

Adaptations of Shams al-Din Deylami from the Old Testament in the Mystical Interpretation of *Tasdigh al-Maaref*¹

Saeed Karimi *

Nasrollah Purjavadi ** Reza Elahimanesht *** Mohammad Suri ****

(Received: 2019-10-14; Accepted: 2020-07-20)

Abstract

Although the history of the use of the Old Testament in the interpretation of Quranic verses dates back to the beginning of Islam, direct quotations from its Hebrew text are very rare among Muslims. Shams al-Din Deylami is the only mystic who has referred to the Hebrew and sometimes Arabic text of the Torah in his mystical interpretation *Tasdigh al-Maaref*, in order to explain some stages of human journey to God and man's position in creation, and also to prove the legitimacy and superiority of the Holy Prophet (PBUH). His use of the Torah text has caused him to pay more attention to the issues raised in the Quran and to have a different view of mystical and spiritual subjects than the mystics before him; As in one case he did not consider it permissible to shift from exoteric meanings to esoteric ones, and in another case he made a mistake in explaining the mystical subject of the unseen men. In the present article, we have tried to compare his interpretation of the above-mentioned issues with the interpretation of the mystics before him, while narrating the expressions that Deylami has quoted from the Torah in explaining some religious and mystical issues.

Keywords: The Holy Quran, Torah, Mystical Interpretations of the Quran, Shams al-Din Deylami, *Tasdigh al-Maaref*.

1. This article is taken from: Saeed Karimi, "An Analytical Study of the Mysticism of Shams al-Din Mohammad Deylami, an Unknown Mystic of the Sixth Century AH, with Emphasis on His Mystical Interpretation, *Tasdigh al-Maaref*", 2021, PhD Thesis, Supervisor: Nasrollah Purjavadi, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

* PhD Student in Islamic Sufism and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), s.karimi@rch.ac.ir.

** Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature, University of Tehran, Tehran, Iran, pourjavadi@ut.ac.ir.

*** Assistant Professor, Department of Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, elahimanesht@urd.ac.ir.

**** Assistant Professor, Department of Philosophy, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran, soori@isca.ac.ir.

اقتباسات شمس‌الدین دیلمی از عهد عتیق در تفسیر عرفانی تصدیق المعارف^۱

سعید کریمی *

نصرالله پورجوادی ** رضا الاهی منش *** محمد سوری ****

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷]

چکیده

با آنکه پیشینه استفاده از عهد عتیق در تفسیر آیات قرآن به صدر اسلام می‌رسد، نقل قول مستقیم از متن عبری آن در میان مسلمانان بسیار نادر است. شمس‌الدین دیلمی، تنها عارفی است که در تفسیر عرفانی تصدیق المعارف، در توضیح برخی از مراحل سلوک و جایگاه انسان در خلقت و اثبات حقانیت و برتری پیامبر اکرم (ص) به متن عبری و گاه عربی تورات استشهاد کرده است. استفاده او از متن تورات، هم باعث شده است دقیق‌تر به مسائل مطرح شده در قرآن توجه کند و هم نسبت به عرفای پیش از خود نگاه متفاوتی به موضوعات عرفانی و سلوکی داشته باشد؛ چنان‌که در جایی عدول از ظاهر به باطن را جایز ندانسته و در جایی دیگر در توضیح موضوع عرفانی رجال غیب دچار خطا شده است. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم ضمن نقل عباراتی که دیلمی از تورات در تبیین بعضی از مسائل دینی و عرفانی آورده است، تلقی او از مسائل مذکور را با تلقی عرفای پیش از وی مقایسه کنیم.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تورات، تفاسیر عرفانی قرآن، شمس‌الدین دیلمی، تصدیق المعارف.

۱. مقاله برگرفته از: سعید کریمی، بررسی تحلیلی عرفان شمس‌الدین محمد دیلمی، عارف گمنام قرن ششم هجری قمری، با تأکید بر تفسیر عرفانی او، تصدیق المعارف، استاد راهنما: نصرالله پورجوادی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۹.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) s.karimi@rch.ac.ir

** استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، تهران، ایران pourjavadi@ut.ac.ir

*** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران elahimanes@urd.ac.ir

**** استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران soori@isca.ac.ir

مقدمه

سابقه به‌کارگیری متون مقدس یهودی در متون اسلامی به حضور بخشی از قوم یهود در شبه‌جزیره عربستان برمی‌گردد. گذشته از سخنان تأییدآمیزی که در قرآن راجع به تورات آمده است (برای نمونه: آل‌عمران: ۴۸ و ۵۰؛ مائده: ۴۴ و ۴۶ و ۱۱۰؛ اعراف: ۱۵۷) در منابع حدیثی، از جمله در صحیح بخاری و مسند احمد بن حنبل، نیز شواهدی بر آشنایی مسلمانان با تورات دیده می‌شود (ابن حنبل، بی‌تا: ۴۷۰/۳-۴۷۱؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۵۷/۹؛ کلینی، ۱۳۸۷: ۵۵۸/۱). یعقوبی (د. بعد از ۲۹۲ ه.ق.) در تاریخ خود و طبری (د. ۳۱۰ ه.ق.) در تفسیر خود بسیاری از مطالب عهد عتیق را در داستان خلقت و قصص انبیای بنی‌اسرائیل نقل کرده‌اند. افزون بر این، باید از مورخان و اندیشمندانی همچون مطهر بن طاهر مقدسی (زنده در ۳۵۵ ه.ق.) و ابوریحان بیرونی (د. ۴۴۰ ه.ق.) و یاقوت حموی (د. ۶۲۶ ه.ق.) نام برد که از مجموع آثار آنها اطلاعات در خور توجهی در باب عهد عتیق به دست می‌آید (باغستانی، ۱۳۸۳: ۴۵۰/۸-۴۵۴). از میان این اندیشمندان فقط یکی دو تن مستقیماً به عهد عتیق رجوع، و از متن عبری آن نقل قول کرده‌اند.

شمس‌الدین دیلمی (۵۲۵-۹۳۳؟) فقیه، مفسر و متکلم و از مشایخ ناشناخته تصوف همدان، نخستین و ظاهراً تنها عارفی است که در تفسیر عرفانی خود، تصدیق‌المعارف، ذیل برخی از آیات قرآن به متن عبری و گاه عربی تورات استناد کرده است. به نظر می‌رسد بخش اعظم توجه دیلمی به تورات به سبب حضور قوم یهود در همدان بوده است، چراکه بر اساس متن «طوبیا» (Tobie) و «یهودیت» (Judith) از کتب مقدس یهودیان، و وجود آرامگاه حَبَّقُوقِ نَبی در تویسرکان و اِستِر و مُردخای در همدان و نیز بنا به گزارش خاخام بزرگ مشرق‌زمین، بنیامین تودولایی (د. ۵۶۹ ه.ق./۱۱۷۳ م.) در سفری که در قرن ششم به ایران داشته و جمعیت یهودیان همدان و نهاوند را حدود پنجاه هزار نفر نوشته است، از قدیم‌الایام، همدان محل سکونت یهودیان بوده است (کتاب‌هایی از عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۶۹-۱۴۶؛ اذکایی، ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۱۰، ۲۹۸؛ Rabbi Benjamin of

شمس‌الدین دیلمی علی‌رغم آثار متعددی که به فارسی و عربی نگاشته، به دلایلی نامعلوم در تاریخ مغفول مانده است. تصدیق‌المعارف مهم‌ترین اثر او در تصوف است که در آن گزیده آیات ۹۷ سوره از قرآن را تفسیر کرده و آن را ملاک و معیاری برای سنجش احوال و اقوال و اعمال سالکان قرار داده است. استفاده از متن تورات در تفسیر چه بسا شیوه رایج صوفیان همدان بوده است؛ چنان‌که باباطاهر همدانی نیز تورات و انجیل و زبور را برای شاگردانش می‌خواند و تفسیر می‌کرد (ذهبی، ۱۴۰۵: ۳۹۲/۱۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۴۶/۲۸). دیلمی نیز احتمالاً از این شیوه متأثر شده است، چراکه به نگارش اثری با عنوان *الجامع لللائل النبوات* بر اساس تورات و انجیل و زبور تصریح کرده است (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۰۹). در این مقاله قصد داریم ضمن بررسی تعبیرات عبری یا عربی، که دیلمی از تورات نقل کرده است، کاربرد آنها ذیل آیات و تلقی عرفانی دیلمی از آنها را با نگاه عرفای برجسته پیش از او مقایسه کنیم.

