



A Comparative Study of the Concept of Wajh Allāh in Qur'an 2:115*

Maryam Alizadeh¹  and Vahid Vahed Javan² 

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Islamic Sources, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: alizade62@ut.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Ethics and Mysticism, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: vahedjavan@ut.ac.ir

Research Article



Abstract

Wajh Allāh (“the Face of God”) is among the ambiguous (*Mutashābih*) expressions that appear in several verses of the Noble Qur'an and whose meaning has long been subject to interpretive uncertainty. Exegetes have approached the interpretation of *Wajh Allāh* from diverse perspectives, advancing a range of explanations, some of which tend toward anthropomorphism, while others favor figurative interpretation (*Ta'wīl*). Undoubtedly, a sound understanding of this expression and a critical examination of the various exegetical approaches to it can, first, clarify the ambiguity surrounding the verse and, second, identify the most persuasive interpretation on the basis of multiple lines of evidence. Employing a descriptive-analytical method, this study examines and evaluates the principal exegetical approaches to the concept of *Wajh Allāh*. The findings indicate that the three major interpretive approaches—tradition-based, theological-philosophical, and mystical—offer distinct understandings of the expression. The integration of these approaches and the utilization of their diverse methods and analytical frameworks contribute to a comprehensive interpretation of *Wajh Allāh*, while preventing reductionist and overly simplistic readings.

Keywords: *Wajh Allāh*; Qur'an 2:115; Anthropomorphism (*Tajsim*); Assimilationism (*Tashbih*).

* Received 04 November 2025; Received in revised from 27 December 2025; Accepted 24 February 2026; Published online 30 March 2026

Cite this article: Alizadeh, M., & Vahed Javan, V. (2026). A Comparative Study of the Concept of *Wajh Allāh* in Qur'an 2:115. *Comparative Interpretation Research*, 12(1), 43-65. <https://doi.org/10.22091/ptt.2025.12666.2447>

Publisher: University of Qom



©The Author(s)

Introduction

According to Qur'an 3:7, the verses of the Qur'an are classified into two categories: *Muḥkam* (clear) and *Mutashābih* (ambiguous). Owing to their semantic clarity, *Muḥkam* verses are generally less susceptible to interpretive disagreement, whereas *Mutashābih* verses have consistently been subject to diverse interpretations. Among these, verses concerning the divine attributes constitute a significant portion of the ambiguous passages. In interpreting such verses, the exegete must take divine transcendence from corporeality as a fundamental hermeneutical principle. One of the most prominent examples is the expression *Wajh Allāh* ("the Face of God"), whose meaning when attributed to God has long been a matter of interpretive ambiguity. Some exegetes have adopted a literalist reading that tends toward corporealism, while others have interpreted it as referring to the divine attributes of action.

A central issue, therefore, concerns the interpretive frameworks employed by exegetes in explaining such verses—whether tradition-based, theological-philosophical, or mystical—and the extent to which each framework yields a coherent and persuasive interpretation. The principal question of this study is: What approaches have Shi'i and Sunni exegetes adopted in interpreting *Wajh Allāh* in Qur'an 2:115, and which approach demonstrates greater explanatory adequacy? The significance of this inquiry extends beyond Qur'anic studies, as it also contributes to resolving theological misconceptions arising from divergent understandings of the divine attributes.

The primary gap that this study seeks to address is the absence of a comparative methodological analysis of the meaning of *Wajh Allāh* in Qur'an 2:115— "*Whichever way you turn, there is the face of Allah*"—from the perspectives of Shi'i and Sunni exegetes, with particular emphasis on three major interpretive approaches: tradition-based, theological-philosophical, and mystical. The originality of the present study lies in its methodology-oriented comparison of exegetes from both traditions, its focus on a single verse as a case study, and its evaluation of the effectiveness of these approaches in articulating an interpretation consistent with the principle of divine transcendence (*Tanzīh*).

This study employs a descriptive-analytical and comparative methodology. It begins by examining the lexical meaning of the term *wajh* and subsequently analyzes and comparatively evaluates the tradition-based, theological-philosophical, and mystical interpretations advanced by leading Shi'i and Sunni exegetes regarding Qur'an 2:115, with the aim of arriving at a coherent interpretation free from corporealist implications.

Research Findings

A synthesis of the exegetical views suggests that proponents of the tradition-based approach, relying on narrations transmitted from the Infallibles ('a.s.), interpret *Wajh Allāh* through reference to concrete and external manifestations. These manifestations include the *qiblah* (as the direction of worship), the Prophet (PBUH) and the Imams ('a.s.) (as divine proofs and intermediaries of grace), and religious acts and rituals such as prayer and pilgrimage. The primary emphasis of this approach is on the outward and

practical dimensions of religion and on providing an interpretation accessible to the broader community of believers. Nevertheless, it devotes comparatively less attention to explaining the precise relationship between these manifestations and the Divine Essence.

Exegetes employing the theological-philosophical approach, through rational argumentation, philosophical reflection, and careful linguistic analysis, relate *Wajh Allāh* to abstract and immaterial realities. These include the Divine Essence itself (as a reality not confined by direction or place), God's essential attributes such as knowledge, power, and life, divine pleasure and approval (as the ultimate goal of worship), and God's presence and all-encompassing sovereignty over creation. This approach firmly rejects any corporeal or anthropomorphic interpretation of *Wajh Allāh* and emphasizes the absolute transcendence of God.

Exegetes adopting the mystical approach, drawing upon the principles of theoretical mysticism—particularly mystical monotheism and divine self-disclosure (*Tajallī*)—interpret *Wajh Allāh* as the manifestation and disclosure of the Divine Essence within the phenomena of the cosmos. From this perspective, all beings in the universe are signs and manifestations of God, and *Wajh Allāh* is present throughout creation. This interpretation unveils a deeper layer of meaning embedded within the concept of *Wajh Allāh*.

Conclusion

Each of these approaches, in accordance with its particular methodology and objectives, has sought to elucidate the concept of *Wajh Allāh*, one of the Qur'an's central theological concepts. Despite their differences, all three approaches concur in rejecting any notion of divine corporeality and in relating *Wajh Allāh* to the Divine Essence or divine attributes. They differ, however, in methodology and depth of interpretation. The tradition-based approach emphasizes the outward and practical dimensions of religion; the theological-philosophical approach relies on rational argumentation and the absolute transcendence of God; and the mystical approach focuses on divine manifestation and the disclosure of divine perfections within the cosmos.

Ultimately, these three approaches should be regarded as complementary rather than mutually exclusive, each contributing to a more comprehensive understanding of the concept of *Wajh Allāh*.

References

- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Dār al-Fikr. [In Arabic].
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1416 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Bunyād-i Bi'that. [In Arabic].
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1422 AH). *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad ibn Ṭāhir. (n.d.). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Mu’assasat al-Tārīkh. [In Arabic].
- Saqqāf, Ḥasan ibn ‘Alī. (1416 AH). *Al-Ṣaḥīḥ fī Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwīyyah*. Dār al-Imām al-Nawawī. [In Arabic].
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*. The Library of Grand Ayatollah Mar’ashī Najafī. [In Arabic].
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār al-Ma’rifah. [In Arabic].
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Jāmi‘at al-Mudarrisīn bi al-Ḥawzah al-‘Ilmiyyah bi-Qom. [In Arabic].
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].

مطالعه تطبیقی مفهوم وجه‌الله در آیه ۱۱۵ سوره بقره*

مریم علیزاده^۱  و وحید واحدجوان^۲ 

۱. استادیار، گروه قرآن و منابع اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه:

alizade62@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه اخلاق و عرفان اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

vahedjavan@ut.ac.ir

چکیده

"وجه‌الله" از جمله عبارات متشابهی است که در چند آیه از قرآن کریم آمده و معنای آن با ابهام همراه است. مفسران با رویکردهای مختلف به تفسیر معنای وجه‌الله پرداخته و دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند که برخی را به تجسیم و برخی را به تاویل کشانده‌است. به طور قطع برداشت صحیح از آیه شریفه که همراه با تحلیل رویکردهای مختلف تفسیری باشد، می‌تواند در گام اول ابهام آیه را برطرف کرده و در گام دوم معنای مُرجَّح را با دلایل متعددی بیان کند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، رویکردهای مختلف مفسران درباره مفهوم این عبارت را مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهد. نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که هر سه رویکرد روایی، کلامی فلسفی و عرفانی، تفسیری متفاوت ارائه می‌دهند و تلفیق بین آنها و استفاده از روش‌ها و تحلیل‌های متفاوت از این رویکردها به ایجاد تفسیری همه‌جانبه از این عبارت منجر می‌شود و از نگاه تک‌بعدی و تفسیری سطحی جلوگیری می‌کند.

