

دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال الدین مولوی در باب رؤیت خداوند

رامین محرمی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۱۰/۳۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۷)

چکیده

روش پژوهشی مقاله از نوع تحلیل محتواست. هدف مقاله مقایسه و بیان تمایز و تشابه دیدگاه غزالی و مولوی درباره‌ی امکان رؤیت خداوند است. هر دو در مسلک کلامی، اشعری، و معتقد به رؤیت خداوند هستند، اما آنان درباره‌ی کیفیت، محل و ابزار رؤیت خداوند نگرش و تفسیر عرفانی هم دارند. دیدگاه کلامی غزالی غالب بر دیدگاه عرفانی او، اما دیدگاه عرفانی مولوی غالب بر دیدگاه کلامی اوست. غزالی بعد از بحث‌های فراوان کلامی و عرفانی، سرانجام همانند اشاعره، خداوند را نه در دنیا، بلکه در آخرت و فقط برای مؤمنان با چشم سر قابل رؤیت می‌داند، اما مولوی مقلد صرف کلام اشاعره نیست. او خداوند را در دنیا و آخرت با چشم دل قابل مشاهده، و چشم سر را همیشه از دیدن خداوند ناتوان می‌داند. او چشم سر را از حواس مشترک میان انسان و حیوان می‌داند که دیدن با آن، فضیلتی برای انسان به بار نمی‌آورد، اما انسان حواس باطنی نیز دارد که مایه‌ی کرامت انسانی است و رؤیت نیز با همان حواس باطنی ممکن خواهد بود.

کلید واژه‌ها: رؤیت خداوند، عرفان، غزالی، مقایسه، مولوی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی: moharami@uma.ac.ir

مقدمه

متکلمان مسلمان در موضوع رؤیت خداوند، اختلاف دیدگاه دارند. از میان فرقه‌های مختلف کلامی، اختلاف میان معتزله و اشاعره شدیدتر و دامنه‌دارتر بوده است. اشاعره دیدن خداوند را با چشم سر در روز قیامت ممکن، ولی معتزله این موضوع را ناشدنی می‌دانند. هر دو فرقه برای اثبات دیدگاه خود به دلایل نقلی و عقلی استناد، و آیات قرآن را مطابق با دیدگاه کلامی خود تفسیر کرده‌اند.

معتزله با آوردن دلیلهای عقلی و نقلی، رؤیت خداوند را هم در دنیا و هم در آخرت ناممکن می‌دانند. آنان معتقدند: رؤیت خداوند، او را در زمان و مکان محدود می‌کند و خداوند را همچون دیگر آفریده‌ها می‌گرداند، زیرا رؤیت خداوند مستلزم جسم پنداشتن خداست و به این دلیل، مخالف سرسخت مسأله‌ی رؤیت هستند. معتزله در برابر اشاعره که برای اثبات رؤیت خداوند به آیه‌ی «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» استناد می‌کردند، به آیه‌ی «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» استناد می‌کنند. معتزله همچنین حدیث «انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر لا تضامون فی رویته» را که اشاعره بدان استناد می‌جویند از آحاد، و راوی حدیث را نیز از افراد سهل-انگار می‌دانند. آنان رؤیت را در این حدیث به معنی علم می‌دانند نه به معنی دیدن با چشم سر. در عین حال معتزله به احادیث دیگری هم استناد می‌کنند که دال بر عدم امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶: ۱۳۹، ۲۲۹؛ حلبی، ۱۳۷۶، ۹۱؛ فاخوری، ۱۳۷۷، ۱۲۱؛ پورجوادی، ۵۵).

اشاعره با استناد به آیه‌ی «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» و حدیث «انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر لا تضامون فی رویته» رؤیت خداوند را در روز قیامت ممکن می‌دانند. ابوالحسن اشعری برآنست که خداوند در آخرت با چشم دیده می‌شود آن چنان که ماه در شب چهاردهم. از دیدگاه اشعری درخواست حضرت موسی (ع) برای رؤیت خداوند و تجلی خداوند بر کوه طور، دو مفهوم در بر دارد: اول این که خداوند دیدنی است و گرنه حضرت موسی (ع) درخواست رؤیت نمی‌کرد؛ دوم این که رؤیت در دنیا محقق نخواهد شد بلکه در روز قیامت مؤمنان خداوند را خواهند دید.

با آن که اشاعره سعی در تنزیه خداوند از داشتن صفات جسمانی می‌کنند، اما با این حال، با دو دلیل دینی رؤیت خداوند را با چشم سر در قیامت برای مؤمنان ممکن می‌دانند: نخست اینکه خداوند خودش وعده‌ی رؤیت را به مؤمنان داده است، ازین رو، به

وعدۀ خود وفا خواهد کرد؛ دوم این‌که خداوند وجود دارد و رؤیت بر امر وجودی تعلق می‌گیرد و خداوند نیز موجود است و رؤیت، بلاکیف و بلاتشبیه، بر وجود او هم تعلق می‌گیرد (اشعری، ۱۳۶۷، ۷؛ حلبی، ۱۳۷۶، ۴۱؛ طاهری، ۱۳۷۶، ۲۴۱-۲۴۲).

عارفان در مسأله‌ی رؤیت خداوند به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی همانند اشاعره معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر در روز قیامت هستند، اما گروهی دیگر با آنکه همانند اشاعره معتقد به رؤیت خداوندند، اما دیدگاه آنان دو تفاوت اساسی با دیدگاه متکلمان اشعری مسلک دارد و آن این است که بیشتر عارفان عقیده دارند: نخست اینکه خداوند را نه با چشم سر بلکه با چشم سر (دل) می‌توان دید؛ دوم اینکه نه تنها در آخرت بلکه در این دنیا هم می‌توان خداوند را با چشم دل مشاهده کرد. احوال عرفانی قرب، مشاهده و حق‌یقین، بیانگر آن است که عارف بر خلاف دیگران که فقط صنع را می‌بیند، پیش از مشاهده‌ی صنع، صانع را با چشم دل و معرفت درونی می‌بینند و در عالم هستی، وجودی را غیر از او مشاهده نمی‌کند.

