

بررسی مسئله رؤیت خدا از دیدگاه اشاعره، معتزله و امامیه*

**عباس عباسزاده

***اکرم محمدپور

چکیده

بحث از رؤیت خداوند متعال و چگونگی آن از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مسائل در میان فرقه‌های مختلف کلامی است. البته متکلمان قائل به رؤیت خدا با جسم سر در دنیا نیستند. اشعریون چون به عقل اعتنائی نداشته و فقط قائل به ظاهر آیات بوده‌اند و همانند اهل تشبیه و اهل حدیث و اهل تجسیم هرگونه تفسیر و تأویل آیات را جایز نمی‌دانستند. معتقدند مؤمنان حقیقی خدا، قادر به مشاهده و رؤیت خدایشان در آخرت با چشم سر خواهند بود. معتزله، هر نوع رؤیتی را باطل دانسته و سعی در رد آن داشته‌اند و خداوند را پاک و منزّه از هر نوع دیده شدنی دانسته‌اند و حدّ اعلای ایمان را اعتقاد و ایمان قلبی به خدا می‌دانند. مکتب امامیه با تمسک و یاری جویی از آیات قرآن کریم و روایات

تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۰

* تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۲۰

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

*** دانشجوی کارشناسی ارشد، فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

همچون معتزله به انکار رؤیت خدا با چشم سر قائل شده‌اند و در عین حال به رویت قلبی چه در دنیا و چه در آخرت، تأکید دارند. مقاله حاضر، این مسئله را با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی مورد مذاقه، بحث و بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: رؤیت، اشاعره، معتزله، امامیه

مقدمه

موضوع رؤیت در فرقه‌های مختلف اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این پرسش از گذشته‌های دور در جوامع اسلامی محل مناقشه بوده که آیا خالق جهان، قابل دیده شدن است؟ این مشاهده در دنیا است یا در جهان آخرت؟ با چه نحوه و طریقی صورت خواهد گرفت؟ چه کسانی قادر به دیدار خدا خواهند بود؟ و چندین پرسش دیگر. کسانی که این پرسش‌ها برایشان مطرح شده است، معتقدند این بحث، ریشه در خود قرآن دارد و پرسش آنها در این باره بی‌جهت نیست. در موضوع رؤیت، هر یک از فرق و مذاهب اسلامی چه اهل سنت و چه اهل تشیع، عقاید جداگانه‌ای ابراز کرده‌اند و برای حقیقت نظر خویش تلاش نموده‌اند، که در این میان عقاید سه مکتب اشاعره، معتزله و امامیه، بازتاب گسترده‌ای داشته است، و می‌توان گفت عمده دستاویز آنان، آیات و احادیثی است که این امر را تأیید یا نفی کرده است. هر مکتبی در تلاش است که نظر خود را حق جلوه دهد و در راستای این امر از هیچ تلاش عقلی فروگذار نکرده است. مقاله حاضر در پی آن است تا این مبحث را از دیدگاه سه فرقه، مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد و به تفاوت دیدگاه‌هایی که در درون هر فرقه نیز مشاهده می‌شود، اشاره نماید.

رؤیت در لغت

«رؤیت» در لغت به معنای «دیدن» است، احساسی که با چشم سر انجام می‌گیرد. مترادفات واژه‌ی رؤیت عبارتند از: نظر، مشاهده، معاینه، ابصار، دیدار و لقاء. رؤیت (ع) دیدن به چشم. دانستن (فرهنگ کاتوزیان، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵). رؤیت: دیدار کردن sight-seeing-vision (فرهنگ فارسی انگلیسی به فارسی، ۱۳۷۴، ص ۵۸۸).

rajat. رؤیت کردن، دیدار کردن، **to see-sight-to seeing** (فرهنگ مصور، کاوسی برومند، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶). الرؤیة: مونث روی، اندیشه و تأمل در کارها، رؤیته (فرهنگ جامع کاربردی فرزاد، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰۶). رؤیه (-e) **ravyya** {ع = رؤیه، رؤیت} (۱) اندیشه، فکر (فرهنگ فارسی معین، ۱۳۸۷ش، ص ۵۵۵). رؤیه (-e) **ruy-a** {روی} (۱). صورت، چهره، رؤی، شکل، هیئت، ظاهر هر چیزی - نما - سطح (فرهنگ فارسی معاصر، ص ۱۰۹۹).

انواع رؤیت

از کتب مختلف در باب رؤیت چنین بر می آید که رؤیت، انواعی دارد و فقط محصور در دیدن با چشم سر نیست؛ مثلاً شخصی در خواب می بیند که در فلان مکان قرار دارد و.... و زمانیکه از خواب فارغ می شود، به هنگام شرح خواب خود اینگونه بیان می دارد که در خواب دیدم... در حالیکه از لحاظ فیزیکی چشمان آن شخص بسته و در حال خواب بوده است و روح او متعلق به این دنیای مادی نبوده است. این حالت برای تمامی ما انسانها اتفاق افتاده است؛ بنابراین باید بررسی کرد که رؤیت خدا به چه صورت خواهد بود و کیفیت دیده شدن آن چگونه است. در اینجا برخی حتی وجود خدا را انکار کرده اند و برخی صفات خاصی را به وی نسبت داده اند. دیوید هیوم تمام فلسفه خویش را بر روی انطباعات و تصورات بنا ساخته است؛ او اعتقادش بر این است که انسان زمانی که در چیزی نگاه می کند، صورتی از آن شی در ذهن آن شخص نقش می بندد و زمانی که چشمان خود را می بندد، تصویری از آن در ذهن خویش خواهد داشت؛ و از آنجا که خدا قابل دیدن نیست و ما هیچ انطباع و تصویری از آن نداریم، در نتیجه خدایی وجود ندارد. کرامیه نیز به دلیل این که خدا، قابل رؤیت

