

مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی و ابن‌عاشور

ابراهیم توکلی مقدم*

چکیده

مسئله رؤیت خداوند متعال به‌وسیله چشم (قوه باصره) از مسائل کلامی است که از گذشته تا به حال، میان متکلمین فرقه‌های اسلامی مورد بحث و اختلاف فراوانی بوده است. بحث اصلی در این مسئله این است که آیا رؤیت خداوند از نظر ثبوتی ممکن است؟ به این معنا که اگر خداوند دارای چنین صفتی - دیده شدن توسط انسان - باشد، امر محالی لازم می‌آید؟ همچنین پس از ثبوت امکان رؤیت خدا و یا فارغ از آن، آیا در مقام اثبات، دلیلی بر آن وجود دارد؟

برخی از متکلمان مسلمان جواز و وقوع رؤیت خداوند را عقلاً منکر شده و آن را مخالف با دلائل قرآنی و روایی دانسته‌اند. در مقابل فرقی دیگر از متکلمان آن را عقلاً جایز و نقداً در آخرت لازم دانسته‌اند.

از آنجا که ذکر دلائل عقلی و نقلی دو طرف محل نزاع در یک مقاله نمی‌گنجد، گفتار حاضر تنها به ذکر دلائل قرآنی بسنده می‌کند و بیش از آنکه به جزئیات بپردازد، درصدد بیان سرفصل‌های اصلی، ترسیم نمونه‌ای از تفاوت دو نگاه شیعه و اهل سنت - با تأکید بر مقایسه آرا علامه طباطبایی و ابن‌عاشور در ذیل هریک از این آیات - و درنهایت معرفی منابع مناسب برای پیگیری این موضوع است.

واژگان کلیدی

رؤیت خدا، رؤیت بصری، رؤیت قلبی، علامه طباطبایی، ابن‌عاشور.

etm1389@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۹

*. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران - پردیس قم.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۶

طرح مسئله

رؤیت خداوند متعال با چشم سر، از صفات سلبی خداوند متعال بوده که در میان متکلمین و مفسرین شیعه و اهل سنت مورد اختلاف قرار گرفته است. سلفیه، اهل حدیث، اشعریه و ماتریدیه فهمی از ظاهر این آیات داشته و طبق آن، رؤیت خداوند را جایز شمرده‌اند. امامیه اثنا عشریه، معتزله، زیدیه، اسماعیلیه و گروهی از خوارج آن را ممتنع دانسته و این گونه آیات را تأویل نموده‌اند.

اینکه اولین بار چه کسانی در طول تاریخ، به امکان رؤیت خداوند معتقد شده‌اند، امر مسلمی نیست؛ لکن آنچه از مراجعه به مکتوبات موجود دانسته می‌شود، این است که مسئله رؤیت خداوند، پیش از ظهور اسلام نیز مطرح بوده است. چنانچه بعضی ادعا نموده‌اند اولین بار امثال کعب الاحبار، این تفکر برگرفته از تعلیمات عهد قدیم را در میان مسلمانان مطرح کرده و رواج داده‌اند. پس از آن در قرن دوم، این مسئله در میان مسلمانان جای خود را باز کرده و مورد بحث و جدال قرار گرفته است. (سبحانی، بی‌تا: ۲۳)

از آن زمان تاکنون، کمتر کتابی را در زمینه توحید می‌توان یافت که در آن بحثی از این مسئله نشده باشد. حتی عده‌ای از متکلمین فصلی جداگانه به این مسئله اختصاص داده‌اند.

در مصادر روایی شیعه و اهل سنت نیز روایات مربوط به این باب معمولاً جداگانه در باب خاصی آورده شده و اهتمام خاصی به این موضوع نشان داده شده است. نیز در چند دهه اخیر، بر اثر شبهات وهابیت و طرح مباحث تطبیقی در کلام اسلامی، در میان معاصرین از شیعه و سنی نیز تحقیقات قابل توجهی ارائه شده است.

گرچه روش بحث در مسئله رؤیت خداوند عقلی است، اما با توجه به اینکه اکثر اهل سنت این مسئله را نقلی می‌دانند و هر دو گروه به آیات فراوانی در اثبات ادعای خود تمسک جسته‌اند، در این مقاله تنها دلائل قرآنی دو طرف محل نزاع تبیین و با ذکر آرا علامه طباطبایی و ابن عاشور^۱ کوشش می‌شود تفاوت روش استدلال به آیات قرآن از دیدگاه این دو عالم معاصر بررسی شود.

بیان دیدگاه‌ها در مسئله

قبل از بررسی دلائل قرآنی این مسئله، به نقل اقوال مهم‌ترین فرقه‌های شیعه و اهل سنت اشاره می‌شود:

۱. محمد طاهر بن عاشور به سال ۱۲۹۶ ق در «مرسی» از نواحی شمالی تونس و در خانواده‌ای دانشمند و با موقعیت اجتماعی مناسب متولد شد.

وی در کتاب تفسیری *التحریر و التنویر* که برابند پنج دهه تلاش مؤلف است، یکی از تفاسیر تحقیقی است که در جوامع اسلامی جایگاه مناسبی پیدا کرده است. مؤلف در این کتاب کوشیده است با بررسی دقیق کلمات قرآن و به‌کارگیری شیوه تفسیری قرآن به قرآن با رویکردی عقلی - نقلی به تبیین آیات کریمه قرآن بپردازد و از این جهت به تفسیر *المیزان* شباهت دارد. شاید بتوان ادعا کرد که *التحریر و التنویر* آخرین کتاب تفسیری درخور، در میان کتب تفسیری اهل سنت است که حاوی کلمات مفسران بزرگ اهل سنت می‌باشد، همان‌گونه که *المیزان* در میان کتب تفسیری شیعه از چنین جایگاهی برخوردار است و لذا مقایسه این دو در اباحت مختلف قرآنی رهگشای فهم اندیشه‌های یکدیگر و تقریب بین مذاهب خواهد بود.

۱. شیعه: به‌جز امامیه اثناعشریه از میان فرق شیعی، دو فرقه زیدیه و اسماعیلیه کمابیش حیات خود را حفظ کرده و آثاری کلامی از خود به‌جای گذاشته‌اند. در مسئله رؤیت خداوند هر سه فرقه مذکور دیدگاه یکسانی دارند. در میان علما امامیه اثناعشریه، درمورد عدم جواز رؤیت بصری خداوند اختلافی وجود ندارد. آنان بر محال بودن رؤیت بصری خداوند، چه در دنیا و چه در آخرت نیز اجماع داشته (مفید، ۱۴۱۳: ۵۷؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱ / ۲۲؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۷۴؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۲۸) و دلایل عقلی و نقلی بر آن اقامه کرده‌اند. زیدیه نیز رؤیت بصری خداوند در دنیا و آخرت را ناممکن دانسته و رؤیت قلبی را جائز شمرده‌اند. (ابن‌ابراهیم، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۷۹ و ۵۸۶؛ ابن‌سلیمان، ۱۴۲۴: ۱۷۹؛ ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲: ۱۰۹؛ ابن محمد بن علی، ۱۴۲۱: ۴۹) همچنین اسماعیلیه بر نفی رؤیت بصری خداوند و اثبات رؤیت قلبی تأکید نموده‌اند. (حامدی، ۱۴۱۶: ۱۳؛ ابن‌ولید، ۱۴۰۳: ۳۲؛ قبادیانی، ۱۳۸۴: ۲۰۹)

