

The Study of the Interpretation of the Verse Fifty-four of Maeda Chapter of Quran in Mystical Papers

Maryam. Ayad

Abstract

In this article, in order to show the trend of explicating the concept of "Loving Allah" through interpreting Quran by Sufis, the comments of mystical commentaries of Quran and other mystical inscriptions about the 54th verse of Maeda chapter of Quran, which is famous in "Irtedad verse", from beginning until 14th century AH have been surveyed by date of writing. The mystics have relied on Irtedad verse as a permit for loving Allah by focusing on 'yohebbohom va yohebboonah' part. Sufis in non-interpretive writings tried to prove the soundness of their belief in loving Allah from the third century. They repeat and explicate the comments of the departed from the sixth century. In this writings, from the eighth century, the concentration in clarifying Irtedad verse decreases because of considering the issue of loving Allah as definite. In interpretive inscriptions, according to the more cautious style of writing, the above trend happens lately. Mystical commentaries remain silent about Irtedad verse until fifth century, and attempt to establish the authorization of loving Allah until ninth century, and to review the comments of predecessors in a fresh language thenceforth.

Keywords

Irtedad Verse, Commentary, Mystical Writing, Loving Allah, Chronology

PHD student of the department of persian language and literature
Dr Shariati's faculty of literature and humanities
Ferdowsi university
Mashhad
Iran

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۵، زمستان ۱۳۹۶ صص ۴۱-۶۶

بررسی تفسیر آیه پنجاه و چهار سوره مائده در متون عرفانی

مریم آیاد*

چکیده

هدف در این پژوهش، نشان‌دادن جریان‌های است که در آن مفهوم حبّ الهی تبیین می‌شود. این بررسی همراه با تأویل عارفان از قرآن کریم و تحلیل نوشته‌های متون تفسیری و غیرتفسیری عرفانی درباره آیه پنجاه و چهار سوره مائده (معروف به آیه ارتداد) است. آثار بررسی شده در این مقاله از ابتدا تا قرن چهاردهم هجری، به ترتیب تاریخ نگارش است. نویسندگان عارف، با توجه به «یحبههم و یحبونه»، آیه ارتداد را مجوز حبّ الهی دانسته‌اند. صوفیان از قرن سوم در آثار غیرتفسیری کوشیدند درستی اعتقاد به حبّ الهی را ثابت کنند. آنان از قرن ششم به بعد دیدگاه‌های گذشتگان را تکرار و تبیین می‌کنند. از قرن هشتم با توجه به روشن شدن مسئله حبّ الهی، توجه به تأویل برای آیه ارتداد در این آثار کم می‌شود. شیوه نگارش در آثار تفسیری صوفیه همراه با پروا و دوراندیشی بیشتری است و به همین سبب مراحل بالا در این آثار به کندی رخ می‌دهد. تفسیرهای عرفانی تا قرن پنجم هجری، درباره آیه ارتداد سکوت کردند. این آثار تا قرن نهم کوشیدند رو بودن حبّ حق را اثبات کنند و پس از آن تأویل‌های پیشینیان را با زبان تازه تکرار کردند.

واژه‌های کلیدی

آیه ارتداد؛ تفسیر؛ نثر عرفانی؛ حبّ الهی؛ سیر زمانی

* دانشجوی دکتری، گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر شریعتی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران
ayad.maryam@stu-mail.um.ac.ir

۱- مقدمه

موضوع محوری آیه ۵۴ از سوره مائده، مبارزه گروهی از مسلمانان با افراد مرتد است. به همین سبب این بخش از سوره، به آیه ارتداد مشهور است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده: ۵۴)؛ ای گروهی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دین خود مرتد شود به‌زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سرافکننده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند (به نصرت اسلام) برانگیزد که در راه خدا جهاد کنند و (در راه دین) از نکوهش و ملامت احدی باک ندارند. این است فضل خدا؛ به هر که خواهد عطا کند و خدا را رحمت وسیع بی‌متهاست و (به احوال همه) داناست» (قرآن کریم، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

برخی از مفسران اهل سنت با توجه به شاهدهای اصلی معتقدند منظور، خلافت ابوبکر است. گاهی نیز بر آن‌اند که بر خلافت سه خلیفه بعدی از اهل سنت اشاره دارد. اختلاف درباره مصداق واژه قوم، اختلاف اصلی میان مفسران درباره این آیه است. آنان کوشیده‌اند با استناد به روایات یا تحلیل درونی از دلالت آیات، مصداق قوم را تعیین کنند (درآباد، ۱۳۹۲: ۱۴۰ و ۱۴۱). این آیه در باور شیعیان مفهومی کلی را بیان می‌کند که امام علی^(ع) یا امام مهدی^(عج) و اصحابشان مصداق آن هستند (همان: ۱۶۲). افزون بر آنچه بیان شد، در بحث‌های فقهی درباره حکم مرتد نیز استناد به این آیه معمول بوده است.

برداشت‌های عارفانه در ارتباط با موضوع حبّ الهی، برداشت دیگری از مفهوم این آیه است. آیه ارتداد، به‌ویژه بخش «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، در متون تفسیری و غیرتفسیری عرفانی به شیوه‌های مختلفی تفسیر شده است و از آن بحث‌هایی مانند برابری حبّ بنده بر خدا با ایمان و رستگاری، شرف انسان بر سایر مخلوقات و پیش‌بودن حبّ خدا بر بنده نسبت به حبّ بنده بر خدا برداشت شده است. نوع نگاه عارفان به این آیه، با شیوه مفسران غیرعارف به کلی متفاوت است. به گمان نگارنده، نویسندگان صوفیه بیشتر در پی آن بوده‌اند درست بودن این باور سیتز انگیز (حبّ الهی) را با ارائه تأویلی ویژه از مفاهیم آیه ارتداد اثبات کنند و با این شیوه خود را از مزاحمت اهل شرع برهانند. بیان چنین تأویل‌هایی در متون تفسیری ممکن است دشوار و حساسیت‌زا باشد؛ به همین سبب آثار غیرتفسیری بستر مناسب‌تری است؛ بنابراین در این جستار با هدف بررسی جریان

شکل‌گیری و تبیین بحث حبّ الهی در میان عارفان، بازتاب آیه ارتداد در متون تفسیری و غیرتفسیری عرفانی (به ترتیب تاریخ نگارش) بررسی می‌شود.

۱-۱ پیشینه پژوهش

از جمله آثار پژوهشی‌ای که تاکنون با هدف بررسی تفسیرهای عرفانی نوشته و چاپ شده، مقاله پروینی و دسپ (۱۳۸۹) است که شیوه تفسیر سوره یوسف را در ده تفسیر عرفانی از قرن پنجم تا چهاردهم هجری بررسی می‌کند. برپایه نتایج این پژوهش، شیوه تفسیر عرفانی در طول زمان از تفسیر زاهدانه به عارفانه و از تفسیر به تأویل تغییر کرده است. در این میان تفسیر ابن عربی یک نقطه آغاز و مبنایی برای دگرگونی تفسیرهای پس از آن به شمار می‌رود (همان: ۳۷).

پژوهش دیگر، پایان‌نامه شیردل حق‌وردی (۱۳۹۳) است که سیر زمانی را در طرح یک مفهوم ویژه در تفسیرهای عرفانی بررسی می‌کند. این پژوهش در دانشگاه سمنان انجام شده است و در آن به سیر تاریخی مفهوم «وجه الله» در تفسیرهای عرفانی توجه می‌شود. به جز دو اثر بالا، در سایر آثار پژوهشی پیشین، موضوع سیر زمانی و دگرگونی شیوه تفسیر در تفسیرهای عرفانی بررسی نشده است.

در برخی آثار پژوهشی با رویکرد فقهی یا حقوقی، در کنار سایر آیات مرتبط با موضوع ارتداد، به تفسیرهای غیرعرفانی آیه منظور نیز پرداخته شده است. افزون بر این، دژآباد (۱۳۹۲) به طور ویژه به تفسیرهای غیرعرفانی آیه ارتداد پرداخته و رویکردهای اهل سنت و شیعیان را در تفسیر این آیه با هم مقایسه کرده است (همان: ۱۳۹).

در پژوهش پیش‌رو نگارنده به طور دقیق تفسیرهای عرفانی را از غیرعرفانی جدا می‌کند و می‌کوشد افزون بر بررسی شیوه تغییر در نگاه مفسران عارف به آیه ارتداد و تغییر برداشت‌های آنان در طول زمان، سبب‌ها و نتایج آنها را نیز تحلیل کند.

۲- بحث

۱-۲ نمونه‌ای از نگاه تفسیرهای غیرعرفانی به آیه ارتداد

بیشتر تفسیرهای عرفانی افزون بر تأویل عرفانی از تفسیرهای غیرعرفانی آیه نیز سخن گفته‌اند؛ به همین سبب در این بخش نمونه‌ای از تفسیرهای غیرعرفانی آیه ارتداد بررسی می‌شود. برپایه برداشت تفسیرهای غیرعرفانی، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ» توصیف احوال اهل

رده است. اهل رده اصطلاح استفاده شده برای اشاره به افرادی است که پس از قبول اسلام به سبب‌های مختلف از آیین اسلام رو گرداندند و به آیین پیشین خود بازگشتند و یا به پیامبران دروغین ایمان آوردند. گروهی دیگر از اهل رده، مسلمانانی بودند که پس از وفات پیامبر (ص) از دادن زکات به خلیفه پرهیز کردند. باتوجه به تقدم زمانی *الکشف و البیان* و شباهت نظر بسیاری از تفسیرهای بعد از آن با آرای ثعالبی (متوفی ۴۲۷ق) در تفسیر آیه ارتداد، به برداشت‌های او در این اثر اشاره می‌شود.

