

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

نعمیمه تقیوی فردود\*

عزت‌الله مولایی‌نیا\*\*

### چکیده

مسئله امکان رؤیت خدا در قیامت، مورد اختلاف علمای امامیه، معتزله و اشاعره است. این امر به اختلاف در پذیرش وجود معنایی مختلف «رؤیت خدا» باز می‌گردد. آیت‌الله معرفت با توجه به ضرورت بررسی این اختلاف‌ها، در کتاب‌های «تفسیر 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 نشانه معناشناسی 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 متكلم، 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.

naeimeh\_taghavi@yahoo.com  
molaeiniya@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 خدا» روش و مسلک بهخصوصی را نسبال 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<sup>1</sup> و چارلز ساندرس پرس<sup>2</sup> 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 این‌رو 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 چالش‌ای 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 الاعقاد*، *تاریخ کلام شبی*، *نعمان الهیاء سبحانی*، جلد ۳ و ۸ *التمهید معرفت*، *عرفان و کلام شهید مطهری*، *معالم التوحید سبحانی*، *شافعی شیخ طوسی*، *آموزش اعتقادات مصباح بیزدی* و نیز بارقه‌هایی از بحث رؤیت در آثار شیخ مفید، شیخ صدقوق، 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 مدلایل خاصی دلالت می‌کنند و هر واژه ممکن است مدلول‌های مختلفی داشته باشد. واژه «رؤیت» از آن جمله کلماتی است که وجوده معنایی متفاوتی دارد؛ یعنی دال بر مدلایل 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، چنان‌که خدای متعال در آیه «*أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلَ كَيْفَ خُلِقَتْ*» فرموده است؛

دیدگاه دوم: نگاه انتظاری است، چنان‌که در آیه «*مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْغَةً وَاحِدَةً*» (یس / ۴۹) آمده است؛

دیدگاه سوم: نگاه رؤیتی است. (معرفت، ۱۳۸۶ / ۳ و ۹۰ / ۳؛ ۱۳۸۷ / ۳ و ۹۰ / ۳)

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 به وسیله آن، یک احتمال معنایی حذف می‌شود و آن تصاویری است که در رابطه با آخرت و خصوصیات آن در قرآن کریم ترسیم و مقاهمی که به وسیله واژگان الفا شده است. وی در رابطه با دیدگاه دوم – نگاه انتظاری – می‌نویسد: «نگاه انتظار با حرف «الی» همراه نمی‌شود، چنان‌که در آیه «*فَتَاظْرِهَ بِمِرْجِعِ الْمُرْسُلِونَ*» (نمل / ۳۵) همراه نشده است.» (معرفت، ۱۳۸۶ / ۳ و ۹۰ / ۳) 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 petrce.

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

### ۱. روشنمندی و فعلیت‌بخشی به نص در التفسیر الاثری الجامع

آیت‌الله معرفت دلایلی که اشعاره 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 اشعاره برای رویت خدا با چشم بصر حجیت ظواهر قرآن است؛ آنها می‌گویند: «اگر پرسیده شود چرا مقصود از آیه «الى ربها ناظرة» را «نگاه به ثواب نعمات پروردگار» ندانیم؟ باید گفت: ثواب خداوند غیر از آن است و خدای متعال فرموده: «الى ربها ناظرة» و نفرموده «الى غيره ناظره» و ظاهر قرآن حجت است و حمل بر غیر ظاهر آن روا نیست.» (معرفت، ۹۱ / ۳) اشعاره از پتنسیل‌های متن قرآن غفلت ورزیده و از طرفیت 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 نویسنده‌گان، با تغییر، <http://quran-journal.com/orientalist>) و ما این‌گونه تأویلات را در توضیحات آیت‌الله معرفت مشاهده می‌کنیم.

