



متکلمان امامی عصر امام صادق (علیه السلام) و مسئله صفات خداوند

سیداحسان موسوی خلخالی^۱
نعمت‌اله صفری فروشانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

چکیده

مسئله صفات خداوند، رابطه ذات خداوند با صفاتش، حدوث و قدم صفات، تشبیه و تجسیم از مهم‌ترین و کهن‌ترین مباحث تاریخ کلام اسلامی است. نخستین نظریات در این باره در نیمه نخست قرن دوم و به طور خاص در حلقه‌های متکلمان امامی مطرح شده است. این نظریات را می‌توان به چهار دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: نظر زرارة بن اعین و خاندان او که حادث شمردن برخی صفات فعل خداوند به وی نسبت داده شده؛ نظر مؤمن الطاق که علم را صفتی حادث می‌دانست؛ نظر هشام بن سالم که اهل تشبیه دانسته شده؛ نظر هشام بن حکم که متهم به تجسیم است. در این مقاله، با بررسی هم‌زمان روایات موجود در منابع امامی و نیز گزارش‌های فرقه‌نگاران تلاش می‌کنیم گزاره‌های منسوب به این متکلمان امامی عصر امام صادق (علیه السلام) را در بافتار فکری و فرهنگی زمان خودش تحلیل کنیم. در نهایت می‌توان در روایات منقول از ائمه (علیهم‌السلام)، روشن‌گری‌های آنان و تلاششان برای ارائه نظری منقح در این باره را دید.

واژگان کلیدی

صفات خداوند، اصحاب امام صادق (علیه السلام)، تشبیه، تجسیم، متکلمان امامی.

مقدمه

فصلنامه علمی پژوهشی

سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۹۴

ذیل مبحث صفات خداوند، یکی از مباحث مطرح و اصلی، رابطه صفات خداوند با ذات او بود؛ این که صفات خداوند جزء ذات خدا هستند یا چیزی غیر ذات خدا یا نسبت سومی میانشان برقرار است. طرح این مسئله بدان سبب بود که اگر صفات جزء ذات خدا دانسته می‌شدند، این تلقی پیش می‌آمد که ترکیب در ذات خداوند راه یافته است؛ یعنی می‌پنداشتند که چنین برداشتی ذات خداوند را از حالت بسیط خود خارج می‌کند. اما اگر صفات جزء ذات خدا دانسته نمی‌شدند، یا باید حادث دانسته می‌شدند یا قدیم و هر دوی این فرض‌ها مسائل دیگری در پی داشت و تالی فاسدهایی برای آن پیدا می‌شد. این بحث در صفاتی مانند علم، سمع و بصر که اتصاف به آن‌ها متعلق غیر از ذات خداوند لازم داشت، پیچیده‌تر می‌شد. در پاسخ به این مسئله، طیف‌های متنوعی از نظریات ارائه شد که از «تعطیل»، یعنی انکار وجود صفت برای خداوند، تا «تجسیم» و «تشبیه»، یعنی شبیه دانستن صفات خداوند با صفات بشری را در بر می‌گرفت (ر.ک: ولادوست، ۱۳۸۷؛ پاکتچی، ۱۳۷۷). قدیمی‌ترین گزارش‌ها در این باره، به نیمه نخست قرن دوم برمی‌گردد (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶)؛ دوره‌ای که می‌توان به جرئت از آن به دوره نظریه‌پردازی در کلام امامی یاد کرد.

این دوره متقدم در تاریخ کلام امامیه، یعنی دوره امامت امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) و اوایل امامت امام کاظم (علیه السلام)، یعنی کمی بیش از نیمه نخست قرن دوم هجری، دوره‌ای منحصر به فرد است؛ بدین لحاظ که در آن متکلمان اصحاب دست به نظریه‌پردازی می‌زدند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۸-۴۲). این نظریه‌پردازی در فضایی کاملاً مستقل از دیگر فرقه‌های کلامی، که در آن دوره هنوز بسیار نوپا بودند، انجام می‌شد. توجه به این نکته نیز ضروری است که این نظریه‌پردازی‌ها در فضای بسیار متنوع فکری رایج در کوفه مطرح می‌شد و از مدینه، محل سکونت امامان، دور بود. این وضعیت باعث شده بود که برخی اصحاب شاخص، برای طرح نظر خود درباره برخی مسائل، نظر شخصی خود را مطرح کنند و در انتظار رسیدن نظر امام نمانند، هر چند بی‌شک آموزه‌های امامان را به صورت اجمالی در نظر می‌گرفتند و دست‌کم از نظر خودشان، از دایره آن آموزه‌ها چندان دور نمی‌شدند.

در جای دیگر نشان داده‌ایم که با طبقه‌بندی گزارش‌های مربوط به بافت اجتماعی شیعیان در کوفه و نظریات کلامی مطرح‌شده و نیز گزارش‌های رجالی، می‌توانیم چند «جریان کلامی» را در فضای فکری امامیه در آن عصر شناسایی کنیم (ر.ک: موسوی‌خلخالی، ۱۳۹۲). مسئله صفات

خداوند نیز یکی از مسائلی است که متکلمان امامی این عصر درباره آن نظر داده‌اند و پی‌گیری گزارش‌های مطرح در آثار ملل و نحل و تاریخی و حدیثی به ما در شناسایی مرزبندی‌های درونی امامیه یاری می‌کند. در ادامه، این گزارش‌ها را به تفکیک بررسی می‌کنیم. این تفکیک بر اساس همان جریان‌هایی است که با بررسی روایات و عقاید اصحاب می‌توان شناسایی کرد (ر.ک: موسوی‌خلخالی، ۱۳۹۲).

شایان ذکر است، نظریات اصحاب ائمه (ع) درباره صفات الاهی تاکنون یک‌جا در منبعی بررسی نشده یا دست‌کم ما بدان دست نیافته‌ایم. البته چه‌بسا پایان‌نامه‌ای در این باره نوشته شده باشد که ما از آن بی‌اطلاعم. نویسنده تکملة مقالة «اسما و صفات» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* تأکید کرده که گزارش‌های موجود درباره عقاید منسوب به اصحاب ائمه (ع) در این باره نیازمند تحلیل است و تاکنون تحلیلی درباره آن‌ها ارائه نشده است (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶). البته تحلیل مقوله «جسم لا کالاجسام» هشام بن حکم، به سبب حساسیت فراوانش باید از این حکم کلی مستثنا دانسته شود. در این باره مقالات متنوعی نوشته و در کتاب‌ها بدان پرداخته شده که در همین مقاله آن‌ها را دسته‌بندی کرده‌ایم. کتاب مهم یوزف فان اس، با عنوان *کلام و جامعه* البته اطلاعات مهم و جامعی درباره عقاید اصحاب ائمه (ع) در کوفه در اختیار می‌نهد که نمی‌توان از آن غافل بود.

زراره و آل‌اعین

نخستین نظر در این باره را زراره بن اعین مطرح کرده است. عقیده‌ای که اکثر منابع، طی ذکر نام زراره به او و «اصحابش» نسبت داده‌اند، عقیده به حدوث صفات خداوند است. جالب توجه است که در نامه‌ای از امام صادق (ع)، که به املائی ایشان و به خط عبدالملک بن اعین، برادر زراره نوشته شده بوده، به این عقیده تصریح شده است: «خدا بود و هیچ چیز جز او نبود، نه معروف و نه مجهول. خداوند نه متکلم بود، نه مرید، نه متحرک، نه فاعل. بزرگ باد خدای ما، و همه این صفات با حدوث فعل از او حادث شده‌اند» (صدوق، بی‌تا: ۲۲۷). در *مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری می‌خوانیم*: «روافض در این‌که خداوند سبحان، عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر و الیه است اختلاف کردند و بر نه فرقه‌اند. فرقه نخست از ایشان زراریه‌اند؛ اصحاب زراره بن اعین رافضی، پندارند که خداوند نه سمیع بود، نه علیم و نه بصیر تا آن را برای خود خلق کرد و اینان تیمیه خوانده شوند و رئیسشان زراره بن اعین است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶). در نگاه اول، از این عبارت شاید چنین به نظر آید که زراره و اصحابش قائل به مخلوق و

حادث بودن همه صفات الهی‌اند، اما با دقت بیشتر در «فرقه»‌های دیگری که اشعری برمی‌شمرد، روشن می‌شود که زراره فقط سه صفت سمیع، علیم و بصیر را مخلوق و حادث می‌دانسته است (البته در صورت صحت اصل گزارش)، چون گروه سوم در تقسیم اشعری، «قادر، سمیع و بصیر» را حادث می‌شمرند و گروه چهارم صفت «حی» را و گروه پنجم صفت «عالِم» را (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸-۳۶). پس اختلاف این گروه‌ها نه در اصل حادث بودن برخی صفات خداوند، که در تعیین این صفات حادث و چگونگی آن‌ها درباره ذات باری تعالی است. به برداشت احتمالی دیگری نیز از نظر منسوب به زراره در این گزارش خواهیم پرداخت.