کلیدواژگان: وجه‌الله، آیه ۱۱۵ سوره بقره، تجسیم، تشبیه.

مقاله پژوهشی



* دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳ | بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶ | پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ | انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

استاد: علیزاده، مریم؛ و واحدجوان، وحید. (۱۴۰۵). مطالعه تطبیقی مفهوم وجه‌الله در آیه ۱۱۵ سوره بقره، پژوهش‌های تفسیر

تطبیقی، ۱۱(۱)، ۴۳-۶۵. <https://doi.org/10.22091/PTT.2025.12666.2447>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

طرح مسئله

قرآن کریم به عنوان کتاب الهی شامل آیات محکم و متشابهی است که مفسران در طول تاریخ برای توضیح هر کدام از این آیات، روش و رویکرد متفاوتی داشته‌اند. آیات محکم به دلیل وضوح معنایی، مفسران را کمتر به اختلاف نظر کشانده ولی آیات متشابه به دلیل ابهامات معناشناختی، همیشه با اختلاف نظر مفسران همراه بوده‌است. در این میان آیات مربوط به اوصاف و اسماء الهی، سهم قابل توجهی از آیات متشابه را به خود اختصاص داده‌است. به طور قطع زمانیکه مفسر، آیات مربوط به توصیفات خداوند را مورد تحلیل و تفسیر قرار می‌دهد، باید جنبه غیرجسمانی خداوند متعال را مورد توجه ویژه قرار دهد تا دچار خطای تفسیری نگردد. یکی از این آیات، عبارت "وجه‌الله" است که در آیات متعددی آمده و معنای آن درباره خداوند متعال دارای ابهام است. مفسران نیز در بیان مفهوم آن آرای متفاوتی دارند حتی برخی قائل به جسمانیت خداوند شده و برخی نیز آن را از اوصاف فعلیه الهی می‌دانند. امروزه برکسی پوشیده نیست که اصل در تفسیر آیات متشابه درباره اوصاف خداوند، عدم جسمانیت است. اما نکته مهمتر این است که مفسران در تفسیر اینگونه آیات از چه روشی بهره می‌برند و چه رویکردی داشته و در نهایت چه معنایی از "وجه‌الله" را برداشت کرده و تفسیر می‌کنند و کدام رویکرد به معنای واضح‌تری دست پیدا می‌کند.

پژوهشگران در برخی از نوشتارهای خود این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. به طور مثال مرجانه مهدی‌زاده در مقاله خود با عنوان «پژوهشی درباره معنای وجه‌الله در قرآن کریم» در سال ۱۳۸۷ به معنای این عبارات در آیات مختلف اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که عالم و تمام مخلوقات، وجه‌الله هستند چراکه هرچیزی در عالم نمادی از خداوند است و در نهایت انسان کامل را تجلی وجه‌الله معرفی می‌کند. همچنین جواد صیدانلو و محمد کرمی‌نیا نیز در مقاله «معناشناسی وجه‌الله در قرآن کریم از منظر آیت‌الله جوادی آملی» در سال ۱۳۹۸ ابتدا معنای وجه‌الله را با دورویکرد ظاهرگرایانه و تاویل‌گرایانه توضیح داده سپس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را شرح می‌دهد.

پژوهش حاضر معنای عبارت "وجه‌الله" را با محوریت آیه ۱۱۵ سوره بقره «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» از دیدگاه مفسران فریقین به صورت تطبیقی مورد تحلیل قرار می‌دهد. از این رو در ابتدا معنای لغوی "وجه" را بررسی کرده سپس رویکردهای مختلف روایی، کلامی و عرفانی را از دیدگاه مفسران مختلف مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهد تا به برداشت مناسب از آیه شریفه دست یابد.

مفهوم‌شناسی لغوی وجه

"وجه" متشکل از سه حرف اصلی (واو، جیم، هاء) است که در معنای آن اختلاف چندانی بین لغت‌شناسان دیده نمی‌شود. فراهیدی آن را به معنای «مستقبل کل شیء» دانسته (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۶۶) و ازهری با تأیید آن می‌نویسد: «وَجَّهُوا إِلَيْكَ عَلَى مَعْنَى وَلَّوْا وَجْهَهُمْ» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶: ۱۸۶) یعنی رویتان را به سوی او

برگردانید. ابن‌درید معتقد است وجه انسان و هر چیزی به قدری معروف است که نیاز به توضیح ندارد. مثلاً وجه‌النهار یعنی اول روز، وجه‌الکلام همان چیزی که مقصود توسل و وجه‌القوم به معنای بزرگان قوم است. (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج: ۱، ۴۹۸)

البته در مورد انسان، وجه به معنای روی انسان و یکی از اعضای بدن اوست و چون صورت انسان اولین قسمتی است که از انسان به چشم می‌خورد، قسمت خارجی هر چیز که مشرف به بیننده است، وجه و روی آن چیز می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۵) ابن‌فارس بر این باور است که وجه دارای اصل واحدی است که بر مقابله با چیزی دلالت می‌کند و گاهی در معنای ذات نیز بکار می‌رود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۸۸)

این واژه در یازده مورد از آیات قرآن آمده که پنج مورد از آن به اسم شریف "الله" مانند آیه شریفه «فَأَيُّكُمْ تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره، ۱۱۵) و سه مورد نیز به "رب" اضافه شده است. همانند «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷) در آیات باقیمانده نیز به ضمیر اضافه شده و به صورت "وجهه" آمده است مانند آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸). این نکته را باید خاطر نشان کنیم که واژه "وجه" در هر کدام از آیات با توجه به قرینه سیاق در معنایی استفاده شده که با معانی آیات دیگر متفاوت است و مفسران نیز با توجه به رویکردهای مختلفی به تفسیر آن پرداخته‌اند.

دیدگاه مفسران

رویکرد روایی

در ابتدا پس از بررسی معنای لغوی واژه وجه، به مفهوم آن از منظر روایات موجود در تفسیر پرداخته می‌شود. نتیجه بررسی و تحلیل این روایات نشان می‌دهد که روایات تفسیری مربوط به "وجه" چهار دسته هستند که اغلب روایات به سبب نزول آیه می‌پردازد. برخی از روایات نیز به مفهوم آن پرداخته، دسته سوم نیز به بیان مصادیق وجه‌الله اختصاص دارد که اغلب در منابع شیعی آمده است. برخی از روایات نیز به کاربرد این آیه در موارد مختلف اشاره دارد که در دسته چهارم قرار می‌گیرد.

