

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۱-۳۶

تبیین نظام روایات توحیدی اهل بیت (علیهم السلام)

مصطفی آذرخی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.19335.1927

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، به مثابه ارکان تشکیل دهنده نظام تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید به شمار 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 متشابهات اعتقادی وقوف 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 روشنگر برای ارزیابی آراء و نظرات گوناگون در این زمینه به شمار می‌رود.

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

مقدمه

موضوع توحید از صدر اسلام تاکنون، 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 متشابه 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 مزوج

با آموزه‌های امامان (ع) شده‌اند و با اختلاط حق و باطل، یافتن مسیر صحیح را برای جویندگان دشوار ساخته‌اند.

بنابراین، چنانچه روایات هم مضمون در موضوعات مربوط به بحث توحید را در چارچوب یک کل بنگریم و هر کدام از آن موضوعات را به مثابه 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 مجاز 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 درباره حق متعال مواجه شدند و امامان (ع) نیز با توجه به نیاز جامعه، به تبیین جوانب مختلف این موضوع پرداخته‌اند (نک: مطهری، ج ۱، ص ۴۷۴).

ملاحظه 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 حق 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 تصور و توهم حق 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 لاینحل 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 به‌عنوان 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؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۹۲) در حالی که مرئی بودن خداوند، با اصولی مانند نفی مشابّهت، نفی جسمانیت و محدود نبودن خداوند در تعارض است (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳؛ حلّی، ۱۳۸۲ش، صص ۴۶-۴۷).

همچنین آن دسته از نظریات فلسفی که عالم را ازلی قلمداد می‌کند با اصل نفی مشابّهت 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 مشابّهت‌های 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 حد 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 وَلَا صُورَةٌ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ»^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 می‌توان عبارت «لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا 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 می‌توان 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 حق 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؛

۱- خداوند جسم و صورت نیست؛ به حسن در نمی‌یابد، لمس نمی‌گردد و با حواس پنجگانه درک نمی‌شود.

۲- هیچ مکانی از او خالی نیست در حالی که هیچ مکانی نیز او را مشغول نمی‌کند.

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 عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْزَلِيَّتِهِ»^۱ (سیدرضی، ص ۲۱۱) شبیه این عبارت در بخش هایی از خطبه ۱۸۵ نیز آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الدَّلَّ عَلَىٰ قَدَمِهِ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ وَ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ وُجُودِهِ ... مُسْتَشْهِدٌ بِمُحَدِّثِ الْأَشْيَاءِ عَلَىٰ أَرْزَلِيَّتِهِ»^۲ (سیدرضی، ص ۲۶۹). در این عبارات، آن حضرت حدوث مخلوقات را نشانه ازلی بودن خداوند بیان کرده اند زیرا چنانچه زنجیره حادثها، وابسته به موجودی ازلی نباشد، دور و تسلسل لازم می آید که از محالات عقلی است (نک: حلّی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۰). بنابراین علاوه بر بیان ازلی بودن خداوند، بر حدوث مخلوقات نیز تأکید کرده اند.

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

« قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ
قُلْتُ فَأَيُّنَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَ كَانَ مُتَكَيِّمًا فَاسْتَوَى جَالِسًا وَ قَالَ أَحَلَّتْ يَا
زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتِ عَنِ الْمَكَانِ إِذْ لَا مَكَانَ»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱،
ص ۹۰).

^۱ - ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان، بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده های نو، بر ازلی بودن او گواه است.

^۲ - ستایش خدایی را سزااست که... با حدوث مخلوقات، بر ازلی بودن خود دلالت کرد، و با پیدایش انواع پدیده ها، وجود خود را اثبات فرمود ... حادث بودن اشیاء، گواه بر ازلیت اوست.

^۳ - 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.

