

A comparative study of the issue of seeing God from the interpretive perspective of Imami and popular commentators

(Received: 2022/05/03- Accepted: 2023/04/30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2023.7.2.1.6>

Ali Nasiri¹, Abbas Hakimi², Ali Malekiasl³, Hojat shahbazi Myanrod⁴

Abstract

The issue of seeing God Almighty has long been disputed among Muslim thinkers. Whether it is possible to see God with external eyes in this world and the hereafter is a matter of dispute. One of the verses that the proponents and opponents of vision have argued to prove their claim is verse 103 of Surah An'am. Those who agree argue that this verse is a praise of the Lord, and the praise applies if he is really visible, and the word Absar is plural, meaning that all eyes do not see God, but it does not negate that some eyes do see God. Also, in the hereafter, God will create a sixth sense for man to see God. Opponents of vision have also argued; According to the previous verses and the last paragraph of the verse, not seeing God Almighty with the eyes of the head is actually a praise of God. Also, perception, because it is related to the word Absar, means vision, and the verse has denied this type of vision. In our opinion, this verse clearly negates seeing God with the eyes.

Keywords: verse 103 An'am, external vision, possibility of vision, refusal to see, heart vision

1. Professor, Department of Islamic Studies, University of Science and Technology, Tehran, Iran. dr.alinasiri@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Saveh, Iran. hakimiabbas93@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Tehran, Iran. alimalekiasl40@gmail.com

4. PhD student of Islamic Studies, Payam Noor University, Qom, (corresponding author), Iran. shahbazihojjat@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

بررسی تطبیقی مسأله رؤیت خداوند از دیدگاه مفسران شیعه و سنی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2023.7.2.1.6>

علی نصیری^۱
عباس حکیمی^۲
علی ملکی اصل^۳
حجت شهبازی میانرود^۴

چکیده

بحث رؤیت خداوند متعال از دیرباز میان اندیشمندان مسلمان مورد مناقشه بوده است. اینکه آیا می‌توان خداوند را با چشمان ظاهری در دنیا و آخرت دید یا نه مورد اختلاف است. یکی از آیاتی که موافقین و مخالفین رؤیت برای اثبات ادعای خویش به آن استدلال کرده‌اند آیه ۱۰۳ سوره انعام است. موافقین استدلال می‌کنند، این آیه در مقام مدح پروردگار است و مدح در صورتی صدق می‌کند که او بالذات دیدنی باشد، و لفظ «أبصار» در آیه با صیغه جمع آمده؛ یعنی تمام چشم‌ها او را نمی‌بینند و مفهوم مخالف آن این است که بعضی از چشم‌ها می‌توانند او را ببینند. همچنین خداوند در آخرت حس دیگری را برای انسان می‌آفریند که با آن خدا را ببیند. در مقابل مخالفین رؤیت هم استدلال کرده‌اند که با توجه به آیات قبل و فراز آخر آیه، دیده‌نشدن خداوند متعال با چشم سر، در واقع مدح خداوند است. همچنین ادراک چون با لفظ ابصار قرین است، به معنای رؤیت است و آیه این نوع رؤیت را انکار کرده است. به باور ما این آیه به‌صراحت رؤیت ظاهری خداوند را نفی می‌کند. **واژگان کلیدی:** آیه ۱۰۳ انعام، رؤیت ظاهری، امکان رؤیت، امتناع رؤیت، رؤیت قلبی



۱. استاد گروه معارف اسلامی، دانشگاه علم و صنعت، تهران، ایران. dr.alinasiri@gmail.com
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، ساوه، ایران. hakimiabbas93@gmail.com
۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. alimalekiasl40@gmail.com
۴. دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم، (نویسنده مسؤول)، ایران. shahbazhojjat@gmail.com

طرح مسئله

یکی از پرسش‌هایی که در طول تاریخ ذهن بشر را به خود مشغول کرده است، سؤال از امکان دیدن خدای متعال است؟ گروهی (معتزله، امامیه، زیدیه و اسماعیلیه) معتقدند که به هیچ وجه نمی‌توان خداوند را دید، چه در دنیا و چه در آخرت و تا حال کسی او را ندیده است. البته بیشتر این گروه معتقد به رؤیت خداوند متعال با قلب هستند. عده‌ای دیگر (سلفی‌ها، اهل حدیث، اشاعره، ماتریدیه و وهابیت) معتقد به رؤیت خداوند متعال هستند، و دیدن او را در این دنیا برای عده‌ای (بعضی در بیداری و بعضی در خواب و بیداری) و در آخرت برای مؤمنین ممکن می‌دانند، ولی در نحوه وقوع آن با هم اختلاف دارند.

محل نزاع در بحث رؤیت خداوند متعال، «رؤیت با چشم سر» است. آنها برای مدعی‌خویش به ادله عقلی و نقلی زیادی استناد کرده‌اند. در این مقاله ما آیه ۱۰۳ سوره انعام را مورد بررسی قرار می‌دهیم. آیه‌ای که هر دو گروه موافقان و مخالفان رؤیت، برای مدعی‌خویش به آن استدلال کرده‌اند.

پیشینه بحث

مسأله «رؤیت خداوند متعال» دارای سابقه‌ای طولانی در میان اندیشمندان است. اینکه به‌طور قطع و یقین اولین بار چه کسانی در طول تاریخ، به امکان رؤیت خداوند معتقد شده‌اند، امر مسلمی نیست. ولی این مسأله پیش از ظهور اسلام نیز مطرح بوده است و در موارد متعددی از کتب عهدین، سخن از رؤیت خداوند به میان آمده است.

اندیشه دیدن خداوند متعال توسط برخی از یهودیان و مسیحیانی که تظاهر به اسلام می‌کردند مانند کعبُ الأَخْبَار به احادیث و مباحث اسلامی وارد و توسط برخی از فرقه‌های اسلامی استدلال‌هایی از قرآن و روایات در توجیه و تأیید آن ارائه شد (سبحانی، ۱۴۳۹ق: ۲۹-۳۱).

موافقان امکان رؤیت خداوند متعال با چشم سر آثار زیادی را در این خصوص به رشته تحریر درآورده‌اند، از جمله: رؤیة الله دار القطنی، ضوء الساری الی معرفه رؤیة الباری، رؤیة الله تبارک و تعالی ابن النحاس، دلاله القرآن والاشرا علی رؤیة الله تعالی بالبصر، رؤیة الله تعالی و تحقیق الکلام فیها، اعلی النعم الشوق الی الله ورؤیة وجهه الکریم، مسأله الرؤیة.

مخالفان امکان رؤیت خداوند متعال با چشم سر نیز در ذیل آیات رؤیت بحث‌هایی را مطرح کرده و عده‌ای نیز کتاب‌های مستقلی را به رشته تحریر درآورده‌اند، از جمله: کلمه حول الرؤیة، رؤیة الله فی ضوء الکتاب و السنه و العقل، رؤیت خداوند در این جهان و جهان دیگر.

۱- رؤیت

واژه رؤیت از دیدگاه اهل لغت معانی متعددی دارد؛ رؤیت به معنای ادراک حسی با چشم و ادراک با عقل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۷/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۷۲/۲). بعضی دیگر علاوه بر معانی مذکور رؤیت را به معنای علم و نظر همراه با عبرت معنا کرده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق: ۳۷۴). بعضی هم گفته‌اند معنای حقیقی رؤیت عبارت است از مطلق دیدن با چشم سر یا با قلب و یا با شهود روحانی و یا با قوه تخیل (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۸/۴). به نظر می‌رسد معنای رؤیت همان مطلق دیدن است که جامع معانی قبلی هم است.

۲- بصر

این واژه دارای معانی مختلفی است. بعضی آن را به معنای دیدن با چشم و با قلب گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷/۷) و بعضی دیگر آن را به معنای علم دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۵۴/۱). عده‌ای دیگر هم بصر را به نوع دیدن با چشم سر و بصیرت را نیروی بینائی چشم و قدرت ادراک دل می‌دانند (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۲۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳۱۶/۸). بعضی هم بصر را به علم به دیدن با چشم سر و علم به دیدن با قلب معنا کرده‌اند؛ لذا بصیر به کسی می‌گویند که دارای نظر و علم باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳۰۴/۱).