ثعالبی به طور کامل ماجرای سه گروه از اهل رده را توضیح می‌دهد که ارتداد آنان مربوط به زمان پیامبر (ص) است: «اهل رده یازده قوم بودند که سه قوم از آنها در اواخر زندگی پیامبر بودند و هفت قوم در دوره ابوبکر و یک قوم در دوره عمر. سه قومی که در دوره پیامبر بودند...» (ثعالبی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۷۷). او سپس به گروه‌هایی که پس از درگذشت پیامبر (ص) مرتد شدند به طور فهرست‌وار اشاره می‌کند: «یهود و نصاری سرزنش آغازیدند و هرکس دورویی را پنهان می‌کرد، آشکارش کرد و مردمان به نوسان درآمدند و گفتگو بسیار شد و عرب به گذشته‌هایش بازگشت؛ پس فزار مرتد شدند و بر آنان عینه بن عین بن بدر سرور شد و غطفان مرتد شدند و بر آنان قره بن سلمه القسری فرمان راند و... اخبار اهل رده مشهور است در تواریخ نوشته شده است و به یادکرد آن کتاب طولانی می‌شود» (همان: ۷۸).

او با پرهیز از اظهار نظر شخصی، نظر پیشینیان را درباره مصداق واژه قوم، یک‌به‌یک بیان می‌کند و برای هر یک فضایی کمابیش برابر در نظر می‌گیرد (همان: ۷۸ و ۷۹). در نتیجه نشانه‌ای برای قضاوت درباره نظر شخصی او باقی نمی‌ماند. برپایه روایات مختلفی که او ذکر می‌کند، منظور از بخش حب در آیه ارتداد، ابوبکر و یارانش، اهل یمن، مجاهدین قادسیه و یا فارس‌ها هستند. تناقض دو روایت آخر (مجاهدین قادسیه و ایرانیان) نکته جالبی است که در برخی تفسیرهای عرفانی نیز دیده می‌شود. ثعالبی «أذله علی المؤمنین» را به معنای مهربانی و تواضع قوم نسبت به مؤمنان و «أعزه علی الکافرین» را به معنای سخت‌گیری و شدت عمل آنان نسبت به کافران دانسته است.

۲-۲ آیه ارتداد در تفسیرهای عرفانی

رویکرد چیره اندکی از تفسیرهای کامل قرآن کریم، عرفانی است. درباره آیه ارتداد، تعداد تفسیرهای عرفانی بیشتر می‌شود؛ به گونه‌ای که در برخی آثار محدود به تفسیر سوره‌های ویژه،

تفسیر آیه ارتداد نیز آمده است.^۱ سبب این موضوع اهمیت تفسیر عرفانی این آیه در بیان حبّ میان حق و عبد است. در این بخش گزارش جامعی از محتوای تفسیرهای عرفانی در شرح آیه ارتداد ارائه می‌شود. برداشت‌های مفسران عارف از آیه ارتداد را در دو گروه کلی تفسیرهای غیرعرفانی و تأویل‌های عارفانه می‌توان دسته‌بندی کرد.

۲-۲-۱ برداشت‌های غیرعرفانی

در تعدادی از تفسیرهای عرفانی مثل *روح‌البیان*، با پرهیز از تأویل عرفانی درباره این آیه ویژه، به تفسیر غیرعرفانی آن پرداخته شده است. نویسندگان برخی دیگر از این آثار، مثل میبیدی در *کشف‌الاسرار*، در کنار تأویل عارفانه آیه، تفسیر غیرعرفانی آن را نیز ارائه کرده‌اند. در این بخش، به هفت تفسیر عرفانی از این دست اشاره می‌شود. از میان این هفت اثر، برخی همان شرح ثعالبی را به‌طور کوتاه تکرار کرده‌اند^۲ و حتی گاهی سخنان آنان همان جملات ثعالبی است. تفسیر ثعالبی درباره ویژگی‌های قوم (کل آیه پس از *يَحِبُّهُمْ* و *يُحِبُّونَهُ*) در همه تفسیرهای این بخش تکرار شده است.

در *کشف‌الاسرار* همان مطلب ثعالبی درباره اهل رده با کمی کوتاه‌شدن نقل می‌شود (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۴۵ و ۱۴۶). قوم در روایت میبیدی (متوفی ۵۳۰ق)، توصیف ابوبکر و همراهان او در جنگ با اهل رده است. میبیدی با شرح ماجرای اعتراض عمر به خروج ابوبکر برای جنگ با اهل رده و استناد او به حدیث پیامبر اکرم (ص)، سر بسته به برتری ابوبکر بر عمر و تفسیر صحیح ابوبکر درباره سخن پیامبر اشاره می‌کند. او در بخش اندکی از متن، اهل یمن و همچنین ایرانیان را نیز مصداق *يَحِبُّهُمْ* الله و *يُحِبُّونَهُ* معرفی می‌کند (همان: ۱۴۵).

نظام اعرج (متوفی ۷۲۸ق) مسئله ارتداد را با آیات ۵۱ تا ۵۳ سوره مائده مربوط می‌کند که درباره بازداري از دوستی با یهود و نصاری است و مرتد را به معنی دوست کفار می‌داند (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۰۳). او دسته‌بندی‌های اهل رده را از کشاف (همان؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۴۴ تا ۶۴۶) نقل می‌کند. نظام، قوم را به ابوبکر و یارانش، انصار، اهل یمن و ایرانیان منسوب می‌داند. *غرائب‌القرآن* نظام، نخستین تفسیر عرفانی است که در آن به عقیده شیعه در باب آیه ارتداد^۳ و رد آن پرداخته می‌شود.

کاشفی (متوفی ۹۱۰ق) نخستین مفسر صوفیه است که به مسئله ارتداد عده‌ای به سبب پرداخت نکردن زکات اشاره می‌کند. او در *مواهب‌علیه* روایات مربوط به نسبت‌دادن قوم به یمنیان،

پارسیان، اشعریان، مجاهدان قادسیه و ابوبکر و مجاهدان با اهل رده را به‌طور فشرده ذکر می‌کند (واعظ کاشفی، بی تا: ۲۴۸).

در *روح‌البیان* بروسوی (متوفی ۱۱۳۷ق) خلاصه‌ای از گزارش ثعالبی ارائه شده است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۲: ۴۰۴ و ۴۰۵). ویژگی تفسیر بروسوی اشاره مشروح به مسئله پرداخت نکردن زکات و ستایش بسیار ابوبکر به سبب جنگ او در ملزم کردن عرب‌ها به این امر است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۲: ۴۰۵). بروسوی درباره این آیه به ارائه برداشت غیرعرفانی خود بسنده می‌کند و به تفسیر عرفانی نمی‌پردازد.

ابن عجبیه (متوفی ۱۲۲۴ق) پس از ارائه معنای لغوی مرتد، روایت نظام اعرج را درباره گروه اهل رده تکرار می‌کند (حسنی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۱ و ۵۲). به گزارش *بحرالمدید*، یحبهم به معنی تثبیت قوم در دینشان و یحیونه به معنی جهادکردن آنان با مرتدین است. ابن عجبیه منظور از قوم را ابوبکر و یاران او در جنگ با اهل رده می‌داند (همان: ۵۱).

صفی‌علی‌شاه (متوفی ۱۳۱۶ق) بر تفسیر شیعه از قوم تأکید دارد. او با رد عام‌بودن مفهوم آیه (صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۸: ۱۹۱) روایت‌های مختلفی بیان می‌کند درباره اینکه قوم، ویژه حضرت علی^(ع) و پیروان ایشان است. او می‌کوشد همه ویژگی‌های ذکرشده در آیه را برای آن حضرت اثبات کند (همان: ۱۹۰ و ۱۹۱). متن تفسیر او در این صفحه‌ها سرشار از عبارات اغراق‌آمیز ادبی در مدح و بزرگداشت حضرت علی^(ع) است.

سلطان‌علی‌شاه (متوفی ۱۳۲۷ق) در *بیان‌السعادة*، تفسیری کاملاً متفاوت درباره معنای این بخش از آیه ارائه می‌کند. او ارتداد را به معنای سرپیچی از فرمان پیامبر^(ص) در ولایت علی^(ع) درمی‌یابد. او مصداق قوم را اصحاب حضرت علی^(ع) می‌داند و همه اصحاب ائمه تا حضرت مهدی^(عج) را جزو آن به شمار می‌آورد (سلطان‌علی‌شاه، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۱).

۲-۲-۲ برداشت‌های عرفانی

نویسندگان در تفسیرهای عرفانی از آیه ارتداد کوشیده‌اند عقایدشان درباره حب میان حق و عبد را به آیه قرآن مستند کنند تا از تهمت بدعت و ارتداد در امان باشند. آغاز چنین حرکتی در تفسیرهای عرفانی ناگهانی و بی‌پروا نیست؛ بلکه با اشارات تأویل‌پذیر و گاه استناد به آیات دیگر آغاز می‌شود تا در قرن‌های بعد به بحث در جزئیات حب میان حق و عبد بینجامد.