۲. سلفیه و طحاویه: این دو فرقه از معتقدین به رؤیت خداوند هستند. (ابن‌منده اصفهانی، ۱۴۲۲: ۴۴۲؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۳ / ۳۴۱؛ ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا: ۱۹۵؛ ابن‌ابی‌العز حنفی، ۲۰۰۵: ۲۱۰) آنان که خود را پیرو سلف می‌دانند، بیشتر به روایاتی که در کتب اهل سنت مبنی بر رؤیت خداوند آمده است، تمسک جسته‌اند. البته از این فرقه، شیخ جصاص صاحب *احکام‌القرآن* و حسن السقاف، منکر رؤیت بصری خداوند شده‌اند. (جصاص، ۱۴۰۵: ۴ / ۱۶۹؛ السقاف، ۱۴۲۳: ۵)

۳. اهل حدیث: اهل حدیث ظاهرگرا بوده و بدون تأویل، به هرچه از ظاهر آیات و روایات برداشت می‌کنند، عمل می‌نمایند؛ حتی اگر آن برداشت با حکم عقل مخالفت داشته باشد. آنان بر این اساس، رؤیت بصری خداوند را ممکن و در آخرت برای مؤمنین ثابت دانسته‌اند. (دارمی، ۱۴۱۶: ۱۰۲؛ ابن‌حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ۲ / ۳۴؛ ابن‌ابی‌العز حنفی، ۲۰۰۵: ۱۸۹) البته بعضی از آنان سعی نموده‌اند تفسیر متفاوتی از بصر ارائه دهند که در جای خود مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت. (ابن‌حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ۲ / ۳۴)

۴. مجسمه، مشبّه و کرامیه: این سه دسته خداوند را جسم می‌دانند، از این رو از پذیرش قول به رؤیت بصری خداوند ابائی ندارند. آنان آیاتی که موهم رؤیت بصری هستند را، بر معنای ظاهری آن حمل کرده و قائل به جواز رؤیت خداوند چه در دنیا و چه در آخرت شده‌اند. (به نقل از: حلی، ۱۳۶۵: ۲۶۷؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۲۸؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۶۶؛ ابن‌حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ۲ / ۳۴؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۲۳)

۵. اشعریه: ایشان بر این نکته اتفاق نظر دارند که خداوند در قیامت برای مؤمنین قابل رؤیت است؛ آنها بر این باورند که هیچ لذتی برای اهل بهشت بالاتر از این نیست که خداوند را رؤیت کنند و از آنجا که این مسئله در آیات و روایات وارد شده است، اعتقاد به آن واجب است. اشاعره اهل تنزیه‌اند و قائل به عدم جسمیت و عدم جهت‌دار بودن خداوند هستند، اما درعین‌حال رؤیت خداوند را عقلاً جایز شمرده و با تنزیه وی قابل جمع دانسته‌اند. (اشعری، بی‌تا (ب): ۶۱؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۷؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۶۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۸۱)

۶. معتزله: جمهور معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را ناممکن دانسته‌اند. (معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۱۵۵)^۱ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۴۱) گرچه بعضی از اشاعره و همفکران آنان اقوال دیگری را به برخی از شخصیت‌های معتزلی نسبت داده‌اند؛ به‌عنوان مثال بنابر نقل اشعری در *مقالات الاسلامیین*، معتزله در مسئله دیدار خدا، نوزده‌گونه سخن گفته‌اند که بیشتر این اقوال درباره چگونگی رؤیت خدا و مبتنی بر اعتقاد به آن می‌باشد. (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱۳) البته وی در جای دیگر قول به عدم رؤیت خدا در قیامت را به همه معتزله نسبت داده، و اختلاف آنان را در امکان رؤیت، قلبی دانسته است. (همان: ۱۵۷)

نو معتزلیان نیز در مسئله رؤیت دیدگاه یکسانی ندارند. دکتر حسن حنفی به نفی چنین رؤیتی تصریح می‌کند و بر کسانی که منکرین رؤیت خداوند را تکفیر می‌کنند، خرده می‌گیرد. (حنفی، بی‌تا: ۵ / ۴۲۸) اما محمد عبده با اعتراف به اینکه معرفت چنین رؤیتی از طریق عقل ممکن نیست، وقوع چنین رؤیتی در آخرت را در صورتی که اخبار در این زمینه تمام باشد، تصدیق کرده است. (عبده، ۲۰۰۵: ۱۴۱)

۷. ماتریدیه: این فرقه در این مسئله به‌طور کامل با اشاعره هم‌عقیده‌اند. آنها هم مثل اشاعره قائل به تنزیه‌اند، گرچه وقتی از رؤیت بحث می‌کنند، با شدت و حدت بیشتری تنزیه را گوشزد می‌کنند؛ تا مبدا کسی از این سخن ایشان که «خداوند را می‌شود دید»، تصور کند که آنها موافق با تجسیم یا تشبیه پروردگار هستند. آنان آیات و روایاتی را که در این زمینه آمده است، از متشابهات می‌دانند و علم آن را به اهلش واگذار می‌کنند و خود به ظاهر آیات و روایات اخذ می‌کنند. دلائلی هم که برای اثبات مدعای خود می‌آورند، غالباً همان دلائلی است که اشاعره آورده‌اند. (ماتریدی، ۱۴۲۷: ۵۹؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۲۳۴؛ حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۷۹)

بررسی دلائل قرآنی نفی رؤیت خداوند

دلیل اول: نفی ادراک بصری

مهم‌ترین دلیل نقلی منکران رؤیت بصری خداوند متعال، آیه ۱۰۳ سوره مبارکه انعام می‌باشد که می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۴۱؛ سلطان‌الواعظین شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۴۲؛ طیب، ۱۳۶۲: ۷۷؛ معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۱۵۶؛ همو، ۱۹۶۲: ۴ / ۱۴۴؛ ابن محمد بن علی، ۱۴۲۱: ۵۱؛ شرفی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۴۵) وجه استدلال به این آیه چنین است:

۱. «ادراک» وقتی با ماده «بصر» به کار می‌رود، مراد از آن رؤیت با چشم می‌باشد؛ چون در غیر این صورت، باید در فرض عدم ادراک نیز، رؤیت ممکن باشد و حال آنکه ضرورتاً باطل است.

۲. آیه در مقام مدح خداوند متعال است، چون بین دو مدح واقع شده است. قبل از آن چنین است: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» و بعد از آن نیز عبارت «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

۱. بنابر اینکه شرح *الاصول الخمسه* نوشته قاضی عبدالجبار باشد؛ چون برخی گفته‌اند این کتاب تألیف مانکدیم زیدی مسلک است.

