

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۹۸  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۴۸-۱۲۳

## حدیث قرب نوافل، مفهوم‌شناسی و کاربرد آن در تفسیر تسنیم\*

طاهره ناجی صدره

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

Email: naji313t@yahoo.com

دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج<sup>۱</sup>

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: sm.rabinataj@gmail.com

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: esmaeelizadeh@um.ac.ir

### چکیده

از برجسته‌ترین جلوه‌های عرفانی تفسیر تسنیم، استناد مکور مفسر به حدیث قدسی «قرب نوافل» است؛ این حدیث که در بین عارفان و اهل معنا بسیار مشهور است، بر این معنا تکیه دارد که انسان در اثر انجام نوافل، محبوب خدا شده و در نتیجه، پروردگار متعال مجاری ادراکی و تحریکی او را بر عهده می‌گیرد. این پژوهش از طریق بررسی مهم‌ترین موارد استناد مفسر به حدیث مزبور و مقایسه با نوع استناد دیگر تفاسیر به‌ویژه تفاسیر عرفانی، بر آن است تا جایگاه ویژه و بدیع آن را در تسنیم به عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های روایی و عرفانی آن نشان دهد؛ جلوه‌ای که مبانی عرفان اسلامی در آن با تکیه بر سنت صحیح ارائه شده است. شرح دقیق مراد آیات، حل معضلات تفسیری و پاسخ به برخی از شبهات مربوط به عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام به استناد حدیث قرب نوافل، از مصادیق کاربرد این حدیث در تفسیر تسنیم است.

**کلیدواژه‌ها:** تفسیر تسنیم، حدیث قرب نوافل، تفاسیر عرفانی، جوادی آملی.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۲/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۹/۰۷.

۱. نویسنده مسئول

## مقدمه

تفسیر تسنیم از تفاسیر جامع معاصر است که مفسر در آن، بیش از همه روش‌ها به اصالت شیوه قرآن به قرآن معتقد بوده و به این امر پایبند است. با این وجود، به دلیل اعتقاد راسخ وی به همراهی دو همتای افتراق‌ناپذیر یعنی قرآن و سنت، بحث روایی این تفسیر، به لحاظ کیفی و کمی از عمق و حجم وسیعی برخوردار است. از مهم‌ترین کاربردهای روایات در تسنیم، فهم عمیق‌تر آیات قرآن و ورود به معانی باطنی آن‌هاست. از سوی دیگر، صبغه عرفانی این تفسیر نیز بسیار برجسته بوده و مسائلی عرفانی در آن به طور روشن و در سطحی گسترده مطرح شده است. سو اینکه مفسر برای طرح این مباحث در تفسیر خود، اهمیت بسیار قائل است، آن است که اگرچه قرآن از علم حصولی زیاد سخن گفته و معارف خود را بیشتر در چهارچوب آن بیان فرموده، ولی توجه آن به مباحث عرفانی بیشتر است (جوادی آملی، قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ۲۰۵)، زیرا راه شهود قلبی، به سیره انبیا و اولیا و به طور کلی به حق و کسانی که به واسطه آن شهود، به حقیقت نائل گشته‌اند، نزدیک‌تر می‌باشد (همان، ۱۵۸). از این رو روایات عرفانی و به‌ویژه حدیث «قرب نوافل» نیز در تسنیم از کاربرد ویژه‌ای برخوردار است؛ کاربردی که طبق جستجوی نگارنده، در تفاسیر دیگر و حتی تفاسیر عرفانی آن‌گونه که بایسته است، دیده نمی‌شود. این حدیث شریف که دارای بالاترین مضامین عرفانی و معرفتی است، در پرتو انجام نوافل، قربی را برای بنده محبوب پروردگار ترسیم می‌کند که در نتیجه آن، جمیع اشیا در نظرش فانی شده و جز حضرت حق در پیشگاهش جلوه نکند. بدین جهت تمام اعضا، قوا و ارکانش مملو از حق شود، آن‌گاه حق را به دیده خود مشاهده کند و کلام او را به سمع الهی بشنود.

## متن و سند حدیث

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی و أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار جمیعاً عن ابن فضال عن علی بن عقبه عن حماد بن بشیر قال سمعت أبا عبد الله ع يقول قال رسول الله صلی الله علیه و آله قال الله عز و جل من أهان لی ولیاً فقد أوصد لمحاربتی و ما تقوی إلى عبد بشیء أحب إلى مما افترضت علیه و إنه لیتقوی إلى بالفافلة حتی أحبیه فإذا أحبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یرى به و لسانه الذی ینطق به و یده الی بیطش بها إن دعانی أحبته و إن سألنی أعطیته و ما ترددت عن شیء أنا فاعله کترددی عن موت المؤمن یرک الموت و أکره مساءته: خداوند عز و جل می‌فرماید هرکس به ولی‌ای از اولیاء من اهانت کند، قطعه برای جنگ با من کمین کرده و هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از انجام واجبات به من تقرب نجسته و همانا او با عمل مستحب به من نزدیک می‌شود، تا اینکه او را دوست می‌دارم، پس

آنگاه که به او محبت ورزیدم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند، زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن خشم می‌گیرد، اگر مرا بخواند، اجابتش می‌کنم و اگر از من سؤال کند، به او عطا می‌کنم و تردید نمی‌کنم در چیزی که فاعل آن هستم، مانند تردیدم در مرگ مؤمنی که او مرگ را ناخوش می‌شمارد و من ناراحتی او را ناپسند می‌دارم (کلینی، ۳۵۲/۲).

سندی که در بالا آورده شد، طبق گفته علامه مجلسی، مجهول است، زیرا در کتب رجالی درباره «حماد بن بشیر» جز اشاره شیخ طوسی به کوفی بودن وی، (طوسی، ۱۸۶) نکته دیگری نیامده است. از میان طرق پنج‌گانه‌ای که برای این حدیث در منابع شیعه نقل شده، سند دیگر کلینی در «الکافی» صحیح است: «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران عن أبي سعيد القمطاط عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر قال...» (۳۵۲/۲) سه سند دیگر که در «المؤمن» حسین بن سعید اهوازی (۳۲)، «المحاسن» برقی (۲۹۱/۱) و «التوحيد» شیخ صدوق (۳۹۸) آمده است، هر یک دارای ضعف‌هایی هستند. ولی از آنجا که این حدیث، گذشته از منابع گفته شده، در دیگر مجامع روایی امامیه (مجلسی، روضة المتقين، ۲۸۴/۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۵۵/۷۲؛ نوری، ۵۸/۳) نیز آمده است و اهل سنت هم با سندهای دیگری آن را نقل کرده‌اند (بخاری، ۱۹۰/۷؛ موصلی، ۵۲۰/۱۲؛ طبرانی، ۸/۲۲۲؛ ابن حنبل، ۲۵۶)۱، می‌توان آن را از جهت سندی تأیید کرد، چه اینکه مرحوم مجلسی صحیحش دانسته (مجلسی، مرآة العقول، ۳۸۴/۱۰) و شیخ بهایی از روایات معتبر و صحیح می‌شمرد (بهایی، ۴۱۶). همچنین بعضی معتقدند می‌توان به تواتر آن قائل شد (مجلسی، روضة المتقين، ۳۱۱/۱) و برخی دیگر از آن، با عنوان حدیث مشهور و مستفیض بین جمهور یاد کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۶۳/۱) از این رو غالب حکما و بزرگان درباره آن، کتاب یا رساله مستقلی نوشته‌اند، یا در کتاب‌هایشان نقل و شرح کرده‌اند (ر.ک: ابن عربی، الفتوحات، ۲۰۳/۱، ۲۲۱، ۴۰۷، ۴۴۵ و ۶۹/۲، ۹۶، ۱۲۶، ۳۵۳؛ فرغانی، ۴۷-۷۵ و ۷۲۹-۷۳۳؛ جامی، ۱۵۳؛ حسن زاده آملی، ۶۱؛ نصیرالدین طوسی، ۳۸۹/۳؛ خمینی، روح الله، ۵۸۱-۵۹۴؛ جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ۱۲۱-۱۲۵).

این حدیث در بسیاری از تفاسیر به‌ویژه تفاسیر عرفانی مورد استناد قرار گرفته، لیکن از این میان، در تفسیر تسنیم جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است؛ توضیح اینکه عده‌ای از مفسران، متن کامل حدیث را برای استشهاد به آن بخش که حکمت تنگ و بسط گرفتن روزی را یادآور شده: «..... و إن من عبادي المؤمنین من لا یصلحه إلا الغنی.....»<sup>۲</sup> آورده‌اند و به همین دلیل آن را در تفسیر آیه «و لو بسط الله

۱. با این وجود برخی گفته‌اند از میان صاحبان کتب شش‌گانه اهل سنت، تنها بخاری این حدیث را در صحیح خود آورده است. (کلینی، ۲۳۱/۱) و یا از برخی دیگر نقل شده که این حدیث در مسند احمد بن حنبل نیامده است. (ابن رجب، ۲/۳۳۰-۳۳۱)  
 ۲. و برخی از بندگان مؤمن من هستند که جز فقر آنان را اصلاح نکند.

الووق لعباده لبغوا فی الأوض و لكن ینزل بقدر ما یشاء» (شوری/ ۲۷)<sup>۳</sup> گنجانده‌اند (ن.ک ثعلبی، ۸/ ۳۱۸؛ بغوی؛ ۴/ ۱۴۸ و ۱۶/ ۲۸؛ دروزه، ۴/ ۶۷؛ سیوطی، ۶/ ۹).

برخی آن را ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح/ ۱۰)<sup>۴</sup> ذکر کرده (ابن عجبیه، ۵/ ۳۸۹؛ امین، ۱۳/ ۲۰۱؛ صفی علیشاه، ۶/ ۷۰؛ حقی بروسوی، ۹/ ۲۰) و عده‌ای در تفسیر آیه «فَلَنْ يَنْتَفِعُوا بِمَا كَفَرُوا بَعْدَ إِسْرَائِيلَ...» (آل عمران/ ۳۱)<sup>۵</sup> (فیض کاشانی، الأصفی، ۱/ ۱۴۶؛ امین، ۳/ ۹۶؛ نیشابوری، ۲/ ۱۴۷؛ میر جهانی، ۲۴) بدان اشاره کرده‌اند.

از این میان بیش از همه، صاحبان تفاسیر عرفانی از این حدیث شریف بهره برده‌اند (ر.ک: ابن عربی، تفسیر، ۱/ ۱۵ و ۳/ ۴۳؛ ۲/ ۱؛ همو، رحمة من الرحمن، ۱/ ۵۳۰ و ۵۱۷؛ کاشانی، ۱۱۷؛ قونوی، ۲۷۱؛ امام خمینی، ۹؛ میبدی، ۳/ ۴۵ و ۷۰۴، ۹/ ۲۸۳؛ خمینی، مصطفی، ۳/ ۳۱۵ و ۴/ ۴۷۶، ۴/ ۴۸۳؛ ملاصدرا، ۳/ ۱۹۱، ۵/ ۳۸، ۷/ ۱۵۸؛ حیدر آملی، ۱/ ۳۴۵ و ۱/ ۳۷۳، ۴/ ۴۲۴ و ۳/ ۳۲۴، ۴/ ۲۵).

