

تبیین نظام روایات توحیدی اهل بیت (ع) مصطفی آذرخشی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

تعالیم اهل بیت (ع) در بحث توحید، مجموعه‌ای منسجم، با اوصافی خاص است. در این نظام، هر یک از اجزاء، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و ویژگی‌هایی مانند هماهنگی معنایی و عدم تعارض، وحدت موضوعی، تشابه ساختار بیانی، تکرار مفاهیم هم‌مضمون و تلازم موضوعات مطروحه، به‌مثابه ارکان تشکیل دهنده نظام تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید به‌شمار می‌روند. در پرتو این طرز تلقی از ارکان تشکیل دهنده نظام تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید و ارتباطات شبکه‌ای موجود میان موضوعات طرح شده در حوزه مباحث توحیدی، می‌توان به انسجام و هماهنگی کامل عناصر نظام تعالیم اهل بیت (ع) در بحث توحید و فهم دسته‌ای از متشابهاات اعتقادی و قوف یافت ضمن آنکه آگاهی از اصل وجود چنین نظام یکپارچه‌ای در روایات پرشمار اهل بیت (ع) و اعتقاد به همبستگی درون شبکه‌ای آنها با یکدیگر، خود معیار و ملاکی روشن‌نگر برای ارزیابی آراء و نظرات گوناگون در این زمینه به‌شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: توحید، تشبیه، تنزیه، فهم حدیث، اهل بیت (ع).

مقدمه

موضوع توحید از صدر اسلام تا کنون، همواره مورد توجه دانشوران مسلمان بوده است؛ چنانکه حجم فراوانی از تفاسیر قرآن کریم و کتب مربوط به شرح احادیث، به بررسی ابعاد توحید اختصاص یافته است. مقاله‌ی حاضر، از زاویه‌ای دیگر به روایات امامیه در باب توحید می‌نگرد. در این پژوهش آشکار خواهد شد که احادیث توحیدی اهل بیت(ع) که هم‌اینک در مجامع گوناگون روایی ثبت و ضبط است، نظام منسجمی را تشکیل می‌دهند که اجزاء آن کاملاً با هم هماهنگ هستند و این قابلیت را دارند که ضمن شرح و تفسیر یکدیگر، ابهامات موجود در ساحت مباحث توحیدی را نیز برطرف سازند. برای این منظور، باید ارتباط موجود میان مباحث مطروحه در این روایات، به صورت خاص مورد توجه و بررسی قرار گیرد؛ برای مثال می‌توان به ارتباط میان "نفی تجسیم" و "ازلی بودن خداوند" و "نفی توهم" و "محدود نبودن خداوند" اشاره کرد. این موضوعات مرتبط، از چنان کثرت و تنوعی برخوردارند که می‌توان با تحلیل و برنهادن آنها با یکدیگر، نظام منسجمی از تعالیم اهل بیت(ع) را درباره توحید مشاهده نمود که شناخت آن، فواید بسیاری را در پی دارد.

از جمله نتایج این تحقیق، وفاق اعتقادی پیروان اهل بیت(ع) در حوزه مسائل توحید، تبیین احادیث مشابه توحیدی و کشف قرائن مهمی در فقه الحدیث روایات توحیدی است؛ ضمن آنکه در پرتو تبیین نظام روایات اهل بیت(ع) در باب توحید، می‌توان ملاک‌هایی قطعی در نقد و بررسی نظریه‌های مکاتب دیگر به دست آورد؛ نظریه‌هایی که بعضاً ممزوج با آموزه‌های امامان(ع) شده‌اند و با اختلاط حق و باطل، یافتن مسیر صحیح را برای جویندگان دشوار ساخته‌اند.

بنابراین، چنانچه روایات هم‌مضمون در موضوعات مربوط به بحث توحید را در چارچوب یک کل بنگریم و هر کدام از آن موضوعات را به‌مثابه جزئی از یک نظام منسجم و یکپارچه ملاحظه کنیم، علاوه بر کشف موضوعات متواتر معنوی، می‌توانیم دریابیم که روایات صحیح و صادره از اهل بیت(ع) در مبحث توحید، نظام منسجم و یکپارچه‌ای را شکل می‌دهند که خود می‌تواند ملاک تشخیص مطالب صحیح از ناصحیح به شمار رود.

۱. ارکان تشکیل دهنده نظام روایات توحیدی

"نظام" در لغت، بر رشته‌ای اطلاق می‌گردد که دانه‌های مروارید را به یکدیگر متصل می‌سازد و آنها را به شکل یک مجموعه واحد در می‌آورد (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۶۵، ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۷۸). بنابراین نظام، آنگاه که درباره مجموعه‌ای از تعالیم به کار می‌رود، بیانگر اوصافی است که از ارتباط درونی موضوعات متنوع آن مجموعه حکایت می‌کند. تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید، از چنین اوصافی برخوردارند و از این رو می‌توان به مجموعه این آموزه‌ها، عنوان "نظام" را اطلاق کرد. مهمترین ارکان تشکیل دهنده این نظام عبارتند از:

۱-۲. وحدت موضوعی مباحث توحیدی

تعالیم اهل بیت (ع)، درباره حق متعال، با وجود تنوع فراوان، همگی بر یک موضوع یعنی وحدانیت خداوند دلالت دارند. شایان ذکر است که در قرآن کریم، بر سه جنبه مهم توحیدی تأکید شده است:

الف) توحید ربوبی؛ به این معنا که عالم تکوین، تنها به اراده خدای متعال به وجود آمده است و همه چیز در تملک او قرار دارد؛ مالک حقیقی اوست و بقیه مالک‌ها به تملیک او مالک می‌شوند و از این رو مالکیتشان اعتباری است (نک: الرعد: ۱۶؛ یونس: ۳۱؛ انبیاء: ۲۲).

ب) توحید عبادی؛ به این معنا که فقط خداوند است که شایستگی پرستش را دارد و تنها باید از او و کسانی که او فرمان داده است، اطاعت شود. از این رو انسان معجز نیست شخص دیگری را در عبادت، شریک خداوند متعال قرار دهد (نک: الکهف: ۱۱۰).

ج) توحید ذاتی؛ به این معنا که ذات حق متعال یگانه است و شبیه به مخلوقات خویش نیست (الشوری: ۱۱؛ الاخلاص، ۴). این جنبه از توحید، در تعالیم اهل بیت (ع)، مورد تأکید فراوان قرار گرفته است؛ چنان که ملاحظه ابواب روایات توحیدی در جوامع حدیثی شیعه، بیانگر آن است که اغلب احادیث در همین زمینه صدور یافته‌اند. علت این امر اقتضات جامعه مسلمانان بوده است که در برخورد با فرهنگ‌های دیگر، با شبهات و

سؤالات جدیدی دربارهٔ حقّ متعال مواجه شدند و امامان (ع) نیز با توجّه به نیاز جامعه، به تبیین جوانب مختلف این موضوع پرداخته‌اند (نک: مطهری، ج ۱، ص ۴۷۴).

ملاحظهٔ این آموزه‌های اهل بیت (ع)، بیانگر آن است که تمامی تبیینات ایشان حول محور یگانگی خداوند بوده است. تأکیدات آن بزرگواران همگی بر گرد یک موضوع که همان یکتایی حقّ متعال است، جمع می‌شوند مانند تأکید بر:

- نفی مشابهت خدا و خلق (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۴۷؛ سیدرضی، صص ۴۲ و ۱۲۶)،
- نفی تصوّر و توهم حقّ متعال (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۶۰؛ سیدرضی، صص ۲۷۲)،
- نفی لوازم جسمانیت مانند مکانمندی، حرکت کردن، مرئی بودن و... (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۷۷ و ۸۱ و ۱۰۱ و ۱۷۵ و ۱۷۸؛ کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۱۰۴ و ۱۲۵)،
- تباین ذاتی خداوند و مخلوقات (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۸۲ و ۸۳ و ۱۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۳۲ و ۴۸)،
- ازلی بودن خداوند متعال و حادث بودن تمام مخلوقات (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۸۴ و ۱۲۰؛ سیدرضی، صص ۲۱۱ و ۲۳۳).

۲-۲. هماهنگی معنایی و عدم تعارض

همان‌طور که اشاره شد، از ویژگی‌های هر نظامی، عدم تعارض اجزاء آن و وجود هماهنگی میان بخش‌های مختلف آن است. در نظام تعالیم توحیدی اهل بیت (ع) نیز موضوعات متعدّد و متنوعی که مطرح شده است، هیچ‌گونه تعارضی با هم ندارند. اهمیت این موضوع، آنگاه بیشتر معلوم می‌شود که تعارضات لاینحلّ مکاتب دیگر، بررسی شود. برای مثال، در مذهب اشعری، موضوعاتی در بحث توحید مطرح شده است که به هیچ‌وجه با یکدیگر هماهنگ نیست.

