

## The Ontology of "Meaning" in Hishām ibn al-Ḥakam's Account of the Attributes of God

**Akbar Aghvam Karbasi**

*Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy  
a.aghvam@isca.ac.ir*

**Mohammad Taghi Sobhani**

*Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy  
sobhani.mt@gmail.com.*

The theory of *ma'na* was deployed by theologians (*mutakallimūn*) of the School of Kūfa, particularly Hishām ibn al-Ḥakam, as an ontological approach to analyzing and explaining divine acts and God's attributes of action. Of God's attributes of action, will is the most prominent, which is known by the great theologian in this period of the history of Imāmī Kalām as *ḥikm*. Hishām ibn al-Ḥakam believed that will is what transpires out of power and volition, although it is different from other entities and creatures in the world. Thus, he posited an existence for will independently of God's essence and act<sup>1</sup> what he referred to as *ma'na*. The view was derived from some Imāmī hadiths according to which will was created separately from other creatures.

### **Keywords**

Will, act, attributes of action, motion, theory of meaning, Hishām ibn al-Hakam.



## نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا

\* اکبر اقوام کرباسی

\*\* محمدتقی سبحانی

### چکیده

طرح نظریه «معنا»، رویکردی وجودشناختی برای تحلیل و تبیین فعل و صفات فعلی خداوند است که متکلمان مدرسه کوفه به‌ویژه هشام بن حکم از آن بهره برده‌اند. از میان صفات فعلی خداوند، اراده بارزترین صفت است که در نگاه متکلم بزرگ این دوره از تاریخ کلام امامیه، به «حرکت» شناسانده می‌شد. در این مقاله بر اساس شیوه مطالعات تاریخ اندیشه، نشان داده شده است که در نظر هشام بن حکم اراده، اگر چه امری است که از سر قدرت و اختیار سر می‌زند؛ با این حال با دیگر امور و مخلوقات عالم که برخاسته از قدرت و اختیار است نیز تفاوت دارد. هشام برای اراده وجودی مستقل از ذات و فعل الهی در نظر می‌گرفت و از آن با واژه «معنا» تعبیر می‌کرد. این تلقی در واقع برگرفته از پاره‌ای روایت‌هایی بود که بر اساس آن، برای اراده خلقتی ممتاز از دیگر مخلوقات در نظر می‌گرفت.

### کلیدواژه‌ها

اراده، فعل، صفات فعل، حرکت، نظریه معنا، هشام بن حکم.



تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۶

a.aghvam@isca.ac.ir

sobhani.mt@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

\*\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

## مقدمه

امروزه به منظور بازخوانی تاریخ کلام امامیه به ویژه در دوران نخستین اسلامی مطالعات فراوانی صورت گرفته است. در این مطالعات و در خلال الگوپردازی از تاریخ کلام اسلامی، از دورانی با عنوان «استقلال و اصالت» یاد شده است که نخستین اندیشمندان و متکلمان اسلامی را شامل می‌شود (نک: سبحانی، ۱۳۹۱). این دوره در تاریخ کلام امامیه، تطورات قابل توجهی را از سر گذرانده و فراز و فرودهای فراوانی را تجربه کرده است. با این همه مدرسه کلامی کوفه، سرآغاز نخستین نظریه‌پردازی‌های کلامی در تاریخ کلام اسلامی است. اهمیت، جایگاه تاریخی، ویژگی‌ها و جریان‌های کلامی این مدرسه، پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «مدرسه کلامی کوفه» بررسی شده است (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱). بر پایه همان تحقیق می‌توان گفت که حدود سال‌های ۸۰ تا ۱۸۰ ه.ق. در کوفه، پاره‌ای از اصحابِ اندیشمندِ صادقین علیهم‌السلام، تلاش‌هایی علمی در عرصه‌های مختلف علوم دینی، از جمله دانش کلام صورت داده و نخستین میراث اعتقادی برخاسته از کلمات اهل بیت علیهم‌السلام را در این مدرسه پی ریختند و در قبال آن معارف اعتقادی نظریه‌پردازی‌های کلامی کردند.

جریان متکلمان نظریه‌پرداز این مدرسه می‌کوشید برای محقق ساختن رسالت خویش در عرصه تبیین و دفاع، این فرصت را بیرون از متون وحیانی تدارک ببیند و با ارائه مبنا و سپس چارچوب نظری، به تبیین، تفسیر و دفاع از آموزه‌های دینی پردازد. با این وصف چندان دور از واقعیت نیست اگر ادعا شود این اتفاق تاریخی به مثابه عملکردی عقل‌گرایانه در تبیین باورهای دینی، برای نخستین بار در کوفه و میان برخی از اصحاب امامان رخ تابانده است. در واقع این رفتار بازتابی از الگوی معرفت‌شناختی امامیان نخستین از تعامل ارتباطی عقل و وحی محسوب می‌شود که از حضور عقلانیت در محضر وحی یا حضور وحی در فرایند تعقل دم می‌زند. این الگو در صدد بود نشان دهد اندیشه‌ها و طرح‌هایی که متکلمان کوفه برای تبیین و تحلیل آموزه‌های اعتقادی ارائه می‌کردند، در چارچوب و گفتمان متن وحیانی ساخته و پرداخته شده است؛ متنی که تنها و تنها توسط عقل قابل فهم است. گویی متکلم کوفی بر پایه همین باور معرفتی، در





تلاش بوده است تا متن و حیانی را در فرایند تعقل دخالت دهد و از آن سو، عقل و تعقل را با تمام هویتش (مفاهیم، مبانی و قواعدش) در مسیر فهم و وحی حاضر گرداند، بدون اینکه ذره‌ای از عقلانیت و ارزش‌های آن فروکاهد (برای دیدن مفاد این ادعا نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۴۴-۴۵؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج: ۱، ص ۲۴۲). از این الگوی روش‌شناختی در فرایند استنباط‌های اعتقادی با عنوان «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» یاد شده است (نک: اقوام کرباسی: ۱۳۹۱).

این انتظار کاملاً طبیعی خواهد بود که دستاوردهای این نمونه نظریه‌پردازی‌ها، در مواردی با یکدیگر زاویه و اختلاف داشته باشد. اصولاً گفت‌گویی چالشی در مسئله‌ای اعتقادی، هنگامی پدید می‌آید که دو طرف نظریه‌ای متفاوت داشته باشند. گزارش‌های متعدد از اختلاف اصحاب مدرسه کوفه در زمینه استطاعت، معرفت و ... که در منابع نخستین آمده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که مدرسه کوفه صحنه بزرگی از نظریه‌پردازی‌هاست (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق، بخش روافض).

در این میان، اراده نمونه‌بارزی از باورهای اعتقادی مسلمانان است که امامیان کوفه نیز برای تبیین آن تلاش‌های زیادی کرده و برای واکاوی معنا و مفهوم آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. نظریه «معنا»، از بارزترین نظریه‌پردازی‌های بزرگ متکلم کوفی، هشام بن حکم در تبیین صفات الهی است که در این مقاله تلاش شده است در خلال واکاوی ضمنی این نظریه، نقش آن در تبیین ماهیت اراده خداوند به تصویر کشیده شود.

