضوع می‌پردازد، ولی رؤیت از راه عقل بخش اعظم کتاب را به‌خود اختصاص داده است (غزالی، ۱۴۰۹: ۶۱). بحث کلامی رؤیت در کتاب *الاقتصاد* و ظاهراً پیش از انقلاب روحی غزالی نوشته شده است. ولی اهمیت غزالی در بحث عرفانی و صوفیانه او در کتاب *احیاء علوم الدین* است که یکی از عمیق‌ترین مباحث عرفانی است.

تعریف رؤیت از نظر غزالی:

«رؤیت را برای آن رؤیت خوانند که غایت کشف است» (غزالی، ۱۳۷۷: ۶۸۰) این جمله بیانگر عقیدهٔ عرفانی غزالی است. او در مقام یک صوفی بر رؤیت قلبی تأکید می‌ورزد؛ ولی به‌هرحال از عقاید رسمی اهل سنت (که رؤیت قلبی است) عدول می‌کند و رؤیت با چشم سر را مطرح می‌کند. دلیلی هم که برای این دعوی اقامه می‌کند شرعی است نه عقلی. وی می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

حق آن است که اهل سنت و جماعت را ظاهر شده است از شواهد شرع که آن در چشم آفریده شود تا لفظ رؤیت و نظر، و دیگر لفظ‌ها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده می شود؛ چه ازالت ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت (غزالی، ۱۳۷۷: ۶۸۰).

رؤیت از دیدگاه متکلمان شیعه:

دیدگاه متکلمان شیعه در مسئلهٔ رؤیت متأثر از امام جعفر صادق(ع) است. که دیدگاهی کاملاً معنوی و عرفانی است، که در ضمن احادیثی از اجداد طاهرینش روایت کرده‌اند. تفسیر منسوب به ایشان از آیات قرآن، از طریق ابوعبدالرحمن سلمی(صوفی سنی) و هم از طریق یک شیعه به‌دست ما رسیده است.[۳] امام صادق(ع) در چندین مورد نظر خود را ابراز نموده‌اند. مثلاً در تفسیری از «بسم الله» در توصیف نام الله چنین آورده‌اند: «والله هو الاسم الفرد المنفرد لایضاف الی شیئ بل تضاف الاشیاء کلها ، الله و تفسیرهُ المعبود الذی اله الخلق منزه عن کل درک ماهییّته و الاحاطه یکیفته و هو المستور عن الابصار و الاوهام و المحتجب بجلاله عن الادراک» (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود امام درک ماهیت و کیفیت خداوند را محال می‌داند و با جملهٔ «هو المستور عن الابصار» عجز انسان را از ادراک حضرت حق به‌وسیلهٔ چشم تصریح می‌فرمایند.[۴]

سلمی در تفسیر خود درباره آیهٔ «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» سخن پروردگار با موسی می‌گوید: امام صادق(ع) می‌فرمایند به موسی گفت «لاتقدر ان ترانی لانک الفانی فکیف السبیل الفان الی باق». تو قادر نیستی که مرا ببینی زیرا تو فانی هستی و چگونه موجود فانی می‌تواند به باقی راه برد؟ پس چگونه موسی می‌تواند پروردگار خود را با چشم ببیند (فکیف له برؤیه عیانا). در اینجا سلمی در تفسیر خود تقاضا را از زبان موسی می‌داند (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۱) ولی علامه حلّی سؤال را تقاضای قوم موسی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸۶).

در اینجا رؤیت مربوط به دنیاست و حضرت هم به انکار آن در دنیا تصریح کرده‌اند و در ضمن تفسیر آیهٔ: «أَنْ کُنّا أَوّلَ الْمُؤْمِنِینَ» می‌فرمایند: «انک لا تری فی دنیا». بسیاری از متکلمان نیز رؤیت در دنیا را محال دانسته‌اند و بیشتر جدالشان در مسئلهٔ رؤیت در آخرت است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

رؤیت در آخرت و چگونگی آن

مسئله‌ای که در اینجا مطرح است یکی مسئلهٔ رؤیت در آخرت و دیگری چگونگی این رؤیت است. دربارهٔ مسئلهٔ اول یعنی رؤیت در آخرت می‌توان گفت پاسخ امام مثبت است؛ مثلاً در ذیل آیه: «... و بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ» می‌فرمایند: «بشاره برؤیته فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» و یا در جای دیگر «و بشّر المشتاقین الی النظر الی وجهی» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸۶). در تفسیری که برای عطای الهی در تعبیر «جَزَاءً مِنْ رَبِّکَ عَطَاءً حِسَابًا» (نبا: ۳۶) می‌فرمایند: دو وجه برای این عطا ذکر می‌شود: در اولی ایمان است و اسلام، و دیگری بخشش الهی و داخل کردن بنده در بهشت است (دخول العبد فی الجنه). و بالأخره «النّظَرِ الی وَجهِهِ الکَرِیمِ» است. بشارتی که به مؤمنان داده می‌شود و عطائی که درنهایت نصیب مؤمنان می‌شود بشارت به رؤیت و نظر به وجه الهی است. بنابراین با این تعابیری که ذکر شد و منسوب به امام صادق(ع) است. رؤیت از نظر امام(ع) در آخرت برای مؤمنان محقَق است. ولی این رؤیت و نظر به وجه الهی چگونه و با چه وسیله‌ای صورت می‌گیرد؟ علمای شیعهٔ امامیه مانند شیخ صدوق و علامه حلّی و علمای متأخر همگی مراد از رؤیت را در سخنان ائمهٔ اطهار ازجمله حضرت امام صادق(ع) رؤیت قلبی می‌دانند. حدیثی که از امام صادق(ع) در *توحید صدوق* نقل شده به‌خوبی نشان‌دهندهٔ این موضوع است (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج۲: ۱۱۷). حدیث دیگری از امام باقر(ع) در جواب سئوال یکی از خوارج گفته شده که متن حدیث چنین است:

> *یا اباجعفر ای شی نعبد ؟ قال الله : رایته ؟ قال لم تره العیون المشاهدة العیان ولکن رأیته القلوب بحقائق الا یمان لا یعرف با القیاس ولا یدرک بالحواس و لا یشبه بالناس موصوف یا لآ یات معروف باالعلامات لا یحوزفی حکمه ذلک الله لا انه الا هو و قال الرجل و هم یقولون الله اعلم حیث یجعل رسالته* (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج۲: ۱۱۷).

در سخنان ائمهٔ اطهار(ع) همه‌جا مراد از رؤیت، رؤیت قلبی است. در تفسیر امام صادق(ع) بارها به قلوب عارفان و عاشقان اشاره شده است و دیدن قلب را گاه با لفظِ مشاهده و گاه با لقا بیان فرموده‌اند. مسئلهٔ قابل توجه این است که شیخ صدوق رؤیت را علم می‌داند در این صورت این مسئله خارج از بحث است و رؤیتی که صرفاً علم باشد اصلاً رؤیت نیست و لفظ رؤیت از معنای حقیقی خود خارج می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

قاضی عبدالجبار معترلی نیز در معنی رؤیت خدا، و در حدیث رؤیت ماه می‌گوید به فرض صحت حدیث رؤیت به‌معنای علم است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۳۹، ج۴: ۲۳). در احادیث و اخبار شیخ صدوق در باب رؤیت و تعبیر از آن‌ها جنبهٔ دفاعی او به‌خوبی مشهود است؛ وی می‌خواسته دامن تشیع را از اتهاماتی که از طرف اهل سنت و حنابله به آن وارد می‌شود پاک گرداند.

در *توحید* شیخ صدوق سایهٔ نزاع‌هایی که از اوایل قرن سوم تا نیمهٔ قرن چهارم میان معتزله و اهل حدیث و سنت پدید آمده، دیده می‌شود.

رؤیت خدا با چشم سر (ابصار) از نظر شیعه محال است، و علمای شیعه بر اثبات آن به ادلهٔ عقلی و نقلی متمسک شده‌اند:

ادلهٔ عقلی:

۱. دیدن چیزی با چشم و انعکاس اشعه در صورتی ممکن است که مرئی در جهت و طرف معینی قرار گیرد و میان مرئی و شخصی که او را می‌بیند، مسافت معینی باشد؛ اگر فاصله کمتر یا بیشتر باشد دیدن ممکن نیست، دیگر آنکه بیننده مقابل شیئی دیدنی باشد. با توجه به این جهات موضوع رؤیت منتفی است. لازمهٔ ذات متقابل و فاصله منجر به جسم بودن خداوند تبارک و تعالی و در مکان بودن او می‌گردد و ذات خداوند منزه از آن است که در مکان یا جهت قرار گیرد.

۲. رؤیت خداوند، اگر به همهٔ وجود او تعلق بگیرد، لازمه‌اش محدود بودن و در مکان بودن اوست که محال است و اگر دیدار ما به یک نقطه و یک قسمت تعلق بگیرد لازمه‌اش این است که خداوند دارای جزء و ترکیب باشد که این هم محال است.

ادله نقلی:

علمای شیعه به دلایل نقلی بسیار تمسک جسته‌اند برای نمونه در توحید *صدوق* حدیثی بدین مضمون نقل شده است :

کتبت الی ابی الحسن الثالث ؟ علیه السلام اسأله عن الرؤیه و ما فیه الناس فکتب علیه السلام لا یجوز الرویه مالم یکن بین الرائی و المرئی هواء ینفذه البصر فاذا نقطع الهواء و عدم الضیاء بین الرائی والمرئی تصح الرؤیه و کان فی ذلک الاشتباه لان الرائی متی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مساوی المرئی فی السبب المؤجل بینهما فی الرویه وجب الاشتباه و کان فی ذلک النشبیه لان الاسباب لا یدین اتصالها با الاسباب (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ح ۷: ۱۰۹).

خداوند نه محدود است، نه دارای جزء و ترکیب است و نه در مکان خاصی می‌گنجد. امام عسگری(ع) اسلوب دیگری در عدم رؤیت خداوند با چشم دارد که با فلاسفه نیز موافق است و کلینی در باب ابطال رؤیت خداوند در *اصول کافی* به استناد احمدبن اسحاق آن را استخراج نموده است.