نوع استفاده این قبیل از مفسران، به گونه‌ای است که آن را به عنوان مؤیدی بر این مطلب ذکر کرده‌اند که بنده وقتی بر اثر مداومت بر نوافل، محبوب پروردگار قرار گرفت، خداوند متعال مجاری ادراکی و تحریکی او را عهده‌دار می‌شود. ولی بعضی دیگر در تحلیلی عمیق‌تر، معتقدند طبق این حدیث، عارف وقتی به منتهای سیر خود رسید، این‌گونه نیست که عبادت نکند بلکه عبادت می‌کند، اما با توجه به فنای اراده او در اراده حق، در اینجا دیگر عبادت از حق است در مرثات عبد؛ در واقع عبد به مقامی نائل می‌گردد که هم عابد است و هم معبود و در حقیقت ذات اقدس اله است که عبادت می‌کند نه عبد. بنابراین غالب مفسران حتی صاحبان تفاسیر عرفانی از لحاظ ذوقی، به این حدیث اشاره کرده و از جنبه کاربردی آن در تفسیر آیات و حل معضلات تفسیری بی‌بهره مانده‌اند.<sup>۶</sup> ولی آنچه در استشهاد به حدیث قرب نوافل در

۳. اگر خدا روزی بندگان را افزون کند در زمین فساد می‌کنند، ولی به اندازه‌ای که بخواهد روزی می‌فرستد.

۴. آنان که با تو بیعت می‌کنند جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. دست خدا بالای دستهایشان است.

۵. بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد.

۶. از این میان، صاحب تفسیر حدائق الحقائق تنها در یک مورد این حدیث را در تفسیر خویش آورده و آن اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله پس از بازگشت از معراج، چنان نور در دل مبارکش شعله گرفته بود که به کسی چندان التفات نمی‌کرد. ابوبکر که پیامبر در حق او فرموده بود: یا صدیق لو كنت متخذاً خلیلاً لاتخذتک خلیلاً لكن شغلنا الجبار جل جلاله من الاغیار، گفت یا رسول الله! مگر نه این است که در حق من گفته بودی «تو به منزله سمع و بصر من هستی؟ حضرت فرمودند: آری لیکن این حدیث پیش از وصول قاب قوسین بود. اکنون سمع و بصری دیگر دارم: فإذا نجبتہ كنت له سمعاً و بصرًا...» (ص ۲۷۸) باید گفت حدیث «لو كنت متخذاً خلیلاً...» هم از جهت سند و هم از جهت متن مخدوش است. اما از جهت سند، چنان که برخی از بزرگان اهل سنت تصریح نموده‌اند، از موضوعات است. ابن‌ابی‌الحلید می‌گوید: این حدیث را بکره در مقابل حدیث «إخاء» (که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را برادر خویش خواند) جعل کرده‌اند. (۱۱/ ۴۹) از جهت متن نیز اشکالات متعددی بر آن وارد است: از جمله تعارض آن با روایاتی که امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام را دوست و یار و یاور پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌نماید و در منابع عامه و خاصه نقل گردیده است. اما موضوع بودن حدیث دوم که طبق آن پیامبر صلی الله علیه و آله، ابوبکر را به منزله سمع و بصر خویش دانسته‌اند، نیز روشن است. این روایت جعلی را واحدی به عنوان شأن نزول آیه ۲۲ سوره مجادله در اسباب نزول خود آورده است (واحدی، ۴۳۴).

تفسیر تسنیم رخ نموده، استناد مفسر به آن در جهت توضیح دقیق آیات و حل معضلات تفسیری است که به استثنای مواردی اندک<sup>۷</sup> در تفاسیر یافت نشد.

### نظر مفسر درباره حدیث قرب نوافل

حدیث قرب نوافل در نگاه عارفانی مانند ابن عربی، فرغانی، شبستری، جامی و مفسرانی همچون سید حیدر آملی و استاد جوادی آملی، شاهدهی بر نظریه وحدت وجود<sup>۸</sup> و توحید افعالی دانسته شده است. صاحب تفسیر تسنیم معتقد است این حدیث شریف، پرده پندار منزهان صرف<sup>۹</sup> را می‌درد، بهانه راکدان بی سلوک را از کف ساکنان دل‌بسته خاک گرفته و شوق سالکان کوی دلدار را مشتعل می‌کند تا به جایی برسند که با علم حق و نه با دانش خلق، کتاب او را بیابند و با دیده و سامعه حق، جمال و کلام وی را بنگرند، بشنوند و سرانجام با زبان حق، اسرار آیات را بازگو کنند (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۱/۳۳۹).

استاد بر این باور است آنچه موجب برداشت نادرست برخی از ملحدان، صوفیه، حلولیه و اتحادیه<sup>۱۰</sup> از این حدیث شده، فرق نگذاشتن بین مقام ذات خداوند و صفات ذات او از یک سو و مقام فعل خدا از سوی دیگر است (همان) و به همین دلیل است که وی در غالب مواردی که به این حدیث شریف استناد کرده، تأکید می‌کند مراد از اینکه خداوند مجاری ادراکی و تحریکی مؤمن واصل به مقام قرب نوافل می‌شود، مقام فعل است نه ذات و نه صفت عین ذات، یعنی اگر مقام هویت مطلق و نیز اکتناه وصف ذاتی را منطقه ممنوعه بدانیم و در مقام سوم که مقام فعل خداست سخن بگوییم و معصومین علیهم السلام را مظهر اراده

۷. به عنوان نمونه ن.ک ملاحظه‌را، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۲۷۲.

۸. وحدت وجود که زیربنای بسیاری از مباحث عرفانی است، بدین معناست که همه موجودات چیزی نیستند جز تنوع تجلی حق که آشکار است. حقیقت وجود، خیر محض و واحد است به وحدت شخصی نه سنخی و از وحدت ذاتی برخوردار است نه وحدت عددی. (ر.ک: قیصری، شرح فصوص، مقدمه، ۲۷؛ همان، حواشی، ۱۸۹) یعنی وحدت خدای سبحان از سنخ وحدت‌های مفهومی یا ماهوی نیست، بلکه وحدت هستی است و این وحدت چون نامحدود است، برای غیر خود جایی نمی‌گذارد. (جوادی آملی، تسنیم، ۱/۱۰۵) جوادی آملی معتقد است نظریه وحدت شخصی وجود است که عرفان ابن عربی را با عرفان قبل و بعد او متمایز ساخته و او در این باب بی نظیر است (همو، تفسیر موضوعی قرآن، ۱۰/۲۸۱) از نظر ایشان اساس توحید عرفانی، اطلاق ذاتی واجب و عدم تناهی اوست که مستلزم «وحدت شخصی وجود» می‌باشد (همو، تسنیم، ۱/۱۹۹).

۹. تنزیه صرف که کار عقل است بدین معناست که انسان به خاطر تنزیه حق تعالی، افعال را به بندگان خدا نسبت دهد و حق تعالی را از انجام کار معزول بداند، چنین کسی سنخیت میان خالق و مخلوق را نفی کرده و توحید خداوند را به عزلت او از مخلوقات و جدایی و فاصله زمانی یا مکانی او با موجودات معنا می‌کند؛ عقیده‌ای که نمی‌تواند ارتباط خالق و مخلوق را به گونه‌ای حل نماید که عبد هرگز خود را از خدایش جدا نپندارد. به تعبیر امام خمینی چنین کسی قطعه به بارگاه قدس ربوبی راه نخواهد یافت، از جام توحید نخواهد نوشید و از رؤیت حق محروم خواهد شد، زیرا وی قاصر است، به خوبستن ظلم کرده و تنزیهی که بدان قائل است، عین تقصیر و تحدید می‌باشد (خمینی، شرح دعای سحر، ۱۹۰).

۱۰. حلولیه کسانی را گویند که عقیده دارند خدا در تمام اشیاء حلول کرده و امتزاج دارد مانند خلوات در خرما و آن‌ها را اتحادیه و عشاقیه و اصلیه هم گویند (سجادی، ۳/۷۶۲؛ ر.ک: گوهرین، «شرح اصطلاحات تصوف»، ۱/۱۰۳).

فعلی خدا بدانیم، محذوری پیش نمی‌آید.<sup>۱</sup> (ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ۱۹/۵۹۸؛ همو، ادب توحیدی انبیا در قرآن، ۱۹۴) و در جای دیگر به صراحت تأکید می‌کند که درباره قرب فرائض و نوافل می‌بایست مراقب خطر حلول، اتحاد و مانند آن که براهین عقلی و شهودی بر استحاله آن‌ها وارد شده است بود (همو، تفسیر انسان به انسان، ۲۱۱).

بدیهی است این تذکر مکرر بر این مسأله از آن روست که در تفسیر عرفانی حدیث مذکور، هیچ‌گونه شائبه نادرستی به تفکر توحیدی خالص وارد نشود و این گمان باطل به اذهان خطور نکند که سخن قائلان به وحدت وجود، باطل و کفر است؛ چه اینکه این قبیل تاخت و تازها به این نظریه در سخنان برخی صاحب‌نظران به چشم می‌خورد<sup>۲</sup> و حتی برخی از پژوهشگران معاصر عرصه حدیث، بر این باورند برداشت عرفا از حدیث قرب نوافل به دلیل ناسازگاری با مدلول آیات و روایات قابل مناقشه است (ر.ک: معارف، مجید؛ آذرخشی، مصطفی) حال آنکه عرفا همواره به صراحت، عقیده جاهلان از صوفیه را در این زمینه انکار کرده‌اند؛ به عنوان مثال، صائن الدین علی بن محمد ترکه، ضمن اشاره به سخن بلند امام علی علیه السلام: «توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عؤلة»<sup>۳</sup> (طبرسی، الاحتجاج، ۱/۲۰۱)، آن را هم مضمون آیه «و هو معکم لئن ما کنتم» (حدید/۴)<sup>۴</sup> دانسته و تأکید کرده که این قبیل روایات روایات هرگز معنایی را که جاهلان از ملحدان صوفیه تخیل کرده‌اند افاده نمی‌کند (ابن ترکه اصفهانی، ۱/۱۰).