دیدگاه اندیشمندان فریقین در رؤیت خداوند متعال

باتوجه به کثرت اندیشمندانی که در این خصوص نظر داده‌اند، دیدگاه تعدادی از آنها را متذکر می‌شویم:

۳- فرقه‌های اهل سنت:

۳-۱. اهل حدیث

اهل حدیث کسانی هستند که در گردآوری حدیث می‌کوشند و در استنباط احکام تابع نص بوده و از قیاس می‌پرهیزند. این عنوان بر محدثان حجاز، یاران مالک بن انس، یاران شافعی، سفیان ثوری، احمد ابن حنبل و داود اصفهانی اطلاق می‌گردد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۴۳/۱). آنها ظاهر‌گرا بوده و بدون تأویل، به‌ظاهر آیات و روایات عمل می‌کردند؛ حتی اگر آن برداشت با حکم عقل مخالفت داشته باشد؛ لذا آنان رؤیت بصری خداوند متعال را در آخرت برای مؤمنین ثابت دانسته‌اند (دارمی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۲).

۳-۲. اشاعره

ابوالحسن اشعری در دو کتاب «الابانه» و «اللمع» معتقد است که خداوند متعال

قابل رؤیت است و مؤمنین در قیامت او را با چشمان خویش خواهند دید (همان، بی تا: ۶۱-۶۸؛ همان، ۱۴۱۱ق: ۷۱-۵۹).

اشاعره اجماع دارند که رؤیت خداوند متعال در دنیا و آخرت عقلاً جایز است، اما در اینکه در دنیا نقلاً جایز است، اختلاف دارند؛ برخی آن را اثبات و برخی دیگر رد کرده‌اند، به هر صورت در این که ذات خداوند دیده می‌شود اختلاف نظر ندارند (ایبجی، ۱۳۲۵ق: ۱۱۵/۸؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۱۵).

به نظر باقلانی رسول خدا (ص) در معراج خداوند متعال را دیده است، و نیز مؤمنین خداوند متعال را در بهشت؛ مانند ماه شب چهارده بدون کیفیت، تشبیه و تحدید خواهند دید (همان، ۱۴۲۵ق: ۲۱۴-۲۱۹). او بحث رؤیت خداوند متعال در بهشت را به‌عنوان «اعلی‌الاشیاء و اجلها» می‌داند (همان، ۲۲۶).

ابوحامد غزالی مسأله رؤیت را از لحاظ کلامی و عرفانی مورد بررسی قرار داده است. او در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» معتقد است که رؤیت خداوند متعال با چشم سر در آخرت جایز است و برای این منظور دلیل عقلی و نقلی یا به قول او شرعی می‌آورد (همان، ۱۴۲۴ق: ۴۴). غزالی پس از انقلاب روحی، در مقام یک صوفی، بر رؤیت قلبی تأکید می‌ورزد، و رؤیت را غایت کشف و به معنای مشاهده و لقاء می‌داند (همان، ۱۳۸۶: ۵۳۹/۴). فخر رازی هم در ضمن آثار مهمی همچون: کتاب الاربعین فی اصول الدین و کتاب المحصل و نیز در التفسیر الکبیر (همان، ۳: ۱۴۲۰/۵۱۸-۵۲۰؛ ۹۷/۱۳-۱۰۴؛ ۱۴/۲۳۵ و ۳۵۴-۳۵۸؛ ۳۷۶/۱۵؛ ۲۴۱/۱۷؛ ۲۴۸/۲۴-۴۴۹؛ ۲۴۱/۲۸-۲۴۳؛ ۳۰/۷۳۳-۷۳۰؛ ۸۹/۳۱)، بحث رؤیت خداوند متعال را به‌صورت گسترده طرح نموده است. او معتقد است؛ چون حواس پنج‌گانه ما در این دنیا توانایی لازم برای درک خدا را ندارند باید گفت که خدا در آخرت حس دیگری را (حس ششم) می‌آفریند تا به‌وسیله آن رؤیت و ادراک او حاصل شود (همان، ۱۴۲۰ق: ۱۰۰/۱۳).

دیگر اندیشمندان بزرگ اشعری همین سبک و سیاق را داشته و با ادله عقلی و نقلی معتقد به رؤیت خداوند متعال بودند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۵۱).

۳-۳. معتزله و نومعتزلیان

جمهور معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را غیرممکن دانسته‌اند (معتزلی، ۱۴۲۲ق: ۱۶۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۱/۱). قاضی عبدالجبار معتزلی با دلیل عقلی و نقلی رؤیت خداوند را با چشم سر باطل می‌داند (همان، ۱۹۶۵ق: ۱۴۵/۴). او معتقد است که روایات مورد استناد معتقدین رؤیت خداوند متعال با چشم سر همه اخبار آحاد هستند و موجب علم برای انسان نمی‌شوند (همان، ۲۲۵/۴).

دکتر حسن حنفی از نومعتزلیان، تصریح به نفی رؤیت کرده است (همان، بی تا:

۴۲۸/۵). اما محمد عبده وقوع رویت در آخرت را در صورتی که اخبار در این زمینه تمام باشد را تصدیق کرده است (همان، ۲۰۰۵م: ۱۴۱).

۳-۴. سلفیه و وهابیت

سَلَفِیَّه یا سَلَفِی گری اندیشه و جریانی اجتماعی و مذهبی است که راه حل مشکلات مسلمانان را پیروی از شیوه سلف می‌داند. به باور آنها، قرآن و سنت پیامبر (ص) تنها با تفسیر صحابه، تابعین و تابعین تابعین معتبر است. آنها عقل را حجت نمی‌دانند، و برای فهم آموزه‌های دینی تنها بر آیات قرآن و احادیث تکیه می‌کنند.

ابن تیمیه حرانی اعتقاد دارد که سلفِ اَمّت و پیشوایان آنان اجماع دارند که مؤمنین در آخرت خداوند متعال را با چشمان خود خواهند دید؛ اما خداوند در این دنیا با چشم دیده نمی‌شود، مگر نسبت به شخص پیامبر (ص) که آن حضرت فرموده‌اند: «هیچ کس پروردگارش را نمی‌بیند تا از دنیا برود» و هر که از مردم بگوید: اولیاء یا دیگران خدا را به چشم خود در دنیا می‌بینند، او بدعت‌گذار، گمراه و مخالف با کتاب، سنت و اجماع است (همان، ۱۴۱۶ق: ۵۱۲/۶؛ ابن قیم، بی تا: ۱۹۵). آنان که خود را پیرو سلف می‌دانند، بیشتر به روایاتی که در کتب اهل سنت مبنی بر رویت خداوند آمده است، تمسک جسته‌اند. البته از این فرقه، جصاص (همان، ۱۴۰۵ق: ۱۶۹/۴) و حسن السقاف (همان، ۱۴۲۳ق: ۵) منکر رویت بصری خداوند شده‌اند.

علمای معاصر و سرشناس وهابیت هم معتقد به رویت ظاهری خداوند متعال هستند. به نظر عبدالعزیز بن باز مفتی اعظم آل سعود، کسی که منکر رویت خداوند متعال در آخرت باشد، گمراه بوده و گمراه‌کننده است و نزد اهل سنت و جماعت، کافر است (همان، ۱۴۲۰ق: ۱۰/۲۸). عبدالرحمن الخمیس معتقد است که کتاب، سنت و اجماع صحابه، تابعین و ائمه سلف بر آن است که دیدار با خداوند متعال از بالا است، و محال است او را از پشت سر یا از جلو و یا از زمین و یسار دید (همان، ۱۴۲۰ق: ۱۵۵). ناصر بن عبدالله قفاری هم مدعی است که بهشتیان خداوند را بدون کیفیت و بدون احاطه خواهند دید و آیات شریفه و روایات متواتر بر آن دلالت دارد، و صحابه و تابعین نیز این عقیده را دارند (همان، ۱۴۱۵ق: ۵۵۰/۲). بن عثمین هم می‌گوید: ما معتقد هستیم که مؤمنین در روز قیامت خداوند متعال را با چشمان سر خواهند دید؛ ولی به خاطر ضعف جسمی، انسان نمی‌توان او را در دنیا ببیند (همان، ۱۴۳۷ق: ۲۶۰).

۴. فرقه‌های شیعه:

امامیه، زیدیه و اسماعیلیه

در میان علمای امامیه اثناعشری، در مورد عدم جواز رویت بصری خداوند متعال

اختلافی وجود ندارد، آنان بر محال بودن رؤیت بصری، چه در دنیا و چه در آخرت اجماع داشته و ادله عقلی و نقلی بر آن اقامه کرده‌اند. شیخ مفید در این مورد می‌گوید: «رؤیت خداوند متعال با چشم سر ممکن نیست و عقل و قرآن و اخبار متواتر از ائمه علیهم‌السلام بر این امر شهادت می‌دهند» (همان، ۱۳۱۴ق: ۵۷).