حدود یک قرن بعدتر، عبدالقاهر بغدادی که بنای خود را، به طور اخص در کتاب *الفرق بین الفرق*، بر نوعی بدعت در شیوه تبیین آرای کلامی نهاد که می‌توان آن را فاصله گرفتن از طرح بی‌طرفانه عقاید نامید (جابری‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۶۴)، در آثار خود گویا دچار همان اشتباهی شده که در نگاه اول از گزارش اشعری به نظر می‌آید: «[زراریه] پیروان زراره بن اعینند... و بدعت منسوب به او آن است که خداوند نه حی بود، نه قادر، نه سمیع، نه بصیر، نه عالم و نه مرید تا این‌که برای خود حیات، قدرت، علم، اراده، سمع و بصر آفرید و پس از آن‌که این صفات را برای خویش خلق کرد، حی، قادر، عالم، مرید، سمیع و بصیر شد و بر طریقت این گمراه بود که قدریان بصره از حدوث کلام خداوند سخن گفتند و کرامیه از حدوث قول، اراده و ادراک الهی» (بغدادی، ۱۹۹۵: ۸۰، ۲۳۰، ۳۳۵). جالب توجه است که در این گزارش، اصل قول به حدوث صفات به زراره منسوب شده و ادعا شده دیگرانی هم‌چون کرامیه و معتزله بصره، اعتقاد به حدوث برخی صفات را از او گرفته‌اند. بغدادی در کتاب *دیگرش/اصول الدین*، با تفصیل بیش‌تری عقیده زراره را بیان کرده است. او در این کتاب گزارش کرده که زراره صفات قدرت (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)، علم (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۵)، سمع (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۶) و حیات (بغدادی، ۱۹۲۸: ۱۰۵) را حادث می‌داند، با افزایش این نکته که در باب قدرت خداوند مدعی است که زراره می‌گوید صفت قدرت نسبت به هر مقدور یک بار برای خداوند حادث می‌شود (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)؛ به عبارت دیگر، برای هر مقدوری یک بار صفت قدرت برای خداوند حادث می‌یابد.

روشن است که گزارش اشعری را بعدها پیروانش گسترش و به همه صفات الهی تعمیم داده‌اند. آنچه در گزارش‌های بعدی نویسندگان ملل و نحل آمده، همان تعمیمی است که در گزارش بغدادی می‌بینیم (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵؛ ابن‌جوئی، بی‌تا: ۸۵؛ سمعانی، ۱۹۹۸: ۳، ۱۴۴؛ ایچی، ۱۹۹۷: ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۱۴: ۱۳۰).

در توضیح عقیده‌ای که در مقالات الاسلامیین به زراره نسبت داده شده، باید گفت منظور زراره، در صورت صحت گزارش مزبور، آن است که سمع، بصر و علم به متعلق/ موضوعی (subject) نیاز دارند که در نبود آن متعلق/ موضوع، سمع، بصر و علم معنا ندارد؛ یعنی سمیع باید شنونده چیزی باشد، علیم باید عالم به چیزی باشد و بصیر باید بیننده چیزی باشد و چون آن چیز (متعلق/ موضوع) امر دیگری است، لامحاله مخلوق خداوند و حادث است و به این ترتیب سمع، بصر و علم هم حادث می‌شوند. از گزارش مفصل ابوالحسن اشعری در این باره روشن می‌شود که این نظر غالب متکلمان شیعه و معتزلی بوده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۸۳-۵۰۵). باید به این نکته توجه داشت که ما در مرحله‌ای از اندیشه اسلامی بحث می‌کنیم که بسیاری از اصطلاحات هنوز مطرح نشده و هنوز مفاهیم فلسفی‌ای هم‌چون قوه و فعل و ملکه و عدم ملکه و مفاهیم کلامی‌ای هم‌چون صفت ذات و صفت فعل به میان نیامده است. مفاهیم فلسفی‌ای که برشمردیم، مربوط به فلسفه یونانی است که پس از نهضت ترجمه وارد فضای فکری مسلمانان شده است. این خود معیاری است برای تاریخ‌گذاری روایات، از جمله خطبه نخست نهج‌البلاغه که در آن این مفاهیم به کار رفته است (رضی، ۱۳۸۷ق: ۳۹-۴۰) و محتمل‌تر آن است که متعلق به امام رضا (علیه السلام) باشد، چنان‌که در برخی منابع حدیثی نیز از آن حضرت روایت شده است (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۳۵؛ صدوق، بی‌تا: ۳۴-۴۱؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۵۳-۲۵۸). تمایز متکلمان میان صفت ذات و صفت فعل را نیز، به گزارش خود اشعری، اول بار تنی چند از معتزلیان بصره و گروهی از بغدادیان و ابویعقوب سنجام، شاگرد ابوهدیل علاف، (ر.ک: ذهبی، ۱۹۸۲، ۱۰: ۵۵۲) مطرح کردند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۵۰۵).

اگر این تحلیل ما از نظر منسوب به زراره درست باشد، باید روشن کنیم که چرا زراره در میان «صفات فعل» فقط سه صفت علم، سمع و بصر را مطرح کرده است؟ وجه اشتراک این سه صفت و تمایزشان با دیگر صفات چیست؟ چرا زراره صفت «کلام» را، که کمتر از نصف قرن بعدتر بحث‌های فراوان برانگیخت، در این میان یاد نکرده است؟ این پرسش‌ها ما را متمایل به پذیرش نظر یوزف فان اس می‌کند که «سیاق» (context) طرح این بحث از سوی زراره را نه موضوع صفات الهی که بحث بدهاء می‌داند. او با شاهد آوردن روایتی که زراره از یکی از صادقین (علیهم السلام) در باب بدهاء نقل می‌کند و در آن بدهاء اساس تعبد به خداوند دانسته می‌شود (ر.ک: صدوق، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲)، موضوع محوری اندیشه زراره را بدهاء می‌داند (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۶۶). بر این اساس، این صفات ناظر به رابطه فعل انسان با علم خداوند است؛ وقتی علم خداوند هم‌زمان با معلوم/ عمل انسان حادث شود، دیگر عمل انسان از پیش تعیین نشده است و بدین

سان بداء، قانون و اصل در طبیعت و خلقت می‌شود. سمع و بصر هم از سنخ علم است و تابع آن قرار می‌گیرد. شاید ناظر به همین دیدگاه باشد که شیخ مفید تأکید می‌کند که این سه صفت، یک معنا دارند (مفید، ۱۳۸۲: ۱۳).

البته نظر زراره در باب صفات را به لحاظ دیگری نیز می‌توان بررسی کرد. در گزارش پیش‌گفته اشعری آمده که زراره می‌گفت خداوند متصف به این صفات نیست تا این‌که آن‌ها را «برای خود خلق کند» (حتی خلق ذلک لنفسه) (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸). این نظر تفاوت آشکاری دارد با نظر دیگران، از جمله مؤمن الطاق، که می‌گویند خداوند فقط آن‌گاه متصف به صفتی می‌شود که متعلق آن صفت را خلق کند (ر.ک: موسوی خلخالی، همان، ۱۲۸)؛ یعنی به نظر کسانی غیر از زراره، وقتی می‌توانیم به خداوند بگوییم «عالِم» که معلوم را خلق کرده باشد و حدوث صفات به اعتبار حدوث متعلق آن‌هاست، نه به اعتبار آن‌که صفات پس از ذات خداوند خلق شده‌اند، چنان‌که زراره می‌گوید. زراره در روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل کرده، هر «شیئی» جز خداوند را مخلوق می‌داند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۲). شاید با کنار هم نهادن آن گزارش اشعری، بر فرض صحت، در کنار این روایت، بتوان چنین برداشت کرد که زراره صفات خداوند را «شیئی» غیر از ذات می‌داند و برای همین آن را مخلوق می‌شمرد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۵). اگر این برداشت صحیح باشد، سه صفتی که در گزارش اشعری آمده، از باب نمونه است و نظر زراره به همه صفات الهی مربوط می‌شود. اما شاید بتوان این را خلاف سیاق سخن اشعری و سیاهه عقایدی دانست که در این باب مطرح کرده است و به نظر می‌آید که برداشت نخست از نظری که اشعری به زراره نسبت داده، قابل دفاع‌تر باشد.