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:

«أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرُهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ 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 بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا هَذَا وَ كَانَ الْأَوَّلَ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلْأَوَّلِ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، 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 إِهْلًا ثَانِيًا لَا يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجَرِي عَلَيْهِ الصَّغَاتُ الْمُحَدَّثَاتُ»^۲ (سیدرضی، ص ۲۷۴).

۲-۴-۲- مرئی نبودن خداوند متعال

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.

از موضوعات دیگری که در بحث تکرار مفاهیم هم مضمون، می توان 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 دیده ای؟ امام (ع) در پاسخ او فرمود: "مگر می شود کسی را که نمی بینم بپرستم؟" ذعلب پرسید: "او را چگونه می بینی؟" امام علی (ع) در پاسخ فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ مِمَّا شَاهَدَتِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۱.

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 أَنَا سِي الْأَبْصَارِ عَنَّ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ»^۲ (سیدرضی، ص ۱۲۴) یا «وَكَلَّتْ عَنِّي إِذْرَاكِهِ طُرُوفُ الْعُيُونِ»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۲). مفهوم این دو عبارت آن است که خداوند با چشم سر دیده نمی شود.

۳-۴-۲- تباین ذاتی خداوند و مخلوقات

در آموزه های 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:

^۱ - چشم ها او را آشکارا نمی بینند؛ ولی قلب ها با حقیقت ایمان، او را می یابند.

^۲ - مردمک چشم ها را از مشاهده خود باز داشته است.

^۳ - حرکت چشم ها از درکش عاجز است.

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ ۖ
مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ (کلینی،
۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳).

از امام علی (ع) در این زمینه روایت شده است که: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ عِنْدَ خَلْقِهِ لَهَا إِبَانَةٌ لَهُ
مِنْ شَبَهَاتِهَا»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۱؛ سید رضی،
ص ۲۳۲). آن حضرت در ادامه همین خطبه بیان داشته‌اند: «فَالْحَدُّ لِحَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَ إِلَى غَيْرِهِ
مَنْسُوبٌ»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۱ و سید رضی،
ص ۲۳۲). مفهوم این عبارت آن است که خداوند برای هر پدیده‌ای حدی قرار داده است و
غیریت خداوند با پدیده‌ها، او را محدود نمی‌کند؛ بلکه حدود مربوط به غیر اوست.

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 غَيْرُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ»^۴ (ابن
بابویه، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، 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 لِحَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَ إِلَى غَيْرِهِ مَنْسُوبٌ" و "غَيْرُهُ 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)

^۱ - 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.
^۲ - به هنگام آفرینش هر چیزی، برای آن حدی قرار داد تا خود از شباهت به آن دور ماند.
^۳ - حد و اندازه، مخصوص مخلوقات است و برای غیر خداوند تعیین شده است.
^۴ - ذات خدا با خلقش فرق دارد و هر چه که غیر خداست، غیر او را محدود می‌کند.

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

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

در آموزه‌های اهل بیت(ع)، لازمه توهم، تصوّر و تعقل خداوند، محدود دانستن خداوند بیان شده است. به عبارت دیگر هرآنچه 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 نمی‌تواند بر خالق خویش احاطه یابد. در این زمینه روایات متعددی از ائمه اطهار (ع) صدور یافته است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

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

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

با توجه به این عبارت، لازمه نامحدود بودن خداوند، این است که به احاطه عقول و وهم‌ها در نیاید زیرا عقل، اشیاء مختلف را با حدودشان می‌شناسد. 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، مُحَاطِ عَقْلِهَا واقع نمی‌شود. کلمه "مُصَرِّفًا" نیز بر نفی متجزی و مرکب بودن ذات حق تعالی اشاره دارد. به عبارت 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:

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

«لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُخَدُّودٌ»^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 (سید رضی، ص ۲۷۲) چنان که در خطبه‌ای که کلینی از آن حضرت روایت کرده، آمده است: «وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَتُقَدَّرُهُ شَبْحًا مَائِلًا»^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.