نکته قابل توجه آن است که منتقدان برداشت عرفانی مانند ابن عربی، شبستری، سید حیدر آملی و.... از حدیث قرب نوافل، در حقیقت دو اصل مهم عرفانی یعنی «وحدت وجود» و «توحید افعالی» را مورد مناقشه قرار داده‌اند. این قبیل مناقشات در غالب موارد از بدفهمی یا عدم دقت ناشی می‌شود. زیرا نه «وحدت وجود» بیانگر اتحاد خداوند با انسان است و نه «توحید افعالی» افاده جبر می‌کند. به همین دلیل نویسنده تسنیم- همانطور که اشاره شد- بارها تأکید می‌کند که مراد از اینکه خدا گوش و چشم و دست انسان واصل به مقام قرب نوافل می‌شود، مقام فعل است نه ذات و نه صفت عین ذات، تا مبادا شبهه

۱. مفسرین دیگری نیز بر این امر تأکید کرده‌اند به عنوان مثال. ر.ک: تفسیر المحیط الأعظم، حیدر آملی، ۴/۸۳.

۲. متأسفانه اسناد اندیشه‌های ناروا به عرفا به دلیل عقیده به وحدت وجود، در تفاسیر نیز راه یافته، تا آنجا که برخی بر این باورند که «قائلین به وحدت وجود، هر چه در توحید آن بکوشند، تنها بهتانی است درونی در نفوس خود آن‌ها و دروغی است زشت بر زبانهایشان» (مدوسی، ۱۱/۲۸۸؛ نیز ر.ک: همان، ۴۳۲؛ دروزه، ۱/۵۴) برخی از مفسران بنام و معاصر نیز در زمره کسانی هستند که معتقدند وحدت وجود عقیده‌ای انحرافی و نادرست است (ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴/۲۲۸؛ ۷/۱۱۶؛ الأمل، ۳/۵۵۴). این سیر نزولی تا آنجا پیش رفته که بعضی از صاحبان تفاسیر، اعتقاد به وحدت وجود را کفر صریح دانسته‌اند (ر.ک: بروجردی، ۳/۵۴۶).

۳. توحید خداوند تمییز و جدا کردن او از مخلوقات است، و منظور از تمییز، جدائی وصفی و امتیاز در صفات است نه جدائی و فاصله زمانی یا مکانی.

۴. هر کجا باشید او با شماست.

مستحیل اتحاد، در ذهن کسی شکل بگیرد. بنابراین آنچه در این باره در گفتار و نوشتار اهل معرفت آمده است، به منطقه الفراغ یعنی حوزه امکان برمی‌گردد؛ نه منطقه ممنوعه یعنی ذات خداوند سبحان، از این رو، در صحیفه عارف راستین مسئله‌ای نیست که موضوع آن، هویت محض و ذات سرمدی باشد (ادب فنای مقربان، ۴۵۲/۶). برخی از سخنان آنان، گواه آشکاری بر این حقیقت است، چه اینکه بسیاری از آنان، به صراحت اعتقاد به حلول را نادرست و خود را از آن بری دانسته‌اند (ر.ک: ابن عربی، رحمة من الرحمن، ۳/۱۷ و ۳۴-۳۸؛ الفتوحات، ۴۰۷/۱؛ ۲۹۸/۳؛ ۳۵۶؛ خوارزمی، ۵۵۳/۲؛ فرغانی، ۳۸۷-۳۸۸؛ حیدر آملی، جامع الأسرار، ۳۱۱). درباره «توحید افعالی» نیز گرچه ممکن است از بعضی از عبارات عرفا جبر فهمیده شود، لیکن بعد از توجه به اصول و مبانی عرفان معلوم می‌شود منظور ایشان توحید افعالی است (جوادی آملی، سیره پیامبران در قرآن، ۳۰۸/۶) زیرا فاصله این دو چنان نیست که به فاصله زمین و آسمان و یا فاصله دوزخ و بهشت تشبیه شود، این فاصله، فاصله بود و نبود و فاصله وجود و عدم است (ر.ک: همو، شریعت در آیه معرفت، ۲۳۷-۲۳۹).

### امکان نیل تمامی انسان‌ها به مقام قرب نوافل

سؤالی که ممکن است مطرح شود، آن است که آیا وصول به مقام قرب نوافل و بالاتر از آن، قرب فرائض تنها به انبیا و ائمه علیهم السلام اختصاص دارد و یا هر انسانی می‌تواند با تلاش و جدیت در تهذیب نفس به این مقام بار یابد؟

در پاسخ اجمالاً به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. از آنجا که در متن روایت، تعبیر «و ما تقوب إلی عبده...» آمده است، به نظر می‌رسد رسیدن به این مقام برای هر انسان مؤمنی که برای طی طریق قرب الهی، کمر همت بسته ممکن است، از سوی دیگر در اینجا سخن از رسیدن به مقام محبت و ولایت تکوینی پروردگار است و نه نبوت، عصمت و مانند آن که مخصوص گروه خاصی است، گرچه نبوت، رسالت و دیگر شئون کمالی انسان‌های متعالی مرهون ولایت آن‌ها است که باطن کمال‌های یاد شده است (ر.ک: جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴/۴۸۲).
۲. عمومیت آیاتی از قرآن که از رسیدن انسان به مقام محبوب شدن پروردگار سخن می‌گویند،<sup>۱</sup> گواه روشنی بر این مسأله است، چه اینکه همانطور که پیش از این اشاره شد، بسیاری از مفسران، این حدیث را در تفسیر این آیات نقل کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. آیاتی مانند «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» (آل عمران/۳۱)، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره/۲۲۲)، «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مانده/۵۴)، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا» (صف/۴).

۲. ر.ک همین نوشتار، ص ۲

۳. تمامی کسانی که پیرامون این حدیث قلم زده‌اند، رسیدن به مقام قرب نوافل را منحصر به انبیا و ائمه علیهم السلام ندانسته‌اند، بلکه آن را شرح مقامات انسان سالکی دانسته‌اند که قدم بر فرق انیت و انانیت خود گذاشته است، از بیت ظلمانی نفس خارج شده و تا آنجا پیش رفته که مظهر اسماء و صفات الهی و در نتیجه محبوب پروردگار شده است. (ر.ک: امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۵۸۹-۵۹۱؛ بهائی، ۲۹۹؛ صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، ۱/۴۶۳؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۳/۴۴؛ قیصری، شرح فصوص، ۴۴؛ فرغانی، ۴۶) گرچه غالب این اندیشمندان به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که انبیا و ائمه علیهم السلام و به تعبیر عرفا انسان‌های کامل، چون مظاهر تام اسمای حسنای الهی‌اند، از اوج مقام قرب به ذات اقدس اله برخوردارند و احدی با آنان در این مسیر قیاس نمی‌گردد، چه اینکه خود فرمودند: «نحن أهل البيت لا يقاس بنا أحد»<sup>۱</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۲/۶۶؛ ر.ک: مازندرانی، ۱/۱۰۱؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱۴/۳۴۱).

نکته‌ای که در سخنان استاد جوادی آملی مورد توجه است، آن است که چون رسیدن به مقام مظهریت اسماء الهی پروردگار، به دلیل دشواری زیاد، نصیب همه انسان‌های صالح نمی‌شود، فرد سالک می‌تواند و بلکه می‌بایست در آغاز راه، خود را به انسان‌های کامل یعنی پیامبر و معصومین علیهم السلام نزدیک کند، به گونه‌ای که جزء شیعیان خاص آنان شده و به مقامی برسد که ایشان، نه در مرحله نبوت، امامت، رسالت و عصمت، بلکه پایین‌تر از آن، که منطقه الفراغ<sup>۲</sup> است، درباره وی مفاد همان حدیث قرب نوافل و فرائض را بفرمایند؛ مثلاً اگر وجود مبارک ولی عصر عجل الله تعالی فرجه بفرماید «من زبان اویم که با آن حرف می‌زند؛ چشم و گوش اویم که با آن می‌بیند و می‌شنود و...»، در چنین حالتی انسان می‌تواند بگوید که نایب امام زمان عجل الله تعالی فرجه است. البته این غیر از نیابت امام در مسائل شرعی، وجوهات شرعی و مانند آن است که حکم خاص خود را دارد و در حوزه فقه است<sup>۳</sup> (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۱۰). این بدان معناست که انسان‌های معمولی برای نیل به مقام قرب پروردگار، ابتدا باید خود را به انسان

۱. مانیم اهل بیت و احدی را نباید به ما قیاس کرد.

۲. «منطقه الفراغ» در اینجا به معنای حوزه امکان است، در مقابل «منطقه ممنوعه» که عبارت است از درجاتی که رسیدن به آن‌ها برای انسان‌های معمولی ممکن نیست مانند نبوت، امامت و... ولی رسیدن به مقامی که آدمی بتواند به مقام مظهریت اسماء و صفات فعلی انسان معصوم علیه السلام برسد، برای تمامی انسان‌های سالک امکان‌پذیر است.

۳. امام باقر علیه السلام در تعبیری، درباره سه تن از برادران خود این گونه فرمودند: «أما عبد الله فیدی ألتی أبطش بها و أما عمر فبصری الذی أبصر به، و أما زید فلسانی الذی أنطق به» (علم الهدی، ۶۴؛ بحر العلوم، ۱۰/۱۳؛ امین، سید محسن، ۱۱۱/۶) ولی از آنجا که دو نفر اول از متولیان صدقات رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام بوده‌اند (مفید، ۱۶۹/۲-۱۷۰)، به نظر می‌رسد مراد از این فرموده امام باقر علیه السلام، نیابت از امام در وجوهات شرعی است. در فضیلت زید بن علی نیز گرچه بیانات دیگری از ائمه علیهم السلام رسیده که از مقام والای او حکایت دارد. (مجلسی، ۱۷۱/۴۶) ولی پذیرفتن اینکه نیابت وی از آن حضرت، به معنای نیابت تام از امام معصوم علیه السلام باشد، بعید به نظر می‌رسد، زیرا در تاریخ حدیث شیعه، اصحاب جلیل القدری وجود داشته‌اند که صدور این بیان درباره آن‌ها شایسته‌تر می‌نماید، با اینکه چنین تعبیری درباره آن‌ها گفته نشده است.



کامل نزدیک کنند، زیرا ارتباط مستقیم و بلاواسطه با پروردگار تنها پس از گذر از عقبه‌های کنود و گردنه‌های صعب العبور امکان پذیر است و این راه، عزمی وثیق و نبردی شدید می‌طلبد. بنابراین، آنچه مسیر را سهل و راه را هموار می‌کند، تنها استمداد از ولی خدا و ارتباط با اوست که خود فرمودند: «نحن المسبیل فیما بین الله و خلقه»<sup>۱</sup> (حویزی، ۱/ ۴۲۶) بر این اساس، مشاهده جمال الهی جز از طریق ارائه انسان کامل و تماشای وجه خدا جز با هدایت او شدنی نیست. پس محبت انسان کامل همان عشق مجازی است که بهره‌وری از محبت حقیقی را آسان و آماده می‌سازد (جوادی آملی، هدایت در قرآن، ۱۰۶؛ نیز ر.ک: قیصری، ۱۱۵۶).

