

**Possibility of Rational Knowledge of God and
its Realm from the Point of View of
Theorizing Theologians in the Kūfah School**

Ali Amirkhani¹

Abstract

With a history of thought examining way, the present article examines the problem of the possibility of rational knowledge of God and its realm from the point of view of the thought trend of the theorizing theologians of the Kūfah school based on narrative and historical reports and has shown that theorizing theologians such as Zurārah, Mu' min al-Ṭāq And Hishām Ibn Ḥakam and their followers believed in the possibility of a middle rational knowledge of God, which requires the negation of ta'ṭīl (refraining of talking about God) and the negation of tashbīh (similitude), and accordingly, they did not oppose the view of the Imāmiyyah majority about the negation of the inherent positive attributes, which required the negation of tashbīh. However, there are clear evidences that they acknowledged the eternal knowledge of the Almighty God before the creation of the universe (negatively and in the sense of non-ignorance). In their thought system, in contrast to the inherent attributes that are negatively attributed to God, there are the act attributes of the Almighty God, which are created along with the act of creation, and their positive attribution to God does not entail any limitation. The theological stream of the school of Kūfah, except for Hishām Ibn Ḥakam and his followers, considered the act attributes of God as created and completely different from the Supreme Being, but the Hishāmiyah stream considered the act attributes of the Real as a meaning that is neither the same to the Essence nor, like other creatures) out of It and opposite to It.

Keywords: rational knowledge of God, theorizing theologians, negation of attributes, inherent attributes, act attributes, theory of meaning.

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الثالث والرابعون

جمادى الثاني - شعبان ١٤٤٥ق

إمكانية ونطاق المعرفة الفكرية لله من وجهة نظر متكلمي ومنظري مدرسة الكوفة

على اميرخاني^١

الملخص

يتناول هذا المقال مسألة إمكان ونطاق معرفة الله العقلية من وجهة نظر التيار الفكري لمنظري مدرسة الكوفة استناداً إلى التقريرات الحديثية والتاريخية، وقد بين أنّ المنظرين مثل زرارة ومؤمن الطاق وهشام بن الحكم وأتباعه كانوا يعتقدون بإمكانية المعرفة العقلية بين الحدين لله، مما يقتضي نفي التعطيل ونفي التشبيه، وعليه لم يخالفوا القول بنفي الصفات الإيجابية الذاتية لله الشائع في الأوساط الإمامية؛ القول الذي يستلزم نفي التشبيه. ولكن هناك أدلة واضحة على أنهم أقرّوا بعلم الله تعالى الأزلي قبل خلق الكون (سلباً وبمعنى عدم الجهل). وفي نظامهم الفكري، تقع الصفات الذاتية المنسوبة إلى الله سلباً مقابل صفات الله الفعلية، المخلوقة مع إيجاد المخلوقين، ونسبتها الإيجابية إلى الله لا يترتب عليها أيّ محذور. وكان التيار الكلامي من مذهب الكوفة، باستثناء هشام بن الحكم وأتباعه، يعتبر أنّ صفات الله الحالية مخلوقة ومختلفة تماماً عن ذات الله، أما التيار الهشامي فقد اعتبر الصفات الفعلية لله معنى لا يعتبر عين الذات وليس متبايناً وخارجاً من الذات كسائر المخلوقات.

الألفاظ المحورية

المعرفة العقلية لله، المتكلمون المنظرين، نفي الصفات، الصفات الذاتية الصفات الفعلية، نظرية معنا.

١. أستاذ مساعد في معهد أبحاث أهل البيت (ع) (amirkhani.a@riqh.ac.ir)

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و سوم، زمستان ۱۴۰۲

امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر متکلمان نظریه پرداز مدرسه کوفه

علی امیرخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۰۲

چکیده

مقاله پیش‌رو با شیوه بررسی تاریخ اندیشه امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا از نظرگاه جریان فکری متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کوفه را بر اساس گزارش‌های روایی و تاریخی بررسی کرده و نشان داده است که متکلمان نظریه‌پردازی چون زراره، مؤمن طاق، هشام بن حکم و پیروان‌شان به امکان شناخت عقلی بین‌الحدین خدا که مستلزم نفی تعطیل و نفی تشبیه است، باورمند بودند و به تبع آن، با دیدگاه نفی صفات ذاتی ایجابی جمهور امامیه که لازمه نفی تشبیه بود، مخالفتی نداشتند. با این حال، شواهد روشنی وجود دارد که به علم ازلی حق تعالی پیش از آفرینش عالم (به صورت سلبی و به معنای عدم جهل) اذعان داشتند. در منظومه فکری آنان در مقابل صفات ذاتی که به صورت سلبی به خدا ائصاف دارد، صفات فعلی حق تعالی قرار دارد که همراه با حدوث فعل و امر آفرینش ایجاد می‌شود و ائصاف ایجابی آن به خداوند محذوری در پی ندارد. جریان کلامی مدرسه کوفه به جز هشام بن حکم و پیروانش، صفات فعلی خدا را مخلوق و به کلی متباین از ذات باری تعالی می‌دانستند؛ اما جریان هشامیه صفات فعلی حضرت حق را معنایی می‌دانستند که نه عین ذات و نه بسان سایر آفریده‌ها متباین و خارج از ذات است.

واژگان کلیدی

شناخت عقلی خدا، متکلمان نظریه‌پرداز، نفی صفات، صفات ذاتی، صفات فعلی، نظریه معنا.

مقدمه

مسئله امکان یا عدم امکان «شناخت عقلی خداوند متعال» از بنیادی‌ترین مسائل توحید نظری است. این‌که آیا انسان می‌تواند خالق هستی بخش و بی‌همتا را با عقل بشناسد؟ او را در قالب مفاهیم (شناخت حصولی) دریابد؟ در تاریخ اندیشه اسلامی در این باره به‌طور اجمالی دیدگاه‌های مختلفی از جانب متفکران اسلامی مطرح شده است. در برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام رهاورد تفکر بشر درباره وجود خداوند متعال، رویکردهای متعددی معرفی شده است که بازگشت همه آن‌ها به سه روی آورد بنیادین است: روی آورد «نفی و تعطیل»، روی آورد «اثبات همراه با تشبیه»، و روی آورد «اثبات بلا تشبیه» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۱ و ۱۰۷).

امروزه بر پایه بسیاری از شواهد تاریخی، تردیدی نیست که در مدرسه کلامی کوفه، دست‌کم دو جریان معرفتی پر قدرت وجود داشته است. جریان کلامی یا متکلمان نظریه پرداز که تبیین عقلانی معارف مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام و دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب را پی می‌گرفتند و جریان حدیثی - کلامی یا متکلمان متن‌محور که فهم دقیق معارف اهل بیت و عرضه آن به جامعه مؤمنان را دنبال می‌کردند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷). نظر به اهمیت مسئله شناخت عقلی خدا و ابهاماتی که پیرامون دیدگاه اصحاب امامیه چه از طیف محدثان متکلم و چه از طیف متکلمان محدث وجود دارد، ضرورت واکاوی همه‌جانبه این موضوع با روش بازخوانی مجموع شواهد برجای مانده به شیوه بررسی‌های تاریخ کلامی آشکار می‌شود. بر این اساس این قلم، در مقاله مستقلی دیدگاه جریان محدث‌متکلمان مدرسه کوفه که طیف عظیم اصحاب امامیه بودند را پیرامون این موضوع بررسی کرده و نشان داده است که جمهور امامیه و بدنه اصلی اصحاب امامیه، به امکان شناخت بین‌الحدین خدا از طریق آثار و افعال حق تعالی باورمند بودند. شناختی که مستلزم نفی تعطیل و تشبیه است و مبتنی بر آموزه نفی تشبیه و اثبات خدای غیرشبیبه به ماسوی الله و متباین با آفریده‌ها که هیچ جنبه نقصی، امکانی و مخلوقی ندارد، اتصاف ذات بی‌کران و بی‌مانند خدا را به صفات ایجابی، از حیث وجودشناختی نفی می‌کردند؛ چون وصف در فرهنگ توحیدی آنان مستلزم حد داشتن خدا و به شماره در آمدن او و مستلزم نفی ازلیت حق تعالی بود. با این حال از حیث معناشناختی برای ذات خداوند متعال صفات ذاتی ازلی سلبی معتقد بودند که ذات متعال پیش از آفرینش عالم به نحو سلبی به آن‌ها متصف بوده است (ر.ک: امیرخانی، ۱۴۰۲).

