



A Survey of The Interpretation of The Two Groups in the 22 and 23 Verses of al-Qyyamah

(Received: 2022-7-3 Accepted: 2022-12-23)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.2.8>

Saneipur, Mohammadhasan¹

Alaee Rahmani, fatemeh²

Gholaminejad, Fahimeh³

Abstract


One of the main concerns of Shia and Sunni commentators is the clarification of the interpretation of the Holy Qur'an in studying the implications of the verses. Meticulously identifying the similarities and differences of the two groups in implications and interpretations of a verse leads to a better understanding of it and achieving the meaning of the Surah. Thus, in the present inquiry, and through a descriptive-analytical method, we explore the differences between the two groups in the interpretation of the verses "On that Day there shall be radiant faces gazing towards their Lord". The main disagreement in the interpretation of the two groups is that some interpret the verse as the vision of the heart (esoteric gazing), the truth of the faith, and the intellectual knowledge of God on the Day of Resurrection, while others interpret the verse as gazing the heavenly blessings and the divine grace. According to the Shia speeches, the infallible Imams, especially Imam Reza (a), always invite their audiences to refer to the verses such as "No vision can grasp Him, but His grasp is over all vision" in terms of intellectual arguments. Analyzing and investigating the verses reveal that the Sunni commentators did not consider the material or worldly interpretation of the concept of "Nazar"(vision) in the above verse until the third century of Hijra. Because the school of Ash'are did not exist until the second and third century and in the late three century the Mu'tazila school was established and became the subject of discussion in the circles. Therefore, the idea of "material and worldly vision" did not exist among Sunni commentators, and with the emergence of the theological debates and interpretations, it started as a scientific view among Sunnis.

Keywords: The Holy Qur'an, The 22 and 23 Verses of al-Qiyamah, Nazar (vision), The states of Resurrection, Material and worldly interpretation.

1. Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: saneipur@kashanu.ac.ir

2. - Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: f.alaee@alzahra.ac.ir

3. Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. (Corresponding Author) Email address: fahimeh.gholaminejad@grad.kashanu.ac.ir

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

نوع مقاله: پژوهشی

تأویل پژوهی فریقین در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/ ۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/ ۶)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.2.8>صانعی پور، محمد حسن^۱علایی رحمانی، فاطمه^۲غلامی نژاد، فهیمه^۳

چکیده

تبیین تأویل آیات قرآنی در مواجهه با دلالت انگاری آیات، یکی از دغدغه‌های مفسران شیعه و سنی به شمار می‌آید. شناسایی دقیق وجود افتراق و اشتراک فریقین در دلالت‌ها و تأویلات یک آیه، به فهم بهتر آیات و دست‌یابی به مقصود آن سوره می‌انجامد. در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، اختلاف فریقین در تفسیر و مراد آیات (وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) مورد بررسی قرار گرفته است. اختلاف اصلی مطرح در این آیات بدین صورت است که گروهی آیه را تأویل به رؤیت قلبی و حقیقت ایمانی و معرفت عقلی خداوند در قیامت و گروهی دیگر آن را به معنی مشاهده‌ی نعمات بهشتی و رحمت الهی تفسیر و تأویل می‌کنند. در روایات شیعی، ائمه‌ی اهل بیت (علیهم‌السلام)، به خصوص امام رضا (علیه‌السلام) مخاطب خود را با استدلال‌های عقلانی و نیز ارجاع به آیاتی نظیر (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) دعوت می‌کند. از رهگذر تحلیل و بررسی این آیات چنین بدست می‌آید که اهل سنت به اتفاق تا قرن سه هجری به بحث تفسیر مادی از «نظر» در آیه مذکور نپرداختند. زیرا مکتب کلامی اشاعره تا قرن ۲ و ۳ وجود نداشته و از اواخر قرن سه هجری، مکتب معتزله موضوع بحث محافل بوده است. لذا نظریه «رؤیت مادی» ابتدا در میان مفسران اهل سنت وجود نداشته است و با به وجود آمدن جریان تفسیر کلامی به عنوان یک جریان علمی در میان اهل سنت پا گرفت.


واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، نظر، احوال قیامت، تفسیر مادی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران saneipur@kashanu.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران f.alaaee@alzahra.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)

fahimeh.gholaminejad@grad.kashanu.ac.ir

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



۱- مقدمه و بیان مسئله

آیات (وجوه یومئذ ناضره، إلی ربها ناظره) (القیامه/۲۲ و ۲۳) از آیاتی است که فریقین در تفسیر و مراد آن اختلاف دارند. با بررسی پیشینه‌ی تاریخ تفسیر به این واقعیت پی می‌بریم که وجود پیش فرض‌های کلامی در تفسیر، نقطه‌ی شروع اختلافات تفسیری میان فریقین بوده است. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۰-۷۴) در حقیقت یکی از عوامل اصلی اختلاف در تفاسیر و تمایز در تبیین پاره‌ای از آیات قرآن کریم، اختلافات مذهبی و کلامی مفسران است. به عنوان مثال، نحله‌های کلامی چون شیعه، معتزله و اشاعره در آیات مربوط به صفات و اسماء و افعال خداوند تفسیری متفاوت از یکدیگر عرضه کرده‌اند. همین اختلافات در گرایشها و باورهای دینی سبب پیدایش مذاهب و مکاتب تفسیری شده و عناوینی چون تفسیر شیعی، تفسیر معتزلی، تفسیر کلامی و تفسیر باطنی (اسماعیلی) ناظر به اختلاف مذهبی و کلامی مفسران است. (شاکر، ۱۳۷۹: ۵۴) توجه به چند نکته می‌تواند به فهم آیات مشکل کمک کند. از جمله اینکه با مطالعه‌ی لغت عربی، فضای نزول آیات، سیاق آیات، فهمی که مفسران نخستین از آیه‌های ۲۲-۲۳ قیامت ارائه کرده‌اند و همچنین با مراجعه به سخن ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم) به عنوان مفسران قرآن، قادر خواهیم بود به پرسش‌های مطرح در مورد آیات اختلافی، از قبیل آیات (وجوه یومئذ ناضره إلی ربها ناظره) پاسخ داده و فهمی علمی از این آیات ارائه کنیم. در حقیقت تأویل در آیه به معنای "بیان مراد جدی" است و در لغت نیز تأویل از ریشه اول (رجوع و بازگشت) به معنای بازگرداندن شیء به اصل نهایت خودش است، خواه علم باشد و خواه فعل (راغب، ۱۴۱۲ ه.ق: ۲۷) پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دلایل عقلی و نقلی فریقین در معنا و مراد آیات ۲۲-۲۳ سوره‌ی قیامت پرداخته و در نهایت در میان آن‌ها به داوری دلایل دو طرف می‌پردازد و در پایان به دستاوردهای جدیدی، دست یافته است. یکی از مواردی که می‌تواند در این زمینه کمک کند، شیوه پاسخگویی امام رضا (علیه‌السلام) در توجیه عقلانی آیات متشابه است که می‌تواند مورد دقت قرار گیرد و شایستگی مطالعات بیشتری را نیز داراست. مهم‌ترین سؤالات پژوهش حاضر عبارت است از:

- وجوه اشتراک و اختلاف در دیدگاه‌های تفسیری فریقین در مورد آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت

کدام است؟

- با توجه به قرائن حالی و مقالی، معنای «نظر» در آیه های ۲۲-۲۳ سوره قیامت کدام است؟
- موافقان و منکران رؤیت خداوند در قیامت چه گروه‌هایی هستند و دلایل آن‌ها کدام است؟
- نقش روایات ائمه در پاسخ به آیات متشابه چه اندازه است و چگونه می‌توان شیوه بحث آن‌ها را در سایر آیات به کار بست؟

فرض بر آن است که انسان نیکوکار در قیامت توانایی درک و دیدن ظاهری خداوند را ندارد اما آنان که چهره‌هایی نورانی و شاد دارند، این نورانیت ناشی از ایمان قلبی آنان است و می‌توانند با چشم دل، خداوند سبحان را شهود نمایند.