۲-۲-۱ اثبات حب الهی

محبت در نظر صوفیه اهمیت بسیاری دارد؛ به گونه‌ای که برخی، بنای همه احوال عالیّه را بر آن دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۹۳: ۴۰۴). برای این اصطلاح وجوه اشتقاق گوناگونی بیان کرده‌اند؛ برای مثال گفته‌اند محبت از حب گرفته شده و آن جمع حبه است و سبب این اشتقاق محل محبت است که در حبه القلب جای دارد (عثمانی، ۱۳۴۵: ۵۵۸).

موضوع محبت میان بنده و خداوند، همواره از مباحث بحث‌انگیز میان عارفان و اهل ظاهر بوده است. از مهم‌ترین سبب‌های مخالفت علمای ظاهری با ادعای حب میان حق و عبد، برخی اظهارات عارفان است؛ آنان بر این باور بودند اگر حب برای فرد حقیقت یابد، تکلیف از او برداشته می‌شود: «چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد» (عطار، ۱۳۲۱: ۲۹). استناد به دلایل انکارناپذیری مثل آیات قرآن، شیوه‌ای مطمئن برای راندن مخالفان بود. آیه ارتداد از مستندات است که عارفان در اثبات حب میان حق و عبد از آن بهره بردند.

لطائف‌الاشارات قشیری (متوفی ۴۶۵ق) نخستین اثر تفسیری است که به تأویل عارفانه آیه ارتداد پرداخته است.^۱ به باور قشیری برپایه این آیه هرکس از دین برنگردد، یحبهم و یحبونه دربرگیرنده او خواهد بود. پس هرکس مرتد نباشد، نخست بشارت می‌یابد به اینکه خدا او را دوست دارد و دوم، تکلیف دارد به اینکه خدا را دوست بدارد تا مرتد و بی‌ایمان به شمار نرود. در نتیجه این آیه جواز محبت دو سویه است. قشیری محبت خدا به بنده را اخص از رحمت می‌داند. به این معنا که رحمت، اراده کل نعمت‌هاست و محبت، اراده نعمت‌بخشی ویژه که برابر با اکرام است. در مقابل، محبت بنده به خدا حالت لطیفی در قلب است که باعث اطاعت از امر خداوند می‌شود (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱: ۴۳۱). قشیری از «یجاهدون فی سبیل الله» نیز تفسیری اشاری ارائه می‌دهد و آن را به جنگ با نفس و دل و روح و درون فرد تأویل می‌کند (همان: ۴۳۳).

بحث در آیه ارتداد، مثل سایر بحث‌های *لطائف‌الاشارات*، شکلی از سبک ویژه قشیری را به خود می‌گیرد و سرشار از عبارات ادبی در معنای محبت است؛ به بخشی از متن اشاره می‌شود: «و گفته می‌شود محبت مستی‌ای است که هشیاری ندارد و حیرت در دیدار محبوب مستلزم ناتوانی در فهم و تشخیص است و گفته می‌شود محبت دردی است که امید مداوای آن نمی‌رود و ناخوشی‌ای که دوایش شناخته نمی‌شود؛ و گفته می‌شود...» (همان: ۴۳۲). اعتقاد دیگر قشیری که در تفسیر آیه

ارتداد بیان می‌شود، عقیده به تقدم حبّ الهی بر حبّ عبد است؛ به این معنا که اگر خداوند بندگان محبوب را دوست نمی‌داشت، آنان دوستدار خداوند نمی‌شدند.

از روایات مختلف میبیدی (متوفی ۵۳۰ق) در تأویل عارفانه یحبّهم الله و یحبّونه، معانی گوناگونی مانند برابری محبت با ایمان، محبت اهل آسمان و زمین به بنده در اثر محبت خدا به او و توفیق بنده در عبادت و طاعت در نتیجه محبت خدا به او برداشت می‌شود (همان، ج ۳: ۱۴۸). متن کشف‌الاسرار در بردارنده روایاتی درباره تقدم حبّ الهی بر حبّ عبد و همچنین تقدم حبّ عبد بر حبّ الهی است: «ای بنده من! من به حق تو دوستدار تو هستم، پس به حق من بر تو دوستدار من باش» (همان).

تاج‌الدین طوسی در همین قرن در تفسیر سوره یوسف با استناد به یحبّهم و یحبّونه می‌نویسد: چنانکه عزیز مصر ترجیح داد یوسف بی‌گناه را به جای زلیخا که اهل او بود به زندان بفرستد، خداوند نیز در قیامت گناه مؤمن نافرمان را به شیطان نسبت خواهد داد تا محبوب و محب خود را در نظر خلق از جرم پاک کند (طوسی، ۱۳۸۲: ۳۸۲). به نظر می‌رسد طوسی قصد دارد با مقایسه عشق حقیقی و مجازی مفهوم حبّ الهی را به زبان ساده معرفی کند؛ البته او از این چند جمله فراتر نمی‌رود و تبیین و پرداختن به جزئیات را به نویسندگان چند قرن بعد وامی‌گذارد.

روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶ق) حبّ حق به عبد را ازلی می‌داند و حبّ عبد به حق را نتیجه آن به شمار می‌آورد. او موافقت و طاعت را از شرط‌های محبت می‌داند و در اشاره‌ای کوتاه به اهل رده (که پیش از این در بخش تأویل‌های عارفان پیشینه ندارد)، آنان را به سبب ارتداد از حبّ الهی محروم می‌داند (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۱۷). اشاره روزبهان به بحث وحدت وجود در تفسیر یحبّهم و یحبّونه نیز در تفسیرهای عارفان پیش از او بدون پیشینه است: «در ازل پیش از ایجاد آنان به خاص گردانیدن، آنان را به علمش دوست می‌داشت؛ پس گویی او خود را دوست داشته است؛ چراکه بودن آنها نیست مگر به بودن وجود او و وجود او دلیل وجود آنان است؛ و او که برتر است فعل خود را دوست می‌داشت و مرجع فعل صفت اوست؛ پس گویی صفت خود را دوست می‌داشت و مرجع صفتش ذات اوست؛ پس گویی ذات خود را دوست می‌داشت؛ دیگری در میان نیست؛ پس او دوست‌دار است و او دوست‌داشته است و صفت او محبت است و آنان او را به تجلی [این] صفت در دل‌هاشان دوست می‌دارند... پس چون این‌گونه باشد پس دوستدار و دوست‌داشته و دوست‌داشته

در عین جمع یکی هستند و این اشاره‌ای است که او که منزه است بر زبان پیامبرش جاری کرد: «پس چون او را دوست داشتم برایش گوش و زبان و دیده و دست شدم» (همان).

در *التأویلات/النجمیه* با رویکردی تأویلی و عرفانی، ارتداد به معنای طلب حقیقت حق از غیر او گرفته شده است که برابر با گمراهی است. تأویل نجم‌الدین کبری (متوفی ۶۱۸ق) از *یحِبُّهُمْ* و *یَحْبُونَهُ* از نظر تعیین مصداق قوم با تفسیرهای پیشین متفاوت است. نجم‌الدین مصداق *یحِبُّهُمْ* را مشایخ صوفیه می‌داند که جذب عنایت و محبت الهی شده و از اوصاف خود فانی شده‌اند. در نتیجه اینان به *رایحهُ یَحْبُونَهُ* به بقا می‌رسند. او محبت میان خدا و بنده را بقای لاهوتی در فنای ناسوتی می‌داند. در نظر نجم‌الدین محبت خدا به بنده (اراده قدیم مخصوص به عنایت) صفت ذات او و ازلی است (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹، ج ۲: ۲۸۵). به‌طور کلی می‌توان گفت تفسیر *التأویلات/النجمیه* از آیه ارتداد، تطبیق دادن مقام‌های عالی در سلوک بر عبارات‌های آیه است.

در همین عصر ذهن برهان محقق (متوفی ۶۳۸ق)، گرچه او آیه ارتداد را به‌طور کامل تفسیر نکرده، چنان با این آیه درگیر بوده است که در تفسیر *سورة فتح* خود به آن می‌پردازد. برهان در اشاراتی کوتاه *یَحْبُونَهُ* را شرح *یحِبُّهُمْ* می‌داند و فنا فی الله را معنای حقیقی *حَبِّ الهی* معرفی می‌کند (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۷ و ۵۶).

برای تأویل عرفانی محبت در *غرائب القرآن* به آیه‌ای از *سورة بقره* ارجاع داده شده است: «*يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ*» (بقره: ۱۶۵). نظام اعرج (متوفی ۷۲۸ق) در تأویل عرفانی *حَبِّ الهی* کمابیش نوشته‌های نجم‌الدین کبری را تکرار می‌کند. او پس از ارائه روایت‌هایی درباره میل محب خدا به مرگ و دیدار خدا و رستگاری افراد به سبب دوست داشتن خداوند، محبت خدا در دیدگاه عارفان را به‌طور ویژه تعریف می‌کند (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۶۱ و ۴۶۲). برپایه تعریف نظام، فهم محبت در معنای دوست داشتن خدمت به خدا و عبادت او مربوط به عوام است. عارفان محبت را به معنای دوست داشتن بی‌غرض خداوند می‌دانند؛ زیرا «هر کمالی به نسبت با خدا نقص است و کمال ذاتاً خواستنی و در وجود خود دوست‌داشتنی است» (همان: ۴۶۲). پیشرفت عارفان در درجات عرفان به معنای بیشتر شدن محبت آنان به خداوند است تا جایی که «سلطان حب» بر قلب مؤمن مسلط می‌شود (همان). نظام در تنها گزاره‌ای که در تأویل عرفانی *حَبِّ*، ذیل آیه ارتداد آورده است بر تقدم محبت حق بر عبد تأکید می‌کند: «و همانا محبت او مقدم بر محبت آنان است؛ چراکه محبت آنان خود نتیجه محبت ازلی او به آنهاست؛ پس آن اصل است و این فرع» (همان، ج ۲: ۶۰۴).