۱. سخن‌گفتن خداوند با موسی (ع)

سرگذشت انبیای پیشین در قرآن مناسب‌ترین جایی است که می‌توان مطالب آیات را با مشابهات یا مغایرات احتمالی آنها در تورات مقایسه کرد. از جمله مشابهات قرآن و تورات داستان‌های موسی و قوم یهود است. یکی از مهم‌ترین داستان‌های موسی در قرآن، که بحث‌های کلامی و عرفانی بسیار پدید آورده، در آیه ۱۴۳ سوره اعراف آمده است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ فِيهَا وَنَحْنُ نَعْتَابُكَ وَتَوَلَّىٰ وَخَدَّىٰ بِوَخَدَيْهِ إِذْ كَانَ مِنَ الْمُرْتَابِينَ خَلَّىٰ لَهُمُ الثُّلُثَ الْأُولَىٰ فَأُولَٰئِكَ يَخِيسُوكَ وَيَتْلَوْهُنَّ عَلَيَّ وَإِنِّي أَمْرٌ مُّبِينٌ» (سوره اعراف، ۱۴۳). در این آیه دو موضوع اساسی مطرح شده است: یکی سخن‌گفتن خدا با موسی و دیگری تقاضای او برای دیدن خدا. در آیه مذکور، موضوع دوم صریحاً رد شده و در تاریخ تفکر اسلامی بحث‌های جدی راجع به آن با عنوان «امکان رؤیت خدا» پدید آمده است (برای آگاهی از این بحث‌ها نک: پورجوادی، ۱۳۷۵، باب دوم و سوم). برخلاف موضوع اول، امکان سخن‌گفتن خدا با بنده و بنده با خدا فراهم است و در آیه ۱۶۴ سوره نساء نیز تصریح شده که خدا با موسی سخن گفته و به همین سبب در متون حدیثی و تفسیری، موسی «کلیم‌الله» خوانده شده است (برای نمونه، نک: بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴۶/۹؛ کلینی، ۱۳۸۷: ۲۴۶/۱۱؛ طوسی، بی‌تا: ۳۴۱/۳).

شمس‌الدین دیلمی به موضوع اول توجه داشته و همه تلاش خود را به امکان و چگونگی گفت‌وگوی خدا با موسی معطوف کرده است. پیش از دیلمی، قاطبه مفسران عارف عبارت «کلمه ربّه» را تفسیر باطنی کرده و به ظاهر آن توجه نکرده‌اند. از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که موسی خارج از صفت انسانیت و در مقام فنا کلام خدا را شنید (سلمی، ۱۳۶۹: ۲۹/۱). ابوالقاسم قشیری نیز با تعبیر «عین السکر» از احوال موسی هنگام شنیدن کلام خدا یاد کرده و آلت سماع را قلب او دانسته است (قشیری، ۲۰۰۰: ۵۶۵/۱). در این دو تفسیر، آشکارا، باطن بنده محل دریافت کلام خدا معرفی شده است. روزبهان بقلی نیز، که هم‌عصر دیلمی است، گفته است وقتی موسی کلام خدا را شنید، همچون «مُحَلِّثَان» (کسی که صدای غیبی را می‌شنود) در مقام تحیر و فانی از خود بود (بقلی، ۲۰۰۸: ۴۶۱/۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۷۴).

اما دیلمی، برخلاف سنت عرفانی پیش از خود، تلقی ظاهری از «کلمه ربّه» داشته و گفت‌وگوی موسی و خدا را گفت‌وگویی واقعی، مانند گفت‌وگوهای روزمره‌ای که آدمیان با هم دارند، پنداشته و تأکید کرده است که وسیله گفت‌وگو زبان و گوش موسی بود نه سر و باطن و دل او. بنابراین، سخن دیلمی درست نقطه مقابل کلام امام صادق (ع) و قشیری و بقلی است. دیلمی برای اثبات درستی تلقی خود به تورات استشهد کرده و سخن گفتن خدا با موسی را همچون سخن گفتن خدا با هارون و مریم، خواهر موسی، دانسته است:

در توراتی که در دست یهودیان است آورده‌اند که هارون و خواهرش مریم، صلوات الله علیهما، گفتند: «خدای تعالی فقط با موسی سخن نمی‌گوید بلکه با ما نیز سخن می‌گوید». و خدای تعالی به موسی گفت: «برادر و خواهرت چنین می‌گویند، پس آن دو را در قبه حاضر کن تا به آنها بگویم». پس هنگامی که آن دو به همراه موسی حاضر شدند خدای تعالی به هارون و مریم گفت: «به سخن من گوش فرا دهید. همانا من خدای هستم و همانا بنا بر این گذاشته‌ام که شما در خواب مرا ببینید و با شما سخن بگویم و البته بنده‌ام موسی چنین نیست (در بیداری است)، زیرا او امین من در خانه‌ام است و با او دهان به دهان سخن می‌گویم نه با شبیه، و همانا او مَحَدِّث خدای را دیده

است. پس نترسید و با بنده‌ام موسی سخن بگویید». این در ترجمه تورات آمده است (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۸۷).^۱

دیلمی دو مرتبه به تورات اشاره کرده است؛ یک مرتبه به توراتی که در اختیار یهود است و مرتبه دوم در آخر عبارت به ترجمه [عربی] تورات. منظور او عباراتی است که در ابتدای باب دوازدهم سفر اعداد آمده است. ما نمی‌دانیم دیلمی از چه ترجمه‌ای استفاده کرده است و اینکه آیا در آن ترجمه دست برده است یا خیر. اما ترجمه‌های موجود عربی تورات اندکی در عبارت‌پردازی با نقل قول دیلمی از تورات فرق دارند. همچنین، دیلمی اندکی عبارت تورات را تلخیص کرده است. برای اینکه مقدار این تلخیص معلوم شود بهتر است اصل آن را از یکی از ترجمه‌های معتبر فارسی‌اش نقل کنیم:

مریم و هارون درباره زن حبشی که موسی گرفته بود بر او شکایت آوردند. زیرا زن حبشی گرفته بود. و گفتند آیا خداوند با موسی به‌تنهایی تکلم نموده است؟ مگر به ما نیز تکلم نموده و خداوند این را شنید ... در ساعت خداوند به موسی و هارون و مریم گفت شما هر سه نزد خیمه اجتماع بیرون آید و هر سه بیرون آمدند و خداوند ... هارون و مریم را خوانده ایشان هر دو بیرون آمدند و او گفت الآن سخنان مرا بشنوید اگر در میان شما نبی باشد من که یهوه هستم خود را در رؤیا بر او ظاهر می‌کنم و در خواب به او سخن می‌گویم. اما بنده من موسی چنین نیست. او در تمامی خانه من امین است. با وی روبه‌رو و آشکار و نه در رمزها سخن می‌گویم و شبیه خداوند را معاینه می‌بیند. پس چرا نترسیدید که بر بنده من موسی شکایت آوردید؟ (کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۲۲۵-۲۲۶).

دیلمی صرفاً آنچه را در تفسیر «و کَلَّمَ رَبُّهُ» مد نظر داشته از سفر اعداد نقل کرده و مابقی عبارات را حذف کرده است. آنچه از آیه مزبور و عبارت تورات برای او مهم است گفت‌وگوی رودرروی خدا با موسی و شنیدن کلام خدا با حس ظاهری است، همچنان که مریم و هارون نیز می‌توانستند آن کلام را با گوش بشنوند. تلقی دیلمی از

این آیه حتی برخلاف جریان اهل سنت و جماعت است که تفکر اشعری بر آن غلبه داشت. زیرا اکثر اشاعره معتقد بودند کلام خدا غیرمخلوق و قدیم است (اشعری، ۱۳۹۷: ۶۵، ۹۹). اما دیلمی در اینجا با معتزله همدلی نشان داده است که به خلق کلام الاهی و محدث بودن آن معتقد بودند. زمخشری، مفسر بزرگ معتزلی، ذیل آیه مزبور در تفسیر کشاف نوشته است: «و کلمه ربّه یعنی بی واسطه. چنان‌که با فرشتگان سخن می‌گوید. سخن گفتن خدا چنان است که منطوق به را در برخی اجرام می‌آفریند. چنان‌که کلام را نوشته بر لوح محفوظ نیز می‌آفریند»^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۲-۱۵۲).

به اعتقاد زمخشری، کلام الاهی همین حروف و اصوات است که قائم به ذات او نیست و خداوند آنها را در غیرخود، مانند فرشته یا لوح محفوظ یا پیامبر، خلق می‌کند. قاضی عبدالجبار معتزلی نیز یک قرن پیش از زمخشری، تصریح دارد که کلام خدا «حروفی است که به نظم درآمده و اصواتی است که تقطیع شده» و بنابراین حادث است و قدیم نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۵۲۸). در واقع، سلمی و قشیری و بقلی به سبب اعتقاد به قدیم بودن کلام الاهی قائل به آن شدند که موسی کلام الاهی را با قلب خود درک کرد و دیلمی به سبب اعتقاد به حادث بودن کلام الاهی معتقد به شنیدن کلام الاهی با حس ظاهری بود.