در حوزه تأویل پژوهی آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، پژوهشی مستقل انجام نشده است و برخی مقالات به صورت کلی نظریات اشاعره و شیعه درباره رؤیت خدا را مورد بررسی قرار داده‌اند و گاه در ذیل این مقالات اشاره‌ای مختصر به آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه نیز کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله "بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی درباره رؤیت خدا" اشاره کرد. این مقاله به کوشش سید رضا مؤدب در شماره ۲۸ مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی سال ۱۳۸۵ به چاپ رسیده است و مقوله رؤیت خدا را با توجه به نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی مورد بررسی قرار داده است. (مؤدب، ۱۳۸۵: ۶۵-۷۷) مرتضی عرفانی و همکاران نیز در مقاله "رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبائی" ضمن بیان دلایل قرآنی و روایی فخرالدین رازی بر جواز رؤیت خداوند و دلایل قرآنی و روایی علامه طباطبائی بر عدم جواز رؤیت خداوند را معرفی و تحلیل کرده‌اند. (عرفانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۳۶-۱۲۷) لیکن باید گفت به‌رغم اهمیت بررسی مجزای دلایل فریقین ذیل تأویل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه تاکنون اثری مستقل درباره آن، تدوین نگردیده است. از جنبه‌های نوآورانه پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش‌های گذشته آن است که اولاً روایات تفسیری فریقین و تأویل آن ذیل آیات مربوطه مورد تحلیل قرار گرفته، چیزی که در کارهای پژوهشی گذشته به آن پرداخته نشده و در قالب یک مقاله مستقل به آن توجه نشده و جوانب متفاوت آن بررسی نشده است. ثانیاً با بازاندیشی دیدگاه‌های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، تصویری روشن‌تر از مفهوم "نظر" ارائه شده است.



۲- سوره القیامه

سوره قیامت تماماً مکی است و از این نظر بین علمای علوم قرآن و مفسران شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد. (طوسی، بی تا: ۱۰/۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰/۱۰۲) سوره مذکور دارای ۴۰ آیه نزد کوفیان و ۳۹ آیه نزد بصریان می باشد (طوسی، بی تا: ۱۰/۱۸۹)، این سوره مشتمل بر ۱۹۹ کلمه و ۶۵۲ حرف است. از نظر ترتیب نزول، سوره سی و یکم قرآن و مکی است. (حجتی، ۱۳۸۶: ۱۴۷) سوره القارعه سوره قبل از سوره القیامه و نظر ترتیب نزول سی ام و سوره الهمزه سوره بعد از سوره القیامه و سی و دومین سوره نازل شده است. (رامیار، ۱۳۹۲، ص ۶۱۱) این سوره به شهادت سیاق آیاتش، اولاً یکجا نازل شده و ثانیاً ویژگی های سور مکی را مانند: کوتاهی آیات، دعوت به معاد و اصول دین را دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲، ۱۰۳)

۳- مفهوم شناسی واژگان آیه

با نگاه به معانی واژه های «وجوه» و «ناظره»، در آیات مورد بحث و توجه به مفهوم آن کلمات در سایر آیات قرآن، سعی بر این است که به معنای آیات در زبان عربی عصر نزول و کشف وجوه مختلف کاربرد کلمه دست یابیم.

۳-۱- وجوه: وجه آن چیزی است که به سوی آن روی آورند. (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۶/۱۸۶؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴/۲۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶/۸۸؛ حمیری، ۱۴۲۰ق: ۱۱/۷۰۷) اصل وجه همان چهره و صورت است. (راغب، ۱۴۱۲: ۱/۸۵۵) و چون اولین عضو بدن و شریف ترین آن است و در مواجهه با هر چیز بکار می رود، به آن «وجوه» اطلاق کردند. (راغب، ۱۴۱۲: ۱/۸۵۵) برخی معنای وجوه را صاحبان وجوه (عکبری، بی تا: ۱/۳۸۲) یا وجیه (مرد گردانقدر=بهشتیان) گفته اند. این واژه یا در نسبت با خداوند استعمال شده است، یا در مورد انسان؛ بجز یک مورد که مضاف به «النهار» (آل عمران/۷۲) شده است. این واژه در ۷ مورد در ارتباط با «الله» یا «رب» به صورت های مضاف یا خبر برای مبتدای «الله» به کار رفته است. آدر بقیه موارد در رابطه با انسان تکرار شده است. اکثر موارد این آیات، از ساخت وجوه، به

^۱ . استعمال فی مستقبل کل شیء، و فی أشرفه و مبدئه

^۲ . (روم/۳۸؛ روم/۳۹؛ بقره/۲۷۲؛ بقره/۱۱۵؛ رحمن/۲۷؛ بقره/۱۱۲؛ نساء/۱۲۵)

صورت مفرد یا جمع به شکل مضاف به ضمیر، استعمال شده است. کاربرد واژه‌ی «وجوه» در چند مورد اشاره به چهره و اغلب چهره‌ی گنهکاران در قیامت دارد، از جمله: آل عمران/ ۱۰۶؛ قیامت/ ۲۲؛ قیامت/ ۲۴؛ عبس/ ۳۸؛ عبس/ ۴۰؛ غاشیه/ ۸) سه مورد نیز به چهره‌ی نیکوکاران در قیامت اشاره می‌کند: غاشیه/ ۲؛ قیامت/ ۲۲؛ آل عمران/ ۱۰۶) از معانی لغوی گفته شده معنای «چهره» و «صورت» برای این آیات، - یعنی آیات در ارتباط با انسان- قابل استفاده است. آیاتی که مستعمل آن‌ها «انسان» است معنای

صورت ظاهری می‌دهد؛ مانند آیه‌ی: (فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) (روم/ ۳۰) در آیه‌ی (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فِئْتُمْ وَجْهَ اللَّهِ) (بقره/ ۱۱۵) مفسران با گرایش ادبی، آن را اشاره و جهت معنا کرده‌اند. (ابن

عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۷۱/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۰۲) و با در نظر گرفتن آیه‌ی (وَجِهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) (آل عمران/ ۴۵) معنای «وجه»، انسان صاحب منزلت معنوی نزد خداوند است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۳۶۶) بنابراین معانی گفته شده برای «وجه» یا «وجوه» نزد لغت شناسان که عبارت است از: صورت، در آیات قرآن نیز به کار رفته است. در نسبت ساخت «وجه» با خداوند، در برخی از آیات مانند: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فِئْتُمْ وَجْهَ اللَّهِ) (بقره/ ۱۱۵) معنای جهت مورد نظر است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۰۲) معنای «وجه» در آیات: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (رحمن/ ۲۶-۲۷) جهتی است که به وسیله‌ی آن به کسی یا چیزی توجه می‌کنند؛ و چون صفات خداوند واسطه‌ی فیض او به بندگان است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹/ ۱۰۱) لذا معنای آیه این است که، انسان با توسل به صفات الهی و کسب شناخت، به قرب الهی می‌رسد.

همان طور که مشاهده می‌شود، از دقت در آیات، مفاهیم صورت و چهره، توجه داشتن، واسطه‌ی فیض الهی از جمله معانی به کار رفته در قرآن برای واژه‌ی «وجه» می‌باشد. در معنی آیه (وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ) (قیامت/ ۲۲) که مورد بحث است، می‌توان به طور خلاصه گفت: انسان‌های بهشتی در قیامت صاحب چهره‌های شاد هستند. در این آیه کریمه وجوه مسرور جایز است و می‌تواند بر صورت و چهره که دو چشم دارد، دلالت باشد - البته این دیدگاه مورد پذیرش شیعه نیست - و نیز جایز است که از آن اراده نفس نمود و در واقع منظور از آن همان نفس مسرور باشد در حقیقت وجوه مسرور می‌تواند کنایه از صورت مسرور باشد و نه آن صورت فیزیکی چنانکه خداوند تعالی در جای دیگر نیز می‌فرماید:



(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ. تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ) (القیامه / ۲۴)، در این آیه نیز وجوه کنایه هست و منظور آن چیزی که بتوانیم آن را ببینیم نیست و در حقیقت صورت ظاهری مقصود نیست لذا تاویل آن بهتر است تا ظاهر لفظ، و وجه را در اینجا کنایه از نفس دانستن صحیح تر می باشد زیرا نفس زمانی که از چیزی لذت می برد و به آن لذت نائل می شود، شادی و سرور در آن نمایان می شود و به همین دلیل خداوند می فرماید: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ) منظور وصف آنها در نهایت سرور است از کراماتی که با آن اکرام شده اند تا جایی که وجوه و نفوس آنها از آن شاد شده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶ه.ق: ۱۰ / ۳۴۹) لیکن بررسی دقیق واژه های آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت نیز لازم است تا بحث به نتیجه برسد. به همین منظور در زیر به مفهوم شناسی واژه های "ناضرة" و "نظر" می پردازیم.

