

نقد و بررسی انتساب تشبیه و تجسیم

به هشام بن حکم

علیرضا اسعدی*

چکیده

تشبیه و تجسیم، در تاریخ اندیشه‌های کلامی، همواره به متفکرانی از شیعه و اهل سنت نسبت داده شده است. یکی از این متفکران هشام بن حکم، متکلم بزرگ شیعی، است. برخی از دانشمندان اهل سنت، نظیر جاحظ و خیاط، چنین عقیده‌ای را به او نسبت داده‌اند. در روایات شیعه نیز گاه چنین نسبتی به او داده شده است. بزرگان شیعه در مقابل این نسبت واکنش‌های فراوانی از خود نشان داده‌اند. این مقاله به دلایل منسوب به هشام در اثبات تجسیم، و ریشه‌یابی دیدگاه منسوب به هشام می‌پردازد. سپس واکنش‌های دانشمندان شیعه به چنین نسبت‌هایی را دسته‌بندی کرده و آنها را گزارش می‌کند. در پایان نتیجه می‌گیرد که نه تنها مستندات اعتقاد هشام به تجسیم تام و تمام نیست، سخن متکلمان اهل سنت نیز در این زمینه با هم ناسازگار است و نمی‌توان به آنها اعتماد کرد.

کلیدواژه‌ها

تشبیه، تجسیم، هشام بن حکم.

asadi@isca.ac.ir

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۵/۲۰



مقدمه

تشبیه در لغت از ماده «شبه» و به معنای مانند کردن چیزی به چیزی دیگر است. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۶، ماده شبه) تجسیم از ماده «جسم» است که جسم به معنای جسد و «جَسْم» به معنای «تومند شد» است. تجسیم نیز از باب تفعیل به معنای تومند کردن و جسم انگاشتن یا جسم انگاری است. در اصطلاح، تشبیه به دو معنا به کار می‌رود؛ یکی همانند کردن خداوند در ذات یا صفات یا افعال به انسان و اسناد ویژگی‌های مخلوقات به خداوند (بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۴؛ صلیبیا، ۱۳۶۶، ص ۲۲۵) و دیگری همانند کردن انسان به خداوند که از آن به «غلو» تعبیر می‌شود. شهرستانی «غلو» را که برخی از شیعیان به آن گرویده‌اند تشبیه ائمه به خداوند معنا کرده است. (شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۷۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۴)

در طول تاریخ، تشبیه و تجسیم به فرقه‌های مختلفی از شیعه و اهل سنت نسبت داده شده است. کتاب‌های فرق و مذاهب نیز این نسبت‌ها را نقل و عقاید منتسب را مطرح کرده‌اند. اما با توجه به اینکه از بزرگان این فرقه‌ها آثاری که این نسبت را تأیید کند وجود ندارد، در پذیرش این نسبت‌ها باید تأمل بیشتری کرد. به‌ویژه آنکه نقل قول‌های تاریخی اختلافات شدیدی دارد و جامع‌نگری و توجه به این گزارش‌ها چه‌بسا ما را به نتایج دیگری رهنمون شود.

شیعه از جمله فرقه‌هایی است که از آغاز مورد اتهام بوده و بسیاری از دانشمندان اهل سنت، بدون توجه به صریح نوشته‌ها و گفته‌های بزرگان شیعه و به‌ویژه بدون توجه به احادیث شیعه، این اتهام را تکرار کرده‌اند. اتهام تشبیه و تجسیم به شیعه هم در برخی مصادر قدیم و هم منابع جدید اهل سنت آمده است. عبدالقاهر بغدادی در کتاب اصول‌الدین بارها این عقیده را به برخی شیعیان نسبت داده است. (بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۴۲-۴۶) در عصر حاضر نیز تبلیغات گسترده‌ای در این راستا صورت می‌گیرد تا شیعه را متهم به جسم‌انگاری کنند و حتی گاهی می‌کوشند شیعه را نخستین گروهی به‌شمار آورند که در جهان اسلام تشبیه و تجسیم را مطرح کرده است. (الفقاری، ۱۴۱۸، ص ۶۴۰-۶۴۸)

از جمله مهم‌ترین شخصیت‌های شیعی که اتهام اعتقاد به تجسیم بر او وارد شده، هشام‌بن حکم از اصحاب امام صادق علیه السلام است. در مورد تولد و وفات وی گزارش قطعی و دقیقی در دست نیست. اما به احتمال قوی می‌توان وفات وی را در دهه هشتاد قرن دوم دانست. وی از امام صادق علیه السلام و کاظم علیه السلام حدیث نقل کرده است. با وجود آنکه روایاتی در نکوهش وی از



اثمه علیه السلام رسیده است روایات بسیاری نیز در مدح وی نقل شده است؛ در مجموع، روایات مدح غالب است و بزرگان شیعه در بسیاری از روایات ناظر به نکوهش خدشه کرده‌اند. (اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۴۳) از جمله روایاتی که بیانگر عظمت شخصیت اوست این است که امام صادق علیه السلام فرمودند: «هشام بن حکم پرچمدار حق ما، راهبر گفتار ما، مؤید صدق ما و نابودکننده باطل دشمنان ماست. کسی که از او و آثارش پیروی کند، از ما پیروی کرده و کسی که با او مخالفت کند و سخنانش را منکر شود، با ما مخالفت کرده و منکر ما شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸؛ مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۲۹۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۵؛ شوشتری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۵۳۷ - ۵۳۸) در این نوشتار می‌کوشیم با بررسی دقیق منابع روایی، تاریخی و کلامی صحت و سقم انتساب تجسیم را به هشام بن حکم ارزیابی کنیم.

برخی از بزرگان اهل سنت تشبیه و تجسیم را از جمله عقاید منسوب به هشامیه و هشام بن حکم دانسته‌اند. (خیاط، بی تا؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۷۱؛ مقدسی، ۱۸۹۹م، ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۹-۱۴۰؛ دینوری، بی تا، ص ۳۵؛ توحیدی، ۱۴۰۸، جزء ۹، ص ۱۹۵، ح ۶۶۲؛ بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۴۳) از سوی برخی، اصل این عقیده از هشام دانسته شده (اسفراینی، ۱۴۱۹، ص ۳۴؛ سامی‌النشار، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۲؛ حسنی رازی، ۱۳۱۳، ص ۷۵) و شیعیان نخستین نیز قائل به تجسیم معرفی شده‌اند؛ تا آنجا که سیدمرتضی صحت و سقم چنین انتسابی را از شیخ مفید جویا شده است. (خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۶۳۰)

بر اساس آنچه اشعری حکایت کرده، مجسمه در تعیین مسئله، دیدگاه‌های مختلفی دارند. هشام بن حکم معتقد بوده است که خداوند جسم است و نهایت و حد دارد. همچنین خدا طول و عرض و عمق دارد. طول او مانند عرضش و عرض او مانند عمقش است ... به گمان او، خداوند نور ساطعی است که اندازه خاصی دارد و در مکان خاصی است، مانند طلا و نقره گذاخته و قالب‌ریزی شده خالص که همچون لؤلؤیی گرد از تمام جهات می‌درخشد. خدا طعم و بو دارد و قابل لمس است ... او در مکانی نبوده است، سپس با حرکت خود مکان را حادث کرد. به گمان او، مکان همان عرش است. ابوالهذیل در بعضی کتب خود گفته است که به اعتقاد هشام، خداوند می‌رود و می‌آید، پس گاه حرکت می‌کند و گاه می‌ایستد و می‌نشیند و برمی‌خیزد. خدا طول و عرض و عمق دارد؛ زیرا اگر چنین نباشد نابود می‌شود. ابوالهذیل می‌گوید: به او گفتم آیا خدای تو بزرگ‌تر است یا این کوه ابوقییس؟ گفت: این کوه از او بزرگ‌تر است. ابن‌راوندی گفته است، به عقیده هشام، بین خداوند و اجسام مشاهده، از جهتی از





جهات، تشابه وجود دارد که اگر نباشد اجسام بر او دلالت نخواهند کرد و خلاف این نیز از او حکایت شده است که خدا جسمی دارای ابعاد است که نه چیزی با او شباهت دارد و نه او به چیزی شبیه است.