۲. داستان بلعام باعورا

در سوره اعراف، ذیل آیات ۱۷۵ و ۱۷۶، باز دیلمی به تورات اشاره می‌کند و داستان بلعام باعورا را پیش می‌کشد. در قرآن کریم صریحاً نامی از بلعام یا بلعم برده نشده و مفسران این دو آیه را اشاره به بلعام دانسته‌اند (برای نمونه: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۸/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۲؛ رازی، ۱۳۶۵: ۱۱/۹). بلعام یکی از مقدسان قوم یهود بود که در زمان موسی می‌زیست و به سبب تقریبی که به خدا داشت دعاهایش اجابت می‌شد. وقتی موسی همراه با مردم بنی اسرائیل قصد کردند که به بیت المقدس بروند دشمنان که نمی‌توانستند حرکت موسی را متوقف کنند نزد بلعام، که اسم اعظم خدا را می‌دانست، رفتند و از او خواستند که قوم یهود را نفرین کند. بلعام پس از انکار بسیار، عاقبت فریب خورد و

خواسته دشمنان موسی را انجام داد. اما به امر خدا اسم اعظم را از یاد برد و به جای نفرین در حق قوم بنی‌اسرائیل دعا کرد و در نهایت باعث خسران دنیا و آخرت خود شد. به اعتقاد دیلمی، مصداق انسلاخ در آیه «وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا» (اعراف: ۱۷۵) بلعام است.

دیلمی ضمن تقسیم انسلاخ به دو نوع «انسلاخ از شر به خیر» و «انسلاخ از خیر به شر» می‌گوید انسلاخ نوعی تبدیل و تغییر ماهیت است، چنان‌که در نوع اول، صفات حمیده نفس به صفات رذیله تبدیل می‌شود و در نوع دوم، صفات رذیله به صفات پسندیده تغییر ماهیت می‌دهد تا جایی که بنده به مقام فنا و مقام فنای کل می‌رسد. دیلمی نمونه بارز نوع اول انسلاخ را ابلیس و بلعام باعورا معرفی کرده است که ابلیس به دلیل کبر و طغیان و بلعام به دلیل جهل از مقام والایی که داشتند منسلخ شدند (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۹۵).

اشکالی که بر توضیح دیلمی درباره انسلاخ وارد است آن است که علت انسلاخ بلعام را، که تفسیر آیه مزبور حول محور این شخصیت می‌گردد، مشخص نکرده است. دیلمی فقط تبدلی را که در بلعام صورت گرفته شرح داده و روشن نکرده است که بلعام دقیقاً چه کرد که به درجه اسفل‌السافلین سقوط کرد. اما در منابع عرفانی پیش از دیلمی این مطلب آشکارا بیان شده است. مستملی بخاری در شرح سخن صاحب‌التعرف، که داستان بلعام را نمونه برجسته مکر و استدراج خدا برای دشمنان خود ذکر کرده است (کلابادی، ۱۹۳۳: ۵۱)، اعطای کرامات به بنده را بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین مکر الاهی برشمرده که بلعام دچار آن شد. مستملی افزوده است که سراسر عبادات و مجاهدت‌های بلعام خالی از مقام مشاهده بود، همچون کسی که گوهری گران‌بها داشته باشد و قیمت آن را نداند. او در نهایت کل داستان را به روز ازل ربط داده و تأکید کرده است که فعل ماضی «کان» در عبارت «فکان من الغاوین» در آیه مزبور اشاره به روز ازل دارد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۶۹۲/۲، ۹۸۳/۳، ۱۰۲۶-۱۰۲۷، ۱۴۳۰/۴). سخن ابن‌عطا نیز که گفته «پیشینه‌های ازل بر پایان ابد تأثیر می‌گذارند» و قشیری که داستان بلعام را تفصیل سابقه مجمل او در روز ازل دانسته است قول مستملی را تأیید می‌کند (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/۹۵؛ قشیری، ۲۰۰۰:

۵۸۷/۱). بنابراین، به اعتقاد صوفیان پیش از دیلمی، از روز ازل روشن بوده که بلعام در اثر نداشتن مقام مشاهده به مکر الاهی دچار، و از مقام خود منسلخ می‌شود. اما در تفسیر دیلمی به این وضوح از علت سقوط بلعام سخن گفته نشده است.

دیلمی در ادامه سخن پیشین خود با عبارت «و قصه بلعام مکتوب فی التوراه» (و قصه بلعام در تورات نوشته شده است) به داستان بلعام پرداخته و مطابق روایت توراتی، آن داستان را به صورت خلاصه نقل کرده و در پایان با عبارت «والقصه بطولها أطول من ذلک فی التوراه عند الیهود» (قصه بلعام با طول و تفصیلش در تورات در نزد یهود درازتر از این است) و «ذلک مکتوب فی التوراه» (و این قصه در تورات نوشته شده است) به طولانی‌بودن و ذکر آن در تورات تصریح کرده است. این داستان یکی از داستان‌های جذاب و بلند تورات است که در باب‌های ۲۲ تا ۲۵ سفر اعداد آمده است (کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۲۴۳-۲۵۰) و قبل از دیلمی نیز بعضی مفسران بدون آنکه از تورات نامی ببرند، آن را به نقل از ابوحمزه ثمالی و عبدالله بن عباس و محمد بن اسحاق روایت کرده‌اند (برای نمونه: ابوحمزه ثمالی، ۱۴۲۰: ۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۸/۴؛ رازی، ۱۳۶۵: ۱۲/۹).

با این حال سخن اصلی دیلمی به عنوان شیخی صوفی در تفسیر این آیه آن است که اولیاءالله نیز همچون انبیا می‌توانند کرامت داشته باشند و بلعام از اولیاءالله بود و کراماتی ظاهر می‌کرد و از این روی بود که دشمنان موسی فقط بلعام را هم‌آورد موسی می‌دانستند و نزد وی آمدند و از او خواستند تا با موسی مقابله کند.

۳. اشتراک موسی و اوتاد و اختیار در نبوت

در عرفان، افزون بر مشایخ و مریدان و سلسله‌مراتبی که بین آنها وجود دارد، دسته‌ای دیگر از اولیاءالله هستند که از آنان به «رجال غیب» تعبیر می‌شود. این اولیاءالله از چشم عموم مردم پوشیده‌اند و کسی آنها را نمی‌شناسد، از این روی به «رجال غیب» مشهور شده‌اند. این بحث در تصوف بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) شکل گرفته است که بر اساس آن خداوند، عالم را به وجود ۳۵۶ بنده خاص (در شش طبقه) قوام بخشیده

است که با آدم، ابراهیم، موسی، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل هم‌رتبه‌اند (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۹۹: ۹/۱). در روایت دیگری، این شش طبقه اخیار و ابدال و ابرار و اوتاد و نقبا و قطب یا غوث خوانده شده‌اند (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۲۱). بنابراین، مراد از «رجال غیب» در عرفان همین شش طبقه‌اند که در رأس آنها قطب بر پنج طبقه دیگر ولایت و برتری دارد. وظیفه رجال غیب یاری‌رساندن به عرفا و راهنمایی آنان در مسائل صعب و دشوار است (تستری، ۱۴۲۳: ۷۷؛ بقلی، ۲۰۰۸: ۳۰۳/۱-۳۰۴؛ برای آگاهی بیشتر نک.: کریمی، ۱۳۹۳: ۱۹/۵۵۴-۵۵۶).

برخی از عارفان بحث رجال غیب را ذیل آیه «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا» (مائده: ۱۲) پیش کشیده‌اند (بقلی، ۱۴۲۶: ۳۰۷؛ میدی، ۱۳۷۱: ۶۵/۳). دیلمی نیز ذیل همین آیه گفته است که این ۱۲ نقیب در زمان موسی ابدال آن زمان بودند و همیشه در میان مردم اخیار و اوتاد و ابدال وجود داشته‌اند. از خلال سخنان عارفان پیش از دیلمی نیز می‌توان استنباط کرد که رجال غیب مختص به دین اسلام نیست و این بندگان خاص خدا را در همه امت‌ها می‌توان سراغ گرفت. اما بیشتر مفسران این آیه را مربوط به وقایعی می‌دانند که بعد از خروج موسی از مصر برای قوم بنی‌اسرائیل رخ داد. موسی به امر خدا برای رسیدن به سرزمین موعود باید با ساکنان آن دیار می‌جنگید. او پیش از جنگ ۱۲ تن را به عنوان جاسوسان خود از ۱۲ سبط یعقوب برگزید و به آنجا گسیل داشت تا اخباری جمع‌آوری کنند. بنابراین، آیه مزبور اشاره به این ۱۲ برگزیده موسی دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۵۶). اما عرفا از ظاهر عدول کرده و این ۱۲ تن را به ۱۲ ولی خدا تأویل کرده‌اند که قوام عالم به وجود ایشان است و در تأیید آن دو حدیث مذکور را ذکر کرده‌اند.

