



امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد

محمد جعفر رضایی*

چکیده

از مهم‌ترین ابهامات تاریخ کلام امامیه رابطه دوره نخست کلام امامیه (مدرسه کوفه) با کلام امامیه در مدرسه بغداد در سده چهارم و پنجم است. سرشناس‌ترین متکلم امامیه در دوره حضور هشام بن حکم است. در این مقاله سعی شده است تا امتداد جریان فکری وی و پیروانش را تا سده چهارم بررسی شود. در همین راستا در بخش نخست، با پی‌گیری امتداد شاگردان این جریان فکری به این نتیجه رسیدیم که آراء کلامی این جریان فکری از طریق افرادی مانند یونس بن عبدالرحمن، محمد بن عیسی بن عیید، فضل بن شاذان، ابراهیم بن هاشم، علی بن ابراهیم و کلینی به بغداد منتقل شده است. در بخش دوم نیز بدون توجه به سیر استاد و شاگردی به تأثیر اندیشه‌های هشام بن حکم در دیگر متکلمان امامیه در این بازه زمانی پرداخته شده و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که به مرور از میزان تأثیرگذاری اندیشه‌های وی کاسته شده و در افرادی مانند سید مرتضی به حداقل (مباحث مربوط به امامت) رسیده است.

کلیدواژه‌ها

مدرسه کوفه، هشام بن حکم، جریان فکری هشام بن حکم، متکلمان امامیه.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت (پژوهشگاه قرآن و حدیث) jafarrezaei61@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۲/۱۸





مقدمه

یکی از پرسش‌ها و ابهام‌های مهم در تاریخ کلام امامیه تفاوتی است که بین اندیشه‌های متکلمان عصر حضور (مدرسه کوفه) با متکلمان امامیه در دوره‌های بعد، به‌ویژه عالمان مدرسه کلامی بغداد^۱، مانند شیخ مفید و سید مرتضی وجود دارد. توجه به این تفاوت‌ها و نزدیکی دیدگاه عالمانی مانند شیخ مفید و سید مرتضی به معتزله بر جدیت پرسش پیش روی ما می‌افزاید. چه امامیه را در این دوره متأثر از معتزله بدانیم و چه این ادعا را انکار کنیم، نمی‌توان تفاوت‌های موجود میان دیدگاه‌های این دو گروه از متکلمان امامیه (متکلمان امامیه در عصر حضور و متکلمان امامیه در سده چهارم و پنجم) را نادیده انگاشت (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۷۱).^۲ این تفاوت‌ها این پرسش را به ذهن می‌آورد که کلام امامیه در مدرسه کوفه چه سرانجامی داشت؟ آیا اندیشه‌های کلامی امامیه در مدرسه کوفه به کلی از میان رفت یا این که به نوعی به حیات خود تا مدرسه بغداد ادامه داد؟

از میان متکلمان عصر حضور می‌توان خط فکری هشام و پیروانش را یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری دانست. حجم ارجاعاتی که به وی و پیروانش در کتاب‌های ملل و نحل داده شده و حملاتی که از سوی معتزلیان به وی صورت گرفته است، اهمیت وی را در میان امامیه نشان می‌دهد. مناظره‌هایی که از او در کتاب‌های مختلف بیان شده است نیز شاهد مهم دیگری بر این جایگاه است.^۳ به جز این موارد می‌توان هشام و پس از او یونس (شاگرد ارشد وی) را رهبر فکری گروهی از متکلمان امامیه در دوره خودشان و پس از آن دانست. این که در کتاب‌های رجال برخی از یاران ائمه علیهم‌السلام را «من اصحاب هشام» یا «یونسی» معرفی کرده‌اند^۴، شاهد مهمی بر این ادعاست.

برخی استمرار این خط فکری را تا یکی دو نسل پس از آنها دانسته و ادعا کرده‌اند که پس از آن متکلمان و محدثان امامیه همگی روی خوش به تفکر هشام نشان ندادند و آن را

۱. مقصود از مدرسه بغداد، مدرسه‌ای کلامی است که از غیبت صغری آغاز شده و در نهایت، در افرادی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی به اوج خود رسیده است.
۲. این تفاوت‌ها چندان زیاد است که برخی از محققان این دو مدرسه کلامی را بیگانه از یکدیگر قلمداد کرده‌اند (Amir Moezzi, 1994: 5-28).
۳. در کتاب هشام بن حکم مجموعه‌ای از این مناظره‌ها در یک فصل جمع‌آوری شده است (نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۲۵۱-۳۰۳).
۴. در ادامه به این موارد اشاره خواهد شد.

به فراموشی سپردند (Madelong, III, 496a). این مقاله در پی آن است که امتداد و بسامد جریان فکری هشام بن حکم را تا متکلمان امامیه در مدرسه بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) بررسی کند.

برای پاسخ به این پرسش در بخش نخست مقاله به این بحث خواهیم پرداخت که آیا شاگردانی از این جریان فکری، در مدرسه کلامی بغداد وجود داشته‌اند و در بخش دوم به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا گزارش یا گزارش‌هایی وجود دارد که بیان‌گر پیروی افرادی در این دوره بغداد از تفکرات و اندیشه‌های خاص جریان هشام بن حکم باشد. پیش از پاسخ‌گویی به این دو پرسش، معرفی جریان کلامی هشام بن حکم ضروری می‌نماید.

هشام بن حکم و اختصاصات فکری وی^۱

هشام بن حکم ابومحمد سرشناس‌ترین نماینده کلام امامیه در زمان امام جعفر صادق و امام موسی کاظم علیه السلام بود. اندیشه هشام در بحث امامت مهم‌ترین جزو نظام فکری او بوده است. بی‌شک هشام بن حکم نوآوری‌هایی در تبیین، توضیح و نظریه‌پردازی آموزه امامت شیعی داشته است؛^۲ اما این به معنای ابداع این اندیشه‌ها نبوده است. از جمله این موارد می‌توان به تبیین ویژه او از نظریه عصمت و نص اشاره کرد.^۳ به اعتقاد او پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مسلمانان به امامی نیازمندند که از سوی خداوند هدایت شده و مرجع بلافصل امور دینی باشد. هشام برای تمایز نهادن میان مقام امامت و نبوت، هرگونه ارتباط آسمانی (نزول ملائکه) را برای امام انکار می‌کرد.^۴ در نظر او، نبوت از طریق نزول ملائکه و امامت از

۱. در بیان اندیشه‌های هشام بن حکم در این بخش از منابع مختلفی استفاده شده است که مهم‌ترین آنها مجموعه درس‌گفتارهای استاد محمد تقی سبحانی در انجمن کلام حوزه بوده است.

۲. این نکته غیرقابل انکار است که هشام مباحث امامت و به‌ویژه نص و عصمت را با شیوه‌ای عقلی تبیین کرد؛ برای مثال، بنگرید به این سخن ابن ابی عمیر که بهترین نکته‌ای که از هشام آموخته است را تبیین وی از عصمت می‌داند (نک: صدوق، ۱۴۰۳، الف، ج ۱: ۲۱۵).

۳. اصل اندیشه عصمت پیش از هشام نیز در امامیه مطرح بود؛ برای مثال، می‌توان به روایات برخی از اصحاب پیش از هشام (مانند جابر) درباره این که ارواح پنج‌گانه‌ای در ائمه علیهم السلام وجود دارد و یکی از این ارواح روح القدس است و ائمه با این روح از گناهان بازداشته می‌شوند، اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۲).