۲-۳- ناضرة

راغب معنای حسن و نیکویی را برای نضرة و ساخت نضر نضر که ناضرة در آیه از آن ساخته شده است، می آورد. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۸۱۰) و معنای «النضرة» خوش رنگی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۴۳۹) دیگر معانی مادهی "نضر" شامل: درخت، شادابی (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۱ / ۶۳۸) نعمت، خوشی و ثروت، شکوفایی (موسی، ۱۴۱۰ق: ۱ / ۱۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۷۲) را شامل می شود. هنگامی که این آیه را در بستر آیات ۲۲-۲۴ سوره قیامت بررسی می کنیم از نظر لغت شناسان معانی: روشن (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲ / ۹) و در بستر آیهی (و لقاها نضرة و سرورا) (انسان / ۱۱) معنای شادی و خرمی به ذهن متبادر می شود. این خوشحالی در ماورای عالم ماده و مناسب توجه قلبی به پرودگار است چرا که حقیقت خوشی، روحانی و معنوی است و با ارتباطی لاهوتی محقق می شود. البته طراوت، شادابی سیما و نورانیت باطن را هم تداعی می کند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۷۳)

۳-۳- نظر

برگرداندن چشم برای رؤیت چیزی و ادراک آن را (نظر) گفته و گاهی از آن به تأمل و جستجو اراده می شود. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۸۱۲) اصل آن تأمل در چیزی و مشاهده آن است، سپس استعاره گرفته شده و توسعه (معنایی) پیدا کرده و به نگاه کردن چیزی با چشم اطلاق شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۴۴۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۸۴) «نظر» در سه معنا آمده است: با چشم نگاه کردن مثل (فنظر نظرة

فی النجوم) (صافات / ۸۸) و «ثم نظر» (مدثر / ۲۱) نشان می‌دهد، که معنای «نظر انداختن» در این آیات قصد شده است؛ تدبیر و تأمل کردن مثل (وَ إِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ) (توبه / ۹) چشم انتظار بودن و انتظار کشیدن مثل (ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (زمر / ۶۸)، که متعلق «نظر» امور معنوی نظیر قیامت می‌باشد و لذا معنایی روحانی از «نظر» فهمیده می‌شود چرا که چشم سر و مادی بدن با موت از بین می‌رود. و یا در آیه (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأُرَائِكِ يَنْظُرُونَ) (المطففين / ۲۲-۲۳) معنای «انتظار چیزی را داشتن می‌تواند مفهوم «نظر» در این آیه را توضیح دهد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۸ / ۱۲) در ادامه به بررسی دقیق تر معنای نظر از دیدگاه فریقین خواهیم پرداخت.

۴- بازخوانی دیدگاه های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

در تبیین تطبیقی دیدگاه فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت که می‌فرماید: (وجوه یومئذ ناضره إلى ربها ناظره) بیان چیستی نظارت و رؤیت می‌تواند ما را در مقایسه دو دیدگاه، کمک قابل توجهی نماید. زیرا عدم تبیین این مسأله ممکن است ما را در مقایسه، دچار مغالطه معنوی کند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۱۹)

۴-۱- دیدگاه اهل سنت

مذاهب کلامی اهل سنت را معتزله و اشاعره تشکیل می‌دهند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲ / ۲۴) فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره در بیان آیه (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) در تفسیر مفاتیح الغیب می‌نویسد: جمهور اهل سنت با تمسک به این آیه، اثبات می‌کنند که مؤمنین در روز قیامت خداوند را می‌بینند. (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰ / ۷۳۰) فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره می‌گوید: اصحاب ما معتقدند که رؤیت

خداوند، جایز و مؤمنین در روز قیامت خدا را می‌بینند. وی سپس بر درستی استدلال جواز رؤیت ذاتی خداوند، چنین نتیجه می‌گیرد که رؤیت اگر در دنیا ممکن نیست، به حتم در قیامت برای مؤمنین مقدور خواهد شد. (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۵/۱۳) در مقابل اصول عقاید معتزله دقیقاً نوعی جهت‌گیری کلامی در برابر اشاعره است. یکی از مسائل مهم اعتقادات معتزله عبارت از نفی رؤیت خداوند است.



معتزله رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار می کنند و آیات مربوط به آن را تأویل می کنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت فقط در مورد اجسام قابل تصور است؛ حال آن که خداوند از آن منزّه است. زمخشری معنای آیه (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) را به تأویل می برد و معنای آن را توقع و رجاء می داند یعنی مؤمنین تنها به کرم پروردگارشان امید دارند. (زمخشری ۱۴۱۳: ۶۲۲/۴) به غیر از اشاعره و معتزله اکثر پژوهشگران عامه به آیهی (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) استدلال می کنند که مؤمنان خداوند را در قیامت می بینند. (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵۲۳/۵؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۴۰۵/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۲۸۷/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲/۲۶۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/۵۸۱) یعنی به خداوند با چشم خود می نگرند. (سمرقندی، بی تا: ۳/۵۲۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/۵۵؛ سوراآبادی، ۱۳۸۳: ۴/۲۷۲۷) و به گزارش از ابن عباس در ذیل آیهی (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) استناد کرده که می گویند: «در قیامت مردم خداوند را به چشم خود می بینند». (ثعالبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۸۷) و در گزارشی از حسن بصری نیز (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) به رؤیت مادی خداوند سبحان در قیامت تفسیر شده است. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۳۰۵) از برخی نیز دیدگاه های نادر نیز گزارش شده است مانند این که: در قیامت به مردم حس ششمی داده می شود و خداوند بدین وسیله قابل رؤیت خواهد بود. (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/۵۹) یا این که، قیامت عالم لطیفی است و قیاس آن با دنیا درست نیست و احکامی که بر جسم انسان در دنیا عارض می شود با آن جا متفاوت است. (حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۲۵۰)

۱-۱-۴- بررسی دلایل نظریه رؤیت از دیدگاه اهل سنت

اینک به بررسی دلایل این گروه پرداخته و سپس آن را به بوته ی نقد می نهیم.

۱-۱-۴-۱- دلایل نحوی: اهل سنت در توجیه رؤیت ظاهری خداوند در قیامت به دلایل ادبی و نحوی ای استناد کرده اند. از جمله آن دلایل این است که: «تفسیر "نظر" به "انتظار" درست نیست چرا که مقید به "وجوه" و "إلی" است که در انتظار کاربرد ندارد». (سمرقندی، بی تا: ۳/۵۲۳) در تأیید این نظریه به سه شکل کاربردی "نظر" در سخن عرب که شامل: انتظار، تفکر و نگاه کردن است، استناد می کنند. توضیح این که، وقتی عرب از نظر "انتظار" را بخواهد برداشت کند می گوید: نظرتّه مانند آیهی (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ) (زخرف/ ۶۶) و وقتی به تفکر تعبیر می کند می گوید: نظرت فیّه. (ثعالبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۸۸) اما وقتی که "نظر" به إلی مقرون شود و منسوب به وجوه باشد معنایی جز رؤیت

نمی‌دهد. (قشیری، بی تا: ۶۵۷/۳؛ میدی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۳۰۵) و همین‌طور تفسیر آیه به این که، به ثواب پروردگار می‌نگرند، نیز صحیح نیست چرا که وقتی می‌گوییم: نظرت زیدا به معنای نظرت ثواب زید نیست، (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/ ۵۵) بلکه منظور همان دیدن مادی است. در توجیه این که رؤیت با چشم صورت می‌گیرد نه با وجه، برخی گفته‌اند که نسبت «نظر» به «وجه» به معنی «عین»، مانند نسبت جریان رودخانه به آب رود در آیهی **(تجری من تحتها الأنهار)** (مائده/ ۱۱۹) است؛ چرا که این آب رودخانه است که حرکت می‌کند، نه خود رود. چنان‌که کاربرد «وجه» به معنی «عین» در آیهی **(فالقوه علی وجه أبی)** (یوسف/ ۹۳) نیز آمده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰/ ۱۱۰)

۱-۲-۴- **دلایل قرآنی:** در اثبات رؤیت خداوند و این که آیه دلالتی بر معنی انتظار ندارد به برخی از آیات قرآن استشهاد کرده‌اند: مهم‌ترین مستند قرآنی آنان بر رؤیت خداوند آیهی **(رب ارنی انظر الیک)** (اعراف/ ۱۴۳) است. (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/ ۵۸) به این معنی که موسی علیه السلام در دنیا درخواست رؤیت خدا را کرد و خداوند دیدارش را به آخرت حواله کرد. ایشان در رد نظر شیعه آیات **(انظرونا نقتبس من نورکم)**، (حدید/ ۱۳) **(هل ينظرون إلا تأويله)**، (اعراف/ ۵۳) **(هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله)**. (بقره/ ۱۱۰) را اضافه کرده و می‌گویند در این آیات «نظر» به معنی «انتظار» آمده است لیکن با «إلی» به کار نرفته است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰/ ۷۳۲)

۱-۳-۴- **دلایل روایی:** روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که با استناد به آن‌ها رؤیت خداوند را به چشم ظاهر در قیامت اثبات می‌کنند. از جمله روایتی است که وصف دجال را بیان کرده و فرقهش را با خدای سبحان می‌گوید که مردم در آخرالزمان دچار تردید نشوند: **«إني حدثتكم عن المسيح الدجال حتى خفت ألاً تعقلوه إنه قصير أفحج جعد أعور مطموس العين اليسرى ليست بناتئ و لا جحرا فإن التبس عليكم فاعلموا أن ربكم ليس بأعور إنكم لن تروا ربكم جل ثناؤه حتى تموتوا»**. (همان، ص ۵۵) شاهد آن در قسمت آخر حدیث است که می‌فرماید: «پروردگار شما یک چشم نیست و شما او