دیلمی افزون بر ذکر یکی از روایات رجال غیب تأکید می‌کند که در تورات دیده است که آنها اولیاءالله معرفی شده‌اند:

و در توراتی که نزد قوم یهود است دیده‌ام که در زمان موسی (ع) در قوم بنی‌اسرائیل هفتاد تن بودند که خداوند به موسی اجازه داد که از خدا برای ایشان نبوت درخواست کند. پس موسی درخواست کرد و اشتباه کرد و تعداد آنها هفتاد و دو تن بود و خداوند به همه آنها نبوت داد. وقتی موسی دید هفتاد و دو تن نبی شده‌اند یوشع بن نون به موسی گفت: «آن دو تن را از کار نبوت

منع کن». موسی (ع) به یوشع گفت: «بر آن دو حسد مبر. کاش همه قوم نبی بودند»^۳ (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۴۴-۱۴۵).

بی‌شک اشاره دیلمی به بندهای ۱۶ تا ۱۷ و ۲۴ تا ۲۹ از باب یازدهم سفر اعداد است که در آنجا خداوند از موسی می‌خواهد که هفتاد تن از رهبران قوم اسرائیل را جمع کند تا بخشی از رسالت نبوت را بر عهده آنان نیز بگذارد. روایت فارسی این بندها را از تورات می‌خوانیم:

پس خداوند موسی را خطاب کرده گفت هفتاد نفر از مشایخ بنی‌اسرائیل که ایشان را می‌دانی که مشایخ قوم و سروران آنها می‌باشند نزد من جمع کن و ایشان را به خیمه اجتماع بیاور تا در آنجا با تو بایستند و من نازل شده در آنجا با تو سخن خواهم گفت و از روحی که بر تو است گرفته بر ایشان خواهم نهاد تا با تو متحمل بار این قوم باشند و تو به تنهایی متحمل آن نباشی ... پس موسی ... هفتاد نفر از مشایخ قوم را جمع کرده ایشان را به اطراف خیمه برپا داشت و خداوند در ابر نازل شده با وی تکلم نمود و از روحی که بر وی بود گرفته بر آن هفتاد نفر مشایخ نهاد و چون روح بر ایشان قرار گرفت نبوت کردند لیکن مزید نکردند. اما دو نفر در لشکرگاه باقی ماندند که نام یکی آلداد بود و نام دیگری میداد و روح بر ایشان نازل شد و نام‌های ایشان در ثبت بود لیکن نزد خیمه نیامده در لشکرگاه نبوت کردند. آنگاه جوانی دوید و به موسی خبر داده گفت آلداد و میداد در لشکرگاه نبوت می‌کنند و یوشع بن نون خادم موسی، که از برگزیدگان او بود، در جواب گفت: «ای آقایم موسی! ایشان را منع نما». موسی وی را گفت: «آیا تو برای من حسد می‌بری. کاش که تمامی قوم خداوند نبی می‌بودند و خداوند روح خود را بر ایشان افاضه می‌نمود» (کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۲۲۴-۲۲۵).

اگر از اختلاف عدد ۱۲ در «وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا» و عدد ۷۰ در عبارت تورات صرف نظر کنیم، چیزی که دیلمی بیشتر بر آن تأکید دارد شراکت هفتاد تن از مشایخ قوم یهود با موسی در نبوت است. به اعتقاد دیلمی، این هفتاد تن نیز همچون موسی از

اولیاءالله بودند و کسی آنها را نمی‌شناخت، چنان‌که یوشع بن نون، که خادم موسی بود و بعد از او رهبری قوم بنی‌اسرائیل را بر عهده گرفت، نیز از مقام آن ۷۰ تن خبر نداشت. در هیچ یک از تفاسیر عرفانی و غیرعرفانی پیش از دیلمی برای تفسیر این آیه قرآن به این بخش از تورات استناد نشده است. قصد دیلمی از مطرح کردن این داستان توراتی آن بوده که بر این نکته سلوکی تأکید کند که شیخ کامل می‌تواند در هدایت، اولیا و ابدالی برای خود تعیین کند، همچنان‌که موسی نیز افرادی را در قوم خویش برای نبوت مشخص کرد.

استنباط دیلمی از آیه مزبور و نقل عبارت تورات بعد از آن البته تفاوت اساسی با سخن عارفان درباره رجال غیب دارد. اگر شیخ کاملی بتواند ابدالی را به عنوان نماینده خود تعیین کند، به این ابدال نمی‌توان عنوان «رجال غیب» اطلاق کرد. زیرا بر اساس تعالیم عرفانی، رجال غیب در تصوف گماشته هیچ یک از مشایخ صوفیه نبودند و اساساً آنها در سازوکار دیگری فعالیت می‌کردند. هیچ کس آنها را نمی‌شناخت، حتی مشایخ بزرگ نیز آنها را نمی‌شناختند و گاه به صورت اتفاقی در مکان‌های مقدس با آنها ملاقات می‌کردند. مثلاً نقل است که سهل تستری با آنکه خود شیخ طراز اول تصوف در خوزستان و بصره بود، با ۴۷ تن از ابدال و اوتاد دیدار کرد و آن دیدار را برای شاگردانش گزارش کرد (تستری، ۱۴۲۳: ۷۷). بنابراین، رجال غیب نه نماینده هیچ شیخی هستند و نه خانقاه و رباط و مسجد دارند و نه کارشان تربیت شاگرد و تعلیم است، بلکه وظیفه مهم رجال غیب هدایت افراد خاص در مواقع بسیار ضروری است. همچون خضر که گاه بر شخصی ظاهر می‌شود و نکته‌ای در کار او می‌کند.

۴. خلقت آدم به صورت خداوند

یکی از احادیث مشهور و موثق عرفانی که در منابع اهل سنت و شیعه از پیامبر اکرم (ص) روایت شده حدیث «انَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ» یا «انَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَةِ الرَّحْمٰنِ» است. بخاری و مسلم صورت اول آن را روایت کرده‌اند و احمد حنبل هر دو صورت را (بخاری، ۱۴۲۲: ۵۰/۸؛ نیشابوری، ۱۴۰۳: ۳۲/۸؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲۴۴/۲، ۴۳۴). از آنجا که

در جوامع حدیثی اهل سنت، راوی حدیث عمدتاً ابوهریره، از دوستان کعب‌الاحبار یهودی است، برای بعضی از محققان این تردید پدید آمده است که شاید ابوهریره این سخن را از تورات نقل کرده و چون او راوی حدیث بوده است، مستمعان او، آن را حدیث پیامبر (ص) پنداشته‌اند (ابوریه، ۱۹۷۰: ۲۴۷؛ شرف‌الدین، بی‌تا: ۵۵). این تردید البته پُربراه هم نیست، زیرا عین این سخن در ابتدای سفر آفرینش تورات (۱: ۲۶-۲۷) به شکل «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» آمده است (کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۲). با این حال، منابع حدیثی شیعه نیز این حدیث را نقل کرده‌اند. مثلاً کلینی در کافی و صدوق در توحید و عیون اخبار الرضا حدیث را به صورت «انَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ» از امام باقر و امام رضا (ع) روایت کرده‌اند (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۲۸/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۰/۱).

حدیث «انَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ» ظاهراً در قرن پنجم به منابع عرفانی راه یافت. غزالی بارها آن را در احیاء علوم الدین نقل کرده و قائل به تأویل آن است و بر اهل تشبیه سخت خرده گرفته است که چرا به ظاهر حدیث اکتفا کرده و انسان را شبیه خدا دانسته‌اند (غزالی، بی‌تا: ۵۶/۱۶-۵۷). بعد از غزالی، این حدیث در اکثر آثار عرفا نقل شده است (برای نمونه نک: عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۷۱؛ میدی، ۱۳۷۱: ۱۶۳/۱). به نظر می‌رسد جدی‌ترین و عمیق‌ترین بحث‌ها درباره این روایت در قرن ششم هجری صورت گرفته باشد. شمس‌الدین دیلمی یکی از عارفانی است که در همین دوره ذیل برخی از آیات قرآن به بحث درباره آن پرداخته است؛ ذیل آیه «وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَهٗ» (بقره: ۳۰) می‌نویسد:

و سخن خدای تعالی که فرمود: «و خداوند تو به فرشتگان گفت که من در زمین جانشینی قرار خواهم داد» بدین معنا است که کسی را در زمین قرار می‌دهم که نایب من باشد و به احکام من حکم کند و اخلاق و علوم و صفات مرا در خود پدیدار سازد و نزدیک‌ترین آفریدگان به من باشد. و از این رو است که خدای تعالی آدم را بر صورت رحمان آفرید و در روایتی دیگر وارد شده است که خدا آدم را بر صورت خودش آفرید. و در تورات آمده است: «و بورو الوهیم اٲ هو او ذم بصلمینو کذمو ٲینوا بصلیم الوهیم»^۴ (دیلمی، ۱۳۹۷: ۸۵-۸۶).