علمای معاصر شیعه همگام با قدمای از اندیشمندان خویش، قائل به عدم رؤیت خداوند متعال با چشم سر چه در دنیا و چه در آخرت هستند. اما رؤیت قلبی را که مستفاد از آیات و روایات است، جملگی قبول دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۴۴/۳؛ ۲۲۴/۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق: ۴۲۲/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۲۴/۴-۲۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۶۱-۲۷۰: ۳۹۲: ۲۲۲-۲۸۲).

علمای زیدیه و اسماعیلیه هم رؤیت بصری خداوند متعال در دنیا و آخرت را غیرممکن و رؤیت قلبی را جائز شمرده‌اند (ابن ابراهیم، ۱۴۲۱ق: ۱/۴۷۹ و ۵۸۶؛ قبادیانی، ۱۳۸۴: ۲۰۹).

۵. دیدگاه معتقدین به رؤیت خداوند متعال

اندیشمندانی که رؤیت خداوند متعال را با چشم سر قبول دارند، به آیاتی چند از قرآن کریم استدلال کرده‌اند؛ از جمله این آیات آیه ۱۰۳ سوره انعام است که خداوند متعال می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؛ چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد، و او لطیف آگاه است».

بعضی از مفسرین تصریح می‌کنند که معنای آیه این است که؛ خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود. حتی ادعای اجماع کرده‌اند که مؤمنین خداوند را در قیامت با همین چشمان ظاهری خواهند دید (طبری ۱۴۱۲ق: ۲۰۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳/۱۲۴)؛ ولی احاطه بر خداوند نخواهند داشت و بالعکس، خداوند متعال مضافاً بر اینکه همه را می‌بیند احاطه بر آنها نیز دارد (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰۲/۷؛ ابن قیم، بی تا: ۲۰۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۷/۷). آنها مدعی‌اند این دیدگاه با اخبار متواتر از نبی مکرم اسلام (ص) در صحاح، سنن و مسانید موافق است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳/۱). دیدگان، او را در دنیا ادراک نمی‌کنند (غزالی، بی تا: ۱۸۷/۱)، ولی در آخرت او را ادراک خواهند کرد، زیرا رؤیت افضل لذت است و افضل لذت در افضل دارین است (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۶۳).

معتقدین به رؤیت خداوند متعال از طرق متعددی در مقام استدلال به این آیه برآمده‌اند:

۵-۱. استدلال اول: عدم صحت مدح با امر معدوم

این آیه در مقام مدح و ستایش پروردگار است و ستایش در صورتی صدق می‌کند که او بالذات دیدنی باشد و اگر بالذات دیدنی نباشد و چشم‌ها او را نبینند، ارزشی نخواهد داشت. زیرا در جهان هستی، چیزهایی مثل او هستند که بالذات قابل رؤیت نیستند،

مانند فکر، اندیشه، بو، مزه و...؛ لذا باید گفت: آیه در صدد بیان این است که او بالذات دیدنی بوده؛ اما دیدگان از رؤیت او محروم هستند (فخر رازی ۱۴۲۰ق: ۹۸/۱۳؛ ایچی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۱/۸). این امر مسلم است که خداوند در قیامت دیده می‌شود و الا آیه مزبور مدحی برای او به شمار نمی‌آید باین حال، فرد بیننده به او احاطه نخواهد داشت و خدا با این دیدن محدود نمی‌گردد و بدون کیفیتی خاص دیده می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۱ق: ۳۱۷/۷؛ ابن قیم، بی تا: ۲۰۱).

نقد استدلال اول:

اولاً: خداوند متعال در این آیه خود را با نفی ادراک دیگران مدح کرده است و نفی هر آنچه برای خدا مدح و ستایش اوست، اثبات آن برای او نقص است و خداوند از هر نقصی مبرا است و ادراک در اینجا همان رؤیت است (طوسی، بی تا: ۲۲۳/۴؛ معتزلی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۶؛ حلی، ۱۹۸۲: ۴۷). این آیه شریفه در بیان توصیف و تنزیه خداوند متعال است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۲/۴) و پروردگار را منزّه می‌داند از توصیفی که برخی از مشرکین از خداوند داشتند؛ زیرا در آیه قبل از آن آمده بود: «وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» که خدا وکیل بر هر شیء است و در ذهن مشرکین، وکالت بر هر شیء گویا مستلزم جسمانیت خداوند است و آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» ضمن مدح خداوند، در مقام رفع ایهام ذهن مشرکین است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۹۲/۷).

به بیان دیگر، استدلال کنندگان فقط به عبارت «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» توجه داشته‌اند و از جمله بعدی آیه غفلت کرده‌اند که می‌فرماید: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» که بیان می‌دارد، خدا موجودی است زنده و در همه‌جا حاضر و همه چیز را می‌بیند. چنین موجودی هرگز نمی‌تواند؛ مانند طعم، بو، درک و مانند آن باشد که حیات و حسّی ندارند، در نتیجه دیده‌نشدن آنها مدحی برایشان محسوب نمی‌شود (توکل، ۱۳۹۶: ۷۸؛ حشمت پور، ۱۳۸۵: ۳۹-۶۵).

ثانیاً: قرآن کریم خداوند متعال را به امور زیادی مدح می‌کند که همه آنها در باره او غیرممکن است؛ مثلاً در آیه «وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ»؛ اوست که روزی می‌دهد، و از کسی روزی نمی‌گیرد» (انعام: ۱۶). آیا استدلال کنندگان می‌توانند بگویند که این آیه در مقام مدح است و باید خوردن برای خدا امکان‌پذیر باشد؛ زیرا مدح بر امور معدوم صحیح نیست؟ و یا در آیه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْذْ وَلَدًا»؛ ستایش برای خداوندی است که فرزندی برای خود انتخاب نکرده است» (اسراء: ۱۱۱). آیا باید گواه بر این باشد که او بالذات می‌تواند دارای فرزند باشد؟

ثالثاً: برخی از آنها تصریح کرده‌اند که این آیه در مقام مدح نیست، بلکه در مقام این است که به انسان بگوید باید مراقب اعمال و کردار خود باشید، زیرا خدایی که دیده نمی‌شود بر کارهای شما نظارت می‌کند (ألوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۳/۴).

۲-۵. استدلال دوم: خداوند می بیند پس دیده می شود

مراد از ابصار در «وهویدرک الأبصار» این است که خدا کسانی را که می بیند درک می کند، بنابراین خدا خود جزء بینندگان است. پس باید خودش، خودش را که بیننده است ببیند و این علامت آن است که او می تواند دیده شود، از این رو مؤمنین هم می توانند او را در قیامت ببینند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۹۸/۱۳).

نقد استدلال دوم:

درست است که خدا نیز بیننده است، همان گونه که قرآن می فرماید: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ او شنوا و بیناست» (شوری: ۱۱)، ولی معنای دیدن و یا شنیدن این نیست که همانند ما انسان ها ببیند و بشنود، چون طبق آیه «لیس کمثله شیء؛ هیچ چیز همانند او نیست» (شورا: ۱۱). مراد از دیدن و شنیدن در خدا علم او به دیدنی ها و شنیدنی ها است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۲۶؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳۰۲/۱) درحالی که این حالت در ما به وسیله گوش و چشم انجام می گیرد.

به بیانی دیگر اولاً: ابصار در این جمله به معنای ابصار در جمله (لا تدرکه الابصار) است و حمل آن بر مبصرین وجهی ندارد و ثانیاً: از امکان دیدن خداوند متعال برای خودش نمی توان امکان برای دیگران را که مورد بحث است نتیجه گرفت و ثالثاً: وقوع رؤیت او برای خودش مسلم است درحالی که وقوع برای دیگران مورد اختلاف است (حشمت پور، ۱۳۸۵: ۳۹-۶۵).

حتی فخر رازی هم در ذیل آیه «والله بصیر بما یعملون؛ خداوند به آنچه انجام می دهید بینا است» (بقره: ۹۶)، می گوید: گاهی دیدن به معنای علم است و این وصف در خداوند متعال وجود دارد (همان، ۱۴۲۰ق: ۶۱۰/۳).

۳-۵. استدلال سوم: رؤیت از مفهوم مخالف آیه

لفظاً «الأبصار» در آیه به صیغه جمع آمده و معنایش این است که تمام چشم ها او را نمی بینند و مفهوم مخالف آن این است که بعضی از چشم ها می توانند او را ببینند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۹۸/۱۳). این بیان در واقع از باب سلب عموم است نه عموم سلب و معنی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» عبارت است از «لا تدرکه کل الابصار» طبق قاعده فوق یعنی بعضی از چشم ها او را درک می کنند (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۶۹/۲).