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 مکانندی خداوند با نفی محدودیت

^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 مانند 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 "شَبْحًا مَائِلًا" این است که آنچه انسان تصور می‌کند، شبیه محسوسات او 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 آموزه‌های امامان (ع) تأکید شده است که لازمه مکانمندی یا جهت دار بودن^۱ خداوند، محدود پنداشتن او است. در نهج البلاغه، نوف بکالی، خطبه‌ای از امام علی (ع) نقل کرده است که در بخشی از آن، در تئزیه خداوند متعال از مکانمندی آمده است: «لَا يُجَدُّ بِأَيْنٍ»^۲ این عبارت حاکی از تلازم مکان داشتن و محدودیت است؛ زیرا کلمه "أین" 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 يُخَدُّونَهُ بِالْأَمَاكِينِ»^۳ (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 جهت دار نیست.

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

در تعالیم اهل بیت (ع)، تنها موجود ازلی، حق متعال است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۰) و ازلیت موضوعی است که تصوّر آن برای انسان که ادراکات محدودی دارد،

^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.

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 بداند. بنابراین یکی از لوازم ازلیت حقّ متعال این است که ذات خداوند قابل تصوّر و توهم نیست. در این زمینه از امام علی (ع) روایت شده است که: «أَزْلُهُ نُهْيَةٌ لِمَجَاوِلِ الْأَفْكَارِ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۰). این جمله گویای آن است که یکی از ابعاد ناتوانی انسان از تصوّر خداوند، ازلی بودن حقّ متعال است. به عبارت دیگر، میان ازلی بودن خداوند و نفی توهم ذات حقّ 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 حقّ متعال بیان داشته اند: «كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرَكٌ فَمَا بَجَدُّهُ الْحَوَاسُّ وَ تُمَثِّلُهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۴) به این معنا که هر چیزی که وهم انسان، به واسطه یکی از حواس انتزاع می کند، مخلوق ذهن انسان است (نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۸). این حدیث گویای این نکته است که لازمه توهم، ادراک حسّی است.

۵-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با نفی تصوّر

^۱- ازلیت خداوند، مانع تاختن افکار است.

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

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

«لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُنْتَلًا»^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 حس مشترک را از چنگال حواس ظاهری رهایی دهد و در اختیار گیرد، در چنین حالتی، چنانچه نفس متوجه در یافت امر معقولی شود و قوای نفسانی، آثار خود را پیدا کرده باشد صورت امر معقول در نفس نقش می‌بندد، سپس برای ضبط و نگهداری آن، نفس از نیروی متخیله استمداد می‌جوید. این نیرو چیزی را از محسوسات که شبیه آن امر معقول است به او القا می‌کند. بعد از این، نفس، آن را به خزانه خیال می‌افکند و در شمار معلومات و مدرکات او در می‌آید. اکنون که این مطلب دانسته شد، می‌گوییم اگر باری تعالی از جمله چیزهایی بود که عقل، آنها را ادراک و تعیین و وصف می‌کند، وجود او را عقل به همین نحو اثبات می‌کرد و در این صورت لازم می‌آمد که به غیر خود از اجسام شبیه گردد تا صورت آن در ذهن حضور پیدا کند؛ در حالی که خداوند منزّه است

۱- عقل‌ها نمی‌توانند برای او حلائی تعیین کنند تا همانندی داشته باشد و او هام نمی‌توانند برای او اندازه‌ای مشخص کنند تا در شکل و صورتی پنداشته شود.

از این که به چیزی از اجسام همانند باشد» (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۲۵۲).

وی درباره عبارت بعدی «وَأَمْ تَنْفَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مَثَلًا» نیز یادآور شده است که ادراک وهمی 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: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» 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:

«كَذَّبُوا مَنْ رَعِمَ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا وَ وَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَ

لَرِمَهُ أَنَّ 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 یادآور شده اند که مکانمند پنداشتن خداوند با قادر مطلق بودن پروردگار، سازگار نیست؛ زیرا در آن صورت

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».