۴. هشام هرگونه وحی و حتی الهامی را برای ائمه انکار می‌کرد. به نظر او علم ائمه علیهم السلام یا به قرآن یا به میراث پیامبر (یا معنوی مانند گشوده شدن هزار باب علم یا مادی مانند کتبی که به ائمه به ارث رسیده است) متکی است (نک: رضایی، ۱۳۹۱).





طریق پیامبر اکرم ﷺ و نص ایشان منعقد می‌شود. همچنین این نص باید نصی آشکار و جلی باشد و جا برای هیچ اختلافی باقی نگذارد.^۱ او نیز همانند دیگر امامیه بر این باور بود که امام باید معصوم از گناه و خطا باشد. با این حال، تفسیر خاص او از عصمت در امتداد همان دیدگاه او در انکار ارتباط آسمانی امام بود. در تبیین او، عصمت امام نتیجه کنترل درونی خود اوست، نه محافظت بیرونی.^۲ همچنین می‌توان او را نخستین فردی دانست که برای اثبات عصمت از استدلال عقلی بهره گرفته است.

هشام در بحث معرفت خداوند همچون دیگر امامیه به اضطراری بودن معرفت معتقد بود. با این حال بر خلاف دیگر امامیان، وی و اصحابش معتقد بودند که این معرفت پس از استدلال عقلانی و «نظر» به فعلیت می‌رسد (اشعری، ۱۳۶۰: ۵۲).^۳ او عقل را در کنار انبیا و ائمه علیهم‌السلام که حجت ظاهری هستند، حجت باطنی می‌داند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶). از نگاه او، عقل ابزاری برای شناخت صواب از خطاست. وی در مناظره با عمرو بن عبید قلب، «عقل» را موهبتی برای برطرف شدن شک و تردید می‌داند (همان: ۲۳۹). با این حال، وی معتقد به محدودیت عقل است و در عبارتی که کلینی از او نقل کرده است، عقل را ناتوان از شناخت ذات خدا می‌داند (همان: ۱۳۴). همچنین وی در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام به نیازمندی عقل به وحی تصریح کرده است (همان: ۱۸۱۶).

یکی از جنجالی‌ترین اندیشه‌های هشام بن حکم بحث «تجسیم» است. گفته شده که هشام خداوند را جسمی نه مانند اجسام دیگر (جسم لا کالاجسام) می‌دانست. این که مقصود هشام از جسم در عبارت «جسم لا کالاجسام» چه بوده است، ما را تا اندازه‌ای به دیدگاه او درباره

۱. به نظر او یکی از دلایل لزوم نص بر امام این است که اختلاف میان مدعیان امامت در خاندان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از میان برود، حال آن‌که نص خفی چنین کارکردی ندارد.

۲. در این باره به تفسیر خاص هشام از عصمت مراجعه کنید (نک: صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۳). در برابر این تفسیر از عصمت برخی عصمت را حاصل ارتباط امام با روح القدس و محافظت این روح از امام می‌دانستند (نک: رضایی، ۱۳۹۱).

۳. از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که هشام در حالی که معارف را اضطراری می‌دانسته، اما به وجوب نظر نیز قائل است. اقوال اصحاب دیگر که در سخن اشعری آمده است، بیانگر آن است که دست کم برخی از امامیه اعتقاد داشتند که نظر و استدلال عقلی به علم نمی‌انجامد. نمونه دیگر این تقابل را می‌توان در گزارش دیدگاه یونس نزد امام رضا علیه‌السلام مشاهده کرد. در این گزارش آمده است که یونس معارف را اکتسابی می‌دانست (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴).



خداوند نزدیک خواهد کرد. به احتمال زیاد این دیدگاه هشام در تقابل با تنزیه افراطی (تعطیل) در معتزله بیان شده است. به بیان دیگر، مقصود هشام از عبارت جسم در این عبارت چیزی معادل وجود است (سامی النشار، ۲۰۰۸، ج ۲: ۸۵۳-۸۶۰؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۴۰). البته، در روایتی از خود هشام بن حکم در این بحث اصطلاح «شیء» برای خداوند به کار رفته است و اطلاق عنوان جسم و صورت از خداوند انکار شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۴). شیخ مفید و کراجکی نیز به بازگشت هشام از کاربرد اصطلاح جسم درباره خداوند اشاره کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۴۱-۴۰).

در بحث رؤیت الله از هشام بن حکم نقل قولی در کافی آمده است که ادراک بصری و حتی قلبی^۱ را انکار می‌کند. البته، مقصود وی از ادراک عقلی معرفت عقلی خداوند نیست، بلکه مقصود وی آن است که عقل توانایی تخیل و تصور خدا را ندارد. این ادعا از توضیحات هشام در نقل قول کافی قابل اثبات است. در این عبارات هشام ادراک اشیاء را یا با حواس و یا به وسیله قلب (عقل) ممکن می‌داند و توضیح می‌دهد که ادراک حسی خداوند ممکن نیست و برای این ادعا ادله‌ای عقلی اقامه می‌کند. از نظر او، ادراک عقلی خداوند نیز ممکن نیست؛ چرا که عقل تنها اموری را درک می‌کند که در هوا موجود است و چون خداوند و امر توحید در هوا موجود نیست، عقل نیز توانایی درک آن را ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹). البته، این سخن هشام با آنچه در برخی از روایات مبنی بر امکان رؤیت قلبی آمده است، ناسازگار نیست و حتی از هشام روایتی در انکار رؤیت بصری و اثبات رؤیت قلبی به جا مانده است (خزاز، ۱۴۰۱، ۲۶۰-۲۶۱). آنچه هشام انکار می‌کند ادراک بصری و قلبی (عقلی) است که در برخی از روایات از آن به «اوهام القلوب» یا «احاطة الوهم» تعبیر شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹). شاید به همین دلیل است که هشام در بحث معراج معتقد بود که ممکن نیست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خداوند را دیده باشد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۰).

در بحث صفات الاهی، هشام بن حکم نظریه‌ای خاص داشت. به نظر او علم، قدرت، حیات، بینایی و شنوایی صفات هستند و به همین دلیل ممکن نیست که به عنوان قدیم یا حادث توصیف شوند. هشام همچنین با این نظریه از کمند پرسشی که معتزلیان درباره تعداد اعراض الاهی مطرح کردند و یگانگی خدا را تهدید می‌کرد، گریخت، چون این صفات نه خدا و نه غیر خدا هستند: «ان العلم صفة له لیست هی هو ولا غیره» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۷). این نظریه همچنین در دیدگاه هشام درباره صفت «اراده» نیز مؤثر بود. به نظر او اراده الاهی، حرکت

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم قلب در نظر هشام همان عقل است.



خداوند است و حرکت نیز نه خدا و نه غیر خداست، بلکه معنایی برای خداست. روشن است که این حرکت به معنای حرکت مکانی نیست، بلکه حرکت در نگاه او فعل خداوند در چیزی (فعله الشیء) است و این حرکت مستلزم آن نیست که خداوند از جایی به جای دیگر نقل مکان کند و دیگر در مکان نخست نباشد (زوال) (همان: ۲۱۳).