به عنوان مثال اشاعره، رؤیت خداوند را در قیامت به عنوان یکی از اصول اعتقادی خویش مطرح کرده‌اند و در آثار تفسیری و کلامی خود به شدت از آن دفاع می‌کنند (نک: اشعری، ۱۳۹۷ق، صص ۳۵ - ۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۳۰؛ نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۹۲) در حالی که مرئی بودن خداوند، با اصولی مانند نفی مشابهت، نفی جسمانیت و محدود نبودن خداوند در تعارض است (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳؛ حلّی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶-۴۷).

همچنین آن دسته از نظریات فلسفی که عالم را ازلی قلمداد می‌کند با اصل نفی مشابهت خدا و خلق در تعارض است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۷) چنانکه تلقی‌های نادرست از نسبت خدا و خلق که منتهی به یکی انگاری حقّ متعال و عالم می‌شود، با اصولی چون نفی تجسیم و محسوس نبودن خداوند سازگار نیست.

۲-۳. تشابه ساختار بیانی

احادیث امامان (ع) در باب توحید از لحاظ ساختار بیانی مشابهت‌های فراوانی دارند، تا جایی که برخی از روایات ایشان با عناوین مشخصی قابل شناسایی است. برای مثال چنانکه در بحث عدل، جمله‌ای مانند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» یک عنوان مشخص از آموزه‌های ائمه (ع) است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۶ و ۳۶۲). اصطلاح «معرفت بین الحدین» نیز در شمار عناوین تعالیم اهل بیت (ع) در موضوع توحید است که بارها از سوی آن بزرگواران مطرح شده است. معرفت بین الحدین، شناختی از خداوند است که خارج از دو حدّ تعطیل و تشبیه بوده و حداقل معرفتی است که می‌بایست یک انسان نسبت به خدا داشته باشد. این شناخت از طرفی وجود صانع برای عالم را اثبات می‌کند و از طرف دیگر شباهت داشتن او به مخلوقاتش را نفی می‌کند (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۶ و ۱۰۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۸۱ و ۱۰۷؛ سید رضی، ص ۸۸).

نمونه این جملات، عبارت: «أَنَّه لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ لَا يُحْسُ وَ لَا يُحْسُ وَ لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْحَمْسِ»^۱ که در احادیث متعددی از امامان (ع) نقل شده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۱ و ۱۰۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۴۷، ۵۹، ۷۵). همچنین می توان عبارت «لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْتَعِلُ بِهِ مَكَانٌ»^۲ را نیز مثال زد که در چندین روایت آمده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸) چنان که می توان از «احدی المعنی بودن خداوند» (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۱۸ و ۱۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۸۳ و ۱۳۱ و ۱۶۹) که به معنای نفی تجزیه و ترکیب در ذات حقّ تعالی است، یاد کرد.

۴-۲. تکرار مفاهیم هم مضمون

برخی از موضوعات در روایات اهل بیت (ع) در باب توحید، با الفاظ گوناگون، بر یک معنای مشخص دلالت دارند؛ با آن که در بعضی از موارد زمینه طرح موضوع، کاملاً متفاوت بوده است؛ مثلاً در روایتی سؤال و جوابی میان راوی و امام (ع) وجود داشته است؛ در حالی که در روایت دیگر، یکی از ائمه (ع) به هنگام خطابه، با الفاظی دیگر همان مطلب را تأکید کرده است. برای مثال می توان به موضوعات ذیل اشاره کرد:

۱-۴-۲- ازلی بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات

در خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، روایت شده است که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّلَّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ»^۳ (سیدرضی، ص ۲۱۱) شبیه این عبارت در بخش هایی از خطبه ۱۸۵ نیز آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الدَّلَّ عَلَى قَدَمِهِ بِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ وَ بِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ

^۱ - خداوند جسم و صورت نیست؛ به حسن در نمی یابد، لمس نمی گردد و با حواس پنجگانه درک نمی شود.

^۲ - هیچ مکانی از او خالی نیست در حالی که هیچ مکانی نیز او را مشغول نمی کند.

^۳ - ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان، بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده های نو، بر ازلی بودن او گواه است.

... مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ»^۱ (سیدرضی، ص ۲۶۹). در این عبارات، آن حضرت حدوث مخلوقات را نشانه ازلی بودن خداوند بیان کرده‌اند زیرا چنانچه زنجیره حادث‌ها، وابسته به موجودی ازلی نباشد، دور و تسلسل لازم می‌آید که از محالات عقلی است (نک: حلّی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۰). بنابراین علاوه بر بیان ازلی بودن خداوند، بر حدوث مخلوقات نیز تأکید کرده‌اند.

همین معنا در حدیث دیگری از امام باقر(ع) ملاحظه می‌شود. از زراره نقل شده است که:

«فُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ
فُلْتُ فَأَيُّنَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَ كَانَ مُتَّكِمًا فَاسْتَوَى جَالِسًا وَ قَالَ أَحَلَّتْ يَا
زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتِ عَنِ الْمَكَانِ إِذْ لَا مَكَانَ»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱،
ص ۹۰).

امام باقر(ع) در این روایت، ضمن تصریح بر ازلی بودن خداوند و حدوث مخلوقات، مکانمند بودن خداوند را نفی کرده‌اند. در روایت دیگری نیز از آن حضرت آمده است:

«أَخْبَرَكِ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرُهُ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ غَيْرُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۶).

روایت دیگر در این زمینه، مطالبی است که امام رضا(ع) به حسین بن خالد فرموده

اند:

«لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَعَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ
فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلُ

^۱ - ستایش خدایی را سزاست که... با حدوث مخلوقات، بر ازلی بودن خود دلالت کرد، و با پیدایش انواع پدیده‌ها، وجود خود را اثبات فرمود ... حادث بودن اشیاء، گواه بر ازلیت اوست.

^۲ - زراره گوید به حضرت باقر(ع) عرض کردم: آیا خدا بوده و چیزی نبوده؟ فرمود: آری خدا بوده و چیزی نبوده، گفتم: پس کجا بوده؟ حضرت تکیه کرده بود، راست نشست و فرمود: سخن محالی گفתי ای زراره، چون از مکان پرسیدی؛ در حالیکه در آن مقام، مکانی وجود نداشته است.

ذَلِكَ الشَّيْءِ لَا هَذَا وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَىٰ بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلْأَوَّلِ^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۲۰).

امام رضا (ع)، بیان داشته‌اند که چنانچه چیزی از ازل موجود باشد، نمی‌تواند مخلوق خداوند باشد؛ بلکه خود خالق دیگری است. همین مطلب در نهج البلاغه نیز مطرح شده است که با وجود تفاوت در الفاظ، همگی بر قدیم بودن خداوند و حدوث مخلوقات دلالت دارد:

«لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِهْمًا ثَانِيًا لَا يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجْرِي عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحَدَّثَاتُ»^۲ (سیدرضی، ص ۲۷۴).

۲-۴-۲- مرئی نبودن خداوند متعال

از موضوعات دیگری که در بحث تکرار مفاهیم هم مضمون، می‌توان مورد اشاره قرار داد، موضوع مرئی نبودن خداوند است؛ چنان که در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه آمده است که ذعلب یمانی از امام علی (ع) پرسید که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ امام (ع) در پاسخ او فرمود: "مگر می‌شود کسی را که نمی‌بینم بپرستم؟" ذعلب پرسید: "او را چگونه می‌بینی؟" امام علی (ع) در پاسخ فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۳

این عبارت، با اندک اختلافی در سایر منابع حدیثی از آن حضرت و نیز از امام باقر (ع) نقل شده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۰۹). نفی رؤیت جسمانی، با این الفاظ نیز از حضرت علی (ع) روایت شده است: «الرَّادِعُ أَنَّا سِيَّ

۱ - اگر چیزی همیشه با خداوند باشد، خدا خالق آن چیز نخواهد بود؛ زیرا آن چیز همیشه با خدا بوده است؛ پس چگونه خدا خالق چیزی باشد که همیشه با او بوده و اگر چیزی پیش از او باشد، او اول خواهد بود نه این و آنکه اول است سزاوارتر است که خالق دیگری باشد.

۲ - پیش از آفرینش چیزی وجود نداشته و گرنه خدای دیگری می‌بود. نمی‌شود گفت «خدا نبود و پدید آمد» که در آن صورت صفات پدیده‌ها را پیدا می‌کند.

۳ - چشم‌ها او را آشکارا نمی‌بینند؛ ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را می‌یابند.

الأَبْصَارِ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهٗ»^۱ (سیدرضی، ص ۱۲۴) یا «وَكَلَّتْ عَنْ إِدْرَاكِهِ طُرُوفُ الْعُيُونِ»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲). مفهوم این دو عبارت آن است که خداوند با چشم سر دیده نمی‌شود.