مؤمن الطاق

دیگر متکلم مهم امامی در این دوره، ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان احوول، ملقب به شاه طاق یا صاحب الطاق با شیطان الطاق یا مؤمن الطاق (صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸) است. درباره لقب او، باید گفت که در منابع اهل سنت همه‌جا از او به «شیطان الطاق» یاد می‌شود (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ۱۳: ۴۱۱؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۲: ۱۵۹ و ۵: ۳۰۰). واژه «الطاق» مربوط به محل کارش در کوی «طاق المحامل» در بازار کوفه بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی‌تا: ۲۲۴، پ ۴). بر اساس نسخه‌ای از الفهرست ابن ندیم، «عامه او را به شیطان الطاق می‌شناسند و خاصه به مؤمن الطاق و پیروانش (شیعته) به شاه طاق» (ابن ندیم، بی‌تا: ۲۲۴، پ ۴). از وجه نامیده شدن او به شیطان الطاق (ر.ک: نجاشی،

۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۰۴، ح ۳۲۴؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، (پ ۴) روشن می‌شود که واژه «شیطان» اشاره به زیرکی و هشیاری او بوده است (Modarresi, 2003, 1: 339)؛ صفاتی که در مناظرات کلامی نیز به آن‌ها شناخته می‌شد. به گفته منابع، هشام بن حکم آن‌گاه که شنید مخالفان، او را شیطان الطاق می‌خوانند، وی را مؤمن الطاق نامید (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰).

به گزارش ابوالحسن اشعری، مؤمن الطاق در باب صفت علم خداوند معتقد بود که «خداوند به خودی خود (فی نفسه) عالم است و جاهل نیست، اما علم او به اشیا آن‌گاه است که آن شیء را مقدر سازد و اراده کند و پیش از آن محال است به آن شیء علم داشته باشد؛ نه چون او عالم نیست، بلکه چون شیء پیش از اراده و تقدیر الاهی، شیء نیست و تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷). همین عبارت عیناً در جای دیگری از همان کتاب (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) تکرار شده، با این تفاوت که در پایان عبارت به جای «تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (یثبته بالتقدیر) آمده: «انشاء شیء با تقدیر الاهی است» (ینشئه بالتقدیر). با توجه به شباهت ظاهری دو کلمه، بعید نیست که مصحح کتاب یک کلمه را دو جور خوانده باشد. اشعری در جایی دیگر، پس از بازگویی این عبارات می‌افزاید که تقدیر از نظر او «همان اراده است؛ پس اگر اراده خداوند به چیزی تعلق گرفت، به آن علم یافته و اگر تعلق نگرفت، به آن علم هم نمی‌یابد. و معنای اراده در نظر آنان نوعی تحرک است؛ اگر آن تحرک از او (= خداوند) سر زد، به شیء علم یافته، وگرنه نمی‌توان گفت که او به آن شیء علم دارد و پنداشته‌اند که خداوند به علم به چیزی که وجود نداشته باشد، متصف نمی‌شود» (اشعری، ۲۰۰۵: ۲۲۰). اشعری این را عقیده «اصحاب شیطان الطاق» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷) یا «شیطان الطاق و بسیاری از روافض» (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) می‌شمرد. فرقه‌نگاران بعدی نیز تقریباً عین عبارات اشعری را بازگفته‌اند (بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۱؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۶-۱۶۷).

پیش‌تر اشاره کردیم که این مرحله از تاریخ اندیشه اسلامی، مرحله فقر اصطلاحات فنی و کارشناسانه است و هنوز برای مفاهیمی مثل قوه و فعل و صفت ذات و صفت فعل و... اصطلاحاتی وضع نشده و این مفاهیم به صورت خام و صورت‌بندی‌نشده در اندیشه‌های صاحبان اندیشه در این دوره یافت می‌شود. با وجود این، نظر منسوب به مؤمن الطاق در این باره از دقیق‌ترین عبارات است. او اجمالاً متوجه شده که تا وقتی متعلق علم فعلیت نیافته باشد، عالم بودن به آن معنا ندارد، اما در عین حال، به این نکته آگاه بوده که نمی‌توان خداوند را در هیچ حالی از احوال جاهل دانست. در نتیجه، قائل به دو مرتبه از علم الاهی شده: مرتبه علم

فی نفسه/ «ذاتی» خداوند، که صفت عالم در خدا به آن مربوط می‌شود و خداوند در این مرتبه «بالقوه» به امور علم دارد؛ و مرتبه «علم فعلی» که در آن خداوند «بالفعل» به اموری که «فعلیت» یافته‌اند علم دارد. همه اصطلاحاتی که در گیومه آورده‌ایم، اصطلاحاتی است که پس از دوران مورد بحث ما پیدا شده‌اند و به مدد همین اصطلاحات و تمایزات است که می‌توانیم آنچه را آنان به دشواری بیان کرده‌اند، به آسانی توضیح دهیم.

البته اگر تحلیل دوم از نظر زراره پذیرفته شود، در آن صورت تفاوت میان این دو دیدگاه بسیار مهم است. در نگاه زراره، طبق تحلیل دوم، خداوند پس از خلق شیء، علم به آن را نیز برای خود خلق می‌کند. اما در دیدگاه مؤمن الطاق، خداوند پس از خلق شیء عالم به آن می‌شود و علم به معلوم در او حدوث پیدا می‌کند.

هشام بن سالم جوالیقی

جدا از این، عقیده اصلی‌ای که مؤمن الطاق در کنار هشام بن سالم جوالیقی همه‌جا به آن شناخته شده بود، عقیده به تشبیه است. «تشبیه» اصطلاحی کلامی به معنای شبیه دانستن ذات یا صفات یا افعال خداوند به ذات یا صفات یا افعال انسانی است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱). به گزارش ابوالحسن اشعری، هشام بن سالم معتقد بود خداوند «بر صورت انسان است، بی آن که گوشت و خون داشته باشد و گوید که او نوری ساطع است که از سپیدی می‌درخشد و مانند انسان حواس پنج‌گانه دارد و او را دست و پا و بینی و گوش و چشم و دهان است؛ و آنچه با آن می‌شنود، غیر از آن چیزی است که با آن می‌بیند و به همین ترتیب دیگر حواسش هم متفاوت است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴، ۲۳۹). بغدادی نیز عین عبارات اشعری را می‌آورد و در انتها می‌افزاید که به نظر هشام بن سالم، «[خداوند] نیمه بالای‌اش توخالی (مُجَوِّف) و نیمه پایینی‌اش توپُر (مصمت) یا صمد؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۱؛ صدوق، بی‌تا، ۱۱۴؛ نیز: اشعری، ۲۰۰۵: ۲۰۹) است» (بغدادی، ۱۹۹۵، ۶۹؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۴). شهرستانی نیز همین عبارات بغدادی را بازگفته است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵). این افزوده بغدادی که در گزارش‌های بعدی نیز تکرار شده، علاوه بر تشبیه، عقیده به تجسیم را هم ثابت می‌کند. چنین مضمونی در روایات شیعه نیز دیده می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۲؛ صدوق، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۴). مادلونگ این افزوده را «بی‌تردید تحریفی مغرضانه» می‌خواند و نشان می‌دهد این عقیده را اشعری (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۳۵، ۲۰۹) به داوود جواربی، از بزرگان اهل تجسیم، نسبت داده است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۷، ۱پ؛ فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۰). شاهد دیگر بر

بی‌اساس بودن ادعای عقیده به تجسیم در هشام بن سالم و اصحابش آن است که، چنان‌که خواهیم دید، در سرتاسر روایات شیعه در این باب، هشام بن سالم تشبیهی و هشام بن حکم تجسیمی خوانده شده و همه‌جا تأکید شده که این دو در برابر هم بوده‌اند.

