

پژوهشی در تفسیر آیت‌الله معرفت از مسئله «امکان رؤیت خدا» با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناسی

نعیمه تقوی فردود*
عزت‌الله مولایی‌نیا**

چکیده

مسئله امکان رؤیت خدا در قیامت، مورد اختلاف علمای امامیه، معتزله و اشاعره است. این امر به اختلاف در پذیرش وجوه معنایی مختلف «رؤیت خدا» باز می‌گردد. آیت‌الله معرفت با توجه به ضرورت بررسی این اختلاف‌ها، در کتاب‌های «التفسیر الأثری الجامع» و «التمهید» به بحث در این باره پرداخته و ضمن تحلیل متنی و سندی روایات مربوط، ادله اشاعره را پاسخ داده است. نوشتار حاضر، به جستجوی مولفه‌های رویکرد نشانه‌شناسی در تبیین مفهوم «رؤیت» در مناقشات آیت‌الله معرفت و پاسخ‌های ایشان به اشاعره پرداخته است. از مولفه‌هایی که ایشان در کاربست آن موفق بوده است، می‌توان به فعلیت‌بخشی به نص، دستیابی به مراد جدی واژگان، تشخیص صحیح مجاز از حقیقت، توجه به شأن متکلم، خروج از محسوسات - که از شاخصه‌های معناشناسی هستند - اشاره نمود. در این اثناء لغزشگاه‌های اشاعره در تفسیر و توجیهات آنان از «رؤیت خدا» نیز نمایان می‌شود.

واژگان کلیدی

تفسیر کلامی، رؤیت خدا، آیت‌الله معرفت، نشانه‌شناسی.

naeimh_taghavi@yahoo.com
molaeniya@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۱

*. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول).
**. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۶

طرح مسئله

«رؤیت خدا» از جمله مباحثی است که از دیرباز توجه اندیشمندان و محققان علوم اسلامی و فرقه‌های مختلف را به خود جلب کرده است. آیت‌الله معرفت در کتاب‌های تفسیری و قرآنی خود همچون *التفسیر الاثری الجامع و التمهید* بحثی را به «رؤیت خدا» اختصاص داده و به صورت تحلیلی و روایی به آن پرداخته است. ایشان در ارائه ادله و شیوه تحلیل و تفسیر بحث «رؤیت»، روش و مسلک به‌خصوصی را دنبال کرده است که البته در برخی مباحث دیگر از کتب ایشان، این شیوه عالمانه قابل مشاهده است.

با توجه به کاربرد نشانه‌شناسی در تفسیر می‌توان مولفه‌های این رویکرد را در تفاسیر ملاحظه کرد. نشانه‌شناسی از مباحثی است که پیشینه آن نوظهور تلقی می‌گردد. در قرن بیستم، تئوری‌های علمی در این زمینه ارائه شد. این نظریه‌ها توسط سوسور^۱ و چارلز ساندرس پرس^۲ با دو هدف و شیوه متفاوت نشانه‌شناسی زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی فلسفی مطرح شد. البته کلیات و کاربرد آن به پیش از آن برمی‌گردد. این رویکرد در تفسیر و تحلیل‌های موشکافانه متون کاربرد دارد، از این رو می‌توان آن را در تفسیر متن قرآن پیاده کرد. در رابطه با بهره‌گیری از رویکردهای زبان‌شناسی همچون نشانه‌شناسی، معناشناسی، نشانه معناشناسی، روایت‌شناسی، تحلیل گفتمان، نقد مضمونی و ... در تفسیر قرآن تلاش‌هایی صورت گرفته و به چاپ رسیده است. در رابطه با بحث رؤیت خدا که بسیار بحث گسترده و چالشی‌ای بوده کتب و مقالات بی‌شماری از دیدگاه‌های مختلف و نیز به شکل تطبیقی منتشر شده است. از جمله آنها می‌توان به *تفسیر المیزان، شرح تجرید الاعتقاد، تاریخ کلام شبلی، نعمان الهیة سبحانی، جلد ۳ و ۸ التمهید معرفت، عرفان و کلام شهید مطهری، معالم التوحید سبحانی، شافی شیخ طوسی، آموزش اعتقادات مصباح یزدی* و نیز بارقه‌هایی از بحث رؤیت در آثار شیخ مفید، شیخ صدوق، شیخ طوسی، ملاصدرا و ... اشاره کرد. در نوشتار حاضر، مولفه‌های دو رویکرد معناشناسی و کاربردشناسی که دو بحث اصلی نشانه - معناشناسی است، در تفسیر آیت‌الله معرفت از امکان «رؤیت خدا» بررسی می‌شود.

معناشناسی واژه «رؤیت» در التفسیر الاثری الجامع

واژه‌ها نشانه‌های زبانی هستند که بر مدالیل خاصی دلالت می‌کنند و هر واژه ممکن است مدلول‌های مختلفی داشته باشد. واژه «رؤیت» از آن جمله کلماتی است که وجوه معنایی متفاوتی دارد؛ یعنی دال بر مدالیل مختلف است که با توجه به کاربرد آن در بافت‌های متنی مختلف به دلالت آن پی می‌بریم. آیت‌الله معرفت در ابتدا به چند وجه معنایی اصلی و به عبارتی «نص» و «ظاهر» اشاره کرده و دیدگاه‌های سه‌گانه در زمینه «رؤیت خدا» را مطرح می‌کند:

دیدگاه یکم: نگاه اعتباری است، چنان که خدای متعال در آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» فرموده است؛ دیدگاه دوم: نگاه انتظاری است، چنان که در آیه «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (یس / ۴۹) آمده است؛ دیدگاه سوم: نگاه رؤیتی است. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۰ و ۱۳۸۷: ۳ / ۱۳۰)

