

مقدمه

پرسش اصلی پژوهش این است آیا هشام‌بن حکم قایل به تجسیم بوده و آیا نوشته و اثری از هشام می‌توان یافت که تجسیم‌باوری او را اثبات کند، یا آنکه این نسبت صرفاً در آثار دیگران ساخته و پرداخته شده است؟ در این باب، این فرضیه ارائه شده که «معتزله نقش عمده‌ای در صرفاً نسبت تجسیم داشته‌اند». معتزلیان نخستین کسانی بودند که سنت زشت‌گویی بر ضد شیعه را در تاریخ اسلام در قالب مسلکی کلامی باب کردند. در باب پیشینه تحقیق باید گفت تا کنون پژوهشی درباره نقش و تأثیر معتزله در اتهام تجسیم به شیعیان ارائه نشده است، و این پژوهش به نظر تازه است. در باب اهمیت تحقیق باید گفت نقد منابع پیشین به فهم مفاهیم کلامی کمک می‌کند و غبار از چهره بزرگان مذهب می‌زداید و تصویری شفاف از آنان ارائه می‌دهد. در این پژوهش کوشیده‌ایم تا نقش معتزله را در نسبت تجسیم بررسی کنیم و همچنین به نقد رجالی آن دسته از مخالفان و راویان شیعی پردازیم، که تأثیر پذیرفته‌اند و این نسبت را وارد متون روایی خود کرده‌اند. در پایان به این نتیجه اشاره خواهیم کرد که با توجه به مبانی و اصول کلامی هشام، میان تجسیم و باورهای هشام هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد.

زیست‌نامه: هشام در کوفه زاده شد. تاریخ ولادت او روشن نیست، ولی *عبدالله نعمة* به قراین حدسی سال ۱۱۳ را ذکر کرده است (نعمه، بی‌تا، ص ۳۷). وی در واسط رشد یافت، از آنجا به بغداد منتقل شد و محل کسب و تجارتش بغداد بود. *ابن‌ندیم* در باب پیشینه اعتقادی هشام او را از پیروان *جهم‌بن صفوان* شمرده (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲) و *برقی* هشام را از *مصابحان‌ابی‌شاکر دیصانی* دانسته است (برقی، بی‌تا، ص ۹۲). *ابی‌شاکر* به روایت کلینی طی مناظراتی به امامت امام صادق علیه السلام ایمان آورد. کشی گزارش کرده که هشام در آغاز شیعه نبود و پس از ملاقات با امام صادق علیه السلام، با اثرپذیری از ایشان به تشیع گروید (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۵۶-۳۵۷). کلینی به مجلس مناظره‌ای اشاره کرده که چگونه امام علیه السلام شاگردان خود را آموزش داده و نکات قوت و ضعف آنان را بیان کرده است (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲). هنگامی که هشام تحت تعلیم امام علیه السلام به بلوغ فکری رسیده و آماده دفاع از مذهب شد، در برابر او سه جریان صف‌آرایی کردند:

۱. معتزله: مکتب اعتزال در بصره و در حوزه درسی *حسن بصری* پا به عرصه نهاد (جاحظ، ۱۹۵۵م، ص ۹۹). معتزلیان تا پیش از یک قرن رویکرد ضد شیعی داشتند و به تخریب باورهای شیعی پرداختند. حتی در زمان شیخ مفید که مناسبات بهتری با تشیع داشتند، برخی آنان در تخریب مبانی فقهی شیعه کوشیدند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۱):

۲. برخی محدثان شیعی: اصحاب فکری امامان شیعه به دو گروه متکلم و محدث تقسیم می‌شدند. گروه اخیر نظر مساعدی نسبت به متکلمان نداشتند و در میان این دو گروه رقابت شدیدی بود. درباره هشام که در

زمره متکلمان بود، می توان گفت از سویی تضارب آرایش مورد پسند برخی محدثان شیعی نبود، و از دیگر سو جایگاه ویژه وی نزد امامان شیعه حسادت بسیاری را برمی انگیزد. امام رضا علیه السلام به حسادت برخی شیعیان نسبت به هشام اشاره فرموده اند (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۷۰)؛

۳. دستگاه خلافت: دفاع از امامت علی علیه السلام دشمنی فرق به ویژه معتزله، و دفاع از امام زمان علیه السلام مخالفت دستگاه خلافت را در پی داشت. در مجلس مناظره ای که جعفر برمکی نیز در آن حضور داشت، هشام در تعیین مصداق امام زمان از موسی بن جعفر علیه السلام نام برد و این موجب خشم هارون شد؛ پس دستور تعقیب وی را صادر کرد و این تعقیب و گریز موجبات وفات او را فراهم آورد (صدوق، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۲-۳۶۸). خلیفه عباسی امامی به جز خود را به رسمیت نمی شناخت (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۵۸). با توجه به اختلافات درباره تاریخ وفات وی، می توان به سال های ۱۷۹ یا ۱۹۹ق، به عنوان تاریخ درگذشت این متکلم نامدار شیعی اشاره کرد.

نقش و تأثیر معتزله در نسبت تجسیم

در باب چگونگی تحول یک اعتقاد و تبدیل آن به یک مسلک کلان کلامی، ابوالقاسم بلخی (۳۰۹-۳۱۷ق) اذعان کرده که معتزله این فرایند را با تکیه به «المنزله بین منزلتین» پیموده اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۰۱). *واصل بن عطا* با فاسق خواندن مرتکب کبیره و نه کافر خواندن او (المنزله بین منزلتین) اعتزال را پایه گذاری کرد (جاحظ، ۱۹۵۵م، ص ۹۹). با پیوستن عمرو بن عبید به وی (بغدادی، بی تا، ص ۷۴) اصول فکری معتزله توسط این دو تدوین شد (ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲). رفتار بزرگان معتزله با امامان شیعه، تابع روابط آنان با قدرت سیاسی بوده است. روایاتی که از مناسبات خوب دو طرف حکایت کنند بسیار اندک اند، هر چند مدرسه حسن بصری از میراث فکری امام شیعه علی علیه السلام بهره فراوانی برده است. طبرسی آورده در نزاع میان امویان و عباسیان *واصل بن عطا* و عمرو بن عبید نزد امام صادق علیه السلام رفته، خواهان بیعت با محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن شدند. عمرو بن عبید به منزله سخنگوی جمع می گوید: محضر شما آمده ایم؛ ما به شما نیاز داریم هم به علت فضل خودتان، و هم به سبب کثرت پیروانتان (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۷۳). امویان استقرار خود را به جبر الهی نسبت می دادند و خلافت خود را با آن توجیه می کردند. معتزله و پیش از ایشان قدریه نظریه جبر اموی را کانون تردید قرار داده بودند. تردید در این موضوع یکی از عوامل سقوط امویان دانسته شده است (عطوان، ۱۳۷۱، ص ۱۲۴). بنابراین معتزله پیش از استقرار خلافت عباسی با آل عباس مراد شده اند (زمخشری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۷۲). *واصل بن عطا* و عمرو بن عبید در حقانیت امیرالمؤمنین علیه السلام در برابر جنگ افروزان جمل دچار تردید بودند (بغدادی، بی تا، ص ۱۲۰). معتزله را می باید زیرمجموعه اعتقادی