هشام بن سالم در منابع معتزلی نیز از مشبهه دانسته شده است. ابوالحسین خیاط می‌نویسد که «هشام بن سالم و شیطان الطاق» کسی مثل خویش را می‌پرستیدند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). ابن‌ابی‌الحدید نیز نسبتی مشابه را تکرار کرده است و تأکید کرده که هشام خداوند را «بر صورت» (علی‌صورة) انسان می‌دانست و در عین حال منکر تجسیم بود؛ و البته چنین باوری را تناقض‌گویی می‌شمرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۵).

ابوحیان توحیدی نیز داستانی نقل می‌کند که از آن می‌توان دریافت که اعتقاد به مشبهی بودن هشام بن سالم به داستان‌های عامیانه نیز راه یافته است (ر.ک: توحیدی، ۱۹۹۲: ۲۳۳-۲۳۴).

چنان‌که گفتیم، در روایات امامیه نیز همه‌جا هشام بن سالم قائل به صورت دانسته شده است (صدوق، بی‌تا، باب ۶). در این روایات می‌خوانیم که مبنای چنین عقیده‌ای، آیات و روایات مربوط به معراج پیامبر اکرم (ص) بوده یا مربوط به آن دانسته می‌شده است و در آن‌ها آمده که پیامبر (ص) خداوند را «رؤیت» کرد (قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹). علی بن ابراهیم قمی، که از محدثان بزرگ امامیه است، حدود یک قرن و نیم بعدتر، هم‌چنان از امکان رؤیت خداوند دفاع می‌کند و برای آن استدلال می‌آورد. استدلال اصلی او در این باره، آیه‌ای است که می‌فرماید: «أَفْتُمَارُونَهُ عَلِيَّ مَا يَرِي * وَ لَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۱۲-۱۴) آیا با او درباره آنچه دیده است مجادله می‌کنید؟ و به راستی که بار دیگر هم او را دیده بود؛ در نزدیکی سدره‌المنتهی [قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹]. علی بن ابراهیم در ادامه این استدلال خود روایتی می‌آورد که نشان می‌دهد مخالفان هشام بن حکم، یعنی اصحاب هشام بن سالم، با استناد به روایتی که می‌گوید رسول خدا (ص) خداوند را در هیئت یک جوان دید، قائل به صورت برای خداوند بوده‌اند. خود هشام بن حکم نیز استدلالی درباره ناممکن بودن رؤیت خداوند دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۹-۱۰۰؛ مقایسه کنید با گزارشی منسوب به طبری درباره این عقیده هشام بن حکم در: انصاری، ۱۳۹۰: ۲۶۷). این نکته وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم هشام بن سالم جوالبقی به گزارش نجاشی، کتابی درباره معراج داشته است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۴۳۴، ش ۱۱۶۵). اگر این کتاب همان روایت بلندی باشد که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۳-۱۲)، که از ادامه‌دهندگان جریان کلامی هشام بن سالم بود، می‌توان یافت

(ر.ک: Modarresi, 2003, 1: 271)، چنین تصویری در آن دیده می‌شود. در این روایت، وقتی پیامبر اکرم ﷺ پس از عبور از سدره‌المنتهی، به حضور خداوند می‌رسد نوری شدید از ورای حجاب‌ها (حُجُب) می‌بیند و می‌شنود که اگر این حجاب‌ها نبودند، نور عرش از همه‌چیز می‌گذشت (هَتَّكَ) (قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۱۱).

با بررسی روایات شیعه در باب رؤیت روشن می‌شود که عقیده امکان رؤیت خداوند و لازمه آن، که صورت داشتن خداوند متعال است، دست‌کم در کوفه رواج داشته است. در چند روایت، اصحاب امامان از آنان درباره آنچه «عامه و خاصه» درباره رؤیت نقل کرده‌اند، می‌پرسند (صدوق، بی‌تا: ۱۰۹؛ درباره این تصورات در میان اهل سنت، ر.ک: جولدتسیهر، ۱۹۵۹: ۱۲۴-۱۲۵). همین روایات تأکید می‌کنند که این باور نتیجه خطا در فهم روایات مربوط به رؤیت باطنی و قلبی است (صدوق، بی‌تا، ۱۰۸-۱۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۵-۹۹). این وضعیت باعث شده بود که امامان شیعه برخی روایات مربوط به این باب را برای یاران خاص خود بگویند و آنان را از نقل این سخنان برای عموم مردم برحذر دارند (صدوق، بی‌تا: ۱۱۷). اجتناب از نقل چنین روایاتی بعدتر هم میان محدثان بزرگ شیعه ادامه یافت، چنان‌که شیخ صدوق در کتاب التوحید تأکید می‌کند که روایات در این باب بسیار است، اما از ترس آن‌که مبدا جاهلی از آن تشبیه برداشت کند، آن‌ها را نقل نمی‌کند (صدوق، بی‌تا: ۱۱۹-۱۲۰). البته از همه این روایات و نیز از سخنان شیخ صدوق روشن می‌شود که شیعیان از استعمال واژه «رؤیت» برای مشاهده قلبی خداوند، که کاربرد قرآنی نیز دارد (نجم: ۱۱، ۱۳؛ تکویر: ۲۳)، ابایی نداشته‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۲۰)، برخلاف معتزله که لفظ «رؤیت» را هم تأویل می‌کرده و به معنای معرفت می‌گرفته‌اند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۷).

امام هادی علیه السلام در روایتی استدلال می‌آورد که لازمه پذیرش رؤیت خداوند، اعتقاد به تشبیه است (صدوق، بی‌تا، ۱۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۷)؛ عقیده‌ای که دست‌کم از نظر شیعیان، هشام بن سالم در چارچوب آن استدلال می‌کرد. در روایتی که پیش‌تر نیز به آن اشاره کردیم، تصریح شده که مبنای عقیده هشام بن سالم، مؤمن الطاق و علی بن اسماعیل میثمی آن بوده که در روایات آمده که پیامبر ﷺ خداوند را در هیئتی جوانی سی‌ساله و نیک‌منظر (الموفق) دیده است (صدوق، بی‌تا، ۱۱۳ و ۹۷). این آشکارا نشان می‌دهد که مبنای نظریه هشام بن سالم در این باره چه بوده است.

لازم است به این نکته توجه کنیم که عبارت «خلق الله آدم علی صورته»، آشکارا گزاره‌ای یهودی و بازگویی عبارتی از عهد عتیق است (کتاب مقدس تورا، آفرینش، ۱: ۲۷؛ عهد عتیق،

آفرینش، ۱: ۲۷). این عبارت در روایات اهل سنت بازتاب یافته است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۱۲۵؛ مسلم نیشابوری، بی تا، ۸: ۳۲) و هم شیعیان (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰) و هم اهل سنت (ر.ک: ابن قتیبه، بی تا: ۲۰۴-۲۰۵؛ ابن حجر، بی تا، ۵: ۱۳۳؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۶) بعدتر برای آن توضیحاتی ارائه کرده‌اند؛ از جمله، آنچه از امام رضا (ع) نقل شده که فرمود: آغاز این حدیث حذف شده. اصل داستان این است که پیامبر (ص) در مسیری گذر می‌کرد و دو نفر را دید که به یکدیگر دشنام می‌دهند و یکی به دیگری گفت: «زشت باد صورتت و صورت آن کس که شبیه توست!» پیامبر (ص) به وی فرمود: «به برادر خود چنین مگو که خداوند آدم را بر صورتش خلق کرده است» (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰). ایدۀ نور دانستن خدا در میان غالیان کوفه نیز رواج بسیار داشته است (اشعری، ۲۰۰۵: ۷). این موضوع باعث می‌شود مانند برخی از دیگر پژوهش‌گران این‌گونه عقاید هشام بن سالم را که به روشنی مستقل از آموزه‌های اهل بیت (ع) مطرح شده، متأثر از فضای فکری رایج در کوفه (فان‌اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۸) یا اندیشه‌های حدیثی اهل سنت (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۲۰۱-۲۰۲) بدانیم؛ و مگر کسی می‌تواند خارج از فضای فکری پیرامونی‌اش بیندیشد؟

