

## تحلیل کلامی نظریات تفسیری متکلمین درباره

### مفهوم «لقاء الله»\*

زینب نعمتی (نویسنده مسئول)\*\*

مهدیه سادات مستقیمی\*\*\*

### چکیده

مسئله «لقاء الله» با هویتی کلامی یکی از مسائل مهم قرآنی است که خداوند درباره تصدیق و تکذیب آن «و وعده و وعید» فراوانی داده است و از اصول اعتقادات یا فروع اصلی آن‌ها محسوب می‌شود. به همین جهت تأملات پژوهشی پیرامون آن دارای ضرورت است و تضارب آراء دیدگاه‌های کلامی و عرفانی درباره این مفهوم از یک سو و اختلاف نظر امامیه و اهل تسنن پیرامون آن از سوی دیگر بر ضرورت تحقیق می‌افزاید. این مقاله با هدف بررسی تطبیقی نظرات مفسرین امامیه و اهل تسنن سعی نموده است به روش توصیفی، تحلیلی به استقراء وسیع در آرای ایشان پرداخته و به تحلیل تأثیر مبانی کلامی ایشان در نظرات تفسیری آنان درباره مسأله لقاء الله بپردازد. از یافته‌های تحقیق این است که نشان داده مبنای کلامی نظیر «تجسیم» و «تشبیه» زمینه‌ساز تفسیر لقاء الله به مواردی نظیر رؤیت جسمانی است و مبنای نظیر «تنزیه صرف» زمینه‌ساز تفسیر لقاء الله به مواردی شبیه لقاء ثواب و عقاب است. امامیه با مبنای کلامی که با مشی معتدل بین تنزیه و تشبیه جمع نموده‌اند با حمل لقاء الله بر شهود باطنی و رؤیت تجلیات الهیه، دارای موضع تفسیری متفاوتی شده‌اند.

**کلید واژه‌ها:** لقاء الله، تفاسیر کلامی، مسئله کلامی، مفسرین فریقین.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* دکتری تفسیر تطبیقی جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه نمایندگی خراسان / hznemati@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه قم / m.s.mostaghemi@gmail.com

علم کلام و مباحث کلامی بر چگونگی فهم مفهوم «لقاءالله» تأثیرگذار است. به عنوان مثال، اعتقاد به ظهر و بطن داشتن آیات و چگونگی نزول آن مبحثی کلامی است که در فرایند روش تفسیر تأثیرگذار بوده و در فهم تفسیری مسئله‌ای نظیر «لقاءالله» هم مؤثر است. همچنین زیرساخت‌های تفکر کلامی درباره خداوند و نوع نگرش به ویژگی‌ها و صفات او در فهم «لقاءالله» بسیار دخیل است، به نحوی که می‌توان حتی بر اساس گرایش‌های کلامی، برخی آراء تفسیری مفسران درباره مفهوم «لقاءالله» را دسته‌بندی نمود.

یک دسته از عقاید کلامی که در روش تفسیر تأثیر می‌گذارند به مثابه «قواعد استنباط» در اثنای استنباط مورد توجه قرار گرفته و حتی می‌توانند در روش اجتهاد دخیل باشند. به عنوان مثال، از مقاصد الشریعه در علم کلام بحث می‌شود و گاه همین مقاصد شریعت در فرایند استنباط وارد می‌شود، ولی یک دسته از مباحث کلامی به عنوان مبانی و پیش‌فرض‌ها در فهم و تلقی و شکل‌گیری آرای تفسیری پیرامون مسائل تأثیر می‌گذارند و به عنوان اصول موضوعه تلقی می‌شوند.

در این مقاله سعی می‌شود ضمن استقراء آرای مفسرین شیعه و سنی با احتساب گرایش‌های کلامی مفسرین، دیدگاه تفسیری ایشان تحت تأثیر مبانی کلامی آن‌ها در تبیین مفهوم «لقاءالله» بررسی شود.

## ۱. جایگاه هویت کلامی اعتقادی بحث از مفهوم لقاءالله

یکی از پیش‌انگاره‌های بحث این است که مفهوم «لقاءالله» به عنوان یک مفهوم قرآنی، مشهور است، ولی صبغه کلامی بر آن غالب نبوده و آنچه از این مفهوم به اذهان متبادر می‌شود یک مفهوم مهم در بین عقاید کلامی نیست و از زمره ضروریات مذهب امامیه معرفی نشده است، ولی مدعای مقاله این است که به دلیل نصوص وارده در باب لزوم تصدیق لقاءالله و کافر پنداشتن منکرین و مکذبین لقاءالله در دیدگاه قرآن و وعده‌های عذاب مکرری که برای تکذیب‌کنندگان مسئله

لقاءالله در قرآن بیان شده است، موجب می‌شود این مفهوم با بسیاری از مفاهیم دیگر قرآنی متفاوت باشد.

این مفهوم اگر به معنای لقاء عذاب و ثواب الهی باشد که از اصول اعتقادات محسوب شده و حتماً هویت کلامی دارد و اگر به معنای شهود باطنی تجلیات حضرت حق باشد، اگر فرض کنیم که از اصول اعتقادات نیست، از اصول فروع اعتقادی خواهد بود، و به هر دلیلی که خداوند ضرورت تصدیق لقاءالله را در قرآن بسیار برجسته ساخته است این مفهوم تشخیص خاصی دارد که هویت کلامی پیدا می‌کند.

برخی از مفاهیم قرآنی نظیر «خلود» که کیفیت ثواب و عقاب را در بُعد زمانی ترسیم می‌نماید، یا ذموراتب بودن بهشت و جهنم به عنوان وصفی که کیفیت ثواب و عقاب از حیث شدت و ضعف را بیان می‌نماید، و یا مصادیق خاصی از جلوه‌های عذاب نظیر «حمیم» و «زقوم» یا مصادیق خاصی از جلوه‌های ثواب نظیر «ولدان مخلدون» و یا «حورالعین» با آنکه مطابق نص صریح قرآن از مصادیق نعمت و نعمت هستند، ولی هرگز از اعتقاداتی که عدم ایمان به آنها موجبات کفر و عذاب مخلد را فراهم کند نمی‌باشند و مورد تأکید و عنایت از سوی خدای متعال قرار نگرفته‌اند و این گونه نیست که اذعان و ایمان به آن‌ها مورد امر صریح خداوند بوده و برای تکذیب آن، عذاب‌های عظیم وعده داده شده باشد، ولی در مفهوم «لقاءالله» این چنین نیست. اگر لقاءالله را به معنای شهود باطنی تجلیات الهی حمل نماییم و آن را جلوه‌ای از ثبوت و پاداش‌های الهی محسوب کنیم در بین همه پاداش‌ها تشخیص خاص و منحصر به فردی به آن داده شده است. به همین جهت چون اعتقاد به آن، مورد امر صریح، و بی‌اعتقادی به آن مورد نهی صریح قرار گرفته است، جنبه اعتقادی پیدا می‌کند و بحث درباره آن دارای هویت کلامی شاخصی می‌شود.