وی در جای دیگر می‌گوید: «اگر انسان حبیب الله باشد کار او کار خداست، حرف او حرف خداست، دید او دید خداست، خلاف نمی‌بیند و خلاف نمی‌گوید. انسان می‌تواند این معنای بلند را به مقدار ظرفیت وجودی خود درک کند و آن را تحصیل نماید. هرگز شایسته نیست که آن درجات بلند را رها و به درکات حیوانی یا نباتی گرفتار بشود و در یوم الحسرة ببیند چه مقامی در انتظار او بوده و از دست داده و چه اموری را فراهم و تحصیل کرده است، در حسرت خود می‌سوزد در حالی که می‌توانست درجات کمال را طی کند و در جایگاه رفیع قرار گیرد (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۲/ ۲۸۱).

برخی از موارد استشهدا نویسنده تسنیم به حدیث قرب نوافل نیز گویای آن است که وصول به این مقام برای سالکان طریق حق، امکان‌پذیر است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه شریفه «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله...» (آل عمران/ ۳۱) به ثمره تبعیت از رسول خدا صلی الله علیه و آله که همان نیل به مقام شامخ محبوب خدا شدن است، اشاره کرده و معتقد است دوستی الهی، محبوب را صاحب مقام تکوینی می‌کند که وی به اذن محب خود کاری می‌کند که مقدر دیگران نیست و این ویژگی همان ولایت تکوینی است که به اذن الهی در محبوب ظهور می‌کند. پس از آن، حدیث قرب نوافل را تشریح کننده این حقیقت دانسته است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۴/ ۴۶). کما اینکه پیش از این در بحث خود تحت عنوان «از محب تا محبوب حق شدن» این گونه آورده است: «خطاب‌های قرآنی بیشتر عام هستند؛ مانند آیه مورد بحث که محب خدا بودن و محبوب او شدن برای همگان است نه مخصوص معصومان علیهم السلام. آری آنان اسوه کامل محبت‌اند و ویژگی‌هایی در محبت دارند که دست دیگران بدان نمی‌رسد؛ اما این آیه در صدد بیان آن ویژگی‌های حبی نیست (همان، ۳۹).

نمونه دیگر، هفتمین اشارت در بخش لطایف آیه ۲۲۲ سوره بقره است که می‌فرماید: «... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»<sup>۱</sup> مفسر در این اشارت می‌نویسد: «انسان تواب چون مظهر اسمی از اسمای الهی - یعنی «التواب»- است محبوب خداست، چنان که انسان متطهر سهمی از قدوس بودن خداوند را داراست. به هر روی، تواب و متطهر محبوب الهی اند و بر اساس حدیث قرب نوافل، خداوند در مقام فعل و ظهور، مجاری ادراکی و تحریکی محبوب خود را بر عهده دارد (همان، ۱۱/۱۷۸).

### کاربرد حدیث قرب نوافل در تفسیر تسنیم

از آنجا که علم نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به سرچشمه زلال علم الهی متصل است، استفاده از سخنان این ذوات مقدس، بهترین وسیله برای فهم حقایق کلام الهی، فصل الخطاب نظریه‌های مختلف و دقیق‌ترین تفسیرهاست و انسان را از پوسته ظاهری قرآن به مغز آن رهنمون می‌گردد. در این میان علاوه بر روایاتی که مستقیماً از لسان ائمه علیهم السلام در تفسیر آیات وارد شده، احادیثی نیز هستند که گرچه به ظاهر درصدد تفسیر آیات قرآن کریم نیستند، اما می‌توان در فهم بهتر آیات از آن‌ها استفاده کرد که چگونگی بهره‌گیری از این دست روایات، به میزان تسلط مفسر بر آیات قرآن، روایات و هماهنگی میان این دو ثقل بستگی دارد. حدیث قرب نوافل از این دست روایات است که نه تنها در حوزه تفسیر، بلکه حتی در حوزه‌های دیگری مانند هنر اسلامی نیز راه یافته و منشأ فهم معارف توحیدی بسیاری شده است (تقوایی، علی اکبر، محمودی نژاد، هادی، ۱۱؛ گلستان حبیبی، مسعود، ۳۷؛ مددپور، محمد، ۱۷). نویسنده تسنیم که از یکسو برای روایات در تفسیر خود اهمیت ویژه‌ای قائل است و از سوی دیگر، به تفسیر خود صبغه عرفانی خاصی بخشیده، توانسته از این روایت در فهم عمیق‌تر کلام الهی بهره جوید.

#### ۱. حل نکات اختلافی در تفسیر آیات به استناد حدیث قرب نوافل

گرچه آیات قرآن برای تدبیر تمامی انسان‌ها نازل شده تا آن را به آسانی فهم نموده، از آموزه‌هایش پند پذیرند و در نتیجه در راه رشد و تعالی و قرب به پروردگار گام بردارند، ولی محقق مدقق پس از غور در آیات الهی، قهر با سؤالاتی روبرو خواهد شد که پاسخگویی به آن‌ها بر عهده مفسران است و چون چگونگی تحلیل معارف قرآن بر اساس مدارج مفسران تفاوت دارد (جوادی آملی، تسنیم، ۳۳۲/۶)، بدیهی است نوع پاسخگویی به این سؤالات مختلف خواهد بود. بهره‌گیری از مضمون بلند حدیث قرب نوافل در تفسیر تسنیم، توانسته به برخی از این پرسش‌ها و نکات اختلافی آیات، پاسخی عمیق و در عین حال مستند ارائه نماید.

۱. هر آینه خدا توبه‌کنندگان و پاکیزگان را دوست دارد.

## ۱-۱. عنایت خداوند به رضایت پیامبر صلی الله علیه و آله در جریان تغییر قبله

مفسر محترم در تفسیر آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ آلَهُمْ عَنِ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا...»<sup>۱</sup> (بقره/۱۴۲) با اشاره به این مطلب که ظاهر آیات تغییر قبله و آیه اعطای در معاد<sup>۲</sup> از نهایت توجه خداوند متعال به رضایت رسول خود حکایت می‌کند، در بحث از راز تغییر قبله و در پاسخ به این سؤال مقدر که آیا طلب خشنودی پیامبر موجب گشت خداوند چنین دستوری را صادر نماید یا گرچه تغییر قبله موجب شادمانی قلب حضرت می‌شد، لیکن اراده الهی پیش از این بر چنین امری تعلق گرفته بود، از مضمون حدیث قرب نوافل بهره گرفته است؛ به این ترتیب که چون رسول خدا صلی الله علیه و آله در پرتو قرب فرایض و نوافل به مقامی نائل شده که جز رضای خدا رضایی نداشت، بازگشت طلب رضای او به طلب رضای الهی است، یعنی در حقیقت، امر به تغییر قبله و اعطا در معاد از سوی خداوند طبق رضای خود صورت گرفت. ایشان معتقد است با تحلیل یادشده، طلب رضای رسول اکرم صلی الله علیه و آله به تحصیل رضای خدا باز می‌گردد که مقتضای توحید افعالی نیز همین است (همان، ۷/ ۳۱۰). وی در تفسیر آیه «... فَلَئَوْلَيْكَ قِبَلَةٌ تَوْضِيحًا...»<sup>۳</sup> (بقره/۱۴۴) با تصریح به محتوای حدیث قرب نوافل، بار دیگر بر این مطلب تأکید کرده، آن را شفاف‌تر مطرح نموده و توضیح می‌دهد که ثمره نیل به مقام قرب نوافل و فرایض، آن است که خداوند در مقام فعل، مجاری ادراکی و تحریکی حبیب خود را بر عهده گرفته و در نتیجه، رضای الهی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و به عکس خواهد بود و دگرگونی باطنی یا ظاهری آن حضرت هر دو به خداوند منسوب است (همان، ۳۸۲).<sup>۴</sup>

در برخی از تفاسیر عرفانی، ذیل این آیه به مقام جمع و استغراق در وحدت اشاره شده (ابن عربی، ۱/ ۵۸؛ صفی علیشاه، ۵۵) در بعضی دیگر از تفاسیر از اینکه خداوند خواستار رضای حبیب خویش است سخن رفته (قشیری، ۱/ ۱۳۴؛ میبیدی، ۱/ ۴۰۵؛ آل سعدی، ۷۵) ولی به مضمون یا محتوای حدیث قرب نوافل استشهاد نشده است، در حالی که جوادی آملی تلاش نموده در این گونه موارد، جریان توحید افعالی و وحدت وجود را با استناد به این حدیث شریف که از محکم‌ترین مستندات نقلی این اصول عرفانی است مطرح نماید.<sup>۵</sup>

۱. از مردم، آنان که کم خردند، خواهند گفت: چه چیز آن‌ها را از قبله‌ای که رو به روی آن می‌ایستادند برگرداند.

۲. و لسوف يعطيك ربك فترضى: ضحی/ ۵

۳. تو را به سوی قبله‌ای که می‌پسندی می‌گردانیم.

۴. در برخی از تفاسیر در تفسیر سوره ضحی، جریان نقل شده که بر فرض صحت، می‌تواند مؤیدی باشد بر استفاده استاد جوادی از حدیث قرب نوافل در توضیح عنایت خداوند به رضایت پیامبر صلی الله علیه و آله. (ر.ک: حقی بروسوی، ۱۰/ ۴۵۵).

۵. برخی مفسران، تغییر قبله از سوی خداوند به خاطر خشنودی پیامبر صلی الله علیه و آله را توهم خوانده و در بیان حکمت تغییر قبله تنها به مصالح دینی‌ای مانند قطع طعن یهود از مسلمانان و پذیرش آئین اسلام اشاره کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱/ ۴۹۴) با این حال، وی در آیه سوره

بنابراین همان‌طور که با استناد به قرب نوافل می‌توان به راز رضایت خداوند به رضایت رسولش پی برد، سو رضایت پیامبر به رضایت الهی نیز از راه قرب فرائض توجیه پذیر است. توضیح اینکه بیشتر مفسران، محبت آن حضرت به کعبه و تغییر قبله به سمت آن را از طریق مطابقت با مشیت و خواسته الهی و مصالح دینی توجیه کرده‌اند (طالقانی، ۶/۲؛ طیب، ۲۳۶/۲؛ حقی بروسوی، ۱/۲۵۱؛ زمخشری، ۱/۲۰۲؛ بیضاوی، ۱/۱۱۱). برخی نیز علاقه طبیعی و غریزی رسول خدا صلی الله علیه و آله به کعبه را به عنوان احتمالی برای سو رضایت آن حضرت به تغییر قبله ذکر کرده‌اند (گنابادی، ۱/۱۵۱؛ آندلسی، ۲/۲۳) در حالی که حل عمیق‌تر این امر بر اساس قرب فرائض خواهد بود؛ یعنی اگر رضای پیامبر صلی الله علیه و آله به تغییر قبله تعلق گرفت، او از پیش خود رضا و محبتی نداشت، زیرا طبق قرب فرائض، حبیب خدا در مقام فعل، مجاری ادراکی و تحریکی خداوند می‌شود و بنابراین تنها چیزی را طلب می‌کند و بدان راضی می‌شود که آن امر، مورد رضای الهی است. بنابراین تحلیل راز رضای خدا بر رضای پیامبر صلی الله علیه و آله و سو رضایت پیامبر صلی الله علیه و آله بر رضای الهی بر اساس قرب نوافل و فرائض، هر دو مورد توجه مفسر قرار گرفته؛ چیزی که از نگاه دیگر مفسران مورد غفلت واقع شده است.