طرح دیدگاه‌های محتمل با توجه به کاربردهای اساسی آن در آیات مختلف تلاشی معناشناسانه است که مفسر در آن احتمالات و فرضیه‌هایی را پیش‌رو می‌گذارد و سپس با عنایت به مبانی مختلف، ساختار و بافت متن به تحلیل آن می‌پردازد. آیت‌الله معرفت نیز پس از ارائه دیدگاه‌های ممکن درباره «رؤیت خدا» به تحلیل آنها می‌پردازد. وی در رابطه با دیدگاه یکم می‌نویسد: «مورد یکم وارد نیست؛ زیرا در دنیای آخرت مسئله‌ای اعتباری وجود ندارد.» این تحلیل، خود استفاده از مدلول نشانه‌هایی است که به‌وسیله آن، یک احتمال معنایی حذف می‌شود و آن تصاویری است که در رابطه با آخرت و خصوصیات آن در قرآن کریم ترسیم و مفاهیمی که به‌وسیله واژگان القا شده است. وی در رابطه با دیدگاه دوم - نگاه انتظاری - می‌نویسد: «نگاه انتظار با حرف «الی» همراه نمی‌شود، چنان که در آیه «فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (نمل / ۳۵) همراه نشده است.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۰) حذف این احتمال نیز با تکیه بر ساختار زبان و قواعد عربی کنار می‌رود. دیدگاه «نگاه با چشم سر» که نظر اشاعره و مشبهه است، مورد قبول ایشان نیست و بخش اعظم مباحث ایشان در زمینه رؤیت خدا به نقد

1. Saussure.
2. Charles Sanders petrice.

این دیدگاه تعلق می‌گیرد. دیدگاه سوم که از آن تعبیر نگاه رؤیتی شده است، دیدگاهی است که مورد قبول ایشان بوده و مفهوم آن را در اثنای پاسخ‌گویی به ادله ده‌گانه اشاعره تفصیل می‌کنند. از این‌رو ضمن بررسی پاسخ‌های ایشان و چگونگی تحلیل ادله اشاعره، به مطالعه روشمندی مباحث ایشان با تکیه بر مباحث نشانه‌شناسی می‌پردازیم.

۱. روشمندی و فعلیت‌بخشی به نص در التفسیر الاثری الجامع

آیت‌الله معرفت دلایلی که اشاعره برای دفاع از عقیده خود آورده‌اند را تقسیم‌بندی کرده و ذیل ۱۰ عنوان می‌آورد و پس از ذکر اجمالی این ادله، آنها را پاسخ داده و بیشتر آنها را به تأویل می‌برد.

دلیل یکم اشاعره برای رؤیت خدا با چشم بصر حجیت ظواهر قرآن است؛ آنها می‌گویند: «اگر پرسیده شود چرا مقصود از آیه «الی ربهنا ناظره» را «نگاه به ثواب نعمات پروردگار» ندانیم؟ باید گفت: ثواب خداوند غیر از آن است و خدای متعال فرموده: «الی ربهنا ناظره» و نفرموده «الی غیره ناظره» و ظاهر قرآن حجت است و حمل بر غیر ظاهر آن روا نیست.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۱) اشاعره از پتانسیل‌های متن قرآن غفلت ورزیده و از ظرفیت زبان قرآن ناآگاه بوده است. آنها به فهم درستی از حجیت ظاهر نرسیده‌اند و به نظر می‌رسد تمسک به ظواهر را به عدم تأویل آیات و یا به کنار گذاشتن معانی مؤول و مرجح و تنها تمسک به «نص» یا «ظاهر» می‌دانند. در صورتی که متن قرآن، متنی است که دارای بطون و مفاهیم مخفی بسیاری است و به تأویل بردن آیات با حجیت ظواهر قرآن تنافی نداشته و ریشه در آیات و روایات دارد. در میان برخی گروه‌های مذهبی تمثیل، نشانه‌شناسی و علائم رمزی، روش‌های مطلوب تأویل قرآن هستند. (مودب و دیگر نویسندگان، با تغییر، <http://quran-journal.com/orientalist>) و ما این‌گونه تأویلات را در توضیحات آیت‌الله معرفت مشاهده می‌کنیم.

اشاعره همچنین نسبت به تطورات معنایی همچون تعدد معنایی که از مباحث معناشناسی تاریخی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۴ - ۳۳۷) است، ناآگاه هستند، به همین جهت در این آیه، «نظر کردن» را به رؤیت تفسیر کرده‌اند، گویا بر واژه واجب است تنها حامل یک‌معنا و مفهوم باشد، اما توجه به توسعه و تعدد معنایی را در پاسخ آیت‌الله معرفت به این سخن اشاعره می‌بینیم که می‌نویسد: «آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربهنا ناظره» با توجه به تقدیم جار، برای بیان حصر مسوق آمده است که جایگاه مؤمنان را در آن روز وحشتناک توضیح می‌دهد که علی‌رغم حالات جسمانی، چیزی نیست که آنها را از نگاه کردن به غیر خدا منصرف کند و با تمام وجودشان متوجه خدای متعال هستند که دلیل آن فرمایش خداوند «انا لله و انا الیه راجعون» است. پس به هیچ چیز مگر خدای سبحان نگاه نمی‌کنند و علم یقین آنان به عین یقین تبدیل شده است و اسرار ملک و ملکوت بر آنها آشکار شده از آنچه که با دلایل و آیات می‌دانستند. نگاه به این مسئله به معنای تحدیق چشم به سمت آن اختصاص نمی‌یابد بلکه به معنای قصد به سوی او و کمال توجه به سوی خداوند استفاده می‌شود.» آیت‌الله معرفت قصیده‌ای آورده و نظاره را در آن به معنای قطع امید از غیر می‌داند. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱ / ۹۷)

البته ضابطه‌مندی در این توسعه معنایی آیت‌الله معرفت به چشم می‌خورد و آن، این است که معنای موسع با معنای مراد ملازمه بین و یا غیر بین داشته باشد. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۲۳) تفسیر «الی ربهنا» ناظر به قطع امید از غیر، نه تنها منافاتی با ظاهر آیه نداشته، بلکه امید با نظر همراه است. در تعابیر فارسی نیز مثل‌های این‌چنینی دیده می‌شود، به‌عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «چشمش به دست فلانی دوخته شده است» منظور آن نیست که واقعاً شخص به دست دیگری خیره شده بلکه کنایه از امیدواری است. در روز قیامت نیز که تنها امید عالمیان خداوند است، بهشتیان از غیر او، قطع امید کرده و فقط به او و رحمتش نظر دارند.