در آغاز بدین منظور نخستین گزارش در دسترس از دیدگاه‌های مختلف در مدرسه کوفه را بررسی می‌کنیم و در ادامه، تبیین و تحلیل هشام بن حکم درباره ماهیت اراده خداوند را بازخوانی خواهیم کرد.

می‌دانیم مهم‌ترین و کهن‌ترین اثری که از دیدگاه‌های متکلمان سده‌های نخستین سخن به میان آورده است، مقالات الاسلامیین اشعری است. اشعری چهار نظریه‌ای را که تا زمان تحریر کتابش در میان امامیه شایع بوده است، شناسایی و گزارش کرده است. او بر اساس روش‌شناسی نانوخته خویش در تنظیم زمان‌مند احوال و دیدگاه‌های مختلف، این نظریه‌ها را به هشامین (هشام بن حکم و هشام بن سالم)، برخی از شاگردان هشام و شاگردان شاگردان او مانند ابومالک حضرمی و ابن میثم، قائلان به اعتزال و امامت و

گروهی بدون نام، منسوب دانسته است که تنها دو دیدگاه با هشام بن حکم در ارتباط است؛ دیدگاه نخست از خود هشام بن حکم و دیدگاه دوم خوانش شاگردان هشام از دیدگاه استادشان است. مفاد این دو گزارش به شرح زیر است:

و اختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه ...

فالفرقة الأولى منهم أصحاب هشام بن الحكم و هشام الجوالقي، يزعمون ان إرادة الله عزوجل حركة و هي معنى، لا هي الله و لا هي غيره، و انها صفة لله ليست غيره و ذلك انهم يزعمون ان الله اذا اراد الشيء تحرك فكان ما اراد، تعالى عن ذلك.

والفرقة الثانية منهم ابو مالك الحضرمي وعلی بن میثم و من تابعهما يزعمون ان إرادة الله غيره و هي حركة لله كما قال هشام الا ان هؤلاء خالفوه فزعموا ان الإرادة حركة وانها غير الله بها يتحرك (اشعری: ص ۴۱).

نیم‌نگاهی به محتوای گزارش فوق نشان می‌دهد محور اصلی این گزارش، مفهوم «حرکت» است. گویی متکلمان کوفه، با تمام اختلاف درونی، اراده را با کار بست مفهوم «حرکت» تبیین و تفسیر کرده‌اند. این خود نشان می‌دهد بازخوانی این مفهوم میان اندیشمندان و متکلمان کوفه در تبیین ماهیت اراده خداوند اهمیت دارد؛ ولی خواهیم دید در این مسیر گریزی از پرداختن به معنا و مفهوم «فعل» و نظریه «معنا» نیست؛ از این رو در ادامه نخست، مبانی این نظریه کاویده شده و سپس به اصل نظریه خواهیم پرداخت.

## ۱. «حرکت» و مفهوم‌شناسی آن میان متکلمان سده دوم

بازخوانی مباحث دقیق‌الکلام در سنت متکلمان نخستین، به روشنی حاوی این پیام است که بحث از ماهیت و معنای «حرکت» جایگاهی ویژه در کنار مباحثی همچون جزء لایتجزی دارد. گزاره نیست اگر ادعا کنیم تلقی از حرکت میان متکلمان، هرچه بوده، با دو مسئله «جزء لایتجزی» و «أعراض» گره خورده است. گواه این ادعا، انبوه آرا و گفتارهای پراکنده درباره دو مسئله پیش گفته است که به سختی می‌توان از درونشان نظریه‌ای واحد در موضوع حرکت به مدعیان کلام آن دوران - معتزله - منسوب داشت.





با این همه، تصور صحیح از معنا و مفهوم حرکت نزد اندیشمندان آن دوره، برای بازساخت آن مفهوم میان امامیانِ مدرسه کوفه بایسته و لازم است. در مدار این بررسی‌ها، به تکرار مشاهده می‌کنیم که اندیشمندان مسلمان همگام و همراه با حرکت، از مفهوم ضد آن - سکون - نیز سخن گفته‌اند تا بهتر آن را تبیین کرده باشند.

بدون تردید تصور و تلقی متکلمان از حرکت و سکون، وابسته به الگوی عمومی‌شان درباره جهان مخلوقات بوده است. شاهد این ادعا آنکه بیشتر متکلمان، حرکت و سکون را از «اعراض» به شمار می‌آوردند تا کنار «جوهر فرد»، بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق را تشکیل دهند. این انتظار به جاست که به سبب نقشی که وجود اعراض در اثبات حدوث جهان و در نتیجه اثبات خالق در نظام فکری متکلمان پس از دوران نخست داشت، «عرض» دانستن حرکت و سکون بسیار مهم بوده باشد (برای نمونه نک: باقلانی، ۱۳۶۹، ج ۱: ص ۴۲)؛ به ویژه اینکه بیشتر متکلمان، حرکت و سکون را در شمار چهار عرض اصلی (اکوان اربعه) قرار می‌دادند؛ مفاهیمی که مهم‌ترین مستمسک متکلمان برای اثبات حدوث زمانی عالم بود. شواهد ورود به این موضوع نزد متکلمان امامی کوفه را در منابع نخستین پرتکرار می‌توان یافت (برای نمونه نک: اشعری، ۱۴۰۰: ص ۳۵۵-۳۵۴). با این همه نباید فراموش کرد که بحث از حرکت، از آن جهت برای پژوهش حاضر اهمیت دارد که متکلمان امامیه در کوفه در تبیین اراده از آن سخن گفته بودند. به نظر می‌رسد در مطالعه حاضر هم نباید از این حوزه برون رفت و حرکت نه به عنوان مسئله‌ای در دقیق‌الکلام متکلمان نخستین، بلکه باید به مثابه مفهوم به کار رفته در تبیین اراده بررسی گردد. توجه به این نکته البته بایسته و لازم است که هرگونه فهمی از حرکت در نظریه هشامین، لاجرم در قالب نظریه «معنا» زبان‌دار می‌شود؛ زیرا از هشام و هواداران فکری او نقل کرده‌اند که:

أَنَّ إِرَادَةَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ حَرَكَةٌ، وَأَنَّ [هَأ] «مَعْنَى»، لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ج ۶: ص ۵؛ نیز، نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۴۴ و...).

اگرچه این دست شواهد پرشمار جوهره اراده پروردگار را حرکت می‌دانند، از

نوعی حرکت سخن می‌گویند که آن حرکت «معنا»ست. اینکه «معنا» در نظر هشامین چیست و حرکت بر اساس آن چگونه تفسیر می‌شود، در ادامه بحث خواهد شد و در این مقام، تنها به بازشناسی مفهوم حرکت خواهیم پرداخت. بدین منظور بهتر است هم‌نشین‌های این واژه را در نظر آوریم و از طریق آن مفاهیم، به مفهوم حرکت نزدیک شویم؛ از همین رو گزارش جالبی از دیدگاه امامیه در خلق قرآن را بررسی می‌کنیم که می‌تواند به ما در حل این مسئله کمک کند. این گزارش را اشعری پیش از دیدگاه امامیه در خصوص اراده آورده است. مفاد این گزارش چنین است:

هشام بن الحکم و اصحابه یزعمون ان القرآن لا خالق ولا مخلوق، .... و حکمی زرقان عن هشام بن الحکم انه قال: القرآن علی ضربین: ان کنت ترید المسموع، فقد خلق الله عزوجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن، فهو فعل الله، مثل العلم والحركة، لا هو هو و لا غیره (اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۴۰ و ۵۸۴).

