



دکتر محمد صافحیان^۱

رؤیت خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان^۱

(از ص ۴۹ - ۷۰)

چکیده

یکی از موضوعات بحث برانگیز کلامی، «دیدار خداوند» است. اشاعره معتقدند که خداوند در قیامت با چشم سر دیده می‌شود. معتزله معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد و یقین داشت، و حدّ اعلای ایمان همین است و رؤیت خدا را غیرممکن می‌دانند. شیعه نیز معتقد است خداوند هرگز دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت، و تنها اما خدا را با چشم دل می‌توان دید. همچنین عرفا بر مبنای همین عقیده می‌گویند انسان‌ها در باب معرفت خداوند باید به «عین الیقین» که همان رؤیت قلبی است برسند. ائمّه معصومین (ع) همواره بر «رؤیت قلبی» تأکید کرده‌اند که البته فراتر از «رؤیت حسی» است و در ایمان به خدا نقشی بسیار تعیین‌کننده تر خواهد داشت. در این مقاله ما در صدد تبیین آن برآمده‌ایم.

کلید واژه‌ها: رؤیت خدا، معتزله اشاعره، مکتب اهل بیت (ع)، عین الیقین، عرفان قرآنی.

۱. این مقاله برپایه طرح پژوهشی در حال انجام نویسنده مقاله، با راهنمایی دکتر احمد ابومحبوب، استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب فراهم آمده است.

مقدمه (طرح مسأله)

پیدا شدن عقیده به رؤیت خدا در میان مسلمانان چیز غریبی نیست. اساس این مسأله، مانند اکثر عقاید کلامی، به خود قرآن و تفسیر بعضی آیات بر می‌گردد. مگر موسی نبود که از خدا خواست که خود را به او بنماید. پاره ای از متکلمان گفته‌اند همین که حضرت موسی به خدا گفت «ربّ ارنی انظر الیک» خود دلالت دارد بر این که خدا دیدنی است. البته، در قرآن آمده است که خدا در جواب موسی گفت «لن ترانی»، و از همین جا پاره ای دیگر از متکلمان گفته‌اند که پس خدا دیدنی نیست، چون به موسی گفته است که هرگز مرا نخواهی دید.

مسأله رؤیت در میان مسلمانان مسأله ساده ای نبوده است، اصل مسأله دیدن خدا بود که متکلمان عقل‌گرا در قرنهای دوم و سوم، یعنی جهمیّه و معتزله، منکر آن بودند و در مقابل، سنت‌گرایان و اهل حدیث و در راس ایشان احمد بن حنبل آن را در آخرت جایز می‌دانستند. ولی در کنار این مسأله اصلی سوالات دیگری هم مطرح می‌شده است. مثلاً برای کسانی که معتقد به رؤیت بودند این سوالات مطرح می‌شد که چگونه می‌توان خدا را دید؟ آیا مومنان در آخرت خدا را با چشم سر می‌بینند یا با آلتی دیگر، مثلاً با چشم دل، یا حس ششم؟ و خدایی که در آخرت دیده می‌شود، صورتی دارد یا نه؟ و اگر دارد، صورت چیست یا کیست؟

۱. دیدار خداوند از نگاه تاریخ

مسأله «رؤیت خداوند» قبل از اسلام در یهودیت و مسیحیت نیز مطرح بوده است، اما برای یافتن علل توجه مسلمانان به این موضوع لازم نیست حتماً پای اعتقادات یهودی و مسیحی به میان کشیده شود. علاوه بر اخباری که درباره رؤیت

پروردگار از پیغمبر(ص) و ائمه (ع) در دست است، در خود قرآن نیز آیاتی هست که در آنها به موضوع رؤیت خدا اشاره شده است. علاوه بر تقاضای حضرت موسی (ع): «رَبِّ ارْنِي انظُر اليك» و پاسخ آن «لَنْ تَرَانِي» چندین آیه دیگر نیز هست که متکلمان در بحث رؤیت خداوند به آنها استناد و استشهاد کرده اند. و در تفسیر این آیات اختلاف نظر داشته اند. وجود همین آیات قرآن کریم می توانسته است ذهن پاره ای از مسلمانان را در صدر اسلام تحریک کند و بدون اینکه تحت تاثیر بخشهای کلامی در میان یهودیان و مسیحیان واقع شوند، از معنای این آیات پرسش کنند؛ چنانکه حساس ترین دوران به لحاظ طرح مباحث اعتقادی قرن دوم هجری بوده است.

۱. ۱. مسأله دیدار در قرن دوم

قرن دوم در تاریخ عقاید اسلامی عصری است که تقریباً نطفه اکثر عقاید کلامی و اختلافات مذهبی، در بطن این عصر منعقد شده است. البته، عقاید مذهبی و کلامی در قرنهای سوم و چهارم است که ظاهر می شود و در کتب مختلف ثبت می گردد. مسأله دیدار پروردگار نیز، چه در دنیا و چه در قیامت، یکی از مسائل مهمی است که ریشه های آن را باید در همین قرن جستجو کرد. در واقع، علت اینکه اهل حدیث در قرن سوم با جدیت سعی کردند که جایز بودن رؤیت پروردگار را در قیامت اثبات کنند شک و شبهه ای بود که در قرن دوم در اطراف این مسأله پدید آمده بود.

در قرن دوم عده ای پیدا شدند که رؤیت خدا را نه تنها در دنیا بلکه در آخرت نیز صریحاً منکر شدند. این عده همگی اشخاص و گروههای گمنام و بی اهمیت نبودند. در میان ایشان اشخاصی بودند شناخته شده و از لحاظ اجتماعی و سیاسی با نفوذ، در راس این عده، چنانکه اهل حدیث ایشان را معرفی کرده اند، فرقه های جهمیه و معتزله بودند؛ و معتزله چنانکه می دانیم، متکلمانی بودند که از طرف دربار عباسی حمایت می شدند. متکلمان معتزلی و جهمی انکار دیدار خدا را به عنوان یکی از اصول اعتقادی اسلامی معرفی می کردند و نیت ایشان دفاع از اسلام و عقاید صحیح اسلامی

بود. اما چه طور شد که جهمیه و معتزله به فکر انکار دیدار خدا در قیامت افتادند؟ به یک مساله کلی در تاریخ عقاید مربوط می‌شود و آن مساله صفات الهی است. کسانی که می‌گویند خدا را می‌توان دید، خواه و ناخواه خدا را به صفاتی متصف می‌کنند که معمولاً به مخلوقات نسبت داده می‌شود. بنابراین، قایلان به رؤیت به تشبیه خداوند به موجودات عالم نزدیک می‌شوند. در واقع اکثر کسانی که به رؤیت پروردگار قابل می‌شدند در دام تشبیه و حتی تجسیم می‌افتادند. جهمیه و معتزله نیز به همین دلیل با ایشان از در مخالفت در می‌آمدند و رؤیت را منکر می‌شدند.