همین عقیده در برخی آثار متأخرتر فرقه‌نگاری به مؤمن الطاق نسبت داده شده است. در مقالات /الاسلامیین، چنین نسبتی دیده نمی‌شود، اما در کتابی قدیم‌تر، /الاتصار نوشته ابوالحسین خیاط معتزلی، هشام بن سالم و مؤمن الطاق هردو معتقد به تشبیه دانسته شده‌اند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). شهرستانی نیز در کتاب خود همین عقیده را به او نسبت داده است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷) و منابع بعدی نیز عبارات او را تکرار کرده‌اند (ر.ک: ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۶۷۳ و ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸). هم‌چنین ابن‌ابی‌الحدید در شرح خود بر نهج‌البلاغه (۳: ۲۲۴) همین موضوع را تکرار کرده است. شهرستانی پس از گزارش این عقیده، تأکید می‌کند که مؤمن الطاق این عقیده را در چارچوب توجیه روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتَهُ» مطرح کرده است. اگر این سخن درست باشد، روشن می‌شود که مؤمن الطاق، و احتمالاً مانند او هشام بن سالم، در پی توجیه این روایت به دور از التزام به تجسیم بوده است. به عبارتی، او می‌خواست نشان دهد که «بر صورتِ خداوند» بودن انسان به چه ترتیب است؛ در مقام نظر این حالت یا باید جسمانی فرض شود؛ یعنی انسان به لحاظ جسمی «بر صورت» خداوند باشد یا به معنایی مجرد و روحانی فرض شود. طبیعی است که مؤمن الطاق نمی‌خواست حالت جسمانی را بپذیرد و چون در زبان فنی آن دوره هنوز اصطلاح «مجرد» پیدا نشده بود، ناگزیر از واژه «نور» استفاده کرده است. خدا «نوری بر صورت انسانی ربانی است بی آن که جسم

باشد» (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷)؛ یعنی خداوند چیزی غیر جسم است. غیر جسم یعنی موجود مجرد. اما مؤمن الطاق در نبود اصطلاح مجرد، در برابر ماده، «نور» را به کار برده است که استعمال صریح قرآنی درباره خداوند دارد: «الله نور السماوات و الارض» (نور: ۳۵) و نوعی مجرد و غیرمادیت را در خود دارد. شهرستانی می‌افزاید که مقاتل بن سلیمان، مفسر و محدث بزرگ قرن سوم، و داوود جواری، متکلم تجسیمی، نیز همین عقیده را داشتند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷؛ نیز ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۲-۱۵۳). از دیگر محدثان اهل سنت که چنین عقایدی به آنان منسوب شده می‌توان از این افراد یاد کرد: نوح بن ابی‌مریم، محدث و شاگرد ابوحنیفه که مقاتل بن سلیمان همسر مادرش بود (ر.ک: ابن حجر، ۱۹۸۴، ۱۰: ۲۷۹-۲۸۵)، نعیم بن حماد اعور خزاعی و معاذ بن معاذ عنبری، محدثان بزرگی که روایاتشان در صحاح اهل سنت نیز نقل شده است (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۴).

هشام بن حکم

وقتی به هشام بن حکم، بزرگ‌ترین متکلم شیعی در این دوره می‌رسیم، موضوع از این نیز پیچیده‌تر می‌شود. مشهورترین نظریه‌ای که هشام بن حکم بدان شناخته شده، نظریه «جسم لا کالاجسام» است که اتهام تجسیمی بودن هشام بن حکم از آن نشئت گرفته است. البته این نظریه به دیگر متکلمان جهان اسلام، از جمله محمد بن کرام و پیروان او نیز منسوب است (ذهبی، ۱۹۸۲، ۱: ۵۲۴؛ ذهبی، ۱۹۶۳، ۴: ۲۱). انتساب این نظریه به هشام بن حکم را هم در متون شیعیان می‌توان دید (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۹۷-۱۰۴؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش ۵۰۳) هم در متون اهل سنت (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۱-۳۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۳، ۲۲۸) و این موضوع از قدیم بحث‌های بسیاری را به میان کشیده است. این‌جا نخست به تبیین نظر هشام می‌پردازیم و سپس تلاش‌هایی را که برای توجیه این نظر مطرح شده است، به اجمال بررسی می‌کنیم.

پیش از هر چیز، برای چندمین بار باید تأکید کنیم که بحث ما در دوره تاریخی‌ای است که اصطلاحات فلسفی و تمایز میان مفاهیم هنوز مطرح نشده و زبان عربی از زبان علمی و فنی، دست‌کم در حوزه علوم عقلی، فاصله بسیار دارد. در چنین شرایطی، طبیعی است که متکلمی مانند هشام بن حکم که آرای گوناگون و منحصر به فردی در حوزه‌های گوناگون کلامی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی مطرح کرده (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۵۷-۴۹؛ فان‌اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۳-۵۳۱)، که برخی از آن‌ها، مانند اعتقاد به ترکیب انسان از روح و جسم و نسبت دادن

ادراک به روح، برای نخستین بار در جهان اسلام مطرح شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۶۰-۶۱؛ ۳۲۹-۳۳۳)، ناچار شود در بسیاری از مسائل، اصطلاحات تازه‌ای وضع و جعل کند. طبیعی است که نباید انتظار داشته باشیم این اصطلاحات دقیق باشند. نیز اگر بعدتر، اصطلاحات دقیق‌تری وضع شد و در زبان عربی جا افتاد، نباید بر هشام بن حکم خرده گرفت که چرا از آن‌ها استفاده نکرده است. و در این میان نباید دچار «روان‌پریشی تاریخی» (anachronism) شویم. پیش‌تر در بررسی عقیده به جسمانیت افعال در عقاید هشام بن سالم و مؤمن الطاق این نکته روشن شد که «جسم» در آن زمان معنایی عام‌تر از آن چیزی داشته که بعدتر، از آن فهمیده می‌شده است. به گزارش اشعری، هشام خود صریحاً جسم را به معنای موجود می‌گرفته و می‌گفته: «وقتی می‌گویم جسم، منظورم «موجود» و شیء و امرأ قائم بنفسه است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۰۴؛ نیز ر.ک: پینیس، ۱۹۴۶: ۱۳۴، ۱۴۰-۱۴۶). از این عبارت به روشنی می‌توان دریافت که دست‌کم از نظر هشام بن حکم، «جسم» و «شیء» یک معنا داشته‌اند (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۵۸). و بدین معنا، عبارات «خداوند جسم است» با «خداوند شیء است» از نظر هشام تفاوتی نداشته است؛ اما درباره کلمه «موجود» که در عبارت هشام آمده، اگر این عبارت عین عبارت خود او باشد و نه نقل به مضمون اشعری، باید دانست که این کلمه در معنای اصطلاحی‌اش به کار نرفته است. می‌دانیم که اصطلاحات «وجود» و «موجود» اصطلاحاتی فلسفی‌اند که در دوره ترجمه برای اصطلاح یونانی *οὐσία* در آثار ارسطو وضع شدند و در این مرحله صرفاً به معنای لفظی خود به کار می‌رفته‌اند: اسم مفعول از مصدر «وجد» (یافتن) به معنای «یافته» یا «یافت‌شده». تحقیقات معاصر نشان می‌دهد، معادل دیگر برای این اصطلاح یونانی «الهیویه» بود که کندی، نخستین فیلسوف رسمی در جهان اسلام، آن را برای معنای دیگری به کار گرفت (ر.ک: افنان، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۲۰۲). پیش‌تر به این موضوع اشاره کردیم که این خود مبنای روشنی برای تاریخ‌گذاری روایات می‌تواند باشد.