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.

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

یکی از ابعاد نفی مشابَهت خداوند و مخلوقات، این است که حقّ تعالی قدیم و مخلوقات حادثند؛ به عبارت دیگر دو موضوع ازلی بودن خداوند و نفی مشابَهت، 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 وصف 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 جزایخش، 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 بِمُؤَدَّةِ 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 فَزَيْنًا 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 مشابهت 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 تحوّل 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 قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ مَنْ يَخْلُلُ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى
مَا ذَلِكَ 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 چیزی که ناقص باشد، قدیم نیست و چیزی که قدیم نیست، عاجز است؛ درحالی‌که پروردگار متعال ما هیچ‌مانندی ندارد.

اللَّهِ قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً مَخْلُوقٍ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى
لَا يَسْتَفِرُّهُ شَيْءٌ فَيُغَيِّرُهُ»^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 کیفر 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 وَالضَّجْرُ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا وَ أَنْشَأَهُمَا لَجَارَ لِقَائِلِ هَذَا أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْخَالِقَ يَبِيدُ يَوْمًا مَا لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَهُ الْعُضْبُ وَالضَّجْرُ دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ وَإِذَا دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ لَمْ يُؤْمِنْ عَلَيْهِ الْإِبَادَةُ ثُمَّ لَمْ

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 می شود:

الف) امیرالمؤمنین علی(ع) در خطبه ای که محدثان بزرگ آن را در کتب خویش روایت کرده اند، فرموده است: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَ إِبَانَةً 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 شده اند؛ از این رو مشابَهتی 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 می شود که ادراک عقلی همراه با احاطه و تشبیه است؛ به عبارت دیگر، عقل چیزی را درک می کند که بر آن احاطه داشته باشد و امکان مقایسه آن با سایر اشیاء وجود داشته

يُعْرِفُ الْمَكُونُ مِنَ الْمَكُونِ وَ لَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُقَدَّرِ عَلَيْهِ وَ لَا الْحَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ غُلُوًّا كَبِيرًا» (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱، ص ۱۴۵)

^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 - عقل ها نمی توانند (با ادراک ذات خداوند) برای او حدی معین کنند تا همانندی داشته باشد.

باشد (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، 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. درباره تلامز تشبیه و محدودیت روایات دیگری نیز در جوامع حدیثی ثبت و ضبط شده است که به جهت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌شود (نک: کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۵۵).

۱۰-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با بینونت

نفی مشابَهت 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 بی‌معنا بود. به این دلیل که اساساً غیر خداوند، موجودی نبود که درباره شباهت داشتن یا نداشتن آن با خداوند سخن گفته شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

از این رو می‌توان گفت آیات و روایاتی که بر نفی مشابَهت خدا و خلق دلالت دارد، خود گویای بینونت^۱ حق متعال با آفریده‌هایش است. افزون بر این، از روایات اهل بیت (ع) می‌توان دریافت که نفی سنخیت و عینیت خداوند و مخلوقات ملازم نفی مشابَهت 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:

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

«مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ
 الْحِجَابَ وَالْمِثَالَ وَالصُّورَةَ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوَحَّدُ مَنْ
 زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ
 يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ابن بابویه،
 ۱۳۹۸ ق، 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، ۱۴۰۴ ق، 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 مشابَهت، ملازم بینونت خدا و خلق مطرح شده است؛ زیرا آنچه که ذهن درباره 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:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ
 لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ
 إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ دَائِهِ وَ لَتَجَزَّأَتْ كُنْهَهُ وَ لَا مُتَمَّعَ مِنَ الْأَزَلِ مَعْنَاهُ
 وَ لَمَّا كَانَ لِلْبَّارِي مَعْنَى غَيْرِ الْمَبْرُوءِ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، 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 او است. 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

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 او صاف 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 كَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَحَزَّ كُنْهَهُ وَ لَأَمْتَنَّعَ مِنَ الْأَزْلِ 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)

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.