درآیهٔ «أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ» امام صادق(ع) اضافه می‌کند: «لمشاهدتی و مطالعتی» و دربارهٔ لقا می‌فرمایند: «لئن نظرت الی سواء لتحرمن فی الاخره لقاء». البته زمان این مشاهده و لقا در درجهٔ اول قیامت و مکان آن بهشت است. امام صادق(ع) مطالب جالبی از راه تحلیل اسم «الصمد» و شرح و معنای رمزی هر حرف در تفسیر خود بیان می‌کنند: حرف الف بر «احدیت» و حرف لام بر «الوهیت» دلالت می‌کند و این دو حرف دلالت بر این است که حواس نمی‌تواند احدیت و الوهیت خدا را دریابد و عقول از درک و احاطهٔ علمی به آن‌ها عاجز است، اما ظاهر شدن این دو حرف در کتابت دلیل است که خدای تبارک وتعالی بر قلب عارفان ظاهر می‌شود (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

سپس حضرت به نکتهٔ دیگری اشاره می‌کنند: «و اظهاره فی الکتابه دلیل علی أنه یظهر علی قلوب العارفین و یبدو لأعین المحبین فی دارالسلام» (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹). پس دلیل دیگر بر اظهار دو حرف «الف» و «لام» در کتابت آشکار شدن پروردگار به چشم محبان در «دارالسلام» است.

بنابراین امام(ع) به دو تجربه و ظهور یکی ظهور به قلب‌ها و دیگری ظهور به عین قائل شده‌اند. ولی در همه‌جا مراد حضرت در ادراک خداوند با چشمی غیر از چشم سر است. گاهی حضرت صادق(ع) نظر یا «اعین» را به دل نسبت داده است و گاهی به «فؤاد»؛ می‌فرمایند: «الفؤاد معدن النظر» فؤاد خود مرتبه‌ای از مراتب قلب است، ازاین‌رو تجربهٔ عارفان و محبان هر دو قلبی است؛ نهایت آنکه عارفان به معرفت قلبی می‌رسند و محبان به مشاهدهٔ قلبی (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

رؤیت از دیدگاه متصوفه و عارفان

پس از بررسی رؤیت از دیدگاه قرآن و احادیث و دیدگاه برخی متکلمان به مسئلهٔ رؤیت از دیدگاه تصوف و عرفان می‌پردازیم؛ زیرا آرا و اندیشه‌های کلامی بر متصوفان بی‌تأثیر نبوده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

شیوه و بیان صوفیه گاهی تحت تأثیر متکلمان کلامی است ولی گاهی هم به‌صورت عرفانی درمی‌آید. به بیان دیگر یا مانند اهل حدیث، به نقل‌ها اتکا داشته و سنت‌گرا بودند و یا از کشف و شهودهای قلبی خود بهره می‌بردند.

در *حلیة الاولیا* شعری از یکی از شعرای قرن اول بنام احمد انطاکی نقل شده که نشان‌دهندهٔ همین واقعیت است.

فعندی من الابناء علم مجرب　　فمنه بالهام و منه سماعیا
فاصبحت بالتوفیق للحق واضحا　　وذالک بالهام من الله ماضیا

(ابونعیم، ۱۴۰۷، ج۹: ۲۹۶)

می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین منابع برای مسائل عرفانی خصوصاً رؤیت، شعر است. عرفا برای بیان عقاید و احوال و مقامات خود ناچار زبان شعر را برای بیان حالات و مقامات خود را ابداع کردند. اشعار صوفیانه به‌خصوص مثنوی‌های داستانی از ذخایر و منابع فکری و عقیدتی ایرانیان به شمار می‌رود، و مسائلی چون مشاهده، نظر، قدوقامت، سرو زلف و چشم و ابرو، و ... همه مسائلی است که از ترسیم روی دوست به‌وجود آمده است.

برای بیان جنبهٔ عرفانی رؤیت الزاماً باید به قرن دوم که می‌توان آن را عصر پیدایش تصوف نامید، نظری بیندازیم. متأسفانه ما تاریخ مدونی از آن قرن در دست نداریم، البته در قرون بعد در تذکره‌ها سخنان صوفیان نخستین و احوال آن‌ها به‌جای مانده است و اقوالی دال‌بر عقیده به رؤیت خداوند از آن‌ها نقل شده است.

حسن بصری

باید گفت عرفان، بُعد نظری و تصوف بعد عملی عارفان است. عرفان و تصوف با مکتب زهد آغاز می‌شود. حسن بصری مؤسس مکتب زهد است. عقاید وی نشان‌دهندهٔ تفکر زهاد قرن اول و اوائل قرن دوم است. عقیدهٔ رؤیت در نزد حسن بصری قدری مبهم است؛ زیرا حسن بصری مانند همهٔ زهاد دیگر آن عصر اهل خوف است و نسبت به دنیا دیدی منفی دارد. مسلماً برای او مسئلهٔ رؤیت به آخرت مربوط می‌شود. فریدالدین عطار در کتاب *تذکرة الاولیا* فصلی را به او اختصاص داده و قول او را که به تجلی خدا در بهشت تصریح شده، می‌آورد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اول که اهل بهشت به بهشت نگرند هفت‌صد سال بی‌خود شوند از بهر آنکه حق‌تعالی بر ایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند غرق وحدت شوند (عطار، ۱۳۸۷: ۴۴).

بنابراین سخن حسن بصری با صوفیان بعدی که رؤیت را بی‌واسطه دیدن روی خدا می‌دانند فرق دارد.

عبدالواحدبن‌زید

یکی از نخستین کسانی که از محبت و لقای پروردگار در بهشت سخن به‌میان آورده است عبدالواحدبن‌زید (د: ۱۷۷) است. در مناجاتی که از او نقل شده وی از لفظ رؤیت چنان‌که متکلمان به‌کار برده‌اند استفاده نکرده، ولی از لفظ لقا و نظر که معادل رؤیت است استفاده کرده است.[۵] وی می‌گوید:

و بعزتک لا اعلم لمحبتک فرحاً دون لقائک و الاستشفاء من النظر الی جلال وجهک فی دار کرامتک. قسم به عزت تو که محبت تو را هیچ شادی جز لقای تو نیست و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت به‌دست خواهد داد نمی‌شناسم (ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۵۶).