پژوهش پیش‌رو در پی آن است تا دیدگاه جامع متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کلامی کوفه را در

موضوع امکان یا عدم امکان شناخت عقلی خداوند متعال و بر اساس منطق فهم تاریخ کلام و بررسی شواهد متعدّد نشان دهد تا از میان گزارش‌های روایی و تاریخی مختلف و گاه متّضاد، به نظریه صائب درباره آنان به‌ویژه نظرگاه جریان فکری هشام بن حکم دست یابد. بنابراین پرسش پژوهش پیش‌رو آن است که آیا از منظر جریان فکری متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کوفه، شناخت عقلی خداوند متعال ممکن است؟ در صورت امکان شناخت عقلی خداوند، قلمرو آن در حوزه ذات، صفات ذاتی و صفات فعل باری تعالی تا کجاست؟ آنچه از بررسی اجمالی دیدگاه متکلمان نظریه‌پرداز دوران حضور به دست می‌آید، گویای آن است که آنان نیز مانند جمهور امامیه (جریان محدث متکلمان مدرسه کوفه) به امکان شناخت اجمالی خدا باور داشتند و اختلاف قابل ملاحظه‌ای در این موضوع با جمهور امامیه نداشتند. قلمرو شناخت عقلی خدا را در حوزه ذات، شناخت خارج از حدینی (نفی تعطیل و نفی تشبیه) می‌دانستند و مبتنی بر نفی تشبیه در قلمرو صفات ذاتی، به نفی وجودشناختی و نفی معناشناختی صفات (سلب نقیض آن‌ها) باورمند بودند و در قلمرو صفات فعل، به مخلوق و متباین بودن صفات فعلی با ذات باری تعالی باورمند بودند. تنها در این میان جریان فکری هشام بن حکم نظریه مستقلی در خصوص صفات فعلی حق تعالی داشتند و آن‌ها را نه جزیی از خدا و نه مانند دیگر آفریده‌ها، خارج از ذات می‌دانستند که تبیین آن در ادامه خواهد آمد.

۱. امکان شناخت عقلی خدا

ابتدا باید این نکته مهم مورد توجه قرار گیرد که جمهور اصحاب امامیه (اعم از محدث متکلمان و متکلمان نظریه‌پرداز) در دوران حضور و در آستانه غیبت صغری در مدرسه کلامی کوفه و سپس قم، به‌طور کلی، همه معارف (از جمله شناخت عقلی خدا) را اضطراری و غیراختیاری می‌دانستند. به این معنا که تحقق و برآیند معرفت را فعل و صنع خدا می‌دانستند؛ نه فعل و صنع انسان. با این حال در جزییات و چگونگی معرفت اضطراری و ارتباط آن با تعقل و خردورزی، اختلاف‌های اندکی داشتند (امیرخانی، ۱۳۹۶، ۴۹-۱۵۱). نیک می‌دانیم که اضطراری بودن معارف، با نظری و عقلی بودن فرآیند شناخت و نیازمند بودن به استدلال و برهان داشتن منافاتی ندارد (همان، ۱۰۷-۱۱۱). اضطراری بودن معارف از منظر اصحاب امامیه به معنای غیراختیاری بودن تحقق معرفت در انسان است و منافاتی با نظری و استدلالی بودن فرآیند معرفت ندارد؛ یعنی برآن بودند که خداوند متعال در انسان معرفت را ایجاد می‌کند، اعم از آن‌که آن را در

قبال سببی که انسان با عقل و خرد محقق ساخته است، إعطا کند، یا آن را در عوالم پیش از دنیا، در سرشت انسان قرار داده باشد.

بیشتر امامیان دوران حضور، با وجود باور به اندیشه اضطراری بودن همه معارف، بر آن بودند که انسان از راه خردورزی در نشانه‌های خدا، می‌تواند به وجود خدا پی ببرد و شناخت اجمالی حاصل کند به این معنا که خداوند متعال در قبال تأمل و نظر در آیات و آثار، معرفت را در آنان ایجاد می‌کند. اصل امکان شناخت عقلی خدا در روایت‌های پرتکرار و از سوی طیف گسترده‌ای از دانشیان امامیه و به‌ویژه جریان فکری متکلمان محدث نقل شده است؛ برای نمونه، هشام بن حکم راوی روایت احتجاج حضرت صادق علیه السلام با زندیقی است که در آن بر امکان شناخت عقلی خدا از راه آفریده‌ها بر آفریننده تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۹۰). همچنین بسیاری از متکلمان مدرسه کوفه از باورمندان به امکان شناخت خارج از حدینی (مذهب اثبات به غیرتشبیه) بودند که بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت دارد؛ زیرا باور به اندیشه شناخت خارج از حدینی هم مستلزم نفی تعطیل و هم نفی تشبیه است و نفی تعطیل هم شامل نفی تعطیل وجودشناختی و هم شامل حوزه نفی تعطیل معرفت‌شناختی است^۱ و نفی تعطیل معرفت‌شناختی مستلزم اثبات امکان شناخت عقلی خدا به صورت اجمالی هست. این مضمون (امکان شناخت عقلی خارج از حدین)، از متکلمانی چون حمران بن اعین (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲۱۳)، و از پیروان فکری هشام بن حکم، مانند محمدبن عیسی بن عبید^۲ (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷) از امام صادق علیه السلام روایت شده است.

هشام بن حکم مانند جمهور امامیه همه معارف را اضطراری به ایجاب خلقت، می‌دانستند و درباره شناخت خدا بر آن بودند که گرچه معرفه‌الله در سرشت و نهاد انسان، سرشته شده است، اما به فعلیت رسیدن آن بعد از نظر و استدلال و خردورزی است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). همچنین

۱. تعطیل در لغت به معنای فاقد بودن و خالی بودن از زینت یا تهی بودن از هر چیزی به‌کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۴؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۵۷۲) و در اصطلاح خداشناسی در دو ساحت کاربرد دارد: تعطیل وجودشناختی و تعطیل معرفت‌شناختی. تعطیل وجودشناختی یعنی خالی بودن و رهاسازی عالم بدون صانع و آفریننده و تعطیل معرفت‌شناختی یعنی راه شناخت حق تعالی برای انسان ممکن نیست و عقل از شناخت خدا عاجز است.

۲. محمدبن عبید از جریان یونسیه است و یونس به عبدالرحمان نیز از پیروان فکری هشام بن حکم و از هشامیه است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۷۸ و ۵۳۹؛ ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸).

هشام درباره حدّ معرفت خدا روایتی را از امام صادق علیه السلام ذکر کرده است که همان خروج از حدین و نفی تعطیل و تشبیه است (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۲). بنابراین هشام نه تنها شناخت عقلی خدا را ممکن می‌داند، بلکه فعلیت معرفت اضطراری را هم در گرو شناخت عقلی می‌داند. از نظرگاه او شناخت عقلی خدا (ادراک قلبی در برابر ادراک با حواس) فراتر از شناخت خارج از حدینی نیست، با این‌که هشام باور داشت قلب (عقل)، هر آنچه در هوا است (عالم امکان) را ادراک می‌کند، اما این امر را شامل ادراک نفسی خدا نمی‌دانست؛ چرا که خدا موجود در هوا نیست (یعنی خارج از عالم امکان و مصنوعات است) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹-۱۰۰). این تعبیر گویای آن است که هشام با وجود آن‌که عقل‌گراست و شناخت خدا را در گرو شناخت عقلی می‌داند، با این حال احاطه عقلی (قلبی) بر خدا را ناممکن می‌داند.