یکی از فرقه‌هایی که به جسمانیت و صورت داشتن خداوند اعتقاد داشت «مرجئه» بود. اصحاب مقاتل بن سلیمان جوالدوز (د. ۱۵۱ ق) نیز می‌پنداشتند که خدا جسم است و به صورت انسان، با گوشت و خون و مو و استخوان و جوارح دیده می‌شود. شهرستانی، (۹۵/۱) شیوع همین عقاید و آراء تشبیه آمیز بود که موجب شد کسانی چون جهمیه و معتزله درصدد رد آنها و اساساً انکار رؤیت خدا، نه تنها در دنیا بلکه حتی در بهشت، برآیند.

۲.۱. قرن سوم، احمد بن حنبل و رد معتزله و جهمیه

احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ ق) به منظور دفاع از «عقاید صحیح» اسلامی در مقابل عقاید جهمیه و معتزله به پاخاست و شدیداً با آنها مخالفت کرد. یکی از آن عقاید، انکار رؤیت خدا در آخرت بود. مبارزه ای که احمد با معتزله در پیش گرفته بود صرفاً یک مجادله علمی و کلامی نبود، بلکه کاملاً با مسائل سیاسی آمیخته بود؛ چه، یک طرف این نزاع خلفای عباسی: مأمون، معتصم و واثق بودند. مأمون معتزلی بود و با تفتیش عقایدی که با نام «محنه» برپا کرده بود سعی داشت عقاید معتزله را به دیگران تحمیل کند. عقایدی که در «دوران محنت» مطرح بود مهمترین عقایدی بود که معتزله و اهل حدیث بر سر آن اختلاف داشتند. در راس همه، عقیده معتزله به مخلوق بودن قرآن و سپس انکار رؤیت خدا در قیامت بود.

دوران محنت چهارده سال طول کشید و در این مدت علمایی که با عقاید معتزله مخالفت کردند به انواع مجازاتها و سختیها مبتلا گشتند. سرسخت ترین و پراستقامت ترین این مخالفان احمد حنبل بود که نه تنها با عقیده معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، بلکه به طور کلی با عقاید دیگر ایشان از جمله مساله رؤیت نیز به مخالفت برخاست.

مخالفان معتزله، یعنی اهل حدیث و سنت، که بعداً بر دشمنان خود پیروز شدند، عقاید و دلایل خویش را در بعضی از آثار خود حفظ کردند. یکی از این آثار کتاب نسبتاً کوچکی است از احمد بن حنبل به نام «الرد علی الزنادقة و الجهمیه». این کتاب، همانطور که از نام آن پیداست، هم در رد زنادقه است و هم در رد جهمیه، و مراد نویسنده از جهمیه همه کسانی بودند که منکر مخلوق نبودن قرآن و واقعیت داشتن صفات الهی و منکر رؤیت پروردگار بودند، یعنی هم جهمیه و هم معتزله.

۳. ۱. قرن چهارم: ماتریدی و اشعری

شور و نشاط فکری و علمی که از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم در تمدن اسلامی آغاز شده بود شرایط مساعدی را برای شکفتن استعدادها از راه تداوم «دیالکتیک» علمی و اعتقادی فراهم کرده بود. نهضت اهل حدیث در اوایل قرن سوم، همانطور که ملاحظه کردیم، وضعی بود که در مقابل وضع معتزله پدید آمد، و تقابل این دو مذهب نیز هم از حیث روش بود و هم از حیث مسائل اعتقادی. در حالی که مدافعان این مذهب پر قدرت به فعالیت خود در شهرهای مختلف ادامه می دادند، از اواخر قرن سوم متفکرانی پیدا شدند که سعی کردند موضع جدیدی در قبال معتزله و اهل حدیث اتخاذ کنند. و نخستین کسی که قدم در این میدان گذاشت متفکری بود از خراسان به نام ابومنصور ماتریدی.

ابومنصور ماتریدی (د. ۳۳۳ ق) از حیث اعتقادات نزدیکی بیشتری با اهل حدیث داشت. وی بخصوص در مساله توحید و صفات الهی مخالف معتزله و موافق اهل

حدیث بود و مانند احمد بن حنبل معتقد بود که مومنان خداوند را در بهشت خواهند دید.

یکی از نکات مهمی که ابومنصور در بحث رؤیت مطرح کرده است تمیزی است که وی میان «ادراک» و «رؤیت» قایل شده است. در واقع بخشی از پاسخهایی که وی به اعتراضات معتزله می‌دهد مبتنی بر همین تمیز است. این تمیز را ماتریدی براساس تفسیری که از آیه «لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار» کرده بنا نهاده است. از نظر او چیزی که در این آیه نفی شده است ادراک است نه رؤیت.

ابوالحسن اشعری (د. ۳۳۰ ق) معاصر ماتریدی بود و مانند او کوشید برای دفاع از عقاید اهل حدیث در مقابل معتزله از روش عقلی و استدلالی استفاده کند. وی اهل بغداد بود، هر چند که پیروان او از نیمه دوم قرن چهارم مذهب اشعری را به خراسان بردند و قدرت مذهبی را، بخصوص در قرن پنجم و بعد از آن در نیشابور و شهرهای دیگر در دست گرفتند. او در ابتدا پیرو احمد بن حنبل بود و همچنان موافق اهل حدیث و مخالف معتزله باقی ماند، اما در نهایت مذهبی تاسیس کرد که حنبلیان با آن مخالفت ورزیدند. اشاعره، از آن جهت که با معتزله از در مخالفت درآمدند، با حنابله اشتراک نظر داشتند. یکی از موارد اختلاف اشعری با معتزله رؤیت باری تعالی بود. عقیده اشعری و پیروان او در خصوص رؤیت کم و بیش همان عقیده اهل حدیث و حنبلیان بود. منتها، کاری که اشعریان در اثبات جایز بودن رؤیت کردند این بود که مانند ماتریدی کوشیدند تا عقیده خود را نه فقط با استناد به آیات قرآن و حدیث بلکه همچنین از راه استدلال و بحثهای عقلی ثابت کنند و دلایل عقلی معتزله را با دلیل رد کنند.