نکته دیگری که در تفسیر آیت‌الله معرفت از «رؤیت» در این بحث و مباحث دیگر از همین نوشتار، دیده می‌شود مهارت ایشان در فعلیت‌بخشی به مضمون متن قرآن است. یکی از وظایف مفسر، فعلیت‌بخشی به محتوا و مضمون نص است. هیچ متنی از لحاظ نشانه‌شناختی نمی‌تواند تمام استعدادهایش را یکجا مکشوف سازد. متن ویژگی دوگانه‌ای دارد؛ از سویی بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواننده قرار می‌دهد و از سوی دیگر بخشی از آنها را پنهان کرده است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۶) فعلیت‌بخشی در تفسیر متن قرآن، بیش از هر متن دیگری حساسیت و دقت می‌طلبد؛ زیرا گوینده کلام خداوند است و کلام، معجزه بوده و طبق روایات، دارای هفتاد بطن است. هرچه تعمق، تدبّر، تکرار، تقوا و ... مفسر

بیشتر باشد، کشف زوایای پنهان متن قرآن بهتر و بیشتر صورت می‌گیرد. غفلت از این ویژگی - ذوجوه و ذوبطون بودن قرآن - و سوءبرداشت از حجیت ظاهر قرآن، منجر به لغزش اشاعره در تفسیر آیه «إِنِّي رَبُّهَا نَاطِرَةٌ» و آیات دیگری که از آن تعبیر به رؤیت با چشم کرده‌اند، شده است. در صورتی که آیت‌الله معرفت، با کشف معانی مخفی و جزئی به متن در فعلیت‌بخشی موفق بوده است.

۲. بررسی سیر روایی داستان حضرت موسی علیه السلام در تبیین آیه «رب ارنی انظر الیک»

دلیل دیگر اشاعره برای رؤیت با چشم، آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که می‌گویند: «آیه «رب ارنی انظر الیک» دلالت بر رؤیت با چشم می‌کند؛ زیرا بر حضرت موسی علیه السلام جایز نبود از خدا امر محالی درخواست کند و خداوند بر او لباس نبوت و عصمت انبیا را پوشانده است.» یکی از بزرگترین آفات فهم متن، تقطیع بخشی از متن و استفاده از آن جهت مصادره به مطلوب است. آیات بایستی در بافت متنی خود مطالعه شوند تا با قرائن لفظی و معنوی آیات همنشین، مفهوم روشن‌تر و دقیق‌تری به دست دهند. اشاعره در رابطه با آیه «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ» همین خطا را مرتکب شده و خارج از متن از عبارت ناقصی از آیه را آورده و به استدلال می‌پردازند. اما آیت‌الله معرفت با توجه به قصه حضرت موسی علیه السلام و بررسی اسباب و نتایج و روند پیشرفت داستان، به تحلیل این آیه می‌پردازد و دلیل پرسش حضرت موسی علیه السلام که کنشگر اصلی این روایت است اصرار جاهلانه قوم بنی‌اسرائیل بر طلب رؤیت می‌داند که انگاره بنی‌اسرائیل از طلب رؤیت، چهل آنان و انگاره حضرت موسی علیه السلام از طلب رویت، تجاهل است. نتیجه آن، پرسش حضرت موسی علیه السلام و هدایت سیر روایی به نقطه اوج روایت؛ یعنی نزول صاعقه بر بنی‌اسرائیل و زنده شدن آنها است. بنابراین آیت‌الله معرفت به این نتیجه می‌رسد که آیه مذکور نه به معنای درخواست رؤیت بلکه به نوعی استفاده از تکنیک سخنوری و تبلیغ جهت تأثیرگذاری بیشتر بر قوم است. پس ایشان می‌نویسد: «آیه «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ» بر جواز رؤیت دلالت نمی‌کند، به خاطر آنکه سؤال او از جهت تجاهل عارف بود که متأثر از فشاری بود که قومش به او وارد می‌کردند. چنان‌که در تفسیر آمده است که قومش از تصدیق او و از شنیدن پیام پروردگار ابا کردند و موسی علیه السلام از آنها هفتاد نفر را برگزید تا برای میقات با او همنشین شوند. هنگامی که خداوند با او سخن گفت و آنان نیز پیام خدا را شنیدند از پذیرش آن ابا کردند (و شرط کردند که در صورتی خواهند پذیرفت که) به سوی خدا نگاه کنند و او را آشکارا با چشم ببینند. (پس از صاعقه‌ای که آنها را گرفت) از جایگاه پیامبر خدا موسی علیه السلام نزد خدا و مسئولیت پیامبری‌اش خجالت زده شدند.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۹) آیت‌الله معرفت، سؤال حضرت موسی را همراه با شرمندگی دانسته است، بدان معنا که وی به عدم امکان رؤیت خداوند با چشم و «چهارا» علم داشته ولیکن سؤال وی به جهت تجاهل عارف و نه جهل جاهل بوده است. ایشان روایت دیگری را جهت تأکید بر پاسخ خود می‌آورد: «در روایتی آمده است که خطاب به خداوند فرمود: پروردگارا گفتگوی بنی‌اسرائیل را شنیدی؟ خداوند به او وحی کرد: ای موسی آنچه را که از تو خواسته‌اند از من طلب کن. من تو را به خاطر جهل آنها مواخذه نمی‌کنم. پس در آن زمان موسی علیه السلام بر طرح آن مسئله جرأت به خرج داد و سؤالش را پرسید. (شریف مرتضی، ۱۹۹۸: ۲ / ۲۱۵) این روایت دلیلی است بر آیه‌ای که در سوره نساء آمده: «يَسْأَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ». (نساء / ۵۳)

البته برخی علما همچون علامه طباطبایی در تفسیر خود ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف، رؤیت را در سؤال حضرت موسی علیه السلام بر علم ضروری که حاجتی به اقامه برهان ندارد، حمل کرده‌اند که آیت‌الله معرفت به آن اشاره کرده ولی در این باره به بحث نمی‌پردازد؛ گویا ایشان این نظر را به‌عنوان احتمال دوم یا حداقل احتمالی پسندیده ذکر کرده‌اند.