روایات سبب نزول

مفسران در بیان سبب نزول این آیه اختلاف نظر دارند. بیشتر آنان معتقدند نزول آیه اختصاص به نماز دارد و برخی نیز گمان می‌کنند در امور متعلق به نماز نازل نشده است. از نظر فخر رازی، به دو دلیل، قول اول قوی‌تر است. اول اینکه؛ این قول از غالب صحابه و تابعین نقل شده و قول آنها بر ما حجت است و دوم اینکه معنای ظاهری عبارت «فَأَيُّكُمْ تُولُوا» توجه به سوی قبله در نماز را می‌رساند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۰) در حالیکه حجیت قول صحابه محل بحث است زیرا در مصادر اهل سنت دلیل قرآنی یا روایی از پیامبر (ص) مبنی بر

حجیت قول همه صحابه وجود ندارد (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۲۱۳) و از نظر ما ناتمام است. علاوه بر این اختلاف در دیدگاه صحابه ذیل آیات، حجیت آن را مورد خدشه قرار می‌دهد. زیرا اختلاف بین اقوال صحابه از نوع تضاد است نه تنوع و جمع بین آنها عملاً امکان‌پذیر نیست و با چنین اختلافی نمی‌توان حکم به حجیت قول آنها نمود. حتی خود صحابه نیز یکدیگر را نقد و تخطئه کرده‌اند و احادیث منقول از یکدیگر را مورد انکار قرار داده‌اند. (همان: ۲۲۵)

ابن ابی حاتم در تفسیر آیه، به چهار وجه اشاره می‌کند و برای هریک نیز به روایتی از صحابه پیامبر (ص) استناد می‌نماید. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ج ۱: ۲۱۲) در روایت سبب نزول آیه، داستانی از عبدالله بن ربیع نقل می‌کند که در آن همراه با رسول اکرم (ص) در شبی تاریک نماز خواندند و صبح متوجه شدند که رو به قبله نبودند لذا آیه این آیه نازل شد. البته این قصه توسط سیوطی نیز به طرق مختلفی نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰۹) از جابر بن عبدالله انصاری نیز مشابه همین روایت نقل شده با این تفاوت که جابر رخداد چنین اتفاقی را در سریه نقل می‌کند که پیامبر (ص) در آن حضور نداشت. برخی از یاران به یک سو و برخی دیگر به سوی دیگر، نماز خواندند. با طلوع خورشید مشخص شد که به اشتباه نماز خوانده‌اند و پس از بازگشت، از پیامبر (ص) پرسیدند و ایشان سکوت نمودند تا این آیه نازل شد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲۵)

علاوه بر این قتاده و عطاء نزول آیه را مربوط به نجاشی می‌دانند. در این روایت آمده که زمان فوت نجاشی، جبرئیل نزد پیامبر (ص) آمد و به او عرض کرد برای او نماز بخوان. اصحاب گفتند چگونه بر مردی نماز بخوانیم که به غیر قبله ما نماز می‌خواند. درحالی‌که نجاشی رو به بیت المقدس نماز می‌خواند و خداوند این آیه را نازل کرد. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶۳)

هرچند این روایت در خیلی از منابع روایی نیامده اما طبرسی آن را از قول جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۶۷) که هم از لحاظ سندی ضعیف هستند و هم فارغ از اعتبار یا عدم اعتبار این نقل‌ها، شان و سبب نزول آیه را منحصر در خود نمی‌داند.

روایات بیان مفهوم

برخی از روایات تفسیری، به بیان مفهوم وجه می‌پردازد که براساس نظر مفسران صحابی و تابعی است. طبری از قول مجاهد درباره آیه (فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) نقل می‌کند که مقصود قبله است پس هر جا از شرق و غرب بودی، رو به قبله بودی. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۰۲)

حسن، مجاهد، قتاده و مقاتل بن حیان نیز روایاتی مشابه دارند که مقصود از وجه در این آیه، قبله است. همانطور که کلماتی مانند بیت الله و ناچه الله به واسطه اضافه شدن به اسم جلاله "الله" شرافت می‌یابند، وجه الله نیز به معنای قبله الله است که تخصیص یافته است. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶۳)

منابع شیعی به روایتی اشاره کرده‌اند که در آن آمده‌است، برخی از یهودیان از حضرت علی (ع) سئوالاتی را پرسیدند که یکی از آن موارد، سئوال از وجه خداوند با توجه به همین آیه بود. حضرت در پاسخ به او از ابن عباس، آتش و چوبی را طلبید و چوب را آتش زد سپس از یهودی پرسید وجه این آتش کجاست؟ یهودی پاسخ داد: «وجهی برای آن نمی‌بینم» آنگاه حضرت فرمود: «این همان وجه الهی در آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» است. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ج ۱، ۱۱۸) مشابه همین روایت از سلمان فارسی از جمعی از نصاری نقل شده که بعد از وفات پیامبر (ص) بر ابوبکر در مدینه وارد شدند و از او سئوالاتی را پرسیدند و چون نتوانست پاسخ دهد به سراغ حضرت علی (ع) فرستاد و در ادامه، روایت مذکور بیان شد. (همان)

برخی مفسران معتقدند براساس روایات موجود مقصود از «ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» جهتی است که به آن امر شده و همان ذات الهی است و این به آن معناست که خدا از همه آنچه انجام می‌شود، آگاه است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲۸) که البته این روایات نیز به لحاظ سندی ضعیف هستند.

روایات بیان مصادیق

گروه سوم روایات موجود درباره "وجه‌الله" به بیان مصادیق آن می‌پردازد که بیشتر در منابع شیعی به چشم می‌خورد. یکی از این موارد، روایاتی است که وجه‌الله را حجت‌های خداوند بر روی زمین معرفی می‌کند. حضرت علی (ع) در معرفی حجج الهی فرمودند: «آنها رسول خدا و کسانی هستند که از میان برگزیدگان خدا، جایگاه او را دارند؛ همان کسانی که خداوند درباره آنها فرمود: «پس به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست.» همان کسانی که خداوند آنها را با خود و رسولش همراه کرده و بر بندگان، اطاعت از ایشان را همانند اطاعت از خودش واجب نموده‌است.» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲۷)

رسول اکرم (ص) در روایت دیگری می‌فرماید: «پس به هر سو رو کنید، آنجا وجه‌الله است.» آنها (اهل بیت) بقیه‌الله هستند یعنی حضرت مهدی (ع) که در پایان این مهلت می‌آید و زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همانگونه که از ستم و جور پر شده‌است» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۶۲۶ / بحرانی، ۱۴۱۶ ج ۵: ۱۲) با دقت در مفهوم روایات کاملاً واضح است که تناقضی بین آنها نیست و روایت اول اعم از روایت دوم و سوم می‌باشد ضمن اینکه بیان مصادیق بارز، به معنای انحصار معنا در آن موارد نیست.

روایات بیان کاربرد

یکی دیگر از رویکردهای مفسران روایی، بیان کاربردهای "وجه‌الله" است. در این روایات "وجه‌الله" به نحوی مورد استفاده حضرات معصومین قرار گرفته‌است. یکی از کاربردهای آن در اطاعت از امر الهی است. پیامبر

(ص) با استناد به همین آیه برای فرد یهودی می‌فرماید: «همانطور که خداوند تو را موظف کرده در زمستان برای حفاظت از سرما از لباس ضخیم استفاده کنی و در تابستان برای حفاظت از گرما لباس را تغییر دهی، همان‌طور نیز اگر خدا شما را به جهت نیکی از چیزی دور کرد و بار دیگر به صلاح دیگری دعوت کرد، پس اگر او را در هر آنچه امر می‌کند، اطاعت کنید سزاوار پاداش خواهید بود.» (همان، ج: ۱، ۱۱۸) سپس خداوند متعال آیه شریفه (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) را نازل کرد پس اگر به امر الهی توجه کنید همان جا وجه خداست که به سوی آن قصد کرده‌اید. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۱۹۶)

یکی دیگر از کاربردهای وجه‌الله، نمازهای نافله و مستحبی است. براساس روایات موجود، آیه شریفه درباره نمازهای نافله نازل شده است. به این صورت که انسان در اینگونه نمازها می‌تواند به هر طرف رو کند اما شرط قبولی در نمازهای واجب براساس آیه شریفه «وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (بقره، ۱۵۰) روبه‌قبله بودن است. (قمی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۵۹)

ثعلبی نیز از عبدالله بن عمر نقل می‌کند، این آیه برای نمازهای مستحبی است چرا که رسول‌الله (ص) بر روی چهارپایش نماز خواند درحالی که از مکه به سوی مدینه می‌رفت. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج: ۱، ۲۶۳) عیاشی نیز به روایتی از امام صادق (ع) اشاره می‌کند که حضرت فرمودند این آیه فقط مخصوص نمازهای مستحبی است زیرا رسول اکرم (ص) با اشاره روی مرکب خود نماز خواند، زمانی که به سوی خیبر خارج شد و زمانی که به سوی مکه بازگشت درحالی که کعبه پشت سرش بود. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۵۶)