دیلمی از هر دو صورت روایت در تفسیر خود استفاده کرده است. تعبیر او در توضیح حدیث بسیار دقیق است. او برای رهایی از دام تشبیه و تجسیم تأکید می‌کند که آفرینش انسان به «صورت» خدا به جهت اخلاق و علوم و صفات است. یعنی خدا این توانایی را به بندگان داده است که به اخلاق و علوم و صفات الهی نزدیک شوند، نه آنکه مانند او شوند. این دقیقاً تأویل حدیث مذکور است و با ظاهر آن مغایرت دارد. روزبهان بقلی نیز به زبان رمز بیان کرده است که دست ازل و ابد در آفرینش انسان دخیل بوده و همه اسما و صفات و نعوت و افعال الهی در او ظهور یافته است. بنابراین، از این حیث صورت آدمی شبیه به صورت الهی است. بقلی برای آنکه شائبه تشبیه و تجسیم پیش نیاید تأکید می‌کند که: «خلق الله آدم علی صورته من حیث التخلق لا من حیث التشبه» (بقلی، ۲۰۰۸: ۲۳۰/۱، ۳۷۱/۲). بنابراین، موضع بقلی درباره این حدیث همان موضع غزالی و دیلمی است.

نکته مهم دیگری که در کلام دیلمی دیده می‌شود، استشهاد او به تورات است. پیش‌تر اشاره کردیم که عین حدیث مزبور در سفر آفرینش تورات درج شده است. اما قبل از دیلمی هیچ یک از مفسران و اندیشمندان اسلامی به این شباهت اشاره نکرده‌اند. دیلمی افزون بر اشاره به این شباهت، به عبارت عبری آن استناد کرده است. این عبارت تورات یکی از عباراتی است که دیلمی به آن توجه داشته و در جاهای دیگر تصدیق‌المعارف و نیز در کتاب‌های دیگر خود نیز به مناسبت‌های مختلف از آن استفاده کرده است (برای نمونه نک: دیلمی، ۱۳۹۷: ۲۷۳، ۳۶۹). در همه مواضع مزبور دیلمی کوشیده است حدود شریعت را نگه دارد و مراقب باشد سخنی نگوید که بوی تشبیه یا وحدت وجود از آن به مشام برسد. تحلیل او از حدیث مزبور بر پایه نظریه «جمع توحید و تعظیم» است که می‌توان از آن به روایت اولیه «وحدت شهود» تعبیر کرد. در این نظریه، نفی توحید به تشبیه و تجسیم منجر می‌شود و نفی تعظیم به تعطیل می‌انجامد (دیلمی، بی‌تا: گ ۲۲۰-۲۲۲). بنابراین، جمع این دو ضروری است. انسان به عنوان تنها موجود اکمل و اتم الهی باید اهل تعظیم باشد و خود را به صورت الهی نزدیک کند. همچنین، نباید از توحید غافل شود که مبدا به دام تشبیه و تجسیم گرفتار آید.

دیلمی از حیث رویکردی که به حدیث مزبور دارد، تفاوت چشمگیری با عرفای پیش از خود ندارد. اما از حیث تفسیری که از آن عرضه کرده و نیز به‌کارگیری متن عبری تورات در جهت اثبات دیدگاه خود دست به نوآوری زده است و ما این شیوه تفسیری را در هیچ یک از دانشمندان و مفسران اسلامی نمی‌بینیم. بعد از دیلمی تفسیر این حدیث متحول شد و نقطه آغاز این تحول برای عارفان مشرق اسلامی ابن‌عربی بود. ابن‌عربی، که هم‌عصر با دیلمی است، با توجه به مبانی عرفانی خویش، که در رأس آنها وحدت وجود و انسان کامل است، و به حکم قاعده مشهور خود که «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها» قائل به شباهت عالم به صورت خدا است و چون آدم جامع همه عالم است، پس آدم شبیه به خدا است (محبی‌الدین ابن‌عربی، ۱۳۶۵: ۴۸-۴۹؛ همو، بی‌تا: ۱۰۶/۱، ۲۴۲/۲، ۳۴۵، ۴۵۹). فرق تلقی دیلمی و ابن‌عربی از حدیث مزبور آن است که دیلمی «علی صورت» را به معنای تقرّب انسان به خدا دانسته و ابن‌عربی از آن، اشتراک معنوی صفات الهی و بشری را استنباط کرده است.

۵. بشارت ظهور پیامبر اکرم (ص)

استفاده از کتاب مقدس یهودیان و نیز مسیحیان برای اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص) و ذکر نشانه‌های ظهور آن حضرت در کتاب‌های ایشان سنتی است که اغلب اندیشمندان و مفسران اسلامی به آن عمل کرده‌اند. طبری و فخر رازی در تفسیر آیات ۱۵۷ سوره اعراف، ۱۴۶ سوره بقره، ۲۰ سوره انعام و ۶ سوره صف از گزارش‌های توراتی و انجیلی درباره ظهور پیامبری با مشخصات و صفات حضرت محمد (ص) استفاده کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۳، ۱۶۴/۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۰/۱۵، ۵۲۸/۲۹). اندیشمندان دیگری همچون مطهر مقدسی در *البدء والتاریخ* و ابوریحان بیرونی در *الآثار الباقیه* نیز کوشیدند به متن عبری تورات و متن سریانی انجیل دسترسی پیدا کنند و بشارت آمدن پیامبر اکرم (ص) را در این کتاب‌ها نشان دهند (نک: ادامه مقاله).

دیلمی از پیشینیان خود یک قدم فراتر نهاده و با استفاده از مطالب تورات و انجیل و زبور داوود در اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص) و نشانه‌های ظهور ایشان کتابی با عنوان

الجامع لدلائل النبوات نگاشته و عموم علما را به آن ارجاع داده است (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۰۹). این کتاب گرچه به دست ما نرسیده، اما برخی نمونه‌ها، که دیلمی از کتاب الجامع در تصدیق المعارف نقل کرده است، نشان می‌دهد که او مستقیماً به کتاب‌های عهدین رجوع می‌کرده است؛ کاری که حداقل در میان عارفان پیش از او سابقه ندارد. زیرا نهایت کاری که مشایخ عرفان برای اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص) انجام داده‌اند آن است که فقط بر اساس قرآن و حدیث برتری پیامبر را بر انبیای پیشین نشان داده‌اند. سلمی در حقائق التفسیر از امام صادق (ع) نقل کرده است که «موسی صفت موسی را از پروردگارش شنید و محمد صفت پروردگارش را از پروردگارش شنید و از این‌روی است که مقام محمد سدره المنتهی بود و مقام موسی کوه طور» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۹). قشیری مرتبه ابراهیم را «عین الفرق» و مقام موسی را «عین الجمع» و مقام محمد (ص) را «جمع الجمع» ذکر کرده است (قشیری، ۲۰۰۰: ۳/۲۳۷). مستملی بخاری نیز بر اختیارداشتن موسی در آمدن به کوه طور و اختیارنداشتن پیامبر اکرم (ص) در شب معراج تأکید دارد و از دو صفت «کلیم» و «حبیب» برای برتری پیامبر (ص) بر موسی استفاده کرده است. زیرا مقام موسی «سمع» بود و مرتبه پیامبر (ص) «نظر» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲/۵۷۳).

اما دیلمی به قرآن و سنت اکتفا نکرده و برای اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص) به تورات رجوع کرده است. او ذیل آیه «طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُّبِينٍ» (نمل: ۱) نوشته است:

کتاب مبین یعنی در تورات. همانا خدای تعالی در تورات به آنان (بنی‌اسرائیل) وعده داد که پیامبر عرب از غار حراء مکه خواهد آمد و همراه او کسانی خواهند بود که با کافران به شدت برخورد خواهند کرد و خدای تعالی به ایشان کتابی و توقیعی معنوی عطا خواهد کرد، همان‌طور که در پایان تورات پس از یاد از آمدن موسی از سینا و آمدن عیسی از ساعیر چنین گفته است: «وهو فیع میهار قورون»، یعنی از کوه حراء مکه برخوردار خواهد خاست^۵ (دیلمی، ۱۳۹۷: ۲۸۳).

