

A Comparative Stud of the Possibility of Seeing God in the views of al-Muqīmī al-Dīnawarī and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī¹

Cobra Bashirinia²
Mohammed Soori³
Hossein Mottaqhi⁴

(Received on: 2021-09-07; Accepted on: 2022-04-06)

Abstract

A controversial and challenging issue in the history of Islamic theological and mystical thoughts revolves around the concept of “seeing God.” Different Islamic sects and denominations hold diverse opinions on this matter, and even scholars within a single sect may disagree. Comparative studies play a crucial role in addressing controversies among different sects, and thus, this fundamental research utilizes the method of comparative textual study. The focus of this study is on two books, namely *Sharḥ al-masā’il wa-l-wasā’il fī l-ishārāt wa-l-dalā’il* and *Tafsīr al-mīzān*, to provide a comparative analysis of the perspectives of al-Muqīmī al-Dīnawarī and Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī. The research reveals the following findings: (1) Both al-Dīnawarī and Ṭabāṭabā’ī posit that God can be seen in the hereafter. However, Ṭabāṭabā’ī emphasizes that this vision will occur through the eyes of the heart. (2) Al-Dīnawarī maintains that only the Prophet has seen God in this world using his physical eyes, attributing this vision to divine grace and existential unity, rather than personal efforts. On the other hand, Ṭabāṭabā’ī suggests that even the Prophet’s seeing of God in this world was intuitive in nature. (3) Al-Dīnawarī believes that, under specific circumstances, it is conceivable to see God in this world using physical eyes. In contrast, Ṭabāṭabā’ī argues that the physical vision of God is impossible in this world.

Keywords: Seeing God, al-Muqīmī al-Dīnawarī, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, *Sharḥ al-masā’il*, *al-Mīzān*.

-
1. This article is derived from Kobra Bashirinia, “Muqaddami wa taṣḥīḥ kitāb Sharḥ al-masā’il wa-l-wasā’il fī l-ishārāt wa-l-dalā’il athar ‘Umar al-Muqīmī al-Dīnawarī,” PhD dissertation, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2022.
 2. PhD student, Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: cobra.bashiri@yahoo.com
 3. Faculty member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. Email: mailto:soori@isca.ac.ir
 4. Chair, Basatin Information and Research Institute. Email: hosseinmottaqi@gmail.com

بررسی تطبیقی مسئله امکان رؤیت خداوند از نگاه «مقیمی دینوری» و «علامه طباطبایی»^۱

کبری بشیری‌نیا^۲، محمد سوری^۳، حسین متقی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷]

چکیده

یکی از موضوع‌های پربحث و چالش برانگیز در تاریخ اندیشه‌های کلامی و عرفانی اسلام، مسئله «رؤیت خداوند» است. مذاهب گوناگون اسلامی در این باره موضع‌های متفاوتی دارند؛ حتی گاهی اندیشمندان یک مذهب نظرگاه‌های گوناگونی ابراز کرده‌اند. با نظر به سودمندی مطالعه تطبیقی در تبیین بهتر مسائل مورد اختلاف فریقین، این پژوهش بنیادی با بهره‌گیری از روش متن‌پژوهی تطبیقی، با تأکید بر دو کتاب شرح المسائل الوسائل فی الإشارات والدلائل وتفسیر المیزان به بررسی تطبیقی دیدگاه «مقیمی دینوری» و سید محمد حسین طباطبایی در این باره پرداخته است. رهیافت پژوهش نشان می‌دهد: ۱. هم «دینوری» هم «طباطبایی» به رؤیت خداوند در آخرت باور دارند؛ گرچه به تصریح علامه، این رؤیت با چشم دل صورت می‌گیرد؛ ۲. «دینوری» معتقد است فقط پیامبر (ص) با عنایت و تفضل الهی، نه با جُهد و به دلیل وحدت وجودی اش در این دنیا خدا را با چشم سر دیده است و این رؤیت برای هیچ‌کس دیگری قابل تحقق نیست؛ اما علامه این رؤیت را نیز شهودی می‌داند؛ ۳. «دینوری» باورمند است با شرایطی می‌شود خدا را در همین دنیا با چشم سر دید؛ اما علامه معتقد است به هیچ وجه در این دنیا امکان رؤیت بصری خداوند وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خداوند، مقیمی دینوری، علامه طباطبایی، شرح المسائل، المیزان.

۱. این مقاله برگرفته از: کبری بشیری‌نیا، «مقدمه و تصحیح کتاب شرح المسائل والوسائل والدلائل اثر عمرالمقیمی

الدینوری»؛ رساله دکتری، استاد راهنما: محمد سوری، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۱، است.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسؤل)

cobra.bashiri@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، soori@isca.ac.ir

۴. استاد مشاور و مدیر مؤسسه اطلاع‌رسانی و پژوهشی بساتین hossein.mottaqi@gmail.com

مقدمه

مسئله امکان یا امتناع رؤیت خدا از دیرباز میان ادیان مختلف و فرق گوناگون اسلامی مطرح بوده است. بر اساس گزارش‌های قرآن کریم یهودیان پیش از هر گروهی بر این ایده و خواسته اصرار داشتند که باید خداوند دیده شود و نمی‌توان به خدای نادیده ایمان آورد. قرآن کریم در آیات متعددی به نقل سخنان و درخواست‌های یهودیان از حضرت موسی (ع) اشاره کرده است (نک: اعراف، ۱۴۳). اصرار یهودیان بر دیدن خداوند تا جایی بود که حضرت موسی (ع) را وادار کرد از خدا بخواهد تا خود را به او نشان دهد.

میان مسلمانان فرقه‌های مختلف تفاسیر گوناگونی از مسئله رؤیت خداوند داشته‌اند؛ در واقع رؤیت خدا بین مسلمانان مباحثی کلامی است که حاصل نزاع‌های متکلمان در نیمه قرن دوم هجری به بعد است. برخی عالمان مسلمان، دیدار عینی پروردگار متعال را در دنیا و آخرت محال (اشعری، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۱۷۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ص ۱۹۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۵۷ و ۱۱۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ص ۴۶؛ شریف، ۱۳۶۲: ص ۲۸) و عده‌ای آن را جایز می‌دانند (جرجانی، ۱۳۷۰: ص ۹۴؛ اشعری، ۱۳۹۷: ص ۲۵ و ۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۱۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۳۱۶، ۳۲۹-۳۴۹: ج ۳، ص ۳۴۱، ۳۴۴ و ۳۴۷). امامان معصوم شیعه رؤیت خدا در دنیا و آخرت را با چشم سر محال، اما با چشم دل امکان‌پذیر می‌دانند (نک: نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، خطبه ۱۷۹؛ شیخ صدوق، [بی‌تا]: ص ۱۴۰۸، ح ۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۹۵-۱۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۵۳-۷۵۵؛ پورجوادی، ۱۳۷۵: ص ۶۴-۶۵). نگاه معتزله به موضوع رؤیت همچون تشیع است؛ ولی سائرینی از اهل سنت می‌گویند دیدار الهی در هر دو جهان امکان‌پذیر است؛ یعنی در دنیا با چشم دل و در آخرت مؤمنان در بهشت با چشم سر خداوند را خواهند دید (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۵). این پژوهش تطبیقی درصدد است به این سؤالات پاسخ دهد: دیدگاه دینوری و علامه درباره اصل و امکان رؤیت خدا چیست؟ دینوری و علامه درباره امکان دیدن خدا در دنیا

و کیفیت آن چه دیدگاهی دارند؟ از نگاه دینوری و علامه آیا امکان دیدن خدا در آخرت وجود دارد؟ کیفیت آن چگونه است؟

گفتنی است موضوع اصلی این مقاله بررسی «امکان» رؤیت خدا از دیدگاه دینوری و علامه طباطبایی است؛ این موضوع با موضوع دیگری که «کیفیت» رؤیت است نیز پیوندهایی دارد؛ ما از موضوع اخیر تنها به آن اندازه که برای درک دیدگاه این دو دانشمند درباره موضوع اصلی مقاله ضروری و ناگزیر است، بسنده کرده‌ایم و از شرح و بسط موضوع دوم خودداری شده است تا خروج از چارچوب موضوعی مورد بحث لازم نیاید.

درباره بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در باب رؤیت خداوند تا کنون کارهایی انجام شده و مقالاتی نگاشته شده است که برای نمونه می‌توان به مقاله «بررسی تطبیقی رؤیت خدا در تفسیر شیخ طوسی و تفسیر ماتریدی» (پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۳۹۶: دوره ۳، ش ۲) اشاره کرد؛ اما با جستجو در بانک‌های اطلاعاتی از قبیل نورمگز، پورتال جامع علوم انسانی، مگ ایران و...، پژوهش مستقلی که موضوع رؤیت خدا را از دیدگاه مقیمی دینوری و علامه طباطبایی مقایسه و بررسی کند، تا کنون نگاشته نشده است و این پژوهش نخستین اثر در این باره است.

این پژوهش مطالعه‌ای یا کتابخانه‌ای، از نوع بنیادی و با بهره‌گیری از روش متن‌پژوهی تطبیقی انجام شده است. مطالعه تطبیقی یا هم‌سنجشی، به بیانی ساده عملی برای مقایسه میان مشابهت‌ها و تفاوت‌های طرفین یا طرف‌های تطبیق است که در دو بُعد کمی و کیفی صورت می‌گیرد. پژوهش و مطالعه تطبیقی اشکال و گونه‌های مختلفی دارد (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱: ص ۱۱۰-۱۴۳). مقایسه انجام شده در این مقاله از نوع «مطالعه تطبیقی خرد» است. در مطالعه یا مقایسه تطبیقی خرد، دو سوژه مورد مطالعه مستقیم به ساختاری بزرگ تعلق دارند و میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصر آن مشابهت‌های

اساسی وجود دارد؛ یعنی این دو سوژه، دو چیز شبیه به هم هستند که از یک جنس اند، از یک جا سرچشمه گرفته و شباهت‌های زیادی به یکدیگر دارند (همان، ص ۱۱۰). در بحث روشی، این نکته گفتنی است که در این مقاله هر جا دیدگاهی به دینوری اسناد داده شده است، پس از آن ناگزیر عین عبارت ایشان از روی متن رساله او نیز آورده شده است. این کار از این رو ضرورت و گریزناپذیر بوده است که متن اصلی مورد استناد در پژوهش این مقاله «رساله شرح المسائل الوسائل فی الإشارات والدلائل» اوست که این اثر برای اولین بار توسط نگارنده این مقاله به عنوان تز دکتری تصحیح شده است و تاکنون نیز منتشر نشده است؛ حتی نسخه خطی آن به سختی از خارج از ایران اصطیاد شده و تعداد کسانی که اکنون به این نسخه دسترسی دارد، شاید از شمار انگشتان یک دست نیز تجاوز نکند؛ بنابراین بر خلاف سایر متکلمان مشهور مانند فخر رازی، غزالی و... که آثار آنها منتشر و در دسترس همگان است؛ در صورت ذکر نشدن عین عبارت نویسنده در این مقاله، خواننده به هیچ وجه نمی‌توانست نیاز خود را به بررسی صحت اسناد دیدگاه‌ها و نیز بازخوانی آنها برای تحلیلی احیاناً متفاوت برطرف کند؛ در حالی که هنگام استناد به دیدگاه‌های علامه طباطبایی به دلیل رعایت حجم استناد دارد مقاله، از آوردن نقل قول مستقیم غالباً پرهیز شده است و به متن آن ارجاع داده‌ایم؛ زیرا تفسیر المیزان به آسانی در دسترس همه پژوهشگران است.

اهمیت و ضرورت این پژوهش از قرار ذیل است: ۱. گاهی رخدادهای سیاسی و تعصبات مذهبی سبب شده است برخی از اندیشمندان یک عصر نتوانند اندیشه‌های خود را بازگو کنند یا آرای خود را به رشته تحریر درآورند. به یقین در چنین شرایطی، بررسی و معرفی و تبیین آثار آنان که بتواند خطوط فکری اندیشمندان آن عصر را هرچند کوتاه تبیین کند، ارزش ویژه‌ای می‌یابد؛ ۲. هرچند این اندیشمند در روزگار گذشته می‌زیسته است، اما دور نیست که نکته‌ها و ایده‌های ارزشمند مغفولی در افکار او باشد که راهگشای پژوهشگران

امروز شود. افزون بر آن، پرداختن به اندیشه‌های این شخصیت علمی اهل سنت که تاکنون مغفول مانده است، گامی در معرفی وی محسوب می‌شود؛ ۳. بررسی تطبیقی آثار فریقین می‌تواند گامی مؤثر در تقریب بین مذاهب اسلامی شود و باب گفتگو را پیرامون نکات مشترک اندیشه‌ای باز کند؛ نیز می‌تواند درستی اندیشه‌های قوم عالمان شیعی را که ریشه در معارف اهل بیت (ع) دارند بهتر نشان دهد.

نکته دیگری که نیکوست پیش از آغاز بحث درباره آن توضیح داده شود، نوع نقد به‌کاررفته در این پژوهش است. اولاً: نقد تقسیم‌بندی‌های متفاوتی دارد؛ مثل نقد روشی و محتوایی، نظری و عملی و...؛ ثانیاً: مختار ما در نقدی که از آن استفاده کردیم، نقد بر حسب ارجاع آثار به جهان بیرونی یا خواننده یا نویسنده یا خود اثر است که به شرح زیر تقسیم می‌شود: ۱. نقد به لحاظ واقعیت: یعنی بررسی اثر به لحاظ ارجاع به جهان بیرون، یعنی مطابقت آن با جهان واقع. اینکه چقدر اثر در نمایش چیزی که می‌خواهد منعکس کند صادق است؟ ۲. نقد به لحاظ خواننده: در این نقد تمایل بر این است که ارزش اثر بر مبنای موفقیتش در تحقق هدفی که داشته است ارزیابی شود؛ مثلاً اگر هدفش تبلیغ ایده خاصی است، چه میزان در آن موفق بوده است؟ ۳. نقد به لحاظ نویسنده: در این نقد، منتقد اثر را به لحاظ دید فردی نویسنده و وضع ذهنی او بررسی می‌کند؛ زیرا نویسنده خود را در اثر به گونه‌ای افشا می‌کند. در این نقد، منتقد در شکار نویسنده است و جمله به جمله او را می‌جوید. ۴. نقد به لحاظ خود اثر: اثر را جدا از نویسنده و خواننده و دنیای واقعی بررسی می‌کند و اثر را با محک‌های درونی و ذاتی خود آن از قبیل غموض و ابهام، انسجام متن و ارتباط اجزایش با هم، یعنی روابط بین عناصر متشکله‌اش، تمامیت و کمالش می‌سنجد (شمیسا، ۱۳۷۸: ص ۴۳-۴۶).

ثالثاً: برخی در نقد فقط به یک شیوه نظر دارند؛ اما کسانی در نقد از همه شیوه‌های مفید و مناسب بحث استفاده می‌کنند و درحقیقت نقد آنان نسبی و التقاطی است (نک: همان). روش ما نیز در مقاله حاضر، نقد نسبی است؛ یعنی کوشش کرده‌ایم از هر چهار نوع

روش انتقادی استفاده کنیم؛ مثلاً به همین دلیل، بیوگرافی و کتاب دینوری را بررسی کرده‌ایم تا نقد به لحاظ نویسنده را با دقت بیشتری انجام دهیم یا در جایی که دینوری ادعا می‌کند مسئله رؤیت خدا مورد اتفاق همه اهل سنت است، به نقد به لحاظ واقعیت دست می‌زنیم تا ببینیم آیا در واقع هم دیدگاه اهل سنت به همین ترتیب است؛ هرچند بیشتر به نقد به لحاظ اثر، آن هم با تطبیق و مقایسه با آرای علامه طباطبایی دست یازیده‌ایم.

۱. زیست‌نامه عمر مقیمه دینوری

عمر مقیمه دینوری یکی از صوفیان و متکلمان اهل سنت در سده هفتم بوده است. وی در مذهب کلامی پیرو اشعری و در مذهب فقهی پیرو شافعی است و همانند بسیاری از صوفیان به عقل و خردورزی اهمیت چندانی نمی‌دهد و بیشتر تحت تأثیر احادیث است (نک: مقیمه دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۲۲). از زندگی شخصی و اجتماعی او اکنون اطلاعاتی در دست نیست. وی چنان در تاریخ صوفیه گمنام است که تراجم‌نویسان حتی به نام وی هم اشاره نکرده‌اند و رساله او نیز به گواهی آثار صوفیه حتی یک بار هم استفاده نشده است؛ هرچند اندیشه‌های تحلیلی باریک‌بینانه و شایان توجه در اثر او کم نیست و این جای شگفتی است که چگونه تاکنون چنین گمنام و مغفول مانده است.

اهتمام به شریعت از ویژگی‌های محوری طریقت عمر مقیمه دینوری است. مقیمه دینوری کتاب و سنت را دو میزان می‌دانست که همه اقوال و افعال و احوال عارف با آن سنجیده می‌شود و هرگونه مخالفت با شریعت را کفر می‌دانست (مقیمه دینوری، [بی‌تا]: ص ۲۲). وی در شمار کسانی است که با وجود بودن از علمای اهل سنت، در تبیین مسائل دینی کوچک‌ترین تعصب مذهبی از خود نشان نداده است. او برای تبیین اثبات مواردی از مسائل کلامی در آثار خود گاهی نیز به بیانات حضرت علی (ع) استناد کرده است و با دیده احترام از ایشان نام برده است (مقیمه دینوری، [بی‌تا]: ص ۲۵، ۱۲۲، ۱۸۲).

رساله «شرح المسائل الوسائل فی الإشارات و الدلائل»

رساله «شرح المسائل الوسائل فی الإشارات و الدلائل» در قرن هفتم در قالب هفده مسئله و ده باب تدوین شده است و طی آن پرسش‌ها و ابواب بسیاری از مباحث کلامی و عرفانی تبیین شده است؛ از جمله نویسنده از مفهوم توحید، رؤیت خداوند، اباحه‌گری، توکل، صدارت بر انسان‌ها، دیدن رسول خدا در بیداری، معنای «لن ترانی» بحث کرده است. منابع مؤلف در این اثر، بیشتر قرآن کریم و احادیث و سنت پیامبر (ص) و شهود قلبی است. در این اثر مبسوط از آیات و روایات نبوی استفاده شده است؛ البته مؤلف تنها به نقل متن روایات بسنده کرده و به سند آنها اشاره‌ای نکرده است. تاکنون از این رساله یک نسخه بیشتر شناخته نشده است. این نسخه که با خطی خوانا در قطع رقعی به نگارش درآمده است، در کتابخانه یوسف‌آغای قونیه نگهداری می‌شود.

۲. اصل امکان رؤیت خدا از نگاه دینوری و علامه طباطبایی

آنچه در این بخش بررسی می‌شود، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دینوری و علامه طباطبایی در باب امکان رؤیت خداوند است که تفصیل آن در پی می‌آید.

دیدگاه دینوری

دینوری اصل رؤیت خداوند را امری صحیح و مبتنی بر ادله متعدد قرآنی و روایی و مورد اجماع اهل سنت و جماعت می‌داند و منکران رؤیت را بیرون از دایره اهل سنت و جماعت و سخن آنها را نامعتبر و دین آنها را اتکناپذیر می‌داند (مقیمی دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۲۹). از جمله آیات و روایات مورد استناد او می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ - ۲۳) در آن روز، صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می‌نگرند!.

همچنین این روایت که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هرکه پروردگارش را در خواب رؤیت کند، بهشتی می شود» (الغمیری، ۱۴۳۴: ص ۳۳۰).

دینوری برای نمونه‌ای از رؤیت خدا به شب معراج پیامبر (ص) اشاره و بیان می‌کند روایت عایشه در این باره که دستاویز منکران واقع شده است، به هیچ وجه دلیل بر نفی رؤیت آن حضرت نیست. توضیح آنکه در روایتی مسروق از عایشه نقل می‌کند: «هر کسی بر این باور باشد حضرت محمد (ص) شب معراج پروردگارش را رؤیت کرده است، افترای بزرگی به خدا زده است» (مقیم دینوری، [بی تا]: ص ۱۴۲؛ برای دیدن متن روایت ر.ک: قاضی عیاض، ۱۴۱۹: ص ۵۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ص ۲۱۹).

او این روایت را می‌پذیرد؛ اما آن را این گونه تفسیر می‌کند که درباره میسر شدن رؤیت خدا برای پیامبر در شب معراج دو گونه می‌توان اندیشید: یکی اینکه کسی بگوید پیامبر (ص) با جهد و کوشش خود موفق شد خدا را رؤیت کند؛ دیگر اینکه قایل شود این کار به جهد و کوشش بستگی نداشته، بلکه منوط به عنایت و فضل خداوند بوده است. حال آنچه در روایت عایشه نفی شده و افترا به خداوند دانسته شده است، ناظر به رویکرد اول است؛ به این معنا که کسی گمان کند دیدار خداوند وابسته به علل و عواملی بوده است که هر کسی از جمله پیامبر اکرم (ص) می‌توانست و می‌تواند از سوی خود و با استفاده از آن علل و عوامل و با کوشش آن را تحصیل کند.

با نفی این رویکرد به مسئله، رویکرد دوم یعنی عنایتی و تفضلی بودن رؤیت اثبات می‌شود و این سخن عایشه دال بر آن است؛ حاصل آنکه کرامت دیدار با خدا عنایتی است از جانب او به افرادی که به واسطه تخلق به اخلاق الهی و تجلی اخلاق الهی در آنها و استغراق در الله، استعداد و صلاحیت و استحقاق لازم را پیدا کنند، عطا می‌شود و افراد دیگری که این ویژگی‌ها را نداشته باشند، هر اندازه هم تلاش و کوشش کنند، هرگز موفق به رؤیت خدا نخواهند شد (مقیم دینوری، [بی تا]: ص ۱۴۲-۱۴۵)؛ لقلوله تعالی: «ذَلِك فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ

مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (جمعه: ۴) و قال تعالى: «وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید: ۲۹).

پرسشی که در اینجا طرح می‌شود این است که آیا رؤیت پیامبر (ص) با چشم سر بوده است یا با چشم دل؟ دینوری به طور شفاف و صریح در جایی از این رساله این موضوع را طرح نمی‌کند؛ اما با توجه به بعضی عبارات او می‌توان نتیجه گرفت دیدن خدا با چشم سر را برای پیامبر اکرم (ص) در شب معراج با تفسیر خاصی قبول داشته است؛ یعنی او پیامبر (ص) را نور مطلق می‌دانسته است و باور داشته است حتی بُعد جسمانی پیامبر (ص) هم به یک معنا روحانی بوده است و شاید بتوان گفت به یک تعبیر او سراسر روحانی بوده است و از این نظر نمی‌توان بین بعد جسمانی و روحانی پیامبر (ص) تمایز قایل شد. او به روایتی استناد می‌کند که پیامبر (ص) به یارانش می‌فرماید من از پشت سر هم شما را می‌بینم و لازم نیست برگردم و در مسیر نگاهم باشید که بتوانم شما را ببینم (مقیمی دینوری، [بی تا]: ص ۱۵۱-۱۵۲).

این سخن دینوری با اشکال مواجه است؛ زیرا مبرهن است که انسان از دو بُعد مجزا تشکیل یافته است؛ یکی جسم است و دیگری روح؛ بنابراین نورانیت انسان به هر درجه‌ای برسد - با توجه به دوبعدی بودن وجود او - مربوط به بُعد روحانی وی است و در واقع روح روزبه‌روز متکامل تر می‌شود و به نورانیت محض می‌رسد؛ اما جسم نبی (ص) مانند سایر مردم است؛ چنان‌که خداوند نیز می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰)؛ نیز نک: ابراهیم: ۱۱). طبق آیات قرآن بُعدی که با ملکوت و عالم مجرد ارتباط برقرار می‌کند، بعد روحانی است؛ چنان‌که در آیات دیگری برداشت می‌شود (نک: بقره: ۹۷؛ شعراء: ۱۹۴). برای این اساس چه رؤیت خداوند تفضلی و چه جُهدی باشد، با توجه به مجرد کامل و نورانیت محض خداوند، نمی‌تواند این رؤیت با چشم سر بوده باشد؛ زیرا به قول علامه

حلی، اقتضای وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا (عدم جسمانیت او) و نفی جهت و مکان از اوست؛ بنابراین دیدن خداوند مجرد با چشم جسمانی (چه پیامبر چه غیر او) مستلزم نفی تجرد خداوند و در نتیجه زیرسؤال رفتن وجوب وجود اوست؛ پس با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری منتفی می‌شود (علامه حلی، ۱۳۸۲: ص ۴۶).

از منظری دیگر و با نقدی عمیق‌تر باید گفت قرآن کریم به صراحت امکان دیدن خدا با چشم سر را نفی می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳)؛ زیرا مشاهده خداوند با چشم سر به معنای روپوشدن حسی و جسمانی با خداوند و پذیرفتن تعیین مکانی و زمانی برای اوست که همه باطل هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۱۵۴). خلاصه تا زمانی که رؤیت عبارت از به‌کارافتادن عضلات و عدسی‌های چشم و گرفتن و پس دادن نور باشد، محال است به خدای تعالی تعلق گیرد که در نتیجه انسان خدا را ببیند و در این معنا هیچ فرقی بین دنیا و آخرت نیست، برهان عقلی و آیات و روایات هم بر این معنا دلالت دارند (همان، ص ۳۳۲).

آیه «لن ترانی» و پاسخ دینوری

در اینجا ممکن است کسی بیان کند دیدگاه دینوری مبنی بر امکان رؤیت خداوند با آیه شریف «لن ترانی» (اعراف: ۱۴۳) که در آن خداوند به حضرت موسی (ع) می‌فرماید «هرگز من را رؤیت نمی‌کنی» منافات دارد. دینوری در پاسخ به این اشکال همان پاسخی را می‌دهد که در تفسیر سخن عایشه بیان کرد؛ یعنی تفکیک بین رؤیت با جهد و کوشش و رؤیت به عنایت خداوند و بیان می‌کند منظور خداوند از اینکه ای موسی، تو هرگز مرا نخواهی دید، این است که «بدون عنایت و توفیق» هرگز مرا نخواهی دید (مقیم دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۶۲).

اکنون شاید این سؤال طرح شود که چرا عنایت الهی شامل حال حضرت موسی (ع) نشد و او از کرامت رؤیت حضرت حق محروم ماند؟ این پرسش دربرگیرنده نکته مهمی است که دینوری آن را می‌شکافد. از دیدگاه او علت عدم تعلق عنایت الهی به حضرت موسی (ع) این بود که او هنوز به آن استعداد و اهلیت لازم نرسیده بود تا بتواند خداوند را رؤیت کند که اگر رسیده بود، حتماً به این کرامت می‌رسید.

از دیدگاه دینوری عنایت و توفیق تنها نصیب کسی می‌شود که به «مقام دیدن با تمام وجود» برسند. به بیان دیگر زمانی که او از خدا طلب دیدن با چشم سر کرد و گفت: «أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳)، هنوز صفات بشری حضرت موسی (ع)، در نور حق مستغرق و فانی نشده بود؛ بنابراین نفی ای که از واژه «لَنْ» استفاده می‌شود، متعلق به اصل رؤیت نیست و معنایش این نیست که رؤیت من ناممکن است، بلکه به این معناست که عنایت و توفیق رؤیت من در شرایط و وضعیتی که تو داری، هرگز شامل حال تو نمی‌شود؛ زیرا این دیدار با تمام وجود یا در مقام روح به وصف ربانی و به واسطه نور حاصل می‌شود یا در مقام قلب به صفت روحانی و به واسطه واردات الهی یا در اثر اشتیاق به معانی ذکر و حضرت موسی (ع) هنگام طلب رؤیت خدا در هیچ‌یک از این مقامات نبود (مقیمی دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۶۵).

نکته مهم شایان توجه در اینجا این است که بنا به نظر دینوری، عدم تعلق عنایت به سبب عدم قابلیت قابل است، وگرنه رحمت و عنایت و فضل الهی نامنتهاست؛ به همین دلیل در ادامه خداوند به حضرت موسی (ع) نشان می‌دهد که علت نامیسرشدن رؤیت برای او طاقت و تحمل نداشتن خود اوست.

خداوند تبارک و تعالی خطاب به حضرت موسی (ع) می‌فرماید: به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید. «پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزش ساخت و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد» (اعراف: ۱۴۳). درحقیقت کوه که از نظر

جسمانی قوی‌تر از حضرت موسی (ع) بود و موجود شدیدتری از این نظر بود، نتوانست طاقت بیاورد تا چه برسد به حضرت موسی (ع) که از این جنبه ضعیف‌تر بود. آری، درست است که حضرت موسی (ع) به لحاظ روحی و قلبی قوی‌ترین فرد عصر خود بود؛ اما برای رؤیت خدا این کافی نیست، بلکه رؤیت خدا مستلزم آمادگی و استعداد همه وجود شامل روح و قلب و جسم است و او از نظر جسمانی به درجه لازم و کافی از استغراق واصل نشده بود و این مقامی است که تنها وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) از بین تمام بشر به آن رسید؛ بنابراین چنان‌که گفته شد، وجود مقدس آن حضرت (ص) در شب معراج موفق به رؤیت پروردگار شد (مقیمی دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۶۷).

از نگاه و منظر دینوری پیامبر اکرم (ص) تنها کسی است که تمام وجودش اعم از روح و قلب و جسم پاک و مطهر بوده است و مستغرق در دریای محبت الهی و شیطان‌ش به دست او ایمان آورده است و خداوند تعالی او را مشمول مغفرت تامة خود قرار داده و در یک کلام آن حضرت نور مطلق است (مقیمی دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۶۹).

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی دیدن خدا در دنیا را با چشم سر محال می‌داند؛ زیرا رؤیت به معنای دیدن با چشم سر مستلزم این است که خداوند را همانند دیگر موجودات جسمانی بدانیم که قابل مشاهده با چشم جسمانی است و به ادله عقلی و قرآن خداوند نه جسم است و نیز نظیر و شبیهی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۲۳۸). درحقیقت هیچ صورت ذهنی‌ای منطبق با خداوند نمی‌گردد، نه در دنیا نه در آخرت؛ بنابراین رؤیت به معنای عرفی و آنچه ما می‌شناسیم که مستلزم جسمانیت پروردگار باشد نه در دنیا نه آخرت امکان‌پذیر نیست. البته علامه طباطبایی دیدن خدا را با چشم دل ممکن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۲۵۶) و به روایتی در این باره استناد می‌کند. هشام روایت کرده است که نزد امام صادق (ع)

بودم، ناگاه معاویه بن وهب و عبدالملک بن اعین بر آن جناب درآمدند. معاویه بن وهب رو به امام صادق (ع) عرض کرد: شما درباره روایتی که می‌گوید رسول خدا (ص) پروردگار خود را دیده، چه می‌گویید؟ و اگر این روایت به نظر شما صحیح است، رسول خدا (ص) پروردگار خود را به چه صورتی دید؟ و همچنین روایتی که می‌گوید مؤمنین در بهشت پروردگار خود را می‌بینند؟ اگر این نیز صحیح است، به چه صورتی خواهند دید؟ حضرت تبسمی نمود و فرمود: ای معاویه، چقدر زشت است که مردی هفتاد یا هشتاد سال از عمرش بگذرد و در این مدت در ملک خدا زندگی نموده و از نعمت‌های خداوندی بهره‌مند باشد و خدا را آن‌طور که باید نشناسد؟ آن‌گاه فرمود: ای معاویه، محمد بن عبدالله پروردگار خود را ندید و خداوند بزرگ‌تر از آن است که به مشاهده چشم‌ها درآید. باید دانست که رؤیت دو گونه است: یکی رؤیت به چشم و یکی رؤیت به قلب، هرکه مقصودش از رؤیت خدا رؤیت به قلب باشد، او مثبت است و به خطا نرفته است و هرکه مقصودش از آن رؤیت به چشم باشد، او دروغ گفته و به خدای تعالی و آیات او کفر ورزیده است؛ برای اینکه خود رسول خدا (ص) فرمود: هرکه خدا را به خلق خدا تشبیه کند، کافر شده است (مجلسی، ۱۳۶۸: ج ۴، ص ۵۴).

علامه طباطبایی این دیدگاه دینوری را که «دیدن خدا در دنیا برای حضرت موسی (ع) از این جهت میسر نشد که هنوز به آن درجه والای روحانی مثل پیامبر (ص) نرسیده بود؛ بنابراین چون استحقاق آن را نداشت، عنایت شامل او نشد» نمی‌پذیرد، بلکه ایشان تفسیر دیگری دارد و معتقد است درخواست حضرت موسی (ع) به رؤیت پروردگار به هیچ وجه به معنای درخواست رؤیت با چشم سر که مستلزم جسمانیت و زمان و مکان داشتن خدا باشد نیست و اساساً چنین درخواستی دور از شأن شخصیت بزرگی مانند حضرت موسی (ع) است که پیامبری اولوالعزم است؛ زیرا چنین درخواستی نشان از عدم معرفت صحیح به پروردگار است که با مقام حضرت موسی (ع) ناسازگار است؛ پس درخواست حضرت

موسی (ع) درباره رؤیت با چشم سر نبوده است و به تبع آن آنچه هم نفی شده (لن ترانی) درباره رؤیت با چشم سر نبوده و اساساً چون منتفی بودن آن بدیهی بود، پرسش و پاسخی که در این آیه آمده است، از اساس مربوط به آن نبوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۲۳۹). اکنون جای این پرسش است که چه چیزی مورد درخواست حضرت موسی (ع) بود و آنچه نفی شد، چه بود و چرا؟ علامه طباطبایی باورمند است آنچه حضرت موسی (ع) درخواست کرد، رؤیت به معنای علم حضوری به پروردگار بوده است؛ از آن گونه علمی که خود و احساساتی مانند حب و بغض در برابر کسی یا چیزی را در خود می یابیم. درحقیقت وقتی حضرت موسی (ع) به درجه ای رسید که دیگر با خدا تکلم می کرد و کلام او را می شنید، امیدوار شد که شاید بتواند پروردگار را به علم حضوری در همین دنیا بیابد و به عبارتی ببیند و آنچه بالن ترانی نفی شد، نیز ناظر به این نوع رؤیت است (همان، ص ۲۴۲). سرّ نفی این گونه از رؤیت نیز طبق نظر علامه طباطبایی این است که تا زمانی که انسان به تدبیر بدن و نیازهای ضروری آن مثل خوردن و آشامیدن و استراحت و ... مشغول است که امری طبیعی در این زندگی دنیایی است، دستیابی به رؤیت خدا از نوع علم حضوری مستلزم پیوستن کامل به خدا (انقطاع الی الله) است و این وضعیت جز با بریدن کامل از غیرخدا از جمله بدن و توابع آن حاصل نمی شود و قطع علاقه و بریدن از بدن هم همان مرگ است؛ پس معنای لن ترانی این است که تو هرگز قادر بر رؤیت من و علم حضوری به من در دنیا نیستی (همان، ص ۲۴۳).

معنای پیش گفته برای نفی ابد، با سخن بعدی خداوند که به حضرت موسی (ع) فرمود به کوه نگاه کن؛ پس اگر بر جای خود ماند، تو هم مرا خواهی دید، تأیید می شود؛ زیرا در واقع در این بخش تجلی خدا بر کوه نظیر دانسته شده است با اینکه خدا خودش را به حضرت موسی (ع) نشان دهد. درحقیقت معنای این بخش از آیه این است که ظهور و تجلی من

بر کوه مانند ظهور و تجلی من بر توست؛ پس اگر کوه بر جای خود ماند و همان کوه بود، در حالی که کوه بزرگ و عظیمی است، تو هم می‌توانی امیدوار باشی که طاقت تجلی من را خواهی داشت (و دیدیم که نه کوه بر جای ماند نه موسی طاقت آن را داشت) (همان). گفتنی است علامه طباطبایی در المیزان این روایت را نیز می‌آورد: «پدرم [= امام باقر (ع)] از پدرش از حسین بن علی (ع) روایت کرد که فرمود: شخصی از امیرالمؤمنین (ع) پرسید: ای برادر رسول خدا، آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: من هرگز عبادت نمی‌کنم پروردگاری را که ندیده‌ام؛ ولی چشم‌ها او را به مشاهده اعیان نمی‌بیند، بلکه دل‌ها او را به حقیقت ایمان می‌بیند» (مجلسی، ۱۳۶۸: ج ۴، ص ۵۴).

این حدیث دلالت می‌کند بر اینکه حضرت علی (ع) با چشم دل در همین دنیا پروردگار را رؤیت کرده است یا به تعبیر علامه طباطبایی به گونه علم حضوری. از طرفی ایشان بیان می‌کند این رؤیت جز با انقطاع کامل الی الله حاصل نمی‌شود؛ بنابراین شاید بتوان نتیجه گرفت چون برای حضرت علی (ع) در همین دنیا انقطاع کامل صورت گرفته است که در واقع به درجه‌ای بالاتر از حضرت موسی (ع) رسیده است، دیدار پروردگار هم به چشم دل رخ داده است؛ به سخن حافظ:

فیض روح القدس آر باز مدد فرماید دگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

والله اعلم.

ناگفته نماند برای بیشتر انسان‌ها، انقطاع کامل الی الله فقط با مرگ محقق می‌شود؛ زیرا آنها در این دنیا توجه زیادی به تدبیر بدن و لذت‌های آن دارند و از سویی معرفت نازلی به پروردگار دارند و غالباً اسباب را می‌بینند و از مسبب‌الاسباب غافل‌اند؛ اما بندگان خاص خداوند و در رأس آنها اهل بیت (ع) و در پی آنها عارفان پیرو آنها در همین دنیا به انقطاع الی الله دست می‌یابند؛ زیرا هم درجه معرفت‌شان بسیار بالاست هم نفس‌شان دارای تجرد کامل است؛ بنابراین این ظرفیت را دارند که خدای تعالی حجاب‌ها را از مقابل دیدگان

آنها کنار بزند و با چشم دل او را رؤیت کنند؛ چنان که دیدیم حضرت علی (ع) فرمودند در همین دنیا خدایی را می پرستد که با چشم دل دیده است. همچنین امام علی (ع) فرمود: پاک و منزّه است خدایی که شیرینی خدمت و انقطاع از غیر او را به دل های عارفان چشانیده است و یاد بهشت و حور و قصور آن را از خاطر ایشان زدوده است و همت آنان را در ذکر خودش متمرکز نموده است؛ پس هیچ چیز نزد آنان لذت بخش تر از یاد او نیست (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ج ۷، ص ۱۹۳). امام خمینی (ره) می گوید: اجتناب کامل از لذات دنیا، همان انقطاع کامل الی الله است و با کمترین توجه به دنیا، محال است این انقطاع به دست آید و احتیاج فوق العاده به تمرین، زحمت، ریاضت، استقامت و ممارست است تا بتوان با تمام قوا از ماسوی الله منقطع شد و به غیر خداوند توجهی نباشد (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۷).

۳. امکان رؤیت خدا در دنیا از منظر دینوری و علامه طباطبایی

آنچه در این قسمت بحث می شود، مسئله امکان رؤیت خداوند در دنیاست که دیدگاه های دو اندیشمند پیش گفته به تفصیل بیان و بررسی می شود.

دیدگاه دینوری

دینوری بحث درباره رؤیت خدا در دنیا را در دو بخش رؤیت در بیداری و رؤیت در خواب مطرح کرده است که در ادامه جداگانه بررسی می شود.

امکان رؤیت خدا در بیداری

روشن شد که دینوری بر خلاف معتزله، رؤیت خدا را در این دنیا ممکن می داند؛ اما رؤیت منوط به عنایت پروردگار است و عنایت او هم متوقف بر استعداد و استحقاق بنده و

استعداد هم زمانی فراهم می‌شود که بنده با تمام وجود شامل روح و قلب و جسم پاکیزه و منزّه از آلودگی‌ها و نیز مستغرق و فانی در محبت الهی باشد؛ نیز این جایگاه بسیار والا است و هیچ‌کس در این دنیا به آن نرسیده است، جز حضرت پیامبر اکرم (ص) و حتی پیامبر بزرگی مانند حضرت موسی (ع) نیز که هنوز صفات بشری‌اش در او باقی بود و فانی در صفات الهی نشده بود، طاقت رؤیت خدا را نداشت.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت از نظر دینوری رؤیت خدا در دنیا با چشم سر امکان ذاتی دارد و امکان وقوعی هم دارد و تنها درباره پیامبر اکرم (ص) نیز واقع شده است؛ اما این ماجرا برای هیچ‌کس دیگری رخ نداده است؛ بنابراین رؤیت پروردگار در دنیا با چشم سر برای غیر پیامبر اکرم (ص) ناممکن است؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند به جایگاه او برسد و استعداد با تمام وجود شامل روح و قلب و بدن را پیدا کند که بتواند او را ببیند (مقیمی دینوری، [بی تا]: ص ۱۴۷).

بر اساس آنچه گفته شد، دینوری نتیجه می‌گیرد آیه شریفه قرآن کریم که می‌فرماید: «هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هرچه بخواهد وحی نماید» (شوری: ۵۱) و بعضی از آن به اشتباه نفی امکان رؤیت خدا را نتیجه گرفته‌اند، مربوط به غیر از پیامبر اکرم (ص) است، وگرنه آن حضرت به دلایلی که گفته شد، خدا را در شب معراج رؤیت کرده است.

پس در یک کلام وقتی ما پیامبر (ص) را استثنا کنیم، درباره سایر بشر می‌توان گفت رؤیت خدا در دنیا، در بیداری و با چشم سر امکان ندارد. از اینجاست که دینوری گروه مجسمه را نقد و دیدگاه آنها را رد می‌کند؛ زیرا مجسمه خداوند را به صورت جسمانی و مکان مند توصیف می‌کنند و رؤیت او را برای همگان امکان پذیر می‌دانند (نک: فخر رازی، ۱۹۸۶: ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ مقیمی دینوری، [بی تا]: ص ۱۷۲).

نقد و بررسی

دیدگاه دینوری درباره آیه ۵۱ سوره «شوری» که برداشتِ نفی رؤیت را از آن به معتزله نسبت می‌دهد و از آن رؤیت خداوند در دنیا را نتیجه می‌گیرد، با دیدگاه برخی دیگر از اشاعره همخوانی ندارد؛ زیرا از نگاه آنان آیه در واقع این‌گونه است: «ماکان لبشر ان یکلمه الله فی الدنیا الا علی هذه الاقسام الثلاثة» و این قیدگرفتن به دلیل آن است که میان این آیه و آیات دیگری که از حصول رؤیت در روز قیامت سخن می‌گویند، بتوان جمع نمود (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۲۷، ص ۶۱۲). در رابطه با رؤیت خداوند توسط پیامبر (ص) در شب معراج نیز - همان‌طور که پیش‌تر گفته شد - باید گفت تنها موجودات مادی با چشم و حواس درک‌شدنی هستند؛ اما موجودات مجرد هرگز در این حیطه نمی‌گنجد؛ به عبارت دیگر اگر بگوییم خدا دیده می‌شود، در این صورت باید بگوییم خدا جسم و ماده است؛ زیرا در رؤیت با چشم سر، مرئی باید در زاویه و مقابل نگاه چشم قرار بگیرد و این از خواص جسم و ماده است و جسم بودن و مادی بودن با نیازمند بودن و مرکب بودن ملازم است؛ در نتیجه لازم می‌آید آنچه را خدا فرض کرده‌ایم خدا نباشد، بلکه مانند خود ما جسم و مرکب و محتاج به اجزاء و نیازمند به مکان باشد (نک: سبحانی، ۱۳۷۲: ص ۱۳۵)؛ این مسئله با ذات مقدس او نمی‌سازد. قرآن مجید نیز در این باره می‌فرماید: «لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (انعام: ۱۰۴)؛ این مسئله یعنی عدم رؤیت خداوند با چشم سر در معراج. از قول رسول خدا (ص) نیز به صراحت نقل شده است که فرمود: «فرايته بقلبي و ما رايته بعيني» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ص ۴۸).

افزون بر اینکه دیدن با چشم سر مستلزم آن است که خداوند دارای دو بُعد مکانی و زمانی باشد؛ حال آنکه وجود اقدسش منزله از این اوصاف است. از دگرسو خداوند یا به تمام ذات قابل رؤیت است یا جزئی از ذاتش دیده می‌شود؛ شکل نخست به متناهی بودن

خدا می‌انجامد و شکل دوم مستلزم مرکب، مکان مند و جهت دار بودن خداست که هر دو صورت باطل است؛ پس خدا قابل مشاهده نیست (نک: سبحانی، ۱۳۷۲: ص ۱۲۷) و دیدن خدا در معراج، دیدنی قلبی بوده است نه دیدنی با چشم سر.

امکان رؤیت خدا در خواب

دینوری دیدن خداوند در خواب را برای برخی بندگان خدا که استعداد و استحقاق آن را دارند، میسر و بر اساس روایاتی از پیامبر اکرم (ص) سبب بهشتی شدن آنها می‌داند. بندگان آن که به سعادت رؤیت خدا در خواب نایل می‌شوند، کسانی هستند که به واسطه برخوردار شدن از نفس پاکیزه‌ای دور از تاریکی‌های نفسانیات و دنیا دوستی و نفس‌شان هنگام خواب عروج می‌کند و به عالم وحدانیت الهی می‌رسند و خدای تعالی را رؤیت می‌کنند. وجود نورانی پیامبر اکرم (ص) در روایتی می‌فرماید کسی که پروردگارش را در خواب ببیند، وارد بهشت می‌شود. می‌پرسند آیا چنین چیزی امکان دارد؟ حضرت می‌فرماید: آری کسی که هر شب هزار بار سوره «قل هو الله احد» را بخواند، پروردگارش را در خواب می‌بیند (مقیمی دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۹۱؛ نک: الغمری، ۱۴۳۴: ص ۳۳۰؛ جیلانی، ۲۰۰۵: ص ۱۳۷-۱۳۹).

نکته‌ای که درباره رؤیت خداوند از دیدگاه دینوری وجود دارد، تفاوت دیدگاه او با اشاعره است. اشاعره اگرچه قایل به رؤیت خداوند در قیامت با چشم سر البته آن هم بلاکیفیت هستند، در باب رؤیت خداوند در این دنیا تقریباً اغلب آنان قایل به عدم امکان رؤیت با چشم سر هستند (اشعری، ۱۳۹۷ ق: ص ۲۵ و ۵۱؛ آمدی، ۱۴۱۳: ص ۱۴۲)؛ درحالی‌که دینوری قایل به امکان ذاتی و وقوعی رؤیت خداوند در این دنیا با چشم سر است، هرچند فقط آن را برای پیامبر اکرم ممکن می‌داند؛ همچنین او به امکان رؤیت خداوند در خواب برای برخی از خاصان درگاه الهی باور دارد؛ درحالی‌که اشاعره به این هم قایل نیستند.

دیدگاه علامه طباطبایی

درباره دیدگاه علامه طباطبایی درباره امکان رؤیت خدا در دنیا پیش از این سخن گفته شد و دیدیم که هم به دلیل عقلی هم با دلیل روایی دیدن خدا با چشم سر در این دنیا میسر نیست؛ اما فی الجمله با چشم دل امکان دارد؛ به این معنا، همان طور که گفته شد بندگان مقرب الهی می‌توانند در همین دنیا نیز به انقطاع کاملی الی الله دست پیدا کنند و با چشم دل خدا را ببینند که آن هم برای اوحدی از اولیای الهی مانند پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) رخ می‌دهد، امکان پذیر است. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که دینوری در بحث امکان رؤیت خدا در دنیا، بحث دیدن در بیداری و خواب را از هم تفکیک می‌کند و درباره هر کدام جداگانه سخن گفته است، چنان که دیدیم. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در سه موضع بحث رؤیت خدا را به گونه نسبتاً متمرکز و مفصلی مطرح کرده است؛ یکی ذیل آیه ۱۴۳ سوره «اعراف» (لن ترانی)، دیگری آیه ۲۳ سوره «قیامت» و سوم در آیه ۱۱ سوره «نجم»؛ اما در هیچ‌یک از این سه موضع درباره رؤیت خدا در خواب به طور شفاف و مستقیم اعلام نظر نکرده است؛ اما با توجه اینکه ایشان معتقدند دیدن خدا مستلزم بریدن کامل از غیر خدا از جمله مفارقت از بدن است و این جز با مرگ اتفاق نمی‌افتد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۲۴۳) مگر برای امثال حضرت علی (ع)؛ پس می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه علامه طباطبایی رؤیت خداوند در خواب هم امکان پذیر نیست، مگر به گونه شهودی و از راه دل، آن هم برای اندک اولیایی همچون رسول گرامی و اهل بیت طاهرین ایشان (ع).

چنانکه پیش‌تر گفته شد، از نگاه دینوری رؤیت خداوند در دنیا و در بیداری تنها برای پیامبر اکرم (ص) امکان وقوعی یافته است؛ اما همین رؤیت در عالم رؤیا می‌تواند برای سایرین نیز امکان وقوعی داشته باشد؛ اما از دیدگاه علامه رؤیت الهی چه برای پیامبر چه برای غیر پیامبر در عالم دنیا با چشم سر امکان پذیر نیست، بلکه از نگاه وی رؤیت همان علم ضروری خاص

است که خداوند برای خود حاصل نموده و در واقع همان لقاء الهی است. چنان‌که دیده می‌شود هیچ‌گونه مشابهتی در این دو دیدگاه دیده نمی‌شود و دو نگره کاملاً در مقابل یکدیگر قرار دارند. نقدهایی که به دیدگاه دینوری وارد بود، در اندازه حجم مقاله پیش‌تر مطرح شد.

۴. امکان رؤیت خدا در آخرت از دیدگاه دینوری و علامه طباطبایی

آنچه در این بخش مطرح می‌شود، مقایسه دیدگاه دینوری و علامه در باب رؤیت خداوند در آخرت است.

دیدگاه دینوری

دینوری رؤیت خدا در آخرت را مورد اتفاق همه اهل سنت و جماعت می‌داند و بر اثبات آن به آیاتی از قرآن کریم استدلال می‌کند؛ از جمله آیه «در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می‌نگرد» (قیامت: ۲۲ - ۲۳)؛ سپس تفسیر شافعی از یکی دیگر از آیات قرآن را می‌آورد که در آن خداوند تعالی فرموده است: «زهی پندار که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوب‌اند» (مطففین: ۱۵).

شافعی در تفسیر این آیه می‌گوید: این آیه دلالت می‌کند بر جواز رؤیت در روز قیامت؛ زیرا وقتی خداوند بر افرادی غضب می‌کند و آنها را از رؤیت خود محروم می‌کند؛ پس بین خدا و بندگانی که خدا از آنها رضایت دارد، مانع و حجابی نیست (مقیم دینوری، [بی‌تا]: ص ۱۹۲ و ۲۰۵).

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی رؤیت خداوند در آخرت را میسر می‌داند، ولی با چشم قلب. او در اثبات این نظر به روایتی استناد می‌کند که طی آن شخصی به نام معاویه بن وهب از امام صادق (ع) پرسش‌هایی درباره دیدار خدا می‌کند؛ از جمله آیا این روایت صحیح است که مؤمنان

در بهشت پروردگار خود را می بینند؟ حضرت به او پاسخ می دهند آری چنین است؛ اما نباید پنداشت که آن دیدن به چشم سر [و به عبارتی دیدن به آن معنایی باشد که اکنون می فهمید که جسمی باشد و در معرض چشم آدمی قرار بگیرد و مشاهده شود] است؛ زیرا خداوند بزرگ تر از آن است که به مشاهده چشم [مادی] سر درآید و اگر کسی چنین بپندارد، به خدا کفر ورزیده است؛ زیرا او را به مخلوقاتش تشبیه کرده است (مجلسی، ۱۳۶۸: ج ۴، ص ۵۴).