همچنین از هشام گزارش شده که او در یک سال در مورد خداوند پنج قول مطرح کرده است: یک بار او را همچون بلور، یک بار همچون طلا و نقره گداخته شده، یک بار بدون صورت، یک بار هفت و جب، به وجب خودش، معرفی کرده است و سپس از اینها بازگشته و به این گراییده است که او جسمی نه مانند اجسام است. به گمان الوراق، بعضی اصحاب هشام، سخن او را پذیرفته اند و قائل شده اند که خداوند مماس عرش است؛ به گونه ای که نه عرش بر او فزونی دارد و نه او بر عرش. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۱-۳۳)

اشعری در موضعی دیگر (همو، ص ۲۰۷-۲۰۸) و بغدادی (بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۷۱)، اسفراینی (اسفراینی، ۱۴۱۹، ص ۳۴)، شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۴۹) و مقدسی (مقدسی، ۱۸۹۹، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۰۳ و ج ۵، ص ۱۳۹-۱۴۰) نظیر این مطالب را به او نسبت داده اند. اشعری پس از نقل اقوال مجسمه در تبیین جسمانیت خداوند، گفته است که آنان پس از اعتقاد به تجسیم، در مقدار باری تعالی اختلاف کرده اند. از هشام حکایت شده که خداوند بهترین اندازه را دارد و بهترین اندازه، هفت و جب به وجب های خود اوست. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸) شبیه این سخن را بغدادی^۱ (بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۷۱) و شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۴۹) نیز نقل کرده اند. افزون بر این، روایاتی در دست است که از ائمه علیهم السلام در مورد اعتقاد هشام به تجسیم پرسش شده است و ائمه علیهم السلام هرگونه تشبیه و تجسیم را مردود دانسته اند. (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۹)

اعتقاد به تجسیم، عقیده محوری در این نسبت هاست که دیگر اعتقادات متفرع بر اثبات آن است. از این رو، در ادامه به تفصیل مسئله تجسیم را بررسی می کنیم. اگر قراین و شواهد برای اثبات اعتقاد هشام به تجسیم کافی نباشد، انتساب دیگر عقاید متفرع بر تجسیم نیز به او منتفی خواهد بود.

۱. دلایل منسوب به هشام در اثبات تجسیم

کسانی که اعتقاد به تجسیم را به وی نسبت داده اند دلایلی را نیز از او گزارش کرده اند و مدعی شده اند که هشام در اثبات تجسیم به آنها استدلال کرده است:

دلیل اول: یونس بن ظبیان می گوید بر امام صادق علیه السلام وارد شدم و عرض کردم هشام بن حکم سخنی سخت می گوید که آن را به اختصار برای شما نقل می کنم. او عقیده دارد که خدا جسم است، زیرا اشیا دو گونه اند: جسم و فعل جسم؛ و ممکن نیست صانع، فعل جسم باشد، ولی رواست فاعل و جسم باشد. سپس امام فرمود: «وای بر او! مگر نمی داند جسم محدود و منتهای است و صورت هم محدود و منتهای است و چون جسم محدودیت دارد، فزونی و کاهش می یابد و چون فزونی و کاهش پیدا کرد، مخلوق خواهد بود». (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۹۹)

این دلیل بر این اصل مبتنی است که آنچه به تصور درمی آید در جسم یا فعل جسم منحصر است. ولی این سخن با برخی گزارش ها در مورد دیدگاه وی راجع به حقیقت انسان ناسازگار است. براساس برخی گزارش ها، هشام نفس و روح انسان را جسم و جسمانی نمی دانسته است. (مقدسی، ۱۸۹۹، ج ۲، ص ۱۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۵۷-۶۲) با این وصف، اعتقاد هشام به اصل مبنا و انحصار اشیا در امور یادشده چندان مسلم نیست. از این رو، انتساب دلایل بناشده بر آن مبنا به هشام نیز نمی تواند مسلم و قطعی تلقی شود. مگر آنکه از جسم غیر از معنای ظاهری آن را اراده کرده باشد، یا این تقسیم را در خصوص محسوسات مطرح کرده باشد، ولی برخی غافل از این نکته، با توجه به گزارش های موجود در مورد اعتقاد وی به تجسیم، از آن در استدلال بر تجسیم بهره گرفته و به سود اعتقاد به تجسیم استدلال سازی کرده باشند. افزون بر این، علمای رجال یونس بن ظبیان را که روایت از او نقل شده ضعیف می شمردند و روایات او را قابل استناد نمی دانند. (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۴۸، ش ۱۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۴۸، ص ۳۶۳-۳۶۵؛ شوشتری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۱۶۷-۱۷۰، ش ۸۵۵۷؛ خویی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۱۹۲-۱۹۷)

دلیل دوم: اگر بین خداوند و اجسام مشاهد نوعی تشابه وجود نداشته باشد، اجسام بر او دلالت نخواهند کرد. اجسام بر خداوند دلالت می کنند؛ پس بین آنها و خداوند تشابه وجود دارد. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۷۱؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۴۹)

این استدلال مبهم است. زیرا معلوم نیست که هشام از این تعبیر به دنبال استدلال از شاهد بر غایب بوده و می خواسته از محسوس به معقول و از آفرینش به آفریدگار گذر کند، یا آنکه سنخیت علی و معلولی را مدنظر داشته است؟ و یا... اصولاً مراد از «نوعی تشابه»، تشابه در چیست؟





صرف نظر از این ابهام‌ها، در اصل انتساب چنین باوری به هشام تردید جدی وجود دارد؛ زیرا اشعری خود پس از نقل کلام فو، تصریح می‌کند که خلاف این سخن نیز از هشام گزارش شده است. بر پایه آن گزارش، نه خداوند شبیه چیزی و نه چیزی شبیه خداوند است و مشابهت به کلی منتفی است. افزون بر این، در گزارش کلینی از دیدگاه هشام در مورد اقسام ادراک و گستره آنها این سخن هشام به صراحت آمده است که خدا برتر از آن است که خلقش شبیه او باشند. (کلینی، بی تا، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴)

برخی از متکلمان شیعه نیز در رد انتساب این دلیل به هشام گفته‌اند مخالفان هشام در مقام الزام او چنین سخنی را به وی نسبت داده‌اند. هشام معتقد بوده که «فاعل جسم، جسم است». مخالفان وی در مقام الزام او گفته‌اند اگر فاعل جسم، جسم است؛ پس خداوند هم که فاعل جسم است، جسم است و طول و عرض و عمق دارد. اما هرگز هشام سخنی از مماثلت خداوند با اجسام نگفته است، بلکه اگر او به مماثلت معتقد بود، این الزام وجهی نداشت. (کراجکی، بی تا، کنزالفوائد، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹)

دلیل سوم؛ قائلان به تجسیم به آن دسته از آیات قرآن کریم که موهم انسان‌واری خداوند و وجود اعضا برای او و در نتیجه تشبیه و تجسیم است استدلال کرده‌اند. (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۷۴) ولی در گزارش‌های منقول از هشام، تنها به استدلال وی به یکی از آن آیات اشاره شده است و آن آیه «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره: ۲۵۵) است. براساس نقل، هشام معتقد بوده که اگر آیه در مقام مدح باشد که هست، پس باید خداوند جسم باشد؛ زیرا اگر جسم نباشد، مدح نخواهد بود. (توحیدی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۵۵۶، جزء ۷، ص ۱۷۸)