#### ۱-۲. سو استجابات دعای اهل بیت علیهم السلام در جریان مباهله

استاد جوادی آملی در تفسیر آیه ۶۱ سوره آل عمران: «فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم ..... فنجعل لعنت الله علی الکذبین»<sup>۱</sup> می‌فرماید: «سو استجابات برخی از ادعیه را می‌توان با محتوای حدیث مبارک قرب نوافل فهمید، چون طبق آن حدیث معروف، خداوند در مقام ظهور و صدور فعل، (نه مقام ذات و نه مقام صفت ذات که عین ذات است) زبان کسی است که به قرب نوافل بار یافت. چنین شخصی که با زبان الهی سخن می‌گوید هرگز بی اذن خدا سخن نمی‌گوید و اگر مطلبی با اذن الهی خواسته شد، قطعاً حق و صدق و خیر خواهد بود و چنین چیزی حتماً مورد رضای الهی است و خداوند آن را اراده می‌فرماید و عمل می‌کند و این همان استجابات قطعی دعای کسانی است که به قرب نوافل رسیده‌اند و با زبان بی‌زبانی خدا سخن می‌گویند (تسنیم، ۱۴/۴۷۴ - ۴۷۵).<sup>۲</sup>

برخی مفسران مانند گنابادی در «بیان السعادة» ذیل آیه «وإذا سلک عبادی عفی فی فی قریب أجبیب دعوة الداع إذا دعان...»<sup>۳</sup> (بقره/۱۸۶) بحثی را در ارتباط با اجابت یا عدم اجابت دعای بندگان مطرح

ضحی، بخشش خداوند به پیامبر را بالاترین اکرام و احترام پروردگار نسبت به بنده خاصش محمد صلی الله علیه و آله دانسته است (همان، ۹۹/۲۷).

۱. از آن پس که به آگاهی رسیده‌ای، هر کس که درباره او با تو مجادله کند، بگو: بیاید تا حاضر آوریم، ما فرزندان خود را و شما فرزندان خود را، ما زنان خود را و شما زنان خود را، ما برادران خود را و شما برادران خود را. آن گاه دعا و تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان بفرستیم.  
 ۲. مفسر تسنیم در جای دیگر نیز در بحث از شرایط استجابات دعا به مضمون حدیث قرب نوافل استناد کرده است (۹/۴۰۸).  
 ۳. چون بندگان من درباره من از تو بپرسند، بگو که من نزدیکم و به ندای کسی که مرا بخواند پاسخ می‌دهم.

کرده، حالات مختلف بنده را در دعا به تصویر کشیده و از جمله می‌گوید: «عبد اگر در حدی محدود نباشد و در مقامی توقف نکند، دیگر عنوانی که خدا را به آن عنوان می‌خواند مسمی نیست، بلکه اسم است و دعا کننده مسمی را می‌خواند، به این نحو که نام‌ها را بر آن واقع می‌کند، و در این هنگام، اجابت خدا از وقت دعا تأخیر پیدا نمی‌کند، بلکه می‌گوییم در این صورت خدا دعا کننده است. و در این مورد مولوی گفته است: چون خدا از خود سؤال و کد کند پس دعای خویش را چون رد کند» (گنابادی، ۱/ ۱۷۴) ولی گنابادی متذکر حدیث قرب نوافل نشده است. گرچه مولوی در جای دیگر وقتی از قدرت حضرت سلیمان علیه السلام سخن می‌گوید، قدرت آن حضرت را تجلی قدرت خداوند متعال دانسته و به حدیث قرب نوافل اشاره کرده است: «هو القدرة الحق آلتی تجلت فیه - فبی یسمع و بی یبطش و إن سألتنی اعطیته و إن استعان بی أعتته - إنه مستجاب الدعوة و دعوته مقرونة بلیبیک من الله تعالی عند الإجابة»<sup>۱</sup> (مولوی، ۴۶۵).

بنابراین، مضامین بلند عرفانی که مفسر در تفسیر تسنیم متذکر شده، در دیگر تفاسیر نیز کم و بیش مطرح است، ولی اینکه استاد جوادی آملی این مضامین را به احادیث صحیح مستند کرده، نقطه برجسته‌ای است که تسنیم را از این جهت از دیگر تفاسیر ممتاز نموده و نموداری از تفسیر قرآن به سنت را در قالب لطیف عرفانی به تصویر کشیده است؛ کاری که در کمتر تفسیری مشاهده می‌شود. این تلفیق میان معارف قرآن کریم، روایات و یافته‌های عرفان صحیح، موجب شده نویسنده بتواند تألیف خود را از گزند ناهماهنگی در تفسیر و تأویل آیات قرآنی - که ناشی از اختلاف ذوق‌هاست - مصون نگاه دارد؛ موضوعی که به عقیده برخی، از شاخصه‌های تفاسیر عرفانی به حساب می‌آید و موجب بدبینی به این گونه از تفاسیر شده است (معرفت، ۲/ ۳۸۲). از سوی دیگر به نظر می‌رسد مفسر تلاش کرده با ذکر این گونه از مستندات روایی، مبانی عرفان اسلامی را با تکیه بر سنت صحیح ارائه نماید، تا زمینه را برای تفکر بیشتر مخالفان عرفان ناب قرآنی - ولایی فراهم کند؛ زیرا از نگاه ایشان عرفان راستین، حقیقی و همه جانبه، عرفانی است که بر محور قرآن، احادیث و ادعیه باشد (رودگر، ۱۳).

### ۱-۳. چرایی تأیید قرآن نسبت به توصیف مخلصان از خداوند متعال

خداوند متعال در قرآن کریم، خود را از وصف تمامی انسان‌ها جز یک گروه منزه دانسته: «سبحان الله عما یصفون إلا عباد الله المخلصین»<sup>۲</sup> (صافات/ ۱۵۹-۱۶۰) بر اساس این آیه شریفه، وصف عباد مخلصین درباره خدا درست است. سؤالی که مطرح است آن است که مخلصین از چه ویژگی‌های

۱. قدرت حق است که در او تجلی یافته، که فرمود: «پس (بنده محبوب من) با من می‌شوند، با من خشم می‌گیرد، اگر از من بخواهد به او عطا کنم و اگر مرا به یاری بطلبد، کمکش نمایم».

۲. خداوند منزه است از آن وصف که می‌آورند، مگر (وصف) بندگان مخلص خدا.

برجسته‌ای برخوردارند و مقامشان نزد خداوند متعال چگونه است که ذات باری تعالی به وصف آنان درباره خود صحنه گذارده است؟

غالب مفسران در تفسیر آیات مورد بحث در سوره صافات، در بیان این ویژگی مخلصان و این که چرا توصیف آنان از خداوند متعال، توصیفی است شایسته ذات باری تعالی، آورده‌اند که چون بندگان مخلص، حمد خود را حمد او و توصیف خود از خدا را همان توصیفی قرار می‌دهند که پروردگار، خودش را با آن اوصاف وصف کرده، قرآن بر توصیف آنان مهر تأیید نهاده است (طباطبایی، ۱/ ۲۰). بنابراین مخلصین کسانی هستند که خدا خود را به آنان شناسانده، هیچ موجودی غیر از خدا در آنان سهمی ندارد و در نتیجه تنها او را می‌شناسند و غیر خدا را از یاد می‌برند، چنین کسانی اگر خدا را یاد کنند و وصف نمایند به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی او باشد (همان، ۱۷/ ۱۷۴). اینان از هر گونه شائبه شرک بری و منزهند و وحدت ذات او بعینه برایشان آشکار گردیده (نخجوانی، ۲/ ۲۲۴) بنابراین بنده مخلص کسی را گویند که در جمیع مراتب توحید، خالص باشد و شریکی برای خدا قرار ندهد نه در ذات و در صفات نه در افعال و نه در عبادت (طیب، ۱۱/ ۱۹۹).

جوادی آملی در تفسیر آیه «و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملكة...»<sup>۱</sup> (بقره/۳۱) دو دلیل برای این مسأله ذکر کرده است؛ اول اینکه طبق آیه «و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون» (یوسف/۱۰۶) ایمان اکثر مؤمنان آمیخته به شرک رقیق است و به همین دلیل، وصف کردن آنان نیز این چنین خواهد بود و دوم آنکه مخلصین بر اثر قرب نوافل به جایی رسیده‌اند که خداوند در مقام ظهور فعلی، به منزله زبان آنان می‌شود: «ولسانه الذی ینطق به» بنابراین آنان با زبان الهی او را وصف می‌کنند و خداوند نه تنها از چنین وصفی منزّه نیست، بلکه این نحوه توصیف، شایسته مقام ربوبی است (تسنیم، ۳/ ۲۱۹). گرچه تعابیر مفسران دیگر نیز کم و بیش بیانگر همان مطلبی است که در کلام استاد جوادی آملی آمده، لیکن این امر در سخن ایشان به حدیث قرب نوافل مستند و در نتیجه با تحلیلی عمیق تر مطرح شده است (نیز ر.ک: همان، ۲۳/ ۳۷۱؛ ۲۶/ ۴۱۸).

در توضیح مطلب مذکور باید گفت هر چند آدمی هرگز به کنه ذات الهی نمی‌رسد، ولی هر انسانی می‌تواند به میزانی که اسماء و صفات خداوندی را در خود ظهور داده است، پروردگار را توصیف کند (ر.ک: هدایت در قرآن، ۱۰۶). از آن جا که انسان مخلص، همه اسماء و صفات الهی را در خود ظهور بخشیده و به قلمروی اخلاص صرف که تجرد تام عقلی است وارد شده، شیطان هرگز به او راه ندارد. در وجود چنین انسان سالکی جز حق چیز دیگر نیست، بنابراین هرچه می‌بیند حق است و هیچ احتمال

۱. نام‌ها را به تمامی به آدم پیاموخت. سپس آن‌ها را به فرشتگان عرضه کرد.

خلافی در نفس او شکل نمی‌گیرد. به همین دلیل است که مخلصین می‌توانند به توصیف کامل خداوند پردازند و صفاتی که ایشان بیان می‌کنند، همان صفات لایق و شایسته خداوندی است، لذا خداوند متعال خود را از همه صفاتی که غیر مخلصین بیان می‌کنند پاک و مبرا دانسته و تنها شایسته همان صفاتی می‌داند که آنان در مقام توصیف او می‌گویند.