اشعاره همچنین نسبت به تطورات معنایی همچون تعدد معنایی که از مباحث معناشناسی تاریخی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۴ - ۳۴۷) است، ناآگاه هستند، به همین جهت در این آیه، «نظر کردن» را به رویت 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 اشعاره می‌بینیم که می‌نویسد: «آیه «وجه یومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» با توجه به تقدیم جار، برای بیان حصر مسوق آمده است که جایگاه مؤمنان را در آن روز وحشتاتک توضیح می‌دهد که علی رغم حالات جسمانی، چیزی نیست که آنها را از نگاه کردن به غیر خدا منصرف کنند و با تمام وجودشان متوجه خدای متعال هستند که دلیل آن فرمایش خداوند «انا الله و انا اليه راجعون» است. پس به هیچ چیز مگر خدای سیحان 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 تحقیق چشم به‌سمت آن اختصاص نمی‌یابد بلکه به معنای قصد بهسوی او و کمال توجه بهسوی خداوند استفاده می‌شود.» آیت‌الله معرفت قصیده‌ای آورده و نظاره را در آن به معنای قطع امید از غیر می‌داند. (معرفت، ۹۷ / ۱)

البته ضابطه‌مندی در این توسعه معنایی آیت‌الله معرفت به چشم می‌خورد و آن، این است که معنای موسّع با معنای مراد ملازمه بین و یا غیر بین داشته باشد. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۲۳) تفسیر «الى ربها» ناظر به قطع امید از غیر، نه تنها منافقانی با ظاهر آیه نداشته، بلکه امید با نظر همراه است. در تعبیر فارسی نیز مثال‌های این چنینی دیده می‌شود، به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «چشمش به‌دست فلانی دوخته شده است» منظور آن نیست که واقعاً شخص به‌دست 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 مکشف سازد. متن ویژگی دوگانه‌ای دارد؛ از سوی بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواونده قرار می‌دهد و از سوی دیگر بخشی از آنها را پنهان کرده است. (قائمه‌نیا، 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، تدبیر، تکرار، تقوی و ... مفسر

بیشتر باشد، کشف زوایای پنهان متن قرآن بهتر و بیشتر صورت می‌گیرد. غفلت از این ویژگی - ذوق‌جوه و ذوبطون بودن قرآن - و سوءبرداشت از حجیت ظاهر قرآن، منجر به لغش اشاعره در تفسیر آیه «إِلَيْ رَبِّهَا نَاظِرَةً» و آیات دیگری که از آن تعبیر به رویت 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<sup>ع</sup> در تبیین آیه «رب ارنی انظر إلیک»

دلیل دیگر اشاعره برای رویت با چشم، آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که می‌گویند: «آیه «رب ارنی انظر إلیک» دلالت بر رویت با چشم می‌کند؛ زیرا بر حضرت موسی<sup>ع</sup> 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 قرائت لفظی و معنوی آیات همشنین، مفهوم روشن‌تر و دقیق‌تری به دست دهند. اشاعره در رابطه با آیه «رب ارنی انظر إلیک» همین خطا را مرتكب 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<sup>ع</sup> و بررسی اسباب و نتایج و روند پیشرفت داستان، به تحلیل این آیه می‌پردازد و دلیل پرسش حضرت موسی<sup>ع</sup> که کنشگر اصلی این روایت<sup>۱</sup> است اصرار جاهلانه قوم بنی‌اسرائیل بر طلب رویت می‌داند که انگاره بنی‌اسرائیل از طلب رویت، جهل آنان و انگاره حضرت موسی<sup>ع</sup> از طلب رویت، تجاهل است. نتیجه آن، پرسش حضرت موسی<sup>ع</sup> 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 رویت بلکه بهنوعی استفاده از تکنیک سخنوری و تبلیغ جهت تأثیرگذاری بیشتر بر قوم است. پس ایشان می‌نویسد: «آیه «رب ارنی انظر إلیک» بر جواز رویت دلالت نمی‌کند، به خاطر آنکه سوال 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<sup>ع</sup> از آنها هفتاد نفر را برگزید تا برای میقات با او همشنین 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 خواهد پذیرفت که) بهسوی خدا نگاه کنند و او را آشکارا با چشم ببینند. (پس از صاعقه‌ای که آنها را گرفت) از جایگاه پیامبر خدا موسی<sup>ع</sup> نزد خدا و مسئولیت پیامبری اش خجالت زده شدند.» (معرفت، ۹۹ / ۳) آیت‌الله معرفت، سؤال حضرت موسی را همراه با شرمندگی دانسته است، بدان معنا که وی به عدم امکان رویت خداوند با چشم و «جهارا» علم داشته ولیکن سؤال وی به جهت تجاهل عارف و نه جهل جاهل بوده است. ایشان روایت دیگری را 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<sup>ع</sup> بر طرح آن مسئله جرأت به خرج داد و سؤالش را پرسید. (شريف مرتضى، ۱۹۶۸ / ۲ / ۲۱۵) این روایت دلیلی است بر آیدی که در سوره نساء آمده: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابَ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَكِيرَهُ». (نساء / ۵۳)