چنان‌که اشاره شد، آیات و روایات دیگری نیز به سود تشبیه مورد استناد واقع شده است. ولی اگر براساس دلایل عقلی تشبیه و تجسیم ناصواب باشد، که هست چاره‌ای جز تأویل این ظواهر نیست. امامان معصوم علیهم‌السلام و به تبع آنها بزرگان امامیه و نیز شخصیت‌های برجسته‌ای از اهل سنت، بر همین متقنی در رد تشبیه و تجسیم اقامه کرده و به افشای نادرستی دلایل مجسمه پرداخته‌اند. (نک: کلینی، بی تا، ص ۱۴۲-۱۴۰؛ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۹۷-۱۰۴؛ شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۳-۲۰۷؛ ابن حزم، ۱۴۱۶، ص ۳۷۴-۳۷۷)

۲. ریشه‌یابی دیدگاه منسوب به هشام

صاحبان فرق و مذاهب، افزون بر انتساب تجسیم به هشام، به ریشه‌یابی دیدگاه او نیز پرداخته و

آرای متفاوتی ابراز کرده‌اند. از کلام ابوالحسین خیاط چنین برداشت می‌شود که گویا هشام در نظریه تجسیم، از ابوشاکر دیصانی و دیصانیه متأثر بوده است. (خیاط، بی تا، ص ۸۳) اسفراینی معتقد است که هشامیه، تشبیه را از یهود گرفته‌اند؛ چراکه یهود برای خداوند فرزند قائل شده و عزیر را پسر خداوند شمرده‌اند. (توبه: ۳۰) آنها برای خداوند مکان و حد و نهایت و آمد و رفت قائل شدند و به همین دلیل پیامبر روافض را به یهود تشبیه کرده و فرموده است: «روافض یهود این امت‌اند» و شعبی گفته است روافض از یهود و نصارا بدترند. (اسفراینی، ۱۴۱۹، ص ۳۵)

از آنجایی که فرقه‌های مختلف همواره عادت داشته‌اند یکدیگر را به اقتباس از ثنویه، مسیحیت، یهودیت و... متهم کنند، چنین نسبت‌هایی قابل اعتماد نیست. این گونه نسبت‌ها به ویژه آنگاه که بدون ارائه هرگونه دلیل و مدرک صورت می‌گیرد، نشان می‌دهد که از اغراض و امیال سرچشمه می‌گیرد و صرفاً برای تخریب شخصیت متهم مطرح شده است.

نظریه تشبیه می‌تواند ریشه داخلی نیز داشته باشد. وجود آیات دال بر تشبیه در قرآن کریم برای پیدایش این نظریه کافی است. در قرآن آیاتی به ظاهر متعارض وجود دارد که برخی بر تنزیه کامل و برخی بر تشبیه دلالت می‌کند. از این رو، گروهی به تنزیه و عده‌ای به تشبیه قائل‌اند و بعضی نیز دست به تأویل آیات تشبیه زده‌اند. بنابراین، بر فرض اعتقاد هشام به تجسیم، لزومی ندارد اعتقاد او ریشه خارجی داشته باشد.

نکته قابل توجه آنکه در روایتی که صدوق آن را در توحید نقل کرده، راوی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند که هشام از شما روایت می‌کند خداوند جسم صمدی نوری است. امام در پاسخ می‌فرماید: «هیچ کس از کیفیت الهی جز خود او آگاه نیست. خدا مثل ندارد و سمیع و بصیر است. حس و لمس نمی‌شود، حواس او را ادراک نمی‌کند و چیزی بر او احاطه نمی‌کند، نه جسم است و نه صورت...». (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۹۸، باب انه عزوجل لیس بجسم و لاصوره، ح ۴)

امام در این روایت به صراحت هشام را انکار نکرده است؛ حال یا در نفی انتساب، تنزیه را کافی دانسته، و یا بدان دلیل که هشام چنین چیزی را با این لفظ از حضرتش روایت نکرده و شنونده توهم ناصوابی از مسئله داشته است. از این رو، حضرت همان توهم را انکار کرده است. اگر این احتمال صواب باشد، آنچه هشام مطرح می‌کرده، سخنی ناصواب نبوده و در آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام ریشه داشته است، اما دیگران دچار سوء برداشت شده، سخنی ناصواب را به او نسبت داده و صحت و سقم آن را از ائمه علیهم السلام جویا شده‌اند.





در هر صورت، آنچه نقش محوری در بحث تجسیم دارد، بررسی این مسئله است که آیا هشام اساساً به تجسیم باور داشته است یا خیر. اگر باور داشته مراد و منظور وی از تجسیم چه بوده است. اگر اصل اعتقاد به تجسیم به معنای متعارف آن اثبات نشود، انتساب دلایل پیش گفته، خود به خود منتفی شده و گمانه‌زنی در مورد ریشه اعتقاد وی به تجسیم بی‌جا خواهد بود. ما در ادامه به بیان واکنش شیعه در برابر انتساب این قول به هشام می‌پردازیم و درستی و نادرستی آن را بررسی می‌کنیم.

۳. واکنش شیعه در برابر انتساب اعتقاد تجسیم به هشام

دانشمندان بزرگ شیعه در برابر این انتساب، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند و احتمالات متعددی را در دفع این نسبت از هشام مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱.۳. انکار اعتقاد هشام به تجسیم

برخی بزرگان امامیه از اساس منکر اعتقاد هشام به تجسیم شده و معتقدند این اتهام از سوی معاندان و مخالفان امامیه و به‌ویژه شخص هشام و با انگیزه‌های گوناگون مطرح شده است. به اعتقاد برخی، این گونه اتهام‌ها به هشام بن حکم و شخصیت‌هایی نظیر وی، یا به دلیل تخطئه راویان و عالمان شیعه صورت گرفته است یا مناظره‌ها و دفاعیه‌های محکم هشام و امثال او، مخالفان را برانگیخته تا به تخریب شخصیت آنها اقدام کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۰) مخالفان سرسختی همچون جاحظ و نظام این نسبت‌ها را مطرح کرده (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۳؛ مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۰۰؛ شرف‌الدین، ۱۴۱۳، ص ۴۴۱-۴۴۳) و افرادی همچون خیاط و ابن‌قتیبه این اقوال را مسلم انگاشته و ترویج کرده‌اند. (اسد حیدر، ۱۳۹۰، ج ۳-۴، ص ۹۰) روشن است که سخن این افراد در مورد هشام حجت نیست؛ چرا که در خصوص شناخت عقاید افراد باید به اصحاب خاص آنها که ثقة و مورد اعتمادند، مراجعه کرد، و به سخن هر کسی نمی‌توان اعتنا کرد، تا چه رسد به سخنان دشمنان و معاندان. در مورد هشام، این عقاید از افراد ثقة گزارش نشده و حجت نیست. (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ص ۸۳)

هشام از افراد حسود نیز ایمن نبوده است. امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره هشام فرمود: «خداوند او را رحمت کند! بنده ناصحی بود که از سوی اصحابش به دلیل حسادتشان اذیت شد.» (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۴۸۶؛ شوشتری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۵۳۰) چه بسا مراد از آزار و اذیتی که امام علیه السلام به

آن اشاره کرده، همین تهمت‌های ناروا بوده باشد که در شیعیانی که از آگاهی و رشد عقلی کافی برخوردار نبوده‌اند، مؤثر افتاده و آنها را باور کرده‌اند و گاه از ائمه علیهم‌السلام در مورد صحت و سقم آن پرسیده‌اند.^۱ (شوشتری، ۱۴۲۲، ص ۵۵۳) ائمه علیهم‌السلام هم هرچند نفی نسبت نکرده‌اند، ولی همواره تجسیم را مردود می‌شمرده‌اند که البته این عمل خود معنا و مفهومی خاص دارد. شاید عدم نفی نسبت تجسیم از هشام و نسبت‌های ناروای دیگر به برخی اصحاب، بدان دلیل بوده است که در صورت موضع‌گیری ائمه علیهم‌السلام و دفاع قاطع از آنها، شرایط زندگی برای ایشان دشوار شده و دستگاه حاکم، معاندان فکری و دوستان حسود به سخت‌گیری خود بر آنها می‌افزوده‌اند. از این رو، ائمه علیهم‌السلام افکار انحرافی را نفی می‌کرده‌اند، ولی انگیزه‌ای برای تبرئه هشام و امثال او از این انتساب نداشته‌اند.^۱ (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۰۰؛ شوشتری، ۱۴۲۲، ص ۵۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۰) حتی تعبیر مذمت‌آمیزی که از ائمه علیهم‌السلام در مورد برخی اصحاب رسیده، همین‌گونه قابل توجیه است؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام به فرزند زراره فرمود:

سلام مرا به پدرت برسان و بگو عیب‌جویی و نکوهش من به تو، به دلیل دفاع و صیانت از توست؛ چون دشمنان ما در مورد کسی که محبوب و مقرب ما باشد از هیچ‌گونه آزاری فروگذار نمی‌کنند و چون تو به محبت و خدمت به ما و خانواده ما معروف شده‌ای، خواستم به واسطه نکوهشت، افکار دشمنان را از تو منصرف و شر آنان را از تو دفع کنم. سپس حضرت، سوراخ کردن کشتی به دست خضر را که در قرآن آمده یادآوری فرمود. (شیخ طوسی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸-۱۳۹)

اما توجیه پیش‌گفته در مورد عدم تبرئه هشام از سوی ائمه علیهم‌السلام، صرفاً در مورد روایات امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام موجه است و نمی‌توان روایات رسیده از امام رضا علیه‌السلام و امامان بعدی در نکوهش هشام را بر آن حمل کرد و هدف آنها را حفظ جان هشام یا جلوگیری از سخت‌گیری حسودان و معاندان دانست.

احتمال دیگر در انکار اعتقاد هشام به تجسیم آن است که گفته شود انتساب این قول به هشام بن حکم، از خلط وی با هشام بن عمرو فوطی سرچشمه می‌گیرد. هشام فوطی قائل به تجسیم بوده، پیروان او هم به هشامیه معروف بوده‌اند. از این رو، گاه عقاید پیروان او بدون هیچ‌گونه قصد سوئی به هشام بن حکم نسبت داده شده است. (اسد حیدر، ۱۳۹۰، ج ۴-۳، ص ۹۰)





۲.۳. اعتقاد قبلی

برخی گفته‌اند انصاف این است که انکار اصل عقیده به تجسیم، دشوار و خلاف اخبار مستفیض است. (مامقانی، ۱۳۵۲، ص ۳۰۰) براین اساس، اصل اعتقاد وی به تجسیم را باید پذیرفت، ولی این اعتقاد به دوره قبل از شیعه شدن یا دوره ناآگاهی وی از اعتقاد امام مربوط است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۰؛ شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۵؛ مدرس یزدی، ۱۳۷۴، ص ۶۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۷ و شرف‌الدین، ۱۴۱۳، ص ۴۴۲) و بعد از آن، وی از این عقیده بازگشته و به هر حال نظر نهایی اش تجسیم نبوده است. تعریف و تمجید ائمه علیهم‌السلام از او، طلب رحمت برای او از سوی ائمه علیهم‌السلام (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۰۰) و کتاب‌ها و مناظره‌های او در مورد توحید و رد ملحدان (اسد حیدر، ۱۳۹۰، ج ۳-۴، ص ۹۰) می‌تواند گواه این مطلب باشد.

شیخ مفید در پاسخ سیدمرتضی در مورد اعتقاد به تشبیه در میان شیعه می‌گوید به جز هشام و اصحاب او که با اجماع اصحاب ابو عبدالله علیه‌السلام مخالفت کرده و به جسمی نه مانند اجسام قائل شده‌اند، کسی دیگر در میان امامیه به تجسیم معتقد نبوده و روایت شده که هشام نیز از این عقیده بازگشته است. البته تقریرهای مختلفی از دیدگاه هشام نقل شده است. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱۰ (الحکایات)، ص ۷۸-۷۹؛ خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۶۳۰) برخی تأکید می‌کنند که وی آنگاه که از دیدگاه امام در این خصوص آگاه شد، از عقیده به تجسیم بازگشت و خطای خویش را پذیرفت. وقتی امام صادق علیه‌السلام آهنگ مدینه کرد، سفر خویش را از هشام مخفی داشت. به او گفته شد امام به ما امر کرده تا آن هنگام که به تجسیم معتقدی، تو را به ایشان نرسانیم. هشام گفت: قسم به خدا قائل به آن نشدم، جز اینکه گمانم این بود که آن با رأی امام موافق است. حال که آن را بر من ناپسند می‌شمارد، از آن به درگاه خدا توبه می‌کنم. امام هم او را پذیرفت و برای حفظ او دعا کرد. (کراجکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۰)

برخی به این توجیه به دیده تردید نگریسته‌اند؛ زیرا اگر واقعاً این اعتقاد قبل از شیعه شدن یا حتی قبل از آگاهی از دیدگاه معصومان باشد، نباید عقیده به تجسیم به‌عنوان عقیده هشام به ائمه علیهم‌السلام گزارش و از آنها در مورد این عقاید پرسش می‌شد؛ به‌ویژه که ائمه علیهم‌السلام در پاسخ به این گونه پرسش‌ها، هرگز چنین تأویلی را مطرح نکرده‌اند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۰)

۳.۳. معارضه

بسیاری از متکلمان شیعه و صاحبان فرق و مذاهب معتقدند هشام تجسیم را در مقام معارضه

مطرح کرده است. (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۲۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۰) سیدمرتضی نقل کرده که بیشتر اصحاب ما معتقدند هشام در مقام معارضه با معتزله، تعبیر «جسم لا کالاجسام» را مطرح کرده است. سخن هشام به معتزله این بوده است که اگر می‌گویید خداوند «شیء لا کالاشیاء» است، پس بگویید «جسم لا کالاجسام» نیز هست. بدیهی است آن کس که در مقام معارضه امری را مطرح می‌کند، لزوماً به آن معتقد نیست. (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۳-۸۴) شهرستانی نیز پس از نقل دیدگاه منسوب به هشامیه مبنی بر تشبیه می‌نویسد:

هشام بن حکم اندیشه‌ای عمیق در اصول داشته است. از این رو، جایز نیست از الزامات او بر معتزله غفلت کرد؛ زیرا مقام این مرد، از آنچه خصم را بر آن ملزم کرده بالاتر است و از حد تشبیه به دور است ... هشام در مقام الزام ابوالهذیل علاف گفته است: تو می‌گویی خداوند عالم به علم و علم او عین ذات است. پس با ممکنات در عالم به علم بودن شریک است و از نظر اتحاد علم و ذات با ممکنات مغایرت دارد. بنابراین، عالمی برخلاف علماست. پس چرا نمی‌گویی خدا جسمی است برخلاف اجسام و صورتی است برخلاف صورت‌ها و برای او اندازه‌ای است برخلاف اندازه‌ها... (شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۵۰)

چنان‌که از این گزارش‌ها به دست می‌آید، هشام خود تجسیم را باور نداشته و این سخن را صرفاً در مقام الزام و معارضه گفته است؛ هرچند از نظر برخی بزرگان معتزله از جمله قاضی عبدالجبار، این معارضه ناصواب است. وی می‌گوید:

اگر گفته شود شما که در مورد خداوند می‌گویید «شیء لا کالاشیاء» و «قادر لا کالقادرین» و «عالم لا کالعالمین» پس باید تعبیر «جسم لا کالاجسام» را نیز تجویز کنید، در پاسخ می‌گوییم این اشکال مردود است؛ زیرا شیء، اسمی است که بر چیزی اطلاق می‌شود که علم به آن ممکن است و می‌توان از آن خبر داد و امور متماثل و مختلف و متضاد را دربرمی‌گیرد. از این رو، در مورد سیاهی و سفیدی گفته می‌شود که آنها دو شیء متضادند. پس وقتی می‌گوییم «شیء لا کالاشیاء» در کلام ما تناقضی نیست و نیز وقتی می‌گوییم «قادر لا کالقادرین» و «عالم لا کالعالمین» تناقضی نیست؛ زیرا معنای آن این است که خداوند بذاته قادر و عالم است، ولی غیر او به سبب وجود معنایی قادر و عالم است. اما تعبیر «جسم لا