اهل سنت دانست؛ زیرا آنان خلافت سه خلیفه نخست را مشروع دانسته، از حقانیت آنان دفاع می‌کردند. ابن‌مرتضی به بزرگداشت بزرگان معتزله توسط منصور عباسی اشاره کرده است (ابن‌مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰). با توجه به برخورداری حمایت، خلافت معتزلیان رفتار پرخاشگرانه‌ای در برابر مخالفان داشتند. نخستین مسلک کلامی‌ای که از روش تخریب در برابر حریف بهره گرفته، معتزله است. معتزله با همین رویکرد، هشام را به تجسیم متهم، و سعی در تخریب شخصیت او کردند. این اتهام بسط یافت و بر قلمرو گسترده‌ای اثر گذاشت و معتزله موفق شدند ضدیت فراوانی علیه هشام سامان‌دهی کنند. در باب دشمنی برخی بزرگان معتزله کافی است بدین موارد اشاره شود: قاضی‌بی‌داوود از بزرگان معتزله که مورد اعتماد مأمون و مجری طرح تفتیش عقاید از سوی خلیفه بود با سعایتی نزد معتصم، موجبات شهادت امام جواد علیه السلام را فراهم آورد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۹۹). عمروبن عبید دارای تألیفات فراوانی بود. وی پس از مرگ واصل در سال ۱۳۱ق. تا سال ۱۴۳ رهبری معتزله را به‌دست داشت و مورد احترام منصور عباسی بود (عبدالجبار، ۱۳۹۳ق، ص ۲۴۸). معتزلیان به او می‌بالیدند که مهدی عباسی مجلس خود را به سخنان وی زینت می‌داد (همان، ص ۲۴۹). شیخ مفید داوری نا‌به‌حق عمروبن عبید درباره‌ی ایمان علی علیه السلام را پس از جنگ جمل برناتافته، وی را ناصبی می‌شمرد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۶-۱۸۷). هشام به‌صورت ناشناس وارد مجلس درس او شد و او را مجاب به پذیرش امامت کرد. چون گزارش این مناظره به امام صادق علیه السلام داده شد، فرمود مطالبی که تو به عمروبن عبید گفتی در صحف ابراهیم و موسی ثبت است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰). ابوالهذیل علاف از بزرگان اعتزال و اساتید کلام پس از عمروبن عبید نزد عامه و جاهت تام داشت و همیشه در مناظرات غالب و قاهر بود. وی از هیچ‌کس در بحث و جدال بیم نداشت و فقط از مناظره با هشام بن حکم بیمناک بود (شبللی نعمانی، ۱۳۲۸، ص ۲۹). به‌علاوه هشام در مجالس عمومی از معتزلیان انتقاد می‌کرد و کتبی نیز در رد اشتباهات آنان نوشته است، که از آن جمله‌اند: **الرد علی المعتزله، الرد علی المعتزله فی الطلحه والزبیر، الرد علی من قال بامامة مفضول**. نوشتار هشام راه انتقاد بر معتزله را گشود و آنان را در معرض انتقادات فراوان قرار داد. برای نمونه *ابن‌راوندی و ابوعیسی و رراق* در انتقاد به معتزله، به نوشتار هشام استناد جستند (جعفریان، ۱۳۷۲، ص ۳۸). *سامی‌النشار*، هشام را بزرگ‌ترین نقاد معتزله، و همین امر را سبب وارد کردن اتهامات بی‌پایه معتزله به وی می‌داند (سامی‌النشار، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۱۶۹). *احمدامین* می‌گوید، هشام به‌سبب نقادی معتزله مورد هجوم قرار گرفت و *جاحظ* هر آنچه خواست به او نسبت داد (امین، ۱۹۳۶م، ج ۳، ص ۲۶۹). *ابن‌مرتضی درباره‌ی ابوبکر اصم معتزلی* (مؤلف کتاب *ضدشعی الجامع علی الرافضه*) آورده وی دانا و فصیح و باتقواترین مردم بود. او معاویه را در برخی اعمالش معذور می‌داشت، اما از علی علیه السلام انتقاد می‌کرد (ابن‌مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴). *قاضی عبدالجبار* از این جسارت وی نسبت به علی علیه السلام تأسف

خورده، می گوید «حیف و حسرت از او که بر امیرالمؤمنین علیه السلام این مسئله را وارد نموده است!»؛ اما اصحاب عذر آورده اند که /اصم در مناظره (که احتمالاً مغلوب هشام شده بود) بر ضد امام علی علیه السلام سخن گفت (همان، ص ۵۷). همچنین خیاط معتزلی نارواترین نسبت ها را به شیعه و هشام داده است. معتزله برای بدنام کردن هشام بن حکم این شعر را سروده، آن را انتشار دادند:

ما قال من یتتجل الاسلاما متخذاً امامه هشاماً (نعمه، ۱۳۶۷، ص ۵۲۱)

ترجمه شعر این است که چگونه کسی خود را مسلمان می داند، در حالی که هشام را پیشوا و مرجع فکری خود قرار می دهد؟ خلاصه اینکه معتزله به جای پاسخ مستدل به انتقادات هشام، در تخریب چهره او کوشیدند و چهره ای نامطلوب از او ترسیم کردند و این موجب شد که غباری غلیظ از شک و تردید مانع شناخت واقعی هشام بن حکم گردد (همان، ص ۱۲۹).

ابوالهذیل علاف و نسبت تجسیم

ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۲ق.) را باید منبع همه نقل قول هایی دانست که هشام را معتقد به تجسیم دانسته اند. نسبت تجسیم نخستین بار در مجلس مناظره ای که علاف با هشام داشته توسط وی مطرح شد (شهرستانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۱). علاف پس از واصل بن عطا و عمرو بن عبید اثرگذارترین شخصیت تاریخی معتزله است. وی در آمیختن عقاید معتزلی به فلسفه نقش فراوانی داشت (الخیون، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۶). ابن ندیم برای وی بیش از ۴۸ کتاب و تألیف بیان کرده است. مأمون درباره او می گوید: «ابولهدیل چنان بر کلام سایه افکنده که ابر بر زمین» (همان، ص ۹۹). دو تن از نخبگان فکری مکتب اعتزال یعنی نظام و جاحظ در کلاس درس او پرورش یافته اند و این دو در انتقال باورهای استاد در باب هشام بن حکم نقش فراوانی داشته اند. ابوالحسن اشعری به استنادات جاحظ [علاف] اشاره کرده است (اشعری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱-۳۲). اشعری در جای دیگر تأکید کرده که برخی موضوعات را خود در آثار علاف دیده است. علاف در انتقاد از نظریه امامت شیعی رديه ای ضد هشام نوشته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۰۴). با توجه به استمرار حمله معتزله به هشام حتی پس از مرگ وی، مشخص می شود که اندیشه های هشام همچنان اثرگذاری خود را حفظ کرده و معتزله را با معضل روبه رو ساخته است؛ به ویژه آنکه هشام منبع مورد مراجعه مخالفین اعتزال شمرده می شد (السامی النشار، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۱۶۹). علاف پس از هشام حدود نیم قرن زیسته است و در این مدت معتزله با تکیه بر گفته ها و نوشته های علاف همچنان به هشام تاخته اند. در این دوره آثاری که در دفاع از هشام انتشار یافته بسیار محدود و آن هم مربوط به متمردان معتزلی همچون ابو عیسی و راق است.

نقش ابواسحاق نظام

ابواسحاق سیار (م. ۲۳۱ ق.) خواهرزاده ابوالهذیل علاف، ملقب به نظام از بزرگان معتزله، اعتزال را از علاف اخذ کرد. از جمله استادان وی خلیل‌بن احمد صاحب کتاب العین است که گرایش‌های شیعی داشته است (سامی‌النشار، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۱۷۲). استادان نظام مناظراتی با هشام داشته است. از جمله معتزلیانی که در تحریف شخصیت هشام نقش داشته‌اند، نظام است (ابن جوزی، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۱). نقل قول‌های نظام در باب تجسیم هشام‌بن حکم را می‌توان در آثار فرق‌نگاری ردیابی کرد. اشعری نسبت تجسیم را از قول وی آورده است (اشعری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۵).

نقش جاحظ

جاحظ در بصره و در خانواده‌ای عثمانی مسلک رشد یافت. وی نسبت به سه خلیفه نخست تعصب ویژه‌ای داشت و برای اثبات برتری خلیفه اول، در تنقیص شخصیت علی علیه السلام بسیار کوشید. وی اسلام علی علیه السلام را در برابر خلیفه اول تأدیبی و تربیتی و تلقینی، و حتی اسلام زید حارثه را از اسلام علی علیه السلام بالاتر می‌شمارد (جاحظ، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳۰-۱۳۵). به همین علت شیخ مفید بدون نام بردن از او، به وی عنوان ناصبی داده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۱). ابوالحسن مسعودی مورخ مشهور نیز این ادعا را تاب نیاورده در پاسخ او می‌گوید: «والله متم نوره ولو کره الکافرون» (مسعودی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۷۳). جاحظ فضایح‌نگار زبردستی است. هنوز متن‌های ضدشیعی وی جذاب است. باید منشأ بسیاری از اتهامات وارده بر شیعه و به‌ویژه هشام‌بن حکم را فضایح‌نگاری جاحظ شمرد. به قول احمدامین مصری کتاب شرح فضایح او بیش از آنکه فضایل معتزله باشد، در انتقاد از شیعه است (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۷). جاحظ نه تنها به هشام، به کل تشیع نسبت تجسیم داده است (جاحظ، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۵).

نقش ابوالحسین خیاط

ابوالحسین خیاط (متوفای ۳۰۰ق.) از بزرگان معتزله است. وی ریاست معتزله بغداد را بر عهده داشت. در زمان وی معتزله از کانون قدرت رانده شد و زیر فشار اهل حدیث بود (علمداری، ۱۳۸۲، ص ۳۹۳). خیاط در کتاب الانتصار دشمنی زایدالوصفی نسبت به تشیع ابراز داشته و این کتاب دستمایه نوشته‌های بسیار شده است. وی هشام‌بن حکم و بسیاری از بزرگان شیعی را به تجسیم متهم کرده است (خیاط، بی‌تا، ص ۳۷). در علل دشمنی خیاط نسبت به هشام باید گفت ابن‌راوندی در آغاز دارای مسلک اعتزال بود و پس از مدتی جدا شد و کتاب فضایح‌المعتزله را در پاسخ به فضایل‌المعتزله جاحظ نوشت. وی نوشته‌های هشام را دستمایه قرار داد و نظرات خود را به هشام‌بن حکم مستند کرد (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۷۵؛ رک:

عبدالجبار، بی تا ب، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). همین موضوع یکی از علل نگارش **الانتصار** بوده است. در این کتاب که در واقع پاسخ به **ابن راوندی** است، می توان به نظرات **ابن راوندی** دست یافت. شیخ مفید خیاط را جاعل و کذاب نامیده (مفید، ۱۳۶۳، ص ۴۶)، و علامه امینی **الانتصار** را اکاذیب نامه لقب داده است (امینی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۹۰).