است، خدا را جسمانی معرفی کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۲). به هر حال رؤیت انواعی دارد: (۱) رؤیت مادی و حسی که با چشم سر که با عدسی چشم ما رنگ‌ها را مشاهده می‌کنیم. (۲) رؤیت معنوی و با چشم باطن که جز با پرستش حق و خلوص نیت میسر نمی‌گردد. (۳) گاهی اتفاق افتاده است که از کنار منظره‌ای گذشته‌ایم که در آن درختی وجود داشته است؛ ولی چون به آن توجه و التفات نداشتیم، آن را ندیده‌ایم... نتیجه اینکه برای دیدن و مشاهده یک شی، توجه نفس لازم است، و در این بحث توجه داشتن و یا نداشتن در علم روانشناسی تحت عنوان مشاهده ارادی و غیر ارادی مطرح می‌شود.

دیدگاه اشاعره

مکتب عقیدتی و کلامی که مسئله رؤیت بازتاب گسترده‌ای در منابع آنها داشته است، مکتب ابوالحسن اشعری (بنیانگذار فرقه اشاعره ۳۲۴-۲۶۰ هجری قمری) است. پیروان مکتب اشاعره، مانند ماتریدیه (متوفی ۳۳۳)، قائل به رؤیت خدا هستند؛ و با استناد به آیات شریفه قرآن، رؤیت خدا را با چشم سر به جهان آخرت موکول می‌کنند. دلیل آنها برای نفی رؤیت دنیوی خدا این است که، معتقدند وجود انسان فانی و محدود، گنجایش خدای لایتناهی را ندارد. بر این اساس انسانی که مشتاق به دیدار خدای خویش باشد، اعمال شایسته انجام می‌دهد؛ و برترین پاداش از نظر آنها، دیدار با محبوب و معشوق است که به مومنان حقیقی وعده داده شده است (اشعری، بی‌تا، ص ۶۱؛ اشعری، ۱۳۶۷، ص ۷؛ ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۵۹). اینان معتقدند در آیه کریمه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره؛ چهره‌هایی در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند» خدا از رؤیت خود سخن به میان آورده است (مطهری، ۱۳۸۷،

ج ۳، صص ۱۰۱ و ۱۰۳) و در مقابل طبق آیه دیگری که در قرآن آمده که می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» کافران از چنین نعمت عظیمی بی‌بهره خواهند بود (مطففین، ۱۵)؛ پس معلوم می‌شود خدا برای مؤمنان قابل رؤیت است. در جای دیگر آمده است: «من كان يرجو لقاء ربه فإن أجل الله لآت» (عنکبوت، ۴) که لقا الهی را به معنای دیدار، با اتمام أجل، مقدور معرفی می‌کند. و در آیه شریفه «للذین احسنوا الحسنی و زیاده...» (یونس، ۲۶) حدیثی از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که فرموده: «الحسنی، هی الجنّة و الزیاده، النظر الی وجه الله» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۰۳).

اشاعره با تکیه بر روایتی از رسول الله (ص) که فرموده: «انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر لاتضامون فی رؤیته»، اعتقاد دارند که خدا با عین و چشم قابل رؤیت و مشاهده است؛ همچنان که ماه در آسمان در شب چهارده می‌درخشد. البته این تشبیه، تشبیه رؤیت به رؤیت است نه تشبیه مرئی به مرئی (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۸؛ اکرمی و واحدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۸) و در جای دیگر فرموده است: «أستلک الشوق إلی لقائک و لذّة النظر إلی وجهک الکریم» (غزالی، ۱۳۸۱، الف، ج ۲، ص ۹۷۲).

اشاعره با اینکه بر خلاف اهل حدیث و مشبّهه و مجسمه، به تجرّد خدا اعتقاد دارند و او را جسم و جسمانی نمی‌دانند، دیدن او را روا می‌دانند و می‌گویند: «مراد از رؤیت خداوند این نیست که یک صورتی در چشم شخص بیننده نقش ببندد...؛ بلکه مراد از دیدار خداوند، آن حالتی است که پس از حصول علم به او، برای شخص بیننده دست می‌دهد» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۵۸).

عمده استدلال عقلی مذهب اشاعره برای جواز رؤیت خداوند «برهان وجود» است با این توجیه که: زمانی که می‌گوییم این جسم سیاه است، جسم سیاه دیده می‌شود و

مسئله مرئی است و هرچه می‌بینیم رنگی دارد، مرئی آمیخته به رنگ است. اشاعره می‌پرسند: جسم سیاه، آیا به سبب سیاه بودنش مرئی است؟ یا به علت جسم بودنش و در زمان و مکان بودنش؟ در همه موارد، پاسخ منفی است. جسم به دلیل «وجود» مرئی است. بنابراین سرّ مرئی بودن و آنچه که مجوز رؤیت است، موجود بودن است نه خصوصیات زمانی و مکانی و دیگر احوال شخصی. اگر سرّ مرئی بودن، موجود بودن است پس خداوند هم موجود است؛ در نتیجه او هم مرئی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۱؛ باطنی، ۱۳۸۹، ص ۷۰).