به گفته یونس بن ظبیان، از یاران مفضل بن عمر و از متهمان به غلو، استدلال هشام بن حکم در این باره، این‌گونه بوده که هر چیزی یا جسم است یا فعل جسم. و صانع/ خداوند نمی‌تواند فعل جسم باشد؛ پس جسم است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، بی‌تا: ۹۹). این استدلال با نظر منسوب به هشام که اعراض را قبول نداشت و از نظرش همه چیز جسم بود (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۴؛ ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۵: ۶۶) هماهنگ است. شاید بتوان ادعا کرد که نطفه اولیه این استدلال در نظر جهم بن صفوان، از سران مرجئه جبریّه، نهفته است که حرکت را جسم می‌دانست؛ با این استدلال که محال است حرکت «غیر جسم» باشد، زیرا «غیر جسم»

خداست (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶). در گزارش‌های امامیه آمده که هشام، پیش از آشنایی با امام صادق (علیه السلام)، گرایش جهمی داشته است (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۷۰، ش ۴۷۶). اگر این ادعای ما درست باشد، بدان معناست که تنها تفاوت هشام بن حکم، با استادش جهم، آن است که هشام ابایی از استعمال لفظ «جسم» برای خداوند نداشته است. با این همه، جای تردید در اصل این گزارش هست، زیرا یونس بن ظبیان، از چهره‌های شاخص جریان مفضل بن عمر و متهمان به غلو بود که از اصلی‌ترین شاخصه‌هایشان دشمنی با هشام بن حکم است (طوسی، ۲۰۰۹: ۵۳۹ و ۱۰۳۳). اما گزارش دیگری، این بار از هشام الحنات، یک راوی ناشناخته از امام رضا (علیه السلام) (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۳۶)، احتمالاً دقیق‌تر، استدلال هشام بن حکم را طور دیگری مطرح می‌کند. بر اساس این روایت، هشام «اثبات وجود یک شیء» را برابر با جسم بودن آن می‌دانسته است. بدین ترتیب، خداوند «جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام؛ و شیء است، اما نه مانند دیگر اشیا» (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش ۵۰۳). این گزارش، به روشنی مؤید این معناست که از نظر هشام، گزاره «الف جسم است» به همان معنای «الف موجود است» بوده است.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که اصطلاح‌های «جسم» و «شیء» هر دو به یک معنا و هر دو به معادل اصطلاح دیگری که بعدتر رواج یافت، یعنی «موجود» به کار رفته‌اند. تقریباً از همه گزارش‌های موجود درباره آن دوره می‌شود دریافت که «شیء» به معنای «موجود» بوده است و در روایات شیعه نیز استعمال «شیء» برای خداوند بلامانع دانسته شده است (صدوق، بی‌تا: ۱۰۴-۱۰۷؛ نیز ر.ک: الحسینی، ۱۴۱۰ق: ۲۴-۲۷)، بلکه در روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام)، نفی شیئیت خداوند، نفی وجود خداوند دانسته شده است (صدوق، بی‌تا: ۱۰۷). البته اهل بیت (علیهم السلام) از اطلاق لفظ «جسم» بر خداوند خودداری می‌کردند و عبارت «شیء بخلاف الاشياء» را در روایتی که خود هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است، می‌بینیم (صدوق، بی‌تا: ۱۰۴).

اما در خارج از حوزه شیعیان نیز استدلال‌هایی درباره علت جسم خواندن خداوند، به هشام نسبت داده شده است. یکی از این استدلال‌ها را ابوهدیل علاف، از سران معتزله که می‌توان او را محور تبلیغات منفی علیه هشام بن حکم دانست (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹-۱۹۲)، نقل کرده است. به گفته ابوهدیل، «هشام بن حکم به او گفت که پروردگارش جسم است: می‌رود و می‌آید و گاه حرکتی می‌کند و گاه ساکن می‌شود و گاه می‌نشیند و گاه می‌ایستد و طول و عرض و عمق دارد، زیرا هرچه چنین نباشد متلاشی محسوب می‌شود (دَخَلَ حَدَّ التَّلَاشِي)» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۲). همین عبارت نیز نشان می‌دهد، هشام بن حکم هر چیزی غیر از جسم با صفات مذکور را «متلاشی» یا همان معدوم می‌دانسته است و از نظر او هر چه «هست» باید این

صفات را داشته باشد. البته اعتماد به چنین گزارشی دشوار است، زیرا هم ابوالهذیل به دشمنی با هشام شناخته شده و هم یاران و دوست‌دارانش دروغ‌های بسیار به هشام بسته‌اند (ر.ک: الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹-۱۹۲). نکته دیگر این‌که چنین سخنی را نه یاران و پیروان هشام و ادامه‌دهندگان جریان او نقل کرده‌اند و نه دیگر شیعیان که قاعدتاً آثار متعدد هشام بن حکم در حلقه‌هایشان بوده است. احتمال تصفیة عقاید هشام بن حکم از سوی شیعیان هم مطرح نیست، زیرا او دشمنان سرسختی در حلقه‌های شیعی داشته است.

استدلال دیگر را ابن‌راوندی، متکلم متهم به الحد (ر.ک: زریاب، ۱۳۶۹؛ میرزایی، ۱۳۹۳)، به هشام بن حکم نسبت داده است. به گفته ابن‌راوندی، «هشام بن حکم می‌گفت میان خدایش با اجسامی که می‌بینیم، به لحاظی (من جهة من الجهات) شباهت هست که اگر [این شباهت] نبود، [اجسام این جهان] بر خداوند دلالت نمی‌کردند» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۶۶). اشعری پس از ذکر این دو گزارش، می‌افزاید که خلاف این مدعا نیز از هشام بن حکم روایت شده است. این بخش از عبارت در نسخه‌های کتاب مقالات الاسلامیین مخدوش است، اما شهرستانی در الملل و النحل (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴) آن را آورده است: «کعبی از او نقل کرده که خداوند جسمی است که اجزا (ابعض) دارد و مقداری از مقدارها را می‌پذیرد (قدر من الاقدار)، اما شبیه هیچ‌یک از مخلوقات نیست و هیچ شیئی شبیه او نیست». این‌جا نیز می‌بینیم که هشام بن حکم بر نبود هر گونه مشابهت میان خالق و مخلوق تأکید کرده است.

از همه این گزارش‌ها و گزارش‌های نظیرشان می‌توان نتیجه گرفت که قول به «جسم لا کالاجسام»، قولی بوده که واقعاً هشام بن حکم مطرح کرده است، اما دیگر سخنان درباره تشبیه و داستان‌پردازی‌هایی که اشعری به نقل از ابوالهذیل علاف، زرقان، جاحظ و دیگران مطرح کرده است (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۳۱-۳۳)، همگی صرفاً الزامات دیگران بر سخنان هشام بن حکم است، نه آن‌که او خود چنین سخنانی را مطرح کرده باشد.

اما واکنش‌ها به این عقاید منسوب به هشام بن حکم را می‌توان سه دسته کرد:

الف) واکنش شیخ مفید که انتساب تجسیم را به هشام بن حکم می‌پذیرد و می‌افزاید که نقل شده که هشام در این قول تجدید نظر کرد (ر.ک: مفید، ۱۳۸۲: ۷۵).

ب) واکنش شریف مرتضی، متکلم بزرگ شیعی که می‌نویسد: «شکی نیست که این سخن نه تشبیه است [چون در آن تصریح به عدم مشابهت شده است]، نه خلاف یکی از اصول یا فروع است، بلکه اشتباهی در عبارت است که برای اثبات یا انکار آن باید به لغت مراجعه کرد» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۳-۸۴). و این یعنی آن‌که لفظ «جسم» در این عبارت، در معنایی جز

معنای لفظی مرسومش به کار رفته است و صحت چنین استعمالی را باید با مراجعه به لغت عرب روشن کرد.

ج) واکنش ابن حزم، متکلم ظاهرگرا که می‌گوید: «آن کس که بگوید خداوند متعال «جسم لا کالاجسام» است مشبه نیست، بلکه [فقط] در نام‌های خداوند بدعت کرده و خداوند را به نامی خوانده که خود، خویش را بدان نخوانده است» (ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۲: ۲۱۰). این سخن نیز نزاع را به نزاعی لفظی بر سر نام‌های خداوند، که باید توقیفی و منصوص باشد، فرومی‌کاهد (ر.ک: ۱۱: Wolfson, 1976).