نقد استدلال سوم:

اولاً: آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» از قبیل «عموم افرادی» است، یعنی هیچ چشمی نمی تواند او را ببیند، و نظیر این تعبیر در سخنان روزمره فراوان است می گوییم، دست ها به دامن او نمی رسد، یا انسان ها قدر او را نمی دانند، یعنی هیچ دستی و هیچ انسانی (مکارم

شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۲۶/۴). چنان که در بعضی از دعاها آمده است: «كَلَّتِ الْأَلْسُنُ عَنْ غَايَةِ صِفَتِهِ وَالْعُقُولُ عَنْ كُنْهٍ مَعْرِفَتِهِ»؛ زبان ها از نهایت وصف خدا ناتوانند، و عقل ها از كنه معرفتش عاجزند» (كفعمی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳)، و در نهج البلاغه نیز چنین آمده: «وَ أَعْجَزَ الْأَلْسُنَ عَنْ تَلْخِصِ صِفَتِهِ»؛ زبان ها را از شرح وصف آن عاجز ساخته» (همان، خطبه/۱۶۵).

ثانیاً: از اطلاق آیه و امثال آن در زبان عرب، عموم سلب به ذهن تبادر پیدا می کند نه سلب عموم. مثلاً جمع محلی به لام در آیات: «وَاللَّهِ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»؛ و خداوند، مفسدان را دوست ندارد» (مائده: ۶۴) و «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ»؛ خداوند کافران را دوست نمی دارد» (آل عمران: ۳۲) عموم سلب را افاده می کنند نه سلب عموم را. آیا می توان گفت که بر اساس مفهوم مخالف، خدا بعضی از افساد کنندگان یا بعضی از کافران را دوست دارد؟ (شرف الدین، ۱۴۳۱ق: ۱۲/۴).

۵-۴. استدلال چهارم: رویت با حس ششم

برخی برای اثبات امکان رویت خدا برای مؤمنان در قیامت، به جمله «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ» تمسک کرده اند که خداوند متعال را با چشم ظاهر نمی توان ادراک کرد؛ اما درباره دیدن او با غیرچشم بحث نشده است، درحالی که لازم اختصاص نفی ادراک به چشم، این است که با غیرچشم فی الجمله دیده می شود؛ و چون با هیچ یک از حواس موجود دیگر نمی توان او را ادراک کرد، خدای سبحان حس ششمی را می آفریند تا با آن بتوان او را ادراک کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۹۹/۱۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰۲/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۳/۴).

نقد استدلال چهارم:

اولاً: آیه هیچ گونه اشاره ای به حس ششم و دیگر حس ها ندارد، بنابراین اگر آیه می گوید چشم ها خدا را نمی بینند، مفهومش این نیست که چیز دیگری خدا را می بیند. دیگر اینکه در قرآن برای این ادعا شاهدی پیدا نمی شود.

ثانیاً: اگر مراد از حس ششم مشاهده قلبی است، باید گفت هیچ کسی آن را انکار نکرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۳/۴). این امر حتی در دنیا نیز امکان پذیر است و ارتباطی به رویت و آن هم در خصوص روز قیامت ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۲/۵)، و روایات زیادی هم رویت قلبی را تأیید کرده اند (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۲۴۲/۱-۲۴۶). حتی از مردم خواسته شده که با تلاش به این مقام منبع برسند؛ یا دست کم خدا را چنان ببینند که گویا او را می بینند: «اعْبُدُوا اللَّهَ كَأَنَّكُم تَرَاهُ فَإِن لَّمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكُم»؛ خدا را چنان ببینند که گویا او را می بینند، اگر شما او را نمی بینید او شما را می بیند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق:

۲۷۹/۶۹) و اگر مرادشان چیز دیگری است، مدعای بی‌دلیل است. ثالثاً: اگر مراد از حس ششم معرفت حسی باشد باید گفت آن نیز مانند همین حواس مادی پنج‌گانه خواهد بود که با دلیل عقلی ثابت شده که حواس مادی نمی‌توانند خدا را درک کنند. وقتی می‌توان چیزی را با چشم دید که مقابل چشم قرار گیرد و محدود باشد و نوری به آن بتابد و آن نور در چشم منعکس شود و به مغز برسد تا دیده شود. اگر خداوند با چشم قابل‌رؤیت باشد باید کل خدا یا دست کم بخشی از خدا در مقابل چشم قرار گیرد، و لازمه این سخن محدودیت و ترکیب خداوند است. رابعاً: اگر قرار باشد خدا با حس ششم دیده شود باید جایز باشد که با حس هفتم بوییده شود و یا با حس هشتم لمس گردد درحالی که خدا مبرای از این نسبت‌ها است (معتزلی، ۱۶۹: ۴۲۲ق).

۵-۵. استدلال پنجم: رؤیت بدون ادراک بصری

از آیه «لا تدرکه الابصار» ادراک از طریق بصر نفی شده است؛ یعنی چشم‌ها نمی‌توانند او را درک کنند و این به معنای نفی رؤیت نیست، زیرا ادراک در لغت به معنای ملحق شدن و واصل شدن چیزی به چیزی است، همان‌گونه که قرآن در باره اصحاب موسی (ع) هنگامی که فرعونیان را دیدند می‌فرماید: «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَنَرُكُونَ؛ یاران موسی گفتند: ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم» (شعراء: ۶۱)، یا در مورد غرق شدن فرعون می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا دُرُّكُمُ الْعُرْقُ؛ هنگامی که غرقاب دامن او را گرفت» (یونس: ۹۰)، (فخر رازی، ۴۲۰ق: ۱۰/۱۳؛ ابن قیم، بی تا: ۲۰۲؛ طبری، ۱۲ق: ۱۴۱۲ق: ۷/۲۰۰؛ اندلسی، ۱۶ق: ۳۵/۲؛ ثعلبی، ۲۲ق: ۱۷۶/۴). اگر در آیه، «رؤیت» که جنس است از خدا نفی می‌شد می‌بایست به عدم جواز رؤیت او نظر می‌دادیم؛ ولی چون یک نوع از آن که ادراک است نفی شده است، موجب نفی رؤیت نمی‌شود، زیرا هرچند نفی جنس موجب ارتفاع نوع است؛ ولی نفی نوع دلیل بر نفی جنس نیست و خدا در دنیا و آخرت در احاطه هیچ موجودی قرار نمی‌گیرد؛ ولی «رؤیت» به معنای دیدن با چشم است که برای مؤمنان در قیامت ممکن است (فخر رازی، ۴۲۰ق: ۱۰/۱۳؛ آلوسی، ۱۵ق: ۲۳۱/۴).

نقد استدلال پنجم:

اولاً: هر موجود دیدنی حتماً احاطه پذیراست و لازمه دیدن خدا احاطه بر اوست، زیرا هر موجودی در وقت دیدن باید روبه‌روی بیننده قرار گیرد؛ نیز باید در فاصله معینی باشد؛ بر چنین موجود محدودی احاطه صورت می‌گیرد. بر فرض که یک موجود به‌تنهایی نتواند او را احاطه کند، این کار از چند موجود ساخته است، درحالی که خداوند هرگز احاطه پذیر نیست، بلکه او بر همه چیز محیط است: «لَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ؛

خداوند به همه چیز احاطه دارد» (فصلت: ۵۴).

ثانیاً: درست است که ادراک در لغت به معنای لحوق و رسیدن چیزی به چیزی است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۱۱/۳)، ولی ادراک بصر به معنای احاطه کامل بصر بر چیزی نیست. مثلاً اگر کسی بگوید: «ادرکت طعمه» یعنی احاطه کامل به طعم چیزی پیدا کردم؟ واقعیت این است که این جمله یعنی من طعم آن را حس کردم اعم از این است که احاطه کامل در مورد آن وجود داشته باشد یا نداشته باشد (توکل، ۱۳۹۶: ۹۳). ثالثاً: ابن حجر عسقلانی هم معتقد است که متعلق ادراک در «لا تدرکه الأبصار»، «بصر» است؛ یعنی چشم نمی‌تواند او را درک کند؛ ولی متعلق ادراک در جریان بنی اسرائیل چیز دیگری است و به دلیل روایاتی که رؤیت خدا را اثبات می‌کنند باید از ظاهر آیه عدول کرد (همان، ۱۳۷۹ق: ۶۰۷/۸). او با اینکه اعتقاد به رؤیت خداوند متعال دارد؛ ولی متوجه شده است که از این آیه نمی‌توان رؤیت را اثبات نمود و استدلال به ماجرای قوم موسی (ع) و فرعون در واقع از مصادیق تفسیر به رأی است.