۳-۴-۲- تباین ذاتی خداوند و مخلوقات

در آموزه‌های اهل بیت (ع)، ذات خداوند غیر از ذات مخلوقات خویش است و از این رو وحدت و عینیت خدا و خلق نفی شده است. شیخ کلینی با سه سند مستقل از امام باقر و امام صادق (ع) روایتی نقل کرده است که گویای تباین ذاتی و صفاتی خداوند و مخلوقات است:

«إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌّ مِنْ خَلْفِهِ وَ خَلْفُهُ خَلُوٌّ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ ۖ
مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ»^۳ (کلینی،
۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳).

از امام علی (ع) در این زمینه روایت شده است که: «حَدَّ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ خَلْقِهِ لَهَا إِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شَبَهَاتِهَا»^۴ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱؛ سید رضی، ص ۲۳۲). آن حضرت در ادامه همین خطبه بیان داشته‌اند: «فَالْحَدُّ لِحَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَ إِلَى غَيْرِهِ مَنْسُوبٌ»^۵ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱ و سید رضی، ص ۲۳۲). مفهوم این عبارت آن است که خداوند برای هر پدیده‌ای حدی قرار داده است و غیرت خداوند با پدیده‌ها، او را محدود نمی‌کند؛ بلکه حدود مربوط به غیر اوست.

۱ - مردمک چشم‌ها را از مشاهده خود باز داشته است.

۲ - حرکت چشم‌ها از درکش عاجز است.

۳ - ذات خدا، غیر از ذات مخلوقاتش است و ذات مخلوقات نیز غیر از ذات خداست و هر آنچه نام «چیز» بر آن اطلاق می‌شود به جز خدای متعال، مخلوقست و خدا خالق همه چیز است.

۴ - به هنگام آفرینش هر چیزی، برای آن حدی قرار داد تا خود از شباهت به آن دور ماند.

۵ - حد و اندازه، مخصوص مخلوقات است و برای غیر خداوند تعیین شده است.

همین نکته در قالب دیگری از الفاظ اما کاملاً مطابق با حدیث علوی، از امام رضا (ع) روایت شده است که فرمود: «كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ غُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴). امام رضا (ع)، تصریح کرده‌اند که ذات خداوند غیر از ذات خلقش است و از این رو که سنخیتی میان ذات حق متعال و ذات خداوند وجود ندارد، غیریت او با مخلوقات، خداوند را محدود نمی‌سازد. اگر دو عبارت "فَالْحَدُّ لَخَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَ إِلَى غَيْرِهِ مَنْسُوبٌ" و "غُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ" را که الفاظ کاملاً متفاوتی دارند، با یکدیگر مقایسه کنیم، تطابق معنایی آنها با یکدیگر، کاملاً آشکار می‌شود.

۵-۲. تلازم موضوعات مطروحه در روایات توحیدی اهل بیت (ع)

ملاحظه آموزه‌های معصومان (ع) در موضوعات اعتقادی، گویای آن است که ایشان، میان بسیاری از مباحث دینی، رابطه‌ای از جنس لازم و ملزوم برقرار کرده‌اند. تذکرات اهل بیت (ع) به وجود این پیوندها، یکی از مهمترین روش‌های استدلال را در علم کلام اسلامی پایه‌گذاری کرده است؛ زیرا یکی از روش‌های اصلی متکلمان در نقد و بررسی مسائل اعتقادی، توجه به لوازم آراء و نظرات است (نک: برنجکار، ۱۳۹۱ش، ص ۲۱۴).

به نظر می‌رسد که از دیدگاه این دانشمندان، توجه به لوازم یک دیدگاه، نقش غفلت زدایی و بیدارگری را ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، توجه به لوازم فاسد یک نظریه، می‌تواند انسان را از غفلتی که نسبت به یک حقیقت دارد، رها و او را به عقیده صحیح راهنمایی کند. چنین تذکراتی از سوی امامان (ع)، در اکثر مباحث دینی قابل ملاحظه است. از جمله در بحث توحید که از ارکان مهم اعتقادی است (نک: سیدرضی، ص ۴۳).

شایان ذکر است که تلازم موضوعات مختلف توحیدی، امری عقلی است؛ برای مثال عقل، خود کاشف این حقیقت است که موجود ازلی، نمی‌تواند جسم باشد و نیز حرکت صفت جسم است. با این حال از آنجا که انسان عاقل در معرض غفلت قرار دارد، در روایات اهل بیت (ع) به چنین تلازماتی اشاره شده است. این تلازمات، یکی از ارکان شکل

^۱ - ذات خدا با خلقش فرق دارد و هر چه که غیر خداست، غیر او را محدود می‌کند.

دهنده نظام تعالیم توحیدی اهل بیت (ع) است؛ زیرا چنانکه اشاره شد، اجزاء یک مجموعه نظام مند، با هم مرتبطند. تلازمات مذکور به واسطه یک اصل که همان نفی مشابهت خدا و خلق است، ارتباطی ناگسستنی با یکدیگر پیدا می کنند. به عنوان نمونه در روایتی از امام علی (ع) آمده است: «نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴). در ادامه، بیانات امامان (ع) را در این زمینه، ذیل عناوین متعدد ملاحظه می کنید.

۱-۵-۲- ارتباط نفی توهم، تصور و تعقل خداوند با نفی محدودیت حق

در آموزه های اهل بیت (ع)، لازمه توهم، تصور و تعقل خداوند، محدود دانستن خداوند بیان شده است. به عبارت دیگر هر آنچه از ذات خدای متعال توهم شود، صورتی محدود است که ارتباطی با ذات حق متعال ندارد.

همچنین لازمه شناخت عقلی، احاطه یافتن عقل بر وجود یک چیز است؛ حال آنکه عقل خود مخلوق خداوند است و نمی تواند بر خالق خویش احاطه یابد. در این زمینه روایات متعددی از ائمه اطهار (ع) صدور یافته است که به نمونه هایی از آنها اشاره می کنیم:

الف) در خطبه ۹۱ نهج البلاغه که متن آن با اندک اختلافی در توحید صدوق نیز ملاحظه می شود (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۵۳). امیرمؤمنان علی (ع) درباره حق متعال چنین بیان داشته است:

«إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونُ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيِّفًا وَ لَا فِي رَوَايَاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونُ مَحْدُودًا مُصَرَّفًا»^۱ (سیدرضی، ص ۱۲۵).

با توجه به این عبارت، لازمه نامحدود بودن خداوند، این است که به احاطه عقول و وهم ها در نیاید زیرا عقل، اشیاء مختلف را با حدود شان می شناسد. کلمه "مُكَيِّفًا" گویای آن است که شناخت عقلی همراه با چگونگی است و چگونگی همراه با محدودیت است و چون خداوند منزّه از محدودیت و چگونگی داشتن است، مُحاط عقل ها واقع نمی شود. کلمه "مُصَرَّفًا" نیز بر نفی متجزی و مرکب بودن ذات حق تعالی اشاره دارد. به عبارت

۱ - تو همان خدای نامحدودی هستی که در اندیشه ها نگنجی تا چگونگی ذات تو را درک کنند، و در خیال و وهم نیایی تا محدود و دارای حالات گوناگون پنداشته شوی.

دیگر، اگر خداوند محدود باشد، ذاتاً متجزی و مرکب خواهد بود؛ زیرا ویژگی شیء محدود همین است و خداوند منزّه از این امور است؛ از این رو قابل توهم نیست (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۴۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۱۵).

ب) مسلم بن اوس که در سخنرانی حضرت امیرالمؤمنین (ع) در مسجد کوفه حاضر بوده است، روایت کرده که شخصی از آن حضرت درخواست کرد تا برای ازدیاد محبت، خدا را برایش و صف کند. در بخشی از پاسخ آن حضرت سخن از احاطه نیافتن افکار و عقول بر ذات حق تعالی است:

«لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُحْدُوْدٌ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۷).

حضرت علی (ع) در جمله دوم تصریح کرده‌اند که هر آنچه که به شناخت عقل‌ها در می‌آید، محدود است. همچنین در خطبه ۴۹ نهج البلاغه آمده است: «لَمْ يُطَلِّعِ الْعُقُولَ عَلَيَّ تَحْدِيدِ صِفَتِهِ»^۲ (سیدرضی، ص ۸۸). مانند این تعابیر در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، راجع به اوهام مطرح شده است: «لَا تَنَالُهُ الْأَوْهَامُ فَتُقَدَّرُهُ»^۳ (سیدرضی، ص ۲۷۲) چنان که در خطبه‌ای که کلینی از آن حضرت روایت کرده، آمده است: «وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَتُقَدَّرُهُ شَبْحاً مَائِلاً»^۴ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۱) از تمامی این بیانات، می‌توان نتیجه گرفت که ساز و کار ابزارهای شناخت انسان، احاطه بر آن چیزی است که شناخته می‌شود و لازمه این گونه شناخت‌ها محدودیت است و از آنجا که ذات خدای متعال محدود به هیچ حدی نیست، با ابزارهای شناخت بشر شناخته نمی‌شود.