ابوبکر عتیق نیشابوری معروف به سور آبادی، در تفسیر خود بر قرآن، ده دلیل قرآنی و ده دلیل روایی و ده دلیل عقلی برای امکان رؤیت خدا آورده است که در اینجا فقط به دلایل عقلی وی اکتفا می‌شود: ۱- خدا، موجود است و هر موجودی قابل رؤیت است. ۲- خدا خود را می‌بیند و روا باشد که بنده را دیدار دهد. ۳- معیوب بودن، موجب محدودیت دیدار می‌گردد و خدا، میرا از هر عیبی است. ۴- علم الیقین امروز در قیامت تبدیل به عین الیقین می‌گردد. ۵- دیدار به چشم سر برای معرفت رواست؛ پس دیدار به سر برای لقاء و رؤیت نیز روا باشد. ۶- مهمانی بهشت، میهمانی کامل است و مهمانی بی دیدار میزبان، کامل نمی‌شود. ۷- بین چشم بهشتی و چشم برزخی باید که فرق باشد و آن این است که چشم بهشتی خدا بیند و گر نه هر دو بهشت را ببینند؛ چه مؤمن و چه کافر. ۸- در سرای محنت دنیا، دیدار نیست و اگر قرار باشد در سرای راحت هم دیدار نباشد، پس چه فرقی بین آن دو هست؟ ۹- دیدار، رفع شبهه می‌کند و آخرت، محل رفع شبهه‌ها است. ۱۰- از رؤیت، محذوری لازم نیاید و چنانچه آشنایی او امروز حق است، حق، دلیل حق است (سور آبادی، ۱۳۸۲، ج ۴، صص ۲۷۲۷ تا ۲۷۳۰)

ابوحامد غزالی که از بزرگترین مردان تصوف سده پنجم هجری بوده است، اعتقادش بر این بوده رؤیت در شکل و صورت تکامل یافته‌اش به «معرفت» تبدیل می‌شود. وی باور داشت که کسانی که در این دنیای مادی خدای خویش را به گونه‌ای که شایسته اوست شناخته باشند، باید به دیدار و رؤیت خدا در جهان آخرت امیدوار باشند؛ ولی این دیدار و رؤیت از جنس دیدن در دنیای مادی نخواهد بود؛ بلکه از طریق دل بوده و مراد از دل، حقیقت روح انسان است که جایگاه معرفت حق تعالی و تجلی گاه عشق معبود است نه آن گوشت و خونی که در حیوانات نیز یافت می‌شود (غزالی، ۱۳۴۹، ص ۹۶). ایشان در جای دیگر، دل را مترادف با عقل معرفی می‌کند؛ اما نه عقلی که انسان را قادر به جدل می‌سازد؛ بلکه آن عقلی که برای انسان، معرفت‌ساز است و وی را با حقایق امور آشنا می‌سازد (غزالی، ۱۳۸۱، ب، ج ۴، ص ۵۳۲). غزالی می‌نویسد: در این جهان، دانستنی است و در آن جهان، دیدنی و چنانچه در این جهان، بی‌چون و چگونه دانند وی را، در آن جهان نیز بی‌چون و چگونه بینند وی را که آن دیدار، از جنس دیدار این جهانی نیست (همو، ۱۳۸۱، الف، ج ۱، ص ۱۴۰). ایشان امکان دیدار را برای کسی که در دنیا نسبت به خدا، معرفت پیدا نکرده، منتفی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۹۶۹).

البته تفاوت غزالی با سایر اشاعره، این است که به خاطر تأثیرپذیری از متصوفه، قائل به رؤیت قلبی است و نه رؤیت بصری؛ هر چند در برخی مواضع، اشعری بودن خود را حفظ کرده و به چشم بصری نیز سهمی قائل می‌شود و می‌گوید: چون لفظ دیدار آمده و ظاهر آن چشم است، باید اعتقاد کنی که در آخرت، چشم را در آن نصیب بود (همان، ص ۹۷۱).

عين القضاة همدانی نیز معرفت به خدا در دنیا را، تخم لقاء الله دانسته و گوید: هر که امروز، با معرفت است، فردا با رؤیت است (همدانی، ۱۳۷۰، ص ۵۹). ایشان با استناد به آیه شریفه «و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضلّ سبيلاً» می‌نویسد: هر که در دنیا نابینا است از معرفت خدا، در آخرت نابینا است از رؤیت خدا.

ابوالحسن خرقانی، استاد خواجه عبدالله انصاری و معاصر ابو سعید ابوالخیر، گوید: اگر کسی از تو پرسد که فانی، باقی را بیند؟ بگو که امروز در این سرای فنا، بنده فانی، باقی را می‌شناسد و فردا، آن شناخت، نور گردد تا در سرای بقاء به نور بقاء، باقی را بیند (عطّار، ۱۳۷۷، ص ۶۸۷، ذکر شیخ ابوالحسن خاقانی)

اشاعره در مورد آیه «لا تدركه الأبصار» (انعام، ۱۰۳) می‌گویند: نفی رؤیت در این آیه، مربوط به این دنیا است و نه جهان آخرت (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۵۴۰) و ابن عاشور در مورد این آیه و آیه «لن ترانی یا موسی» (اعراف، ۱۴۳) چنین می‌گوید: آیه اول، تعظیمی است که نسبت به خداوند در برابر بت‌ها صورت گرفته که بت‌ها در دنیا به سر دیده می‌شوند، ولی خداوند دیده نمی‌شود و در آخرت دیده خواهد شد و در مورد آیه دوم می‌گوید: موسی، یک پیامبر است و درخواست وی، امکان‌پذیر بودن رؤیت خدا را نشان می‌دهد و عقوبت قوم موسی، نمی‌تواند دلیل حرام یا کفر آمیز بودن فعل آنان باشد؛ چرا که مرگ آنان، به وسیله صاعقه، طولی نکشید و زنده شدند (ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۲) و فخر رازی نیز می‌گوید: اولاً اگر رؤیت، امکان نداشت، حضرت موسی در خواست نمی‌کرد و ثانیاً خداوند می‌فرمود: من دیدنی نیستم نه این که بفرماید مرا نمی‌بینی و ثالثاً رؤیت، مشروط به استقرار کوه گشت که امری جایز و امکان‌پذیر است و رابعاً تجلی در آیه، به معنای ظاهر شدن است و ظاهر شدن،