با توجه به شواهد و گزارش‌های مختلف و متعدّد برجای مانده از اصحاب امامیه در دوران حضور، به دست می‌آید که اصل امکان شناخت عقلی مورد پذیرش آنان بوده و از جریان فکری متکلمان هیچ مخالفتی گزارش نشده است. مسئله مهم‌تر، قلمرو شناخت عقلی خدا است و این‌که عقل آدمی با همه ضعف‌هایی که دارد تا چه میزان می‌تواند خدا را بشناسد؟ در ادامه به بررسی قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر جریان فکری متکلمان مدرسه کوفه پرداخته خواهد شد که مبتنی بر همین اصل امکان شناخت خارج از حدینی خدا است.

۲. قلمرو شناخت عقلی خدا

۲-۱. قلمرو شناخت ذات

چنانکه اشاره شد، اصحاب امامیه در دوران حضور (از جمله طیف فکری متکلمان مدرسه کوفه) به شناخت خارج از حدینی باری تعالی باورمند بودند؛ به‌عنوان نمونه از نظرگاه هشام بن حکم و پیروانش، قلمرو شناخت ذات، تنها اثبات ذات و نفی تشبیه است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۴). اثبات بلا تشبیه ذات حق تعالی، شناخت اجمالی از راه آثار و افعال (معرفت بغیره) است و با شناخت نفسی از حق تعالی کاملاً متمایز و متغایر است. به بیان دیگر، اصحاب امامیه به تبع امامان هدایت، معرفت بنفسه از حق تعالی را ناممکن می‌دانستند و اساساً معرفت بنفسه - که شناخت از چپستی و حقیقت ذات است (ر.ک: خویی، ۱۴۰۰ق، ۱۱: ۶۵) - را مخصوص آفریده‌ها و از نشانه‌های مصنوعیت می‌دانستند و این مطلب، هم‌مضمون با قاعده عقلی «کل معروف بنفسه، مصنوع» است که از امام علی و امام رضا علیهما السلام (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۲؛ صدوق،

۱۳۹۸ق: ۳۵) و همچنین از دیگر امامان با تعابیر مشابه نقل شده است^۱ و نه تنها مخالفتی از سوی طیف فکری متکلمان دوره حضور یافت نشد، بلکه شواهد اثباتی نیز دارد؛ چنانکه محمد بن عیسی بن عبید به اسناد خویش از امام باقر^{علیه السلام} نقل کرده است: «انما یُعقل ما کان بصفه المخلوق و لیس الله کذلک»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۸).

۲-۲. قلمرو شناخت صفات ذات

اندیشوران امامیه در دوران حضور مبتنی بر محدودیت شناخت عقلی خدا و با توجه به راهنمایی روایات اهل بیت در راستای انگاره شناخت خارج از حدینی خدا، خدای غیرشبیبه به ماسوی الله و متباین با آفریده‌ها را کامل، بی نقص و مطلق می دانستند که هیچ جنبه نقصی، امکانی و مخلوقی در آن راه ندارد. از این رهگذر، اتصاف ذات بی کران، لایزال و بی مانند خدا را به صفات ایجابی نفی می کردند؛ چون وصف در فرهنگ توحیدی اهل بیت مستلزم حد داشتن خدا، به شماره در آمدن (تعدد) و مستلزم نفی ازلیت حق تعالی است: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۰). انگاره «نفی صفات ایجابی» از مرتبه ذات حق تعالی به جهت محذوراتی که داشت، در بین اصحاب امامیه و شیعیانی که تحت تعالیم توحیدی اهل بیت بالیده و رشد کرده بودند، به مثابه اندیشه‌ای استوار و مقبول نزد آنان در آمده بود (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶، ۳۷، ۲۱۹ و ۴۹۳)؛ اما توجه به این نکته بسی اهمیت دارد که نظریه نفی صفات، به این معنا نبود که آنان ذات باری تعالی را ناقص و تهی از کمالات می پنداشتند، بلکه به عکس، چون ذات را کامل، بی نقص و بی حد و کران می دانستند، آن را به لحاظ ایجابی وصف ناپذیر دانسته و به تبع آن، وجود هر گونه صفت ایجابی ذاتی برای خداوند نفی شده است. از مهم ترین شواهد آن که نفی وجودشناختی صفات ایجابی، از سوی اصحاب امامیه به دلیل بی نقص، بی حد و کران دانستن ذات لایزال حق تعالی بوده و مستلزم نقص و حد و مترادف با تهی از کمالات نبوده است، آن که نقیض صفات ذاتیه را از ذات متعال، سلب می کردند؛ یعنی جنبه ایجابی صفات را به دلیل محذوریت‌هایی که داشت نمی پذیرفتند، ولی در عین حال

۱. ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۶ش، ۸۰-۸۶.

۲. در برخی از نسخه‌ها به صورت معلوم (یَعْقِلُ) ضبط شده است. همان طور که برخی از شارحان اشاره کردند، وجه بهتر و دقیق تر و مناسب تر به معنا و سیاق، آن است که مجهول باشد (ملاصالح مازندرانی، شرح الکافی، ج ۳، ص ۳۴۲) و هم مضمون با قاعده عقلی «کل معروف بنفسه، مصنوع» است که از امام علی و امام رضا نقل شده است (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۳۵).

نقیض آن‌ها را از خداوند متعال سلب می‌کردند. از جریان فکری متکلم‌محدثان افرادی چون هشام بن سالم (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶)، هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان و محمد بن عیسی بن عبید (همان: ۱۳۸) روایت‌های متعددی از سلبی بودن معانی صفات حق تعالی نقل شده است. با این حال گاهی در کتاب‌های تاریخی و مقالات نگاری گزارش‌های متفاوت و ناقصی نقل شده است که بررسی همه‌جانبه و صحت و سقم انتساب آن‌ها به متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کوفه مهم است.

از جمله متکلمان دوره حضور زرارة بن اعین و خاندان اویند^۱ زراره در مسئله معرفت، هم‌رأی جمهور امامیه بوده و دیدگاه جداگانه‌ای در میراث روایی او ثبت نشده است. از زراره و پیروانش روایتی که حاکی از اختلاف او با دیدگاه جمهور امامیه (در مسئله نفی صفات ذاتی ایجابی و باور به الهیات سلبی در معناشناسی صفات ازلی) برجای نمانده، بلکه او راوی روایتی از امام باقر^{علیه السلام} است که در آن باور به آموزه علم ازلی خدا پیش از آفرینش اشاره شده است. امام باقر^{علیه السلام} در روایت زراره، دو مرحله آفرینش انسان را بیان فرموده است. در مرحله اول، انسان به شینیت در علم و کتاب نرسیده و لاشیء است؛ سپس در مرحله بعد به شینیت در عالم تقدیر رسیده، ولی هنوز به تحقق عینی در خارج نرسیده است؛ یعنی شیء بوده، اما مذکور نبوده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۳).

این روایت، دلالت بر آن دارد که خداوند در همه مراحل آفرینش انسان علم داشته است، چه قبل از خلقتش و چه بعد از آن و آفرینش خداوند متعال با علم و آگاهی (عدم جهل) بوده است و به دنبال آن هم دلالت بر علم ازلی (علم ذاتی) و هم علم فعلی حق تعالی در مرحله تحقق تقدیری دارد. اما در منابع تاریخی و مقالات نگاری، از زراره گزارش دیگری ثبت شده است. اشعری درباره زراره و پیروانش گفته است که آنان خدا را از ازل، سمیع، بصیر و علیم نمی‌دانستند تا آن‌که خداوند متعال این صفات را در خود خلق کند؛^۲ یعنی زراریه علم ذاتی ازلی را منکر بودند و تنها به علم فعلی حق تعالی که همراه با خلقت تقدیری آن‌ها ایجاد می‌شود، باور داشتند. اما با توجه به روایت ذکر شده این احتمال تقویت می‌شود که این گزارشی ناقص و تبیینی غیرمنسجم از نظریه نفی صفات ایجابی ذاتی و آموزه حدود اسما مطرح در بین جمهور امامیه است. طبق این

۱. البته زراره در اواخر عمرش از همراهی با متکلمان نظریه‌پرداز دست برداشت (ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۵۷).

