

## A Revision of Hisham ibn Salim al-Jawaliqi's Monotheistic Thought<sup>1</sup>

Mahdi Karimi\*

Ali Allahbidashti\*\* Ahmad 'Abidi Arani\*\*\* Ali Aqanuri\*\*\*\*

(Received on: 2019-04-10; Accepted on: 2020-02-05)

### Abstract

Hishām ibn Sālīm was a prominent Shiite theologian in 8<sup>th</sup> (2<sup>nd</sup> AH) century. He created one of the two intellectual currents of the time along with Hishām ibn al-Ḥakam. He grew in the Theological School of Kufa, leaving a precious heritage in Shiite kalam. A variety of theological views are ascribed to him, one of the most controversial among which is his monotheistic view, which led to accusations of divine corporeality (*tajsīm*) and divine anthropomorphism (*tashbīh*) against him. Writers of sects, including al-Ash'arī, referred to him as a theorist of divine corporeality and anthropomorphism. In his *Maqalat al-Islamiyyin*, al-Ash'ari counts him as an anthropomorphist. His scholarly heritage, however, presents us with a different picture of his monotheist view, involving the belief in God's oneness. In his theorization, nevertheless, because of the freshness of the science of kalam, he deployed terminologies that might imply divine corporeality and anthropomorphism. These were corrected when he presented his views to Imam al-Ṣādiq.

**Keywords:** Hishām ibn Sālīm, monotheism, divine corporeality (*tajsīm*), divine anthropomorphism (*tashbīh*), form.

---

1. The paper is derived from: Mahdi Karimi. *Tahlil-i Muqayisi-yi Andhishi-ha-yi Kalami-yi Hisham ibn al-Hakam, Hisham ibn Salim, Mu'min al-Taḳ, va Zurara* [A Comparative Analysis of Theological Thoughts of Hisham ibn al-Hakam, Hisham ibn Salim, Mu'min al-Taḳ, and Zurara]. A PhD dissertation. 'Ali Allahbidashti and Ahmad 'Abidi Arani. College of Theology, University of Qom, Iran. 2020.

\* PhD student, Islamic theology, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author): karimi.m@shiastudy.ir.

\*\* Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, University of Qom, Qom, Iran: alibadashti@qom.ac.ir.

\*\*\* Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, University of Qom, Qom, Iran: abediahmad@qom.ac.ir.

\*\*\*\* Associate professor, Department of Twelver Shiism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: aghanoori@urd.ac.ir.

## واکاوی اندیشه توحیدی هشام بن سالم جوالیقی<sup>۱</sup>

مهدی کریمی \*

علی اله‌بداشتی \*\* احمد عابدی آرانی \*\*\* علی آقانوری \*\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶]

### چکیده

هشام بن سالم از متکلمان برجسته شیعه در قرن دوم بود که یکی از دو جریان فکری آن زمان را در کنار هشام بن حکم ایجاد کرد. وی در مدرسه کلامی کوفه رشد کرد و میراث ارزنده‌ای در کلام شیعه به یادگار گذاشت. در این میان، دیدگاه‌های گوناگون کلامی را به ایشان نسبت داده‌اند که از بحث‌برانگیزترین این دیدگاه‌ها، دیدگاه توحیدی او است که به سبب آن، به تشبیه و تجسیم متهم شده و فرقه‌نگاران، از جمله اشعری، از وی به عنوان نظریه‌پرداز مشبهه و مجسمه یاد کرده‌اند. اشعری در مقالات الاسلامیین او را اهل تشبیه می‌داند. اما میراث علمی وی، تصویر دیگری از دیدگاه توحیدی این اندیشمند عرضه می‌کند که در مقام باور، قائل به یگانگی خدا است. ولی در نظریه‌پردازی به دلیل نوپایی علم کلام، اصطلاحاتی را به کار برده که مخالفانش را ملایم با تشبیه و تجسیم دانسته‌اند و با عرضه دیدگاه‌های خویش به امام صادق (ع) تصحیح شده است.

کلیدواژه‌ها: هشام بن سالم، توحید، تشبیه، تجسیم، صورت.

۱. این مقاله برگرفته از: مهدی کریمی، «تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های کلامی هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق و زواره»، رساله دکتری، علی‌اله‌بداشتی، احمد عابدی آرانی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، ایران، ۱۳۹۹، است.

\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). karimi.m@shiastudy.ir

\*\* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. alibdashti@qom.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. abediahmad@qom.ac.ir

\*\*\*\* دانشیار گروه تاریخ تشیع اثناعشری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. aghanoori@urd.ac.ir

## مقدمه

توحید اساس ایمان و اولین شرط مسلمانی است. مسلمانان از نخستین ایام، نهایت تلاش خود را در راست‌اندیشی در توحید به کار برده‌اند. از ابتدا هر گروه یا فردی با روش خاص خویش مدعی باوری صحیح در توحید بوده است. از این‌رو مجادلات عقیدتی بسیاری در بحث خداشناسی روی داده است. شاید بیراه نباشد که مدعی شویم اختلاف در تبیین توحید، از اولین جبهه‌بندی‌های فکری و تفرق در جهان اسلام است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۰).

در میان اقوال متعدد مندرج در کتاب‌های فرقه‌نگاری و حدیثی، دیدگاه‌های مختلفی به اندیشمندان نخستین شیعه (هشام بن حکم، هشام بن سالم و ...) منسوب است که هیچ خویشاوندی با متون فکری شیعه ندارد؛ نظریاتی مانند تجسیم، تشبیه، صورت‌داشتن خداوند، داشتن جوارحی مانند انسان و ... در تحلیل این نسبت‌ها سه رویکرد وجود دارد:

۱. این نسبت‌ها حاصل اختلافات فرقه‌ای و صرف اتهام است.
  ۲. نسبت‌های مذکور از نظر سندی ضعیف و مناقشه‌پذیر است. این دو جریان با رد اصل نسبت، خود را نیازمند تحلیل محتوایی اقوال منسوب به متکلمان نخستین امامیه نمی‌دانند.
  ۳. جریان‌هایی که شیوه تاریخ کلامی و تحلیل محتوایی را برگزیدند، با پذیرش اصل مدعا، به دنبال کشف واقعیت، چرایی و خاستگاه این نسبت‌ها بودند. ضرورت این روش هنگامی آشکار می‌شود که در کتاب‌های شیعه، از جمله *اصول کافی* و *توحید* شیخ صدوق، نیز نسبت تشبیه و تجسیم به هشامین تکرار شده باشد.
- در پژوهش حاضر، با استفاده از شیوه تاریخ کلامی، ابتدا به گزارش و تحلیل کتاب‌های ملل و نحل پرداخته‌ایم. سپس با تحلیل گزارش‌ها و ترسیم فضای فکری دوران هشام بن سالم بر اساس روایات نقل‌شده از وی، اندیشه توحیدی هشام را بررسی خواهیم کرد.

در این میان، مقالات و کتاب‌های متعددی در تحلیل اندیشه‌های کلامی هشام بن حکم نگاشته شده (نک: اسعدی، ۱۳۸۸) اما درباره اندیشه توحیدی هشام بن سالم جوایقی اثری یافت نشد.<sup>۱</sup> از این رو می‌کوشیم تحلیلی بر اندیشه‌های هشام بن سالم در توحید عرضه کنیم.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱.۱. اندیشه

«اندیشه» به معنای فکر، تدبیر، تأمل، تصور، گمان و خیال است (عمید، ۱۳۶۳: ۲۹۰/۱). در لغت‌نامه دهخدا به معنای فکرت، تفکر، نظر و رأی و ... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۵۳۹/۳). «اندیشه» یکی از نیروهای درونی انسان است که به مفاهیم مربوط است. «اندیشه» یا «تفکر» کاری ذهنی است و زمانی مطرح می‌شود که انسان با مسئله‌ای مواجه شده و خواستار حل آن است. در این هنگام، در ذهن تلاشی برای حل مسئله آغاز می‌شود که این تلاش ذهنی را «تفکر» یا «اندیشه» می‌نامند.

### ۱.۲. توحید

واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» از ریشه «وح د» و در لغت به معنای یکی کردن چیزی و حکم به یکتایی آن دادن است (جرجانی، بی‌تا: ۹۶). در اصطلاح، «توحید» به معنای خدا را به ربوبیت شناختن و به وحدانیتش اقرارداشتن و اضداد و امثال را از او نفی کردن است (همان). ریشه این کلمه «وحد» و به معنای انفراد است. از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۵۵۱). در مباحث خداشناسی، توحید به معنای یکتاپرستی، یکی از اصول اعتقادی اسلام و همه ادیان ابراهیمی است. اهمیت این اصل از آن رو است که به نظر بسیاری از متکلمان اسلامی، دیگر اصول دین اسلام مبتنی بر اصل توحیدند. این یگانگی جنبه‌های گوناگونی دارد که از مهم‌ترین آنها توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی است.