^۱ - فکرها بر او احاطه نمی‌یابند و عقل‌ها قادر به اندازه‌گیری او نیستند و خیالات بر او واقع نمی‌شوند؛ پس هرچه را عقل بسنجد یا مانند‌ی برای او فرض کند، محدود خواهد بود.

^۲ - خردها را بر احاطه به صفات خویش آگاه نساخته است.

^۳ - وهم‌ها به او نمی‌رسند تا اندازه‌ای برای خدا تصور کنند.

^۴ - اوهام بر او واقع نمی‌شوند که صورتی مشابه {مخلوقات} از او بسازند.

مقصود از عبارت "شَبْحاً مَائِلاً" این است که آنچه انسان تصور می‌کند، شبیه محسوسات است و از این رو، توهم کردن خداوند، ایجاد صورتی شبیه ممکنات در ذهن است که هیچ نسبتی با ذات خداوند ندارد (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۶۷).

در باب تلازم دو موضوع "نفی توهم خداوند" و "محدود نبودن حق تعالی" احادیث دیگری نیز نقل شده است (برای مطالعه بیشتر نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۸ و ۴۵۷؛ سیدرضی، ص ۱۱۵، ۲۳۲ و ۲۶۹).

۲-۵-۲. ارتباط نفی مکانمندی خداوند با نفی محدودیت

در آموزه‌های امامان (ع) تأکید شده است که لازمه مکانمندی یا جهت دار بودن خداوند، محدود پنداشتن او است. در نهج البلاغه، نوف بکالی، خطبه‌ای از امام علی (ع) نقل کرده است که در بخشی از آن، در تنزیه خداوند متعال از مکانمندی آمده است: «لَا يُحَدُّ بِأَيْنٍ»^۱ این عبارت حاکی از تلازم مکان داشتن و محدودیت است؛ زیرا کلمه "این" گویای نسبت اجسام با مکانهاست (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۸۹؛ خویی، ۱۳۵۸ش، ج ۱۰، ص ۳۱۸). از عبارت آن حضرت، چنین فهمیده می‌شود که نسبت یافتن مکان به هر چیزی، نشانه محدودیت آن چیز است و خداوند از این نسبت منزّه است. مانند همین مطلب در خطبه یکم نهج البلاغه، آنجا که به آفرینش فرشتگان و اوصاف آنها اشاره شده، قابل ملاحظه است؛ به این ترتیب که آن حضرت درباره عقیده ملائکه نسبت به خدای متعال بیان داشته‌اند: «و لَا يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ وَ لَا يُحَدُّونَهُ بِالْأَمَاكِينِ»^۲ (سید رضی، ص ۴۱). از آنجا که امام (ع)، این عبارات را در مدح فرشتگان مقرب الهی بیان داشته است، می‌توان به اهمیت این موضوع پی برد. بر اساس کلام آن حضرت، ملائکه به این حقیقت واقفند که حق تعالی مکانمند نیست. مفهوم این جمله نیز آن است که لازمه مکان داشتن خداوند، محدودیت اوست؛ زیرا این مخلوقاتند که محدود به مکان‌ها و جهت‌ها هستند (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۸؛ خویی، ۱۳۵۸ش، ج ۲، ص ۳۷) و از آنجا که خداوند شبیه هیچ چیز نیست و هیچ گونه حدی ندارد، مانند مخلوقات مکانمند و جهت‌دار نیست.

^۱ - یعنی اینکه خداوند در جهت خاصی قرار داشته باشد.

^۲ - خداوند در مکانی محدود نمی‌شود.

^۳ - فرشتگان صفات پدیده‌ها را بر او روا نمی‌دارند و هرگز خدا را در مکانها محدود نمی‌سازند.

۳-۵-۲. ارتباط نفی توهم با ازلی بودن خداوند

در تعالیم اهل بیت (ع)، تنها موجود ازلی، حق متعال است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۲۰) و ازلیت موضوعی است که تصور آن برای انسان که ادراکات محدودی دارد، دشوار و بلکه ناممکن است؛ از این رو شناخت انسان از موجود ازلی، فقط به صورت سلبی امکان پذیر است. انسان حدوث و تغییر را درک می کند و برای شناخت موجود ازلی، باید او را از حدوث و تغییر، منزّه بدانند. بنابراین یکی از لوازم ازلیت حق متعال این است که ذات خداوند قابل تصور و توهم نیست. در این زمینه از امام علی (ع) روایت شده است که: «أَزَلُّهُ نُهْيَةً لِمَجَاوِلِ الْأَفْكَارِ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۰). این جمله گویای آن است که یکی از ابعاد ناتوانی انسان از تصور خداوند، ازلی بودن حق متعال است. به عبارت دیگر، میان ازلی بودن خداوند و نفی توهم ذات حق تعالی تلازم وجود دارد.

۴-۵-۲. ارتباط محسوس نبودن با موهوم نبودن

توهم یک چیز، نوعی ادراک آن شیء است که به واسطه صورت سازی و قیاس آن با امور شناخته شده انجام می شود (نک: مطهری، بی تا، ج ۵، ص ۲۷۵). از این رو لازمه توهم یک چیز، آن است که آن شیء یا به طور مستقیم، محسوس باشد و یا شباهتی با محسوسات داشته باشد (نک: همان) به همین سبب، در احادیث توحیدی اهل بیت (ع)، محسوس بودن و موهوم بودن، ملازم یکدیگر دانسته شده است؛ چنان که در مناظره امام صادق (ع) با یکی از زنادقه، آن حضرت در نفی توهم حق متعال بیان داشته اند: «كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرِكٌ فَمَا بَجِدُهُ الْحَوَاسُّ وَ مُثَلُّهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۸۴) به این معنا که هر چیزی که وهم انسان، به واسطه یکی از حواس انتزاع می کند،

^۱ - ازلیت خداوند، مانع تاختن افکار است.

^۲ - هر آنچه به وهم می آید، با حواس درک می شود؛ بنابراین آنچه که حواس درک و تصور می کنند، مخلوق است {و نه خالق}.

مخلوق ذهن انسان است (نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۸). این حدیث گویای این نکته است که لازمه توهّم، ادراک حسّی است.

۵-۵-۲- ارتباط نفی تشبیه با نفی تصوّر

توهّم یا از طریق ادراک مستقیم یک چیز حاصل می شود که به آن معقولات اولیه گفته می شود و چنانچه از معقولات اولیه انتزاع شود، به عنوان معقولات ثانویه شناخته می شود (نک: مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۵). بنابراین ادراکات و تصوّرات انسان، همراه با تشبیه است و از آنجا که خداوند شبیه هیچ چیز نیست، تعقل و تصوّر ذات او نیز نادرست است. امیر مؤمنان علی (ع) در این باره تأکید کرده اند:

«لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمَثَّلًا»^۱ (سید رضی، ص ۲۱۶).

ابن میثم بحرانی با تذکر این نکته که عبارت مذکور، بر کمال دانش آن حضرت دلالت دارد، کلام آن حضرت را این گونه توضیح داده است:

«هنگامی که اتصال عقل به امور مجرد قوی شود، و نیروی متخیله بتواند حسّ مشترک را از چنگال حواسّ ظاهری رهایی دهد و در اختیار گیرد، در چنین حالتی، چنانچه نفس متوجّه در یافت امر معقولی شود و قوای نفسانی، آثار خود را پیدا کرده باشد صورت امر معقول در نفس نقش می بندد، سپس برای ضبط و نگهداری آن، نفس از نیروی متخیله استمداد می جوید. این نیرو چیزی را از محسوسات که شبیه آن امر معقول است به او القا می کند. بعد از این، نفس، آن را به خزانه خیال می افکند و در شمار معلومات و مدرکات او در می آید. اکنون که این مطلب دانسته شد، می گوئیم اگر باری تعالی از جمله چیزهایی بود که عقل، آنها را ادراک و تعیین و

^۱ - عقل ها نمی توانند برای او حدی تعیین کنند تا همانندی داشته باشد و اوهم نمی توانند برای او اندازه ای مشخص کنند تا در شکل و صورتی پنداشته شود.

وصف می کند، وجود او را عقل به همین نحو اثبات می کرد و در این صورت لازم می آمد که به غیر خود از اجسام شبیه گردد تا صورت آن در ذهن حضور پیدا کند؛ در حالی که خداوند منزّه است از این که به چیزی از اجسام همانند باشد» (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۲۵۲).