الف) تأثیر نوشتار معتزله در آثار پسین آنان

بیان این نکته ضرورت دارد که **ابن مرتضی**، معتزلیان را به دوازده طبقه دسته بندی کرده است (ابن مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۲۹-۳۹). در تقسیم بندی **ابن مرتضی** پایه گذاران مکتب اعتزال در طبقه چهارم جای دارند. می توان از نسل اول مکتب اعتزال و تدوین کنندگان و تثبیت کنندگان آن تعبیر به پیشینیان مکتب اعتزال کرد. تخریب شخصیت **هشام بن حکم** و نسبت تجسیم، محصول فکری پیشینیان معتزله است. در واقع روایت تجسیم هشام از نسل پیشین به نسل پسین انتقال یافته و فضای فکری پیروان اعتزال را اشغال کرده است. به عبارت دیگر آثار پسین معتزله با اثرپذیری از آثار پیشین آنان تدوین، و در آنها به یافته های پیشین اعتماد شده است. در اینجا به برخی موارد اشاره می کنیم:

۱. تأثیر **قاضی عبدالجبار**: **قاضی عبدالجبار** در عصر آل بویه می زیست و کارگزار آنان در امر قضاوت بود (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷). وی در ابواب گوناگون کلام معتزلی صاحب نظر بود و اصول پنجگانه معتزله را به شیوایی بیان کرده است. **قاضی** نتوانسته راه خروجی از عصبیت مسلکی بیابد. وی نسبت به هشام همچون معتزلیان پیشین دیدگاه منفی دارد، و اساس داوری وی نوشته های پیشین معتزله است. **قاضی** نسبت تجسیم هشام را از قول **ابوعلی جبایی** در کتاب **المعنی** آورده است (عبدالجبار، بی تا الف، ج ۲۰، ص ۳۷-۳۸). وی در کتاب **فضل الاعتزال** هشام را یک مجسمی و مشبهی معرفی کرده (عبدالجبار، ۱۳۹۳، ص ۲۶۳)، و در کتاب **تثبیت دلائل النبوة** با شدت بیشتری آن را مطرح می سازد (عبدالجبار، بی تا ب، ص ۲۲۵)؛

۲. تأثیر **مقدسی**: **مقدسی** از دیدگاه کلامی، معتزلی است؛ بنابراین می باید او را تابع سنت فکری معتزله دانست. وی درباره **هشام بن حکم** نیز بی تأثیر از آثار پیشینیان خود نبوده است. **مقدسی** در کتاب **البدء والتاریخ** درباره هشام می نویسد وی قایل به تجسیم بود (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۱)؛

۳. تأثیر **ابن مرتضی**: **ابن مرتضی** مؤلف کتاب **طبقات المعتزله** است. وی در این کتاب به تکرار نسبت تجسیم پرداخته و گفته های معتزله را درباره هشام تکرار کرده است. **ابن مرتضی** **علاف** را به سبب مهارت در مناظره تمجید کرده، برای اثبات اهمیت آن می گوید **علاف** در مناظره هشام را شکست داد (ابن مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۴۴). در واقع ادعای پیروزی در برابر هشام این گفته زمخشری را تأیید می کند. وی می گوید

مناظره با هشام به معنای داشتن تام علم کلام بود (زمخشری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۹۵). البته ادعای پیروزی علاف را مسعودی مورخ منکر شده است (مسعودی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۱-۲۲). ابن مرتضی از بشرین معتمر این شعر را نقل کرده است: «تلعبت با التوحید کانما تحدث عن غول ببيداء سملوق» شاعر در اینجا درباره هشام می‌گوید وی توحید را بازیچه قرار داده و خداوند را همچون انسانی پنداشته است (ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴)؛

۴. تأثیر ابوالحسن اشعری: ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ق.) دارای پیشینه معتزلی است. اشعری اعتزال ناپدری‌اش را از ابوعلی جبایی برگرفت، اما با تأسیس مسلک جدید از باورهای پیشین فاصله جست و از معتزله گسست. ابوعلی نیز کتابی در رد ابطال نظرات وی نوشت (داعی حسنی، ۱۳۶۴، ص ۵۲). اشعری در بیشتر مبانی فکری پیشین بازنگری کرد، اما در عداوت با تشیع، تابع عصیت پیشین باقی ماند. اگر گسست او را به منظور ایجاد جنبش اعتزال‌گرایی در اهل حدیث بدانیم، باید گفت اشعری همچنان تابع سنت ضدشیعی باقی ماند و آثار معتزله را منبع معرفی تشیع قرار داد. اشعری تجسیم هشام را به منابع معتزله ارجاع می‌دهد. در باب تأثیر اشعری بر منابع فرق‌نگاری و دیگر آثار باید گفت: آثار وی در انتقال اطلاعات پیشین، به سبب موقعیت زمانی و تاریخی منبع الهام و استناد بسیار قرار گرفته است. وی درباره هشام می‌گوید: «اصحاب هشام بن حکم گمان می‌دارند معبودشان جسم است» (اشعری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

بیشتر منابع مورد استناد اشعری از بزرگان معتزله است، از جمله ابوالهذیل علاف (همان، ص ۱۰۷)، خیاط، جاحظ، ابوعلی وراق، جعفر بن حرب، زرقان و ابوالقاسم بلخی.

ب. تأثیر نوشته‌های معتزله بر فرق‌نگاری

پیشاپیش باید گفت از دیدگاه بیشتر اهل سنت معتزله متهم به بدعت‌گذاری‌اند (اسدحیدر، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۹۳). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا نویسندگان سنی اعم از مفسران، متکلمان و فرق‌نگاران و... با همه اختلافات فکری و کلامی‌ای که دارند و از اساس با تفکر معتزله مخالف‌اند، به روایات آنان درباره تشیع و نسبت تجسیم استناد می‌کنند و از آنها تأثیر می‌پذیرند؟ در پاسخ می‌توان گفت این اعتماد و اثرپذیری به حس بدبینی و احساس مشترک نسبت به تشیع بازمی‌گردد. در باب تأثیر معتزله بر ایشان می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. عبدالقاهر بغدادی: بغدادی متأثر از سنت نوشتاری ضدشیعی است، وی کتاب الفرق خود را براساس حدیث مشهور اهل سنت از پیامبر ﷺ که امت وی به ۷۳ فرقه تقسیم خواهند شد (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸) تنظیم کرده و کوشیده برای هر طایفه از مسلمانان فرقه‌ای بترشد و فرقه ناجیه را معرفی کند. بیشتر

منابع مورد مراجعه بغدادی در باب تشیع، به ویژه تجسیم، آثار معتزله است. بغدادی از قول جاحظ می‌گوید هشام بن حکم معتقد بود پروردگارش جسمی است (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۶۲)؛

۲. عبدالکریم شهرستانی (م. ۵۴۸ق.م): شهرستانی تابع سنت فکری ضدشیعی است. وی در نوشتار خود به منابع معتزله و مقالات اشعری و پس از آن به الفرق بغدادی متکی است. از این جهت نوشته‌های او را باید تکرار مطالب پیشین دانست. وی درباره هشام به نقل از منابع معتزله چنین آورده است:

- از ابن راونسی: ان بین معبوده و بین الاجسام تشابها (تشبیه خداوند به اجسام)؛

- از ابوالقاسم بلخی: هو جسم ذوابعض (خداوند جسمی است)؛ وایضاً عن بلخی قال هشام هو [الله]

سبعه ابشار (جسمی قابل اندازه‌گیری با وجب)؛

- از ابو عیسی وراق: انه قال ان الله تعالى مماس لعرشه (حد قایل شدن برای خداوند که اقرار به جسمیت

است) (شهرستانی، ۴۲۲ق.م، ج ۱، ص ۲۱۶)؛

- از اشعری و بلخی: لم یزل تعالی عالماً بنفسه و یعلم الاشیاء بعد کونها (همان، ص ۲۱۷)

فخر رازی متکلم بزرگ اشعری، در انتقاد از روش فکری بغدادی می‌گوید: «بغدادی نسبت به مذاهب

تعصب داشته، از این جهت انصاف را در الفرق رعایت نکرده و نمی‌توان به آن استناد کرد». فخر در ادامه می‌گوید متأسفانه شهرستانی مطالب خود را از الفرق گرفته است (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹)؛

۳. ابن حزم اندلسی: ابی محمد بن احمد بن حزم ظاهری مذهب که کتاب الفصل فی الملل و الاہواء و النحل

از اوست، با حزم اندیشی ظاهر گرایانه، بسیاری از جریان‌ها و نحله‌ها را که چون او نمی‌اندیشند با چوب تکفیر و تفسیق می‌راند. لحن و کلمات ابن حزم درباره علی علیه السلام و شیعیان ایشان پر خاشگرانه و عناد آلود است.