### ۱. ۳. تجسیم

«تجسیم» مصدر باب «تفعیل» از ریشه «جسم» به معنای مجسم کردن، جسم‌انگاشتن و جسم‌انگاری است و در اصطلاح علم کلام به معنای جسم‌دانستن و جسم‌انگاری خدای تعالی است (دادبه، ۱۳۸۶: ۲۶۴/۴). «جسیم» از نظر مفهوم‌شناسی سه معنا دارد که فقط دو معنای آن از منظر کلامی پذیرفتنی است که یکی «جسم به معنای موجود»، و دیگری «جسم به معنای قائم به نفس بودن» است. بر اساس این دو مفهوم از جسم، تجسیم خدا به معنای موجوددانستن یا قائم به نفس بودن ذات باری تعالی است.

معنای سوم آن، جسم به معنای مادی آن است که مرکب از جوهر و عرض و جهات سه‌گانه است. کاربرد جسم در خداوند با چنین مفهومی پذیرفتنی نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۰۱).

### ۱. ۴. تشبیه

«تشبیه» همانند «تجسیم»، مصدر باب «تفعیل» به معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر است (دادبه، ۱۳۸۶: ۲۶۴/۴). اما در اصطلاح علم کلام عبارت است از: «اینکه خدا را در ذات یا صفات، مانند انسان تصور کنیم. این اصطلاح در مقابل «تنزیه» است. به کسانی که خدا را تشبیه می‌کنند «مشبهه» گویند. این گروه خداوند را به مخلوقات تشبیه می‌کردند و معتقد بودند معبودشان صورتی است که دارای اعضا و اجزای روحانی و حالاتی از قبیل انتقال، نزول، صعود، استقرار بوده و دارای جسم و گوشت و خون و اعضای مانند دست و پا است» (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۰۱).

### ۱. ۵. صورت

«صورت» در لغت به معنای هیئت، خلقت، شکل، شاره و تمثال آمده و در اصطلاح حکیمان مسلمان بر چند موضوع اطلاق شده است که عبارت‌اند از: «ماهیت نوعی»، «هر نوع ماهیت»، «حقیقتی که قوام محل به آن است»، «حقیقتی که قوام محل به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن است» و «نفس». عارفان مفهوم «صورت» را به اسماء و صفات

خداوند به اعتبار مظهریت آنها از ذات حق اطلاق کرده‌اند. موضوع دیگری که صورت به آن اطلاق شده، هر چیزی است که صفت برای موصوفی باشد؛ مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب (عرب، ۱۳۸۶: ۱۰/۳۹۵).

## ۲. تبیین مبانی فکری هشام بن سالم

هشام بن سالم جوالیقی از متکلمان نخستین شیعه امامیه بوده و از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) است که در قرن دوم هجری می‌زیسته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۴). وی بیشترین دانش‌افزایی و تأثیرپذیری را از این دو امام بزرگوار داشته که سبب شده است وی به عنوان متکلمی فعال و تأثیرگذار در تاریخ اندیشه شیعه باشد (سبحانی، ۱۴۲۴: ۳۵۲). از او به عنوان محور و مؤسس جریان فکری جوالیقیه یاد می‌شود. گستره نفوذ اجتماعی و تأثیرگذاری وی در اندیشه امامیه، اهمیت هشام بن سالم را دوچندان کرده است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۶۶). دیدگاه‌های متعددی در ابواب مختلف کلامی از وی گزارش شده، اما در کتب ملل و نحل، او را اهل تشبیه (صورت) در توحید می‌شناسند.

وی در مبانی فکری‌اش در تعریف خداوند از نور استفاده می‌کند و نظام معرفت نوری شاکله اساس فکری او است. ابتدا باید به این نکته توجه کرد که ذات الاهی فراتر از آن است که در قالب الفاظ جای گیرد. کاربرد واژه «نور» در فرهنگ اسلامی (قرآن و حدیث) ریشه دارد و در برخی آیات و روایات، از این واژه درباره ذات حق استفاده شده که این رویکرد در تراث هشام بن سالم و در قسمت روایات توحیدی او و همچنین احادیث معراج پیامبر (ص) دیده می‌شود (نک: نهبا، ۱۴۲۷: بخش عقاید). با بررسی گزارش‌های ارباب ملل و نحل و همچنین میراث روایی هشام بن سالم در باب توحید، محوریت واژه «نور» بارها دیده می‌شود (همان). این روش در تبیین توحید نمایانگر نظام معرفتی هشام بن سالم در تقابل با هشام بن حکم است که از واژه «جسم» در معرفت خدا استمداد می‌جست (نک: اشعری، ۱۹۸۰: ۴۰؛ بغدادی، ۱۹۸۸: ۱۵).

نظام فکری هشام بن سالم را می‌توان وام‌گرفته از آیات توحیدی قرآن و برخی احادیث دانست. بر همین اساس، باید توجه داشت که مقصود هشام بن سالم در

معرفت نوری، نور حسی و محسوس نیست؛ زیرا نور محسوس از خواص و کیفیات مادی عارض بر جسم است و مقصود هشام که بر سخن از خداوند نظر دارد، نمی‌تواند نور محسوس باشد. ادله و شواهد بسیاری از میراث روایی هشام بن سالم و حتی گزارش‌های فرقه‌نگاران وجود دارد که جسمانیت را از خداوند در باور او نفی می‌کند. از این‌رو، اگر هشام بن سالم از خداوند به «نور» تعبیر کرده، مقصود نور محسوس نبوده است (نهما، ۱۴۲۷: بخش عقاید).

اشعری در *مقالات الاسلامیین* تصریح می‌کند که خدا، در منظومه فکری هشام بن سالم، از گوشت و خون «جسم» نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۰). وی دیدگاه هشام بن سالم را «يقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً»، یعنی نور ساطع نقل کرده و فرقه پنجمی گزارش کرده است که خداوند را نور محض دانسته‌اند و برای او شکل و صورتی قائل نیستند (همان).

### ۳. تبیین عقیده هشام بن سالم در توحید

دیدگاه توحیدی هشام بن سالم معادله‌ای چندمجهولی است. از یک سو آثار مکتوب وی در دست نیست و از سوی دیگر قرن‌ها از دوران حیات علمی‌اش می‌گذرد. اما آنچه دشواری تحقیق را دوچندان می‌کند منابع موجود است که طیفی از آن گزارش‌های فرقه‌نگاران مخالف مذهبی و بخش دیگر روایات متون شیعی است که جریان‌های رقیب گزارش کرده‌اند. در ادامه، ابتدا دیدگاه فرقه‌نگاران را بررسی می‌کنیم و سپس روایات متون شیعی را تحلیل خواهیم کرد.

#### ۳. ۱. تبیین عقیده هشام در توحید، از منظر فرقه‌نگاران

ابوالحسین خیاط معتزلی (متوفای ۳۰۰ ه.ق.)؛ کتاب *الانتصار*<sup>۲</sup>

کهن‌ترین اثر موجود در توحید، کتاب *الانتصار* معتزلی است که در رد ابن‌راوندی و شیعه نگاشته است. وی اقوالی مانند تجسیم، تشبیه، جبر و ... را به متکلمان شیعه، به‌خصوص هشامین، نسبت می‌دهد (خیاط، بی‌تا: ۳۶). خیاط در کتاب *الانتصار* می‌کوشد

مکتب شیعه را از داشتن اندیشمندان توانمندی که بتوانند از مکتب دفاع کنند، فقیر نشان دهد و حتی اندیشمندان شیعه را صاحب دیدگاه‌های سخیف به تصویر بکشد. لذا از این جهت که کتابش با رویکرد رد و ابطال نگاشته شده، نمی‌توان در گزارش‌هایش به او خوش‌بین بود.

#### ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۳۰ ه.ق.); مقالات الاسلامیین

ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین*، بخش مهمی از کتابش را به گزارش دیدگاه‌های متکلمان شیعه اختصاص داده است. وی در مقدمه کتابش مدعی است که اقوال را بدون پیش‌داوری و کامل نقل می‌کند.<sup>۳</sup> اشعری در گزارش دیدگاه هشام بن سالم، ابتدا از فرقه‌ای به نام «هشامیه» که پیروان هشام بن سالم جوالیقی هستند نام می‌برد و سپس به گزارش خود می‌پردازد. یعنی دیدگاه را مستقیماً به هشام بن سالم نسبت نمی‌دهد، بلکه به اصحاب و شاگردانش منسوب می‌کند.