از دیدگاه امامیه، خداوند به صورت مکرر و با لحنی اکید برای تکذیب لقاءالله، وعده دوزخ و خلود در عذاب و کیفرهای سخت را داده است. همچنین خداوند در برابر تصدیق و امیدواری به لقاءالله نیز وعده پاداش‌های فراوان می‌دهد؛ آنچه از این امر استفاده می‌شود این است که اعتقاد به لقاءالله امری ضروری و به تعبیر دیگر

امری وجوبی است. از این جهت مسئله لقاءالله می‌تواند در شمار مسائل اعتقادی تلقی گردد و بحث از مسائل اعتقادی دارای هویت کلامی است.

## ۲. ظرفیت زبانی مفهوم لقاءالله برای تأثیر پذیری از دیدگاه های کلامی

زبان قرآن، زبانی برای همه است که با جهان بینی ارتباط قوی می‌دارد و نه تنها زبان قرآن، بلکه هر زبانی دارای چنین ارتباطی است، ولی در زبان قرآن این تأثیر و اثر بسیار روشنند و با پهنا و ژرفای قابل توجهی مطرح است. شاید بتوان مدعی شد که هر زبانی می‌تواند حامل جهان بینی خاصی باشد.

دقت در ابعاد مسئله می‌تواند ما را به این امر واصل کند که حتی زبان هم می‌تواند بر جهان بینی موثر باشد، زیرا ساختارهای دستوری زبان‌ها در نحوه مفهوم سازی تأثیر دارد و زبان سعی می‌کند جهان واقعی را به گونه‌ای بیان کند که قابل فهم شود. از سوی دیگر جهان بینی در زبان تأثیر می‌گذارد و مفاهیمی که در جهان بینی وجود دارند خود را در قالب الفاظ نشان می‌دهند. به علاوه که ساختار زبانی و دستور زبان برای بیان ظرایف تلفیقات معنایی ورود پیدا می‌کنند. از آنجا که قرآن به زبان عربی نازل شده است و زبان عربی هم در بافت زبانی قرآن شامل جهان بینی خاصی است، چون برخی از تلفیقات واژه‌ای در جهان بینی جاهلی عرب فاقد پشتوانه مفهومی است، قرآن کریم در متن، به ساختار بندی زبانی و در مفهوم به تلفیقات و نیز شبکه‌های ارتباطی خاص معانی و الفاظ پرداخته است، به نحوی که تار و پود آن با الفاظ و معانی خاص و صبغه‌ای ویژه رخ نموده و مفهوم سازی می‌نماید.

واژه «لقاءالله» که از ترکیب اضافی مرکب دو واژه «لقاء» و «الله» است نیز دارای نوعی تلفیق مفهومی است که فقط در جهان بینی قرآنی می‌تواند پشتوانه داشته باشد. همچنین تصویر خدایان در جهان بینی جاهلی تصویر ویژه‌ای بوده است که امکان رؤیت حسی آن‌ها وجود داشته است، ولی مفهوم «الله» در جهان بینی قرآنی مفهومی است که فقط در فضای یک مجرد تام شکل می‌گیرد. تلفیق و ترکیب مفهوم «لقاء» و «الله» در متن زبانی قرآن باید بر اساس جهان بینی متنی زبان قرآن محقق

شود، بنابراین مفهوم «لقاء» در تلفیق مفهومی با «الله» تابع برخی از ویژگی‌های زبانی آن می‌شود.

برخی دیدگاه‌های کلامی که درباره قرآن وجود دارد چگونگی حاکمیت این جهان‌بینی بر جهت‌دهی‌های دریافت مفهوم واژه‌ها را تبیین می‌نماید.

### ۳. تبیینی از تأثیر مبانی کلامی در تفسیر مفهوم لقاءالله

مفسر در مقام تفسیر باید همت خود را بر درک پیام آیه مبذول نماید و در پی کشف مراد خداوند باشد. دخالت دادن پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها در تعیین پیام آیه امر سزاواری نیست، ولی مبانی کلامی که گاهی به عنوان پیش فرض برای فهم مسائل قرآنی تلقی می‌شوند، از آنجا که خود آن‌ها از آیات دیگر استنباط شده‌اند تأثیرگذاری‌شان در فهم تفسیری نه تنها «شایسته»، بلکه «بایسته» است، زیرا اساس شیوه عقل در تفسیر آیات این است که باید بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن محقق شود و گاهی دخالت دادن این مبانی کلامی در ترسیم و شکل‌دهی پیام آیه، نقش‌آفرینی مهم و بایسته‌ای را ایفا می‌کند و اگر بنا باشد مبانی کلامی به عنوان پیش‌داوری‌های غیر مرتبط تلقی شده و در فهم تفسیری مورد ملاحظه قرار نگیرند، چنین تفسیری تک‌جانبه‌نگری است و مفسر به فهم حقیقی و مطابق با واقع دست نخواهد یافت و روش رایج تبیین متن و تفسیر آیات هم در تفاسیر کلامی شیعه و هم در تفاسیر کلامی اهل سنت توجه به این معنی دارای اهمیت است.

مسئله لقاءالله هم مسئله مهمی است و باید هر آنچه که در فهم مراد شارع، درباره این مفهوم دخیل است مورد توجه قرار گیرد. مسلّم است تصویری که از مفهوم قرآنی لقاءالله تکون می‌یابد از آموزه‌های حوزه خداشناسی و هستی‌شناسی و نظیر آن بسیار تأثیرپذیر است. بنابراین جهان‌بینی‌ها و جهت‌گیری‌های کلامی هم در تکوین و تکون و هم در ترسیم اضلاع تصویر مفهومی لقاءالله باید مورد ملاحظه قرار گیرد؛ چنین امری از مصادیق تفسیر به رأی محسوب نمی‌شود، هر چند برای درک مفاهیم قرآنی باید از تفسیر به رأی پرهیز نمود. (ر.ک: زغلول: ۱۹۹۹م: ۴۸۰؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۶۹/۱) در چنین پیش فرضی آیات مشتمل بر مفهوم لقاءالله دست در گردن

آیاتی می‌شود که صفات الهی را بیان کرده و او را موجودی نامحدود و نامحسوس بیان می‌کند و از این جهت پیش‌انگاره‌های کلامی مربوط به صفات خداوند به شدت در مفهوم دیدار خداوند تأثیر دارد.

#### ۴. تأثیرپذیری شکل‌گیری مفهوم لقاءالله از مبانی

تأثیرپذیری مفهوم لقاءالله از مبانی را می‌توان از چشم اندازهای مختلف به گونه‌های متفاوتی تبیین نمود. در ذیل برخی از این گونه‌ها ارائه می‌شود.