منبع مورد استناد ابن حزم، با واسطه یا بی واسطه آثار معتزله است. وی از زبان علاف معتزلی، هشام بن حکم را قایل به تجسیم دانسته است (ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۷ق.م، ج ۱، ص ۹۵)؛

۴. ابن قتیبه (م. ۲۷۶ق.م): وی در برخی آثار خود تجسیم و تشبیه را به هشام نسبت داده است.

در واقع این نسبت‌ها تکرار همان مطالب پیشین است که به آنها اشاره شد. وی هشام را قایل به تجسیم و غالی رافضی دانسته است. (ابن قتیبه، بی تا، ص ۴۹)؛

۵. ابویکر باقلانی: این شخص که متأثر از سنت نوشتار ضدشیعی است، در آثار خود کوشیده

تجسیم هشام را ثابت کند. وی می‌گوید: «اکثر یهود مشبه‌اند و اولین بار در میان روافض عقیده به تشبیه و تجسیم بروز کرد» (محمد رمضان، ۱۹۸۶ م، ص ۵۱۰-۵۱۱)؛

۶. سمعانی: سمعانی نیز متأثر از سنت نوشتاری ضدشیعی است. او در کتاب الانساب مطالبی چون غلو و

تجسیم را به هشام نسبت داده است (سمعانی، ۱۴۱۹ق.م، ج ۴، ص ۵۰۸)؛

۷. ابن حجر عسقلانی: او در *لسان‌المیزان* به تکرار اتهام تجسیم پرداخته (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۶۵) که پیش از آن در منابع معتزله وارد شده بود؛

۸. *ملطی شافعی*: وی درباره هشام می‌گوید:

فرقه دوازدهم از امامیه، یاران هشام بن حکم هستند. اینان همان گروهی هستند که درباره آنان پیامبر ﷺ خبر داد که «دین را دور می‌اندازند و به محبت و دوستی علی مشهورند». اینان دشمنان خدا و رسول و اصحاب او دروغگو هستند. آنان ملحدند؛ زیرا هشام در آغاز ملحد دهری بود و سپس به شیعه و رفض قایل گردید (ملطی شافعی، بی تا، ص ۳۶).

وی به تکرار گفته‌های *خیاط در الانتصار* پرداخته و مطالب دیگری نیز به هشام نسبت داده که تجسیم، بخشی از آنهاست (همان)؛

۹. ابن تیمیه (م. ۷۳۶ ق.): ابن تیمیه را باید حلقه وصل دو جریان قدیم و جدید ضدشیعی به‌شمار آورد. وی به‌متابه پیامبر نوظهور، منبع الهام سلفیگری است. نظریه‌های پیشین ضدشیعی در مکتب فکری ابن تیمیه به یک‌دستی و هماهنگی رسیدند و او موفق شد جریان ضدشیعی فعالی را سامان دهد. درباره تجسیم می‌گوید: «و اول من عرف فی الاسلام انه قال ان الله جسم هشام ابن حکم» (القفاری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۴۰) هشام بن حکم در اسلام نخستین کسی است که گفته خدا جسم است.

در جمع‌بندی بحث باید گفت معتزله از آغاز پیدایش، با شیعه سر ستیز داشتند و کسانی بودند که با حربه تکفیر و تجسیم به جنگ تشیع آمدند. آنان هشام بن حکم را به تجسیم متهم، و نخستین اتهام را به‌صورت مکتوب وارد متون خود ساختند. فرق‌نگاران بعدی نیز از آنان پیروی، و مطالب ایشان را تکرار کرده‌اند، متأسفانه گروهی از محدثان شیعی از این تأثیر و اغواگری در امان نماندند و با عنوان روایت و حدیث، نسبت تجسیم را وارد متون شیعی ساختند.

مفهوم تجسیم و بررسی نظریه‌ها

از جمله اتهاماتی که در عصر امامت به تشیع وارد شد تجسیم بود. حسین بن خالد به امام رضا علیه السلام شکایت کرد که مردم به سبب احادیثی که از پدران آنان روایت شده، ما را به تجسیم و تشبیه متهم می‌کنند. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: غلات بودند که این‌گونه اخبار را از قول ما جعل کردند (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۱). جسم‌پنداری یعنی اینکه خدا دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع است. در تعریف جسم، میان متکلمان این توافق هست که جسم خاصیت مادی دارد (رک: عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۳-۱۴۵). اگر کسی به جسم بودن خداوند قایل شود ذات احدیت را محصور در ماده توصیف کرده است. معتزله مدعی‌اند هشام در توصیف ذات احدیت لفظ جسم را به‌کار برده و بنابراین قایل به تجسیم بوده است.

روایت معتزله از زاده شدن یک مفهوم

نخستین بار هشام واژه جسم را چگونه، کجا و به چه منظوری به کار برده و چه نتیجه‌ای از این استدلال گرفته است؟ پاسخ این پرسش را باید در منابع معتزله جست‌وجو کرد. به‌طور کلی در این‌باره نظریات گوناگونی طرح شده است. برای مثال می‌گویند هشام بن حکم در مجلس مناظره با ابوالهذیل علاف این جمله را برای الزام وی به کار برد و گفت: «انه جسم لا کالاجسام»؛ خداوند جسمی است نه چون اجسام (شهرستانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۱). از این مناظره در منابع شیعی ذکری به میان نیامده است. مفاهیم تابع قصد و اراده متکلم‌اند. تصور صرف یک مفهوم تا زمانی که معنایی بر آن حمل نشود، معرفی ایجاد نمی‌کند. در جلد مفاهیمی زاده می‌شوند که تابع رویکرد جدلی‌اند. معتزله بی‌توجه به این مطلب، به‌غلط یا به‌عمد کاربرد یک مفهوم را اعلان مسلک جدید پنداشتند. در باب اهمیت مناظره همین بس که پیروزی یک طرف به معنای بطلان باورهای رقیب بود و این بسیار ناگوار می‌نمود. باید درک کرد که شکست بزرگان معتزله همچون عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاف از هشام چه پیامد ناگواری برای آنان داشته، و این نیز قابل درک است که تخریب طرف منازعه برای جبران شکست، گاه ضرور دانسته می‌شده است. به همین جهت معتزله برای بدنام کردن هشام، جمله مزبور را پرو بال داده و آن را در گوش تاریخ زمزمه کرده‌اند. با توجه به سنت ضد شیعی، مورخان و شرح‌حال‌نویسان بعدی آن را گرفته و بسط داده‌اند.

تبیین شهرستانی از کاربرد جسم در کلام هشام

شهرستانی درباره جمله «انه جسم لا کالاجسام» می‌گوید:

وذلك انه الزم العلاف فقال له انك تقول الباری عالم بعلمه وعلمه ذاته فتشارك المحدثات فی انه عالم بعلم ویباینها فی ان علمه ذاته فیکون عالماً لا کالعالمین فلم لا تقول هو جسم لا کالاجسام وصورة لا کالصورة وله قدر کالمقدار الی غیر ذلك (شهرستانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۱)؛ [در مقام مناظره، هشام به علاف می‌گوید: تو می‌گویی خداوند عالم به علم است. و علم همان ذات اوست پس در این صورت با مخلوقات یکسان می‌شود؛ چراکه مخلوقات عالم به علم‌اند و از این باب که علم او ذات اوست از مخلوقات فاصله می‌گیرد [و این تعبیر درست نیست چنان‌که می‌گویی] خداوند عالم است نه مانند عالمان؛ پس چرا نمی‌گویی وی جسم است، نه چون اجسام و صورت است، نه چون صورت، دارای اندازه است، نه چون اندازه.

از نقل شهرستانی برمی‌آید که هشام جمله یادشده را در مناظره با علاف به سبب الزام او ادا کرد. به محض اینکه این مناظره انتشار یافت، مخالفان آن را جزو عقاید هشام شمردند و در نوشتارها و مقالات خود آوردند. شهرستانی که خود اشعری است، در رد ادعای معتزله داوری منصفانه‌ای کرده، در تبیین کلام هشام می‌گوید:

هذا هشام بن حکم صاحب غور فی الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزله فان الرجل وراء ما يلزم على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه؛ هشام در شناخت اصول دارای فکر عمیقی بوده، نباید از الزام او بر خصم (معتزله) غافل بود؛ زیرا این فرد ورای آنچه خصم را ملزم به اقرارش می‌دارد، هدفی دارد که از تشبیه به دور است (همان).

بیان این نکته ضرورت دارد که شهرستانی عقل‌ستیز است، اما گاه به تحلیل موضوعات می‌پردازد. تبیین جسم در مورد یادشده، در همین راستا قابل ارزیابی است.