۵-۶. استدلال ششم: عدم دلالت نفی خاص بر نفی عام

امکان دارد مراد از «لا تدرکه الابصار» نوعی خاص از دیدن باشد که ما در این دنیا با آن سروکار داریم، زیرا در این دنیا برای رؤیت باید شرایط نه‌گانه‌ای فراهم شود؛ مثلاً نور کافی باشد، شیء دیده شده از چشم بسیار دور و یا بسیار نزدیک نباشد، همچنین بی‌اندازه ریز نباشد و مانند آن. از سوی دیگر نفی خاص موجب نفی عام نیست، بنابراین ممکن است آیه در صدد نفی عام نباشد و رؤیت خدا در روز قیامت بتواند به نحوی محقق شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۳/۴).

نقد استدلال ششم:

اولاً: در بحث‌های عقلی ثابت شده است که رؤیت عقلاً به چیزی تعلق می‌گیرد که جسم باشد (حلی، ۱۳۸۲: ۴۶)، در نتیجه باید شرایط لازم در رؤیت اجسام در مورد خداوند نیز محقق باشد و حال آنکه چنین نیست؛ بنابراین او قابل رؤیت نمی‌باشد. ثانیاً: این استدلال نوعی احتمال است و با آن نمی‌توان مسائل دقیق اعتقادی را ثابت کرد و یا نفی کرد و وقتی سخن از احتمال به میان آمد؛ یعنی از نظر عقل می‌توان گفت که طرف مقابل آن نیز محتمل است و آن اینکه شاید مراد از نفی رؤیت نوع خاصی از رؤیت که ما با آنها سروکار داریم نباشد، بلکه مطلقاً رؤیت ناروا باشد (توکل، ۱۳۹۶: ۹۸).

۵-۷. استدلال هفتم: تصرف خداوند در چشم‌ها

خداوند متعال در آیه‌ای می‌فرماید: «و هو علی کل شیء وکیل» (انعام: ۱۰۲)، چشم‌های انسان که جزء اشیاء هستند باید تحت سرپرستی خدا قرار گیرند و هرگونه که می‌خواهد

در آنها تصرف کند، از این رو اگر چشم‌ها توان درک او را ندارند به سبب این است که خود چنین خواسته. نتیجه اینکه وقتی این اجازه از ناحیه او صادر شود چشم‌ها نیز قادر به دیدن او خواهند بود (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۲/۴).

نقد استدلال هفتم:

از نظر عقلی لازمه رؤیت و دیده شدن خدا؛ جسم‌بودن، مکان‌داشتن، جهت‌داشتن و دارای اجزا بودن می‌باشد، حال اگر ما بگوییم خدا دیده می‌شود، در این صورت باید بگوییم، خداوند جسم و ماده است و جسم‌بودن و مادی‌بودن با نیازمندبودن و مرکب‌بودن ملازم است، نتیجه این می‌شود که آنچه را که ما خدا فرض کرده‌ایم، خدا نباشد؛ بلکه مثل خود ما جسم و مرکب و محتاج به اجزا و نیازمند به مکان باشد؛ لذا رؤیت خداوند عقلاً محال است و او خود با عبارت «لاتدرکه الابصار» آن را بیان کرده است و اراده او به امور محال تعلق نمی‌گیرد.

۵-۸. استدلال هشتم: عدم دلالت «الابصار» بر عموم

الف و لام در «الابصار» برای جنس است نه برای استغراق. در نتیجه دلالتی بر عموم ندارد. یعنی چشم به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند خدا را درک و مشاهده کند در این صورت «لاتدرکه الابصار» سالبه کلیه نیست، بلکه سالبه مهمله و در حکم جزئیه است و معنای آن این است که بعضی از چشم‌ها او را درک نمی‌کنند؛ مانند کفار که خداوند را نمی‌بینند، اما مؤمنین می‌توانند او را ببینند (ایجی، ۱۳۳۵ق: ۱۴۰/۸؛ ۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۱/۴).

نقد استدلال هشتم:

اولاً: علمای ادبیات عرب اتفاق نظر دارند که جمع همراه با الف و لام ظهور در عموم دارد و به معنای الف و لام جنس نیست (ابن هشام، بی تا: ۵۰/۱-۵۱)؛ لذا از تمامی مواردی که در قرآن الف و لام در سیاق نفی بوده عموم فهمیده می‌شود، بنابراین حتی اگر در این مورد شک داشته باشیم آن را حمل بر روش قرآنی در سایر آیات می‌کنیم که همان افاده عموم است (توکل، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

در زبان عرب اینکه اسم جمع، همراه با الف و لام و در سیاق نفی، ظهور در عموم سلب داشته باشد بسیار استعمال شده تا جایی که به سبب کثرت استعمال در قرآن مجید فقط به همین معنا آمده است، بنابراین در آیه مورد بحث نیز باید همین را معتقد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۳/۴).

به نظر علامه مجلسی اسم جمع با الف و لام در کلام مثبت و منفی افاده عموم می‌کند، به اگر نفی داخل بر لفظ کل شود مانند: «وَاللَّهِ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» «و خداوند هیچ

متکبر فخر فروشی را دوست ندارد» (حدید: ۲۳) اختلاف نظر وجود دارد که آیا دلالت بر عموم نفی می کند یا نه؛ ولی آیه مورد بحث از این قبیل نیست (همان، ۱۴۰۳: ۱۴/۳۰).
ثانیاً: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به قرینه مقابله و مراجعه به فراز بعدی آیه یعنی «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» دلالت بر عموم دارد. یعنی هیچ چشمی نمی تواند او را ببیند (توکل، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

ثالثاً: هر قضیه موجبه یا سالبه که موضوع آن خدا و محمولش یکی از صفات سلبی یا ثبوتی او باشد، جهت آن قضیه ضرورت ازلی است، نه ممکن یا مطلق؛ و نه ضروری وصفی یا شرطی. بر این اساس، معنای آیه چنین است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ بِالضَّرُورَةِ الْأَزَلِيَّةِ، چنان که قضیه «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» هم کلی است و هم ضروری؛ البته کلیت آن به لحاظ متعلق محمول یعنی ابصار است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۷/۲۶).

۹-۵. استدلال نهم: تخصیص آیه به آیات امکان رویت

اگر کسی بگوید این آیه عام است و هرگونه رویتی را نفی می کند، ولی باز آیات دیگری در قرآن وجود دارد که رویت را اثبات می کنند؛ مانند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» «در آن روز صورتهایی شاداب و مسرور است * و به پروردگارش می نگرد» (قیامت: ۲۲-۲۳)، از باب تقدیم خاص بر عام باید آیه مورد بحث را تخصیص بزنیم و آن را مختص به کفار بدانیم؛ یعنی چشمان کفار از درک خدا عاجزند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۱/۱۳).

نقد استدلال نهم:

مهم ترین آیاتی که قائلان به رویت به آن تمسک کرده اند، دارای الفاظ «تشابه» هستند؛ اما آیاتی که رویت خدا را نفی می کنند از محکامات اند و الفاظ متشابه ندارند؛ مثلاً آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» به صراحت رویت خدا را نفی می کند؛ ولی در آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» واژه «ناظره» هم نظر با چشم سر را شامل می شود و هم نظر با قلب را، از این رو معیار متشابه در این آیه محقق است (معتزلی، بی تا: ۶۷۴/۳).

افزون بر این، بعضی از آیات نفی رویت، خالی از تخصیص است؛ مانند آیه: «لَنْ تَرَانِي يَا مَوْسَىٰ» که دلالت بر نفی ابد دارد و یا به شکل عام آمده؛ مانند همین آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» که تقیید آن به خصوص دنیا خلاف ظاهر آیه است.

ناگفته پیداست که آیات نفی کننده رویت، با حکم عقل نیز سازگار است و با صراحت رویت با چشم سر را ناممکن می شمارد و آیاتی که ادعای جواز از آنها استفاده می شود هیچ صراحتی بر رویت با چشم سر ندارند، بلکه سخن از اصل رویت به میان آورده اند.

۶. دیدگاه منکران رؤیت خداوند متعال

بر خلاف موافقان رؤیت خداوند متعال در دنیا و آخرت، عده زیادی از اندیشمندان مسلمان معتقدند که نمی‌توان خداوند متعال را با چشم سر در دنیا و آخرت دید. چون چشم فقط مادیات را درک می‌کند و حال آنکه خداوند متعال ذاتاً غیرمادی است. پس قول به رؤیت، با تنزیه خداوند منافات دارد و از جمله شرایط دیدن آن است که مرئی باید در جهت و مکانی خاص باشد. درحالی که ما یقین داریم خداوند متعال جسم نیست و محدود به جهتی از جهات نمی‌شود؛ لذا اگر جایز باشد که در آخرت دیده شود باید معتقد باشیم که الان هم می‌توان او را دید.