۲. «فالفرقة الاولى منهم الزرارية اصحاب زرارة بن اعین الرافضی یزعمون ان الله لم یزل غیر سمیع و لاعلیم و لا بصیر، حتی خلق ذلك لنفسه و هم یُسَمون «التیمية» و رئیسهم زرارة بن اعین» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۳۶).

نقل، زراره در صدد تبیین علم فعلی حق تعالی بوده است، نه علم ذاتی. در واقع این گزارش، بیانگر همه دیدگاه او نیست. در گزارش بغدادی، افزون بر صفات علم، سمع و بصر، صفات حیات، قدرت و اراده هم ذکر شده و نظریه زراره سرچشمه دیدگاه معتزله بصره در حدوث کلام الهی (خلق قرآن) و منشأ دیدگاه کرامیه در قول به حدوث کلام و اراده و ادراکات خدا (علم الهی) به شمار آمده (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۵۲) و سرانجام در گزارش شهرستانی، دیدگاه زراره به همه صفات الهی تسری داده شده است.^۱

از دیگر متکلمان برجسته دوره حضور ابوجعفر مؤمن طاق است که در منابع روایی امامیه، از او نیز نقل و خبری که حاکی از نظریه و دیدگاه مخالف و متمایزی باشد، به دست نرسیده است، اما در عین حال، در منابع مقالات نگاری، دیدگاهی متمایز از او گزارش شده است که پس از واکاوی آشکار می شود نظریه او نیز با دیدگاه جمهور امامیه، تفاوتی نداشته است. دیدگاه مؤمن طاق درباره اسما و صفات الهی با دو گزارش متفاوت از سوی اشعری بیان شده است. یکجا اشعری او را باورمند به علم ذاتی می داند و یکجا ذات حق تعالی را غیرعالم می داند، مگر بعد از اراده و تحقق اشیا. این نشان از آن دارد که ابوجعفر نیز بسان جمهور روافض^۲ مبادی را قبول داشته (معرفت بین الحدین، نفی صفات، صفات ذاتی و صفات فعلی، حدوث و خلق اسما). به بیان دیگر، یکبار از زاویه وجودشناسی صفات الهی، انگاره «نفی صفات» او را گزارش کرده است که بر طبق آن، به گمان او، مؤمن طاق منکر علم ازلی است و فقط به علم فعلی حق تعالی باور دارد: «و قال «شیطان الطاق» ان الله لا يعلم شیئاً حتى يؤثر اثره و يقدره و التأثير عندهم [التقدير] و التقدير لارادة، فاذا اراد الشيء فقد علمه و اذا لم يرد فلم يعلمه» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۹-۲۲۰) و یکبار از زاویه معناشناسی صفات الهی، انگاره «الهیات سلبی» او را گزارش کرده و تصریح نموده است که او، ذات باری تعالی را عالم (به معنای سلبی) می دانسته، اما عالم به معنای ایجابی (علم فعلی) را مستلزم وجود تقدیری و ارادی اشیا می دانسته است:

و الفرقة الخامسة من الروافض و هم اصحاب «شیطان الطاق» يزعمون ان الله عالم في نفسه ليس بجاهل، و لكنه انما يعلم الاشياء اذا قدرها و ارادها، فاما قبل ان يقدرها و يريدتها فمحال ان

۱. «و وافقه زرارة بن أعين في حدوث علم الله تعالى، و زاد عليه بحدوث قدرته، و حياته، و سائر صفاته، و أنه لم يكن قبل حدوث هذه الصفات: عالماً، و لا قادراً، و لا حياً، و لا سمياً، و لا بصيراً، و لا مریداً، و لا متکلاً» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸). در این گزارش، زراره با هشام بن حکم همسو دانسته شده است.

۲. «و قال شیطان الطاق و کثیر من الروافض...» (اشعری، همان، ۴۹۳).

یعلّمها، لا لأنه ليس بعالم و لكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره و يثبتته بالتقدير و التقدير عندهم الإرادة (همان: ۳۷ و ۴۹۳).

به نظر می‌رسد این اتفاق در گزارش دیدگاه‌های مختلف از روافض هم رخ داده است و اشعری نتوانسته یا نخواسته که نظریه جمهور امامیه (روافض) را به صورت کامل و منسجم گزارش کند. با این حال چنانکه گفته شد، از پاره‌گزارش‌های پراکنده از او به انضمام دیگر شواهد تاریخی و روایی، منظومه منسجم دیدگاه جمهور اصحاب امامیه و در کنار آن اندک تفاوت دیدگاه برخی از نظریه‌پردازان امامیه (چون هشام بن حکم) قابل اصطیاد است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.^۱

از جریان فکری متکلمان محدث، هشام بن سالم نیز از جمله راویان علم ازلی حق تعالی از امام باقر علیه السلام است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۵)؛ چنانکه راوی روایات امام صادق علیه السلام درباره معنای سلبی صفات ذاتی حق تعالی نیز هست (همان: ۱۴۶). هشام بن حکم نیز بسان دیگر امامیان دوره حضور، علم ذاتی خدا را از حیث معناشناسی، سلبی معنا می‌کرده است. او از طریق عیسی بن ابی منصور و جابر جعفی از امام باقر علیه السلام روایت «إِنَّ اللَّهَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ» (همان: ۱۳۸) را نقل کرده و همچنین به واسطه منصور صیقل از حضرت صادق علیه السلام شبیه همین حدیث را روایت کرده (همان: ۱۳۷) که در آن‌ها صفات ذاتی حق تعالی به صورت سلبی معنا شده و در واقع خداوند از ازل به اشیا (حتّی قبل از آفرینش آن‌ها) جاهل نبوده است. بنابراین بی‌پایه نیست که گفته شود هشام بن حکم علم ذاتی باری تعالی را بسان دیگر دانشوران امامیه در مدرسه کوفه، به صورت سلبی باور داشته است. برخی از پیروان فکری او چون یونس بن عبدالرحمن و محمد بن عیسی بن عبید نیز در طریق روایت حضرت رضا قرار دارند که در آن به سلبی بودن معانی صفات ذاتی حق تعالی تصریح شده است (همان: ۱۳۸).

در خور یادکرد است که بر اساس برخی از گزارش‌های مقالات نگاران، هشام به طور کلی درباره صفات الهی (بلخی، ۲۰۱۸: ۲۵۸) بر آن بود که صفات خدا نه عین ذات است - چنانکه برخی از معتزلی‌ها می‌پنداشتند- و نه خارج از ذات و زائد بر آن است - چنانکه اصحاب حدیث باور داشتند-، بلکه به تعبیر او صفات الهی «لاهی الله و لا غیره» (چیزی میانه عینیت و زیادت)

۱. درباره وجودشناسی و معناشناسی صفات الهی از منظر ابو جعفر مومن طاق، ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۱۶۴ و

بود و از آن به نظریه «معنا» تعبیر می‌شد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱). هشام با طرح نظریه معنا و تبیین آن به «لاهی الله ولاهی غیره»، راهی میانه را پیش رو نهاد که نه مشکل تعدد اعراض داشت و نه با تعطیل مواجه شد. گویی این نظریه او، به نحوی صفات خداوند را هستی‌شناسانه تبیین می‌کند تا صفات الهی را نه عین ذات الهی بداند و نه نافی آن‌ها باشد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۸: ۲۰). اما به نظر می‌رسد با توجه به شواهد متعدد، هشام بسان دیگر اصحاب امامیه، ذات لایزال حق تعالی را غیرقابل وصف و به دنبال آن، به لحاظ وجودشناختی به نفی صفات ذاتی ایجابی باور داشته است و نظریه معنای هشام، ناظر به صفات فعلی پروردگار بوده است که بررسی آن در ادامه خواهد آمد.