نظریه دیگر هشام که حتی در برخی روایات انکار و رد شده است، بحث علم الاهی است. بنا بر ادعای برخی، هشام معتقد بود که خداوند به اشیاء یا وقایع پیش از وجود آنها علم ندارد و چنین استدلال می‌کرد که علم خداوند به آنها از ازل، مستلزم وجود آنها از ازل خواهد بود (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۸۰). هر چند گزارش‌ها و احادیث درباره دیدگاه هشام در باب علم الاهی متفاوت است، ولی هشام - برخلاف تصور این گروه که مبتنی بر گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین است - علم قدیم الاهی را انکار نمی‌کرد، بلکه به گفته شهرستانی از دیدگاه هشام «خداوند از ازل بنفسه عالم بوده است و به اشیاء بعد از تحقق آنها به سبب علمی عالم است؛ علمی که نه حادث است و نه قدیم؛ زیرا صفت است و صفت وصف نمی‌شود» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱۷).

اندیشه هشام در بحث استطاعت نیز تا اندازه‌ای وی را از گروه‌های دیگر در بین امامیه جدا می‌کرد. در حالی که برخی مانند زراره استطاعت را پیش از فعل می‌دانستند، هشام نظریه‌ای خاص ارائه کرد. به گفته هشام، استطاعت شامل پنج عنصر صحت، رهایی از قیود، مهلت زمانی، ادوات لازم مانند دست و سبب مهیج اضافی است. به نظر او چهار مورد نخست پیش از فعل و مورد آخر هم‌زمان با فعل و به دست خداوند است. وقتی خداوند این سبب را فراهم سازد، فعل ایجاد می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲). شبیه این سخن در برخی از روایات نیز نقل شده است.

شاگردان و جریبان کلامی هشام بن حکم

اندیشه‌های هشام بن حکم در میان امامیان معاصر و پس از او پیروانی پیدا کرد. در همان دوران حیات هشام فردی به نام ابوالحسن علی بن منصور رساله‌ای نگاشت و در آن مباحثات کلامی هشام بن حکم را جمع‌آوری کرد. این رساله التدبیر نام داشت و دربرگیرنده مباحثی در باب توحید و مسئله امامت بود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳). منابع رجال و ملل و نحل از وی یاد می‌کنند و او را جزء شاگردان هشام می‌دانند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱، اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳).

از میان شاگردان هشام می‌توان به محمد بن خلیل السکاک نیز اشاره کرد که از وی



حدیثی نقل نشده است، اما در منابع مقالات و فرق و رجال اقوالی به وی منتسب شده است که از آن جمله می‌توان به اعتقاد به حرکت برای خداوند^۱، پذیرش علم و قدرت حادث برای خداوند (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۱۶)، اعتقاد به تجسیم لفظی^۲ و اعتقاد به تشبیه^۳ اشاره کرد. شاگرد دیگر هشام، علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار است. وی ابتدا در کوفه اقامت داشت و سپس به بصره رفته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱). وی از هشام با عبارت «عضدنا و شیخنا والمنظور الیه فینا» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۶۳). وی همچنین در کتابی مجالس (مناظره‌ها) هشام بن حکم را جمع‌آوری کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱). با این حال، وی در دو بحث اراده الاهی (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) و ایمان (همان: ۵۴) نظری متفاوت با استادش داشت.

فرد دیگری که می‌توان او را میراث‌دار اصلی تفکر هشام دانست، یونس بن عبدالرحمن است. وی بغدادی است و به احتمال زیاد در بغداد با هشام آشنا شده است. کشی اخبار بسیاری درباره او نقل می‌کند و در جایی به صراحت او را از غلمان هشام (شاگردان هشام) می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۷۸ و ۵۳۹). گفته شده است که وی در بحث تجسیم دیدگاهی مشابه - و یا تعدیل‌شده - دیدگاه هشام داشت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۶). وی در بحث استطاعت، نظری مشابه هشام دارد و خود از راویان روایتی است که فهم زراره و برید را از استطاعت به نقد می‌کشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۸). در مباحث امامت وی برخلاف هشام بن حکم، ناقل روایاتی مبنی بر تحدیث و الهام به ائمه علیهم‌السلام است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۱).^۴ با این حال، حجم عمده

۱. تفسیری که از حرکت خداوند در منابع به او منتسب شده است، با آنچه درباره هشام گفته شد متفاوت است. اشعری نیز به وی نسبت داده است که او در بحث حرکت برخلاف هشام زوال را برای خداوند جایز می‌داند (اشعری، ۱۳۶۰: ۲۱۳). بی‌شک مقصود وی از زوال، زوال حرکتی بوده است (همچنین نک: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

۲. گفته شده که وی نیز به تجسیم اعتقاد داشته ولی تجسیم در دیدگاه وی نه معنوی که لفظی بوده است. به بیان دیگر، او اصطلاح جسم را برای خداوند به کار می‌برد، اما خداوند را جسم نمی‌دانست (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۶).

۳. «له کتب منها کتاب فی الامامة و کتاب سماه التوحید وهو تشبیه و قد نقض علیه» (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۸).

۴. البته بنا به برخی از گزارش‌ها وی الهام و تحدیث را قبول نداشت و قائل به قیاس برای ائمه علیهم‌السلام بوده است. (اشعری، ۱۳۶۰: ۹۸-۹۷). سعد در جریان اختلافات دیدگاه‌های موجود میان امامیه درباره امام جواد علیه‌السلام دیدگاه یونس را چنین بیان کرده است. این در حالی است که بنا به چندین گزارش در کشی یونس در اواخر امامت امام رضا علیه‌السلام از دنیا رفته است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۵ و ۴۸۶). افزون بر این، روایاتی که از یونس در موضوع علم امام موجود است، در تقابل با این ادعا نسبت به وی است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۷، ۳۳۲ و ۴۶۲).



میراثی که از یونس به جا مانده، فقهی است. حجم زیاد اجتهادهای شخصی او که در منابع روایی ما نقل شده است، مهم‌ترین دلیل بر این مدعاست؛ برای مثال، کلینی عباراتی را در موضوعات فقهی از یونس نقل می‌کند که روایت نیستند، بلکه اجتهاد و یا قیاس خود اویند. از جمله این موارد می‌توان به سخنان منقول از وی در ابواب ارث و زکات اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۱۱۵ و ۲۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴).^۱ شاید نقطه تمایز اصلی یونس از دیگران را بتوان در همین روش فقهی او دانست.^۲ شیعیان بصره با یونس خصومتی داشتند که چه بسا به دلیل روش فقهی یا برخی از دیدگاه‌های کلامی او باشد.^۳ این که چرا شیعیان بصره چنین رویکردی داشته‌اند، معلوم نیست. به احتمال زیاد، به تقابل مرجعیت فکری وی و علی بن اسماعیل میثمی (دیگر شاگرد هشام) که در بصره زندگی می‌کرد، برمی‌گردد.