به دو صورت امکان دارد: ظهور علمی و ظهور در رؤیت و چون دومی کامل تر است، پس دومی مراد است. همچنین منظور از «لن ترانی» نفی از آنچه سؤال شده یعنی حصول رؤیت در حال است و نه نفی دائم و توبه موسی (ع) نیز به این خاطر بود که رؤیت را بدون اذن، درخواست کرده بود نه این که درخواست رؤیت، گناه باشد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، صص ۳۵۴ تا ۳۵۸). وی در جای دیگر می‌گوید: آیه «لاتدرکه الابصار...»، «ادراک» را که رسیدن به چیزی است، نفی می‌کند و نه رؤیت را (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۰۰).

دیدگاه معتزله

بنیان‌گذار مکتب اعتزال ابو حذیفه واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ هجری قمری) است که شاگرد حسن بصری بود. معتزله تا بدان پایه به حاکمیت عقل اعتقاد داشتند که وحی را هم روشن‌گر آیین عقل می‌دانستند و آن را موکد احکام عقل به حساب می‌آوردند و در آنجا که در حکم وحی و عقل پیرامون مطلبی اختلافی پیش می‌آمد، تلاش می‌کردند نص شرعی را به گونه‌ای که با عقل سازگار باشد، تأویل کنند. عموم معتزله ساحت مقدس خدا را از جسم و جسمانیت مبرا دانسته‌اند و معتقدند خدا قابل رؤیت به چشم سر نیست؛ چه در دنیا و چه در آخرت.

اینان در تبیین نظر و دیدگاه خودشان به آیات کلام الله استناد می‌کنند و استدلال معتزله در باب رؤیت فقط منحصر در رؤیت ذهنی و فکری است و آن دسته از آیات و روایات که دال بر رؤیت است را معتقدند که باید تأویل و تفسیر کرد و از ظاهر آیات و روایات دست برداشت. یکی از دلایل مکتب اعتزال در رد نظریه اشاعره این است که اگر خدا قابل رؤیت و مشاهده باشد، باید در مکان و زمان حلول کند و لازمه چنین

امری، داشتن جسم و جسمانی و اجزاء و مرکب بودن است؛ که ما به وضوح می‌دانیم چنین مواردی در ذات خدا یافت نمی‌شود و در شأن و منزلت خدای یگانه نیست که در زمان و مکان و جسم و جسمانی و اجزاء داشته و مرکب باشد. آیاتی که معتزله بر آنها استناد می‌کنند، عبارتند از:

(۱) وَجوه یومئذ ناضرة * الی ربّها ناظرة؛ آن روز رخسار طایفه‌ای از شادی برافروخته و نورانی است؛ و به چشم قلب، جمال حق را مشاهده می‌کنند (قیامت، ۲۲ تا ۲۴).

(۲) کَلَّا إِنَّهم عن ربّهم یومئذ لمّحجوبون؛ چنین نیست که می‌پندارند بلکه آنها از معرفت پروردگارشان محجوب و محروم‌اند (مطففین، ۱۵).

(۳) لا تُدرکه الأبصار وَ هُوَ یدرک الأبصار وَ هُوَ اللّطیف الخبیر؛ او را هیچ چشمی درک ننماید و حال آنکه او همه بینندگان را مشاهده می‌کنند، او لطیف و نامرئی و به همه چیز خلق عالم آگاه است (انعام، ۱۰۳).

معتزله به شدت منکر رؤیت خداوند هستند و معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط به فکر و ذهن است؛ یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلای ایمان، همین یقین است و خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۱۰۱ و ۱۰۲).

عبدالجبار گوید: مگر در آخرت برای خداوند، صفت دیگری حادث می‌شود که قابل رویت گردد؟ پس خداوند همانطور که در دنیا، قابل رؤیت نیست، در آخرت نیز قابل رؤیت نخواهد بود (قاضی معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۱۵۵).

اینان در پاسخ اشاعره که به آیه «إلی ربّها ناظرة» و درخواست رؤیت حضرت موسی (ع) استدلال کرده بودند، می‌گویند: نظر در این آیه، به معنای انتظار ثواب، کرم

و رحمت از ناحیه خداوند متعال است و نه به معنای رؤیت (قاضی معتزلی، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۲ و ۲۱۳) و در خواست حضرت موسی (ع) با اصرار و لجاجت قوم بنی اسرائیل بود، نه با اراده خویش و هدف ایشان از این درخواست غیر منطقی این بود که اولاً آنان پاسخ خدا را بشنوند و ثانیاً شاهد مواخذه و کیفری باشند که اتفاق افتاد. و این مسئله به قدری واضح است که غزالی با این که از اشاعره است، دست به تأویل زده و گفته است که منظور از نظر، حاصل رؤیت است نه رؤیت. و مراد از زیاده در آیه «لذین احسنوا الحسنی و زیاده» زیاده از نعمت‌های بهشتی است و نه رؤیت خداوند.