۳-۲. قلمرو شناخت صفات فعل

از آن‌جا که امامیان دوره حضور به تبع رهنمودهای اهل بیت صفات فعل حق تعالی را محدث و غیر ازلی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱) و همه محدثات را متباین و به کلی متفاوت از وجود ازلی حق تعالی (همان، ۱: ۸۲ و ۸۳) می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) به جز هشام بن حکم، اختلاف خاصی از آن‌ها در صفات فعل (مانند اراده) گزارش نشده است (همان: ۴۱). هشام تلاش کرد تا با نظریه معنا، چهره فعلی صفات الهی را تبیین کند؛ از این رو، اراده (که از صفات فعل است) را در کنار علم و قدرت هم‌نشین ساخته و تبیین نموده است (همان: ۳۸). به دیگر سخن، در نظام مابعد الطبیعه هشام بن حکم، به جز جهان آفریده‌ها و ذات آفریننده متعال (که تباین کلی با هم دارند)، با مقام دیگری مواجهیم که ویژگی‌های خاص خود را دارد و نه احکام مقام ذات کبریایی حق تعالی و نه احکام مقام آفریده‌ها را دارد، بلکه «لاهی هو و لاهی غیره» است (اقوام کرباسی، ۱۳۹۸: ۲۱). بنابراین قاعده «لاهی الله و لاهی غیره» به این معنا است که «صفات فعلی» خداوند متعال، عین ذات نیستند و البته متباین و جدا و بریده از ذات هم نیستند.

اشعری دیدگاه هشام بن حکم درباره علم الهی را چنین گزارش کرده است:

و الفرقة السادسة من الرافضة اصحاب «هشام بن الحکم» یزعمون انه محال انه یكون الله لم یزل عالماً بالاشیاء بنفسه، و انه انما یعلم الاشیاء بعد ان لم یکن بها عالماً، و انه یعلمها بعلم و ان العلم صفة له لیست هی هو و لا غیره و لا بعضه، فیجوز ان یقال العلم محدث او قدیم؛ لأنه صفة و الصفة لا توصف... و قال هشام فی سائر صفات الله عزوجل کقدرته و حیاته و سمعه و بصره و ارادته أنها صفات لله لاهی الله و لا غیر الله (همان: ۳۷).

از عبارت اخیر گزارش اشعری پیداست که او دیدگاه هشام درباره صفات فعلی را گزارش کرده است و آن را به اشتباه به حوزه صفات ذات (علم ذاتی) نیز تسری داده است؛ در حالی که بر اساس دیگر شواهد تاریخی و گزارش‌های روایی، هشام بن حکم و پیروانش منکر علم ذاتی نبودند؛ به عنوان مثال خیاط (دح ۳۰۰) از ابن‌راوندی نقل کرده است که هشام بن حکم خداوند متعال را بی‌نقص، بی‌تغییر، و علم و قدرت الهی را ازلی می‌دانسته است (خیاط، ۲۰۱۰م: ۱۶۳). همچنین اشعری در جای دیگر به نقل از زرقان، در بیان دیدگاه هشام بن حکم درباره قرآن کریم به فعلی بودن صفت علم اشاره کرده و در آن قرآن مسموع را بسان علم و حرکت (اراده)، فعل خداوند دانسته که نه عین ذات و نه غیر ذات است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰). عبدالقاهر بغدادی نیز به نفی صفات ذاتی از منظر هشام اشاره کرده و این‌که نظریه معنای او بعد از حدوث صفت و درباره صفات فعلی حق تعالی بوده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۹). بنابراین هشام، علم ذاتی حق تعالی را منکر نبوده است، بلکه بر آن بوده که خداوند متعال از ازل و پیش از آفرینش تقدیری و تحقیقی اشیا به همه آن‌ها علم دارد، اما پس از آفرینش آن‌ها، علم فعلی هم به آن‌ها دارد که این علم، نه ذات است و نه خارج از ذات. از دیگر شواهد این‌که هشام بن حکم علم ذاتی را منکر نبوده است، گزارشی است که اشعری از دیدگاه یکی از شاگردان هشام، سگاک و پیروانش (سگاکیه) به دست داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۹) که آنان نیز معتقد بودند وصف عالم در صورتی صادق است که اشیا، تحت مشیت و اراده حق تعالی رفته باشد و این همان معنای علم فعلی حق تعالی است که با علم ذاتی متفاوت است و پیروی سگاکیه از نظریه هشام بن حکم که در تاریخ تفکر امامی از پیروان خط فکری هشام به شمار آمده‌اند (ر.ک: نبها، ۱۴۳۴ق: ۵۱۴؛ رضایی، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۷) بسیار محتمل است (اعتصامی، ۱۳۹۹: ۴۵).^۱

بنابراین عدم درک صحیح میان علم ذاتی و فعلی در اندیشه هشام، سبب شده است تا برخی از مقالات‌نگاران خیال کنند که هشام، منکر علم ذاتی حق تعالی بوده است؛ در حالی که دیگر گزارش‌های تاریخی برخلاف آن است. افزون بر گزارش‌های تاریخی، گزارش‌های روایی که از طریق هشام و پیروانش نقل شده است، گواه بر آن است که او هم مانند جمهور اصحاب امامیه علم ذاتی حق تعالی را قبول داشته است؛ از جمله هشام بن حکم روایتی را نقل کرده است که زندیقی از امام صادق (ع) درباره موضوعات مختلف پرسش کرد و حضرت در قسمتی از پاسخ

۱. در عبارت اشعری نیز، دیدگاه پیروان هشام بن حکم گزارش شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۷).

درباره علم خدا فرمودند: «فَقَالَ فَلَمْ يَزَلْ صَانِعُ الْعَالَمِ عَالِمًا بِالْأَحْدَاثِ الَّتِي أَحْدَثَهَا قَبْلَ أَنْ يُحْدِثَهَا، قَالَ لَمْ يَزَلْ يَعْلَمُ فَخَلَقَ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲: ۳۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴: ۶۷).

در این فراز، به روشنی علم ذاتی (علم قبل از خلقت) به خدا نسبت داده شده است. باز در ادامه همان نقل چنین آمده است: «كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ خَلْقِهِ إِيَّاهُمْ أَنَّ قَوْمًا مِنْهُمْ يَصِيرُونَ إِلَى عَدَائِهِ بِأَعْمَالِهِمُ الرَّدِيَّةِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴۹). از دیگر شواهد متقن تاریخی مبنی بر این که هشام بن حکم نیز بسان جمهور (بلکه اجماع) امامیه، منکر علم ذاتی نبوده است، گزارش شیخ مفید است. او به صراحت تمام، انکار علم ازلی از جانب هشام بن حکم (مطرح شده از سوی معتزلی‌ها) را رد و آن را نسبت ناروا دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۶). دانسته شد هشام، در قلمرو صفات فعلی (همچون علم فعلی) نظریه خاصی داشته است که به نظریه معنا شهره بود. به نظر می‌رسد اگر هشام بن حکم منکر علم ذاتی حق تعالی بود، و یا نظریه معنا را در صفات ذاتی ارائه کرده بود و آنها را نه عین ذات و نه خارج از ذات می‌دانست و با اندیشه «نفی صفات» اهل بیت: در تعارض بود، دست‌کم، طیف محدث متکلمان مدرسه کوفه با او به مخالفت آشکار برمی‌خاستند. این در حالی است که هیچ گزارشی از بروز نزاع در جامعه شیعی و بین اصحاب ائمه اطهار: گرداگرد باور منسوب به هشام بن حکم، ذکر نشده است؛ حال آن‌که می‌دانیم جامعه شیعه در آن دوره، کوچک‌ترین انحرافی را از مسیر اهل‌بیت بر نمی‌تافت و آن‌چنانکه در ماجرای دیدگاه هشامین در مسئله جسم و صورت^۱ مشاهده می‌کنیم، پیوسته آن را مورد نقد و بررسی و انعکاس و گزارش به عالمان معصوم قرار می‌داد.