۴. ۱. قرن پنجم: ابوحامد غزالی در مقام یک متکلم

ابوحامد غزالی (د. ۵۰۵ ق)، که مساله رؤیت را در چندین اثر خود مورد بحث قرار داده، از دو لحاظ موضوع را در نظر گرفته است، یکی از لحاظ کلامی و دیگر از

لحاظ عرفانی. در اینجا ما بحث غزالی را فقط از لحاظ کلامی مطالعه خواهیم کرد. وی از راه استدلال عقلی کوشش می‌کند که به معتزله بگوید رؤیت خدا مستلزم این نیست که او را جسم بدانیم و مرئی را در جهت و در مقابل رائی بپنداریم. غزالی، در واقع موضع خود را حد وسط دو موضع افراطی می‌داند، یکی موضع حشویه (مشبهه و مجسمه)، دیگر موضع معتزله. حشویه به افراط گراییدند چه رؤیت خدا را در جهت پنداشتند و لذا به جسمانیت قایل شدند. معتزله نیز از سوی دیگر به افراط گراییدند، بدین معنی که رؤیت خدا را همراه با جسمانیت و در جهت بودن او نفی کردند. اشکال این گروه این بود که رؤیت را مستلزم در جهت بودن می‌پنداشتند، در حالی که از نظر غزالی چنین استلزامی واجب نیست.

بحث کلامی رؤیت در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* که ظاهراً قبل از انقلاب روحی مولف نوشته شده است نسبتاً مجمل است و در مقایسه با بحث عرفانی او از اهمیت کمتری برخوردار است. بحث عرفانی ابوحامد در خصوص رؤیت که عمدتاً در «*احیاء علوم الدین*» مطرح شده است یکی از عمیق‌ترین مباحث عرفانی در این زمینه است. آرای عرفانی غزالی را در باب بعد مورد بحث قرار خواهیم داد.

با وجود اینکه در اوایل قرن ششم مسأله رؤیت خدا در آخرت به عنوان یک مسأله کلامی، مانند بسیاری از مسائل دیگر کلامی، دوره اش به سرآمد و صورتی تثبیت شده پیدا کرد، مع هذا سیر این مسأله در فرهنگ و تفکر اسلامی از حرکت باز نایستاد و بحثهایی که در اطراف آن پدید آمده بود صحنه فرهنگ اسلامی را ترک نگفت. متکلمان بعدی به این بحث ادامه دادند، ولی کاری که کردند در حد شرح و بسط سخنان پیشینیان بود. نمونه آن «*شرح العقائد*» تفتازانی است و نمونه بهتر آن شرح *المواقف* قاضی عضدالدین ایجی (د. ۷۶۰ ق) به عنوان ماتن و جرجانی (د. ۸۱۲ ق) به عنوان شارح می‌باشد که بحث رؤیت آن یکی از جامع‌ترین و دقیق‌ترین بحث‌هایی است که در این خصوص مطرح شده است (جرجانی، *شرح المواقف*، ۵۱۴-۵۳۰). ولی

این شرح و تفصیل ها در واقع مبتنی بر همان صورت تثبیت شده است و بعد جدیدی در آنها ملاحظه نمی شود. برای مشاهده بعد دیگر رؤیت باید به قلمرو دیگری رجوع کرد و آن قلمرو عرفان و تصوف است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲. دلایل معتزله و امامیه بر نفی رؤیت

عقاید اهل تشبیه و تجسیم و عموم کسانی که معتقد بودند خداوند را می توان رؤیت کرد، از نظر معتزله و امامیه - که خود را اهل توحید می دانستند - نمی توانست قابل قبول باشد. بنابراین یکی از عقایدی که معتزله و امامیه می کوشیدند آن را از راه ادله عقلی رد کنند، امکان رؤیت خدا در قیامت بود با این استدلال که عقیده مذکور، مستلزم اعتقاد به جسمانیت خداست و به همین سبب، نفی رؤیت را فرع مسأله نفی جسمانیت خدا می دانستند. (رک: عبد الجبار، المغنی، ۱۳۹/۴؛ حلی، نهج الحق، ۴۷).

تلازم این دو اعتقاد، یعنی جسم پنداشتن خدا و مرئی دانستن او، معلول برداشتی بود که اهل تشبیه و تجسیم از معنای «رؤیت» می کردند. «رؤیت» در لغت به معنای «دیدن» است و مفسران و حکماو عرفا این لفظ را به معنای مطلق دیدن، خواه به چشم سر، خواه به چشم دل یا قوه خیال و عقل در نظر گرفته اند، و راغب اصفهانی نیز، معانی چهار گانه مذکور را بیان کرده است (اصفهانی، ۱۸۷ و ۱۸۸)، ولی اهل تشبیه و تجسیم و به طور کلی «صفاتیون» در قرن دوم، همان معنای لغوی را که دیدن به چشم سر باشد، در نظر داشتند. اهل حدیث و حنابله و حتی اکثر اشاعره نیز همین معنا را از برای لفظ رؤیت اراده می کردند، و لذا گاهی به جای آن، الفاظ «معاینه» و «ابصار» را به کار می بردند. آن ها این معنا را نه فقط برای رؤیت خدا در دنیا، بلکه برای رؤیت او در آخرت نیز در نظرمی گرفتند (رک: جرجانی، تعریقات، ۱۱۴).

وقتی رؤیت خدا به چشم سر ممکن فرض شد، در آن صورت، خدای مرئی نیز باید واجد صفات و کیفیاتی باشد که به اشیاء محسوس تعلق می گیرد: دارای صفات

جسم قابل رؤیت بوده و در هنگام دیدن، در مقابل بیننده قرار گیرد. به عبارت دیگر، خدای مرئی، در حکم اجسامی است که در هنگام دیدن در جهتی خاص قرار می‌گیرند. دقیقاً همین صفات و کیفیات را معتزله و متکلمان شیعه امامی، هنگام ردّ رؤیت، از خداوند سلب می‌کردند. رؤیت خداوند از نظر ایشان محال بود، زیرا خداوند نه جسم و نه درجهت خاصی قرار می‌گیرد.