ملاحظه می‌کنیم که او این تجربه دیدار را که قرار است پس از مرگ رخ دهد به عنوان یک امر مسلم تلقی می‌کند و نظر به وجه خداوند در بهشت را کرامتی برای مؤمنان می‌داند.

رابعه عدویه

رابعه (د: ۱۸۰ یا ۱۸۵ق) نیز از یکی از صوفیان بزرگی است که از دیدار خداوند سخن گفته است. وی در یکی از مناجات‌هایش می‌گوید: «الهی کار من در دنیا یاد توست و در آخرت لقای تو» (عطار، ۱۳۸۷: ۸۷).

مفهوم رؤیت در قرن سوم

نهضت ترجمه و به همراه آن ورود علوم مختلف به جهان اسلام، مباحث و منازعاتی را همراه داشت. صوفیه درصدد علمی کردن دیدگاه‌های خود برآمدند و مسائل جدیدی مانند وحدت وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

و فنا را مطرح کردند؛ رؤیت نیز ازجمله مسائلی است که با رنگی بدیع در این قرن مطرح شده است.

حارث محاسبی

محاسبی[۶] (د: ۲۴۳) یکی از نویسندگان کثیرالتألیف در تصوف است. شاهکار عمده او کتاب *الرعایه لحقوق الله و قیام بها* است. محاسبی در مسئلهٔ رؤیت خدا ضمن همراهی با اهل حدیث، شیوهٔ عقل گرایانه را برگزیده است و در کتاب خود *الرعایه لحقوق الله* ضمن اشاره به مسئلهٔ رؤیت نکات جالبی را بیان می‌کند. او مخالفان خود و عقایدشان را به‌طور خلاصه چنین معرفی می‌کند.

> *هم الذین یقولون أن القران مخلوق و هم الذین یقولون بالوقف والذین یکذّبون با القدر و الذین ینکرون ان الله یری فی الاخره و الذین یغلطون الموازین و منهم رافضه و المرجه و المحروریه* (حارث محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۶۴).

در اینجا می‌بینیم او در لفظ با اصطلاحات اهل حدیث، از موضع آن‌ها دفاع کرده ولی برای اثبات آن‌ها چه از طریق نقل و چه از طریق عقل کوششی نمی‌کند و با اشارهٔ کوتاهی از رؤیت در آخرت نیز بدون اثبات می‌گذرد. در قسمت‌های دیگر کتاب ضمن بحث محبت و شوق برای تجربهٔ دیدار از لفظ‌های لقا و نظر استفاده می‌کند. صحنه‌آرایی حارث در کتاب *التوهم* بسیار زیباست. وی براساس آیات قرآن و روایات صحنهٔ بهشت را به‌گونه‌ای اعجاب‌انگیز به تصویر می‌کشد و پس از ذکر نعمات بی‌شمار یک‌چیز را کم می‌داند و آن نظر است به‌سوی او که پس از رفع حجب حاصل می‌شود (حارث محاسبی، ۱۴۲۸: ۶۰).

ذالنون مصری

ذوالنون (د: ۲۴۵ق)، ازجمله کسانی است که از تعبیر «رؤیت» استفاده کرده است. «ماطابت الدنیا الّا بذکره و لاطابت الاخره الّا بعفوه، ولاطابت الجنان الّا برؤیته» (ابونعیم، ۱۴۰۷، ج۹: ۳۲۷). او در عبارت هم از تعبیر رؤیت استفاده نموده و هم آن را مختص به بهشت دانسته، یعنی رؤیت را در آخرت محقَّق می‌داند. ذوالنون رؤیت را با شوق پیوند داده وآن را با بعد عرفان عاشقانه مطرح می‌کند. او به عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریهٔ معرفت شناخته می‌شود (ابونعیم، ۱۴۰۷، ج۱۰: ۲۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

عزالدین کاشانی در کتاب *مصباح الهدایه* می‌گوید: ذوالنون ضمن تقسیم انواع معرفت قائل به معرفت توحید و معرفت حجت و بیان معرفت صفات وحدانیت است و آخری را مخصوص اهل ولایت اله می‌داند و این شهود تجلی حق بر باطن عارف است که شهود قلبی است و می‌تواند در دنیا نیز رخ بدهد (کاشانی، ۱۳۲۵: ۵۷۱).

بنابراین می‌توان گفت که ذوالنون از کسانی است که معتقد به رؤیت حق تحت عنوان لقاء الله و شهود حق که در این دنیا امکان‌پذیر است، می باشد.

بایزید بسطامی

بایزید (د: ۲۶۸، ۲۶۱) یکی از بزرگان متصوفه است که شرح حال او مجهول است ولی آنچه از تعلیم و عرفان او مانده، ناقص و مبهم نیست. احوال او در کتب *اللمع*، *تذکرة الاولیا* و کتاب *النور من کلمات الی ربه الطیفور*، تألیف ابوالفضل سهلکی صوفی درج شده است. گزارش‌هایی که از تجربیات و حالات بایزید نقل شده نشان می‌دهد که او علاوه‌بر اعتقاد به لقای اخروی به «شاهدهٔ قلبی» در دنیا نیز معتقد بوده است. بایزید شاید از اولین کسانی باشد که به فنای فی‌الله اشاره کرده است. این موضوع در پیوند با رؤیت قابل ارزیابی است. او همچنان‌که از واژه‌های وصال و رؤیت استفاده کرده، در مواردی از تعابیری نظیر معاینه، مشاهده و لقا و کشف و حجاب نیز استفاده کرده است (فعالی، ۱۳۸۷: ۶۸).