وی درباره عبارت بعدی «وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُثَلًّا» نیز یاد آور شده است که ادراک و همی نیز جز از طریق تشبیه معنای مورد درک به چیزی از صور جسمانی، ممکن نیست. همین تلازم در روایتی از امام باقر (ع) نیز ملاحظه می شود (نک: مجلسی ۱۴۰۴ ق، ج ۶۶، ص ۲۹۳). بنابراین ادراک از طریق تصور، ملازم تشبیه است.

۶-۵-۲. ارتباط نفی مکانندی با نفی تشبیه

در احادیث اهل بیت (ع)، شواهدی ملاحظه می شود که آن بزرگواران در تعالیم خویش، لازمه مکانمند پنداشتن خداوند را تشبیه حق تعالی به مخلوقات دانسته اند. در ادامه به نمونه هایی از این شواهد اشاره می کنیم:

الف) داود رقی می گوید: از امام صادق (ع) درباره سخن خدای متعال که: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْأَمَاءِ» پرسیدم. آن حضرت فرمود: مردم در این باره چه می گویند؟ عرض کردم: می گویند عرش روی آب است و پروردگار بالای آن قرار دارد؛ امام صادق (ع) فرمود:

«كَذَبُوا مَنْ رَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَ وَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَ لَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۳۲).

این روایت بیان می دارد که مکانندی، صفت مخلوقات است و لازمه توهّم مکان برای خداوند، تشبیه او به مخلوقات است. ضمناً امام صادق (ع) استدلال دیگری را از طریق تذکار به لوازم فاسد مکانندی خداوند بیان کرده اند. به این ترتیب که یاد آور شده اند که

۱ - «دروغ گفته اند؛ هر که چنین گمانی درباره خدا داشته باشد، خداوند را محمول قرار داده و او را به صفت مخلوق وصف کرده است و لازمه این سخن آن است چیزی که خدا را حمل می کند توانا تر از او باشد».

مکانمند پنداشتن خداوند با قادر مطلق بودن پروردگار، سازگار نیست؛ زیرا در آن صورت آنچه که حقّ متعال را حمل می‌کرد و یا نگه می‌داشت، قدرت بیشتری نسبت به خدای متعال داشت (نک: مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

ب) در یکی از مناظرات امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء، سؤالاتی دربارهٔ مکان خداوند مطرح شده است؛ از آن جمله ابن ابی العوجاء می‌پرسد: «آیا خدا در همه جا هست؟ وقتی در آسمان است چگونه در زمین هم هست و هنگامی که در زمین است چگونه در آسمان هم هست؟» امام صادق (ع) در پاسخ او فرمودند:

«إِنَّمَا وَصَفْتُ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَعَلَ بِهِ مَكَانٌ وَ خَلَا مِنْهُ مَكَانٌ فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَخْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْتَعِلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۶).

سؤال ابن ابی العوجاء، ناشی از این است که وی نتوانسته خود را از ورطهٔ تشبیه برهاند و از خداوند، موجودی مانند مخلوقات دیگر تصور نموده بود؛ از این رو امام صادق (ع) وی را متذکر ساختند که وصف مکانمندی، به مخلوقات اختصاص دارد و خداوند شبیه خلقش نیست. در این حدیث نیز، تلازم دو موضوع مکانمندی و تشبیه مطرح شده است.

۷-۵-۲. ارتباط ازلی بودن خداوند با نفی تشبیه

یکی از ابعاد نفی مشابهت خداوند و مخلوقات، این است که حقّ تعالی قدیم و مخلوقات حادثند؛ به عبارت دیگر دو موضوع ازلی بودن خداوند و نفی مشابهت، ملازم یکدیگرند. در این زمینه امام جواد (ع) در حدیثی که شیخ کلینی، آن را از ابوهاشم جعفری

۱- تو (با این پرسش) مخلوقی را و صف کردی که چون از مکانی برود، جایی او را فرا گیرد و جایی از او خالی شود و در جایی که آمد از جایی که بوده خبر ندارد که چه اتفاقی در آنجا رخ داده است؛ ولی خدای عظیم الشان و سلطان جزایبخش، هیچ جا از او خالی نیست و هیچ جا او را فرا نگیرد و به هیچ مکانی نزدیکتر از مکان دیگر نیست.

روایت کرده است، اشتراک لفظی و اختلاف معنایی صفات خداوند را با صفات مخلوقات بیان کرده‌اند؛ در بخشی از این روایت آمده است:

«كَذَلِكَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا قَوْلًا لَا بِقُوَّةِ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَ لَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَ لَأَحْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ مَا أَحْتَمَلَ الزِّيَادَةَ أَحْتَمَلَ النُّقْصَانَ وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ مَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا فَزَيَّنَّا تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا شِبْهَ لَهُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۷).

مطابق این حدیث، چنانچه خداوند در صفات خویش شبیه مخلوقاتش باشد، مانند آنها دستخوش کاهش و افزایش قرار می‌گیرد و کاهش و فزونی نشانه حدوث است. بنابراین خدای متعال که قدیم و ازلی است، به هیچ وجه، شبیه مخلوقات خود نیست. این روایت، گویای ارتباط ازلی بودن خداوند و نفی مشابَهت خداوند با مخلوقات است. همین موضوع در روایات دیگری نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۷۷).

۸-۵-۲. ارتباط ابدی بودن خداوند با نفی تشبیه

یکی از معانی ابدی بودن خداوند این است که هیچ‌گونه تغییر و تحوُّلی در او راه ندارد (نک: کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ از این رو در بقاء و سرمدیت نیز شباهتی میان خدا و خلق نیست. یکی از اصحاب امام باقر (ع) روایت کرده است:

«كُنْتُ فِي مَجْلِسِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ مَنْ يَجْلُلُ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى مَا ذَلِكُ الْغَضَبُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع هُوَ الْعِقَابُ يَا عَمْرُو إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ

^۱ - و همچنین پروردگار خود را توانا نامیم؛ اما این توانایی، مانند قدرت شدیدی که در مخلوقات دیده می‌شود، نیست؛ زیرا اگر قدرت او، مانند قدرت مخلوقات بود، خداوند شبیه مخلوقاتش می‌شد و {مانند مخلوقات} احتمال افزایش {قدرتش} وجود داشت و آنچه احتمال افزایش دارد، احتمال کاهش و نقصان نیز دارد {نسبت به آن مرتبه که با افزایش، به آن می‌رسد، ناقص است} و هر چیز که ناقص باشد، قدیم نیست و چیزی که قدیم نیست، عاجز است؛ درحالی‌که پروردگار متعال ما هیچ‌مانندی ندارد.

اللَّهُ قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً خُلُقِيٍّ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى
لَا يَسْتَفْرِهُ شَيْءٌ فَيَعْبُرُهُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۰).

امام باقر(ع) در این روایت، تأکید کرده‌اند که نسبت یافتن صفاتی مانند خشم و غضب به حقّ متعال در آیات قرآن کریم، به این معنا نیست که خداوند مانند مخلوقات دچار تغییر حالت می‌شود؛ بلکه در اطلاق چنین نسبت‌هایی، فعلی که در نتیجه وقوع این حالت‌ها انجام می‌شود، مدّ نظر قرار دارد؛ چنانکه وقتی کسی خشمگین می‌شود، دو امر رخ می‌دهد:

الف) یکی تغییر حالات روحی و جسمی اوست؛ مانند تشدید ضربان قلب، لرزش اندام، سرخی صورت؛

ب) دیگری فعلی است که در نتیجه خشم، از فرد غضبناک سر می‌زند؛ مانند اینکه فردی که اسباب خشم او را فراهم کرده، تنبیه می‌کند.

با توجه به اینکه حقّ تعالی، منزّه از تغییر حالت است، در نسبت یافتن صفتی مانند خشم، به فعلی که نتیجه این صفت است، یعنی عقاب مجرمین، توجه شده است. به همین دلیل امام باقر(ع) غضب خداوند را عقاب، تفسیر کرده‌اند. حاصل کلام اینکه، تغییر حالتی که در مخلوقات وجود دارد، با معنایی که در ابدی بودن خدای متعال وجود دارد سازگار نیست. از این رو می‌توان گفت، ابدی بودن خداوند، ملازم نفی تشبیه است.^۲ تلازمی که در

^۱ - در محضر امام باقر(ع) حضور داشتم که عمرو بن عبید وارد شد و گفت: فدایت شوم اینکه خدای متعال فرموده است: «هر که غضب من باو در آید سقوط کند» معنی این غضب چیست؟ فرمود: مقصود از آن کيفر است. ای عمرو! کسی که گمان کند خدا از حالی به حال دیگر در می‌آید، او را به صفت مخلوق و صف کرده است؛ هیچ چیزی نمی‌تواند در خدای متعال تأثیر گذارد تا تغییرش دهد.