۲-۲-۲-۲ تکرار آرای پیشینیان و تبیین جزئیات

از حدود قرن هشتم هجری، اندک‌اندک نویسندگان تفسیرهای عرفانی دیگر نیازی به تلاش در اثبات حبّ الهی نمی‌بینند. در نتیجه از این زمان به بعد تفسیرهای عارفانه آیه ارتداد همراه با تکرار گفته‌های پیشینیان در کنار بیان جزئیات مربوط به بحث حبّ الهی است.

عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶ق) در تفسیر ابن‌عربی به سبب یحبّهم و یحبّونه می‌پردازد: «آنان را از روی عنایت پیشینیان نه به سببی بلکه به خاطر ذاتشان دوست می‌دارد و آنان ذاتش را دوست می‌دارند؛ نه به خاطر صفتی از صفاتش... و محبت ذات به بقایش باقی است [و] به سبب اختلاف تجلی‌ها تغییر نمی‌کند» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۷۹). این رویکرد جزئی‌نگر و دقیق به «یحبّهم و یحبّونه» و تمرکز تأویل به‌طور ویژه بر آن، بیانگر ارائه بحث‌های جدید درباره حبّ الهی است که از جایگاه تثبیت‌شده‌ای در اندیشه مفسران این دوره برخوردار است. نمونه‌ای دیگر از این بحث‌های جدید آنجاست که عبدالرزاق در تأویل آیه نه از سوره حجرات با استناد به یحبّهم و یحبّونه، محبت را به عدالت مربوط می‌کند (همان: ۲۷۵).

مهائمی (متوفی ۸۳۵ق) به‌طور کوتاه به موضوع محبت پرداخته است. او محبت خدا به بنده را به معنای خشنودی، توفیق‌بخشی و نعمت‌بخشی او و محبت بنده به خدا را به معنای پیشی‌گرفتن در عبادت و طاعت او و طلب خشنودی او معرفی می‌کند (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۹۲). از عبارات ذکرشده در تبصیرالرحمان و تیسیرالمنان روشن است که محبت میان خدا و بنده، از هر دو سو، در نظر مهائمی عام است و ویژه فرد یا طبقه خاصی نیست.^۶

معین‌الدین فراهی (متوفی ۹۰۸ق) در تفسیری که بر سوره یوسف می‌نویسد، بسیار تحت تأثیر مضامینی است که از یحبّهم و یحبّونه دریافته است. در میان اشاره‌های گوناگون او به این قسمت از آیه ارتداد، تلاش او برای فهماندن عشق حقیقی از راه مقایسه با عشق مجازی درخور توجه است. معین‌الدین جایی می‌کوشد وجود عشق حقیقی را با توجه به عشق مجازی اثبات کند (فراهی هروی، ۱۳۸۴: ۱۳۴) و جایی عظمت مقام محبوب‌بودن انسان را با زیبایی ظاهری یوسف مقایسه می‌کند (همان: ۱۴۷). به اعتقاد نگارنده اوج مقایسه فراهی بین عشق مجازی و حقیقی آنجاست که به غیرت حق می‌پردازد: «زلیخا دعوی دوستی یوسف کرد؛ همه درها بر وی در بست تا کسی دیگر را نبیند و همه وی را ببیند. کذلک چون خطاب «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» در رسید ابواب شهوات را بر محبان در بست و دیده دل ایشان را بگشاد تا همه آثار الطاف وی را مشاهده نمایند» (همان: ۳۷۷). نگارنده

باتوجه به چنین گزاره‌هایی گمان می‌کند هدف اصلی فراهی از تألیف تفسیر *حدائق الحقائق* تبیین جزئیات در مسئله حبّ الهی به زبان ساده است.

کاشفی (متوفی ۹۱۰ق) ابتدا سخنان مهائمی درباره معنای محبت را به‌طور کامل و بدون ذکر منبع و اندکی گسترده‌تر نقل می‌کند و آن را معنای محبت از نظر اهل شریعت می‌داند. سپس محبت خدا به بنده را از نظر اهل طریقت به معنای نزدیک کردن بنده به خود و محبت بنده به حق را از نظر آنان به معنای خالص کردن دل برای حق معرفی می‌کند. همچنین به قدیم بودن محبت از جانب حق و حادث بودن آن از جانب بنده در نظر اهل طریقت اشاره می‌کند (واعظ کاشفی، بی تا: ۲۴۸). کاشفی بخشی از نوشته‌های نجم‌الدین کبری را بدون ذکر منبع، به همان صورت نقل می‌کند: «هرگاه که صدمات سطوات محبت ذوالجلال از سرادق احتشام یحبّهم وجود فانی محب را در بوتّه اضمحلال اندازد، دیگر باره بهیوب نفحات از چمن عنایت یحبّونه، رسیده آن فانی شده را به وصف بقا متصف سازد؛ فان محبة العبد لله فناء الناسوتیه فی ابقاء اللاهوتیه و محبة الله للعبد ابقاء اللاهوتیه فی فناء الناسوتیه» (همان و ن.ک: نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹، ج ۲: ۲۸۵).

پس از این، متن *مواعظ علیّه* است که سرشار از ذکر معنای محبت نزد خواجه عبدالله انصاری، سمنون محب، ابن عربی، صاحب *لواعص*^۷ و خواجه عبیدالله احرار در کنار ابیات بسیار و عبارات ادبی زیباست که البته گذشته از ارزش ادبی، به غنای مفهومی متن کمک چندانی نمی‌کند. کاشفی از کاربرد نقل کرامات نیز غافل نمی‌شود و به‌طور گسترده از کرامت سمنون محب در ارتباط با محبت الهی یاد می‌کند. او در تعریف محبت از نظر خواجه عبدالله سرانجام به فنا فی الله اشاره می‌کند. از قول صاحب *لواعص* محبت را به انواع جمع به جمیع، جمع به تفصیل، تفصیل به تفصیل و تفصیل به جمیع تقسیم می‌کند و یحبّهم را از مرتبه میل از جمع به تفصیل و یحبّونه را از مقام میل از تفصیل به جمع می‌داند. سرانجام از قول عبیدالله احرار یحبّهم و یحبّونه را درحقیقت به معنای حبّ خداوند به خود دانسته است (واعظ کاشفی، بی تا: ۲۴۸). این نظر پیش از این در *عرائس البیان* نیز دیده می‌شود؛ اما کاشفی نامی از روزبهان نمی‌برد.

نخجوانی (متوفی ۹۲۰ق)، در *فواتح الهیه*، بدون نسبت دادن قوم به شخص یا گروهی ویژه، به‌طور کوتاه یحبّهم را به معنای موفق کردن بندگان در ایمان و رساندن آنان به مرتبه یقین و شناخت می‌داند. از نظر او بندگان متناسب با استعدادهای فطریشان خداوند را دوست می‌دارند و با

خشنودی در راه او برای یاری دین خدا می‌کوشند (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۱۹۶).
تفسیر آلوسی (متوفی ۱۲۷۰ق) از تفسیرهای عرفانی به شمار نمی‌آید؛ اما به سبب بیان نکات عرفانی در تفسیر این آیه، به این اثر اشاره می‌شود. در تفسیر او، حبّ حق بر عبد به معنای رضایت خداوند از او و بزرگداشت او و بخشیدن پاداش بزرگ به اوست. او تنها مفسری است که اختلاف درون‌سازمانی صوفیان را درباره حبّ در ذیل این آیه آشکار می‌کند. او «صوفیان مفتعل منفعل» را نادان‌ترین مردمان معرفی می‌کند و به سبب فهم نادرستشان از محبت و عشق و سماع باطل بسیار از آنان انتقاد می‌کند. به اعتقاد آلوسی حضور این عده از متصوفه در زمان او سبب شده است مردمان به همه صوفیان با همین دیدگاه بنگرند؛ اما صوفیان دیگر گناهی ندارند و نباید با این گروه منحرف مقایسه شوند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۲۹).

آلوسی با اشاره به اینکه هیچ معلومی کامل‌تر و باشکوه‌تر از خداوند نیست، لذت برخاسته از شناخت او را بزرگ‌ترین لذت و محبت برانگیخته شده از آن را امکان‌پذیرترین محبت‌ها می‌داند (همان: ۳۲۹ و ۳۳۰). او محبت را از شروط ایمان می‌داند و برپایه روایتی که به تکرار در تفسیرهای عرفانی ذیل این آیه، از پیامبر اکرم^(ص) نقل شده است آن را چیزی به جز طاعت و عبادت می‌داند. در نظر او محبت سبب اطاعت امر خداست و گفته شدن آن به طاعت از نوع مجاز خواهد بود. نویسنده روح‌المعانی در ادامه، محبت تأکید و مبالغه شده را برابر با عشق می‌داند و منکران عشق الهی را به کودکانی تشبیه می‌کند که چون توان درک لذت‌های فراتر از بازهای کودکانه را ندارند، آنها را انکار و مسخره می‌کنند (همان: ۳۳۰).