اصل عقیده‌ی مشاهده‌ی خداوند با چشم دل را در کلام حضرت علی (ع) می‌توان دید: «قد سأله ذعلب الیمانی فقال: هل رایت ربک یا امیرالمومنین؟ فقال علیه السلام: أ فأعبد ما لا اری؟ فقال: و کیف تراه؟ فقال: لا تراه العیون بمشاهدة العیان و لكن تدرکه القلوب بحقایق الایمان.» (ذعلب یمانی از او پرسید: ای امیرالمومنین آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟ گفت: چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: دیده‌ها او را آشکار نتواند دید اما دلها با ایمان درست بدو خواهد رسید) (شهیدی، ۱۳۷۵، ۱۸۰).

کلام حضرت علی (ع) در کلام عارفان نیز بازتاب یافته است. عارفان نیز دیدن خداوند را با چشم دل در دنیا ممکن می‌دانند. سراج با استناد به آیات قرآن، حدیثی از پیامبر خدا (ص) و کلام حضرت علی (ع)، رؤیت خداوند را در دنیا با چشم دل ممکن می‌داند. «رؤیت القلوب نگاه دل است به رسیده‌های غیبی با نور یقین و حقیقت ایمان. سخن امیرالمومنین در همین معناست آن‌گاه که از او پرسیدند: آیا خداوند را می‌توانیم ببینیم؟ گفت: چگونه بپرستم آن را که نمی‌بینم؟ سپس گفت: او را چشم‌ها در دنیا به کشف عیان نمی‌بینند بلکه دلها از راه حقیقت ایمان مشاهده می‌کنند» (سراج، ۱۴۲۳، ۳۸۰). در سایر متون عرفانی نیز عقیده به رؤیت خداوند را با چشم دل، هم در دنیا و هم در آخرت، می‌توان دید (کلآبادی، ۱۳۷۱، ۳۰۹؛ عطّار، ۱۳۸۴، ۶۹؛ هجویری، ۱۳۷۶، ۴۳۱).

بدوی، ۱۳۷۴، ۲۰۷؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ۱۷۲؛ قشیری، ۱۳۸۵، ۱۷؛ کاشانی، (۱۳۸۱، ۳۸).

غزالی و مولوی در مذهب کلامی اشعری هستند. «غزالی در اصول عقاید پیرو اشعری و در فروع پیرو شافعی بود. چنان که در باب رؤیت و علم واجب الوجود و ... همان عقاید را اظهار می‌کرد که اشعری‌ها داشتند با این تفاوت که خود مجتهد به معنی حقیقی بود و مانند سایر هم مسلکانش جمود بر همه ظواهر شرع نداشت و اگر در مذهب شافعی یا ابوحنیفه چیزی مخالف عقل می‌یافت ردّ و یا تاویل می‌کرد» (همایی، ۱۳۸۷، ۳۵۹). هر دو مسلط به علوم دینی و از عارفان زمان خود بودند. در مذهب فقهی، غزالی شافعی ولی مولوی حنفی بود؛ اما هر دو نسبت به مسلک فقهی خود تعصب کورکورانه نداشتند و مقلد و مطیع بی‌چون و چرای ابوحنیفه و یا شافعی نبودند. چنانچه در مناظره‌ی که غزالی با استاد اسعد مهنه داشت، استاد اسعد از وی پرسید: «تو مذهب ابوحنیفه داری یا شافعی؟» غزالی در پاسخ گفت: «من در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن. نه ابوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی بر من براتی» (همان، ۱۳۸۷، ۳۰۸).

مولوی نیز مقلد متعصب و بی‌چون و چرای مسلک فقهی خود نبود، بلکه وقتی از عشق و درد عاشقانه سخن می‌گفت ابوحنیفه را در آن حوزه صاحب رأی و فتوا نمی‌دانست.

آن طرف که عشق می‌افزود درد	بوحنیفه، شافعی درسی نکرد...
عاشقان را شد مدرس حسن دوست	دفتر و درس و سبقشان روی اوست...
درسشان آشوب و چرخ و زلزله	نه زیاداتست و بسباب سلسله

(مولوی، ۱۳۷۵، ۴۵، ب ۳۸۳۲)

مذهب کلامی و نگرش عرفانی غزالی و مولوی، موضوع رؤیت خداوند را قبول دارد و آن را امری مسلم می‌داند. مسأله‌ی مقاله‌ی حاضر این است که آیا این دو شخصیت در عقیده‌ی کلامی خود دنباله‌رو و پیرو صرف مسلک کلامی اشعری هستند یا عارف بودن، تحوّل بنیادین در دیدگاه کلامی آنان ایجاد کرده و تفسیر و دیدگاه آنان را در موضوع رؤیت، متفاوت از دیدگاه اشاعره ساخته است؟ مسأله‌ی دیگر این است که از میان دو

دیدگاه کلامی و عرفانی، رنگ کدام دیدگاه در اندیشه‌ی این دو شخصیت بر رنگ دیگر غلبه یافته است؟

با آنکه غزالی در مذهب کلامی اشعری است و از مدافعان دیدگاه اشاعره به‌شمار می‌رود، اما در حوزه‌ی عرفان نیز تفسیر و نگرش عرفانی ویژه‌ی خودش را دارد؛ برای همین ربع منجیات/احیاء علوم‌الدین و بخشی از کیمیای سعادت را به احوال و مقامات عرفانی اختصاص داده است. غزالی در این دو اثر، بحث رؤیت خداوند را در بخش «محبّت» مطرح کرده و این موضوع را از جوانب مختلف کلامی و عرفانی تشریح کرده است. «محبّت» از زمره‌ی مباحث احوال عرفانی است، ازین‌رو، قرار گرفتن بحث رؤیت خداوند در زیر مجموعه‌ی بحث احوال عرفانی حاکی از نگرش عرفانی غزالی به این موضوع است.

مولوی نیز با آنکه در مذهب کلامی، اشعری است اما دیدگاه او در موضوع رؤیت خداوند با کلام اشاعره مطابقت ندارد بدین‌سان، انکار مشاهده‌ی خداوند با چشم سر در آخرت و اعتقاد به مشاهده‌ی خداوند با چشم دل در دنیا و آخرت، روش و نگرش و تفسیر او را از کلام اشاعره جدا می‌کند و نگرش او را به عقیده‌ی دیگر فرقه‌های کلامی، به ویژه به دیدگاه شیعه، نزدیک می‌کند.