دیلمی عبارت عبری «وهو فیع میهار قورون» را از آخر سفر تثنیه (تثنیه، ۳۳: ۱) نقل کرده است. در آنجا آمده است: «یهوه از سینا آمد و از سعیر بر ایشان طلوع نمود و از

جبل فاران درخشان گردید و با کروهای مقدسین آمد و از دست راست او برای ایشان شریعت آتشین پدید آمد» (کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۳۲۸). بنابراین «و از جبل فاران درخشان گردید» ترجمه «وهو فیع میهار قورون» است. پیش از دیلمی نیز این عبارت به عنوان سندی مهم درباره بشارت ظهور پیامبر اکرم (ص) در برخی از متون دینی اسلامی به کار رفته است. شیخ طوسی این عبارت را بدون کم و کاست در ضمن دعای سمات از زبان امام علی (ع) روایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۹). نقل این عبارت تورات در اثری از شیخ طوسی نشان می‌دهد که در میان شیعیان نیز این عبارات رواج داشته است. مقدسی نیز در *البدء والتاریخ* این عبارت تورات را به عبری نقل کرده و توضیح داده است که مراد از «جبل فاران» کوهی است در مکه. زیرا در تورات آمده است که ابراهیم، هاجر و اسماعیل را در فاران جای داد:

و ساعیر کوه‌های فلسطین است از جانب روم. و فاران کوه‌های مکه است به دلیل تورات که ابراهیم، اسماعیل و هاجر را در فاران جای داد ... خداوند از سینا آمد و از ساعیر روشنایی بخشید و از کوه‌های فاران آشکار گردید. گویند معنای آمدن او از سینا فرورستادن تورات است بر موسی و روشنایی بخشیدن از ساعیر فرورستادن انجیل است بر عیسی و آشکارشدنش از کوه‌های فاران فرورستادن قرآن است بر محمد (مقدسی، ۱۹۶۲: ۳۲/۵-۳۳؛ همو، ۱۳۵۱: ۳۵-۳۶).

ابوریحان بیرونی نیز در *الآثار الباقیه* با نقل عبارت «یشرق بریه فاران بمحمد الأمی» (بیابان فاران به واسطه محمد امی می‌درخشد) با تفاوتی جزئی که فاران را نام بیابانی دانسته و احتمالاً مراد او سرزمین حجاز بوده، به بشارت ظهور پیامبر (ص) در سفر تشبیه اشاره کرده است (بیرونی، ۱۹۲۳: ۱۹). در میان جغرافی‌نویسان نیز مکان‌هایی مثل ساعیر و فاران شناخته شده بوده است. یاقوت حموی بر اساس تورات، «ساعیر» را نام کوهی در فلسطین و فاران را نام کوهی در مکه نوشته است (حموی، ۱۳۹۷: ۱۷۱/۳، ۲۲۵). بنابراین، این عبارات در میان مسلمانان مشهور بوده و مسلمانان با این مکان‌ها بیگانه نبودند و می‌دانستند که این نام‌ها در تورات ذکر شده است.

دیلمی نیز با استفاده از همین سنت به نقل عبارات تورات پرداخته است. اما تفاوت دیلمی با سایر مفسران و اندیشمندان آن است که او برخلاف آنها، که ظاهراً به متن تورات رجوع نکرده و فقط به نقل آن از روی آثار دیگر بسنده کرده‌اند، متن عبری تورات را در اختیار داشته و همچون مقدسی از روی آن عبارات مذکور را نقل کرده است. او در دنباله عبارت پیشین با رجوع به سفر تثنیه تورات چنین نوشته است:

آنگاه [خدای تعالی] در وصف همراهان کسی که از حراء مکه ظهور می‌کند سخنی طولانی گفت و افزود: آیش دوث لوموا یعنی [خداوند] نوری و کتابی معنوی به ایشان عطا فرمود. آیش آتش است به لغت عربی. دوث کتاب با عنوان لوموا یعنی برای آنها. و [در زبان عبری] کتاب را آیش می‌گویند زیرا کتاب نور است و نار: نور مؤمنان است و نار کافران؛ و کتاب خدای تعالی را نور می‌نامند همچنان‌که تورات و قرآن را در بسیاری از موارد نور نامیده است^۶ (دیلمی، ۱۳۹۷: ۲۸۳-۲۸۴).

عبارت «آیش دوث لوموا» در دنباله همان عبارت قبلی تورات است که در وصف یاران کسی وارد شده است که از کوه فاران می‌آید. دیلمی ذیل آیه ۳۲ سوره فاطر باز به این موضوع برگشته و افزون بر ذکر جمله «وهو فیع مهیار قورون»، امت پیامبر اکرم (ص) را توصیف کرده است:

سپس امت او را توصیف کرده و گفته است: «واوشه میری ووث قوذوش میمینوا». یعنی به همراه او و در سمت راستش جماعت مقدس بسیاری وجود دارند. و در ادامه گفته است: «کلّ قذو شوا یبور یخوا». یعنی هر مقدسی به دست تو است و مقدس و مصطفی به یک معنا است^۷ (همان: ۳۰۸).

در این فقره، دیلمی یک قدم از عبارات مقدسی و بیرونی فراتر رفته و عبارت پایانی سفر تثنیه را به امت اسلام تأویل کرده است که همراه پیامبر اکرم (ص) از کوه حرا می‌درخشند. او در توصیف امت اسلام صرفاً به عبارت تورات اکتفا نکرده و به سراغ کتاب اشعیاى نبی، که یکی از آثار پیش‌گویانه و آخرالزمانی است، نیز رفته و با نقل

عبارت «إِنِّي أُخْرِيتُ الْمَاءَ فِي الْبَرِيَّةِ فِي أَسِيمُونَ لِيَشْرَبَ شَعْبِي الْمِصْطَفَى». هذا الشعب الذي اخترتُ يشرب»^۸ از آن، تأکید کرده است که این فقره از کتاب اشعیا در حق حاجیان خدا وارد شده و عبارت «الشعب الذي اخترتُ يشرب» نشان می‌دهد که مسلمانان قوم برگزیده‌ی الهی هستند (همان: ۳۰۸).

نمی‌توانیم نمونه دیگری مانند آنچه دیلمی نقل کرده است در آثار تفسیری، حدیثی و عرفانی پیش از او بیابیم که این چنین با عبارات عبری عهد عتیق در جهت اثبات حقانیت پیامبر اکرم (ص) و بشارت ظهور او و امتش کوشیده باشد. او با عبارت «مختارین بقوله الشعب الذي اخترت يشرب» آشکارا در مقابل این ادعای قوم بنی‌اسرائیل که بر اساس تورات (سفر تثیبه، ۷: ۷) خود را قوم برگزیده خدا می‌دانستند و در قرآن (بقره: ۴۷) نیز ادعای آنان تأیید شده است، موضع گرفته و تأکید کرده است که بر اساس کتاب اشعیا، که کتاب خود یهودیان است، مسلمانان قوم برگزیده‌ی الهی هستند. به نظر دیلمی، اینکه خدا با عبارت «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» در آیه فوق ظالمان را در گروه عبادت‌کنندگان قرار داده است، کرامتی است که فقط مخصوص امت پیامبر اکرم (ص) است و در سایر امت‌های پیامبران پیشین چنین چیزی وجود ندارد.

نتیجه

شمس‌الدین دیلمی نخستین عارفی است که به سبب آشنایی با زبان عبری، توانسته است در قرن ششم هجری قمری در همدان، که یکی از مراکز مهم تجمع اقلیت یهودی بوده است، در تفسیر عرفانی تصدیق‌المعارف عباراتی از عهد عتیق را به عبری یا عربی به منظور تأیید و اثبات بعضی از عقاید اساسی اسلام و عرفان اسلامی استفاده کند. او، برخلاف اغلب عرفا که محل دریافت کلام خدا را سرّ بنده می‌دانند، با نقل داستان سخن‌گفتن خدا با موسی و خواهر و برادر وی از تورات، تأکید کرده است که موسی کلام خدا را با حس ظاهری شنید. داستان بلعام در تورات را نیز در توضیح معنای «انسلاخ» در قرآن و نمونه‌ی اعلاّی درآمدن از خیر به شر ذکر کرده است. همچنین، با استفاده از داستان توراتی «انتخاب هفتاد تن از مشایخ بنی‌اسرائیل برای اشتراک با او در