مجموع این روایات و اهمیت آیه، بیانگر آن است که نزول آن به اعتبار عمومیت در تنزیل و انطباق بر آن مورد خاص همراه است. همچنین عقل براساس زبان آیه و سیاق آن گواهی می‌دهد که مفاد این روایات، قاعده کلی است مگر اینکه خداوند برخی مکان‌ها را برای تکریم او خاص کرده تا مردم برای اقامه نمازهای واجب و برخی نمازهای مستحبی روبه‌قبله باشند. همچنین میت و قربانی را روبه‌قبله قرار دهند همانطور که کتاب و سنت بر آن دلالت می‌کند. بقیه موارد با عمومیت حکم در آیه و دلیل آن عام باقی می‌ماند. (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ج: ۱، ۱۱۹)

برخی از مفسران معتقدند آیه شریفه به آیه تغییر قبله نسخ شده است درحالی که علامه بلاغی در رد آنها می‌نویسد: «آیا هر مسلمانی نمی‌داند که آیه «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا...» اگر قبل از تغییر قبله به سوی کعبه نازل شده باشد، از همان ابتدا تخصیص داده شده بود به اینکه در نماز باید به یک جهت خاص توجه کرد و آن زمان، جهت بیت المقدس بود زیرا پیامبر از ابتدای ورود به مدینه به آن سمت نماز می‌خواند.» (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ج: ۱، ۱۲۰)

در تحلیل رویکرد روایی باید به این نکته عنایت داشت که این رویکرد براساس نقل مستقیم از پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) است^۱ که در آنها، مصادیق و معانی «وجه‌الله» بیان شده‌است همانطور که در روایت امام علی (ع) آمد که «وجه‌الله» را به حجت‌های الهی (مانند امامان معصوم) تفسیر می‌کند. از سوی دیگر توجه مفسران رویکرد روایی، بیشتر به بیان شان نزول آیات معطوف است که به‌طور مستقیم به موقعیت‌های تاریخی اشاره دارند مانند تغییر قبله یا نماز بر نجاشی. به‌علاوه این رویکرد سعی دارد «وجه‌الله» را به مصادیق عینی مانند قبله، ذات الهی یا حجت‌های الهی محدود کند مانند روایت پیامبر (ص) که «وجه‌الله» را به امام مهدی (ع) تفسیر می‌کند.

براین اساس رویکرد روایی در صورت صحت و اعتبار سلسله سند، به دلیل استناد مستقیم به کلام معصومین (ع)، می‌تواند از اعتبار بالایی در میان مسلمانان برخوردار باشد و چون به بیان مصادیق عینی و مشخص می‌پردازد و به جنبه‌های عملی و کاربردی آیات توجه دارد، برای مخاطبان قابل درک است.

البته شایان ذکر است که گاهی روایات، متعارض یا متضاد هستند و نیاز به جمع‌بندی دقیق دارند یا در منابع مختلف به صورت متفاوت نقل شده‌اند و در نهایت محدود کردن مفهوم «وجه‌الله» به مصادیق خاص، ممکن است با عمق معنایی قرآن سازگار نباشد.

روایات؛ صرف‌نظر از سند، معنای آیه را به صورت انحصاری تفسیر نمی‌کنند بلکه براساس فهم مخاطب، مصادیقی از مصادیق و وجهی از وجوه تفسیری را بیان می‌کنند. از این رو نمی‌شود معنای آیه را منحصر در آنچه روایات بیان کرده‌اند، دانست مگر در مواردیکه روایات کاملاً معتبر، آیه را به صورت انحصاری تفسیر نمایند و هر تفسیر دیگری را صریحاً نفی کنند.

رویکرد کلامی و فلسفی

رویکرد مفسران کلامی و فلسفی درباره تفسیر عبارت «وجه‌الله» در آیه شریفه با توجه به معانی مختلف واژه «وجه» در کلام عرب و براساس جایگاه آن در کلام (سیاق)، متفاوت است. براین اساس درباره معنای وجه از نظر مفسران کلامی، شاهد اختلاف نظر هستیم. شیخ طوسی به همین اختلافات اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مقصود از وجه، اختلافی است چراکه حسن و مجاهد، مراد از آن را جهت قبله یعنی کعبه می‌گیرند زیرا از هر مکانی می‌توان به آن توجه نمود. برخی دیگر معنای آن را توجه به هنگام دعا در نظر می‌گیرند. برخی نیز همانند رمانی و جبائی، معنای رضوان‌الله را انتخاب کردند. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود وجه‌العمل، وجه‌الصواب

۱. با توجه به اینکه نقل‌ها سند قوی ندارد.

است، گویا گفته می‌شود: راهی است که به رضای خدا منتهی می‌شود.» (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۵) با بررسی دیدگاه مفسران کلامی، این نظرات را می‌توان به دو معنا تقسیم‌بندی کرد:

وجه به معنای ذات الهی

برخی از مفسران معتقدند آیه به خصوصیت ذاتی خداوند، اشاره دارد به این معنا که همه جهات برای خداست و این خصوصیت ذاتی و طبیعی اوست که مربوط به توجه بندگان و دعای آنهاست و گرنه محال است که خداوند متعال به جهت یا مکانی اختصاص یابد. (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص: ۱۱۹)

درحقیقت محال است که خداوند دارای وجه به معنای حقیقی یعنی جزئی از سر باشد و علمای عقاید معتقدند چنین آیاتی از باب تشابه است هرچند علمای سلف با اینکه یقین داشتند که ظاهراً این امر برای خداوند متعال محال است، از تفسیر آن خودداری می‌کردند سپس علمای تابعی، به تدریج آن را با توجه به علم معانی تفسیر کردند. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۷: ۲۳۶) بنابراین برخی از مفسران تعبیر به «وجه‌الله» را به معنی ذات خدا می‌دانند چراکه وجه در اینجا به معنی ذات است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۵)

ابن عاشور در توضیح معنای آیه بر این باور است که تعبیر به «وجه‌الله» به معنای ذات الهی و همان حقیقت لغوی است. همانطور که مقصود از وجه زید همان ذات اوست. (همان، ج ۱: ۶۶۵) وی همچنین از نظر بلاغی معتقد است که اطلاق وجه بر کل ذات، نوعی از مجاز مرسل است و وجه در آیاتی نظیر «يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (انعام: ۵۲) به اعتبار مضاف‌بودن، برای ذات استعاره گرفته شده است یعنی رضای الهی را اراده می‌کنند. (همان، ج ۶: ۱۱۶) یکی از قرائنی که باعث می‌شود وجه در مورد خداوند به معنای حقیقی آن نباشد، اتصاف وجه در آیه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷) به صفت جلال و اکرام است چراکه وجه حقیقی در عرف لغت به اکرام متصف نمی‌شود بلکه صفت اکرام به دست منتسب می‌گردد. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۷: ۲۳۷)

ابوالفتوح رازی نیز معتقد است، در قرآن کریم زمانیکه وجه به خدای تعالی اضافه شده باشد، در معانی مختلف تاویل شده است. مثلاً وجه در آیه «إِنَّمَا نُنْطِقُكُمْ لَوْجَه‌الله» (دھر: ۹) به معنای قصد فعل در نظر گرفته شده است. بنابراین در آیه «فَكَمَّ وَجَه‌الله» نیز به دلیل قرینه سیاق، به معنای حضور خداست البته نه حضور فیزیکی در مکان بلکه به معنای حضور با علم و تدبیر. اما در آیه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» (الرحمن: ۲۷) به معنای ذات الهی است که باقی می‌ماند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۲۵-۱۲۶)

وجه به معنای قبله و هرآنچه منسوب به خداست

برخی دیگر از مفسران، مقصود از "وجه‌الله" در این آیه را به قرینه سیاق، همان قبله می‌دانند. بیضاوی معتقد است وجه‌الله در آیه شریفه به معنای جهتی است که امر شدیم به سوی آن باشیم که همان قبله است. (بیضاوی،