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

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 قَدِيماً مَا زَالَ وَ لَا حَالٌ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَ يُبْطَلَ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُحُولٌ فِي الْحَدَثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُحُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ يَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ش، 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

^۱ - من هیچ چیز کوچک و بزرگی را نیافتم مگر اینکه وقتی چیزی مانندش به آن ضمیمه گردد، بزرگتر شود و این خود نشانه نبودن شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول به حالت دوم است و اگر قدیم بود، نابود و متغیر نمی شد؛ زیرا آنچه نابود 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.

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 يُحَدُّ وَ لَا يُوصَفُ وَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، 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 أَجَلٌ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِيَدٍ أَوْ رِجْلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يُوصَفَ بِطُولٍ أَوْ قِصَرٍ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، 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، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۰۰).

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

^۱ - منزه است آنکه محدود نیست و به وصف نیاید، چیزی مانند او نیست و نیز شبیه چیزی نیست و او شنواست.
^۲ - خدای متعال، بزرگ‌تر {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.

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.

امام علی (ع) در یکی از خطب خویش درباره حق متعال بیان داشته‌اند: «لَيْسَ بِشَيْخِ فَيْرِي وَ لَا بِجِسْمٍ فَيَتَجَزَّأ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸).

عبارت نخست، دلالت بر نفی رؤیت جسمانی دارد که در عنوان بعد بررسی می‌شود. اما عبارت دوم آن حضرت، شاهدی بر این موضوع است که 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 کرده‌اند که لازمه چنین رؤیتی احاطه بیننده بر خداوند است که به معنای محدود شدن حق تعالی است. نمونه‌هایی از بیانات ایشان در این زمینه، از این قرار است:

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

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

۲ - دیده‌ها و عقلها او را فرا نمی‌گیرد.

ب) در آغاز خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه که امام علی (ع) به تنزیه حق متعال اشاراتی داشته‌اند، آمده است: «لَا شَبَّحَ فَيَنْقُصِي»^۱ (سید رضی، ص ۲۳۲) شیخ، صورت و کالبد هر چیزی است که دیده می‌شود (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۹۴). چنانکه آن حضرت در موضع دیگری فرموده‌اند: «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 می‌رود 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 می‌شود 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: «وَأَلَّا يُخَدِّثَ فَيُنْصَرَّ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). علامه مجلسی در توضیح این عبارت نوشته است: «أَيُّ لَوْ كَانَ مَبْصَرًا لَكَانَ مُحَدَّثًا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵)؛ اگر امکان رؤیت جسمانی خداوند وجود داشت، حق 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:

^۱ - خداوند صورتی مرئی نیست که با احاطه بر حدودش، ادراک شود.

^۲ - خداوند حادث نیست که دیده شود.

« لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْزَاءُ أَوْ يَعُودُ
إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَاءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَتْ كُنْهُهُ وَ لَأَمْتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ
مَعْنَاهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰).

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

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ قُلْتُ لِحُجْرَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ ع هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ
إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي مَكَانٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ
كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَ
الِاخْتِيَاغُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ»^۲ (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 حقّ متعال،

^۱ - 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.

^۲ - 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.

منزه 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 صاحب نظران عرفان نظری همچون رفیعی قزوینی، آن را به جهله صوفیه نسبت می دهند (نک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۴). در عالم، موجودی جز خداوند نیست؛ از این رو در این نگاه صوفیانه، تصریح می شود که هر چیزی که در عالم دیده می شود، 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 می دهند. یکی از این موضوعات، بحث نفی تشبیه بود که خود، با موضوعات متعدّد دیگر مرتبط است و پیش تر مورد بررسی قرار گرفت. در ذیل این عنوان، روایاتی 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 لِأَفْرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَخْدُودِ 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: خویی، ۱۳۵۸ ش، 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 يُجْسُ وَ لَا يُمَسُّ وَ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَ

^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.