یکی از تقسیمات بر اساس این معیار شکل می‌گیرد که آیا این مبنا عام و همگانی بوده و مربوط به فهم همه مفاهیم قرآن است یا مختص مفهوم لقاءالله است. به عنوان مثال یکی از مبانی عام که بر فهم همه مفاهیم قرآن و از جمله لقاءالله تأثیر گذار است این عقیده کلامی است که قرآن کتابی است که برای همگان و در همه زمان‌ها و مکان‌ها نازل شده است و زمان و مکان اسباب نزول، تأثیر خیلی مهمی در فهم مفهوم واژه‌ها ندارد. (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۳۳-۳۲) چنان‌که علامه طباطبایی نیز به این آموزه معتقد است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۵۵)

این یک عقیده کلامی در حوزه قرآن‌شناختی است که ممکن است محل تضارب آراء مهم باشد، ولی مبنایی است که اعتقاد آن ربطی به واژه خاص لقاءالله یا دایره واژگانی مربوط به حوزه معنایی خاصی ندارد، ولی گاهی برخی از مبانی کلامی مربوط به دایره واژگان حوزه معنایی خاصی می‌باشند، مثلاً برخی مبانی کلامی نظیر عقاید کلامی زیر در تأثیرگذاری مختص فرهنگ واژگان مربوط به حوزه معنایی خدا و اسماء و صفات و شئون وجودی او می‌باشند و در فهم سایر مفاهیم تأثیر ندارند، یا تأثیر چندانی ندارند.

به عنوان مثال این عقیده کلامی که صفات خبری در قرآن و حتی روایات از سنخ تشبیه بلا کیف می‌باشد. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۴ و ۱۰۵) و یا این عقیده که صفات خبری در قرآن از قبیل استعاره و مجاز (همان) فقط در فهم دایره واژگان مربوط به حوزه معنایی خدا و اسما و صفات او تأثیر گذارند، از مبانی خاص تأثیرگذار در مفهوم لقاءالله محسوب می‌شوند.

## ۵. ریشه‌یابی کلامی برخی مبانی عام تأثیرگذار در فهم مفهوم لقاءالله

برخی از مبانی عام تأثیرگذار بر درک مفهوم لقاءالله مربوط به مبانی و زیرساخت‌های فکری است که تصویر هستی یا قرآن را در اذهان شکل می‌دهد. برخی از این مبانی مطابق توسعه‌ای که در موضوع علم کلام توسط برخی از اندیشمندان معاصر بیان شده است هر چند معمولاً به عنوان مبانی قرآن‌شناختی و یا مبانی دیگر حوزه‌ها تلقی می‌شوند، ولی بر اساس برخی از تعاریف علم کلام می‌توانند حتی به عنوان مبانی کلامی هم تلقی شوند. (مطهری، ۱۳۷۵: ۳/۶۹) هر چند که جای پای از آن‌ها در کتاب‌های معروف کلامی دیده نمی‌شود، ولی اگر برخی از این مبانی، کلامی هم محسوب نشوند دارای ریشه‌های کلامی بوده و از بن‌خاستگاه برخی از اندیشه‌های کلامی رویش یافته‌اند.

برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

۱. قرآن دارای محکّمات و متشابهات است و فهم آیات متشابه جز با ارجاع متشابهات به محکّمات قابل انجام نیست (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۲۰)، برای درک مفهوم لقاءالله نیز باید این شیوه را مد نظر قرار داد.

۲. در قرآن الفاظ برای روح معنا وضع شده‌اند و برای معانی معمولی وضع نشده‌اند. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹) بنابراین مفهوم لقاءالله هم برای روح معنی لقاءالله وضع شده است.

۳. قرآن دارای ظهر و بطن است و در درک مفهوم لقاءالله نیز باید به معنای ظاهری و سطوح دلّالی و باطنی آن توجه کرد. (خویی، ۱۴۳۰: ۲۱۳ و ۲۱۴)

۴. قرآن، دارای یک وحدت شبکه‌ای است و فهم مفهوم لقاءالله وقتی کامل و تام است که نه تنها به همان مفهوم در سایر آیات، بلکه به همه مفاهیم مرتبط تفسیر برای درک آن مفهوم باید توجه نمود و گاهی ارجاع به معنایی را تأویل همه قلمداد می‌کنند. (ذهبی، ۱۹۶۲م: ۱۸-۱۵)

۵. ترتیب فعلی آیات قرآن در حوزه معنایی لقاءالله مطابق ترتیب نزول نیست (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۱۷۶)، ولی برای درک مفهوم باید به همه آیات توجه کرد؛ حتی اگر آیات به ترتیب نزول مورد توجه قرار نگیرند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۱۶۸)

۶. فهم سطوح ظاهری مفهوم لقاءالله برای همه افراد میسور است، هرچند درک عمق آن مختص خاصان است و تأویل حقیقی آن را جز راسخون در علم نمی دانند. (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۲: ۱۸/۱۳۲؛ مرادی، ۱۳۸۲: ۹۳)

۷. مفهوم لقاءالله را نه تنها می توان تفسیر کرد، بلکه تأویل هم می توان برد و تأویل حقیقتی است که از سنخ الفاظ و معانی نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۲۵ به بعد)

۸. برخی از مباحث کلامی در روش تفسیری که منجر به استنباطات خاص در مفهوم لقاءالله بشوند تأثیر گذارند.

۹. برای درک مفهوم لقاءالله نه تنها به همه مفاهیم لقاءالله در همه آیات مشتمل بر این مفهوم، بلکه باید به آیاتی که به دلالت التزامی عقلیه قطعیه دارای معانی خاصی هستند و حتی به بطون معنای لقاءالله که می تواند بر فهم مفهوم لقاءالله تأثیرگذار باشند، رجوع کرد، چنان که آخوند خراسانی در کفایة الاصول احتمال می دهد که حتی مسئله بطون که ممکن است از لوازم معنای آیه باشد و به دلالت التزامی بار معنایی خاصی را استفاده کند، باید توجه نمود. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴/۱)

اعتقاد به این مبانی موجب تاجر این مبانی کلامی برای اخذ یک مبنای ویژه از زبان شناختی بوده و آن مبنای زبان شناختی در روش استنباط ما تأثیر می گذارد. فرایند روش استنباط را برای ما به سمت یک ویژگی های خاص در فهم لقاءالله، پیش می برد، چنان که سایر مباحث کلامی هم می توانند این چنین باشند.

برخی از این مبانی اگر اولاً وبالذات از مبانی کلامی محسوب نشوند دارای برخی از ریشه های کلامی هستند. به عنوان نمونه به این ریشه یابی کلامی ضمن یک مثال، اشاره ای گذرا می شود.

ریشه اعتقاد به ظهر و بطن داشتن قرآن یا وضع الفاظ برای روح معانی در قرآن و یا برخی دیگر از تصاویر قرآن شناختی این است که:

۱. عالم هستی دارای جهان های متعدد است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۰۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۴۱)

۲. این جهان ها دارای مراتب طولی اند. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۳)

۳. این مراتب طولی در محاذات هم قرار دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰)

۴. قرآن به عنوان کلام الهی از نزد خدا نازل شده باشد. (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۴۱۳،)

۵. قرآن هنگام نزول از بالاترین عوالم تا پایین‌ترین آن‌ها از همه عوالم عبور می‌نماید.