۱۴۱۸، ج ۱: ۱۰۲) علامه طبرسی نیز با استناد به اشعار عرب، "وجه" را جهت و "وجهه" را به معنای قبله می‌داند چراکه عرب مقصودی را که انسان به آن توجه می‌کند وجه می‌نامد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶)

وجه به صورت کلی آن چیزی است که رو به آن چیز است و همه موجودات از هر جهت و به صورت تکوینی، با پروردگار خود روبه‌رو هستند و البته همه موجودات در همه جهات و جهات تکوینی با پروردگار خود روبه‌رو هستند. وجه خدا در این آیه شریفه معنایی جز آن ندارد که در عبادت و دعا به سوی او روی می‌آورد. (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰۸) وی معتقد است منظور آیه این نیست که در نماز رو به قبله خاص بودن واجب نیست بلکه به مناسبت آیه نهی از مکان‌های سجده، به گسترش محل سجده برای خدا اشاره می‌کند. به این گواهی که از واژه «هر کجا» استفاده شده نه «هرجا» و وجوب قبله به منزله تنگ کردن دایره وجه خدا نیست بلکه مصلحت جمعی و واحد است که جامعه مسلمانان رو به سوی وجه او کنند که زمان و مکان ندارد تا قبله واحد باشد. (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰۸)

ابوحیان اندلسی در کتاب بحرالمحیط اشاره می‌کند که عبارت «فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» جواب شرط است و درعین حال جمله ابتدایی و به معنای قبله‌الله است زیرا وجه به معنای جهت است که به خداوند اضافه شده است و درمجموع به معنای جهتی است که رضای الهی در آن است. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۵۷۸) همچنین وی معتقد است در زبان عربی، مجاز بیشتر از دانه‌های شن در بیابان و نه‌رهای فلسطین است. این واژه نیز بر معانی مختلفی اطلاق می‌شود هرچند در معنای عضو خاص مشهورتر است ولی نمی‌توان چون وجه به خداوند متعال نسبت داده شده است، فقط به معنای عضو خاصی حمل کرد. بنابراین ایستادن بر ظاهر لفظ که دلالت بر تجسیم دارد، نشانه نادانی و جهل به زبان عربی و گونه‌های تصرفاتش در کلام است. (همان)

فخررازی با توجه به رویکرد کلامی و استدلال اهل تجسیم بر این آیه، شبهات در این باره را پاسخ می‌دهد و می‌نویسد: «وجه هرچند در اصل لغت به معنای عضو مخصوص است ولی اگر در اینجا بر این معنا حمل کنیم، کل جمله دروغ خواهد بود چراکه وجه اگر محاذی مشرق باشد، محال است که در همان زمان محاذی مغرب باشد پس باید آیه به تاویل برده شود.» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۱). وی همچنین با توجه به قرائن قرآنی دیگر از جمله آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴)؛ «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)؛ «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (الزخرف: ۸۴) دلیل می‌آورد که «فَأَيُّكُمْ تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (البقره: ۱۱۵) و آیات دیگر، وجود مکان و جهت برای خداوند متعال را باطل می‌کند.

رویکرد علامه طباطبایی درباره این آیه و معنای وجه‌الله متفاوت است. از یک سو با رد دیدگاه تفسیری از معنای وجه‌الله به ذات الهی، بیان می‌کند هیچ‌گاه ذات چیزی برای چیز دیگر جلوه نمی‌کند بلکه فقط ظاهر و سطح بیرونی قابلیت جلوه‌شدن را دارند و معرفت این موجود با ظواهر او صورت می‌گیرد نه با ذات آن. زیرا نمی‌توان با

ذات مستقیماً ارتباط گرفت بلکه فقط می‌توان آن موجود را از طریق حواس با صفات، اشکال و سایر کیفیت‌هایش درک نمود. از صفات و ویژگی‌های ظاهری می‌توان تا حدودی به ذات پی‌برد چراکه این عوارض حتماً بر ذاتی عارض شده‌است. پس درك ذات، معرفتی ذهنی است که با تکیه بر استدلال و قیاس صورت می‌گیرد. یعنی ذات اشیاء هرگز متعلق علم قرار نمی‌گیرد و راه معرفت، منحصر در اوصاف و آثار است. بنابراین معرفت به وجه‌الله به معنای ذات خدا نیز با اشکال واضح‌تری مواجه است زیرا علم و معرفت به نوعی تحدید فکری است و ذات خداوند متعال بی‌حد و نهایت است و قابل تحدید نیست. «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۴۳)

وی از سوی دیگر معتقد است، ناحیه خدا، جهت و وجه او محسوب می‌شود، بنابراین هر چیزی که منسوب به خداست از جمله اسماء و صفات خدا و نیز ادیان و اعمال صالح بندگان و حتی شخصیت‌های مقرب درگاهش مانند انبیاء، ملائکه، شهدا و مومنین، وجه خدا محسوب می‌شوند. همچنین از آنجاییکه وجه هر چیز، همان قسمتی است که دیگران با آن مواجه می‌شوند، می‌توان گفت از هر چیزی آن قسمتی که به آن اشاره می‌شود نیز وجه آن چیز است. با این اعتبار می‌توان نتیجه گرفت که اعمال صالح وجه خداوند است، همچنانکه کارهای زشت، وجه شیطان است لذا وجه در آیاتی مانند «يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) و «إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لَوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹) بر همین معنا منطبق می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۴۴)

علامه طباطبایی با توجه به ادات شرط (أینما) در ابتدای آیه اشاره می‌کند که جواب شرط محذوف شده و می‌توان عبارت (جاز لكم ذلك) قرار داد، به این معنا که هر جا رو کنید می‌توانید رو کنید، چون طرف خدا همان جاست. سپس در تعلیل آن می‌نویسد: «خدا واسعی علیم است یعنی ملك خدا و احاطه او به شما وسعت دارد و نیات شما به هر سو توجه کند، او نیز از قصد شما آگاه است و او مانند يك انسان و یا مخلوق جسمانی دیگر نیست که نشود به سویی توجه کرد مگر وقتی که در جهت معینی قرار داشته‌باشد و نیز مانند ما انسان‌ها نیست که اطلاعی از توجه اشخاص به سویمان پیدا نکنیم مگر وقتی که از جهت معینی به سوی ما توجه کنند یا از پیش روی ما درآیند یا از دست راست ما و یا از جهتی دیگر. چون خداوند نه خودش در جهت معینی قرار دارد، نه متوجه به او باید از جهت معینی به سویی توجه کند تا او به توجه وی آگاه شود. پس توجه به تمام جهات، توجه به سوی خداست و خدا بدان آگاه است. این را بدانیم که این آیه می‌خواهد حقیقت توجه به سوی خدا را از نظر جهت توسعه دهد، نه از نظر مکان. خلاصه اگر فرموده: به هر جا رو کنی به سوی خدا رو کرده‌ای، با حکمش به اینکه در نماز باید به سوی کعبه رو کنید، منافات ندارد.» (همان، ج ۱: ۳۹۱)

فخررازی نیز در تاویل معنای وجه در آیات قرآن، اقسامی را بیان می‌کند و بر این باور است:

اول اینکه اضافه وجه‌الله مانند اضافه بیت‌الله و نافع‌الله است که مقصود از آن اضافه به خلق و از نوع اضافه تشریفی است بنابراین «فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» یعنی آنجا جهتی است که به سوی آن رو می‌کنید یعنی همان قبله که خداوند

آن را قبله قرار داده‌است. دوم؛ مقصود از وجه، قصد و نیت است مانند آیه «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام، ۷۹). سوم؛ ممکن است در معنای رضایت الهی باشد همانند آیه «إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِهِ» (انسان، ۹). چهارم اینکه ممکن است در معنای صله باشد همانند آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۲۸) اما مقصود از وجه در آیه «فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» با این عبارت که وجود مکان برای خدا جایز نیست، قبله خداست که باید به سوی آن عبادت شود و رحمت و نعمت الهی در آن سو قرار دارد، راهی برای کسب ثواب و رضای الهی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۲) بنابراین وی معتقد است حکمت اضافه وجه به الله در آیه شریفه، همان عبادت خداست زیرا لفظ الله دلالت بر عبادت می‌کند زیرا معبود حقیقی است. (همان، ج ۲۹: ۳۵۶)