سید مرتضی و عدم انکار اصول توحید در مناظره هشام

سید مرتضی از معتزله به منزله دشمنان مشترک هشام و تشیع یاد کرده و از عداوت آنان نسبت به هشام خبر داده است. وی در دفاع از هشام به مخالفان سفارش می‌کند که برای شناخت هر مسلک و باوری، نه به منابع مخالفان و رقیبان، بلکه می‌باید به پیروان آن مسلک مراجعه کرد. سید مدعی است معتزله تصویری نادرست از باورهای هشام ارائه کرده‌اند، و این روش برای متهم ساختن طرف مخالف، درخور اعتماد و استناد نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۳-۸۴). سید مرتضی درباره جملۀ منسوب به هشام می‌گوید:

فالظاهر من الحكایه عنه القول بجسم لا كالأجسام ولا خلاف فی ان هذا القول ليس تشبيه ولا ناقص الاصل ولا معترض فرع وانه غلط فی عبارة يرجع فی اثباتها ونفيها الى اللغة؛ [بر اساس آنچه مخالفان از هشام روایت کرده‌اند که گفته‌اند جسم لا كالأجسام، این گفته اولاً تشبیه ذات احدیت با مخلوقات نیست؛ ثانیاً این قول اصلی از اصول توحید را نقض نکرده و فرعی از مبانی توحید را مورد اثبات یا نفی قرار نمی‌دهد؛ تنها ضروری که دارد، غلط در تعبیر است، و برای داوری آن باید به اصل لغت مراجعه کرد]. گفته فوق اثبات تجسیم نیست، زیرا این جمله مؤید باور به تشبیه نیست و منکر اصلی نشده و فرعی را نیز انکار نکرده است [بر فرض که چنین تعبیری به کار برده باشد].

سید در ادامه می‌گوید وقتی هشام به آنان می‌گوید: اذا قلتم ان القديم تعالی شیء لا كالأشیاء جملۀ مزبور را بر سبیل معارضه (جدل) آورده، که نوعی الزام خصم به شمار می‌آید (همان) نه اعلان مسلک جدید.

تعبیر وجود از جسم در بیان اشعری و کشی

بر اساس نوشته ابوالحسن اشعری مفهوم جسم در گفته هشام همان موجود یا وجود است. اشعری می‌گوید: قال هشام بن حکم انه جسم لا كالأشیاء معنی الجسم انه موجود، یعنی «ان المعنی الموجود فی الباری انه جسم لانه موجود بشیء» (اشعری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۴)؛ یعنی هشام جسم را به معنای موجود به کار برده است.

گفته اشعری را کشی نیز تأیید می‌کند:

هشام گفته است: ان الله شی لا کالاشیاء یا ان الله جسم لا کالاجسام. اثبات چیزی به گمان هشام این است که گفته شود آن چیز جسم است. [البته] نه همچون اجسام تا خارج شود از دو حد ابطال و تشبیه (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۸۴).

شوشتی و تبیین تاریخی اطلاق جسم

مرعشی شوشتی مؤلف کتاب *احقاق الحق* می گوید هشام این کلمه را پیش از شیعه شدن به کار برده است. در باب پیشینه اعتقادی هشام گفته شده وی پیش از گرویدن به تشیع، از اصحاب *جهم بن صفوان* بوده است. اشعری در باب پیشینه کاربرد جسم درباره خداوند مدعی است «جهم بن صفوان می گفت ان الله جسم، اما از آن وجود (موجود) را اراده می کرد» (اشعری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۴). این همان احتمال شوشتی است که می گوید هشام کلمه جمله مزبور را (انه جسم لا کالاجسام) پیش از تشیع خود گفته است نه پس از آن (مرعشی شوشتی، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۳۶۵).

کراجکی و اعراض هشام از تعبیر نادرست

کراجکی از مؤلفان و بزرگان شیعی عصر شیخ مفید است. وی می گوید پس از انتشار جمله یادشده وقتی هشام وارد مدینه شد و به نزد امام صادق علیه السلام رفت، امام او را نپذیرفت و به او گفته شد تا وقتی قایل به تجسیم باشی، امام را نخواهی دید. هشام در پاسخ می گوید گمان داشتم آنچه گفته ام موافق قول امام من است؛ اما اکنون که موافق قول امام نیست از چنان گفتاری توبه می کنم و به سوی گفتار امام علیه السلام بازمی گردم. در این هنگام امام او را پذیرفت و در حق او دعا کرد (کراجکی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۷-۱۹۹). مرتضی رازی از پذیرش توبه وی توسط امام صادق علیه السلام خبر داده است (داعی حسنی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۲). در هنگام انتشار شایعات، رفتار امام علیه السلام نسبت به بزرگان شیعه را نباید خالی از احتمال تقیه دانست. شدت برخورد اولیه امامان علیهم السلام با انحرافات، حاکی از ایجاد تزلزل در آن انحراف بوده و ایشان پس از روشن شدن حقایق، به دلجویی از متهم می پرداختند. آنچه در رفتار امام علیه السلام قابل استناد است، رفتار پسین امام علیه السلام است، که نفی انحراف است.

در جمع بندی باید گفت هشام جمله مزبور را در مجلس مناظره و به سبب الزام خصم و برای مقصود خاص در هنگام جدل به کار برد. شیخ مفید درباره آن بخش از ادعای معتزله که می گویند هشام علم باری تعالی را حادث می داند، می گوید: «ادعای معتزله درباره هشام ادعای صرف است. هیچ نوشته یا اثر مکتوب و مناظره ای به قلم خود هشام که مؤید معتزله باشد وجود ندارد» (مفید، ۱۳۲۳ق، ص ۱۵۲). از این کلام شیخ می توان استنباط کرد که درباره تجسیم نیز شواهدی وجود ندارد. فقط جملات پراکنده ای در

این باره توسط معتزله انتشار یافته است. در میان آثار هشام‌بن حکم کتابی به نام *الدلالات علی حدوث الاجسام* هست که، از عنوانش برمی‌آید هشام جسم را حادث می‌داند و در باورهای کلامی وی، حدوثیت با خالق هستی نمی‌سازد. جسم مادی است و کاربرد امر مادی از خدا سلب حدوثیت نمی‌کند، و این نیز خود نسبت تجسیم را کانون تردید قرار می‌دهد.

هشام‌بن حکم و مخالفان شیعی

در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام برخی محدثان به متکلمان بدبین بودند و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می‌جستند. برخی از آنان روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می‌ساختند و آنها را به ائمه علیهم‌السلام نسبت می‌دادند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹؛ رک: کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۷). در روایتی دیگر کشی آورده که گروهی از شیعیان که از شاگردان ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند، از بازار اتهام‌سازی به کفر و زندقه نزد امام رضا علیه‌السلام به شکایت می‌روند (کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۸). یونس‌بن عبدالرحمان شاگرد هشام خدمت امام رضا علیه‌السلام می‌رسد و از بدگویی‌های مردم درباره خود شکوه کرده می‌کند. می‌فرماید: «دارهم فان عقولهم لا تبلغ» (همان، ص ۴۸۸)؛ آنان را به حال خود بگذار که فهم‌شان اندک است. یوعمر و کشی میان دو متکلم شیعی یعنی هشام‌بن حکم و هشام‌بن سالم مناظره‌ای را گزارش کرده که در آن عبدالرحمان‌بن حجاج (محدث) درباره جمله‌ای به هشام‌بن حکم ایراد می‌گیرد و آن را در حد کفر می‌داند (همان، ص ۲۷۹). کشی از سلیمان‌بن جعفر جعفری آورده که می‌گوید از امام رضا علیه‌السلام درباره هشام‌بن حکم پرسیدم امام فرمود: «رحمة الله كان عبداً ناصحاً او ذی من قبل اصحابه حسداً منهم» (همان). این روایت گواه آن است که گروهی از شیعیان به جایگاه و موقعیت علمی هشام حسادت برده‌اند.

نقد روایات

بهترین راهکار شناخت احادیث صحیح از غیر صحیح، نقد آنهاست. متون حدیثی شیعه به سبب مفتوح بودن باب اجتهاد همواره قابلیت نقد را دارند، از درایه و رجال به منزله دو معیار نقد یاد شده است. سه متن کلیدی شیعه یعنی *اصول کافی*، *توحید صدوق* و *رجال کشی* حاوی برخی نسبت‌ها به هشام‌بن حکم‌اند که همچون اجناس غریب و بی‌رنگ در کنار صفحات پرنرنگ این کتب خودنمایی می‌کنند. با همه سخت‌گیری ایشان در نقل روایت، تنها دلیلی که بر اعتماد کلینی و صدوق و کشی بر این روایات بی‌رنگ می‌توان یافت، این است که این بزرگواران، متأثر از رویکرد نقلی آن را وارد معرکه‌ی روایی خود ساخته‌اند. در مقایسه رویکرد شیخ مفید با این بزرگواران، تفاوت دو دیدگاه به دست می‌آید.

۱. **اصول کافی:** در این کتاب گرانسنگ در کنار همه مداخل هشام دست کم پنج روایت دال بر اعتقاد هشام به تجسیم آورده شده است؛
۲. **توحید صدوق:** شیخ صدوق همان احادیث کلینی را تکرار کرده و آنها را به ضمیمه راویان پس از کلینی آورده است؛
۳. **اختیار معرفة الرجال:** در این اثر رجالی روایاتی در مذمت هشام بن حکم آورده شده است.

روایت اول

احمد بن ادریس، عن محمد بن عبدالجبار، عن صفوان بن یحیی، عن علی بن ابی حمزة بطائی قال: قتل لابی عبدالله علیه السلام سمعت هشام بن حکم یروی عنکم ان الله جسم، صمدی، نوری، معرفته ضرورة یمن بها علی من یشاء من خلقه (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۴)

شیخ صدوق همین روایت را از طریق پدرش، وی از احمد بن ادریس مانند کلینی نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۹۸).