گزارش فوق دو بخش دارد: محتوای بخش نخست را در دیگر منابع هم می‌توان جست (نک: بغدادی، ۱۴۰۱ق: ص ۵۰؛ ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۲۴)؛ ولی از نقل زرقان در دیگر منابع خبری نیست. با این همه محتوای گزارش نقل شده از زرقان با دیگر باورهای هشام تعارضی ندارد؛ بلکه با دستگاه فکری او سازگار است (نک: رضایی، ۱۳۹۱ق: صص ۹۳-۹۶).

در این گزارش، قرآن «فعل» خدا دانسته شده، همچنان که «علم» و «حرکت» این چنین معرفی شده‌اند. گویی که فعل الله مصادیقی مانند قرآن، علم فعلی و حرکت دارد که نه خود خدا و نه غیر خداست. طبیعی است شناخت هر کدام از فعل و علم فعلی، می‌تواند مقصود از حرکت را نیز روشن سازد. توجه دوباره به این نکته را فراموش نخواهیم کرد که در بازخوانی ایده هشام، فعل و علم فعلی با همان فرمول «معنا» شناسانده شده است: «لا هی هو و لا هی غیره»؛ یعنی فعلی خداوند، همچون علم او - نه عین خداوند است و نه غیر خداوند. این بدین معناست که در تبیین هشام از فعل باید به ایده و نظریه «معنا»ی او توجه داشت و فعل را از نظر او در چارچوب نظریه «معنا» زبان‌دار کرد.



## ۲. «فعل» و حقیقت آن در نخستین متکلمان امامیه

بررسی دستاورد متکلمان در طول تاریخ اندیشه اسلامی درباره نظام تأثیر و تأثر در عالم، سه کلیدواژه «فاعلیت»، «سببیت» و «علیت» را فرارو می‌نهد که هر کدام کارکرد و اقتضای خاص خود را در دقیق‌الکلام در پی دارد. فعل، به مثابه عامل تأثیرگذار «مؤثر» بر «مؤثر/ اثر»، خوانش‌ها و الگوهای تحلیلی مختلفی را در طول تاریخ به خود دیده که به دلیل ابتدای تحلیل‌ها بر یکی از نظام‌های فاعلیت، سببیت یا علیت است؛ ولی برخی از این سه اصطلاح، در دستگاه‌های کلامی، مفهومی متفاوت از معنایی دارد که در نظام فلسفی از آنها اراده می‌شود. با این همه چون در طول تاریخ فکر اسلامی، نگره‌های فلسفی بر مفاهیم کلامی سایه افکنده‌اند، می‌توان گمانه‌زنی کرد که معنا و مفهوم فعل از این دایره بیرون نبوده و از تحلیلی کلامی به خوانشی فلسفی سوق یافته است. اکنون پرسش آن است که در بازه زمانی این بخش از تحقیق، فعل بر اساس کدامین الگو تبیین می‌شده است و مشخصه‌های این تبیین در مقایسه با دیگر تبیین‌ها چیست و مهم‌تر اینکه نتیجه این بررسی چه کمکی در روشنگری موضوع بحث، یعنی حرکت و اراده خداوند می‌کند؟

این ادعا دور از واقع نیست اگر بگوییم سه رویکرد پیش‌گفته از قضا با یک ترتیب تاریخی نیز همراه بوده است. امروزه اگر اندیشمندان مسلمان، فعل را در پرتو علیت فلسفی، به معنای «وجود و آثار خارجی داشتن» وصف می‌کنند، متکلمان دوران نخستین، گونه دیگری به فعل و تأثیرگذاری مؤثر بر مؤثر/ اثر نگریسته و آن را تبیین می‌کردند. این سخن البته بدین معنا نیست که متکلمان از علّت و علّیت حرفی به میان نیاورده‌اند؛ برای نمونه ابوالحسن اشعری دست کم از ده نظریه درباره علّت نزد متکلمان سده دوم و سوم خبر داده است (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۸۹)؛ ولی همگی این اقوال نشان می‌دهند علّت در اصطلاح متکلمان، نسبتی با علّت خاص فلسفی ندارد. پس به راستی مراد متکلمان از این واژگان چیست و چه نسبتی میان علّت، سبب و فاعل وجود دارد؟ در نمایی کلی از گونه‌های مختلف تأثیر و تأثر میان اندیشمندان اسلامی، علّت در





معنای عام خود، عاملی است که تأثیر می‌گذارد. از این عامل، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی شده است که یکی از آنها دایر مدارِ دو خصیصه «قدرت» و «اختیار» است. اگر در عاملی، واسطه اختیار یا قدرت در کار باشد، آن عامل یا علت را اختیاری یا غیرموجب دانسته‌اند تا هرگونه ضرورتی برای تحقق معلول را بازبسته خواست و توان عامل بدانند. در مقابل اگر وجود عامل، در تحقق معلول کافی بوده و نیازی به واسطه قدرت و اختیار در تأثیرگذاری عامل نباشد، عامل یا علت را موجب یا اضطراری خوانده‌اند (همان: ص ۳۸۹).

ولی پرسش این بود که فعل در نگاه نخستین اندیشمندان اسلامی از چه الگویی تبعیت می‌کرده است. کتاب الحدود والحقیق فی شرح الألفاظ المصطلحة بین المتکلمین من الامامیه که از اولین آثار موجود در اصطلاح‌پژوهی است که به خامه قاضی اشرف‌الدین صاعد بریدی تحریر شده است، می‌تواند حکایت‌گر خوبی برای این مفاهیم باشد. بریدی علت را ویژگی‌ای می‌داند که در ایجاب صفت برای غیر مؤثر است (بریدی، ۱۹۷۰م: ص ۲۳۳). همچنین او در تعریف سبب نوشته است: مسبب برای سبب، چونان معلول برای علت است؛ جز اینکه مسبب یک حقیقت و جوهر است، ولی معلول یک صفت و ویژگی است (همان: ص ۲۱۷). او دو فعل «اندیشه کردن» و «حرکت کردن» را مثال‌های مناسبی برای نشان‌دادن تفاوت سبب و علت دانسته است؛ «علم» محصول تفکر و اندیشه است و در واقع ذاتی است که سببی همچون تفکر، مسبب‌پیدایی آن بوده است؛ ولی «متحرک بودن» قلم، هنگامی که قلم با دست بر صفحه کاغذ می‌چرخد، تنها وصف قلم بوده و ذات قلم نیست. در این حالت دست را علت، و متحرک بودن قلم را معلول می‌خوانند. پس اگر عامل، «ذاتی» را ایجاد کند «سبب» نامیده می‌شود، ولی اگر به نفی یا اثبات، تنها «وصف» یا «حالی» را تغییر دهد، از عامل تغییر به «علت» (به معنای خاص) تعبیر می‌شود (همان: ص ۲۳۱).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در تعاریف علت و سبب، قدرت و اختیار نقشی ندارند ولی همین دو ویژگی برای فاعل در نظر گرفته می‌شود. «فاعل»، هر نوع عاملی اعم از علت و سبب است که «قدرت» و «اختیار» را برای تأثیرگذاری اثرش (فعل) به کار



۱۳



گرفته باشد؛ از این رو بریدی در تعریف فعل می‌نویسد: فعل، وجودی مسبوق به عدم است. البته وجودی که مترتب بر صحت (قدرت و اختیار) باشد (همان: ص ۲۴۶)؛ بدین معنا می‌توان گفت بریدی نشان داده است در نظر متکلمان متقدم، اراده و اختیار نقشی تعیین‌کننده در تعریف دارند، ولی این دست تعریف‌ها، اولاً حاوی این نکته‌اند که فعل در نظر متکلمان امری است که حادث می‌شود؛ یعنی مسبوق به عدم است و اگر مسبوق به عدم نباشد، فعل نخواهد بود؛ ثانیاً حصول فعل «علی جهة الصحة» است.