مشایخ ایرانی

پس از محاسبی، صوفیانی نظیر سهل تستری، ابوالحسن نوری، و جنید بغدادی، مسئلهٔ رویت در آخرت را مطرح کرده‌اند.

سهل تستری (د: ۲۸۲ق) در آثارش، به‌ویژه در تفسیر قرآن خود مسئلهٔ رؤیت را در موارد متعدد مطرح می‌کند. مثلاً در تفسیر: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِی نَعِیمٍ» (مطففین: ۲۲) می‌نویسد مراد از نعیم همان لقا یا مشاهده است که خواص مؤمنان یعنی ابرار بدان نائل می‌شوند (تستری، ۱۴۲۵: ۱۸۰).

ابوالحسن نوری

ازدیگر صوفیان ایرانی که دنیا و آخرت را پیوند داده است، ابوالحسن نوری (د: ۲۹۵) است. از نظر او گویی آخرت هم‌اکنون حاضر است و با دنیا پیوستگی دارد. براین‌اساس رؤیت بعد جدیدی پیدا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

می‌کند و در دنیا برای محبان و عاشقان میسر است. برای آشنایی با نظرات وی می‌توان به کتاب *مقامات القلوب* او مراجعه کرد. نظریات وی تنها یک نظر ذهنی نیست، بلکه از تجربهٔ شخصی خود که تجربه‌ای معنوی و قلبی است سخن می‌گوید.

جنید بغدادی

یکی از صوفیان پرآوازه جنید (د: ۲۹۸-۲۹۷) است. از او به نام‌های سید الطائفه و طاووس العلما یاد شده است. جنید علامه و فقیهی بزرگ بود و تعلیم او در تصوف، فقه و مبتنی‌بر حفظ و رعایت شرع است. طریقت وی براساس تهذیب مستمر روح و ذکر دائمی و صحو بود. اصرار او بر صحو طرز تفکر او را از صوفیان اهل سکر مانند (حلاج و شبلی) جدا می‌کند؛ بنابراین مانند صوفیان اهل سکر بر وصال و لقا تأکید ندارد، گرچه در گزارش‌هایی در *تذکرة الاولیا* در این مورد از او نقل شده است: «هر که گوید الله بی مشاهده این کس دروغزن است» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۶۷).

جنید عنایت ویژه‌ای به سنت رسول اکرم(ص) داشته است، همچنین به مقام شامخ امیرالمؤمنین توجهی خاص نشان داده است. در کلامی گفته است: «اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردندی» (عطار، ۱۳۸۷: ۴۲۰).

قرن چهارم

پس از قرن سوم، رؤیت ابعاد گوناگونی پیدا می‌کند و نویسندگان صوفیه این جنبه را در نظر دارند به‌خصوص در فصول و ابوابی که دربارهٔ شوق می‌نویسند، موضوع دیدار اخروی را نیز مطرح می کنند.

ابونصر سراج طوسی (د: ۳۷۸ق) در کتاب *اللمع* در باب شوق ابتدا دعای منسوب به پیامبر(ص) را مطرح می‌کند: «انه کان یقول فی دعا نه اسئلک الذه النظر الی وجهک و الشوق الی لقائک» (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۵). این دعا را پیش‌تر ابوسعید خراز نقل کرده ولی سراج در ادامه این دعا از زمان پیامبر(ص) «لذه النظر الی وجه الله تعالی فی الاخره والشوق الی لقائه فی دنیا» را نیز اضافه کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که در فاصلهٔ قرن سوم و چهارم هجری قمری علاوه‌بر شوق دیدار در آخرت، شوق به دیدار در دنیا مورد توجه صوفیه واقع شده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

قرن پنجم

در این قرن، با گسترش تصوف و عرفان موضوع شوق، به‌خصوص دیدار محبوب، بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. قشیری و هجویری دو تن از نویسندگان بزرگ در نیمهٔ این قرن هستند. هجویری در کتاب *کشف المحجوب* خود بحث لقا را بررسی کرده و به موضوع شوق اشاره کرده است.

قشیری نیز در کتاب خود به نام *الرساله التفسیریه* مسئلهٔ رؤیت را به‌طور مختصر مطرح می‌کند. استفاده از لفظ عشق به‌جای محبت نیز یکی از تحولات مهم این قرن است. از قرن پنجم به بعد مشایخ خراسان از قبیل ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم گرکانی، ابوعلی فارمدی و احمد غزالی محبت یا عشق را به‌منزلهٔ مدار اصلی تصوف در نظر گرفته و مسلکی پدید آورده‌اند که می‌توان آن را «تصوف عاشقانه» نامید.

شیخ احمد غزالی

احمد غزالی (د: ۵۲۰ق) از عرفای بزرگ است و عرفان او برمبنای عشق است. از نظر احمد غزالی عشق نیز با مشاهدهٔ (رؤیت) جمال آغاز می‌شود «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند، تربیت او از تابش نظر بود ... حقیقتش قرآن بود [از راه دیده] میان دو دل (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۱).