البته برخی علماء همچون علامه طباطبائی در تفسیر خود ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف، رویت را در سؤال حضرت موسی<sup>ع</sup> 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 به عنوان احتمال دوم یا حداقل احتمالی پسندیده ذکر کرده‌اند.

## ۳. توجه به مقدم و تالی در تفسیر آیه «فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي»

اشاعره از بخش دیگری از آیه ۱۴۳ سوره اعراف، به رویت خدا با چشم استدلال می‌کنند و معتقدند: «با توجه به آیه «فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» وقتی خدا قادر است که کوه را مستقر و محکم قرار دهد قادر است که همان کار را با موسی<sup>ع</sup>

۱. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: مقالات مرتبط با روایتشناسی جون نشانه - معناشناسی ساختار روایی داستان «وما تشاءون» براساس نظریه گریماش، ناهید نصیحت و دیگر نویسنده‌گان.

انجام دهد. اگر به آنها گفته شود که این آیه رویت بصری را نقض می‌کند، گویند اگر خدا نقض رویت 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 اشعاره بیش از همه توجه را به خود جلب می‌کند، سوء برداشت اشعاره از آیه مذکور آن‌هم با بی‌دقیقی به یک قاعده ابتدایی عربی است. جمله «فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْقَ تَرَانِي» شرطیه است و با طرح مقدم «فَان استقر مکانه» تالی «فسوف ترانی» را بهدست می‌دهد و از قضا دلیل بر عدم استقرار دارد. بدآن معنا که از آنجا که کوه تحمل دریافت تجلی خدا را نداشت به مراتب حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> هرگز تحمل آن را نخواهد داشت، حتی عدم استقرار کوه به دلیل نداشتن ظرفیت برای تجلی است؛ چه رسد به رویت. آیت‌الله معرفت نیز در پاسخ به این سخن اشعاره می‌نویسد: «اما استدلال به امکان استقرار و استحکام کوه دلیلی بر امکان رویت گرفتند که قابل پذیرش نیست. تعلیق در آیه بر نفس استقرار و فعلیت آن است نه بر امکان رویت. پس زمانی که حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> 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 «فَان استقر مکانه» 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 نگنجیدن شتر در سوراخ سوزن است، پس چنانچه نگنجیدن شتر در سوراخ سوزن غیر ممکن است بالطبع مورد اول نیز غیر ممکن است، اما تجلی در آیه: «فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّ الْجَمَلِ» 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 به معنای شدت ظهور شیء است ولو با دلایل و آثارش.» (معرفت، ۱۳۸۶ / ۳ / ۱۰۰) وی سپس در این باره به توضیح لغوی می‌پردازد.

**۴. برداشت اشعاره از «زيادة و مزيد» و عده داده شده به مؤمنان و رديه آيت‌الله معرفت**  
 دو دلیل مشابه دیگری که اشعاره جهت اثبات رویت خدا با چشم ذکر می‌کند، از این قرار است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزَيَادَةً» (یونس / ۲۶) و اهل تأویل گفته‌اند «زيادة» و عده داده شده همان نگاه به پروردگار است، چنان که گفته‌اند بهترین پاداش اهل بهشت، نگاه بهسوی او (خداوند) است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ / ۲: ۴۱۴؛ معرفت، ۱۳۸۶ / ۳ / ۹۱) همچنین در رابطه با فرمایش خدا: «لَئِمْ مَا تَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَرْبِدٌ» 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 الانتری الجامع جهت رد رویت با چشم  
 برداشت اشعاره از آیات «زيادة و مزيد» مشابه همان مطلبی است که در روایت حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> به آن اشاره شد. اشعاره در تحلیل و تفسیر آیات بهطور کلی از اهمیت کاربرد لغت در آیات چشمپوشی کردہ‌اند، چنان که 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 / ۳۰) 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 اشعاره در تفسیر و تبیین مدلول آیات مذکور، در درجه اول به روایات متولی می‌شوند. آیت‌الله معرفت پاسخ خود را با توجه دادن به سیاق مطرح کرده و می‌نویسد: «زیادت در آیه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزَيَادَةً» (یونس / ۲۶) زیادی در حسنات است با توجه به همنشینی آن با ادامه آیه که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَاءُ سَيِّئَةً بِسَيِّلِهَا وَتَرْهُقُهُمْ ذَلَّةً» (یونس / ۳۷) و مانند فرمایش خدا است که فرمود: «مَنْ جَاءَ بِالْخَسْنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام / ۱۶۰) و آیه «إِيُّوْفَيْهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (فاطر / ۳۰) بر همین مسئله اشاره دارد و ما می‌دانیم که قرآن بعضی از آن پارهای

دیگر را تفسیر می‌کند. همچنین تفسیر به فزونی پاداش و اجر، نقلى است که از ائمه اهل بیت<sup>۱</sup> و کبار صحابه وتابعین با استاد معتبر به ما رسیده است. مثلاً از این عبایس آمده که در آیه «ولدینا مزید»، آنها را با اعمالشان پاداش می‌دهد و از فضلشان بر آنها زیادت می‌کند. «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ شُرُّ أَمْثَالِهَا.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۱) آیت‌الله معرفت آیه دوم «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» را نیز با تکیه بر سیاق این گونه تفسیر می‌کند:

و فرمایش خداوند «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق / ۳۵) را آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قَرَأَ أَعْيُنٌ جَزَاءٌ يَمْا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده / ۱۷) تفسیر کرده است. خداوند می‌فرماید: برای بندگان صالح چیزی آماده شده که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است. پس مؤمن نعمات بهشتی را به گونه‌ای می‌یابد که نه انتظارش را داشت و نه تصویرش 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: «وَقَيْهَا مَا شَتَّهِمِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّلُ الْأَغْيَانِ» (زخرف / ۷۱) پس اولاً نعمات بهشتی آن چیزهایی هستند که انتظارش را داشت و آیه «وَأَنُّوا بِهِ مُشَابِهًا» (بقره / ۲۵) به آن اشاره دارد و ثانیاً نعمات بهشتی چیزهایی هستند که انتظارش را نداشت آنها را رویت 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 بهدلیل 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 السبیعی الهمدانی می‌پردازد. افزون بر این در رابطه با ناقلان پس از راوی مذکور می‌نویسد: «کسی که از او بلاواسطه نقل می‌کند نوه‌اش «اسرائیل» است و نوه دیگر با واسطه پدرش «بیونس» 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 رویت او با چشم سر می‌دانند. آیت‌الله معرفت مفاهیم به دست آمده از واژه لقاء در آیات مختلف را کنار یکدیگر نهاده و با مطالعه این واژه در بافت‌های متنی مختلف برداشت اشاعره از «لقاء الله» را نقض می‌کند و به این صورت توضیح می‌دهد که «در آیه «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعْدَ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا» (احزاب / ۴۴) منظور از لقاء نگاه به وجه خدای متعال نیست. نفس تعبیر در شان کفار منافق وارد شده است چنان‌که فرمود: «فَاعْتَقِهِمْ يَنْقَاوَا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ» (توبه / ۷۸ - ۷۷) و نیز فرمود: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُمْ لَمَحْجُوْنَ» (طفیقین / ۱۵) ... و منظور از این لقاء، رسیدن به جایی است که حکمی غیر از حکم او نیست «وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يَنْتَهُ 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 بهمین جهت تعبیر لقاء روز حساب و لقاء آخرت استفاده می‌شود و در سوره اعراف آمده: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلَقَاءَ الْآخِرَةَ حِبْطَ أَعْنَالَهُمْ» (اعراف / ۱۴۷؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۶) آیت‌الله معرفت طی یک پرسوه معناشناسی توصیفی به بررسی آیات متحدد الموضع 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 روی 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 نظری غنا بخشیدن به ظرفیت معنایی و متکثر کردن احتمالات معنایی متن یا بازی از ازد معنایی با متن صورت پذیرد، کاری که مخاطب متن می‌کند، هیچ تناسبی با غرض و هدف مؤلف از تدوین متن نخواهد داشت. (واعظی: ۳۸۹)

حمل واژه بر معنای مجازی را در تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنِ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ يَحْجُوْبُونَ» (مطوفین / 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: «بِهِمْنِ جهْتِهِ بِدِنَالِ آنِ می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحْمِ» (مطوفین / ۱۶)، «فَالْيَوْمَ نَسَّا هُمْ 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 می‌گردد: «وَرَحْمَتِي وَسِعْتُ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَتْبِعُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الرِّزْكَةَ وَاللَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ». (اعراف / ۱۵۶؛ معرفت، ۳ / ۱۳۸۶)

به طور کلی چه در معنای واژه «رویت» و چه در معنای واژگانی همچون «لقاء»، «حجب» و ... که از آنها احتجاج بر رویت 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 به صورت 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 به کار رفته و هر کس آن را به کار برد باشد، پیوسته به آن است، می‌توانیم به نام «معنای اساسی» آن کلمه بخوانیم.» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۱۳) نکته اینجاست که معنای اساسی تهها مدلول تمام آن کلمه نبوده و مقدمه‌ای برای درک معنای دیگر واژه است. بهمین 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 می‌اید که همه برخاسته از این وضع خاص کلمه و نیز از روابط و نسبتها و پیوستگی‌های آن با دیگر تصویرها و مفاهیم این نظام است ... این بخش از معنا همان است که در کتاب حاضر، آن را به نام «معنای نسیبی» کلمه می‌خوانم تا از «معنای اساسی» تمایز باشد.» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۱۳؛ نیازاده، ۱۳۸۴) تفکیک معنای نسیبی 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 معانی کلمات و جملات را در درون یک نظام فکری باید فهمید، نه به صورت مجزا. (مطیع و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

#### ۶. عنایت به شأن متكلم در آیات دال بر رویت و تأویل روایات مرتبط

یکی دیگر از دلایل اشاعره در عقیده آنها به رویت خدا با چشم، روایتی است که از دیدگاه شیعه ضعیف‌السنّد<sup>۱</sup> 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: «پروردگاران را خواهید دید، همانگونه که ماه شب چهارده را می‌بینید، بی‌اینکه از دیدنش صدمه‌ای ببینید». پیش از این، عدم امکان رویت خدا از طریق آیات ثابت شد. افزون بر مباحث پیشین، می‌توان به عدم سازگاری ادعای رویت با شان خدای متعال در نفی امکان رویت خدا استدلال کرد. توجه