ناگفته نماند در منابع روایی امامیه گزارش‌هایی برجای مانده است که از ظاهر آن‌ها به دست می‌آید که گروهی از اصحاب امامیه درباره علم خدا بر این باور بودند که نمی‌توان علم ذاتی و ازلی را به خدا نسبت داد؛ زیرا حقیقت علم را مستلزم فعل (خلق) می‌دانستند و علم را ملازم با وجود معلوم می‌دانستند؛ از این رو بر آن بودند که اگر علم ذاتی و ازلی برای خدا ثابت باشد، مستلزم آن است که اشیا از ازل، موجود باشند که امامان، این خطا را تصحیح کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۸). از این گزارش روایی معلوم می‌شود برخی از شیعیان، علم ذاتی و ازلی حق تعالی را به جهت این‌که مستلزم فعل (خلق) است، منکر بودند؛ به همین دلیل مورد مخالفت امامان و قاطبه اصحاب امامیه قرار گرفتند، اما نامی از آن‌ها به میان نیامده

۱. کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۱۰۵-۱۰۶.

است.^۱

اگر هشام بن حکم و پیروانش چنین اندیشه‌ای داشتند به جهت شهرت و مهم بودن‌شان حتماً نامی از آنان باقی می‌ماند؛ در حالی‌که هیچ روایتی مبنی بر باور هشام و پیروانش برجای نمانده است، جز یک گزارشی که شیخ طوسی (د ۴۶۰) در الغیبة به واسطه سعد بن عبدالله اشعری قمی (د ۲۹۷/۳۰۱) از ابوهاشم جعفری (د ۲۶۱) نقل کرده است که شخصی به نام محمد بن صالح از امام حسن عسکری علیه السلام درباره آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) پرسشی کرد، حضرت به محض آن‌که پاسخ دادند، محمد بن صالح به ذهنش خطور کرد که این پاسخ، در ردّ اندیشه هشام بن حکم است؛ یعنی در ذهنش هشام بن حکم را منکر علم ذاتی و ازلی می‌دانست (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۳۱)؛ اما با توجه به شواهد تاریخی و روایی، دانسته شد که هشام بن حکم، منکر علم ذاتی نبوده و او هم بسان دیگر اندیشوران مدرسه کوفه، به لحاظ وجودشناختی، منکر صفات ذاتی ایجابی بوده و مبتنی بر آن صفات ذات را سلبی معنا می‌کرده است. نظریه اختصاصی او درباره صفات فعلی خدا (مانند علم فعلی)، ویژه بود که در قالب نظریه «معنا» تبیین می‌کرد و پیروان فکری او چون یونس بن عبدالرحمان و بعدها در قم خط فکری علی بن ابراهیم بر آن باور داشتند. البته نظریه معنای هشام در بین امامیه مخالفانی داشته که تا مدرسه کلامی قم امتداد داشته است؛ از جمله مهم‌ترین مخالفان نظریه معنای هشام بن حکم، سعد بن عبدالله اشعری (د ۲۹۷/۳۰۱) است که کتابی مجزاً با عنوان الردّ علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷) داشته و حتی به سبب مخالفت جدی با خط فکری هشام و یونس کتابی با عنوان مثالب هشام و یونس به نگارش درآورده بود (همان: ۱۷۸).

باتوجه به مخالفت سعد بن عبدالله با خط فکری هشام به‌ویژه در نظریه «معنا»، و با توجه به این‌که او اهل فرقه‌نگاری بوده و طبیعتاً با نگاشته‌های فرقه‌نگاران آن دوره در ارتباط بوده است، احتمال این‌که سعد بن عبدالله، از اشتباه فرقه‌نگاران در تبیین نظریه معنای هشام، تأثیر پذیرفته باشد، دور از ذهن نیست. این احتمال با این شاهد تاریخی تقویت می‌شود که حدود یک‌صد

۱. در یک روایتی که کشی نقل کرده است، محمد بن مسلم به عنوان قائل به این قول معرفی شده است (کشی، همان، ۱۶۹)، اما در جای خود تبیین نموده‌ایم که محتوای این گزارش نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ زیرا اولاً با روایت‌های نقل شده از محمد بن مسلم که صراحت در باور به صفات ذاتی ازلی (علم ذاتی) دارد، در تعارض آشکار است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۴۵)؛ ثانیاً در هیچ کدام از کتاب‌های مقالات‌نگاری از دیدگاه او در این باره گزارشی نرسیده است (ر.ک: امیرخانی، ۱۴۰۲).

سال قبل از شیخ طوسی، در اثبات الوصیه منسوب به علی بن حسین مسعودی^۱ (م ۳۴۵/۳۴۶)، همین روایت با اندکی تفاوت نقل شده است و به جای نام هشام بن حکم، نام هشام بن عمرو الفُوطی معتزلی (۲۲۶د) آمده است (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۴۹). در جای خود ثابت است که هشام فُوطی دیدگاه خاصی درباره علم ازلی خداوند متعال داشته است که او و پیروانش به آن شهره بوده‌اند. بنا بر شواهد یاد شده و با توجه به این که نظریه هشام فوطی در آن زمان، دیدگاه متفاوت و بارز و از جهاتی شبیه به نظریه هشام بن حکم بوده^۲ و با توجه به اشتراک نام هر دو و اشتراک نام پیروان آن دو (که با عنوان «هشامیه»^۳ یاد می‌شدند)، بعید نیست که نظریه هشام فوطی به هشام بن حکم، نسبت داده شده باشد.

کوتاه سخن آن که درباره خلط نام هشام بن حکم با هشام فوطی و به تبع آن، خلط نظریه هشام بن حکم با هشام بن عمرو، دست کم چهار احتمال وجود دارد: یک احتمال آن است که این خلط از سوی محمد بن صالح رخ داده باشد. احتمال دیگر آن است که ابوهاشم جعفری که روایت را گزارش کرده است، بین دیدگاه هشام فوطی و هشام بن حکم خلط کرده باشد. احتمال دیگر آن است که سعد بن عبدالله که روایت را نقل کرده است و زمینه مخالفت با دیدگاه هشام بن حکم و پیروانش را داشته و با مقالات نگارانی چون «ناشی اکبر»، «زرقان»، «ابوالقاسم بلخی» و

۱. گرچه استناد کتاب اثبات الوصیه به علی بن حسین مسعودی (صاحب مروج الذهب) قطعی نیست و از نظرگاه برخی از محققان معاصر، دور از ذهن است (قاریان و جباری، ۱۳۹۴، ۱۵۷-۱۵۹)، اما به احتمال زیاد، از یک نویسنده دیگر هم نام در سده چهارم و از مشایخ روایی نعمانی صاحب الغیبه است (شیری زنجانی، ۱۳۸۰، ۲۰۱-۲۲۸). حسن انصاری بر آن است انتساب اثبات الوصیه موجود به مسعودی، غیر ممکن است و حتی بر آن است که اصلا دلیلی نداریم این کتاب را اثبات الوصیه بخوانیم (انصاری، ۱۳۹۰: ۸۴۵-۸۸۴).

۲. شباهت ظاهری دیدگاه هشام بن حکم و هشام بن عمرو، به قدری بوده است که ابن راوندی (د نیمه دوم سده سوم) در فضیحة المعتزله به آن تصریح کرده است، به حدی که خیاط معتزلی ناچار شده در مخالفت با ابن راوندی، تفاوت دیدگاه آنها را تبیین کند (خیاط، ۲۰۱۰، ۱۸۱). شیخ مفید نیز پس از آن که انتساب نفی علم ذاتی (ازلی) به هشام بن حکم را مردود می‌داند بلافاصله به باور جهم بن صفوان و هشام الفوطی اشاره می‌کند که علم به اشیاء قبل از آفرینش را منکر بودند و در واقع این انگاره را از منتسب به جهم و فوطی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۵۶)؛ ابوالحسن اشعری نظریه فوطی را نه فقط با دیدگاه هشام بن حکم، بلکه با دیدگاه روافض مقایسه کرده و و آن را شبیه‌ترین (اقیس) دیدگاه به نظریه روافض دانسته است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۹).

۳. یعنی هم به پیروان هشام بن حکم و هم به پیروان هشام بن عمرو فوطی، «هشامیه» گفته می‌شده است (ر.ک: ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۰۹؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۱؛ ملطی، ۱۴۱۳ق: ۲۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۸۵).