قرار دارد. و وقوع آنچه که مدح نیست، بین دو مدح، رکیک بوده و تکلم بدان بر حکیم ممتنع است. به عنوان مثال چنین گفته نمی‌شود: زید زاهد عابد عالم طویل شجاع کریم جواد؛ چون به کار بردن وصف «طویل» در میان اوصاف کمال نادرست است.

۳. این مدح با نفی ادراک بصری (رؤیت) صورت گرفته است و بنابراین مستفاد از آن این است که ادراک بصری خداوند مستلزم نقص است. در توضیح می‌توان گفت: مدح کردن با صفات کمال صورت می‌گیرد، پس نقیض صفات کمال، نسبت به تمامی اشخاص و تمامی زمان‌ها نقص خواهد بود؛ و بنابراین اگر ادراک برای شخصی یا در زمانی ثابت شود، نسبت به خداوند نقص خواهد بود، که محال است. (علم‌الهدی، ۱۳۸۱: ۲۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۷۵؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۲۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۷؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۳۴؛ همو، ۱۹۸۲: ۴۷؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۶۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۴۴؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۶۴؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۰۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۲ / ۲۷۷؛ معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۱۵۶؛ همو، ۱۹۶۲: ۴ / ۱۵۰؛ المنصور بالله، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۱۹؛ ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲: ۱۱۸)

مؤید آن اینکه ذیل آیه می‌فرماید: «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» که به این معنی است: «دیدگان او را ادراک نمی‌کنند چون او لطیف است و او دیدگان را ادراک می‌کند چون خبیر است.» و معلوم است که لطافت او منحصر در دنیا نیست. بنابراین وصف لطافت خداوند که عمومیت هم دارد، علت عدم رؤیت است و با توجه به اینکه عموم علت (لطافت خداوند) مقتضی عموم معلول (عدم رؤیت) است، بنابراین به هیچ وجه خداوند با بصر، ادراک شدنی نیست؛ چه در دنیا و چه در آخرت. (رازی جبلرودی، ۱۴۲۴: ۲۷۴)

نتیجه: اثبات رؤیت خداوند مستلزم نقص و در نتیجه محال است.

به نظر ابن‌عاشور مراد از عدم ادراک ابصار، نسبت به خداوند متعال این است که این عضو بدن (چشم) نمی‌تواند خداوند را در دنیا ببیند؛ چون بیننده در حقیقت انسان است و این عضو، تنها وسیله دیدن است و کار آن انتقال صورت، به حس مشترک در مغز می‌باشد. بنابراین، این آیه در حقیقت تعظیمی است نسبت به خداوند در برابر بت‌ها که در دنیا دیده می‌شوند. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۶ / ۲۵۲)

طبق این نگاه، آیه هیچ دلالتی بر اینکه خداوند در قیامت هم دیده نمی‌شود ندارد؛ چون آخرت حالاتی به غیر از حالات متعارف در دنیا دارد و البته دلالتی بر جواز رؤیت خداوند در آخرت هم ندارد.

شبیه به این نظرگاه، در کلمات برخی از اشاعره نیز آمده است. (اشعری، بی‌تا (الف): ۱۵؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۰؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۴۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۴۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۱؛ ابن‌ناصر، ۱۴۱۱: ۳۷)

به نظر می‌رسد این توجیه ناتمام باشد؛ چراکه ادعای موافقان رؤیت خداوند این است که در آخرت با همین چشم، خداوند قابل مشاهده است. حال اگر آن چشم، همین چشم باشد، دلائل عقلی متقن مانند اطلاق

همین آیه، مخصوصاً با توجه به قرینه مقابله (تقابل «لایدرکه الابصار» با «هو یدرک الابصار») رؤیت وی را ولو در آخرت محال می‌شمارد. علامه طباطبائی نیز در رد امکان رؤیت خداوند در آخرت ذیل تفسیر آیه ۱۵۴ سوره مبارکه اعراف چنین می‌فرماید:

اگر مسئله رؤیت و نظر کردن به خداوند را به فهم عامه مردم عرضه کنیم، بلافاصله آن را بر رؤیت و نظر انداختن با چشم حمل می‌کنند، درحالی که این حمل صحیح نیست. زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت که رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینایی به کار بیفتد، و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند. خلاصه اینکه عملی که ما آن را دیدن می‌خوانیم، عملی طبیعی است و به ماده جسمی در مبصر و باصر نیازمند است و حال آنکه، به ضرورت و بدهت از روش تعلیمی قرآن برمی آید که هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه، شباهتی به خدای سبحان ندارد. پس، از نظر قرآن کریم، خدای سبحان جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او یافت نمی‌شود. روشن است که ابصار و دیدن به چنین کسی (به آن معنایی که ما برای آن قائلیم) تعلق نمی‌گیرد و هیچ صورت ذهنی‌ای با او منطبق نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸ / ۳۰۵)

دلیل دوم: مجازات درخواست‌کنندگان رؤیت

دلیل دیگری که طرفداران نظریه عدم امکان رؤیت، برای اثبات مدعای خود تقریر کرده‌اند، آیه ۵۵ سوره مبارکه بقره و آیه ۱۵۳ سوره مبارکه نساء می‌باشد. در این دو آیه، خداوند متعال قوم موسی علیه السلام را به جهت تقاضایشان مبنی بر رؤیت وی مجازات می‌کند.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. (بقره / ۵۵)
فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ. (نساء / ۱۵۳)

در استدلال به مضمون این دو آیه گفته شده است که جزاء کسانی که درخواست رؤیت کردند، گرفتار شدن به صاعقه بود. در این صورت سؤال می‌شود که درخواست قوم موسی چگونه درخواستی بوده است؟ اگر سؤال آنان، سؤال از امری ممکن و درخواستی معقول می‌بود، مستحق صاعقه نمی‌شدند. حال خداوند یا درخواستشان را اجابت و یا رد می‌کرد. پس، از اینکه با چنین درخواستی، خداوند آنان را گرفتار عذاب می‌کند، معلوم می‌شود که رؤیت او امری ممتنع بوده است و آنان به جهت اینکه درخواستی غیر معقول داشته‌اند، مورد مجازات قرار گرفته‌اند. (حلی، ۱۴۱۵: ۳۳۵؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۳۹؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۰۳؛ حمود، ۱۴۲۱: ۱ / ۱۲۹؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۲ / ۲۳۳؛ ابن سلیمان، ۱۴۲۴: ۱۸۴؛ ابن بدالدین، ۱۴۲۲: ۱۱۶)

این عاشور این عقوبت را دلیل بر حرام بودن یا کفر بودن فعل قوم موسی علیه السلام نمی‌داند و لذا چنین عقابی را نشانه محال بودن رؤیت خداوند نمی‌انگارد. دلیل او بر این مدعا این است که مرگ قوم موسی علیه السلام به وسیله صاعقه، مدت کمی دوام داشته و این خود موسی علیه السلام بوده است که از خداوند درخواست رؤیت نموده است. (ابن عاشور، بی تا: ۱ / ۴۹۱)

به نظر می‌رسد این توجیه نیز، توانایی پاسخ به این استدلال را ندارد. چون همان طور که در کلمات متکلمان آمده است، درخواست حضرت موسی علیه السلام می‌تواند دلائل گوناگونی مانند متقاعد شدن اصحاب ایشان، (معتزلی همدانی، ۱۹۶۲: ۴ / ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۷۶؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۲۰؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۵۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۲۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۱؛ حلی، ۱۴۱۵: ۳۳۹؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۶۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۴۷؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۲۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۳۷؛ الخلیلی، ۱۴۰۹: ۳۶) جستجوی دلیل سمعی (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۷۹؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۱۹؛ جرجانی، ۱۳۳۵: ۸ / ۱۲۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۸۴) و قرائت‌های دیگری مانند درخواست رؤیت قلبی و علم حضوری (معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۱۷۶؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۱۹؛ جرجانی، ۱۳۳۵: ۸ / ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۷۷) و یا درخواست رؤیت نشانه‌ای الهی (معتزلی همدانی، ۱۹۶۲: ۴ / ۱۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۷۷) داشته باشد.