لَا يَفْعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَلَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ وَكُلُّ شَيْءٍ حَسَنُهُ الْحَوَاسُ أَوْ لَمَسْتُهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ^۱» (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

از تحلیل و بررسی روایات توحیدی اهل بیت (ع)، نظام تعالیم ایشان در بحث توحید شناخته می شود؛ نظامی که ویژگی هایی مانند هماهنگی معنایی و عدم تعارض، وحدت موضوعی، تشابه ساختار بیانی، تکرار مفاهیم هم مضمون و تلازم موضوعات مطرحه، در آن به خوبی مشاهده می شود. در بحث تلازم موضوعات مطرحه، هر یک از مباحثی که امامان (ع) مطرح کرده اند، به مثابه جزئی از اجزاء نظام تعالیم ایشان شناخته می شود 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، رشته ای که تمام موضوعات توحیدی را به هم مرتبط می کند، اصل نفی تشبیه است. رابطه این اصل با تمامی موضوعات توحیدی که در اهل بیت (ع) مطرح شده، به روشنی قابل ملاحظه است.

۱ - 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.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبّه الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، عیون اخبار الرضا(ع)، تهران: نشر جهان.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرّانی (۱۴۲۵ق)، شرح العقیده الإصفهانیة، بیروت: المكتبة العصریة.
۶. ابن سینا، (۱۴۰۰ق)، وسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۷. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: جامعه مدرسین.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲ش)، شرح نهج البلاغه، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۰. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق)، الابانة عن اصول الدیانة، قاهره: دارالانصار.
۱۱. برنجکار، رضا (۱۳۹۱ش)، روش شناسی علم کلام، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶ش)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: انتشارات تشیع.
۱۴. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶ش)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، **نهاية المرام في علم الكلام**، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
۱۸. خوئی، میرزا حبیب الله هاشمی (۱۳۵۸ش)، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغه**، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۹. سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسین (بی تا)، **نهج البلاغه**، قم: دارالهجره.
۲۰. سید مرتضی، ابوالقاسم (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، قم: دار القرآن الکریم.
۲۱. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷ق)، **تجريد الاعتقاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، **المحصل**، عمان: دار الرازی.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتيح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **العین**، قم: دارالهجره.
۲۵. قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵ق)، **شرح توحید الصدوق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۳۸۲ق)، **شرح أصول الکافی**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الاثمه الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۰. مطهری، مرتضی (بی تا)، **شرح منظومه**، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، قم: کنگره شیخ مفید.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. 'Ash'arī 'A'Ab'I, Al-'Ibānah 'an 'Uṣ ūl al-Dīyānah. Cairo: Dar al-'Anṣ ār; 1397 AH.
3. Avicenna, Rasā'l of Avicenna. Qom: Bidar Publications; 1400 AH.
4. Berenjkar R. Methodology of the Theology Science. Qom: Dar al-Hadith; 1391 HS.
5. Fakhr Rāzi Mb'U. Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥ yā' al-Turāth al-' Arabī; 1420 AH.
6. Fakhr Rāzī Mb'U. Al-Muḥ aṣ ṣ al. Amman: Dar al-Rāzī; 1411 AH.
7. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Dar al-Hijrat; 1409 AH.
8. Halabi AA. The History of the Theology Science in Iran and the World. Tehran: Asatir Publications; 1376 HS.
9. Hasanzadeh Amoli H. Unity in the View of Mystic and Wise. Qom: Tashayyu' Publications; 1386 HS.
10. Hāshimī Khū' ī MḤH. Minhāj al-Barā' a fī Sharḥ Nahj al-Balāghah. Tehran: Maktabat al-Islāmīyya; 1358 HS.
11. Ḥillī HbY. Al-Bāb alḤādī 'Ashar. Tehran: Islamic Studies Institute; 1365 HS.
12. Ḥillī HbY. Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'I' tiqād. Qom: Islamic Publishing Institute; 1413 AH.
13. Ḥillī HbY. Nihāyat al-Marā fī 'Ilm al-Kalām. Qom: Imam Sadeq Institute; 1419 AH.
14. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I' AḤH. Sharḥ -u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad ' Abulfaḍ l Ibrahim. Qom: Āyatullāh Mar' ashī Najafī Library; 1404 AH.
15. Ibn Manẓ ūr MBM. Līsān Al-' Arab. Beirut: Dār ' Iḥ yā' al-Turāth al-' Arabī; 1405 AH.
16. Ibn Maytham Bahrānī Mb'A. Sharh Nahj al-Balāghah. Daftar Nashr al-Kitāb; 1362 HS.
17. Ibn Shu'bah Ḥarrānī HBA. Tuḥ af al-'Uqūl. Qom: Jami'ah Mudarrisīn; 1404 AH.
18. Ibn Tiymīyah Ab'AḤ. Sharḥ al-'Aqidah al-Iṣ fahānīyah. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣ rīyah; 1425 AH.
19. Kulaynī MbY. 'Uṣ ūl al-Kāfī. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1365 HS.

20. Majlisī MB. Biḥār al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
21. Majlisī MB. Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āli al-Rasūl. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
22. Māzandarānī MMS. Sharḥ Uṣūl al-Kāfī. Research: Sha'rānī AH. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 1382 AH.
23. Motahhari M. Sharḥ Manẓ ūmeh. In the Collected Workd, vol. 5. Tehran: Sadra Publications; nd.
24. Mufīd MbM. Al-'Irshād fī Ma'rifat Ḥujajillāh 'ala al-'Ibād. Qom: Congress of Shaikh Mufīd; 1413 AH.
25. Qāḍī Sa'īd Qumī MMM. Sharḥ Tawḥīd al-Şadūq. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1415 AH.
26. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jamī'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.
27. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. 'Uyūn 'Akhbār Al-Riḍā (AS). Tehran: Jahan Publications; 1378 HS.
28. Sayed Murtaḍā 'Alam-al-Hudā AAbHbM. Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā. Researched: Sayed Ahmad Hosseini. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim; 1405 AH.
29. Sayed Raḍī MH. Nahj Al-Balaghah. Qom: Hijrat Publications; nd.
30. Taftāzānī SD. Sharḥ al-Maqāṣid. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī Publications; 1409 AH.
31. Ṭūṣī [Khājeḥ Nasīr al-Dīn] MbMbH. Tajrīd al-'Itiqād. Qom: Islamic Propagations Office; 1407 AH.

Explanation of the System of Monotheistic Narrations of Ahlul Bayt (PBUTH)

Mostafa Azarakhshi¹

Received: 13/6/2018

Accepted: 18/5/2019

Abstract

The teachings of the Ahlul Bayt (PBUTH) in the issue of Monotheism is a coherent collection with special features. In this system each component has a fixed relationship with each other. Features such as semantic harmony and non-conflict, unity of subject, similarity of the expressive structure, repetition of the same meaningful concepts, and conjoining the relevant topics, are as the pillars composing the system of Ahlul Bayt's teachings in the context of Monotheism. In light of such a reflection on the composing elements of the system of Ahlul Bayt's teachings in Monotheism as well as the network connection between proposed subjects, man will find a complete coherence and harmony between the components of the system of Ahlul Bayt's teachings in Monotheism and understand a group of theological misconceptions. In addition, information of the existence of such a united system in the Ahlul Bayt's abundant narratives and belief in their inter-network coherence is a considerable criterion for assessing different opinions in this regard.

Keywords: *Resemblance (Tashbīh), Purification (Tashbīh), Unity, God, Narratives, System.*

¹. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Iran.
m_azarakhshi@sbu.ac.ir