این همان نکته‌ای است که اختیار و قدرت را در تعریف فاعل نشان می‌دهد. پی‌جویی اصطلاح «صحة» میان اهل کلام حاکی از آن است که این اصطلاح بیش از همه با «قدرت» و «اختیار» گره خورده است. متکلمان در تعریف قدرت گفته‌اند: «القدرة هو صحة الفعل والترك» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج: ۱، ص: ۱۲۰) تا توجه دهند قدرت در کلام، به معنای امکان انتخاب و وقوع تمام گزینه‌های طرف احتمال خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص: ۱۰۵)؛ از همین رو در تعریف فعل، تأکید کرده‌اند «لا علی جهة الوجوب» (عبیدی، ۱۳۸۱: ص: ۳۰۶) تا نشان دهند زمانی فعل، فعل است و هنگامی فاعلیت معنا پیدا می‌کند که مؤثر، آزادانه و مختار بتواند در تحقق فعل عمل کند و یکی از دو طرف احتمال را برگزیند؛ از همین رو شیخ طوسی در تعریف فعل می‌نویسد: فعل، همان امری است که پس از مقدور دانسته شدنش محقق می‌شود و فاعل همان فردی است که مقدورش را می‌یابد (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص: ۸۵) تا بدین صورت نشان داده باشد که فعل، اثری حادث است که از پی قدرت می‌آید.

این همه نشان می‌دهد چگونگی تأثیر مؤثر بر اثر نزد اهل کلام به صورت ضروری نیست و تأکید بر «صحة» در این تعریف‌ها، تأکید مضاعف بر افتراق و دوری از خلط فاعلیت با سببیت و علیت است. همان‌گونه که گذشت، فاعل حتی هنگام اثرگذاری، همچنان بر طرف دیگر انتخاب نیز قدرت و استیلا دارد و می‌تواند آزادانه و با اعمال اختیار و اراده، طرف دیگر را برگزیند، ولی در سببیت و علیت، نحوه تأثیر مؤثر بر مؤثر، به صورت ایجابی و علی جهة الوجوب است و از همین رو قدرت و اختیاری برای انتخاب گزینه‌های مختلف وجود ندارد. اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت مناط اصلی

تفاوت در سببیت و فاعلیت، قدرت و اختیار است و از این رو بیان متکلمان ما در معنای فعل و فاعلیت، بر قدرت و اختیار مبتنی شده است.

البته تحقق فعل در نظام مبتنی بر فاعلیت، بجز دو مؤلفه ذات، یعنی فاعل فعل و قدرت، مستلزم دو مؤلفه دیگر همچون علم و اراده نیز هست. به گمان هواداران این رویکرد، فاعل قادر یا عالم است و یا چنین نیست! و در حالی که فاعل، قادر عالم باشد، یا اراده دارد یا ندارد. در نظام تحقق فعل مبتنی بر فاعلیت، جمع این چهار رکن برای تام شدن فاعلیت فاعل لازم است و با جزء اخیر، یعنی اعمال اراده، فعل تحقق پیدا می کند. این همه بدین معناست که حقیقت فعل، اراده بوده و فاعل با تحقق بخشیدن به همین رکن «فاعل» خوانده می شود. توجه به این نکته بسیار مهم است که هواداران نظام تحقق افعال بر اساس فاعلیت، اگرچه خداوند را پیش از خلقت معلومات، عالم می دانند و همو را پیش از خلقت مقدرات، قادر می خوانند، ولی تغییر و تفاوتی هم در علم و قدرت پیشینی او با قدرت و علم او پس از پیدایی معلومات و مقدرات قائل نیستند؛ از همین رو معتقدند اگر تنها خدا باشد و علم و قدرت او، هیچ اتفاقی در عالم نخواهد افتاد و هیچ تغییر، فعل، حرکت و خلقی قابل تبیین نخواهد بود. نیز آنها اراده را از جنس تغییر و حرکت دانسته اند تا تبیین گر رخدادها و حوادث عالم باشد.

حال به بررسی بیشتر دیدگاه هشام باز می گردیم که اراده را حرکت و حرکت را «معنا» دانسته بود. پرسش این است که معنا چیست و حرکت بر اساس این ایده و نظریه چگونه فهم می شود؟

### ۳. مراد از «معنا» در میان متکلمان کوفه

به راستی «معنا» در نظر هشام به چه مفهومی اشاره دارد؟ مجموع گزارش هایی که در ادامه از آنها استفاده خواهیم کرد نشان می دهد جمله کلیدی «لاهی الله و لاهی غیره» که شبیه و محتوای آن به تکرار برای تلقی هشام از صفات الهی به کار رفته است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: صص ۴۱، ۵۵، ۲۲۲ و...)، ترجمه و تفسیر اصطلاح «معنا» است. به نظر می رسد فهم این کلید جمله متناقض نما، باز بسته پاره ای از مباحث دقیق الکلام آن دوران است؛





مباحثی مربوط به شیء، جسم، جوهر، عرض و... که بازخوانی مختصر آن لازم است. مفاهیمی مانند شیء، جسم، جوهر، عرض و...، مؤلفه‌هایی هستند که نظام جهان‌شناسانه متکلمان این دوره از تاریخ کلام اسلامی را سامان می‌دهند. متکلمان، جهان اطراف خود و حتی وقایع آن را بر پایه همین دست مفاهیم تبیین می‌کردند. در این میان، مفهوم شیء گسترده‌ترین دلالت را برای خود رقم زده است؛ برای مثال معتزلیان چنان معنای وسیعی از «شیء» اراده می‌کردند که بجز موجودات، معدوم را نیز در بر می‌گرفت (همان: ص ۵۱۹؛ العیاد، ۲۰۰۹م: ص ۱۶۹). بعدها اشاعره این اصطلاح را تنها برای موجودات به کار گرفتند و معدوم‌ها را از دایرة اطلاق مفهوم شیئیت بیرون دانستند؛ گویی در نگاه اشاعره مفهوم موجود، مساوق و مترادف با شیء دانسته می‌شد (نک: باقلانی، ۱۳۶۹: ص ۱۵).

این رویکردها البته مشکلاتی را نیز برای متکلمان به ارمغان می‌آورد؛ برای نمونه از دشوارترین مسائلی که متکلمان آن دوران با آن دست و پنجه نرم می‌کردند، تبیین تفاوت میان خداوند و دیگر موجودات بود؛ زیرا هر دو در «موجودیت» مشترک بودند. این داستان به‌ویژه برای متکلمانی که روش‌شناسی آنان قیاس شاهد به غائب را می‌پذیرفت، بروز و نمود زیاده‌تری داشت. داستان پیدایی مفاهیمی مانند قدیم و حادث در کلام، در این دست مسائل دشوار ریشه داشت تا همین تفاوت مورد انتظار را تبیین کند.