کالاجسام» نادرست است؛ زیرا جسم یعنی چیزی که طول و عرض و عمق دارد. براین اساس، وقتی می‌گویید خدا جسم است، برای او طول و عرض و عمق اثبات کرده‌اید و وقتی می‌گویید مانند دیگر اجسام نیست، گویا گفته‌اید عرض و طول و عمق ندارد. پس آنچه اول اثبات کرده‌اید، با تعبیر دوم نفی می‌کنید و این تناقض است. (معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۶-۱۴۷)

برخی دیگر معتقدند هشام بن حکم این تعبیر را در مقام معارضه با هشام بن سالم جوالیقی مطرح کرده است. همان‌گونه که به هشام بن حکم تجسیم نسبت داده شده، به هشام بن سالم قول به صورت انسانی داشتن خداوند نسبت داده شده است. (نک: شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۵۰) برخی نسبت صورت به هشام جوالیقی را صحیح دانسته، ولی نسبت تجسیم را به هشام بن حکم نادرست می‌دانند. آنها معتقدند هشام بن حکم، هشام جوالیقی را ملزم می‌کرده که وقتی به صورت معتقد شدی، پس دست کم باید به جسم مصور قائل شوی، نه صورت محض تو خالی. این عده می‌گویند تعبیری همچون «ویله» و «قائله الله» که در مورد هشام بن حکم رسیده، برای اظهار تعجب ائمه علیهم‌السلام از مهارت هشام در جدال و مخاصمه است؛ چون خودش را قائل به آن قول نشان داده، تا جوالیقی را از آن مذهب بازگرداند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱) شاهد این قول، کتابی است که از هشام بن حکم در نقد هشام بن سالم گزارش شده است.

احتمال معارضه نیز به اشکالی همچون اشکال احتمال اعتقاد پیشین دچار است. اگر واقعاً هشام در مقام معارضه چنین سخنی گفته باشد و عده‌ای از دوستان حسود یا مخالفان عنود، این الزام‌ها را به عنوان عقیده خود او ترویج کرده باشند، ائمه علیهم‌السلام می‌بایست آنگاه که از آنها در مورد هشام پرسیده می‌شد، به این مطلب اشاره می‌کردند و احتمال حفظ او از آزار و اذیت دیگران، تنها در زمان حیات او محتمل است و پس از حیات چنین ملاحظاتی بی‌وجه به نظر می‌رسد؛ (همان، ص ۲۰۱) مگر آنکه ملاحظات دیگری در کار باشد که خداوند از آن آگاه است.

۴.۳. اراده معنایی غیر از معنای ظاهری

اطلاق جسم بر خداوند به دو گونه قابل تصور است:

الف. تجسیم معنوی؛ به این معنا که جسم به معنای حقیقی‌اش بر خداوند اطلاق شود و خداوند حقیقتاً مصداق جسم باشد؛ یعنی واجد اوصاف و ویژگی‌های آن نظیر طول، عرض،

عمق و... بوده و احکام آن را نظیر حرکت، سکون، مکان‌مندی و... داشته باشد.

ب. تجسیم اسمی یا عبارتی؛ براساس این اصطلاح، هرچند بر خداوند جسم اطلاق می‌شود، ولی خداوند اوصاف و احکام جسم را ندارد (معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۷۷) شیخ مفید می‌نویسد:

هیچ چیزی شبیه خداوند نیست و جایز نیست چیزی مثل او باشد و این اجماع اهل توحید است، جز گروه اندکی که اهل تشبیه‌اند. آنها الفاظ تشبیه را بر خداوند اطلاق، ولی در معنا با آن مخالفت کرده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۱)

دوایی نیز اطلاق جسم و انکار معنا و خصوصیات جسم را از گروهی نقل کرده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۸)

بر فرض که هشام تعبیر جسم را در مورد خداوند به کار برده باشد، آیا به تجسیم معنوی معتقد بوده است یا تجسیم اسمی؟

از ظاهر برخی تعبیر پیش گفته چنان استفاده می‌شود که او به تجسیم معنوی معتقد بوده و خداوند را دارای اوصاف و احکام اجسام می‌دانسته است. از جمله در گزارش اشعری که مفصل‌ترین گزارش در این خصوص است، بسیاری از مطالب آن به تجسیم معنوی نظر دارد، اما دو نکته اساسی در آن وجود دارد؛ نخست اینکه اشعری پاسخ روشنی به این پرسش که دیدگاه هشام در مورد شباهت یا عدم شباهت خداوند با دیگر اشیاء چیست، نمی‌دهد و هر دو قول را از او حکایت کرده است. بنابراین، حتی از دیدگاه اشعری اعتقاد به تشبیه مسلّم نیست. دوم اینکه اشعری آخرین نظر هشام را در مورد خداوند این می‌داند که خداوند جسمی نه مانند اجسام است و تصریح می‌کند که او از دیگر عقاید به این نظریه بازگشته است.

بنابراین، آنچه در خور بررسی است این است که آیا این تعبیر مستلزم تشبیه و تجسیم است؟ سیدمرتضی معتقد است اعتقاد به «جسمی نه مانند اجسام» بدون هیچ‌گونه اختلافی مستلزم تشبیه نبوده، ناقض [هیچ] اصلی نیست. همان‌گونه که متعرض فرعی از فروع دین نیز نخواهد بود و تنها اشتباهی در تعبیر است که نفی و اثبات آن به لغت برگشت می‌کند. (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۳) اما به عقیده برخی، این تعبیر، ناقض اصل توفیقی بودن اسمای الاهی است و اگر اطلاق جسم با یک قید جایز باشد، بدون آن هم جایز خواهد بود، مثل اطلاق شیء؛ پس صرف اشتباه در لغت نیست. (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۰۰)





چه قائل به توقیفی بودن اسماء باشیم چه نباشیم، به کار بردن جسم به معنای حقیقی اش در مورد خداوند، به اتفاق همه متکلمان امامیه، جایز نیست، (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۷۸) اگر جسم در معنای حقیقی به کار رود قید «لا کالاجسام» مشکلی را حل نمی کند؛ اگر نگوییم چنین تعبیری مستلزم تناقض است، چنان که از قاضی عبدالجبار نقل شد. از این رو، اگر مراد از جسم در تعبیر «جسم لا کالاجسام» معنای مصطلح آن باشد، صحیح نیست.

البته اصولاً با توجه به قراین و شواهد، معنای مصطلح آن نمی تواند مراد هشام بوده باشد و دست کم او در دوره اخیر زندگانی خود که از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام شمرده می شده، به چنین امری قائل نبوده است. عظمت و شخصیت علمی هشام، پیروی از امام صادق علیه السلام، اعتقاد به عصمت ایشان و روایات مدح و نیز برخی آرا و اندیشه های او در برخی مسائل دیگر، احتمال اعتقاد وی به تجسیم معنوی را به شدت تضعیف می کند. مثلاً اعتقاد او در مورد نفس، گواه اعتقاد نداشتن وی به تجسیم حقیقی و معنوی است. او براساس گرایش شیخ مفید، نفس و روح را امری قائم به ذات و بدون حجم و بُعد می داند که ترکیب، حرکت، سکون و اتصال و انفصال در آن راه ندارد. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۷، المسائل السرویه، ص ۵۸) این تعابیر به معنای اعتقاد به جسم و جسمانی نبودن نفس است؛ بلکه او در مناظره با نظام، حتی به جسم نبودن آن نیز تصریح می کند و آن را نوری از انوار می شمارد. (نک: مقدسی، ۱۸۹۹، ج ۲، ص ۱۲۳)