۳. توجه به مقدم و تالی در تفسیر آیه «فَاِنْ اسْتَفْرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي»

اشاعره از بخش دیگری از آیه ۱۴۳ سوره اعراف، به رؤیت خدا با چشم استدلال می‌کنند و معتقدند: «با توجه به آیه «فَاِنْ اسْتَفْرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» وقتی خدا قادر است که کوه را مستقر و محکم قرار دهد قادر است که همان کار را با موسی علیه السلام

۱. جهت مطالعه بیشتر رک: مقالات مرتبط با روایت‌شناسی چون نشانه - معناشناسی ساختار روایی داستان «وما تشاهون» براساس نظریه گریماس، ناهید نصیحت و دیگر نویسندگان.

انجام دهد. اگر به آنها گفته شود که این آیه رؤیت بصری را نقض می‌کند، گویند اگر خدا نقض رؤیت بصری را اراده می‌کرد، کلام را همنشین محال بودن وقوع آن می‌کرد و نه بر عکس. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۰) آنچه که در این سخن اشاعره بیش از همه توجه را به خود جلب می‌کند، سوء برداشت اشاعره از آیه مذکور آن‌هم با بی‌دقتی به یک قاعده ابتدایی عربی است. جمله «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» شرطیه است و با طرح مقدم «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ» تالی «فسوف ترانی» را به‌دست می‌دهد و از قضا دلیل بر عدم استقرار دارد. بدان‌معنا که از آنجا که کوه تحمل دریافت تجلی خدا را نداشت به مراتب حضرت موسی علیه السلام هرگز تحمل آن را نخواهد داشت، حتی عدم استقرار کوه به دلیل نداشتن ظرفیت برای تجلی است؛ چه رسد به رؤیت. آیت‌الله معرفت نیز در پاسخ به این سخن اشاعره می‌نویسد: «اما استدلال به امکان استقرار و استحکام کوه دلیلی بر امکان رؤیت گرفتند که قابل پذیرش نیست. تعلیق در آیه بر نفس استقرار و فعلیت آن است نه بر امکان رؤیت. پس زمانی که حضرت موسی علیه السلام بداند که کوه در مکان خود مستقر نمی‌شود، به این نتیجه می‌رسد که خدای متعال دیده نمی‌شود.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۶) آیت‌الله معرفت از مقدم «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ» به تالی بزرگتری نیز دست می‌یابد و می‌نویسد: «شاید کل جهان نمی‌تواند در برابر عظمت و جبروت او پایدار بماند، مانند تناسب بین جبروت و کبریای خداوند است که در دایره محدود این جهان نمی‌گنجد. حتی این نسبت بزرگتر از نسبت بین نکتجیدن شتر در سوراخ سوزن است، پس چنانچه نکتجیدن شتر در سوراخ سوزن غیر ممکن است بالطبع مورد اول نیز غیر ممکن است، اما تجلی در آیه: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» نمایش عظمت قدرت خدا و تجلی جبروت اوست، چنانچه در کوه از هم پاشیدگی اتفاق افتاد؛ زیرا توان و قدرت تجلی پروردگار را نداشت و تجلی به‌معنای شدت ظهور شیء است ولو با دلایل و آثارش.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۰) وی سپس در این باره به توضیح لغوی می‌پردازد.

۴. برداشت اشاعره از «زیاده و مزید» وعده داده‌شده به مؤمنان و رديه آیت‌الله معرفت

دو دلیل مشابه دیگری که اشاعره جهت اثبات رؤیت خدا با چشم ذکر می‌کنند، از این قرار است: «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس / ۲۶) و اهل تأویل گفته‌اند «زیاده» وعده داده‌شده همان نگاه به پروردگار است، چنان‌که گفته‌اند بهترین پادشاه اهل بهشت، نگاه به سوی او (خداوند) است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲ / ۴۱۴؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۱) همچنین در رابطه با فرمایش خدا: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» گفته شده، مزید همان نگاه به خدای عزوجل است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴ / ۲۲۸؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۲) آیت‌الله معرفت به دو طریق «مطالعه سیاق آیه» و «تحلیل سند روایت» خواستگاه این نوع برداشت را مطرح و آن را رد می‌کند.

الف) توجه به سیاق آیات در التفسیر الاثری الجامع جهت رد رؤیت با چشم

برداشت اشاعره از آیات «زیاده و مزید» مشابه همان مطلبی است که در روایت حضرت موسی علیه السلام به آن اشاره شد. اشاعره در تحلیل و تفسیر آیات به‌طور کلی از اهمیت کاربرد لغت در آیات چشم‌پوشی کرده‌اند، چنان‌که یکی از مباحث نشانه‌شناسی، کاربردشناسی بوده و به مطالعه کاربردهای نشانه‌ها در متن می‌پردازد. یکی از ابزار کاربردشناسی مطالعه سیاق است. طبق تعریف یکی از محققان «سیاق دلالت مقالیه و حالیه است که عبارت است از هرگونه دلیلی که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد، چه لفظی، چه حالی.» (صدر، بی‌تا: ۱ / ۱۳۰) به علاوه، در تفسیر قرآن، اولویت در استفاده از منابع، با خود قرآن است که می‌تواند سیاق آیات همنشین و یا آیات هم‌مضمون از سور دیگر باشد. روایات بیشتر جنبه کمکی داشته و در اولویت بعد قرار می‌گیرند اما اشاعره در تفسیر و تبیین مدلول آیات مذکور، در درجه اول به روایات متوسل می‌شوند. آیت‌الله معرفت پاسخ خود را با توجه دادن به سیاق مطرح کرده و می‌نویسد: «زیادت در آیه «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس / ۲۶) زیادی در حسنات است با توجه به همنشینی آن با ادامه آیه که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرَهَقُهُمْ ذِلَّةٌ» (یونس / ۲۷) و مانند فرمایش خدا است که فرمود: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام / ۱۶۰) و آیه «لِيُؤْتِيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (فاطر / ۳۰) بر همین مسئله اشاره دارد و ما می‌دانیم که قرآن بعضی از آن پاره‌های