دلیل سوم: دلالت «لن» در «لن ترانی» بر نفی ابد

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (اعراف / ۱۴۳)

گفته شده است که طبق تصریح آیه شریفه، خداوند به حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «لن ترانی» یعنی هرگز مرا نخواهی دید. از آنجایی که «لن» برای نفی ابد به کار می‌رود، «لن ترانی» نص در این است که حضرت موسی علیه السلام هرگز خداوند را نخواهد دید، چه در دنیا و چه در آخرت. و بنابراین این امر در مورد عموم مردم به طریق اولی ثابت خواهد بود. علاوه بر اینکه اجماع قائم است بر اینکه فرقی بین موسی علیه السلام و غیر او نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۷۳۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۷؛ حلی، ۱۴۱۵: ۳۳۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۹؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۵۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۶۴؛ طبیب، ۱۳۶۲: ۷۷؛ معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۱۷۷؛ شرفی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۴۵؛ ابن بدرالدین، ۱۴۲۲: ۱۱۶)

همان طور که مشاهده می‌شود، بسیاری از متکلمان امامیه «لن ترانی» در این آیه شریفه را این گونه معنا کرده‌اند، اما علامه طباطبایی با توجه به تفسیر متفاوتی که از درخواست حضرت موسی علیه السلام ارائه می‌کند، «لن» را به گونه‌ای دیگر معنا می‌کند و می‌فرماید:

خداوند در این آیه، علمی ضروری در آخرت را اثبات نموده است. لذا معنای «لن» تابید نفی

در دنیا و مادامی که انسان اشتغال به تدبیر بدن دارد، می‌باشد. بنابراین معنا چنین است که: ای موسی تو قادر بر رؤیت من (علم ضروری به من) نیستی. و این تابید در دنیا محذوری ندارد، چنانچه در آیات دیگر آمده است: «إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً»^۱ (اسراء / ۳۷) و یا «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا»^۲ (کهف / ۶۷) بر فرض هم که ظهور لن در تابید نفی، مطلق باشد، قابلیت تقیید دارد و لذا «وجوه یومئذ ناظره» و آیات دیگر می‌تواند مقید و مبین معنای تابید مستفاد از آیه باشد، چنانچه در «وَكُنْ تَرَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»^۳ (بقره / ۱۲۰) چنین است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۴۲)

بررسی دلائل قرآنی قائلان به رؤیت خداوند

دلیل اول: تقاضای رؤیت خداوند توسط حضرت موسی (علیه السلام)

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. (اعراف / ۱۴۳)

برای اثبات قول به رؤیت خداوند متعال، به دو قسمت از این آیه شریفه استدلال شده است، که مستقلاً مورد بررسی قرار می‌گیرد:

قسمت اول: «قال رب ارني انظر اليك»

وجه استدلال: طبق مفاد این بخش از آیه کریمه، حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند متعال درخواست رؤیت کرده است. این درخواست از جانب حضرت یا با علم ایشان به محال بودن رؤیت بوده است، یا با جهل به آن و یا با علم به امکان آن. با توجه به بطلان صورت اول و دوم، تنها صورت محتمل، صورت سوم است و بنابراین درخواست حضرت موسی (علیه السلام) دلیل بر امکان رؤیت خداوند است.

مشخص است که برای پذیرش این استدلال باید بطلان صورت اول و دوم اثبات شود.

وجه بطلان صورت اول: اگر حضرت موسی (علیه السلام) می‌دانسته است که رؤیت خداوند محال است و درعین حال این درخواست را از خداوند نموده است، فعلی عبث، لغو و غیر عقلایی انجام داده است، چون

۱. تو زمین را نمی‌شکافی، و در بلندی به کوه‌ها نمی‌رسی.

۲. گفت: تو هرگز نمی‌توانی همپای من صبر کنی.

۳. و هرگز یهودیان و ترسایان از تو راضی نمی‌شوند، مگر آنکه از کیش آنان پیروی کنی. بگو: «درحقیقت، تنها هدایت خداست که هدایت [واقعی] است.» و چنانچه پس از آن علمی که تو را حاصل شد، باز از هوس‌های آنان پیروی کنی، در برابر خدا سرور و یآوری نخواهی داشت.

شخص عاقل و حکیم، فعل محال را درخواست نمی‌کند.

وجه بطلان صورت دوم: اگر حضرت موسی علیه السلام نمی‌دانسته است که رؤیت خداوند محال است، با توجه به اینکه رؤیت خداوند از اعتقادات و امور متعلق به توحید است، جهل به آن، با عصمت وی منافات دارد. (باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۷ و ۲۱۵؛ بغدادی، ۱۴۲۷: ۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۶؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۷۷؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۴۸؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۱۸؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۴۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۱۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۷۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۵۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۷: ۵۹؛ حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۷۹؛ عبدالعزیز، بی‌تا: ۲۴۹)

ابن‌عاشور درخواست رؤیت از جانب حضرت موسی علیه السلام را اطلاع یافتن او بر معرفت بیشتری نسبت به جلال خداوندی دانسته است. طبق دیدگاه وی، از آنجا که خداوند وعده ملاقات داده بود و ملاقات تکیه بر رؤیت ذات و شنیدن سخن طرف ملاقات دارد، و برای موسی علیه السلام یکی از این دو رکن - یعنی شنیدن سخن پروردگار و تکلم با وی - محقق شده بود، این تکلم، وی را در طمع تحقق رکن دوم یعنی مشاهده انداخت. مؤید آن اینکه «و کلمه ربه» شرط «لما» قرار گرفته است و «لما» دلالت بر شدت ارتباط بین شرط و جواب می‌کند. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۸ / ۲۷۴) وی در دفع اشکال طرح چنین سؤالی توسط موسی علیه السلام می‌گوید:

شک نداریم در اینکه او رؤیتی را که با ذات خداوند سازگاری داشته باشد، - و آن رؤیتی است که در آخرت محقق می‌شود - درخواست نموده است، با این تصور که در دنیا نیز ممکن است. و این هم ممتنع نیست که یک پیامبر قبل از تعلیم پروردگار علم تفصیلی به شئون خداوند نداشته باشد. (همان)