با این بیان، چگونه ممکن است خداوند جسم باشد اما نفس، جسم و جسمانی نباشد؟ چگونه متصور است رتبه وجودی فعل و مخلوق خداوند از او بالاتر باشد؟ چگونه ممکن است هشام در مورد خداوند به گونه ای سخن بگوید که حتی شیعیان عادی از نادرستی آن آگاه بوده اند؟ افزون بر این، تجسیم معنوی با روایاتی که خود هشام از امام صادق علیه السلام نقل کرده ناسازگار است. براساس این روایات، جسم و صورت و نیز ویژگی های جسمانی نظیر زمان، مکان، حرکت و ادراک با حواس، از جمله رؤیت بصری و لمس و نیز تغییرپذیری و ترکیب، همه از خدا نفی می شود. (نک: صدوق، ۱۴۱۶، ص ۲۴۳-۲۵۰، ح ۱، باب ۲۶، باب الرد علی الثنویة و الزنادقة؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۲، ح ۳۵، باب ۱۴، نفی الزمان و المكان و الحركة؛ کلینی، بی تا، ح ۱، ص ۱۱۰-۱۱۳، ح ۶، باب اطلاق القول بانه شیء؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۶۹-۷۰، ح ۱۵، باب ۱، باب نفی التركيب و اختلاف المعانی؛ طبرسی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳، باب احتجاج ابی عبدالله فی انواع شتی من العلوم الدینیة) افزون بر این،

کلینی از خود هشام، کلامی نقل کرده که در آن به صراحت رؤیت بصری خداوند و نیز تشبیه خداوند به خلق خویش نفی شده است. (کلینی، بی تا، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۲۴۴-۲۴۵)

بنابراین، احتمال تجسیم حقیقی و معنوی نادرست است؛ به ویژه که نسبت دهندگان این اعتقاد به هشام، به دلیل احتمال غرض ورزی یا سوء فهم یا به جهت خلط او با هشام فوطی، به شدت در معرض سوء ظن اند. از این رو، بر فرض که هشام بر خداوند جسم اطلاق کرده باشد، معنایی غیر از معنای ظاهری را اراده کرده، مماثلت مراد او نبوده است. (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۳؛ کراچکی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰؛ مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۲۹۴؛ قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۴۲؛ شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۹-۲۰۰) مؤید قوی این سخن آن است که صاحبان فرق و مذاهب برای جسم معانی و تفسیرهای دیگری به نقل از هشام بیان کرده اند که عبارت است از: ۱. قائم به ذات؛ ۲. موجود؛ ۳. شیء.

اشعری از هشام حکایت می کند که او معتقد بوده که معنای جسم بودن موجود بودن و معنای موجود بودن جسم بودن است. براساس این گزارش، هشام تصریح کرده است از این سخن که «آن جسم است» موجود بودن، شیء بودن و قائم به نفس بودن آن را اراده می کنم. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۰۴ و ۵۲۱)

مقدسی نیز پس از بیان تعریف جسم به شیء دارای طول، عرض، عمق و...، دیدگاه هشام را چنین نقل می کند که وی معنای جسم را «شیء قائم به خود» می دانسته است و در تأیید سخن خود اشاره ای به استفاده هشام از تعبیر جسم در مورد خداوند، دارد. البته مقدسی، هشام را در این کاربرد بر خطا می داند، اما مهم آن است که از نظر او در اینجا مراد هشام از جسم، معنای متعارف آن نبوده است. (مقدسی، ۱۸۹۹، ج ۱، ص ۳۹)

براساس این تفاسیر، معنای «جسم لا کالاجسام»، همان «شیء لا کالاشیاء» و «موجود لا کالموجودات» خواهد بود. اشعری خود در جای دیگر، از هشام گزارش کرده که «جسم لا کالاجسام» به معنای «شیء موجود» است. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸) در این صورت، سخن هشام موافق با آن دسته اخباری خواهد بود که از جمله خود وی مبنی بر جواز اطلاق شیء بر خداوند نقل کرده است. (کلینی، بی تا، ج ۱، باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶، ص ۱۱۰) گویا هشام جسم را با شیء مترادف می دانسته و چون اطلاق شیء بر خدا جایز است و حتی تعبیر امام این است که «شیء





بخلاف الاشياء»، اطلاق جسم را نیز تجویز کرده است؛ منتهی برای تنزیه خداوند و نفی هر گونه تشبیه، قید «لا کالاجسام» را ضروری دانسته است.

به نظر می‌رسد به کار بردن تعبیر جسم و اراده موجود، شیء، قائم به نفس و...، امری خلاف و ناصواب است. برخی بزرگان شیعه، این تعبیر را که «خداوند جسمی است که چیزی مانند او نیست» و در روایات هم از هشام گزارش شده (همان، ص ۱۴۲)، حاکی از اعتقاد وی به تجسیم معنوی دانسته‌اند. در عین حال وی را در این امر برخطا می‌دانند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸) و به غیر مصطلح بودن آن اذعان کرده، از اساس نزاع مطرح در این مسئله را نزاعی لفظی دانسته‌اند. (حلی، ۱۳۶۳، ص ۷۷)

بنابراین، به احتمال قوی هشام بر اساس تعریف خاص خود از جسم، تعبیر جسم را در مورد خداوند به کار برده است. البته ائمه علیهم‌السلام کاربرد جسم را در مورد خداوند ناصواب می‌دانسته و به شدت از آن نهی کرده‌اند. ناصواب دانستن کاربرد جسم در مورد خداوند یا بدان دلیل بوده که اساساً کاربرد آن در معنای قائم به ذات با معنای لغوی آن ناسازگار بوده، یا بدان جهت که معنای متعارف آن شیء سه بُعدی بوده نه شیء قائم به ذات، و از این رو، توده مردم از آن محدودیت و نقص و متناهی بودن را می‌فهمیده‌اند. بعید نیست که هشام بن حکم نیز برای تنزیه ساحت الهی از همین جهاتِ نقص، «قید لا کالاجسام» را بر آن می‌افزوده است.

از آنجا که هر یک از این تفسیرها و توجیه‌ها با مشکلی مواجه است، برخی دانشمندان شیعه کوشیده‌اند محملی صحیح برای اطلاق جسم بر خداوند بیابند. به گمان برخی، تنها با یک تأویل، هم تناقض و تخالف بین اخبار و هم توهم سوء از بزرگانی همچون هشام بن حکم برطرف می‌شود. آن تأویل این است که هشام و امثال او، نظیر هشام جوالیقی، با آنکه از متکلمان ماهر بوده‌اند و از برکت همراهی با امام صادق علیه‌السلام به فهم حقیقت رسیده‌اند، لیکن قدرتی را که ائمه علیهم‌السلام در بیان آن حقیقت با عبارت‌هایی داشته‌اند که موهم تشبیه نباشد، نداشته‌اند. از این رو، جوالیقی بر حمل روایات صورت بر حقیقت صورت، بدون تشبیه اصرار کرده است، ولی شنوندگان به‌ویژه معاندان توهم تشبیه کرده‌اند. هشام بن حکم نیز به آنچه عرفا در شطح می‌گویند - که «تجسم فصار جسماً» - یا امری شبیه آن قائل شده است. تعابیر وی عده‌ای را به توهم تشبیه واداشته است. براین اساس می‌بینیم در بیشتر اخبار، تشبیه نفی شده است و تعبیر «قاتله» و «ویله»

که از سوی ائمه علیهم السلام در مورد آنها به کار رفته، به دلیل افشای اسرار و در میان گذاشتن آن با نااهلان است. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۲)