۵. مشترکات و مفترقات رؤیت خدا از نظر علامه طباطبایی و دینوری

۱. هم «دینوری» هم «طباطبایی» به رؤیت خداوند در آخرت باور دارند؛ گرچه به تصریح علامه این رؤیت با چشم دل صورت می گیرد.

۲. «دینوری» معتقد است فقط پیامبر (ص) با عنایت و تفضل الهی و نه با جُهد و به دلیل وحدت وجودی اش در این دنیا خدا را با چشم سر دیده است و این رؤیت برای هیچ کس دیگری قابل تحقق نیست؛ اما علامه این رؤیت را نیز شهودی و با چشم دل و نه چشم سر می داند.

۳. «دینوری» باورمند است با شرایطی می شود خدا را در همین دنیا با چشم سر دید؛ اما علامه معتقد است به هیچ وجه در این دنیا امکان رؤیت بصری خداوند وجود ندارد، بلکه تنها رؤیت با چشم دل آن هم برای اوحی از اولیای الهی که از عالم ماده کاملاً منقطع شده باشند، امکان پذیر است.

نتیجه

آنچه در این پژوهش بررسی شد، نگاه تطبیقی به نگره دو اندیشمند شیعه و سنی درباره رؤیت خداوند بود. عمر مقیمی دینوری در جایگاه یکی از متکلمان و عارفان سنی باورمند است امکان رؤیت عینی و بصری خداوند در دنیا و نیز آخرت وجود دارد؛ اما رؤیت دنیوی در بیداری

فقط به نبی اکرم (ص) اختصاص دارد؛ ولی رؤیت دنیوی در عالم رؤیا می‌تواند برای غیرنبی نیز اتفاق بیفتد. از نگاه علامه طباطبایی رؤیت بصری در دنیا و نیز در آخرت برای هیچ‌کس امکان‌پذیر نیست و آنچه نقطه اشتراک میان این دو نگره است، اصل رؤیت خدا در آخرت و نیز در دنیا است؛ اما یکی به رؤیت قلبی و شهودی باور دارد و دیگری آن را عینی و بصری می‌داند. دینوری بر این باور است که دیدار با خداوند و رؤیت او در این دنیا و با چشم سر موقوف عنایت است نه کسب و اختیار. ایشان عنایت الهی را تنها منحصر به کسی می‌داند که با همه وجود اعم از روح و قلب و جسم در بحر صفات و محبت الهی غرق شود و در آن فانی شده باشد و این مقام تنها برای وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) حاصل شده است و سابقاً و لاحقاً برای کسی میسر نشده و نمی‌شود. وی درباره رؤیت خدا در دنیا در حالت خواب نیز معتقد است انسان‌هایی که از تیرگی‌های نفسانیات خود را پاکیزه کرده باشند، می‌توانند به دیدار پروردگار نایل شوند. دیدگاه دینوری به دلیل مسئله تجسیم و عدم اتقان شواهد مورد استناد و نیز ابهام در تبیین برخی از دیدگاه‌ها، از نگاه عقلی و نقلی با نقدهایی مواجه است که در طی تحقیق به آنها پرداخته شد؛ بنابراین رؤیت خداوند چه در دنیا چه در آخرت، امری شهودی و قلبی است.



کتاب‌نامه

- قرآن کریم (۱۳۸۳)؛ ترجمه: مسعود انصاری خوشابر؛ ویراستار: بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: فروزان.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳ ق)؛ غایة المرام فی علم الکلام؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ ق)؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل؛ قاهره: انتشارات دار الحدیث.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ ق)؛ منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة؛ المحقق: محمد رشاد سالم؛ ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۲۶ ق)؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ تحقیق: نعیم زرزور؛ قاهره: مکتبه العصریه.

- الأشقودری الألبانی، محمد ناصرالدین (۱۴۲۲)؛ مختصر صحیح الإمام البخاری؛ الرياض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱)؛ روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵)؛ رؤیت ماه در آسمان؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جرجانی، علی بن محمد (میر سیدشریف) (۱۳۷۰)؛ کتاب التعریفات؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- جیلانی، عبدالقادر (۲۰۰۵. ۱۳۸۳)؛ السفینة القادرية؛ بیروت: انتشارات دار الفکر.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸)؛ جهاد اکبر؛ ج ۱، چاپ نهم، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۲)؛ الهیات و معارف اسلامی؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- — [بی تا]؛ رؤیة الله فی ضوء الكتاب و السنة و العقل الصریح؛ [بی جا]، [بی نا].
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)؛ نهج البلاغه؛ تصحیح: صبحی صالح؛ قم: هجرت.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ هـ. ۱۹۹۶ م)؛ الدیباچ علی صحیح مسلم بن الحجاج؛ السعودیه: انتشارات دار بن عفان.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲)؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸)؛ نقد ادبی؛ تهران: فردوس.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ ش)؛ الممل و النحل؛ تحقیق: محمد بدران؛ قم: شریف رضی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۹۸ ق)؛ التوحید؛ قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- — (۱۳۹۳)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- — (۱۳۷۴ هـ. ش). ترجمه تفسیر المیزان؛ مترجم: محمد باقر موسوی؛ چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق)؛ الاحتجاج؛ مشهد: نشر مرتضی.

- طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٩ ق)؛ التبیان؛ تحقیق: أحمد قصیر؛ ج ٤، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (١٤١٥ ق)؛ تفسیر نور الثقلین؛ قم: اسماعیلیان.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (١٣٨٢ ش)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات؛ مقدمه و تعلیقه: جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- عین القضاة، عبدالله بن محمد (١٣٧٧)؛ نامه های عین القضاة همدانی؛ تهران: اساطیر.
- الغمری، أبوعاصم (١٤٣٤ ق - ٢٠١٣ م)؛ فتح المنان شرح و تحقیق کتاب الدارمی أبی محمد عبدالله بن عبدالرحمن المسمی (المسند الجامع)؛ بیروت: دار البشائر الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤١١ ق)؛ تفسیر الکبیر؛ قم: مطبعة مکتب الاعلام الاسلامیه.
- _____ (١٩٨٦)؛ الاربعین فی اصول الدین؛ مصر: مکتبه الکلیات الازهریه.
- قاضی، عبدالجبار (١٩٧١ م)؛ المختصر فی اصول الدین؛ تحقیق: محمد عماره؛ بیروت: دار الهلال.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی (١٤١٩ ق)؛ إكمال المعلم بفوائد المسلم؛ المنصوره: دار الوفاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ ق)؛ الکافی؛ تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (١٣٦٨)؛ بحار الانوار؛ تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- مقیمی دینوری، عمر [بی تا]؛ نسخه خطی کتاب شرح المسائل و الوسائل فی الاشارات والدلائل؛ قونیة: کتابخانه یوسف آغا.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (١٤٠٠ ق)؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج البراعة (خوئی)؛ ج ٧، چ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- The Holy Quran (1383). Translation: Masoud Ansari Khoshabar, Editor: Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Forouzan.
- Amedi, S. (1413). *Ghayat Al-maram fi El Al-Kalam*, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya.
- Ibn Hanbal, A. (1416/ 1995). *Musnad of Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Cairo: Dar al-Hadith Publications.

- Ibn Taymiyyah, A. (1406). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah in violation of the words of al-Qadri'ah al-Qadriyyah*, Al-Muhaqiq: Muhammad Rashad Salem.
- Ash'ari, A. (1426). *Articles of Islamists and Muslim Differences*, Research by Naeem Zarzour, Cairo: Al-Asriya School.
- Al-Ashqadari Al-Albani, M. (1422 /2002). *Summary of Sahih Imam al-Bukhari*, Riyadh: School of Publishing and Distribution.
- Pakatchi, A. (1391). *Research Method Based on Quran and Hadith Sciences*, Tehran: Imam Sadegh (AS) University.
- Pourjavadi, N. (1375). *Seeing the moon in the sky*, Tehran: University Publishing Center.
- Jorjani, A. (Mir Seyyed Sharif) (1370). *Kitab Al-Tarifat*, Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Jilani, A. (2005/1383). *Al-Safinat Al-Ghaderiyah*, Beirut: Dar Al-Fikr Publications.
- Khomeini, R. (1378). *Jihad Akbar*, ninth edition, vol. 1, Qom: Imam Khomeini Publishing House.
- Sobhani, J. (1372). *Theology and Islamic Studies*, Qom: Imam Sadegh Institute.
- _____ (Bita). *God's vision in the light of the Book and the Sunnah and the clear intellect*, nowhere, in us.
- Sayyed Razi, M. (1414). *Nahj al-Balaghah*, correction: Sabji Saleh, Qom: Hijrat.
- Al-Suyuti, J. (1416 / 1996). *Al-Dibaj Ala Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj*, Saudi Arabia: Dar Ibn Affan Publications.
- Sharif, M. (1362). *History of Philosophy in Islam*, Tehran: University Publishing Center.
- Shamisa, S. (1378). *Literary Criticism*, Tehran: Ferdows.
- Shahrestani, M. (1364). *International and Settlement*, Research: Mohammad Badran, Qom: Sharif Razi.
- Sheikh Saduq, M. (1398). *Al-Tawhid*, Qom: Society of Teachers.
- Tabatabai, M. (1390). *Al-Mizan*, Lebanon - Beirut: Scientific Foundation for Publications.
- _____ (1393). *Al-Mizan*, Beirut: Scientific Institute.
- _____ (1374). *Translated by Tafsir Al-Mizan*, Translator: Mohammad Hussein, Mousavi, Mohammad Baqer, fifth edition, Qom: Publisher: Qom Seminary Teachers Association.
- Tabarsi, A. (1403). *Al-Ihtijaj*, Mashhad: Morteza Publishing.
- Tusi, M. (1409). *Al-Tibyan*, research: Ahmad Qusayr, vol. 4, Qom: Maktab al-A'lam al-Islami.
- Hoveizi, A. (1415). *Tafsir Noor al-Thaqalin*, Qom: Ismailis.

- Allameh Helli (1382). *Discovering the meaning in the explanation of the abstraction of belief according to the theology*, introduction and commentary: Jafar Sobhani, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute.
- Ein al-Qudat, A. (1377). *Letters of the Ein al-Qudat Hamedani*, Tehran: Myths.
- Al-Ghamri, A. (1434 /2013). *Fath al-Manan Explanation and research of the book of Darmi Abi Muhammad Abdullah bin Abdul Rahman Al-Masmi (Al-Musnad Al-Jame ')*, Beirut: Dar Al-Bashayer Al-Islamiyah.
- Fakhr Razi, M. (1411). *Al-Tafsir Al-Kabir*, Qom: Press of the Islamic Media School.
- _____ (1986). *Al-Arbaeen Fi Usul al-Din*, Egypt: Al-Azhariyah School of Universities.
- Ghazi Abdul Jabbar (1971). *Al-Mukhtasar Fi Usul al-Din*, research: Muhammad Amara, Beirut: Dar al-Hilal.
- Ghazi Ayyaz, A. (1419). *Kamal al-Mu'allim for the benefits of the Muslim*, Al-Mansoura: Dar Al-Wafa '.
- Koleini, M. (1407). *Al-Kafi*, research and correction: Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhoondi, Tehran: Islamic Books House.
- Majlisi, M.(1989). *Bihar Al-Anwar*, Tehran: Ministry of Religion and Islamic Guidance.
- Moghimi Dinvari, O. (Bita). *Manuscript of the book Sharh al-Masa'il wa al-Wasa'il fi al-Isharat wa al-Dala'il*, Konya: Yusuf Agha Library.
- Hashemi Khoei, H. (1400). *Minhaj al-Bara'a fi Sharh Nahj al-Balaghah and the completion of Minhaj al-Bara'a (Khoei)*, fourth edition, vol. 7, Tehran: Maktab al-Islamiya.

References

- The Quran. 1383 Sh. Translated into Persian by Masoud Ansari Khoshabar. Edited by Ba-haedn Khorramshahi. Tehran: Foruzan.
- 'Allāma al-Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf, al-. 1382 Sh. *Kashf al-murād fi sharḥ tajrīd al-i'tiqād, qism al-ilāhiyyāt*. Annotated by Jafar Sobhani. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Āmidī, Sayf al-Dīn. 1413 AH. *Ghāyat al-marām fi 'ilm al-kalām*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- 'Arūsī al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī b. Jum'a, al-. 1415 AH. *Tafsīr nūr al-thaqalayn*. Qom: Is-ma'iliyan.

- Ash'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl, al-. 1426 AH. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*. Edited by Na'im Zarzur. Cairo: Maktabat al-'Asriya.
- Ashqūdarī al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, al-. 1422 AH. *Mukhtaṣar ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif li-l-Nashr wa-l-Taḥzī.
- 'Ayn al-Quḍāt, 'Abd Allāh b. Muḥammad. 1377 Sh. *Nāmi-hāyi 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī*. Tehran: Asatir.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. 1411 AH. *Tafsīr al-kabīr*. Qom: Matba'a Maktab al-'Ilam al-Islamiyya.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. 1986. *Al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*. Egypt: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya.
- Ghumrī, Abū 'Āṣim, al-. 1434 AH. *Fath al-mannān sharḥ wa-taḥqīq kitāb al-Dārimī Abī Muḥammad 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-musammā al-musnad al-jāmi'*. Beirut: Dar al-Bashāir al-Islamiyya.
- Hāshimī al-Khu'ī, Mīrzā Ḥabīb Allāh, al-. 1400 AH. *Minhāj al-barā'a fī sharḥ nahj al-balāgha wa takmila minhāj al-barā'a*. Tehran: Maktabat al-Islamiyya.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1406 AH. *Minhāj al-sunnat al-nabawiyya fī naqd kalām al-Shī'a al-qadariyya*. Edited by Muhammad Rashad Salim. Riyadh: Jamī'a al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyya.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. 1416 AH. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Cairo: Dar al-Hadith.
- Jaylānī, 'Abd al-Qādir. 2005. *Al-Safīnat al-Qādiriyya*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad (Mīr Sayyid Sharīf), al-. 1370 Sh. *Kitāb al-ta'rīfāt*. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Khomeini, Sayyed Ruhollah. 1378 Sh. *Jahād akbar*. Qom: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, al-. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Edited by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub a-Islamiyya.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, al-. 1368 Sh. *Biḥār al-anwār*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Muqīmī al-Dīnawārī, 'Umar, al-. n.d. *Sharḥ al-masā'il wa-l-wasā'il fī l-ishārāt wa-l-da;ā'il*. Manuscript. Konya: Yusuf Agha Library.

- Pakatchi, Ahmad. 1391 Sh. *Rawish taḥqīq bā takyī bar ḥawzi-yi ‘ulūm Qur’ān wa ḥadīth*. Tehran: Imam Sadiq University.
- Pourjavadi, Nasrollah. 1375 Sh. *Ru‘yat mādhar āsimān*. Tehran: University Publishing Center.
- Qāḍī ‘Ayyād, ‘Ayyād b. Mūsā. 1419 AH. *Ikmāl al-mu‘allim bi-fawā‘id al-musallam*. Mansoura, Egypt: Dar al-Wafa.
- Qāḍī, ‘Abd al-Jabbār. 1971. *Al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-dīn*. Edited by Muhammad Imara. Beirut: Dar al-Hilal.
- Sayyid al-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusayn, al-. 1414 AH. *Nahj al-Balāgha*. Edited by Subhi Salih. Qom: Hejrat.
- Shahrīstānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, al-. 1364 Sh. *Al-Milal wa-l-nihal*. Edited by Muhammad Badran. Qom: Sharif Razi.
- Shamisa, Sirous. 1378 Sh. *Naqd adabī*. Tehran: Ferdow.
- Sharif, Mian Mohammad. 1362 Sh. *Tārīkh falsafī dar Islam*. Tehran: University Publishing Center.
- Shaykh al-Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh, al-. 1398 AH. *Al-Tawḥīd*. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Sobhani, Jafar. 1372 Sh. *Ilāhiyyāt wa ma‘ārif Islāmī*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Sobhani, Jafar. n.d. *Ru‘yat Allāh fī daw‘ al-kitāb wa-l-sunna wa-l-‘aql al-ṣarīḥ*. N.p.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, al-. 1416 AH. *Al-Dībāj ‘alā ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*. Saudi Arabia: Dar Ibn ‘Affan Publications.
- Ṭabarsī, Aḥmad b. ‘Alī, al-. 1403 AH. *Al-Iḥtijāj*. Mashhad: Morteza Publications.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1374 Sh. *Tarjumi-yi tafsīr al-mīzān*. Translated into Persian by Mohammad Bagher Mousavi. Qom: Society of Seminary Teachers in Qom.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1390 AH. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami li-l-Matbu‘at.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1393 AH. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, al-. 1409 AH. *Al-Tibyān*. Edited by Ahmad Qasir. Qom: Islamic Propagation Office.