در تحلیل رویکرد کلامی فلسفی باید به این نکات توجه نمود که این رویکرد بر اصول عقلی مانند تنزیه خداوند از جسمانیت و محدودیت مکانی تأکید دارد. همچنین با در نظر گرفتن شبهات تجسیم خداوند، با تکیه بر برهان عقلی استدلال می‌کند که «وجه‌الله» نمی‌تواند به معنای ظاهری (صورت یا جهت) باشد زیرا خداوند از هرگونه جسمانیت و جهت‌مندی منزله است. از سوی دیگر تحلیل زبانی و ادبی را به صورت ویژه مورد توجه قرار داده‌است. از این رو مفهوم لغوی واژه «وجه» را به معنای «ذات» یا «چهره» دانسته که در مفهوم اصطلاحی آن در قرآن کریم اغلب به صورت استعاره ذات خدا یا رضایت خدا بکار رفته‌است. در همین راستا این رویکرد با استناد به آیات دیگر قرآن مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» تأکید می‌کند که خداوند شبیه هیچ چیز نیست و نمی‌توان او را به صورت یا جهتی خاص محدود کرد و به این ترتیب بر نفی تجسیم خداوند تأکید می‌کند.

براین اساس چون رویکرد کلامی فلسفی بر مبنای اصول عقلی و فلسفی استوار است و با آموزه‌های توحیدی اسلام سازگاری کامل دارد، از تفسیرهای سطحی و جسمانی از آیات جلوگیری می‌کند. در نتیجه با سایر آیات قرآن که خداوند را فراتر از محدودیت‌های انسانی معرفی می‌کنند، هماهنگ است. البته ممکن است برای عموم مردم که با مفاهیم فلسفی آشنا نیستند، پیچیده و دشوار به نظر برسد. به همین دلیل فاصله گرفتن از مصادیق عینی و ملموس و پرداختن به مفاهیم انتزاعی و کلی، همچنین تأکید زیاد بر تحلیل عقلی در برخی موارد، می‌تواند از نقاط ضعف این رویکرد محسوب شود.

رویکرد عرفانی

رویکرد مفسران در تفاسیر عرفانی درباره مفهوم "وجه‌الله" نیز متفاوت است. براین اساس می‌توان این نظرات را به دو دسته عمده بیان کرد:

آیت و نشانه خدا

در تفسیر بیان السعادة دو معنا برای وجه بیان شده‌است: یکی وجه، چیزی است که به وسیله آن، شی آشکار و مورد توجه قرار می‌گیرد و دیگری ذات آن شی است. (کتابادی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۳۹) با این توضیح که «حقیقت

خداوند تبارک و تعالی، در مقام ذات غیبی‌اش به‌طور کامل ناشناخته و دربرده است یعنی ذات و حقیقت و کنهش ناپیداست و نه اسمی دارد و نه رسمی و نه خبری از او هست و نه اثری. اما در مقام ظهور و فعل (تجلی و تنزل و خلق) همه آفرینش، آیت و اسم و نشان و ظهور او هستند.» (همان) در نتیجه، وجه در اینجا به معنای آیت و مظهر و نشانه خداوند است که آشکار شده و مورد توجه قرار می‌گیرد و چون همه عالم، آیات اوست پس هر کجا رو کنید صورت (آیت) خداوند همان جاست و اینطور نیست که در جایی باشد و جایی نباشد.

به بیان دیگر؛ در معنای اول، «صورت» یا «وجه» به چیزی اطلاق می‌شود که حقیقتی از طریق آن بروز می‌کند یا قابلیت دارد که شخص یا چیزی را نمایش دهد و تجلی آن باشد. براین اساس چون از منظر عرفان اسلامی تمام جهان آیات خداوند و تجلیات حق مطلق است، هریک از آیات به اندازه ظرفیت خود، خداوند را نشان می‌دهند. بنابراین همه آفرینش و مخلوقات صورت او هستند و صورت بی معنا و حقیقت نمی‌شود، در نتیجه خداوند در همه جا و با همه کس حضور دارد؛ جایی نیست که خداوند به آنجا احاطه و در آنجا معیت قیومیه نداشته باشد.

ذات الهی

معنای دوم که در برخی دیگر از تفاسیر عرفانی آمده، مراد از وجه‌الله را ذات خداوند تفسیر می‌کند (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۱) که تجلی یافته‌است. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص: ۵۰) البته در اینجا نیز کنه ذات به‌خودی خود که هیچ عقل و قلبی بدان راه ندارد، مورد نظر نیست بلکه ذات خداوند از آن جهت که تجلی و تنزل کرده و آیات و مظاهر پدید آمده، مقصود است.

توضیح بیشتر اینکه از نظر عرفا، وجود حقیقی، مختص حق متعال و واحد شخصی است و موجودات (مخلوقات) وجود بما هو، وجود نیستند بلکه فقط مظهر، جلوه و نمود آن وجود هستند. علامه قمشه‌ای به تبعیت از بزرگان عرفان و تصوف می‌نویسد: «هیچ وجود و موجودی جز او نیست و وجود، یگانه و شخصی است و او واجب بالذات است و وجودهای امکانی، پرتوهای نور او و درخشش‌های ظهور او هستند.» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۹)

در عرفان برای تحلیل چگونگی آفرینش و پدیدآمدن عوالم، کثرات و مخلوقات، از مسئله ظهور و تجلی استفاده شده‌است و این چنین تبیین می‌شود. از آنجاکه خداوند، حقیقت و مبدا همه موجودات و کثرات است و همه کمالات و حقایق هستی را در ذات خود به نحو اطلاقی و اندماجی داراست، پدیدآمدن کثرات و موجودات، به معنای اظهار امور باطنی و نمایان شدن کمالات و حقایق مندمج در ذات است. این اظهار، همان تنزل و تجلی کمالات خداوند متعال در مراتب و مظاهر گوناگون است. در قرآن و روایات نیز اشاراتی نسبت به این مسئله وجود دارد همانطور که می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (حجر: ۲۱) همچنین در

روایتی از حضرت علی (ع) آمده است: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه». (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸؛ مجلسی، بی تا، ج ۳۴: ۲۴۰)

به تعبیر دقیق‌تر؛ پدیدارشدن موجودات، در نتیجه ظهور و تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به منزلت و رتبت تعیینی از تعینات است. همان‌طور که در التمهید آمده است: «قول به ظهور یعنی مطلق با یکی از تعین‌ها، متعین می‌شود». (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۸) درحقیقت، ظهور خداوند چنین است که ذات مطلق از صرافت اطلاق و وحدت به نحو تجلی (نه تباین، تجافی، حلول و مانند آن) در مراتب گوناگون تنزل می‌کند و متعین و مقید می‌گردد. (همان)

با این ظهور، عوالم، مراتب و کثرات پدید می‌آید و مظاهر و آیات خداوند شکل می‌گیرد. یعنی خداوند متعال، از طریق اسما، ظهور و بروز می‌کند و کمالات مندمج در ذات خود را اظهار می‌نماید. هرگاه اسما، ظهور یابند، کثرات و موجوداتی پدید می‌آیند که مظهر، مجلی و محل ظهور کمالات و اسمای خداوند متعال می‌شوند و همه آفرینش چنین است. درحقیقت، اسمای خداوند، ارکان و همه تاروپود هر شی را دربرگرفته است و همه موجودات عالم، مظاهر خداوند هستند و او با اسما و صفات خود در مراتب مختلف ظهور کرده است.