به باور برخی نظیر ملاصدرا، منزلت هشام بالاتر از آن است که آنچه را بیشتر مردم در حق خداوند می‌دانند (نفی تجسیم) او نداند یا چنین دروغی را به ائمه علیهم السلام نسبت دهد و تجسیم را از ایشان روایت کند. بنابراین، راهی جز این نیست که برای سخنش صورتی صحیح، راهی دقیق و معنایی عمیق باشد؛ خواه باب آن بر قلبش گشوده شده باشد خواه نشده باشد. (شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۵) براین اساس، سخنان منسوب به او و امثال او، یا رموز و اشاراتی است که ظواهر آنها فاسد و باطنشان صحیح است یا در بیان آنها مصلحتی دینی و غرضی صحیح وجود داشته است. (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰) البته ملاصدرا از اینکه آن غرض صحیح یا مصلحت دینی چه چیزی می‌تواند باشد، سخنی به میان نیاورده است. در صورتی که تعابیر هشام و شخصیت‌های برجسته دیگری همچون جوالیقی رمزگونه بوده باشد، انتساب تشبیه و تجسیم به آنان از سوءفهم کلام آنها سرچشمه می‌گیرد. پس تعابیری همچون «قاتله الله» در مورد آنان، به دلیل تکلم آنها به مثل این سخنان نزد کسانی بوده است که توان فهم این رموز و اشارات را که نظیر رموز حکمای نخستین است، نداشته‌اند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۹۲) ائمه علیهم السلام نیز بدان دلیل که فهم این معانی در نهایت دشواری و پیچیدگی است و فکر و دانش مردمان از ادراک آن کوتاه و نارسا بوده، و نیز اینکه مردم از جسم، جز محسوس را نمی‌فهمند، در پاسخ به پرسش کنندگان درباره قول هشام، به تنزیه الهی از آنچه او را به آن توصیف می‌کنند و به تقدیس و پاک‌داشت او از صفات نقص و لوازم امکان و حالات پدیده‌ها پرداخته‌اند. (شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۵)

در این مسئله نیز که «کلام هشام تعبیر رمزگونه‌ای از چه مطلب صحیحی است؟» اختلاف نظر هست. از دیدگاه برخی - چنان که قاضی سعید قمی نقل می‌کند - سخن هشام رمزی است ناظر به این مطلب است که عالم با همه آنچه در آن است اعم از ارواح و قوا و اجرام، به منزله شخص و انسان واحدی است و خداوند به منزله روح آن شخص است و مبادی عالی به منزله قوای عاقله و عامله او و اجرام به منزله اعضای اویند. ولی چنین سخنی نمی‌تواند موجب اشتها به تجسیم شود؛ زیرا در این صورت باید به حکمای قائل به این سخن نیز گمان تجسیم می‌رفت. (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱-۲۰۲)





ملاصدرا به گونه‌ای دیگر این تعبیر رمزگونه را تشریح کرده است که می‌توان از آن به تجسیم صدرایی یاد کرد. وی در شرح روایت علی بن حمزه که می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفتیم: شنیده‌ام هشام بن حکم از شما روایت می‌کند که «خداوند جسم صمدی نوری است» می‌نویسد: خدا جسم صمدی نوری است؛ یعنی جسم است نه مانند اجسام مخلوق مادی ظلمانی، زیرا این اجسام بر اعدام و امکانات و نقایص و استعدادها مشتمل هستند. اما جسم عقلی مانند انسان عقلی که افلاطون و پیروان او اثبات کرده‌اند که این انسان طبیعی ظل و مثال اوست، وجودش وجود صمدی (برای آشنایی با کاربردهای مختلف «صمد» در روایات، نک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۴-۵۷؛ شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵) است، زیرا مفارق از معنای قوه و استعداد است. و خدا جسم عقلی نوری است، زیرا بالذات برای ذات خود ظاهر است؛ یعنی ظاهر بذاته لذاته است و مثل این اجسام تیره که این، وضع، جهت و حرکت دارند، از خود پوشیده نیست.

این بیان مبتنی بر مقدماتی است که ملاصدرا در جای دیگر به تفصیل آنها را طرح کرده است. سخن او با این مقدمه آغاز می‌شود که برای یک ماهیت، گونه‌هایی از وجود است که بعضی از آنها قوی‌تر و کامل‌تر از دیگری است، مانند ماهیت علم. چون برخی علوم، عرض‌اند مانند علم انسان به غیر خودش، برخی از آنها جوهرند مانند علم انسان به ذات خود، و برخی دیگر از آن، واجب‌الوجود است مانند علم حق تعالی به ذات خود و به غیر خود... و به تعبیر دیگر، شیء گاه وجود تفصیلی دارد و گاه وجود اجمالی، مانند سیاهی شدید و خط طولانی. سیاهی شدید مشتمل بر سیاهی‌های ضعیفی است که دارای حدود مختلفی در کمی و زیادی سیاهی‌اند و هر یک از آنها از دیدگاه فیلسوفان، نوعی مخالف دیگری است که به وجودی معجز موجود شده‌اند. خط طولانی هم مشتمل بر خط‌های کوتاه فراوانی است که در درازی و کوتاهی متفاوت‌اند و به یک وجود موجود شده‌اند. او پس از ذکر این مقدمه می‌نویسد:

ماهیت جسم و معنای آن، یعنی جوهری که پذیرای ابعاد است، گونه‌هایی از وجود دارد که بعضی پایین و پست و بعضی بالا و برتر است. نوعی از اجسام، جسمی است که فقط خاک یا فقط آب، یا هوا یا آتش است. نوعی فقط جماد است که در آن عناصر چهارگانه به وجود واحد جمعی - چنان‌که اثبات شد - موجود است، ولی آن فقط جماد است که نه رشد دارد، نه حس، نه حیات، نه

صورت و نه نطق. نوعی جسم است که آن جسم بعینه غذاخورنده، رشدکننده و تولیدکننده است. بنابراین، جسمیت آن کامل تر از جسمیت جماد و معدن است. نوعی دیگر با اینکه جسم است، حافظ صورت، غذاخورنده، رشدکننده، تولیدکننده، حس کننده و دارای حیات حسی است. نوعی دیگر با اینکه حیوانی ناطق و ادراک کننده معقولات است، در او ماهیات اجسام پیشین به یک وجود جمعی که در این وجود جمعی بین آنها تضادی نیست، موجود است؛ زیرا آنها به وجودی لطیف تر و برتر موجودند که همان وجود انسان است. انسان نیز در عوالم گوناگون که برخی از بعضی دیگر برتر است، وجود می یابد. بعضی انسانها انسان طبیعی، بعضی انسان نفسانی و بعضی انسان عقلی اند. انسان طبیعی، اعضای محسوسی دارد که در وضع از هم متباین و جدا هستند؛ یعنی موضع چشم، موضع گوش نیست و موضع دست، موضع پا نیست و هیچ عضوی در موضع عضو دیگر نیست. انسان نفسانی، اعضای متمایزی دارد که هیچ عضوی از آن با حس ظاهری ادراک نمی شود و فقط با دیده خیال و حس باطن مشترک که بعینه می بیند، می شنود، می بوید، می چشد و لمس می کند، ادراک می شود. آن اعضاء از نظر اوضاع و جهات با هم اختلاف ندارند، بلکه آنها نه وضع دارند و نه جهت و به آنها اشاره حسی نمی شود؛ چون آنها در این عالم و جهات آن نیستند. مثل انسانی که در خواب مشاهده می شود و خواب جزئی از اجزای آخرت و شاخه ای از آن است و از این نظر است که گفته اند خواب برادر مرگ است. انسان عقلی، اعضایش او روحانی است و حواسش عقلی. چنین انسانی بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه عقلی دارد. چشایی [مانند سخن پیامبر ﷺ که فرمود] نزد پروردگار شبی را به سر بردم که مرا می خورانید و می آشامانید. بویایی [مانند سخن پیامبر ﷺ که فرمود] من نفس رحمان را از جانب یمین می یابم. لامسه [مانند سخن پیامبر ﷺ که فرمود] خداوند دستش را بر شانهم گذارد ... تا پایان حدیث. همین طور انسان عقلی را دستی عقلی، پایی عقلی، صورتی عقلی و پهلویی عقلی است. تمامی این اعضای عقلی و حواس عقلی به یک وجود عقلی موجودند و این همان انسان مخلوق بر صورت رحمان، و همان خلیفه الاهی در عالم عقل است که مسجود فرشتگان است و بعد از او انسان نفسانی و سپس انسان طبیعی است.