را پیش از مرگ نمی‌بینید». روایت دوم در وصف بهشت از رسول خدا گزارش شده است که: **«جنتان من فضة آیتهما و ما فیهما، و جنتان من ذهب آیتهما و ما فیهما، و ما بین القوم و بین أن ينظروا إلی ربهم جل ثناؤه إلاً رداء الکبرياء علی وجهه فی جنة عدن»**. (همان، ص ۵۶) این روایت توصیف بهشت



را کرده است. استشهاد به رؤیت خدا در قیامت به قسمت دوم روایت مربوط است که فرمود: «بین کسانی که به پروردگارشان می‌نگرند و آن‌ها که او را نمی‌بینند جز ردای بزرگی نیست که بر چهره‌ی پروردگار قرار دارد! روایت سوم در تفسیر «زیاده» در آیه‌ی (لذین احسنوا الحسنی و زیاده) (یونس/۲۶) فرمود: «إذا دخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار نادى مناد یا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون: ما هو؟ ألم يتقل موازيننا و يبئض وجوهنا و يدخلنا الجنة و یجرنا من النار فيكشف لهم عن الحجاب، فينظرون إلى الله عزّ و جلّ فما شيء أعطوه أحبّ إليهم من النظر إليه، و هي زیاده». (همان) که مراد از «زیاده» را دیدار خداوند در قیامت به عنوان پاداش اهل بهشت گرفته‌اند. و برخی روایات دیگر که نشان از دیدار رو در روی بهشتیان با خداوند متعال در بهشت دارد. که برخی ادعای تواتر این روایات را کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۱۳۵) البته بحث سندی این روایات نیازمند مجالی دیگر است لیکن دلالت الفاظ این روایات بر معنای رؤیت خود جای بحث دارد که در ضمن مقایسه نظرات فریقین به آن اشاره خواهیم کرد.

۱-۴-۱-۴-۱- دلایل عقلی: فخر رازی در خصوص دلیل عقلی بحث می‌کند که انتظار نعمت‌های خداوند سبحان با یقین وقوع آن در دنیا، دیگر جایگاهی در آخرت ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰/ ۷۳۳) علاوه بر این، مجموعه‌ای از دلایل عقلی نظریه‌ی «رؤیت»، در تفسیر سوره‌آبادی گردآمده است. (سورآبادی، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۷۳-۲۷۲۹)

۲-۴- دیدگاه شیعه

مشهورترین دیدگاهی که در این زمینه مطرح شده رؤیت و نظر را در آیه به معنی انتظار نعمت یا ثواب پروردگار و دیدن با چشم قلب دانسته است. (طوسی، بی تا: ۷/ ۱۹۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۹۵؛ رازی، ۱۴۰۸: ۲۰/ ۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۰؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۰/ ۲۲۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۲؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۳/ ۳۹۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/ ۴۰؛ مغنیه، بی تا: ۷/ ۴۷۳؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۸/ ۴۲۲؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۲/ ۶؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق: ۵/ ۳۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/ ۳۰۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۵۸۷) به این ترتیب که مضاف حذف شده و مضاف الیه باقی مانده است مانند آیه‌ی «جاء ربک» که به معنی جاء امر ربک یا آیه‌ی (أنا ادعوكم الی العزیز الغفار) یعنی به طاعت پروردگار دعوت می‌کنم و همچنین آیه‌ی (ان الذین یؤذون الله) که به معنی اولیاء الله، است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۹۹)

۶۰۱) شیخ طوسی در رفع این شبهه که انتظار برای بهشتیان گوارا نمی‌باشد، می‌گوید: «انتظار هنگامی که امیدی به رسیدن به منتظر نباشد یا منتظر در زمان حال محتاج منتظر باشد ناخوشایند است، در حالی که مؤمنان غرق در نعمت بوده و مطمئن هستند که به ثواب پرودگار می‌رسند». نظر به معنی «انتظار» از عبدالله بن عباس، حسن، مجاهد، قتاده، سعید بن جبیر، ابن جریج، ابوصالح و از امیرالمؤمنین علیه السلام و همین‌طور از جماعتی از اهل علم گزارش شده است. «انتظار» در این جا به معنی توقع و رجاء است یعنی آن‌ها همان‌گونه که در دنیا از خدا نمی‌ترسیدند در آخرت هم جز توقع و امید نعمت و بخشش از خداوند ندارند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷ / ۲۶۱؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۷) نظریه دیگر این است که آیه صراحت در مجاز دارد. و منظور اینظرون *إلی رحمة الله است*. (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱۷ / ۵۴؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰ / ۱۹۷؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۳ / ۲۴۸-۲۴۹؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۹۷؛ طوسی، بی‌تا: ۷ / ۱۹۷) توضیح این‌که در آیه‌ی ۲۳ قیامت، مجاز به کار رفته است نظیر آیه‌ی *(وسئل القریه)*. تلقی شیعه این است که تعبیر مجازی در هر دو آیه به یک صورت است، لیکن در آیه‌ی ۲۳ قیامت به دلیل ارتباط بحث با امور ماورایی، آیه دچار تشابه عرضی شده است. (معرفت، ۱۳۷۴: ۳۰) دلیل بر این مدعا این است که عرب در ابتدا معنای آیه را بی هیچ مشکلی متوجه می‌شده است، مگر در داستان دخترکی که در کوچه‌های مکه گدایی می‌کرد و می‌گفت: «عینینی نویظرة الی الله و الیکم»؛ یعنی «این دو چشمان کوچک من به خدا و شما مردم دوخته شده است.» مردم کوچه و بازار از سخن دخترک، رؤیت با چشم سر بدون پرده به خداوند سبحان برداشت می‌کردند؟! مسلماً نه. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۲۰۴) برخی از قرآن پژوهان هم گرچه صراحتی در تشابه نیاورده‌اند لیکن این آیه را از جمله آیاتی ذکر کرده‌اند که نیازمند است در کنار سایر آیات قرآن تفسیر شود. ذهبی در ضمن شمارش مصادر تفسیر قرآن اولین مصدر را خود قرآن ذکر کرده و بیان می‌کند که این آیه از جمله مجملاتی است که با آیه‌ی *(لاتدرکه الابصار)* تفسیر و تبیین می‌شود. (ذهبی، بی‌تا: ۱ / ۳۸)

۱-۲-۴- بررسی دلایل عدم رؤیت از دیدگاه شیعه

مفسران امامیه در تفسیر آیه *(الی ربها ناظره)*، دلایل گوناگونی اقامه کرده‌اند که بر مبنای آن، آیه بدون تأویل با همان دلالت طبیعی و وضعی معنا و مراد خود را می‌رساند. شیعه در این جریان تفسیری دلایل گوناگونی را اقامه کرده و شبهه‌های اشاعره را هم پاسخ می‌دهد.