شیعه امامیه و معتزله، در نفی رؤیت با چشم ظاهری، علاوه بر دلیل عقلی به چند دلیل قرآنی نیز تمسک کرده اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ۲. دلیل اول:

قوله تعالی: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (الأنعام، ۱۰۳) (=چشمها او را نمی‌بینند، ولی او همه چشمها را می‌بیند و او بخشنده و آگاه است). شیعه و معتزله، با استفاده از بخش اول این آیه، استدلال کرده اند که خدای تعالی را با چشم سر نمی‌توان دید (ان الله سبحانه لا یُری بالأبصار) و به این نکته توجه دارند، که «درک» در کتب لغت، به معنای دیدن نیست و به معنای «لحوق» و «وصول» آمده است؛ چنانکه صاحب مقایس اللغه (رازی، ۳۶۶/۲) و ابن منظور (۴۱۹/۱۰) به آن اشاره کرده اند، اما معتقدند، همین کلمه در برخی موارد به اعتبار قرینه متعلق، در معنای «دیدن» به کار می‌رود؛ چنانکه در صحاح اللغه ذکر شده است: «انّ معنی أدركتة ببصری: رأیته» (جوهری، ۱۵۸۲/۴)، یعنی معنای درک با چشم، همان دیدن است. بنا براین، از آنجا که کلمه «لا تدركه» در این آیه با «الأبصار» آمده، بدین معناست که خداوند با چشم دیده نمی‌شود.

قاضی عبدالجبار معتزلی در شرح این آیه نوشته است: «هنگامی که ادراک با بینایی همراه شود، به معنای دیدن است که در این آیه، خداوند آن را نسبت به خودش نفی کرده است» (شرح الأصول الخمسة، ۲۳۳)

۲.۲. دلیل دوم:

قوله تعالی: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخسر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين» (الأعراف، ۱۴۳).

در این آیه از چند جهت می توان بر نفی رؤیت استفاده کرد:

۱. جواب خداوند به نفی ابدی: «لن ترانى»
 ۲. تعلیق امکان رؤیت بر امر محال: «ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى»
 ۳. تنزیه حضرت موسی (ع) از رؤیت پس از به هوش آمدن: «قال سبحانك»
 ۴. توبه حضرت موسی (ع) از طلب رؤیت: «تبت اليك»
- سیاق آیه با عنایت به موارد چهار گانه دلالت دارد بر اینکه رؤیت خداوند اساساً امکان پذیر نیست.

اشکال: برخی از متکلمان گفته اند: همین که حضرت موسی (ع) به خدا گفت: «رب ارنى انظر اليك»، خود دلالت دارد بر اینکه خدا دیدنی است. اگر خدا دیدنی نبود، پیامبر او نمی گفت: خود را به من بنما.

پاسخ: این درخواست به خواهش خود حضرت موسی (ع) نبود، بلکه قومش به او گفتند: اگر تو برای خویشتن تقاضای رؤیت کنی، خداوند جواب مثبت خواهد داد و ما در کنار تو موفق به دیدار خدا خواهیم شد؛ به این سبب آیاتی از خود قرآن در همین زمینه، که ما در ذیل به آنها اشاره می کنیم:

الف- «و(نيسز به ياد آوريد) هنگامی را که گفتید: ای موسی ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم؛ پس صاعقه شما را گرفت، در حالی که تماشا می کردید» (البقرة، ۵۵).

ب- «اهل كتاب از تو می خواهند کتابی از آسمان بر آنها نازل کنی [در حالی که

این بهانه است] آنها از موسی، بزرگتر از آن را خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان ده» (النساء، ۱۵۲).

ج- «موسی از قوم خود، هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید، و هنگامی که زمین لرزه آنها را فرا گرفت (و هلاک شدند)، گفت: پروردگارا اگر می‌خواستی، می‌توانستی آنها و مرا پیش از این نیز هلاک کنی، آیا ما را به آنچه سفیهانمان انجام داده اند [مجازات و] هلاک می‌کنی؟ این، جز آزمایش تو چیز دیگر نیست» (الأعراف، ۱۵۵).

از تعبیر «سفیهان» روشن می‌شود، درخواست رؤیت خداوند از جانب حضرت موسی نبوده، بلکه قوم او اصرار داشته اند. مؤید این مطلب، روایتی است منسوب به که از امام رضا(ع): «.. فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى(ع): يا ربّ انك قد سمعت مقالة بنی اسرائیل انت أعلم بصلاحهم، فأوحى الله جلّ جلاله اليه: يا موسى إسألني ما سألوک فلن أو اخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى(ع): ربّ أرني أنظر اليك...» (ابن بابویه، باب ۱۸، حدیث ۲۴). خداوند، به سبب اصرار بنی اسرائیل، به موسی(ع) اجازه می‌دهد جمله «ربّ أرني انظر اليك» را به زبان جاری کند، ضمن اینکه می‌فرماید: من تو را به خاطر جهل آنها مؤاخذه نمی‌کنم.

۳. دلایل قائلان به رؤیت خداوند

از اواخر قرن سوم هجری قمری، اندیشمندانی موضع جدیدی در برابر معتزله و اهل حدیث اتخاذ کردند: نخستین کسی که قدم در این میدان نهاد، متکلمی از اهالی خراسان بود، به نام ابومنصور ما تریدی. ما تریدی در باب رؤیت خداوند معتقد بود که مؤمنان، خداوند را در بهشت خواهند دید و کوشیده است تا اعتراضات مخالفان خود یعنی معتزله را، با ادله عقلی پاسخ گوید. او کوشیده است ثابت کند، رؤیت خدا مستلزم فرض حدود و جهات برای خدای مرئی نیست و لازم نیست ما خدا را جسم بینگاریم و اوصافی را که برای اشیاء جسمانی قایل می‌شویم، به او نسبت دهیم.