در مورد واژه «لن» نیز می‌گوید: «لن» در دو معنا به کار می‌رود: یکی تأیید نفی و دیگری تأکید نفی در مستقبل. لکن مراد از ابد، حیات دنیوی است و لذا «لن ترانی» به این معنا است که در دنیا هیچ‌گاه مرا نخواهی دید و بنابراین دلالتی بر نفی رؤیت در آخرت ندارد. (همان: ۲۷۵)

به نظر می‌رسد ابن‌عاشور در اینجا نیز به صواب نرفته است. چگونه ممکن است پیامبر خداوند، در زمان نبوتش در امور مربوط به مبدأ و معاد از علم و عصمت برخوردار نباشد؟ بلکه طبق مبنای برخی از اهل سنت که عصمت از خطا و نسیان را حتی بعد از نبوت جایز می‌شمارند، اگر این درخواست را گناه ندانیم و آن را صرفاً یک خطا بشماریم، کلام ابن‌عاشور را می‌توان پذیرفت. لکن عصمت از خطا بعد از نبوت در امور مربوط به نبوت و رسالت پیامبران، مورد قبول شیعه و جمع کثیری از اهل سنت است. (آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۱۴۴)

اما علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* در ذیل این آیه شریفه، تفسیر دیگری از رؤیت می‌نماید. ایشان می‌فرماید: رؤیتی که حضرت موسی علیه السلام از خداوند متعال تقاضا می‌کند، عبارت است از علم حضوری به او. یعنی او می‌خواهد خداوند متعال، واقعیت خارجی خود را بر او بنمایاند و با واقعیت خارجیش و از غیر طریق استدلال بر او تجلی کند. متن بیان ایشان چنین است:

با توجه به محال بودن رؤیت بصری، شکی نیست که آیات قرآن علمی ضروری را ثابت می‌کند و لکن باید حقیقت این عمل ضروری را دانست، چه اینکه از علم ضروری به رؤیت، لقاء و مانند آن تعبیر شده است، درحالی که از هر علمی ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود ... نام‌گذاری این قسم از علمی که انسان نفس معلوم را به واقعیت خارجیش از غیر طریق استدلال و بدون مداخله جهت، مکان، زمان و یا حالت می‌یابد، به اسم رؤیت شایع است. خداوند متعال در قرآن کریم هم، هر جا که رؤیت را ثابت نموده است خصوصیات و ضمائم آورده است. این امر دلالت می‌کند بر اینکه مراد از رؤیت این گونه از علم حضوری است ... بنابراین خداوند قسمی از رؤیت و مشاهده را ورا رؤیت بصری حسی ثابت می‌کند و آن شعور انسان به نفس شیء، بدون استعمال آلت حسی یا فکری است. نیز از آیات به دست می‌آید که این نوع علمی که رؤیت و لقا نامیده می‌شود، تنها برای صالحین و آن هم در قیامت به دست می‌آید، همان طور که از ظاهر آیه شریفه «إِی رَہَا ناظرہ» چنین استفاده می‌شود. اما در این دنیا که انسان مشغول به بدن و حوائج طبیعی است قابلیت این علم را ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۴۱ - ۲۳۸)

قسمت دوم: «ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی»

استدلال به این قسمت از آیه بدین گونه است:

۱. رؤیت خداوند متعال توسط حضرت موسی (علیه السلام)، بر استقرار جبل (ثابت ماندن کوه) معلق شده است.
 ۲. استقرار جبل امری ممکن است.
 ۳. امر معلق بر ممکن، ممکن است.
- نتیجه: رؤیت خداوند امری ممکن است. (اشعری، بی تا الف: ۱۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۸ و ۲۱۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۶؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۴۶؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۱۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۷۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۵۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۳۵۵)
- اثبات به این آیه و رد آن، محل مناقشه بسیاری قرار گرفته است. باین وجود ابن عاشور در مورد تعلیق رؤیت بر استقرار جبل، جانب انصاف را رعایت کرده و می‌گوید:

چون انتفاء استقرار کوه در جای خود پس از تجلی برای خداوند معلوم بوده است، تعلیق امر ممتنع الوقوع بر آن صحیح است. لذا اهل سنت نمی‌توانند این را دلیلی علیه معتزله بر جواز رؤیت خداوند قرار دهند. (ابن عاشور، بی تا: ۸ / ۲۷۶)

علامه طباطبایی نیز در مورد این فقره از آیه می‌فرماید: «وَلَکِن اَنْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی» استدلال بر استحالة تجلی نیست؛ چون تجلی صورت گرفت، بلکه اشهادی است بر اینکه موسی توانایی و تحمل دریافت تجلی را ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۴۲)

دلیل دوم: صورت‌های نظاره‌گر به خداوند

از دیگر ادله قرآنی که طرفداران نظریه امکان و بلکه وقوع رؤیت خداوند، در قیامت بدان استدلال نموده‌اند آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت می‌باشد: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

در این آیات، خداوند برخی از حالات انسان‌های اهل نجات و اهل دوزخ را بازگو می‌فرماید. در توصیف گروه اول می‌فرماید: در قیامت انسان‌هایی هستند که چهره‌ای بشاش داشته، به‌سوی پروردگار خود نظاره می‌کنند. این توصیف سبب شده است که عده‌ای از اهل سنت این آیه را دلیلی بر وقوع رؤیت خداوند در قیامت توسط مؤمنین بدانند.

استدلال به این آیه شریفه بر معنای ملحوظ در واژه «نظاره» متوقف است و لذا مستدلین به این آیه، درصدد معنای این واژه برآمده‌اند. آنان با استقصا در استعمالات عرب، چنین نتیجه گرفته‌اند که ماده «نظر» در لغت عرب دارای معانی زیر است:

۱. انتظار: ماده «نظر» وقتی به این معنا به کار می‌رود، متعدی بنفسه است و بدون صله آورده می‌شود.

مثال: «نظرونا نقتبس من نوركم». (اشعری، بی تا الف: ۱۲)

۲. تفکر و اعتبار: ماده «نظر» در این معنا با حرف «فی» متعدی می‌شود. مثال: «نظرت في المعنى الفلاني». (همان)

۳. تعطف و رافت: در این حال این ماده با «لام» استعمال می‌شود. مثال: «نظر فلان الي فلان». (همو، بی تا ب: ۶۴)

۴. رؤیت و ابصار: در این حال «نظر» با «الی» متعدی می‌شود. مثال: «نظرت الى من حسن الله وجهه». (همو، بی تا الف: ۱۲)

و طبیعتاً نتیجه‌ای که گرفته‌اند این است که با توجه به اینکه «نظر» در آیه با «الی» استعمال شده است، باید آن را بر معنای رؤیت و ابصار حمل کرد. (اشعری، بی تا ب: ۶۳؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۲۱۸؛ همو، ۱۴۱۴: ۳۰۳؛ بغدادی، ۱۴۲۷: ۸۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۳؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۲؛ همو، ۴۱۱: ۴۴۸؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۲۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۳۱؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳: ۴۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۹۳؛ همو، ۱۴۰۷: ۵۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۷: ۶۰؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۲۳۶؛ حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۸۴؛ شافعی، ۱۴۲۵: ۶۵؛ ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ۲ / ۳۵؛ ابن ابی‌العز حنفی، ۲۰۰۵: ۱۹۰) و بعد با توجه به اینکه ممکن است کسی نظر را به معنای رؤیت ندانسته، بلکه به معنای چشم دوختن به سمت شیء بداند، گفته‌اند در این صورت، ناچاریم نظر را بر اقرب المجازات حمل کنیم و نزدیک‌ترین مجاز به معنای حقیقی، واژه «نظر» هم معنای رؤیت است، چون چشم دوختن در حکم سبب است نسبت به آن. (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۳؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۷۳۳؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۴۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۹۳)