دیگر را تفسیر می‌کند. همچنین تفسیر به فزونی پاداش و اجر، نقلی است که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و کبار صحابه و تابعین با اسناد معتبر به ما رسیده است. مثلاً از ابن عباس آمده که در آیه «ولدینا مزید»، آنها را با اعمالشان پاداش می‌دهد و از فضلشان بر آنها زیادت می‌کند. «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۱) آیت‌الله معرفت آیه دوم «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» را نیز با تکیه بر سیاق این‌گونه تفسیر می‌کند:

و فرمایش خداوند «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق / ۳۵) را آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخِي لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده / ۱۷) تفسیر کرده است. خداوند می‌فرماید: برای بندگان صالحم چیزی آماده شده که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است. پس مؤمن نعمات بهشتی را به‌گونه‌ای می‌یابد که نه انتظارش را داشت و نه تصورش را می‌کرد. پس آن نعمات را بالاتر از آنچه که بدان راغب بود و بیشتر از آنچه که انتظارش را داشت، به وی ارزانی می‌کند. در سوره زخرف آمده: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف / ۷۱) پس اولاً نعمات بهشتی آن چیزهایی هستند که انتظارش را داشت و آیه «وَأُتُوا بِمِثَابِهَا» (بقره / ۲۵) به آن اشاره دارد و ثانیاً نعمات بهشتی چیزهایی هستند که انتظارش را نداشت آنها را رؤیت خواهد نمود و این همان «مزید» وعده داده شده است. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۲)

بنابراین پاسخ آیت‌الله معرفت به این شبهه در دو حیطه است: نخست رد آن روایات به دلیل ناسازگاری با آیات و دوم تناقض با دیگر روایات که اتفاقاً آن روایات با مضمون آیه سازگارتر است.

ب) پاسخ به برداشت اشاعره از آیات «زیاده و مزید» از طریق تحلیل سندی روایات

دلیل اشاعره برای تفسیر زیاده و مزید در آیات مذکور، تنها روایاتی است که افزون بر مخالفت با ظاهر قرآن، از لحاظ سندی ضعف دارد. آیت‌الله معرفت به ضعف اسناد این روایات اشاره کرده و به تضعیف یکی از روایان سند حدیث به نام ابواسحاق عمرو بن عبدالله السبیبی الهمدانی می‌پردازد. افزون بر این در رابطه با ناقلان پس از او می‌نویسد: «کسی که از او بلاواسطه نقل می‌کند نوه‌اش «اسرائیل» است و نوه دیگرش با واسطه پدرش «یونس» از جدش «ابواسحاق» نقل می‌کند. ارتباطی بین این نسب اسرائیل و این روایت که به اسرائیلیات شبیه است، دیده می‌شود.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۳)

۵. تلاش معناشناسانه آیت‌الله معرفت در تفسیر «لقاء خدا» و «حجب کافران»

در رابطه با آیاتی همچون «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ» (احزاب / ۴۴) گفته‌اند «زمانی که مؤمنان او (خدا) را ملاقات کنند در حقیقت او را می‌بینند.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۳) و لقاء خدا را مساوی با رؤیت او با چشم سر می‌دانند. آیت‌الله معرفت مفاهیم به‌دست آمده از واژه لقاء در آیات مختلف را کنار یکدیگر نهاده و با مطالعه این واژه در بافت‌های متن مختلف برداشت اشاعره از «لقاء الله» را نقض می‌کند و به این صورت توضیح می‌دهد که «در آیه «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا» (احزاب / ۴۴) منظور از لقاء نگاه به وجه خدای متعال نیست. نفس تعبیر در شأن کفار منافق وارد شده است چنان که فرمود: «فَأَعَقَبَهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ» (توبه / ۷۸ - ۷۷) و نیز فرمود: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین / ۱۵) ... و منظور از این لقاء، رسیدن به جایی است که حکمی غیر از حکم او نیست «وَكَلَّمَ الْمَلَكُ يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ» (انعام / ۷۳) هر مؤمنی و کافری در آن روز جزای اعمالش را می‌بیند که کار خیر در آن روز خیر دیده می‌شود و کار شر، شر تجسم می‌یابد ... و به‌همین جهت تعبیر لقاء روز حساب و لقاء آخرت استفاده می‌شود و در سوره اعراف آمده: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أُعْمَالُهُمْ» (اعراف / ۱۴۷؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۶) آیت‌الله معرفت طی یک پروسه معناشناسی توصیفی به بررسی آیات متحدالموضوع پرداخته و مشتقات «لقاء» در آیات مختلف را بررسی کرده و پس از جمع میان آنها، به یک معنای مشترک دست می‌یابد که آن معنای مجازی و نه حقیقی بوده و ملاقات پروردگار و ملاقات روز حساب را مجاز از رو به رویی انسان با پاداش و مجازات اعمال گرفته است. نتیجه‌ای که در حقیقت مفسر به آن دست یافته

تشخیص مراد جدی واژه «لقاء» است که با توجه به آیات مختلف، با مراد استعمالی آن تفاوت دارد. توجه به مراد جدی خداوند، شکاف بزرگی است که در ادله و توضیحات اشاعره دیده می‌شود، در صورتی که خوانش متن بدون توجه به قصد گوینده به بیراهه خواهد برد. اگر قرائت و تفسیر نه به هدف درک معنای مقصود مؤلف بلکه به اغراض دیگری نظیر غنا بخشیدن به ظرفیت معنایی و متکثر کردن احتمالات معنایی متن یا بازی ازاد معنایی با متن صورت پذیرد، کاری که مخاطب متن می‌کند، هیچ تناسبی با غرض و هدف مؤلف از تدوین متن نخواهد داشت. (واعظی، ۱۳۸۹: ۳۵)