غیر از او می‌توان به ابومالک خضرمی اشاره کرد. او نیز بنا به گفته کلینی از اصحاب هشام بن حکم بوده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۱۰). البته، با توجه به گزارش‌های اشعری وی متکلم مستقلی است که گاه دیدگاه‌های متفاوتی با دیگران نیز دارد.^۴

از میان شاگردان هشام تنها کسی که خود نیز شاگردان بسیاری تربیت کرد و جریانی فکری اطراف خود پدید آورد، یونس بن عبدالرحمن بود. عبارات «من اصحاب یونس» یا «یونسی» بارها در منابع ذکر شده است. از جمله شاگردان وی می‌توان به محمد بن عیسی بن عبید اشاره کرد. طوسی او را «یونسی» معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۹۱). افزون بر این، بخش عمده‌ای از آثار و روایات یونس توسط وی منتقل شده است؛ برای مثال، محمد بن عیسی بن عبید در جلد نخست کافی نزدیک به ۵۰ روایت از یونس نقل کرده است که این روایات در بیشتر باب‌های اعتقادی مانند جبر و تفویض و امر بین الامرین،

۱. افزون بر این، یونس در بسیاری از موارد پس از نقل روایت، به اجتهاد و بیان دیدگاه فقهی خودش

پرداخته است (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۵۰۹ و ۵۲۸ و ج ۷: ۲۱۲؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰: ۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۹: ۷۲).

۲. برای مثال، در بحثی فقهی گفته شده است که یونس و پیروانش چنین می‌گفتند. این در حالی است که در هیچ یک از منابع امامیه چنین سخنی نسبت به مواضع کلامی یونس نقل نشده است (نک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۸۸).

۳. درباره بدگویی شیعیان بصره نزد امام رضا علیه السلام از یونس نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۸۷. در جایی دیگر نیز هشام بن ابراهیم از اصحاب یونس برخی از اشکالات بصریان نسبت به یونس را نزد امام رضا علیه السلام نقل کرده است (نک: همان: ۴۹۰).

۴. برای مثال، وی در مسائلی مانند اراده الاهی، استطاعت و نظر و معرفت، نظری متفاوت با هشام داشته است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳ و ۵۱).

مشیت و اراده، قضا و قدر، باب الحجة و... تقسیم شده است.

فرد دیگری که در منابع رجالی از اصحاب یونس معرفی شده است، عباس بن موسی الوراق است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸۱). طوسی به اشتباه نام او را عباس بن محمد الوراق ضبط کرده است (همان: ۳۶۹).^۱ تنها کتاب وی کتاب المتعة بوده است (همان: ۲۸۱). روایاتی هم که او از یونس نقل کرده است (نزدیک به ۶۰ روایت) همگی روایات فقهی اند.^۲ شاید بتوان او را در فقه در زمره اصحاب یونس به حساب آورد.

شیخ طوسی، یحیی بن عمران الهمدانی^۳ را نیز «یونسی» خوانده است. از او اطلاع چندانی نداریم. وی روایات بسیاری از یونس نقل کرده است. برخی از این روایات فقهی و بخش زیادی از آنها اعتقادی (تنها در مباحث مربوط به امامت) هستند.^۴ یحیی بن عمران روایت مهمی از یونس در تأیید مجادله و بحث با دیگر مذاهب نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۴۹). بنا به گزارشی در کشی خود او نیز پیروانی داشته است.^۵

محمد بن احمد بن مطهر نیز از کسانی است که از او با عنوان «یونسی» یاد شده است. با توجه به طبقه وی نمی توان او را از شاگردان یونس قلمداد کرد، چون شیخ طوسی او را جزء اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما السلام برشمرده است (طوسی، رجال: ۳۹۱ و ۴۰۱). این در حالی است که یونس از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام بوده است. در اعتقادات از او هیچ روایتی موجود نیست. تنها اشتراک محمد بن احمد و یونس درباره نمازهای مستحب شبهای ماه رمضان است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۴: ۱۵۵).^۶ این که شیخ چنین فردی را «یونسی» دانسته است، می تواند گویای آن باشد که سلسله پیروان یونس تا این دوران نیز ادامه داشته است. احمد بن عبدالله بن مهران کرخی نیز از شاگردان یونس معرفی شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۶۶).

۱. از این افراد روایاتی در منابع ما موجود است، اما تنها عباس بن موسی است که از یونس روایت کرده است. گذشته از آن قید «الوراق» تنها در عباس بن موسی دیده می شود.

۲. تنها روایت کلامی وی روایتی است درباره ماهیت ملائکه (نک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲: ۶۶۶).

۳. ضبط دقیق نام وی یحیی بن ابی عمران الهمدانی است (نک: خوبی، ۱۳۶۲: ج ۲۱: ۳۰). بخش زیادی از روایاتی که از او در بصائر الدرجات آمده، با این نام است.

۴. برای مثال نک: صفار، ۱۴۰۴: ۶، ۸، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۷، ۲۵۵، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۶۲ (اینها بخشی از روایات او از یونس است).

۵. بنا بر این نقل، امام رضا علیه السلام نامه ای به وی و اصحابش نوشته است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۲).

۶. در این روایت به نمازهایی که پیامبر اکرم در ماه رمضان پس از نماز مغرب و عشا می خواندند تصریح شده است. یونس نیز روایتی مشابه همین مضمون دارد (نک: طوسی، ۱۳۶۵: ج ۳: ۶۴).





از وی هیچ گزارشی که گویای دیدگاهی اعتقادی - کلامی باشد، موجود نیست. او کتابی با عنوان کتاب التأدیب دارد که گاهی نیز یوم وليلة خوانده شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۱). این کتاب دربرگیرنده روایاتی از ائمه علیهم السلام در موضوع ادعیه و اعمال روزانه است و کتاب‌هایی چون مصباح‌المتهدد و فلاح‌السائل از او استفاده کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۷؛ سید بن طاووس، ۱۴۰۶: ۲۰۸، ۲۵۷ و ۲۸۸). شاید او و محمد بن احمد بن مطهر هر دو در مسائل فقهی پیرو یونس بوده‌اند.

شاذان بن خلیل پدر فضل بن شاذان نیز از شاگردان یونس معرفی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۶). روایات وی در موضوعات فقهی است و حتی یک روایت کلامی نیز از او نقل نشده است که شاید به دلیل عدم گرایش کلامی در وی باشد. این که فضل در اواخر عمر از پیشینیانش که به مقابله با مخالفان تشیع می‌پرداختند، یاد می‌کند، ولی در این میان از پدرش نامی نمی‌آورد، می‌تواند مؤید خوبی بر این ادعا باشد (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹).

کسی، ابراهیم بن هاشم را نیز از شاگردان یونس معرفی می‌کند. با این حال، نجاشی بر این سخن خرده گرفته است. با توجه به این که ابراهیم بن هاشم مستقیماً هیچ روایتی از یونس نقل نکرده است، به نظر سخن نجاشی قابل اعتمادتر است. البته، پیش از این محمد بن احمد بن مطهر نیز چنین وضعی داشت. او از نظر طبقه امکان نقل از یونس را نداشت. به هر حال تعلق خاطر ابراهیم بن هاشم به یونس و هشام و اندیشه‌های کلامی و به‌ویژه آرای فقهی آنها او را در جریان فکری یونس و هشام قرار می‌دهد.

اندیشه‌های هشام بن حکم و یونس از یک سو به نیشابور و از دیگر سو به قم منتقل شد. انتقال این جریان فکری به نیشابور مرهون تلاش‌های فضل بن شاذان و شاگردان او در نیشابور (مانند علی بن محمد بن قتیبه) است.^۱ فضل به گفته خودش آخرین متکلم از نسل هشام بن حکم است (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹). پدرش شاذان بن خلیل - همان‌طور که پیش از این گفتیم - نزد یونس درس خوانده است. این که فضل در این جریان فکری قرار دارد، افزون بر ادعای خودش مؤیداتی نیز در روایات و اندیشه‌های فضل دارد؛ برای مثال، در علم کلام می‌توان به اندیشه‌های او در بحث صفات الاهی و اعتقاد به جسم لا کالاجسام و مباحث امامت (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹-۵۴۱).^۲ و در فقه به استفاده وی از قیاس^۳ اشاره کرد (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴:

۱. شاهد این ادعا آن است که حجم عمده‌ای از روایات مدح یونس را علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان نقل کرده است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۸۴-۴۹۸).