این عاشور نظر را به معنای رؤیت بصری به جانب خداوند دانسته است. (همو، بی تا: ۲۹ / ۳۲۹) لکن اعتراف نموده که دلالت آن بر کیفیت رؤیت دلالتی ظنی است و این صفت خداوند، از صفات متشابه می باشد؛ به دلیل تاویلاتی که در آن احتمال می رود و معتزله بدان اشاره کرده اند. اما اصل رؤیت را جایز می داند. (همان: ۳۳۰) به نظر علامه مراد از نظر به خداوند، نظر حسی متعلق به چشم جسمانی مادی - که براهین قطعی بر استحاله آن اقامه شده است - نیست، بلکه مراد، نظر قلبی و رؤیت قلبی است. ایشان در توضیح ادعای خود می نویسند:

آنان قلوبشان متوجه به پروردگارشان است و سببی از اسباب، آنان را به غیر او مشغول نمی کند. در هر موقف و مرحله ای رحمت الهی شامل حال آنان می شود. هیچ مشهودی از مشاهد بهشت را مشاهده نمی کنند و متنعم به نعمتی از نعمت های بهشت نمی شوند، الا اینکه خداوند را بدان مشاهده می کنند؛ چه اینکه به چیزی نمی نگرند جز از این حیث که آیه خداوند است و نظر به آیه، از حیث آیه بودن هم، درحقیقت نظر به ذی الآیه و رؤیت آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۱۲)

دلیل سوم: ملاقات با پروردگار

از دیگر ادله قول به رؤیت خداوند، آیاتی است که از لقاء با خداوند سخن می گوید؛ مانند آیه ۴۶ سوره بقره: «الَّذِينَ يَطُئُونَ أَنتَهُمُ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

وجه استدلال: در تقریر این استدلال گفته شده است که به حکم عقل، ملاقات مستلزم رؤیت است. لذا اخبار از ملاقات عده ای با خداوند، به معنای اخبار از رؤیت خداوند توسط آنان است. (رازی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۹۱؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۲۳۶؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۱۲)

این عاشور در این باره می گوید: «بعضی از متکلمین، لقا را مقتضی رؤیت دانسته اند؛ ولی حق این است که این چنین نیست.» (بی تا: ۱۰ / ۱۶۱) مراد از لقا خداوند، حضور نزد او برای حساب است. (همان: ۱ / ۴۶۵) در جایی دیگر نیز گفته است: «لقاء الله ظهور، آثار رضا و غضب خداوند است بدون تأخیر.» (همان: ۶ / ۶۵)

دلیل چهارم: پاداشی افزون بر بهشت برای مؤمنین

آیه ۲۶ سوره مبارکه یونس از دیگر آیاتی است که برای اثبات رؤیت خداوند، بدان تمسک شده است:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.
(اشعری، بی تا الف: ۱۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۲۱۷؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۹۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۷: ۶۰؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۲۳۶؛ ابن ابی العز حنفی، ۲۰۰۵: ۱۹۰)

وجه استدلال: از سویی الف و لام در «الحسنی» یا الف و لام استغراق است و یا الف و لام عهد. الف و لام برای استغراق، نمی تواند باشد. چون در این صورت معنای «حسنی» عبارت خواهد بود از تمام پاداش هایی

که عنوان «حسنی» بر آن صادق است که در این صورت «زیاده» را هم شامل می‌شود و در نتیجه عطف صحیح نخواهد بود. بنابراین الف و لام، الف و لام عهد است.

از سوی دیگر تنها چیزی که بین مسلمانان معهود است، بهشت و ثواب مشتمل بر منفعت و تعظیم است. بنابراین زیاده باید چیزی غیر از چنین ثوابی باشد.

از سوی سوم، هرکس از علمای اهل سنت که چیزی زائد بر منفعت و تعظیم را ثابت دانسته است، گفته است که آن امر زائد، رؤیت خداوند متعال در آخرت است.

نتیجه: بنابراین مراد از زیادت همان رؤیت است. (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۳ / ۹۷۹؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۴؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۲۴۰)

علاوه بر اینکه روایات صحیح منقول از رسول اکرم ﷺ هستند که بعضی در مورد آن ادعای استفاضه هم نموده‌اند. (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۴) مفاد آن روایات این است که مراد از زیادت در آیه نظر به خداوند تعالی است. (همو، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۲۴۰؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۱ / ۶۴)

ابن عاشور زیاده را با استفاده‌ای که از روایت صهیب (الترمذی، ۱۴۰۳: ۴ / ۹۲، باب ما جاء فی رویه الرب، ح ۲۶۷۶؛ القزوينی، بی تا: ۱ / ۶۷، باب فیما انکرت الجهمیه، ح ۱۸۷ با اندکی تفاوت) می‌کند، به معنای نظر به خداوند دانسته است. (بی تا: ۱۱ / ۶۴)

از دیدگاه علامه طباطبایی زیاده عبارت است از آنچه خداوند، اضافه بر استحقاق شخص به او می‌دهد و لذا به معنای آیه ۱۷۳ سوره نساء می‌باشد که می‌فرماید: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ». نیز می‌تواند مراد زیاده بر آنچه انسان از فضل الهی می‌پندارد باشد. چنانچه آیه ۱۷ سوره سجده «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» و نیز آیه ۳۹ سوره ق «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» بدان اشاره دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۴۳)

دلیل پنجم: محجوب بودن کفار از رؤیت خداوند

آیه ۱۵ سوره مبارکه مطففین آیه دیگری است که مثبتین رؤیت خداوند، بدان استدلال نموده‌اند: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»، (باقلانی، ۱۴۲۵: ۲۱۸؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۳۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۹۵؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۲۴؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۲۳۶؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۱۴؛ ابن ابی العز حنفی، ۲۰۰۵: ۱۹۰)

۱. صهیب عن النبي ﷺ في قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ نَادَى مُنَادٌ: إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا يَرِيدُ أَنْ يَنْجَزَكُمْوَهُ، قَالُوا: أَلَمْ تَبَيِّضْ وَجُوهَنَا وَ تَنْجِنَا مِنَ النَّارِ وَ تَدْخُلْنَا الْجَنَّةَ، قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ.