منکران رؤیت خداوند متعال برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی چند از قرآن کریم استناد کرده‌اند که یکی از این آیات، همین آیه ۱۰۳ سوره انعام است.

نحوه استدلال به این آیه چنین است:

۱. مراد از «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» یعنی اینکه چشم‌ها او را نمی‌بینند، زیرا هرگاه «ادراک» با «بصر» همراه شود به معنای رؤیت است. همان گونه که اگر ادراک با اذن همراه شود به معنای سمع است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۳/۴).

۲. دیده نشدن خداوند متعال با چشم سر، در واقع مدح خداوند است. چون بین دو مدح قرار گرفته است (طوسی، بی تا: ۲۲۳/۴؛ معتزلی، ۱۴۲۲ ق: ۱۵۸). یکی «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ يُكَلِّمُ شَيْءًا عَالِمٌ»؛ او پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است؛ چگونه ممکن است فرزندی داشته باشد؟! حال آنکه همسری نداشته، و همه چیز را آفریده؛ و او به همه چیز داناست» (انعام: ۱۰۱)، و دیگری «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» و به‌خاطر اختصاص داشتن به خداوند مفید علو او بر بقیه موجودات است؛ بنابراین مقابله که دیده‌شدن است می‌شود نقص، و نقص بر خدا محال است، پس دیده‌شدن او برای هر فردی و در هر زمانی محال است (حشمت پور، ۱۳۸۵: ۳۹-۶۵).

۳. دیدگان انسان نمی‌توانند او را ادراک کنند، درحالی که او دیدگان را درک می‌کند و مقصود از «ادراک» در هر دو مورد از آیه رؤیت است. درست است که «ادراک» در اعم از رؤیت نیز به کار می‌رود و انسان چیزی را که با قوای دیگر احساس نماید لفظ درک نیز به کار می‌برد، ولی چون این واژه در آیه با لفظ «بصار» آمده است، قطعاً مقصود ادراک خاص است که از آن به رؤیت تعبیر می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۳: ۸۳/۴).

۴. ذکر «بصار» به‌صورت جمع به‌خاطر تعمیم و فراگیری است که هرگونه چشم را با هر قدرت دیدی، شامل می‌گردد. این جمله دلیل بر آن است که او با همه موجودات جهان تفاوت دارد، زیرا پاره‌ای از آنها هم می‌بینند و هم دیده می‌شوند؛ مانند انسان‌ها، پاره‌ای نه می‌بینند و نه دیده می‌شوند، مانند صفات درونی ما، بعضی دیگر دیده

می‌شوند؛ اما کسی را نمی‌بینند؛ مانند جمادات، تنها کسی که دیده نمی‌شود؛ اما همه چیز و همه کس را می‌بیند ذات خداوند متعال است (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۸۰/۵).

۵. اینکه فرمود: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» برای دفع توهمی است که ممکن بود در اینجا بشود، و مشرکین که مورد خطاب در این آیه‌اند به فهم ساده خود چنین بیندارند که وقتی خدای تعالی وکیل برایشان است پس لابد او هم مثل سایر وکلا که متصدی اعمال جسمانی می‌شوند موجودی است مادی و جسمانی، لذا برای دفع این توهم فرمود: «چشم‌ها او را نمی‌بینند» برای اینکه او عالی‌تر از جسمیت و لوازم جسمیت است و اینکه فرمود: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» نیز دفع توهم دیگری است، چون مشرکین عادت به تفکر در مادیات و محسوسات داشتند، و بیم آن می‌رفت که خیال کنند وقتی خداوند با چشم دیده نشود، قهراً اتصال وجودی با مخلوقات خود نخواهد داشت، و در نتیجه همان‌طوری که هیچ موجودی او را درک نمی‌کند او نیز از حال هیچ موجودی اطلاع نخواهد داشت، و هیچ موجودی را نخواهد دید، لذا خداوند متعال برای دفع این توهم فرمود: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۲/۷).

اینکه خداوند در این آیه نسبت ادراک را به چشم‌ها داده نه به صاحبان چشم برای این است که ادراک خدای تعالی از قبیل ادراکات حسی ما نیست، تا ادراک او هم مانند ادراک ما به ظواهر اشیاء تعلق بگیرد. مثلاً دیدن او مانند دیدن چشم ما که تنها رنگ‌ها و روشنی‌ها، دوری و نزدیکی، کوچکی و بزرگی و حرکت و سکون را می‌بیند نیست، بلکه علاوه بر این، باطن هر چیزی را هم می‌بیند، پس خدا چشم‌ها را و آنچه را که چشم‌ها درک می‌کنند می‌بیند و لیکن چشم‌ها او را نمی‌بینند (همان، ۱۳۹۰: ۲۹۲/۷).

۶. می‌توان از واژه «اللطف» در «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» بر نفی رویت استدلال کرد. چون لطیف یعنی اینکه ذات خداوند متعال به سبب لطافتی که دارد نمی‌تواند با حواس بشری ادراک گردد و دیگر اینکه لطیف کسی است که هیچ‌کس علم به کنه ذات او ندارد و خبیر هم یعنی کسی که به همه چیز آگاه است (طوسی، بی تا: ۲۲۵/۴ و ۶۵/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۱/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۶/۵)؛ بنابراین چشم‌ها او را ادراک نمی‌کنند، چون او لطیف است و جسم نیست و او چشم‌ها را ادراک می‌کند، چون خبیر است.

نتیجه

امکان رویت خداوند متعال با چشم سر در دنیا و آخرت مسئله‌ای است که اندیشمندان مسلمان از صدر اسلام تا حال با آن روبرو بوده‌اند.

از یک سو موافقان رویت خداوند متعال از جمله اهل حدیث، اشاعره، سلفیه و وهابیت معتقدند که این امر در آخرت با همین چشمان ظاهری برای مؤمنین رخ می‌دهد و این

بالاترین پاداش برای آنان است.

از سوی دیگر مخالفان رؤیت خداوند متعال از جمله معتزله، شیعه اثنی عشریه، زیدیه و اسماعیلیه معتقدند که رؤیت با چشمان ظاهری در دنیا و آخرت جایز نیست، چون رؤیت با تنزیه خداوند منافات دارد.

هر دو گروه از موافقان و مخالفان برای اثبات دیدگاه خویش به آیه ۱۰۳ سوره انعام استدلال کرده‌اند.

موافقان رؤیت با چشم استدلال می‌کنند که چون خداوند بدون کیفیت خاصی دیده می‌شود؛ لذا رؤیت در این آیه در مقام مدح پروردگار است، و با توجه به اینکه الف و لام در «الابصار» برای جنس است و دلالتی بر عموم ندارد؛ لذا کفار و منافقین خدا را نمی‌بینند؛ ولی مؤمنین در قیامت او را با چشم می‌بینند. عده‌ای از این گروه چون واقف به محدودیت حواس پنج‌گانه در انسان شده‌اند دست به توجیهی دیگر زده و معتقدند که خداوند در قیامت حسی غیر از این حواس برای انسان ایجاد می‌کند که با آن بتواند خدا را ببیند.