صفی‌علی‌شاه (متوفی ۱۳۱۶ق) در تأویل «یحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ» کمابیش پیرو نظر کاشفی است. او نظر مهائمی را عقیده اهل ظاهر می‌نامد و سپس به نظر اهل حقیقت و اهل راز می‌پردازد. در این بخش او به قدم حبّ حق و حدوث حبّ عبد اشاره می‌کند و یحِبِّهِمْ را سبب یَحْبُونَهُ می‌داند. یحِبِّهِمْ در نظر صفی‌علی‌شاه سبب فنا فی الله می‌شود. سپس در نتیجه فنا، یَحْبُونَهُ پدید می‌آید که آن هم از کرم الهی است و سبب بقا بالله می‌شود:

«پس یحِبِّهِمْ معنی فقر و فناست و آن یَحْبُونَهُ ظهورات لقاست

بعد مردن از خودی بی‌خودی راه یابد بر حیات سرمدی»

(صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۸: ۱۹۱)

۲-۳ آیه ارتداد در آثار غیرتفسیری عرفانی

در این بخش آن دسته از آثار عرفانی بررسی می‌شوند که گرچه برخی از آنها تا حدی جنبه تفسیری دارند، عنوان تفسیر به آنها داده نشده است. در این دسته از آثار، «يَحِبُّهُمْ وَ يَحْبُونَهُ» همواره نمود یافته است و در شرح عشق عرفانی به آن استناد داده می‌شود. نمونه‌های توجه به آیه ارتداد در آثار غیرتفسیری بسیار بیشتر از آثار تفسیری است؛ به همین سبب برای پرهیز از طولانی شدن کلام تنها به نمونه‌هایی از این آثار اشاره می‌شود.

مراحل تلاش برای اثبات حبّ میان حق و عبد و تکرار و تبیین جزئیات حبّ الهی، در متون غیرتفسیری عرفانی (و گاه فلسفی) مانند متون تفسیری نمود دارند. با توجه به تقدم زمانی مراحل درباره این دسته از آثار، پس از این دو مرحله، مرحله سوم نیز وجود دارد که در جای خود به آن اشاره می‌شود.

۲-۳-۱ اثبات حبّ الهی

نخستین تأویل‌های عرفانی از آیه ارتداد اشارات کوتاه ترمذی و حارث محاسبی در قرن سوم هجری است. محاسبی در *الرعاية لحقوق الله*، قوم را اولیاء الله می‌داند (محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۰۳) و ترمذی در *ختم الأولیاء*، حبّ الهی را برترین نوع حبّ در میان انواع سه‌گانه آن (حبّ طبیعی، حبّ روحانی نفسی و حبّ الهی) معرفی می‌کند. در نظر او سرانجام حبّ الهی این است که بنده خود را مظهر حق ببیند (ترمذی، ۱۴۲۲: ۱۴۲).

اللمع فی التصوف سراج (متوفی ۳۷۸ق) نخستین منبع صوفیه است که ذیل «يَحِبُّهُمْ وَ يَحْبُونَهُ»، به تقدم حبّ حق بر حبّ عبد اشاره می‌کند (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۵۷). پیشتر بیان شد که در متون تفسیری عرفانی، بحث در تقدم حبّ حق از قرن ششم شروع می‌شود. به عقیده نگارنده توجه دیر هنگام مفسران صوفیه به این موضوع به سبب دوری جستن از مزاحمت اهل ظاهر است. آنان زمانی به مسئله حبّ الهی و جزئیات آن می‌پردازند که پیشتر این مسئله تعریف و نهادینه شده و تردیدی در پذیرش آن باقی نمانده است.

در همین ایام ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ق) محبت را از بالاترین مقام‌های عارفان می‌داند (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۸۲)؛ حبّ خدا را با زنجیره‌ای از دلایل با بغض دنیا برابر می‌کند و از تقابل قوم با اهل رده به ناممکن بودن ارتداد آنان یاد می‌کند (همان: ۸۸). او همچنین به «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» و

لازم‌بودن تواضع برای محبان حق اشاره کوتاهی دارد (همان: ۳۷۵). در قوت‌القلوب حبّ عبد به حق پررنگ‌تر از حبّ حق به عبد مطرح می‌شود و به ارتباط این دو پرداخته نمی‌شود. سلمی (متوفی ۴۱۲ق) در نسیم‌الارواح، یحبّهم و یحبّونه را در وصف عارفان می‌داند. در این اثر برای نخستین بار به محبت در جایگاه هدف خداوند از آفرینش قوم اشاره می‌شود (سلمی، ۱۴۱۴: ۴۱۸). مستملی بخاری (متوفی ۴۳۴ق) در شرح‌تعرف بر «و لایخافون لومۀ لائم» بیش از سایر بخش‌های آیه تأکید دارد. او چندین بار بر این نکته تأکید می‌کند که لازم است دوستدار حق به خلق بی‌توجه باشد: «دوست از ملامت خلق باک ندارد؛ چنانکه خدای عزوجل گفت: وَ لایخافون لومۀ لائم؛ و چو خلق معبودش نی‌اند و منفعت و مضرت به دست ایشان نیست، به ثنای ایشان مشغول نگردند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۰۰۶).^۸ اشارات او به «یحبّهم و یحبّونه» کوتاه است؛ گویی اصل موضوع حبّ الهی تا زمان او پذیرفته شده است (همان، ج ۴: ۱۳۸۷) و تمرکز صوفیان بیشتر متوجه جزئیاتی است که از این آیه درباره ویژگی‌های آن می‌توان دریافت. از ویژگی‌هایی که مستملی به آنها اشاره می‌کند تقدم حبّ الهی است: «محبت خود ایشان را مقدم گردانید بر محبت ایشان خود را؛ یعنی از آن مرا دوست داشتند که من ایشان را دوست داشتم و در این دو فایده است: یکی آنکه بدانند که علت دوست داشتن ایشان خداوند را دوست داشتن خداوند است ایشان را...» (همان: ۱۷۰۰).

منازل السائرین خواجه عبدالله (متوفی ۴۸۱ق) نخستین اثر عرفانی است که بابی با عنوان محبت دارد. «یحبّهم و یحبّونه» بدون هیچ توضیحی در آغاز این باب آمده است.^۹ این موضوع به عقیده نگارنده به معنای پذیرش عمومی موضوع حبّ الهی و جایگاه آیه ارتداد در اثبات آن تا اواخر قرن پنجم است. اینکه کمابیش هم‌زمان با همین اثر، قشیری نخستین تأویل عرفانی از آیه را در یک اثر تفسیری ارائه می‌کند، می‌تواند نشانه‌ای برای اثبات گمان نگارنده باشد.

امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ق) در احیاء علوم دین به تقدم حبّ حق نسبت به حبّ عبد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۷۴) و بحث وحدت وجود (همان: ۱۴۸ و ۵۸۶) اشاره می‌کند. چنانکه پیشتر بیان شد، برداشت وحدت وجودی از «یحبّهم و یحبّونه» در تفسیرهای عرفانی نخستین بار حدود صد سال پس از این تاریخ، در تفسیر روزبهان بقلی دیده می‌شود که به نظر نگارنده، این موضوع نیز نشانه‌ای از رویکرد پرواجویانه مفسران صوفیه است. مبحث وحدت وجود برای نخستین بار در

احیاء علوم دین ذیل آیه ارتداد مطرح می‌شود و به جز آن، نکته جالب در تأویل آیه در این اثر، بیان حکایتی از ابوسعید ابوالخیر است که پس از این، بارها در آثار غیرتفسیری عرفانی ذیل همین آیه مطرح می‌شود: «و از اینجا نگرینست شیخ ابوسعید مهنه‌ای چون پیش وی یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ بخوانند؛ و گفت: لعمری ایشان را دوست دارد و بگذار او را تا ایشان را دوست دارد. چه به حق دوست می‌دارد؛ زیرا که جز نفس خود را دوست نمی‌دارد»^۱ (همان: ۱۴۸). تکرار این حکایت در آثار صوفیه پس از غزالی به عقیده نگارنده می‌تواند بیانگر تأثیر و نفوذ او بر اندیشه آنان باشد.

۲-۳-۲ تکرار آرای پیشینیان و تبیین جزئیات

احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ق) «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» را در آغاز متن *سوانح* ذکر می‌کند. گویی این عبارت از نظر او عنوانی فرعی برای کل متن است و موضوع بحث کتاب توضیح آن است. وقتی به *سوانح* در جایگاه آغاز پرداختن به عشق عرفانی توجه شود، اهمیت ذکر این بخش از آیه در جایگاه عنوان اثر بیشتر روشن می‌شود. به نظر می‌رسد این بخش از آیه ارتداد، سرچشمه اصلی و سرآغاز برداشت‌های عارفان از موضوع عشق الهی معرفی شده است. غزالی بحث ازلی بودن حبّ حق بر عبد را پس از ذکر این عبارت در فصل اول *سوانح* بیان می‌کند (غزالی، ۱۳۵۹: ۳). «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» در *سوانح* دو بار دیگر هم آمده است. نخستین بار این بخش از آیه در تبیین تقدم محبت حق بر عبد به کار می‌رود: «خاصیت آدمی این نه بس است که محبوبیش پیش از محبی بود؟ این اندک منقبتی بود؟ یُحِبُّهُمْ چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی ابد الابد نوش می‌کند هنوز باقی بود» (همان: ۱۲). غزالی در اشاره دیگرش به این عبارت، عشق حقیقی را به استناد آغازشدن با یُحِبُّهُمْ به دور از علت و بهره می‌داند (همان: ۴۴).