۱-۲-۴- دلایل ادبی: ابیاتی که شیعه به آن استدلال می‌کند که نظر به معنی انتظار است را برخی مفسرین ذکر کرده‌اند، مانند: «وجوه یوم بدر ناظرات / إلى الرحمن تأتي بالفلاح» (طوسی، بی تا: ج ۷، ص ۱۹۷) بیتی از جمیل بن معمر: «و إذا نظرت إلیک من ملک / و البحر دونک جدتني نعمًا» و بیت: «إني إلیک لما وعدت لناظر / نظر الفقير إلى الغني الموسر» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰ / ۶۰۲) و این بیت از کمیت: «و شعث ينظرون إلى بلال / كما نظر الأطباء حيا الغمام» و بیت بعیث: «وجوه بها لیل الحجاز علی الندی / إلی مالک رکن المعارف ناظره» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق: ۱ / ۹۵) همچنان که مشاهده می‌شود، در این ابیات، «نظر» با «إلی» همراه شده است و در عین حال به معنای «انتظار» است. از جمله دلایلی که نشان می‌دهد که واژه «نظر» به معنی «انتظار» می‌آید- چه انتظار رحمت و چه انتظار نعمت - این است که، نَظَرَ هر گاه با "إلی" همراه شود، به معنی انتظار است همچنان که در آیهی (وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظَارَةٌ) (نمل / ۳۵) "من به آنها هدیه‌ای خواهم فرستاد، و منتظر خواهم ماند تا فرستادگان با چه جوابی بر می‌گردند." به همین معنا آمده است. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۶؛ قرشی، ۱۳۷۵ه.ش: ۷ / ۴۵۴) از جمله تفاوت‌های نظر و رؤیت این است که: با چشم نگاه کردن (تحذیق) رؤیت است و این نشان می‌دهد که «رؤیت» و «نظر» یک معنی ندارند. چون که گفته می‌شود (نظرت الیه و لم أره) یا (مازالت انظر الیه حتی رأیته). «رؤیت» به شیء مرئی تعلق دارد ولی «نظر» این گونه نیست، معنای «نظر» برگرداندن حدقه است برای طلب «رؤیت» و «نظر إلیه» همراه با حالتی از خشنودی یا غضب می‌باشد. (همان) بنابراین «نظر» به معنای نگاه کردن نیازمند جهت است. بنابراین معنای آیه این است که، بهشتیان نظر به نعمات بهشتی دارند. لیکن معنای «نظر»، از جمله: برگرداندن حدقه برای طلب رؤیت، فکر و اندیشه، انتظار، مقابله و رحمت، هیچ‌کدام از این‌ها به معنی «رؤیت» و مرادف با آن نیست. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۵) تفاوت دیگر این است که «نظر» سبب رؤیت است و شیئی نمی‌تواند سبب خودش باشد. دلیل آن هم این عبارت است: «لولا إني كنت أنظر لما رأيت». تفاوت دیگر این است که «نظر» با «إلی» متعدی می‌شود ولی رأی متعدی بنفسه است. دلیل دیگر این که منظور از «نظر» در این آیه؛ نظری ویژه و معنوی است، به همین دلیل «إلی» بر ناظره مقدم شده است؛ همچنان که در آیات: (إلى الله المصير) (آل عمران / ۲۸)، (إلى ربك يومئذ المساق) (قیامت / ۳۰)، (عليه توكلت و إليه أنيب) (هود / ۸۸) همین گونه است.

(طبرسی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۰۳-۴۰۴)

۱-۲-۲-۹۴- دلایل قرآنی: امامیه در تأیید این که «نظر» به معنای انتظار بکار رفته به آیاتی استدلال کرده اند از جمله: (وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ) (نمل / ۳۵) و (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ)، (بقره / ۲۸۰) که نظر به معنی انتظار، مانند این، بسیار است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۷/۴)

۱-۲-۳-۴- دلایل روایی: در بررسی دلایل روایی شیعه، به مهم ترین روایات ائمه اطهار (علیهم السلام) در مورد آیه مورد بحث و نقد نظریه‌ی «رؤیت مادی» خداوند، پرداخته می شود.

امام جعفر صادق علیه السلام حدیثی را از پدرانش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که فرمود: «شیعه ما نیست کسی که «تبعه» را بر عهده نگیرد. پرسیدند «تبعه» چیست؟ سپس امام مواردی را در معنای «تبعه» ذکر می‌کند، از جمله می‌فرماید: پس خداوند به اهل بهشت ندا می‌دهد که محمد صلی الله علیه و آله را زیارت کنید. پس رسول بر روی منبری می‌نشیند و این منبر را شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله می‌پوشانند و خداوند به آن‌ها می‌نگرد. و این است که می‌فرماید: (وجوه یومئذ ناضره إلی ربها ناظره). (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۷۱۶-۷۱۷) بنا بر این روایت، منظور از «نظر» در آیه‌ی مورد بحث، نه نگاه کردن به خداوند بلکه، رؤیت پیامبر - به عنوان پاداشی برای بهشتیان است. یعنی بهشتیان به عنوان پاداش خداوندشان، به پیامبر صلی الله علیه و آله نگاه می‌کنند.

در یک روایت طولانی شخصی از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام در مورد آیات مشکل قرآن می‌پرسد و حضرت آن‌ها را یک یک پاسخ می‌دهد. در آن روایت امام علی (علیه السلام) معنای «نظر» را نظر داشتن به نعمت پروردگار معنا می‌کند و می‌فرماید: (فذلک قوله: إلی ربها ناظرة و إنما یعنی بالنظر إلیه، النظر إلی ثوابه تبارک و تعالی. و أما قوله: لا تُدرکهُ الأبصارُ و هو یدرک الأبصارَ هو کما قال، لا تدرکه الأبصار یعنی لا تحیط به الأوهام و هو یدرک الأبصار یعنی یحیط بها و هو اللطیف الخبیر و ذلک مدح امتدح به ربنا نفسه تبارک و تعالی و تقدس علوا کبیرا) (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۶۲) بنابراین معنایی که امام علیه السلام از «نظر» در قیامت می‌دهند همان نگاه کردن به نعمات و پاداش بهشت است. امام علیه السلام به این آیه برای عدم رؤیت استناد می‌کند.

در روایتی دیگر نیز امام رضا علیه السلام همان معنایی که در این حدیث برای «نظر» گفته شد را ارائه داده‌اند؛ یعنی انتظار ثواب خداوند را دارند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۱۵) همچنین روایاتی در کتب حدیثی از جمله



آمالی، کافی و توحید آمده است که بحث «رؤیت» را از جهت عقلی کاوش کرده‌اند و راهگشای بحث ما هستند. ما این احادیث را در اینجا نقل کرده و توضیح تفصیلی اش را در بحث مقایسه خواهیم آورد:

در روایتی از حضرت رضا علیه السلام در پاسخ اسماعیل بن بزیع که در مورد آیهی (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) پرسید، ایشان می‌فرماید: **(قَالَ لَا تُدْرِكُهُ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ فَكَيْفَ تَدْرِكُهُ أَبْصَارُ الْعِيُونِ)**. (همان، ۴۰۹-۴۱۰) یعنی؛ خداوند حتی توسط اندیشه و حواس باطنی بشر هم درک نمی‌شود. تا چه رسد به این‌که در قالب چشم مادی و محدود بشر جای گیرد؟!

در روایتی از امام رضا (علیه‌السلام)، امام به شیوهی عقلی و استدلالی به رد نظریه رؤیت مادی خداوند می‌پردازد. این سخن را در باب نقد نظریه‌ی رؤیت، قوی‌ترین استدلال می‌توان دانست. استدلال امام را می‌توان این‌طور نشان داد که: اگر دیدن مادی خدا در قیامت انجام شود، دو حالت دارد: الف) آن دیدن موجب معرفت است و معرفت منجر به ایمان به خدا می‌شود. ب) آن دیدن موجب معرفت و ایمان نیست. در حالت الف) چون نتیجه‌ی دیدن، ایمان است پس، باید مؤمنانی در دنیا او را دیده باشند و از این طریق به معرفت و ایمان برسند. (اگر بگوییم این تنها راه معرفت و ایمان نیست و اگر تنها راه ایمان رؤیت باشد هر مؤمنی باید او را در دنیا دیده باشد) لیکن همه اتفاق دارند که رؤیتی در دنیا صورت نمی‌گیرد، پس این فرض باطل است. در حالت ب) اگر دیدن خداوند در آخرت موجب معرفت نمی‌شود، در آخرت نیز موجب ایمان نخواهد بود (زیرا رؤیت مادی است و فرقی از این لحاظ ندارد). لیکن باز همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که قیامت منزل شناخت و کنار رفتن پرده‌هاست، لذا این رؤیتی که منجر به شناخت و بعدش ایمان نشود، عبث است و سودی ندارد و کار عبث از پروردگار صادر نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۹۶-۹۷)

۱-۲-۴- دلایل عقلی شیعه: گفته شده که، مرئی همان شیئی است که دیده می‌شود. و از ویژگی‌های شیء مرئی این است که جهت داشته باشد و این در مورد خداوند محال است. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰/ ۱۹۹) به همین دلیل است که خداوند را «رایی» گویند و نه «ناظر» زیرا نظر تقلیب حدقه است به سوی شیء مرئی و این برای خداوند روا نیست. (همان، ص ۵۶) و عقل نیز می‌گوید که اگر چیزی با چشم دیده شود، باید محدود به مکان و جهت و ماده باشد و خدا منزّه از همه اینها است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ه.ش: ۳۰۳/۲۵)

۵- بازاندیشی دیدگاه های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

در زیر به مهم ترین نکات دو گروه پرداخته می شود و اهم استدلال‌هایشان را مورد بررسی قرار می دهیم.