حمل واژه بر معنای مجازی را در تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخَجُوبُونَ» (مطففین / ۱۵) نیز که از آیات مورد استدلال اشاعره است، می‌توان مشاهده کرد. در این باره نیز، آیت‌الله معرفت حجاب کفار از پروردگار را مجاز از محرومیت آنان از فیض مقدس الهی می‌داند و می‌نویسد: «به‌همین جهت به دنبال آن می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ» (مطففین / ۱۶)، «فَأَيُّومَ تَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (اعراف / ۵۱) از آنجایی که گناهان بین آنها و درک حقیقت فاصله می‌افکند، از عنایات خاصه خداوند که مختص افراد مؤمن صاحب بصیرت است، محروم می‌گردند: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتِبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ». (اعراف / ۱۵۶؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۶)

به‌طور کلی چه در معنای واژه «رؤیت» و چه در معنای واژگانی همچون «لقاء»، «حجب» و ... که از آنها احتجاج بر رؤیت خدا با چشم می‌کنند، خطای مشترکی دیده می‌شود و آن اتکا بر معنای اساسی واژه است. در تعریف معنای اساسی گفته‌اند: «هر کلمه فردی، چون به‌صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنای اساسی یا محتوای تصویری ویژه خود را دارد که اگر آن کلمه را از قرآن هم بیرون بیاوریم این معنا را برای خود حفظ می‌کند. این عنصر معناشناختی ثابت راه، که هر جا این کلمه به‌کار رفته و هر کس آن را به‌کار برده باشد، پیوسته به آن است، می‌توانیم به نام «معنای اساسی» آن کلمه بخوانیم.» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۱۳) نکته اینجاست که معنای اساسی تنها معنا و مدلول تام آن کلمه نبوده و مقدمه‌ای برای درک معنای دیگر واژه است. به‌همین جهت ایزوتسو می‌نویسد: پس از آنکه کلمه‌ای وارد نظام خاصی می‌شود و وضع ویژه‌ای در آن نظام پیدا می‌کند، دسته‌ای از عناصر تازه معناشناختی برای آن پدید می‌آید که همه برخاسته از این وضع خاص کلمه و نیز از روابط و نسبت‌ها و پیوستگی‌های آن با دیگر تصورها و مفاهیم این نظام است ... این بخش از معنا همان است که در کتاب حاضر، آن را به نام «معنای نسبی» کلمه می‌خوانیم تا از «معنای اساسی» متمایز باشد.» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۱۳؛ نیازاده، ۱۳۸۴) تفکیک معنای نسبی و معنای اساسی از وظایف مفسر است که در این راستا مبانی و روش‌هایی را یادآور شده‌اند که یکی از آن مبانی، آن است که مفهوم و معنای کلمات و جملات را در درون یک نظام فکری باید فهمید، نه به صورت مجزا.» (مطیع و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

۶. عنایت به شأن متکلم در آیات دال بر رؤیت و تأویل روایات مرتبط

یکی دیگر از دلایل اشاعره در عقیده آنها به رؤیت خدا با چشم، روایتی است که از دیدگاه شیعه ضعیف‌السند^۱ بوده و این فرقه به آن احتجاج می‌کنند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۳۱) و با آنکه فردی همچون قیس در سند آن وجود دارد، آن را دلیل آورده و حتی ادعای تواتر این روایت را دارند. در روایت آمده است که: «پروردگارتان را خواهید دید، همانگونه که ماه شب چهارده را می‌بینید، بی‌اینکه از دیدنش صدمه‌ای ببینید.» پیش از این، عدم امکان رؤیت خدا از طریق آیات ثابت شد. افزون بر مباحث پیشین، می‌توان به عدم سازگاری ادعای رؤیت با شأن خدای متعال در نفی امکان رؤیت خدا استدلال کرد. توجه

۱. اسناد روایت صحیح نیستند و رجال آن غیر موفق است. قیس از دو جهت مورد طعن قرار گرفته است. اول آنکه با دیدگاه خوارج موافق بود و از کسانی بود که با امیرمؤمنان علیه السلام خصومت داشت و امام علی علیه السلام کسی بود که همانند خود پیامبر و سمبل کامل اسلام بود و جز منافق و گنهکار با او دشمنی نمی‌کند که دشمن پیامبر و اسلام گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: هر که گمان برد که به من ایمان آورده و بر علی بغض کند او دروغ گفته است. ... قیس گفته است از زمانی که از علی بر منبر کوفه شنیدم که می‌گفت «بر بقیه احزاب یعنی اهل نهروان بتازید، دشمنی او در قلبم وارد شد.» قاضی گفت: هر کس بغض امیرمؤمنان را در قلبش داشته باشد در احوال او می‌گویم که بر اقوالش اعتماد نشود و خیرش حجت نیست و قدما کوفیان نیز در نقل روایت از او اجتناب می‌ورزیدند که روایت کردن از منافق که در درک اسفل است شایسته نیست. قاضی می‌گوید: که در آخر عمرش عقلش زایل شد و می‌نویسند که در حال عدم تمیز بود و از آنجا که این حدیث منکر است نمی‌دانیم آیا صحیح العقل بوده یا مختلط العقل. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۵)

به شأن متکلم - که منظور از کلام، قرآن و منظور از متکلم، در این مباحث خدا است - از لوازم معنانشناسی توصیفی است. سخن هر گوینده‌ای با شأن او در همه ابعاد؛ اعم از علمی، عقلی، خلقی و جز آنها هماهنگی و تناسب دارد. لذا یکی از قرائنی که در کشف مراد او می‌تواند مؤثر باشد، توجه به شأن اوست. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۹) به همین جهت در بسیاری از موارد، ظاهر قرآن به دلیل عدم تناسب آن با شأن متکلم و گاه شأن مخاطب نادیده گرفته شده و راه چاره دیگری همچون تأویل یا توسعه معنایی و ... گزیده می‌شود. به همین جهت آیت‌الله معرفت به تأویل روایت مذکور روی می‌آورد و می‌نویسد: «حدیث «سترون ربکم یوم القیامة كما ترون القمر ليلة البدر» (بخاری، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۵۸) اگر صحیح باشد - که صحیح نیست - چاره‌ای به غیر از تأویل آن به علم ضروری نیست. [به این معنا که] هرکه در وجود خدای متعال شکی داشته باشد به‌زودی پس از آشکار شدن حق، جایی برای شک باقی نخواهد ماند، اما اخذ ظاهر آن با فرمایش خداوند «لَا تُدْرِكُهُ الْبُصَارُ» و با حکم قطعی عقل در منع جهت و با شأن خداوند سازگار نیست. پس چاره‌ای غیر از تأویل نیست.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۷) البته تأویل آیت‌الله معرفت از رؤیت به علم ضروری، سلیقه‌ای نبوده و علاوه بر پیشینه وجود این تأویل در میان علما، آیات انتهایی سوره تکوین مد نظر ایشان است که در آیات «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» بسیاری از مفسران معنای رؤیت را علم یافتن به آتش جهنم دانسته‌اند که در روز قیامت به هر آنچه که علم یافته، به چشم یقین خواهد دید. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۴۲)