۱. اسناد روایت صحیح نیستند و رجال آن غیر موثق است. قیس از دو جهت مورد طعن قرار گرفته است. اول آنکه با دیدگاه خوارج موافق بود و از کسانی بود که با امیر مؤمنان ﷺ خصومت داشت و امام علیؑ کسی بود که همانند خود پیامبر و سمبل کامل اسلام بود و جز منافق و گیهکاری او دشمنی نمی‌کند که دشمن پیامبر و اسلام گردد. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هر که گمان برد که به من ایمان آورده و بر علی بعض کند او دروغ گفته است.» ... قیس گفته است از زمانی که از علی بر منبر کوفه شنیدم که می‌گفت «بر بقیه احزاب یعنی اهل نہروان بتازید، دشمنی او در قلبم وارد شد.» قاضی گفت: هر کس بعض امیر مؤمنان را در قلبش داشته باشد در احوال او می‌گوییم که بر اقوالش اعتماد نشود و خبرش حجت نیست. و قدمای کوفیان نیز در نقل روایت از او اجتنباب 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، ۳ / ۱۳۸۶: ۱۰۵)

به شأن متكلم - که منظور از کلام، قرآن و منظور از متكلم، در این مباحث خدا است - از لوازم معناشناسی 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 قرائتی که در کشف مراد او می‌تواند مؤثر باشد، توجه به شأن اوست. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۹) به همین جهت در بسیاری از موارد، ظاهر قرآن بهدلیل عدم تناسب آن با شأن متكلم 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 يوم القيمة كما ترون القمر ليلة القدر» (بخاری، ۱: ۳۵۸) اگر صحیح باشد - که صحیح نیست - چاره‌ای به غیر از تأویل آن به علم ضروری نیست. [به این معنا که] هر که در وجود خدای متعال شکی داشته باشد بهزادی پس از آشکار شدن حق، جایی برای شک باقی نخواهد ماند، اما اخذ ظاهر آن با فرمایش خداوند «لَا تُنَزِّكُهُ الْإِعْصَارُ» 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 علماء، آیات انتهایی سوره تکاثر مد نظر ایشان است که در آیات «الْتَّرَوْنَ الْجَحِيمَ \* ثُمَّ تَرَوْنَهَا غَيْنَ 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» براساس انباشته‌های فلسفی اشعاره

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 به عنوان یکی از مصاديق تفسیر به رأی یاد کرده‌اند.» (معرفت، ۱۳۷۹: ۱ / ۷۱) اشعاره 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 اشعاره یافت تا از آن به مثال مورد نظر آنها رسید؛ به عنوان مثال اشعاره می‌گویند:

دلیل دیگر جواز رؤیت خدای متعال این است که هر چیزی موجود است الا آنکه چیزی معدوم باشد، پس از آنچا 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 هر کس پیندارد 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 اینی معکماً اسمع و ارى.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۵)

بدیهی است که هرجمله از این ادعا بی‌اساس و بدون دلیل است. کسی که قائل به جسمانیت خدا باشد، بیش از این نمی‌توان انتظار داشت که خدای سیحان را موجود خوانده و طبق بافتہ ذهنی خود که آن را فلسفه نامیده، به آیات و روایات بنگرد و هرجایی که افسار ذهنیات و حسیات، او را می‌کشد، راهی شود تا آنچا که معیت خدا با انسان را حتی به معیت جسمانی تعبیر کند. آیت‌الله معرفت پاسخ این ادعا را این‌گونه می‌دهد که «در سخن «لَا موجود الا و جائز أَن يَرِيَنَ اللَّهَ» 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 وجودان قابل درک است. فلاسفه آنها با برهان «سیر و تقصیم» 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 جسم و عرض نیست، پس حکم بین آن دو نیز مشترک است و آن حکم یا وجود است، یا حدوث یا امكان 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 روش 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، رویت به آن تعلق نمی‌باید و جسم نیست که با جسم دیده شود؛ مانند اعراض هفت‌گانه مشهور حس به آن تعلق نمی‌باید. 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 منزه است و قیاس رویت 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 عقایل هستند. ریشه‌ای ترین دلیل لغش اغلب دیدگاه‌های اشاعره آن است که در محسوسات زندانی‌اند و قدم در عقایل و مفاهیم نمی‌گذارند. به همین جهت در رابطه با صفات خدا و شناخت وی دچار این همانی شده‌اند و می‌گویند: «آیه «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ» (اعلام / ۱۰۳) مربوط به دنیا است و چشم‌ها در آخرت او را می‌بینند؛ زیرا رویت خدا لذت‌بخش ترین نعمات است و لذت بخش ترین نعمات در بهترین این دخانه (یعنی در آخرت) اتفاق می‌افتد و ممکن است منظور آن باشد که چشمان کافران او را درنمی‌باید». (رشید رضا، این دو خانه (یعنی در آخرت) اتفاق می‌افتد و ممکن است منظور آن باشد که چشمان کافران او را درنمی‌باید).