او معتقد است در عالم محسوس، در یک سطح، چشمِ حس جمال معشوق مجازی را می‌بیند و در عالم خیال چشم دل جلوهٔ معشوق حقیقی را مشاهده می‌کند.

احمد غزالی در فصلی دیگر از کتاب *سوانح* خود می‌نویسد که: «کسی ذات الصفات عشق را قادر نیست دریابد، اما عشق در عالم خیال روی خود را نشان می‌دهد (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱). باز در همان کتاب می‌گوید:

> *گاه نشان به زلف و گاه به خد بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به ابرو و گاه به غمزه و گاه به خندهٔ معشوق و گاه به عطا و این معانی هر یک از طلبگاه عاشق نشانی دارد. آن را که نشان عشق بر دیدهٔ معشوق بود قوتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها دورتر بود که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیدهٔ*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود ... (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱)

پس نشانه‌های عشق که به‌صورت اعضای معشوق در عالم خیال بر عاشق جلوه می‌کند متناسب با مقام و با خواص و ذهنیت عاشق هویدا می‌شود. او بهره بردن عاشق از پیکر خیالی معشوق را از بدایات احوال عشاق می‌داند. شاگرد و مرید او عین‌القضات همدانی پرده‌های ابهام و اشارات را کنار می‌زند و ضمن نوشته‌های خود سوگند می‌خورد که او از دیده‌ها سخن می‌گوید نه از شنیده‌ها. وی یکی از واقعه‌های روحانی خود را چنین بیان می‌کند

چون او – جل جلاله – خود را جلوه‌گر می‌کند بدین صورت که بیننده خواهد تمثل به وی نماید، در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من بر آمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

عین‌القضات مشاهدهٔ این صور را به‌اقتضای خواست بیننده می‌داند. وی در یکی از مکتوباتش روشن می‌کند که اولاً این احوال از بدایات راه سلوک سالک معلوم می‌گردد؛ ثانیاً چنین تجربه هایی در شرایط ناآگاهی یعنی خواب و غیبت رخ می‌دهد؛ ثالثاً از این تجربه‌ها به‌هیچ‌وجه نباید نتیجه گرفت که حق‌تعالی دارای همان صورتی است که صاحب واقعه می‌بیند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

با مطالعهٔ واقعه‌هایی که عین‌القضات در کتاب *تمهیدات* یا نامه‌های خود نقل می‌کند، چنین برمی‌آید که صُوَری که برای او متمثل می‌شود، ناشی از جلوهٔ صفات حق است نه از ذات؛ وی می گوید:

دریغا این کلمه را گوش دار: انتها و اتصال جملهٔ سالکان به نور مصطفی است اما ندانم که انتها و اتصال مصطفی به کیست؟ - من رآنی فقد رای الحق – بیان این کلمه بکرده است (عین القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

از دیدگاه عین‌القضات تفسیر این حدیث این است که هر کس با چشم جان، نور محمدی را ببیند جلوهٔ صفات حق را دیده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

از دیدگاه فلاسفهٔ مشاء، عقل دهم از عقول عشره با عقل فعال با جبرئیل و روح القدس یکی است. به‌وسیلهٔ همین عقل فعال است که نفوس انسانی به فیض می‌رسد؛ بنابراین هر کس عقل فعال را ببیند، حق را دیده است.[۷]

از بزرگ‌ترین صوفیانی که به مسئلهٔ رؤیت پرداخته روزبهان بقلی شیرازی از عرفا و علمای قرن ششم هجری است. بدون اغراق رؤیت در فرهنگ معانی واژگان عرفانی روزبهان مهم‌ترین مقولهٔ جامع برای بیان تجربه و ادراک عرفانی است.

بیشترین عباراتی که در کتاب *کشف الاسرار* تکرار گردیده «رأیته» هست. علاوه‌بر آن در کتب دیگر روزبهان روی کلمهٔ رؤیت تأکید شده است. در کتاب *مشرب الارواح* از هزارویک مقام گفت‌وگو کرده و از انواع رؤیت سخن گفته است. روزبهان علاوه‌بر شواهد عقلی، شواهد نقلی زیادی نیز بر ادعای خود بیان می‌کند.

روزبهان کشف را از ویژگی‌های اولیاءالله می‌داند. به نظر روزبهان این مشاهده و کشف یک دریافت عرفانی برمبنای آگاهی فلسفی یا انتزاعی و خیالی نیست، بلکه یک رؤیت تجسّم یافته در قالب‌های درک ظاهری و حسی است. روزبهان گاهی با سخنان شطح‌آمیز خود با خدا گفت‌وگو می‌کند و موقعی که در رؤیت‌های او با حضرت حق و ملائکه و اولیا روبه‌رو می‌شویم، شاید آن را سست و بی‌پایه و حتی مخالف با شرع و عرف معمولی تلقی کنیم؛ ولی دربارهٔ کسی که خود از نفس‌های ضعیف و اغفال گردیده‌ای که تخیلات و رؤیاهای جسمانی را به اشتباه جای مکاشفات می‌گیرند، انتقاد می‌کند قضاوت آسان نیست (روزبهان بقلی، ۱۳۸۱: ۴۹).