عین‌القضات (متوفی ۵۲۱ق) در *تمهیدات* غیر از «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» به سایر اجزای آیه نیز پرداخته است. او به کاربرد شکل متعدی فعل در «فسوف یأتی الله» توجه کرده است و آن را نشانه پیروی امت از پیامبر اسلام^(ص) و برتری ایشان نسبت به پیامبران پیشین می‌داند. در نظر او، پیامبر اسلام^(ص) و امتش به پیروی از او، برخلاف سایر پیامبران مطلوب بوده‌اند؛ زیرا پیامبران پیشین آمده‌اند؛ اما محمد^(ص) را آورده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۰).

عین‌القضات با وجود اعتقاد به تقدم حبّ حق بر عبد نسبت به حبّ عبد بر حق، بر لازم‌بودن همراهی یُحِبُّونَهُ برای برخورداری از یُحِبُّهُمْ تأکید دارد. به عقیده او یُحِبُّهُمْ به‌طور بالقوه همگان را

در بر می‌گیرد؛ اما برای بالفعل شدن آن وجود یحَبُّونه لازم است. او این موضوع را با استفاده از تشبیهی شرح می‌دهد: «یحَبُّونه» آنگاه درست آید که همگی خود را روی در «یحَبِّهم» آری؛ آنگاه او را برسد که گوید: «یحَبِّهم» که او به همه اندر رسد. آفتاب همه جهان را تواندبودن که روی او فراخ است؛ اما سرای دل تو تا همگی روی خود در آفتاب نیارد، از آفتاب هیچ شعاعی نصیب او نتواند بودن. «و من آیاته الشمس» خود گواهی می‌دهد که «یحَبِّهم» چگونه صفت و اسعیت دارد؛ همه‌کس را تواندبودن؛ اما «یحَبُّونه» تا همگی او را نباشد، به همگی ازو شعاع نیابد» (همان: ۱۲۸).

به اعتقاد عین‌القضات یحَبِّهم و یحَبُّونه رازی است که هرکسی نمی‌تواند به فهم آن دست یابد؛ مگر آن کسی که خدا این راز را به او بچشاند (همان: ۱۳۰ و ۱۳۱). از نظر او چون انسان کاملاً در اختیار خداست یحَبِّهم بر انسان می‌تازد و او را بی‌اختیار می‌کند. یحَبِّهم به انسان امر می‌کند که در عشق مستغرق شود (همان: ۱۵۶ و ۱۵۷). این تعبیر، به عقیده نگارنده، با مسئله بالقوه‌بودن یحَبِّهم و بالفعل شدن آن به شرط یحَبُّونه تناقض دارد. شبیه این تناقض پیشتر در کشف‌الاسرار میدی دیده شد و به نظر می‌رسد این به همان رازی می‌انجامد که عین‌القضات از آن سخن گفته است؛ گویی او خود در فهم این راز درمانده است. هم‌زمانی^{۱۱} تقریبی نوشتن کشف‌الاسرار و تمهیدات، به اعتقاد نگارنده، سبب تردید مشابه این دو اثر میان تقدم حبّ حق بر عبد یا تقدم حبّ عبد بر حق است. هر دو اثر در حدود ۵۲۱ هجری نوشته شده‌اند؛ دورانی که به نظر می‌رسد تردید میان این دو نظر فراگیر بوده است.

این تردید در بحارالحقیقه نیز دیده می‌شود که بین سال‌های ۵۲۶ تا ۵۳۶ هجری به تحریر درآمده است. ژنده‌پیل جایی با تلمیح به داستان یوسف^(ع)، تقدم حبّ حق بر عبد را درست می‌پندارد: «هرکه را در ازل این تعبیه گوهر در میان بار وی نهاده‌اند و او را با کاروان ازل به سوی ابد گسیل کرده‌اند، هیچ دزد و دشمن را با او هیچ کار نیست... آن تعبیه خود او را به اعزاز و کرامت می‌برد تا به مقصود رساند» (ژنده‌پیل، ۱۳۸۹: ۴۲)^{۱۲} و جایی، مثل عین‌القضات از لازم بودن یحَبُّونه برای پدیدار شدن یحَبِّهم می‌نویسد (همان: ۵۳ و ۵۴).^{۱۳} اشاره‌های یک‌درمیانی ژنده‌پیل به تقدم حبّ حق بر عبد و بالقوه‌بودن یحَبِّهم، تردید او میان این دو نظر و رازگونگی مسئله حبّ الهی را در نظر او اثبات می‌کند.

تا زمان سمعانی (متوفی ۵۳۴ق)، مسئله حبّ الهی چنان آشکار شده است که متن روح‌الارواح

او سرشار از جمله‌های ادبی در وصف حبّ است.^{۱۴} آنچه او در بیان شرف انسان بر مخلوقات به سبب حبّ الهی می‌آورد، به‌طور کامل ترجمه نوشته قشیری در شرح *اسماء الله الحسنی*^{۱۵} است (سمعانی، ۱۳۸۴: ۸۰ و ۲۹۵)؛ اما اشاره او به حبّ در جایگاه سبب پذیرش امانت الهی (همان: ۳۶۲) پیش از او سابقه ندارد.

دیدگاه‌های روزبهان بقلی در تفسیر *عرائس البیان* اشاره شده است. او در آثار غیرتفسیری خود نیز در موضوع حبّ الهی با استناد به آیه ارتداد بحث کرده است. نکته‌ای که در این آثار بیشتر به آن توجه دارد، ازلی بودن حبّ حق به عبد (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۳۴ و ۱۴۶؛ همان، ۱۴۲۸: ۱۷۱) است. افزون بر این، بقلی در *تقسیم الخواطر*، حبّ الهی را سبب خلقت می‌داند (همان: ۱۲۲ و ۱۷۱) و در *مشرب الارواح* به لازم بودن بی‌توجهی از محب حق به خلق تأکید می‌کند (همان، ۱۴۲۶: ۵۰). او در *مشرب الارواح* طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای از مرتبه‌های عشق ارائه می‌دهد: عشق انسانی، عشق روحانی، عشق ربانی؛ همچنین معتقد است قوم، مرتبه عالی از عشق ربانی دارد (همان: ۱۴۶). این طبقه‌بندی در ظاهر به طبقه‌بندی ترمذی در قرن سوم شبیه است؛ اما از نظر پرداختن به جزئیات و کاربرد کلمات، متفاوت و آزاداندیش‌تر است. بقلی هیچ‌یک از نظریه‌های بالا را (به‌جز ازلی بودن حبّ الهی) در اثر تفسیری‌اش مطرح نکرده است و این می‌تواند دلیلی بر درستی گمان نگارنده مبنی بر نگارش ملاحظه‌کارانه تفسیرهای عرفانی باشد.

ابن عربی (متوفی ۶۳۸ق) در دو بخش از *فتوحات مکیه* (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۱ و ۳۴۹) تقدم حبّ حق نسبت به حبّ عبد را مطرح می‌کند. یکی از اینها با نقل حکایتی از مکالمه ذوالنون با زنی ناشناس همراه است که پس از او در آثار غیرتفسیری صوفیه درباره این آیه بسیار بیان شد: «و گفتم: ای بانو! آیا این برایت بس نیست که بگویی «به حق دوست‌داری من بر تو» که می‌گویی «به حق دوست‌داری تو بر من»؟ پس گفت ای ذالنون آیا ندانستی خداوند را قومی است که دوستشان می‌دارد پیش از آنکه دوستش بدارند؟ آیا نشنیدی که خداوند می‌گوید به‌زودی خدا قومی را برانگیزد که بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند؟ پس محبت او بر آنان بر محبت آنان بر او پیشی گرفت»^{۱۶} (همان: ۳۴۹).

نجم رازی (متوفی ۶۵۴ق) *یحیهم* و *یحیونه* را در کنار یکدیگر و بدون اشاره به تقدم و تأخر ذکر می‌کند: «چنانکه روغن عاشق نار است تا وجود مجازی حقیقی کند؛ نار هم عاشق روغن است

تا کنج نهانی نورانیت آشکار کند. این است سرّ «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^{۱۷} (نجم رازی، ۱۳۸۱: ۶۱). در این گفتار آن تردید پیشگامان و نشانه‌رهایی از آن دیده نمی‌شود. نجم رازی در آثار دیگر خود از ازلی بودن حبّ حق بر عبد (با جمله‌های ادبی و با هدف فهماندن نه توجیه) سخن گفته است (همان، ۱۴۲۵: ۷۸، ۸۱، ۱۳۲) و حبّ عبد بر حق را بازتاب آن می‌داند^{۱۸} (همان: ۱۸۵). به نظر می‌رسد در این زمان موضوع حبّ الهی و جزئیات آن کاملاً پذیرفته شده و به صورت یکی از اصول عقاید صوفیه درآمده است. آنچه نویسندگان این دوره به آن توجه دارند، درک نکته‌های ظریف در مسئله حبّ با استفاده از تشبیه و عبارت‌های ادبی^{۱۹} است.