## ۲. حل شبهات مربوط به عصمت معصومین علیهم السلام

### ۲-۱. توجیه خودستایی برخی از معصومین علیهم السلام از خود

طبق برخی از آیات قرآن کریم مانند آیه ۳۲ سوره نجم «فلا تزکوا أنفسکم»<sup>۱</sup> انسان موظف است از خودستایی بپرهیزد و هرگز از خود تعریف نکند، ولی در برخی از آیات قرآن کریم یا روایات مشاهده می‌شود که برخی از انبیا مانند حضرت یوسف و حضرت هود علیهما السلام یا ائمه علیهم السلام از خود تعریف نموده‌اند، این امر چگونه توجیه می‌شود؟

قبیح نبودن این گونه از توصیف‌ها در حق خویش از سوی انبیا و ائمه علیهم السلام، نکته‌ای است که در تفاسیر تذکر داده شده است. برخی گفته‌اند این نوع تزکیه نفس، هرگز مصداق نهی «فلا تزکوا أنفسکم» نیست، زیرا برشمردن فضایل خویش برای کسانی است که او را نمی‌شناسند و به قدرش جاهل‌اند (طبرسی، مجمع البیان، ۳۷۱/۵؛ جصاص، ۳۹۰/۴). برخی نیز آن را از این جهت نیکو شمرده‌اند که به غرض دینی یا مصلحتی عمومی صورت گرفته و نه به انگیزه تفاخر و مدح خویش (ابن عاشور، ۴۷/۲۰؛ ۱۲۸/۲۷؛ فخر رازی، ۴۷۴/۱۸؛ فراهی هروی، ۵۵۴).

در بعضی تفاسیر به سخن امام صادق علیه السلام استناد شده است که فرموده‌اند: «جایز است شخص خودش را تزکیه کند و اگر اضطراب پیدا کرد از خودش تعریف کند، آیا نشنیدی قول یوسف را که گفت: مرا خزانه‌دار کشور قرار بده که من نگهدارنده ماهر و دانایی هستم». (گنابادی، ۳۶۶/۲؛ مغنیه، ۴/۳۳۱؛ قمی مشهدی، ۳۲۸/۶) و بالاخره عده‌ای آن را از مصداق تحدیث نعمت در سوره ضحی<sup>۲</sup> برشمردند (صادقی تهرانی، ۱۳۰/۱۵).

غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» می‌نویسد: «چنانکه کسب اندکی از مال که آدمی بدان محتاج باشد ستوده است، کسب اندکی از جاه که آدمی بدان محتاج باشد ستوده است. و آن برای مسلم مانند آن آفت‌هاست. و آن مقدار آن است که یوسف- صلوات الله علیه- طلبید آن جا که گفت: اجعلنی علی خزائن الأرض یعنی حفیظ علیم.»<sup>۳</sup> (غزالی، ۱۲۰/۱۰).

۱. پس خویش را نستایید.

۲. «و أما بنعمة ربيك فحدث» (ضحی/۱۱).

۳. گفت: مرا بر خزائن این سرزمین بگمار که من نگهدارنده دانایم.

گرچه تمام این تعبیرات صحیح است، ولی بیان استاد جوادی آملی، مستند به حدیث معتبر و در عین حال توجیهی دقیق‌تر و لطیف‌تر به نظر می‌رسد. ایشان در تبیین این نکته، از نصوص ائمه علیهم السلام و به ویژه حدیث قرب نوافل بهره گرفته و می‌نویسد: «بر اساس حدیث قرب نوافل، انسانی که به مقام ولایت می‌رسد، با زبان خدای سبحان سخن می‌گوید و با چشم خدایی می‌بیند و ... بنابراین اولیای الهی اولاد بی اجازه خدا سخن نمی‌گویند از این جهت گاهی امامان معصوم مجاز بودند که خودشان را معرفی کنند و این ستایش، مصداق کریمه «بل الله یزکی من یشاء» می‌شود و اگر آنان خود را نمی‌شناساندند، ما هرگز آنان را نمی‌شناختیم (تسنیم، ۱۹/ ۱۴۵-۱۴۶).

## ۲-۲. درخواست نصرت پیامبر از پروردگار با تضرع توحیدی<sup>۱</sup>

خداوند متعال در آیه ۲۱۴ سوره بقره می‌فرماید: «ألم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهزأً من البأساء والضواء وذلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب»<sup>۲</sup> این آیه شرایط سختی را برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان به تصویر کشیده و بیانگر آن است که سختی‌ها آنچنان بر آنان هجوم آورده بود که عرضه داشتند نصرت و یاری خدا چه زمانی فرا خواهد رسید و خداوند در پاسخ فرمود قطعاً نصرت پروردگار نزدیک است. در نگاه اول ممکن است گمان شود که این گفته رسول صلی الله علیه و آله و مؤمنان، با حالت اعتراض و از روی خستگی از شرایط فشار گرفته شده، کما اینکه چنین سخنی در مواقع متعدد از انسان‌های معمولی شنیده می‌شود که از تأخیر گشایش در کار خود با چنین زبانی که بوی گله و شکایت از قدر الهی از آن به مشام می‌رسد، سخن می‌گویند. لیکن از آنجا که شأن رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگز قابل مقایسه با شأن مؤمنان نیست، آیه را باید به گونه‌ای معنا کرد که اندک غباری از بی‌ادبی در پیشگاه ذات اقدس اله بر ساحت مقدس آن حضرت ننشیند، چرا که این نحوه سخن گفتن با حالت اعتراض از مقام والای پیامبر الهی به دور است. به همین دلیل مفسران هریک دلایلی را در این باره بیان کرده‌اند. برخی تصریح کرده‌اند که نمی‌توان معنای استبطاء<sup>۳</sup> را بر پیامبر صلی الله علیه و آله جایز دانست، زیرا آن حضرت می‌داند که خداوند نصرت خود را از وقتی که حکمتش آن را اقتضا می‌کند به تأخیر نخواهد انداخت (طوسی، ۲/ ۱۹۹؛ ابن

۱. رسول اکرم صلی الله علیه و آله که به تعلیم الهی مسائل توحیدی را آموخته، می‌داند که کل جهان مضطر و اهل ناله و تضرع در پیشگاه خدایند. از این رو خود نیز یقین دارد که بهترین راه تحصیل نیروی استقامت، طلب یاری از خدای مقتدر و عزیز است و این کار هر چه با ضراحت و لابه به درگاه خداوند مقرون باشد اثربخش‌تر است. استاد جوادی آملی از چنین تضرعی در آثار خود با عنوان «تضرع توحیدی» یاد کرده‌اند، زیرا حالتی است که آدمی خدا را تنها مؤثر و پناه خویش می‌بیند و به غیر او هیچ امیدی ندارد. (ر.ک: تسنیم، ۱۰/ ۴۹۹؛ سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن، ۸/ ۲۲۷).

۲. می‌پندارید که به بهشت خواهید رفت؟ و هنوز آنچه بر سر پیشینیان شما آمده، بر سر شما نیامده؟ به ایشان سختی و رنج رسید و متزلزل شدند، تا آنجا که پیامبر و مؤمنانی که با او بودند، گفتند: پس یاری خدا کی خواهد رسید؟ بدان که یاری خدا نزدیک است.

۳. استبطاء یعنی کسی را به کندی در کار نسبت دادن.



شهر آشوب، ۱۷/۲؛ حائری تهرانی، ۵۲/۲؛ تستری، ۳۶). در تفاسیر دیگر نیز بر این نکته تأکید شده است که منظور پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان، از جمله «متی نصر الله» اعتراض یا استبطاء نبوده، بلکه آنان با این سخن، نصرت و یاری پروردگار را طلب کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۰۱/۲؛ طیب، ۴۰۸/۲؛ داور پناه، ۷۲/۴؛ گنابادی، ۱۹۱/۱؛ صفی‌علیشاه، ۷۴) در حالیکه در بعضی دیگر از تفاسیر، حساب پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنین از یکدیگر تفکیک نشده و سخن مذکور از جهت استبطاء دانسته شده است (قمی مشهدی، ۳۱۸/۲؛ کاشانی، ۴۵۹/۱؛ جرجانی، ۲۶۵/۱؛ رازی، ۱۸۴/۳؛ فیض کاشانی، ۲۴۶/۱؛ مغنیه، ۳۲۰/۱؛ آل سعدی، ۱۰۴؛ بیضاوی، ۱۳۵/۱؛ ابن عجبیه، ۲۴۰/۱؛ ملاحویش، ۱۶۸/۵؛ مراغی، ۱۲۸/۲؛ مظهری، ۲۵۶/۱؛ کاشانی، ۳۴۱/۱؛ بغوی، ۲۷۳/۱) این سیر نزولی تا آنجا پیش رفته که برخی از مفسران، اعتراض پیامبر صلی الله علیه و آله را همان ذنبی دانسته‌اند که خداوند در سوره فتح از آن سخن گفته است (سید قطب، ۳۹۹/۶؛ قرشی، ۲۲۷/۱۰).

در این میان، استاد جوادی آملی با تأکید بر اینکه جمله «متی نصو الله» جنبه دعا و استدعا دارد نه اعتراض به دیر رسیدن، معتقد است گرچه خواهش به درگاه الهی با حالت پرخاشگرانه و بی ادبانه از سوی مؤمنان سست ایمان ممکن است، ولی از سوی پیامبر، دعا و استدعا است. ایشان علاوه بر عصمت حضرت، مقام قرب ایشان را که حدیث قرب نوافل بیانگر آن است، دلیل این مطلب دانسته و می‌نویسد: «پیامبر خدا معصوم است و بر اساس قرب نوافل با زبان خدا و به اذن الهی سخن می‌گوید و کارها را به او سپرده است» (تسنیم، ۵۰۱/۱۰).

### ۳-۲. استحاله دعوت حضرت عیسی علیه السلام به شرک

خداوند متعال در آیه ۱۱۶ سوره مانده، سخن حضرت عیسی علیه السلام را مبنی بر میرا دانستن خود از دعوت به شرک نقل کرده و این گونه می‌فرماید: «و إذ قال الله یا عیسی ابن مریم ءأنت قلت للنفاس اتخذونی و أُمی إلهین من دون الله قال سبحانک ما یكون لی أن أقول ما لیس لی بحق إن كنت قلتہ فقد علمتہ تعلم ما فی نفسی و لا أعلم ما فی نفسک إنک أنت علام الغیوب»<sup>۱</sup>

مفسران دلایل مختلفی را بر امتناع دعوت حضرت عیسی علیه السلام به شرک ذکر کرده‌اند. برخی مقام نبوت، رسالت و عصمت آن حضرت را مانع دعوت به شرک دانسته‌اند (طیب، ۵۰۶/۴؛ میدی، ۲۸۱/۳؛ قشیری، ۴۵۷/۱؛ مغنیه، ۱۵۱/۳). بعضی دیگر گفته‌اند آن حضرت خود را مانند دیگران عبد پروردگار می‌دانست که باید تنها در برابر او عبادت کند، با این وجود چگونه ممکن است آنان را به پرستش خود

۱. و آن گاه که خدا به عیسی بن مریم گفت: آیا تو به مردم گفتی که مرا و مادرم را سوای الله به خدایی گیرید؟ گفت: به پاکی یاد می‌کنم تو را. نسزد مرا که چیزی گویم که نه شایسته آن باشم. اگر من چنین گفته بودم تو خود می‌دانستی زیرا به آنچه در ضمیر من می‌گذرد دانایی و من از آنچه در ذات تو است بی‌خبرم. زیرا تو داناترین کسان به غیب هست.