دیدگاه امامیه

شیعیان به برکت راهنمایی‌های حضرات ائمه (ع) قائل شده‌اند بر این که خدا به چشم سر، هرگز قابل رؤیت نیست؛ نه در دنیا و نه در آخرت، ولی با چشم قلب، قابل رؤیت است؛ چه در دنیا و چه در آخرت (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۹ تا ۵۷). اینان همچون معتزله، به آیه شریفه «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخبیر» استدلال کرده‌اند و معتقدند 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؛ حال آنکه ضرورتاً محال است. و مؤید آن این است که در پایان آیه می‌فرماید: چون او لطیف است، دیده نمی‌شود و چون او دیدگان را ادراک می‌کند، پس خبیر است و این دو صفت خداوند، منحصر به دنیا نیست و خداوند قابل تغییر نمی‌باشد. و هر چند خدا و بت‌ها در دیده شدن با چشم سر در دنیا با هم تفاوت دارند؛ اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم خدا در آخرت با چشم سر دیده می‌شود و این

تفاوت، منحصر به دنیا بوده است و گفتار موسی به درخواست و اصرار قوم بوده (ر. ک. بقره، ۵۵ و نساء، ۱۵۳ و اعراف، ۱۵۵) و نه به اختیار خود آن حضرت و همچنین وقتی رؤیت خداوند برای موسی (ع) ممکن نیست، به طریق اولی برای دیگران نیز امکان پذیر نمی باشد و زنده شدن قوم موسی، دلیل بر حرام یا کفر آمیز نبودن فعل آنان نیست؛ چرا که اگر قرار بود قوم موسی هرگز احیاء نشوند، نمی توانستند به حقیقت موضوع که خدا نادیدنی است، پی ببرند و لذا در پایان آیه آمده است که خود موسی (ع) توبه می کند (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۳).

علامه حلی می نویسد: «وجوب وجود دلالت می کند بر نفی رؤیت؛ بدان که بیشتر عقلاء رؤیت خدای متعال را محال دانسته اند. اشاعره در این مسئله با همه عقلاء مخالفت کرده و پنداشته اند که خدای متعال با آن که مجرد است، دیدنش امکان پذیر است. دلیل ممتنع بودن رؤیت خداوند این است که: وجوب وجود او، مقتضی تجرد، بی جهتی و بی مکانی اوست. در نتیجه، بالضرورت رؤیت از او منتفی خواهد بود؛ زیرا هر چه دیده می شود، ناگزیر در جهتی قرار دارد که به سوی آن اشاره می شود که او اینجا یا آنجاست و نیز مقابل و یا حکم مقابل (مانند چهره انسانی که در آینه می بینیم) می باشد، و چون این معنا از خدای متعال منتفی است، رؤیت نیز از او منتفی خواهد بود» (طوسی و شیروانی، ۱۳۸۹، صص ۶۳ و ۶۴).

ذات خدا به حکم اینکه غنی و دارای کمالات مطلق است و از هر وصفی که حاکی از نقص و نیازمندی باشد، پیراسته می باشد؛ از این جهت امامیه می گویند: خدا، جسم و جسمانی نیست و محل برای چیزی نیست، و در چیزی نیز حلول نمی کند؛ زیرا همه ی این خصوصیات، ملازم با نقص و نیازمندی موجودات است. از جمله صفاتی که حاکی از نقص است، مرئی بودن است؛ زیرا لازمه مرئی بودن این است که شرایط

لازم برای رؤیت در آن تحقق یابد از قبیل: الف) در مکان و جهت خاصی قرار بگیرد. ب) در تاریکی قرار نداشته باشد و به اصطلاح نوری بر آن بتابد. ج) فاصله معینی میان بیننده و شی وجود داشته باشد؛ نه کمتر و نه بیشتر. روشن است که این شرایط از آثار موجود جسمانی و مادی است نه خدای برتر.

گذشته از این، اگر خدا مرئی بود، از دو حال بیرون نیست: یا مجموع وجود، یک امر مرئی است یا برخی از آن؛ در صورت نخست، خداوند که بر همه چیز احاطه دارد، محاط و محدود می‌شود؛ و در صورت دوم، دارای اجزاء و مرکب خواهد بود و هر دوی این موارد، دون شأن خداوند سبحان است.

آنچه گفته شد مربوط به رؤیت حسی و بصری بوده و رؤیت قلبی و شهود باطنی که در پرتو ایمان کامل به دست می‌آید از موضوع بحث بیرون است و در امکان و بلکه وقوع آن برای اولیاء الهی جای تردید نیست. ذعلب یمانی از یاران امیر المومنین به امام (ع) عرض کرد: آیا خدای خود را دیده‌ای؟ امام در پاسخ ایشان فرمودند: من چیزی را که نمی‌بینم نمی‌پرستم. آنگاه سؤال پرسید: چگونه او را می‌بینی؟ امام فرمودند: «لا تُدرکه العیون بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَلَكِنْ تُدرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیْمَانِ؛ دیدگان ظاهری او را نمی‌بینند اما دلها در پرتو حقیقت ایمان او را می‌بینند (نهج البلاغه، رضی ۴۰۶م، خطبه ۱۷۹) در مناجات شعبانیه نیز آمده است: «أثر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور...» (قمی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳).