با وجود این، گزینه‌ای دیگر دربارهٔ این که هشام بن حکم در چه اوضاع و احوال و چه سیاقی موضوع «جسم لا کالاجسام» را مطرح کرده، نکته‌ای است که برخی اهل نظر نیز بدان اشاره کرده‌اند. آن نکته این است که هشام بن حکم این نظر را از باب الزام بر معتزله مطرح کرده است. این نکته را شهرستانی در *الملل و النحل* به روشن‌ترین شکل بیان کرده است: «و این هشام بن حکم را سخنانی دوپهلوی در اصول [دین] هست و نباید از الزاماتی که بر معتزله گرفته غافل شد، که این مرد فراتر از آن چیزی است که بر خصم الزام می‌کند و پایین‌تر از آن تشبیهی که نشان می‌دهد. از جمله آن که علاف را الزام کرد و به او گفت: تو می‌گویی باری تعالی عالم است به علم و علمش ذاتش است؛ پس در این که عالم است به علم با محدثات شریک است و در این که علمش از ذاتش است با آن‌ها مابینت دارد؛ پس عالم است، اما نه چون دیگر عالمان (عالم لا کالعالمین)؛ پس چرا نمی‌گویی: جسم است نه چون دیگر اجسام و صورت است نه چون دیگر صورت‌ها و غیره؟» (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵) شریف مرتضی نیز عبارتی شبیه این دارد: «اکثر اصحاب ما گویند که آن را از باب معارضه با معتزله آورده و به آنان گفته: اگر می‌گویید قدیم تعالی شیئی است نه چون دیگر اشیاء (شیء لا کالاشیاء) پس بگویید: جسمی است نه چون دیگر اجسام» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۴).

در باب حدوث و قدم صفات الاهی، در برخی گزارش‌ها هشام بن حکم قائل به حدوث صفات در خداوند دانسته شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۳). البته در این گزارش‌ها تأکید شده که هشام، صفت خداوند را متصف به حدوث و قدم نمی‌داند (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷). روایتی در منابع متأخرتر شیعی نیز این گزارش‌ها را تأیید می‌کند (قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۸۸). ابوالحسن اشعری در ادامهٔ گزارش پیش‌گفتهٔ خود می‌افزاید که هشام دربارهٔ دیگر صفات خداوند، مانند قدرت، حیات، سمع و بصر می‌گفت: این‌ها صفت خداوند هستند و نه ذات اویند، نه غیر ذات او (لا هی الله و لا غیر الله). و ادامه می‌دهد که دربارهٔ این که صفات حی و قادر از

نظر هشام بن حکم ازلی‌اند یا حادث، اختلاف هست (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸). شاید گزارش شهرستانی در این باره دقیق‌تر باشد که می‌گوید از نظر هشام، خداوند از ازل عالم بوده و این علم «بنفسه» است، اما علمش به اشیا بعد از پیدایش آن‌هاست و این علم جدید، نه حادث است، نه غیر خداست و نه بعض خدا، زیرا علم صفت و صفت توصیف نمی‌شود (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴). اگر این گزارش صحیح باشد، یعنی هشام صفت علم را در خداوند ازلی می‌داند، اما قائل به تجدد این علم پس از پیدایش اشیاست. این سخن تقریباً همان چیزی است که اشعری از پیروان محمد بن خلیل سکاکی، شاگرد هشام بن حکم، نقل کرده است که می‌گفته‌اند: «علم، صفت ذاتی خداست و خداوند به خودی خود (فی‌نفسه) عالم است، اما تا وقتی چیزی نباشد، نمی‌توان او را عالم توصیف کرد؛ پس وقتی [شیء موجود] شد، می‌گوییم به آن عالم است. اما تا وقتی نباشد، نمی‌توان گفت به آن عالم است، زیرا شیئی نیست و علم به [چیزی که نیست] صحیح نیست» (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۰). می‌بینیم که این استدلال‌ها با آنچه از زراه و مؤمن الطاق نقل کردیم، تفاوت چندانی ندارد، جز این‌که هشام حاضر نشده از حدوث صفات الهی سخن بگوید و صفت را از اساس موصوف به حدوث و قدم نمی‌داند (برای گزارشی درباره عقاید هشام درباره دیگر صفات ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۹۴-۱۱۵).

روایات ائمه علیهم السلام

اگر به روایات ائمه علیهم السلام در این باره رجوع کنیم، می‌بینیم که آنان در عین این‌که ابزار شناخت خداوند و صفات او را عقل معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۹). در برخورد با برخی متکلمان، از جمله در واکنش به نظریه هشام بن سالم جوالبیقی، تأکید کرده‌اند که مذهب صحیح در این باره همان است که در قرآن نازل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۰-۱۰۱؛ صدوق، بی‌تا: ۱۰۱). امام صادق علیه السلام در گزارش‌هایی که درباره اختلافات متکلمان کوفه در این موضوع به وی می‌رسید، عامدانه و آگاهانه به ذکر نص آیات قرآن بسنده می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۱-۱۰۳؛ صدوق، بی‌تا: ۱۴۰)، اما در مقام تبیین نظر خود، تأکید می‌فرمود که صفات از ازل در ذات خداوند بوده است: «علم از ازل در ذات خداوند بوده است، بی آن‌که معلومی در کار باشد و سمع در ذات او بوده، بی آن‌که مسموعی در کار باشد و بصر در ذات او بوده، بی آن‌که مبصری در کار باشد و قدرت در ذات او بوده، بی آن‌که مقدوری در کار باشد و وقتی اشیا را حادث / خلق کرد و معلوم پیدا شد، علم او بر آن معلوم تعلق گرفت و سمع او بر مسموع و بصر او بر مبصر» (صدوق، بی‌تا: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۷؛ نیز ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۹). این مبنای

نظریه‌ای است که صفت را عین ذات خداوند می‌داند، زیرا لازمه کمال مطلق بودن خداوند آن است که صفات کمال را در ذات خود داشته باشد.

ائمه علیهم‌السلام تأکید داشته‌اند که خداوند را نباید «جسم» خواند، اما می‌توان او را «شیء» خواند و این هم انسان را از تشبیه خداوند و هم از تعطیل صفات خداوند دور نگه می‌دارد (صدوق، بی‌تا: ۱۰۷) و به تعبیر امام رضا علیه‌السلام نفی «شیء بودن خداوند» نفی خداوند است (صدوق، بی‌تا: ۱۰۷). آنان مذهب حق را کنار گذاشتن هم‌زمان نفی صفات و تشبیه و اثبات صفات برای خداوند به دور از هر گونه تشبیه او با خلق می‌دانستند (صدوق، بی‌تا: ۱۰۷).

وقتی نگاه جزئی‌تر به موضوع صفات بیندازیم، می‌بینیم که امام صادق علیه‌السلام تأکید می‌کند که خداوند ذاتاً عالم است، بی‌آن‌که معلومی در کار باشد و سمع ذات اوست، بی‌آن‌که مسموعی در کار باشد و همین تعبیر را درباره بصر و قدرت نیز به کار می‌برد، اما کلام را صفتی حادث می‌داند (صدوق، بی‌تا: ۱۳۹). در روایات ائمه علیهم‌السلام آمده که صفات خداوند چیزی جدا از موصوف نیستند، بلکه خود ذات خداوند هستند (صدوق، بی‌تا: ۱۴۰)، در عین این‌که نباید پنداشت که این صفات مانند آنچه در بشر می‌بینیم، از هم جدا هستند. برخلاف انسان که بینایی او غیر از شنوایی‌اش است، سمع خداوند همان بصر اوست (صدوق، بی‌تا: ۱۴۴). در این روایات، «صفت» از «نعت» تفکیک شده است، «خداوند را صفت‌هایی است و نعت‌هایی. صفت از آن اوست و اسم آن بر مخلوقات جاری می‌شود؛ مثل سمیع، بصیر، رؤف و رحیم، اما نعت جز برای خداوند شایسته نیست؛ مانند حیّ لایموت، عالم لاجهل فیه» (صدوق، بی‌تا: ۱۴۰ و ۱۴۶).