۲. وی همچنین کتابی در اثبات اعتقاد به تجسیم در رد اسکافی نوشته است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷).

۳. بی‌شک، قیاس در این دوره به معنای قیاس مصطلح در دوره‌های بعدی نیست، بلکه هر نوع استدلال عقلی را دربر می‌گیرد.



۲۷۰. با توجه به این که فضل در نیشابور جریان فکری خاصی را در اطراف خودش ایجاد کرده بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹-۵۴۱) شاگردانش (علی بن محمد بن قتیبه^۱ و محمد بن اسماعیل بندفر یا بندقی)^۲ پس از او نیز اندیشه‌های او را پی گرفتند.

در همین دوره محمد بن مسعود عیاشی نیز از کسانی است که از روش کلامی (مناظره) هشام دفاع می‌کرد (همان: ۲۶۵). او روایتی نیز در تأیید شخصیت هشام نقل کرده است (همان: ۲۷۸). عیاشی شاگردان بسیاری داشته که با تعابیری مانند «غلمان» و «اصحاب» در منابع رجالی مانند رجال طوسی مشخص شده‌اند. یکی از اینها محمد بن عمر کشی است (همان: ۴۴۰). وی به شدت از جریان هشام و یونس دفاع می‌کرد.^۳ البته کشی شاگرد ابن قتیبه نیز بود و از آن طریق نیز با جریان کلامی هشام مرتبط است. پس از کشی اطلاع چندانی از ادامه این جریان فکری در نیشابور و مناطق اطراف آن در دست نیست. تنها می‌دانیم که بخشی از این اندیشه‌ها در قالب روایات و کتب این افراد به قم و بغداد منتقل شده است.^۴

جریان فکری هشام و یونس در قم نیز به همت محمد بن عیسی بن عبید و ابراهیم بن هاشم گسترش یافت. ابراهیم بن هاشم نخستین فردی بود که اندیشه‌ها و میراث علمی مکتب کوفه را به قم منتقل کرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶). پیش از این گفتیم که وی در خط فکری هشام و یونس جای دارد. محمد بن عیسی بن عبید نیز بخش قابل توجهی از آثار یونس را به قم منتقل کرده است و خود نیز در این جریان فکری قرار دارد.

در قم در برابر جریان فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن دو موضع متفاوت اتخاذ شد:

۱. برخی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری، علی بن حدید و یونس بن بهمن موضعی منفی نسبت به هشام و یونس اتخاذ کردند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۹۷). نماینده برجسته این تفکر پس از این افراد سعد بن عبدالله اشعری (۲۹۹ق) است. وی حتی کتابی با عنوان مثالب هشام و یونس

۱. بسیاری از روایات مدح هشام، یونس و فضل از وی نقل شده است. از او با عنوان «صاحب الفضل بن شاذان» یاد شده است. وی همچنین کتابی مشتمل بر مجالس مناظره فضل با مخالفان داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۹).

۲. کلینی همه روایاتی که از فضل نقل می‌کند با واسطه همین فرد است.

۳. وی در معرفی یونس به نقد روایات ذم وی که برخی از قمی‌ها نقل کرده‌اند، پرداخته و از یونس جانب‌داری می‌کند (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۹۷). همچنین روایاتی که کشی در نقد نظریه استطاعت زراره از یونس نقل کرده است از طریق عیاشی است (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۴۴، ۱۴۸-۱۵۰).

۴. برای مثال می‌توان به انتقال کتاب‌های فضل بن شاذان (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۳)، شاگرد او علی بن محمد بن قتیبه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۹) و محمد بن مسعود عیاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۷؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۶۴) به بغداد اشاره کرد.



نگاشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷) و هنگامی که علی بن ابراهیم در کتاب فی معنی هشام و یونس از برخی از عقاید آنها دفاع می‌کند، در کتاب الرد علی بن ابراهیم فی معنی هشام و یونس به سخنان او پاسخ می‌دهد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۰). اگر کتاب علی بن ابراهیم در اثبات دیدگاه هشام در بحث معانی قائم به اجسام باشد و کتاب سعد بن عبدالله در رد این دیدگاه باشد، گواهی بر مخالفت با اندیشه‌های هشام بن حکم است. سعد بن عبدالله در کتاب المقالات والفرق نیز پس از ذکر اختلافات شیعیان پس از امام رضا علیه السلام به بیان دیدگاه‌های یونس بن عبدالرحمن درباره امامت و علم امام می‌پردازد (اشعری، ۱۳۶۰: ۹۸).^۱

۲. برخی دیگر مانند علی بن ابراهیم بن هاشم موضع مثبتی نسبت به این جریان نشان دادند و حتی در دفاع از این دو شخصیت کتابی با نام فی معنی هشام و یونس نگاشت. همان طور که گفته شد، به نظر می‌رسد این کتاب در اثبات نظریه «معنا» در بحث صفات الاهی باشد.

چندی بعد کلینی - شاگرد علی بن ابراهیم - این خط فکری را ادامه داد و آن را به بغداد نیز منتقل کرد. برخلاف این تلقی رایج که کلینی به دلیل محدث بودن رابطه خوبی با کلام ندارد، کلینی روایاتی را نقل می‌کند که در آنها ائمه علیهم السلام از متکلمان تجلیل کرده یا حتی روش درست علم کلام را به آنها آموخته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۱۷۱). همچنین در جایی دیگر کلینی از هشام نقل می‌کند که با آموختن نکاتی از امام صادق علیه السلام دیگر هیچ‌گاه در بحث و مناظره با دیگران در آن موضوع مغلوب نشده است (همان، ج ۱: ۱۱۴). البته، کلینی روایاتی نیز در مذمت سخن گفتن درباره ذات الاهی نقل کرده است (همان، ج ۱: ۹۲). بی‌شک این نهی مختص به ذات الاهی است، چون در آینده به مواردی که خود کلینی حتی در بحث صفات الاهی به تبیین کلامی پرداخته است، اشاره خواهیم کرد. همچنین از مجموع روایاتی که کلینی نقل کرده، می‌توان دریافت که کلام مذموم در نظر او کلامی است که از سخنان ائمه علیهم السلام فاصله بگیرد؛ چنان که در روایتی وی به این بحث اشاره کرده است (همان، ج ۱: ۱۷۱).

بنا به شواهد پیش گفته می‌توان ادعا کرد که کلینی با بحث و مناظره در صورتی که به ذات خداوند مربوط نباشد و موافق سخنان پیامبر و ائمه علیهم السلام باشد، موافق است. آنچه کلینی نسبت به آن حساسیت دارد، خودبستگی عقل^۲ است که هشام نیز - چنان که در آغاز مقاله

۱. پیشتر گفتیم که یونس در دوره امامت امام رضا علیه السلام در گذشته و بی‌شک دوران امام جواد علیه السلام را درک نکرده است. به همین دلیل سخنان افرادی مانند سعد بن عبدالله اتهاماتی بیش نیست.