دیدگاه امام محمد غزالی

دیدگاه غزالی در مسأله‌ی رؤیت خداوند هم از نگرگاه کلامی و هم از نگرگاه عرفانی، شایان بررسی است. از دیدگاه کلامی، غزالی همانند همه‌ی اشاعره، معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر در روز قیامت است و همه‌ی کوشش او آن است که با آوردن دلیلهای عقلی و نقلی، عقیده‌ی معتزله را ردّ و دیدگاه کلامی اشاعره را اثبات کند (پورجوادی، ۱۳۷۵، ۹۹). اما در بحث عرفانی با آنکه به رؤیت خداوند باور دارد، ولی هم محل و هم ابزار این رؤیت عرفانی با رؤیت از دیدگاه کلامی او متفاوت است.

غزالی در بحث عرفانی، مسأله‌ی رؤیت را زیر عنوان «حال محبّت» آورده است تا نشان دهد او نگرش عرفانی به این موضوع دارد و دیدگاه عرفانی خود را بازگو می‌کند. او در این مباحث، رؤیت خداوند را در دنیا نیز ممکن می‌داند، اما معتقد است وضوح آن کمتر است و بیشتر حالت معرفتی دارد. همچنین جایگاه این رؤیت، دل عارفان است و این معرفت دنیوی در جهان آخرت تبدیل به رؤیت خواهد شد.

غزالی در بحث رؤیت خداوند، هم نظر مشبیه و مجسمه و هم نظر معتزله را رد می‌کند. مشبیه و مجسمه معتقد به جسمانیت خداوند بودند و می‌پنداشتند که رؤیت خداوند در «جهت» خواهد بود، اما در مقابل آنان معتزله خداوند را منزّه از قرار گرفتن در «جهت» می‌دانستند. غزالی با استدلال عقلی و آوردن دلایل نقلی، برخلاف انگاره‌های این دو گروه، حکم به رؤیت خداوند می‌دهد و معتقد است خداوند بدون قرار گرفتن در «جهت»، رؤیت خواهد شد و رؤیت او مستلزم قرار گرفتن خداوند در «جهت» نیست.

دلایل امکان رؤیت خداوند

غزالی، همانند دیگر اشعریان، بر آنست که در جهان آخرت، خداوند دیدنی خواهد بود، هرچند که این دیدن با دیدن دنیوی فرق دارد و بی‌چون و چگونه است. «خداوند از همه‌ی صفات آفریدگان منزّه است در این جهان دانستنی و در آن جهان دیدنی است... در آن جهان نیز بی‌چون و بی‌چگونه بینند وی را» (غزالی، ۱۳۸۴، ۱۲۵). غزالی برای اثبات امکان رؤیت خداوند هم از دلایل نقلی و هم از دلایل عقلی استفاده می‌کند تا ضمن رد دیدگاه معتزله، دیدگاه اشاعره و دیدگاه خودش را هم اثبات کند.

غزالی با استناد به درخواست حضرت موسی(ع) از خداوند در آیه‌ی «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاْنِيْ وَ لَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا اَفْأَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ» (اعراف/۱۴۳) رؤیت خداوند را امری ممکن و اثبات شده می‌داند. غزالی معتقد است همین که حضرت موسی(ع) از خداوند درخواست رؤیت کرد، این امر نشانه‌ی آن است که خداوند دیدنی است و اگر خداوند دیدنی نبود حضرت موسی(ع) با آن مقام نبوتش چنین امر محالی را از خداوند درخواست نمی‌کرد و اگر در پاسخ درخواست خود جواب «لن ترانی» شنیده است، بدین معناست که رؤیت در دنیا محال است و این موضوع قابل تعمیم به آخرت نیست (همان، ۲۴۲).

غزالی عقیده دارد: آیه‌ی «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» مربوط به ندیده شدن خداوند در این دنیاست و آیه‌ی «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» مربوط به جهان آخرت و بیانگر امکان رؤیت خداوند در آن جهان است (همان، ۱۵۴).

غزالی در تفسیر آیهی «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ»، «زیاده» را نظر کردن انسان در وجه خداوند می‌داند. از دیدگاه او، لذت دیدن وجه خداوند، بزرگترین لذت برای اهل بهشت است به طوری که سایر نعمت‌های خداوند در برابر این لذت بزرگ فراموش می‌گردد و نعمت به‌شمار نمی‌رود. از نظر غزالی اعتقاد به رؤیت خداوند در جهان آخرت، اعتقادی درست، و ردّ این دیدگاه بدعت است (همان، ۹۶۳).

غزالی برای آنکه نشان دهد که تفسیر او از «زیاده» به معنی «رؤیت» در آیهی بالا درست است به حدیثی از پیامبر (ص) می‌جوید: حدیث: «أنکم لترون ربکم كما ترون هذا القمر لا تضامون فی رؤیته» تا امکان رؤیت را اثبات کند. در واقع خود غزالی نیز به این مسأله واقف است که ای بسا دیگران نظر او را در این مورد نپذیرفته باشند، ازین‌رو، برای اثبات معنی آیه، به حدیث پناه می‌برد زیرا می‌داند که آیهی قرآنی اشاره‌ی صریحی به مسأله‌ی رؤیت ندارد. غزالی برای آنکه نشان دهد این حدیث خدشه‌ناپذیر است اعلام می‌کند که این حدیث را جماعتی از صحابه‌ی رسول خدا نقل کرده‌اند و در دو کتاب صحیح نیز آمده است. غزالی متوجه این مسأله هم هست که افرادی همچون معتزله اعتبار این حدیث را قبول ندارند و آن را جعلی می‌دانند.

غزالی برای آن که ذات خداوند را از شائبه‌ی جسمانی بودن مبرا بداند اعلام می‌کند که دیده شدن خداوند، نیازی نیست تا در «جهت خاصی» واقع شود بلکه همان گونه که خداوند بدون آن که در «جهت» واقع شود، آفریده‌ها را می‌بیند، آفریده‌ها نیز می‌توانند خداوند را بلاکیف ببینند، بدون آنکه خداوند در «جهتی» واقع شود و یا صورت جسمانی داشته باشد. همان گونه که معرفت خداوند در دنیا، او را محصور در «جهت» و یا شبیه و مثل چیزی نمی‌سازد، در آخرت نیز رؤیت خداوند، او را در «جهت» خاصی قرار نمی‌دهد و همانند چیزی نمی‌سازد. «پس چون اثبات مثل و شکل و خیال در معرفت حق تعالی نیست، پس در استکمال آن معرفت بعینها و ترقی آن در وضوح به غایت کشف هم، جهت و صورت نباشد چه آن بعینها آن است مگر در زیادت کشف، چنانچه صورت مرئیة بعینه صورت متخیله است مگر در زیادت کشف» (همان، ۵۴۱).