لازمه مظهر و آیت بودن کثرات و موجودات این است که آنها از خودشان در ذات، اوصاف و افعال هیچ استقلالی ندارند و هر چه هستند - در محدوده خود با توجه به اعیان ثابته - ذات، اوصاف و افعال خداوند متعال را نشان می‌دهند. (واحدجوان، ۱۴۰۱: ۴۲۱)

بنابراین هر جا که رو کنید، ذات ظهور کرده و تجلی‌یافته خداوند را خواهید دید. یعنی حق تعالی تجلی کرده است و این کثرات ظاهر شده‌اند و موجودات جز جلوه و ظهور و آیت او نیستند و تنها او را نشان می‌دهند. (همان: ۲۹۵)

این نکته قابل توجه است که بازگشت این معنا (وجه، همان ذات است) به مفهوم سابق است (وجه، همان مظهر و آیت ذات است) و مغایر با آن نیست.

ممکن است اشکال شود که مطابق آیات قرآن و روایات معتبر، خداوند خالق است و موجودات، مخلوقات او هستند و این مسئله با نظریه ظهور و تجلی سازگار نیست چرا که نظریه تجلی، مسئله خلقت را زیر سؤال می‌برد. در پاسخ می‌گوییم اینکه خداوند خالق است و موجودات مخلوق اویند، مورد اتفاق متکلم، حکیم و عارف است. سخن در این است که معنای خلق و ایجاد چیست و چگونه تفسیر می‌شود؟ لذا نباید معنای لغوی و عرفی و ساده خلق و ایجاد را گرفت و معانی عمیق‌تر را رها کرد. عارف الهی مسئله خلق و ایجاد را می‌پذیرد اما تفسیر دقیق‌تری از آن تحت عنوان تجلی و ظهور ارائه می‌کند که با ادله عقلی و نقلی معتبر همراه است. از این رو، چنین اشکالی بر عارف وارد نیست. (واحدجوان، ۱۴۰۱: ۴۲۹)

در تحلیل رویکرد عرفانی باید خاطر نشان کرد که چون عرفا معتقدند که «وجه‌الله» به معنای تجلی و ظهور ذات الهی در مظاهر مختلف عالم است، بنابراین چنین استدلال می‌کنند که خداوند در همه جا حضور دارد و هر چیزی که وجود دارد، نشانه‌ای از خداوند است. این رویکرد برگرفته از اصل توحید عرفانی است که بر مبنای آن تمام مخلوقات، تجلی و ظهور خداوند هستند و «وجه‌الله» به معنای حضور خداوند در همه چیز خواهد بود. بنابراین آیه شریفه «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» نشان‌دهنده این است که خداوند در شرق و غرب و در تمام جهات حضور دارد.

از آنجاییکه رویکرد عرفانی با تفسیر باطنی آیات همراه است و عرفا به معانی باطنی و شهودی آیات توجه دارند، بنابراین معتقدند که «وجه‌الله» به معنای حقیقت الهی است که در هر چیزی قابل مشاهده است. همچنین بر این باورند که انسان می‌تواند با شناخت «وجه‌الله» به حقیقت الهی نزدیک شود و این شناخت از طریق شهود و سیر و سلوک عرفانی حاصل می‌شود.

از آنجاییکه رویکرد عرفانی به عمق معنوی و باطنی آیات توجه دارد و مفاهیم عمیقی از قرآن استخراج می‌کند و با اصول توحیدی اسلام هماهنگی دارد و خداوند را حاضر در همه جا می‌داند، با تاکید بر تجلی الهی در همه چیز، به انسان‌ها کمک می‌کند تا ارتباط نزدیک‌تری با خداوند احساس کنند. اما از جانب دیگر ممکن است برای افرادی که با مفاهیم عرفانی آشنا نیستند، مبهم و دشوار باشد.

تطبیق و تحلیل دیدگاه‌ها

با توجه به دیدگاه مفسران که در رویکردهای روایی، کلامی فلسفی و رویکرد عرفانی بیان شد، می‌توان اشتراکات و افتراقات این سه رویکرد را در موارد زیر بیان نمود:

اشتراکات سه رویکرد

توجه به معنا و مفهوم «وجه» در قرآن

تمام رویکردهایی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌اند یعنی رویکرد روایی، کلامی، فلسفی و عرفانی به بررسی معنای «وجه» در قرآن پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند مفهومی دقیق از آن ارائه دهند و همین امر نشان می‌دهد معنای وجه در این آیه از جمله مفاهیمی است که نیازمند بررسی و تحلیل دقیق معنایی است.

تاکید بر عدم جسمانیت خداوند

در تمام دیدگاه‌هایی که در این سه رویکرد بیان شد از جمله کلامی، فلسفی و عرفانی، تاکید شده که «وجه» به معنای جسمانی و محدود برای خداوند نیست و معنای آن باید به صورت استعاره یا مفهومی عمیق‌تر تفسیر شود. بنابراین تفسیر معنای وجه به جسمانیت، از جمله معانی نادر در برخی از تفاسیر است و دیدگاه قابل توجهی به نظر نمی‌رسد. از این رو مفسران در همه رویکردهایی که مورد بررسی قرار گرفت بر این نکته تاکید داشتند که

خداوند در مکان یا جهت خاصی قرار ندارد و مفهوم «وجه» نباید به مکان یا جهت محدود شود. درواقع مفسران در هر سه رویکرد بر این باورند که خداوند محدود به مکان یا جهت خاصی نیست و «وجه‌الله» نشان‌دهنده حضور مطلق او در همه جا است.

قبول ارتباط «وجه» با ذات یا صفات الهی

هر سه رویکرد، «وجه» را به‌گونه‌ای با ذات یا صفات الهی مرتبط دانسته‌اند؛ چه به‌عنوان ذات خداوند، چه به‌عنوان مظاهر و نمادهای الهی مانند قبله یا اعمال صالح و غیره.

توجه به سیاق آیات

مفسران در همه دیدگاه‌ها، سعی داشتند سیاق آیات را برای فهم بهتر معنای «وجه» مورد توجه قرار داده و تفسیر صحیح را براساس ارتباط معنایی آیات بیان کنند. به‌همین دلیل هر سه رویکرد به نوعی به ارتباط آیه «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» با مسئله قبله اشاره کرده‌اند، اگرچه در تفسیر و تبیین معنای دقیق آن شاهد نظرات متفاوتی از سوی آنان هستیم.

افتراقات سه رویکرد

رویکردهای متفاوت به معنای «وجه» و تفسیر آیه «فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»

رویکرد روایی، بیشتر به نقل روایات و بیان مصادیق مختلف «وجه‌الله» پرداخته و آن را به قبله، حجت‌های الهی یا ذات الهی مرتبط دانسته‌است. اما رویکرد کلامی و فلسفی، بر تحلیل عقلی و فلسفی معنای «وجه» تمرکز کرده و با تأکید بر نفی جسمانیت و جهت‌مندی خداوند، «وجه» را به ذات الهی، رضایت الهی یا حضور خداوند تعبیر کرده‌است. رویکرد عرفانی نیز، «وجه» را به‌عنوان تجلی و ظهور ذات الهی در مظاهر مختلف عالم معرفی می‌کند. البته تقریباً همه رویکردها یک حقیقت را با بیان‌های مختص به خود مطرح کرده‌اند.

روش تحلیل متفاوت

مفسران در تحلیل دیدگاه خود از روش‌های گوناگونی بهره برده‌اند. در رویکرد روایی، تمرکز بر نقل و تحلیل روایات (غالباً با توجه به جنبه‌های تاریخی و مصداقی) است و دیدگاه تفسیری بدون ارائه تحلیل عمیق، منتقل می‌شود. این روش، مصادیق «وجه‌الله» را (مانند قبله، حجت‌های الهی یا ذات خداوند) از طریق روایات شیعه و سنی بیان می‌کند.

اما در رویکردهای کلامی و فلسفی، استدلال عقلی، فلسفی و تحلیل زبانی آیات محوریت دارد و مفاهیمی مانند رضایت الهی، ذات خداوند یا حضور او مطرح می‌شود. مفسران این رویکرد، ضمن پاسخ به شبهات (مانند تجسیم)، از آیات، مفاهیم فلسفی و اصول کلامی بهره می‌برند.