ملاصدرا در ادامه می‌نویسد:

حال که این معانی را تصور کردی و در صفحه ضمیرت نقش بست، خواهی دانست که آنچه جسم نامیده شده، دارای گونه‌هایی از وجود است که در شرف و پستی و بالایی و پائینی، از زمانی که طبیعی است تا هنگامی که عقلی می‌شود، متفاوت است. پس باید ممکن باشد که در هستی جسمی الاهی موجود باشد که نظیری ندارد و او سمیع و بصیر است و به اسمای الاهی نامیده شده و به صفات ربانی موصوف است. بنا بر اینکه جایز نیست ذات واجب‌تعالی فاقد کمالات وجودی بوده و ذات احدی او واجد جهتی باشد که منافی و جوب وجود است، بلکه در او سلبی جز سلب اعدام و نقایص نیست. همچنین وجود او علم به تمام اشیا است. از این رو، همه اشیا در این شهود الاهی (علم الاهی به خود) به وجود علم او که همان وجود ذات و اسمای حسنا و صفات علیای وی‌اند، با معانی فراوان خود، که موجود به وجود یکتای قیومی صمدی‌اند، موجودند. (شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۵-۲۰۷)

تبيين و تفسير ملاصدرا از تعبير منسوب به هشام، تفسيری شاذ بوده و بر مقدمات خاصی استوار است که با توجه به مسائل کلامی و فلسفی مطرح در آن دوره تاریخی و گزارش‌های رسیده از مناظرات و مباحثات کلامی در زمان حیات هشام، این احتمال که هشام از آنها آگاهی داشته باشد دور از ذهن است. از این رو، تطبیق این تبیین بر دیدگاه هشام دشوار است، هر چند اصل این تبیین در جای خود، مطلبی استوار باشد.

به بیانی که گذشت، انتساب باور به تجسیم به هشام پذیرفته نیست. نه تنها این انتساب را متکلمان شیعه باور ندارند و به آن واکنش نشان داده‌اند، سخن متکلمان اهل سنت نیز در این زمینه با هم ناسازگار است و نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد (۱۴۱۶)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۱-۳، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن شهر آشوب (۱۳۸۰)، معالم العلماء، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه.
۴. ابن قتیبه دینوری (بی تا)، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العربی.
۵. اسد حیدر (۱۳۹۰)، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۳-۴، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، متکلمان شیعه: هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. اسفرائینی، ابو مظفر (۱۴۱۹)، التبصیر فی الدین، بی جا، المكتبة الازهریه للتراث.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت رُیتر، بی جا، بی نا، چاپ سوم.
۹. بغدادی، ابو منصور (۱۴۱۷)، اصول الدین، بیروت: دارالفکر.
۱۰. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (۱۴۱۵)، الفرق بین الفرق، تعلیق: الشیخ ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفة.
۱۱. توحیدی، ابوحیان (۱۴۰۸)، البصائر و الذخائر، جزء ۳، ۷ و ۹، تحقیق: وداد القاضی، بیروت: دار صادر.
۱۲. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۱۳)، تبصرة العوام فی معرفة الانام، تصحیح: عباس اقبال، بی جا، انتشارات اساطیر.
۱۳. حلّی، جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی الزنجانی، بی جا، انتشارات رضی و انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۱۴. خوانساری، آقا جمال (۱۳۷۸)، مناظرات (ترجمه الفصول المختارة)، تحقیق: صادق حسن زاده، قم: دبیرخانه کنگره محقق خوانساری.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۶۹)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۲۰، قم، مرکز نشر آثار الشیعة، ۱۳۶۹.

١٦. خياط، ابوالحسين (بى تا)، الانتصار و الرد على ابن الراوندى الملحد، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
١٧. الشافى فى الامامة (١٤١٠)، ج ١ و ٤، تهران: مؤسسة الصاد، چاپ دوم.
١٨. شرف الدين الموسوى العاملى، عبدالحسين (١٤١٣)، المراجعات، بى جا، انتشارات اسوه.
١٩. شوشترى (تسترى)، محمدتقى (١٤٢٢)، قاموس الرجال، ج ١٠، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٠. شوشترى، قاضى نورالله (١٣٧٧)، مجالس المؤمنين، ج ١، تهران: انتشارات اسلامية.
٢١. شهرستانى، عبدالكريم (١٤٢١)، الملل و النحل، تحقيق: محمد عبدالقادر الفاضلى، بيروت: المكتبة العصرية، چاپ دوم.
٢٢. صدوق، ابو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه قمى (١٤١٦)، التوحيد، تصحيح و تعليق: سيدهاشم حسيني طهرانى، چاپ ششم، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين.
٢٣. جوهرى (١٤٠٧)، صحاح اللغة، ج ٦، بيروت: دار العلم للملايين، چاپ سوم.
٢٤. طبرسى، ابو منصور احمد بن على بن ابى طالب (١٤٠١)، الاحتجاج، ج ١ و ٢، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، مؤسسة اهل البيت (ع).
٢٥. طوسى، محمد بن حسن بن على، (شيخ طوسى) (١٣٨٤) اختيار معرفة الرجال (معروف به رجال كشى)، تصحيح: حسن مصطفوى، مشهد: دانشگاه مشهد.
٢٦. سامى النشار، على (١٣٨٥)، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، ج ٢، بى جا: دارالمعارف، چاپ سوم.
٢٧. صليبييا، جميل (١٣٦٦)، فرهنگ فلسفى، تهران: انتشارات حكمت.
٢٨. فيض كاشانى، ملامحسن (١٣٧٠)، الوافى، ج ١، اصفهان: مكتبة الامام امير المؤمنين (ع).
٢٩. قمى، قاضى سعيد (١٣٧٣-١٣٧٤)، شرح توحيد صدوق، ج ٢ و ٣، تصحيح و تعليق: نجفقللى حبيبي، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
٣٠. معتزلى، قاضى عبدالجبار (١٤٢٢)، شرح الاصول الخمسة، چاپ اول، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣١. كراچكى، ابو الفتح (بى تا)، كزالفوائد، بى جا، مكتبة المصطفوية.
٣٢. كلينى، محمد بن يعقوب (بى تا)، اصول كافى، ترجمه: سيد جواد مصطفوى، تهران: بى نا.
٣٣. مامقانى، عبدالله (١٣٥٢)، تنقيح المقال، نجف: المطبعة المرتضوية.
٣٤. مجلسى، محمدباقر (١٣٦٣)، مرآة العقول، ج ٢، تهران: دارالكتب الاسلامية، چاپ دوم.
٣٥. _____، (١٤٠٣)، بحار الانوار، ج ٣، بيروت: دار احياء التراث العربى.



۳۶. مدرس یزدی، آقا علی اکبر (۱۳۷۴)، مجموعه رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، مصنفات الشيخ المفید، ج ۴، (اوائل المقالات)، بی جا: المؤتمر العالمی لالفیة الشيخ المفید.
۳۸. _____، (۱۴۱۳)، الحکایات، ج ۱۰، بی جا: المؤتمر العالمی لالفیة الشيخ المفید.
۳۹. _____، (۱۴۱۳)، المسائل السرویه، ج ۷، بی جا: المؤتمر العالمی لالفیة الشيخ المفید.
۴۰. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۸۹۹)، البدء و التاریخ، ج ۱، ۲ و ۵، بیروت: دار صادر.
۴۱. ملاصدرا، شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۷)، شرح اصول الکافی، ج ۲، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۲. القفاری، ناصر بن عبدالله بن علی (۱۴۱۸)، اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنی عشریة عرض و نقد، مصر: دار الرضا.
۴۳. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس (۱۴۱۸)، الرجال، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم.