روزبهانی فردی است فقیه و پای‌بند شریعت و معتقد است که پا را از جادهٔ شریعت نباید بیرون گذاشت و این واقعیتی است که هر فردی که بخواهد صورتی از خداوند را در مغز خود منعکس کند مسلماً از نمودها و حقایقی بهره‌برداری خواهد کرد که برای او زیبا و با عظمت تلقی شده یا ممکن است نزد افراد ضعیف خداوند را با هیبتی عظیم تصور کرد.

حدیثی زیبا از امام باقر(ع) نقل شده که مؤید این امر است.آنچه در آیینهٔ دل نموده می‌شود همان صورتی است که خود وجودش را آفریده است. «کلّما میّزتموه باوهامکم فی ادق معاینة، مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱).

ای تو را با هر دلی رازی دگر هر گدا را بر درت نازی دگر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

صد هزاران پرده دارد عشق دوست می‌کند هر پرده آوازی دگر

(روزبهان بقلی،۱۳۷۷: ۴۸)

نتیجه:

از بحث‌های گذشته می‌توان نتیجه گرفت که مسئلهٔ رؤیت یکی از مسائل مهم در نظر مسلمانان اعم از شیعه و اهل تسنن بوده است. دو دیدگاه دربارهٔ حدیث رؤیت وجود دارد: ۱. خداوند قابل دیدن است؛ ۲. خداوند قابل دیدن نیست، نه با چشم سر و نه با چشم دل. به نظر شیعه رؤیت با چشم سر یا (ابصار) محال است آن‌ها با استناد به تفسیر و روایاتی که از امامان به‌خصوص امام صادق(ع) رسیده نظر و عقیده خود را ابراز می‌کنند. در سخنان ائمه(ع) دیدن با چشم سر نیست، اما امام صادق(ع) در سخنان خود بارها به شهود و قلوب عارفان و محبان اشاره کرده و این نوع دیدن را با لفظ مشاهده و گاه لقا نیز بیان فرموده‌اند.

اهل تصوف و عرفان نیز در تأویل‌های خود از این دو نظر تأثیر پذیرفته‌اند. در قرون اولیه و دیدگاه مبتنی‌بر زهد و گریز از دنیا رؤیت حضرت حق را در آخرت پذیرفته‌اند و با دیدگاه اهل صحو اشتراک نظر دارند. به موازات رشد عرفان و نگرش زیباشناسانه و از سر عشق به حضرت حق عرفای قرون سوم به بعد به‌ویژه در قرن پنجم و گسترش عرفان عاشقانه، عرفا رؤیت حضرت حق را با مشاهدهٔ چشم دل – حتی در این دنیا– امکان‌پذیر می‌دانسته‌اند و با اهل سکر همداستان بوده‌اند.

به‌عبارت‌دیگر از راه معرفت (شناخت) می‌توان به لقاءالله نائل شد؛ اگر این شناخت از طریق عقل صورت بگیرد، معرفت حاصل از آن معرفت فلسفی است و اگر از طریق رؤیت باطنی حاصل شود معرفت شهودی و عرفانی است. در این معرفت شهودی که حاصلش عشق است، عارف به نهایت طریقت و منتهای سلوک (که وصال است) می‌رسد. عارف در این مرحله دیگر خود را نمی بیند و فانی در حق می‌گردد. از حجاب‌های ظلمانی و نورانی رها شده به نور آزاد در عالم ملکوت واصل می‌گردد.

به‌هرحال عرفا راه را یکسان ادامه نداده‌اند و برخی ممکن است در جایی متوقف شده باشند؛ در صورتی که راه به‌سوی او پایان یافتنی نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

پی‌نوشت‌ها:

۱. احادیث فراوانی از روی مسئولیت، یا از راه دلسوزی برای اسلام دانسته یا ندانسته وضع گردیده است. ازطرف‌دیگر چه بسیار احادیثی که برای مقاصد سیاسی و مذهبی در حافظه‌ها مدفون گردیده و به نسل های بعدی منتقل نشده است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۱). در کتاب *توحید صدوق* نقل شده است که نبی اکرم(ص) از راهی می‌گذشت و مردی را دید که چشم به آسمان دوخته و دعا می‌کند. پیامبر(ص) فرمودند: چشمت را ببند که او را نخواهی دید (غُضّ بَصَرَکَ ؛ فَإِنّکَ لَن تَراهُ) (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، باب رؤیت، ۱۰۷). همچنین روایت شده از حضرت امام صادق(ع) که ابوالحسن موصلی - یکی از علمای یهود - خدمت امیرالمؤمنین(ع) آمد و عرض کرد آیا در هنگام بندگی پروردگار را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: وای بر تو عادت من این نبود که پروردگاری را بپرستم که ندیده باشم. سائل عرض کرد چگونه؟ با چه کیفیتی دیدی؟ حضرت در پاسخ فرمودند: چشم‌ها نمی‌تواند او را ببیند، ولی دل‌ها می تواند او را به حقایق ایمان دریاب‌اند (شیخ صدوق، باب رؤیت: ۹۹). اخبار دیگری در *توحید صدوق* دربارهٔ دیدار رسول اکرم(ص) با خدا در شب معراج و نیز احادیثی در انکار رؤیت آمده است.

۲. اصحاب مقاتل‌بن‌سلیمان جوالدوز (د: ۱۵۶ق) می‌پنداشتند که خداوند جسم است و به صورت انسان با گوشت و استخوان و اعضا و جوارح می‌باشد (علامه حلی،۱۴۱۴: ۵۶، ۴۸، ۴۶).