علی بن ابی حمزه می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت کرده خدا جسمی است نورانی و پرتوافشان که شناخت وی بدیهی است.

نقد روایت

در رأس سلسله سند، علی بن ابی حمزة بطائی قرار دارد. علی بن حمزه یکی از مؤسسان مذهب واقفیه است. مذهب وقف به سبب انگیزه های مادی پس از شهادت امام کاظم علیه السلام توسط عده ای از اصحاب ایشان بنا شده و بر اساس اصول فکری ایشان، امام کاظم علیه السلام مهدی و زنده است. بر این اساس امامت امام رضا علیه السلام مورد پذیرش نیست. امام رضا علیه السلام درباره علی بن ابی حمزه می فرماید: «پس از درگذشت وی در داخل قبر از امامت من از او پرسیده شد. وی امامت مرا انکار کرد. پس ضربه ای به او زدند که قبرش سراسر آتش شد» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۰۳). به نوشته کشی، علی بن ابی حمزه کذاب و متهم است (همان). علامه حلی از ابن غضائری آورده که خدا او را لعنت کند، وی ریشه وقف و دشمن ترین مردم نسبت به رضا علیه السلام است (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۳). شیوه مرسوم در پذیرش روایت، صداقت راوی است؛ اما رفتار راوی گاه صداقت او را کانون تردید قرار می دهد. این موضوع درباره بطائی نیز صدق می کند. ابن حجر قاتل سیدالشهدا، یعنی ابن سعد ملعون را توثیق کرده است (غفاری، ۱۴۰۵ق، ص ۳). آیا بغض اهل البیت موجب فسق نیست، به ویژه آنکه روایات عمر سعد پیش از واقعه کربلا بوده است.

روایت دوم

محمد بن ابی‌عبدالله عمن ذکرة عن علی بن العباس عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن محمد بن حکیم قال: وصفت لابی ابراهیم علیه السلام قول هشام بن سالم جوالبقی وحکیت له قول هاشم بن حکم انه جسم فقال علیه السلام ان الله تعالى لا يشبهه شی‌ای افحش او خناء اعظم من قول یصف خالق الاشیاء بجسم او صورة بخلقه او بتحدید و اعضاء تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ محمد بن حکیم می‌گوید برای امام کاظم علیه السلام قول هشام بن سالم جوالبقی و همچنین قول هشام بن حکم دربارهٔ جسم را حکایت کردم که خدا را جسم می‌دانند. فرمود به‌راستی چیزی به خدای تعالی مانند نیست. چه دشنام و ناسزایی بزرگ‌تر است از گفته کسی که خالق هستی را به جسم یا صورت توصیف کند.

این روایت را شیخ صدوق نیز در توحید آورده است (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۹۹).

نقد روایت

روایت دوم مرسله (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲) است. فردی در سلسلهٔ سند حذف شده، که علی بن عباس الجرادینی، و متهم به غلو و تضعیف شده است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۵). ابن غضائری گفته است: علی بن عباس الجرادینی به ابوالحسن رازی مشهور است. او تصنیفی دربارهٔ ممدوحان و مذمومان دارد که دال بر خباثت و انحراف در مذهبش است. به او توجه نمی‌شود و به روایت او اهمیتی داده نمی‌شود (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۷۲). نجاشی دربارهٔ او می‌گوید وی متهم به غلو شده و ضعیف است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۵). مجلسی در رجال خود هیچ شرحی دربارهٔ او ننوشته است.

روایت سوم

روی ایضاً بسنده عن علی بن محمد رفعه عن محمد بن فرج الرخجی قال: کتبت الی ابی الحسن علیه السلام اسأله عما قال هشام بن حکم فی الجسم وهشام بن سالم فی الصورة وکتب علیه السلام «دع عنک حیرة الحیران واستعذ بالله من الشیطان لیس القول ما قاله الهشامان» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ محمد بن فرج الرخجی می‌گوید: به امام هادی علیه السلام طی نامه‌ای دربارهٔ گفته هشام بن حکم دربارهٔ جسم و هشام بن سالم دربارهٔ صورت پرسیدم. امام علیه السلام در پاسخ نوشت سرگردانی و حیرانی را از سر بگذار و از شر شیطان رجیم به خدا پناه ببر. گفتهٔ آن دو درست نیست.

نقد روایت

شیخ صدوق در توحید، حدیث را مرفوعه آورده است (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳). علی بن محمد نامی است مشترک میان سه نام و برخی او را مجهول دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵۳). علامه مجلسی در دلالت این روایت تردید و مناقشه کرده، می‌گوید:

گفته شده که آنان گفتند جسم، نه مانند اجسام و صورت نه مانند صورت‌ها. شاید تعبیر آن دو از جسم حقیقت قائم به ذات و از صورت قائم به ماهیت باشد، اگرچه در اطلاق این دو لفظ به خدای تعالی خطاء کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۸).

این روایت مردود است؛ زیرا گرچه محمدبن فرج فرد ثقه و مورد تأیید است، حدیث مزبور دچار ضعف سند و به قول علامه مجلسی دچار ضعف دلالت است. محمدبن فرج درباره فردی داوری می‌کند که فاصله زمانی بسیار با او داشته است.

روایت چهارم

محمدبن ابی‌عبدالله، عن محمدبن اسماعیل، عن الحسن بن حسن، عن بکر بن صالح، عن حسن بن سعید، عن عبدالله بن مغیره، عن محمدبن زیاد قال سمعت یونس بن ظبیان یقول: دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام فقلت له ان هشام بن حکم یقول قولاً عظیماً الا انی اختصر لک منه احرفاً فزعم ان الله جسم (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۱۰۶)؛ یونس بن ظبیان گوید «خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و به آن حضرت عرض کردم که هشام بن حکم گفتار ناهنجار و مفصلی دارد و من چند کلمه‌اش را برای شما مختصر می‌کنم. او معتقد است که خدا جسم است. امام فرمود: وای بر او! آیا نمی‌داند که جسم محدود و دارای حد است.

نقد روایت

در سلسله سند محمدبن اسماعیل قرار دارد که این نام، میان هفت نفر مشترک است و چهار نفر آنان مجهول‌اند. فرد دیگری به نام حسین بن حسن قرار دارد که در رجال کشی این نام بسیار تکرار شده و او را مجهول‌الحال می‌دانند (مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳۲، ص ۱۶۲). فرد دیگری به نام بکر بن صالح در سند قرار دارد که نجاشی او را ضعیف شمرده است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۹). عبدالله بن مغیره نیز که در سلسله سند قرار دارد، با آنکه از اصحاب اجماع است در آغاز واقفی مذهب بود و به دست امام رضا علیه السلام توبه کرد. برخی او را تضعیف کرده‌اند (مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۴۳). در رأس سلسله سند یونس بن ظبیان قرار دارد که نجاشی درباره او می‌گوید: «وی بسیار ضعیف است. به روایات او توجه نمی‌شود. همه نوشته‌های او تخلیط است» (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴۸). کشی آورده یونس بن ظبیان متهم به غالیگری است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۸). ابن‌غضائری درباره او نوشته: «وی کوفی و غالی، و وضاع حدیث است. از ابی‌عبدالله علیه السلام روایت شده که به حدیث وی توجه نکنید» (مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۸۸). مجلسی به‌طور کلی این حدیث را ضعیف دانسته و آن را نمی‌پذیرد (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵).

روایت پنجم

محمدبن ابی‌عبدالله، عن محمدبن اسماعیل، عن علی بن عباس، عن الحسن بن عبدالرحمان حماني قال: قلت لابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام ان هشام بن حکم زعم ان الله جسم لیس کمثله شیء، عالم سمیع

بصیر، قادر، متکلم، ناطق و الکلام والقدرة والعلم یجری مجری واحد لیس شی منها مخلوقاً... فقال ﷺ قاتله الله انا اعلم ان الجسم محدود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۶؛ رک: صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۰)؛ حمانی می‌گوید: به امام کاظم ﷺ عرض کردم هشام عقیده دارد که خدا جسمی است که چیزی مانند او نیست... حضرت فرمود خدا او را بکشد، مگر نمی‌داند که جسم محدود است.

این روایت علاوه بر اصول کافی و توحید صدوق در احتجاج طبرسی نیز وارد شده است (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

نقد روایت

مجلسی درباره‌ی علی بن عباس در رجال خود سکوت کرده است. براساس قاعده‌ی رجالی شوشتری باید درباره‌ی حسن بن عبدالرحمان گفت چون وی ذم هشام بن حکم را روایت کرده، حدیث او مردود است (شوشتری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۸۶). علامه مجلسی در رجال خود شرحی درباره‌ی حسن بن عبدالرحمان ندارد و در مرآة العقول این حدیث را ضعیف می‌شمارد (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷).

روایت ششم

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس، عن محمد بن حکیم قال: وصفت لابی الحسن ﷺ قول الهشام الجوالیقی وما یقول فی الشاب الموفق ووصف له قول هشام بن حکم فقال ﷺ ان الله لا یشبه شیء (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۱).