باری! در یک نگاه عمومی و مورد اقبال جامعه علمی آن دوران، بجز ذات خداوند قدیم، حقایق عالم به‌عنوان موجود حادث، به جوهر و عرض تقسیم می‌شد. جوهر در وجودش مستقل و بی‌نیاز از غیر بود. این مفهوم به لحاظ مصداق نیز، گاه تنها بر جزء لا یتجزی (ذرات ناشکن) و گاه به جسم و جزء لا یتجزی هر دو اطلاق می‌شد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲م: ص ۱۴۳).

واژه عرض نیز مفهومی را می‌رساند که همانند جوهر، حقایقی را در عالم نشان می‌داد، ولی بر خلاف جوهر که به ذات خویش قائم بودند، نه به ذات خویش، بلکه به

یک جوهری قائم بود؛ زیرا از اساس وجودی مستقل نداشت (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۳۰۶، ۳۵۸، ۳۶۱ و...) .

اما به نظر می‌رسد الگو و ساختارِ عالم در نظام فکری هشام، ساخت و پرداختی دیگر دارد. می‌توان ادعا کرد با اینکه در دورهٔ مدرسهٔ کوفه دو اصطلاح جوهر و عرض نزد متکلمان معتزلی به کار می‌رفته است (همان: صص ۳۰۶، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳ و...)، ولی هشام و دیگر متکلمان امامی کوفه از آن سخنی نگفته و در مقابل، ساختارِ دیگری را پی‌ریزی کرده‌اند. این اختلاف نظر را باید با پی‌جویی مفهومی شیء در نظر هشام پی‌گرفت که در نخستین گام ما را با گزارش زیر مواجه می‌کند:

قال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، و كان يقول إنما أريد بقولي جسم: أنه موجود وأنه شيء وأنه قائم بنفسه (همان: ص ۳۰۴).

در این گزارش، «جسم»، «شیء»، «موجود» مترادف و «قائم به ذات» دانسته شده‌اند. بعید نیست که بر همین اساس هشام خداوند را جسم دانسته باشد؛ زیرا در نگاه او هر آنچه که موجود است، جسم و قائم به ذات است. جسم داشتن خدا در اندیشه هشام را می‌توان در گزارشی که متن آن در کافی شریف آمده است یافت. در این خبر آمده است که یونس بن ظبیان خدمت امام صادق علیه السلام عرضه داشت که هشام بن حکم خداوند را جسم می‌داند. او دلیل این پندار را نیز به شرح زیر برای امام نقل کرد: «...إِنَّ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَقُولُ قَوْلًا عَظِيمًا إِلَّا أَنِّي أَخْتَصِرُ لَكَ مِنْهُ أَحْرَفًا، فَرَزَعَمَ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ، لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ شَيْئَانِ: جِسْمٌ وَفِعْلٌ الْجِسْمِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّانِعُ بِمَعْنَى الْفِعْلِ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۰۶، ح ۶).

این گزارش با تلقی پیش گفته از شیء و جسم، دست کم در مورد خداوند سازگار است؛ زیرا خداوند موجود است، پس می‌توان آن را شیء و جسم هم دانست. شواهدی در دست داریم حاکی از این که اجسام از نظر هشام، چونان اشیایی هستند که دارای طول و عرض و عمق‌اند. با این همه، راست آزمایی این گزارش‌ها مسئله اصلی پژوهش حاضر نیست و پژوهش‌های دیگری شواهد تلقی نخستین از جسم را نزد هشام قوی‌تر و قابل پذیرش‌تر دانسته‌اند (اسعدی، ۱۳۸۵: ص ۱۵۸).



نقش



ولی نکته اصلی این است که اگر «جسم» همان موجود قائم به نفس دانسته شود، آن‌گاه «فعل جسم» باید فاقد این خصیصه اصلی باشد؛ حال آنکه در گزارش یونس بن ظبیان مفهوم شیئیت عنوانی عام است که جسم و غیرجسم (فعل الجسم) را دربر گرفته است. به نظر می‌رسد این مسئله با تبیین و تحلیل ماهیت «فعل الجسم» حل و فصل شود. بدین منظور به گزارشی دیگر توجه می‌دهیم که هشام و همفکرانش معتقد بوده‌اند: «... إن الأفعال، صفات للفاعلين، لیست هی هم ولا غیرهم، وأنھا لیست باجسام ولا أشياء...» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۴۴).

در این گزارش به روشنی افعال، صفات فاعل دانسته شده است؛ صفاتی که فاقد جسمیت و شیئیت است. همین محتوا را اگرچه در ادامه گزارش پیش‌خواننده از یونس خواندیم، در گزارشی دیگر هم می‌توان آن را پی‌جست. اشعری آورده است:

«قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والکراهة والطاعة والمعصية وسائر ما یثبت المثبتون الأعراض أعراضاً، أنها صفات الأجسام، لا هی الأجسام ولا غیرها انها (؟) لیست باجسام فیقع علیها التغاير» (همان: ص ۳۴۴).

اکنون پرسش دیگری پیش‌رو قرار می‌گیرد که صفت چیست و چه ویژگی وجودشناختی دارد که فعل الجسم صفت دانسته شده است؟ اگر صفات، جسم نیستند و قیام به ذات هم ندارند، پس آیا همانند أعراض قائم به غیرند؟ در این صورت تفاوت واقعی صفات با أعراض در چیست؟ گزارش اخیر به روشنی نگرش هشام را در مقابل تلقی رایج قرار می‌داد که اگر در پندار برخی، افعال چونان عَرَض دانسته شده است، در الگوی هشام افعال، صفت جسم دانسته می‌شود. گویی در نظر هشام «صفات» به لحاظ وجودشناختی در مقابل «أعراض» طبقه‌بندی می‌شوند. نام این طبقه را در گزارشی دیگر می‌توان یافت که هشام از این طبقه مقابل أعراض، با نشان «معنا» یاد می‌کند و احکام صفات، همانند اینکه صفت نه عین موصوف است و نه غیر آن (نک: همان: ص ۳۶۴)، را برای «معنا» به کار می‌گیرد. اشعری آورده است:

«واختلف الناس فی المعانی القائمة بالأجسام كالحرکات والسکون وما أشبه ذلك، هل هی أعراض او صفات؟ فقال قائلون: نقول أنها صفات ولا نقول هی أعراض، ونقول:

هی معان، ولا نقول هی الأجسام ولا نقول غیرها، لأن التباير يقع بین الأجسام، وهذا قول هشام بن الحکم» (همان: ص ۳۶۹).

به نظر می‌رسد او توجه دارد که این تلقی از معنا، نباید با مفهوم عرض یکسان دانسته شود. وی با این استدلال که تغایر و تفاوت تنها میان اجسام قابل تصور است، نتیجه می‌گیرد که صفات یا معانی، غیرجسم هم نیستند. با این همه دو گانه متناقض‌نما در عبارت «لا هی الاجسام ولا غیرها» همچنان در هاله‌ای از ابهام است؛ زیرا از یک سو این معانی متکی به جسم هستند و از سویی دیگر غیرجسم هم نیستند! اضافه اینکه مفهوم عرض نیز حاکی از حقیقتی است که متکی به جوهر بوده و در این نقطه، تقریباً با مفهوم معنا مشارکت مفهومی دارد. پس نقطه تمایز معنا و عرض نزد هشام چه می‌تواند باشد؟

به گمان این ابهام را بتوان با کاربست مفاهیمی همچون «وجود ربطی» و «وجود رابطی» که در فلسفه اسلامی مطرح است، تا اندازه‌ای زدود. گویی تفاوت معنا و عرض نیز، چونان تفاوت این دو نحوه وجود باشد. در این تفسیر، معنا همچون وجود ربطی، وجودی است که بیرون از دو طرف خود نبوده و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، ولی عین دو طرف یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد. ولی عرض، چونان وجود رابطی است؛ اگرچه برخلاف وجود ربطی وجودی مستقل است، ولی وجودش برای خودش نیست؛ بلکه برای دیگری است؛ از این رو گفته‌اند وجود رابطی، وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد.

دیدگاه و نظریه معنا را از زاویه‌ای الهیاتی نیز می‌توان بررسی کرد. این ادعا خالی از قوت نیست که دیدگاه هشام درباره وجودشناسی صفات (نظریه معنا) را ارائه الگویی متفاوت با نظریه‌های جریان‌های رقیب بدانیم. شهرستانی از دو گرایش در بحث وجودشناختی صفات با عنوان «صفاتی» و «معطله» نام می‌برد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۱۰۴). صفاتی معتقد بودند صفات خداوند واقعیت مستقل از ذات دارند که بر خداوند عارض می‌شوند. سلفیان، اهل حدیث و بعدها اشاعره که در زمره باورمندان این نگره هستند (همان: ص ۱۰۵)، صفات را ازلی می‌دانستند و بین صفات ذات و فعل تفاوتی قائل نبودند؛ ولی این رویکرد تعدد اعراض الهی را در پی داشت و این تعدد، تهدیدی برای یگانگی خداوند



نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا



قلمداد می‌شد؛ ولی معطله برای گریختن از کمند همین دغدغه، ایده انکار واقعیت داشتن صفات خداوند را پروراندند؛ ولی از آن سو اتهام «تعطیل» برای معتزلیان، به عنوان هواداران اصلی این ایده (نک: بغدادی، ۱۴۰۱ق: ص ۹۳؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۱۶۴. شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۵۷) سخت گران بود؛ از همین رو رهیافت‌های «نیابت ذات از صفات» و یا «عینت ذات و صفات» چونان تلاش‌هایی به شمار می‌آمد که امثال ابوهدیل علاف، نظام و ابوعلی جبایی برای تبیین ایده‌ای به کار گرفتند که خداوند را در ذات خود عالم، قادر و حی می‌دانست و نه به واسطه صفاتی که خارج از ذات او هستند (برای تفصیل بیشتر نک: اعتصامی، ۱۳۹۵).

اما هشام با طرح نظریه معنا و تبیین آن به «لاهی الله ولا هی غیره»، راهی میانه را پیش رو می‌نهاد که نه مشکل تعدد اعراض رویکرد نخست را داشته باشد و نه با تعطیل برخاسته از تلقی دوم مواجه شود. رسالت اخیر را بخش نخست این فرمول به دوش می‌کشید تا با «لاهی الله» عینیت ذات با صفات طرد شود و با «لاهی غیره» مشکل احتمالی تعدد اعراض و به طبع تهدید توحید و یکتایی خداوند برداشته شود. گویی این نسخه هشام به نحوی صفات خداوند را هستی‌شناسانه تبیین می‌کند تا صفات الهی را نه عین ذات الهی بداند و نه نافی آنها باشد.

یکی دیگر از دستاوردهای فرمول «نه خدا و نه غیرخدا»، عدم اتصاف صفات به دو خصلت «حدوث و قدم» است. این ثمره از آن روست که صفت در اندیشه هشام قابل وصف نیست. هشام به ویژه در مورد صفت علم گفته است: «أن العلم صفة له، لیست هی هو ولا غیره ولا بعضه، [لا] یجوز أن یقال: العلم محدث أو قدیم، لأنه صفة والصفة لا توصف» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۷). این ویژگی نه تنها در مورد علم که بنابر گزارش اشعری، دیگر صفات الهی را هم شامل می‌شود (همان: ص ۳۸).

یادآوری دوباره این نکته بی‌فایده نیست که نظریه معنای هشام، ناظر به صفات فعل پروردگار است و از این رو اینجا که هشام با فرمول معنا به تفسیر صفات فوق می‌پردازد، چهره فعلی این صفات را تبیین می‌کند. شاهد این ادعا جدای از هم‌نشین کردن صفت اراده با قدرت و دیگر صفات، رفتاری است که این دسته از متکلمان کوفی در تفسیر صفات ذات دارند. به راستی اگر صفات فعل خداوند در مدرسه کوفه با نظریه معنا تفسیر



و تبیین می‌شد، صفات ذات به صورت سلبی تفسیر می‌گردید (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۳: ص ۱۶۳-۱۶۹).

این پندار میان هواداران فکری هشام امتداد یافت. اشعری در خلال بیان دیدگاه‌های امامیان دربارهٔ اینکه آیا خلق شیء، شیء است یا غیرشیء، آورده است: «اصحاب هشام بن الحکم یزعمون أنّ خلق الشیء صفة للشیء، لا هو الشیء ولا هو غیره، لأنه صفة للشیء والصفة لا توصف...» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۵۵)، تا نشان دهد میان متکلمان کوفه، صفت، شیء نیست؛ بلکه یک معناست که به هیچ وصفی، همچون حدوث یا قدم متصف نمی‌شود.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در نظام مابعدالطبیعی هشام بن حکم بجز جهان مخلوقات و اشیا و بجز ذات الهی که تباین کلی با این عالم دارد، با مقام دیگری هم مواجهیم که ویژگی‌های خاص خود را دارد؛ حوزه‌ای که احکام مقام ذات پروردگار را نمی‌توان برای آن برشمرد، ولی از آن سو نیز از احکام عالم مخلوقات و اشیا نیز پیروی ندارد؛ همان که هشام با «لا هی هو ولا هی غیره» و با عنوان «معنا» از آن یاد کرده است.

حاصل اینکه نسبت خدا با صفات، در دو مرتبه و مقام شایسته بررسی است. مقام اول، به دست دادن نسبت ذات با صفات در مرتبه ذات است که البته به پژوهشی مستقل نیاز دارد؛ ولی پاره‌ای از تحقیقات شواهدی ارائه کرده‌اند که نشان داده شود متکلمان کوفه به لحاظ وجودشناختی، صفات را در مرتبه ذات از خداوند نفی می‌کردند و در عرصه معناسناسی، تنها با ادبیات سلبی از صفات خداوند نام می‌بردند (اعتصامی، ۱۳۹۵).

مقام دوم، ولی مقام فعل خداست که متکلمان کوفه آن را به لحاظ وجودی با طرح نظریه معنا شناساندند. روشن است که نظریه معنا برای صفات فعل، سامانه‌ای وجودی قائل است و کوفیان بر همین اساس در عرصه وجودشناسی، به نفی صفت قائل نیستند؛ هرچند این مقام برای خود احکامی دارد که نه از احکام عالم مخلوقات، مثل حدوث و قدم تبعیت دارد و نه از احکام ذات پروردگار پیروی می‌کند. نکته قابل توجه این است که صفات در این مرتبه، جملگی فعلی ترجمه می‌شوند؛ همان‌طور که اراده، تکلم، علم، قدرت و ... این چنین بودند؛ از این رو نظریه معنا تنها در حوزه صفات افعال به کار گرفته می‌شود.



با این چند مقدمه می‌توان به اندیشه متکلمان کوفه و هشام بازگشت و آنها را دوباره بازخوانی کرد.

#### ۴. بازخوانی نظریه هشام بن حکم در تبیین اراده الهی

گفتیم اشعری در بیان نظریه هشام بن حکم درباره اراده خداوند نوشته است که این گروه می‌پندارند خداوند هنگامی که اراده می‌کند، تحرکی از خود نشان می‌دهد (همان: ص ۴۱). بر پایه آنچه گذشت، اراده در نظر هشام حرکت است و آن‌طور که خواندیم «حرکه الباری» در نظر هشام همان «فعله الشیء» است (همان: ص ۲۱۳). پس حرکت از آن رو که یک «فعل» و یک «معنا» است، یک تغییر، اقدام یا عمل و امری حادث است. این تغییر را در پارادایم و چارچوب نظریه «معنا» باید به گونه‌ای زبان‌دار کرد که به طبع ثمره آن نه به مُراد و مخلوق خارجی بینجامد و نه عینیتی با ذاتِ فاعل برای آن تصور گردد. در مقام تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت موجودی که صاحب قدرت است و می‌تواند هر کدام از دو طرف انجام یا ترک فعل را از سر علم و آگاهی برگزیند، از آن رو که انجام یا ترک فعل را انتخاب نکرده است، در واقع موجودی ایستا و ساکن است. هنگامی که این موجود، اعمال سلطه و قدرت نماید و بر پایه اراده آزاد خویش، موقعیت سکون را ترک و به سمت فعل میل کند، گویی حرکت کرده است. این اقدام یا میل به سوی حرکت، البته عین ذات فاعل نیست و به روشنی حدوث آن آشکار است، ولی هنوز هم منجر به حرکت در خارج نشده که غیر از ذات دانسته شود. در این تبیین که با در نظر گرفتن نظریه معنا بیان شد، منظور از حرکت، حرکتی نیست که در عرصه مخلوقات عالم مشاهده می‌شود؛ بلکه بیان یک کمال و ویژگی برای ذات است که به اعتبار ماحصل آن، یعنی حرکت مُشاهد در عالم خارج، حرکت نامیده شده است؛ به بیان دیگر حرکت در این تبیین، چونان مصدر تلقی شده است، نه حاصل مصدر؛ همان‌طور که فعل در تبیین هشام چنین بود و در پارادایم معنا تبیین و تفسیر می‌شد. ثمره این نگاه آن است که اراده که به حرکت شناسانده شده و آن را معنا دانسته‌اند، از مقوله «تغییر» و یک «اقدام و کنشی» وجودی به نام فعل است. این فعل البته فعلی مصدری



نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

است و نباید آن را با مُراد (فعل حاصل مصدری) یکسان دانست. این احتمال بعید نیست که به دلیل فقدانِ واژگانی که منتقل‌کنندهٔ فحوا و معنای این فعل در معنای مصدری باشد، اراده به حاصل مصدرش (مراد یا حرکت خارجی) معرفی شده باشد. البته این مشکل، همچنان وجود دارد و انتقال این معنا و مفهوم همچنان دشوار است.

باری! پیامدِ تبیین اراده در نظریه هشام با فرمول «لاهی الله و لا هی غیره» این بود که صفاتِ فعلی خداوند، ضمن اینکه عین ذات او نیست، جدا از ذات هم نیست؛ ولی شاگردان هشام هرچند در تبیین اراده به حرکت با هشام هم‌داستانند، بر خلاف هشام، اراده را غیر از خداوند می‌دانند. متن گزارش اشعری از نظریه آنان چنین است: «والفرقة الثانية منهم: ابوالمالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون ان إرادة الله غيرة، وهي حركة لله كما قال هشام إلا أن هؤلاء خالفوه فزعموا أن الإرادة حركة وانها غير الله بها يتحرك» (همان: ص ۴۱).

مقایسه این نظریه با دیدگاه هشام نشان می‌دهد که در هر دو نظریه، اراده از سنخ «حرکت» دانسته شده است؛ ولی نقطهٔ افتراق نظریه شاگردان هشام با استادشان، به جمله «بها (اراده) يتحرك» باز می‌گردد. همان‌طور که دیدیم هشام معتقد بود: «ان الله اذا اراد الشيء تحرك، فكان ما اراد». گویی در بیان هشام خداوند نیز همراه با اراده حرکت می‌کند و دقیقاً هنگامهٔ این اتفاق است که «کان ما اراده» اتفاق می‌افتد. در این نظر، هرچند هشام با قید «هی غیره» در تئوری «لاهی هو ولا هی غیره»، می‌کوشد برداشتِ حاضر را از میان بردارد که حین اراده، حرکت و یا امری درون ذات رخ نمی‌دهد، ولی اصحاب او به نحوی دیگر همین مطلب را توضیح می‌دهند که حرکتِ مورد بحث، درون ذاتی نیست و امری بیرون ذاتِ خداوند می‌باشد. همفکران هشام توضیح می‌دهند برون‌ذاتی دانستنِ اراده، به معنای عدمِ سنخیت و بینویت اراده با ذات و حاکی از آن است که ارادهٔ خدا، غیر خداست و خدا از طریق این اراده، حرکت را ایجاد می‌کند، ولی وقتی از ماهیتِ ارادهٔ حاضر از این جریان پرسش می‌شود تأکید می‌کنند که خود اراده حرکت و از مقوله تغییر است. ایجاد و خلقِ حرکت به واسطهٔ امری که خودش حرکت دانسته می‌شود، اگرچه دشواریاب است، می‌تواند واگویه‌ای از برخی روایات





همانند «حَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۱۰) باشد که بر اساس آن خدا همه اشیا را به مشیت خلق می‌کند؛ درحالی که خود مشیت نیز مخلوق است؛ ولی نه مانند دیگر اشیا، بلکه امری است که خودش به خودش خلق شده است. اراده نیز در عین حال که عین حق نیست، نباید در کنار دیگر مخلوقات جای گیرد. چون اراده، فعل حق است، به یقین مخلوق است، ولی نه از سنخ مخلوقیت اشیا، بلکه امری غیر از ذات است که به واسطه آن اشیا خلق خواهند شد. اصحاب هشام نیز می‌کوشند توضیح دهند ماهیت اراده اگرچه از سنخ تغییر و کنش است، هر نحوه تغییری در این عالم به واسطه همین امر رخ می‌دهد. این همه تلاشی است که اصحاب هشام برای سلبِ اسنادِ حرکت به ذات خداوند انجام داده‌اند تا توضیح داده باشند که حقیقتِ اراده، غیر از حقیقتِ علم و غیر از حقیقتِ قدرت است؛ زیرا در علم و قدرت حرکتی نیست؛ ولی در اراده، حرکت و تغییر به شکل انکارناپذیری حضور دارد و تمام رخدادهای این عالم بر اساس همین امر رخ می‌دهد.