علی (ع) در چند جای دیگر نیز به نفی رؤیت خدا با چشم سر و رؤیت خدا با چشم دل اشاره کرده است: «لاتدرکه الحواس فتحسّه و لاتلمسه الایدی فتمسّه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶) «لم ینته إلیک نظر و لم یدرکک بصر» (همان، خطبه ۱۶۰) «الحمد لله الذی لاتدرکه الشواهد و لاتحویه المشاهد و لاتراه النواظر» (همان، خطبه ۱۸۵) «لم

ترك العيون فتخبر عنك» (همان، خطبه ۱۰۹) «الظاهر لا برؤية و الباطن لا بلطافة» (همان، خطبه ۱۵۲) «المعروف من غير رؤية» (همان، خطبه ۹۰ و ۱۸۳) «لاتحيط به الابصار و القلوب» (همان، خطبه ۸۵) «عظم عن أن تثبت ربوبيته بإحاطة قلب أو بصر» (همان، نامه ۳۱) «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه و الظاهر لقلوبهم بحجته» (همان، خطبه ۱۰۸). مكارم شیرازی در شرح یکی از این فقرات گوشزد می‌کند که منظور از رؤیت خداوند با چشم قلب، مشاهده کنه ذات پروردگار نیست؛ بلکه منظور مشاهده اسماء و اوصاف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۵۱).

در حدیثی مسروق گوید: به عایشه بنت ابوبکر گفتم: ای مادر! آیا محمد (ص) در شب معراج خداوند را دید؟ گفت: از آنچه گفتمی موی بر بدنم راست شد، هر کس در باره سه چیز سخن بگوید، دروغ گفته است. هر کس بگوید محمد پروردگارش را دید، دروغگو است و به خدا نیز افترا بسته؛ چرا که خداوند می‌فرماید: لاتدرکه الابصار.... (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۲).

امام صادق (ع) در نفی امکان رؤیت با چشم سر می‌فرماید: «خورشید، جزئی از هفتاد نور کرسی است و کرسی، جزئی از هفتاد جزء نور عرش است و عرش، جزئی از هفتاد جزء نور حجاب است و حجاب، جزئی از هفتاد جزء نور سر است. اینها که ادعا می‌کنند خدا را می‌توان دید، اگر راست می‌گویند، به قرص خورشید نگاه کنند و چشم خود را از نور آن در حالی که ابر روی آن نباشد، پر کنند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۸) و در جای دیگر می‌فرماید: «هو المستور عن الابصار و الأوهام و المحتجب بجلالة عن الإدراك» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱).

امام باقر (ع) در پاسخ ابوهاشم جعفری، که از تفسیر آیه لاتدرکه الابصار سؤال کرده بود فرمود: اندیشه‌های انسانی از دید چشم‌ها دقیق‌تر است... با این حال، هنگامی

که اندیشه‌ها قادر بر فهم کنه ذات پروردگار نیست، چگونه چشم‌ها توان این کار را دارد؟!» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۹).

در حدیث مفصلی هم آمده که ابو قره نزد امام رضا (ع) آمد و پرسش‌هایی مطرح کرد. از جمله گفت: خداوند به موسی (ع) توفیق تکلم و به محمد (ص) توفیق دیدار نصیب ساخت. امام فرمود: قرآنی را که پیامبر آورده، طی آیاتی رؤیت را انکار کرده است. با این حال چگونه ادعا می‌کنید که وی خدا را دیده است؟! زندیقان چنین نسبتی را نتوانستند به وی دهند. ایشان عرض کرد: در قرآن آمده که: لقد رآه نزلۃً اخری (نجم، ۱۳) امام فرمود: در آیات دیگر نیز آمده است که: لقد رأى من آیاته ربّه الکبری (نجم، ۱۱) و آیات خدا، غیر از خدا است...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲، حدیث ۹).

امامیه به این اشکال که چرا قرآن می‌فرماید: روز قیامت بندگان شایسته خدا به او می‌نگرند؟ چنین پاسخ داده‌اند که مقصود از نگاه کردن در آیه شریفه، انتظار رحمت خداوند است؛ زیرا در خود آیات، دو شاهد بر این مطلب وجود دارد: (۱) نگاه را به چهره‌ها نسبت می‌دهد و می‌گوید: صورت‌های شاداب به سوی او می‌نگرند و اگر مقصود دیدن خدا بود، لازم بود دیدن به چشم نسبت داده شود نه به صورت‌ها. در این مورد درباره دو گروه سخن گفته شده است: گروهی که چهره شاداب دارند و پاداش آنها را با جمله «إلی ربها ناظره» بیان کرده است و گروهی که چهره‌ای گرفته دارند و کیفر آنها را با جمله «تظنن أن یفعل بها فاقرة» ذکر کرده است. مقصود از جمله دوم این است که این گروه می‌دانند که عذاب کمرشکنی در انتظار آنها است. به قرینه مقابله، میان این دو گروه، می‌توان به مقصود از آیه نخست دست یافت، و آن اینکه: دارندگان چهره‌های شاداب، در انتظار رحمت خدا می‌باشند و اینکه می‌گویند به سوی خدا

می‌نگرند، کنایه از انتظار رحمت است. در زبان فارسی می‌گویند: فلانی چشمش به دست دیگری است؛ یعنی از او انتظار کمک دارد. به علاوه، در تفسیر آیات قرآن، اصولاً نباید به یک آیه اکتفا کرد؛ بلکه باید آیات مشابهی را که در همان موضوع وارد شده‌اند را در یک جا گرد آورد و از مجموع آنها به مفهوم حقیقی آیه دست یافت. در موضوع رؤیت نیز مجموع آیات، حاکی از امتناع رؤیت است (سبحانی، ۱۳۸۹، صص ۶۶ تا ۶۹).