نقد روایت

روایت مجهول‌السند است (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸) و روایت مجهول‌السند در خور اعتنا نیست. مجلسی آن را مجهول‌السند دانسته و مراد از یونس، یونس بن عبدالرحمان نیست؛ زیرا یونس شاگرد و محرم اسرار هشام بوده است. اهل حدیث و حنابله اعتقاد داشتند سحرگاهان خداوند به شکل و شمایل جوان زیبا، پا در مناره‌های مساجد می‌نهد. روایت دو بخش دارد: بخش اول آن نسبت دادن اعتقاد اهل حدیث به هشام بن سالم، و بخش دوم، نسبت تجسیم به هشام بن حکم است. بخش اول آن تهمت است به هشام بن سالم و بخش دوم نیز نسبت ناروایی است به هشام بن حکم.

روایت هفتم

روی الصدوق بسنده عن الصقر بن ابی دلف قال سألت ابا الحسن علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا ﷺ عن التوحید وقلت له انی اقول بقول هشام بن حکم فغضب ثم قال «ما لکم ولقول هشام انه لیس منا من زعم ان الله عزوجل - جسم ونحن منه براء فی الدنیا والاخرة یابن ابی دلف ان الجسم محدث والله محدثه ومجسمه (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۴)؛ صقر بن ابی دلف می‌گوید: «از امام هادی ﷺ درباره‌ی توحید پرسیدم که من معتقد به قول هشام بن حکم هستم. امام در خشم شد و فرمود تو را به گفته‌ی هشام چه کار؟ او از ما

نیست. هر کس معتقد باشد خدا جسم است، ما از او در دنیا و آخرت بیزاریم. ای پسر دلف جسم حادث است و خدای او را پدید کرده و جسم مصنوع است.

نقد روایت

روایت مزبور دو مشکل عمده دارد: اولاً *صقر بن ابی دلف* کرخي از حیث وثاقت مجهول است؛ ثانیاً روایات صحیح در مدح هشام وجود دارد. اگر روایات مدح با روایات یادشده در تعارض قرار گیرد، روایات مدح مقدم می‌شوند (صفایي، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵).

نقد کلی روایات

روایاتی که مرحوم کلینی و شیخ صدوق درباره تجسیم هشام آورده‌اند، به نظر بیشتر رجال‌نویسان و مجتهدان فن ضعیف‌اند و درخور استناد و اعتنا نیستند، *عَلَمَه حَلِي* می‌گوید ما پاسخ اتهامات به هشام بن حکم را در کتاب *رجال کبیر خودمان* داده‌ایم (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۸-۲۸۹). متأسفانه این اثر *عَلَمَه* در طی زمان از میان رفته و به ما نرسیده است. *عَلَمَه مجلسی* در *مرآة العقول* که شرحی بر *اصول کافی* است، در حواشی آن به صراحت هشام را از این گونه اتهامات مبرا دانسته و آنها را مردود شمرده است. *مامقانی* در *تفحیح المقال* به جز یک روایت *اصول کافی*، بقیه آنها را ضعیف دانسته است (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۳، ص ۲۹۴). آیت‌الله خوئی روایات نام‌برده در *اصول کافی* را ضعیف خوانده می‌گوید: «ان هذه الروایات باجمعها ضعیفه» (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۲۹۳). پس راهی برای پذیرش آنها وجود ندارد. محقق شوشتری در *قاموس الرجال* می‌گوید اشخاصی که ذم هشام را روایت کرده‌اند، همگی افراد ضعیفی‌اند. ایشان با استفاده از بیانات *عَلَمَه* مجلسی، این قاعده را آورده‌اند که مذمت بزرگان اصحاب ائمه علیهم‌السلام خالی از غرض‌ورزی نیست.

هشام بن حکم در روایات معصومان علیهم‌السلام

در مدح هشام بن حکم احادیث چندی روایت شده، که هرچند برخی از آنها مرسله‌اند، همانند روایات تجسیم، ناقض اصلی از اصول توحید نیستند و متکلمان و بزرگانی همچون کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، کشی، سید مرتضی و شیخ طوسی به این روایات استناد کرده و آنها را در آثار خود آورده‌اند. برخی از این تمجیدها در فراز آخر روایت که درباره اصول توحید است آمده می‌توان به سیاق کلام معصوم علیه‌السلام، به این گونه روایات که مفید علم و اطمینان‌اند استناد کرد. در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. *هشام بن حکم* نشانه حق اهل بیت علیهم‌السلام: امام صادق علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «هشام رائد حقنا و سائق قولنا الموبد لصدقنا والدماغ الباطل اعدائنا من تبعه و تبع اثره تبعا و من خلفه و الحد فینا فقد عادانا و الحد فینا» (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۵)؛ یعنی هشام مراقب و نگهبان حق ما و دنبال‌کننده قول ما، مؤید

صدق ما و نابودکننده باطل ماست. کسی که او را پیروی کند، ما را تبعیت کرده و هر کس با او مخالفت ورزد، با ما دشمنی و مخالفت ورزیده است؛

۲. یاری‌کننده اهل بیت علیهم‌السلام: «هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ویده» (همان)؛ «امام صادق علیه‌السلام در سرزمین منی هشام را بر بزرگان شیعه مقدم داشت و فرمود [هشام یاری‌کننده ما به قلب و زبان و ارکان است. سید مرتضی این دو روایت را در کتاب *الشافعی* خود آورده، بی‌آنکه نام راویان را بیاورد؛

۳. مؤید به روح القدس: امام صادق علیه‌السلام: «لا تزال مویداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانک» (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۲۳-۲۲۴)؛ مادام که یاور ما هستی، پیوسته مؤید به روح القدس خواهی بود.

۴. دعا در حق هشام بن حکم: امام صادق علیه‌السلام درباره هشام می‌فرماید: «نفعلک الله به و ثبتک» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ خداوند تو را به [نچه آموختم] یاری دهد و تو را [در برابر مخالفان] استوارت بخشد. این دعا زمانی بود که وی در باب توحید از امام صادق علیه‌السلام مسئله‌ای پرسیده بود. راویان این روایت مورد مورد وثوق بیشتر رجال‌شناسان‌اند؛

۴. تأیید هشام بن حکم: چون هشام مناظره خود با عمرو بن عبید را به امام گزارش کرد، امام فرمود: «هذه والله مکتوب فی صحف ابراهیم و موسی» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۷۳). *اسدبن‌العلاء* روایت کرده است: «کتب ابوالحسن الی من وافی الموسم من شیعته فی بعض السنین فی حاجة له فما قام لها غیر هشام بن حکم قال فاذا هو قد کتب علیه‌السلام جعل الله ثوابک الجنة» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۷۰).

به سبب رضایت امام علیه‌السلام و اجابت خواست ایشان، برای او از خداوند ثواب بهشت خواسته شده است. همچنین حسن بن علی بن یقطين روایت کرده که هرگاه امام کاظم علیه‌السلام چیزی برای رفع نیازمندی‌های خود می‌خواست، آن را به پدرم (در بغداد) می‌نوشت و هشام را متولی آن قرار می‌داد (همان، ص ۲۶۹). این روایت مرسله است، اما اطمینان به آن مانند همه روایات مدح، ناقض اصلی از اصول نیست. *سلیمان جعفری* می‌گوید: از امام رضا علیه‌السلام درباره هشام پرسیدم، امام فرمود: «رحمه الله کان عبداً ناصحاً و ذی من قبل اصحاب حسداً منهم» (همان، ص ۲۷۰)؛ یعنی خداوند او را رحمت کند که عبد ناصح بود، وی را یارانش (شیعیان) به دلیل حسادت آزرده‌اند. این روایت نیز مرسله است. این روایات با اینکه مرسله‌اند، چون مخالف اصلی از اصول نیستند، درخور توجه و استنادپذیرند. *موسی بن مرقی* می‌گوید به امام رضا علیه‌السلام گفتم فدایت شوم آیا هشام را دوست بداریم؟ امام فرمود: آری. *مرقی* می‌گوید این بیان امام در چند جا تکرار شد (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹). *ابی‌هاشم جعفری* می‌گوید به امام هادی علیه‌السلام عرض کردم نظر شما درباره هشام چیست؟ فرمود: «رحمة الله ما کان اذبه علی هذه الناحیه» (طوسی، بی‌تا، ص ۴۵)؛ خداوند او را رحمت کند چه حمایت‌ها که از شیعه نکرد. همچنین بیشتر بزرگان از شیخ مفید تا مکتب فقهی معاصر او را تأیید کرده‌اند. *علامة حلی*