ماتریدی حنفی بود و مانند دیگر حنفیان، رؤیت خدا را «بلاکیف» می دانست: خدای تعالی دیده می شود، صفاتی چون «قیام و قعود، اتکا و تعلق، اتصال و انفصال، مقابله و مدابره، قصیر و طویل، نور و ظلمت، ساکن و متحرک، مماس و مباین، خارج و داخل» داشته باشد. (ما تریدی، ۸۵) ابو حامد غزالی نیز، مسأله «رؤیت» را در چندین اثر خود مورد بحث قرار داده، قرآن را از دو لحاظ در نظر گرفته است: نخست از نظر کلامی و دیگری از لحاظ عرفانی. بحث کلامی غزالی درباره رؤیت به طور عمده، در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* آمده است. هدف اصلی مؤلف، رد عقیده معتزله است و اثبات اینکه، رؤیت خدا در آخرت جایز است و مستلزم قول به جسمانیت او نیست تا مرئی را در جهت و در مقابل رائی بپنداریم (ص ۶۱). البته چون هدف ما در این مقاله، بررسی قرآنی موضوع است، از تحلیل عقلی آن در می گذریم و به ادله قرآنی می پردازیم. از مهم ترین ادله مورد استناد، آیات «نظر» و «لقاء» است.

۱.۳.۱. دلیل اول

قوله تعالی «وجوه یومئذ ناضرة. الی ربها ناظرة. ووجوه یومئذ باسرة. تظن ان یفعل بها فاقرة» (القیامة، ۲۲-۲۵) «در آن روز صورتهایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می نگرد و در آن روز صورتهایی عبوس و درهم کشیده است زیرا می داند عذابی در پیش دارد که پشت را در هم می شکند».

مفهوم کلیدی در این بحث، «نظر» است و این لفظ معانی متعدد دارد؛ مثلاً این لفظ در قرآن به معنای «اعتبار» به کار رفته است و گاهی «انتظار» و گاه «تعطف» و گاه «رؤیت». اشعری، هم در *الایاتة* و هم در *اللمع*، در باب این آیه، همه این معانی را جز رؤیت رد کرده است (*الایاتة*، ۲۵-۲۷؛ *اللمع*، ۶۳، ۶۴) و اساساً چنین گفته شده است که چون در آیه، لفظ «ناظرة» با «الی» متعدی شده، پس به معنای رؤیت و دیدن است (رک: رازی، *الأربعین*، ۲۰۱ و ۲۰۲؛ جرجانی، *شرح المواقف*، ۱۳۰/۸؛ قوشجی، ۳۳۴).

بررسی: نخست اینکه، همیشه کلمه «نظر»، در صورتی که با «الی» متعدی شده باشد، همیشه به معنای رؤیت نیست. قاضی عبد الجبار در کتاب شرح الأصول الخمسة، شواهدی ما در اینجا به عنوان نمونه به یکی از آنها اشاره می‌کنیم:

وجوه ناظرات یوم بدر الی الرحمن یأتی بالفلاح

(ص، ۲۴۲ و ۲۴۳)

در این بیت کلمه «ناظرات» به «الی» متعدی شده ولی معنای رؤیت در آن لحاظ نشده است.

ثانیاً: سیاق آیات مورد بحث نشان می‌دهد که منظور از «ناظرة»، انتظار رحمت الهی است، زیرا جمله «الی ربها ناظرة» در مقابل «تظن ان یفعل بها فاقرة» آمده است و به قرینه مقابله معنای کنایی آن اراده می‌شود که همان انتظار رحمت است، جمله مقابل به این معناست: «می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است...». در این آیه، انتظار حادثه ناگوار پیش بینی شده است، پس در آیه، «نظر» به قرینه مقابله، رحمت الهی انتظار می‌رود.

به نوشته قاضی عبد الجبار: «از جماعتی از مفسران گفته اند که از این آیه حمل بر انتظار می‌شود، چنانکه در احادیث نیز وارد شده است. ابوحاتم رازی به سند خود از مجاهد در تفسیر آیه شریفه: «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» نقل کرده است که فرمود: «یعنی دیدگان با بشاشت و خوشرویی منتظر ثوابند». و همین تفسیر از ابن عباس نیز نقل شده است با این روایت صحت گفتار ما ثابت می‌شود که مراد به «نظر» در آیه، «انتظار» است (عبد الجبار، المعنی، ۴/ ۲۱۲ و ۲۱۳).

۲.۳. دلیل دوم

آیات بسیاری دلالت دارد بر اینکه مؤمنان به لقای پروردگار نایل می‌شوند و معلوم است که ملاقات مستلزم رؤیت است. به فرموده خداوند متعال:

الف- «... فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه أحداً»

(الکھف، ۱۱۰) (= پس هر کس به لقای پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد، و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند).

ب- «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَاعِدْ لَهُمْ اجْرًا كَرِيمًا» (الأحزاب، ۴۴) (تحیت آنان در روزی که او را دیدار می کنند سلام است و برای آنها پاداش پرارزشی فراهم ساخته است).

چنین گفته شده است که مقصود از ملاقات در آیه، دیدن با چشم است (رک:

رازی، التفسیر الکبیر، ۵۰/۳؛ ابن قیم، ۲۰۶؛ اشعری، الإبانة، ۴۶)

بررسی: با رجوع به قرآن واحادیث وحتی عرف مسلمانان، می توان دریافت که کلمه «لقاء» در آنها، به معنای رؤیت نیست؛ مثلاً در قرآن آیه «فأعقبهم نفاقاً فی قلوبهم الی یوم یلقونہ...» (التوبة، ۷۷) («این عمل، (روح) نفاق را تا روزی که خدا را ملاقات کنند در دلهایشان برقرار ساخت») ، درباره منافقان نازل شده است، در حالی که هرگز آنها خدا را ملاقات نخواهند کرد، بلکه به لقاء مرگ و عذاب الهی نائل می شوند. همچنین در روایتی منسوب به پیامبر (ص) آمده است که فرمود: «من حلف علی یمین یقتطع بها مال مسلم، لقی الله و هو علیه غضبان» (احمد بن حنبل، ۳۷۷/۱) در این حدیث، از گروهی مغضوب خداوند پاداش است و بنابراین، نمی تواند منظور از «لقاء»، دیدن خدا باشد. اما در عرف: جمله ای هست که عموم مسلمانان درباره مستوفی به کار می برند، مثلاً می گویند: «فلانی به لقاء الله پیوست». در این عبارت، کلمه «لقاء» جز خبر فوت دلالت بر «لقاء» نمی کند.