۷. نقد توسعه معنایی «رؤیت» بر اساس انباشته‌های فلسفی اشاعره

آیت‌الله معرفت در رابطه با یکی از مهم‌ترین لغزشگاه‌های تفسیر می‌نویسد: «یکی از آفات تفسیر، دخالت پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌های فرقه‌ای در برداشت از آیات است که از آن به‌عنوان یکی از مصادیق تفسیر به رأی یاد کرده‌اند.» (معرفت، ۱۳۷۹: ۱ / ۷۱) اشاعره برای رؤیت خدا با چشم توضیحاتی فلسفی ارائه می‌دهند که مبنای درستی نداشته و حتی با قواعد منطقی سازگاری ندارد. علاوه بر آنکه در توسعه معنایی براساس انباشته‌های ذهنی، نمی‌توان نشانگانی برای ادعای اشاعره یافت تا از آن به مدالیل مورد نظر آنها رسید؛ به‌عنوان مثال اشاعره می‌گویند:

دلیل دیگر جواز رؤیت خدای متعال این است که هرچیزی موجود است الا آنکه چیزی معدوم باشد، پس از آنجا که خداوند موجود و مثبت است، محال نیست که خودش را نشان دهد و همچنین خدای متعال اشیا را می‌بیند. این صحیح نیست که یک چیزی را ببیند و خودش را نبیند. و اگر خداوند خودش را ببیند جایز است که خودش را به ما نیز نشان دهد. آنچنان که خدای متعال آنگاه که نسبت به اشیا عالم باشد، نسبت به خودش نیز عالم است. آنگاه که نسبت به خودش آگاه باشد، جایز است که به ما نیز خود را بشناساند. گفته است هرکس بپندارد که جایز نیست خداوند با دیدگان ببیند لازمه‌اش این است که خداوند این جواز را ندهد که نه بینا باشد نه عالم باشد و نه قادر؛ چراکه عالم قادر بینا جایز است که ببیند و خداوند گفته است که اننی معکما اسمع و اری. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۵)

بدیهی است که هر جمله از این ادعا بی‌اساس و بدون دلیل است. کسی که قائل به جسمانیت خدا باشد، بیش از این نمی‌توان انتظار داشت که خدای سبحان را موجود خوانده و طبق بافته ذهنی خود که آن را فلسفه نامیده، به آیات و روایات بنگرد و هر جایی که افسار ذهنیات و حسیات، او را می‌کشد، راهی شود تا آنجا که معیت خدا با انسان را حتی به معیت جسمانی تعبیر کند. آیت‌الله معرفت پاسخ این ادعا را این‌گونه می‌دهد که «در سخن «لا موجود الا و جائز أن یریناه الله» سفسطه و مصادره به مطلوب شده است؛ زیرا ملازمه‌ای بین مطلق وجود و امکان رؤیت وجود ندارد که حتی نیازی به اثبات با برهان ندارد و با وجدان قابل درک است. فلاسفه آنها با برهان «سیر و تقسیم» استدلال کرده‌اند و گفته‌اند ما با توجه به علائم و نشانه‌ها، به رؤیت اعتقاد داریم و رؤیت با چشم دو جسم و دو عرض با یکدیگر متفاوت است و چاره‌ای غیر از وجود علت مشترک برای چشم و عرض نیست، پس حکم بین آن دو نیز مشترک است و آن حکم یا وجود است، یا حدوث و یا امکان و هیچ ارتباط مشترک چهارمی بین آن دو وجود ندارد. حدوث عبارت است از وجود بعد از عدم و امکان عبارت است از عدم ضرورت وجود و عدم، ارتباطی با علیت ندارد و وجود نیز روشن است که بین خالق متعال و اجسام و آثار مشترک است، پس رؤیت او به دلیل آنکه موجود است، جایز می‌باشد.

روشن است که در این استدلال مغلطه کرده‌اند؛ زیرا عرض به دلیل آنکه عرض است، رؤیت به آن تعلق نمی‌یابد و جسم نیست که با جسم دیده شود؛ مانند اعراض هفت‌گانه مشهور حس به آن تعلق نمی‌یابد. عدد به دلیل آنکه عدد است، دیده نمی‌شود و آنچه دیده می‌شود، معدود است و بقیه اعراض نیز این چنین است. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۹) پس آنچه که با چشم دیده می‌شود، جسم است و علت آن جسمانی است که ذات مقدس خدای متعال از جسمانیت منزّه است و قیاس رؤیت با علم توسط اشاعره قیاس مع الفارق بوده و خصوصیت جامعی میان آن دو وجود ندارد.