ابو الفتوح رازی در تفسیر خود در نفی رؤیت، هشت دلیل آورده که نشان می‌دهد نظر، غیر از رؤیت است:

- ۱- برای نظر معانی گوناگونی ذکر شده و رؤیت در میان آنها نیامده است.
- ۲- رؤیت، غایت نظر است و نظر، رؤیت نیست. ۳- نظر، متنوع می‌شود ولی رؤیت، تنوع بردار نیست. ۴- نظر، با حرف «الی» متعدی می‌شود؛ ولی رؤیت، خودش متعدی است. ۵- نظر، سبب رؤیت باشد و شیء، سبب خود نباشد. ۶- «نظرت الیه فرأیته» جایز است؛ ولی «رأیته فرأیته» جایز نیست. ۷- به خدا می‌شود گفت «رائی»؛ ولی نمی‌شود گفت: ناظر. ۸- رؤیت توسط نظر نیازمند صفات جسمانی است که بر خدا روا نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۵۵).

امام خمینی (ره) می‌فرماید: باید دانست که مقصود کسانی که راهی برای لقاءالله و مشاهده و رؤیت جمال و جلال حق باز گذاشته‌اند، این نیست که اکتناه ذات مقدس جایز است؛ یا در علم حضوری و مشاهده عینی روحانی احاطه بر آن ذات محیط علی الاطلاق ممکن است؛ بلکه امتناع اکتناه در علم کلی و به قدم تفکر، و احاطه در عرفان شهودی و قدم بصیرت، از امور برهانی و مورد اتفاق جمیع عقلاء و ارباب معارف و قلوب است؛ لکن آنها که مدعی این مقام هستند، گویند پس از تقوای تام تمام و

اعراض و روی گردانی کلی قلب، از جمیع عوالم و توجه تام و اقبال کلی به حق و اسماء و صفات آن ذات مقدس کردن و غرق در عشق و محبت خدا شدن و بعد از سیر و سلوک و کشیدن ارتیاضات، یک صفای قلبی برای سالک پیدا می‌شود که حجاب‌هایی که بین خدا و بنده موجود است را از بین می‌برد و در این حال، بین روح مقدس سالک و حق تعالی حجابی به جزء اسماء و صفات نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، صص ۴۵۳ و ۴۵۴)

علامه طباطبائی امکان درک خداوند را به همان صورت ادراکی یک شیء محسوس مادی رد می‌کند؛ به عقیده ایشان رؤیت، جز مکاشفه نیست. وی می‌فرماید: خداوند 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 تعلق نمی‌گیرد و هیچ صورت ذهنی‌ای با او منطبق نمی‌گردد؛ نه در دنیا و نه در آخرت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۰۵). داریوش شایگان از علامه نقل می‌کند که فرمود: «همه موجودات برحسب ظرفیت و استعداد خویش او را می‌بینند و می‌یابند و یافتن او، سهم و نقش ظرفیت و توان بصری نیست؛ به بیان دیگر، همه موجودات خدای خود را برحسب استعداد ذاتی و فطری خویش کشف می‌کنند و باز می‌یابند، خدا چیزی جدا از چشم نیست بلکه خود چشم است، چشم نمی‌تواند او را چون پدیده‌ای جداگانه تفکیک کند و بعد ببیند و دریافت کند، رؤیت خدا برابر است با معرفتی بی‌واسطه و درونی و حضوری و این معرفت، مستلزم وقوف و آگاهی بر خود و انکشاف حقیقت خویش است و مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹).

مطهری می‌نویسد: شیعه معتقد است که خداوند با چشم مادی دیده نمی‌شود؛ چه در دنیا و چه در آخرت؛ اما حد اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست، یقین فکری علم الیقین است بالاتر از یقین فکری، یقین قلبی است که عین الیقین است. عین الیقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم؛ پس خدای متعال با چشم دیده نمی‌شود در نتیجه باید با دیده دل به آن دست یافت (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۱۰۱ و ۱۰۲). امیرالمؤمنین در کتاب ارزنده خویش در خطبه اول می‌فرماید که: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّ وَلَا يُنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ؛ همت‌ها هر اندازه دورپردازی کنند، او را نمی‌یابند و زیرکی‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند، به او نائل نمی‌گردند» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۰۶). در برخی متون دینی هم آمده است که «اِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ؛ همچنانکه از چشم‌ها پنهان است، از عقل‌ها هم پنهان است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۰۶). با تأمل در آیه ۱۴۳ سوره اعراف که داستان کوه طور سینای حضرت موسی را نقل می‌کند، به وضوح در می‌یابیم که خدا منزّه است از هر نوع دیده شدنی. و منظور از آیه شریفه «فَمَنْ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ...» نیز لقاء ثواب پروردگار بر اعمال است و نه رؤیت خود خدا (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۴). قاضی عبدالجبار نیز آن را به جزا اعمال حمل کرده و می‌گوید: لقاء به معنای رؤیت نیست و لذا به جای هم استعمال نمی‌شوند؛ مثلاً شخص کور می‌تواند بگوید به ملاقات فلانی رفتم ولی صحیح نیست بگوید فلان شخص را دیدم (قاضی معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۱۷۸).