۳. تفسیری منسوب به امام صادق موجود است که به‌دست محمدبن ابراهیم نعمایی (د: ۳۲۸) شاگرد کلینی نویسنده *اصول کافی* فراهم است. دست‌کم دو نسخه از این تفسیر موجود است که می‌توان آن را همتای شیعی نسخهٔ ابن‌عطا دانست (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۰).

۴. پل نویا در کتاب *تفسیر قرآن و زبان عرفانی* می‌گوید: ما با اثری واحد سروکار داریم و با الهامی واحد و حتی از آن مهم‌تر در هر دو جملاتی با الفاظ یکسان می‌یابیم ولی در آن‌ها اختلافات محتوایی مهمی نیز هست که حاکی از انتقال آن‌ها از دو منبع متفاوت است. بااین‌همه این مدارک گواه آن است که تفسیر (منسوب به امام) برخاستهٔ صوفیان اهل سنت نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که بر ما معلوم شود انتقال آن به محافل شیعه چگونه صورت گرفته است، وانگهی در دورهٔ پیش از ذوالنون مصری نمی‌توان صوفی یافت که قادر به ساختن و پرداختن تفسیری با چنان غنا و عمقی به تفسیر قرآن پرداخته باشد (نویا، ۱۳۷۳، ۱۳۲-۱۳۰).

۵. در زبان عرفانی مفاهیمی مانند: لقا، نظر،کشف، شهود، شوق مشاهده و مکاشفه گاهی معادل رؤیت قرار می‌گیرد و یکی از وجوه معنایی لقا، رؤیت یا دیدن است. در این لفظ عبدالواحد لقا با مفهوم حبت و عشق مرتبط نیست، اما در مواردی این لفظ با مفهوم محبت یا تمایلی که عشق با حب به وصال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

حبوب دارد، به‌کار می‌رود. میل زیاد و بی‌تابی برای دیدار و طلب معشوق را شوق می‌گویند (دانش پژوه، ۱۳۷۹: ۴۷).

۶. او در این کتاب نفس را مایهٔ غرور می‌داند و محاسبهٔ نفس برای اجتناب از کید آن ضروری است. شاید نام محاسبی نیز از تأکید وی در محاسبه نفس باشد.

۷. نور یا حقیقت محمدی با عقل اول در فلسفهٔ مشایی و جبرئیل یا روح‌القدس در شرع یکی است. چنان که جلال‌الدین آشتیانی در *شرح مقدمهٔ قیصری* صفحه ۲۰۴ بیان کرده است. در این صورت «ربی» در حدیث فوق می‌تواند فرشته نوع انسانی یا جبرئیل باشد که به نظر عرفا با حقیقت محمدی یکی است؛ بنابر عقیدهٔ آن‌ها پیامبر(ص) نور خود یا روحانیت خود را که بر وجود محسوس او در تاریخ مقدم است دیده است. این همان سخن امام هشتم(ع) است در مسئلهٔ حدیث رؤیت که: صورت بشری که تصویر الهی است، بهتر از آتش سینا شایستهٔ آن است که مظهر الهی گردد. درحقیقت محمد(ص) جز صورت نفس خویشتن را ندید. آن صورت زیباترین صور بود چه محققاً صورت (حقیقت جاوید محمدی) یعنی آدم بهشتی بود (کوربن، ۱۳۸۸: ۸۵).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ابونصر سراج، عبدالله‌بن‌علی. (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ابونعیم، احمدبن‌عبدالله. (۱۴۰۷ ق.)، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اشعری، علی‌بن‌اسماعیل. (۱۴۱۴ق)، *الابانه عن اصول الدیانه*، بیروت: دارالنفائس.
- ــــــــــــــــ ، (۱۹۵۵ م.)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تستری، سهل‌بن‌عبدالله. (۱۴۲۵ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، مصر: دار الکتب العربیه الکبری.
- حارث محاسبی، حارث‌بن اسد. (۱۴۲۸ق)، *التوهم*، قاهره: مکتبه دار التراث.
- ــــــــــــــــ . (۱۴۲۰ ق)، *الرعایه لحقوق الله*، مصر: دارالیقین.
- دانش‌پژوه، منوچهر. (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: پژوهش فرزان روز.
- راغب اصفهانی، حسین بن‌محمد. (۱۳۷۳)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، ، تهران: مرتضوی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- روزبهان بقلی. (۱۳۸۱)، *رساله القدس و رساله غلطات السالکین*، تهران: یلدا قلم.
- سلمی، محمدبن‌حسین. (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۹)، *التوحید*، ترجمه یعقوب جعفری، قم: اکرام.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷)، *تذکرة الاولیاء*، تهران: جمهوری.
- علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. (۱۳۳۸)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح نجمی زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۴ق)، *نهج الحق و کشف الصدق*، چاپ چهارم. قم: دار الهجره.
- عین القضات، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین القضات همدانی*، تهران: اساطیر.
- غزالی، محمدبن‌محمد. (۱۴۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبه الشرق الجدید.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۷)، *احیاء علوم الدین*، به کوشش حسین خدیوجم، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمدبن‌محمد. (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۷)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۳۸۴))، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، مصر: الدار المصریه للتالیف و الترجمه.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۳۹)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، مصر: الدار المصریه للتالیف و الترجمه.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۲۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- کوربن، هانری. (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ هفتم، تهران: کویر.
- میبدی، احمدبن‌احمد. (۱۳۳۱-۱۳۳۹)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: دانشگاه تهران.
- نویا، پل. (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]