^۲ - شایان ذکر است که صفاتی چون خشم و شادی، آنگاه که در قرآن کریم به خداوند نسبت می‌یابد، بطن دیگری نیز دارد و آن از این قرار است که خدای متعال، تشریفاً، ناراحتی و شادی اولیانش را به خود نسبت می‌دهد در این روایات نیز تأکید شده است که چون خداوند شبیه مخلوقات نیست، برخلاف مخلوقات، هیچگونه دگرگونی در او راه ندارد: «لَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ الْأَسْفُ وَالضَّحْرُ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا وَ أَنْشَأَهُمَا لَجَزَّ لِعَاقِلٍ هَذَا أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْخَالِقَ يَبِيدُ يَوْمًا مَا لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَهُ الْعَضْبُ وَالضَّحْرُ دَخَلَهُ التَّعْيِيرُ وَإِذَا دَخَلَهُ التَّعْيِيرُ لَمْ يُؤْمِنْ عَلَيْهِ الْإِبَادَةُ ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ الْمُكُونُ مِنَ الْمُكُونِ وَ لَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُقَدِّرِ عَلَيْهِ وَ لَا الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ غُلُوًّا كَبِيرًا»

حدیث امام باقر (ع) مطرح شده، در روایتی از امام صادق (ع) نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۹).

۹-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با نفی محدودیت

در بیانات اهل بیت (ع)، لازمه تشبیه خداوند به مخلوقات، محدود پنداشتن حق متعال است؛ زیرا مخلوقات محدود هستند و تشبیه خداوند به مخلوقات، حمل صفات محدود آنها بر خدای متعال است. از میان روایات فراوانی که در این زمینه نقل شده است، به دو حدیث اشاره می‌شود:

الف) امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه‌ای که محدثان بزرگ آن را در کتب خویش روایت کرده‌اند، فرموده است: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شِبْهِهَا»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ابن هلال ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲؛ سید رضی، ص ۲۳۲). مفهوم این عبارت آن است که همه مخلوقات، محدود آفریده شده‌اند؛ از این رو مشابهتی میان مخلوقات با حق متعال که محدود به هیچ حدی نیست، وجود ندارد (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۷).

ب) در ابتدای خطبه ۱۵۵ نهج البلاغه، امام علی (ع) در تحمید و تسبیح حق متعال فرموده اند: «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونَ مُشَبَّهًا»^۲ (سید رضی، ص ۲۱۷) از این بیان استفاده می‌شود که ادراک عقلی همراه با احاطه و تشبیه است؛ به عبارت دیگر، عقل چیزی را درک می‌کند که بر آن احاطه داشته باشد و امکان مقایسه آن با سایر اشیاء وجود داشته باشد (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۲۵۲). از این رو، آنچه در ساحت عقل محدود می‌شود، شبیه مخلوقات است و خداوند از محدودیت و تشبیه منزّه است. در عبارت آن حضرت، ارتباط روشنی میان محدودیت و تشبیه ملاحظه می‌شود.

^۱ - برای هر چیزی در هنگام آفرینش، حدی معین فرمود تا مخلوقات، شبیه خودش نباشند و خود نیز از مانند بودن به آنها دور باشد.

^۲ - عقل‌ها نمی‌توانند {با ادراک ذات خداوند} برای او حدی معین کنند تا همانندی داشته باشد.

درباره تلازم تشبیه و محدودیت روایات دیگری نیز در جوامع حدیثی ثبت و ضبط شده است که به جهت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می شود (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۵۵).

۱۰-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با بینونت

نفی مشابهت خداوند با مخلوقات از اصول مسلم قرآن کریم است (نک: شوری: ۱۱ و الاخلاص: ۴) مفهوم این گزاره که "خداوند شبیه مخلوقاتش نیست" خود دلالت بر تباین خداوند و مخلوقات دارد؛ زیرا اگر اشیاء عین ذات خداوند بودند و موجودی جز حق متعال نبود، چنین گزاره‌هایی در کتاب و سنت، لغو و بی معنا بود. به این دلیل که اساساً غیر خداوند، موجودی نبود که درباره شباهت داشتن یا نداشتن آن با خداوند سخن گفته شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

از این رو می توان گفت آیات و روایاتی که بر نفی مشابهت خدا و خلق دلالت دارد، خود گویای بینونت^۱ حق متعال با آفریده‌هایش است. افزون بر این، از روایات اهل بیت (ع) می توان دریافت که نفی سنخیت و عینیت خداوند و مخلوقات ملازم نفی مشابهت حق تعالی با خلق خویش است. چنانکه روایات ذیل بر این موضوع دلالت دارد.

الف) شیخ کلینی در الکافی و شیخ صدوق در کتاب التوحید، روایتی را از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند که در بخشی از آن آمده است:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ
الْحِجَابَ وَالْمِثَالَ وَالصُّورَةَ عَيْزُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوَحَّدُ مَنْ
زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِعَيْزِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ

^۱ - بینونت از ریشه "بین" و به معنای تفاوت و افتراق دو چیز از یکدیگر است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۱) ب نابراین وقتی گفته می شود میان دو چیز بینونت و تباین هست، مقصود تغایر آن دو است (نک: ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۶۲).

يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳).

از آنجا که امام صادق (ع) این عبارت را در بیان غیریت اسم و مسمی مطرح کرده‌اند، مراد از "حجاب" در این روایت اسماء الهی است که واسطه‌ای در ارتباط بندگان با خداوند هستند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴). همچنین مقصود از شناخت با مثال که در این روایت مطرح شده است، تشبیه خداوند به مخلوقات است. امام (ع) در این حدیث، بر این نکته تأکید کرده‌اند که آنچه با تصور و تشبیه شناخته می‌شود، غیر خداوند است. ملاحظه می‌شود که در این حدیث، نفی مشابهت، ملازم بینونت خدا و خلق مطرح شده است؛ زیرا آنچه که ذهن درباره‌ی خداوند تصور می‌کند، تشبیه حق متعال به خلق است و از این رو چیزی غیر خداوند است. به عبارت دیگر، صورت ذهنی، چون شبیه مخلوقات است، نسبتی با خداوند ندارد.

ب) در بخشی از خطبه مبسوط امام رضا (ع) در بحث توحید، آمده است:

«كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ
لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ
إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَتْ كُنْهُهُ وَ لَا مَتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ
وَ لَمَّا كَانَ لِلْبَّارِي مَعْنَى غَيْرِ الْمَبْرُوءِ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰).

^۱ - هر که گمان کند خدا را با حجاب یا صورت یا مثال شناخته است، مشرک است؛ زیرا که حجاب و مثال و صورت، غیر خود اوست. خداوند یگانه و یکتاست است. پس چگونه او را شناخته باشد کسی که عقیده دارد او را به غیر او شناخته است؛ کسی که خدا را به خدا شناسد، او را شناخته است و کسی که او را به خود او شناسد، او را نشناخته است؛ بلکه غیر او را شناخته است.

^۲ - هر آنچه در مخلوق دیده می‌شود، در خالقش وجود ندارد و هر چیزی که در مخلوق امکان دارد، در خالقش ناممکن است. حرکت و سکون بر وی جریان نیابد و چگونه چیزی بر او راه یابد که خودش آن را به جریان انداخته است؟ یا چگونه چیزی که خودش آن را ابتدائاً ایجاد کرده است، به او بازگردد؟ (نسبت یابد) که در این صورت، ذات او دچار تفاوت و تغایر می‌گشت (زیرا گاهی متحرک و گاهی ساکن می‌شد) و نیز ذاتش متجزی بود؛ در این صورت، ازلیت بر ذات او صدق نمی‌کرد و دیگر خالق، معنایی جز مخلوق نداشت.

در ابتدای این حدیث، بیان شده است که خدا و خلق در هیچ یک از صفات، مشابهت ندارند. آنگاه امام رضا (ع)، مصادیقی از صفات مخلوقات مانند سکون و حرکت را مطرح کرده و تصریح نموده‌اند که لازمه نسبت دادن این امور به خداوند، آن است که ذات حق متعال محلّ حوادث باشد که مرکب بودن ذات را به همراه خواهد داشت. از طرفی مرکب بودن که صفت اجسام است، با ازلی بودن خداوند سازگار است. آن حضرت در پایان یادآور شده‌اند که لازمه این امور که از تشبیه خدا به خلق آغاز می‌شود، انکار تباین حق تعالی از مخلوقات خویش است. حال آنکه خداوند با خلقتش متفاوت است. نتیجه این بیان، آن است که به دلیل تباین ذاتی، نسبت دادن اوصاف بشری به خداوند که همان تشبیه خدا به خلقتش است، مردود است؛ بنابراین دو موضوع بینونت و نفی مشابهت، ملازم هم هستند.