۵-۱- بررسی دلایل ادبی فریقین: از جمله دلایل نحوی اشاعره این بود که «نظر» مقرون به الی به معنی «انتظار» نیست و به قول شعرا استناد می کردند. لیکن در رد قول اشاعره همین بس که اکابر صحابه که از جمله آن‌ها امامان معصوم علیهم‌السلام که از بیت وحی می باشند «نظر» را در این آیه به معنی «انتظار» گرفته اند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۲) اشکال دیگری که به اشاعره وارد است این که آنان چطور می گویند: به دلیل تقدم الی بر ناظره آیه مفید حصر است و نظر به معنای نگاه فیزیکی است؟! در حالی که تقدیم را به معنی اختصاص گرفته اند و معلوم است مؤمنان در بهشت به چیزهای دیگر هم می نگرند بنابراین حصری در کار نیست. یعنی بهشتیان تنها به یک چیز مخصوص نمی نگرند. و به چیزهای دیگر از جمله نعمات بهشتی و دوزخیان در آتش نیز می نگرند. اما بنا به قول اشاعره بهشتیان تنها باید به خدا بنگرند و چه محال است! (همان) برخی اشاعره در پاسخ گفته اند در اینجا اختصاصی وجود ندارد، بلکه به جهت رعایت فاصله «الی ربها» مقدم شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/ ۱۶۰) علاوه بر این، پاسخ این معنا داده نمی شود که آیه شریفه رؤیت و نظر را به وجه نسبت داده، نه به دیدگان، و نفرمود: «عیون- و یا ابصار- الی ربها ناظره»، از این هم که بگذریم نفرموده: وجوه اهل بهشت گاهی ناظر به خداست، و گاهی به نعمت‌های بهشتی، بلکه وجوه آنان دائما به سوی خدای تعالی است». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰/ ۱۱۲) همچنین رؤیت حسی و ظاهری نیازمند توجه و جهت است و این مستلزم این است که خداوند جسم باشد و مورد اشاره قرار گیرد و خداوند بری از این هاست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۰۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۳) همچنان که ذکر کردیم برخی «وجوه» را در آیه به معنای صورت نگرفته بلکه به معنای دیگری چون «صاحب وجهه» و یا «سعادت‌مندان» (طباطبائی و الهاشمی، ۱۴۲۳ق: ۳۴۲) می دانند. در این صورت دیگر تفسیر ظاهری آیه نیز جای خود را به معنای باطنی داده و مستلزم تأویل می گردد.

۵-۲- بررسی دلایل قرآنی فریقین: دلایل قرآنی شیعه به دو دسته تقسیم می شوند دسته اول آن‌هایی که رؤیت ظاهری خداوند را به وضوح رد می کنند (لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار). (آل عمران/ ۷۷) این‌ها آیات محکمی هستند که چشم هر خواننده‌ای را به حق روشن می کند. البته برخی گفته اند لاتدرکه



به معنی لایحیط است یعنی مؤمنان در بهشت به او احاطه ندارند، (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵ / ۵۸) که تأویلی بدون دلیل است. آیه مطلق بوده و اختصاصی به دنیا ندارد. بنابراین در آیات قرآن هر جا «نظر» با «إلی» همراه شده است، معنای «انتظار کشیدن» منع عقلی ندارد. دسته دوم، آیاتی که نشان می‌دهد وقتی «نظر» با «إلی» همراه شود به معنی انتظار خواهد بود از جمله: (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ). (بقره/ ۲۸۰) آیه‌ای که اشاعره به آن استناد کرده‌اند یعنی (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) مبنی بر این که موسی عَلَيْهِ السَّلَام در دنیا نتوانست خدا را ببیند و خدا به او وعده دیدارش در قیامت را داد، در بحث روایی و آخرین روایت منقول از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام به راحتی قابل رد است. چون اگر این دید موجب معرفت باشد در دنیا هم مؤمنان باید خدا را ببینند که چنین اتفاقی نیافتاده است و اگر موجب معرفت نباشد رؤیت مزبور در آخرت هم سودی ندارد. آن آیاتی را که اشاعره ذکر کرده و به قول خودشان «نظر» بدون الی به معنی «انتظار» آمده است و بدین ترتیب خواستند نظر شیعه را رد کنند، عبارت بودند از: (أَنْظُرُونَ نَفْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ) (حدید/۱۳) و (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ). (اعراف/۵۳) اما در آیه ۱۳ سوره حدید، معنای رؤیت مادی روشن است، و در آیه ۵۳ سوره اعراف، حملش بر معنی انتظار در آخرت چیز زیادتری را نخواهند داشت. (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۹ / ۲۶۶)

۳-۵- بررسی تطبیقی دلایل روایی فریقین: اهل سنت در روایاتی که از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند، همان‌طور که گذشت- این گونه استدلال کرده و نتیجه گرفته‌اند که خداوند به چشم سر در قیامت رؤیت می‌شود. جدای بحث نقد سندی احادیث که البته جای کار بسیار دارد و این‌جا مجال آن نیست، باید گفت که برخی از این روایات در صورت صحت سند چیزی بیش‌تر از این نمی‌رساند که خداوند در قیامت قابل نظر کردن است و دیده می‌شود. این احادیث ساکت از این هستند که خداوند به چشم سر دیده می‌شود یا با چشم دل و ایمان قلبی. پس ما می‌توانیم از این احادیث، رؤیت قلبی و معرفت باطنی را نیز استنتاج کنیم. روایات دوم، سوم و پنجم که در ذیل دلایل روایی اهل سنت بر رؤیت خدا آوردیم از این دسته هستند. اما روایت نخست که مربوط به شبهه‌ای است که دجال ایجاد می‌کند و پیامبر به یارانش خط و نشان می‌دهد بدین شرح که «شما خدایان را نمی‌بینید تا این‌که بمیرید». به نظر می‌رسد راه حل بررسی این روایت نقد سندی باشد، آن‌جا که با دیدن دجال مقایسه می‌شود، به وضوح اشاره به

^۱ . تفصیل این بحث در قسمت دلایل روایی شیعه آمد.

رؤیت ظاهری خداوند دارد، و نمی‌توان به رؤیت قلبی حمل کرد. روایت چهارم اهل سنت نیز وضوح در رؤیت مادی دارد و نیاز به بحث سندی می‌باشد. روایت نخست شیعه نیز در جای خود قابل کنکاش است. زیرا این روایت منظور از «نظر» را رؤیت پیامبر در بهشت می‌داند. توضیح این‌که منظور از «ربها» در آیه، «رسول ربها» بوده است. این نظر علاوه بر این‌که معنای آیه را نیازمند مجاز می‌کند، از آنجایی که با نظر مشهور در روایات مخالف است، نیازمند بررسی سندی می‌باشد که در این مجال جای بحث آن نیست.

۴-۵- بررسی دلایل عقلی فریقین: از نظر دلیل عقلی اگر این استدلال صحیح بود، که گفته شود خداوند موجود است پس باید مانند دیگر موجودات قابل رؤیت باشد، می‌بایست خداوند در دنیا هم قابل مشاهده شود. زیرا بین موجودیت خدا در دنیا و آخرت فرقی نیست. همچنین می‌گویند که در قیامت باید رفع شبهه شود - افرادی که به خداوند ایمان دارند و یا ندارند مشخص شود - و این با دیدار خدا انجام می‌گیرد. پاسخ این است که رفع شبهه مؤمنان و بهشتیان باید الزاماً پیش از مرگ و در دنیا انجام می‌گیرد و آنان که به خدا ایمان دارند به بهشت می‌روند. وجود خدا فرای تصور بشر است. و آنان که در دنیا شبهه شان بر طرف نشده است در آخرت می‌گویند ما را به دنیا برگردان تا کار نیکو کنیم. پاسخ خداوند این است که ما جهنم را از جنیان و انسان‌ها پر می‌کنیم. (سجده/ ۱۲ و ۱۳)

گفته شده است که انتظار نعمات خدا در بهشت معنی ندارد. پاسخ این است که آیات مورد بحث مربوط به احوالات قیامت است. همچنان که سیاق سوره مشخص است و مفسران بالاتفاق قائلند به این که سوره پیرامون مراتب و منازل قیامت است. انسانهای نیک کردار در قیامت انتظار ورود بهشت را می‌کشند و این مایه‌ی شور آنان است. بنابراین یکی از نتایج مهمی که به دست می‌آید و از آن می‌توان به معنی آیه نزدیک شد، این است که آیه را باید با در نظر داشتن احوال قیامت بررسی کرد نه توصیفات و ویژگی‌های بهشت.