نبوت» ضمن آنکه مشایخ بنی اسرائیل را به اوتاد و اخیار (از رجال غیب) تأویل کرده، قطب را قادر به انتخاب اوتاد و اخیار برای خود دانسته است. دیلمی با نقل عبارت «وبورو الوهیم اث هو اوذم بصلمینو کذمو ثینوا بصلیم الوهیم» از تورات و تطبیق آن با روایت نبوی «انّ الله خلق آدم علی صورته» بر این نکته تأکید کرده است که بنده می‌تواند به صفات الاهی تقرب یابد نه آنکه صفات او به صفات الاهی تبدیل شود. نبوت و برتری پیامبر اکرم و امت اسلام نکته دیگری است که دیلمی برای اثبات آنها به عبارات «وهو فیع مهیار قورون» و «واوئوه میری ووئ قوذوش میمینوا» در آخر سفر تشبیه و نیز به پیش‌گویی‌های اشعیا در کتاب اشعیا استناد کرده و ادعای یهودیان مبنی بر قوم برگزیده خدا بودن را به پرسش کشیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «و قد ذُکِرَ فی التوراه التي فی أیدی اليهود أن قال هارون و أخته مریم صلوات الله علیهما: لیس الله تعالی یکالم موسی وحده بل یکالمننا أیضاً. و قال الله تعالی لموسی: إنَّ أَخَوَیکَ یقولان کذا، فأحضرهما فی القبه حتی أقولهما. فلماً حضرا و حضر موسی علیه السلام قال الله تعالی لهارون و مریم: أنصتا کلامی. إننی أنا الله و أنما بنیتکما أن أترایا لکما بالرؤیه و أکلمکما بالحلم و لیس لعبدی موسی هکذا و لکنه آمینی فی بیتی و أکلمه من فم إلی فم بالنظر و لیس بالشبه و قد رأی محمده الله فلم تخشیا أن تتکلمآ بعبدی موسی. هذا فی ترجمه التوراه».
۲. «و کلمه ربّه من غیر واسطه کما یکلم الملک، و تکلیمه: أن یخلق الکلام منطوقا به فی بعض الأجرام کما خلقه مخطوطا فی اللوح».
۳. «و قد رأیت فی التوراه التي فی أیدی اليهود أنه کان فی بنی اسرائیل فی زمان موسی علیه السلام سبعون نفرأ. فأذن الله تعالی لموسی أن یدعو الله تعالی لیبئبئهم. فدعا موسی علیه السلام فغلط فعد اثنین و سبعین و نبأهم الله تعالی جمیعاً. فلماً رأی موسی علیه السلام من الغد أن صار اثنین و سبعین نبیأ. فقال یوشع بن نون: أمنعهما من ذلك. فقال موسی علیه السلام لیوشع: لا تحسدهما. لیت القوم کلها أنبیاء».
۴. «قوله تعالی «وَ إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَهِ إِنِّی جَاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَهُ» أی جاعل من ینوب عنی فی الأرض و یحکم حکامی و یتخلق بأخلاقی و علومی و صفاتی و یکون أقرب الخلق منی و من هنا خلق الله تعالی آدم علی صورته الرحمن و فی روایه أخرى: خلق الله آدم علی صورته و قال فی التوراه: وبورو الوهیم اث هو اوذم بصلمینو کذمو ثینوا بصلیم الوهیم».
۵. «کتاب مبین یعنی فی التوریه و ذلك أن الله تعالی وعدهم فی التوراه بمجیء النبی العربی من حراء مکّه و معه جماعه أشداء علی الکفار و أنه تعالی یعطیهم کتاباً و توفیعاً معنویاً کما قال فی آخر التوراه بعد ما ذکر مجیء موسی من سینا و مجیء عیسی من ساعیر قاله وهو فیع میهار قورون یعنی استعلن من جبل حرا مکّه».

۶. «ثم ذکر کلاماً طویلاً فی وصف جماعه یکنونون مع الذی ینظر من حراء مکة إلی أن قال: آیش دوت لوموا ای أعطی نوراً کتاباً معنوياً لهم. آیش آتش است به لغت عبری، دوت کتاب با عنوان لوموا ای لهم و إنما سمی الکتاب آیش لأنه نور و نار نور المؤمنین و نار للکافرین و کتاب الله تعالی یسمى نوراً كما یسمى التوراه والقرآن فی کثیر من المواضع».
۷. «ثم وصف أمته. فقال: واوثوه میری ووث قوذوش میمینوا. یعنی و معه جماعه کثیره مقدسه عن یمینه. و ذکر إلی أن قال کلّ قذو شوا یبور یخوا. یعنی کلّ مقدسه بیدک والمقدس والمصطفی واحد».
۸. «چون که آب در بیابان و نهرها در صحرا به وجود می‌آورد تا قوم خود و برگزیدگان خویش را سیراب نماید. این قوم را برای خود ایجاد کردم تا تسبیح مرا بخوانند»؛ برای تفصیل این پیش‌گویی اشعیا، نک: اشعیا ۴۳: ۲۰-۲۱.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: دار صادر.
- ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار (۱۴۲۰). *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار المفید.
- ابو ریه، محمود (۱۹۷۰). *شیخ المصیره أبو هریره*، قاهره: دار المعارف.
- ابو نعیم اصفهانی، احمد ابن عبدالله (۱۳۹۹). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: مکتبه السعاده.
- اذکابی، پرویز (۱۳۸۰). *همدان‌نامه: بیست گفتار درباره مادستان*، همدان: مادستان.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷). *الابانه عن اصول الدیانة*، تصحیح: فوکیه حسین محمود، قاهره: دار الانصار.
- باغستانی، اسماعیل (۱۳۸۳). «تورات در منابع اسلامی»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلام‌علی حداد عادل، تهران: کتاب مرجع، ج ۸.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲). *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق: دار طوق النجاه.
- بقلی، روزبهان (۱۴۲۶). *مشرب الارواح*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بقلی، روزبهان (۲۰۰۸). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۹۲۳). *الانوار الباقیه عن القرون الخالیه*، تصحیح: ادوارد زاخاو، لایپزیگ: هاراسوئیت.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- تستری، سهل (۱۴۲۳). *تفسیر التستری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حموی، یاقوت (۱۳۹۷). *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- دیلمی، شمس‌الدین محمد بن عبد الملک (۱۳۹۷). *تصدیق المعارف*، به کوشش: سعید کریمی، تهران: عهد الست.
- دیلمی، شمس‌الدین محمد بن عبد الملک (بی‌تا). *الجمع بین التوحید والتعظیم*، استانبول: مجموعه شهید علی‌پاشا، نسخه شماره ۱۳/۱۳۴۶.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۵). *سیر أعلام النبلاء*، تصحیح: شعیب أرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۷). *تاریخ الإسلام*، تصحیح: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- رازی، ابوالفتوح (۱۳۶۵). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- زمخشری، جار الله (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سلمی، ابوعبدالرحمان (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی*، به کوشش: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شرف‌الدین، عبدالحسین (بی‌تا). *أبوهریره*، قم: انصاریان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: بی‌تا.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰). *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسه الرساله.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۱). *مصباح المتهدج*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱). *تمهیدات*، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد (بی‌تا). *احیاء علوم الدین*، تحقیق: عبد الرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب: التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی عبد الجبار، عبد الجبار بن احمد (۱۳۸۴). *شرح الاصول الخمسه*، حَقَّقَه و قدَّم له: عبد الکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.

قشیری، عبد‌الکریم (۲۰۰۰). *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب، الطبعة الثالثة.

کتاب مقدس: کتب عهد عتیق و عهد جدید (۱۱۸۳). بی‌جا: انجمن کتاب مقدس ایران.
کتاب‌هایی از عهد عتیق، کتاب‌های قانونی ثانی، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۸۰).
ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی.

کریمی، سعید (۱۳۹۳). «رجال غیب»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلام‌علی حداد عادل
تهران: کتاب مرجع، ج ۱۹.

کلابادی، ابوبکر (۱۹۳۳). *التعرف لمذهب التصوف*، مصر: مطبعة السعادة.
کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). *الکافی*، قم: دارالحدیث.
محبی‌الدین ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۵). *فصوص الحکم*، تصحیح: ابو العلاء عقیفی،
بیروت: دار الکتاب العربی.

محبی‌الدین ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، قاهره: دار الکتب العربیه
الکبری.

مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح: محمد روشن،
تهران: اساطیر.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۵۱). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران:
بنیاد فرهنگ ایران، ج ۵.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۶۲). *البدء والتاریخ*، تصحیح: کلیمان هوار، تهران: مکتبه الاسدی،
چاپ افست.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*، تصحیح: علی اصغر حکمت،
تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۰۳). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.
هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سروش.

Rabbi Benjamin of Tudela (1840). *The Itinerary*, Translated and edited by A. Asher, Vol. 1,
London and Berlin.

References

The Holy Quran.