۱۱-۵-۲. ارتباط ازلی بودن خداوند با نفی تجسیم

چنان که دانشمندان علم کلام تصریح کرده‌اند، جسم نمی‌تواند ازلی باشد (نک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵؛ حلی، ۱۳۶۵ش، ص ۴). به عبارت دیگر، لازمه ازلی بودن، نفی جسمانیت است. این مطلب نخستین بار در تعالیم اهل بیت (ع) مطرح شده است؛ چنانکه در حدیث مذکور در عنوان پیشین، ملاحظه شد که امام رضا (ع) با برشمردن اوصاف اجسام، نسبت دادن آنها را به خداوند محال دانستند؛ با این استدلال که موجود ازلی نمی‌تواند اوصاف اجسام را که دائماً در معرض تغییر و دگرگونی هستند، داشته باشد: «إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لَأَمْتَنَّعَ مِنَ الْأَزَلِّ مَعْنَاهُ».

همچنین در حدیث دیگری از امام هادی (ع) تصریح شده است که «إِنَّ الْجِسْمَ مُحَدَّثٌ وَ اللَّهُ مُحَدِّثُهُ وَ جُسْمُهُ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴). این مطلب در مباحثه امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء نیز قابل ملاحظه است. او از امام صادق (ع) پرسید: «چه دلیلی بر حدوث اجسام هست؟» و امام (ع) پاسخ دادند:

«إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَ لَا كَبِيراً إِلَّا وَ إِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِماً مَا زَالَ وَ لَا

۱ - جسم، حادث و خداوند پدیدآور و ایجاد کننده آن است.

حَالٍ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَ يُبْطَلَ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ
عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدِيثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزْلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ يَجْتَمِعَ
صِفَةُ الْأَزْلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ^۱ (کلینی،
۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۷۶).

استدلال امام صادق (ع) برای ابن ابی العوجاء، مبتنی بر این حقیقت است که آنچه با افزایش یا کاهش، تبدیل به غیر می شود، نمی تواند ازلی باشد؛ زیرا تبدیل به غیر شدن نشانه حدوث است و چنین چیزی ذاتاً مصون از حدوث نیست و این صفت اجسام است. بنابراین جسم نمی تواند ازلی باشد و از آنجا که حق متعال ازلی است، پس جسم نیست. این موضوع در بیانات امامان دیگر نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

۱۲-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم با نفی محدودیت

از آنجا که هر جسمی محدود به حدودی مانند طول، عرض و عمق است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۹۸) دو موضوع نفی تجسیم و نفی محدودیت ملازم یکدیگرند. در این زمینه، بیاناتی از امامان معصوم (ع) مطرح شده است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

الف) بشر بن بشار به امام کاظم (ع) نامه‌ای نوشته است و در آن از اختلاف مردم درباره توحید سخن گفته است؛ از آن جمله، اینکه بعضی از مردم قائلند که خداوند جسم است و بعضی قائلند که صورت دارد. آن حضرت در جواب او نوشته‌اند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا

^۱ - من هیچ چیز کوچک و بزرگی را نیافتم مگر اینکه وقتی چیزی مانندش به آن ضمیمه گردد، بزرگتر شود و این خود نشانه ناپود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول به حالت دوم است و اگر قدیم بود، ناپود و متغیر نمی شد؛ زیرا آنچه ناپود و متغیر می شود، جایز است که پیدا شود و از میان برود پس با موجود شدن بعد از نبودن، معلوم می شود که حادث است و علیرغم ازلی بودنش اینک معدوم شده است (اگر آن چیز کوچک را ازلی فرض کنیم اکنون معدوم شده است؛ زیرا اکنون به جای او چیز بزرگ وجود دارد) و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نمی شود.

يُحَدُّ وَ لَا يُوصَفُ وَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۰۲). مانند همین سؤال جواب در حدیث دیگری نیز از ابراهیم بن محمد همدانی ملاحظه می‌شود. این سؤال و جواب بیانگر ارتباط نفی تجسیم و نفی محدودیت است؛ زیرا سائل از عقیده تجسیم پرسیده است و امام(ع)، محدود نبودن خداوند را یادآور شده‌اند.

ب) یعقوب بن جعفر می‌گوید که امام کاظم(ع) با یکی از راهبان مسیحی سخن می‌گفتند و یکی از مطالبی که امام(ع) در آن مناظره مطرح کردند، این بود که: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَحَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِيَدٍ أَوْ رِجْلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يُوصَفَ بِطُولٍ أَوْ قِصَرٍ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۵). چنان که ملاحظه می‌شود، امام کاظم(ع) پاره‌ای از جوارح جسم انسان را به همراه اوصاف دیگری از اجسام مانند حرکت و سکون و بلندی و کوتاهی را ذکر کرده‌اند و چنین اموری را ملازم محدودیت، بیان کرده‌اند.

تلازم جسمانیت و محدودیت و ناسازگاری آن با معرفت توحیدی در احادیث دیگری از امامان(ع) نیز روایت شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰).

۱۳-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم با نفی تجزیه و ترکیب در ذات

در آموزه‌های اهل بیت(ع)، اجسام مرکب از اجزاء هستند؛ از این رو نفی تجسیم، ارتباط روشنی با نفی متجزی و مرکب بودن ذات حق تعالی دارد؛ چنانکه امام علی(ع) در یکی از خطب خویش درباره حق متعال بیان داشته‌اند: «لَيْسَ بِشَيْخٍ فَيْرِي وَ لَا بِجِسْمٍ فَيَنْجَزُ»^۳ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). عبارت نخست، دلالت بر نفی رؤیت جسمانی دارد که در عنوان بعد برر سی می‌شود. اما عبارت دوم آن حضرت، شاهدهی بر این موضوع است که

۱ - منزه است آنکه محدود نیست و به و صف در نیاید، چیزی مانند او نیست و او نیز شبیه چیزی نیست و او شنوا و بیناست.

۲ - خدای متعال، بزرگ تر {منزه} از آن است که به داشتن {جوارحی مانند} دست و پا و یا داشتن حرکت و سکون محدود شود و منزه از این است که به درازی یا کوتاهی وصف گردد.

۳ - خداوند صورت نیست که دیده شود و جسم نیست که دارای اجزاء باشد.

لازمه جسمانیت، متجزی بودن است. همین موضوع در روایاتی از سایر امامان نیز قابل ملاحظه است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶) چنانکه در کتب کلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است (نک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۷).

۱۴-۵-۲. ارتباط نفی رؤیت جسمانی با نفی محدودیت

برخلاف سلفیه و اشاعره (نک: اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۵ تا ۶۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷)، در مکتب اهل بیت (ع) خداوند قابل رؤیت جسمانی نیست؛ نه در دنیا و نه در آخرت. امامان (ع) تصریح کرده اند که لازمه چنین رؤیتی احاطه بیننده بر خداوند است که به معنای محدود شدن حق تعالی است. نمونه هایی از بیانات ایشان در این زمینه، از این قرار است:

الف) امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه ۸۵ نهج البلاغه در تسیح حق متعال بیان داشته اند: «لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَ الْأَلْبُوبُ» (سیدرضی، ص ۱۱۵) مقصود از "ابصار" در این عبارت، چشم ها و مراد از "قلوب" عقل هاست (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۷۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۵). از عبارت مذکور، چنین برداشت می شود که لازمه رؤیت و ادراک خداوند، احاطه یافتن بر ذات اوست و از آنجا که خداوند محدود به هیچ حدی نمی شود، رؤیت جسمانی حق متعال نیز محال است.

ب) در آغاز خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه که امام علی (ع) به تنزیه حق متعال اشاراتی داشته اند، آمده است: «لَا شَبْحٌ فَيَنْقُصِي»^۲ (سیدرضی، ص ۲۳۲) شبیح، صورت و کالبد هر چیزی است که دیده می شود (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۹۴). چنانکه آن حضرت در موضع دیگری فرموده اند: «لَيْسَ بِشَبْحٍ فَيُرَى» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). همچنین کلمه "فَيَنْقُصِي" از ریشه "قصو" است که برای بیان نهایت و ابعاد یک چیز به کار می رود و در این وزن، به معنای طلب احاطه بر ابعاد یک چیز است (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۵۴). از عبارت آن حضرت استفاده می شود

۱ - دیده ها و عقلاها او را فرا نمی گیرد.

۲ - خداوند صورتی مرئی نیست که با احاطه بر حدودش، ادراک شود.

که "مرئی بودن" و "محدود بودن" ملازم یکدیگرند. این موضوع در روایتی از امام رضا(ع) نیز قابل ملاحظه است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۶).