تفسیر عرفانی رؤیت خداوند

غزالی رؤیت خداوند را نوعی علم و کشف می‌داند. از دیدگاه او چون تعلق علم به وجود خداوند جایز است، ازین‌رو، رؤیت او نیز ممکن و جایز خواهد بود. «خدای تعالی با

وجود منزه بودن از صورت و مقدار، و مقدّس بودن از جهات و اقطار، به چشم‌ها و دیدگان دیدنی است در دار آخرت که دارالقرار است» (همان، ۲۴۳).

غزالی ادراک خداوند را در این دنیا برای عارفان ممکن می‌داند. این ادراک، نه با چشم سر بلکه با چشم دل امکان‌پذیر است و وضوح آن، در مقایسه با رؤیت خداوند با چشم سر در آخرت، کمتر است. «عارف و عاشق خدا در جهان، او را در جهان دیگر خواهد دید... این رؤیت همچون تأمل و مکاشفه ربطی به چشم یا عضو حسی دیگر ندارد و بدون واسطه‌ی آنها صورت می‌گیرد (شریف، ۱۳۶۵، ۷۰). با آنکه در جهان آخرت رؤیت خداوند با چشم سر و با وضوح بالا امکان‌پذیر خواهد بود، ولی این رؤیت نصیب هرکسی نخواهد شد، بلکه هرکس در دنیا معرفت زیادی کسب کرده باشد در آخرت رؤیت بیشتری نصیب حال او خواهد شد (غزالی، ۱۳۸۶، ۲۴۹).

غزالی معرفت دنیوی و رؤیت اخروی را لازم و ملزوم هم می‌داند. هر کس در دنیا از اهل معرفت باشد، در آخرت از اهل رؤیت خواهد بود و کسی که در دنیا اهل معرفت نباشد در آخرت از رؤیت محروم خواهد بود و هرکسی به میزان معرفتی که دارد به همان میزان از رؤیت برخوردار خواهد بود. فرق معرفت دنیوی با رؤیت اخروی در آن است که میزان وضوح و کشف اخروی بیشتر از معرفت دنیوی است (غزالی، ۱۳۸۳، ۵۳۹).

از دیدگاه غزالی اگر رؤیت خداوند در این جهان میسر نیست، دلیل آن ضعف چشم انسان‌هاست زیرا چشم مادی، تحمل دیدن نور جهانتاب جمال الهی را ندارد. آنچه سبب می‌شود در دنیا معرفت عارفان تبدیل به رؤیت نشود، تیرگی جسم و تاریکی شواغل نفسانی انسان است که مثل پرده‌ای چشم انسان را از مشاهده‌ی جمال الهی محروم می‌سازد. غزالی با استفاده از این موضوع به تفسیر آیه‌ای از قرآن و همچنین ردّ دیدگاه معتزله می‌پردازد. به عقیده‌ی او، اگر خداوند در قرآن «لاتدرکه الابصار» و یا «لن ترانی» گفته است اشاره به این دنیا و حجاب‌های نفسانی است که مانع رؤیت می‌گردد بدین‌سان، غزالی عقیده دارد که پیامبر خدا(ص) در شب معراج به مقام رؤیت نائل نشد زیرا حجاب‌های دنیوی همراه با ایشان بود (غزالی، ۱۳۸۴، ۵۴۰)، ولی در جهان آخرت که حجاب جسم و پرده‌ی مادیات کنار خواهد رفت، مشاهده‌ی ذات خداوند امکان‌پذیر خواهد بود و معرفت عارفان تبدیل به مشاهده خواهد شد (غزالی، ۱۳۸۶، ۲۴۹).

رؤیت با چشم سر یا چشم سر

غزالی پس از بحث طولانی در اثبات امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت، به طرح یک پرسش نیز می‌پردازد، اینکه: آیا در آخرت، رؤیت خداوند به چشم سر خواهد بود یا با چشم دل؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند اندیشه‌ی غزالی را نشان دهد و روشن کند که آیا گرایش عرفانی او بر گرایش کلامی او چیرگی دارد و او همچون عارفان می‌اندیشد یا نه، هنوز در بند تفکرات کلام اشعری است؟ غزالی با رندی، طوری به این پرسش پاسخ می‌دهد تا گرایش عرفانی خود را نیز آشکار سازد و خود را مقید به کلام اشاعره نکند، ازین‌رو، این گونه پاسخ می‌دهد: مردمان در این باب دیدگاه‌های مختلفی دارند اما اهل بینش توجّهی به دیدگاه‌ها ندارند و آن چنان مشغول عشق‌ورزی به زیبایی خداوند هستند که توجّهی به این مسأله ندارند که محل رؤیت دل است یا چشم، زیرا آهنگ مؤمنان تماشای زیبایی و لذت بردن از آن است - چه محل آن چشم سر باشد و چه دل. غزالی بحث در مورد رؤیت با چشم سر یا چشم دل را بی‌فایده می‌داند و برآنست چیزی که ارزش بحث دارد امکان رؤیت خداوند و تماشای زیبایی اوست. فرقی نمی‌کند که زیبایی الهی با چشم سر رؤیت شود یا با چشم دل؛ اما آنچه روشن است این است که در دنیا محل معرفت خداوند، دل عارفان است ولی در آخرت معرفت تبدیل به دیدار خواهد شد و دیدار با چشم سر تناسب بیشتری دارد، اما چشم اخروی با چشم دنیوی متفاوت خواهد بود. چشم دنیوی اشیا را در «جهت» می‌بیند ولی چشم اخروی بدون نیاز به «جهت»، خداوند را رؤیت خواهد کرد، ازین‌رو، خداوند برای دیدن شدن در «جهت» قرار نخواهد گرفت (غزالی، ۱۳۸۳، ۵۹۰).