رویکرد عرفانی نیز بر شهود و مفاهیم معنوی (مانند تجلی) استوار است و «وجه‌الله» را تجلی و ظهور ذات الهی در مظاهر عالم (مبتنی بر توحید عرفانی) تفسیر می‌کند تا اثبات کند همه مخلوقات تجلی خداوند هستند و او در همه جا حاضر است.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین درباره عبارت "وجه‌الله" در سه رویکرد روایی، کلامی-فلسفی و عرفانی، نتایج دقیقی را به شرح زیر آشکار می‌سازد:

رویکرد روایی: مفسران این رویکرد، با استناد به روایات معصومین (ع)، وجه‌الله را به مصادیق عینی و خارجی تاویل می‌کنند. این مصادیق شامل قبله (به‌عنوان جهت عبادت)، پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) (به‌عنوان حجت‌های الهی و واسطه‌های فیض) و اعمال و مناسک دینی (مانند نماز و حج) می‌شوند. تاکید اصلی این رویکرد بر جنبه‌های ظاهری و عملی دین و ارائه تفسیری دردسترس عموم است. با این حال، این رویکرد در تبیین چگونگی ارتباط این مصادیق با ذات الهی، کمتر به تحلیل‌های عمیق می‌پردازد.

رویکرد کلامی-فلسفی: مفسران این رویکرد، با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی و فلسفی و تحلیل دقیق زبانی آیه، وجه‌الله را به مفاهیم انتزاعی و غیرمادی ارجاع می‌دهند. این مفاهیم شامل ذات الهی (به‌عنوان حقیقتی که به هیچ جهت و مکانی محدود نیست)، صفات ذاتی خداوند (مانند علم، قدرت و حیات)، رضایت و خشنودی الهی (به‌عنوان هدف نهایی عبادت) و حضور و احاطه خداوند بر همه موجودات می‌شود. این رویکرد به شدت با هرگونه تفسیر جسمانی و تشبیهی وجه‌الله مخالفت می‌کند و بر تنزیه مطلق خداوند تاکید دارد.

رویکرد عرفانی: مفسران این رویکرد، با تکیه بر مبانی عرفان نظری (به‌ویژه توحید عرفانی و تجلی)، وجه‌الله را به تجلی و ظهور ذات الهی در مظاهر عالم تفسیر می‌کنند. از این منظر، تمام موجودات عالم، آیات و نشانه‌هایی از خداوند هستند و وجه‌الله در همه جا و در همه چیز حاضر است. این تفسیر، لایه عمیقی در معنایی وجه‌الله را آشکار می‌سازد.

هریک از این رویکردها با توجه به روش‌شناسی و اهداف خاص خود، تلاش کرده‌اند مفهوم «وجه‌الله» را تبیین کنند و برای دستیابی به معنای «وجه‌الله» به‌عنوان یکی از مفاهیم کلیدی قرآن، از روش‌های مختلفی بهره برده‌اند. با این وجود هر سه رویکرد، در نفی جسمانیت خداوند و ارتباط وجه‌الله با ذات یا صفات الهی اشتراک نظر دارند اما در روش‌شناسی و عمق معنایی، متفاوت هستند. رویکرد روایی بر جنبه‌های ظاهری و عملی دین تاکید دارد، رویکرد کلامی-فلسفی به استدلال‌های عقلی و تنزیه مطلق خداوند می‌پردازد و رویکرد عرفانی به مسئله تجلی خداوند و تنزل کمالات او در مظاهر عالم اشاره می‌کند.

در پایان به نظر می‌رسد هر سه رویکرد مکمل هم هستند و نافی یکدیگر نیستند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹) تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ترک، صائن الدین علی (۱۳۶۰) تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا) التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹) البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲) تفسیر ابن عربی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن (۱۹۸۷) جمهره اللغه، بیروت: دارالعلم.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰) بحرالمحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱) تهذیب اللغه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰) آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸) انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲) الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴) الدر المنثور فی تفسیر الماثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵) الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- (۱۳۹۰ ق) زندگانی چهارده معصوم، تهران: کتاب فروشی اسلام.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵) تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰) کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹) الیعن، قم: دارالهجره.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵) تفسیر الصافی، تهران: الصدر.
- قمشه ای، محمدرضا (۱۳۷۸) مجموعه آثار محمدرضا القمشه ای، اصفهان، کانون پژوهش.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳) تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت ارشاد.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸) تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: موسسه العلمی.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا) بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

واحدجوان، وحید (۱۴۰۱) وحدت وجود در عرفان اسلامی، قم: نشر قائم آل علی.

References

The Holy Qur'an

Nahj al-Balāghah

- Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Ali. (1408 AH). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah. (1415 AH). *Nūr al-Thaqalayn*. Ismā'īliyyān. [In Arabic]
- 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1380 AH). *Kitāb al-Tafsīr*. 'Ilmiyyah Printing Press. [In Arabic]
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1416 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Bunyād-i Bī'that. [In Arabic]
- Balāghī al-Najafī, Muḥammad Jawād. (1420 AH). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Bunyād-i Bī'that. [In Arabic]
- Bayḍāwī, 'Abdullah ibn 'Umar. (1418 AH). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH). *Maḥāṣin al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1409 AH). *Al-Ayn*. Dār al-Hijrah. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1415 AH). *Al-Şāfi*. Al-Şadr. [In Arabic]
- Gunābādī, Sulṭān Muḥammad. (1408 AH). *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*. Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
- Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. [In Arabic]
- Ibn 'Aǧībāh, Aḥmad ibn Muḥammad. (1419 AH). *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Maǧīd*. Ḥasan 'Abbās Zakī. [In Arabic]
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn 'Ali. (1422 AH). *Tafsīr Ibn al-'Arabī*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (n.d.). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Mu'assasat al-Tārīkh. [In Arabic]
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn Ḥasan. (1987). *Jamharat al-Lughah*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Maktab al-'Ilm al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Turkah, Şā'in al-Dīn 'Ali. (1360 SH). *Tamhīd al-Qawā'id*. Ministry of Culture and Higher Education Publications. [In Arabic]
- Mahdīzādeh, Marjāneh. (1378 SH). "Pazhūhishī Darbāreh-yi Wajh Allāh dar Qur'ān-i Karīm." *Nāmeḥ-yi Ilāhiyyāt*, 2(3). [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-'Immah al-Athār*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 SH). *Tafsīr-i Nemūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Reza. (1368 SH). *Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

- Qummī, ‘Ali ibn Ibrāhīm. (1363 SH). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qumshah’ī, Muḥammad Reza. (1378 SH). *Majmū‘ah-yi Āthār-i Muḥammad Reza Qumshah’ī*. Kānūn-i Pazhūhish. [In Persian]
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
- Šādiqī Tehrānī, Muḥammad. (1365 AH). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān*. Farhang-i Islāmī. [In Arabic]
- Saqqāf, Ḥasan ibn ‘Ali. (1416 AH). *Al-Šaḥīḥ fī Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah*. Dār al-Imam al-Nawawī. [In Arabic]
- Šaydānlū, Javad & Karamī-Niyā, Muhammad. (1398 SH). “Ma‘nāshināsī-yi Wajh Allāh dar Qur’ān-i Karīm az Manẓar-i Ayatollah Javādī Amolī.” *Mishkāt*, 38(3). [In Persian]
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma‘thūr*. The Library of Ayatollah Mar’ashī Najafī. [In Arabic]
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār al-Ma‘rifah. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Jāmi‘at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Nāṣir Khusrow. [In Arabic]
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1390 AH). *Zindigānī-yi Chahārdah Ma‘šūm*. Kitābfurūshī-yi Islām. [In Persian]
- Tha‘labī, Aḥmad ibn Ibrāhīm. (1422 AH). *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Vaḥidjavan, Vaḥīd. (1401 SH). *Waḥdat-i Vujūd dar ‘Irfān-i Islāmī*. Nashr-i Qā’im Āl ‘Ali. [In Persian]