به نظر می‌رسد کاربست واژه «حرکت» در تبیین مفهوم اراده نیز باز بسته همین نکته بوده است. پیش‌تر در مفهوم‌شناسی فعل از دیدگاه متکلمان دیدیم که دو ویژگی «علم» و «قدرت» در فاعل، منشأ هیچ‌گونه فعل و حدوثی نیست؛ از همین رو متکلمان تأکید می‌کردند اگر تنها خدا باشد و علم و قدرت او، هیچ اتفاقی در عالم رخ نخواهد داد. لذا این گروه برای تمایز میان همه صفات دیگر با اراده، به مفهومی نیازمند بودند که رساننده حقیقت اراده باشد و «حرکت» را بهترین واژه می‌یابند.

### نتیجه‌گیری

متکلمان امامیه از همان آغاز، وجههٔ همتِ خویش را تبیین مضامین اعتقادی دانسته و تلاش‌های علمی خویش را به این رسالت معطوف داشتند. این داستان برای نخستین بار میان امامیه در کوفهٔ سدهٔ دوم ظهور و بروز یافت. جریانِ متکلمانِ نظریه‌پرداز کوفه می‌کوشیدند با ایراد نظریه، از ایضاح معارف و حیانی و تبیین گری عقلانی باورهای دینی دریغ نکنند. هشام بن حکم، مهم‌ترین نظریه‌پردازِ مدرسهٔ کوفه، بر همین اساس ارادهٔ

خداوند را به «حرکت» معرفی می‌کرد و در تبیین این مضمون، به نظریه «معنا» متوسل می‌شد. وی معتقد بود حرکت در کنار علم، کلام و ... فعل خداست و حقیقت فعل پروردگار، چیزی جز معنا نیست. چون معنا در نظر وی، در رتبه‌ای غیر از ذات خداوند قرار داشت و مخلوق و حادث دانسته می‌شد؛ آن‌چنان‌که حقیقت فعل در نظر متکلمان نخستین چنین بود. این ویژگی در حالی بود که هشام بن حکم معنا را هم‌ردیف دیگر مخلوقات عالم نیز قرار نمی‌داد؛ از این رو صحبت از جوهر یا عرض بودن آن، همان‌گونه‌که در خصوص دیگر موجودات عالم مخلوقات مطرح می‌شد نیز بی‌وجه بود. هشام بن حکم که با فرمول «لاهی هو ولاهی غیره» از نظریه «معنا» یاد می‌کرد، در واقع جدای از مرتبه ذات خداوند و بجز عالم مخلوقات و اشیا، در عمل از مقام دیگری سخن می‌کرد که نه احکام ذات را بر می‌تابید و نه از ویژگی‌های عالم مخلوقات پیروی می‌کرد.

به هر حال عموم متکلمان کوفی، اراده را فعل خداوند و فعل را هم در چارچوب نظریه معنا تبیین می‌کردند. این گروه فعل را کنش و اقدامی دانستند که از سر قدرت و اختیار رخ می‌دهد و فاعل آن، با سلطنت و قدرتی که دارد، یکی از دو طرف انجام یا ترک فعل را اراده کرده و برمی‌گزید؛ ولی «حرکت» واژه‌ای بود که اولاً تغییر و کنش را نشان می‌داد و از همین زاویه هم نمی‌توانست صفت ذات باشد؛ زیرا در مرتبه ذات تغییر و حرکت قابل پذیرش نبود. همین‌طور حرکت، از سویی دیگر به معنا شناسانده شده بود تا ویژگی‌های عالم مخلوقات را نیز به ضرورت در پی نداشته باشد.

این همه بدین معناست که مطابق نظر متکلمان کوفه، اراده خداوند حقیقتی غیر از مراد و شیء مکون خارجی است؛ آن‌گونه‌که بعدها امثال شیخ مفید یا برخی از معتزلیان بدان باور داشتند و در تبیین اراده از آن سخن می‌گفتند. طبیعی است با چنین پنداری، ادعا شود که مراد متکلمان کوفه از فعل خواندن اراده، فعل در معنای مصدری، یعنی فعالیت و خلاقیت بوده باشد، نه فعل به معنای حاصل مصدر که در خارج ایجاد می‌شود و مخلوق نام دارد. این همه، تبیین‌گری جریان متکلمان کوفه از آموزه اراده الهی بود تا اراده چونان صفت فعل خداوند و به‌عنوان حقیقت فعل خدا شناسانده شود.



## کتابنامه

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۹۹۶م./۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، تحقیق: محمدابراهیم نصر و عبد الرحمان عمیره، بیروت: دارالجلیل.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.)، طبقات المعتزلة، تحقیق: سوسنة ديفلد - فلزر، بیروت: دار المكتبة الحیة.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۵)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، تصحیح: هلموت ریتر و سیادن، انتشارات فرانس شتاینر.
۵. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۵)، «رابطه ذات و صفات از منظر معتزله»، تحقیقات کلامی، ش ۸.
۶. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۵)، «رابطه ذات و صفات از منظر اصحاب امامیه»، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، قم: دارالحديث.
۷. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقدونظر، ش ۶۵.
۸. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۳)، مؤمن الطاق، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. باقلانی، محمد بن طیب (۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م.)، التمهید فی الرد علی الملحدۃ المعطلۃ والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقیق: محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت: دار الفکر العربی.
۱۰. بریدی آبی، اشرف الدین صاعد بن محمد (۱۹۷۰م.)، الحدود والحقائق فی شرح الالفاظ المصطلحة بین المتکلمین من الامامیه، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
۱۱. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۱ق)، اصول الدین (اصول الايمان)، بیروت: بی نا.
۱۲. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل - دار الآفاق.
۱۳. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م.)، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقدیم و اشراف و مراجعة: رفیق العجم و علی دحروج، الترجمة: جورج زیناتی، بیروت: مكتبة لبنان.
۱۴. جرجانی، میرسید شریف (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر محمدتقی سبحانی) (۱۳۹۵)، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، به کوشش: اکبر اقوام کرباسی، قم: دار الحديث.
۱۶. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، «امتداد اندیشه های کلامی هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، ش ۶۵.



١٧. سبحانی، جعفر (١٤٢٨ق)، محاضرات فی الإلهیات، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
١٨. سبحانی، محمد تقی (١٣٩١)، «کلام امامیه؛ ریشه ها و رویش ها»، نقدونظر، ش ٦٥.
١٩. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٣٦٤)، الملل والنحل، ج ٣، قم: الشریف الرضی.
٢٠. شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن) (١٤١٤ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
٢١. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) (١٤١٣ق)، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
٢٢. عیدلی، سید عمید الدین (١٣٨١)، إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تصحیح: علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
٢٣. العیاد، حبیب (٢٠٠٩م)، الکلام فی التوحید، بیروت: دار المدار الاسلامی.
٢٤. قاضی عبدالجبار (اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد) (٢٠١٢م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، دراسة و تحقیق: محمد خضر نبهاء، بیروت: دار الکتب العلمیة.