به نوشته عبد الجبار: «هرگز لقاء به معنای رؤیت نیست و به همین سبب، یکی از آن دو به جای دیگری استعمال نمی شود، درست است که شخص نابینایی بگوید: به ملاقات فلان شخص رفتم، ولی درست نیست که بگوید: فلان شخص را دیدم... پس لقای در آیه را باید حمل بر معنایی کرد که با حکم عقل سازگاری داشته باشد...» (عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۲۶۵ و ۲۶۶)

از همه شواهد و کلمات مذکور نتیجه می‌گیریم که الزاماً همیشه کلمه «لقاء» ملازم با معنای دیدن به چشم نیست؛ به ویژه هنگامی که لقاء به خداوند اضافه شده باشد. در این صورت باید به معنایی حمل کرد که با دیگر آیات قرآن و عقل سازگاری داشته باشد.

۴. تصریح اهل بیت (ع) بر رؤیت قلبی

مسأله رؤیت، از دیدگاهی کاملاً معنوی و عرفانی، برخی در تفسیری منسوب به حضرت صادق (ع)، مورد توجه قرار گرفته است. به طور کلی، نظر حضرت در این خصوص، مبتنی بر دیدگاه توحیدی ایشان است. در تفسیر خوب به ایشان، از «بسم الله الرحمن الرحیم»، چون به نام «الله» می‌رسد، معبود را با این کلمات تنزیه و تقدیس می‌کند:

«... منزّه عن کل درک مائتیه والأحاطة بکیفیتیه، و هو المستور عن الأبصار والأوهام والمحتجب بجلاله عن الادراک» («تفسیر جعفر الصادق»، نقلاً عن حقایق التفسیر للسلمی «در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱»).

در این عبارت تصریح شده که درک «مائیت» خدای تعالی و احاطه به کیفیت او محال است. در جمله دوم، به ویژه به عجز انسان از ادراک حضرت ذو الجلال از طریق چشم تصریح کرده است: «و هو المستور عن الأبصار» و این حکمی کلی است؛ انسان هرگز نمی‌تواند با چشم سر خدا را ببیند.

همچنین، حضرت علی (ع) در پاسخ به شخصی که پرسیده بود: «ای امیرمؤمنان آیا پروردگارت را دیده‌ای؟» فرمود: «آیا چیزی را که نمی‌بینم، بپرستم؟»، آن شخص پرسید: «چگونه او را می‌بینی؟» امام (ع) پاسخ داد: «چشمها او را به آشکار نبینند اما قلبها او را با حقیقت ایمان دریابند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷)

در «مناجات شعبانیه» (امیرالمؤمنین و امامان از فرزندان او)، خداوند را چنین خطاب می‌کنند: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها

الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بجز قدسک». («خدایا بالاترین درجه انقطاع به سوی خودت را ارزانی‌ام دار و چشمان قلوبمان را به روشنی نگریستن به سویت منور گردان تا چشمان قلوب، حجاب های نور را بدرند و به کان عظمت برسند و جانهای ما به مقام بلند قدس تو، تعلق گیرد» (قمی، ۲۶۳).

کلینی در کتاب کافی و ابن بابویه در التوحید و مجلسی در بحار الانوار بابی مستقل در زمینه نفی رؤیت حسی و اثبات رؤیت قلبی اختصاص داده اند و ما در این مقاله، به شماری از آن احادیث، اشاره می‌کنیم:

۱. محمد بن فضیل گوید: از امام رضا(ع) پرسیدم: آیا رسول خدا (ص) پروردگار را دیده است؟ حضرت (ع) فرمود: «با قلب خود دیده است؛ آیا نشنیده ای قول خداوند عزوجل را که فرمود: «ما کذب الفؤاد ما رأی» او را به چشم سر ندید و لکن او را با قلب خود مشاهده کرد.» (ابن بابویه، ۱۰۷، حدیث ۱۵)
۲. مردی از خوارج بر امام باقر (ع) وارد شد و عرض کرد: ای اباجعفر، چه چیزی را عبادت می‌کنی؟ حضرت فرمود: خدا را. آن مرد باز پرسید: آیا او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: چشمها او را نخواهند دید، ولی قلبها با حقیقت ایمان ... (کلینی، ج ۱، حدیث ۵).
۳. امام صادق (ع) در پاسخ شخصی که از امکان رؤیت خداوند در روز قیامت پرسیده بود، فرمود: «هرگز رؤیت با قلب، همانند رؤیت چشم نخواهد بود؛ منزّه است خداوند از آنچه تشبیه‌کنندگان و ملحدان او را توصیف می‌کنند (ابن بابویه، ۱۰۷)
۴. یعقوب بن اسحاق گوید: به ابومحمد (ع) نامه‌ای نوشته از او پرسیدم: بنده چگونه پروردگار خود را عبادت می‌کند، در حالی که او را نمی‌بیند؟ حضرت در پاسخ نوشت: ای ابا یوسف! آقا و مولا و نعمت دهنده بر من و پدرانم بزرگ تر از آن است که به چشم دیده شود. پرسیدم: آیا رسول خدا (ص) پروردگار خود را دیده بود؟ حضرت در پاسخ نوشت: خداوند تبارک و تعالی از نور عظمت خویش، آنچه دوست داشت به

رسول خود، از راه قلب نشان داد (کلینی، ۹۵/۱).

۵. رؤیت از دیدگاه عرفان و تصوف

در این نخست به داستان ملاقات ابن سینا و ابو سعید ابوالخیر می پردازیم، سپس دیدگاه برخی عرفا را بررسی می کنیم:

۱. ۵. ملاقات ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر

یکی از داستانهای معروف، ملاقات شیخ الرئیس ابوعلی سینا (د ۴۲۸ ق) با ابوسعید ابوالخیر (د. ۴۴۰ ق) است. به نوشته محمد بن منور در کتاب *اسرار التوحید*: روزی ابن سینا در نیشابور به دیدار شیخ ابوسعید ابوالخیر رفت. ابوسعید از بوعلی استقبال کرد و او را به خانه خود برد و سه شبانه روز در خلوت با او به گفت گو پرداخت. پس از آن بوعلی از خانه بیرون آمد و نیشابور را ترک کرد. شاگردان و مریدان، هر کدام از شیخ خود درباره نظرش در حق شیخ دیگر پرس و جو کردند. شاگردان بوعلی از او پرسیدند: بوسعید را چگونه یافتی؟ بوعلی در پاسخ گفت: «آنچه ما می دانیم او می بیند». مریدان ابوسعید هم درباره بوعلی همین سؤال را پرسیدند و او پاسخ داد: «آنچه ما می بینیم او می داند» (محمد بن منور، ۱۹۴).

«دیدن» لفظی است که در این داستان برای تجربه خاص بوسعید به کار رفته است. در آثار صوفیانه و عرفانی عربی و همچنین فارسی، از الفاظ دیگری - کم و بیش با همین معنی - استفاده شده است: «مشاهده»، «رؤیت»، «ابصار» یا «بصیرت»، «لقا» و همچنین «نظر» و «نظر کردن». به طور کلی معنایی که در تصوف و عرفان، از الفاظ معادل عربی «دیدن» اراده می کنند، چیزی غیر از احساس و ادراکی است که «چشم» انجام می گیرد. در زبان عربی و فارسی، وقتی از ادراکی تشبیه به احساس بینایی سخن به میان می آید، معمولاً از الفاظی چون «مشاهده» و «بصیرت» استفاده می کنند. به هر تقدیر، لفظی که بوعلی و بوسعید برای بیان تجربه بوسعید به کار برده اند «دیدن» است، و معنای آن نیز ادراکی است غیر از ادراک حسی از طریق چشم.

هر کس که اندک آشنایی با تصوف و عرفان و به طور کلی حکمت ذوقی داشته باشد، می‌داند که مراد از «دیدن» یا «مشاهده» تجربه‌ای است باطنی و قلبی و صوفیه و عرفا قصد دارند به ویژگی اصلی این تجربه، که ذوقی و بی‌واسطه است، اشاره کنند. «قلب» یا «دل» انسان از نظر ایشان، همانند چشم می‌تواند مستقیماً و بی‌واسطه حقایق را ادراک کند، و لذا آن را «چشم دل» می‌نامند.

۵.۲. دیدگاه غزالی و عرفای متأخر

برخی عرفاء در این مقام از شناخت انسان نسبت به باری تعالی سخن گفته‌اند و اینکه معرفت انسان به خداوند در دنیا، به سبب موانع و حجابها، ناقص است؛ در آخرت، موانع و حجابها از میان برداشته می‌شود و انسان می‌تواند خدا را به نحو کامل بشناسد و این شناسایی را «دیدار» می‌خوانند. بنابراین، دیدار کمال معرفت است و بحث دیدار در آخرت و شناخت خدا در دنیا، کم‌وبیش به موازات هم قرار می‌گیرند.

ابو حامد غزالی از جمله عالمانی است که کوشید از راه بیان ماهیت رؤیت، جایز بودن آن را اثبات کند. رؤیت از نظر او غایت کشف و به معنای مشاهده و لقاء است (احیاء علوم الدین، ۸۷۰) و چون رؤیت کمال کشف است، وقوع آن به آخرت موکول شده است. انسان در دنیا در حجاب نفس و امور نفسانی و شهوانی است. از پاره‌ای از این حجابها، مؤمنان و عارفان در دنیا عبور می‌کنند، و در نتیجه از راه کشف و مشاهده به شناخت خداوند نایل می‌آیند، ولی نمی‌توانند به غایت آن رسید؛ بلکه کشف کامل آن در عالم آخرت اتفاق می‌افتد. به هر تقدیر، از نظر غزالی، رؤیت خدا در آخرت از جنس شناخت مؤمنان در دنیا است و فقط از حیث شدت و ضعف و کمال و نقصان با آن تفاوت دارد. این شناخت در دنیا «قلبی» است، و کمال آن در آخرت نیز «قلبی» است.

عقیده غزالی در باب ماهیت «رؤیت»، نتیجه تحولاتی است که این مفهوم پیش از غزالی در تصوف بود. تعریف «رؤیت» به عنوان شناخت قلبی، عقیده‌ای است عرفانی و غزالی با این عقیده در واقع از موضع رسمی اهل حدیث و سنت، از جهتی

فاصله می‌گیرد. بنا بر عقیده رسمی اهل سنت رؤیت خدا در آخرت با چشم سر صورت می‌گیرد، اما غزالی، بر «رؤیت قلبی» تأکید می‌کند. وی پس از شرح مبسوطی درباره کیفیت رؤیت به عنوان تجربه ای معنوی و قلبی، می‌پرسد: «محل این رؤیت در آخرت دل است یا چشم؟» در پاسخ، نخست می‌گوید که اصلاً پرسش روا نیست:

«کسی که دیدن معشوق آرزو برد، عشق او وی را شاغل باشد از آن که التفات نماید بدان که دیدن در چشم او آفریده شود یا در پیشانی او، بلکه مقصود او دیدن باشد و لذت آن، و بودن آن در چشم یا در غیر آن یکسان بود» (همان، ۸۷۹ و ۸۸۰).

پاسخ غزالی، فاصله موضع او را از موضع رسمی اهل حدیث و اشاعره پر نمی‌کند. برای نزدیک شدن به موضع اهل حدیث، وی از نظر قبلی خود که رؤیت را «قلبی» می‌دانست عدول می‌کند و می‌نویسد: که این رؤیت با چشم سر انجام می‌گیرد. دلیل او هم شرعی است نه عقلی:

«حق آن است که اهل سنت و جماعت را ظاهر شده است از شواهد شرع که آن در چشم آفریده شود تا لفظ رؤیت و نظر و دیگر لفظها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده شود، چه ازاله ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت.» (همان، ۸۸۰)

بدین گونه، غزالی موضع خود را به عقیده اهل حدیث و اشاعره نزدیک می‌کند البته در بخش ادله قرآنی ثابت شد که محل رؤیت خداوند قلب است نه چشم.