دیده شدن خداوند نیازمند توجه و مقابله و توجه نیز نیازمند اتصال فعال به خداوند است تا رؤیت شود و این به اتفاق جمهور محال است. از همه‌ی این‌ها که بگذریم به حکم عقل دیده شدن خداوند به



صورت برهان قطعی محال است. (ابن عاشور، بی تا: ۲۹ / ۳۲۸؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳ / ۴۰۰-۳۹۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۹ / ۲۶۶) به اصطلاح مقدمات بدیهی عقل قرینه‌ی صارفه می‌شوند برای این‌که ما منظور آیه را تأویل به وادی مجاز و جواز عقلی هدایت کنیم. (نजारزادگان، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۳۹)



نتیجه:

بر اساس نوشتار حاضر، روایات معصومان علیهم السلام ذیل آیه‌ی ۲۳ سوره قیامت به چند دسته‌ی: روایات مصداقی، روایات استدلالی و عقلی، روایات تفسیری (قرآن به قرآن) تقسیم می‌شوند. اشاعره از اهل سنت اعتقاد به رؤیت خداوند به چشم ظاهر در قیامت دارند. مهمترین دلایل ایشان احادیثی است که از جهت دلالت دچار خدشه می‌باشند. برخی از این روایات چیزی بیش‌تر از فهم آیه که همان نظر کردن باشد را نمی‌رساند و می‌توانیم منظور را رؤیت و شهود قلبی و حقیقت ایمانی بگیریم. از جمله مهم‌ترین استدلال‌های ائمه اطهار (صلوات الله علیهم) که در ضمن روایات خود بیان داشته‌اند عبارت است از: الف) خداوند فرای مادیت بوده و خود خالق عالم ماده است و چشم ظاهر انسان قدرت درک غیر اجسام را ندارد. ب) اگر دیدن خداوند در قیامت موجب معرفت باشد یعنی مؤمنان در دنیا ایمان نداشته‌اند و اگر نه، یعنی در قیامت هم معرفت خدا حاصل نمی‌شود. ج) «نظر» هر گاه با «إلی» همراه شود به معنای انتظار خواهد بود. معانی گفته شده برای «وجه» یا «وجوه» نزد لغت شناسان که عبارت از: صورت، آیات قرآن نیز به کار رفته است. مفاهیم: صورت و چهره، توجه داشتن، واسطه‌ی فیض الهی و جهت از جمله معانی به کار رفته در قرآن برای واژه‌ی «وجه» می‌باشد. عطف «رؤیت» و «نظر» نیز نشان تفاوت معنایی این دو مفهوم است. همین‌طور «وجوه» را برخی به معنی «صاحبان وجهه» گرفته‌اند که مقومی برای معنای «رؤیت قلبی» است. از جمله اشتباهات اشاعره این بوده است که معنی آیه را حمل بر وقوع آن در بهشت کرده‌اند، در حالی که سیاق سوره از ابتدا تا انتها مربوط به احوالات قیامت است. آن‌ها «نظر» را در بهشت به معنی رؤیت گرفته، و این نکته را نادیده انگاشته‌اند که آیه می‌فرماید: نیک‌کرداران در قیامت انتظار نعمات بهشت و رحمت حقه‌ی الهی را می‌کشند. البته این نکته منافاتی با این مسأله ندارد که آن‌ها در انتظار رؤیت قلبی و معرفت درونی و تمامه‌ای هستند که در بهشت حاصل می‌آید.



منابع:

القرآن الکریم

- ۱- ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- ۲- ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۷۸). عیون اخبارالرضا علیه السلام، تهران: نشرجهان.
- ۳- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۴۱۰). متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۴- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحریر و التنویر. بی جا، بی نا.
- ۵- ابن عطیة اندلسی، عبدالحمید بن غالب (۱۴۲۲ق). محرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۶- ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول.
- ۷- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات علی بیضون.
- ۸- ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۹- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق). روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون.
- ۱۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۱- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). جواهرالحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۱۲- ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). الكشف و البيان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید، تهران: برهان.

۱۴- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷). جلاء الازهان و جلاء الأحزان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵- حائری تهرانی، میرسید علی (۱۳۷۷). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۱۶- حجتی سید محمد باقر (۱۳۸۶). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ بیست و سوم.

۱۷- حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۸- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.

۱۹- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). روح البیان، بی جا: دارالفکر.

۲۰- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، محقق: اریانی، مطهر بن علی / عبدالله، یوسف محمد / عمری، حسین بن عبدالله، دمشق: دارالفکر.

۲۱- دامن پاک مقدم، ناهید (۱۳۸۰). بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن، تهران: نشر تاریخ و فرهنگ، چاپ اول.

۲۲- ذهبی، محمد حسین (بی تا). التفسیر و المفسرون (للذهبی)، بی نا: دار احیاء التراث العربی.

۲۳- رازی، حسین بن علی ابوالفتح (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.

۲۴- راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.



- ۲۵- رامیار، محمود، (۱۳۹۲). تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سیزدهم .
- ۲۶- زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. بیروت-دمشق: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.
- ۲۷- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). اساس البلاغة، بیروت: دارصادر، چاپ اول.
- ۲۸- زمخشری، جارالله (۱۴۱۳ه.ق). الکشاف، قم: نشر البلاغه .
- ۲۹- سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (بی تا). بحر العلوم، بی جا: بی نا، چاپ چهارم.
- ۳۰- سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۳). تفسیر سوراآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول.
- ۳۱- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). تفسیر جلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- ۳۲- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الإتقان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- ۳۳- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۹). ریشه یابی اختلافات تفسیری، مجله صحیفه مبین، دوره دوم، شماره ۶، پایایی ۲۳.
- ۳۴- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- ۳۵- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹). البلاغ فی تفسیر القرآن، قم: مؤلف، چاپ اول.
- ۳۶- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۳۷- طباطبائی، سید محمد حسین، الهاشمی، قاسم (۱۴۲۳ق). الإعجاز و التحدی فی القرآن الکریم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- ۳۸- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

- ۳۹- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- ۴۰- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، محق: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران: بی نا، چاپ سوم.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالإحياء التراث العربی.
- ۴۲- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
- ۴۳- عرفانی، مرتضی؛ نوری، ابراهیم؛ یعقوبی، هانیه (۱۳۹۵). "رؤیت خداوند از نگاه فخر الدین رازی و علامه طباطبائی"، الهیات تطبیقی، دوره ۷، شماره ۱۵، ص ۱۲۷-۱۳۶.
- ۴۴- عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا). التبیان فی اعراب القرآن، عمان- ریاض: بیت الافکارالدولیه، عمان- ریاض، چاپ اول.
- ۴۵- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۴۶- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- ۴۷- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵ه.ش). تفسیر احسن الحدیث، ۱۲ جلد، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، چاپ دوم.
- ۴۸- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۴۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا). لطائف الإشارات، مصر: هیئة المصریة للکتاب.
- ۵۰- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵۱- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، قم: دارالکتب.



۵۲- کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳). تفسیر منهج الصادقین فی زام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۵۳- کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، قم: بنیاد معارف اسلامی.

۵۴- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۵۵- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ: اول.

۵۶- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.

۵۷- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت-قاهره- لندن: دارالکتب العلمیه- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.

۵۸- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). کلیات علوم اسلامی، قم: انتشارات صدرا، چاپ سی و نهم.

۵۹- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۴). آموزش علوم قرآن، بی جا: سازمان تبلیغات اسلامی.

۶۰- مغنیه، محمد جواد (بی تا). التفسیر المبین، قم: بنیاد بعثت.

۶۱- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ه.ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۶۲- موسی، حسین بن یوسف (۱۴۱۰ق). الإفصاح فی فقه اللغة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، چاپ چهارم.

۶۳- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۵). "بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی درباره رؤیت خدا"، پژوهش های فلسفی - کلامی، دوره ۷، شماره ۲۸، ص ۶۵-۷۷.

۶۴- میبدی، احمد بن ابی سعد رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۶۵- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۳). تفسیر تطبیقی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.

۶۶- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱). اعراب القرآن، بیروت: منشورات علی بیضون دارالکتب العلمیة.

References:

The Holy Quran

- 1- Ibn Babouyeh (Sadooq), Muhammad ibn Ali (1398 AH). Al-Tawheed (Lal Saduq), Qom: Society of Teachers.
- 2- Ibn Babouyeh (Sadooq), Muhammad bin Ali (۱۳۷۸). Aiyun Akhbar al-Reza (a.s.), Tehran: Nasharejahan.
- 3- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad ibn Ali (1410). The qur'an is similar and different, Qom: Bidar Publications, first edition.
- 4- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir (no date). Tafsir Al-Tahrir wa-al-Tanwir, No publisher, no place.
- 5- Andalusian Ibn Atiyah, Abdul Hamid bin Ghalib (1422 AH). Al-Wajiz fi tafsir al-Qur'an al-'Aziz Dar al-Kitab al-Alamiyeh.
- 6- Ibn Faris, Ahmad bin Faris (1404 AH). Ma'jam Maqayis Al-Lughe. Qom: School of Islamic Studies, Abdus Salam Mohammad Haroon, first edition.
- 7- Ibn Kathir Damascus, Ismail bin Amr (1419 AH). Tafsir Ibn Kathir (Interpretation of Quran). Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya Manshurat Ali Bizoun.
- 8- Azhari, Muhammad bin Ahmad (۱۴۲۱ AH). Tahhib al-Lughe, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, first edition.
- 9- Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). Rooh al-Ma'ani. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, the books of Muhammad Ali Bizoun.
- 10- Beydawi, Abdullah bin Omar (1418 AH). Anwar al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut: Dar al-Ahiya al-Trath al-Arabi.