(اعلام / ۱۰۹ - ۱۷۸؛ معرفت، ۱۳۸۶ / ۳: ۱۹۹)

تفسر شخصیت‌ها و هویت‌هایی را که در نص می‌باید در داخل جهان ممکنی 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 این‌همانی 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 فعالیت نشانه‌شناختی است. (فائدی نیا، ۱۳۸۶: ۱۶) اشاعره با آنکه آیاتی همچون «لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ» 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 تجسيم خدا بوده و حسیات را درباره خدا نیز برقرار و در نتیجه رویت 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 توهمندانگاری خارج سازد. پس می‌نویسد: «تقطیع عموم نفی در آیه «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ» به رویت در دنیا یا به رویت کافران، با وجود آیه‌ای که اشاره به شائی از شئون پروردگار و مধی در مقام مقدس او دارد تاویل قبیحی است. خدای متعال فرموده: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بَعْلُ شَيْءٍ عَلِيمٌ \* ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَمَوْلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ \* لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْأَطْفَلُ الْخَبِيرُ \* قَدْ جَاءَكُمْ بَصَارُهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلَيَنْسِهِ وَمَنْ عَيَ فَلَيَهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ» (اعلام / ۱۰۱ - ۱۰۴) 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 وجود ذاتی و صفاتی خداوند مقدس از آن است که با چشم دیده شود.

#### نتیجه

آیت‌الله معرفت در تفسیر بحث رویت، 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 شائی گوینده، تلاش ایشان را عملاً به یک کار نشانه معناشناستی 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 «رویت» بهره گرفته است. کشف زوایای پنهان آیات، نشان‌دهنده توفیق ایشان در فعلیت بخشی به نص است. آنچه ایشان با خواش لایه‌های عمقی از آیات و روایات مرتبط با «رویت خدا»، «لقاء الله» و «مفهوم حجب کفار» بهدست داده، آن

است که نظر به خدای سبحان، در حقیقت نظر به رحمت خدا و نشان از امید بnde به اوست و تأویل روئیت 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 اشعاره در عقیده خود به روئیت دچار لغزش‌هایی همچون تکیه بر محسوسات و این‌همانی، تکیه بر انبیاشته‌های 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 ضعیف السند شده است.

## منابع و مأخذ

### (الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

- ایزوتسو، شیپیکو، ۱۳۸۱، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰ق، *الجامع الصحيح*، قاهره، وزارت اوقاف.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسبیم*، قم، اسراء، ج ۸.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربي.

- رشید رضا، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المثار*، الهیئة المصرية العامة للكتاب.

- شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربي.

- صدر، سید محمدباقر بی‌تا، 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؛ مُؤدب، سید رضا و سید محمد موسوی مقدم، ۱۳۸۷، «تحلیل مبانی و شیوه‌های تفسیر شیعه»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۵، ص ۳۸ - ۹، قم، *جامعة المصطفی ﷺ العالمية*.

- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۶، «دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»، *قرآن و علم*، شماره ۱، ص ۱۵۹ - ۱۳۷، قم، *جامعة المصطفی ﷺ العالمية*.

- مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد و بهمن نامور مطلق، ۱۳۸۸، «درآمدی بر استفاده از روش‌های «معناشناسی» در مطالعات قرآنی، شماره ۱۸، ص ۱۰۵ - ۱۳۲، 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 ۳۱ - ۵۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.