«ابوالحسن اشعری» همدوره بوده و با آنان مراد شده است، چنین خلطی کرده باشد و احتمال ضعیف دیگری هم وجود دارد که این روایت در نقل شیخ طوسی، «تصحیف» شده و نام هشام (که در واقع هشام فوطی بوده است)، به هشام بن حکم تغییر و تصحیف یافته است.

۳. تبیین دیدگاه هشام فوطی و تفاوت آن با نظریه هشام

به هر روی، بی‌وجه نیست در این جا نظریه هشام فوطی و پیروانش تبیین و تفاوت آن با دیدگاه هشام بن حکم آشکار گردد. به باور فوطی خداوند در ذاتش علم داشته ولی تعلق علم او به اشیاء ازلی نیست، بلکه علم او به اشیاء و آفریده‌ها پس از تحقق آن‌ها حاصل می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۸؛ بلخی، ۲۰۱۸م: ۲۵۰؛ ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۸۵). در اندیشه او اثبات علم ازلی خداوند به اشیاء موجب می‌شود آن اشیاء را از ازل در کنار خداوند ثابت کنیم و همراه ذات حق، موجودات دیگری نیز از ازل موجود باشند که مستلزم آن است که غیر از خداوند متعال، آن اشیاء نیز ازلی و قدیم باشند. همچنین فوطی منکر علم خدا به تحقق اشیاء در آینده بود؛ یعنی از نظرگاه او امکان ندارد خداوند پیش از وجود اشیاء، بر تحقق‌شان در آینده علم داشته باشد؛ زیرا در این صورت با اثبات این علم، اشاره به آن اشیاء می‌شود و در واقع اشیاء متعلق علم خداوند می‌شوند؛ در حالی که در باور او فقط «موجودات» قابل اشاره هستند. پس با این فرض، اشیاء فرضی نیز موجود گرفته می‌شوند و دوباره همان اشکال همراهی اشیاء از ازل با خداوند پیش می‌آید.^۱

به هر حال در بین معتزله که صفات ذاتی علم و قدرت و حیات را برای خداوند متعال از ازل ثابت می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۷ و ۱۸۳) و حق تعالی را به «حقیقت قیاس»، موصوف به این صفات می‌دانستند (همان: ۱۸۳)، جریان فکری هشام فوطی و پیروانش، دیدگاه متمایزی داشتند و منکر صفات ازلی به اشیاء بودند (همان: ۱۵۸) و در این باره به تعبیر اشعری از دیدگاه «ازلیه»^۲ متأثر بوده است (همان: ۴۸۹). عباد بن سلیمان نیز که از مهم‌ترین پیروان فکری هشام فوطی^۳

۱. «و قال: اقول انه لم یزل عالماً انه واحد و لا اقول بالاشیاء؛ لأن قولی بالاشیاء اثبات انها لم تزل، و قولی ایضاً بأن ستكون الاشیاء اشاره إليها و لا یجوز ان أشیر الا الی موجود» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۸).

۲. ازلیه بر آن بودند که اثبات علم ازلی حق تعالی، مستلزم ازلی بودن اشیاء و قدیم بودن عالم است و فوطی در مخالفت با دیدگاه آنان، علم ازلی خداوند و سایر صفات ذاتی را انکار کرد تا به ازلی بودن اشیاء و قدم عالم اقرار نکرده باشد.

۳. او را «صاحب الفوطی» می‌گفتند (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۵؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۴۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۷).

است درباره صفات الهی و علم خدا بسان فوطی منکر علم ازلی به اجسام و آفریده‌ها بود (همان: ۱۵۹).

از مهم‌ترین تمایزهای نظریه هشام بن حکم و انگاره هشام بن عمرو، آن است که هشام بن حکم به اقتضای امامی بودن و پیروی از معارف اهل بیت، ذات بی‌کران خداوند متعال را غیر قابل وصف دانسته و از این رو صفات ذاتی ایجابی را منکر بوده است و مانند دیگر دانشیان امامی مدرسه کوفه به حدوث اسما و خلقت آن‌ها باور داشته است، اما هشام فوطی به اقتضای معتزلی بودن، ذات خدا را متّصف به صفات ذاتی از جمله اصل صفت «علم» می‌داند، با این حال تعلق علم الهی به اشیا و آفریده‌ها را دارای تالی فاسد دانسته و آن را نمی‌پذیرفت و تعلق علم خدا به اشیا و آفریده‌ها را بعد از حدوث و آفرینش آن‌ها ثابت می‌دانست (بلخی، ۲۰۱۸م: ۲۵۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۳). خیاط معتزلی (د ح ۳۰۰) هشام فوطی را دقیقاً مخالف هشام بن حکم، از ازل «عالم بنفسه» معرفی کرده، و نظریه علم فعلی هشام بن حکم را کفر به شمار آورده است (خیاط، ۲۰۱۰م: ۱۱۶). ابوالقاسم بلخی نیز تصریح می‌کند که هشام فوطی خدا را «عالم بنفسه» می‌دانست.^۱ در گزارش اشعری هم باور فوطی به صفات ذاتی بیان شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۸). اما به سبب شباهت بین دیدگاه هشامین که اشاره شد، با گذشت زمان نظریه‌های آن‌ها بیش از پیش خلط شد تا آن‌که سرانجام، شهرستانی بین دیدگاه هشام بن حکم و هشام بن عمرو الفوطی، کاملاً خلط کرد و دیدگاه فوطی (عالم بنفسه) را به هشام بن حکم نسبت داد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۷).

این در حالی است که در گزارش اشعری، علم ازلی و «عالم بنفسه» بودن خدا نسبت به اشیا از منظر هشام بن حکم محال بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۷). نسبت دادن دیدگاه «عالم بنفسه» به هشام بن حکم، افزون بر این‌که با گزارش‌های خیاط، بلخی و اشعری، در تعارض است، با گزارش خود شهرستانی که در جای دیگر هشام بن حکم را باورمند به حدوث علم الهی می‌داند نیز در تعارض و ناسازگاری قرار دارد؛ چرا که او پنداشته است که هشام بن حکم، علم الهی را حادث، اما قدرت و حیات را قدیم و ازلی می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۲۴ و ۱۲۵). از این مطالب می‌توان دریافت که هشام، منکر علم پیشین (ازلی) نبوده،

۱. «و قال هشام بن عمرو و اصحابه یزعم أن الله لم یزل عالماً بنفسه، الا انه قال محالاً أن یقال لم یزل عالماً بالاشیاء الا أن الاشیاء عنده لا تكون الا موجودة» (بلخی، ۲۰۱۸، ۲۵۰).

بلکه برآن بود که خدا از آغاز و ازل به آنچه موجود می شود جاهل نیست، ولی پس از آفرینش آن‌ها علمی دیگر برای آن‌ها متجدد می شود که شاید بتوان این علم متجدد را همان «علم فعلی» دانست که علم به مقدرات و مخلوقات است (اسعدی، ۱۳۸۸: ۹۷).

به هر حال در کتب مقالات‌نگاری، در بحث صفات الهی و به‌ویژه در موضوع صفت علم الهی، نام هشام بن حکم، هشام الفوطی و پیروان^۱ آن‌ها بسیار نقل شده است و خلط بین آن دو از جانب مقالات‌نگاران، دور از ذهن نیست. همین‌که فرقه‌نگار توانمندی چون اشعری درباره تبیین دیدگاه هشام بن حکم در مسئله صفات الهی و صفت علم، دیدگاه یکسانی از هشام نقل نکرده است و در تذبذب نقل‌ها غوطه‌ور است، معلوم می‌شود که نظریه تخصصی هشام بن حکم نزد آنان با همه ویژگی‌هایش روشن نبوده است. اشعری گاهی خود به طور مستقیم دیدگاه هشام بن حکم را گزارش کرده است، گاهی به نقل از جاحظ (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۱) دیدگاهی از او نقل کرده است، گاهی به نقل از زرقان (همان: ۴۰) و گاهی از ابوالقاسم بلخی (همان: ۴۹۳) و در مواردی هم در تبیین دیدگاه هشام، از شخصی حکایت می‌کند و نام حکایت‌گر را نمی‌برد (همان: ۳۸ و ۴۹۴).