بنا بر گزارش اشعری، هشام بن سالم از سویی قائل به این است که خداوند نور سفید و درخشان است، نه شیء نورانی.<sup>۴</sup> بلکه خدا خود نور خالص است که از گوشت و خون نیست و جسم ندارد (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۰). از سوی دیگر، خداوند از دیدگاه هشام بن سالم به شکل و صورت انسانی است که دست، پا، گوش و ... دارد؛ حتی کاکلی از نور سیاه دارد<sup>۵</sup> (همان: ۴۱). وی، در ادامه، از فرقه‌ای بی‌نام و نشان یاد می‌کند که خدا را نور محض می‌دانند و ساحتش را از هر گونه شکل و صورت پیراسته می‌کنند<sup>۶</sup> (همان). احتمالاً این قول نیز به مدرسه فکری هشام بن سالم تعلق دارد.<sup>۷</sup>

#### عبدالقاهر بغدادی (متوفای ۴۲۹ ه.ق.); الفرق بین الفرق

تفاوتی که گزارش بغدادی را از نقل اشعری متمایز می‌کند برداشت خاص بغدادی از دیدگاه منسوب به هشام بن سالم است که هشام را، علاوه بر متهم کردن به تشبیه، به تجسیم و حتی زیاده‌روی در تشبیه و تجسیم نیز متهم می‌کند. ولی در گزارش خود، متن عبارت اشعری در *مقالات الاسلامیین* را تکرار می‌کند و می‌افزاید که خدا از دیدگاه



واکاوی اندیشه توحیدی هشام بن سالم جوالیقی / ۴۵

هشام بن سالم نیمه بالایش خالی و نیمه پایینش توپُر است و بالای هیکلش سیاه و بقیه‌اش نور سفید است<sup>۸</sup> (بغدادی، ۱۹۸۸: ۱۵). بغدادی با تمام شهرتش به گزارش‌های تعصب‌آلود، هشام بن سالم را از مسلمانی خارج ندانسته است.

ابوالمظفر اسفراینی (متوفای ۴۷۱ ه.ق.): *التبصیر فی الدین*

اسفراینی در گزارشش راجع به اندیشه توحیدی هشام بن سالم، به نوربودن و جسم‌نداشتن خداوند، که در گزارش‌های مقاله‌نویسان قبل وجود داشت، اشاره‌ای نکرده، و تشبیه و تجسیم را به هشام بن سالم نسبت داده و در ادامه ادعا کرده است که دارنده چنین دیدگاهی، بهره‌ای از اسلام ندارد<sup>۹</sup> (اسفراینی، ۱۴۱۹: ۱۰۱).

محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ه.ق.): *الملل والنحل*

شهرستانی کوشیده است مؤمن طاق و هشام بن سالم را همسو جلوه دهد. لذا دیدگاه وجود نوری و صورت‌داشتن خداوند را به مؤمن طاق نیز نسبت داده است. نکته جالب در گزارش شهرستانی، ادعای خودداری هشام بن سالم و مؤمن طاق از نظر و تفکر درباره خداوند تا آخر عمر است. وی علت خودداری آنها را تمسک به آیه «ان الی ربک المنتهی» (نجم: ۴۲) معرفی کرده است. یعنی هر وقت سخن به خدا رسید باید پایان پذیرد؛ هرچند در غیرخداوند تکلم جایز است<sup>۱۰</sup> (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۹/۱).

با توجه به گونه‌های مختلف گزارش‌ها درباره هشام بن سالم، برای تحلیل اقوال و یافتن تصویری روشن از دیدگاه وی در توحید، ابتدا آرای منسوب به هشام بن سالم درباره تجسیم خداوند را بررسی می‌کنیم و سپس قول او در صفات الاهی (تشبیه) را می‌کاویم.

۳.۲. تحلیل گزارش فرقه‌نگاران درباره دیدگاه هشام بن سالم در تجسیم و تشبیه

۳.۲.۱. تجسیم در منظومه اعتقادی هشام

جسم‌انگاری خداوند یکی از رایج‌ترین باورهای انحرافی در ادیان بشری، به‌خصوص ادیان باستانی، درباره ذات الاهی است. بغدادی و اسفراینی اولین فرقه‌نگارانی هستند که

تجسیم را به هشام بن سالم نسبت داده‌اند (نک: بغدادی، ۱۹۸۸: ۵۱؛ اسفراینی، ۱۴۱۹: ۱۱۰)، حال آنکه پیش از ایشان چنین قولی به او منسوب نیست.

ابن ابی‌الحدید معتزلی نیز در شرح نهج‌البلاغه هشام بن سالم را از مجسمه می‌داند. وی بر اساس مبانی فکری اعتزالی‌اش توضیح می‌دهد که علت این نسبت، نه استناد به گزارش‌ها، بلکه محال‌بودن شکل و صورت‌داربودن خداوند بدون داشتن جسم است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۲۳/۳). گزارش ابن ابی‌الحدید گویای این است که هشام بن سالم مدعی تجسیم درباره خدا نبوده، اما قول به «صورت» او، چنین تالی فاسدی را به جای گذاشته است.

سایر فرقه‌نگاران، در گزارش‌هایشان نسبت جسم‌انگاری خداوند را از هشام بن سالم نفی می‌کنند. از باب نمونه، اشعری در مقالات الاسلامیین از قول هشام بن سالم، خداوند را «نور محض» و «ضیاء خالص» می‌داند و هر گونه شاکله‌ای از گوشت و خون را درباره خدا باطل می‌شمرد (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۱). حتی بغدادی که در ابتدای گزارشش هشام بن سالم را جسم‌نگار دانسته، در ادامه، همانند اشعری، از گوشت و خون نبودن خداوند (نفی تجسم) را به وی نسبت داده است.

در هر صورت، تمامی فرقه‌نگاران اتفاق نظر دارند که وی در تبیین ذات الاهی از واژه «نور» استفاده می‌کرد و بر آن اصرار داشت. حتی در این باب، مناقشاتی با هشام بن حکم، که از واژه «جسم» سود می‌جست، گزارش شده است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۶۶). واضح است که هشام بن سالم برای دوری‌جستن از اتهام تجسیم از واژه «نور» استفاده کرده است. با این حال، بغدادی در الفرق بین الفرق وی را علاوه بر غلو در تشیع، به زیاده‌روی در تشبیه و تجسیم متهم می‌کند.

### ۳.۲.۲. تشبیه در منظومه اعتقادی هشام

تمام گزارش‌های رسیده از فرقه‌نگاران به دنبال آنند که اثبات کنند هشام بن سالم تشبیه را باور داشته و برای خداوند صورتی بشری قائل بوده است. در این قسمت هیچ اختلافی وجود ندارد و تفاوت فقط در عبارت‌ها است. ریشه این نسبت‌ها برخاسته از

روش خاص وی در تبیین صفات الاهی است. از این رو، بعد از بررسی گزارش‌ها و عرضه آن به میراث حدیثی هشام بن سالم، بحث اسماء و صفات الاهی از دیدگاه هشام بن سالم را در دو بخش معناشناسی و وجودشناسی تحلیل می‌کنیم:

### الف. هشام بن سالم و وجودشناسی صفات

وجودشناسی اسماء و صفات الاهی در دو مقام ذات و فعل بررسی می‌شود. روش مدرسه کلامی کوفه در تبیین صفات به شکل الاهیات سلبی بود. یعنی با سلب و نفی هر گونه نقص و صفات بشری، صفات کمال را برای خداوند اثبات می‌کردند. متکلمان مدرسه کوفه، از جمله هشام بن سالم، هر چند دیدگاهشان در برخی موضوعات متفاوت بود، ولی در این نوع از تبیین صفات الاهی اتفاق نظر داشتند. متکلمان مذکور برای اثبات علم برای خداوند، هر گونه جهل را از خدا نفی می‌کردند. تلاش هشام بن سالم برای این بود که اثبات کند همان‌طور که ذات الاهی تباین با تمام موجودات دارد، صفات الاهی نیز از چنین ویژگی‌ای برخوردار است؛ و همان‌طور که ذات خداوند را نمی‌توانیم درک کنیم، از درک حقیقت صفات خدا نیز ناتوانیم.