۶. با قدرت خداوند حقیقت نوریه کلام الهی در هر عالمی متناسب با آن عالم جلوه می‌کند.

بنابراین چنانچه مشاهده می‌شود اگر ما به عنوان یک مبنای زبان شناختی قائل باشیم که وقتی لفظی را برای معنایی وضع می‌کنیم، آن لفظ را برای روح آن معنا وضع نموده‌ایم با آنکه قاعده روح معنا در حقیقت یک قاعده زبان‌شناختی است، ولی این مبنا ریشه‌های کلامی دارد، زیرا مبنای پذیرش این امر که وقتی لفظی برای معنایی وضع شود در حقیقت برای روح آن معنی وضع می‌شود آنست که روح معنای الفاظ حقیقتی لطیف باشد که در هر عالمی متناسب با آن عالم جلوه نماید. بنابراین باید جهان‌های متعددی وجود داشته باشند که دارای مراتب طولی باشند و در محاذات هم واقع شده باشند تا در هر جهانی معنایی متناسب با همان جهان از ناحیه روح معنای لفظ جلوه نماید. مثلاً لفظ «قلم» را اگر برای روح معنای قلم وضع کردیم، لفظ قلم در هریک از جهان‌های متعدد طولی متناظر با همان جهان مبنای خودش را دارد. در عالم ملک، ملکوت و جبروت، در هر یک معنایی متناسب با آن عالم و نشئه را دارد.

لفظ لقاءالله نیز چون برای روح معنای لقاءالله وضع شده، این لقاءالله دارای مراتب است و در هر عالم معنایی متناسب با همان جهان یا نشئه را دارد.

بنابر این کسی که وارد عالم ملکوت می‌شود، مفهوم لقاءالله باید برای او حقیقتی دیگر و فردی که در عالم جبروت است حقیقتی متناسب با همان نشئه و برای او در یک صورت جبروتی محقق خواهد شد.

## ۶. مبانی کلامی خاص تأثیرگذار بر آراء تفسیری

مسلم است که نگرش‌های خاصی که بر اساس دیدگاه‌های کلامی در رابطه با خدا و اسماء و صفات او وجود دارد بر آراء تفسیری درباره تبیین مفهوم لقاءالله تأثیرمی‌گذارد؛ برخی از مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

### ۶.۱. تنزیه صرف

تنزیه، نفی مماثلت میان خالق با مخلوقات به نحو اثبات بلا تمثیل و تنزیه بلا تعطیل است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵۶) آنکه معتقد به توحید است، منتهی می‌شود به نهایت حدود تجرد، پس خدا یکی است و هیچ شباهتی به احدی از مخلوقاتش در هیچ چیزی ندارد (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۲۲۳) و رعایت احتیاط در تنزیه خدا واجب است، ولو به عفت زبانی ورزیدن، از آنچه موجبات نقص در جانب خدا ر به دلیل شباهت به مخلوق در صفات به وهم می‌افکند. (محمد عبده، ۲۰۰۵: ۴۷)

### ۶.۲. تشبیه صرف و تجسیم

برخی گمان نموده‌اند که با نفی تشبیه از خالق و ابطال صفات تصحیح توحید را نموده‌اند. (کاتب دینوری، ۱۴۰۵: ۲۲) از اثبات اسماء خدا اثبات صفات برایش لازم می‌آید، چرا که هرگاه ثابت شود او موجود است، توصیف می‌شود به اینکه او حیّ است و توصیف شده به زیادت صفتی بر ذاتش که همان صفت حیات است. (بیهقی، ۱۴۱۷: ۱۷۵)

### ۶.۳. جمع بین تنزیه و تشبیه

بحث تحقیقی در این مسئله از جهتی به مسئله وحدت حقیقت وجود و حفظ مراتب در حقایق وجودی، و بالاخره فهمیدن وجوه فرق بین احکام مربوط به اصل حقیقت وجود، و رجوع همه کمالات به مقام غیب وجود و عینیت شئون وجود با مقام احدیت ذاتی، تنزه ذات از اعتبارات و اوصاف امکانی و عدم جدایی بین اوصاف و اسماء و ذات، و انبساط نور وجود بر مظاهر، بلکه وحدت ظاهر و مظهر

در مقام تجلی ذاتی و فعلی و اتصاف وجود تعینات خلقی و جان کلام: حفظ یا جمع بین تشبیه و تنزیه، و فرار از اعتقاد به تنزیه صرف، و تشبیه محض است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۸۸)

#### ۶.۴. تفسیر لقاءالله به رؤیت حسی

در حوزه رؤیت غیر حسی برخی از متکلمین اهل سنت به جهت جمودی که بر الفاظ دارند و به جهت ظاهرگرایی افراطی از عقل و عقلا نیت در برداشت‌هایی که از قرآن و حدیث دارند، به مهلکه «تشبیه» افتاده اند و برخی نیز به مهلکه خطرناک‌تر «تجسیم» سقوط کرده‌اند و در بین مشبه برخی از گروه‌ها نظیر «حشویه» در واقع تجسیم‌گرا بوده و به دلیل برخی از ظواهر الفاظ آیات و روایات می‌پندارند که خداوند همانند امور جسمانی است.

آمدی درباره ایشان می‌نویسد: «مشبهه» و «حشویه»، ملامسه و مصافحه بر پروردگار را جایز می‌دانند و معتقدند که مسلمانان مخلص خدای سبحان را در دنیا و آخرت (هنگامی که ریاضت و اجتهاد ایشان به حد اخلاص می‌رسد) در آغوش می‌کشند. (آمدی، ۱۴۲۳: ۵/۹۳)

آنجایی که تشبیه و تجسیم با حکم عقل و نقل باطل است متکلمین شیعه هرگز حول این نظریه نمی‌گردند، ولی برخی متکلمین اشعری مثل شیخ اشعری و تابعان معنای صفات خبری را که مظاهر خداوند را به جسم تشبیه فرموده است به معنای متبادر عرفی حمل می‌نمایند و برای اینکه از مهلکه تشبیه‌رهایی یابند در توجیه این گونه موارد معتقدند این معانی بدون تشبیه و تکییف واقعی بر خدا حمل می‌شوند. (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱۱) البته نه تنها متکلمین اشعری، بلکه متکلمین حنفی نیز قائل به چنین دیدگاهی می‌باشند، چنان که از ابی حنیفه نقل شده است که می‌گوید صفاتی که در قرآن مثل دارا بودن وجه و ید و نفس به خدا نسبت داده شده است: فاتی بدون کیفیت می‌باشند. (بیهقی، ۱۴۱۷: ۵۶۹)

شافعی نیز که خود را بین دو محذور عدول از ظاهر لفظ نسبت دادن صفات جسمانی به خداوند، متحیر می‌بیند به عقیده‌ای که دارای تناقض و عدم انسجام و سازواری درونیست پناهنده شده و در عین حال آنکه آن صفات را در حق خداوند

ثابت می‌داند، این صفات را بدون کیفیت تلقی می‌نماید و به آیه «لیس کمثله شیء» تمسک می‌نماید. (بیهقی، ۱۴۱۷: ۵۶۹) همچنین ابن‌کثیر، باقلانی و ثعالبی به نظریه تشبیه بلاتکیف معتقدند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/ ۳۸۳؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۹۹)

البته چنانچه اشاره شد در بین متکلمینی که مبنای کلامی آن‌ها تشبیه است، مذاق‌های مختلف پیرامون نظریه تشبیه شکل گرفته است و راه‌های مختلفی نیز در تبیین چگونگی تشبیه پیش گرفته‌اند.

در این بین شیعه با مبانی کلامی محکم عقلی و نقلی خود به شدت از هرگونه تشبیه و تجسیمی احتراز می‌کند و در بین مفسرین شیعه کسی که به چنین قول باطلی گرایش داشته باشد و مفهوم لقاءالله را بر رؤیت حسی حمل کند، دیده نمی‌شود. البته در بین مفسرین شیعه کسانی که قائل به تنزیه بوده و از زمره منزله محسوب می‌شوند وجود دارند. این مفسرین معتقدند که درباره خدا و صفات او هر چه که به ذهن بیاید، مخلوق ذهن است. ایشان به آیات ۱۸۰ سوره اعراف و ۱۱۰ سوره اسراء در این باره استدلال می‌نمایند.

آنان در تبیین اوصاف خداوند، چنان بینونیتی بین خدا و مخلوق قائل می‌شوند، که گویا باب معرفت خداوند را بر روی مخلوق مسدود اعلام می‌نمایند، ولی اکثر مفسرین شیعه در مبنای کلامی خود با الهام از تعالیم اهل بیت (لا جبر و لاتفویض، بل امر بین الامرین) مایل به نظریه‌های بین تشبیه و تنزیه هستند.

بنابراین می‌بینیم که مباحث کلامی در روش استنباط تأثیر گذارند. روش استنباط یک بحث استنباطی است، اما مباحث کلامی به گونه‌ای دیگر هم در آراء تفسیری تأثیر گذارند.

گونه دیگر بحث، فرایندی و روشی و متودولوژی نیست، بلکه در آراء تفسیری به شکل اصول موضوعه و به شکل مبانی بحث، به شکل دیدگاه تفکری تأثیر گذارند، به این معنا که وقتی به مفهومی به نام لقاءالله می‌رسند، می‌خواهند لقاءالله را به تصویر بکشند که حقیقت و ماهیت لقاءالله چیست؟ لذا آن را در ابتدای امر به دو واژه «لقاء» و «الله» تجزیه می‌کنند و سپس به این مطلب می‌پردازند که خدا چه ویژگی‌ها و چه صفاتی را داشته باشد. این تعیین کننده است که دیدار او به چه

صورتی اتفاق بیفتد. اگر خداوند محسوس باشد، لقاءالله محسوس است و اگر صفات و اسماء و ویژگی‌های خداوند به نحوی باشد که نامحسوس خواهد بود، لقاء او نیز چنین است.

بر این اساس، این مبانی کلامی است که تعیین می‌کند: فات خدا و اسماء او چگونه است؛ آن مباحث کلامی در نحوه شکل‌گیری تصور از مفهوم لقاءالله مؤثر است.

به همین جهت وقتی تفاسیر کلامی را بررسی می‌کنیم، این مبانی کلامی مفسرین است که برای آن‌ها در تفسیر مفهوم لقاءالله جهت دهی می‌کند، به عنوان مثال مفسرینی که گرایش کلامی تجسیمی و تشبیهی دارند معتقدند که مراد از لقاءالله رؤیت خداوند است. مثلاً ابن قیّم بن جوزی در «تفسیر قیّم» قائل شده است که ظهور خداوند در برزخ تشدید می‌شود و از این جهت رؤیت خداوند در برزخ نیز محقق می‌گردد و چون آخرت، عالم انکشاف همه حقایق است، کشف جلوه‌های ذات و اسماء و صفات الهی در آخرت به نهایت درجه رسیده و لقاءالله در آخرت در مرتبه والاتری نسبت به برزخ محقق می‌شود:

... و يظهر أقوى من ذلك عند الرحيل منها و القدوم على الله، و يشتد ظهوره و تحقّقه في البرزخ، و ينكشف كل الانكشاف يوم اللقاء... (ابن قیّم: ۵۱)

تشکیکی بودن لقاءالله بر اساس تشکیک ظهور حق در عوالم هستی، از نقاط عطف مسئله لقاءالله در این تفسیر است. در مجموع با تتبعی که پژوهشگر در تفاسیر کلامی در این زمینه به انجام رسانده، نظریات مفسران کلامی فریقین در خصوص لقاءالله را می‌توان در معانی دسته‌بندی نمود.

۱. رؤیت بصری (جسمانی)؛
۲. بعث؛
۳. ثواب و عقاب؛
۴. شهود باطنی و تجلی رب و باز شدن چشم قلب.

## ۷. دسته‌بندی آراء مفسرین کلامی پیرامون لقاءالله

### ۷.۱. تفسیر لقاء به رؤیت جسمانی

أ) بغوی در تفسیر «معالم التنزیل» که رویکردی کلامی دارد و از تفاسیر روایی اهل سنت محسوب می‌شود، ذیل آیه «قد خسر الذین کذبوا...» تعبیر لقاءالله را به معنی «رؤیت» تفسیر نموده است. (بغوی، ۱۴۲۰: ۱/۱۱۲)

وی در جای دیگر «ملاقوا» را «معاینه رب» معنا کرده است که در آخرت اتفاق می‌افتد، و سپس در توضیح مفهوم «معاینه» از مفهوم رؤیت کمک گرفته و معتقد است اخبار متواتر نبوی بر امکان رؤیت خداوند در آخرت دلالت دارد. (همان: ۱۲۰)

ب) طوفی، سلیمان بن عبدالقوی نیز در «الإشارات الالهیه الی المباحث الاصولیه» از تفاسیر کلامی اهل سنت، «لقاء» را به معنای «رؤیت» دانسته و ذیل آیه ۴۴ سوره احزاب مدعی شده است که هم از جهت لغوی و هم از جهت عرفی، «لقاء» مقتضی معنای «رؤیت» است. (طوفی، ۱۴۲۶: ۵۱۱) وی به مکان و زمان لقاء نیز در جاهای دیگر تفسیرش اشاره نموده و معتقد است، احتمال دیدار رب در حظیره قدس، در هر جمعه برای اهل بهشت میسر است. (طوفی، ۱۴۲۶: ۳۴۴)

ج) المظهري مفسر و متکلم اهل سنت، در تفسیر «المظهري» که از تفاسیر کلامی با رویکرد ادبی، بلاغی، تألیف شده است، ذیل آیه «الَّذِينَ يظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ» (بقره: ۴۶) «لقاء» را به «معاینه» و «رؤیت» معنی کرده است، ولی در همین تفسیر، قول دیگری بیان شده و آن اینکه «لقاء» بر معنای صیوروت و حشر حمل گردیده است. (لمظهري، ۱۴۱۲: ۱/۹۷)

د) فخر رازی

فخر رازی از میان مفسرین کلامی اهل سنت که شافعی هستند، به این موضع معتقد است و می‌گوید: «لفظ «لقاء» در برخی از آیات لقاءالله بنا بر دلیل منفصل، بر معنای رؤیت حمل می‌شود». (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۵۱۳)

ه) ابوحیان محمد بن یوسف در «البحر المحيط»، مانند بعضی دیگر از تفاسیر اهل سنت، معنای «لقاء» را بدون هیچ دخل و تصرف و حذف و اضافه‌ای به معنای

ظاهری آن (رؤیت) حمل نموده است، نه به معنایی که ملازم رؤیت یا مقدمه رؤیت باشد و تصریح نموده است که هیچ لقاء و رؤیتی عظیم تر و شریف تر از لقاء الله نیست. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱/۳۰۱)

## ۲.۷. تفسیر لقاء به بعث

أ) مقاتل ابن سلیمان مفسر متکلم شیعی در تفسیر مقاتل، در تمامی آیات لقاء الله را به «بعث در آخرت» تفسیر نموده است. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱/۵۵۷، ۵۸۹، ۵۹۸؛ همان: ۲/۴۰، ۶۴، ۲۱۵، ۲۳۱، ۳۶۶، ۶۰۴ و ۶۰۵؛ همان: ۳/۱۵۹)

ب) حسنی واعظ بن محمد مفسر متکلم شیعی در تفسیر دقائق التأویل و حقائق التنزیل» در مختصر تفسیری که دارد مراد از لقاء الله را به بعث و نشر تفسیر نموده است. (حسنی واعظ، ۱۳۸۱: ۱۸۱ و ۲۴۳)

ج) هود بن هواری در تفسیر کلامی «کتاب الله العزیز» که از کتب تفسیری اباضیه است، مفهوم «لقاء الله» در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» را بر مفهوم بعث حمل کرده است. (هود بن هواری، ۱۴۲۶: ۲/۴۷۸)

د) محمد بن محمد ماتریدی، مفسر و متکلم اهل سنت، در «تأویلات ماتریدیه»، «لقاء الله» را بر وجوه معنای خاصی حمل کرده است.

وی «لقاء الله» را بر چند معنی حمل نموده است؛ به این شکل که ذیل آیه ۵ سوره عنکبوت آن را بر لقاء وعد و وعید خداوند حمل نموده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴/۶۶) همچنین وی لقاء را به معنای «بعث» حمل نموده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۴: ۳۲۰) همو ذیل آیه ۱۱۰ سوره کهف، آیه ۲۲۳ سوره بقره، آیه ۲ رعد، آیه ۴۵ یونس و آیه ۴۶ سوره بقره به ادعای اینکه اهل سنت هم چنین کرده اند و با استناد به آیه شریفه «لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْبَصَارَ» (انعام: ۱۰۳)، «لقاء الله» را بر «حقیقت معنای رؤیت» حمل می نماید. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵/۵؛ همان: ۶/۱۲)

### ۳.۷. تفسیر لقاء به معنی وصول ثواب و عقاب

أ) علامه شعرانی مفسر متکلم شیعی، از کسانی است که در «پژوهش‌های قرآنی» مراد از لقاءالله را رسیدن به ثواب و عقاب خدا معنی کرده است. (شعرانی، ۱۳۸۶:

۱۰۳۸/۲)

ب) مرحوم طیب مفسر متکلم شیعی در «اطیب البیان» نیز در برخی قسمت‌ها برای لقاءالله همین معنی را رسیدن به ثواب و عقاب از جانب رب بیان نموده است. (طیب، ۱۳۶۹: ۲۱/۲)

ج) مرحوم حائری طهرانی مفسر متکلم شیعی در «مقتنیات الدرر» مفهوم لقاءالله را چنین معنی کرده است. (حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱/۱۵۸؛ همان: ۵/۲۲۰، ۲۲۶ و ۲۲۷؛ همان: ۶/۷۵، ۳۳۵ و ۳۳۷؛ همان: ۸/۱۲، ۱۷۷، ۲۰۷، ۲۶۱ و ۳۱۲؛ همان: ۹/۱۷۹)

د) مرحوم ملا فتح الله کاشی مفسر متکلم شیعی در «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» نیز در همه موارد، «لقاءالله» و «لقاءرب» قائل شده که باید اضافه‌ای در تقدیر گرفت، چرا که رؤیت خدا از آنجا که منسوب به کافر و مؤمن شده است، پس نباید برای کافر حاصل شود و هر جا فرموده «لقاءالله»، یعنی لقاء جزا و پاداش رب یا عقاب رب. (کاشانی، بی‌تا: ۱/۱۷۹)

هـ) مرحوم طبرسی فضل بن حسن مفسر متکلم شیعی در «جوامع الجامع» ذیل آیات لقاءالله قائل به لقاء ثواب رب و لقاء عقاب رب شده است. (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۳/۱)

و) ابوالفتوح رازی مفسر متکلم شیعی در تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» به لقاء ثواب رب و عقاب رب قائل شده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵۹)

ز) زید بن علی در تفسیر «غریب القرآن» ذیل آیه شریفه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» (کهف: ۱۱۰) «لقاء» را به ثواب رب تفسیر نموده است. (زیدبن علی، ۱۴۱۲: ۱۹۸)

ح) مرحوم جرجانی متکلم شیعی در «جلاء الاذهان و جلاء الاحزان» معروف به «تفسیر گازر» می‌فرماید که «لقاء» به معنی دیدار نیست، بلکه مراد از «لقاء»

دریافت ثواب و یا جزاء می‌باشد. (جرجانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۸۰-۷۹؛ همان: ۳/ ۵۰-۴۹؛ همان: ۷/ ۲۰۶)

و) طبرسی متکلم شیعی، در مجمع البیان می‌گوید «لقاء» به معنی رؤیت نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۲۰) و ذیل آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنكُم مَّلَاقُوهُ» (بقره: ۲۲۳) می‌نویسد: «ملاقوا جزائه، یعنی ملاقات می‌کنید پاداش و ثواب او را» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۵۲۵) و ذیل آیه شریفه «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ» (انعام: ۳۱) می‌نویسد: یعنی به لقاء آنچه خدا وعده داده از ثواب و عقاب. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۴۵۲)

ز) شیخ طوسی مفسر متکلم شیعی در «تبیان» مراد از لقاء الهی را لقاء عقاب و ثواب الهی می‌داند و می‌گوید: «و خدا به این واسطه خبر داده که زیانکار است هرکس که تکذیب کند آن را و مجازاً لقاء را به خودش نسبت داده است». (طوسی، بی تا: ۴/ ۱۱۴)

ح) زمخشری در تفسیر «کشاف» مفهوم لقاءالله را به ثواب و دستیابی به «ما عندالله» حمل کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۳۴؛ همان: ۲/ ۱۵۹)

ط) ابن عطیه از مفسرین کلامی اهل سنت در تفسیر «محرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز»، حمل کلمه لقاء را هم بر معنای ثواب و عقاب جایز دانسته و هم حمل آن را بر رؤیت صحیح دانسته. (ابن عطیه، ۱۴۲۴: ۱/ ۱۳۸)

وی ذیل آیات ۱۵ تا ۱۷ سوره یونس و آیه ۲۱ سوره فرقان، ذیل مفهوم «لایرجون لقاءنا» می‌نویسد: «أی لایرجون الثواب فی لقاءنا...». (همان: ۲/ ۲۹۲) و در جای دیگر معنای لقاءالله را به رجوع به سوی خداوند و احکام و قدرت او (همان: ۲۸۳) و «یوم اللقاء» را «یوم الآخرة» معنا نموده است. (همان: ۳/ ۱۰۷)

#### ۴.۷. تفسیر لقاء به دیدار بالبصیره

أ) بیضاوی در تفسیر «انوار التنزیل و اسرار التأویل» ذیل آیه شریفه «اذا لقوا الذین امنوا قالوا آمنا» (بقره: ۱۴)، می‌گوید این نوع «لقاء»، نوعی مصادفت و برخورد و مواجهه است.

وی ذیل این فراز آیه شریفه «أَنَّهُمْ مَلَاقُوا رَبَّهُمْ» (بقره: ۴۶)، قائل شده است که می‌توان مفهوم «لقاءالله» را بر معنای نوعی مواجهه حمل نمود. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۷۵/۱)

از نظر بیضاوی آخرین مراتب وفای به عهد بین بنده و خدا استغراق در بحر توحیدست که نه تنها از دیگران، بلکه از خویش هم غافل شود و از سوی خداوند به فوز لقاء و دیدار دائمی خداوند نائل آید. (همان)

در مجموع بیضاوی یک معنای عام نظیر «مواجهه» را برای لقاء در نظر گرفته و در برخی آیات این مواجهه را به عنوان نتیجه «حشر الی الله» و در برخی موارد آن را زمینه دیدار الهی و استغراق در بحر توحید یا همان استغراق در توحید تلقی نموده است.

ب) ابن جزئی مفسر متکلم سنی (شافعی مذهب) در تفسیر «التسهیل لعلوم التنزیل»، مفهوم لقاءالله را در فضای محبت الهی تبیین می‌نماید و معتقد است محبت الهی هنگامی که در قلب جایگیر شده و تمکین یابد، آثارش در جوارح ظاهر می‌شود و فرد محبّ در اطاعت خداوند می‌گردد بر جلب رضایت محبوب و لذت بردن به مناجات و رضا به قضاء وی حریص می‌شود و هم چنین این فرد شوق به لقاء خداوند و انس به ذکر او دارد. (ابن جزئی، ۱۴۱۶: ۱۰۶/۱)

وی اگر چه «لقاء» را در آخرت جایز شمرده است، بر اینکه نباید آن را بر معنای رؤیت حمل نمود، تأکید دارد. (ابن جزئی، ۱۴۱۶: ۳۲/۱)

ج) شریف رضی محمد بن حسین در تفسیر «حقایق التأویل فی متشابه التنزیل» با صراحت معنای رؤیت را از واژه لقاء نفی کرده است. (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۱/۲۴۲)

د) محمد جواد مغنیه در تفسیر «الکاشف» به دیدار بالبصیره، قائل شده است و در مواردی که به آیات لقاءالله پرداخته است، مراد از «لقاء» را دیدار رب معنی کرده است.

وی ذیل آیه شریفه «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ» (فصلت/ ۵۴) می‌گوید: «این آیه نشان می‌دهد که هرکس به دیدار خدا ایمان نیاورد، به هیچ خیری ره نمی‌یابد». (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۸۵/۶ به بعد) و ذیل آیه شریفه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى

رَبِّهَا نَاطِرَةً» (قیامت: ۲۳) تصریح می‌کند که خداوند قابل رؤیت بصری در دنیا و آخرت نیست، ولی قابل رؤیت بالبصیره هست و البته «ناظره» را به معنی انتظار نعم الهی معنی کرده است. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/ ۴۷۳)

ه) شیخ طوسی مفسر متکلم شیعی در «تبیان»، لقاء را بر نوعی معنای ادراک حمل نموده است و فرموده که با آنچه مورد ادراک واقع می‌شود گویا نوعی ملاقات حاصل می‌شود. (طوسی، بی تا: ۴/ ۵۴۳)

و) مرحوم بروجردی از متکلمان مفسر شیعی در تفسیر صراط المستقیم قائل به نحوه‌ای از رؤیت حق تعالی شده که نامش را «رؤیت قلبیه فؤادیه» گذاشته است. (بروجردی، ۱۴۱۶: ۳/ ۵۶۵)

ز) مرحوم بلاغی متکلم شیعی در «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، لقاءالله را به رفع حجاب شهوانی معنا نموده است. (بلاغی، بی تا: ۱/ ۲۲۴)

ح) سید عبدالحسین طیب در «اطیب البیان» ذیل آیه شریفه «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ»، ضمن رد سخن مجسمه و استدلال بر نفی سخن ایشان، می‌گوید:

بلکه مراد آثار قدرت و عظمت و رحمت و مغفرت و مثبت و عقوبت و غضب پروردگار است که فردای قیامت مشهود جمیع خلائق است، پس مراد تکذیب چنین روزی است». ایشان بر نفی معنای رؤیت حسی از لقاء اصرار می‌ورزد و به صراحت استدلال نموده است، چون خدای نامحدود، هرگز محدود نمی‌شود تا با چشم حسی دیده شود. (طیب، ۱۳۶۹: ۵/ ۴۸)

ط) ناصر مکارم شیرازی در تفسیر «الامثل» مقصود از همه موارد استعمال تعبیر لقاءالله را حضور در مقطع قیامت دانسته و آورده است:

بدیهی دانسته که مقصود از لقاءالله، مثل ملاقات برخی از افراد بشر باهم، نیست بلکه لقاء غیرحسی است، به خاطر اینکه خدای تعالی جسم نیست و حد مکانی ندارد و با چشم دیده نمی‌شود، بلکه مقصود مشاهده آثار قدرت خدا و جزا و عقاب و نعمت و عذاب بر صحنه قیامت است.