۸. حبس در محسوسات و ایجاد رابطه این‌همانی در دیدگاه اشاعره

نظر به آنکه ادراک آدمی از حسی به عقلی است و طبیعتاً آدمی ابتدا با معانی حسی آشنا می‌شود و بعد قدرت درک معانی غیر حسی و عقلی را پیدا می‌کند و لذا اصل الفاظ را برای آن معانی قرار می‌دهد، باید سر منشأ معانی لغات را معانی حسی دانست. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۳۶) تقدم معنای حسی امری طبیعی است اما حسیات مقدمه عقلیات هستند. ریشه‌ای‌ترین دلیل لغزش اغلب دیدگاه‌های اشاعره آن است که در محسوسات زندانی‌اند و قدم در عقلیات و مفاهیم نمی‌گذارند. به همین جهت در رابطه با صفات خدا و شناخت وی دچار این همانی شده‌اند و می‌گویند: «آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام / ۱۰۳) مربوط به دنیا است و چشم‌ها در آخرت او را می‌بینند؛ زیرا رؤیت خدا لذت‌بخش‌ترین نعمات است و لذت بخش‌ترین نعمات در بهترین این دوخانه (یعنی در آخرت) اتفاق می‌افتد و ممکن است منظور آن باشد که چشمان کافران او را در نمی‌یابد». (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱۱ / ۱۷۸ - ۱۲۸؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۹)

مفسر شخصیت‌ها و هویت‌هایی را که در نص می‌یابد در داخل جهان ممکن قرار می‌دهد و براساس اطلاعاتی که از نص به دست می‌آورد، موقتاً میان این جهان و جهان تجربه‌اش این‌همانی برقرار می‌کند. اگر از سر اتفاق به هنگام علامت‌خوانی و رمزگشایی به تفاوت یا مغایرتی میان این‌جهانی و جهان مورد تجربه‌اش یا جهان واقعی برخورد کند، این همانی را به حالت تعلیق درمی‌آورد و تا زمانی که اطلاعات معنایی بیشتری از نص به دست آورد و بخش بیشتری از نص را به فعلیت درآورد به انتظار می‌نشیند. این فعالیت نیز فعالیتی نشانه‌شناختی است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۶) اشاعره با آنکه آیاتی همچون «لیس کمثله شیء» و نشانه‌های دیگری که مدلول آن تفاوت ذات و صفات خداوند با ذات و صفات قراردادی و ناقص انسان است را خوانده‌اند ولی بین آثار و صفات خدا و انسان این‌همانی برقرار کرده، قائل به تجسیم خدا بوده و حسیات را درباره خدا نیز برقرار و در نتیجه رؤیت خدا را با چشم ممکن می‌دانند. به همین جهت آیت‌الله معرفت در پاسخ به آنان برخی آیات صفات را یادآور می‌شود تا آنان را از توهم همسان‌نگاری خارج سازد. پس می‌نویسد: «تقیید عموم نفی در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به رؤیت در دنیا یا به رؤیت کافران، با وجود آیه‌ای که اشاره به شأنی از شئون پروردگار و مدحی در مقام مقدس او دارد تاویل قبیحی است. خدای متعال فرموده: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَكْدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ * قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ.» (انعام / ۱۰۴ - ۱۰۱) خدایی که تمامی تغییر و تحولات و شئون جهان در دست اوست، خدایی است که نه از جنس ماده بلکه خالق و مدبر ماده است. طبق صریح از وجوه ذاتی و صفاتی خداوند مقدس از آن است که با چشم دیده شود.

نتیجه

آیت‌الله معرفت در تفسیر بحث رؤیت، با تکیه بر آیات و روایات و دانش گسترده خود در زمینه علوم قرآنی، تفسیر، کلام و ... روشی عقلانی در پیش گرفته است. تعمق ایشان در معنای آیات و تحلیل‌های موشکافانه از واژگان با تکیه بر مبانی مختلف همچون سیاق و شأن گوینده، تلاش ایشان را عملاً به یک کار نشانه معنائشناسی بدل کرده است. ایشان با توجه به نشانه‌هایی از آیات مختلف، به پاسخ به دیدگاه‌های اشاعره پرداخته و از تصاویر مختلف قرآنی در جهت تکمیل تفسیر خود از «رؤیت» بهره گرفته است. کشف زوایای پنهان آیات، نشان‌دهنده توفیق ایشان در فعلیت بخشی به نص است. آنچه ایشان با خوانش لایه‌های عمقی از آیات و روایات مرتبط با «رؤیت خدا»، «لقاء الله» و «مفهوم حجب کفار» به دست داده، آن

است که نظر به خدای سبحان، در حقیقت نظر به رحمت خدا و نشان از امید بنده به اوست و تأویل رؤیت خدا همچون ماه شب چهارده، دستیابی به علم ضروری است مبنی بر آنکه، آنچه انسان قبل از مرگ به آن علم داشت در روز قیامت به عین یقین مشاهده خواهد کرد اما اشاعره در عقیده خود به رؤیت دچار لغزش‌هایی همچون تکیه بر محسوسات و این‌همانی، تکیه بر انباشته‌های فلسفی، غفلت از تفاوت احتمالی مراد جدی و استعمالی، عدم توجه به چگونگی کاربرد لغت در بافت متن، تکیه بر القای معنای اولیه از لغت، نادیده گرفتن شأن و ذات خدای متعال و تکیه بر روایات ضعیف‌السند شده است.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ایزوتسو، شیهیکو، ۱۳۸۱، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰ ق، *الجامع الصحیح*، قاهره، وزارت اوقاف.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۸.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رشید رضا، محمد، ۱۹۹۰ م، *التفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شریف مرتضی، ۱۹۹۸ م، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی.
- صدر، سید محمدباقر، بی تا، *دروس فی علم الاصول*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، قم، التمهید.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۷، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید.
- نکونام، جعفر، ۱۳۹۰، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول الدین.

ب) مقاله‌ها

- باراشر، مایرم؛ مؤدب، سید رضا و سید محمد موسوی مقدم، ۱۳۸۷، «تحلیل مبانی و شیوه‌های تفسیر شیعه»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۵، ص ۳۸-۹، قم، جامعه المصطفی ص العالمیة.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۶، «دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»، *قرآن و علم*، شماره ۱، ص ۱۵۹-۱۳۷، قم، جامعه المصطفی ص العالمیة.
- مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد و بهمن نامور مطلق، ۱۳۸۸، «درآمدی بر استفاده از روش‌های «معناشناسی»»، در *مطالعات قرآنی*، شماره ۱۸، ص ۱۳۲-۱۰۵، جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت.
- نیازاده، علیرضا، ۱۳۸۴، «معناشناسی واژه‌های قرآن و تفسیر موضوعی»، *معرفت*، شماره ۹۶، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۹، «دفاع از قصدگرایی تفسیری»، *قرآن شناخت*، سال سوم، شماره ۵، ص ۵۲-۳۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.