

# مجسمه و مشبهه یا متألهان

## ماتریالیست مسلمان

حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا پور \*

### چکیده

انسانها به تناسب سطح اندیشه، ظرافت وجودی و میزان بهره‌مندی خود را از معرفت دینی، تصوراتی مختلف از حقیقت مطلق دارند. این تصورات به اندازه‌ای متنوع، متعارض است که بعضاً در مقابل هم قرار دارند. اعتقاد به مجسمه در همین راستا است. در این مقاله نگارنده در صدد است ضمن بررسی اجمالی برخی دیدگاه‌های متمایل به تشبیه و تجسیم و مبادی و ریشه‌های آن، انتساب آن را به برخی از بزرگان شیعه، به نقد کشیده و بررسی نماید.

### واژه‌های کلیدی: تشبیه، تجسیم، ماده‌انگاری، صفات خبری، تعطیل.

اعتقاد به حقیقتی مقدس که از او به «خدا» تعبیر می‌شود، از اموری است که پیشینه‌ای به قدمت تاریخ بشر دارد و همواره به نوعی در احساسات و افکار و آداب انسانی نقشی عمیق و گسترده و نفوذی بلامنازع داشته است و می‌توان در جمیع اعصار و امصار، ظهور و جلوه‌های متنوع آن را در ساحت‌های مختلف مشاهده نمود. انسانها به تناسب سطح اندیشه و ظرفیت فکری و میزان بهره‌مندی خود از هدایت الهی، تصوراتی مختلف از این حقیقت مطلق دارند؛ تصوراتی که گاه متضاد و متقابل با هم به نظر می‌رسند. از محرک نامتحرک ارسطویی که جز تفکر در

خود و کمالاتش شأن دیگری ندارد و دخالت وی در جهان صرفاً از رهگذر غیبی است، تا خیر اعلای افلاطونی که با الگو گرفتن از مثل در کار صناعت جهان است؛ از خدای نامتشخص (طبق برخی تفاسیر) اسپینوزا که فکر و امتداد از جمله صفات وی‌اند و عالم و آدم حالات او هستند، تا خدای ساعت‌ساز نیوتنی و خدای رخنه‌پوش متألهان قرن نوزدهم؛ از خدایان مورد باور تالس که جهان را پر کرده‌اند، تا احد نامتناهی فلسوفین که ورای تمام حدود و مرزهاست؛ از فاعل بی‌اختیاری که صدور جهان مقتضای اجتناب ناپذیر طبیعت اوست، تا خدای بسیار مقتدر دکارت که حقایق ازلی نیز محصول مشیت اوست؛ از محبوب بی‌مثالی که عارفان دم به دم شاهد جلوه‌های نوین از او در درون و برون‌اند و در این نظریاتی، دست افشان و پایکوبان نعره مستانه وصال سر دهند و جام وجود خویش را لبریز از شراب محبت او سازند، تا مالک الملوکی که زاهدان از تصور عظمت و کبریای او لحظه‌ای آرام نداشته و با چشم گریان و دل بریان و کالبد لرزان، بیمناک سطوت و عدالت وی‌اند. خلاصه آنکه هر کس به تناسب دانایی و دارایی‌اش از آن یکتا حقیقت بی‌همتا تصویری دارد و در این میان کم نیستند آدمیانی که خدا را موجودی چون خود می‌پندارند و تمام خصوصیتی را که در خود می‌یابند، در مقیاسی بزرگ‌تر به خدا نسبت می‌دهند و او را انسان‌وارهای بزرگ‌تر و بهتر تلقی می‌کنند که در جایگاهی رفیع و در اوج آسمانها مستقر است و فرمان صادر می‌کند و احتمالاً اندامهایی شبیه اندامهای حسی ما دارد و گاه شواهدی از متون مقدس هم مؤید این تصور تلقی می‌شود که مثلاً تمام ادیان با ضمیر مذکر (He هو) به خدا اشاره می‌کنند و مانند آن.....

طهر

شماره ۱۳۰۴ - بهار و تابستان ۸۴

شاید این پدیده مقتضای طبیعت انسان باشد که به مقتضای خودمداری و ساختار محدود ذهنی و حالات پدیداری خویش می‌نگرد و به لحاظ همین موقعیت است که نظیر آن چوپان ساده‌دل عصر موسی (ع) خدا را چنین تصویر می‌کند و گستاخانه با او به نجوا می‌پردازد که:

تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپشه‌ایت کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید بروم بجایکت
گر بدانم خانه‌ات را من مدام	روغن و شیرت بیارم صبح و شام <sup>۱</sup>

از حضرت امام محمدباقر (ع) چنین نقل شده است: کل ما میتر تموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق لکم مصنوع لکم مردود الیکم و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار متوهم ان لله زبائیتین کما لها فانها تصوران عدمها نقصان لمن لا تکونان له؛

هر چیزی را که با اوهام و خیالات خود در دقیقترین معنایش (به عنوان خدا) تمیز دهید و تصور کنید، آن چیز آفریده و ساخته شده شماست و به خود شما بر می‌گردد. خداوند متعال

بخشنده حیات و مقدر کننده مرگ است و شاید مورچه‌های ناتوان توهم می‌کنند که خدا هم مانند آنها دو شاخ کوچک دارد، زیرا آنها گمان می‌کنند که نداشتن شاخ برای کسی که شاخ ندارد، نقص است.<sup>۲</sup>

روایت شریف نکته بسیار مهمی را متذکر می‌شود: هر جاننداری آنچه را داراست و در زندگی او دخالت دارد، کمال یا ضرورت مطلق می‌بیند و فقدان آن را نقص و کاهش خیال می‌کند. حتی برخی از کسانی که دارای قدرت اندیشه نسبی هستند نیز مزایای درونی خود را از قبیل خیال، اندیشه و تعقل و نحوه فاعلیت و غم و شادی، بدون تصرف به خدا نسبت می‌دهند. مثلاً می‌گویند خدا با خود اندیشید و به این نتیجه رسید.

مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بی‌شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد  
مغز شبان هم نقشه موسی بن عمرانی کشد در ذهن مانی گرفتند او صورت مانی کشد  
ادراک هر جنبنده نقش خویش را داراستی<sup>۳</sup>

چنین برداشتی از خدا که همواره با نوعی مقایسه با مخلوقات همراه است «تشبیه» نامیده می‌شود و لازمه شایع آن را که گرایش به جسمانگاری خداوند است «تجسیم» می‌نامند. در الهیات غرب معمولاً از مذهب تشبیه با عنوان «انسان‌وار انگاری» (Anthropomorphism) یاد می‌شود.

از طرفی ماتریالیسم (materialism) یا ماده‌انگاری، نظریه و دیدگاهی است که بر اساس آن همه اشیا و فرایندها متشکل از ماده یا قابل تحویل به ماده و نیروهای مادی‌اند و تمام وقایع و رخدادها، واقعاً یا علی‌الاصول براساس ماده و امور مادی یا حرکات مادی قابل تبیین‌اند. از آنجا که اتخاذ نگرش تجسیم معمولاً با پذیرش یک پیش‌فرض مابعدالطبیعی همراه است که بر اساس آن موجود مساوی با محسوس است و در نتیجه آنچه محسوس نباشد موجود نیست، و علی‌هذا اگر کسی خدا را موجود بداند، ضرورتاً باید محسوس مادی باشد، شاید تعبیر گزافی نباشد که پیروان مکتب تجسیم را، متألهان ماتریالیست بدانیم؛ هر چند غالب ماده‌گرایان یا پیرو مکتب الحادند و یا لااقل لادری‌اند.

اما به نظر می‌رسد این تلازم عام و مطلق نباشد و همان‌گونه که گفتیم، می‌توان ماتریالیستی‌هایی را جست که متاله و خداپرست باشند و در عداد مؤمنان و معتقدان به خدا به شمار آیند، زیرا کفر و ایمان دایر مدار اقرار به توحید و رسالت حضرت ختمی مرتبت است و اگر اعتقاد به امری مستلزم نفی یکی از آن دو باشد، در صورتی این اعتقاد موجب خروج از ایمان و ورود در دایره کفر است که استلزام مزبور بین باشد. مثلاً کسی که احکام شریعت را مقتضای سلیقه شخصی پیامبر با مناسبات زمانی روزگار حضرت بداند، بین این اعتقاد و انکار رسالت حضرت

چون تلازم بین است، اعتقاد مزبور موجب کفر معتقد به آن می‌شود. اما اگر استلزام مزبور غیر بین باشد، مانند اعتقاد به چیزی که به نحو غیر بین ملازم انکار توحید باشد، چنین اعتقادی موجب کفر نمی‌شود. به نظر می‌رسد دیدگاه تجسیم این گونه باشد و این نگرش هر چند مستلزم انکار واجب است، اما چون این استلزام غیر بین است کفرآور نخواهد بود؛ چرا که ممکن است قائل به آن متوجه نباشد و نفهمد که مثلاً جسم مرکب محتاج به اجزای خود است و نمی‌تواند واجب باشد.

مرحوم شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در طلیعه نمط چهارم اشارات(فی الوجود و علله) و قبل از ورود به سایر مباحث الهیات، متعرض پیش فرض ما بعد الطبیعی دیدگاه تجسیم می‌شود و با بیانی جذاب می‌فرماید:

بدان که گاهی بر اوهام مردم غالب شود که موجود همان محسوس است(موجود مساوی محسوس است) و آنچه را که حس در نیابد، فرض وجودش محال باشد و آنچه که به واسطه مکان یا وضعی برای خودش یا به سبب محلش، اختصاص نیابد، بهره‌ای از وجود ندارد.

سپس جناب شیخ بطلان این مدعا را با چهار استدلال مبین می‌سازد و پس از آن وارد سایر مباحث الهیات می‌شود.<sup>۴</sup>

در این نوشتار بی‌آنکه وارد بحث تفصیلی عقلی و کلامی راجع به بطلان مذهب تجسیم شویم به بررسی و پی‌گیری مذهب تجسیم و فرقه مشبهه در میان فرق مسلمان می‌پردازیم. در ادامه بحث، تجسیم را به صریح و خفی تقسیم نموده و ابتدا تجسیم صریح را بررسی و سپس اگر مجال حاصل شد تجسیم خفی را در میان نگرشهای متفکران مسلمان اشعری بررسی می‌نماییم و نوعی حس‌گرایی و تفکر اصالت ماده را در برخی اندیشه‌ها مورد توجه قرار خواهیم داد.

### تشبیه و تجسیم در میان اهل سنت

در بین اهل سنت، نخستین جرقه‌های تشبیه و تجسیم در میان اهل حدیث(حنابله و حشویه) زده شد. زمینه چنین امری عبارت بود از آنچه در عرف متکلمان «صفات خبریه» نامیده می‌شود. مراد از صفات خبریه اموری است که در کتاب و سنت به خداوند متعال نسبت داده شده و حمل آنها بر معنای رایج و متداول، موهب نوعی انسان‌وار انگاری در مورد خداوند است. در قرآن کریم تعبیری چون ید، وجه، قول، بصر، سمع و مجییء در ارتباط با خداوند به کار رفته است. غالب انسانهای فاقد رشد و دقت عقلی گمان می‌کنند که موجودات منحصر در اجسام و احوال اجسام‌اند و به ذهن ایشان خطور نمی‌کند که موجودی مجرد هم باشد. همین زمینه ساز آن

طهری

سال چهارم - شماره ۱۴ - بهار و تابستان ۸۴

می‌شود که برخی از الفاظ و عبارات وارد در کتاب و سنت برداشتی انسان‌وار انگارانه داشته باشند، غافل از آنکه باید بین معنای متبادر ابتدایی (مراد تصویری) و معنای راسخ تصدیقی فرق نهاد. گاهی در برخی نوشته‌ها چنین مطرح می‌شود که نخستین بانیان این بنای جنیف، برخی اکابر متکلمان متقدم شیعی بودند، اما مروری اجمالی بر منابع کلامی و حدیثی اهل سنت و شیعه روشن خواهد ساخت که دورترین مکتب به وادی تجسیم و تشبیه، شیعه است و در مقابل، رگه‌هایی غلیظ از تجسیم صریح و خفی در کلام و حدیث اهل سنت یافت می‌شود و ناظران بی‌طرف بدین معنا گواهی می‌دهند.

در جهان اهل سنت، در مواجهه با صفات خبریه و مطلق، آنچه ممکن است موهم تشبیه باشد، می‌توان چهارگونه نگرش را مشاهده نمود.

**۱. نگرش اول: اثبات بلا کیف.** برخی در مواجهه با اینگونه نصوص، به زعم خود طریق میان‌های را برگزیده‌اند، یعنی نه مرتکب تأویل شدند و نه آوده به تجسیم. مثلاً ابوحنیفه نعمان بن ثابت در کتاب **الفقه الاکبر** می‌گوید:

وله يد و وجه و نفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه و اليد و النفس فهو له صفات بلا كيف (مجهول الكيفيات) ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة؛<sup>۵</sup>

و برای اوست دست و صورت و نفس، پس برای او صفاتی مجهول کیف ثابت است و نباید گفته شود که دستش کنایه از قدرت یا نعمت اوست، چرا که این نگرش مستلزم ابطال صفت مزبور است.

مشهور است که از مالک بن انس درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» پرسیدند. وی

چنین پاسخ داد:

«الاستواء معلوم و کیفیه مجهولة و السؤال بدعة.» شهرستانی در

تشریح این نگرش می‌گوید: بدان که گذشتگان از اصحاب حدیث چون زیاد روی معتزله در علم کلام و مخالفت آنان با سنت به یادمانده از ائمه راشدین و حمایت ایشان از بنی‌امیه در اعتقاد به قدر و از بعض بنی‌عباس در مذهب نفی صفات و خلق قرآن و... را مشاهده نمودند، در تقریر دیدگاه سنت و جماعت، راجع به تشابهات قرآن کریم و اخبار نبوی، دچار تحیر و سرگردانی شدند. اما احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی و گروهی از امامان سلف، بر راه سلف متقدم برخورد که اصحاب حدیث همچون مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان باشند، رهسپار شدند و راه به سلامت پیمودند و گفتند: به آنچه که کتاب و سنت آورده‌اند ایمان می‌آوریم و بعد از قطع به اینکه خدای عز و جل به هیچ یک از مخلوقاتش شبیه نیست، مرتکب تأویل نمی‌شویم. اینان چنان از تشبیه - انسان‌وارانگاری - اجتناب

می‌ورزیدند که می‌گفتند هر کس در هنگام قرائت آیه کریمه «خلقت بیدی» (ص: ۷۵) دستش را تکان دهد یا در حین قرائت روایت: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خداوند است) به انگشتانش اشاره نماید، قطع دستش و کندن انگشتانش واجب است و می‌گفتند ما در تفسیر و تأویل آیات به سبب دو جهت توقف می‌کنیم:

۱. معنی که در قرآن وارد شده است: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله ألا الله و الراسخون في العلم يقولون أماناً به كل من عند ربنا و ما يذكر ألاما اولوا الالباب» (آل عمران/۷). پس بدین شیوه از کجی و انحراف دوری می‌نماییم.

۲. تأویل به اتفاق، امری مظنون و غیر قطعی است و در صفات باری اخذ به ظن جایز نیست. چه بسا آیه را بر معنایی غیر از آنچه مراد خداست، تأویل نماییم و در ورطه انحراف فرو افتیم. چونان راسخان در علم می‌گوییم: همه از جانب پروردگار ماست و ما به ظاهر آن ایمان می‌آوریم و باطن آن را تصدیق می‌نماییم و علم آن را به خدا و می‌گذاریم و ما مکلف به معرفت این گونه امور نیستیم، چرا که معرفت بدان از شرایط و ارکان ایمان نیست. برخی از ایشان احتیاط افزونتری کرده‌اند تا آنجا که «بد» و «وجه» و «استواء» و آنچه مانند آن است را به فارسی بر نگردانده و در صورت نیاز به ذکر، عین لفظ عربی آن را آورده‌اند. این چنین نگرشی طریق سلامت است و در آن خبری از تشبیه نیست.<sup>۶</sup>

شهرستانی در جای دیگر نیز آورده است:

و اما سلفی که متعرض تأویل نگردیدند و به تشبیه نزدیک نشدند، از ایشان است مالک بن انس (رض) آنجا که گوید: «الاستواء معلوم و الکيفية مجهولة و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة».<sup>۷</sup>

مرحوم علامه طباطبایی در مورد چنین نگرشی می‌فرماید:

مردم در شرح امثال این آیات (الرحمن علی العرش استوا) مسالک مختلفی دارند. اکثر پیشینیان از عامه بر آن‌اند که بحث در این گونه آیات روانیست و این آیات از متشابهاتی است که باید علم آنها را به خدا واگذار کرد. این گروه بحث از «حقایق دینی» و تعمق در مآورای ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند. اما عقل بر خلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌نماید. آیات قرآن به شدت تمام به تدبر و تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات خدا و تذکر و تفکر و نظر و استدلالهای عقلی دعوت می‌کنند و روایات نیز به تواتر معنوی، متذکر همین مطلب می‌شوند. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد. (دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر). اینان کسانی هستند که بحث از حقایق کتاب و سنت، حتی مباحث کلامی را که مبتنی بر تسلیم ظواهر دینی و وضع آنها به حسب فهم عامیانه و سپس دفاع عقلی از آنها به وسیله مقدمات مشهور و مسلم در نزد متدینان است، حرام می‌شمارند و آن را بدعت قلمداد می‌کنند.<sup>۸</sup>

همان گونه که علامه متذکر شده است، چنین نگرشی با روح حاکم بر کتاب الهی که ترغیب و تحریض بر تعمق و تفکر در محتوای آن است سازگار نیست و معنا ندارد که خداوند امر به تدبیر نماید، اما نتیجه آن منهی و باطل باشد. در ثانی، کتاب الهی کتاب هدایت است، نه کتاب معماگویی و ابهام پروری. از این رو معنا ندارد که چیزی را برای خدا اثبات نماید که معنا و مفهوم آن معمای ناگشوده باشد.

## ۲. نگرش دوم: تأویل صفات خبریه. برخی از نخستین متکلمان مسلمان پیرو مکتب

اعتزال، در اینگونه آیات دست به تأویل گسترده زدند و تنزیه خدا را از مطلق آنچه برای انسان به کار می‌رود اختیار نمودند. بر اساس نگرش ایشان، تعابیر کتاب الهی با توجه به تنوع استعمالات و گستردگی معانی لغت عرب و کثرت به کارگیری مجاز و استعاره، تاب آن را دارد که به گونه‌ای تفسیر شود که نه به تشبیه بینجامد و نه موجب تعطیل گردد. تبادل معانی انسان‌وار انگارانه از این گونه تعابیر، بیش از آنکه به حاق معنا و کلام الهی مستند باشد، ناشی از انس دیرین مستمع به مفاهیم ملموس و مادی و مصادیق رایج است.<sup>۹</sup>

البته در اینجا تذکر سه نکته لازم است: اولاً، معتزله در پاره‌ای موارد، در نگرش خود مبتلای به افراط گشته‌اند و هرگونه حقیقت متناسب با چنین تعبیری را به کلی نفی نموده‌اند و در واقع طریق افراط در تنزیه را پیموده‌اند.<sup>۱۰</sup>

ثانیاً، این مکتب به علل و عوامل متعدد که اکنون فرصت پرداختن به آنها نیست، عمر کوتاهی داشت و در همان قرون نخستین تقریباً منقرض گردید و امتداد فکری ایشان در جهان اهل سنت، بروز و ظهور عمده‌ای نیافت.

ثالثاً، این مکتب در نگرش عقلی خود به دین تا حدود زیادی وامدار شیعه است و بزرگان این مکتب خود بدین نکته اقرار و افتخار نموده‌اند. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی در مقدمه شرح نهج‌البلاغه می‌نویسد:

و همانا فهمیدی که با شرافت‌ترین علوم، علم الهی است؛ چرا که شرف هر علمی به شرف و ارزش معلوم آن بستگی دارد و معلوم این دانش اشرف موجودات است؛ پس بجاست که دانش آن، اشرف دانشها باشد. این دانش از کلام علی(ع) گرفته شده و از او نقل شده و به او ختم می‌شود و از او آغاز شده است. همانا معتزله - که اهل توحید و عدلاند و صاحبان انظارند و مردم از ایشان این دانش را فرا گرفته‌اند - شاگردان و اصحاب او هستند؛ چرا که بزرگ ایشان و اصل‌بن عطا شاگرد ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه است و ابوهاشم شاگرد پدرش و پدر وی شاگرد علی(ع) است.<sup>۱۱</sup>

البته به اعتقاد ما معتزله شاگردان چندان خوبی برای مکتب علوی نبودند، اما بدون شک اگر امتیاز و رشدی در اندیشه ایشان باشد، نتیجه آشنایی و استفاده ایشان از بحر نامتناهی معارف آستان مقدس علوی و نمی از یم ولایت حیدری است. اما متأسفانه کسانی از روی جهل یا غرض در صدد بودند که حقیقت را وارونه جلوه دهند و شیعه و کلام شیعی را مستفید از مکتب معتزله نشان دهند. مثلاً شهرستانی پس از اشاره به انحرافات برخی از مذاهب یهود در آیین خود می‌نویسد:

سپس شیعه در غلو و تقصیر فرو افتادند، اما غلو ایشان عبارت است از تشبیه نمودن برخی امامانشان به خداوند متعال، و اما تقصیر ایشان عبارت باشد از تشبیه نمودن خداوند به یکی از انسانها، و چون معتزله و متکلمان از سلف پدید آمدند، برخی از رافضیان از غلو تقصیر عدول کردند و در اعتزال فرو غلتیدند.<sup>۱۲</sup>

**۳. نگرش سوم: تشبیه و تجسیم.** در میان اهل سنت کسانی بوده‌اند و هستند که از این گونه صفات مفاهیمی انسان‌وار انگارانه می‌فهمند و چون موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، خدا را موجودی دارای جسم و اوصاف و ویژگیهای جسمانی تصور می‌کنند. این نوع جسم‌انگاری صریح و غلیظ، پیش از همه در میان حنابله (پیروان امام احمدبن حنبل) رواج یافته تا جایی که همیشه این گروه تداعی کننده اندیشه‌های جسم‌انگارانه‌اند. فخر رازی - از اعظام متکلمان اشعری - به صراحت تمام حنبلیان را از مجسمه می‌شمرد و می‌گوید: «بیشتر حنبلیها وجود اعضا و جوارح مذکور را برای خداوند ثابت می‌دانند.»<sup>۱۳</sup> از جمله پیروان امام احمدبن حنبل، احمدبن تیمیه حرانی دمشقی (متوفای ۷۲۸) و شاگردش ابن‌قیم جوزی (متوفای ۷۵۱) و سپس جماعت وهابیان معاصرند.

شهرستانی در توصیف این دیدگاه می‌نویسد:

و اما فرقه مشبهه حشوی: اشعری از محمدبن عیسی نقل می‌کند و او هم از مضر و کهمش و احمد هجیمی نقل می‌کند: آنان عقیده دارند که می‌توان خدا را لمس کرد و با او مصافحه نمود و مسلمانان مخلص می‌توانند در دنیا و آخرت خداوند را در آغوش بگیرند و با او معانقه کنند؛ البته در صورتی که در زهد و ریاضت و کوشش در خودسازی به حد اخلاص و اتحاد برسند. کعبی از برخی علمای اهل سنت نقل می‌کند که حتی می‌توان در این دنیا هم خدا را دید و او را زیارت کرد و او هم به دیدار ما بیاید. از داوود جواری نقل است که گوید: خدای من جسم است و گوشت و خون و جوارح و اعضا دارد، مثل دست و پا و سر و زبان و دو چشم و دو گوش. مع ذلک جسم است، ولی مانند دیگر اجسام و همچنین گوشت و خون او همانند دیگر گوشتها و خونها نیست و هکذا دیگر صفات

طهر

سال چهارم - شماره ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴



خداوند. او به هیچ یک از مخلوقات شباهت ندارد و هیچ آفریده‌های هم به او شبیه نیست. همچنین از او نقل شده که گفت: خداوند از بالا تا سینه میان تهی است و درون باقی اعضای او پر است و موهای سیاه انبوه دارد و نیز موهایش مجعد است. اینان آیاتی را هم که در قرآن آمده، مثل اینکه خداوند بر فراز «عرش» نشسته یا دو دست خداوند و یا صورت و پهلو و آمدن و آوردن و بالا بودن خدا و تعبیر مشابه آن، بر معنای ظاهری حمل کرده‌اند: یعنی مضامینی را که به اجسام نسبت داده می‌شود، به همان شکل بر خداوند هم اطلاق کرده‌اند. آنان همچنین روایاتی را که در مورد صورت خداوند متعال وارد شده، بر معنای اجسام معمولی حمل کرده‌اند؛ مثل روایت منقول از رسول خدا (ص) که علمای اهل سنت نقل کرده‌اند: «خلق الله آدم علی صورت الرحمن؛ خداوند حضرت آدم را بر صورت (خدای) رحمان آفرید.» و یا مثل سخن آن حضرت که فرمود «تا آنکه خداوند پایش را در آتش نهاد.» و نیز فرمود: «خداوند به گونه‌ای دستش را بر روی دوش من گذاشت که خنکی انگشتان وی را بر روی دوش خود احساس کردم.» به علاوه، آنان اخبار و روایات بسیار دیگری را نیز به دروغ به حضرت رسول خدا نسبت داده‌اند. که بیشتر آن از یهودیان گرفته شده است. اینان آن قدر در تشبیه خداوند می‌انگشتند که گفتند: «دو چشم خداوند درد می‌کرد و برای همین فرشتگان به عیادت خداوند آمدند.» و «خداوند برای طوفان نوح (ع) آن قدر گریست که چشمانش به درد آمده» و اینکه «عرش در زیر خداوند صدایی همانند رحل آهن می‌دهد و به مقدار چهار انگشت از چهار طرف گسترده‌تر است.» همچنین مشبیه از پیامبر خدا روایت کرده‌اند: «پروردگرم با من ملاقات کرد و به من دست داد و از من استقبال کرد و دستش را میان دو کتف من نهاد، به حدی که من خنکی انگشتانش را بر روی سینه‌ام احساس کردم.»<sup>۱۴</sup>

شاید کسانی که با عقاید و آرای ملل آشنایی ندارند از ذکر آنچه گذشت تعجب نمایند و گمان کنند که چنین باورهای سخیفی صرفاً محصول داستان پردازی و افسانه سازی برخی نویسندگان است. اما متأسفانه واقعیت غیر این است و بعدی ندارد که آدمی در اثر انقطاع از اعلام هدایت و محرومیت از عقل و خردمندی، دچار چنین عقاید سخیف شود و به چنین ترهاتی تفوه نماید. جریان اندیشه سوز تجسم و تشبیه به آنچه از شهرستانی نقل شده خلاصه نمی‌شود و نگاهی گذرا به اهم مصادر حدیثی اهل سنت و برخی از آثار دیگر، ما را به عمق فاجعه رهنمون می‌سازد. در اینجا به دو اثر که مملو از احادیث صریح تجسیم است و امروزه مورد اهتمام تام و تمام وهابیون قرار دارد، اشاره می‌شود.

کتاب السنّة، اثر عبدالله بن احمد بن حنبل است که غالب روایات آن را از پدرش امام احمد بن حنبل نقل می‌کند. اثر مزبور مشحون است از روایات تجسیم و تشبیه و در آن از خنده و تکلم و انگشت و دست و پا و... سخن بسیار به میان آمده است:

۱. در این کتاب به نقل از اسماعیل ابن ابی معمر و سپس ابوهریره آمده است: قال رسول الله (ص): ضحك ربنا من رجلين يقتل احدهما صاحبه ثم يصيران الى الجنة؛ پروردگار ما از دو فرد

که یکی دیگری را بکشد و سپس هر دو به بهشت نایل شوند، به خنده آید. ۱۵  
۲. عبدالله بن احمد به نقل از عکرمه آورده است قال: ان الله لم يمس بیده شیئاً الا ثلاثاً خلق آدم بیده و غرس الجنة بیده و كتب التوراة بیده؛ خداوند چیزی را با دستش لمس نکرد مگر در سه مورد: آدم را به دست خود آفرید و بهشت را به دست خویش کاشت و تورات را به دست خود نگاشت. ۱۶

۳. در این کتاب به نقل از نبی اکرم (ص) آمده است: «ان الله يمسك السماوات على اصبع؛ خداوند آسمانها را بر انگشتی نگه می‌دارد.» ۱۷

۴. انس بن مالک از پیامبر نقل کرده است: «يلقى في النار و تقول هل من مزيد حتى يضع قدمه او رجله عليها فتقول قطاً قطاً؛ یعنی خداوند در آتش می‌افکند و آتش همچنان گوید: باز هم بیشتر، تا اینکه خداوند قدم یا پای خود را بر آن می‌نهد و آتش می‌گوید دیگر بس است.» ۱۸

فرد شاخص دیگر در دامن زدن بدین جریان سخیف و گستاخانه، امام الاثمه! ابوبکر محمد بن اسحق بن خزیمه، صاحب کتاب التوحید است که از مصادر و منابع اصلی روایات اسرائیلی دال بر تجسیم به شمار می‌آید. کتاب مزبور امروزه بسیار مورد توجه و اهتمام دستگاه وهابیت و جریان سلفی‌گری است. وی متولد ۲۲۳ و متوفای ۳۱۱ هجری است و روایات منقول وی چنان صریح در تشبیه و تجسیم‌اند که راهی برای تأویل یا تفسیر معقول باز نمی‌گذارند. لذا محققان اهل سنت که چنین جسم‌انگاری صریحی را بر نمی‌تابیدند، به جرح و تخطئه کتاب و نویسنده آن اقدام نموده‌اند. مثلاً فخر رازی در ذیل آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۲)، از این ابن خزیمه یاد کرده و کتاب التوحید وی را کتاب شرک دانسته و نویسنده آن را مسکین، جاهل و کم عقل قلمداد کرده است. ۱۹

این کتاب امروزه در دو جلد چاپ شده و یکی از مبانی عقیدتی وهابیت است. مصنف کتاب در جای جای آن سعی می‌کند با ظاهر گرایی افراطی، تمام اعضا و جوارح و خصوصیات انسانی را، اعم از نفس و ید و انگشتان و وجه و صورت و مشی و مکانندی و در آسمان بودن و رؤیت و دیگر امور نامعقول، برای خداوند اثبات نماید. ذکر نمونه‌هایی از ترهات و برداشتهای ظاهرگرایانه و اسرائیلیات مذکور در این کتاب موجب اطاله کلام و ملالت خاطر است. در اینجا تنها به نقلی از ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه بسنده می‌شود. وی در شرح نهج البلاغه به تفصیل، دیدگاهها و آرای سخیف و غریب جسم‌انگاران مسلمان را نقل می‌کند. وی از برخی چنین حکایت می‌کند: از معاذ عنبری پرسیدم: آیا خداوند را صورتی است؟ گفت: آری، تا اینکه یکایک، تمام اندامها را از

طهر

سال چهارم - شماره ۱۴ و ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴

۱۸۸

بینی و دهان و سینه و شکم برشمردم و شرمم آمد که شرمگاه را متذکر شوم. لذا با دست اشاره کردم و وی گفت: که آری. در پاسخ از این پرسش که آیا مذکر است یا مؤنث گفت که او مذکر است. سپس حکایت می‌کند که این مطالب بر ابن‌خزیمه (صاحب کتاب التوحید) دشوار گردید که آیا خدا مذکر است یا مؤنث. برخی از اصحاب او گفت: این مطلب در قرآن مذکور است؛ آنجا که فرمود: «و لیس الذکر کالانثی». ابن‌خزیمه را این سخن خوش آمد.<sup>۲۰</sup>

یکی از کسانی که آرا و عقاید او جسم‌انگارانه است، ابن‌تیمیه است که شاید بتوان جریان وهابیت معاصر را میراث اندیشه‌ها و گرایش‌های او دانست. ابن‌بطوطه، جهانگرد مسلمان، در سفری به شام در مجلس وی حاضر شده است و حاصل مشاهداتش را این گونه بیان می‌کند:

تقی‌الدین ابن‌تیمیه از بزرگ‌ترین فقهای شام بود که در دمشق سکونت داشت. گر چه او از هر علمی مطالبی می‌دانست و اظهار نظر می‌کرد، ولی عقل درستی نداشت. زمانی که در دمشق بودم، روز جمعهای پای منبر وعظش در مسجد جامع شهر رفتیم. وی در قسمتی از سخنانش گفت: «خدا آن گونه به آسمان دنیا فرود می‌آید که من از منبر پایین می‌آیم و به اندازه یک چهارم از منبر پایین آمد. در این هنگام فقیهی مالکی مذهب به نام ابن‌الزهراء به او اعتراض کرد و سخنانش را باطل دانست، اما مردم به او امان نداده، بلافاصله بر سرش ریختند و با مشت و لگد به جانش افتادند و آن قدر او را زدند که عمامه از سرش افتاد.<sup>۲۱</sup> از آنجا که اثبات اعضا و جوارح برای خدا و اثبات حالاتی مانند پایین آمدن و بالا بودن و نشستن به معنای محسوس آن در حق باری تعالی قبیح و زننده به نظر می‌رسد، جسم‌انگاران از جمله ابن‌تیمیه فوراً تدبیری می‌اندیشند تا خود را از اتهام جسم‌انگاری تبرئه نمایند. آنان می‌گویند خداوند جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام. فیلسوف مورخ و تحلیلگر بزرگ، ابن‌خلدون، در مقدمه کلامی دارد که مشتمل بر نکات جالبی است:

بعد از این، اختلافی در تفاسیل و جزئیات این عقاید حاصل شد که بیشترین خاستگاه آن آیات متشابه است و این آیات نوعی جدال و مناظره را در عقل و نوعی زیاده و کثرت را در نقل باعث شد و بدین سبب علم کلام به وجود آمد. در توضیح این بیان اجمالی گوئیم: در قرآن آیاتی وارد شده است که معبود را به تنزیه مطلق وصف می‌نماید. این گونه آیات صریح و غیر قابل تاویل و همگی مشتمل بر سلب و نص در معنای خودند. لذا ایمان به مضمون آنها واجب است و در کلام شارح(ص) و صحابه و تابعین تفسیر آنها بر ظاهرشان واقع شده است.

اما در قرآن آیات دیگری هم وارد شده که به لحاظ تعداد کم اما موهم تشبیه‌اند؛ حال یا تشبیه در ناحیه ذات و یا تشبیه در ناحیه صفات. اما پیشینیان(سلف) دلایل تنزیه را غلبه داده‌اند؛ چرا که تعداد آنها زیاد و دلالتشان واضح است. آنان به محال بودن تشبیه آگاه شدند و لذا حکم نمودند که آیات موهم تشبیه (مزبور از کلام خداست و بدان ایمان آوردند،

ولی متعرض معنا و تفسیر آن نشدند. و این مراد قبول بسیاری از ایشان است که می‌گفتند: «افرواها کما جائت؛ این آیات را همان گونه که آمده است بخوانید» و ایمان داشته باشید که آنها از جانب خداست و متعرض تأویل و تفسیرشان نشوید؛ چرا که شاید ابتلا و آزمونی باشد برای سنجش عیار ایمان مؤمنان. لذا توقف در آنها و تصدیق آنها واجب است. اما در عصر ایشان گروهی بدعتگذار پیدا شدند که آیات متشابه را پیروی کردند و در تشبیه غرق شدند. پس گروهی به تشبیه در ذات پرداختند با اعتقاد به دست و پا و وجه، به خاطر عمل نمودن به ظواهری که در قرآن آمده است به ورطه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فروغلتیدند، آیاتی که بیشتر و به حسب دلالت صریح‌ترند؛ زیرا جسمانیت مقتضی نقص و نیاز است و غلبه دادن آیات مشتمل بر سلب و تنزیه که بیشتر و دارای دلالت صریح‌تری است، بهتر است از چسبیدن به ظواهر این آیاتی که ما بی‌نیاز از آنهایم. سپس این گروه جسم‌انگار از شناخت و زندگی این دیدگاه با قول به اینکه او جسمی است نه مانند اجسام دیگر می‌گیرند، اما این برون رفت به حال ایشان مفید نباشد و دفع شناخت از دیدگاهشان نکند، زیرا که چنین قولی مشتمل بر تناقض بوده و جمع بین نفی و اثبات است؛ اگر مراد از جسم در نفی و اثبات یکی باشد. و اما اگر مراد از جسم در مقام اثبات غیر از جسم در مقام نفی باشد، نزاعی در میان نبوده و آنان نیز معترف به تنزیه شده‌اند؛ جز آنکه لفظ «جسم» را از جمله اسمای الهی قرار داده‌اند.<sup>۲۲</sup>

طرح

یکی از مبانی اندیشه ابن تیمیّه و اتباع وی آن است که در قرآن مجازی وجود ندارد و تأویل به معنای صرف لفظ از معنای متبادر ابتدایی هرگز مجاز نیست. از این رو آنان ناچارند بپذیرند که جسمانیت خداوند و اثبات اعضا و جوارح برای آن ذات مقدس - تعالی الله عما یقول الظالمون و المشبهون - به دلیل تعبد به ظواهر قرآن و سنت، مستلزم اثبات مرگ و انعدام اعضای خداوند است؛ زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید «کل شیء هالک الا وجهه؛ هر چیزی جز وجه و صورت خدا نابود می‌شود.»<sup>۲۳</sup> آنان به استناد همین آیات برای خدا اثبات وجه و صورت نموده‌اند؛ غافل از آنکه بنابراین مینا باید تنها چیزی که منزه از هلاک و نیستی است، صورت باشد. حال آیا جسم‌انگاران چنین نتیجه‌ای را می‌پذیرند؟

گفتنی است که در روایات اهل سنت نیز روایات موهم تشبیه یا صریح در جسم‌انگاری کم نیست که تتبع در این زمینه مجال و فرصت دیگری را می‌طلبد. برای مروری اجمالی به این مسئله می‌توان به کتاب سیری در صحیحین، نوشته آقای محمد صادق نجمی، مراجعه نمود. همان گونه که در کلام ابن خلدون هم آمده بود، اولین جرعه‌های جسم‌انگاری در میان اهل سنت شکل گرفته و دامان شیعه از این اتهام پاک و مبراست، اما متأسفانه برخی چون شهرستانی در جای جای ملل و نحل خود کوشیده شیعیان نخستین مانند هشام‌بن‌الحکم و هشام‌بن‌سالم و مؤمن

الطاق را مبدع این مذهب جنیف معرفی نماید و به تبع وی برخی از مقاله نویسان دایرةالمعارف راتلج هم مرتکب چنین ظلمی شده و از وادی تحقیق بیرون رفته‌اند.

۴. **نگرش چهارم: جسم‌انگاری پنهان.** این نگرش دیدگاه کسانی است که هر چند تجسیم و تشبیه صریح را نفی کرده و صفات خبریه را به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که موهم تشبیه نباشد، اما ملتزم به دیدگاه‌هایی شده‌اند که بالمآل به تجسیم می‌انجامد. مثلاً بزرگان مکتب اشعری غالباً رؤیت باری تعالی را می‌پذیرند، حال یا در دنیا و یا در آخرت، و در عین حال منکر جسمانیت خدا هستند. چنین نظام فکری بدون انسجامی را می‌توان «جسم‌انگاری خفی» قلمداد نمود. ان‌شاءالله در مقاله دیگری این دیدگاه چهارم و مبانی فکری بزرگان اشعری را که به گونه‌ای غیر صریح مستلزم جسم‌انگاری است بررسی خواهیم نمود و سپس دیدگاه متعالی و راقی شیعه را که متخذ از اعلام هدایت و انوار ولایت است، به اندازه فهم خویش تبیین خواهیم کرد.

### عوامل ظهور و گسترش تشبیه و تجسیم در نزد اهل سنت

۱. شکی نیست که آدمی به خاطر آنکه درخت وجودش در آب و گل عالم ماده روییده و رشد نموده، انس و گرایش طبیعی به محسوسات دارد و حقایق معقول را پیوسته در پوششی از محسوس ادراک می‌کند و در بادی امر قدرت درک و تصدیق حقایق ماورای ماده را ندارد. لذا اولیای الهی تلاش می‌کنند با رقیق کردن حقایق الهی و از طریق تشبیه معقول به محسوس و به‌کارگیری ابزارهای زبانی مانند استعاره و مجاز، مفاهیم عالی را به فکر و ذهن بشر منتقل نمایند. اما اگر انسان به لحاظ فکری و عقلی رشد نیافته و به بلوغ عقلی - به معنای اخص آن - نرسیده باشد و اهل شهود حقایق نیز نباشد، طبعاً حقایق بلند الهی را به کسوت مفاهیم سخیف ملموس تصویر می‌کند و در نتیجه سر از ورطه هولناک تشبیه و تجسیم در می‌آورد. اگر مسلمانان در دامان پر فیض ائمه هدی - که هدایتشان امتداد هدایت نبوی است - قرار می‌گرفتند و جان تشنه خویش را از آب‌شخور صاف و زلال اهل بیت سیراب می‌نمودند، هرگز این صفحات مشمئز کننده در تاریخ تفکر اسلامی رقم نمی‌خورد. اگر آن زمان که امیرالمؤمنین علی(ع) بر فراز منبر اعلام نمود که «سلونی قبل ان تفقدونی فلاننا بطرق السماء اعلم منی بطرق الارض»،<sup>۲۴</sup> مخاطبان عظمت مطلب را می‌فهمیدند و برای کشف و بیان معارف الهی به حضرت متوسل می‌شدند، وضع مسلمانان قطعاً غیر از این بود. اما افسوس و صد افسوس که سطح اندیشه و فرهنگ مخاطبان آن حضرت در آن روز چنان تنزل نموده بود که در پاسخ بدین اعلام همگانی

حضرت، کسی چون سعدبن وقاص - که سپهسالار کشور اسلامی بود - به لسان طعن گفت: یا علی، بگو که در سر من چه تعداد مو وجود دارد.

لذا نخستین زمینه تجسیم، گرایش طبیعی انسان رشد نیافته به فهم هر حقیقتی در قالب مفاهیم مأنوس حسی است. کلینی روایتی نسبتاً مفصل از جناب هشام بن حکم در باب ابطال رؤیت نقل نموده است. البته مروی عنه هشام در اینجا ذکر نشده، ولی کلینی آن را روایت تلقی نموده است. به هر تقدیر، مضمون روایت عالی است و راوی خوشه چین خرمن فیض ائمه هدی است. در قسمتی از آن روایت می فرماید:

فاما القلب فانما سلطانه علی الهواء فهو یدرک جمیع ما فی الهواء و یتوهمه، فاذا حمل القلب علی ما لیس موجوداً فی الهواء من امر التوحید جلاله عز و جل فانه ان فعل ذلك لم یتوهم الا ما فی الهواء موجود کما قلنا فی امر البصر تعالی الله ان یشبهه خلقه. ۲۵

در این روایت گوینده در صدد است بیان کند چرا آدمی از ادراک حقیقت ذات اقدس الهی عاجز است و برای بیان علت، ابزار شناخت انسان را که حواس و قلب (عقل) باشد بیان می نماید. بخش فوق توضیح علت قصور عقل انسانی است. ظاهراً مراد گوینده از «هواء» مکان و حیز باشد با عنایت به این نکته، حاصل سخن هشام این است که آدمی عادت دارد که هیچ امری را جز در قالب مکان درک نکند. لذا اگر انسان بخواهد درکی از خداوند داشته باشد، این عادت وی را از درک آنچه ورای مکان است باز می دارد. انسان هر چه را خدا توهم کند، در قالب محدود مکان و ابعاد تصور می نماید؛ درست مانند کسی که از بدو تولد در یک چهار دیواری محدود و محجوب از بیرون رشد و نمو نموده باشد. طبیعی است که وی نمی تواند چیزی را که ورای این مکان است تصور نماید. به عبارت دیگر، عادت و اعتیاد به حس و حواس، همچون حجابی ضخیم است که مانع از درک حقیقتی خارج از چارچوب مأنوس می شود.

۲. اگر اسلام و مسلمانان مجرای طبیعی رشد و پویایی خود را می پیموندند و مسیر جریان نور هدایت - که توسط حضرت ختمی مرتبت به خوبی گشوده شده بود - با سنگلاخ جهالت و هواپرستی، تضییق نمیگردید، امت اسلامی و بلکه جامعه انسانی به امتدادی بیش از هزاران سال نوری، از نقطه ای که اکنون در آن مقید و محبوس اند، پیش تر و بالاتر بودند و حرکت تکاملی بشر به صورت و سمت و سوی دیگر رقم می خورد. اما افسوس و صد افسوس که مکر سیاست بازان قدرت پرست مانع از آن شد که امت اسلامی در دامان پر فیض ائمه هدی پرورش یابند. اگر جانشینان پیامبر به جای آنکه توسعه جغرافیایی و فتوحات سرزمینی را در دستور کار خود قرار دهند و بسط جهالت را دامن زنند، رشد معنوی و تکامل فکری را طالب می شدند، تاریخ تفکر

طرح

سال چهارم - شماره ۴ و ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴

۱۹۲

اسلامی شکل دیگری می‌یافت محرومیت امت از هدایت امامان معصوم (ع) از عوامل رشد اندیشه تجسیم و تشبیه به شمار می‌آید.

۳. عقل ستیزی اهل حدیث و اسلاف ایشان تا حدی واکنشی به عقلگرایی افراطی معتزله بود؛ به ویژه با توجه بدین نکته که در مقطعی خاص عقاید معتزلیان به صورت عقیده رسمی و دولتی حکومت اسلامی در آمد و منجر به نوعی تفتیش عقاید گردید. چنین نگرشی به اضافه امتداد عملی آن، تصویری زنده از عقلگرایی را در حافظه تاریخ امت اسلامی نهاد که در نهایت (البته به اضافه عوامل دیگری که مجال ذکر آن نیست) به گسترش ظاهرگرایی و خرد ستیزی در میان بخشهایی از امت اسلامی منجر شد.

۴. تأثیر الهیات حس‌گرای یهود و مسیحیت در اندیشه و الهیات برخی مسلمانان از عوامل دیگر این امر شمرده می‌شود. به اعتقاد ما، یکی از محورهای تحریف در آیین یهود و مسیحیت، ظهور تجسیم و تشبیه در میان آنان است. اصولاً بنی اسرائیل مردمانی به غایت حس‌گرا و مادی‌نگر بودند. قرآن حکایت می‌کند که ایشان پس از رهایی از ستم فرعون به توسط امداد الهی و تعالیم پیامبر بزرگ خدا و با اینکه معجزات بزرگی را دیده بودند بلافاصله پس از نجات از دریا و مشاهده بت پرستان، از حضرت موسی (ع) خدایی محسوس و مادی طلب کردند:

و جاوزنا بینی اسرائیل البحر فاتوا علی قوم یعکفون علی اصنام لهم قالوا یا موسی اجعل لنا الهما کما لهم الهة قال انکم قوم تجهلون؛ و ما بنی اسرائیل را از دریا گذراندیم، آنگاه آنان به قومی رسیدند که در برابر بت‌هایشان ایستاده بودند و عبادت می‌کردند. بنی اسرائیل گفتند: ای موسی، همان‌طور که اینها معبودانی دارند، برای ما نیز معبودی قرار ده. موسی گفت: شما گروه جاهلی هستید. (اعراف: ۱۳۸)

در خلأ فکری به وجود آمده پس از رحلت پیامبر اکرم و سد ابواب هدایت توسط سیاست‌بازان و خلافت پیشگان، جریان معکوس تشبیه و حس‌گرایی از فرهنگ اهل کتاب به فرهنگ نوپای اسلامی آغاز گردید و به جای آنکه جریان زلال حکمت و معرفت از معادن عصمت به سرزمین تشنه امت سرازیر شود، شورآب تشبیه و تجسیم که میراث نحس تحریف ادیان حنیف بود، در سطوحی از آن نفوذ یافت. در فضای غبارآلود پس از رحلت پیامبر، عرصه فکر و اندیشه امت خاتم، میدان تاخت و تاز بیگانگانی از تبار کعب الاحبارها گردید و سم مهلک حس‌گرایی و خشوی‌نگری بر پیکره امت اسلام تزریق شد که تا به امروز گاهی چون کهنه زخمی چرکین سر باز می‌کند و حرکت تکاملی و پویای آن را به شدت مختل می‌سازد. اسلامی که خود داعیه‌دار مبارزه با تحریف در ادیان حنیف بود، به ناگاه با سلیلی از اسرائیلیات مواجه گشت که به نحوی همه جانبه مفاهیم راقی اسلامی را مشوه و مشوش ساخت. ۲۶

## شیعه و اتهام جسم‌انگاری

اتهام شیعه به تجسیم در برخی مصادر قدیم و حدیث کلام اهل سنت آمده و علاوه بر آن متأسفانه در برخی دایرةالمعارف‌های علوم عقلی در غرب نیز منعکس شده است. ابومنصور شیخ عبدالقاهر بغدادی در کتاب **اصول الدین** در مواضعی چند این بهتان را به برخی شیعیان نسبت داده است. وی در بحث نفی حد و نهایت از صانع چنین می‌گوید: این مسئله درباره برخی فرقه‌ها مطرح است، از جمله هشامین، از غالیان رافضی، که گمان کردند معبودشان هفت وجب است و برخی از ایشان گفته‌اند کوه از خدا بزرگ‌تر است. وی پس از پرداختن مختصر به کرامیه، مجدداً متوجه مشتبهان رافضی می‌شود و می‌گوید: اینان گمان کردند که مساحت خدا به مقدار مساحت عرش است.

باز در مسئله ششم، در بحث استحاله ابعاض و اجزاء بر صانع، از گروهی از روافض به عنوان «بیانیه» نام می‌برد که گمان کردند معبودشان مردی از سنخ نور است و اعضا و جوارح او مانند اعضا و جوارح مردانه است: آنان با استدلال به آیه «و یقی وجهه ربک» (الرحمن: ۲۷)، گمان کرده‌اند که به جز وجه تمام جوارح خدا فانی می‌شود. بغدادی سپس از فرقه رافضی دیگری به نام «مغیریه»، از اصحاب مغیره بن سعید عجلی،<sup>۲۷</sup> ذکر به میان می‌آورد و برخی کلمات ناپسند را ذکر می‌کند و سپس در فرازی دیگر هشام بن سالم جوالیقی رافضی را مطرح می‌نماید و قول به صورت داشتن خدا را از وی نقل می‌کند. همچنین در مسئله هفتم از اصل سوم در بیان استحاله مکان‌مندی برای خدا، دیدگاه هشامیه از روافض را به عنوان مخالف مطرح و نقد می‌کند.<sup>۲۸</sup> در **الفرق بین الفرق** نیز اتهام مزبور با آب و تاب فراوان به هشام بن حکم نسبت داده شده است.<sup>۲۹</sup> شخصی به نام دکتر ناصر بن عبدالله قفاری در کتاب **اصول مذهب الشیعة الامامیة**: عرض و نقد که چاپ دوم آن در سال ۱۴۱۵ق منتشر شده، با وقاحت تمام ادعا کرده است که پس از بررسی کتب حدیث شیعه، مثل **بحار الانوار** و **اصول کافی** و **وسائل الشیعة**، بدین نتیجه رسیده است که شیعیان معتقد به جسمانیت خداوند هستند. وی می‌نویسد: «گر چه گمراهی جسم‌انگاری در میان یهودیان شهرت دارد اما اولین کسانی که این گمراهی را در بین مسلمانان به وجود آوردند، رافضیان بودند!»

یکی از آخرین و بهترین آثار مکتوب جامع به سبک دایرةالمعارف در علوم فلسفی، دایرةالمعارف معروف **راتلج** است<sup>۳۰</sup> که محل رجوع دانشجویان فلسفه و طلاب علوم عقلی است. در این اثر مقاله‌ای در مدخل «کلام اسلامی» (Islamic theology) آمده است که جای تأمل

طرح

سال چهارم - شماره ۴ و ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴

۱۹۴



بسیار دارد. نویسنده ضمن بیان مایه‌های اصلی کلام اسلامی، پس از بیان دیدگاه‌های معتزله و اشاعره در بحث صفات، چنین می‌نویسد:

متکلمان شیعی متقدم، بر خلاف معتزله، حلول خدا در مکان را اذعان کردند و تغییرناپذیری و تنزه و تعالی وی از زمان و مکان را انکار نمودند. آنان همچنین اعتقاد یافتند که اراده خدا تغییر پذیر است و نیز حرکت را به او نسبت دادند. همچنین خدا در نزد ایشان محل حوادث بوده و جسمانی است. علم و اراده خدا ممکن نیست ازلی باشد، زیرا ازلیت آنها اختیار انسان را نفی خواهد نمود و موجب بی‌معنا شدن مسئولیت می‌شود. همچنین ازلیت آنها ممکن است مستلزم وجود ازلی اشیا شود. اما متکلمان شیعی متأخر، مخصوصاً زیدیه، بیشتر انسان انگاریهای اسلاف خود را انکار کردند و به دیدگاه‌های معتزله تغییر جهت دادند.<sup>۳۱</sup>

بسیار جای تأسف و تعجب دارد که کسانی که خود را سرآمد اهل تحقیق می‌شمارند و روش تحقیق خود را فارغ از حب و بغض و منصفانه می‌دانند، چگونه چنین عقاید سخیفی را به شیعه نسبت می‌دهند. آیا کسی که می‌خواهد عقیده‌ای را به شیعه نسبت بدهد، نباید به مصادر اصلی حدیث و کلام شیعه مراجعه کند؟ کسانی که با روایات شیعه در مباحث کلامی آشنایند به خوبی می‌دانند که اتهامات مذکور چقدر دور از واقعیت است. شاید هر محقق با انصافی با نگاهی گذرا بر مصادری چون نهج‌البلاغه، کافی و توحید صدوق، به سهولت و بدون تردید قضاوت نماید که بعیدترین اتهام از فضای مباحث الهیات شیعی، تجسیم و تشبیه است. بلی، اگر کشف عقیده قومی از گفته‌های مخالفان و معاندان ایشان خردمندانه و عادلانه باشد، می‌توان از لابه‌لای نوشته‌های کسانی چون بغدادی و عبدالکریم شهرستانی چنین بهتانهایی را درباره شیعه استخراج نمود.<sup>۳۲</sup>

### بررسی انتساب جسم‌انگاری به هشام‌بن حکم و هشام‌بن سالم

همانگونه که گذشت، انتساب مذهب تجسیم به هشام‌بن حکم و هشام‌بن سالم در بسیاری از آثار کلامی و مصادر ملل و نحل آمده است. و با توجه به پرسشهای مکرر روات شیعه در این باره و پاسخ‌های ائمه، معلوم می‌شود که این نسبت در همان روزگار رواج و شیوع زیادی یافته بود. از طرفی جلالت و شأن و منزلت این دو بزرگوار و مخصوصاً جایگاه رفیع جناب هشام‌بن حکم، امری مسلم و غیر قابل تردید است.

ابو محمد هشام بن حکم کندی یا شیبانی، از اعظام متکلمان شیعه و از اکابر اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) است. شیخ مفید<sup>۳۳</sup> و شیخ طوسی<sup>۳۴</sup> وی را مولی بنی شیبان و شیخ ابو عمر و کشی<sup>۳۵</sup> مولی کنده معرفی می‌نمایند. از این تعبیر برخی احتمال داده‌اند که هشام از نژاد عرب نبوده است،<sup>۳۶</sup> چرا که «مولی» به معنای غلام آزاد شده معمولاً بر غیر عرب اطلاق می‌شده است. زمان دقیق ولادت وی مشخص نیست، اما مناظره وی با عمرو بن عبید بصری، از رؤسای معتزله، مشهور است و وفات عمرو به سال ۱۴۴ق بوده است. اگر این مناظره در همان سال بوده باشد و هشام حداقل بیست سال داشته، پس تولد وی در حوالی ۱۲۴ق بوده باشد، البته قرینه دیگری میلاد وی را بسیار پیش از این اقتضا دارد. اگر این جریان صحت داشته باشد که وی قبل از تشرف به مکتب ولایت، از اصحاب جهم بن صفوان، مقتول به سال ۱۲۸ق، بوده است، لاجرم میلاد وی باید در حدود دهه اول این قرن باشد. وفات وی را نیز نجاشی<sup>۱۹۹</sup> و کشی<sup>۱۷۹</sup> نقل نموده‌اند.<sup>۳۷</sup> به هر تقدیر، آنچه مهم است، جایگاه عالی و بی‌مثال وی در نزد امامان شیعه و صدور کلمات و مباحث در شأن و منزلت وی است. وی پس از تشرف به محضر امام صادق (ع) و بهره‌مندی از تعالیم آن حضرت و برخورداری از نبوغ و استعداد خود، سرآمد متکلمان و پیشتاز در دفاع از حریم عقیدتی ولایت گردید و مورد دعای خیر حضرت واقع شد، سید مرتضی در کتاب شافی نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: هشام بن حکم مراقب و نگهبان حق ما و مؤید صدق ما و نابود کننده باطل دشمن ماست. کسی که او را پیروی کند، ما را پیروی کرده و کسی که با او مخالفت و دشمنی کند، با ما مخالفت و دشمنی کرده است.<sup>۳۸</sup>

سید مرتضی از شیخ مفید نقل می‌کند که هشام در سرزمین منی به محضر امام صادق (ع) شرفیاب شد، در حالی که بزرگان شیعه و اعظام اصحاب امام صادق (ع) از قبیل حمران بن اعین و قیس ماصر و یونس بن یعقوب و مؤمن الطاق و غیر ایشان حضور داشتند. با اینکه همگی آنان از هشام بزرگ‌تر بودند. امام وی را بر همه مقدم داشت و بالاتر از همه نشانید. گویا چنین تفضیلی بر آنان گران آمد و امام چون این امر را از چهره حاضران احساس کرد فرمود: «هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده؛ این جوان یاری کننده ما با دل و زبان و دستش است.»<sup>۳۹</sup> خلاصه آنکه شهرت انتساب قول به تجسیم و برخی روایات مشتمل بر ذم و نیز جایگاه ویژه و اشتهار علمی و شأن والای هشام در پیروی از مکتب اهل بیت - که تعالیم‌شان هیچ سختی با جسم‌انگاری ندارد - امر هشام را بر محققان دشوار نموده است. آنان برای برون رفت از این مشکل وجوهی را بر شمرده‌اند که ذیلاً یادآوری می‌شود:

۱: برخی چون سید مرتضی<sup>۴۰</sup> معتقدند که اصل جمله «الله جسم لا کالاجسام» از هشام صادر شده، اما پیرایه‌ها و آب و تاب‌هایی که بدان ضمیمه شده، کذب محض و ساخته و پرداخته کسانی چون جاحظ<sup>۴۱</sup> و نظام<sup>۴۲</sup> و ابوالهذیل<sup>۴۳</sup> علاف است. سخن نخست بخشی از سخنانی است که هشام در مقام معارضه و بحث با معتزله بر زبان رانده و در مقام الزام ایشان به لوازم و توالی گفتارشان بوده است. اما مخالفان وی چون در مقام بحث و احتجاج علمی با وی کم آورده‌اند، برنامه تخریب را پیاده نمودند که بخشی از آن عبارت بود از انتساب مذاهب بدیهی البطالان به وی، مانند دیدگاه تجسیم و حدوث علم الهی و الوهیت حضرت علی(ع) و...، تا شکستهای فزاینده‌ای را برایشان در مناظرات با از بین بردن حیثیت علمی و کلامی حریف پویشده شود. جالب اینجاست خود شهرستانی که از کسانی است که این بهتان را ترویج و بال و پر داده است، اعتراف می‌کند که این گونه نسبتها مناسب با شخصی چون هشام نبوده و شأن وی منزله از این گونه اتهامات است:

و هذا هشام بن حکم صاحب غور فی الاصول، لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة فان الرجل و راء ما يلزم به على الخصم و دون ما يظهره من التشبيه... و ذلك انه الزم العلاف فقال انك تقول الباری تعالی عالم بعلم و علمه ذاته فیشارک المحدثات فی انه عالم بعلم و یباینها فی ان علمه ذاته فیکون عالماً لا کالعالمین فلم لا تقول انه جسم لا کالاجسام و صورة لا کالصور و له قدر لا کالاقدار؛

و این هشام بن حکم دارای دقت در اصول است و نباید غافل از الزاماتش بر معتزله بود، زیرا که این مرد بزرگ فراتر از الزامی است که بر خصم در مقام احتجاج می‌کند و غیر آنی است که در مقام جدل از تشبیه ظاهر می‌سازد... و این بدان جهت است که وی ابوالهذیل علاف را به لوازم سخنش آگاهانید و به وی گفت که گویی خداوند عالم است به علمی و علمش ذات اوست. پس با محدثان در اینکه عالم است به علمی، شریک باشد، ولی در اینکه علمش ذات اوست، با آنها مغایر باشد و در نتیجه او عالم است، اما نه مانند عالمان دیگر. پس چرا نگویی که او جسم است، نه مانند اجسام دیگر و صورت است، نه مانند صور دیگر و او را مقدار است، نه مانند مقادیر دیگر...<sup>۴۴</sup>

۲. برخی معتقدند که هشام در حیات خود به لحاظ اعتقادی مقاطع متفاوتی داشته است. همان‌گونه که گذشت، گفته شده که هشام پیش از تشرف به مکتب و مدرسه ولایت، از اصحاب جهم بن صفوان بوده است. شیخ کشی روایت مفصلی را در مورد جریان تشرف هشام به محضر حضرت امام صادق(ع) می‌آورد و در ابتدای آن از عمر بن یزید نقل می‌کند که هشام در ابتدا بر مذهب جهمیه بوده است. مرحوم فیض کاشانی در وافیه و مجلسی در بحار این احتمال را مطرح نموده‌اند.<sup>۴۵</sup> البته این احتمال جای تأمل دارد، چرا که جهم بن صفوان جبری، اصلاً اهل تجسیم

نبوده، بلکه اهل تنزیه بوده است و حتی رؤیت در معراج و در قیامت را - که تقریباً غالب بزرگان اهل سنت می‌پذیرند - انکار نموده است. عبدالله نعمه در کتاب هشام بن حکم می‌نویسد:

در برابر این نصوص که حکایت از قول به تجسیم هشام دارد، نمی‌توانیم هشام را منزّه از این قول بدانیم؛ زیرا اولاً حکایت تجسیم از وی، حکایتی مستفیض حتی از جانب برخی قدمای شیعه است. مثلاً می‌یابیم که حسن بن موسی نوبختی، از اکابر متکلمان شیعه، در کتاب الأراء و الدیانات تجسم محض را از هشام نقل می‌کند. ثانیاً شیخ صدوق در کتاب التوحید احادیث بسیاری را روایت نموده است که به گرایش هشام بدین مذهب اشاره دارد. ثالثاً شیخ مفید، از محققان امامیه، قول به اینکه خداوند جسمی است نه مانند اجسام را به وی نسبت داده است.

اما مع ذلک آن گونه که ما دریافتیم، هشام در ابتدای امرش از جهمی بوده و سپس با رجوع از آن و ایمان به مکتب امامت، از هر آنچه که مخالف مذهب شیعه است دست برداشته است.

عبدالله نعمه در ادامه می‌نویسد که هشام در زندگانی خود سه مرحله داشته است. در مرحله اول که عنفوان جوانی‌اش بوده، از اصحاب ابوشاکر دیصانی، از زنداقه معروف، بوده است، تا آنجا که برخی او را از غلمان ابوشاکر بر شمرده‌اند. این ابوشاکر شخصی به غایت مادی مسلک و ماتریالیست بود و گرایش به جسم‌نگاری در تفکر هشام از نتایج این دوره بوده است. عبدالله نعمه ماده‌گرایی دیصانیه را متأثر از اندیشه‌های رواقیون دانسته است. دوره دوم مربوط به دورانی است که وی پیرو مدرسه جهم بن صفوان بود و قول و حدوث علم الهی که به هشام نسبت داده‌اند، متعلق بدین مقطع است. دوره سوم که دوران پختگی و رشد و شکوفایی علمی هشام است، با ورود وی به مکتب امام صادق (ع) آغاز می‌شود و تا پایان عمر وی ادامه می‌یابد. نویسنده روایتی را شاهد بر این مدعا می‌آورد که وی می‌خواست به محضر حضرت مشرف شود، اما امام (ع) او را راه نداد، مگر زمانی که وی از قول به تجسیم توبه نمود.<sup>۴۶</sup>

این مطلب را که وی از اخص اصحاب ابوشاکر دیصانی بوده سعد بن عبدالله قمی در رجالش (رجال برقی) آورده که موجب تعجب و شگفتی برخی از محققان گردیده است. مرحوم علامه شوشتری در قاموس الرجال گوید:

چگونه ممکن است که هشام از غلمان ابوشاکر باشد، در حالی که ابوشاکر اعتراضاتی را متوجه هشام می‌ساخت و وی آنچه را می‌دانست خود پاسخ می‌گفت و آنچه را نمی‌دانست از امام صادق (ع) می‌آموخت و پاسخ می‌گفت و همین مباحثات سرانجام موجب اسلام آوردن ابوشاکر گردید.<sup>۴۷</sup>

قضاوت در اینکه هشام علاوه بر دوره همراهی با جهم بن صفوان، دوره همراهی با ابوشاکر زندیق مادی‌گرا نیز داشته است یا نه، نیاز به تأمل و بررسی بیشتر دارد، ولی آنچه مسلم است

طهری

سال چهارم - شماره ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴

اینکه اولاً هشام در حوادث سن و در عنفوان جوانی، به شرف پیروی از مکتب جعفری (ع) نایل گردید و به طور معمول بعید است که پیش از آن، دو دوره را پشت سر گذاشته باشد، و ثانیاً وی طرف بحث و جدل با ابوشاکر بود و نه پیرو وی.

۳. برخی احتمال داده‌اند که مراد از «جسم» در سخن منقول از هشام، غیر از آنی باشد که ما امروزه می‌فهمیم. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین گوید:

قال هشام بن حکم معنی الجسم انه موجود و كان يقول انما ارید بقولی جسم انه موجود و انه شیء و انه قائم بنفسه؛ معنای جسم در نزد هشام همان موجود است و آنچه که قائم به نفس خود باشد. اگر مراد از جسم حقیقت قائم به ذات باشد، فساد عقیده‌های لازم نمی‌آید، هر چند در اطلاق جسم بر ذات اقدس ربوبی خطایی روی داده باشد.

قاضی عضدالدین ایجی در کتاب مواقف برای «جسم» سه معنا برمی‌شمرد: ۱. موجود ۲. قائم به نفس ۳. معنای متداول از جسم یعنی آنچه دارای امتداد در ابعاد سه‌گانه است. وی می‌گوید: با آنها که به خدا اطلاق جسم می‌کنند، بنابر دو تفسیر نخست، بحثی جز در مورد تسمیه (اطلاق جسم بر خدا و اینکه تسمیه مبتنی بر توقیف است) نداریم.<sup>۴۸</sup>

۴. برخی گفته‌اند که نباید به ظاهر این کلام بسنده کرد و برای آن می‌توان معانی عمیق و مضامینی دقیق که متناسب با جایگاه و شخصیت هشام است در نظر گرفت. جناب صدر المتألهین در شرح اصول کافی می‌فرماید:

خلاصه آن که این مرد بزرگ، هشام بن حکم، برتر از آن است که به آنچه اکثر مردمان در حق خداوند متعال می‌دانند که عبارت است از سلب جسمیت و صورت از خداوند، جاهل باشد یا افتراپی بدین بزرگی را به ائمه (ع) بزند. یگانه وجهی که باقی می‌ماند آن است که کلام وی وجهی صحیح و مسلکی دقیق و معنایی عمیق دارد، اما چون فهم این معانی در نهایت دشواری و پیچیدگی است و حضرت مشاهده می‌کرد که اذهان مردم قاصر از درک آنهاست و اینکه مردم از جسم جز همین معنای محسوس چیزی نمی‌فهمند، از آن به تنزیه خداوند از هرگونه تجسیم و تحدید روی گردانید و حق را از هر گونه صفت نقص و لازمه امکانی منزه شمرد.<sup>۴۹</sup>

مرحوم قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق از برخی استادان - که نام نمی‌برد - نقل می‌کند که این گونه گفته‌ها از هشام بن حکم و هشام جوالیقی، گفتاری رمزی به معنایی دقیق و عمیق است و آن اینکه عالم به تمامی و به همراه تمام آنچه از ارواح و قوا و اجرام در اوست، به منزله شخصی واحد و یک انسان است که مبدأ نخستین به منزله روح آن شخص و مبادی عالیه

به منزله قوای عاقله و عامله و اجرام به منزله اعضای اوست. و در این معناست که این ابیات را به معلم ثانی ابونصر فارابی نسبت داده‌اند:

حق جان جهان است جهان جمله بدن  
املاک لطائف و حواس آن تن  
افلاک و عناصر و موالید اعضا  
توحید همین است و دگرها همه من ۵۰  
البته جناب قاضی سعید این وجه را قانع کننده نمی‌یابد، اما توجیهی را ذکر می‌کند که مشابه همین وجه است. وی می‌گوید:

آنچه در این مورد به نظرم می‌رسد و نه با صدق نسبت منافاتی دارد و نه با جلالت قدر این دو، آن است که این دو از متکلمان زبردست بودند و از برکت همراهی امام صادق(ع) به فهم حقیقت توحید ناب، نایل گشتند، ولی ایشان دارای قدرت نفسانیی که امامان و اولیا دارند و موجب ضبط نفوسشان از تکلم بدین معارف بلند می‌شود نبودند و لذا عباراتی از ایشان صادر شد که موهب تشبیه گردید و شنوندگان، مخصوصاً آنانی که اهل خلاف و عناد بودند، از این عبارات برداشت تشبیه و تجسیم نمودند و اگر در موردی مذمتی وارد شده، ناظر به همین کشف اسرار و افشای معارف رازآمیز است. ۵۱

طهر

۴. برخی تمام این گونه روایات را که به نحوی دلالت بر جسمانگاری دارد، موضوع و مجعول می‌شمارند و منشأ بسط و گسترش این نسبت ناروا را حسد می‌دانند و روایتی را شاهد بر آن می‌آورند که کشی به اسنادش از سلیمان بن جعفر جعفری نقل می‌کند که می‌گوید از ابی‌الحسن الرضا(ع) در مورد هشام بن حکم پرسیدم. حضرت(ع) فرمود: «کان عبداً ناصحاً و اوذی من قبل اصحابه حسداً منهم له؛ هشام بنده خیر خواهی بود و به خاطر حسد از جانب اصحابش مورد آزار قرار گرفت.» ۵۲

شاید در جمع‌بندی این دیدگاه‌ها بتوان گفت که احتمالاً اصل این گفته که «انه جسم لا کالاجسام»، از هشام صادر شده باشد؛ حال یا در دوران قبل از تشریف به مکتب ولایت و یا پس از آن، در مقام معارضه و الزام خصم یا به معنای موجود و شیء قائم به نفس و یا به معنایی فراتر از افق فهم عمومی. اما نشر و ترویج این کلام و تفسیر آن به معنایی رکیک و سخیف و احياناً افزودن شاخ و برگ و فروع و دنباله‌هایی که در کلمات آمده، محصول حسدورزی ضعفاى شیعه و کینه و لجاج مخالفان بوده است. توفیقات هشام در مباحث کلامی، به سرعت از وی در محافل علمی و کلامی شخصیتی بلامنازع ساخت که همگان بر چیرگی و برتری وی بر اقران اتفاق نظر داشتند و صلابت گفتار و غلبه استدلال وی را می‌ستودند. آوازه شهرت هشام چنان حوزه‌های

اسلامی را فرا گرفته بود که هرگاه دانشمندان بنام، با اینکه او را ندیده بودند، در مناظره به صورت غیر منتظره‌ای از شخصی شکست می‌خوردند، حدس می‌زدند که آن شخص هشام بن حکم است؛ چرا که تنها وی را قهرمان شکست ناپذیر مناظره می‌دانستند. عمرو بن عبید بصری معتزلی، پس از زمین‌گیر شدن در مناظره با هشام - که در آن لحظه او را نمی‌شناخت - از او پرسید: آیا تو هشامی؟<sup>۵۳</sup> در مجالس بحث آزادی که یحیی بن خالد برمکی، وزیر هارون الرشید عباسی، تشکیل می‌داد و در آنها ادیان و مذاهب به بحث می‌پرداختند و مشهور به بیت الحکمه بود، ریاست عملی و حکمیت بر عهده هشام بن حکم بود<sup>۵۴</sup> توانمندی و تفوق وی چنان محرز گشته بود که ابوالهذیل علاف معتزلی که متکلمی زبردست و موجه بود و همیشه در مناظرات غالب و قاهر بود و از هیچ کس در بحث و جدال بیم نداشت، تنها از مناظره با هشام در بیم بود.<sup>۵۵</sup>

در میان شیعه نیز تجلیل امام صادق (ع) از هشام تقدیم وی بر دیگر اصحاب مشهور است و این همه ویژگی برای تحریک حسد کسانی که خود را برتر یا هم‌رتبه با او می‌دیدند یا در مصافح مناظره با وی شکست خورده بودند و کینه از او در دل داشتند کفایت می‌کند. پس تعجبی نیست که مذاهبی بدیهی البطلان به وی نسبت داده‌اند و با جدیت تمام همت به مذمت وی و انظارش گمارده‌اند. در باب نوابغ، مخصوصاً آنها که اهل به چالش کشیدن آرای دیگران هستند، همیشه باید انتظار چنین برخوردهایی را داشت و پیوسته تخریب شخصیت و انهدام حیثیت، راه‌کاری است که شکست خوردگان و بی‌مایگان برای از میدان به در کردن حریف و طرح خود و عرضه کالای کاسد خویش دنبال می‌کنند. در مورد هشام بن سالم جوایقی نیز مشابه این اتهامات مطرح شده است. شهرستانی می‌نویسد:

هشام بن سالم بر آن است که خداوند متعال به صورت انسانی است که قسمت بالای او توخالی و قسمت تحتانی او پر است و او نوری ساطع است که می‌درخشد و دارای حواس پنجگانه و دست و پا و بینی و گوش و چشم و دهان است و او را موی انبوه و سیاه است.<sup>۵۶</sup>

وی نیز از موالی بود و ظاهراً از نسل و تبار عرب نبود و اهل جوزجان بود. غالب علمای رجال وی را توثیق کرده و دامن وی را از چنین اتهاماتی پاک و میرا دانسته‌اند و ریشه انتشار و رواج این‌گونه بهتان‌ها را دشمنی مخالفان و حسدورزی برخی ضعفای شیعه دانسته‌اند.<sup>۵۷</sup> غالب روایات دال بر طعن و ذم وی مبتلا به ضعف سند است.<sup>۵۸</sup>

## پی نوشتها:

۱. جلال الدین محمد بلخی رومی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۲۱ به بعد.
۲. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۴۲؛ فیض کاشانی، محجة البيضاء، ج ۱، ص ۱۳۱.
۳. مرحوم ملک الشعراى بهار در قالب چند بیت انسان انگاریهای عوام را در مورد خدا بیان نموده است:  
هستش خدا مثال یکی پادشاه پیر  
تو پندری خدا به مثال فرشته یه  
هر جا که رامره آدماش با خودش مرن  
رابورت بنده ها ره برش هر سعت ملن  
رابورته ها رههی مخنه هی حکم مده  
بالای آسمان تنه ور پایه پندری  
یا نه مثال مردم دنیا یه پندری  
دیوون خونه اش چو حیطة مصفایه پندری  
رابورته ها دمین پاکتهایه پندری  
حکمش دحق ما و تو مجرای پندری
۴. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲.
۵. شرح کتاب الفقه الاکبر، امام اعظم ابوحنیفه و شرح امام ملاعلی قاری حنفی، ص ۶۶.
۶. الملل و النحل، ص ۸۲.
۷. همان، ص ۷۴.
۸. المیزان، ج ۸، ص ۱۵۳.
۹. دکتر احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱؛ المعتزله، ص ۱۲۶.
۱۰. برای نمونه رک: المیزان، ج ۸، ص ۱۵۵.
۱۱. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۶.
۱۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۷۴.
۱۳. فخر رازی، المطالب العالیة، ج ۱، ص ۲۶.
۱۴. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۲-۸۴.
۱۵. عبدالله بن احمد، السنة، ص ۱۶۶؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۴؛ صحیح مسلم، ج ۶، ص ۴۰؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۴۶۲.
۱۶. السنة، ص ۲۰۹.
۱۷. همان، ص ۶۳.
۱۸. همان، ص ۱۸۴.
۱۹. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۱۵۰.
۲۰. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۲۳ به بعد.
۲۱. رحلة ابن بطوطة، ص ۹۰، به نقل از الوهابیه و التوحید، علی الکورانی العالمی، ص ۵۵.
۲۲. مقدمه ابن خلدون، ص ۵۸۴.
۲۳. قصص، آیه ۸۸.

طبر



۲۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹ قریب به این مضمون در مصادر فریقین مکرر نقل شده است، امام شناسی، ج ۱۲، ص ۳۰۹ به بعد.

۲۵. الکافی، ج ۱، باب ابطال الرؤیت، ح ۱۲، ص ۷۷، طبعه المكتبة الاسلامية (مغرب).

۲۶. علی الکوثرانی العالمی، الف سؤال و اشکال؛ الانتصار، ج ۲، ص ۹۶ به بعد.

۲۷. از کذابان و دساستان است و مورد لعن و طرد امام صادق (ع) واقع شد. رش: معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۲۷۵.

۲۸. اصول الدین، ص ۴۶-۴۲.

۲۹. الفرق بین الفرق، ص ۴۱.

30. Encyclopedia of philosophy; Routledge.

31. Encyclopedia of philosophy; Routledge; Vol 4; P 28.

۳۲. از این دسته تحریفات باز هم در دایرةالمعارف مذکور می‌توان یافت. در مدخلی تحت عنوان «فلسفه

اسلامی» نویسنده با شیطنتی ناشیانه می‌نویسد: «یکی از نخستین فیلسوفان در بغداد در واقع یک

مسیحی به نام یحیی بن عدی است او و شاگردش فارابی معظم دستور کار را برای چهار قرن بعدی فلسفه

اسلامی، آفریدند.» همان، ص ۱۳. مشاهده می‌شود که نویسنده با عوض کردن جای استاد و شاگرد در

صدد است که کل میراث فلسفه اسلامی را به نفع فلسفه مسیحی مصادره نماید.

۳۳. الفصول المختاره، ص ۲۸.

۳۴. فهرست شیخ، ص ۳۵۵.

۳۵. رجال کشی، ص ۲۲۰.

۳۶. سید احمد صفایی، هشام بن الحکم، ص ۲۸.

۳۷. جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۱۳. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳۸. الشافی، ص ۱۲.

۳۹. بحار، ج ۱۰، ص ۲۹۵؛ الفصول المختاره، ص ۲۸. پایگاه اطلاع رسانی

۴۰. الشافی، ص ۸۳.

۴۱. جاحظ عمرو بن عثمان بصری، متوفای ۲۵۵.

۴۲. نظام ابواسحق ابن سيار، متوفای ۲۳۱، از اکابر معتزله و خواهرزاده ابوالهذیل علاف و شاگرد اوست.

۴۳. متوفای ۲۲۷.

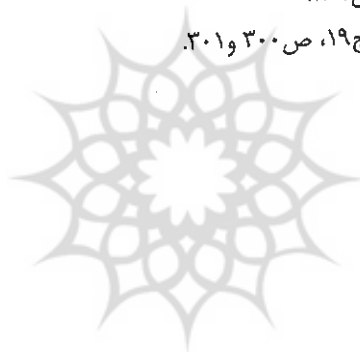
۴۴. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۰.

۴۵. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۰.

۴۶. هشام بن حکم، عبدالله نعمة، ص ۱۲۴ به بعد. روایت مزبور را کراچکی در کنز الفوائد نقل می‌کند.

ج ۲، ص ۴۱.

۴۷. قاموس الرجال. حاج شیخ محمدتقی تستری، ج ۹، ص ۳۵۱.
۴۸. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۵.
۴۹. شرح اصول الکافی، کتاب التوحید، القسم الاول، ص ۱۹۵، تصحیح محمد خواجهوی.
۵۰. شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۲۰۱، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. از این دیدگاه در الهیات مغرب زمین به Panentheism یعنی «همه در خدایی» یاد می‌شود.
۵۱. ر.ش: همان، ص ۲۰۲.
۵۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۹۴؛ قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۵۲.
۵۳. کافی، کتاب الحجۃ.
۵۴. فهرست ابن‌الدیم، ص ۷.
۵۵. تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی، ج ۱، ص ۳۱.
۵۶. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۱.
۵۷. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۶۱.
۵۸. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

طهری

سال چهارم - شماره ۱۳ و ۱۴ - بهار و تابستان ۸۴