مخالفان رؤیت با چشم هم استدلال می‌کنند که در کنار هم واقع شدن ادراک و ابصار، معنایی جز رؤیت از آن برداشت نمی‌شود و هیچ چشم مادی توان دیدن خداوند را ندارد. لذا باید اذعان نمود که این آیه دلالتی بر رؤیت ظاهری خداوند متعال با چشم سر در دنیا و آخرت ندارد. اما رؤیت قلبی خداوند مورد توافق تمام گروه‌ها است و اندیشمندان اسلامی مردم را تشویق می‌کنند که آنها بتوانند با انجام اعمال صالحه قابلیت رؤیت را در خود ایجاد نمایند و این نوع رؤیت اختصاص به قیامت ندارد.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه آیه الله مکارم شیرازی)
 نهج البلاغه (ترجمه آیه الله مکارم شیرازی)
۱. ابن ابراهیم، قاسم (۱۴۲۱ق): «مجموع کتب و رسائل»، مجدالدین مؤیدی، صنعا: مؤسسه الامام زیدبن علی.
 ۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۶ق): «مجموع الفتاوی»، بن محمد، عبدالرحمن، مدینه: مجمع الملک فهد.
 ۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
 ۵. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا): «حادی الارواح الی بلاد الافراح»، بیروت: عالم الکتب.
 ۶. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۷. ابن النحاس، عبدالرحمن بن عمر (۱۴۰۷ق): «رؤیه الله تبارکوتعالی»، محفوظ عبدالرحمن بن زین الله السلفی، هند: الدار العلمیه للطباعه و النشر و التوزیع دهلی، چاپ اول.
 ۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۱ق): «لابانه عن اصول الدیانة»، بشیر محمد عیون، طائف: مکتبه المؤید، طائف، چاپ سوم.
 ۹. اشعری، ابوالحسن (بی تا): «اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، حموده غرابه، قاهره: مکتبه الأزهریه.
 ۱۰. الخمیس، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ق): «اعتقاد أئمه السلف اهل الحدیث»، کویت: دارایلاف الدولیه.
 ۱۱. اندلسی، ابن حزم (۱۴۱۶ق): «الفصل فی الملل و الأهواء و النحل»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۱۲. ایجی، میر سید شریف (۱۳۳۵ق): «شرح المواقف»، قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
 ۱۳. آل حمده، احمد بن ناصر بن محمد (۱۴۱۱ق): «رؤیه الله تعالی و تحقیق الکلام فیها»، مکه مکرمه: جامعہ ام القری.
 ۱۴. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، عبد الباری عطیه، محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۱۵. باقلانی، ابی بکر محمد بن طیب (۱۴۲۵ق): «الانصاف فیما یجب اعتقاده»، زاهد کوثری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۶. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ق): «مجموع فتاوی»، ریاض: دار القاسم، چاپ اول.
 ۱۷. بن عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۳۷ق): «شرح عقیده اهل السنه و الجماعه»، مدینه: مؤسسه الخیریه، چاپ اول.
 ۱۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق): «شرح العقائد النسفیة»، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه، چاپ اول.
 ۱۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق): «شرح المقاصد»، قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
 ۲۰. توکل، عبدالمهدی (۱۳۹۶): «رؤیت خداوند در این جهان و جهان دیگر»، قم: امام علی، چاپ اول.
 ۲۱. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی»، دار إحياء التراث العربی.
 ۲۲. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق): «احکام القرآن»، محمدصادق قمحاوی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
 ۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱): «توحید در قرآن»، قم: اسراء، چاپ ششم.
 ۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲): «تسنیم تفسیر قرآن کریم»، ایوبی، حیدرعلی، ولی الله، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
 ۲۵. حنفی، حسن (بی تا): «من العقیده الی الثوره»، جمعی از محققان، قاهره: مکتبه مدبولی.
 ۲۶. دار القطنی، ابوالحسن علی (۱۴۱۱ق): «رؤیه الله»، العلی، ابراهیم محمد، الزرقاء، اردن: مکتبه المنار.
 ۲۷. دارمی، ابوسعید (۱۴۱۶ق): «الرد علی الجهمیه»، بدر بن عبدالله، کویت: دار ابن الاثیر.
 ۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
 ۲۹. رومی، عبدالعزیز بن زید (۱۴۰۵هـ): «دلاله القرآن و الاثر علی رؤیه الله تعالی بالبصر»، ریاض: مکتبه المعارف.
 ۳۰. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق): «التفسیر المنیر»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
 ۳۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
 ۳۲. سبحانی، جعفر (۱۳۷۳): «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، قم: توحید، چاپ اول.
 ۳۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق): «مفاهیم القرآن»، قم: مؤسسه الإمام الصادق، چاپ چهارم.
 ۳۴. سبحانی، جعفر (۱۴۳۹ق): «رؤیه الله فی ضوء الکتاب و السنه و العقل»، قم: مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.
 ۳۵. سقاف، حسن بن علی (۱۴۲۳ق): «مسأله الرؤیه»، عمان: دار الامام النووی.

۳۶. شافعی، شهاب‌الدین ابومحمد (۱۴۰۵ق): «ضوء الساری الی معرفه رؤیه الباری»، احمد عبدالرحمن شریف، قاهره: دار الصحوه.
۳۷. شرف‌الدین، عبدالحسین (۱۴۳۱ق): «الموسوعه»، مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، بیروت: دار المورخ العربی، چاپ دوم.
۳۸. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق): «فتح القدير»، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول.
۳۹. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴): «الملل و النحل»، بدران، محمد، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
۴۰. شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق): «نهاية الأقدام»: مزیدی، احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۴۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع‌البیان»، رسولی، هاشم، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم.
۴۳. طبری، محمد (۱۴۱۲ق): «جامع‌البیان»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان»: عاملی، احمد حبیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴۵. عبده، محمد (۲۰۰۵): «رساله التوحید»، قاهره: مکتبه الاسره، چاپ اول.
۴۶. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹ق): «فتح الباری»، خطیب، محب‌الدین، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۴۷. عفانی، السید بن حسین (۱۴۲۶ق): «اعلی‌التعمیم الشوق الی الله و رؤیه وجه الکریم»، ریاض: دارماجد عسیری، چاپ اول.
۴۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م): «نهج الحق و کشف الصدق»، بیروت: دارالکتاب، چاپ اول.
۴۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲): «کشف المراد»، سبحانی، جعفر، قم: مؤسسه امام صادق، چاپ دوم.
۵۰. غزالی، ابوحامد (بی تا): «احیاء علوم الدین»، عبدالرحیم حافظ، بیروت: دارالکتاب العربی.
۵۱. غزالی، ابوحامد (۱۳۸۶): «احیاء علوم الدین»، خدیو جم، حسین، تهران: نشر علمی و فرهنگي، چاپ ششم.
۵۲. غزالی، ابوحامد (۱۴۲۴ق): «الاقتصاد فی الاعتقاد»، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۵۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
۵۵. قبادیانی، ناصرخسرو (۱۳۸۴): «خوان الاخوان»، علی اکبر قویم، تهران: اساطیر.
۵۶. قفاری، ناصر بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «اصول مذهب الشیعه الامامیه لاثنتی عشریه عرض و نقد»، ریاض: بی نا، چاپ دوم.
۵۷. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق): «المصباح»، قم: دار الرضی.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق): «الکافی»، دارالحديث، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق): «بحار الانوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶۰. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ سوم.
۶۱. معتزلی، قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق): «شرح الاصول الخمسه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶۲. معتزلی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵م): «المغنی»: قنواتی، جرج، قاهره: دارالمصریه.
۶۳. معتزلی، قاضی عبدالجبار (بی تا): «متشابه القرآن»، مصر: مکتبه دار التراث، چاپ اول.
۶۴. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق): «اوائل المقالات»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳): «پیام قرآن»، قم: مطبوعاتی هدف، چاپ سوم.

مقالات:

۱. حشمت پور، محمدحسین (۱۳۸۵): «رؤیت خدا»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال هشتم، شماره دوم، ۳۹-۶۵.