Abu Hamzah Thomali, Thabet ibn Dinar. 1999. *Tafsir al-Quran al-Karim (Interpretation of the Holy Quran)*, Beirut: Dar al-Mofid. [in Arabic]

Abu Naim Esfehani, Ahmad ibn Abdollah. 1979. *Helyah al-Oliya wa Tabaghat al-Asfiya (Adornment of Saints and Classes of the Elect)*, Cairo: Al-Saadah Library. [in Arabic]

Abu Rayyah, Mahmud. 1970. *Sheykh al-Mozayrah Abu Horayrah*, Cairo: Dar al-Maaref. [in Arabic]

Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Esmail. 1977. *Al-Ebanah an Osul al-Diyanah*, Edited by Foghiyah Hoseyn Mahmud, Cairo: Dar al-Ansar. [in Arabic]

Azkayi, Parwiz. 2002. *Hamedan Nameh: Bist Gofar Darbareh Madestan*, Hamedan: Madestan. [in Farsi]

Baghestani, Esmail. 2005. "Torat dar Manabe Islami (Torah in Islamic Sources)". In: *Encyclopedia of the Islamic World*, Supervisor: Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: Reference Book, vol. 8. [in Farsi]

Baghli, Ruzbahan. 2005. *Mashrab al-Arwah*, Beirut: Scientific Books Institute. [in Arabic]

Baghli, Ruzbahan. 2008. *Araes al-Bayan fi Haghaegh al-Quran*, Beirut: Scientific Books Institute. [in Arabic]

Biruni, Abureyhan Mohammad ibn Ahmad. 1923. *Al-Athar al-Baghiyah an al-Gharn al-Khaliyah (Remnants of Past Centuries)*, Edited by Edward Zakhaw, Leipzig: Hara Suite. [in Arabic]

Bokhari, Mohammad ibn Esmail. 2001. *Sahih al-Bokhari*, Researched by Mohammad Zohayr ibn Naser al-Naser, Damascus: Dar Togh al-Najah. [in Arabic]

Deylami, Shams al-Din Mohammad ibn Abd al-Malek. 1977. *Tasdigh al-Maaref*, Edited by Saeed Karimi, Tehran: Ahd Alast. [in Arabic]

Deylami, Shams al-Din Mohammad ibn Abd al-Malek. n.d. *Al-Jam' bayn al-Tawhid wa al-Tazim (The Combination between Monotheism and Reverence)*, Istanbul: Shahid Ali Pasha Collection, version no. 13/1346. [in Arabic]

- Eyn al-Ghozat Hamedani, Abdollah ibn Mohammad. 1963. *Tamhidat (Preparations)*, Edited by Afif Asiran, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Mafatih al-Ghayb: al-Tafsir al-Kabir (Keys of the Unseen: The Great Interpretation)*, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. 1964. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Description of the Five Principles)*, Researched by Abd al-Karim Othman, Cairo: Wahabah Library. [in Arabic]
- Ghazzali, Mohammad. n.d. *Ehya Olum al-Din (Revival of the Sciences of Religion)*, Researched by Abd al-Rahim ibn Hosayn Hafez Araghi, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]
- Ghosheyri, Abd al-Karim. 2001. *Lataef al-Esharat: Tafsir Sufi Kamel le al-Quran al-Karim (Delicate Signs: A Complete Sufi Commentary on the Holy Quran)*, Cairo: Egyptian General Book Council, Third Edition. [in Arabic]
- Hajwiri, Ali ibn Othman. 2005. *Kashf al-Mahjub*, Edited by Mahmud Abedi, Tehran: Soroush. [in Arabic]
- Hemawi, Yaghut. 1977. *Mojam al-Boldan*, Beirut: Dar Sadr. [in Arabic]
- Ibn Babewayh Qommi (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 2000. *Oyun Akhbar al-Reza (S) (Selected Words of Imam Reza (S))*, Tehran: Nashr Jahan. [in Arabic]
- Ibn Babewayh Qommi (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 2020. *Al-Tawhid (Monotheism)*, Qom: Qom Seminary Teachers Association. [in Arabic]
- Ibn Hanbal. n.d. *Mosnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Dar Sadr. [in Arabic]
- Kalabazi, Abu Bakr. 1933. *Al-Taarrof le Mazhab al-Tasawwof (Introduction to the Religion of Sufism)*, Egypt: Al-Saadah Library. [in Arabic]
- Karimi, Saeed. 2015. "Rejal Ghayb (Unseen Men)". In: *Encyclopedia of the Islamic World*, Supervised by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: Ketab Marja, vol. 19. [in Farsi]
- Ketab Moghaddas: Kotob Ahd Atigh wa Ahd Jadid (The Bible: Old Testament and New Testament Books)*. 1805. n.p: Iranian Bible Association. [in Farsi]
- Ketabhayi az Ahd Atigh, Ketabhay Ghanuni Thani, Barasas Ketab Moghaddas Urshalim (Old Testament Books, Second Canonical Books, based on the Jerusalem Bible)*. 2002. Translated by Piruz Sayyar, Tehran: Ney. [in Farsi]

- Koleyni, Abu Jafar Mohammad ibn Yaghub. 2009. *Al-Kafi*, Qom: Al-Hadith Institute. [in Arabic]
- Meybodi, Ahmad ibn Mohammad. 1993. *Kashf al-Asrar wa Oddah al-Abrar (Revelation of Secrets and Provision for the Righteous)*, Edited by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir, Fifth Edition. [in Arabic]
- Moghaddasi, Motahhar ibn Taher. 1962. *Al-Bad' wa al-Tarikh (Commencement and History)*, Edited by Cleman Hawar, Tehran: Al-Asadi Library, Offset.
- Moghaddasi, Motahhar ibn Taher. 1973. *Afarinesh wa Tarikh (Creation and History)*, Translated by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Iranian Culture Foundation, vol. 5. [in Farsi]
- Mohyi al-Din ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 1946. *Fosus al-Hekam*, Edited by Abu al-Ala Afifi, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]
- Mohyi al-Din ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. n.d. *Al-Fotuh al-Makkiyah*, Cairo: Great Arabic Books Institute. [in Arabic]
- Mostamli Bokhari, Esmail. 1985. *Sharh al-Taarof le Mazhab al-Tasawwof (Explanation of the Introduction to the Religion of Sufism)*, Edited by Mohammad Roshan, Tehran: Asatir. [in Arabic]
- Neyshaburi, Moslem ibn Hajjaj. 1983. *Sahih Moslem*, Beirut: Al-Fekr Institute. [in Arabic]
- Purjawadi, Nasrollah. 1997. *Royat Mah dar Aseman (Watching the Moon in the Sky)*, Tehran: University Publication Center. [in Farsi]
- Rabbi Benjamin of Tudela. 1840. *The Itinerary*, Translated and edited by A. Asher, Vol. 1, London and Berlin.
- Razi, Abu al-Fotuh. 1987. *Roz al-Janan wa Roh al-Jenan fi Tafsir al-Quran (Gardens of Heavens and the Spirit of Heavens in the Interpretation of the Quran)*, by Mohammad Jafar Yahagghi & Mohammad Mahdi Naseh, Mashhad: Astan Qods Razavi Islamic Research Foundation. [in Farsi]
- Sharf al-Din, Abd al-Hosayn. n.d. *Abu Horayreh*, Qom: Ansariyan. [in Arabic]
- Solami, Abu Abd al-Rahman. 1991. *Majmueh Athar Abu Abd al-Rahman Solami (Collection of the Works of Abu Abd al-Rahman Solami)*, by Nasrollah Purjawadi, Tehran: University Publication Center. [in Arabic]

- Tabari, Mohammad ibn Jarir. 1999. *Jame al-Bayan fi Tawil al-Quran (Comprehensive Statement on the Interpretation of the Quran)*, Researched by Ahmad Mohammad Shaker, Beirut: Al-Resalah Institute. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1994. *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Collection of Statements on the Interpretation of the Quran)*, Tehran: n.pub. [in Arabic]
- Tostari, Sahl. 2002. *Tafsir al-Tostari*, Beirut: Scientific Books Institute. [in Arabic]
- Tusi, Abu Jafar Mohammad ibn Hasan. 1991. *Mesbah al-Motehajjed*, Beirut: Shiite Jurisprudence Foundation. [in Arabic]
- Tusi, Abu Jafar Mohammad ibn Hasan. n.d. *Al-Tebyan fi Tafsir Al-Quran (Clarification in the Interpretation of the Quran)*, Edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage. [in Arabic]
- Zahabi, Shams al-Din. 1985. *Seyr A'lam al-Nobala (The Lives of Noble Figures)*, Edited by Shoayb Arnawut, Beirut: Al-Resalah Institute. [in Arabic]
- Zahabi, Shams al-Din. 1996. *Tarikh al-Eslam (History of Islam)*, Edited by Omar Abd al-Salam Tadmori, Beirut: Arabic Books Institute. [in Arabic]
- Zamakhshari, Jarollah. 1987. *Al-Kashshaf an Haghaegh Ghawamez al-Tanzil wa Oyun al-Aghawil fi Wojoh al-Tawil (Discovering the Facts about the Mysteries of Revelation and the Prominent Sayings on the Aspects of Interpretation)*, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]