وجه استدلال: در توضیح استدلال به این آیه شریفه بر امکان رؤیت خداوند متعال چنین گفته‌اند: محجوب بودن از خداوند در این آیه، جهت تحقیر شأن کفار و به‌عنوان عقاب برای آنان برشمرده شده است و این اقتضا دارد که مؤمنین از آن مبری باشند، والا تخصیص، بی‌فایده و لغو خواهد بود. (باقلانی، ۱۴۲۵: ۲۱۸؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۹۵؛ جرجانی، ۱۳۳۵: ۸ / ۱۳۴، تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۹۵) ابن‌عاشور این آیه را حاوی دو معنا دانسته است که یکی از آن دو، عدم رؤیت خداوند توسط آنان می‌باشد. (بی‌تا: ۳۰ / ۱۷۸) علامه طباطبایی می‌فرماید:

مراد از اینکه آنان در قیامت محجوب از رب هستند، این است که از کرامت قرب و منزلت محروم هستند. و اما رفع حجاب به‌معنای سقوط اسباب متوسطه بین خداوند و خلق و معرفت تامه به او، برای هرکسی حاصل است. چنانچه در آیه ۱۶ سوره غافر می‌فرماید: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» و نیز در آیه ۲۵ سوره نور می‌فرماید: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۳۴)

دلیل ششم: اثبات رؤیت برای پیامبر اکرم ﷺ

بعضی به آیه ۱۱ سوره نجم نیز استدلال کرده‌اند که می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» **وجه استدلال:** این گروه برای تمسک به این آیه واژه «رای» را حمل بر رؤیت با چشم کرده و گفته‌اند: معنای آیه چنین است: «ما کذب الفؤاد ما رای عیناه» که به‌معنای این است که پیامبر اکرم ﷺ خداوند را با دو چشم خویش مشاهده نموده است و قلبش آن را انکار ننموده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۸ / ۲۴۲) ابن‌عاشور این آیه را بر رؤیت جبرئیل توسط پیامبر اکرم ﷺ حمل نموده است. (بی‌تا: ۲۷ / ۱۰۵) درمورد وقوع رؤیت در دنیا برای پیامبر اکرم ﷺ نیز خود، موضعی اتخاذ نمی‌کند و تنها می‌گوید جمهور آن را ثابت می‌دانند و جمعی از صحابه مانند عائشه، ابن‌مسعود و ابوبهریره آن را نفی کرده‌اند، چنانچه از ابی بن کعب و ابن‌عباس نیز نقل شده است. (همان: ۶ / ۲۵۲) علامه نیز می‌فرماید:

دلیلی در آیه بر اینکه متعلق رؤیت، خداوند متعال بوده است نمی‌باشد، بلکه مرئی آن جناب، افق اعلی و دنو و تدلی و وحی بوده است که همان آیات است. حتی اگر متعلق رؤیت خداوند هم باشد مشکلی نیست، چون مراد رؤیت قلبی است که غیر از رؤیت بصری است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۳۱)

نتیجه

امکان رؤیت بصری خداوند در دنیا و آخرت و وقوع آن در آخرت، مسئله‌ای است که متکلمین اسلامی از صدر اسلام تاکنون، در آن دچار اختلاف شده‌اند. در یک طرف امامیه و به‌طور خاص اثنی‌عشریه، زیدیه و اسماعیلیه و نیز فرقی از اهل سنت چون معتزله، گروهی از خوارج و ... جواز وقوع رؤیت خداوند را عقلاً و

نقلاً محال دانسته‌اند و در مقابل اشعریه، ماتریدیه، سلفیه و اهل حدیث آن را جایز و در آخرت واجب دانسته‌اند. هر دو گروه برای اثبات مدعای خود به عقل و نقل تمسک جسته‌اند. اما عمده تنازع این دو گروه در دلائل نقلی است. گروه اول (منکران رؤیت) به آیات ۱۰۳ انعام، ۵۵ بقره، ۱۵۳ نساء، ۱۴۳ اعراف، ۵۱ شوری و ۱۱۰ انعام و عده‌ای از روایات و گروه دوم (قائلان به رؤیت) نیز به آیات ۱۴۳ اعراف، ۲۳ قیامت، ۴۶ بقره، ۲۶ یونس، ۱۵ مطفین و ۱۱ نجم و جمله‌ای از روایات استدلال نموده‌اند.

ابن عاشور قول به جواز رؤیت بصری خداوند و وقوع آن در آخرت برای مؤمنین را پذیرفته است، گرچه سعی نموده است آن را به گونه‌ای تفسیر کند که از آن شائبه تشبیه، جسم بودن، تحیز و محاط واقع شدن خداوند تداعی نشود. وی حتی در جایی تصریح می‌کند که مراد از دیدن خداوند، انکشاف علمی تام است. باین وجود امور یادشده باعث نشده است که منکر رؤیت بصری خداوند در آخرت شود.

علامه طباطبایی آیات مربوط به رؤیت خداوند را بر رؤیت قلبی حمل می‌کند و آن را گونه‌ای از علم حضوری می‌داند که تنها در قیامت برای مومنین حاصل می‌شود. طبق نگاه ایشان قرآن کریم، رؤیت را بر گونه‌ای از علم اطلاق می‌کند که انسان نفس معلوم را به واقعیت خارجی‌اش، از غیر طریق استدلال و بدون مداخله جهت، مکان، زمان و یا حالت می‌یابد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبد الباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ ق، *بکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۴. ابن ابی‌العز حنفی، صدرالدین علی بن علی، ۲۰۰۵ م، *شرح العقیده الطحاویه*، تحقیق ناصرالدین آلبانی، بغداد، دارالکتب العربی.
۵. ابن محمد بن علی، قاسم، ۱۴۲۱ ق، *الاساس لعقائد الاکیاس*، تعلیق محمد قاسم عبدالله، صعده، مکتبه التراث الاسلامی، ط. الثالثه.
۶. ابن ابراهیم، القاسم، ۱۴۲۱ ق، *مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم*، تحقیق مجدالدین مؤیدی، صنعاء، مؤسسه الامام زید بن علی.
۷. ابن بدرالدین، حسین، ۱۴۲۲ ق، *ینابیع النصیحه*، تحقیق مرتضی محطوری، بی‌جا، مکتبه البدر، ط. الثانيه.
۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ ق، *منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه*، تحقیق محمد رشاد سالم، بی‌جا، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۹. ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ ق، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تعلیق احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۰. ابن سلیمان، احمد، ۱۴۲۴ ق، *حقائق المعرفة، تصحيح حسن بن يحيى، صنعاء، مؤسسة الامام زيد بن علي*.
۱۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحرير و التنوير، بی جا، بی نا*.
۱۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۵ ق، *شرح القصيدة النونية، شرح محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية*.
۱۳. _____، بی تا، *حادی الارواح الى بلاد الافراح، بيروت، عالم الكتب*.
۱۴. ابن منده اصفهانی، محمد بن اسحاق، ۱۴۲۲ ق، *الايمان، بيروت، دار الكتب العلمية*.
۱۵. ابن ناصر بن محمد آل محمد، احمد، ۱۴۱۱ ق، *روية الله و تحقيق الكلام فيها، مکه، جامعة ام القرى*.
۱۶. ابن ولید، علی، ۱۴۰۳ ق، *تاج العقائد و معدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط. الثانية*.
۱۷. اسدآبادی، سيد جمال الدين، ۱۴۲۳ ق، *التعليقات على شرح العقائد العضديه، تحقيق عماره، تحرير محمد عبده، بی جا، بی نا*.
۱۸. اسفراينی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، ۱۳۷۵، *تاج التراجم فى تفسير القرآن للاعاجم، تحقيق نجيب مايل هروى و على اكبر الهى خراسانى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى*.
۱۹. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعيل، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، فرانس شتاينر، آلمان، ويسبادن، ج ۳*.
۲۰. _____، بی تا (الف)، *الابانة عن اصول الديانة، قاهره، مكتبة محمد على صبيح*.
۲۱. _____، بی تا (ب)، *اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع، تصحيح و تعليق حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث*.
۲۲. باقلانى، ابى بکر محمد بن طيب، ۱۴۱۴ ق، *تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق شيخ عماد الدين احمد حيدر، بی جا، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الثالثة*.
۲۳. _____، ۱۴۲۵ ق، *الانصاف فيما يجب اعتقاده، تحقيق زاهد كوثرى، در ضمن العقيدة و علم الكلام چاپ شده، بيروت، دار الكتب العلمية*.
۲۴. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ ق، *قواعد المرام، تحقيق سيد احمد حسینی، قم، مكتبة آية الله المرعشى*.
۲۵. بغدادی، ابو منصور، ۱۴۲۷ ق، *اصول الايمان (اصول الدين)، استانبول، مدرسة الالهيات بدار الفنون التوركيه، ط. الثانية*.
۲۶. الترمذی، محمد، ۱۴۰۳ ق، *سنن الترمذی، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر، ط. الثانية*.
۲۷. تفتازانى، سعدالدين، ۱۴۰۷ ق، *شرح العقائد النسفيه، تحقيق دكر حجازى سقا، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية*.
۲۸. _____، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد، تحقيق و تعليق عبدالرحمن عميره، افست قم، الشريف الرضى*.
۲۹. جرجانى، مير سيد شريف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف، تصحيح بدرالدين نعلسانى، افست قم، الشريف الرضى*.
۳۰. جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، *احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوى، بيروت، دار احياء التراث العربى*.