غزالی با اشاره به قدرت خداوند در آفریدن قدرت رؤیت در دل یا چشم، معتقد است نباید به کوتاهی خداوند در آفریدن قدرت رؤیت در چشم یا دل حکم شود، بلکه جایز است خداوند این قدرت را در دل یا چشم بیافریند. غزالی سخت می‌کوشد تا میان دیدگاه عرفانی و کلامی خود آشتی دهد و آن دو را قابل جمع بداند ولی سرانجام مشی و تفکر نهایی خود را آشکار می‌سازد و همانند اشاعره اقرار می‌کند که بر پایه‌ی شواهدی از شرع و سنت بر اهل سنت و جماعت ظاهر شده است که در آخرت قدرت رؤیت خداوند در چشم سر خلق خواهد شد و لفظ رؤیت در معنی نظر کردن و در همین معنای ظاهری آن است و گذر و عدول از ظاهر الفاظ روا نیست مگر به ضرور (غزالی، ۱۳۸۴، ۵۴۶).

سرانجام غزالی همانند اشاعره تأویل آیات قرآن را روا نمی‌داند و مفهوم ظاهری آیات را می‌پذیرد و عقیده‌ی کلامی خود را بر عقیده‌ی عرفانی ترجیح می‌دهد و صریحاً اعلام می‌کند که رؤیت خداوند در آخرت با چشم سر ممکن خواهد بود. اینجاست که روش و نگرش عرفانی او از روش و نگرش عرفانی مولوی فاصله می‌گیرد.

دیدگاه مولوی

مولوی با آن‌که در اصول کلامی، اشعری است ولی در موضوع رؤیت خداوند از کلام اشاعره پیروی نمی‌کند و به رؤیت خداوند با چشم سر باور ندارد. دیدگاه عرفانی مولوی در مباحثی چون: جبر و اختیار، خلق افعال، رؤیت خداوند و ... با دیدگاه کلامی او فرق دارد و او در تفسیر و تأویل این مباحث، دیدگاه و تجربه‌ی عرفانی خود را بیان می‌کند و متاثر از کلام اشاعره نیست.

رد امکان رؤیت خداوند با چشم سر

مولوی همانند معتزله و شیعه با استناد به آیه‌ی «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» رؤیت خداوند با چشم سر را انکار می‌کند و معتقد است هر چند صنع و آفریده‌های خداوند آشکار است، ولی خود او از دیده‌ها پنهان است. خداوند حاکم و محیط بر همه‌ی دیده‌هاست، ازین‌رو، او دیده‌ها را می‌بیند ولی دیده‌ها از دیدن او ناتوان هستند.

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها ازوست آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۸۳، غزل ۴۴۱)

عالم ماده، عالم اضداد است و انسانها از طریق اضداد، موجودات عالم را می‌شناسند ولی چون نور خداوندی ضدّی ندارد چشم‌ها از تشخیص آن ناتوان هستند. «ذات الهی، که حیات و روح تمامی هستی امکانی است، تا ابد بر ما پنهان می‌ماند زیرا در حقیقت هرچه هست، اوست. ذهن چون چیزی در اختیار ندارد تا آن را با حق تعالی مانند یا ضدّ قرار دهد نمی‌تواند او را ادراک کند و تنها شکلها و صورتهای گوناگونی را درک می‌کند که حق تعالی در آن پدیدار می‌شود» (نیکلسون، ۱۳۷۸، ۱۹۴).

نور حق را نیست ضدّی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تدرکه و هو یدرک بین تو از موسی و گه

(مولوی، ۱۳۷۵، د ۱ ب ۱۱۳۷)

او برآنست که چشم سرّ ارزش و اعتبار معنوی ندارد تا بتواند امور معنوی را مشاهده کند. چشم سرّ را حیوانات هم دارند و اگر مشاهده با چشم سرّ باشد حیوانات هم باید بتوانند خدا را ببینند؛ در این صورت رؤیت خداوند کرامت خاصی را برای انسان به بار نخواهد آورد و او را اشرف مخلوقات و صاحب لقب «کرّمنّا» نخواهد ساخت.

گر بدیدی چشم سرّ الله را پس بدیدی گاو و خسر الله را
گر نبودی حسّ دیگر مر ترا جز حس حیوان ز بیرون هوا
پس بنی آدم مکرم کی بدی کی به حسّ مشترم محرم شدی

(مولوی، ۱۳۷۵، ۲د، ب ۶۵)

مولوی در مسأله رؤیت، هم به معتزله و هم به اشاعره حمله می‌کند و دیدگاه هر دو فرقه را به چالش می‌کشد. چون معتزله مخالف رؤیت خداوند هستند آنان را کور خطاب می‌کند. هر چند مولوی خودش نیز همانند معتزله رؤیت خداوند با چشم سرّ را منکر است ولی مولوی بر خلاف معتزله معتقد به رؤیت خداوند با چشم دل است که معتزله چنین امری را باور ندارند. ازین‌رو، از لذّت و مقام رؤیت خداوند با چشم سرّ محروم و کور هستند. «مولانا در این بیت‌ها امتناع رؤیت پوردگار را با چشم حسی پذیرفته است و غرض او تخطئه‌ی اندیشه‌ی معتزله است» (شهیدی، ۱۳۷۵، ۲۲).

مولوی در موضوع رؤیت خداوند، حتی اشاعره را در صف معتزله قرار می‌دهد و عقیده دارد که اگر اشاعره هم اعتقاد به رؤیت خداوند با چشم سرّ داشته باشند، گرفتار امور محسوس و عقل مذموم هستند و از حقیقت رؤیت و مشاهده‌ی شهودی حق با چشم دل غفلت دارند. مولوی اشاره می‌کند «اگر سنی و اشعری هم رؤیت را با چشم حس ممکن بدانند اگرچه ادّعای راست دینی بکنند، اما او نیز در حقیقت معتزلی است و گرفتار حس ظاهر و محسوس است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰، ۳۵۳).

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیده‌ی عقلست سنی در وصال
هر که بیرون شد ز حس سنی ویست اهل بینش چشم عقل خوش پیست
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۲ب ۶۱)

اشاعره معتقدند که مومنان در روز قیامت خداوند را خواهند دید همان‌گونه که ماه را در شب بدر می‌بینند (اشعری، ۱۳۶۷، ۷). مولوی نیز چنین اعتقادی دارد: او خداوند را به ماه تشبیه می‌کند که از میان هزاران ستاره در شب تار نورافشانی می‌کند، اما انسانها با پاک ساختن دل خود از زنگار و سوسه‌های نفسانی می‌توانند این ماه بدر را مشاهده کنند، اما اگر حجاب نفس، بصیرت دل را کور کرده و بین دل و ماه جمال خداوند حایل شده باشد، مانع بصیرت و رؤیت خداوند خواهد شد. بدین‌قرار، تفاوت دیدگاه مولوی با اشاعره در ابزار رؤیت خداوند است و مولوی به هیچ وجه، رؤیت خداوند را با چشم سر در الست، دنیا و آخرت نمی‌پذیرد و همین امر دیدگاه او را از دیدگاه اشاعره متمایز و متفاوت می‌سازد.

حق پدیدست از میان دیگران هچو ماه اندر میان اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده
گر نبینی این جهان معدوم نیست عیب جز انگشت نفس شوم نیست
تو ز چشم انگشت را بردار هین وانگهانی هرچه می‌خواهی ببین
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۱ب ۱۴۰۰)

مولوی چشم حسّی را محدود، ناتوان و نارسا از درک حقیقت می‌داند. چشم حسّی همانند کف دست است که امکان احاطه بر کل حقیقت ندارد. ازین‌رو، فهم و درک آن ناقص است و ابزار مناسبی برای سنجش و فهم حقایق هستی نیست. در مقابل چشم حسّی، چشم دل همانند دریایی است که همه‌ی حقایق را در خودش دارد و محل تجلی و ظهور حقیقت است. مولوی به نکوهش چشم حسّی می‌پردازد و آن را نه تنها شایسته‌ی رؤیت خداوند نمی‌داند، بلکه در درک حقایق عالم نیز ناتوان می‌داند و فقط چشم سرّ و نور درون انسان را مناسب درک امور غیبی و لایق رؤیت خداوند می‌داند. «به اعتقاد مولانا و رای عقل و حس امری هست که وی در مثنوی از آن به "حس دیگر"»

تعبیر می‌کند و آنچه را معتزله به بهانه‌ی ناسازگاری با عقل و حس انکار می‌کنند مولانا به وسیله‌ی این حس دیگر قابل ادراک می‌شمارد. درک تسبیح جمادات و قول به رؤیت خداوند در قیامت از این جمله است» (زرّین کوب، ۱۳۷۲، ۴۴۹).

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه‌ی او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل و زدیده‌ی دریا نگر
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۳ ب ۱۲۶۹)

محل رؤیت خداوند

مولوی برآنست جان انسانها در روز الست زیبایی خداوندی را مشاهده کرده است، ازین‌رو، رؤیت محدود به دنیا یا آخرت نیست، بلکه از ازل بوده و تا ابد نیز ادامه خواهد یافت (مشیدی، ۱۳۷۹، ۱۳۲) چون جان انسان در روز الست زیبایی خدایی را تماشا کرده، لذت این دیدار در جان او باقی مانده است و برای همین، در دنیا همواره مشتاق دیدار زیبایی اوست، اما سرگرمیهای مادی و زنگار نفسانی شوق دیدار را از دل برخی از انسانها زوده است ولی جان پیامبران، اولیا و عارفان هنوز مشتاق آن زیبایی است و جان آنان با چشم دل در دنیا ناظر بدان جمال بی‌همتاست و چون جمال بی‌کران است درک آن نه تنها از شوق دیدار نمی‌کاهد بلکه آن را افزون می‌کند (محرمی، ۱۳۸۹، ۱۷۴).

چون در روز الست چشم سر وجود نداشت، رؤیت با چشم سر بوده است. در این دنیا نیز به سابقه‌ی آشنایی قبلی، باز انسانها مشتاق دیدار مجدد هستند. بدین‌سان، در دنیا وقتی صنع خداوندی را مشاهده می‌کنند، به یاد دیدار نخستین می‌افتند و در کنار هر صنعی را هم مشاهده می‌کنند. اگر میزان صیقلی دل افزایش یابد پیش از هر صنعی، صنع را مشاهده خواهند کرد و در هستی، غیر از خداوند دیاری را نخواهند دید.

آن شود شاد از نشان کو دید شاه چون ندید او را نباشد انتباه
روح آن کس کو به هنگام الست دیدر ب‌خویش و شد بی‌خویش و مست
او شناسد بوی می کو می بخورد چون نخورد او می چه داند بوی کرد
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۲ ب ۱۶۶۶)

مولوی برآنست پیامبر(ص) در این دنیا خداوند را با چشم دل دید زیرا چشم او از دیدن غیر خدا سرمه‌ی «مازاغ» داشت. آنچه را او مشاهده کرد حتی جبرئیل هم توانایی مشاهده‌ی آن را نداشت، ازین رهگذر، به رسول خداوند مقام شاهد بخشیده شد زیرا با چشم دل ناظر و شاهد خداوند در زندگی دنیوی بود.

زان محمد شافع هر داغ بود	که ز جز حق چشم او مازاغ بود
در شب دنیا که محجوبست شید	ناظر حق بود و زو بودش امید
از الم نرح دو چشمش سرمه یافت	دید آنچ جبرئیل آن برنتافت

(مولوی، ۱۳۷۵، د ۶، ب ۲۸۶۰)

ردّ امکان رؤیت با چشم سرّ

مولوی چشم سرّ را از حواس مادی می‌داند که توانایی مشاهده‌ی امور غیبی را ندارد حال آنکه امور غیبی، اصل و امور مادی فرع آن است. امور غیبی هست نیست‌نما و امور عینی، نیست هست‌نماست. چون چشم حسّی توانایی مشاهده‌ی حقایق غیبی را ندارد پس مایه‌ی کرامت انسانی نمی‌شود و خداوند نیز بر این حسّ مادی تجلی نمی‌کند.