۲. مقصود ما از خودبستگی عقل همان چیزی است که در روایت یونس بن یعقوب درباره روش درست کلام آمده است. یونس بن یعقوب بنا به برخی روایات ائمه علیهم السلام گمان می‌کرد که ائمه علیهم السلام به طور کلی با کلام مخالفند، ولی امام صادق علیه السلام به او گوشزد کردند که کلامی مذموم است که بی‌توجه به سخن ←

گفته شد. در این نکته با وی هم نظر است.

افزون بر این، کلینی خود از روش کلامی نیز بهره جسته است؛ برای مثال، او کتابی در رد بر قرامطه نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷) و در میان روایات کتاب کافی گاه خود به تبیین و حتی استدلال عقلی دست یازیده و برای در مقام تمایز نهادن میان صفات ذات و صفات فعل - پس از نقل روایات - همانند متکلمان استدلال کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۱۱-۱۱۲).^۱

نقل سخنان (غیر روایات) متکلمانی چون هشام بن حکم^۲ و یونس بن عبدالرحمن^۳ در میان روایات ائمه علیهم السلام نیز نشان‌دهنده آن است که کلینی دست کم تبیین آنان از روایات را پسندیده است.

با نظر به برخی شواهد، در بحث جایگاه عقل نیز می‌توان به این نتیجه رسید که کلینی نیز همانند هشام هرچند معرفت را اضطراری می‌داند، اما بر این باور است که شرط دستیابی به این معرفت استدلال عقلی است. از سویی، تأکید بسیار کلینی بر جایگاه عقل و آغاز کردن کتاب کافی با احادیث و روایات مربوط به عقل و جهل، نشان از توجه وی به جایگاه عقل در معرفت دارد. شاهد مهم تر نوع چینش روایات در ابواب مختلف اعتقادی است. کلینی کتاب توحید را با عنوان «حدوث العالم و اثبات المحدث» شروع کرده است. این شیوه در کتاب الحجة نیز رعایت شده است. وی این کتاب را با روایاتی آغاز کرده که محتوای آنها استدلال عقلی بر ضرورت حجت (الاضطرار الی الحجة) است. در این باب نیز روایات هشام و برهان‌های عقلی وی بر ضرورت حجت از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند.

کلینی افزون بر مباحث مربوط به روش، در مسائل کلامی نیز اشتراکات بسیاری با هشام دارد.^۴

۱. توحید: پیش‌تر اشاره شد که هشام هرچند در ابتدا از اصطلاح جسم برای خداوند استفاده می‌کرد، ولی دیدگاه نهایی او انکار جسم و صورت و پذیرش عبارت «شیء

→ ائمه علیهم السلام شکل گرفته باشد: «إنما قلت فویل لهم إن ترکوا ما أقول وذهبوا إلی ما یریدون» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱). البته، باید توجه کرد که این به معنای بی‌توجهی به عقل نیست، بلکه همان‌طور که شیخ مفید نیز در اوائل المقالات اشاره کرده است، انبیاء و ائمه انسان‌ها را به کیفیت استدلال تنبیه می‌دهند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۴). این برخلاف سخن برخی است که گمان کرده‌اند شیعیان به دلیل پذیرش امامت، جایی برای استدلال عقلی قائل نبودند (مدرسی، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۱. برای مشاهده عبارتی مشابه در همین بحث از شیخ طوسی که یک متکلم است نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۸۱

۲. در بحث نفی رؤیت نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹.

۳. در بحث ارت (همان، ج ۷: ۱۱۵ و ۱۱۸)، در بحث زکات (همان، ج ۳: ۵۰۹) و در باب نکاح (همان، ج ۵: ۵۷۰).

۴. البته، کلینی نقدهایی نیز بر هشام بن حکم دارد که در ادامه به برخی از این نقدها اشاره خواهد شد.





لا کالاشیاء» است. کلینی نیز این نظر را پذیرفته و حتی روایتی طولانی از هشام بن حکم در این باره آورده است: «هو شیء بخلاف الاشیاء، ارجع بقولی الی اثبات معنی وأنه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنه لا جسم ولا صورة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۸۳). بنابراین، همه نقدهایی که کلینی در بحث تجسیم آورده است (همان: ۱۰۴-۱۰۷) ناظر به دیدگاه نخست هشام‌اند.

۲. در بحث رؤیت الله نیز هشام در عین انکار رؤیت بصری و پذیرش رؤیت قلبی بر این نکته تأکید داشت که رؤیت قلبی به معنای ادراک قلبی (اوهام القلوب) نیست. کلینی نیز همانند او ضمن انکار رؤیت بصری و در بابی با عنوان «فی ابطال الرؤیة» سخنان خود هشام بن حکم را در انکار ادراک حسی و قلبی خداوند نقل کرده است. چینش وی از روایات این باب این گونه است که نخست روایات ابطال رؤیت بصری و تأیید رؤیت قلبی را نقل کرده و در ادامه به این بحث اشاره می‌کند که با این حال خداوند در روز معراج کمی از نور عظمت خود (آن مقدار که خود می‌خواست) را به پیامبرش نمایاند. در ادامه احادیثی در توضیح آیه «لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار» آورده است که در این احادیث نیز ادراک بصری و هم ادراک قلبی انکار شده‌اند و در نهایت، سخنان هشام در توضیح این بحث را نقل کرده است.

۳. در بحث علم الاهی پیش تر گفته شد که هشام بن حکم هر چند علم الاهی را حادث می‌دانست، ولی منکر علم قدیم الاهی نبود. روایت نخست کلینی در باب صفات ذات نیز بیانگر همین دیدگاه است: «لَمْ یَزَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ... فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۱۰۷).

۴. هشام اراده را حرکت می‌دانست و پیش تر توضیح داده شد که حرکت در نظر هشام همان فعل الاهی است. البته، باید توجه داشت که فعل الاهی در اینجا به معنای اشیاء و امور خارجی نیست، بلکه مقصود فعلی است که این امور از آن ایجاد شده‌اند. کلینی نیز در بخشی روایات اراده را جمع کرده و در این روایات اراده صفت فعل و حتی همان فعل الاهی می‌داند. البته، مقصود او نیز از فعل الاهی شیء خارجی نیست، بلکه احداث شیء (احداثه) است (همان: ۱۰۹-۱۱۰). کلینی همچنین با ذکر روایت «خلق الله المشیة بنفسها وخلق الاشیاء بالمشیة» این تمایز را بیشتر نشان می‌دهد.

۵. استطاعت: نخستین روایتی که کلینی در بحث استطاعت آورده است، مرتبط با همان مضمونی است که اشعری به هشام نسبت داده است.^۱ این مشابهت در رأی نهایی کلینی نیز

۱. فان اس اشاره کرده است که اولین فردی که به این مشابهت تذکر داد مادلونگ بود (نک: فان اس، ۲۰۸: ۵۲۳).



در این باب تأثیر داشته و بنا بر روایاتی که وی در این باب جمع کرده است بخشی از استطاعت پیش از فعل و بخشی هم‌زمان با انجام فعل است.

۶. کلینی در بحث امامت گاه هم‌رأی و گاه مخالف با هشام است؛ برای مثال، کلینی در مسائلی مانند منابع علم امام (به طور خاص تحدیث و الهام)^۱ و مالکیت زمین برای امام با هشام مخالف است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد در این بحث گاهی شاگردان هشام (مانند یونس) نیز دیدگاهی متفاوت داشته و تحدیث را پذیرفته‌اند.