به نوشته امام خمینی: «باید دانست که مقصود آنان که راهی برای لقاء الله و مشاهده جمال و جلال حق باز گذاشته اند... پس از تقوای تمام و اعراض کلی قلب از جمیع عوالم و... ارتیاضات قلبیه، یک صفای قلبی از برای سالک پیدا شود که مورد تجلیات اسمائیه و صفاتیه گردد، و حجاب های غلیظی که بین عبد و اسماء و صفات بود خرق شود و فانی در اسماء و صفات گردد و متعلق به عز قدس و جلال شود و تدلی تام ذاتی پیدا کند» (ص، ۴۵۳)

امام خمینی (ره) در این عبارت، «لقاء الله» را همان تجلی اسماء و صفات خداوند می‌داند که در پس موانع و حجابها در قلب انسان ظهور می‌یابد. همچنین به نوشته عارف و محدث نامی، فیض کاشانی (ره): خدا را به اعتبار تجلی در مظاهر اسماء و صفات می‌توان شناخت و این شناخت همان دیدن خداوند است، لذا کلمه نخستین از کلمات مکتوبه خویش را بدین مهم اختصاص داده و نوشته است: اما به اعتبار تجلی در مظاهر اسماء و صفات در هر موجودی رویی دارد و در هر مرآتیی جلوه ای می‌نماید: «فاینما تولوا فثم وجه الله» (البقره، ۱۱۵) و این تجلی همه راه است؛ لیکن خواص می‌دانند که چه می‌بینند و لهذا می‌گویند: «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» و عوام نمی‌دانند که چه می‌بینند. «الا انهم فی مرئیه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط»

گفتم به کام وصلت خواهیم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

قال الله تعالی: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق...» (فصلت، ۵۳) [به زودی آیات خویش را در آفاق و در وجود خودشان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که او حق است].

در تفسیر این آیه گفته اند: یعنی من به زودی چشم بصیرت آنها را به واسطه نور توفیق و هدایتم سرمه می‌کشم؛ تا مرا در مظاهر آفاقیه و انفسیه ام با مشاهد عیانی ببینند تا آنکه بر ایشان روشن گردد که نه در آفاق و نه نفوس ابداً چیزی وجود ندارد مگر صفات من و اسماء من]

آنگاه، از این تمثیل استفاده می‌کند: وقتی ماهیان جمع شدند و گفتند: چند گ است که ما حکایت آب می‌شنویم و می‌گویند حیات ما از آب است، و هرگز آب را ندیدیم. بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهی هست دانا، آب را دیده، گفتند: پیش رویم تا آب را به ما نماید. چون به او رسیدند و پرسیدند گفت: شما چیزی به غیر آب من نمائید تا من آب را به شما نمایم. (فیض کاشانی، ۲-۶ با ترجمه و تلخیص).

نتیجه گیری

غایت خلقت؛ همانا رسیدن انسان به مقام قرب حق است که بالاترین مدارج آن یقین شهودی و لقاء الله است. به فرموده قرآن کریم: «یا ایها الانسان انك کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (الانشقاق، ۶). (= ای انسان! تو سخت می کوشی به سوی پروردگارت تا به لقای اونایل آیی). بدین ترتیب، منتهای سیر و حرکت انسان، بازگشت به سوی اوست. عبادت و ریاضت و تصفیه نفس و پالایش روح، انسان را به مرحله ای از عرفان و شهود می رساند که شایستگی دریافت وجدانی و حضوری از حقایق جهان هستی را می یابد و جز خدا نبیند و جز به رضای اونیندیشد و خویشتن و همه عالم را برای خدا بخواهد و دل را از آنچه رنگ تعلق می پذیرد رها سازد و به لقای جمیل مطلق و مشاهده آیات و جلوه اسما و صفات او، مبتهج و مسرور باشد.

منابع

- علاوه بر ترجمان کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی) و نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی)؛
- ۱- ابن بابویه، ابوجعفر محمد، التوحید، بیروت، [بی تا].
 - ۲- ابن رشد، محمد، فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة (در یک مجلد به نام: فلسفه ابن رشد). به کوشش مصطفی عبد الجواد عمران، قاهره، ۱۳۸۸ ق.
 - ۳- ابن قیم، محمد بن ابی بکر، حادی الارواح الی بلاد الافراح، قاهره، دارالحديث، [بی تا].
 - ۴- ابن منظور محمد، لسان العرب، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
 - ۵- احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دارصادر، [بی تا].
 - ۶- اشعری، ابوالحسن، الأبانة عن اصول الدیانة، قاهره، ۱۳۹۷ ق.
 - ۷- همو، اللمع، به کوشش حمود قرابه، قاهره؛ ۱۹۵۵ م.
 - ۸- اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش نذیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ ق.
 - ۹- جرجانی، ابوالحسن علی، شرح الموافقة، به کوشش محمد بدرالدین، قاهره، ۱۳۲۵ ق.
 - ۱۰- همو، التعریفات، بیروت، ۱۹۶۹ م.
 - ۱۱- جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش عبد الغفور، قاهره، ۱۴۰۷ ق.
 - ۱۲- حلّی، حسین، نهج الحق و کشف الصدق، به کوشش شیخ عین الله الحسینی الایرومی، قم، ۱۴۰۷ ق.
 - ۱۳- همو، الباب الحادی عشر، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ ش.
 - ۱۴- همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم، ۱۳۶۲ ش.
 - ۱۵- رازی، ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق، [بی جا].
 - ۱۶- رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، بهیه المصریة، ۱۳۵۷ ق.
 - ۱۷- همو، کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد، ۱۳۵۳ ق.
 - ۱۸- سلمی، ابو عبد الرحمن، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، به کوشش نصرالله پور جوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
 - ۱۹- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ ق.
 - ۲۰- عبد الجبار، قاضی، نرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴ ق.
 - ۲۱- همو، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، [بی تا].
 - ۲۲- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۱ ش.
 - ۲۳- همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، به کوشش ابراهیم آگاه چوبوقچی و حسین آتای، آنکارا، ۱۹۶۲ م.
 - ۲۴- فیض کاشانی، ملا محسن، کلمات مکتوبه من علوم اهل الحکمة و المعرفة، تهران، [بی تا].
 - ۲۵- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ۱۳۷۸ ش.
 - ۲۶- قوشچی، علی بن محمد، شرح تجرید المقاید، چاپ سنگی، [بی تا].
 - ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، ۱۳۷۰ ش.
 - ۲۸- ما تریدی، ابو منصور، التوحید، استانبول، ۱۹۷۹ م.
 - ۲۹- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
 - ۳۰- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش شفیع کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
 - ۳۱- موسوی خمینی، روح الله، شرح جهل حدیث، تهران، ۱۳۷۸ ش.
 - ۳۲- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، ۱۳۶۲ ش.