آن حسی که حق بر آن حس مظهر است	نیست حس این جهان آن دیگر است
حس حیوان گر بدیدی آن صور	بایزید وقت بودی گاو و خر

(مولوی، ۱۳۷۵، د ۶، ب ۲۲۰۶)

خداوند با آنکه برای چشم حسّی دریافتنی نیست ولی به جان و دل انسان‌ها خیلی نزدیک است و این نزدیکی را فقط حسّ باطنی انسان‌ها می‌تواند دریابد. ازین‌رو، چشم سرّ از مشاهده‌ی جمال خداوند محروم، ولی چشم دل همیشه ناظر به نور خداوندی است.

پس حقیقت بر همه حاکم کسی است	که قریبست او اگر محسوس نیست
هت او محسوس اندر مکمنی	لیک محسوس حس این خانه نی

(مولوی، ۱۳۷۵، د ۶، ب ۲۲۰۶)

تفسیر عرفانی رؤیت خداوند

مولوی، همانند همه‌ی عارفان، عقیده دارد: انسان افزون بر حواس ظاهری، که در آن مشترک با سایر حیوانات است، حواس باطنی دیگری نیز دارد که مختصّ انسان است. انسان از طریق این حواس می‌تواند خداوند را مشاهده کند. این حواس عبارتند از: عقل، دل، روح، سرّ و خفی (شهیدی، ۱۳۷۵، ۱۱۸). از دیدگاه مولوی چون معتزله و اشاعره گرفتار حواس ظاهری هستند و از حواس باطنی انسان بی‌خبرند، معتزله امکان رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت، و اشاعره امکان رؤیت خداوند را در دنیا انکار می‌کنند. «مولوی رؤیت حق را انکار نمی‌کند؛ بلکه بر این نظر است که اگر انسان پیروی هوا و هوس نکند بر خلاف اعتقاد معتزله، دیده‌ی جان، خدای تعالی را می‌تواند حتی در این جهان ببیند» (مشیدی، ۱۳۷۹، ۱۲۵).

مولوی معتقد است کسانی که در بند امور ظاهری باقی مانده و از آن گذر نکرده و به کنه و باطن امور عالم پی‌نبرده‌اند، قدرت درک و فهم حقیقت رؤیت خداوند را ندارند بلکه کسانی که از صورت فراتر رفته و حقیقت را بدون صورت مشاهده کرده‌اند توانایی و حق اظهار نظر در مورد رؤیت خداوند را دارند زیرا صورت بی‌صورت خداوند را جز با گذر کردن از ظاهر و نادیده گرفتن صورت نمی‌توان مشاهده کرد. فقط اهل معرفت، که ترک صورت کرده‌اند، می‌توانند مفهوم حقیقی رؤیت را دریابند و در مورد مرئی بودن یا نبودن خداوند و کیفیت آن اظهار نظر کنند.

نا مصوّر یا مصوّر گفتنت باطل آمد بی ز ورت رستنت
نامصوّر یا مصوّر پیش اوست کو همه مغز است و بیرون شد ز پوست

(مولوی، ۱۳۷۵، ۲۵، ب۶۷)

مولوی رؤیت را ناظر بودن انسان بر لطف و عنایت خداوند تفسیر می‌کند. او رؤیت را دیدن ذات خداوند با چشم سرّ نمی‌داند بلکه به معنی مشاهده‌ی سریان لطف و عنایت خداوند در هستی می‌داند. این مشاهده انسان را اشرف مخلوقات و وجود نادان و ناتوان او را آگاه و توانمند می‌سازد. «اما چون نظرم را گردانیدی تا به خود ننگرم به عنایت و لطف تو نگرم که "وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة" چرا ضعیف باشم، چرا بیچاره باشم، چرا چاره‌گر نباشم، چرا آدمی باشم، چرا آن دمی نباشم» (مولوی، ۱۳۷۹، ۸).

مولوی با تأثیرپذیری از آیه‌ی کریمه‌ی «و نحن اقربُ الیه من حبل الوريد» خداوند را نزدیک و حاکم بر همه‌ی موجودات می‌داند اما از شدت نزدیکی خداوند، چشم انسانها توانایی مشاهده‌ی او را ندارد. آنچه سبب محسوس نشدن نزدیکی حق می‌شود ضعف ادراک مادی انسان است زیرا حواس ظاهری انسان توانایی لمس و فهم امور معنوی را ندارد. نزدیکی و در کنار هم بودن خالق و مخلوق همانند نزدیکی جسم و جان است ولی چشم ظاهر با آن که جسم را می‌بیند ولی توانایی مشاهده‌ی جان را ندارد هرچند که جسم و جان آن چنان به هم پیوسته‌اند که امکان جدا پنداشتن آنها وجود ندارد، ولی جان که اصل و زندگی جسم است با چشم سر قابل مشاهده نیست و حسی ماورای حس مادی قدرت درک و تماشای جمال او را دارد.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست
(مولوی، ۱۳۷۵، ۱۵، ۸ب)

از دیدگاه مولوی، هرکس زنگار هوی و هوس را از جان خود پاک سازد و به آتش تجلی الهی بسوزد و در اراده‌ی خداوند فانی شود، می‌تواند در این دنیا تجلی حق را در دل خود مشاهده کند، چنانچه رسول خدا چنین صفتی داشتند و به هر طرف رو می‌آوردند وجه‌الله را مشاهده می‌کردند. «انسان تا با آتش تجلی نسوزد و در میان آتش عشق پخته نشود به عین‌الیقین و رؤیت حق نمی‌رسد» (انقروی، ۱۳۷۴، ۱۰۴۲).