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، می‌توان گفت که کلینی هرچند در برخی موارد (مانند موارد مربوط به امامت) به هشام نقدهایی دارد، ولی در بیشتر مباحث توحید و عدل در خط فکری هشام قرار می‌گیرد. چنین اختلافاتی در جریان هشام پیش از این نیز سابقه داشته است؛ برای مثال، گفته شده که محمد بن خلیل السکاک در برخی از مسائل با استادش هشام اختلاف نظر داشته است (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۳۲).

حضور کلینی در بغداد و نقل کتاب او توسط بسیاری از عالمان بغداد در این شهر شاهد مهمی است بر این که دست کم تا این دوره اندیشه‌های هشام بن حکم از طریق احادیث او و شاگردانش در بغداد مطرح بوده است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که خط فکری هشام بن حکم دست کم با ورود کلینی به بغداد در این شهر حضور داشته است. هرچند روشن نیست که آیا این جریان فکری پیش از این نیز در بغداد حضور داشته است یا نه.

متکلمان امامیه در سده سوم و چهارم و اندیشه‌های هشام بن حکم

در آستانه شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد، متکلمانی در امامیه پدید آمدند که به جریان‌های پیشین امامیه در کوفه وابستگی نداشتند. برخی از این افراد مانند محمد بن هارون معروف به ابو عیسی وراق (م ۲۴۷/۲۴۸ق)، ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق معروف به ابن راوندی (سده سوم) و محمد بن عبدالرحمن معروف به ابن قبه رازی پیش از گرایش به امامیه معتزلی بوده‌اند و برخی نیز مانند نوبختیان (اسماعیل بن علی معروف به ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ق) و حسن بن موسی معروف به ابو محمد نوبختی (م ۳۱۰ق)) متکلمان مستقلی‌اند که اطلاع چندانی درباره استادان آنها و خط فکری‌شان در دست نیست. رابطه این متکلمان با کلام گذشته امامیه و به طور خاص جریان فکری هشام بن حکم نیز نشان‌دهنده میزان تأثیر جریان فکری هشام بن حکم در این دوره است.

۱. درباره دیدگاه هشام در بحث تحدیث و الهام، نک: رضایی، ۱۳۹۱.



این متکلمان همگی در مباحث مربوط به امامت، به خصوص ادله عقلی بر وجوب امامت و نظریه نص متأثر از اندیشه‌های هشام بن حکم بوده‌اند. این تأثیرپذیری حتی در افرادی مانند شیخ مفید و سید مرتضی نیز قابل پی‌گیری است. قاضی عبدالجبار معتزلی اعتقاد به نص جلی و ادله عقلی بر امامت امام علی علیه السلام را از ابداعات هشام بن حکم، ابو عیسی و راق و ابن راوندی دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱۱۸). وی هر چند نوبختیان را از این گروه مستثنی کرده و ادعا می‌کند که آنها با تکیه بر ادله نقلی وجوب امامت را اثبات کرده‌اند، ولی سید مرتضی بر مبنای کتب نوبختیان ادعا می‌کند که ابوسهل نوبختی و ابومحمد نوبختی در اثبات وجوب امامت، همان راه گذشتگان را پیموده‌اند (علم الهدی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). به عبارت دیگر، آنان نیز وجوب امامت را با ادله عقلی اثبات کرده و از ادله نقلی به عنوان شاهد و مؤید بهره گرفته‌اند.

هر چند متکلمان امامیه و به‌ویژه معتزلیان شیعه شده در این دوره از برخی مفاهیم معتزلی (مانند لطف و اصلح) در این مسئله استفاده کردند^۱ و اندک تغییراتی در نظام پیشنهادی هشام بن حکم ایجاد کردند و این نظام فکری در شخصیت‌هایی مانند شیخ مفید و سید مرتضی به تکامل نهایی خود رسید، ولی بنیان اصلی نظریه امامت در امامیه بر پایه نظام پیشنهادی هشام بن حکم شکل گرفته بود.

متکلمان این دوره در دیگر مسائل کلامی نیز گاه با اندیشه‌های خاص هشام بن حکم همراه بوده‌اند. البته، این همراهی به مرور کمتر شده و می‌توان ادعا کرد که در سید مرتضی به جدایی کامل انجامیده است. از میان متکلمان امامیه در این دوره می‌توان به ابن راوندی اشاره کرد. وی از سوی مخالفانش به الحاد و بی‌دینی متهم شده است.^۲ با این حال، می‌توان وی را یکی از متکلمان بزرگ امامیه دانست که ابتدا معتزلی بوده و سپس به امامیه گرویده است. او پس از گرایش به امامیه بر ضد معتزله کتاب *فضیحة المعتزله* را نوشت و این یکی از دلایل اتهام وی به الحاد از سوی معتزله بوده است (زریاب، ۱۳۸۳: ۵۳۴-۵۳۵).

برخی از اعتقاداتی که به وی نسبت داده می‌شود، مشابه عقاید هشام بن حکم است؛ جز بحث امامت که می‌توان به مشابهت اندیشه وی درباره علم خدا با هشام بن حکم اشاره کرد. به اعتقاد ابن راوندی هر موجودی «شیء» و هر شیئی «موجود» است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۰). به عبارت دیگر، هر چه موجود نیست، شیئی ندارد و نباید به آن شیء گفت. بنا بر این دیدگاه ممکن نیست خداوند به اموری که موجود نیستند، عالم باشد. ابن راوندی برای حل

۱. برای مثال، می‌توان به استفاده ابن قبه رازی از قاعده اصلح اشاره کرد (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵).

۲. درباره اقسام این اتهامات، نک: زریاب، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۳۴-۵۳۵.



این اشکال گفته است که علم ازلی خداوند به اشیاء به این معناست که خداوند از ازل می‌دانست که این اشیاء وجود پیدا خواهند کرد (همان: ۱۵۹).

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، هشام بن حکم نیز معتقد بود که علم خداوند تنها به اشیای موجود، تعلق می‌گیرد. در بحث استطاعت نیز - بنا به گفته اشعری - ابن راوندی همانند هشام، استطاعت را مع الفعل می‌دانست (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

متکلم دیگر ابو عیسی وراق بغدادی است. وی نیز مانند ابن راوندی از معتزلیانی است که به امامیه پیوسته است. وی به جز امامت در بحث استطاعت نیز پیرو دیدگاه هشام بن حکم بوده است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۹۶).

ابو محمد حسن بن موسی و ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی از متکلمان امامی در اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم اند که آنان نیز در برخی از مباحث کلامی دیدگاهی مشابه هشام بن حکم دارند.^۱ البته، این تأثیرپذیری به معنای تبعیت مطلق نیست، بلکه گفته شده که ابومحمد گاه به نقد دیدگاه‌های هشام نیز می‌پرداخت (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۱). ابومحمد حسن بن موسی در بحث استطاعت با هشام هم‌رأی بوده و حتی کتابی در تأیید دیدگاه هشام نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۳). با این حال، ابوسهل نوبختی کتابی با عنوان کتاب الرد علی المجبره فی المخلوق والاستطاعة (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳) دارد که شاید مخالف دیدگاه هشام باشد. به نظر می‌رسد از آنجا که مجبره قائل به استطاعت مع الفعل بوده‌اند - این کتاب نیز در پی رد استطاعت مع الفعل است.^۲

نوبختیان در مباحث دیگری نیز هم‌رأی با هشام بن حکم بوده‌اند. از جمله آنها می‌توان به انکار و رد تحدیث و الهام به ائمه علیهم‌السلام (مفید، ۱۴۱۳: (ج) ۶۹-۷۰)، رد امکان معجزه برای غیر انبیاء (همان: ۶۸-۶۹)، چیستی انسان و اعتقاد به روح (مفید، ۱۴۱۳: ب: ۵۸-۵۹) اشاره کرد. اندیشه هشام در مورد اخیر توسط شیخ مفید نیز پی گرفته شد (همان).