### ب. هشام بن سالم و معناشناسی صفات الاهی

گرچه مبنای تحقیق در این بخش، گزارش اشعری در *مقالات الاسلامیین* است،<sup>۱۱</sup> اما روش پژوهش حاضر ریشه‌یابی مسئله اسماء و صفات از بُعد معناشناسی و بررسی تطبیقی آن با تراث روایی هشام بن سالم برای تبیین دیدگاه وی است.

اشعری از گروهی با عنوان «جوالبقیه» یاد کرده که معتقد بودند خداوند همانند انسان دارای حواس پنج‌گانه است؛ یعنی خداوند می‌بیند، می‌شنود و ...<sup>۱۲</sup> بحث اصلی استلزامی است که بر جمله اول بار شده است که چون خداوند می‌بیند، پس چشمی مانند چشم انسان دارد و چون می‌شنود، گوش‌ی مانند گوش انسان دارد و ... این ادبیات در تفکری ریشه دارد که معتقد است هر گونه نگاه اثباتی در صفات، ملازم با تشبیه و تجسیم است؛ چنانچه دارمی، ادعای جعد بن درهم (متوفای ۱۲۴ ه.ق.)<sup>۱۳</sup> را که

می‌گوید «خداوند ابراهیم (ع) را دوست برای خود نگرفته و با حضرت موسی (ع) سخن نگفته» در کتاب *الرد علی الجهمیه* آورده است (دارمی، ۱۹۶۰: ۱۲۵، به نقل از: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۲۵). بر اساس این گزارش، جعد بن درهم، خلیل‌الله بودن حضرت ابراهیم (ع) و تکلم خدا با حضرت موسی (ع) را انکار می‌کرد.

احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ ه.ق.) در کتاب *الرد علی الزنادقه والجهمیه* می‌گوید: «جهمیه بر آنند که خداوند هرگز سخن نگفته و نمی‌گوید. آنان به‌ویژه سخن گفتن خداوند با حضرت موسی (ع) را انکار می‌کنند و می‌گویند که ادای کلام مستلزم اعضای جسمانی است و خداوند از اعضای جسمانی منزّه می‌باشد» (ابن حنبل، *الرد علی الزنادقه والجهمیه*، به نقل از: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۲۵). «کلام فقط از زبان، لب و جوف صادر می‌شود. خداوند شیئی را آفرید و از آن طریق خود را آشکار ساخت. او صدا را خلق کرده و آن را مسموع ساخت» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۲۵). همچنین، جهم بن صفوان (متوفای ۱۲۸ ه.ق.)<sup>۱۴</sup> همسو با جعد بن درهم، چنین استدلال می‌کرد که کلام به ابزار تکلم نیاز دارد و وجود این ابزار برای خداوند متصور نیست.

این گزارشی از رویش و تطور اندیشه‌ای بود که با نفی افراطی صفات الهی شروع شد. در ادامه، واصل بن عطا (متوفای ۱۳۱ ه.ق.)، مانند افراد قبلی، صفات الهی را نفی می‌کند. از وی جز ادعای نفی صفات از خداوند نکته دیگری در دست نیست. ولی شاگردش، ابوهدیل علاف (متوفای ۲۴۰ ه.ق.)، نظام فکری او را تشریح کرد و بسط داد و صفات الهی را عین ذات دانست<sup>۱۵</sup> و هر گونه رویکرد اثباتی و تبیینی صفات الهی را مساوی با تشبیه و تجسیم انگاشت و خود را اهل تنزیه (توحید) نامید.

با توجه به فضای فکری ترسیم‌شده، به تراث روایی هشام بن سالم مراجعه می‌کنیم. در روایتی، امام صادق (ع) از هشام بن سالم می‌پرسد: «آیا خداوند را توصیف می‌کنی؟». وی پاسخ می‌دهد: «آری، می‌گویم سمیع، بصیر و ...». امام صادق (ع) تذکر می‌دهد که صفات مذکور بین خدا و مخلوقات مشترک است. لذا خدا را این‌گونه توصیف کن: «او نوری است که ظلمتی در او راه نیست. حیاتی است که ممات ندارد. علمی است که جهلی در او نیست». هشام بن سالم در ادامه می‌گوید: «خارج شدم از

نزد امام، و حال آنکه داناترین مردم به توحید بودم» (صدوق، ۱۴۱۵: ۱۴۶، ح ۱۲). این گزارش افزون بر نشان دادن واقعیت دیدگاه هشام بن سالم در توحید، چگونگی یافتن راهکار رهایی از مشکل فوق با راهنمایی امام صادق (ع) را توصیف می‌کند.

بنابراین، هشام بن سالم خدا را با همان الفاظ قرآنی «سمیع» و «بصیر» توصیف می‌کرد، اما فضای فکری و بالتبع کتاب‌های ملل و نحل را جریان فکری معتزله، که مخالفانشان در توحید را به تشبیه و تجسیم متهم می‌کردند، آشفته کرده بودند. از این رو برآیند دیدگاه هشام بن سالم (از منظر معتزله) نمی‌توانست چیزی جز اثبات چشم و گوش و ... برای خدا باشد و همین تحلیل‌ها در فضای فکری و مکتوبات انعکاس یافت. حتی خود هشام بن سالم از این ماجرا رنج می‌برد که من جز آنچه قرآن درباره خدا آورده چیزی بیش نمی‌گویم، پس چرا این‌گونه به تشبیه متهم می‌شوم؟ به وضوح می‌بینیم که بعد از سخنان امام، چنان شور و شعفی به او دست می‌دهد که خود را داناترین مردم در توحید می‌داند.

لذا دیدگاه هشام بن سالم درباره خدا تشبیه نیست؛ برآیند روایات فراوان او در توحید هم مؤید سخن ما است که هر گونه مثل و مانند را از خدا دور دانسته است.

### ۳.۳. عقیده هشام بن سالم در توحید از منظر روایات

هشام بن سالم در دوره‌ای می‌زیست که کلام، دوران پیدایش خود را می‌گذراند. او همگام با دیگر اندیشمندان اسلامی، اولین قدم‌های نظریه‌پردازی را برمی‌داشت. از این رو کلام در دوره آزمون و خطا قرار داشت. گزارش‌های بسیاری موجود است که متکلمان راجع به باوری نظریه‌پردازی عقلی می‌کردند، ولی در کارشان دچار خطا می‌شدند. البته این خطاها در بین متکلمان شیعی با حضور و ارتباط با امام اصلاح می‌شد. لذا باید بین باور هر اندیشمند و نظریه‌پردازی‌های تفکیک کرد. متکلمی همانند هشام بن سالم، که امام را مرجع فکری خود می‌دانست، بدون تردید باورهایش همانی است که در روایاتش نقل کرده است، اما در نظام‌سازی عقلی دچار خطاهایی شده است. به عبارت واضح‌تر، وی نتوانسته تبیینی کامل از اندیشه‌ها و باورهایش عرضه کند.

برای ترسیم تصویری واقعی از باورهای هشام بن سالم درباره تشبیه و تجسیم، از باب نمونه به روایتی از هشام بن سالم، در گفت‌وگو با امام صادق (ع) اشاره می‌کنیم. وی درباره رؤیت خداوند توسط پیامبر (ص) از ایشان می‌پرسد که حضرت در جواب آن را تنزیه می‌کند و می‌فرماید:

بالاترین فرایض و ضروری‌ترین آن بر انسان شناخت پروردگار و اقرار به بندگی او است و حد معرفت این است که بدانی خدایی غیر از او نیست و خدا هیچ «شبیّه» و «نظیر» ندارد، و بدانی خداوند قدیم، مثبت و موجودی است که غیرفقیّد است و توصیف می‌شود، بدون اینکه شبیه و مثل داشته باشد. چیزی همانند خدا نیست و او سمیع و بصیر است. هر کس خدا را به خلقش تشبیه کند کافر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۷/۳۶).

### ۳.۳. ۱. بررسی روایات مشرف به انتساب نظریه تشبیه به هشام بن سالم

کلینی در ۸ روایت و شیخ صدوق در ۲۰ روایت نظریه تجسیم را به هشام بن حکم و نظریه تشبیه را به هشام بن سالم نسبت داده‌اند. روایاتی که برخی به صورت پرسش حضوری و بعضی دیگر مکاتبه‌ای و با نامه‌نگاری صورت گرفته است. در برخی روایات، به نام ایشان تصریح شده و در برخی فقط به عنوان «متکلمان» و «اصحاب ما در عراق» اکتفا شده است. وجه مشترک روایات مذکور، نسبت تشبیه و تجسیم به هشامین و اصحاب آنها است. از هر گروه از روایات نمونه‌ای را ذکر و تحلیل می‌کنیم:

علی بن محمد روایت کرده و آن را مرفوع ساخته از محمد بن فرج رُخّجی که گفت خدمت امام موسی کاظم (ع) نوشتم و از آن حضرت پرسیدم از آنچه هشام بن حکم در باب جسم و هشام بن سالم در باب صورت گفتند. در جواب نوشتند: «سرگشتگی سرگردان را واگذار و آن را از خود دور کن. از شر شیطان به خدا پناه ببر، که آنچه دو هشام گفته‌اند گفتار حق و درست نیست» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۸/۱).

گرچه در این روایت امام قول هشامین را صحیح نمی‌داند، ولی در روایات دیگری با همین مضمون با رد قول هشامین حتی آنها را لعن کرده است.

اما نمونه‌ای از روایات دسته دوم، که بدون ذکر نام هشامین به متکلمان کوفه نسبت تشبیه و تجسیم داده شده، روایتی است که ابراهیم بن محمد همدانی می‌گوید:

خدمت ابالحسن (امام رضا یا امام هادی علیهماالسلام) نوشتم که برخی از شیعیان شما نزد ما در توحید اختلاف دارند. برخی از آنان می‌گویند خدا جسم است و برخی می‌گویند خدا صورت دارد. او به خط خود نوشت: «منزه است خدایی که نه محدود می‌شود و نه توصیف. چیزی به مانند او نیست و او شنوای دانا است (یا اینکه گفت: شنوای بینا است)»<sup>۱۶</sup> (همان: ۱۰۲/۱).

طبق این روایت، در عراق گروهی از شیعیان به تجسیم و تشبیه گرایش داشته‌اند. از روایات دسته سوم نیز، که با عنوان بعضی از یاران یا اصحاب ما است، به نمونه‌ای از یعقوب سراج اکتفا می‌کنیم که می‌گوید:

به امام صادق (ع) عرض کردم بعضی از یاران ما گمان می‌کنند که صورت خداوند مانند صورت انسان است؛ و دیگران می‌گویند صورت او مانند صورت شخصی است که دارای موهای پیچ در پیچ و کوتاه است. امام صادق (ع) به سجده افتاد و سپس سر خود را بلند کرد و فرمود: «پاک است کسی که مثل او چیزی نیست و چشم‌ها او را درک نمی‌کنند و علمی نمی‌تواند او را در بر بگیرد و چیزی را متولد نکرده است؛ زیرا فرزند شبیه پدر است. از چیزی هم متولد نشده است؛ زیرا باید مثل همان کسی باشد که از او متولد شده است و هیچ یک از مخلوقاتش همتای او نیستند و بسیار بزرگ‌تر از صفاتی است که غیر او دارند» (صدوق، ۱۴۱۵: ۱۰۳).

### چند نکته در تحلیل روایات فوق

درباره این روایات، دانشمندان شیعه دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. برخی با استفاده از شیوه تضعیف سند این روایات را کنار گذاشته و مبنای قضاوت درباره هشامین قرار نداده‌اند؛ بعضی دیگر به تأویل و توجیه روی آورده‌اند؛ گروهی این روایات را متعارض با روایات متعدد دیگری دانسته‌اند که این متکلمان را مدح کرده

است. لذا روایات مدح را مقدم داشته‌اند. برخی هم معتقد شده‌اند که این اعتقادات از سر تقیه بوده یا امام در خصوص این اشخاص و حفظ جان آنها تقیه کرده؛ و احتمالات دیگر ... استرآبادی می‌گوید:

سرّ این‌گونه سخنان [درباره این اشخاص] این است که مخالفان به اصحاب مشهور ائمه نسبت‌های دروغ دادند و به آنها با نسبت دادن اعتقادات باطل، عیب و طعنه وارد کردند تا آنها را از چشم مردم بیندازند. راوی آنچه را بین مردم شهرت داشته مطرح کرده و امام از باب تقیه آنها را مذمت کرده است. بنابراین، هیچ خدشه‌ای به آنها وارد نیست و خدشه‌ای بر روایات هم وارد نیست (استرآبادی، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

مجلسی این روایات را چنین تحلیل می‌کند:

شکی در بزرگی مقام هشامین و بری بودن آن دو از این انتسابات نیست. شاید مخالفان، این دو نظریه را از سر عداوت به هشامین نسبت داده‌اند؛ چنانچه اعتقادات شیعی را به زراعه و دیگر بزرگان محدثان نسبت داده‌اند، یا اینکه سخن این دو را نفهمیده‌اند؛ زیرا گفته شده است که هشامین گفته‌اند جسم لا کالاجسام و صورة لا کالصور؛ و مرادشان از جسم حقیقت قائم به ذات و مرادشان از صورت، ماهیت بوده؛ گرچه در اطلاق این دو لفظ بر خدا به خطا رفته‌اند (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۸۸/۳).

مجلسی در ادامه دو احتمال ذکر می‌کند:

نسبت این دو نظریه به هشامین با دو انگیزه بوده است؛ یا برای تخطئه راویان و علمای شیعه با سفیهانه دانستن نظرات آنها بوده، یا به این دلیل که چون روایات شیعه مخالفان را در احتجاج ملزم به قبول اشیایی می‌کردند و با این سخنان در جدل آنها را به سکوت وامی‌داشتند، مخالفان این سخنان را به عنوان عقیده به روایت شیعه نسبت می‌دادند و ائمه نیز این نسبت‌ها را به منظور حفظ جان آنها یا مصالح دیگر نفی نکرده‌اند (همان: ۲۹۰/۳).



ملاصدرا روایات مذکور را این‌گونه تحلیل کرده است:

این عقایدی که به هشامین منسوب است، بدون شک به حسب ظاهر اقوال باطل و دیدگاه‌های سخیف و متناقض می‌باشد. اما هشامین دارای شخصیتی مقبول و ممدوح نزد امامان (ع) هستند که روایاتی در مدح آنها وجود دارد. شاید این اقوال رموزاتی هستند که ظاهر فاسد، ولی باطن صحیح دارند و برای آنها تأویلاتی وجود دارد. شاید در گفتن به این اقوال مصلحت دینی یا غرض صحیحی بوده و خداوند از اسرار بندگان آگاه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۰۰/۳).

در پایان، ملاصدرا قده موجود در روایات را متوجه قول منسوب به هشامین می‌داند و می‌گوید: «رب قول فاسد من قائل صحیح الاعتقاد» (همان). برخی با معیارهای آسیب‌شناسی حدیثی از راه مخالفت این روایات با دلایل متقن راجع به راست‌کیش بودن این دسته از اصحاب ائمه برآمده و این روایات را منافی با دلایل قطعی می‌دانند<sup>۱۷</sup> (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۷۱). محمدحسین مظفر می‌گوید:

چگونه ممکن است ائمه به‌جد پیرامون این شخصیت‌های عالی‌مقام و این مدافعین سرسخت ولایت کبرای خود سخنان قده و طعن‌آمیز بگویند؟ مگر نه این است که این حق و حقانیت اهل بیت فقط با شمشیر بیان و با حجت برنده آنان قوام پیدا کرده است؟ بدون شک همگی آنان مجاهدان در راه خدا بوده‌اند که سپاهیان جرار حکومت‌های وقت و سلطه و وحشت پادشاهان و حاکمان جور را در برابر زبان شمشیرآسا و دلایل قاطع و برنده ایشان یارای مقاومت نبوده است (مظفر، ۱۳۷۲: ۱۴۷).

در هیچ‌یک از دیدگاه‌های مذکور به تحلیل درون‌متنی اقوال منسوب به هشامین در بحث توحید پرداخته نشده و ایشان تمام همت خویش را در اثبات عظمت و جایگاه خاص هشامین نزد ائمه (ع) و شیعه صرف کرده‌اند و به مسئله اصلی کمتر پرداخته‌اند. اما می‌توان با تحلیل تاریخی به واقعیت مسئله درباره روایات مذکور دست یافت؛ چون

تعداد روایات بیش از آن است که کم‌اهمیت شمرده شود یا با تضعیف‌های سندی، حل مسئله ممکن باشد.

با روش تاریخ کلامی تحلیل‌های ذیل به دست می‌آید:

۱. سرآغاز روایات فوق که در قالب پرسش از ائمه (ع) مطرح شده، با در نظر گرفتن طبقه راویانش، از نیمه دوم دوران امامت امام کاظم (ع) است. یعنی درست زمانی که بنا بر گزارش کشی (متوفای ۳۵۰ ه.ق.) در کتاب رجال، به دستور مهدی عباسی در کتابی اندیشه‌ها و مقالات نحله‌های مختلف نگارش و دیدگاه‌هایی به اندیشمندان اسلامی منسوب و در شهرها قرائت شد و در این میان طیف‌های مختلف مردم، دیدگاه‌های منسوب به متکلمان شیعه را شنیده و برای اطلاع از درستی یا بطلان آن از امام پرسیده‌اند. یعنی پرسش، چنان‌که از متن روایات هویدا است، درباره شخصیت‌ها نیست، بلکه در باب حق یا باطل بودن دیدگاه‌ها است. گواه سخن، در نوع پاسخ امام (ناصحیح‌دانستن اقوال مذکور) نهفته است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۶۶).

۲. بیشتر راویان متعلق به سرزمین‌های دور از مرکز اسلامی بوده و در بین ایشان شخصیتی که در متن تفکرات شیعه باشد دیده نمی‌شود. می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که گروهی از شیعیان عوام که از حقیقت قول هشامین اطلاع نداشتند، به چنین پرسش‌هایی رو آورده‌اند که گزارش آن در کتب حدیثی شیعه انعکاس یافته است.

۳. نکته آخر اینکه، تطورات فکری و روشی که در متن تفکر شیعه با ظهور نوبختیان و دیگر جریان‌ها آغاز شد و در مدرسه بغداد، شاگردان شیخ مفید آن را به اوج بالندگی رساندند، از نقل‌گرایی مدرسه کوفه و قم فاصله گرفت و به عقل‌گرایی اعتزالی نزدیک شد. این تطور فکری و روشی باعث شد تبیین متکلمان کوفه و قم در توحید، تشبیهی و تجسیمی تلقی شود. از باب نمونه، سید مرتضی، اهل مکتب قم، به جز شیخ صدوق، را به تشبیه متهم کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۴/۱).

۳.۲. بررسی روایات مشرف به انتساب نظریه «خلقت انسان بر صورت حق» به هشام بن سالم

هشام بن سالم مشهور به نظریه پرداز اندیشه «صورت» برای خداوند است. اساس و منشأ این نظر، روایت منقول از پیامبر (ص) است که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». مضمون این روایت در بسیاری از متون روایی مذاهب اسلامی و حتی در متون دینی برخی از ادیان نیز گزارش شده است. بر اساس ظاهر این روایت، خداوند آدم را به صورت خود خلق کرده است. روایت مذکور، ظهور در تشبیه و تجسیم ساحت خداوند متعال دارد. ابعاد متفاوت این روایت، به خصوص بار اعتقادی و گستره اش، در تراث حدیثی فریقین ضروری است که به صورت جامع و کامل تبیین شود؛ اینکه مراد از خلقت انسان به صورت خدا چیست؟ و آیا مراد روایت همان ظاهر آن است که خداوند دارای صورت بشری است، یا اینکه تفسیر دیگری می توان مطرح کرد که مستلزم تشبیه و تجسیم نباشد؟

اشعری درباره چرایی قول هشام بن سالم به صورت، سخنی ندارد، اما در تراث روایی شیعه، حدیث «خلقت آدم علی صورته» انگیزه اعتقاد به صورت تلقی شده است. در تفسیر روایت مذکور دو رویکرد دیده می شود. طیفی مرجع ضمیر «علی صورته» را آدم دانسته و خود را وارد بحث های انتقادی نکرده اند، ولی گروهی مرجع ضمیر را «رب» دانسته اند. از این رو بحث فراوانی حول تفسیر این روایت شکل گرفته است (تبارصفر، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

محمد بن مسلم، که از شخصیت هایی است که قرابت فکری بسیار با هشام بن سالم دارد، این تفسیر را از امام باقر (ع) نقل کرده است:

از حضرت باقر (ع) درباره روایت «همانا خداوند آدم را بر صورت خود آفرید» پرسیدم. ایشان فرمودند: «این صورت، صورتی است تازه خلق شده که خداوند آن را انتخاب و بر سایر صورت ها اختیار کرد. پس این صورت را به خودش نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه من [که] در آن از روح خود دمیدم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۴).

پس اگر مرجع ضمیر، «اللّه» باشد، این قول نیز خود دارای دو وجه است: وجه اول اینکه صورت ملک مقصود است؛ چون آدم فعل خداوند است. این اضافه یا از باب اضافه تشریفیه است (همانند نسبت دادن «کعبه» به خداوند)، یا از این باب است که خداوند صورت انسان را بدون نمونه سابق آفریده است. وجه دوم نیز این است که «صورت» در اینجا به معنای صفت باشد. یعنی خداوند حضرت آدم (ع) را بر اساس صفات خودش آفریده است؛ مانند صفت حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، کلام و ... از این طریق هم انسان را بر سایر حیوانات برتری داده است. بر این اساس، مراد از «صورت» در این حدیث، همان «ما به یظهر الشیء» است و چون حقایق معنوی در خارج به وسیله صورت‌ها ظاهر می‌شود، در شریعت نیز از اسماء و صفات حق تعالی به «صورت حق» تعبیر شده است؛ چراکه حق متعال به وسیله همین اسماء و صفات است که در خارج ظهور پیدا می‌کند.

بنابراین، صورت خدا مشتمل بر صفات حق متعال است و آفرینش انسان بر صورت الاهی به این معنا است که خداوند سبحان از هر یک از صفات حسنای خود (همچون حیات، علم و قدرت) نمونه‌ای در وجود انسان نهاده است و چون انسان بر صورت حق متعال آفریده شده، متعین به تمام تعینات خواهد بود و از همه کمالات موجود در مراتب ماقبل خود بهره‌ای خواهد داشت (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۵۷).

نگاه هشام بن سالم، بنا بر گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین، صورت جسمانی نیست؛ چون او صراحتاً جسم بودن خدا را نفی کرده است. پس صورت در اینجا به چه معنا است؟ آیا می‌توان صورت را تصور کرد و صفات جسمانیت از آن نفی شود؟ همین تناقض، ذهن ابن ابی‌الحدید را به خود مشغول داشته و در نهایت نتیجه گرفته است که اگر ما قول به صورت را بپذیریم، تجسیم را هم باید قبول کنیم (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۲۳/۳). اما با تحلیل‌هایی که بیان شد، می‌توان به مفاهیمی از صورت قائل شد که لازمه تجسیم و حتی تشبیه را نداشته باشد.

فان اس معتقد است هشام بن سالم نهایت تلاشش را به کار گرفت تا تصویری از خدا ترسیم کند که این صورت از گوشت و خون تشکیل نشده باشد. او در این جهت

معتقد شد که خداوند از نور است. شکل انسان دارد و دارای یک چشم، یک گوش و یک دست و یک پا است. فاناس می‌گوید این عقیده را قبل از او هم گنوسی‌ها گفته‌اند؛ و در آخر می‌گوید می‌توان احتمال داد که هشام این تفکر را از روایات اسلامی گرفته، و شاید برگرفته از اعتقادات گنوسی نبوده است؛ چنان‌که نظریه تشبیه، طبق احادیث غیرشیعه، در تصورات عامه مردم انعکاس داشته است (فاناس، ۲۰۰۸: ۴۸۷).

### نتیجه

با تحلیل اندیشه‌های هشام بن سالم و بررسی گزارش‌های تاریخی ثابت می‌شود که:

۱. مبانی فکری هشام بن سالم، که موطن اصلی وی جوزجان (خراسان قدیم) یکی از مراکز اصلی فلسفه اشراقی ایران باستان بوده، بر اساس نظام معرفت نوری بوده که در پی آن، میراث حدیثی و اقوال منسوب به وی و محور قرار گرفتن واژه «نور»، همگی نمایانگر روش خاص وی در الاهیات بوده است.
۲. نسبت تشبیه و تجسیم به هشام بن سالم سوءبرداشت معتزله از اندیشه‌های وی است که با راهنمایی‌های امام صادق (ع) در پیشنهاد الاهیات سلبی این بهانه نیز از آنها گرفته شده است.
۳. میراث علمی شخص ایشان نشانگر این است که تنها تکیه‌گاه مخالفان برای سرکوب ایشان، آثار مخالفان وی بوده است؛ در حالی که اطمینان‌بخش‌ترین و گویاترین مؤلفه در تبیین اندیشه افراد، خود شخصیت و میراث علمی آنها است و میراث علمی هر شخصیتی باید معیار در شناخت نظریه‌اش باشد و این بسیار ناجوان‌مردانه است که در تشخیص و تبیین دیدگاه‌های شخصیتی، بر آثار دیگران و حتی مخالفان آن شخصیت تکیه شود.
۴. فضای فکری زمان، که اغلب برای حفظ جان مؤمنان تقیه می‌شد، در تبیین شخصیت این افراد تأثیر فراوان دارد. لذا فضای فکری‌ای که اندیشه‌ای در آن متولد می‌شود و رشد می‌کند می‌تواند بهترین تبیین را برای جست‌وجوگر به تصویر بکشد. چون با دقت در آن، مبانی فکری و پیش‌فرض‌های ذهنی متفکران رخ می‌نمایند و با دستگیری از مبانی فکری می‌توان در تحلیل نظریات دقت و امانت را مراعات کرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در برخی کتاب‌ها و مقالات اشاراتی هرچند کوتاه به هشام بن سالم شده، اما هیچ کدام به تحلیل اندیشه او نپرداخته‌اند و با دیده قبول به گزارش‌های فرقه‌نگاران نگریسته‌اند.
۲. کتاب /انتصار با موضوع فرقه‌نگاری نوشته نشده، اما چون اقوال فرق مختلف، به‌خصوص متکلمان شیعه، را گزارش کرده و از لحاظ تاریخی بر دیگر کتب موجود تقدم دارد، از آن استفاده شده است.
۳. روش اشعری به این صورت است که ابتدا هر متکلم به همراه پیروانش را با عنوان فرقه یاد می‌کند و اقوال را به تمام اعضای فرقه و گاه بدون ذکر نام فرقه، عقیده‌ای را به جریانی فکری نسبت می‌دهد.
۴. دیدگاه شیء یا جسم نورانی را به هشام بن حکم منسوب کرده است؛ نک: اشعری، ۱۹۸۰: ۳۵.
۵. «الفرقة الرابعة من الرافضة الهشامية اصحاب هشام بن سالم الجوالیقی یزعمون ان ربهم علی صورة الانسان و ینکرون ان یکون لحما و دما و یقولون هو نور ساطع یتلألاً بیاضاً و انه ذو حواس خمس کحواس الانسان لهید و رجل و انف و اذن و عین و فم و انه یسمع به غیر ما یبصر به و کذلک سائر حواسه متغایرة عندهم، و حکى ابو عیسی الوراق ان هشام بن سالم کان یزعم ان لربه و فرة سوداء و ان ذلک نور اسود» (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۵).
۶. «الفرقة الخامسة [من الرافضة] یزعمون ان رب العالمین ضیاء خالص و نور بحت و هو کالمصباح الادی من حیث ما جتته یلقاک بأمر واحد و لیس بذی صورة و لا اعضاء و لا اختلاف فی الاجزاء و انکروا ان یکون علی صورة الانسان او علی صورة شیء من الحیوان».
۷. زیرا واژه «نور» محور اصلی را در نظریه پردازی هشام بن سالم دارد.
۸. «هذا الجوالیقی مع رفضه علی مذهب الامامیة مفرط فی التجسیم و التشبیه لانه زعم ان معبوده علی صورة الانسان و لکنه لیس بلحم و لا دم بل هو نور ساطع بیاضاً. و زعم انه ذو حواس خمس کحواس الانسان و لهید و رجل و عین و اذن و أنف و فم و انه یسمع بغیر ما یبصر به و کذلک سائر حواسه متغایرة و أن نصفه الأعلى مجوف و نصفه الاسفل مصمت و حکى ابو عیسی الوراق أنه زعم أن لمعبوده و فرة سوداء و انه نور أسود و باقیه نور أبيض» (بغدادی، ۱۹۸۸: ۵۱).
۹. «الهشامیة منهم أصحاب هشام بن سالم الجوالیقی جمیعاً یدینون بالتشبیه و التجسیم، و إثبات الحد و النهایة. بالصورة و إثبات اللحم، و الدم، و الید، و الرجل، و الأنف، و الأذن، و العین، و إثبات القلب. و العاقل بأول و هلة یعلم أن من کانت هذه مقالته لم یکن له فی الإسلام حظ» (اسفراینی، بی تا: ۱۰۱).
۱۰. «قال هشام بن سالم إنه تعالی علی صورة إنسان، أعلاه مجوف، و أسفله مصمت. و هو نور ساطع یتلألاً، و له حواس خمس، و ید، و رجل، و أنف، و اذن، و فم، و له و فرة «۱» سوداء، هی نور أسود،

لکنه لیس بلحم و لا دم» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۹/۱)؛ «و ذکر عن هشام بن سالم، و محمد بن النعمان أنهما أمسکا عن الکلام فی اللّٰه، و رؤیا عن یوجبان تصدیقه أنه سئل عن قول اللّٰه تعالی: وَ أَنْ إِلَى رَبِّکَ الْمُنْتَهٰی «۱» قال: إذا بلغ الکلام إلى اللّٰه تعالی فأمسکوا، فأمسکا عن القول فی اللّٰه، والتفکر فیہ حتی ماتا، هذا نقل الوراق» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۲۰/۱).

۱۱. علت مبنا فرارگرفتن گزارش اشعری، قدمت آن است و اینکه دیگر کتب، گزارش خود را از کتاب اشعری اخذ کرده‌اند.

۱۲. «انه ذو حواسّ خمس کحواسّ الانسان لهید و رجل و انف و اذن و عین و فم و انه یسمع به غیر ما یبصر به و کذلک سائر حواسه متغایرة عندهم» (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۵).

۱۳. جعد بن درهم، از متکلمان نیمه نخست قرن دوم است که به سبب قدری بودن و قول به خلق قرآن مشهور است.

۱۴. وی بنیان‌گذار فرقه جبریه خالصه بود که در اواخر حکومت بنی‌امیه به دست سلم بن احوز در مرو کشته شد.

۱۵. شدت و افراط اهل تنزیه، که اکنون نام اعتزال به خود گرفته، در نفی صفات، بازتاب افراط‌گری اهل حدیث در ظاهرگرایی و اثبات صفات خبریه بود.

۱۶. ابراهیم بن محمد همدانی از اصحاب سه امام (امام رضا و امام جواد و امام هادی (ع)) بوده است (خویی، ۱۴۰۳: ۲۳۹/۱).

۱۷. میرداماد در تعلیقه بر اصول کافی می‌گوید: «بالجملة ان هشام بن الحکم عظیم الشان رفیع المنزلة، أمره فی الثقة والجلالة و عظم المنزلة و تهذیب المذهب و حسن التحقیق بهذا الامر کالشمس فی ضاحية النهار. و أما انه کان قد تلمذ لابی شاکر الزندیق فقد ذب عنه فی ذلك: الحکمة ضالة المؤمن تؤخذ حیث وجدت».

## منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید (۱۳۷۹). شرح نهج البلاغه، به کوشش: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی بن حسین (۱۴۱۵). التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابن حنبل، احمد (بی تا). الرد علی الزنادقة والجهمیة، تصحیح: محمد فخر شقفه، بی جا: بی نا.

استرآبادی، مولی محمد امین (۱۳۸۹). الحاشیة فی اصول الکافی، قم: دار الحدیث.

اسعدی، علی رضا (۱۳۸۸). هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

اسفراینی، شهنور بن طاهر (۱۴۱۹). التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره: مکتبه الأزهريّة للترك، الطبعة الاولى.

اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰/۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، نشر اسلامیه، چاپ دوم.

بغدادی، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (۱۹۸۸). الفرق بین الفرق، تحقیق: محمد عثمان الخشت، قاهره: مکتبه ابن سینا.

تبارصفر، صفدر (۱۳۸۷). «خداگونگی انسان در آفرینش: بررسی روایت ان الله خلق آدم علی صورته»، در: معرفت، ش ۱۳۲، ص ۹۱-۱۰۶.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۹۴). التعریفات، ترجمه: سیما نوربخش و سید حسن عرب، تهران: فرزانه روز.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳). معجم رجال الحدیث، بیروت: منشورات مدینة العلم.

خیاط، ابوالحسن (بی تا). الانتصار والرد علی ابن راوندی الملحد، قاهره: مکتبه الثقافیة الدینیة.

دادبه، اصغر (۱۳۸۶). دائرةالمعارف تشیع، تهران: نشر شهید سعید محبی، ج ۴.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۸). مفردات الفاظ قرآن، قم: ذوی القربی.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۴). معجم طبقات المتکلمین، قم: نشر مکتبه التوحید.

سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل شریف مرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی، الطبعة الثالثة.



- عرب، سید حسن (۱۳۸۶). *دائرة المعارف تشیع*، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- عمید، حسن (۱۳۶۳). *فرهنگ عمید*، تهران: امیرکبیر.
- فان اس، جوزیف (۲۰۰۸). *علم الکلام والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث للهجرة*، ترجمه: سالمه صالح، بغداد، بیروت: منشورات الجمل.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *رجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *اصول کافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷). *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ویرایش دوم.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- مظفر، محمدحسین (۱۳۷۲). *حیات الامام الصادق: صفحاتی از زندگی امام جعفر صادق (ع)*، ترجمه: سید ابراهیم سیدعلوی، تهران: رسالت قلم، چاپ دوم.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳). *التعلیقة علی أصول الکافی*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: نشر النخام، الطبعة الاولى.
- نبا، خضر محمد (۱۴۲۷). *مسند هشام بن سالم*، بیروت: معهد المعارف الحکمیة.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ ششم.
- ولفسن، هری (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: نشر الهدی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

## References

The Noble Qur'an.

- Ibn Abi-l-Hadid. 1959 (1379 AH). *Sharh Nahj al-Balagha* [Elaboration of the Way of Eloquence]. Edited by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. n.p.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Ibn Babwayh al-Qummi (al-Saduq), Muhammad ibn 'Ali ibn al-Husayn. 1994 (1415 AH). *Al-Tawhid* [Monotheism]. Qom: Mu'assissat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, Ahmad. N.d. *Al-Radd 'ala-l-Zanadiqa wa-l-Jahmiyya* [Rejection of Zindiqs and Jahmis]. Edited by Muhammad Fahr Shaqfa. N.p. n.p. [In Arabic]
- Astarabadi, Mawla Muhammad Amin. 2010 (1389 SH). *Al-Hashiya fi Usul al-Kafi* [Margins in Principles of the Sufficient]. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- As'adi, 'Aliriza. 2009 (1388 SH). *Hisham ibn Hakam* [Hisham ibn al-Hakam]. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. First edition. [In Persian]
- Isfarayini, Shahfur ibn Tahir. 1998 (1419 AH). *Al-Tabsir fi-l-Din* [Insight into the Religion]. Commented by Muhammad Zahid Kawthari. Cairo: Maktabat al-Azhariyya li-l-Turath. First edition. [In Arabic]
- Al-Ash'ari, Abu-l-Hasan. 1980 (1400 AH). *Maqalat al-Islamiyyin* [Articles of People of Islam]. Edited by Hellmut Ritter. N.p.: Nashr Islamiyya. Second edition. [In Arabic]
- Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad. 1988. *Al-Farq bayn al-Firaq* [The Distinction between the Sects]. Edited by Muhammad 'Uthman al-Khisht. Cairo: Maktaba Ibn Sina. [In Arabic]
- Tabarsafar, Safdar. 2008 (1398 SH). "Khudagunigi-yi Insan dar Afarinish: Barrasi-yi Riwayat-i Inn Allah Khalaq Adam 'ala Suratih" [Human's God-likeness in Creation: A Consideration of the Hadith, Indeed Allah has Created Adam in His Image]. In *Ma'rifat* [Knowledge]. No. 132: 91-106. [In Persian]
- Jurjani, 'Ali ibn Muhammad. 2015 (1394 SH). *Al-Ta'rifat* [Definitions]. Translated by Sima Nurbakhsh and Sayyid Hasan 'Arab. Tehran: Farzan Ruz. [In Persian]
- Khu'i, Sayyid Abu-l-Qasim. 1982 (1403 AH). *Mu'jam Rijal al-Hadith* [Encyclopedia of Hadith Figures]. Beirut: Manshurat Madinat al-'Ilm. [In Arabic]
- Khayyat, Abu-l-Hasan. n.d. *Al-Intisar wa-l-Radd 'ala Ibn Rawandi al-Mulhid* [Defeating and Rejecting Ibn Rawandi the Pagan]. Cairo: Maktabat al-Thiqafiyyat al-Diniyya. [In Arabic]

- Dadbih, Asghar. 2007 (1386 SH). *Da'irat al-Ma'arif-i Tashayyu'* [Encyclopedia of Shiism]. Tehran: Nashr Shahid Sa'id Muhibbi. Vol. 4. [In Persian]
- Dihkhuda, 'Ali Akbar. 1998 (1377 SH). *Lughatnami-yi Dihkhuda* [Dihkhuda's Dictionary]. Tehran: University of Tehran Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Al-Raghib al-Isfahani, al-Husayn ibn Muhammad. 2009 (1388 SH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* [Single Words of the Qur'an]. Qom: Zavi-l-Qurba. [In Arabic]
- Subhani, Ja'far. 2003 (1424 AH). *Mu'jam Tabiqat al-Mutakallimin* [Encyclopedia of the Classes of Theologians]. Qom: Nashr Maktabat al-Tawhid. [In Arabic]
- Al-Sayyid al-Murtada, 'Ali ibn al-Husayn. 1984 (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtada* [Al-Sharif al-Murtada's Essays]. Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. First edition. [In Arabic]
- Al-Shahristani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim. 1985 (1364 SH). *Al-Milal wa-l-Nihal* [The Sects and the Creeds]. Edited by Muhammad Badran. Qom: al-Sharif al-Radi. Third edition. [In Arabic]
- 'Arab, Sayyid Hasan. 2007 (1386 SH). *Da'irat al-Ma'arif-i Tashayyu'* [Encyclopedia of Shiism]. Tehran: Nashr Shahid Sa'id Muhibbi. [In Persian]
- 'Amid, Hasan. 1984 (1363 SH). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Van Ess, Josef. 2008. *'Ilm al-Kalam wa-l-Mujtama' fi-l-Qarnayn al-Thani wa-l-Thalith li-l-Hijra* [Kalam and Society in Second and Third Centuries after Hijra]. Translated by Salima Salih. Baghdad and Beirut: Manshurat al-Jumal. [In Arabic]
- Al-Kashshi, Muhammad ibn 'Umar. 1988 (1409 AH). *Rijal* [Hadith Figures]. Mashhad: University of Mashhad Press. [In Arabic]
- Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. 1986 (1407 AH). *Usul al-Kafi* [Principles of the Sufficient]. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. Fourth edition. [In Arabic]
- Madelung, Wilferd. 2008 (1387 SH). *Maktab-ha va Firqi-ha-yi Islami dar Sadi-ha-yi Miyanih* [Islamic Schools and Sects in Middle Centuries]. Translated by Javad Qasimi. Mashhad: Printing and Publishing Institute of Astan-i Quds-i Razavi. Second edition. [In Persian]
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. 1984 (1363 SH). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* [Mirror of the Intellects in Elaboration of Hadiths from the Prophet's Household]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. 1982 (1403 AH). *Bihar al-Anwar* [The Lights of the Seas]. Edited by a group of researchers. Beirut: Dar Ihua' al-Turath al-'Arabi. Second edition. [In Arabic]
- Muzaffar, Muhammad Husayn. 1993 (1372 SH). *Hayat al-Imam al-Sadiq: Safahati az Zindigi-yi Imam Ja'far Sadiq* [al-Imam al-Sadiq's Life: Pages from Imam Ja'far Sadiq's Life]. translated by Sayyid Ibrahim Sayyid 'Alawi. Tehran: Risalat-i Qalam. Second edition. [In Persian]
- Mirdamad, Muhammad Baqir ibn Muhammad. 1982 (1403 AH). *Al-Ta'liqa 'ala Usul al-Kafi* [Commentaries on Principles of the Sufficient]. Edited by Mahdi Raja'i. Qom: Nashr al-Khiyam. First edition. [In Arabic]
- Nabha, Khidr Muhammad. 2006 (1427 AH). *Musnad Hisham ibn Salim* [Hisham ibn Salim's Transmitted Hadiths]. Beirut: Ma'had al-Ma'arif al-Hikamiyya. [In Arabic]
- Al-Najjashi, Ahmad ibn 'Ali. 1986 (1365 SH). *Rijal al-Najjashi* [al-Najjashi's Figures of Hadiths]. Qom: Mu'assisi-yi Nashr-i Islami. Sixth edition. [In Arabic]
- Wolfson, Harry. 1989 (1368 SH). *Falsafi-yi 'Ilm-i Kalam* [The Philosophy of the Kalam]. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Nashr al-Huda. [In Persian]
- Yazdan Panah, Sayyid Yad Allah. 2010 (1389 SH). *Mabani va Usul-i 'Irfan-i Nazari* [The Foundations and Principles of Theoretical Mysticism]. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]