۲-۳-۳ کم‌توجهی، آشکارشدن، دیدگاه‌های جدید

تا حدود قرن هشت هجری، مسئله حبّ الهی در آثار غیرتفسیری عارفان آنقدر تکراری شد که نویسندگان این دوره دیگر نیازی به اثبات این موضوع آشکار نمی‌بینند. در نتیجه از این زمان به بعد، اشارات نویسندگان به آیه ارتداد، کوتاه و بیشتر همراه با کاربرد آرایه‌های ادبی است. در کنار این اشارات، برخی نویسندگان به جنبه‌های جدیدی از تفسیر این آیه پرداختند و نظرهای نوینی را ارائه کردند.

عبدالرحمان اسفراینی (متوفی ۷۱۷ق)، نویسنده کاشف الاسرار، با جمله‌هایی ادبی در اشاره به شرف انسان بر موجودات به سبب حبّ الهی، گمان بالا را تقویت می‌کند (اسفراینی، ۱۳۵۸: ۱ و ۱۱۴) و نویسنده مصباح‌الهدایه (متوفی ۷۳۵ق) با فشردگی بسیار از تقدم یحِبُّهُمْ بر یَحِبُّونَهُ سخن می‌گوید (کاشانی، بی تا: ۹۳). علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶ق) در العروة لأهل الخلوّة و الجلوّة با استفاده از بیان‌های فلسفی همچنان در فهماندن موضوع حبّ الهی می‌کوشد. به نظر می‌رسد او با ربط دادن یحِبُّهُمْ به نظریه فیض و اشراق، یَحِبُّونَهُ را در تأثیر آن قرار داده است و با بیانی جدید، موضوع تقدم حبّ حق بر عبد را مطرح می‌کند. در این بیان تازه یَحِبُّونَهُ کاملاً در یحِبُّهُمْ محو می‌شود: «به حقیقت آن نور را سرّ «يَحِبُّهُمْ» دان که به محبوبان قوایل اشراق فرموده و به حکم تناسب و تقابل او را دوست می‌گیرند و از جمیع مرادوات خود می‌برند» (بیابانکی، ۱۳۶۲: ۲۱۸).

در دوره‌های بعد توجه نویسندگان صوفیه به جنبه‌های تازه‌ای از آیه ارتداد جلب می‌شود که البته پیشتر هم گاهی به آن توجه داشتند؛ اما بر آنها تمرکز نکرده بودند. عبدالله قطب (قرن نهم) با استناد به این آیه، ملامت را لازمه محبت می‌داند (قطب بن محیی، ۱۳۸۴: ۴۵۸) و زکریای انصاری لازم بودن توکل بر خدا را برای دستیابی به مقام‌های معنوی (فضل الله یؤتیه من یشاء) مطرح می‌کند

(انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳: ۹۹). با اشاره به «أذله علی المؤمنین» حبّ حق را سبب حب خلق می‌داند (همان، ج ۴: ۱۷۶).

ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ق) در قرن یازدهم ارائه تبیین فلسفی حبّ الهی را پی می‌گیرد. او در *مفاتیح‌الغیب*، حبّ حق بر عبد را به سبب حبّ او بر افعالش می‌داند؛ همچنین حبّ عبد بر حق را به سبب حبّ او بر اصل وجودش، فطری می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۶۹، ۲۹۲ و ۲۹۳). تقدم حبّ حق نسبت به حبّ عبد زمانی در مرکز توجه نویسندگان قرار داشت؛ اما در این زمان چنان به حاشیه رانده شد که ادهم خلخالی (متوفی ۱۰۵۲ق) با اشاره‌ای کوتاه آن را در کنار دلایل دیگر برای حبّ عبد بر حق قرار می‌دهد (عزلتی خلخالی، ۱۳۸۱: ۱۶۴). مقایسه این روایت با روایت علاءالدوله سمنانی جریان تغییر نگاه نویسندگان صوفیه را در طول سه قرن نمایان می‌کند. جایگاه حبّ الهی در باورهای عرفانی تا حدی تثبیت شده است که نراقی (متوفی ۱۲۰۹ق)، برخلاف نویسندگان پیشین که فصلی در اثبات حبّ الهی می‌نوشتند، فصلی با عنوان «رد منکران حبّ خدا» در *جامع‌السعادات* می‌گنجانند (نراقی، بی تا، ج ۳: ۱۵۰).

۳- نتیجه‌گیری

برداشت‌های عرفانی مفسرین و سایر نویسندگان صوفیه از آیه ارتداد، کاملاً از برداشت‌های غیرعرفانی جداست. نویسندگان صوفیه مفاهیم قسمت‌های مختلف از آیه ارتداد را با تمرکز بر «یحِبُّهم و یحِبُّونه» و در ارتباط با موضوع حبّ الهی تفسیر کرده‌اند. این آیه در دوره‌های مختلف برای نویسندگان صوفیه پرکاربردترین شاهد است؛ زیرا با آن ادعای خود را برای حبّ الهی اثبات می‌کردند. اعتقاد به تقدم حبّ حق بر عبد نسبت به حبّ عبد بر حق، از مهم‌ترین عقایدی است که صوفیه با استناد به این آیه در اثبات آن کوشیدند.

مفسران صوفیه درباره حبّ الهی مجبور بودند با احتیاط سخن گویند تا از انتقادات تند در امان بمانند؛ به همین سبب برداشت‌های عرفانی از آیه ارتداد در آثار غیرتفسیری صوفیه نسبت به آثار تفسیری، تقدم زمانی دارد. از قرن سوم هجری در آثار غیرتفسیری، تلاش برای اثبات برحق بودن صوفیه در اعتقاد به حبّ الهی و جزئیات آن آغاز می‌شود. این نوع برداشت‌ها در اوایل قرن ششم با اثر تأثیرگذار امام محمد غزالی کاملاً تثبیت می‌شوند. از این زمان به بعد، نویسندگان متون

غیرتفسیری صوفیه بیشتر نوشته‌های گذشتگان را تکرار و دیدگاه‌های آنان را با زبان تازه تبیین می‌کنند. از اوایل قرن هشتم جایگاه حبّ الهی در اندیشه‌های صوفیه چنان روشن می‌شود که نویسندگان متون غیرتفسیری دیگر پرداختن به آن را نیاز نمی‌بینند و در نتیجه توجه به تأویل آیه ارتداد کم می‌شود. تا قرن چهاردهم آنچه در متون غیرتفسیری صوفیه درباره آیه ارتداد آمده، اندک است و بیشتر دیدگاه‌های تازه و ویژه را در بر می‌گیرد.

این جریان در آثار تفسیری، چنانکه گفته شد، با تأخیر رخ می‌دهد. تفسیرهای عرفانی تا نیمه قرن پنجم هجری درباره آیه ارتداد سکوت کرده‌اند. از این زمان تا آغاز قرن نهم دوره تلاش در اثبات حبّ حق و جواز آن در متون تفسیری عرفانی است. این دوره در تفسیرهای عرفانی، برخلاف آثار غیرتفسیری، تلاش می‌شود تا مفاهیم آیه با مقام‌های عرفانی پیوند زده شود و مصداقی برای قوم در نظر گیرند. از اوایل قرن نهم تفسیرهای عرفانی بیشتر نکته تازه‌ای ندارند و تأویل‌های دوره قبل را با شیوه‌های تازه تکرار می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال محقق ترمذی در تفسیر سوره فتح به این آیه پرداخته است.
۲. در تفسیر تستری (متوفی ۲۸۳ق) که تنها تفسیر عرفانی متقدم نسبت به ثعالبی است، تنها به معنای «أعزة علیهم» پرداخته شده است (تستری، ۱۴۲۳: ۵۸).
۳. بر پایه متن غرائب القرآن، مستند شیعه درباره اختصاص دادن «قوم» به حضرت علی^(ع)، حدیث مشهور پیامبر^(ص) درباره ایشان در روز خیبر است: «پرجم را به دست مردی خواهم داد که خداوند و پیامبرش را دوست می‌دارد و خداوند و پیامبرش او را دوست می‌دارند» (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۰۵).
۴. قشیری در اثر غیرتفسیری شرح اسماء الله الحسنی نیز به «یحبهم و یحبونه» می‌پردازد و برای نخستین بار در تأویل‌های صوفیه از آیه ارتداد، سبب شرف انسان بر همه مخلوقات را حبّ الهی می‌داند (قشیری، ۱۴۲۲: ۱۸۵).
۵. این تفسیر باتوجه به شواهد گوناگون (از جمله ذکر عبدالرزاق در مقام نگارنده در نسخه‌های خطی اثر) از عبدالرزاق کاشانی است. با وجود این، نگارنده برای پابندی به عنوان‌های نامبرده در نسخه منتشر شده از اثر، نام ابن عربی را در عنوان اثر و همچنین برای نام نویسنده بیان کرد.
۶. چهار قرن بعد، ابن عجبیه تأویل صوفیانه کوتاهی از «یحبهم و یحبونه» ارائه می‌کند که کمابیش تکرار نظر

مهاثمی است (حسنی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۲). به نظر می‌رسد در این دوره حتی نویسنده‌ای مثل او که به ارائه تفسیرهای غیرعرفانی و پرهیز از تأویل متمایل است، نیز دست‌کم تأویل کوتاهی از این آیه به تقلید از پیشینیان ارائه می‌کند.