وی می‌گوید:

در اثر رعایت پاکی و تقوا و عبادت و تهذیب نفس برای برخی از افراد در همین دنیا شهود باطنی و قلبی رب حاصل می‌شود و همین شهود برای همگان در روز قیامت به خاطر وضوح آثار عظمت خدا و قدرت او منکشف می‌شود. (مکارم، ۱۴۲۴، ۱/۱۹۶ و ج ۱۲/۵۶۵ و ۵۶۷)

### نتیجه:

آیات متعددی که درباره نتایج تصدیق و تکذیب مفهوم لقاء الله وارد شده است جایگاه آن را به عنوان یک امر اعتقادی مهم تثبیت می‌نماید. تصویر مفهوم لقاء الله در آراء تفسیری به شدت تحت تأثیر پیش‌انگاره‌های کلامی قرار دارد و مفسرین شیعی و اشعری و معتزلی هر یک بر اساس مبانی کلامی خود به نحوی در تفسیر این مفهوم جهت‌گیری نموده‌اند. برخی از قواعد تفسیری خود بر اساس زیرساخت‌ها و تفکرات بنیادین کلامی شکل گرفته و به مثابه مبانی عام کلامی تلقی می‌شوند و می‌توانند بر آراء تفسیری این حوزه تأثیرگذار باشند و از سوی دیگر مبانی خاص کلامی هم به نگاه مفسرین جهت‌دهی می‌نمایند. به عنوان مثال نظریاتی از قبیل «تنزیه صرف» یا «تشبیه صرف» یا «نظریه جمع بین تنزیه و تشبیه» از زمره نظریاتی هستند که در این حوزه بسیار تأثیر گزارند.

ویژگی‌های ملاقات با هر امری با ویژگی‌های آن امر تناسب دارد و بالاخره تصویری که درباره ذات و اسماء و صفات الهی و محسوس یا نامحسوس بودن و تباین ذاتی یا اشتراک معنوی و تشکیکی بودن آن‌ها نسبت به صفات مخلوقات و... وجود دارد در تبیین مفهوم لقاء الله تأثیرگذار است.

از نتایج مهم این بحث این است که نشان می‌دهد کسانی که معتقدند رؤیت و ملاقات پروردگار به هیچ نحوی از انحاء حسی و یا غیرحسی قابل انجام نیست برای توجیه نصوص متعدد و صریحی که درباره لقاء الله وارد شده به تکلف می‌افتند و مجبورند کلماتی را در تقدیر گرفته و لقاء الله را به معانی دیگری برگردانند، ولی نظریه آن دسته از مفسرین که لقاء الله را بر مبنای شهود باطنی و غیرحسی تجلیات ذاتی و صفاتی و اسمائی می‌پذیرند قابل قبول است و مفسرین شیعه اکثراً در این رابطه چنین رأیی دارند.

در رویکردهای معناشناسی از نظریات استعارات مفهومی هم استفاده می‌شود. یکی از مهم‌ترین تدبیرهایی که می‌توان در مورد واژه‌های قرآنی انجام داد این است که قرآن کریم، بین ساحت مفاهیم محسوس و ساحت مفاهیم غیر محسوس ارتباطی برقرار می‌کند و به صورت خاص با ساختار بخشی به این ارتباطات ابعاد مختلف یک مفهوم را مورد توجه قرار می‌دهد.

«لقاء الله» در واقع یک مفهوم غیر محسوس و معنوی است، ولی استفاده از واژه «لقاء» که در مورد امور محسوس نیز به کار می‌رود دارای رازهای سرشاری است. آنچه در تفاسیر عرفانی و کلامی مورد دقت و امعان نظر قرار نگرفته همین نکته است.

## منابع و مأخذ:

- قرآن کریم  
نهج البلاغه
- آخوند خراسانی، ملامحمد کاظم (۱۴۱۲)، کفایة الاصول، قم: دارالعلم.
  - آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
  - آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳)، أبکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دارالکتب.
  - ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
  - اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین، آلمان: ویسبادن.
  - ابن جزئی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، التسهیل لعلوم تنزیل، بیروت: دارالارقم.
  - ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۴)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، لبنان/ ایران: دارالکتب العلمیه.

- ابن قیّم، ابن جوزیه (۱۴۱۰)، تفسیر ابن قیّم، بیروت: مکتب الدراسات والبحوث العربیه و الاسلامیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
- باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۵)، الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بروجردی، حسین بن رضا (۱۴۱۶)، تفسیر صراط المستقیم، قم: انصاریان.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، تفسیر معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث.
- بلاغی، محمد جواد (بی تا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: وجدانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۱۷)، الاسماء و الصفات، بیروت: دارالجمیل.
- پانی، پته ثناء الله (۱۴۱۲)، تفسیر المظهری، پاکستان، کویته: مکتب رشیدیہ.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، قم: الشریف رضی.
- ثعالبی، عبدالرحمن ابن محمد (۱۴۱۸)، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، تهران: دانشگاه تهران.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸)، مقتنیات الدرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- حسنی واعظ، محمود بن محمد (۱۳۸۱)، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، تهران: میراث مکتوب.
- حنفی ماتریدی، ابوالثناء (۱۹۹۵م)، التمهید لقواعد التوحید، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۸۶)، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- خواجه نصیر الدین طوسی (بی‌تا)، قواعد العقائد مع تعلیقات سبحانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه احیاء آثار امام خویی.
- ذهبی، محمد حسین (۱۹۶۲م)، التفسیر و المفسرون، بیروت: داراحیاء تراث.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۱)، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت: کتاب مبین.
- زغلول، محمد حمود (۱۹۹۹م)، التفسیر بالرأی، دمشق: مکتبه الفارابی و مکتبه الاسد.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، کشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- زید بن علی بن الحسین (۱۴۱۲)، تفسیر الشهد زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن، بیروت: الدارالعالمیه.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ج ۳۶، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶)، حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، بیروت: دارالاضواء.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶)، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، قم: بوستان کتاب.
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.

- شهید مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
- شیخ حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الرسائل، تهران: مصطفوی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان، بیروت: دارالعلم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲)، جوامع الجامع، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث.
- طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (۱۴۲۶)، الإشارات الالهیه الی المباحث الاصولیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
- عبده، محمد (۲۰۰۵)، رساله التوحید، قاهره: مکتبه الاسره.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: داراحیاء التراث عربی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، چ ۳ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قدسی، احمد (۱۳۹۹)، مبانی و قواعد استنباط از قرآن و حدیث، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- كاتب دينورى، ابو محمد(١٤٠٥)، الاختلاف فى اللفظ و الرد على الجهمية و المشبهة، بيروت: دارالكتب العلميه.
- كاشانى، ملا فتح الله(بى تا)، منهج الصادقين فى الزام المخالفين، تهران: كتابفروشى اسلاميه.
- ماترىدى، محمد بن محمد(١٤٢٦)، تأويلات اهل سنت، بيروت: دارالكتب العلميه.
- مرادى، محمد(١٣٨٢)، امام على عليه السلام در قرآن، تهران: هستى نما.
- معرفت، محمد هادى(١٤١٨)، التفسير و المفسرون فى ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلاميه.
- مغنيه، محمد جواد(١٤٢٤)، تفسير كاشف، قم: دارالكتاب الاسلامى.
- مقاتل بن سليمان(١٤٢٣)، تفسير مقاتل بن سليمان، لبنان، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مكارم شيرازى، ناصر(١٤٢٤)، الامثل فى تفسير كتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام.
- نائينى، محمد حسين(١٣٥٢)، اجود التقريرات(خويى)، قم: عرفان.
- هوارى، هود بن محكم(١٤٢٦)، تفسير كتاب الله العزيز، بيروت: دارالبصائر.