نتیجه‌گیری

از بررسی شواهد تاریخی و روایی به دست آمد که جریان فکری متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کوفه نیز بسان جمهور امامیه (محدث متکلمان) به امکان شناخت اجمالی بین الحدینی خداوند متعال باورمند بودند و بین اصحاب امامیه میان دو طیف فکری اختلاف چندانی نبوده است. از زراره، مومن طاق و هشام بن سالم شاهد روایی که نشان دهد با جمهور امامیه در آموزه نفی صفات ایجابی حق تعالی به لحاظ وجودشناختی، و باور به الاهیات سلبی درباره صفات ذاتی ازلی به لحاظ معناشناختی اختلاف داشته باشند، یافت نشد، بلکه شواهد روشنی وجود دارد که به علم ازلی حق تعالی پیش از آفرینش عالم (به معنای عدم جهل) اذعان داشتند. آنان صفات فعلی حق تعالی از جمله علم فعلی را برخلاف صفات ذاتی، همراه با آفرینش عالم دانسته و برآن بودند که صفات فعلی خداوند متعال حادث و مخلوق است؛ در نتیجه مانند دیگر آفریده‌ها به کلی متباین با ذات حق تعالی است. این منظومه معرفتی اما در گزارش‌های برخی از مقالات‌نگاران

۱. از پیروان هشام بن حکم از سکاکیه، یونسیه، حضرمیه و مانند آن سخن به میان آمده است. همان‌طور که از پیروان هشام الفوطی، از افرادی چون عباد بن سلیمان یاد شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۵).

ناقص و غیرمنسجم تبیین شده و در بیشتر موارد میان علم ذاتی ازلی و علم فعلی حق تعالی خلط شده است.

هشام بن حکم به مثابه معروف‌ترین نظریه‌پرداز مدرسه کوفه و پیروانش نیز در مسئله امکان شناخت عقلی خدا بر آن بودند که عقل آدمی احاطه معرفتی بر حق تعالی ندارد، بلکه خدا را در حد نفی تعطیل و تشبیه می‌شناسد که لازمه چنین شناختی، نفی صفات ذاتی ایجابی است؛ چراکه وصف حق تعالی به صفات ذاتی ایجابی مستلزم دوئیت، غیریت، محدودیت و در یک کلام تشبیه خالق به مخلوق است. اما آموزه نفی صفات ایجابی مد نظر آنان به معنای سلب کمالات و نقص نبود؛ از این رو صفات ذاتی ازلی را به لحاظ معناشناسی سلبی معنا می‌کردند تا هم محذورات صفات ایجابی را نداشته باشد و هم محذور نقص و تهی از کمال بودن به خداوند نسبت داده نشود. بنابراین از منظر هشامیه خداوند از ازل جهل، عجز و ممانت ندارد.

جریان هشامیه اما، صفات فعلی خدا را برخلاف جمهور امامیه و متکلمان نظریه‌پرداز، مخلوق و متباین از ذات حق تعالی نمی‌دانستند، همان‌گونه که آنها را جزیی از ذات هم به‌شمار نمی‌آوردند و از صفات فعلی خداوند با تعبیر «لاهی الله و لا هی غیره» یاد می‌کردند. نظریه اختصاصی معنای هشام بن حکم در خصوص صفات فعلی حق تعالی، در گزارش‌های تاریخی اصحاب مقالات با نظرگاه صفات ذاتی ازلی او که همسو با دیدگاه سایر امامیه بود، خلط شده و به غلط به همه صفات الهی - اعم از صفات ذاتی و فعلی - سرایت داده شده است. یکی از عوامل این خبط به احتمال زیاد خلط دیدگاه هشام بن حکم با دیدگاه هشام الفوطی معتزلی و پیروانش (که آنان نیز به هشامیه شهره بودند) در خصوص انکار علم ازلی خدا بوده است.

منابع

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۲. _____، (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *القصل فی الملل و النحلل*، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل الرسول*، چاپ دوم، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن‌منظور، محمد بن کریم، (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، چاپ دوم، بیروت، دار صادر.
۶. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمّة فی معرفة الائمة*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، مطبعة بنی‌هاشمی.
۷. اسعدی، عیرضا، (۱۳۸۸)، *هشام بن حکم*، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، چاپ سوم، تصحیح: هلموت ریتر، وسیپان، انتشارات فرانس شتاینر.
۹. اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۹)، «وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه کوفه»، *جستارهای اعتقادی اسما و صفات*، تحقیق: مهدی باغبان خطیبی، قم، موسسه نشر معارف اهل بیت (ع).
۱۰. اقوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
۱۱. _____، (۱۳۹۳)، *مؤمن طاق*، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. اقوام کرباسی، اکبر و محمدتقی سبحانی (۱۳۹۸)، «نقش نظریه معنا در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا»، *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر*، شماره ۹۶، ص ۶-۲۷.
۱۳. امیرخانی، علی، (۱۴۰۲)، «امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر محدث متکلمان مدرسه کوفه»، *مجله کلام‌اهل‌بیت*، ش ۵.
۱۴. _____، (۱۳۹۶)، *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۱۵. انصاری، حسن، (۱۳۹۰)، «معمای چند کتاب: از کتاب الاوصیای شلمغانی تا اثبات الوصیه مسعودی»، *بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۶. برقی، احمدبن محمد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، چاپ دوم، تحقیق و تصحیح: جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان اهور، (۱۳۹۶)، *قواعد کلامی (توحید)*، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۱۸. البغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دار الجیل - دار الآفاق.
۱۹. بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد، (۲۰۱۸م)، *المقالات*، تحقیق: حسین خانصو، راجح کردی و عبدالحمید کردی، دار الفتح للدراسات و النشر.
۲۰. خزاز قمی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر*، تصحیح: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم، انتشارات بیدار.

۲۱. خوبی، میرزا حبیب‌الله، (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، چاپ دوم، تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۲۲. خیات، عبدالرحیم بن محمد عثمان، (۲۰۱۰م)، *الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، تقدیم و تحقیق: نیرج و عبدالامیر الاعسم، دمشق، دار التکوین للتألیف و الترجمة و النشر.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
۲۴. رضایی، جعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان هشام‌بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر*، ش ۶۵.
۲۵. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، در: *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر*، شماره ۶۵، ص ۵-۳۷.
۲۶. _____ (بی‌تا)، *درسگفتار مدرسه کلامی کوفه در دوره نظریه‌پردازی*، تهیه و تنظیم: حسین نعیم‌آبادی، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث، نسخه داخلی.
۲۷. شبیری زنجانی، سیدجواد، (۱۳۸۰)، «اثبات الوصیه مسعودی»، *فصلنامه انتظار*، ش ۱، ص ۲۰۱-۲۲۸.
۲۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، چاپ سوم، تحقیق: محمد بدران، قم، انتشارات شریف رضی.
۲۹. _____ (۱۴۲۵ق)، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۰. صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چاپ دوم، تحقیق: کوچه‌باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۱. طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
۳۲. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دار المعارف الاسلامیه.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۶ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، انتشارات هجرت.
۳۴. قاریان، حسین و محمدرضا جباری، (۱۳۹۴)، «بررسی انتساب کتاب اثبات الوصیه به مسعودی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام*، ش ۶۱، ص ۱۴۹-۱۸۸.
۳۵. قطب الدین راوندی، سعیدبن هبة‌الله، (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، تصحیح: مؤسسه الامام المهدي، قم، مؤسسه امام مهدی.
۳۶. کشی، محمدبن عمر، (۱۴۰۹ق)، *رجال الکشی اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چاپ سوم، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۹. ملطی، محمدبن احمدبن عبدالرحمان، (۱۴۱۳ق)، التنبيه و الرد على اهل الاهواء و البدع، تحقیق: محمد زینهم محمد عزب، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۰. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶ق)، اثبات الوصیة، چاپ سوم، قم، انتشارات انصاریان.
۴۱. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۲. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، مسائل الامامة، تحقیق: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۳. نبها، خضر محمد، (۱۴۳۴ق)، المنحی الکلامی عند هشام بن الحكم، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.