بدین ترتیب نظر اشاعره که «وجود» را دلیل بر رؤیت می‌دانستند، درست نیست؛ چرا که اصولاً بین واقعیت و مشاهده، عموم و خصوص من وجه است و نه تساوی؛ برخی واقعیات را می‌توان مشاهده کرد و برخی مشاهدات، واقعیت ندارند؛ نظیر سراب

و دایره دیدن پنکه و برخی واقعیات، قابل مشاهده نیستند؛ نظیر رابطه علیت بین علت و معلول و

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر مسئله رؤیت خدا را از دیدگاه سه مکتب اعتقادی-کلامی اشاعره، معتزله و امامیه مورد بررسی قرار داده است. پس از مطالعه و بحث پیرامون منابع این سه دیدگاه می‌توان اظهار داشت در صورتیکه نه به آیات قرآن کریم تماماً اکتفا شود و نه به تأویل و تفسیر بی‌مورد و مغرضانه دست زده شود، نظریه امامیه قابل قبول‌تر است که می‌گویند: خدا نه در دنیا و نه در آخرت، قابل رؤیت با چشم سر نیست؛ بلکه خدا را چه در دنیا و چه در آخرت، باید از طریق قلب شناخت و از این طریق تمامی صفات همچون جسم و جسمانی بودن و محل واقع شدن و زمان و مکان داشتن را از ذات مقدس خدا مبرا و رؤیت خدا را منحصر در رؤیت قلبی و در پرتوی ایمان حقیقی روا دانست. دیدن خداوند با همین چشم سر، یا عدسی چشم در این دنیا میسر نیست؛ بلکه با شهود و چشم باطنی می‌توان خدا را دید و رؤیت خدا منحصر در پرتو ایمان، محقق خواهد شد. در قرآن و روایات آیه‌هایی دال بر رؤیت خدا وجود دارد، ولی باید از ظاهر آیات و روایات دست برداشته و به گونه‌ای صحیح آنها را تأویل کرد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶): *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۷۷): *نیایش فیلسوف*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱): *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- آریان پورکاشانی، عباس (۱۳۷۴): *فرهنگ فشرده فارسی به انگلیسی*، به کوشش دکتر منوچهر آریان پور کاشانی، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): *التحریروالتنویر*، بی جا، بی ناشر.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی تا): *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- _____ (۱۳۶۷): *الابانة*، حیدرآباد دکن (هند)، دائرة المعارف العثمانیة.
- اکرمی، میرجلیل و واحدپور، مجید (۱۳۸۹): «رؤیت خدا و نسبت آن با معرفت و شوق از دیدگاه غزالی»، فصلنامه علمی تخصصی علامه، سال دهم، شماره پیاپی ۲۵، ص ۳۸.
- اتابکی، پرویز (۱۳۸۰): *فرهنگ جامع کاربردی فرزانه عربی-فارسی*، تهران، فرزانه روز.
- باطنی، غلامرضا (۱۳۸۹): «مسئله رؤیت در تصوف و کلام اسلامی»، فصلنامه علمی تخصصی علامه، سال دهم، شماره پیاپی ۲۵، ص ۷۰.
- رضی، ابوالحسن محمد (۱۳۸۷): *نهج البلاغه*، بیروت.

- سبحانی، جعفر (۱۳۸۹)؛ *منشور عقاید امامیه*، شرحی گویا و مستدل از عقاید شیعه اثنی عشره در یکصد و پنجاه اصل، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع).
- _____ (۱۴۱۵)؛ *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، اسوه.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹)؛ *حقائق التفسیر*، ترجمه نصر الله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سور آبادی، ابوبکر عتیق (۱۳۸۰)؛ *تفسیر نیشابوری معروف به سور آبادی*، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات فرهنگ نشر نو.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۹۸)؛ *التوحید*، قم، موسسه النشر الإسلامیه.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲)؛ *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- صافحیان، محمد (۱۳۸۷)؛ «دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن و عترت و عرفان»، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، سال سوم، شماره یازدهم، ص ۴۳.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۷)؛ *تذکره الاولیاء*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر بهزاد.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۴۹)؛ *المنقذ من الضلال*، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران، موسسه مطبوعاتی عطائی.
- _____ (۱۳۸۱)؛ *احیاء علوم الدین*، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱)؛ *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران، گنجینه.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)؛ *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه (۱۳۸۹)؛ *کشف الامراد*، ترجمه دکتر علی شیروانی، جلد ۱، قم، انتشارات دارالعلم.

- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)؛ *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۹)؛ *راه روشن*، ترجمه المحجّة البيضاء، مترجم محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- قاضی معتزلی، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲)؛ *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا)؛ *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، مصر، مطبعه، مخمیر.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۸)؛ *مفاتیح الجنان*، قم، انتشارات دلیل.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۱)؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، موسسه نشر هما.
- کاوسی برومند، علی اصغر (۱۳۶۲)؛ *فرهنگ مصور فارسی به انگلیسی*، تهران، انتشارات پیروز و نشر سکه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)؛ *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷)؛ *التوحید*، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)؛ *اوائل المقالات*، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹)؛ *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۸)؛ *اربعین حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- مشکور، محمد جواد (۱۳۶۸)؛ *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)؛ مجموعه آثار، ج ۳ و ۶، قم، کتابخانه حکمت اسلامی و مرکز تحقیقات کامپیوتری.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹)؛ تفسیر و مفسران، قم، موسسه فرهنگی التمهید.
- معین، محمد (۱۳۸۷)؛ فرهنگ فارسی معین، تهران، انتشارات فرهنگ نما با همکاری انتشارات آراد کتاب.
- طهرانی (کاتوزیان)، محمد علی (۱۳۷۳)؛ فرهنگ کاتوزیان، با مقدمه‌ای از استاد دکتر ناصر کاتوزیان، تهران، موسسه نشر یلدا.
- نجفی، محمد جواد و بهشتی، نرگس (۱۳۹۲)؛ «تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی (انجمن اسلامی حوزه)، سال اول، ص ۷۹.
- همدانی، عین القضاة (۱۳۷۰)؛ تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، کتابخانه مرتضوی.