۷. نگارنده انتساب نقل قول کاشفی به عوفی را غیرممکن می‌داند و مشابه این سخنان را در *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* نیافته است. با وجود این، *لوامع* دیگری که نسبت به کاشفی متقدم باشد نیافته است. شاید *لوامعی* که کاشفی به آن اشاره می‌کند بعدها از بین رفته باشد و یا خطای نسخه‌نویس سبب نوشتن واژه *لوامع* شده باشد.

۸. برای دیگر اشارات او به این نکته ن.ک: (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۲۷؛ همان، ج ۴: ۱۴۳۱، ۱۶۴۱، ۱۶۷۷).

۹. این جریان پس از این در آثار دیگری مانند *تسنیم‌المقربین* (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۳۳۳) و *کشف‌المحجوب* (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۹۲) نیز دیده می‌شود.

۱۰. از جمله شواهد نقل این حکایت: (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۶۴؛ نجم رازی، ۱۴۲۵: ۸۱ و ۸۲؛ انصاری اسیدی، بی‌تا: ۶۱؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۳: ۲۶۹؛ نراقی، بی‌تا: ۱۸۱).

۱۱. باتوجه به تردیدهایی که درباره تاریخ نوشتن *کشف‌الاسرار* وجود دارد، نگارنده گمان را بر درستی تاریخ ثبت شده در برخی نسخه‌های خطی این اثر دانسته است.

۱۲. تأکید بر پیشی داشتن حبّ حق بر عبد در بخش‌های دیگر از *بحارالحقیقه* نیز نمود دارد (ژنده پیل، ۱۳۸۹: ۶۰ و ۶۲).

۱۳. نمونه دیگری از این عقیده: (همان: ۶۱).

۱۴. برای نمونه ن.ک: (سمعانی، ۳۸۴: ۱۷۳، ۲۰۴، ۳۰۲ و ۵۱۳).

۱۵. ن.ک: (قشیری، ۱۴۲۲: ۱۸۵).

۱۶. از جمله موارد نقل این حکایت: (جامی، ۱۸۵۸: ۷۳۴).

۱۷. عین این بیان در *مرصادالعباد* نیز تکرار شده است (نجم رازی، ۱۳۲۲ق: ۶۷).

۱۸. این سخن حدود نیم قرن بعد در *مشارق‌الدراری* (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۹۴ و ۲۹۶) و *انتهانامه* (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۵۸) به همین صورت تکرار می‌شود.

۱۹. برای نمونه ن.ک: (نجم رازی، ۱۳۲۲ق: ۱۱۲ و ۲۴۵).

منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۸۲). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: دارالفکر.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی ۱۶ ج، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، ۲ ج، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- ----- (بی‌تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات) ۴ ج، بیروت: دارالصادر.
- ۵- اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸). کاشف الأسرار، تصحیح هرمان لندلت، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- ۶- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۸). نتائج الأفكار القدسیه فی بیان معانی شرح الرساله القشیریّه، ۴ ج، تصحیح عبدالوارث محمدعلی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- ۷- انصاری اسیدی، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا). مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب، محقق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۸- بیابانکی، احمد بن محمد (۱۳۶۲). العروه لأهل الخلوه و الجلوه، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۹- پروینی، خلیل؛ دسپ، سید علی (۱۳۸۹). «رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف^(ع) در تفسیرهای عرفانی»، ادبیات عرفانی، دوره ۲ (۳)، ۷-۴۰.
- ۱۰- تبادکانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲). تسنیم المقربین، تصحیح سید محمد طباطبائی بهبهانی، تهران: کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی ایران.
- ۱۱- ترمذی، الحکیم (۱۴۲۲). ختم الأولیاء، مصحح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: مهد الآداب الشرقیه.
- ۱۲- ثعالبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲). الكشف و البیان ۱۰ ج، تصحیح ابی محمد بن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳- جامی، عبدالرحمن (۱۸۵۸). نفحات الانس، مصحح ویلیام ناسولیس، مولوی غلام عیسی و مولوی عبد الحمید، کلکته: مطبعه لیسلی.

- ۱۴- حسنی، احمد بن محمد بن عجبیه (۱۴۱۹). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید* ۵ ج، تصحیح احمد عبدالله قرشی، قاهره: حسن عباس زکی.
- ۱۵- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *تفسیر روح البیان* ۱۰ ج، بیروت: دارالفکر.
- ۱۶- دژآباد، حامد (۱۳۹۲). «بررسی تفسیر اهل سنت از آیه ارتداد و ارتباط آن با امام مهدی (عج)». *مشرق موعود*، ۷(۲۵)، ۱۴۰-۱۶۷.
- ۱۷- روزبهان بقلی شیرازی (۱۴۲۶). *مشرب الارواح*. مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۸- ----- (۱۴۲۸). *تقسیم الخواطر*. تصحیح احمد فرید المزیدی، قاهره: دار الآفاق العربیه.
- ۱۹- ----- (۲۰۰۸). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن* ۳ ج، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۰- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل* ۴ ج، مصحح مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربیه، چاپ سوم.
- ۲۱- ژنده پیل، احمد بن ابوالحسن (۱۳۸۹). *بحار الحقیقه*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، مصحح رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- ۲۳- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲). *متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادۀ* ۴ ج، ترجمه محمد رضاخانی و حشمت الله ریاضی، تهران: سرالاسرار.
- ۲۴- سلطان ولد، بهاءالدین (۱۳۷۶). *انتها نامه*، تصحیح محمدعلی خزانه دارلو، تهران: روزنه.
- ۲۵- سلمی (۱۴۱۴). *نسیم الارواح*، تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، بی جا: الناشر للطباعه و النشر و التوزیع و الاعلان.
- ۲۶- سمعانی، احمد (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح الاسماء الملك الفتح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۷- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی،

- تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۸- صفی علی شاه، محمدحسن بن محمدباقر (۱۳۷۸). تفسیر قرآن صفی علی شاه، تهران: منوچهری.
- ۲۹- طوسی، تاج‌الدین احمد بن محمد (۱۳۸۲). قصه یوسف (الستین الجامع للطائف البساطین)، تصحیح محمد روشن، تهران: علمی فرهنگی.
- ۳۰- عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد (۱۳۴۵). ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۱- عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). رسایل فارسی ادهم خلخالی، مشتمل بر چهارده رساله در عقاید و اخلاق و عارفان، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۲- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۲۱). تذکره الأولیاء، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: بی‌نا.
- ۳۳- عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۴- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم دین عجم، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- ۳۵- غزالی، احمد (۱۳۵۹). سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی براساس تصحیح هلموت ریتز، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۳۶- فراهی هروی، معین‌الدین (۱۳۸۴). تفسیر حدائق الحقائق، تصحیح سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۳۷- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- ۳۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰). لطائف الإشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم ج ۳، چاپ سوم، قاهره: هیئة المصریة العامه.
- ۳۹- ----- (۱۴۲۲). شرح اسماء الله الحسنی، تصحیح عبدالرؤف سعید و سعد حسن محمدعلی، قاهره: دار الحرم للتراث.
- ۴۰- قطب بن محیی، ملا عبدالله (۱۳۸۴). مکاتیب عبدالله قطب بن محیی از عارفانی قرن نهم، قم: قائم آل محمد.
- ۴۱- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۳). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح

- جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- ۴۲- محاسبی، حارث بن اسد (۱۴۲۰). *الرعاية لحقوق الله*. تصحیح عبدالرحمن عبدالحمید البر، مصر: دارالیقین.
- ۴۳- محقق ترمذی، سیدبرهان‌الدین (۱۳۷۷). *تفسیر سورة فتح (معارف)*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۴۴- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب اهل التصوف* ۵ ج، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۴۵- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معامله المحبوب* ۲ ج، تصحیح باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۶- مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳). *تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان* ۲ ج، بیروت: عالم‌الکتب، چاپ دوم.
- ۴۷- میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار* ۱۰ ج، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۴۸- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۲۰۰۹). *التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی* ۶ ج، تحقیق و تعلیق از احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۹- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۲۲ق). *مرصاد العباد*، تهران: بی‌نا.
- ۵۰- ----- (۱۴۲۵). *منارات السائرين السی حضره الله و مقامات الطائرين*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵۱- ----- (۱۳۸۱). *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۵۲- نخجوانی، نعمه‌الله بن محمود (۱۹۹۹). *الفواتح الإلهیه و المفاتح الغیبیه: الموضحه للكلم القرآنیة و الحکم الفرقانیة* ۲ ج، قاهره: دار رکابی للنشر.
- ۵۳- نراقی، محمد مهدی (بی‌تا). *جامع السعادات* ۳ ج، تصحیح سید محمد کلانتر، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم.
- ۵۴- نظام‌الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* ۶ جلد، تصحیح زکریا

عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵۵- واعظ کاشفی، حسین بن علی (بی‌تا). قرآن مجید مترجم مع تفسیر حسینی (مواهب علیہ)، به

اهتمام شاه ولی‌الله محدث دهلوی، سراوان: کتابفروشی نور، چاپ سنگی.

۵۶- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب، تصحیح و. ژوکوفسکی و والتین

آکسی یرییچ، تهران: طهوری، چاپ چهارم.

Archive of SID