References

- Holy Quran (translation by Ayatollah Makarem Shirazi)
 Nahj al-Balagha (translation by Ayatollah Makarem Shirazi)
1. Ibn Ibrahim, Qasim (1421 AH): "Collection of Books and Letters", Majad al-Din Muayyidi, Sana'a Imam Zayd Bin Ali Institute.
 2. Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim (1416 AH): "Collection of Fatawi", Ibn Muhammad, Abd al-Rahman, Madinah: Majma al-Malik Fahd.
 3. Ibn Saydeh, Ali Ibn Ismail (1421 A.H.): "al-Mahkem wa al-Mhit al-Azam", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya, first edition.
 4. Ibn Faris, Ahmad (1404 A.H.): "Majam Maqaays al-Loqah", Qom: Maktoal al-Alam al-Islami, first edition.
 5. Ibn Qayyim Joziyeh, Muhammad Ibn Abi Bakr (Beita): "Hadi al-Arwah ela Belad al-Afrah", Beirut: Alam al-Katb.
 6. Ibn Kathir, Ismail (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Azceem", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first edition.
 7. Ibn Al-Nohhas, Abd al-Rahman bin Umar (1407 AH): "The Vision of Allah, Blessed and Exalted", Mahfouz Abd al-Rahman bin Zainullah al-Salfi, India: Al-Dar Al-Elamiya for Printing and Distribution, Delhi, first edition.
 8. Ash'ari, Abu al-Hassan (1411 AH): "Al-Ibaneh an Usul al-Diyaneh", Bashir Muhammad Ayoun, Taif: Maktaba al-Muayed, third edition.
 9. Ash'ari, Abul Hasan (No date): al-La'ma fi al-Ird Ala Ahl al-Zigh wa al-Bida', Hammouda Gharabeh, Cairo: al-Maktabeh al-Azhariya
 10. Al-Khamis, Muhammad bin Abd al-Rahman (1420 AH): "Beliefs of the Imams of the Salaf Ahl al-Hadith", Kuwait: Darilaf al-Dawliyya.
 11. Andalsi, Ibn Hazm (1416 A.H.): "Al-Fasl fi al-Melal wa al-Ahwa wa al-Nehal", Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, first edition.
 12. Eji, Mir Sayyed Sharif (1325 AH): "Sharh al-Mawaqef", Qom: Al-Sharif al-Razi, first edition.
 13. Ale Hamd, Ahmad bin Nasir bin Muhammad (1411 AH): "Roa'yat Allah Ta'ala wa Tahqiq Al-Kalam Fiha", Makkah: Jamia Umm Al-Qari.
 14. Alousi, Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani", Abd al-Bari Attiyah, Muhammad, Beirut: Dar al-Kotob al-Alamiya, first edition.
 15. Baghalani, Abi Bakr Muhammad bin Tayyeb (1425 AH): "Al-Ensaf Fima Yajeb Eateqadoho", Zahid Kothari, Beirut: Dar al-Kutob al-Alamiya.
 16. Bin Baz, Abdul Aziz bin Abdullah bin Abdul Rahman (1420 AH): "Collection of Fatawi", Riyadh: Dar al-Qasim, first edition.
 17. Ibn Uthaymeen, Muhammad Ibn Salih (1437 AH): "Explanation of the Ahl al-Sunnah and Al-Jama'ah Belief", Medina: Al-Khairiyeh Institute, first edition.
 18. Taftazani, Saad al-Din (1407 AH): "Sharh al-Aqeed al-Nasafiyah", Cairo: Al-Azhariya Al-Alkaliyat School, first edition.
 19. Taftazani, Saad al-Din (1409 AH): "Sharh al-Maqased", Qom: Al-Sharif al-Razi, first edition.
 20. Tawakal, Abdul Mahdi (2016): "Seeing God in this world and the other world", Qom: Imam Ali, first edition.
 21. Thaalbi, Ahmed bin Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan al-Ma'roof be-Tafsir al-Thalabi", Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.
 22. Jasas, Ahmed bin Ali (1405 AH): "Ahkam al-Qur'an", Mohammad Sadiq Qom-hawi, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi, first edition.
 23. Javadi Amoli, Abdullah (2013): Monotheism in the Qur'an, Qom: Israa, 6th edition.
 24. Javadi Amoli, Abdullah (2012): "Tasnim Tafsir of the Holy Qur'an", Ayoubi,

- Heydar Ali, Waliullah, Qom: Esra Publishing House, first edition.
25. Hanafi, Hassan (No date): "Men al-Aqeedah Ela al-Thawrah", a collection of scholars, Cairo: Madbouli School.
26. Dar al-Qotni, Abul Hasan Ali (1411 AH): "Roa'yat Allah", Al-Ali, Ibrahim Muhammad, Zarqa, Jordan: Al-Manar School.
27. Darmi, Abu Saeed (1416 AH): "Al-Ard Ala al-Johamiyah", Badr Ibn Abdullah, Kuwait: Dar Ibn Al-Athir.
28. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH): "Mofradat al-Qur'an", Beirut: Dar al-Qalam, first edition.
29. Rumi, Abd al-Aziz bin Zayd (1405 AH): "Dalalah al-Qur'an wa al-Athar Ala Roa'yat Allah Ta'ala Bel-Basar", Riyadh: Maktaba al-Ma'arif.
30. Zoheili, Wahba (1411 AH): "Al-Tafsir al-Munir", Damascus: Dar al-Fikr, second edition.
31. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH): "Al-Kashaf", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition.
32. Sobhani, Jafar (1373): "Culture of Islamic Beliefs and Religions", Qom: Tawheed, first edition.
33. Sobhani, Jafar (1421 A.H.): "Concepts of the Qur'an", Qom: Imam al-Sadiq Foundation, 4th edition.
34. Sobhani, Jafar (1439 A.H.): "The vision of Allah in the light of the book and sunnah and reason", Qom: Al-Imam al-Sadiq Institute, first edition.
35. Saqqaf, Hasan bin Ali (1423 AH): "The Problem of Vision", Amman: Dar al-Imam al-Navi.
36. Shafi'i, Shahab al-Din Abu Muhammad (1405 AH): "zawo al-Sari al-Ma'rifah Ruyeh al-Bari", Ahmad Abd al-Rahman Sharif, Cairo: Dar al-Sahwah.
37. Sharaf al-Din, Abdul Hossein (1431 AH): "Al-Musuah", Center for Islamic Studies and Culture, Beirut: Dar Al-Morukh al-Arabi, second edition.
38. Shukani, Muhammad (1414 AH): "Fath al-Qadir", Damascus: Dar Ibn Kathir, first edition.
39. Shahrastani, Abdul Karim (1364): "Mallal wa al-Nehal", Badran, Mohammad, Qom: Al-Sharif al-Razi, third edition.
40. Shahrastani, Abdul Karim (1425 A.H.): "The End of the Words";: Mazyadi, Ahmad Farid, Beirut: Dar al-Kutb al-Elmiyah, first edition.
41. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1390 AH): "Al-Mizan", Beirut: Al-Alami Press Institute, second edition.
42. Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372): "Majma al-Bayan", Rasouli, Hashem, Tehran: Nasser Khosro, third edition.
43. Tabari, Muhammad (1412 AH): "Jame-al-Bayan", Beirut: Dar al-Marafa, first edition.
44. Tousi, Muhammad bin Hassan (No date): "Al-Tabian";: Ameli, Ahmad Habib, Beirut: Dar Ahya al-Tarath al-Arabi, first edition.
45. Abdoh, Muhammad (2005): "The Treatise of Al-Tawheed", Cairo: Maktaba al-Asra, first edition.
46. Asqalani, Ibn Hajar (1379 AH): "Fath al-Bari", Khatib, Mohibuddin, Beirut: Dar al-Marafa, first edition.
47. Afani, Al-Sayyid bin Hussain (1426 AH): "Aala al-Na'im al-Shawq to Allah and the Vision of the Noble Face", Riyadh: Darmajid Asiri, first edition.
48. Heli, Hassan bin Yusuf (1982): "Nahj al-Haq and Kashf al-Sedq", Beirut: Dar al-Kitab, first edition.
49. Heshmatpour, Mohammad Hossein (1385): "Vision of God", Scientific-Research Quarterly of Theological Philosophical Researches, 8th year, 2nd issue, 65-39.

50. Heli, Hasan bin Yusuf (2012): "Kashf al-Murad", Sobhani, Jaa'far, Qom: Imam Sadiq Institute, second edition.
51. Ghazali, Abu Hamed (B.T.A.): "Ehya' Ulum al-Din", Abdur Rahim Hafez, Beirut: Dar al-Katab al-Arabi.
52. Ghazali, Abu Hamed (1386): " Ehya' Ulum al-Din", Khadio Jam, Hossein, Tehran: Scientific and Cultural Publication, 6th edition.
53. Ghazali, Abu Hamed (1424 A.H.): "Al-Iqtasad fi al-Ee'teqad", Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, first edition.
54. Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition.
55. Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 AH): "Ketab al-Ain", Qom: Hijrat, second edition.
56. Qobadiani, Nasser Khosro (1384): "Khan al-AKhuwan", Ali Akbar Qoyim, Tehran: Asatir.
57. Ghafari, Nasser bin Abdullah (1415 AH): "Principles of Shi'a Al-Emamiyah al-Esna Ashariya, Arzon wa naqdon", Riyadh: Bina, 2nd edition.
58. Kafami, Ibrahim bin Ali Aamili (1405 AH): "Al-Mesbah", Qom: Dar al-Radi.
59. Kolaini, Muhammad bin Yaqoob (1429 AH): "Al-Kafi", Dar al-Hadith, Qom: Dar al-Hadith, first edition.
60. Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi, first edition.
61. Mostafavi, Hassan (1430 AH): "Investigation in the words of the Holy Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Elamiya, third edition.
62. Mu'tazili, Qazi Abd al-Jabbar (1422 AH): "Sharh al-Osul al-Khumsa", Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, first edition.
63. Mu'tazili, Qazi Abdul Jabbar (1965 AD): "Al-Mughni", Qanawati, George, Cairo: Dar al-Masriyyah.
64. Mu'tazili, Qazi Abd al-Jabbar (B.T.A.): "Mutashabeh al-Qur'an", Egypt: Dar Al-Trath Library, first edition.
65. Mufid, Muhammad bin Nu'man (1413 AH): "Awael al-Maqalat", Qom: Al-Naghreez al-Alami to Sheikh Mofid.
66. Makarem Shirazi, Nasser (1371): "Tafsire Nomoneh", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya, 10th edition.
67. Makarem Shirazi, Nasser (1373): "The Message of the Qur'an", Qom: Target Press, third edition.