چون محمد پاک شد زین نار و دود هر کجا رو کرد وجه‌الله بود
چون رفیقی وسوسه‌ی بدخواه را کی بدانی ثم وجه‌الله را
هر که را باشد ز سینه فتح باب بیند او بر چرخ دل صد آفتاب
(مولوی، ۱۳۷۵، ۱۵ب ۱۳۹۶)

نتیجه‌گیری

امام محمد غزالی و مولوی هم متکلم و هم عارفند ولی گرایش کلامی دیدگاه غزالی و پیروی او از کلام اشاعره غالب بر دیدگاه عرفانی اوست، اما صبغهی عرفانی دیدگاه

مولوی غالب بر مشرب کلامی اوست. غزالی معرفت خداوند را با دل در دنیا قبول دارد ولی بعد از بحث طولانی و اشاره به دیدگاه‌های مختلف کلامی و عرفانی، سرانجام حکم می‌دهد که مؤمنان خداوند را در قیامت با چشم سر مشاهده خواهند کرد، اما چشم اخروی با چشم دنیوی تفاوت دارد و بی‌کیف می‌بیند و خداوند نیز برای دیده شدن در «جهت» واقع نخواهد شد. او برای اثبات این موضوع از سه دلیل قرآنی، عقلی و حدیث استفاده می‌کند. از نظر غزالی خداوند وجود دارد و رؤیت بر امر وجودی تعلق می‌گیرد، ازین‌رو، رؤیت بر وجود خداوند هم تعلق می‌گیرد. به عقیده‌ی او آیه‌ی «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» مربوط به ندیده شدن خداوند در دنیا است و آیه‌ی «وجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» بیانگر امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت است. در تفسیر آیه‌ی «للذین احسنوا الحسنی و زیادة» «زیادة» را نظر کردن انسان در وجه خداوند تفسیر می‌کند. همچنین غزالی برای اثبات رؤیت خداوند در روز قیامت به حدیث «انکم لترون ربکم كما ترون هذا القمر لا تضامون فی رؤیته» استناد می‌جوید تا امکان رؤیت را اثبات کند. با آنکه مولوی نیز مانند غزالی به رؤیت خداوند اعتقاد دارد، اما اعتقاد او رنگ کلام اشاعره را ندارد و مبتنی بر براهین و استدلال هم نیست بلکه بر گرفته از تجربیات عرفانی و تفسیر عرفانی او از آیات قرآن کریم است. دیدگاه عرفانی مولوی در رؤیت خداوند با چشم دل در دنیا، با اندکی تفاوت، شبیه دیدگاه غزالی است ولی در بحث رؤیت خداوند با چشم سر با دیدگاه غزالی تفاوت اساسی دارد. مولوی امکان رؤیت خداوند را با چشم سر هم در این دنیا و هم در جهان آخرت رد می‌کند، اما رؤیت خداوند را قبول دارد. او معتقد است انسان افزون بر حواس ظاهری، حواس باطنی نیز دارد و این حواس باطنی سبب کرامت انسان و اشرف مخلوقات شدن او گشته است. انسان خداوند را هم با این حواس باطنی خود مشاهده خواهد کرد؛ پس رؤیت حقیقت دارد، اما نه با چشم سر بلکه با چشم سر. این رؤیت مختص آخرت نیست بلکه انسانها با چشم دل در روز الست زیبایی خداوند را مشاهده کرده‌اند و در همین دنیا نیز مؤمنان با چشم دل، قبل از صنع، صانع را مشاهده می‌کنند. بدین‌سان، تفسیر مولوی از مسأله‌ی رؤیت، عرفانی و نزدیک به دیدگاه و تفسیر عرفانی غزالی، و متفاوت و متمایز از تفسیر کلامی امام محمد غزالی است.

کتابشناسی

۱. اشعری، ابوالحسن، *الابانة*، دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق.
۲. انقروی، رسوخ‌الدین اسمعیل، شرح کبیر مثنوی، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۷۴ش.
۳. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه‌ی حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
۴. پورجوادی، نصراله، *رؤیت ماه در آسمان*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
۵. پورنامداریان، تقی، *در سایه‌ی آفتاب*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۰ش.
۶. حشمت‌پور، محمدحسین، «رؤیت خدا»، *مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال هشتم شماره دوم، ۱۳۸۵ش.
۷. حکمت، نصراله، «بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا»، *مجله‌ی حکمت و فلسفه*، شماره‌ی ۱۲، زمستان ۱۳۸۶ش.
۸. حلبی، علی‌اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶ش.
۹. ذاکری مصطفی، «مسالهی رؤیت خداوند در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، *مجله‌ی تحقیقات قرآن و حدیث*، شماره‌ی ۶، ۱۳۸۵ش.
۱۰. زرین‌کوب، عبدالحسین، *بحر در کوزه*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۷ش.
۱۱. همو، سرنی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲ش.
۱۲. سراج‌الطوسی، ابونصر، *اللمع*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۲۳ق.
۱۳. شریف، م.م، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه‌ی فارسی زیر نظر نصراله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ش.
۱۴. شهیدی، جعفر، *شرح مثنوی (جزو اول از دفتر دوم)*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۵. همو، *ترجمه‌ی نهج‌البلاغه*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۱۶. طاهری، سیدصدرالدین، *علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۷. عطّارنیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش و فهراس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۴ش.
۱۸. غزالی طوسی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم‌الدین* (ربع چهارم، ربع منجیات)، ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

۱۹. همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، لبنان، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.
۲۰. همو، *کتاب الاربعین*، ترجمه‌ی برهان‌الدین حمدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. همو، *قواعد العقاید*، ترجمه‌ی علی‌اصغر حلبی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. فاخوری، حنا، *خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. قاضی عبدالجبار بن احمد، *المعنی*، به کوشش ماری برنان، قاهره، ۱۹۸۶ م.
۲۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله‌ی قشیریه*، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. کلایادی، ابوبکر محمد، *کتاب تعریف*، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۸. محرمی، رامین، «شوق و اشتیاق در عین وصل در احوال عرفانی»، *مجله‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم تهران*، سال ۱۸، شماره‌ی ۶۸، ۱۳۸۹ ش.
۲۹. مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. مشکاتی، محمدمهدی؛ اجیه تقی، «تشابه و تمایز دیدگاه غزالی و توماس آکوئینی در مسأله‌ی رؤیت الهی»، *مجله‌ی الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره‌ی چهارم، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۳۱. مشیدی، جلیل، *کلام در کلام مولوی*، دانشگاه اراک، اراک، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد الین نیکلسون، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. همو، *مجالس سبعة*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۹ ش.
۳۴. همو، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، پژوهش، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. نجارزادگان، فتح‌اله، «بررسی و ارزیابی تطبیقی از مبانی و ادله‌ی نظریه‌ی رؤیت حق تعالی»، *مجله‌ی مقالات و بررسیها*، سال ۴۰، شماره‌ی ۸۲، بهار ۱۳۸۶ ش.
۳۶. نیکلسون، رینولد الین، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، مترجم حسن لاهوتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

۳۷. هجویری، ابوالحسن علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، نشر هما، تهران، ۱۳۸۷ ش.