خواننده باشد! (طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۴۱۵؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۳/ ۲۱۰؛ امین، ۴/ ۴۱۵) عده‌ای دیگر دعوت آن حضرت به شرک را به دلیل امتناع عقلی، محال بر شمرده‌اند، زیرا عقلاً ممکن نیست بشری محدث ادعای الوهیت نماید (ثعالبی، ۲/ ۴۴۰؛ ابن عطیه، ۲/ ۲۶۳؛ آندلسی، ۴/ ۴۱۶).

در این میان در تفسیر منسوب به ابن عربی<sup>۱</sup> از «وحدت وجود» مدد گرفته شده؛ وی در توضیح عبارت «ما یكون لی أن أقول ما لیس لی بحق» می‌نویسد: «همانا برای من در حقیقت، وجودی نیست، پس شایسته و صحیح نیست سخنی بگویم که در حقیقت از آن من نیست، پس قطعاً قول، فعل، صفت و وجود به تمامی از آن توست.» (ابن عربی، ۱/ ۱۹۰) لیکن او سخن خود را در اینجا به حدیث قرب نوافل مستند نکرده و برهان مذکور را به روشنی تحلیل نکرده است.

استاد جوادی آملی سه برهان بر استحاله دعوت حضرت عیسی علیه السلام به شرک ذکر کرده که اولین برهان با استفاده از حدیث قرب نوافل و دو برهان دیگر با استمداد از آیاتی از سوره توبه، آل عمران، مجادله و مائده مطرح شده است.

ایشان در این باره می‌نویسد: «عیسی علیه السلام عبد صالح مقوب خداست و طبق روایت صحیح و معتبر قرب نوافل، اگر کسی به قرب نوافل راه یافت، خدا در مقام فعل نه ذات، مجاری ادراکی و تحریکی او خواهد شد و چنین انسان مقربی با زبان و بصر و سمع و... الهی در جهان خارج اثرگذار است: - لایزال یتقرب عبدی المؤمن بی - بر این اساس خدا (در مقام فعل) زبان گوش و چشم عیسی مسیح علیه السلام شده است، پس اگر حضرت عیسی علیه السلام سخنی را گفته باشد، با زبانی بوده که خدا آنجا حضور داشته و آن سخن یقیناً معلوم حق تعالی بوده است، بدین جهت حضرت عیسی علیه السلام گفت: «تعلم ما فی نفسی و لا أعلم ما فی نفسک»<sup>۲</sup> کسی که خدا در مقام فعل، زبان او گشت محال است که با لسان خدایی به شرک دعوت کند، از این رو به دنبال سخن پیشین عیسی علیه السلام افزود: سبحانک» (تسنیم، ۲۴/ ۲۸۴).

### ۳. شرح مراد آیات به استناد حدیث قرب نوافل

#### ۳-۱. بیان منشأ علم غیب انسان

عالمان و مفسران امامیه معتقدند علم غیب می‌تواند به اذن خدا به انسان‌ها و مخصوصاً انبیا و ائمه علیهم السلام نیز تعلق گیرد. اثبات صحت این عقیده بر پایه برخی از آیات قرآن که صراحتاً از تعلق گرفتن

۱. استادجوادی آملی درباره صحت استناد تفسیر ابن عربی که گاه تأویلات تند و تیزی دارد، بر این باور است این کتاب تألیف ملا عبدالرزاق کاشانی است که به اشتباه به ابن عربی نسبت داده شده است. ایشان شواهدی بر این مطلب ذکر کرده‌اند. (ر.ک: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۲۲۴).

۲. به آنچه در ضمیر من می‌گذرد دانایی و من از آنچه در ذات توست بی‌خبرم.

این علم به غیر خدا سخن می‌گویند و نیز روایاتی که بر این امر دلالت دارد، ممکن است. اما از مهم‌ترین مبانی روایی این اعتقاد، بویژه از دیدگاه کسانی که با نگرش عرفانی به تبیین جایگاه انسان کامل می‌پردازند، نصوصی مانند حدیث قرب نوافل است که از مظهریت تام انسان نسبت به صفات و اسماء ربوبی سخن می‌گوید که علم نیز از جمله این صفات است. از این رو، استاد جوادی آملی در اشارات آیه «یوم یجمع الله الوسئل فیقولی ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنک أنت علام الغیوب» (مائده/۱۰۹) طی بحثی با عنوان «راه عالم به غیب شدن» در تحلیل منشأ این علم می‌نویسد: «هرگاه مخلوقی عالم به خداوند شد، چون او همه جا حضور دارد و علم هم عین ذات اوست، چنین انسانی از همه جا به اندازه خودش باخبر می‌شود، زیرا وقتی خداوند که علام غیوب است، در مقام ظهور به صورت مجاری ادراکی او تجلی کند: کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یرى به و لسانه الذی ینطق به و یده آلتی یربطش بها، چنین انسانی که مظهر علم خداوند شد می‌تواند از غیب باخبر شود؛ اما چون نگرش افراد به اندازه دید آن‌هاست، هر اندازه دیدشان وسیع‌تر باشد، خبر از غیب بیشتر می‌شود و انبیا (علیهم‌السلام) نیز به اندازه‌ای که خدا را با قلب دیده‌اند از غیب باخبرند.» (تسنیم، ۲۴/۲۰۵).

بعضی از صاحبان تفاسیر عرفانی نیز در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن<sup>۱</sup>، منشأ این علم را نفس قدسی انبیا علیهم‌السلام دانسته‌اند که مظهر تام صفات الهی و علم ازلی خداوند است (امین، ۱۴/۱۵۵) و یا قابلیت خلافت و نیابت از خداوند سبحان را موجب اطلاعشان از غیب بر شمرده‌اند (نخجوانی، ۲/۴۵۳) ولی از اشاره به مضمون حدیث قرب نوافل، در آن‌ها خبری نیست.

بعضی دیگر نیز به افاضه علم غیب به بندگان برگزیده خدا از طریق نمایاندن، آگاه‌کردن از طریق ملائکه و نیز بدون واسطه اشاره کرده‌اند، ولی منشأ این علم را متذکر نشده‌اند (کتابادی، ۱/۳۱۵؛ حقی بروسوی، ۱۰/۲۰۱).

نکاتی که نباید از آن‌ها غفلت کرد، آن است که اولاد استناد به این حدیث شریف، اشاره‌ای است به امکان تعلق علم غیب به افرادی جز پیامبران و امامان علیهم‌السلام؛ زیرا در این حدیث، سخن از عبد مؤمن پروردگار است که به مقام محبوبیت خداوند نائل شده است. و ثانیه این حدیث گرچه دارای مضمون عمیق و مشکلی است، ولی فهم مطلب را آسان‌تر می‌کند. توضیح اینکه ممکن است تحلیل مذکور بر مبنای قواعد مسلم عرفانی از سوی مفسر بیان شود، ولی کسانی که مدار اصلی این علم یعنی تشأن<sup>۲</sup>، تجلی و

۱. «عالم الغیب فلا یظهور علی غیبه أحد إلا من اوتضی من رسول: او دانای غیب است و غیب خود را بر هیچ کس آشکار نمی‌سازد، مگر بر آن پیامبری که از او خشنود باشد.»

۲. در مصطلح عرفان، نظام هستی بر مدار تشأن، تجلی و ظاهر و مظهر تبیین می‌شود؛ به این معنا که انسان و هر موجود دیگری، شئون فعالیت الهی هستند و هیچ شأن و جایگاه دیگری برایشان وجود ندارد. بنابراین علت حقیقی تنها خداست و غیر او هر چه و هر که باشد مظهر

ظاهر و مظهر را قبول ندارند، آن را نپذیرند؛ اما زمانی که همین مسأله به حدیثی صحیح‌السند و مشهور از وجود مقدس معصوم علیه السلام مستند شود، نور معرفت اصیل را در قلب آدمی ایجاد و او را به تأمل بیشتر دعوت می‌کند، زیرا هرکس از فیض مکتب اهل بیت علیهم السلام بهره‌مند باشد، مطالب مختلف و از جمله مباحث عرفانی، در پرتو کلام آنان برایش شکوفا می‌گردد، زیرا آنان نیز مانند انبیا علیهم السلام استعدادهای نهفته بشر را اثاره کرده و زمین فهمشان را برای ادراک حقائق برتر آماده می‌کنند (ر.ک تسنیم، ۳۳۰/۲۶).

ناگفته نماند که چنین رویکردی از برکات مکتب حکمت متعالیه است که در آن، مباحث مختلف از جمله مباحث عرفانی و روایی به هم می‌آمیزد و در نتیجه، حقائق ناب در قالبی تلفیقی به تشنگان آن‌ها ارائه می‌شود.

### ۳-۲. توضیح نورانی بودن مؤمن

جوادی آملی در تفسیر آیه «ألمن كان ميتة فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس...» (انعام/۱۲۲) نور بودن علم، ایمان، عمل صالح، و حرکت مؤمن با این نور را معنای تام آیه دانسته، آن‌گاه معنای اتم آن را بر اساس حدیث قرب نوافل، این‌گونه شرح نموده که انسان با نوافل به خدا نزدیک و سپس محبوب خدا می‌شود و در بخش‌های افعال، خدا گوش و چشم و... او خواهد شد و چون خداوند نور آسمان‌ها و زمین است: «الله نور السماوات والأرض» (نور/۳۵) آن نور اگر پای مؤمن شود با آن، میان مردم راه می‌رود. وی اتم بودن این معنا را از آن رو دانسته که وقتی کسی با نور الهی راه می‌رود، هم راه خود را می‌بیند و هم راه را به دیگران نشان می‌دهد، نه بیراهه می‌رود و نه راه دیگران را می‌بندد، بلکه همچون کوثر زلال به دیگران راه می‌دهد (تسنیم، ۷۹/۲۷).

علامه طباطبایی نیز ضمن اینکه معنای اولیه و همه فهم این آیه شریفه را متذکر شده، معنایی ادقی برای آن ذکر کرده و آن عبارت است از اینکه کسانی که خداوند به آن‌ها این نوع حیات جاوید را عنایت می‌کند، در محبت پروردگار خود مستغرق و خرسند به تقرب درگاه او هستند، جز خیر چیزی نمی‌بینند و از بهجت و لذتی برخوردار خواهند شد که از بین رفتنی نیست و چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که مردم دیگر از دیدن و شنیدن آن محرومانند (طباطبایی، ۳۳۷/۷). لیکن سخن علامه بیشتر ناظر به صدر آیه است و ایشان در تأثیر نور الهی مؤمن، اجمالاً به روشن شدن مسیر تاریک زندگی اجتماعی او و در نتیجه، انجام اعمال اثربخش در سعادت زندگی و ترک کارهای مضرت‌بار اشاره کرده است.