جمع‌بندی

هشام بن حکم از متکلمان متقدم امامی است که تلاش کرد تا کلام امامیه را بر پایه سخنان

۱. قاضی عبدالجبار بر این مطلب تصریح دارد که نوبختیان از اندیشه‌های هشام استفاده کرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۱).

۲. با توجه به این که ابوسهل نقدی بر دیدگاه معتزله در بحث خلق اعمال ندارد و در عناوین کتاب‌های وی تلاشی برای اثبات موضع هشام بن حکم در این بحث نمی‌بینیم، نمی‌توان ادعا کرد که وی با هشام در این بحث هم‌رأی بوده است.



ائمه اطهار علیهم السلام تدوین کند. جایگاه و سیطره فکری وی چنان بود که جمعی از امامیه آن دوره را با خود همراه کرد. البته، برخی از اندیشه‌های هشام در همان دوره خودش با مخالفت جریان‌های دیگر امامیه روبه‌رو شد. ائمه اطهار علیهم السلام نیز در عین تمجیداتی که از هشام کرده‌اند، گاه به برخی از اندیشه‌ها و سخنان او خرده گرفته‌اند.

در اواخر دوران حکومت هارون الرشید، سخت‌گیری‌های حکومت نسبت به امامیه شدت گرفت و همین یکی از اسباب افول کلام امامیه شد. با این حال در این دوره می‌توان برخی متکلمان امام مسلک را یافت که به اندیشه‌ها و جریان کلامی هشام بن حکم تعلق خاطر داشته‌اند. نسل نخست شاگردان هشام بن حکم، هر چند در بیشتر موارد با اندیشه‌های هشام توافق دارند و حتی در متونی مانند مقالات الاسلامیین با عنوان «اصحاب هشام بن حکم» از آنها یاد شده است، اما گاه به اصلاح برخی اندیشه‌های وی نیز پرداختند؛ برای مثال، می‌توان به کنار گذاشتن تجسیم معنوی و بسنده کردن به تجسیم لفظی اشاره کرد.

این جریان در دوره‌های بعد از یک سو با واسطه ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم در قم حضور پیدا کرد و از دیگر سو به وسیله فضل بن شاذان در نیشابور پیروانی پیدا کرد. البته، این افراد در بیشتر موارد (به ویژه در قم) تمایلات کلامی کمتری نسبت به پیشینیان خود داشته‌اند.

در کنار این جریان می‌توان به متکلمانی در اواخر دوره حضور و اوایل دوره غیبت کبری اشاره کرد که گاه به برخی از اندیشه‌های کلامی هشام بن حکم گرایش داشته‌اند. این گروه در مباحث امامت کاملاً تحت تأثیر هشام بن حکم بودند. در مباحث مربوط به توحید و عدل نیز نمونه‌هایی از چنین گرایش‌هایی وجود دارد. با این حال، این تمایلات کم‌کم رو به کاستی و زوال نهاد و در میان متکلمانی مانند شیخ مفید و در نهایت سید مرتضی به حداقل رسیده است؛ برای مثال، شیخ مفید هر چند در مباحثی مانند رابطه عقل و سمع و حقیقت انسان به اندیشه‌های هشام بن حکم نزدیک است، ولی در دیگر مسائل کلامی کاملاً از اندیشه‌های هشام بن حکم فاصله می‌گیرد. سید مرتضی پا را کمی از این نیز فراتر گذاشت و حتی در همان موارد نیز به اندیشه‌های هشام روی خوش نشان نداد. با این حال، سید مرتضی نیز در مباحث امامت و امدار و دنباله‌رو اندیشه‌های هشام بن حکم بود.

کتاب نامه

۱. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والنحل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان- ویسبایدن: انتشارات فرانز شتایر، چاپ سوم.
۶. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، ابدار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دارالکتب العلمیة.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. خزاز، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الاثر فی النص علی ائمه الاثنی عشر، قم: بیدار.
۹. رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۱)، «تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳۱.
۱۰. زریاب خوبی، عباس (۱۳۸۳)، «ابن راوندی»، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، مصر- قاهره: دار السلام.
۱۲. سید بن طاووس (۱۴۰۶)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: شریف رضی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۵. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۴۰۳ق الف)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۶ق)، الفهرست، نجف: المكتبة المرتضویة.
۲۱. _____ (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۲۲. _____ (۱۳۶۵ش)، التهذیب، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۳. _____ (۱۳۹۰ق)، الاستبصار، تهران: دارالکتب الاسلامیة.





۲۴. _____ (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
۲۵. _____ (۱۴۰۹ق)، اختيار معرفة الرجال موسوم به رجال كشي، تحقيق: حسن مصطفوي، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۶. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲۷. علم الهدی، سيد مرتضى (۱۴۱۰ق)، الشافي، تحقيق: سيد عبد الزهرا حسيني، تهران: مؤسسه الصادق.
۲۸. عياشي، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسير العياشي، تهران: چاپخانه علميه.
۲۹. فان اس، جوزيف (۲۰۰۸م)، علم الكلام والمجتمع، ترجمه: سالمه صالح، بيروت: منشورات الجمل.
۳۰. قاضي عبدالجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲ق)، المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق جورج قنواتي، قاهره: الدار المصرية.
۳۱. _____ (بي تا)، تثبيت دلائل النبوة، بيروت: دارالعربية.
۳۲. قمي، علي بن ابراهيم (۱۴۰۴ق)، تفسير القمي، قم: موسسه دارالكتاب.
۳۳. كراجكي، ابوالفتح (۱۴۱۰ق)، كنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۳۴. كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۶۵)، كافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۵. ماتريدي، ابو منصور (۱۴۲۷ق)، التوحيد، بيروت: دارالكتب العلميه.
۳۶. مادلونك، ويلفرد (۱۳۸۷)، مكتبها و فرقه‌هاى اسلامى در سده‌هاى ميانه، ترجمه جواد قاسمى، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوى، چاپ دوم.
۳۷. مدرسى طباطبايى، سيد حسين (۱۳۸۷)، مكتب در فرايند تكامل، ترجمه هاشم ايزدپناه، تهران: نشر كوير.
۳۸. مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، الحكايات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
۳۹. _____ (۱۴۱۳ق ب)، المسائل السرويه، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
۴۰. _____ (۱۴۱۳ق ج)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
۴۱. _____ (۱۴۱۳ق د)، تصحيح اعتقادات الاماميه، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
۴۲. موسى خويى، ابوالقاسم (۱۳۶۲)، معجم رجال الحديث، قم: منشورات مدينة العلم.
- نجاشي، احمد بن علي (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفي الشيعة، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

43. Madelung, Wilfered (1999), Hisham B. Al Hakam, *Encyclopaedia of Islam*, edition v, Brill NV, Leiden,

44. Amir –Moezzi, Mohammad Ali , (1994), *The Divine Guide in Early Shi'ism The Sources of Esotericism in Islam*, State University of New York Press.