۳۱. حامدی، ابراهیم بن الحسین، ۱۴۱۶ ق، *کنز الولد*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الأندلس.
۳۲. حلی، ابی منصور حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳۳. _____، ۱۴۱۳ ق، *الرساله السعديه*، بیروت، دارالصفوه.
۳۴. _____، ۱۴۱۵ ق، *مناهج اليقين في اصول الدين*، تهران، دار الاسوه.
۳۵. _____، ۱۹۸۲ م، *نهج الحق و كشف الصدق*، تعليق عين الله حسنى ارموى، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۳۶. حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ ق، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۷. حمود، محمدجليل، ۱۴۲۱ ق، *الفوائد البهيه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ط الثانيه.
۳۸. حنفی ماتریدی، ابوالثناء، ۱۹۹۵ م، *التمهيد لقواعد التوحيد*، تحقیق عبدالحمید ترکی، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
۳۹. حنفی، حسن، بی تا، *من العقيدة إلى الثورة*، تحقیق جمعی از محققان، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۰. الخلیلی، احمد بن حمد، ۱۴۰۹ ق، *الحق الدامغ*، عمان، النهضه.
۴۱. دارمی، ابوسعید، ۱۴۱۶ ق، *الرد على الجهميه*، تحقیق بدر بن عبدالله، کویت، دار ابن الاثیر.
۴۲. رازی جبرودی، خضر، ۱۴۲۴ ق، *التوضیح الانور*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴۳. رازی حنفی، ابو بکر احمد، ۱۴۲۲ ق، *شرح بدء الامالی*، تحقیق ابو عمرو حسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴۴. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱ ق، *المحصل*، تحقیق دکتر حسین آتای، عمان، دار الرازی.
۴۵. _____، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الثالثه.
۴۶. _____، ۱۹۸۶ م، *الاربعة في اصول الدين*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمرو، ۱۴۰۷ ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دارالکتب العربی، ط الثالثه.
۴۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ ق، *بحوث في الملل و النحل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۹. _____، ۱۴۱۲ ق، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۳.
۵۰. _____، بی تا، *روية الله في ضوء الكتاب و السنة و العقل الصريح*، بی جا، بی نا.
۵۱. السقاف، حسن بن علی، ۱۴۲۳ ق، *مسئله الروية*، عمان، دار الامام النووی.
۵۲. سلطان الواعظین شیرازی، سید محمد، ۱۴۱۹ ق، *لیالی بیشاور*، تحقیق و تعليق سید حسن موسوی، بیروت، مؤسسه البلاغ، الطبعة العاشره.
۵۳. شافعی، کمال الدین محمد، ۱۴۲۵ ق، *المسامره شرح المسایره*، تحقیق کمال الدین قاری و عزالدین معیش، بیروت، المکتبه العصریه.
۵۴. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، ۱۴۱۵ ق، *عدة الاکیاس فی شرح معانی الاساس*، صنعاء، دار الحکمة الیمانیه.
۵۵. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، محمد بدران، قم، الشریف الرضی، ج ۳.
۵۶. _____، ۱۴۲۵ ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۵۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۵.
۵۸. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۵.
۵۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
۶۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء، ط الثانية.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء، الطبعة الثانية.
۶۲. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۶۲، *کلم الطیب*، بی جا، کتابخانه اسلام، چ چهارم.
۶۳. عبدالعزيز، حافظ محمد، بی تا، *نیراس*، بی جا، مکتبه حقانیه، نسخه خطی.
۶۴. عیدلی، سید عمیدالدین، ۱۳۸۱، *اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت*، تصحیح علی اکبر ضیائی، تهران، میراث مکتوب.
۶۵. علم الهدی، (شریف) مرتضی، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶۶. _____، ۱۹۹۸ م، *أمالی المرتضی*، قاهره، دار الفكر العربی.
۶۷. غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۸. فاضل مقداد (سیوری حلی)، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، انتشارات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۶۹. _____، ۱۴۲۲ ق، *اللوائح الالهیه*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۷۰. قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۴، *خوان الإخوان*، تصحیح علی اکبر قویم، تهران، اساطیر.
۷۱. القزوينی، محمد بن یزید، بی تا، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت، دار الفكر.
۷۲. عبده، محمد، ۲۰۰۵ م، *رساله التوحید*، بی جا، مکتبه الأسره.
۷۳. ماتریدی، ابومنصور، ۱۴۲۷ ق، *التوحید*، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۴. مرعشی، قاضی نورالله، ۱۴۰۹ ق، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، تعلیق آیت الله مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷۵. مظفر، محمد حسن، ۱۴۲۲ ق، *دلائل الصديق لنهج الحق*، قم، مؤسسة آل البيت.
۷۶. معتزلی همدانی، عبد الجبار بن احمد، ۱۴۲۲ ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷۷. _____، ۱۹۶۵ - ۱۹۶۲ م، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه.
۷۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *اوائل المقالات*، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۷۹. المنصور بالله، عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۲ ق، *مجموع رسائل الامام المنصور بالله*، تحقیق عبدالسلام وجیه، صنعاء، مؤسسة الامام زید بن علی.