وی محسوب می‌شود و به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل، نه در مقام ذات، نمایش می‌دهد. (ر.ک: جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۵۵).

صاحبان تفاسیر عرفانی نیز گرچه تقریرهایی مشابه و اغلب در قالب‌هایی زیبا و دلکش بیان کرده‌اند، ولی از استشهاد به مضمون بلند حدیث قرب نوافل در آن‌ها خبری نیست (ر.ک: میبیدی، ۳/ ۴۸۵؛ قشیری، ۱/ ۴۹۸؛ ابن عربی، ۱/ ۲۱۶؛ امین، ۵/ ۱۲۳). گرچه برخی از ایشان به معنای اتم آیه، یعنی نورانی شدن دیگران در پرتوی نور مؤمن، اشاره‌ای گذرا کرده‌اند (ابن عجبیه، ۲/ ۱۶۵)<sup>۱</sup>.

### ۳-۳. مرتبه نهایی تضرع در دعا

نویسنده تسنیم در تفسیر آیه «ادعوا ویکم تضرعاً و خفیةً إنه لا یحب المعتدین»<sup>۲</sup> (اعراف/ ۵۵) در بحث از حالت و چگونگی دعا به این نکته اشاره کرده که اگر «تضرعاً و خفیةً» مفعول له باشد، هدف میانی دعا، پیدایش حالت ضراعت و پنهانی است. سپس آورده است: «استکانت و ضراعت و مستوری، مرتبه نهایی هم دارد که سالک واصل در مقام قرب، متضرعانه محبوب خود را می‌طلبد و تدریجاً خود را از یاد می‌برد، به گونه‌ای که داعی از خویشتن غفلت دارد؛ ولی نیایش و مدعو خود را که خدای سبحان است در نظر دارد و برتر از آن، غفلت از دعا و حصر توجه به مدعو است که در این حال، دعای او به زبان الهی صادر می‌شود: ..... کنت..... و لسانه الذی ینطق به» (جوادی آملی، ۲۹/ ۱۷۸).

این نوع دعا کردن، ویژه بندگان مخلصی است که به قرب نوافل باریافته و با زبان بی‌زبانی خدای سبحان در مقام فعل، ندا یا نجوا دارند و قلبشان در ملاحظه فضل و رحمت او مستغرق گشته است. برای چنین عارف سالکی، خداوند بدون حجاب مشهود شده و مخاطب می‌شود؛ به گونه‌ای که در آن حال، خدا با بنده ندا و نجوا دارد و این نگاه جانکاه، چیزی از عبد سالک باقی نمی‌گذارد، مگر عبودیت او. (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۵/ ۱۲۱) و این یعنی همان حکمت و روح دعا که داعی، خود را در مشهد و منظر مدعو بداند و او را که خدای سبحان است، شاهد خویشتن کند، شاهدهی که با این مشهود، پیوندی خاص برقرار کرده و او را به احساس قرب کامل ناائل نموده است (همو، حکمت عبادات، ۲۳۶).

فهم این معنا از آیه مورد بحث، در پرتوی حدیث قرب نوافل، مخاطب را به معنایی عمیق‌تر می‌رساند و آن اینکه امر الهی به خواندنش با هدف تضرع و خفیة، به مرحله متوسط آن ختم نمی‌گردد، بلکه تالی این آیه فراتر از این معنا، به نوعی از خواندن پروردگار امر شده که در آن حالت هیچ‌گونه التفاتی به خود نداشته باشد، بلکه تضرعش او را به مرحله‌ای برساند که دیگر سخنی برای گفتن نداشته باشد و تنها بخواهد کلام

۱. با این وجود آنچه مورد توجه نویسنده تسنیم قرار گرفته، کم و بیش در بعضی کتب عرفانی آمده است: «.... فهو یمشی فی الناس بربه و هم لا یشعرون کما قال إذا أحب الله عبداً کان سمعه الذی یسمع به ... و رجله الّتی یسعی بها و ما مشی فی الناس إلا برجله فی حال مشیه بربه فهو الحق لیس غیره....» (ابن عربی، الفتوحات، ۴/ ۳۱۲).

۲. برای مشاهده نمونه‌های دیگر استناد مفسر به حدیث مورد بحث ر.ک: تسنیم، ۲/ ۲۹۰، ۴۳۸، ۸/ ۳۰۸، ۹/ ۴۰۸؛ ۱۲/ ۲۱۲؛ ۱۴/ ۴۴۵، ۲۷/ ۴۸۶، ۵۰۷، ۲۵/ ۵۲۰.

۳. پروردگارتان را با تضرع و در نهان بخوانید، زیرا او متجاوزان سرکش را دوست ندارد.

خدا را گوش کند و از او بخواهد که به جایی برساندش که با مشاهده جمال خدا از سخن گفتن بیفتد و خداوند با وی نجوا کند (ر.ک: همو، تسنیم، ۲۰/۴۳۴).

### نتیجه‌گیری

حدیث قرب نوافل، حدیثی قدسی است که در مجامع روایی فریقین با سندهای صحیح نقل شده است. عرفا آن را به عنوان شاهدی بر نظریه وحدت وجود و توحید افعالی دانسته و بر این اساس بارها در کتاب‌های خویش بدان استناد کرده‌اند.

بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت نیز در تفسیر کلام الهی از مضمون این حدیث بهره برده‌اند. لیکن این استفاده غالباً به استناد از جنبه ذوقی محدود می‌شود. با بررسی‌هایی که در این نوشتار صورت گرفت، روشن شد که تفسیر تسنیم در میان تفاسیر توانسته است از محتوای عمیق و عرفانی روایت مزبور، در حل معضلات تفسیری و شرح دقیق مراد آیات استفاده کرده و کاربرد آن را به عنوان حدیثی مشهور، از محدوده استناد ذوقی خارج کند. از آنجا که این حدیث بیش از همه در کتب اهل عرفان آمده، این نحوه استفاده از حدیث مزبور، گامی است بس مبارک در جهت پیوند بیشتر قرآن و عرفان. از این رو به نظر می‌رسد نویسنده تسنیم تلاش کرده با استناد مکرر به این روایت در شرح کلام پروردگار، مبانی عرفانی اسلامی را با تکیه بر سنت صحیح ارائه نماید تا زمینه را برای تفکر بیشتر مخالفان عرفان ناب قرآنی - ولایی فراهم ساخته و عرفانی را به تصویر بکشد که بر محور قرآن و احادیث شکل گرفته است.

### منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تصحیح ابراهیم، محمد ابوالفضل، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- \_\_\_\_\_، عیون أخبار الرضا علیه السلام، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق
- ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، جامع العلوم والحکم، تحقیق شعیب الأرنؤوط - ابراهیم باجس، الجزائر، دار الهدی عین ملیلة، بی‌تا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۰ ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، دکتر حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ ق.

- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- \_\_\_\_\_، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، محمود محمود غراب، ۱۴۳۱ ق.
- ابن عطیه آندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- امین، محسن، *اعیان الشیعة*، تحقیق حسن امین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت-لبنان، ۱۳۷۰ ق.
- امین، نصرت، *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن*، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ ق.
- آملی، حیدر بن علی، *تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخضم*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- \_\_\_\_\_، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- بحر العلوم، محمد مهدی، *الفوائد الرجالية*، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- بروجردی، حسین، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- بهایی، محمد بن حسین، *الاربعون حدیثه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- تستری، سهل بن عبدالله، *تفسیر التستری*، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون - دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
- تقوایی، علی اکبر و هادی محمودی نژاد، «تأملی در انگاره‌های عرفانی در هنر اسلامی»، *کتاب ماه هنر*، آذر و دی ۱۳۸۵، ش ۹۹-۱۰۰.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.

- جوادی آملی، عبدالله، *ادب توحیدی انبیاء در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، *تحریر تمهید القواعد*، مصحح: حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *حکمت عبادات*، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، *سرچشمه اندیشه*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، *شریعت در آینه معرفت*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حائری تهرانی، علی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
- جو عاملی، محمد بن حسن، *الفوائد الطوسیه*، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۲ ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳.
- حقی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- خمینی، روح الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- خمینی، مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ ق.
- خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- داور پناه، ابوالفضل، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات صدر، ۱۳۷۵.
- دروزة، محمدعزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- رودگر، محمد جواد، *شهد شهود (بررسی سیره عرفانی علامه جوادی آملی)*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۴۰۷ ق.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، شرکت مترجمان و مؤلفان ایران، ۱۳۶۲.
- سلطانعلیشاه، سلطانمحمد بن حیدر، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.



- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، *شرح أصول الکافی*، مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- صفی علیشاه، حسن بن محمد باقر، *تفسیر صفی*، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۸.
- طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طیب، عبد الحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
- علم الهدی، علی بن حسین، *الناصریات*، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیة، رابطہ الثقافہ والعلاقات الإسلامیة مدیریة الترجمة والنشر، ۱۴۱۷ ق.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت - لبنان، دارالکتب العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فراهی هروی، معین الدین، *تفسیر حدائق الحقائق*، جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- قرشی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطایف الاشارات*، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- قونوی، صدر الدین محمد، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- قیصری، داود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، حبیب الله بن علی مدد، *بوارق القهر فی تفسیر سورة الدهر*، تهران، شمس الضحی، ۱۳۸۳.
- کافی، ابوبکر، *منهج الإمام البخاری فی تصحیح الأحادیث وتعلیلها*، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- کرباسی، مهدی، «آیه غار از دیدگاه فریقین»، *نشریه طلوع*، تابستان و پاییز ۱۳۸۳، شماره ۱۰ و ۱۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ ق.

- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *المؤمن*، قم، مؤسسه الإمام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۴ ق.
- گلستان حبیبی، مسعود، «هنر و نسبت آن با تقرب»، *نشریه سوره*، دوره اول، زمستان ۱۳۷۸، شماره ۷۵.
- گوهرین، صادق، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، نشر زوار، ۱۳۶۸.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت- لبنان، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح الفقیه*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۴ ق.
- مددپور، محمد، «مبانی هنرهای تجسمی در اسلام»، *نشریه هنرهای تجسمی*، خرداد ۱۳۸۱، شماره ۱۷، ص ۱۷.
- مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مظهری، محمد ثناء الله، *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشیدی، ۱۴۱۲ ق.
- معارف، مجید و مصطفی آذرخشی، «جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.
- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۱ ق.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
- ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
- موصلی، ابویعلی احمد بن علی، *المسند*، دمشق، دار المأمون، بی تا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، *المثنوی المعنوی*، ابراهیم دسوقی شتا، المجلس الاعلی للثقافة، ۱۴۱۶ ق.
- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- میر جهانی، حسن، *تفسیر آم کتاب*، تهران، انتشارات صدر، بی تا.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.