۱۵-۵-۲. ارتباط حادث نبودن با مرئی نبودن

امکان رؤیت جسمانی یک چیز، نشانه حدوث آن است. این موضوع، در کلام امیرالمؤمنین علی(ع) این چنین مطرح شده است: «وَلَا يُحَدَّثُ فَيُبْصَرُ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). علامه مجلسی در توضیح این عبارت نوشته است: «أى لو كان مبصراً لكان محدثاً» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵)؛ اگر امکان رؤیت جسمانی خداوند وجود داشت، حقّ متعال مانند مخلوقات، حادث بود. حدیث مذکور، بیانگر تلازم دو موضوع "نفی رؤیت جسمانی" و "نفی حدوث" است. همین تلازم در بیانات امام رضا(ع) نیز مطرح شده است (نک: ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

۱۶-۵-۲. ارتباط نفی حرکت و نفی مکانمندی با ازلی بودن خداوند

پیش‌تر ذیل عنوان ارتباط نفی تشبیه با بینونت، به حدیث امام رضا(ع) اشاره شد که در بخشی از آن فرموده بودند:

« لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْزَاءُ أَوْ يُعَوَّدُ إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَا مَتْنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰).

در این روایت، بر این نکته تأکید شده است که لازمه نسبت یافتن مکانمندی و حرکت به حقّ متعال، انکار ازلیت اوست. در همین زمینه به حدیث دیگری از امام صادق(ع) اشاره می‌شود:

۱ - خداوند حادث نیست که دیده شود.

۲ - حرکت و سکون بر وی جریان نیابد و چگونه چیزی بر او راه یابد که خودش آن را به جریان انداخته است؟ یا چگونه چیزی که خودش آن را ابتدائاً ایجاد کرده است، به او بازگردد؟ (نسبت یابد) که در این صورت، ذات او دچار تفاوت و تغایر می‌گشت (زیرا گاهی متحرک و گاهی ساکن می‌شد) و نیز ذاتش متجزی بود؛ در این صورت، ازلیت بر ذات او صدق نمی‌کرد.

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ قُلْتُ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَكَانٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸).

در این حدیث امام صادق (ع) مکان داشتن را نشانه نیاز و نیاز را از صفات موجودات حادث برشمرده‌اند. بنابراین، ارتباط دو موضوع "نفی مکان" و "نفی حدوث" قابل اثبات است.

۱۷-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم و محسوس نبودن با بینونت خدا و خلق

محسوس بودن یکی از ویژگی‌های اجسام است. در روایات اهل بیت (ع) تأکید شده است که هر آنچه با حواس پنج‌گانه، احساس می‌شود مخلوق خداوند است و حق متعال، منزّه است از اینکه ذاتش با یکی از این حواس، احساس شود. این در حالی است که مطابق تعبیراتی از نظریه وحدت وجود و موجود که صاحب‌نظران عرفان نظری همچون رفیعی قزوینی، آن را به جهله صوفیه نسبت می‌دهند (نک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴). در عالم، موجودی جز خداوند نیست؛ از این رو در این نگاه صوفیانه، تصریح می‌شود که هر چیزی که در عالم دیده می‌شود، تجلی ذات خداوند است؛ نتیجه این اعتقاد، این است که احساس هر چیزی، احساس ذات خداوند است.

اما در مکتب اهل بیت (ع)، افزون بر این که بر تغایر ذاتی خدا و خلق تأکید شده است، موضوعات دیگری نیز مطرح شده است که نظام تعالیم ایشان در بحث بینونت خدا و خلق را شکل می‌دهند. یکی از این موضوعات، بحث نفی تشبیه بود که خود، با موضوعات متعدّد دیگر مرتبط است و پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت. در ذیل این عنوان، روایاتی

^۱ - سلیمان بن مهران می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا می‌توانیم بگوییم که خدای متعال در مکانی هست؟ آن حضرت فرمود: خدا منزّه از آن است؛ اگر او در مکانی بود، حادث بود؛ زیرا آنچه مکانمند هست نیازمند به مکان است و نیاز از صفات موجود حادث است نه موجود قدیم.

مطرح می شود که در آنها به صراحت یافته های حواس انسان، مخلوقات خداوند دانسته شده است که با ذات حق متعال متفاوتند:

الف) در ابتدای خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علی (ع) در باره خدای متعال گفته اند: «لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَ لَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ لِإِفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ»^۱ (سیدرضی، ص ۲۱۲) در این عبارت، با تکیه بر تباین ذاتی خداوند و مخلوقات، محسوس بودن و محجوب بودن خداوند که دو صفت از صفات اجسام است، نفی شده است (نک: خوبی، ۱۳۵۸ش، ص ۱۸۶-۱۸۹). بنابراین می توان تلازم دو موضوع نفی تجسیم و بینونت خدا و خلق را از آن نتیجه گرفت.

ب) شیخ صدوق در کتاب التوحید با اسناد خویش از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُحْسُ وَ لَا يُحْسُ وَ لَا يُحْسُ وَ لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْحَمْسِ وَ لَا يَفْعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَ لَا تَصْفُهُ الْأَلْسُنُ وَ كُلُّ شَيْءٍ حَسَّتُهُ الْحَوَاسُّ أَوْ لَمَسَّتُهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۰). در این حدیث نیز با بیان این نکته که خداوند محسوس نیست و این مخلوقاتند که به حسّ درمی آیند، تباین ذاتی خدا و خلق مورد اشاره قرار گرفته است.

در این زمینه، احادیث دیگری نیز از اهل بیت (ع) روایت شده (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۸؛ سیدرضی، ص ۲۶۲ و ۲۷۴) که به منظور رعایت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می شود.

نتیجه گیری

^۱ - حواس بشری، ذات او را درک نمی کند و پوشش ها او را پنهان نمی سازد؛ زیرا سازنده و ساخته شده، محدود کننده و محدود شده، پروردگار و پرورده شده، با یکدیگر فرق دارند.

^۲ - حمد مخصوص خداوند است که محسوس نمی شود و لمس نمی گردد و به هیچ یک از حواس پنجگانه در نمی آید، وهم ها او را درک نمی کنند و زبانها قادر به وصف او نیستند و هرآنچه که حواس، احساس کنند یا دست ها لمس کنند، مخلوق است.

از تحلیل و بررسی روایات توحیدی اهل بیت (ع)، نظام تعالیم ایشان در بحث توحید شناخته می‌شود؛ نظامی که ویژگی‌هایی مانند هماهنگی معنایی و عدم تعارض، وحدت موضوعی، تشابه ساختار بیانی، تکرار مفاهیم هم‌مضمون و تلازم موضوعات مطرحه، در آن به خوبی مشاهده می‌شود. در بحث تلازم موضوعات مطرحه، هر یک از مباحثی که امامان (ع) مطرح کرده‌اند، به مثابه جزئی از اجزاء نظام تعالیم ایشان شناخته می‌شود که ارتباط ناگسستنی با موضوعات دیگر دارد. در روایات اهل بیت (ع)، نفی مشابَهت خدا و خلق، به عنوان "نظام توحید"، معرفی شده است: «نظام توحیده نفی التشبیه».

مطابق این روایات، رشته‌ای که تمام موضوعات توحیدی را به هم مرتبط می‌کند، اصل نفی تشبیه است. رابطه این اصل با تمامی موضوعات توحیدی که در اهل بیت (ع) مطرح شده، به روشنی قابل ملاحظه است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغه**، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، **عیون اخبار الرضا (ع)**، تهران: نشر جهان.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرّانی (۱۴۲۵ق)، **شرح العقیده الإصفهانیة**، بیروت: المكتبة العصریة.
- ابن سینا، (۱۴۰۰ق)، **رسائل ابن سینا**، قم: انتشارات بیدار.
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲ش)، **شرح نهج البلاغه**، قم: دفتر نشر کتاب.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق)، **الابانة عن اصول الدیانة**، قاهره: دارالانصار.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۱ش)، **روش شناسی علم کلام**، قم: موسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، قم: انتشارات الشریف الرضی.

- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶ش)، **وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**، قم: انتشارات تشیع.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶ش)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان**، تهران: انتشارات اساطیر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، **الباب الحادی عشر**، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، **نهایة المرام فی علم الکلام**، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- خوئی، میرزا حبیب الله هاشمی (۱۳۵۸ش)، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، تهران: مکتبه الاسلامیة.
- سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسین (بی تا)، **نهج البلاغة**، قم: دارالهجرة.
- سید مرتضی، ابوالقاسم (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، قم: دار القرآن الکریم.
- طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷ق)، **تجرید الاعتقاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، **المحصل**، عمان: دار الرازی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **العین**، قم: دارالهجرة.
- قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵ق)، **شرح توحید الصدوق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۳۸۲ق)، **شرح أصول الکافی**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، **شرح منظومه**، تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، قم: کنگره شیخ مفید.