- 11- Thaalabi, Abdul Rahman bin Muhammad (1418 AH). Al Jawaher Al Hasan Fi Tafsir Al Quran Beirut: Arab Heritage.
- 12- Thaalbi, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim (1422). Al Kashf And Al Bayan Tafsir Al Thalabi. Beirut: Arab Heritage.
- 13- Thaghafi Tehrani, Mohammad (1398 AH). Tafsir of Rovan javid. Tehran: Barhan.
- 14- Jurjani, Abul Mohasen Hossein bin Hassan (1377). Jala-ul-Azhan and Jala-ul-Ahzan. Tehran: Tehran University Press.
- 15- Haeri Tehrani, Mirsaid Ali (1377). Al-Darr's Collections and Al-Thamr Collections. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- 16- Hojjati Seyyed Mohammad Baqer (1386). Qur'an History. Tehran: Islamic Culture Publishing House, 23rd edition.
- 17- Hosseini Estrabadi, Seyyed Sharafuddin Ali (1409 AH). Interpretation of the apparent verses, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
- 18- Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad (1363). Tafsir Ashani Ashari (duodenal). Tehran: Miqat Publications, first edition.
- 19- Haghi Brosavi, Ismail (no date). Tafsir Ruh al-Bayan, No place: Dar al-Fekr.
- 20- Hamiri, Nashwaan bin Said (1420 AH). Shams al-Uloom and Dua Kalam al-Arab Man Al-Kholum. Researcher: Ariyani, Motahar bin Ali / Abdallah, Youssef Muhammad / Omri, Hossein bin Abdallah, Damascus: Dar al-Fikr.
- 21- Daman Pak Moghadam, Nahid (1380). Examining the theory of the conventionality of the language of the Qur'an. Tehran: Tarikh and Farhang Publishing House, first edition.
- 22- Dhahabi, Mohammad Hossein (no date). Al- Tafseer Wal-Mufasssiroon (Lal-Zahabi). No publisher: Darahiya Altrath Arabi.

Fourth period
The seven number
Autum and Winter
2021

- 23- Razi, Hossein bin Ali Abul Fattouh (1408 AH). Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an. Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation.
- 24- Ragheb Esfahani, Mohammad bin Hossein (1412 AH). Vocabulary In The Strange Quran. Beirut: Dar al-Qalam, first edition.
- 25- Ramyar, Mahmoud, (1392). History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir Publications, 13th edition.
- 26- Zaheili, Wahba bin Mustafa (1418 AH). Al Munir Al Tafsir Fi Al Aq eedah Shariah And Methodology . Beirut-Damascus: Dar al-Fekr al-Mawdani, second edition.
- 27- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1979 AD). Asas al-Balagha. Beirut: Dar Sader, first edition.
- 28- Zamakhshari, Jarallah (1413 AH). Al-Kashaf, Qom: Al-Balagha Publishing.
- 29- Samarkandi, Nasr bin Mohammad bin Ahmad (no date). Bahrul Uloom ,no place: No publisher, 4th edition.
- 30- Surabadi, Abu Bakr Atiq bin Muhammad (1383). Tafsir Surabadi. Tehran: Farhang Neshrno, first edition.
- 31- Siyuti, Jalaluddin (1416 AH). Tafsir Jalalain. Beirut: Al Noor Press Institute.
- 32- Siyuti, Jalaluddin (1421 AH). Al-Itqan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, second edition.
- 33- Shaker, Mohammad Kazem (1379). Finding the roots of interpretative differences, Sahifa Mobeen magazine, second period, number 6, serial 23.
- 34- saheb, Ismail bin Abbad (1414 AH). The (almohit) in the language. Beirut: Alam al-Katb, first edition.
- 35- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1419). Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Author, first edition.



- 36- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Qom: Publication Office of Qom Seminary Teachers Society, fifth edition.
- 37- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein, Al-Hashmi, Qasim (1423 AH). Al-Ijaz and Al-Tahdi fi Al-Qur'an al-Karim, Beirut: Al-Alami Publishing House, first edition.
- 38- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications, third edition.
- 39- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1377). Tafsir javame' Al-Jame'. Tehran: University of Tehran, organization for the study and editing of humanities books.
- 40- Tarihi, Fakhreddin bin Muhammad (1375). Majma ul Bahrain Author: Ahmad Hosseini Ashkouri, Mortazavi, Tehran: Bina, third edition.
- 41- Tusi, Mohammad bin Hasan (no date). Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Al-Ahya al-Trath al-Arabi.
- 42- Ameli, Ibrahim (1360). Tafsir Aamili, Tehran: Sadouq Publications.
- 43- Erfani, Morteza; Nouri, Ibrahim; Yaqoubi, Haniyeh (۱۳۹۵) "Seeing God from the perspective of Fakhr al-Din Razi and Allameh Tabatabai", Comparative Theology, Volume 7, Number 15, pp. 127-136.
- 44- Akbari, Abdullah bin Hossein (no date). Al-Tabayan fi Arab Al-Qur'an, Amman-Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, Amman-Riyadh, first edition.
- 45- Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar (1420 AH). Mofatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition.
- 46- Fadlullah, Seyyed Mohammad Hossein (1419 AH). Men Wahi al-Qur'an (From the inspiration of the Qur'an.). Beirut: Dar al-Mulak for printing and publishing.
- 47- Qurashi Banabi, Ali Akbar (1375 AH). Tafsir Ahsan al-Hadith, 12 volumes, Tehran: Ba'ath Foundation, Publishing Center, second edition.

- 48- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad (1364). The Whole Of The Provisions Of The Quran. Tehran: Nasser Khosro Publications.
- 49- Qashiri, Abdulkarim bin Hawazen (no date). Lataif al-Isharat(Semaphore signs.). Egypt: Al-Hiyeh al-Masriyyah for the book.
- 50- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1368). Kanzald Daqaq and Bahr al-Gharaeb(Treasure of minutes and sea of oddities). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 51- Qomi, Ali bin Ibrahim (1367). Tafsir Qomi. Qom: Daral Kitab.
- 52-Kashani, Mullah Fathullah (1423). Commentary on the method of al-Sadiqin in Zam al-Makhalifin, Tehran: Mohammad Hassan Elmi bookstore.
- 53- Kashani, Mullah Fathullah (1423 AH), Zubadeh al-Tafaseer. Qom: Islamic Education Foundation.
- 54- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1407 AH). Al-Kafi Researcher: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- 55- Matriddi, Muhammad bin Muhammad (1426). Tawilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Matriddi), Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets, first edition.
- 56- Madrasi, Seyyed Mohammad Taghi (1419 AH). Men hoda lw Quran(From the guidance of the Qur'an). Tehran: Dar Mohibi Al-Husseini.
- 57- Mustafavi, Hassan (1430 AH). Researching the words of the Holy Qur'an(An investigation into the words of the Noble Qur'an). Beirut-Cairo-London: Dar al-Kitab Al-Alamiyeh - Publishing Center of Allameh Mostafavi's works, third edition.
- 58- Motahari, Morteza (۱۳۹۲). Generalities of Islamic Sciences, Qom: Sadra Publications, 39th edition.
- 59- Marafet, Mohammad Hadi (1374). Teaching Quranic Sciences, Bija: Islamic Propaganda Organization.
- 60- Mughniyeh, Mohammad Javad (no date). Al-Tafsir al-Mubin. Qom: Baath Foundation.



- 61- Makarem Shirazi, Nasser (1371). Tafsir e nemouneh(Sample interpretation). Tehran: Darul Kitab al-Islamiyeh.
- 62- Musa, Hossein bin Yusuf (1410 AH). Al-Ifsah fi Fiqh al-Lagheh, Qom: School of Islamic Studies, 4th edition.
- 63- Moadeb, Seyyed Reza (۱۳۸۵) "Reviewing the theological theory of Fakhr Razi and Allameh Tabatabai about seeing God", Philosophical-Theological Researches, Volume 7, Number 28, pp. 65-77.
- 64- Meybodi, Ahmad bin Abi Saad Rashiduddin (1371). Kashf al-Asrar and Adeh Abarar, Tehran: Amir Kabir Publications.
- 65- Najarzagdegan, Fethullah (1383). Comparative interpretation. Qom: World Center for Islamic Sciences, first edition.
- 66-Nahas, Abu Jafar Ahmad bin Muhammad (1421). The Arabs of the Qur'an. Beirut: Ali Bizoon's Manifestos, Darul Kitab Al-Alamiyeh.



Fourth period
The seven number
Autum and Winter
2021