نکته شایان توجه دیگر، حادث دانستن مشیت خداوند است. در روایات آمده که خداوند نخست مشیت را آفرید و سپس مخلوقات را با آن مشیت (صدوق، بی‌تا: ۱۴۸). بر اساس این روایات، علم خداوند غیر از مشیت و اراده اوست؛ خداوند از ازل عالم و قادر بوده و سپس اراده کرده است (صدوق، بی‌تا: ۱۴۶).

نتیجه‌گیری

در تحلیل نظریات منسوب به اصحاب امام صادق علیه‌السلام دیدیم که آنان در نظریه‌پردازی‌های خود درباره صفات خداوند هرچند ظاهراً مستقلاً عمل می‌کرده‌اند، اما در کل فضای فکری و آموزه‌های امامان را به اجمال در نظر داشتند و در طرح نظریات خود، به آنچه از ائمه علیهم‌السلام آموخته بودند نظر داشتند. البته بی‌شک بسیاری از این نظریات، برگرفته از آبخورهای علمی - فرهنگی دیگر و متناسب با بالندگی علمی و فرهنگی هر فرد بوده است. ناپخته بودن گنجینه

واژگان فنی و اصطلاحی عربی نیز بر پیچیده‌تر شدن این وضع اثر نهاده و باعث شده که آنان در طرح نظریات خود مرتکب بی‌دقتی‌هایی شوند؛ نکته‌ای که امامان با دقت نظر خود در پی رفع آن برآمده و درباره آن روشن‌گری کرده‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم (مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۸۵).
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابو‌حامد عبدالحمید (۱۹۵۹)، شرح نهج‌البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیة.
۳. ابن‌الجوزی، ابوالفرج، (بی‌تا)، تلبیس ابلیس، اسکندریه، دار ابن‌خلدون.
۴. ابن‌حجر العسقلانی، (۱۹۸۴)، تهذیب‌التهذیب، بیروت، دارالفکر.
۵. _____، (بی‌تا)، فتح‌الباری، بیروت، دارالمعرفه.
۶. _____، (۱۹۷۱)، لسان‌المیزان، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی.
۷. ابن‌حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۳۲۱ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مطبعة التمدن.
۸. ابن‌قتیبہ، عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، تأویل مختلف‌الحديث، تحقیق: شیخ اسماعیل الاسعدی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۹. ابن‌ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (بی‌تا)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی‌نا.
۱۰. اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت - برلین، کلاوس شوارتز.
۱۲. افنان، سهیل محسن، (۱۳۸۹)، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه: محمد فیروزکوهی، تهران، حکمت.
۱۳. امیرمعزی، محمدعلی، (۱۳۷۰)، «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده‌امامی اولیه»، ایران‌نامه، ش ۳۶، ص ۶۶۶-۴۴۴.
۱۴. انصاری، حسن، (۱۳۹۰)، بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، کتاب‌خانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۵. انواری، محمدجواد، (۱۳۷۹)، «اشعری»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. ایچی، عضدالدین، (۱۹۹۷)، المواقف، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل.
۱۷. بخاری، ابو‌عبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر.

۱۸. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۲۸)، *اصول الدین*، تصحیح: هلموت ریتر، استانبول، مدرسة الالهيات بدارالفنون التوركية.
۱۹. _____، (۱۹۹۵)، *الفرق بين الفرق*، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية.
۲۰. پاكنتجى، احمد، (۱۳۷۷)، «اسما و صفات؛ تكمله - صفات الالهى در علم كلام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
۲۱. _____، (۱۳۹۱)، «امام صادق عليه السلام و تدوين عقايد جعفرى»، *مبانى و روش اندیشه علمى امام صادق عليه السلام*، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۲۲. _____، (۱۳۸۹)، «جعفر صادق عليه السلام امام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
۲۳. بينيس، س.، (۱۹۴۶)، *مذهب الذرة عند المسلمين*، مترجم: محمد عبدالهادى ابوريده، قاهره، مكتبة النهضة.
۲۴. توحيدى، ابوحيان على بن محمد، (۱۹۹۲)، *اخلاق الوزيرين*، تحقيق: محمد بن تاويت الطبخى، بيروت، دارصادر.
۲۵. جايرى زاده، عبدالامير، (۱۳۸۳)، «بغدادى»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
۲۶. الجعفرى، محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، «الكلام عند الامامية»، *تراثنا*، ش ۱-۲، ص ۱۴۴-۲۹۹.
۲۷. جولدسيهر، اجناس، (۱۹۵۹)، *العقيدة و الشريعة فى الاسلام*، مترجم: محمد يوسف موسى و آخرون، قاهره - بغداد، دارالكتب الحديثة و مكتبة المثنى، الطبعة الثانية.
۲۸. خطيب بغدادى، ابوبكر احمد بن على، (۱۹۹۷)، *تاريخ بغداد*، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
۲۹. خوئى، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، قم، بى نا.
۳۰. خياط معتزلى، ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد، (۱۹۹۳)، *الانتصار و الرد على ابن الراوندى الملحد*، تصحيح: نبيرگ، بيروت، مكتبة دارالعربية للكتاب.
۳۱. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد، (۱۹۸۲)، *سير اعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب ارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۳۲. _____، (۱۹۶۳)، *ميزان الاعتدال*، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دارالمعرفة.
۳۳. سبحانى، محمدتقى، (۱۳۹۱)، «كلام اماميه: ريشه ها و رويش ها»، *تقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۳۷-۵.
۳۴. سمعانى، عبدالكريم بن محمد، (۱۹۹۸)، *الانساب*، تحقيق: عبدالله عمر البارودى، بيروت، دارالجنان.
۳۵. سيد مرتضى، ابوالقاسم على بن حسين (۱۴۱۰ق)، *الشفاهى فى الامامة*، تحقيق: عبدالزهراء الحسينى الخطيب، قم، اسماعليان.

۳۶. شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۳۸۷ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، بیروت، بی نا.
۳۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، الملل و النحل، تحقیق: محمد فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.
۳۸. شیخ صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۹. _____، (۱۹۸۴)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح: الشیخ حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق) الامالی، تحقیق حسین الاستاد ولی و علی اکبر الغفاری، بیروت، دارالمفید.
۴۱. _____، (۱۳۸۲)، اوائل المقالات، به اهتمام: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۴۲. صفدی، (۲۰۰۰)، الوافی بالوفیات، تحقیق: محمد الازناؤوط و ترکی المصطفی، بیروت، دار احیاء التراث.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، (۲۰۰۹)، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، تحقیق: حسن المصطفوی، لندن - قاهره، مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
۴۴. عهد عتیق، (۱۳۹۳)، مترجم: پیروز سیار، تهران، هرمس.
۴۵. فان اس، یوزف، (۲۰۰۸)، علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للهجرة، مترجم: سالمه صالح، بیروت - برلین، منشورات الجمل.
۴۶. قطب راوندی، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسه الامام المهدي علیه السلام، قم، مؤسسه الامام المهدي علیه السلام.
۴۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۸۷ق)، تفسیر القمی، تحقیق: سیدطیب الموسوی الجزائری، النجف الاشرف، مکتبه الهدی.
۴۸. قوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، تقد و نظر، ش ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
۴۹. کاظمی موسوی، احمد، (۱۳۷۴)، «پیشوای الهی در شیعه اولیه»، ایران نامه، ش ۵۲، ص ۵۶۹-۵۷۵.
۵۰. کتاب مقدس توره، جلد اول، آفرینش، (۱۳۶۴)، مترجم: ماشالله رحمان پورداد و موسی زرگری، بی جا، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا - گنج دانش.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه.
۵۲. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مترجم: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۳. موسوی خلخالی، سیداحسان، (۱۳۹۲)، جریان شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق علیه السلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر نعمت الله صفری فروشانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵۴. میرزایی، عباس، (۱۳۹۳)، «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه»، تحقیقات کلامی، ش ۴.

۵۵. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، *صحیح المسلم*، بیروت، دارالفکر.
۵۷. ولادوست، بیتا، (۱۳۸۷)، «تشبیه و تنزیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
58. Modarresi, Hossein, (2003), *Tradition and Survival*, Oxford, Oneworld.
59. Wolfson, Harry A., (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge – London.