می‌گوید: «هشام بن حکم نزد من دارای شأن و منزلتی بزرگ است و ما در برابر تهمت‌هایی که بر هشام وارد شود، در کتاب الکبیر [که مفقود است] پاسخ برخی اتهامات را داده‌ایم» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۷۸). ابن داوود حلی اتهام تجسیم هشام را مردود دانسته، این‌گونه اتهامات را در شأن دشمنان او می‌شمارد (ابن داوود حلی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۰۰). مامقانی آورده است «اصحاب اتفاق دارند که این مرد (هشام بن حکم) بزرگ ثقه و جلیل‌القدر بوده. دارای مقام و منزلت رفیع نزد ائمه علیهم‌السلام داشته است» (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۳، ص ۲۹۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معتزله نخستین فرقه کلامی‌اند که پیش از شاخه حدیثی سنی به تنظیم و نگارش متن‌های ضدشیعی پرداختند. آنان نخستین فضایح‌نگاران ضدشیعی در تاریخ اسلام به‌شمار می‌آیند و نخستین کسانی بودند که سنت نوشتاری ضدشیعی را باب کردند. ایشان در نوشتار خود تشیع را مذهبی انحرافی معرفی، ساخته و مؤلفه‌های فراوان ضدشیعی را سامان‌دهی کردند. یکی از این مؤلفه‌ها نسبت تجسیم به هشام بن حکم بود. فضایح‌نگاری معتزله را باید الگوی متن‌های ضدشیعی پس از آنان به‌شمار آورد. سنت نوشتاری معتزله به‌سبب پیشینه زمانی، تأثیر خود را در بیشتر آثار پسین نشان داد و این سنت ضدشیعی تداوم یافت و به همین نسبت منابع شیعی را بی‌تأثیر نگذاشت. در واقع برخی متن‌های شیعی به‌سبب دفع اتهام از خود این روایات را آوردند. با توجه به اصول و مبانی کلامی هشام در نفی تجسیم و بررسی علل کینه معتزله نسبت به هشام و همچنین اثرپذیری برخی محدثان شیعی در پایان می‌توان به این نتیجه رسید که به‌سبب گسست و پراکندگی و عدم یک‌دستی ادعای معتزله و فقدان اثر مکتوب از هشام، میان اعتقاد به تجسیم و باورهای هشام هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج، ۱۳۸۱، *تلیس ابلیس*، چ دوم، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، نشر دانشگاهی.
- ابن حزم اندلسی، ابی محمد علی بن احمد، ۱۳۴۷ق، *الفصل فی الملل والنحل والاهواء*، قاهره، الازهر.
- ابن قتیبه، ابی محمد عبدالله، بی تا، *تاویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلیه.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، ۱۴۰۹ق، *طبقات المعتزله*، بیروت، دارالمتنظر.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، ۱۳۵۰، *الفهرست*، تحقیق محمدرضا تجدد، دانشگاه تهران.
- اردبیلی الغروی الحایری، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *جامع الروات*، قم، مکتبه مرعشی نجفی.
- اسدحیدر، ۱۴۰۲ق، *الامام الصادق علیه السلام المذاهب الاربعه*، بیروت، دارالکتب العربیه.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۱۹ق، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه.
- امین، احمد، ۱۹۳۶م، *ضحی الاسلام*، قاهره، بی تا.
- ، بی تا، *ظهور الاسلام*، ط. الخامسة، بیروت، دارالکتب العربیه.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۰۸ق، *الغدیر*، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- بجنوردی، سیدکاظم، ۱۳۸۲، *دائرة المعارف الاسلامیه*، تهران، دائرة المعارف اسلامی.
- برقی، احمد بن محمد، بی تا، *رجال*، قم، الرضی.
- بغدادی، عبدالقاهر، بی تا، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالمعرفه.
- ، ۱۳۶۷، *الفرق*، چ چهارم، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، اشراقی.
- جاحظ، ابو عمرو عثمان، ۱۹۵۵م، *التریح والتدبیر*، بی جا، معهدالفرانسوی.
- ، ۱۴۲۱ق، *رسایل، رسایل سیاسیه*، بیروت، دارالهلال.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۲، *مناسبات فکری شیعه و معتزله*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی، قاسم، ۱۳۷۸، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، *مفت آسمان*، ش ۱، ص ۱۲۲-۱۴۹
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد، بی تا، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
- حلی، ابن داود، ۱۳۹۲ق، *رجال*، نجف، مطبعه حیدریه.
- حلی، یوسف بن سدیدالدین، ۱۴۰۲ق، *رجال*، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، قم، الرضی.
- ، *خلاصه الاقوال*، ۱۴۱۴، تحقیق جوادالقیومی، موسسه نشرالفاقه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالعطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *معجم الرجال الحدیث*، چ پنجم، مرکز نشر فرهنگ اسلامی.
- خیاط، ابی الحسن، بی تا، *الانصار والرد علی ابن راوندی*، قاهره، مکتبه الثقافة المدنیه.
- الخیون، رشید، ۱۹۹۷م، *معتزله البصره و بغداد*، لندن، دارالحکمه.
- داعی حسنی رازی، سیدمرتضی، ۱۳۶۴، *تبصرة العوام*، چ دوم، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.

- زمخشری، جلاله، ۱۳۶۹، *ربیع الابرار*، قم، افست.
- سامی النشار، ۱۹۷۷م، *نشاه الفكر الفلسفی فی الاسلام*، مصر، مکتبه الثقافة المدنیه.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ق، *کلیات فی علم الرجال*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- سمعانی، عبدالکریم، ۱۴۱۹ق، *الانساب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامه*، ط الثانية، تهران، موسسه الصادق لطباعة والنشر.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۲ق، *ملل و نحل*، ط الثمانیه، بیروت، دارالمعرفه.
- شوشتری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *قاموس الرجال*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۰، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۴۲۲ق، *کمال الدین و انتام النعمه*، چ چهارم، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۵ق، *التوحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین.
- صفایی، سیداحمد، ۱۳۸۹، *هشام بن حکم مدافع ولایت*، تهران، آفاق.
- طبرسی، ابی منصور احمد، ۱۴۱۶ق، *الاحتجاج*، قم، اسوه.
- طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن، بی تا، *امالی*، قم، مکتبه داوری قم.
- عسقلانی، بن حجر، ۱۴۱۶ق، *لسان المیزان*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- عطوان، حسین، ۱۳۷۱، *فرقه های اسلامی در سرزمین شام*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- علمداری، کاظم، ۱۳۸۲، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟*، چ نهم، تهران، توسعه.
- غفاری، میرزا حسن، ۱۴۰۵ق، *کاوش های علمی در رجال و اسانید اهل سنت*، چ سوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قاضی عبدالجبار، ابی الحسن، ۱۳۹۳ق، *فضل الاعتزال*، تحقیق سیدتونس، بی جا.
- ، بی تا الف، *المغنی*، تحقیق محمود محمد قاسم، مصر، دارالثقافه.
- ، بی تا ب، *تثبیت دلائل النبوة سیدنا محمد ﷺ*، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالمعرفه.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح اصول الخمسه تعلیقات امام احمد بن الحسین ابی هاشم*، بیروت، داراحیاء تراث العربی.
- الفقاری، ناصر، ۱۴۱۸ق، *اصول مذهب الشیعه*، الجیزه، دارالرضا.
- کراجکی، محمدابن علی، ۱۴۰۵ق، *کنزالتواید*، بیروت، دارالاضواء.
- کشی، ابو عمرو، ۱۳۴۸، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق سیدحسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، *اصول الکافی*، تهران، طبع اسلامیه.
- مازندرانی، ابی علی، ۱۴۱۶ق، *منتهی المقال*، قم، موسسه احیاء تراث.
- مامقانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۵۲ق، *تبیح المقال*، نجف، طبع مرتضویه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ط الثانية، بیروت، موسسه الوفاء.
- ، ۱۳۷۹، *مرآة العقول فی اخبار آل الرسول*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- محمد رمضان، عبدالله، ۱۹۸۶ م، *الباقلائی وآراء الکلامیه*، عراق، وزارت اوقاف.
- مدرسی طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۲، *زمین در فقه اسلامی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مرعشی شوشتری، نورالله، ۱۳۵۴، *مجالس المؤمنین*، تهران، چاپ اسلامی.
- مسعودی، ابوالحسن، ۱۴۲۴ق، *مروج الذهب*، بیروت، دار احیاء التراث.
- مفید، محمد بن نعمان، ۱۳۳۳ق، *اوایل المقالات*، باتعلیقات شیخ فضل الله زنجانی، تبریز، مطبعه تبریز.
- _____، ۱۴۱۴ق، *فصول المختاره*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، بیروت، دارالمفید.
- _____، ۱۳۶۳، *فصول المختاره [مجالس در مناظرات]*، ترجمه آقاجمال خوانساری، تهران، نوید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- ملطی شافعی، ابوالحسین محمد ابن عبدالرحمان، بی تا، *التنبیه و الرد علی الملل الالهواء والبدع*، تحقیق محمدرضا الکوثری، بی جا، بی نا.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۱۸ق، *رجال*، چ ششم، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.
- نعمانی، شبلی، ۱۳۲۸، *تاریخ علم کلام*، ترجمه محمد تقی فخر داعی، تهران، رنگین.
- نعمه، عبدالله، ۱۳۶۷، *فلسفه شیعه*، ترجمه محمد جعفر غضبان، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، بی تا، *مشام ابن حکم*، بیروت، طبع.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی