

آینه پژوهش

سال سی و پنجم، شماره اول
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب‌شناسی و
اطلاع‌رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۰۵

۲۰۵

دوماهنامه
آینه پژوهش

سال سی و پنجم، شماره اول
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.35, No.1 Apr - May 2024

A bi-monthly journal exclusively
review & information dissemination

205

dedicated to book critique, book
in the field of Islamic culture

- تحریر و تبدیل در نسخه‌های کهن | چاپ نوشت (۱۲) | نسخه‌شناسی
مصاحف قرآنی (۱۹) | قم در آینه شعر شیخ عبدالرزاق مسئله‌گو: «خائف
قمی» | نوشتگان (۶) | کیش غنوصی فاطمه در اسلام شیعی | سدید الدین
اعور یا خیم؟ | چند جای نام دیگر شاهنامه | ادیان عربستان در دوران پایانی
باستان | مرور انتقادی بر کتاب ولنتینا گراسو | درنگی بر چند واژه از آداب
الحرب و الشجاعة (۱) | طومار (۴): اندیشه و نقد | آینه‌های شکسته (۲) |
تعلیقاتی بر نزهة المجالس | جهانگشای خاقان، کتاب داستان نه منبع
دست اول | عهد کتاب (۴) | **نکته، حاشیه، یادداشت**
- **دستنویسی کهن از مثنوی معنوی متعلق به کتابخانه علامه محمد قزوینی**
● **اپوست آینه پژوهش | جهم بن صفوان (م ۱۲۸هـ) و تلاش نافرجام برای فهم توحید خالص**
- محمود عالی‌زاد | مجید حبیبی
مرتضی کریمی | رسول جعفریان
میرالایوب کمالی | الهامه توفیق | فرزاد
شاهین حبیب‌آبادی | آرمین شمس‌آبادی
احمد رضا قائم‌قلی | آیدین صوری | محمدعلی
خواجه‌نورانی | حسین میرزاقاسمی
حیدر عیوضی | سیدعلی میرزاقاسمی
حسین شایخ | سید محمدحسین
محمد جویبار | سید محمدحسین
سید محمدحسین



پرتال
دوماهنامه
آینه پژوهش
Jap.isca.ac.ir

جَهْم بن صفوان (م ۱۲۸ هـ) و تلاش نافرجام برای فهم توحید خالص

رسول جعفریان

| ۵۶۳-۶۶۸ |

۵۶۳

آینه پژوهش | ۲۰۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

مقدمه

جریان‌های مخالف امویان، هم‌زمان فکری-سیاسی بودند. این مسئله نه تنها درباره شیعه، بلکه درباره جهمیه، معتزله و خوارج هم صدق می‌کرد. مبارزه آنها با دولت اموی، نه تنها به دلیل رفتار ستمگرانه آن دولت یا حاکمیت یک قبیله بر عرب و عجم بود، بلکه به اعتبار نوعی از انحراف‌های دینی و مذهبی آنان بود که می‌توانست به سیاست هم مربوط باشد. البته که مرزهای عقیدتی بیشتر در قالب برخی از مسائلی بود که گاه بی‌ارتباط با یکدیگر بود، چنان‌که ممکن بود بحثی کلامی یا فقهی یا تاریخی برگرفته از روش‌های اجتهادی مختلف و هم‌زمان متأثر از فضاها و فرهنگ‌های مختلف فرهنگی و شهری باشد. این مسائل، چنان‌که می‌دانیم، به تدریج یک شکل مذهبی کامل و فرقه‌ای به خود می‌گرفت و به تدریج بنیادهای تاریخی و فرهنگی آن از دست می‌رفت.

از سوی دیگر، بیشتر مسلمانان عرب و وابستگان آنان که در زمان امویان بر جهان اسلام حکومت می‌کردند، همان باورهای مذهبی رایج را داشتند که ترکیبی از عقاید شکل‌گرفته در روابط حاکمان و محکومان و مناسبات قدرت میان آنان بود. این فضا میدانی مغناطیسی را ایجاد می‌کرد که بیشتر مردم را به سوی مرکزیت قدرت می‌کشاند و البته معارضین هم در این وضع، با حالت گریز از مرکز، برابر آن قرار می‌گرفتند. نماز جمعه توده مردم را در باورهای دینی شامل کلام و فقه سرخط می‌کرد و در مقابل، مخالفان از گروه‌های یادشده، عقاید دیگری داشتند و سعی می‌کردند در نماز جمعه و دیگر مراسم حاضر نشوند. عقاید این مخالفان، بیشتر علیه امویان و جریان ترویج‌شده از سوی آنان بود و در این تقابل، باورهای آنان شکل می‌گرفت و متحول می‌شد.

این وضعیت به ویژه در عراق و خراسان کاملاً متفاوت بود و شمار زیادی از شیعیان در کوفه مرتب عقاید مخالف امویان را میان هواداران خود ترویج می‌کردند. خوارج نیز چنین بودند و بیشتر به کار نظامی و شورش مشغول بودند و باورهای خاص خود را داشتند. یکی از جنبش‌های معارض، جنبش مرجئه بود که در مقابل امویان بود؛ نکته‌ای که شرحش را در جای دیگری آورده‌ایم. این جنبش از قضا در خراسان زمینه

بالیدن داشت؛ جنبشی که هم‌زمان رنگ فرقه‌ای - سیاسی هم داشت. از دل این جریان، جنبش‌های دیگری هم درآمد که یکی از جریان‌های منسوب به آن، جریان جهمیه بود که شخصی به نام ابو‌محرز جهّم بن صفوان راسبی سمرقندی (مقتول در ۱۲۸) مؤسس آن بود.

چندان از شرایط سیاسی پدیدآمدن جهمیه آگاهی نداریم؛ اما می‌توان با اتفاقات صورت‌گرفته حدس زد دست‌کم در برخی از جهات و تا آنجا که به تعریف «ایمان» مربوط می‌شود، جهمیه با مرجئه در ارتباط بوده است. با این وجود در بعد الهیاتی این وضعیت چندان روشن نیست؛ به این معنا که جهمیه با داشتن عقاید ویژه در بحث‌های صفات خدا و حتی داشتن باور جبرگرایانه، چندان سیاسی نمی‌نمود. اما از آنجاکه جهّم بن صفوان از چهره‌های نزدیک به حارث بن سربج انقلابی معروف خراسان بود و به دلیل بستگی‌اش به او توسط نیروهای اموی کشته شد، جریان مذهبی او تا حدی به حوزه سیاست نیز ارتباط پیدا کرده است. در این بُعد، حتی اگر چنین بوده است، جریان فرقه‌ای جهمیه، خیلی زود از سیاست فاصله گرفت و تبدیل به فرقه‌ای با مشخصات الهیاتی خاص شد. هرچند، تقابل او عموماً با همان مذهب اکثریتی است که امویان در تعامل با عالمان و توده‌های پیرو خود ساخته بودند. این گروه درباره چند موضوع مختلف و اساسی، دیدگاه‌هایی را مطرح کرد که با نگاه اهل حدیث و جریان غالب میان مسلمین درگیر شد که مسلمانی با عقاید اهل حدیثی و ظاهرگرا بودند.^۱

۵۶۵

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. درباره تعبیر عامیانه باید عرض کنم، مقصودم آن است که این گروه، بسیاری از نقل‌های صحابه و تابعین را که افکار عمومی است، سپر اعتقادات خویش قرار دادند. درباره احادیث رسول (ص) هم که آنها به وفور در تأیید باورهای خود می‌آوردند، مسلمانان نخبه آن عصر تردید داشتند. بغدادی در جایی می‌نویسد: به نظر من، روافض و خوارج و قدریه و جهمیه و نجاریه و بکریه و ضراریه نمی‌توانند موافق صحابه باشند؛ زیرا تمامی اینها آنچه را از صحابه در احکام شریعت نقل شده است، قبول نداشتند. در واقع اینان «روایات الحدیث و السیر، و المغازی» را که اهل حدیث نقل کرده‌اند، نمی‌پذیرند؛ چراکه اهل حدیث را که راوی این اخبار و آثار و روایت تاریخ و سیر هستند، کافر می‌کنند. همین‌طور فقهاء الامه - همان افرادی که بیشترین اعتماد اهل حدیث در ساختن مذهب خود بر

خواهیم دید جهّمیه وارد جبهه‌های مختلف از مباحث کلامی شدند. اینکه آیا همه آنچه منسوب به آنان شده است، از خود جهّم بن صفوان بود یا کسانی از مریدان و تابعین وی عامل و قائل به آنها بوده‌اند امر دیگری است. اما فارغ از اینها، به نظر می‌رسد مسئله اصلی او «توحید» است؛ یعنی اینکه چه تصویری باید از «خدا» داشته باشیم. آگاهییم که تصور مسلمانان از خدا، در دو سوی یک افق وسیع بود. از تصور خداوند به عنوان یک پادشاه بزرگ و قدرتمند یا یک موجود روح‌مانندی که در همه جای عالم حضور دارد. بعدها فیلسوفان اشراقی و صوفیه در بخش دوم، تفسیرهای زیادی از خدای فراگیر که در همه عالم بسان یک روح یا وجود محض و الفاظ و اسماء مشابه باشد، ارائه دادند؛ اما در غیاب آنها در صدر اسلام، تصویری که از چنین خدایی باید ارائه می‌شد، چگونه می‌توانست باشد؟ این کاری است که جهّم بن صفوان که مشکل را درک می‌کرد، انجام داد تا ثابت کند خداوند ذهن ساده عرب نادرست است و در نقطه‌ای در آسمان روی عرش نیست، بلکه در همه جای عالم حضور دارد؛ امری که او و مخالفانش از اهل حدیث به هیچ روی حاضر به قبول آن نبودند. به هر حال مسئله اصلی این بود و ما طی این مباحث و گزارش‌هایی که از آرای او مخالفانش خواهیم داشت، در این باره بیشتر صحبت خواهیم کرد.

جبهه نخستی که جهّمیه با آن درگیر بود، همان اهل حدیث بودند و آنان را مشبّهی می‌خواندند.^۱ اما نباید تردید کرد جهّم بن صفوان، نخستین بار دیدگاه‌های الهیاتی مهمی را درباره صفات و اسمای الهی مطرح کرد که کمی بعد هر دو گروه معتزله و مشبّهه را مجبور به واکنش کرد. او می‌کوشید شائبه هر نوع تشبیهی را از خداوند دور کند؛ حتی درباره علم که یکی از مهم‌ترین صفات الهی همین عالم‌بودن بود،

آنهاست - را که آثار صحابه را ضبط کرده‌اند، و فروع خود را بر اساس اصول صحابه منطبق کرده‌اند، تکفیر می‌کنند (الفرق بین الفرق، ص ۳۰۸). این توضیح صریحی در علت اصلی جدایی اهل حدیث از دیگر گروه‌ها و فرقه‌هایی است که در تمام کتاب‌های ملل و نحل رسمی اهل سنت، به عنوان گروه‌های باطل شناخته می‌شوند.

۱. الجامع فی عقاید و رسائل، «اعتقاد قتیبة بن سعید»، ص ۳۱۷. در آنجا می‌گوید: اگر کسی تو را مشبّهه خواند، جهّمی است و اگر کسی تو را مجبره خواند، قدری - معتزلی - است.

می گفت: «علم الله محدث، هو جلّ ذكره أحدثه فعلم به، وأنه غير الله». علم الهی حادث است و خداوند آن را خلق کرده و با آن می داند و علم خدا، امری جز خداست.^۱ در واقع موضوع اصلی «معرفت الله» و شناخت خدا و صفات او و نسبت او با جهان بود؛ مسئله ای که در قرآن آیات فراوانی به آن اختصاص یافته بود؛ اما تفسیر آنها تا به امروز نیز محل بحث است. این بحث ها، میان ایده های کاملاً تنزیهی تا تشبیهی رفت و آمد داشت. جهمیه با تفسیرهای خاص خود در نقطه اوج تنزیه بود و نقطه مقابل آن مشبّهیان بودند که جهمیه را معطله، گروهی که عملاً شناخت خداوند را ناممکن می دانند، معرفی می کردند. این بحث ها دو سویه داشت؛ یکی درباره آنچه در قرآن درباره صفات خداوند و تحلیل و تأویل آنها آمده بود، سوی دیگر روایاتی که به تدریج در اختیار مردم قرار گرفت و مضامینی در تشبیه داشت. اینها مواردی بود که بحث دهان - برای تکلم خدا - و چشم و دست و پا و مسائل دیگر را برای خداوند پیش می کشید. اینکه از چه زمانی در منابر خراسان یا عراق، این مباحث جدلی و جنجالی شده و بین مسلمانان اختلافات فکری درباره آنها ایجاد شده، چندان روشن نیست. خواهیم دید که در خراسان، میان مقاتل بن سلیمان و جهنم بن صفوان در مسجد و در پایه خطابه های مقاتل گفتگوهایی پیش آمده که به احتمال موارد مشابه دیگری هم بوده است. از وقتی که این بحث ها بالا گرفت، دو گروه هر کدام با طیف های مختلف پدید آمدند و به تدریج که متن های تفسیری و کلامی نوشته شد، هر کدام روشن تر و در چارچوب روش های خود به طرح دیدگاه های خود پرداخته اند. دو جبهه مختلف و داخل هر کدام، طیف های متفاوت باید دیدگاه های خود را در برابر دیگری روشن می کردند و دلایل خویش را آشکار می نمودند. در بحث از صفات، معتزله با جهمیه در یک جبهه قرار داشت؛ اما می کوشید تمایزات خود را نیز نشان دهد. هر دو به شدت خود را از تشبیه دور می کردند؛ اما جهمیه با انکار هم زمان اسماء و صفات شدیدتر از معتزله بودند که در صفات حرف داشتند، اما اسماء را قبول داشتند.^۲

۵۶۷

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. کتاب المقالات بلخی، ص ۲۵۴.

۲. منهاج السنة، ج ۲، ص ۶۰۴.

اما همه بحث‌ها درباره صفات خداوند نبود، بحث مهمی که با آن مرتبط اما به تدریج به بحث مستقل و مهمی تبدیل شد، بحث از افعال عباد بود. در اصل این هم مربوط به حضور خدا و تأثیرش در عالم بود، اینکه این عاملیت شامل افعال عباد هم می‌شود یا خیر. اما معتزله در اینجا، راه خود را از جهمیه که به جبریه شهرت یافتند، جدا کردند. در بحث از تعریف ایمان نیز جهمیه با تعریف ایمان به تصدیق قلبی،^۱ به مرجئه نزدیک بودند و از آنان به شمار می‌آمدند. خواهیم دید که دسته‌بندی‌های فرقه‌ای به دلیل وجود حوزه‌های فکری-کلامی مختلفی گاهی در هم تنیده می‌شدند یا دست‌کم مخالفان آنها را چنین تصویر می‌کردند. برای نمونه ابن حزم که مخالف مذهب اشعری بود، عقیده جهّم و اشعری را در بحث ایمان به هم نزدیک می‌داند^۲ و می‌گوید جهّم و اشعری بر این باور بودند که ایمان عقد قلبی است؛ حتی اگر اظهار کفر کرده به زبان قائل به تثلیث باشد.^۳

گزارش حاضر بیشتر بر اساس چند کتاب از ردیه‌هایی است که علیه جهمیه نوشته شده است. پیش از آن گزارشی از تاریخیات زندگی جهّم خواهیم داشت که در هاله‌ای از ابهام است.

۵۶۸

آینه پژوهش | ۲۰۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخیات زندگی جهّم بن صفوان

ابوئحرز جهّم بن صفوان راسبی - حتی اگر اصل کوفی داشت^۴ - در خراسان می‌زیست و همان‌جا به دست امویان کشته شد. طبعاً باید او را در ارتباط با تحولات فکری و سیاسی دانست که در دهه‌های نخست قرن دوم هجری در خراسان پدید

۱. المحلی بالآثار، ج ۱۲، ص ۹. احمد بن حنبل می‌گفت ایمان ابلیس هم همین‌طور بود، خدا را با قلبش می‌شناخت، اما به لوازم جوارحی آن باور نداشت (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۲۲، ش ۱۷۷۲).
۲. برای شباهت دیدگاه اشعری با دیدگاه جهّم بن صفوان درباره ایمان، بنگرید: تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۱۰۷۷. جهّم روی «معرفت» تأکید دارد و اشعری روی «تصدیق قلبی»؛ اما هرچه هست، هر دو از شرایع به عنوان بخشی از ایمان سخن نمی‌گویند.
۳. الفصل، ج ۲، ص ۸۸-۸۹، ج ۳، ص ۱۱۵ (قاهره، مکتبة الخانجی).
۴. شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة، ج ۳، ص ۴۲۳.

آمد. این راهم که محل ظهور جهمیه خراسان بوده منابع گزارش کرده‌اند،^۱ به طور مشخص هم درباره جهم بن صفوان از چند شهر نام برده‌اند. نخست نام شهر بلخ که جهم را از آنجا دانسته‌اند.^۲ در برخی از منابع او را با لقب سمرقندی^۳ یاد کرده‌اند؛ اما شهر ترمذ شهری است که او در آنجا زندگی می‌کرد. نوشته‌اند «کان جهم علی معبر ترمذ». ^۴ ابوالقاسم بلخی می‌گوید: جهم از اهالی ترمذ «علی شط نهر بلخ» بود.^۵ در آنجا به حارث بن سریج پیوست و کاتب او شد.^۶ در منابع آمده است «بدعت و مقالات او به ترمذ ظاهر شد». ^۷ در نهایت شهر مرو^۸ که گفته‌اند در آنجا به دلیل همراهی با حارث بن سریج و شرکت در قیام او، و ظاهراً بدون آنکه اتهامی مذهبی به او وارد شود،^۹ کشته شد. اینکه فعالیت مذهبی در بلخ هم داشت، در نقل دیگری آمده

۱. الفصل، ج ۴، ص ۱۵۵: اما الجهمیة فیخراسان.

۲. الانساب سمعانی، ج ۳، ص ۴۳۷ «جهم کان من اهل بلخ، ظهرت بدعته بترمذ، و قتل بمرو». نیز

بنگرید: شرح اصول اعتقاد اهل السنه، ج ۳، ص ۴۲۵.

۳. ابن حزم اندلسی، المحلی بالاثار، ج ۱۲، ص ۸. ذهبی او را «الجهم بن صفوان، ابو محرز الراسبی، مولا هم السمرقندی» یاد کرده است (تاریخ اسلام، ج ۳، ص ۳۹۸ (چاپ بشار)).

۴. شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعة، ج ۳، ص ۴۲۳.

۵. کتاب المقالات، ص ۳۱۹.

۶. جمهرة انساب العرب، ص ۲۳۱.

۷. تبصرة العوام، ص ۵۶.

۸. در روایتی از یزید بن هارون نقل شده که گفته است قرآن کلام است، خداوند جهم را لعنت کندا سپس گفته است: سلم بن احوز او را در اصفهان بکشت (شرح اصول السنة لالکائی، ج ۳، ص ۴۲۲؛ نیز بنگرید: الابانة الکبری ابن بطه، ج ۶، ص ۹۴ (تحقیق رضا معطی و ...، ریاض، دار الراهیه)؛ تاریخ دمشق، ج ۷۲، ص ۹۹. به نظر می‌رسد این خطاست. کشته شدن جهم در اصفهان، در خبری در اخبار اصفهان ابونعیم هم آمده است «قتل باصفهان جهم بن صفوان لعنه الله». اخبار اصفهان، ج ۱، ص ۶۷ (بیروت، ۱۹۹۰).

۹. درباره اینکه حکومت اموی روی «زندقه‌گری» وی تأکید داشت، روایتی در تاریخ دمشق آمده است. محمد بن صالح بن معاویه بن عبیدالله اشعری از پدرش نقل می‌کند که در دواوین هشام بن عبدالملک نامه‌ای دیده است که وی به نصر بن سیار حاکم خراسان نوشته و گفته است مردی از دهریه از زنداقه در آنجا پدید آمده که به او جهم بن صفوان گویند؛ اگر بر او دست یافتی، وی را بکش؛ در غیر این صورت کسانی را مأمور کن تا او را به قتل برسانند (شرح اصول اعتقاد اهل السنه، ج ۳،

است. مکی بن ابراهیم می‌گفت: جهم سال ۱۳۲ نزد ما ظاهر شد و من او را در مسجد بلخ دیدم که عرش را برای خداوند قبول نداشت.^۱

فعالیت‌های جهم در خراسان می‌توانست کسانی را جذب این مذهب کرده باشد، و بعدها به دلیل مهاجرت‌های مذهبی از خراسان به بغداد و شهرهای دیگر، افکار او در آن شهرها نیز هوادارانی به دست آورده باشد. می‌دانیم که در بغداد دوره مأمون و بعد از آن و حتی روزگاری در شهر موصل، غالب مردم بر مذهب جهمیه بودند.^۲

بغدادی می‌گوید: جهم با همه ضلالتی که داشت، سلاح به دست گرفت و با سلطان می‌جنگید، او با شریح بن حرث [کذا. درست آن حارث بن سربیح] بر نصر بن سیار شورید و سلم بن اجون [احوز] مازنی در اواخر زمان مروانیان او را کشت. در حال حاضر اتباع او در نهاوند هستند و در زمان ما، اسماعیل بن ابراهیم بن کبوس شیرازی دلیلی سراغ آنان رفته، ایشان را به مذهب ابوالحسن اشعری دعوت کرد، کسانی از آنها پذیرفتند و با اهل سنت متحد شدند.^۳ درباره زندگی وی این تصور هم بوده است که جعد بن درهم، آموزه‌هایش را به جهم داد؛ کسی که او را در کوفه ملاقات کرده بود. بعد به ترمذ تبعید شد، آنجا بود تا در اصفهان - و برخی گفته‌اند به مرو - توسط سلم بن احوز کشته شد.^۴ سرش را برای نصر فرستادند و آن را بر باب کهندژ مرو نصب کردند.^۵

۵۷۰

آینه پژوهش | ۲۰۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

ص ۴۲۴؛ الرد علی الجهمیه ابن ابی حاتم، ص ۷۸؛ تاریخ دمشق، ج ۵۳، ص ۲۷۲). این خبر انعکاس جدی در منابع آن وقت نداشت و روشن نیست منشأ آن چیست. لالکائی در جای دیگری هم آورده است: اولین کسی که گفت قرآن مخلوق است، جهم بود؛ بنی‌امیه دنبال وی فرستاده او را کشتند (شرح اصول، ج ۳، ص ۴۲۲). اشتباهات تاریخی دیگری هم دارد و خبر خروج او را سال ۱۳۰ می‌گوید (ج ۳، ص ۴۲۲، ش ح ۶۳۳).

۱. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۸، ص ۶۸ «چاپ تدمری».

۲. ابواسحاق حربی، رسالة فی أن القرآن غیر مخلوق، ص ۳۶.

۳. الفرق بین الفرق، ص ۲۰۰ (بیروت، دار الافاق الجدیده، ۱۹۷۷).

۴. رسالة السجزی الی اهل زبید فی الرد علی من انکر الحرف و الصوت، (مقدمه)، ص ۱۷ (مدینه، ۲۰۰۲).

۵. معجم الادباء، ج ۵، ص ۲۲۵۶ (تصحیح احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳).

تفسیر دیگری هم از همراهی جهم با حارث بن سریج وجود دارد که آن زمان در خراسان، مرجیان انقلابی بودند و جنبش سریج هم با پشتوانه خراسانی‌ها که تمایل به ارجاء داشتند، شناخته می‌شد. از آن روی که جهم هم درباره ایمان، آن را صرفاً معرفت می‌دانست، و چنان که می‌دانیم در منابع به عنوان یک مرجئی شناخته می‌شود؛ همراهی‌اش با قیام حارث بن سریج، به عنوان ترکیبی از ارجاء و انقلاب علیه امویان به شمار می‌آید. ثعالبی نوشته است: «کان جهم بن صفوان، صاحب مذهب الارجاء، مع الحارث، فکان هو و اصحابه یقولون بقوله». عبارت یادشده این ترکیب را به خوبی نشان می‌دهد.^۱ می‌توان تا اندازه‌ای ادعا کرد که ارجاء از عراق به خراسان آمد؛ اما عقاید جهمی درباره صفات خداوند از خراسان وارد عراق شد.

یکی از روش‌های نقد یا طعن، این بود که نشان داده شود افکار یک گروه، ریشه در افکار بیرون از اسلام دارد. وصل کردن جهم بن صفوان به «حران» جایی که افکار غیراسلامی وجود داشت، در برخی از نقل‌ها دیده می‌شود. احمد بن حنبل گفته است: از «بعض ولد ساسان شنیده است که جهم می‌گفت: انا من حران، من قدار».^۲ وصل کردن افکار جهم به سمنیه که می‌توانست اشاره به وصل کردن افکار او به بودایی‌ها یا هندی‌ها در خراسان باشد، از دیگر جنبه‌های همین روش نقد و طعن است. درباره بشر مریسی - از تابعان مکتب جهم - هم تأکید می‌شد که پدرش یهودی و رنگرز در بازار سوئقه بوده است.^۳

همان زمان که جهم در خراسان افکار تنزیهی را مطرح کرد، مقاتل بن سلیمان برابر او درآمد و افکار تشبیهی را حمایت کرد.^۴ گویند مقاتل وارد مرو شده با ام ابی‌عصمه ازدواج کرد و در مسجد جامع مرو وعظ می‌کرد - قاص بود - . جهم بر او وارد شد و

۱. غرر السیر ثعالبی، ص ۲۶۴ (بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷). خراسان مرکز مرجئه بود و حتی فرقه‌ای چون کرامیه هم عقاید شبیه مرجئه داشت و ایمان را صرف «اقرار» می‌دانست (ابوحفص نسفی، التیسیر فی التفسیر، ج ۱، ص ۲۲۷).

۲. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۸۳، ش ۱۶۷۸ (ریاض، دارالرایه، ۱۴۱۰).

۳. همان، ش ۱۷۱۸.

۴. بنگرید: تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۲۰ (بیروت، ۱۴۱۹ ق).

مقابل او درآمد و عصبیت میانشان بالا گرفت و هر کدام علیه دیگری کتاب نوشتند.^۱ بعدها مقاتل گفت به خدا سوگند، جهنم حج به جای نیاورد، با علما نشست، فقط یک زبان داشت.^۲ جهنم منکر نسبت دادن صفات به خداوند بود؛ درحالی که مقاتل در حد یک مُشَبَّه‌ی، صفات مختلف را به خداوند نسبت می داد. ادعا شده است این مواجهه سبب شد تا مقاتل بن سلیمان زمینه تبعید او را از بلخ فراهم کند.^۳ از نظر کسانی که خود را تا حدی از اهل حدیث معتدل می دانستند، جهنم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان، یکی نماینده معطله بود و دیگری مشبهه، «فاسقین فاجرین» بودند.^۴ خارجه بن مصعب گفته بود اگر جایی مقاتل را بیابم و کسی مرا نبیند، حتماً او را خواهم کشت. اهل حدیث می گفتند خراسان سه بدعت گزار بزرگ داشته است: جهنم، عمر بن صبیح و مقاتل بن سلیمان.^۵ قاضی ابویوسف از ابی حنیفه نقل کرده بود که جهنم در نفی تشبیه افراط می کرد و مقاتل در طرف مقابل «حتی جعل الله مثل خلقه».^۶ در میان ماتریدی‌های بعدی نیز این قضاوت ابوحنیفه ملاک قرار گرفته است: «کلاهما ضالّة، الجهمیة و المشبهة».^۷

۱. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۸، ص ۱۸۷.
۲. الابانه ابن بطه، ج ۶، ص ۹۰؛ ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۸۴، ش ۱۶۸۱.
۳. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۹، ص ۶۴۲ ذیل شرح حال مقاتل. در این منبع، از قول ابوحنیفه آمده است که گفت: از مشرق دو عقیده خبیث به سوی ما آمد؛ یکی «جهنم معطل» و دیگری «مقاتل مشبه». نیز بنگرید: الجهنم بن صفوان و مکانته فی الفکر الاسلامی، ص ۵۹. این اثر با وجود قدیمی بودن که بسیاری از مآخذ کهن تازه یاب را ندیده است، اثری شایسته در این موضوع است؛ درحالی که دو مجلد کتاب با عنوان مقالات الجهنم بن صفوان و اثرها فی الفرق الاسلامیه توسط یاسر قاضی (اضواء السلف، ۲۰۰۵) منتشر شده که با دید متعصبانه حاکم در محافل علمی سعودی نوشته شده است و ارزش علمی مستقل جز نقل نصوص و متون ندارد.
۴. المجروحین، ج ۲، ص ۳۴۹ (چاپ حمدی السلفی، دار الصمیعی، ۲۰۰۰).
۵. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۶۵ (دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق).
۶. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۶۸؛ الجواهر المزیّنه فی طبقات الحنفیه، ج ۱، ص ۶۱ (ریاض، ۱۴۱۳).
۷. کتاب الرد علی اهل البدع، ص ۲۵۴ (ابومطیع مکحول بن فضل نسفی «م ۳۱۸»)، تحقیق سید باغجوان، ۲۰۱۳.

اخبار دیگری می‌گوید که مقاتل در جبهه اموی بود و جهم در جبهه حارث بن سریج. نصر بن سیار، مقاتل بن سلیمان و مقاتل بن حیان، را به عنوان معتمدان خود در گفتگو با حارث بن سریج برگزیده بود؛^۱ در حالی که جهم بن صفوان نماینده حارث بود. این تقابل جهم بن صفوان و مقاتل از نظر سیاسی، ربطی به مواضع فکری-الهیاتی آنان هم داشته است یا خیر، چندان روشن نیست؛ اما می‌توان حدس زد که بی‌ارتباط نبوده است. اینکه مطمئن شویم امویان رسماً افکار مشبهی درباره صفات خداوند داشته‌اند، قدری دشوار است. در خبری آمده است که مقاتل و عباد بن کثیر نشسته بودند، جوانی آمد و از او درباره آیت «کل شیء هالک الا وجهه» پرسید. مقاتل گفت: هذا جهمی. سپس به او گفت: به خدا سوگند جهم نه حج به جای آورد و نه با علما نشست، تنها مردی بود که زبان داشت «اعطی لسانا».^۲

اگر جهم بلخی بود، انتظار بود در کتاب فضائل بلخ اطلاعاتی درباره او بیاید؛ اما تنها یک خبر درباره جهم در این کتاب آمده است و آن گفتگوی عمر بن رماح الاکبر با جهم بن صفوان است که «در مسئله رؤیت سخن می‌گفتند و جهم می‌گفت که در آخرت مؤمنان را دیدار حق جل جلاله میسر نشود. فقال ابن الرماح لجهم: أیدخل المؤمنین الجنة؟ قال: نعم، قال: بماذا؟ قال: وعدهم الله. فقال ابن الرماح: فقد وعدهم النظر كما وعدهم الجنة، فسکت جهم علیه ما يستحق من الخزی والنکال».^۳

اهمیت خراسان در علوم اسلامی به‌ویژه حدیث در قرن دوم و سوم کاملاً آشکار است؛ اما با توجه به مهاجرت شمار فراوانی از قبایل عرب به آن ناحیه و فعال بودنشان، می‌توان پذیرفت که از اواخر قرن اول، جنبش فکری-دینی در خراسان توسط آنان آغاز شده است. اینکه شخصی مانند جهم در این دیار ظهور کرده و مسائل مهم کلامی که بعدها دنیای کلام اسلامی را سخت به خود مشغول کرد، طرح نموده، نشان‌دهنده

۱. الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۳۴۲

۲. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۸، ص ۶۷ (چاپ تدمری).

۳. فضائل بلخ، ص ۱۲۵-۱۲۶ (تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش).

همین جنبش فکری است.^۱ افزون بر این خراسان، گرچه به ظاهر اهل حدیث بر آن غلبه کردند، در لایه‌های پنهانی خود یک جنبش فلسفی-عقلانی و بسا عرفانی هم داشت که بعدها که فرصت ظهور و بروز کافی نکرد، به تصوف تبدیل شد. با این حال، عقل‌گرایی در خراسان، گرچه نه در شکل فلسفی از نوع یونانی که در عراق ظاهر شد؛ اما در شکل عمومی آن وجود داشت.

بلافاصله باید تأکید کنیم که جهم بن صفوان از موالی بنی‌راسب [راسب بن الخزرج بن جدّة بن جرم بن ربّان بن قضاعه] بوده است.^۲ در واقع در این دوره و در جریان قیام عباسی، رهبری همچنان دست رئیس‌ان و متنفذان عرب است نه ایرانیان. ایرانی‌ها بیشتر حامی جنبش‌ها هستند تا مؤسس آن. با این حال موالی گاه در نقش عرب و به عنوان مُبدع هم عمل می‌کنند؛ زیرا در این وقت چند نسل بود که آنها با یک قبیله عربی پیوند داشتند.

اصل جنبش فکری-کلامی جهم در خراسان پدید آمد؛ اما می‌دانیم که بعدها پایش به عراق هم باز شد. پرسش این است که جهم چه ارتباطی با عراق داشت؟ یک مسئله این است که در برخی از منابع او را کوفی الاصل دانسته‌اند؛^۳ اما توضیح روشنی در این باره نداده‌اند. بحث دیگر این است که او از لحاظ آموزشی با چه کسانی در عراق در ارتباط بوده است؟ به طور مشخص، نام دو نفر برجسته‌تر و شناخته‌شده‌تر است؛ یکی جعد بن درهم که گفته‌اند جهم بن صفوان شاگردی او را کرده است.^۴ دیگری بشر بن غیاث

۱. ما اغلب این سخن بکری را ذیل مدخل «خراسان» داریم که «دخلوا فی الاسلام رغبة» و اینکه «از عالم و ناسک و محدث و متعبد چندان که هست، گویی نیمی از خراسان و بقیه از بلاد دیگر هستند» (معجم ما استعجم، ج ۲، ص ۴۹۰؛ الروض المعطار، ص ۲۱۴).

۲. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۳۳۰؛ جمهرة النسب کلیبی (تحقیق حسن الناجی، بیروت، ۱۴۰۷)، ص ۲۶۲.

۳. شرح اصول اعتقاد اهل السنه، ج ۳، ص ۴۲۳؛ الاسماء و الصفات بیهقی، ج ۲، ص ۳۳۷ (تحقیق عبدالله الحاشدی، جده، ۱۹۹۳).

۴. ما با جزئیات عقاید جعد بن درهم در زمینه بحث خلق قرآن آشنا نیستیم؛ اما بعدها میان اهل حدیث و حنابله و دیگر اهل سنت متمایل به این دیدگاه این اصل مطرح شد که جهم این عقاید را از جعد گرفته است. بیهقی (شعب الایمان، ج ۱، ص ۱۹۰ چاپ زغلول، بیروت، ۲۰۰۰م) و نیز ذهبی مدعی‌اند که جهم عقیده به خلق قرآن را از جعد بن درهم گرفته است (تاریخ اسلام، چاپ بشار، ج ۳، ص ۲۱۸؛

مریسی است که گویند متأثر از جهم بن صفوان بوده است. درباره ادعای اول مشکل زمانی نیست، گرچه حضور جهم در عراق در جایی درج نشده است؛ اما درباره مورد دوم تردید زمانی وجود دارد و قابل قبول نیست،^۱ بلکه بیشتر جنبه جانشینی فکری و نه ارتباط مستقیم دارد. بشر مریسی که هم زمان مرجئی-معتزلی خوانده شده، متوفای ۲۱۸ هجری است و این نود سال پس از سال کشته شدن جهم بن صفوان است.

در آثار اهل سنت مسیر انتقال فکری این جریان آن گونه که ریشه اش به یهود وصل شود، چنین است: «احمد بن ابی دؤاد قاضی داعی به خلق قرآن طرفدار معتزله، او از بشر مریسی، او از جهم بن صفوان، او از جعد بن درهم [در منبع: ادهم!] او از ابان [کذا. درست: بیان] بن سمعان، او از طالوت ابن اخت لبید الاعصم و داماد او، و طالوت از لبید بن اعصم یهودی که رسول (ص) را سحر کرد، و لبید قائل به خلق قرآن بود، و اولین کسی که در این باب نوشت طالوت بود، زندیقی که زندقه را انتشار داد».^۲

بشر مریسی را معمولاً از معتزله می شمارند و اهل حدیث اصرار دارند او را به نوعی ادامه دهنده راه جهم بن صفوان بدانند. دارمی که کتابی علیه جهم نوشته است، کتابی هم علیه بشر مریسی نوشت. از نظر فکری به نظر می رسد، شبیه ترین فرد به جهم در میان کسانی که پس از جهم آمدند، همین بشر مریسی باشد. در گزارش های بعدی درباره ارتباط افکار مریسی با جهم اشاراتی خواهیم داشت؛ اما جذابیت مورد اول، یعنی ارتباط جهم با جعد به این دلیل است که جعد بن درهم، به گفته منابع اموی از ملحدان آن دوره بوده و روز عید قربان سال ۱۲۷ در وقت نماز، به دست خالد بن عبدالله قسری حاکم عراق ذبح شد.^۳

العرش، ج ۲، ص ۲۱۹ (مدینه، ۱۴۲۴ق). عقیلی هم با تعبیر «استاذ جهم» از جعد بن درهم یاد کرده است (الضعفاء الکبیر، ج ۱، ص ۲۰۶).

۱. بنگرید: الوافی بالوفیات، ج ۱۰، ص ۱۵۲. اساساً بشر مریسی از نظر زمانی جهم بن صفوان را درک نکرده است. بنگرید: میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳۲۲ ذیل مورد بشر بن غیاث (بیروت، ۱۹۶۳).

۲. الکامل فی التاریخ، ج ۷، ص ۷۵؛ نیز بنگرید: تاریخ مدینه دمشق، ج ۷۲، ص ۹۹.

۳. ابوبکر خلیل، السنه، ج ۵، ص ۸۷، ش ۱۶۹۰؛ تاریخ الاسلام، (چاپ بشار)، ج ۲، ص ۲۱۸. فهرست بلندی از عالمان اهل حدیث که گفته شده جعد بن درهم را تکفیر کردند را، بنگرید در: شرح اصول اعتقاد اهل

اما درباره ارتباطات جهّم با عراق، خبری هم از مناظره جهّم با ابوحنیفه در باب ایمان آمده^۱ و این به احتمال، مربوط به سفر او به کوفه در حوالی سال ۱۲۰ است. نباید از نظر دور داشت که نظریه جهّم در باب ایمان، در کل با عقیده مرجئه در یک مسیر بود و توان گفت که جهّم بن صفوان از مرجئه خراسان به شمار می آمده است، این نکته ای است که سعد بن عبدالله اشعری در اواخر قرن سوم به آن تصریح کرده است.^۲ خبری هم درباره مالک بن انس آمده است که کسی از او درباره «الرحمن علی العرش استوی» پرسید. مالک پاسخ او داد و سپس گفت تا طردش کردند. معلوم شد که آن شخص، جهّم بن صفوان است.^۳

لالکائی (م ۴۱۸) درباره جهّم و ارجاء، با سند خود شعری از سلیم بن منصور بن عامر نقل می کند:

أیها القائل إنی مؤمن إنما الإیمان قول و عمل
إنّما الأرجاء دین محدث سنّه جهّم بن صفوان

جهّم را به نوعی می توان در بحث صفات و تفسیر و تأویل آنها سلف معتزله به شمار آورد. اما گزارشی درباره ارتباط نزدیک جهّم بن صفوان با رهبران معتزله وقت، مانند

۱. السنه، ج ۳، ص ۴۲۵. جعد را در جایگاه «دهری-معتزلی» یاد می کنند؛ کسی که مؤدب مروان بن محمد بود؛ اما علمای شام نزد هشام بن عبدالملک شهادت دادند که او منحرف است. از شام به حران گریخت، بعد دستگیر شد، او را به عراق فرستادند و در آنجا به دست خالد بن عبدالله قسری روز عید قربان ذبح شد (انساب الاشراف، ج ۸، ص ۳۷۹؛ تاریخ الموصل، ج ۱، ص ۲۴۷). ندیم نام او را میان متهمان به زندقه آورده است (فهرست، ص ۴۷۲). اینکه جهّم با جعد بن درهم در عراق ملاقات کرده باشد، شاهد تاریخی ندارد.
۲. مناقب ابی حنیفه، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۸ (چاپ حیدرآباد، ۱۳۲۱ق).
۳. المقالات و الفرق، ص ۶ (سعد بن عبدالله اشعری، تحقیق محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۰ش).
۴. بحرالعلوم، تفسیر السمرقندی، ج ۱، ص ۳۹ (الشامله).
۵. شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة، ج ۵، ص ۱۰۷۷ ش ۱۸۵۲. بی مناسبت نیست اشاره کنیم میان دستاوردهای شاخص در حوزه های مختلف از «توحید جهّم» یاد شده است. شاعری گوید نحو مبزّد و کتاب های خوب خلیل بن احمد و تعبیر رؤیای ابن سیرین و توحید جهّم و فقه محمد [شافعی] و شعر کمیت و لحن غریض و معبد را به نانوادم؛ اما در ازای هیچ کدام نانی به من نداد (بنگرید: یتیمه الدهر، ج ۵، ص ۲۰۳).

واصل بن عطاء (۱۳۲م) یا عمرو بن عبید (۱۴۴م) در دست نیست، گرچه منبعی متأخر اشاره دارد که واصل شخصی به نام حفص بن سالم را به ترمذ فرستاد تا با جهم مناظره کند.^۱ می‌توان تصور کرد شدت حملات اهل حدیث به جهم، معتزله را وادار کرده بود از جهم اظهار براءت کنند.

درباره قرابت آرای جهم و معتزله، در منابع فراوان سخن گفته شده است.^۲ ندیم ذیل شرح حال هشام بن حکم گوید: «او در آغاز از اصحاب جهم بن صفوان بود؛ اما سپس با دلایل و نظر، به اصحاب امامت پیوست». این نکته را شیخ مفید هم تأیید کرده و نوشته است که بعد از ملاقات با امام صادق (ع) از عقیده جهمیه برگشت.^۳

از پاره‌ای نقل‌ها چنین به دست می‌آید که همسر جهم نیز اهل کلام بود و گاه به پرسش‌ها پاسخ می‌داده است. اصمعی گوید: همسر جهم آمد و مردی که آنجا بود، گفت: الله علی عرشه. همسر جهم گفت: محدود علی محدود. اصمعی گوید: این زن با این سخن کافر شد. سپس آنان را به ابولهب و همسرش تشبیه کرد.^۴ از ابوحنیفه نیز نقل شده است که گفت: همسر جهم نزد ما آمده و به تأدیب زنان ما پرداخت.^۵ در منبع دیگری از زنی صحبت شده است که مجالست با جهم داشته و در عراق به دیدن ابوحنیفه آمده و درباره خداوند و اینکه خدای تو کجاست که او را می‌پرستی، پرسش کرده است.^۶ این

۱. کتاب المقالات بلخی، ص ۱۶۰.

۲. بنگرید: الجهم بن صفوان و مكانته فی الفكر الاسلامی، ص ۱۶۱-۱۷۰. هرچند این بحث قدیمی است و در حال حاضر مصادر زیادی کشف و چاپ شده، اما اصول این تطبیق در آن آمده است.

۳. ابن ندیم، الفهرست، «تکلمة» ص ۷.

۴. اوائل المقالات، ص ۱۵۸ (قم، ۱۴۱۳). کراچکی هم گزارش این تغییر مذهب هشام را آورده است (بنگرید: بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۰ از کنز الفوائد). آنجا تصور شده است که او تجسمی بود و بعد که شیعه شده، از آن عقاید دست برداشته است؛ در حالی که اساساً جهمیه، سخت تنزیهی هستند.

۵. ابن ابی حاتم، الرد علی الجهمیه، ص ۵۵، ح ۱۰۲؛ اجتماع الجیوش الاسلامیه، ص ۲۱۵؛ نیز بنگرید: ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، (مدینه، ۱۴۲۵)، ج ۵، ص ۵۳.

۶. بخاری، التاریخ الأوسط، ج ۲، ص ۴۳؛ تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۵۰۲ (چاپ بشار).

۷. ذهبی، مختصر العلو للعلی العظیم، ص ۱۳۵ (تصحیح الالبانی، ۱۴۱۲ق).

داستان شبیه گفتگویی است که می‌گویند در آغاز میان جهم بن صفوان و سمنیه^۱ پیش آمد. حکایت به گونه‌ای نقل شده که ابوحنیفه از اینکه تمایلی به عقیده توحیدی جهم داشته تبرئه شود؛^۲ ولی به هر حال در منابع ابهامی در این باره هست. خبر دیگر اینکه مکی بن ابراهیم گوید: همسر جهم نزد همسر من ام ابراهیم آمد، او زنی دیدانی «دیدانیه»^۳ بود و دندان هایش آشکار بود. به همسر من گفت: این زن تو که از عرش سخن می‌گوید، چه کسی نجار عرش است؟ همسر من گفته بود: هر کسی که دندان‌های تو را نجاری کرده است.^۴ این مکی بن ابراهیم همان است که می‌گفت: من در سال ۱۳۲ جهم را در مسجد بلخ دیدم که: «يقول بتعطيل الله عن عرشه وان العرش منه خال».^۵ جهم در سال ۱۲۸ کشته شد و این تاریخ نباید درست باشد.

گذشت که جریان جهم و جهمیه، سیاسی نبوده است. طبعاً خبر مشارکت جهم بن صفوان در قیام حارث بن سریج، در تاریخ طبری آمده است،^۶ هرچند در منابع

۱. پس از این درباره این روایت شرحی خواهد آمد. سمنیه مربوط به آیین یا آیین‌هایی است که در شرق ایران و خراسان بوده است. در فارسی به آن شمینی گفته می‌شود. از نظر روض المعطار (ص ۳۷۱) به آیین [ملة] چینی، سمنیه گفته می‌شده است (تعلیقات المقالات والفرق، ص ۱۴۳). در مروج الذهب (۱۵۴/۱) در شرح عقاید چینی آمده است که هی ملة تدعى السمنية و اینکه عبادات آنان مانند بت پرستی قریش پیش از اسلام بوده است. آنان به خدا باور داشتند؛ اما بت‌ها را برای تقرب به خدا می‌پرستیدند. در اغانی (۱۰۳/۳) از شخصی از دی نقل کرده است که «فمال الی قول السمنية، و هو مذهب من مذاهب الهند». در پاورقی همان‌جا از جوهری نقل می‌کند فرقه‌ای بت پرست که قائل به تناسخ و منکر علم به وقوع اخبار هستند. نام منسوب به «سومنات» شهری در هند است. مقدسی نیز براهمه، سمنیه و معطله-کسانی که توحید را قبول دارند، اما رسالت را تعطیل می‌دانند در کنار هم آورده است (البدء و التاريخ، ج ۱، ص ۱۴۴). در این منبع، چند بار از باورهای سمنیه در مسائل مختلف یاد شده است (۱۸۷/۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۹/۴، ۱۹). «عموم مردم چین یا ثنوی هستند یا سمنی، معابدی پراز بت دارند» (۲۱، ۲۲، ۲۴، ۶۱، ۶۳).

۲. مختصر العلو، ص ۱۳۵، ش ۱۱۷.

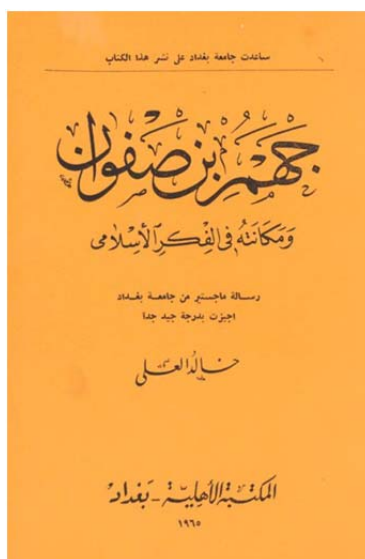
۳. در این باره بنگرید: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۳، ص ۲۴۳.

۴. ابن بطّة، الابانة الكبرى، ج ۷، ص ۱۸۹ (مدینه، دار الراية، ۹ ج).

۵. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۹۲ (تحقیق بشار).

۶. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۳۳۰. گفتگوی سلم بن احوز با جهم بن صفوان و کینه‌ای که از او در دل داشت، در طبری آمده است. سلم به عبدربه بن سیسن دستور داد او را بکشد (تاریخ طبری، ج ۷،

دیگری مانند یعقوبی و مروج الذهب نیامده است. در منابع آمده است که جهم بن صفوان نماینده حارث بن سریج بود و نامه‌ای از وی درباره سیره او بر مردم خواند؛^۱ در حالی که طبری در آنجا هیچ اشاره‌ای به عقاید وی و اینکه این عقاید سبب قتل او شده است، ندارد. اینکه او به دست عامل امویان کشته شد، در بسیاری از منابع قدیمی از جمله کتاب النسب هشام کلبی آمده است و نام قاتل - سلم بن احوز که رئیس پلیس نصر بن سیار حاکم اموی خراسان بوده و زمانی هم با یحیی بن زید در جوزجان جنگید - یاد شده است.^۲ او پس از مشاجره تندی با جهم بن صفوان و اینکه یمانی‌ها نباید بر ما تسلط یابند، به عبدربه بن سیسن دستور داد او را بکشد.^۳ اشاره کردیم که سر او را برای نصر بن سیار فرستادند.



۵۷۹

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۷، ص ۲۶۵.
۲. هشام بن محمد کلبی، جمهرة النسب، ص ۱۰۷؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۵۷، ج ۱۳، ص ۴۲.
۳. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۳۳۵.

بعدها و به تدریج که جریان جهمیه در مرکز حملات اهل حدیث قرار گرفت، به داستان کشته شدن او توسط امویان از این زاویه توجه شد و در کنار کشته شدن جعد بن درهم، مسئله به صورت مبارزه امویان - از دید اهل حدیث - با زندقه تصویر گردید. قبلاً اشاره کردیم مرجئه خراسان انقلابی و علیه امویان بودند و این مسئله در اصل موضع گیری جهّم علیه مروانیان و پیوستنش به جنبش حارث، ممکن است مؤثر باشد.

داستان تقابل جهمیه با امویان که سبب شد تا حدی اهل حدیث از آن چنین تفسیری ارائه دهند که گویی امویان با زندقه مبارزه می کرده اند، بعدها در باره معتزله هم پیش آمد. در واقع زمانی که معتزله با افکاری مشابه برآمدند، مبارزه با آنها نیز در چارچوب مبارزه با زندقه مطرح شد. ما تصویری کلی از نظر اهل حدیث برای مبارزه با زندقه داریم که با سیاست هم پیوند خورده است. امویان و عباسیان - البته جز جریان متوکل (م ۲۴۷) - و حتی تا حدی مهدی عباسی (م ۱۶۹) و هارون (م ۱۹۳) از نظر مبارزه با زنداقه در یک جبهه هستند. طبعاً جریان مأمون (م ۲۱۸) و دو جانشین بعدی او معتصم (م ۲۲۷) و واثق (م ۲۳۲) در جبهه مقابل قرار دارند. هرچه هست، این تصویر کلی سیاسی مطرح است؛ در حالی که داستان کشتن جهّم جنبه سیاسی و همراهی با حارث بن سربج داشته است و به نظر می رسد یکی - دو اشاره که بعدها در گزارشها آمده است، ساختگی باشد. بغدادی (م ۴۲۹) گفته است که جهّم به امر به معروف و نهی از منکر - شورش علیه حکومت - قائل بود و با سلاح علیه سلطان خروج کرد، در مرو کشته شد و سلم بن احوز مازنی از مازن تمیم در آخر بنی مروان او را کشت.^۱ این همان تصویر سیاسی است که از وی ساخته شد و گرچه اصل این خبر درست است، نیز اینکه برای تحقق امر به معروف و نهی از منکر وارد حمایت از حارث شد،^۲ قتل او ربطی به باورهای الهیاتی اش در باره صفات یا مسائل دیگر نداشت.

۱. الملل و النحل بغدادی، ص ۱۴۵ (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۲).

۲. این نکته ای است که در عبارت ابوالقاسم بلخی هم آمده است که جهّم با حارث بن سربج بر اساس امر به معروف و نهی از منکر خروج کرد (المقالات، ص ۲۰۵، تحقیق حسین خانصو، چاپ ۲۰۱۸ م).

به نظر می‌رسد متن مشخصی از جهنم برجای نمانده است؛ در واقع زمانی که ابو محرز جهنم بن صفوان در قیام حارث بن سریج علیه امویان شرکت کرد، اسیر شد و به سال ۱۲۸ کشته شد؛^۱ هنوز نگارش کتاب، بسیار دور از ذهن علمی جامعه بود. طبعاً اثر مکتوبی برجای نمانده است و آنچه از او و عقایدش می‌شناسیم، مطالبی است که دیگران گزارش کرده‌اند. در این زمینه، آنچه گزارش شده، اغلب از دل ردیه‌هایی است که اهل حدیث درباره او نوشته‌اند. بنابراین منبع قابل اعتمادی برای انتساب باورها به او نیست، بلکه باید با تکیه بر مطالب مختلف، تصویری از باورهای او به دست آورد.

متون ملل و نحل اسلامی، جهنم بن صفوان و جهمیه

جهمیه در تقسیمات کتاب‌های ملل و نحل چه جایگاهی دارد؟ ابتدا باید اشاره کنیم جهمیه برای اهل حدیث فرقه مهمی است که همواره علیه او می‌نویسند؛ اما در کتاب‌های ملل و نحل، فرقه‌ای معمولی است، مگر اثری که به نوعی جانبداری از اهل حدیث باشد. در واقع این اندازه که نام جهنم و جهمیه در آثار اهل حدیث آمده است، در کتاب‌های ملل و نحل دیده نمی‌شود؛ اگر هم باشد، غالباً ذیل مرجئه یا معتزله است.

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴) فرقه‌های اصلی را ده عدد می‌داند که عبارت‌اند از: «شیعه، خوارج، مرجئه، معتزله، جهمیه، ضراریه، حسینییه، بکریه، عامه اصحاب حدیث، و کلاییه».^۲ وی چنان‌که رسم اوست، ذیل مباحث موضوعی عقاید فرقه‌ها را می‌آورد؛ از جمله مثلاً درباره ایمان، عقیده جهمیه را بیان می‌کند.^۳ باز به هنگام بیان عقاید معتزله در حوزه‌های مختلف، از جهمیه یاد می‌کند و مهم‌ترین عقاید آنان را در زمینه بهشت و جهنم که پدید می‌آید و از بین می‌رود، نیز عقیده آنان را در ایمان و اینکه ایمان معرفت به خداوند است و کفر، جهل به خداوند، همچنین عقیده آنان را در این باره که انتساب

۱. تاریخ درج شده درباره کشته شدن وی، در اوائل المقالات، ص ۱۶۰ به اشتباه ۱۲۶ آمده است.
۲. مقالات الاسلامیین، ص ۵. اگر بین «عامه» و «اصحاب حدیث» چنان‌که در متن چاپی آمده، واو باشد، یازده فرقه می‌شود.
۳. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۴ (تحقیق زرزور).

افعال مردم به آنان مجازی است و در اصل همه چیز از خداست، آورده است. ضمن اینکه به نظر آنان درباره امر به معروف و نهی از منکر اشاره می‌کند و این را همراه خبر شرکت او در قیام حارث و کشته شدن او می‌آورد. اشاره‌ای هم به باور او در عدم جواز اطلاق «شیء»^۱ بر خداوند و نیز قول به خلق قرآن و نظریه اش درباره علم خدا دارد.^۲ این تمام آن چیزی است که اشعری درباره جهنم بن صفوان دارد.

ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (م ۳۱۸) شش فرقه اصلی را عبارت از «حروریه، روافضه، قدریه، جبریه، جهمیه و مرجئه» می‌داند و می‌گوید ۷۲ فرقه از اینها منشعب می‌گردد.^۳ وی تنها کسی است که شاخه‌های متعدد جهمیه را برمی‌شمرد و از این گروه‌ها یاد می‌کند: «معطلیه، مریسیه، ملتزقیه، واردیه، زنادقیه، حرقیه، مخلوقیه، فانیه، الغیریة، واقفیه، القبریة و اللفظیه».^۴ وی شرحی درباره هر کدام از این فرقه‌ها در جای دیگری از کتابش آورده است که به رسم خود همان جا نقد هم کرده است. هر کدام از این عناوین اشاره به موردی خاص از عقاید جهمیه دارد؛ برای مثال قبریة، برای کسانی است که عذاب قبر را قبول ندارند، مخلوقیه عنوانی است برای این باور که قرآن مخلوق است. نسفی به عنوان یک ماتریدی باور دارد اهل سنت و جماعت، نه مشبهی است که خداوند را مثل صورت انسانی بداند و نه جهمی که از ترس تشبیه، تمامی صفات و افعال الهی را انکار کند «افرطا جمیعا فی دعواهما».^۵ از عناوین بالا تأیید می‌شود درون خود جهمیه، گروهی به خلق قرآن، گروهی به توقف و تردید و

۱. اشعری می‌گوید: جهنم و شماری از زیدیه بر این باور بودند که اطلاق شیء بر خداوند درست نیست؛ چون شیء به معنای مخلوق است و این یعنی [خدا] مثل دارد (مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ج ۲، ص ۳۸۱). در این تفسیر شیء به معنای جسم دانسته شده و هر آنچه غیر خداست، جسم است. زرقان می‌گفت: به عقیده جهنم، «حرکت» هم جسم است؛ چون محال است که غیر جسم باشد، برای این که هر چه غیر جسم است، خداست (مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۲۶۱).

۲. مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۳. کتاب الرد علی اهل البدع، ص ۱۳۱ (تصحیح سید باعجوان، ۲۰۱۳).

۴. همان، ص ۱۳۴.

۵. همان، ص ۲۵۳.

گروهی بسنده به این می‌کردند که بگویند «الفاظنا بالقرآن مخلوقه». احمد حنبل می‌گفت واقفه نگویید، شکاک بگویید.^۱ از برخی نقل‌ها چنین به دست می‌آید که آنچه تا قبل از این منازعه مطرح بود، این بود که گفته شود قرآن کلام الله است؛ اما از زمانی که جهنم اصرار کرد قرآن خلق شده است، عالمان اهل حدیث به گفتن قرآن کلام الله بسنده نکردند و روی غیرمخلوق بودن آن اصرار کردند.^۲

ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹) فرق اصلی را شیعه، خوارج، معتزله، مرجئه، عامه، حشویه، جهمیه، ضراریه و مجبره می‌داند و ذیل هر کدام به آرا و فرق آنان پرداخته است.^۳ بلخی می‌گوید آنچه از عقاید خاص و متفرد جهنم در دست است - اگر آنچه نسبت می‌دهند حق یعنی درست باشد - اینکه بهشت و جهنم فانی خواهند شد. نیز اینکه «ایمان» تنها معرفت است بدون «اقرار» و اینکه افعال به طور حقیقی جز به خداوند منسوب نخواهد بود؛ البته خداوند قوه‌ای در آدمیان خلق کرده است که آنها فعل را انجام می‌دهند. در واقع «ارادة الفعل» و اختیار فعل را در آنان آفریده است. سپس درباره تفاوت عقیده ضراریه با جهمیه درباره افعال عباد و جبر توضیحی می‌دهد و به گفتگوی خود با آنها اشاره می‌کند. در توضیحی که او می‌دهد آمده است آنان شخص را فاعل حقیقی می‌دانند؛ تعبیری که جهنم نمی‌پذیرد و نسبت افعال را به عباد مجازی می‌کند؛^۴ منهای این نکته، در اصل به همان نظر جهنم معتقدند.^۵ وی به مناسبت، به شماری از آرای جهنم ضمن مباحث دیگر هم پرداخته است.^۶

مَلَطِي (م ۳۷۷) که بیشتر ردیه‌نویس است، ذیل بحث از زنادقه و معطله و تقسیم آنان به پنج فرقه، از جهمیه در جایگاه فرقه‌ای از آنها «و منهم الجهمیه» سخن

۱. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۲۵، ش ۱۷۷۷-۱۷۸۰.

۲. ابوبکر الاجری، الشریعة، ج ۱، ص ۱۸۷ (تحقیق عبدالله بن عمر دمیجی، ریاض، ۱۹۹۹).

۳. کتاب المقالات بلخی، ص ۸۳-۲۰۹ و بحث از جهمیه ص ۲۰۴-۲۰۶.

۴. کتاب المقالات، ص ۳۲۱.

۵. همان، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۶. همان، ص ۲۵۴.

می‌گوید.^۱ در مقایسه با آثار دیگر ملل و نحل، بحث وی بسیار مفصل و تحت تأثیر آثار اهل حدیث است؛ افزون بر اینکه درباره تک تک استدلال‌های جهیمیه نقد مفصل دارد.^۲ درباره این کتاب و مواضع آن برابر جهیمیه گزارش تفصیلی خواهیم داد.

ابوتمام نیشابوری (نیمه قرن چهارم) نیز در کتاب الشجره، فرقه‌ها را دو گروه می‌داند؛ گروهی که شریعت را از ایمان می‌دانند، گروه دوم که شرایع را از ایمان نمی‌دانند. جهیمیه در دسته دوم و در رأس آنهاست. البته اینها نیز دو گروه هستند: اول جبری‌ها که قدریه هستند و دوم مشبّهه. جهیمیه همراه با نجاریه و ضراریه و عده‌ای دیگر در گروه اول‌اند و مشبّهی به شمار نمی‌آیند. وی باورهای جهنم را چنین برمی‌شمرد: نخست: ایمان همان معرفت و تصدیق قلبی است، نه به اقرار و نه به شرایع. دوم: علم خدا محدث است. سوم: خداوند علم دارد که شیء پدید می‌آید نه اینکه علم دارد که بوده است. علم خدا همانند انسان و آسمان و تورات و فرقان و انجیل و ارض و همه مخلوق هستند. اگر علم غیرمخلوق باشد، معنایش این است که چیزی غیر از خدا، همواره با او بوده است. تکلیف اراده خدا درباره همه افعال عباد، از طاعات و معصیت هم همانند علم است و همه مخلوق خداست. اینجا رابطه اینکه چرا جهنم روی افعال عباد به عنوان اینکه فعل حقیقی خداوند است تکیه می‌کند، با مسئله صفات روشن می‌شود. همه آنچه انسان انجام می‌دهد، مثل آنچه حیوانات یا جمادات انجام می‌دهند، مثل خورشید و ماه و غیره همه «فعل خداوند» است. اینجا جبری بودن هم برای توحید است. گفتن اینکه فلان انسان کافر شد، مثل این است که بگوییم خورشید غروب کرد. خداوند به دلیل فعلی که خودش برای انسان آفریده، او را عذاب می‌کند، نه به دلیل فعلی که انسان انجام داده است. خداوند می‌تواند تمامی مردم و ملائکه مقرب را عذاب کند، چنان‌که می‌تواند همه منافقان و شیاطین را بهشت ببرد. اصل مسئله در توحید است؛ اگر کسی یا چیزی می‌توانست فعلی از حرکت و سکون بدون فعل خدا انجام دهد، تمام آسمان و زمین به هم

۱. الرد و التنبيه، ص ۳۰۰ (تصحیح ابومالک احمد بن علی آل القفیلی، ریاض، الناشر المتمیز، ۲۰۱۷).

۲. التنبيه و الرد، ص ۳۰۰-۴۴۵.

می ریخت.^۱ ترکیب دوگانه عالم از نظر جهنم، جسم و الله است. همه چیز جز خدا، جسم و مخلوق است. خداوند شیء هم نیست، بلکه «مُشِئِیْءُ الشَّیْءِ» است. شیء عبارت دیگری از جسم و مخلوق است. دیگر اینکه عذاب قبر و نکیر و منکر را منکرند. دیگر آنکه به قیام با شمشیر و پایین تر علیه سلطان جائر معتقدند. بهشت و جهنم را خلق شده نمی دانند و گویند بعد از برپایی قیامت خلق می شود. جایز هم هست که فانی شوند، چون فقط خداست که «هو الاول و الاخر».^۲

بغدادی (م ۴۲۹) مهم ترین فرقه ها را به این ترتیب معرفی کرده است: روافض، خوارج، قدریه و معتزله، مرجئه، نجاریه، جهمیه و کرامیه. بحث او از جهمیه تنها یک صفحه است.^۳

ابن حزم فرقه های اصلی را عبارت از اهل سنت، معتزله، مرجئه، شیعه و خوارج می داند و جهمیه را در این ترکیب نیاورده است؛ اما گویا جهمیه را از فرق مرجئه می داند؛ زیرا بلافاصله بعد از آن می گوید نزدیک ترین فرقه از مرجئه به اهل سنت، حنفی ها هستند و دورترین، جهنم بن صفوان و ابوالحسن اشعری و محمد بن کرام هستند. مقصودش تعریف اینها از ایمان است که ایمان را فقط عقد قلبی می دانند.^۴ جالب است که در بیشتر موارد، اشعریه و جهمیه و کرامیه را در یک جبهه می بیند. به شمار آوردن جهمیه در جایگاه فرقه ای زیرمجموعه مرجئه، در فرق الشیعه نوبختی دیده می شود.^۵

شهرستانی (م ۵۴۸) در باب اول کتاب ملل و نحل، از این فرقه ها یاد می کند: «معتزله، جبریه، صفاتیه، خوارج، مرجئه، شیعه». جهمیه که در سه مبحث صفات خدا، جبر

۱. کتاب الشجره ص ۴۲-۴۴ (باب الشیطان من کتاب الشجره، بریل ۱۹۹۸).

۲. همان، ص ۴۴-۴۵.

۳. الملل و النحل بغدادی، ص ۱۴۵.

۴. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۱، ص ۳۶۸. شرح کوتاهی هم که از عقاید دیگر جهمیه می دهد، ذیل بحث از «شنع المرجئه» است (بنگرید: الفصل، ج ۳، ص ۱۴۲).

۵. فرق الشیعه، ص ۶ (حسن بن موسی نوبختی، بیروت، ۱۴۰۴).

و ایمان، سه نظریه ویژه دارد، ممکن است در منابع مختلف به تناسب اوضاع فکری زمانه و حساسیت‌های کسی که در این باره می‌نویسد، زیرمجموعه معتزله، جبریه یا مرجئه قرار گیرد. شهرستانی جهمیه را زیرمجموعه «جبریه» می‌آورد، آنان را جبریه خالصه می‌نامد و در همان چند سطر که نوشته است، به هماهنگی آنان با معتزله درباره نفی صفات ازلی اشاره می‌کند و اینکه چند چیز بر آن افزوده‌اند.^۱ روشن است که او ملاک را در معرفی آنان به عنوان جبریه، عقیده جهمیه به جبر دانسته است؛ در حالی که عمده آنچه از آنان نقل شده، بحث درباره صفات خدا، خلق قرآن و مبحث ایمان و موارد دیگر است. در توضیحات وی، البته بحث از علم و قدرت^۲ خدا در نگاه جهمیه ابتدا آمده است و سپس درباره عقیده آنان به جبر توضیح داده شده است. بحث از خلود در بهشت و جهنم و نیز تعریف ایمان به معرفت در ادامه آمده و در ضمن تأکید شده است: «کان السلف، کلهم من اشد الرادین علیه». آنان جهنم را قائل به تعطیل مطلق دانسته‌اند.^۳ در بحث رؤیت خدا، اثبات خلق کلام، (خلق قرآن) و لزوم معرفت به عقل مقدم بر سمع، با معتزله همراهند.^۴ درباره رؤیت خدا، نظر معتزله بر این بود که اصولاً حواس نمی‌توانند خدای غیر جسم را ببینند؛ اما جهمیه حتی عقل را هم قادر به خداوند نمی‌دانستند.

اگر این حجم اندک بحث از جهمیه را در قرن پنجم و ششم کنار بحث‌های مفصلی بگذاریم که درباره جهنم در آثار اهل حدیث و السنه‌ها در قرن سوم و چهارم بود، درمی‌یابیم بعدها اهمیت جهمیه و دیدگاه‌های آنان در بحث صفات و جزآن، دست کم از چشم نویسندگان علم ملل و نحل و نیز در اعتقادی‌های قرن ششم به تدریج کم شده است. در واقع جهمیه، یک خط ممتد تاریخی مثل معتزله که در هر

۱. الملل و النحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۷ (افست قم، رضی، ۱۳۶۴ ش).

۲. جهنم درباره علم خدا بر این باور بود که خداوند از ازل عالم نبود تا آنکه علم را برای خود خلق کرد. درباره قدرت هم، مشابه همین را می‌گفت، گرچه قول دیگری را هم به او نسبت داده‌اند که خداوند را از

ازل قادر می‌دانسته است (بنگرید: تبصرة الادله، ج ۱، ص ۳۵۹).

۳. کلام الزنادقة و درون علی التعطیل (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۲۳، ش ۱۱۷۴).

۴. الملل و النحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۸-۹۹.

دو دوره برجستگی از میان عالمان داشت، به صورت مستقل ادامه نیافت. بخشی از دلایل آن به تندروری آنان در طرح مسائل و با یک فاصله زیاد از دیگر مسلمانان بود. افزون بر این بخشی از استدلال‌ها و دیدگاه‌های آنان نیز به معتزله منتقل شد و اگر اشاعره یا ماتریدیه کتابی در عقاید خود می‌نوشتند، بیشتر به نقد معتزله می‌پرداختند؛^۱ به همین دلیل کمتر مورد توجه قرار گرفتند. جالب است که بعدها زبیدی در تاج العروس، جهمیه را فرقه‌ای از خوارج معرفی کرد.^۲ میان آثار ادبی هم گاه نکته‌ای متفاوت درباره جهنم بن صفوان آمده است؛ از جمله در محاضرات آمده است که - بر خلاف معتزله که قائل بودند خداوند قادر بر ظلم هست، اما انجام نمی‌دهد - جهنم می‌گفت: «ان الله تعالى يفعل ما نعتقده ظلماً لكنه عدل: خداوند آنچه را ما ظلم می‌پنداریم، انجام می‌دهد؛ اما در واقع عدل است».^۳

اهل حدیث و جهمیه

منابع مخالف اهل حدیث، آنان را «حشویه» می‌گویند و نسفی که خود ماتریدی است، آنان را به گروهی که «کثیروا الاحادیث، و لایدرون ما فیها و ما طلبوا معانیها» وصف می‌کند.^۴ آنها شمار احادیث شان ده‌ها هزار بلکه صدها هزار است، برای هر چیزی روایتی دارند، از تأمل و تدقیق و بحث کلامی در آنها پرهیز می‌کنند و به ظاهر احادیث باور دارند.

منبع اولیه و اصلی برای شناخت جهمیه هرچند کاملاً دشمنانه، آثار اهل حدیث از قرن سوم هجری است. داستان این است که صدها روایت در کتب اهل حدیث پیرامون صفات خدا، نفی عقیده به تعطیل، اثبات عدم خلق قرآن و موارد دیگر وجود

۱. یک نمونه کتاب تبصرة الأدلة فی اصول الدین از ابومعین میمون نسفی ماتریدی (م ۵۰۸هـ) (به کوشش محمد الانور حامد عیسی، قاهره، ۲۰۱۱) است که اساساً در برابر معتزله نوشته و غالباً آنان را نقد کرده است. طبعاً موارد اندکی هم اشاره به آرای جهنم دارد.

۲. تاج العروس، ج ۱۶، ص ۱۲۴.

۳. محاضرات الادباء، ج ۲، ص ۴۳۹ (بیروت، دار ارقم، ۱۴۲۰ق).

۴. کتاب الرد علی اهل البدع، ص ۲۵۴.

دارد که به شدت ضد جهمی است. از زمانی که مباحث کلامی تنزیهی به معتزله منتقل شد، جهت‌گیری اهل حدیث علیه آنان شد و میان آنان نزاع پیش آمد. معتزله اهل حدیث را حشوی مذهب به همان معنایی می‌دانند که گذشت. به هر حال، میراث اهل حدیث شامل تمام متون مهم حدیثی قرن‌های سوم و چهارم و بعد از آن، ابوابی علیه جهمیه دارد؛ البته افزون بر آثار مستقلی که در این باره نوشته‌اند. آن زمان عمده‌ترین مسئله، بحث صفات است. در سنن ابن ماجه (۶۲/۱)، سنن ابی داود (۱۰۳/۷، ش ۴۷۲۱) و بسیاری از آثار «باب فی الرد علی الجهمیه» آمده است. این ابواب عبارت از احادیثی درباره رؤیت خداوند،^۱ حضور خداوند در آسمان، نزول خداوند به آسمان دنیا، قرآن [عدم خلق قرآن]، شفاعت، بهشت و جهنم، حوض، عذاب قبر، میزان و مواردی دیگر است. آثار احمد بن حنبل در جایگاه مهم‌ترین رهبر فکری اهل حدیث که اخبار و اقوالش شکل‌دهنده اصول و امهات مسائل و عقاید اهل حدیث است، نیز آثار پیروان او نظیر دارمی و دیگران، پر از مطالب مفصل در نقد و ردّ بر جهمیه است. در واقع باید مجموعه‌های «السنه»، مانند کتاب خود احمد بن حنبل، نیز السنّة خلال یا شرح اصول السنّة لالکائی را هم بر این مجموعه افزود؛ کتاب‌هایی که اغلب ساختار واحد و ادبیاتی نزدیک به هم با محتوایی یکسان دارند و کمتر نقلی است که فقط در یکی از آنها آمده باشد. بنابراین بدون مراجعه به آن آثار نمی‌توان ارزیابی مناسبی از جهمیه داشت. این امر ریشه در دشمنی اصلی اهل حدیث با جهمیه دارد؛ زیرا زمانی که اهل حدیث رشد کردند، جهمیه به‌ویژه در خراسان نفوذ چشمگیری داشت و سخت با آنان و احادیث آنان درگیر بود. جهمیه از

۱. نمونه‌ای از این احادیث که در سنن ابی داود (۱۱۷/۷) آمده، چنین است: عن جریر بن عبدالله، قال: کُنّا مع رسول الله - صلی الله علیه وسلم - جلوساً، فنظر إلى القمر ليلة البدر ليلة أربع عشرة، فقال: "إنکم ستروون ربکم عزّ وجلّ كما تروون هذا لا تضامون فی رؤیته. روایت دیگر درباره پایین آمدن خداوند به سماء الدنيا در سنن ابی داود (۱۱۵/۷): عن أبي هريرة، أنّ رسول الله - صلی الله علیه وسلم - قال: "يَنزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فيقول: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟ تعداد قابل توجهی از روایات رؤیت خداوند از ابوهریره است. بنگرید: ابوبکر الاجری، الشریعه، ج ۲، ص ۱۰۰۲-۱۰۰۴، ش ۵۹۷-۵۹۹.

همان آغاز احادیث تشبیه را انکار کردند؛ این درست زمانی بود که مجموعه‌های حدیثی مهم سنّی به تدریج میان اهل حدیث خراسان در حال انعقاد بود. ترمذی روایاتی در نزول خداوند به آسمان دنیا می‌آورد و پس از آن می‌گوید: «و اما الجهمیة فأنکرت هذه الروایات، و قالوا: هذا تشبیه». ^۱ به نظر حماد بن زید تمام تلاش جهمیة آن بود بگویند، خدا در آسمان نیست «لیس فی السماء شیء». ^۲ بالاتر از این، اهل حدیث بر این باور بودند که جهمیة عملاً خدا را عبادت نمی‌کنند و کافرند. ^۳

در واقع جهمیة، هویت اصلی اهل حدیث را در متقدم‌ترین زمان نضج‌گیری اختلافات فکری، یعنی اوایل قرن دوم زیر سؤال بردند. این دشمنی کم‌مانند سبب شد تا بعدها در ارزیابی‌های رجالی، هر کسی که کوچک‌ترین گرایش به باور یا باورهایی داشت که به جهمیة نزدیک بود، مُهر عدم مجاز بودن روایت از وی بر او ثبت شود. ^۴ جالب است بدانیم اهل حدیث که برای بیشتر بلکه همگی فرق مخالف حدیثی از رسول (ص) دارند، درباره جهمیة نیز دارند. ابومطیع نسفی چند حدیث در این باره نقل کرده است: عن عطاء، قال: بلغنا أنّ النبی (ص) قال: یخرج رجل من امتی یقال له جهم هو اضمرّ علی امتی من ابلیس. ^۵

۱. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۴۱ (چاپ شاکر).

۲. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۹۱، ش ۱۶۹۵؛ ص ۱۲۳، ش ۱۷۷۶.

۳. همان، ش ۱۶۹۷.

۴. الضعفاء الکبیر عقیلی، ج ۱، ص ۲۵۶. درباره منصور بن عمار قاض هم گفته شده: لا یقیم الحدیث، و کان فیه تهجّم من مذهب جهم (همان، ج ۴، ص ۱۹۳). درباره یحیی بن صالح وحاطی حمصی که او را «جهمی» خوانده، آمده است که «کأنه یری رأی الجهم». ظاهراً اینجا مقصود عقاید مرجئی است؛ چون افزوده است: و کان مرجئاً خبیثاً داعی دعوة، لیس بأهل لیروی عنه (الضعفاء الکبیر، ج ۴، ص ۴۰۸). درباره بشر بن السری گفته شده بود که جهمی است؛ اما ابن معین می‌گفت: بشر را دیده است که برابر کعبه ایستاده بود و علیه کسانی که او را متهم به جهمی کرده بوده، نفرین می‌کرد و می‌گفت: معاذ الله أن اکون جهمیاً (القسم الثانی من المعجم الاوسط للطبرانی، ج ۱، ص ۵۳۷، رساله فوق لیسانس، در کلیة اصول الدین، جامعة القاهرة، درج شده در الشامله).

۵. الرد علی اهل البدع، ص ۱۴۵. مصحح می‌گوید این حدیث را با این لفظ در هیچ منبعی نیافته است.

چنان که اشاره شد، بحث صفات خدا از مهم ترین مباحث بود؛ اما در مسئله نفی استطاعت و جبری بودن، میان جهیمیه و معتزله درّه عمیقی بود؛ اولی جبری مذهب و دومی اختیاری بود. بغدادی مدّعی است قدریه یعنی همین معتزله، جهیمیه را به دلیل جبری گری، تکفیر می کردند.^۱ از نظر آنان، جهیمیه، «جبریه خالصه» بودند.^۲ این جبری گری هم برای استوار کردن توحید و مداخله ندادن به نیروی دیگر بود. مسئله ایمان و تعریف آن و نیز بحث از بهشت و جهنم که خلق شده اند یا نه و آیا ابدی هستند یا خیر، از دیگر مسائل آنان بود که اهل حدیث روی آن تمرکز داشتند. در آثار اهل حدیث، دو فرقه ای بسیار منفور بود: یکی جهیمیه^۳ و دیگری قدریه. مرجئه، خوارج

۱. الفرق بین الفرق، ص ۱۹۹.

۲. اوائل المقالات، ص ۱۶۳ (قم، ۱۴۱۳ق).

۳. حجم زیادی از آنچه اهل حدیث در کفر و زندقه و واجب القتل بودن جهیمیه گفته اند، در السنه احمد بن حنبل آمده است. شمار فراوانی هم در السنه ابوبکر خلال، ج ۵، ص ۹۰-۹۸ آمده است. برخی عبارات کوتاهی که علیه جهیمیه و تکفیر آنان از قول بزرگان اهل حدیث آمده، به این شرح است: وقد قال عبدالرحمن بن مهدي: هما صنفتان فاحذرهما: الجهيمية والرافضة، فهذان الصنفان شرار اهل البدع. [چنان که از او نقل شده است که تنها گروهی از اهل اهواء باید آنان را دست شمشیر داد، جهیمیه اند؛ چون «قول منکر» می گویند (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۸۵، ش ۱۶۸۳)]. قال عبدالله بن المبارك: الجهيمية كفار زنادقة [و می گفت: ما سخن یهود و نصارا را می توانیم نقل کنیم اما جهیمیه را هرگز (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۸۶، ش ۱۶۸۶)]. وقال سلام بن أبي مطيع: هؤلاء الجهيمية كفار. [حدیثی زهیر بن نعیم أنه سأل سلام بن أبي مطيع عن الجهيمية فقال: كفار، فلا يصلى خلفهم، مسائل حرب بن اسماعيل الكرمانی، ج ۲، ص ۱۱۵۲ «رساله دکتري، جامعه ام القرى، ۱۴۲۲]. وقال إبراهيم بن طهمان: الجهيمية كفار. وقال عبد الوهاب الوراق: الجهيمية كفار زنادقة مشركون. وقال يزيد بن هارون: هم والله زنادقة عليهم لعنة الله. [سمعت رجلا سأل يزيد بن هارون فقال: يا أبا خالد ما تقول في الجهيمية؟ قال يزيد: زنادقة، زنادقة، زنادقة ومد بها صوته في الثالثة: مسائل حرب الكرمانی، ج ۳، ص ۱۱۴۸، السنه خلال، ج ۵، ص ۹۰، ش ۱۶۹۴]. وقال خارجه بن معصب: كفرت الجهيمية في غير موضع من كتاب الله. وقال عبد الحميد الحماني: جهنم كافر بالله. وقال أحمد بن إبراهيم الدورقي: بشر المريسي وأبو بكر الأصم كافران حلالا الدم.

و روافض در مراحل بعدی بودند. صفدی با تعبیر «كان السلف الصالح من اشد الناس ردًا على جهنم» به این دشمنی عمیق سلف صالح که همان رؤسای اهل حدیث‌اند، اشاره کرده است. با این حال او را «ذا أدب و نظر و ذكاء و فکر و جدال و مراء» وصف می‌کند.^۱ عنوان جهمیه و زندقه در بسیاری از آثار اهل حدیث در کنار یکدیگر آمده است.^۲

وقال قتيبة بن سعيد: بشر الميرسي كافر.

وقال عبدالرحمن بن مهدي: لو كان الأمر لي لقمتم على الجسر فلا يمر بي أحد يقول: القرآن مخلوق، إلا ضربت عنقه وألقيته/

وقال أيضًا: من زعم أن الله لم يكلم موسى يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه.

وقال إبراهيم بن أبي نعيم: لو كان لي سلطان ما دفن الجهمية في مقابر المسلمين.

وقال أحمد بن عبدالله بن يونس: لا نصلي خلف من يقول: القرآن مخلوق، هؤلاء كفار.

وقال سلام بن أبي مطيع: هؤلاء الجهمية كفار ولا يصلى خلفهم.

وقال عبدالله بن المبارك: من قال: القرآن مخلوق، فقد طلقت منه امرأته.

وقال خارجه بن مصعب: الجهمية كفار، بلغوا نساءهم أنهن طوالق. [و این جمله او: الجهمية كفار،

لا تنكحوا اليهم ولا تنكحوهم، مسائل حرب الكرمانی، تحقیق فایز حابس، جامعه ام القرى، ۱۴۲۲، ج ۱،

ص ۳۶۷، السنه احمد بن حنبل: ج ۱، ص ۱۰۵].

وقال البخاري رحمه الله: ما أبالي صليت خلف الجهمي والرافضي أم صليت خلف اليهود والنصارى،

ولا يسلم عليهم ولا يعادون ولا يناكحون ولا يشهدون ولا تؤكل ذبائهم؟ [به نقل از: مقدمه رساله الرد

على الجهمية، ابن حنبل، تصحيح صبري بن سلامه، ص ۱۱-۱۲]. این مورد را هم می‌توان افزود: حَفْصُ

بْنُ عَمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ: مَا كُنْتُ أُعْرِضُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ عَلَى السَّيْفِ

إِلَّا الْجَهْمِيَّةَ. قَالَ الرَّبَائِيُّ: هُمْ وَاللَّهِ كُفَّارٌ (شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج ۲، ص ۳۴۸).

ابومطیع نسفی از متکلمان ماتریدی بعد هم پس از شرحی از فرق دوازده‌گانه جهمیه می‌گوید:

جماعت [اهل سنت و جماعت] بر این باورند که: انهم كفار مرتدون معتزلون عما جاء به محمد(ص)

فاستتیبوهم، فان تابوا، و الا ضربت اعناقهم (کتاب الرد على اهل البدع، ص ۲۳۹). معتمر بن سلیمان

تیمی هم از پدرش نقل می‌کرد که گفت: هیچ قومی به اندازه جهمیه نسبت به اسلام بغض و کینه

ندارند (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۹۰، ش ۱۶۹۳).

۱. الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۰۹.

۲. خلق افعال العباد بخاری، ص ۱۴، ش ۱۱؛ کتاب الرد على اهل البدع والاهواء الضاله، ص ۱۱۷

(تصحیح سید باغجوان، ترکیه، ۲۰۱۳).

ابوالقاسم اسحاق بن ابراهیم ختلی بغدادی (۲۰۳-۲۸۳) در کتاب الدیباچ، شعری از ابن مبارک آورده که می‌گوید، اهل سبّ به ابوبکر و عمر و حتی عثمان نیست، همین‌طور با ابن عمّ رسول، یا زبیر و طلحه و نمی‌گویم علی در سحاب است. سپس گوید:

ولا اقول بقول الجهم، إنّ قولاً يضارع أهل الشرك

اقوال جهّم برخی اوقات، شباهت به سخن مشرکان دارد.

اشاره کردیم که بیشتر معلومات درباره جهّمیه در منابع اهل حدیث آمده است و بخش قابل توجهی از ردیه‌نویسی‌های نخست جریان اهل حدیث، علیه جهّمیه است. زمانی که کتاب‌های ردیه در قرن سوم نوشته شد، جهّمیه طرفدار خاصی به صورت یک فرقه مفصل و منسجم نداشتند؛ در واقع هیچ وقت یک گروه فرقه‌ای مجزا با هواداران مشخص مانند بسیاری از فرقه‌های بزرگ نبود. مطالبی که علیه جهّمیه گفته می‌شد، جز در پاره‌ای مسائل در بسیاری از موارد علیه معتزله بود. مسئله جبرگرایی و برخی از دیدگاه‌های خاص جهّم را باید از این کلیت جدا کرد؛ اما بحث صفات جدی بود.

۵۹۲

آینه پژوهش | ۲۰۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

چند ردیه بر جهّمیه توسط اهل حدیث در قرن سوم و چهارم هجری نوشته شده است. قدیمی‌ترین آنها الرد علی الجهمیه و الزنادقة، احمد بن حنبل (م ۲۴۱) (تحقیق صبری بن سلامه، ۱۷۵ صفحه) است که محور اصلی مبارزه با جهّمیه است. پس از آن، الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه، از عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶)، (تحقیق عمر بن محمود ابوعمر، چاپ ۱۴۱۲ق، ۶۸ص) است که صورت تفسیری-ادبی درباره موارد محل اختلاف از آیات و لغات مورد نظر است. سوم الرد علی الجهمیه از ابوسعید عثمان بن سعید دارمی (م ۲۸۰)، کویت، ۱۴۱۶، ۲۱۲ص) است. باید نقض الدارمی علی بشر المریسی را نیز از همین نویسندگان به این ادبیات

۱. کتاب الدیباچ، چاپ شده در «نوادر الرسائل»، ج ۴، ص ۷۹ (دمشق، دار البشائر، ۱۹۹۴)؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۲، ص ۴۵۱.

افزود. درباره آن مفصل سخن خواهیم گفت. کتاب دیگر الرد علی الجهمیه، از عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی (م ۳۲۸)، (تحقیق السنة الواضحه، ۱۱۸ص)، است. پس از آن الرد علی الجهمیه از ابوعبدالله محمد بن اسحاق بن محمد بن منده عبدی (م ۳۹۵)، تحقیق علی محمد ناصر الفقیهی، مجله الجامعة الاسلامیه، سال ۱۳، ش ۴۹، ستل ۱۴۰۱، ۲۳۲ص. رساله خلق افعال العباد هم از بخاری - که خود متهم به داشتن تمایلات جهمی درباره خلق قرآن است - با نام خلق افعال العباد والرد علی الجهمیه و اصحاب التعطیل (تحقیق فهد بن سلمیان الفهید، دار اطلس الخضراء، ۲۰۰۵) اثر دیگری در این ادبیات است. مقدمه این اثر مفصل (۴۹۳ص) و بر اساس روش نویسندگان سعودی، افزون بر زندگی مفصل بخاری، ردیه ای بر جهنم بن صفوان است.

نویسندگان یادشده در آثار دیگرشان هم علیه جهمی نوشته اند؛ نمونه آن ابن منده در کتاب التوحید است. «کتاب التوحید» های اهل حدیث، به نوعی علیه جهمی و بعد معتزله نوشته شده و بیشتر به آثاری در اثبات تشبیه می ماند.

محتوای این کتاب ها، متکی به شماری از محدثان سنی از نیمه قرن دوم تا اوایل قرن سوم است، کسانی که مکتب «سنت» را شکل دادند. برخی از آنها برجسته تر هستند؛ یکی عبدالله بن مبارک مروزی است که طبعاً با فرهنگ خراسان آشنایی داشت و مطالب متعددی از وی علیه جهمی و جهنم در دست است. دیگری نعیم بن حماد که در این باره فعال بود. این نعیم در سال ۲۲۹ در زندان سامرا درگذشت. احمد بن حنبل گفته است نعیم بن حماد برای حدیث نزد هشیم آمد و در اواخر عمر او و به نظرم کاتب ابوعصمه بود. وی احادیث منکر را روایت می کرد و جایگاهی در حدیث نداشت؛ اما از آنجایی که ابوعصمه به شدت علیه جهمی بود، نعیم بن حماد ردّ بر جهمی را از او فراگرفت.^۱ این خبر نیز جالب است که نعیم به عجلی - متوفای ۲۶۱ و نویسنده الثقات - گفت: من سه کتاب علیه جهمی ساختم، آنها را کتابت کن؛ اما

۱. احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ج ۳، ص ۴۳۷.

من قبول نکردم، مبدا چیزی از آنها در قلبم برود.^۱ در واقع نعیم از نظر اعتبار حدیثی ضعیف بود، اما سخت ضد جهمی بود.

«کان یتجهّم» و مشابه آن تعبیری بود برای کسانی که گرایش جهمی می‌یافتند و از نظر اهل حدیث، اعتبار احادیث شان مخدوش بود. یکی از آنها اسحاق بن ابی اسرائیل «الامام، الحافظ، الثقة» بود (متولد ۱۵۰) و محدثان زیادی از او روایت داشتند. وی قائل به «وقف» درباره قرآن شد و وقتی هم با طعنه می‌گفت: این بچه‌ها! می‌گویند: کلام الله غیر مخلوق، و مقصودش «دار الامام احمد» بود. احمد هم در مقابل او را «واقفی مشؤوم» می‌دانست، جز آنکه می‌گفت زیرک و صاحب حدیث است. درباره این اسحاق گفته شده است که سر نودسالگی جهمی شد. گفته‌اند کسی چون او در حفظ و ورع نبود. اشکالش همین بود که «انه کان یتجهّم».^۲ درباره اسماعیل بن عبدالله قرشی که قاضی دمشق هم بود، گفته شده «فصدوق یتجهّم».^۳ درباره یحیی بن صالح وحاطی هم با وجود آنکه ثقه بود، گفته شد: «تُكَلِّمُ فِيهِ لِرَأْيِهِ وَتَجَهَّمَهُ».^۴ این مورد را اشاره کردیم تا روشن شود گرایش به جهنم و افکار او، خود عاملی برای تضعیف اعتبار اشخاص در روایت حدیث بود. ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اسلمی مدینی، از محدثانی بود که گفته می‌شد تمایلات جهمی داشت. ابن مبارک که شهره به ضدیت با جهمیه بود، از او روایت نمی‌کرد. یحیی بن معین گفته بود او «کان کذابا، کان قدربا، و کان رافضا». نعیم بن حماد می‌گفت: من بیش از پنجاه دینار صرف کتاب‌های او کردم. یک بار کتابی به ما داد که در آن «قدر» بود و کتاب دیگری که «رأی جهنم» در آن بود. آن وقت کتاب جهنم را به من داد خواندم و فهمیدم. به او گفتم: اینها را رأی تو است؟ گفت آری. بعد از آن شماری از کتاب‌هایش را از بین بردم و دور ریختم.^۵

۱. الثقات عجلی، ص ۴۵۱ (تصحیح قلجی).

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۴۷۶-۴۷۷ (چاپ مؤسسة الرساله).

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. من تكلّم فيه و هو ثقه، ص ۵۴۳ (ذهبی، تحقیق عبدالله بن ضیف الله الرحیلی، ۲۰۰۵).

۵. ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۶.

در منابع دیگری هم آمده است که نعیم شاگرد ابو عصمه بود؛ ابو عصمه خراسانی بود و به این ترتیب اطلاعات یاد شده از این طریق به حماد رسیده بود. خودش می گفت من زمانی جهمی بودم؛ بنابراین سخن آنان را می فهمم، برای همین دانستم که کار آنها به تعطیل می گراید.^۱ نام او در اسناد رساله دارمی علیه بشر مریسی دیده می شود.^۲ نعیم علائق مشبّهی فراوانی دارد و از این جهت، منتقد جهیم بن صفوان به شمار می آید. ابن عدی در کامل به نقل از ابن ابی مصعب آورده است: خانه نعیم کنار آبی بود که در سکه منسوب به ابو حمزه السکری می گذشت. کتاب هایی علیه ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی نوشت و سیزده کتاب [در منابع دیگر سه کتاب] رد بر جهمیه نوشته و متخصص در مبحث فرایض بود^۳ و برای همین او را نعیم الفارض [ارث] می نامیدند. خبری هم از زندانی شدن نعیم بن حماد در عراق است که باید مربوط به دوران محنت باشد. در زندان از او می پرسند آیا در قرآن نیامده است: لاتدرکه الابصار؟ گفت: این مربوط به دنیا است و خدا در آخرت دیده خواهد شد.^۴

۵۹۵

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

نکته دیگر توجه به این نکته است که در برخی از موارد، وقتی عقیده ای به عنوان جهمیه محکوم می شود، روشن نیست که نویسنده در حال رد فرقه ای با نام جهمیه است یا این لفظ را بر هر کسی اطلاق می کند که مثلاً قائل به خلق قرآن است. در واقع عنوان جهمی معنای خاص خود را دارد. درحقیقت بیشتر این آثار میان عقاید جهمیه و معتزله خلط کرده اند. به احمد بن حنبل منسوب شده که گفته است: هر کسی که قرائت به قرآن را مخلوق بداند، «جهمی» است و «هر جهمی کافر» است. ابن قتیبه این را از احمد نقل کرده، اما نسبت آن را کذب می داند.^۵ اغلب و با توجه به شهرت دیدگاه های جهیم در زمینه صفات و خلق قرآن به معتزله، دو مفهوم جهمیه و معتزله از نظر اهل حدیث منطبق بر یکدیگرند؛ غافل از اینکه جهیم بن صفوان، یک

۱. تاریخ بغداد، تصحیح بشار، ج ۱۵، ص ۴۱۹.

۲. نقض الدارمی علی المریسی، ص ۱۰۱، ۳۳۳، ۳۳۴ (تصحیح الشوامی).

۳. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۸، ص ۲۵۲.

۴. لالکائی، شرح السنه، ح ۸۳۵؛ ابن ابی حاتم رازی، الرد علی الجهمیه، ص ۵۰، ح ۸۷.

۵. الاختلاف فی اللفظ، ص ۶۰ (تحقیق عمر بن محمود، ریاض، دار الرایه، ۱۴۱۲ق).

جبری مذهب هم هست؛ از این رو مورد انکار معتزله قرار دارد.^۱ بشر بن معتمر هم در شعری، جهنم را بیرون از دایره معتزله می‌داند.^۲

اهل حدیث، جهنم بن صفوان یا مکتب وی با عنوان جهمیه را هم ردیف با «زندقه» می‌آورند؛ چنان‌که عنوان کتاب احمد بن حنبل رد بر جهمیه و زنداقه است. در یک مرثیه قدیمی که در رثای سفیان بن عیینه (م ۱۹۸) سروده شده، با ستایش از او و اینکه وقتی او مرد، دیگر چه کسی است که از قول او از زهری حدیث نقل کند «من للحدیث عن الزهری حین ثوی / او للاحادیث عن عمرو بن دینار»، مرگ او را سبب خوشحالی مخالفان می‌داند و از جمله می‌گوید:

و من زنداقه، جهنم، یقودهم
و ملحدین و مرتابین قد خلطوا
قودا الی غضب الرحمن و النار
بسنة الله أهتارا بأهتارا^۳

در همین فاصله زمانی یعنی قرن سوم، دست‌کم سه رساله در رد قائلین به خلق قرآن هست که می‌تواند هم‌زمان علیه جهمیه و معتزله باشد. نخست الحیده و الاعتذار فی الرد علی من قال بخلق القرآن، ابوالحسن عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکی (م ۲۴۰) (تحقیق علی بن محمد بن ناصر الفقهی، مدینه، ۱۴۲۳، ۸۹ ص)، دیگری الرد علی من یقول القرآن مخلوق، از ابوبکر احمد بن سلمان بن حسن نجاد (م ۳۴۸) (کویت، ۷۱ ص)، سوم رساله فی أن القرآن غیر مخلوق، از ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق بغدادی حربی (م ۲۸۵) تصحیح علی بن عبدالعزیز علی الشبل (ریاض، دارالعاصمه، ۱۹۹۵، ۶۱ ص). این کتاب‌ها متمرکز روی بحث خلق قرآن و ارائه استدلال‌های کلامی بر اثبات غیرمخلوق بودن قرآن از نظر اهل حدیث و علیه مخالفان است که یا مانند جهمیه قرآن را مخلوق می‌دانند یا واقفه هستند و در برابر

۱. خیاط معتزلی، الانتصار، ص ۱۲۶ (قاهره، ۱۹۲۵ م). تأکید می‌کند که جهنم از معتزله نیست. اشاره وی به عقیده او درباره علم الهی است و اینکه علم ازلی لذاته ندارد. البته - طبعاً به دلیل دیدگاه‌های ضد تشبیهی او - می‌گوید وی «موحد» است هرچند معتزلی نیست.

۲. الانتصار، ص ۱۳۴.

۳. عیون الاخبار ابن قتیبه، ج ۲، ص ۱۵۱.

پرسش مخلوق بودن و نبودن، سکوت کرده و به صرف گفتن «القرآن کلام الله» بسنده می‌کنند یا دست کم مانند «کرایسی» می‌گویند لفظ ما به قرآن مخلوق است.

بخشی از دامنه بحث صفات، به عرش بر می‌گردد؛ اینکه خداوند در آسمان است و ثانیاً روی عرش نشسته یا قرار دارد. جهنم این مطالب را نمی‌پذیرفت و طبعاً آثار مستقلى درباره عرش و درواقع علیه او نوشته شده است. از جمله کتاب العرش و ما روی فیه از ابوجعفر محمد بن عثمان بن ابی شیبه عسی (م ۲۹۷) (ریاض، مکتبه الرشد، ۱۹۹۸) که به طور عمده نقد جهمیه است؛ زیرا آنان عرش را به معنایی که اهل حدیث و مشبهه می‌فهمیدند، قبول نداشتند.

خالد العسلی در کتاب مستقلى که درباره جهنم بن صفوان نگاشته است، به طور مرتب از جهمیه متقدم و متأخر سخن می‌گوید و بر آن است تا تأکید کند عقاید این فرقه تطور یافته است؛ با این حال تأکید دارد منابع موجود، پاره‌ای باورها را به آنان نسبت می‌دهند؛ اما به هیچ روی روشن نمی‌کنند که از گروه متقدم سخن می‌گویند یا متأخر.^۱

تقریباً تمامی کتاب‌های ملل و نحل به جهمیه و حتی فرقه‌های متعدد زیرمجموعه آن اشاره کرده‌اند. روشن است که به دلیل عدم ارجاع به منابع متقدم و روش آنان در رونویسی از یکدیگر، نمی‌توان به آنها با اطمینان ارجاع داد. شاید بهترین و نزدیک‌ترین راه، گزارش مطالبی باشد که در چند کتاب متقدم رد بر جهمیه آمده است.

۱. خالد العسلی، الجهنم بن صفوان و مکانته فی الفکر الاسلامی، ص ۲۳-۲۴. این کتاب سال ۱۹۶۵ منتشر شده و تصورش بر این بوده است که آنچه ابن‌ابی‌حاتم یا کنانی در رد جهمیه نوشته اند، مفقود شده است (ص ۲۵-۲۶)؛ درحالی‌که بیشتر این کتاب‌ها در حال حاضر به چاپ رسیده است. من در این مقاله با وجود اینکه متن استاد فان اس را مطالعه کردم، اما استفاده‌ای نکردم. بی‌شک نکات بسیار مهم دارد؛ اما خواستم این رساله گزارش مستقلى باشد. کسی که دوست دارد کامل‌تر بداند، حتماً باید آن را بخواند (کلام و جامعه، ج ۲، ص ۶۹۳-۷۱۵، ترجمه الهام حسینی بهشتی، سید محمدرضا بهشتی، قم، دانشگاه ادیان، ۱۴۰۱ ش). بیفزاییم دو جلد کتاب هم با گرایش سلفی و از همان منظر ردیه‌نویسی‌های آنان علیه جهنم با عنوان مقالات الجهنم بن صفوان و اثرها فی الفرق الاسلامیة توسط یاسر القاضی (ریاض، اضواء السلف، ۲۰۰۵) در ۹۷۰ صفحه منتشر شده است.

آنچه از عقاید متفاوت از اهل حدیث و گاهی معتزله به جهنم بن صفوان ارجاع شده، متمرکز روی چند اصل است. میان منابع ملل و نحل، گزارشی که از بندهای باورهای او در تبصرة العوام آمده، جالب و تقریباً مشتمل بر آن چیزی است که به وی منسوب شده است:

بدان که جهنم صفوان بدعت و مقالت او بترمد ظاهر شد و سلم بن احوزمانی او را بکشت بمرودر آخر ملك بنی امیه و بدعت‌های او بسیارست اندکی یاد کنیم و آن هشت چیزست که از همه فضایح وی زشت‌ترست و ظهور مقالات جهنم در زمان تابعین بود:

اول گوید خدای تعالی چیزی بیافرید و نام او رحمن پس عرش بیافرید، و گفت الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوِي یعنی آن رحمن مخلوق. [این بند به این صراحت در آنچه به جهنم منسوب شده، نیامده است].

دوم آنکه گوید خدای تعالی را وصف نشاید کرد بآنکه او شیعی است و نه شاید گفتن که عالم و حی و سمیع و بصیر و موجود، و بحول و قوت وصف نشاید کرد، و روا بود که گویند قادرست، زیرا که فاعل جز وی نیست و نشاید وصف او کردن بهر چه در قرآن و سنت آمده است از اسما و صفاتی که آن مشترکست پس لازم بود که او را جز از خالق و رازق و قادر و اله نتوان گفت،

سیم آنکه گوید خدای تعالی عالمست بعلمی محدث و در ازل عالم نبود،

چهارم آنکه گوید که چون خلاق که اهل بهشت باشند، در بهشت روند و اهل دوزخ در دوزخ آنکه بهشت و دوزخ با جمله مخلوقات نیست شوند و جز از خدای تعالی هیچ نماند و خدای در قرآن می گوید: *أَكُلْهَا دَائِمٌ*، مأکولات بهشت دایم بود و می گوید: *عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ*، عطائست که هرگز قطع نشود و می گوید: *خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا*، اهل دوزخ از کفار همیشه در دوزخ باشند،

پنجم آنکه گوید خلق را هیچ قدرت و فعلی نیست و ایشان مضطر و ملجأند بر افعال چنان که درخت مضطرست در حرکت چون باد وی را بجنباند و کوه مضطر ثابتست و اضافت با بنده بر سبیل مجاز بود نه بر حقیقت چنان که گویند درخت

می جنبید و آب میرود و دریا ایستاده است، ایشان را در آن هیچ فعل نیست حیوان نیز [بر] همین مثال بود و او هیچ فعل نتواند کردن البتّه.

هشتم گوید حقّ تعالی معلوم خلق نیست، زیرا که معلوم، مخلوق بود.

هفتم گوید نشاید که کسی گوید الله یا رب خدای من یا خالق منست زیرا که خدای را نتوان دیدن و هر چه نتوان دیدن خبر دادن ازو محال بود، هشتم گوید قدرت و مقدور و علم و معلوم یکی باشد.^۱

اصولی که گذشت، تقریباً اجمالی است از آنچه در منابع پیشین به جهنم نسبت داده شده و نویسنده تبصره به سادگی در عبارات فارسی آن را آورده است. طبعاً برخی از آنها ممکن است نیازمند توضیح باشد.

خطوط اصلی اندیشه‌های جهنم

مهم‌ترین و نخستین اصل در دیدگاه‌های جهنم بن صفوان در حوزه توحید است و چنان‌که احمد بن حنبل هم نوشته است «وکان اکثر کلامه فی الله تعالی».^۲ در این زمینه، بحث اصلی درباره صفات خداوند است. مسلمانان در این باره به دو گرایش کلی تمایل دارند؛ گروهی که صفات قرآنی و وارد شده در احادیث را به خداوند نسبت می‌دهند که بر دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که ظاهر برخی از صفاتی که استشمام تجسیم از آن می‌شود را قبول دارند و گاهی آنچه در احادیث هم آمده - مثل نزول خداوند از آسمان به آسمان دنیا - را قبول دارند، گروهی بحث مجاز یا مشابه آن را مطرح کرده و منکر تجسیم هستند. در مقابل این مجموعه، جهنم بن صفوان است که او را با وصف «معطله»^۳ یاد کرده‌اند؛ کسی که از اساس منکر انتساب صفات به

۱. تبصرة العوام، ص ۵۶ (تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳).

۲. الرد علی الجهمیه و الزنادقه، ص ۹۳ (تصحیح صبری سلامه).

۳. عنوان معطله، لقبی بود که اهل حدیث به جهمیه می‌دادند و در عوض به گفته حرب بن اسماعیل کرمانی، جهمیه، اهل سنت را «مشبهه» می‌نامیدند. بنگرید: مسائل حرب الکرمانی، ج ۳، ص ۹۸۵ (رساله دکتری، دفاع شده در ۱۴۲۲ دانشگاه ام القری، و متن در الشامله).

خداوند است. در واقع خدا را چیزی می‌داند، صفات را چیزی دیگر و در حقیقت مخلوق خداوند. او در تهذیب توحید تا آنجا می‌رود که صفات را نوعی اسامی بی‌ارتباط با مسمی می‌داند و می‌کوشد خدای منزّه از هر صفت و اسمی را معرفی کند. بحث اسم و مسمی و اینکه اینها یکی هستند یا دو چیز، از مسائل اختلافی میان مشبّه و جهّمیه بود. جهّمیه به عکس صفاتیّه و حتی معتزله آنها را دو چیز می‌دانستند. در اینجا، طبعاً نه تنها نقطه کامل مقابل مشبّه است، از معتزله نیز فراتر می‌رود و لاجرم نوعی از خداشناسی و توحید را از خداوند به دست می‌دهد که از نظر مشبّه و احیاناً معتزله، دیگر چیزی به نام خداوند - اگر هم هست - بسیار مبهم است. این نوع از تفکر درباره خداوند، با فکر عربی و بدوی به هیچ روی سازگاری ندارد و در خالص سازی مفهوم خدا در نقطه اوج قرار دارد؛ چیزی که البته از نظر دیگران به معنای تعطیل معرفه الله است. از نظر مشبّه و حتی گروه‌های معتدل مانند اشاعره، معتزله نیز معتقد به «نفی صفات» از خداوند هستند؛ در حالی که معتزله چنین اتهامی را انکار می‌کنند. در واقع الهیات خداشناسانه جهّم، به عنوان یکی از نخستین مکتب‌های الهیاتی در دنیای اسلام، در این مقطع در خراسان مطرح شده و نمی‌دانیم دقیقاً پیش از او چنین تفکری وجود داشته است یا خیر. اینکه آیا افراط کسانی مانند مقاتل بن سلیمان که مشبّهی است او را در این سوی قرار داده و سبب انکار هر نوع صفت تحدیدی برای خدا شده است، دقیق نمی‌دانیم. در واقع در این تفسیر، اقدام او کاری عکس‌العملی در مقابل مشبّه است؛ کسانی که خداوند را در آسمان و روی عرش می‌دانستند و جهّم حاضر به قبول چنین خدایی نبود. به هر حال این مسئله اساس تفکر الهیاتی جهّم است. جزئیات این باور در کتاب‌های ملل و نحل و منابع دیگر آمده و ما در ادامه با گزارش برخی از آثار به برخی از این موارد اشاره خواهیم کرد.

مورد دوم پس از بحث صفات، مسئله خلق قرآن است که بر اساس داده‌های موجود، نخستین بار جهّم بن صفوان - و بنا به ادعایی او از جعد بن درهم و جعد از بیان بن سمعان - آن را مطرح کرده است. این مسئله نیز به نوعی مربوط به بحث صفات و به ویژه در مورد «تکلم خداوند» است. محتمل است که تعبیر «کلام» اسلامی برگرفته از این بحث

باشد. گفته شده است که در آغاز گفته می‌شد قرآن کلام الله است؛ اما از وقتی که در مکتب مأمون، به طور رسمی بحث از مخلوق بودن آن مطرح شد، مخالفان روی عدم مخلوق بودن تأکید کردند. با این حال مکتبی موضع واقفه را ترویج می‌کرد و به همان «القرآن کلام الله» بسنده می‌نمود. بعدها نوعی تفکیک مطرح شد و آن اینکه قرآن نامخلوق است، اما الفاظ ما به قرآن یا همان قرائت قرآن، مخلوق است. نکته جالب این است که منابع قدیم، بخاری را از این زاویه متأثر از جهنم دانسته‌اند؛ زیرا او هم گفته است که «الفاظنا فی القرآن مخلوقه» و در اینجا قرائت مردمان از قرآن «تلفظ مردمان به قرآن یا به عبارتی قرآن خواندن» در کنار دیگر «افعال العباد» آمده که همه آنها مخلوق خداست؛ در حالی که اصل قرآن را که در مصاحف آمده، غیرمخلوق دانسته است.^۱ موقعیت بخاری میان اهل حدیث، سبب شده است تا به آرامی از کنار این باور او عبور شود؛ در حالی که

۱. اصل این اختلاف، به نوعی برداشت و تفسیر متفاوت از «کلام» یا همان «سخن گفتن» باز می‌گردد. وقتی می‌گوییم خدا با موسی «سخن» گفت یا می‌گوییم «قرآن کلام» خداست، مقصود از کلام چیست؟ سه فرض وجود دارد؛ اول اینکه کلام، همین الفاظ و کلمات است و ربطی به معنا و حقیقت آنچه انتقال می‌یابد ندارد. این کلمات از نظر جهمیه و معتزله، مخلوق خداوند است، چه الفاظ و کلمات قرآن باشد چه آنچه با موسی «گفته» و «تکلم» شده است. در اینجا وقتی خداوند متکلم است، برای این الفاظ است و بنابراین «کلام الله» امری جدای از خداوند و طبعاً مخلوق است. تفسیر دوم این است که کلام ربطی به این الفاظ و کلمات ندارد، «معنای» اصلی آن - حتی اگر تکلمی نداشته باشد - مراد است. یعنی صفتی است در ذات خداوند. طبعاً اگر به این کلمات و الفاظ کلام می‌گوییم، مجازی است، وگرنه معنای اصلی همان صفت تکلم در مقام ذات است (اشاعره، تعبیر «کلام نفسی» را که همان مفاهیم و معانی و صور کلماتی است که در ذهن - پیش از تکلم به معنای به‌کاربردن الفاظ و کلمات - وجود دارد، برای توضیح همین وضع به کار برده‌اند). در تفسیر دیگر می‌شود گفت اطلاق کلام بر هر دو مورد، یعنی مرحله معنا و اصل آن و الفاظ و کلمات لفظی و زبانی، به صورت مشترک لفظی است و باید در وقت استعمال، روشن کرد کدام یک مراد است. وقتی کلام الله در مقام این الفاظ و کلمات است مخلوق است، و این خود را در عبارت «لفظی بالقرآن مخلوق» نشان می‌دهد؛ اما اگر به اعتبار معنا، یعنی اصل قرآن به کار رود، غیر مخلوق است. تفسیر دیگر این است که هر دو را، یعنی الفاظ و کلمات را با معنا، یک جا مصداق تعبیر «کلام» بدانیم و همه را غیر مخلوق؛ این عقیده اهل حدیث و همان است که احمد بن حنبل و پیروانش می‌گویند که مطلقاً «کلام الله، غیر مخلوق» است و یعنی ما حق گفتن اینکه الفاظ ما به قرآن مخلوق است را نداریم.

اهل حدیث و از جمله احمد بن حنبل، در انکار و محکومیت کسی که اصل یا قرائت و تلفظ به آن را مخلوق بداند، فرقی نمی‌گذارد. بخاری رساله‌ای با عنوان «خلق افعال العباد» (تصحیح عبدالرحمن عمیره، دارالمعارف السعودیه، ریاض) دارد و این باور خود را در آن آورده است که قرائت قرآن از جمله فعل عباد است و طبعاً بر اساس باور جبری او مخلوق خداوند است. «رجلا قام إلى البخاری، فسأله عن اللفظ بالقرآن. فقال: أفعالنا مخلوقة، و ألفاظنا من أفعالنا».^۱

درباره علم الهی هم سخن جهّم شگفت است و آن اینکه علم خدا امری جز خداوند و بنابراین مخلوق است. خداوند در ازل علم نداشت و پس از خلق علم برای خود، عالم شده است. این مسئله نیز به نوعی به بحث صفات باز می‌گردد. جهّم به دنبال خدایی است که هیچ صفتی به خود نگیرد، نه صفات انسانی که حتی صفاتی خاص خودش که بوی محدودیت می‌دهد. به عبارت دیگر می‌دانیم برخی از صفات، صفات ذات هستند و برخی فعل. برای جهّم اینها فرقی ندارند و نباید مسئله توحید خداوند را با بحث از صفات که ازلی باشند، مثالی برای خداوند خواهد بود، ویران کرد.

مسئله مهم دیگر در عقاید جهّم، انکار رؤیت خداوند در قیامت است؛ نکته‌ای که مقاتل بن سلیمان، رقیب او در مرو سخت مدافع آن بود و در میان اهل حدیث و سپس در مرحله بعد در میان اهل سنت استوار شد. در مقابل عقیده جهّم میان معتزله استوار شد.

مورد دیگر در افکار جهّم، جبری بودن اوست؛ چنان‌که مکتب وی را در این مسئله، جبریه خالصه می‌دانند. او افعال عباد را نه منسوب به بندگان، بلکه درحقیقت منسوب به خداوند می‌داند و اگر فعلی به بندگان نسبت داده می‌شود، صرفاً امری مجازی است. وقتی در بحث از صفات از خداوند و قدرت اراده او در عالم سخن به میان می‌آید، جهّم نمی‌تواند فعلی را به جز خداوند نسبت دهد. هرچه هست، بر اساس این منابع موجود، او جبری کامل است. در این باب گویی نزدیک به مشبهه و

۱. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۲۳۱.

اهل حدیث و از معتزله دور است. به نظر می‌رسد جهنم بر این باور است که عقیده به جبر، در مقابل عقیده به اختیار به معنای وجود استطاعت در بشر، به توحید مطلق نزدیک‌تر است. از آنجایی که خداوند قدرت انجام فعل را در انسان گذاشته است، به مجاز می‌توان افعال را به بندگان نسبت داد. اما این قدرت چیزی به نام اختیار درست نمی‌کند. این قدرت درست همانند آن چیزی است که خداوند در درخت یا در حیوانات قرار داده است. همان‌طور که او را بلند قامت آفریده، چنین اراده‌ای هم در او نهاده است؛^۱ مثل اینکه بگوییم خورشید غروب کرد، اینجا هم می‌گوییم انسان فلان کار را انجام داد. می‌دانیم که اهل حدیث و حتی اشاعره هم متهم به جبری‌گری هستند؛ اما به‌ویژه در مذهب اشعری و همین‌طور ماتریدی با تعابیری خاص می‌کوشند برای تصحیح مسئولیت آدمی در قبال کارهایش، نوعی اختیار را به او بدهند. چنان‌که در مکتب اشعری از عاملیت انسان یاد می‌شود، هرچند فاعلیت به خداوند انتساب می‌یابد.

۶۵۳

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

در مقایسه میان مرجئه و جهنم بن صفوان، باور او درباره تعریف ایمان نشان می‌دهد که او عقیده خاص خویش را دارد و آن اینکه «معرفت به خداست و بس، چنان‌که کفر جهل به خداوند است».^۲ عقیده اشعری این است که ایمان «تصدیق قلبی» است؛ چنان‌که مرجئه اقرار زبانی را مهم می‌دانند و اهل حدیث روی اقرار زبانی، تصدیق قلبی و عمل به ارکان «اینکه شرایع جزو ایمان است» تأکید دارند. تعریف جهنم به نوعی در ساختمان الهیاتی کلام او می‌تواند هماهنگ با دیدگاه‌های دیگر او باشد؛ هرچند این عقیده او را تا حدی به مرجئه نزدیک می‌کند. گرچه مرجئه ایمان را اقرار لفظی شهادتین می‌دانند، در اینکه هم مرجئه و هم جهنم ایمان را از عمل تفکیک

۱. مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۸: خلق للانسان قوّة كان بها الفعل و خلق له إرادة للفعل و اختیارا له منفردا له بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا و لونا كان به متلوناً.

۲. مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۸؛ نیز بنگرید: کتاب المقالات بلخی، ص ۳۶۳ که این را عقیده جهنم و نیز بشر مریمی می‌داند. ایمان فقط معرفت به خدا و رسل و آورده‌های آنهاست، اما به جز معرفت، چیزی به نام اقرار به زبان و خضوع به قلب و محبت خدا و رسول و تعظیم به آنها و تخویف از آنها و عمل به جوارح، «فلیس بایمان».

می‌کنند، به هم نزدیک هستند. وقتی ایمان معرفت قلبی باشد و ارتباط با عمل نداشته باشد، طبعاً کم و زیاد هم نمی‌شود. از نظر جهنم وقتی معرفت باشد، حتی اگر انکار زبانی باشد، ایمان باقی است.^۱ درباره ارتباط تاریخی جهنم با ابوحنیفه نیز اشاراتی در منابع موجود است؛^۲ چنان‌که موارد افتراق در عقاید نیز میان آنان دیده می‌شود که از آن جمله باور متفاوت ابوحنیفه درباره خلق قرآن و حتی صفات خدا با جهنم است. باید اعتراف کنیم به دلیل تفاوت آنچه از ابوحنیفه است با آنچه بعدها حنفیان به او نسبت دادند و به آنها باور دارند، فرق‌های آشکاری وجود دارد.

افزون بر مواردی که گذشت، جهنم درباره قیامت و حساب، ملائکه، ملک‌الموت، میزان و جز اینها نیز آرائی دارد که برخی از آنها در معتزله هست و برخی ویژه اوست؛ برای مثال انکار شفاعت که به جهنم نسبت داده شده، از این موارد است؛^۳ معتزله نیز شفاعت برای اهل گناه را نمی‌پذیرند.

یکی از مشهورترین باورهای جهنم این است که او خلق شدن بهشت و جهنم را منکر بود و باور داشت بعدها خلق می‌شود؛ درحالی‌که تصور رایج برعکس آن بود.^۴ شهرت بیشتر این باور او بود که بهشت و جهنم پس از خلق شدن، مدت زمانی خواهند بود و باز فانی خواهند شد. ریشه این باور هم در بحث‌های توحیدی او بود. وقتی خداوند «هو الاول و الاخر» است، نباید چیزی حتی بهشت و جهنم ابدی باشند.^۵ به این ترتیب او مفهوم «خلود» را به معنایی که میان مسلمانان رایج بود، یعنی ابدی قبول نداشت. در توضیحی که در عقیده او آمده است، بر این نکته تأکید شده است که در نهایت خداوند می‌ماند و هیچ چیزی همیشگی نخواهد بود.^۶ مستند آنها

۱. کتاب المقالات بلخی، ص ۳۶۹.

۲. خالد العسلی معتقد است نقل‌هایی که ارتباط ابوحنیفه را با جهنم می‌آورد، عموماً در تاریخ بغداد و از آن کتاب به بعد است (الجهنم بن صفوان، ص ۱۷۲).

۳. التنبیه و الرد، ص ۹۸ (قاهره، مدبولی، ۱۴۱۳ق).

۴. همان، ص ۱۰۰.

۵. کتاب المقالات بلخی، ص ۴۰۳.

۶. مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵.

می‌توانست «کل شیء هالک الا وجهه» باشد؛ در مقابل وکیع به جراح که علیه جهیمیه بود، می‌گفت در این زمینه آنان کافر به چهار آیه شده اند: «لامقطوعة و لا ممنوعة» «أكلها دائم»، «و ما عند الله باقم»، «عطاء غیر مجدوذ»^۱.

چنان‌که گذشت، بیشتر این مباحث محل توجه اصحاب ملل و نحل و برخی مآخذ دیگر بوده است؛ اما بین منابع آثار ردیه بر جهنم و جهیمیه، با وجود آنکه از دریچه رد و نقد و دشمنی هستند، باید بررسی شوند. از این آثار به جز الرد علی الجهمیه اثر احمد بن حنبل و رد بر جهیمیه نوشته دارمی - و تا اندازه‌ای الاختلاف فی اللفظ اثر ابن قتیبه - که قدیمی‌ترین ردیه‌ها بر این فرقه است، چند اثر دیگر هم نوشته شده است که به تازگی منتشر شده‌اند. در ادامه سعی می‌کنیم به اجمال بر اساس آثار پیش‌گفته که از قرن سوم و چهارم است، به بررسی پاره‌ای از عقاید جهیمیه بپردازیم. بنابراین در این بخش می‌توانید توضیح آنچه را در بحث خطوط اصلی اندیشه‌های جهنم آورده‌ایم، ملاحظه فرمایید.

۶۰۵

آینه پژوهش | ۲۰۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

احمد بن حنبل و رد بر جهیمیه

احمد بن حنبل را می‌توان «جهیمیه» شناس اهل حدیث نامید. برای او جهیمی، هر کسی است که به هر نوعی عقیده تنزیهی را درباره صفات خدا، قرآن مطرح می‌کند و با کلمه «خلق» قرآن یا جز آن سروکار دارد. او می‌گفت از اهل حدیث یا اصحاب کلام، هر آن‌که به صراحت نگوید قرآن مخلوق نیست، جهیمی خواهد بود.^۲ منبع اصلی آنچه درباره جهیمیه و ارزیابی عقاید آنان در دست است، از احمد است و اهل سنت آن وقت، او را مرد میدان جهیمیه می‌شناسند. زمانی کسی نزد اسحاق بن عیسی بزاز آمده، به او گفت: «الایمان مخلوق، و الزکاة مخلوق، و الحج مخلوق، و الجهاد مخلوق». اسحاق در این باره از عبدالرزاق و زاق پرسید، وی به او گفت: اینها را باید از

۱. التهذیب فی التفسیر جشمی، ج ۵، ص ۳۵۷۱. آیات به ترتیب: واقعه: ۳۳، رعد: ۳۵، نحل: ۹۶، هود:

۱۰۸. حاکم جشمی دست کم در دو مورد دیگر به رد نظر جهیمیه درباره بهشت و جهنم می‌پردازد

(التهذیب، ج ۵، ص ۳۳۷۹، و ۳۸۰۷).

۲. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۳۰، ش ۱۷۸۸.

احمد بن حنبل پرسید که «فأنه جهبذُ هذا الامر». وقتی به او منتقل کرد، احمد گفت: «هذه مسائل جهنم بن صفوان»؛ اینها حرف‌های جهنم بن صفوان است. این شخص را از خودتان طرد کنید.^۱ یک بار محدث بزرگی چون اسحاق بن ابی اسرائیل که متهم به جهنم هم شده بود، با اشاره به «بیت احمد بن حنبل: بیت الامام احمد» می‌گفت: این بچه‌ها می‌گویند کلام الله غیر مخلوق است.^۲ بنابراین احمد بن حنبل، مرد میدان جهیمیه بود، هرچند - برخلاف کسانی که مرتب توصیه به کشتن و ترور جهیمیه می‌کردند - احمد بن حنبل، مخالف به‌کاربردن خشونت علیه آنان بود و می‌گفت فقط با دعوت.^۳ او مبدع تعابیری از این دست هم بود که جهیمیه قصد «تبدیل دین» را دارند: «هؤلاء ارادوا تبدیل الدین».^۴

گذشت که قدیمی‌ترین رساله در رد جهیمیه، رساله احمد بن حنبل (م ۱۲م ربیع الاول ۲۴۱) است که البته در انتساب آن تردید شده است. سبک آن تا حدی کلامی است که با ادبیات احمد بن حنبل سازگاری ندارد. مصحح با استناد به سخنی از احمد که اوایل مخالف گفتگو با اهل بدع، حتی در مقام رد آنان بود؛ اما بعدها چاره‌ای جز این کار ندید [لم نجد بدا من مخالفتهم و الرد علیهم]، می‌گوید نباید به استناد اینکه احمد حاضر به گفتگو با اهل بدع نبود، نسبت این کتاب را به او نکار کرد.^۵ این رساله در واقع هم‌زمان رد جهیمیه و زنداقه است؛ به همین دلیل جز این که این ترکیب نشان می‌دهد او آنها را در یک مسلک می‌داند، مقصودش از زنداقه کسانی است که به دنبال درآوردن تناقضات قرآن بودند و به طور کلی اشاره به کسانی است که معتقدند در قرآن تناقضاتی وجود دارد، و به گفته او از برخی آیات متشابه، برداشت‌هایی دارند که با مذهب اهل حدیث سازگار نیست. بخش اول کتاب، شرح همین آیات است و فهرست آیاتی که به گفته وی سبب اظهارات زنداقه‌گونه در آنها

۱. همان، ص ۹۲، ش ۱۷۰۱.
۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۴۷۷ (موسسة الرساله).
۳. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۹۴، ش ۱۷۰۷.
۴. همان، ص ۱۲۱، ش ۱۷۶۹.
۵. الرد علی الجهمیه، تحقیق صبر بن سلامه، مقدمه، ص ۱۶.

شده، ۲۶ مورد است که وی در توضیحاتی که بیشتر شباهت به یک اثر تفسیری دارد، به نقد آنچه «زنادقه» گفته‌اند و خواستند آیات را متناقض نشان دهند، پرداخته است. او اغلب با این عبارت بحث را خاتمه می‌دهد: «فهذا تفسیر ما شکت فیه الزنادقة». این بحث تا صفحه ۹۲ خاتمه می‌یابد و پس از آن بخش دوم کتاب آغاز می‌شود که رد بر جهمیه است.

ابن حنبل در نخستین عبارتی که از کتاب مانده، به «الجهنم عدو الله» اشاره می‌کند و اینکه او از «اهل خراسان»، «از اهل ترمذ»^۱ و «صاحب خصومات و کلام» است. سپس گفتگوی وی را به سمنیه در باره خدا می‌آورد؛ اینکه در بحث با آنان درباره خداوند، به تردید افتاده و چهل روز ندانسته است که را عبادت کند.^۲ احمد به عنوان اینکه جهنم به سه آیه متشابه اعتماد و استناد کرده، سخن گفته و از او انتقاد نموده است (ص ۹۳-۹۵). وی بر تأویل‌گرایی جهنم در تفسیر آیه «لیس کمثله شیء» و آیه «لاتدرکه الابصار» انگشت می‌نهد و از اینکه او هر کسی را که خداوند را به آنچه در کتابش آمده وصف کند، کافر و مشبهی خوانده، برآشفته است (ص ۹۷). او می‌گوید جهنم با این مطالب، تعداد زیادی را گمراه کرد، نیز شماری از اصحاب ابوحنیفه و همین‌طور اصحاب عمرو بن عبید در بصره از او پیروی کردند و بدین ترتیب او «دین جهمیه» را پایه‌گذاری کرد (۹۷-۹۸). سپس عقیده آنان را درباره خداوند بیان می‌کند که مطابق همان عقیده تنزیهی است که کم و بیش از آنان در سایر منابع گفته شده است.

۱. ابن بطة، الابانه، ج ۶، ص ۸۶.

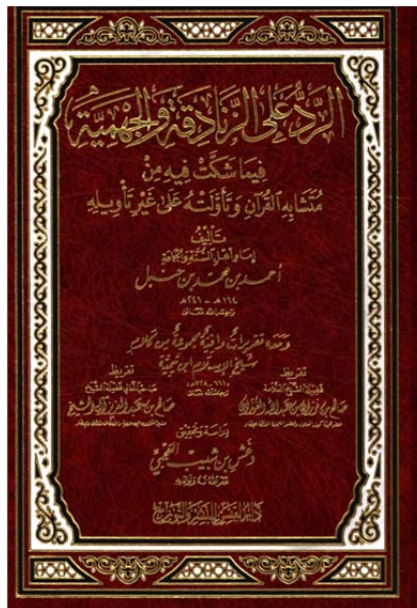
۲. قبلا درباره این مفهوم مواردی را گزارش کردیم. در برخی از منابع، نامی از سمنیه نیامده و فقط گفته است که کسی از او پرسشی کرد که وی متحیر شد و چهل روز نماز نخواند (بنگرید: ابن حبان، الثقات ج ۸، ص ۴۳۶ (چاپ حیدرآباد، ۱۹۷۳م)). ابن بطة گوید: سمنیه صنفی از عجم هستند که در خراسان می‌زیستند (الابانه، ج ۱، ص ۳۷۹). وی تفصیل گفتگو را که درباره خداوند و صفات اوست در جای دیگری می‌آورد و شرح می‌دهد که جهنم بر اساس سه آیه ««دین الجهمیه» را بنیاد نهاده است. او احادیث رسول (ص) را تکذیب کرد و به تأویل روی آورد. شماری از اهل بصره از اصحاب عمرو بن عبید و شماری از اصحاب ابوحنیفه از او متابعت کردند و «فأضلّ بكلامه خلقا کثیر» (الابانه، ج ۶، ص ۳۱۷). مروان فزاری هم گفته است که عموزاده من گفت: جهنم چهل روز در خدا شک کرد (خلال، السنه، ج ۵، ص ۸۷، ش ۱۶۸۷-۱۶۸۸).

خلاصه اینکه «کل ما خطر علی قلبک انه شیء تعرفه» هر آنچه را [صفات خدا] درباره خداوند فکر کنی که او را با آن می‌شناسی، جهّم بر خلاف آن است و آن را نادرست می‌داند. در واقع آنان به «شیء» - چیزی یا صفتی - ایمان ندارند؛ اما قبح بی‌اعتقادی خود را با این قبیل اظهارات می‌زدیند (ص ۹۹). گفتگو با جهّمیه، به صورت «قلنا - قالوا» یعنی نوعی مناظره فرضی ادامه می‌یابد. هرچه «قلنا» به این سمت حرکت می‌کند تا خدا را وصف کند و باری تعالی را با صفات مختلف بشناساند، «قالوا» از نسبت دادن این صفات ابا دارد و از آن پرهیز می‌کند. شما می‌گویید خداوند تکلم می‌کند و با موسی سخن گفته است؛ اما او می‌گوید نه با کسی سخن می‌گوید و نه کسی با او سخن می‌گوید؛ چون کلام جز با داشتن زبان و دهان یعنی اعضاء یا همان «جارحه» ممکن نیست و وجود اینها برای خداوند منتفی است. احمد می‌گوید: اگر نادانی این وضع را ببیند، فکر می‌کند این قبیل دیدگاه‌ها، نهایت بزرگداشت خداوند است؛ در حالی که نمی‌داند سخن اینان به کفر منتهی می‌شود (ص ۱۰۰).

مسئله بعد «خلق» قرآن است. از جهّمی پرسیده می‌شود در کجای قرآن آمده است که قرآن «مخلوق» است؟ او می‌گوید در قرآن تعبیر به «جعل» درباره قرآن آمده: «أنا جعلناه قرآنا عربيا» و این جعل به معنای خلق است؛ البته احمد آن را استدلال به کلام متشابه می‌داند (ص ۱۰۱). زان پس به شرح مفهوم جعل و خلق در قرآن می‌پردازد و اینکه جعل به معنای خلق نیست. این گفتگوها ادامه می‌یابد؛ از جمله اینکه جهّم گوید: آیا قرآن «شیء» است؟ [احمد] گوییم بله. گوید: تعبیر به «إن الله خلق کل شیء» شامل «قرآن» هم می‌شود، پس قرآن مخلوق است. در اینجا باز احمد پاسخ می‌دهد و ذیل عنوان «الرد علی الجهمیه فی تسمیة القرآن شیء» به بیان این نکته می‌پردازد که خداوند در هیچ جایی از قرآن، کتابش را «شیء» نخوانده است (ص ۱۱۵). وقتی خداوند می‌گوید خودش «خالق کل شیء» است، شامل خودش - و همچنین کلامش که همان قرآن است - نمی‌شود (ص ۱۱۶). خداوند قرآن را «کلامش» خوانده و با تعبیر «خلق» از آن یاد نکرده است که نتیجه بگیرید قرآن را خلق کرده است (ص ۱۱۷). ملائکه هم قرآن را کلام الله خوانده‌اند و از آن با تعبیر خلق استفاده

نکرده‌اند (ص ۱۱۹). وی به استدلال جهنم برای مخلوق بودن قرآن، به آیه «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث» نیز پرداخته و رد کرده است (ص ۱۲۰).

بعد از آن باز شبهه دیگری را از جهمیه برای این مسئله مطرح می‌کند و آن اینکه خداوند عیسی را کلمه الله خوانده و با توجه به مخلوق بودن عیسی و تلقی وی به عنوان کلمه، قرآن نیز که کلام الله است، باید مخلوق باشد (ص ۱۲۵). همین مسیر در پاسخ به شبهات دیگر جهنم نیز ادامه یافته است. اینکه خداوند هر آنچه بین زمین و آسمان است را خلق کرده است؛ آیا قرآن جزء همین مخلوقات بین آسمان و زمین نیست؟ (ص ۱۲۷).



مسئله بعد «دیدن خداوند» در قیامت است و اینکه به گفته احمد، جهمیه به انکار آیه «إلی ربها ناظرة» پرداخته‌اند. جهمیه می‌گفتند این نگاه به چشم نیست، بلکه به معنای انتظار ثواب است. احمد می‌کوشد به این ادعا پاسخ دهد و در این باره می‌گوید نگاه کردن به خدا به انتظار ثواب است. در اینجا به اثبات رؤیت خدا در قیامت می‌پردازد (ص ۱۳۱-۱۳۲). استدلال او به روایاتی است که اهل حدیث در

این باره به فراوانی در اختیار دارند. در ادامه باز از تکلم خداوند با موسی یاد می‌کند و نظر جهّم را آورده و پاسخ می‌دهد (ص ۱۳۵). این تک‌مضراب‌های بی‌ارتباط با روند بحث، در موارد متعدد هست. مواردی که در این باره می‌آورد، شامل آیات فراوانی است که خداوند خطاب به انبیای خود سخن گفته است؛ برای مثال می‌گوید: آیا ما چنین با شما نگفتیم و.... (ص ۱۳۸). جالب است که از قول جهّم، مخالفان یعنی کسانی امثال احمد و دیگران متهم به پیروی از نصارا هستند (ص ۱۴۰).

مورد بعدی، بحث از عرش و آیه «الرحمن علی العرش استوی» و موارد مشابه است. عنوان این است که جهّمیه منکر آن هستند که خداوند عرش دارد (ص ۱۴۲). احمد پاسخ را به بعد موکول می‌کند و در اینجا به رد این سخن جهّمیه می‌پردازد که گویند خداوند در هر مکانی هست (ص ۱۴۴).^۱ عقیده جهّمیه خدایی است که همه جا هست نه فقط در آسمان و روی عرش. احمد این را قبول ندارد و جاهایی را نشان می‌دهد که خداوند نمی‌تواند باشد: «أجسامکم وأجوافکم وأجواف الخنازیر والحشوش، والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء» (ص ۱۴۴). آیاتی هست که خداوند را در آسمان می‌داند یا می‌گوید «اليه يصعد الكلم الطيب»، «وهو القاهر فوق عباده» و نمونه‌های دیگر که گواه باور احمد در این باره است که خداوند در جهت خاصی مستقر است (ص ۱۴۶). مواردی هم هست که «پایین» یا «سفل» را از خداوند منتفی می‌داند؛ مانند «وهو العلیّ العظیم» (ص ۱۴۷)؛ پس پایین نیست.^۲ ارائه این قبیل آیات ادامه می‌یابد و با عناوین تازه و از احمد، جهات مختلف به اثبات این امر می‌پردازد که خداوند در همه مکان‌ها نیست (۱۴۸-۱۵۱). به عقیده او جهّمیه با این نظر خود که خداوند در همه مکان‌ها هست، درباره آیه «مَا يَكُونُ مِنْ

۱. درباره رابطه خداوند با مکان، یا به عبارتی بحث از «علو الله» دو نظر مطرح بود؛ یکی اینکه خداوند نه داخل عالم است نه خارج آن، نه بالایش و نه پایین. اما نظر دیگر این بود که خداوند در هر مکانی هست. گفته شده است: نظر دوم عقیده بیشتر جهّمیه، به ویژه عبّاد، صوفیه و عوام و اهل معرفت و تحقیق از آنهاست (العرش و ما روی فیه، مقدمه، ص ۱۲۱، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۹۹۸م).
۲. اهل حدیث و سنت بعدها چند کتاب در باره علو نوشتند؛ کتاب‌هایی چون مسألة العلوّ و النزول فی الحدیث از ابن قیسرانی، اثبات صفة العلوم از ابن قدامه، و العلوّ للعلیّ الغفار از ذهبی.

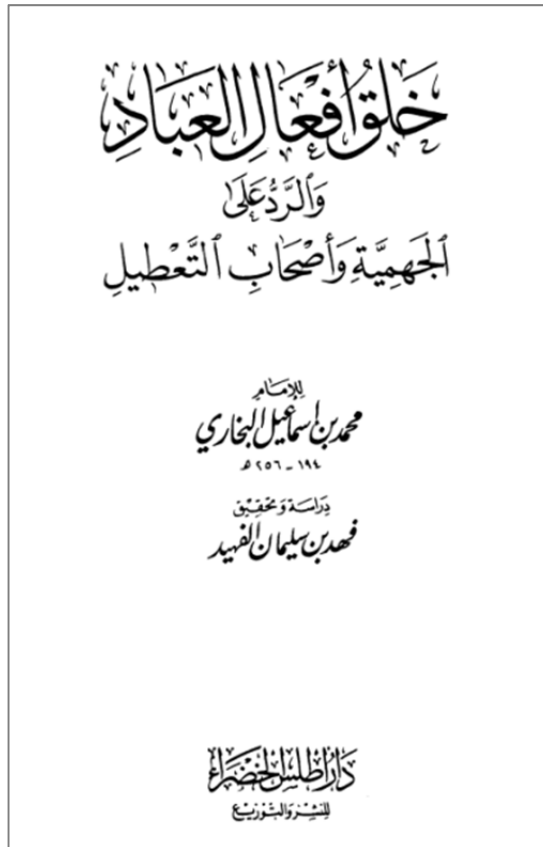
نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» درمی‌مانند و نمی‌توانند مدعی شوند خداوند در ماست «کان معنا» (ص ۱۵۴). احمد دقیقاً به روش کلامی، استدلال دیگری را هم در قالب گفتگو می‌آورد (ص ۱۵۵). اینجاست که آدمی به تردید می‌افتد این رساله واقعا از احمد بن حنبل است یا خیر؛ چراکه این روش متکلمانانه - قرآنی، با سبک استدلال‌های حدیثی و نقلی او با سبک آثارش سازگار نیست.

درباره انکار علم خدا توسط جهمیه نیز به آیاتی چون «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ» استدلال می‌کند. طبعاً جهمیه علم خدا را امری محدث می‌دانستند، باوری که احمد آن را کفر می‌داند (ص ۱۵۷). آیاتی را هم که تعبیر «مَعَكُمْ» از جانب خداوند دارد، آورده است تا بحث خود را درباره رابطه خدا با مخلوقات نشان دهد و به نوعی بحث پیشین را که جهمیه بر این باورند که خداوند همه جا هست، نقد کند (ص ۱۵۸). بحث از اینکه ارتباط خداوند با مخلوقات چگونه است، یکی از مباحث مهم الهیاتی در همه ادیان است. جهمیه می‌گویند: خداوند همه جا هست؛ با این وجود «غیر مماس لشیء ولا مباین منه»؛ احمد می‌گوید: وقتی «غیر مباین» است، آیا مماس نیست، یعنی هست. جهمیه مماس بودن را انکار می‌کنند و احمد می‌پرسد چطور می‌شود هم‌زمان نه مماس باشد نه مباین (ص ۱۵۹-۱۶۰).

احمد برای مچ‌گیری جهمیه که قرآن را مخلوق می‌دانند، می‌گوید آیا شما نام «الله» را هم که در قرآن است، مخلوق می‌دانید؟ اگر آری، قبل از اینکه این نام خلق شود، نام خداوند چه بوده است؟ طبعاً آنها خواهند گفت اسم نداشته است. آن وقت احمد گوید: آیا خداوند در آن وقت جاهل بوده و آن علم نمی‌داشته که برای خود اسم بگذارد (ص ۱۶۲)، طبعاً بحث ادامه دارد. احمد حتی به موردی فقهی هم استناد می‌کند، اینکه اگر کسی به نام خدا قسم خورد، درحالی که دروغ می‌گفت، اگر این نام مخلوق باشد، حنث قسم نکرده است؛ درحالی که همه فقها بر آنند که چنین کسی حنث قسم کرده است؛ چون به غیر مخلوق قسم خورده است (ص ۱۶۳)، پس نام الله غیر مخلوق است. ابن حنبل استناد جهمیه به حدیثی را هم که قرآن را تشبیه به یک «جوان» کرده، رد نموده است.

جهمیه برای تصویری که می‌خواهند از یک خدای قدرتمند بدون هرگونه حاشیه مطرح کنند، می‌گفتند در نهایت بهشت و جهنم هم از بین خواهد رفت. آنها در این باره به آیه «هو الاول و الاخر» استدلال می‌کردند که هیچ چیزی جز خداوند نخواهد ماند. این اشاره به نظریه جهمیه در این باره بود که بهشت و جهنم هم از بین خواهد رفت. احمد به نقد این دیدگاه می‌پردازد (ص ۱۶۸). به نظر وی آن همه آیه که تأکید بر «خالدین فها» دارد، ناقض این استدلال است (ص ۱۶۹). به آیه «فلما تجلی ربّه للجبل» استناد می‌کند تا سخن جهمیه را که خداوند همه جا حضور دارد، نقض کند (ص ۱۷۰). آخرین جمله او این است: «فرحم الله من عقل عن الله ورجع عن القول الذي يخالف الكتاب والسنة. وقال بقول العلماء. وهو قول المهاجرين والأنصار، وترك دين الشيطان، ودين جهنم وشيعته» (ص ۱۷۱).

مسائلی که گذشت، اصول دیدگاه‌های جهمیه است که تا زمان احمد بن حنبل شناخته شده بوده است. خواهیم دید وقتی رساله رد بر جهمیه توسط ابن ابی حاتم رازی (م ۳۲۷) نوشته می‌شود، استدلال‌ها و مسائل دیگری مطرح شده است که نشانی روشن از آن در رساله احمد بن حنبل نمی‌یابیم. بعد از احمد، رساله «خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیة و اصحاب التعطیل» از بخاری را داریم که پراکندگی خاصی دارد و غالب نقل‌های آن علیه جهمیه، در منابع دیگر آمده است. بماند که خود او قائل به این است که «الفاظنا بالقرآن مخلوق» و این سبب دردسرهایی برای او در همان زمان شده است. نخستین روایت، سخن عمرو بن دینار است که «القرآن کلام الله لیس بمخلوق» (ص ۶). بعد از آن نیز این قبیل نقل‌ها - که بیشتر در منابع دیگر هم آمده است - در ملامت جهمیه، تکفیر آنان و گفتن این است که زندیق هستند «الجهمیة زنادقة» (ص ۱۱، ۱۳) و جز این آمده است. سخنان متعدد عبدالله بن مبارک در نقد جهمیه و تکفیر در ادامه آمده است (ص ۱۵). سخنانی نیز از عبدالعزیز بن ابی سلمه می‌آورد که یکی این است که از بشر مرسی پرهیز کنید؛ زیرا «کلامهم أبیجاد الزندقة» سخن آنان دهلیز ملحدی است (ص ۱۹). ادامه این صفحات، سخنان عالمان اهل حدیث علیه جهمیه از هر نوع آن است: «ابلغوا الجهمیة أنهم کفار، وأن نساءهم طوائف» (ص ۲۱). صفحات بعدی کتاب، به همین قیاس پیش رفته است.



۶۱۳

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

ابن قتیبه و رد جهیمه

بخشی از رساله «الاختلاف فی اللفظ» ابن قتیبه (م ۲۷۶) با تعبیر افزوده «و الرد علی الجهمیه» که نمی دانیم در اصل جزء نام کتاب بوده است یا به مصلحت بر آن افزوده شده، در نقد کسانی است که «نفاة الصفات و القائلین بالمجاز» خوانده شده‌اند. اعتدال ابن قتیبه در این کتاب ستودنی است. در همین بخش، وقتی سخن از کسانی می گوید که نافی صفات هستند، با این عبارت از آنان یاد می کند: «می گویند خداوند حلیم است؛ اما حلم را نمی گوییم. او قادر است؛ اما به قدرت قائل نیستیم. عالم است؛ اما به علم قائل نیستیم». ابن قتیبه می گوید این اعتقاد آنان آشکارا با آنچه اجماع مردمان بر آن است و مثلاً خدا را به عفو و حلم می خوانند، منافات دارد

(الاختلاف فی اللفظ، ص ۳۶). در این بحث نامی از جهیمیه نیست؛ چنان که در بحث بعدی هم که رد بر قائلین به خلق قرآن است، نامی از جهنم و جهیمیه به میان نیامده است (ص ۳۸). در واقع ابن قتیبه به افکار توجه دارد، بدون آنکه آنها را به فرقه‌ای خاص منتسب سازد. دنبال آن به تأویل گران صفات می‌پردازد و آنان را نقد می‌کند (ص ۴۰). در این باره اغلب بحث قرآنی و لغوی بر محور الفاظ دارد و این همان عنوانی است که برای رساله خود آورده است. بحثی در باره رؤیت خداوند در قیامت دارد و به نفی باور کسانی می‌پردازد که آن را انکار می‌کنند (ص ۴۴). باز هم نامی از جهیمیه نمی‌آورد. بحث از مفهوم عرش هم در پی می‌آید (ص ۴۷). اینها دقیقاً همان مطالبی است که درباره جهیمیه مطرح می‌شود. بحث از استواء علی العرش (ص ۵۰)، صفت اصابع یا انگشت دار بودن خداوند چنان که در نقل‌ها آمده (ص ۵۱) در ادامه آمده است. تمایل او دوری از تأویل‌های طرح‌شده از صفاتی است که ظاهر آنها نوعی تشبیه است؛ اما بلافاصله بعد از این بحث‌ها، رد بر مشبّهه دارد (ص ۵۲). در تمام بخشی که گذشت، نامی از جهیمیه نیست و شاید بهتر بود آن افزوده با عنوان «الرد علی المشبهه» هم باشد. اندیشه تا حدی اعتدالی ابن قتیبه در قسمت بعدی رساله‌اش دیده می‌شود که هم‌زمان رد بر نواصب و روافض است. این بخش کتاب به ویژه از نظر نگاهی که به فضایل امام علی (ع) دارد، نیز افراط نواصب در انکار آنها و ملامت ایشان، بسیار جذاب است (ص ۵۴-۵۶). اما «لفظ» در اینجا به عنوان بحث جدیدی مورد توجه ابن قتیبه قرار می‌گیرد. اینکه تلفظ و تلاوت ما به قرآن، در ارتباط با بحث مخلوق بودن و نبودن قرآن چه جایگاهی دارد؛ برای این پرسش چند پاسخ می‌آورد و آنها را فهرست کرده است (ص ۵۸). برخی گفته‌اند قرائت، فعل محض است و مانند بقیه افعال عباد است و ربطی به قرآن ندارد. برخی گفته‌اند قرائت قرآن، عیناً همان قرآن است و اگر کسی آن را مخلوق بداند، مثل این است که قرآن را مخلوق دانسته است. برخی گفته‌اند این پرسش، یک بدعت است و مردمان [پیشین] اساساً در این باره بحث نکرده‌اند. از احمد بن حنبل هم مطالب مختلفی در این باره نقل شده است. او می‌گوید سخن شگفتی که به او منسوب شده و مسلماً کذب است، اینکه هر «کسی که گمان کند قرائت مخلوق است، جهمی است و

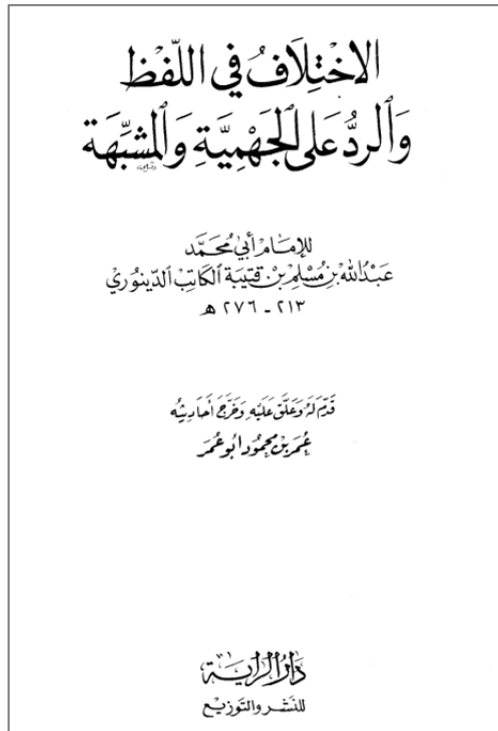
جهمی کافر است، و کسی که گمان برد قرائت غیر مخلوق است، او هم مبتدع است و هر بدعتی گمراهی است». ابن قتیبه به رد این انتساب به ابن حنبل می‌پردازد؛ به این دلیل که تناقض است. از نظر ابن قتیبه، معذورترین این گروه آن است که سکوت می‌کند. او می‌گوید همان وقت هم که جهنم و ابوحنیفه در این باره اظهار نظر کردند، بسیاری از علما در این باره سکوت کردند. وی درباره این رویه و آنچه میان علما و عوام بر سر آن رخ می‌دهد، با تفصیل سخن می‌گوید و در نهایت سعی می‌کند با تقسیم بحث قرآن به چهار امر «کتابت، قرائت، حفظ و استماع» راه حلی برای تفکیک امر مخلوق از غیر مخلوق در باب قرآن بیابد (ص ۶۰-۶۳). دقت ابن قتیبه - فارغ از اصل نظریه کلامی - تمرکز روی جنبه لفظی بحث و حل آن در این نقطه است. اینکه باید دقیق بود و مقصود از هر لفظی را با تمام جنبه‌های آن در نظر داشت (ص ۶۴). او با زدن مثال‌های فراوان، می‌کوشد نشان دهد اختلاف بر سر لفظ و کلمه است و اگر درست دقت کنیم، مسئله به آسانی حل می‌شود.

۶۱۵

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

یک پرسش شگفت دیگر این است که آیا ایمان مخلوق است یا خیر؟ مشکل از اینجا آغاز شد که در ایمان، «لا اله الا الله» گفته می‌شود و اگر کسی بگوید ایمان مخلوق است، تکلیفش با این جمله چه می‌شود؟ آیا آن هم که رأس ایمان است، مخلوق خواهد بود؟ داستان به «روح» هم سرایت کرده و کسانی گفته اند روح غیر مخلوق است؛ چرا که در قرآن آمده است: «و نفخت فیه من روحی» (ص ۶۵). به نظر ابن قتیبه این دیگر همان نصرانیت است. اجماع مردم این است که روح خلق شده است، چنان که ایمان هم مخلوق است؛ زیرا لفظی است که به زبان جاری می‌شود (ص ۶۶). این بحث‌ها عصبانیت ابن قتیبه را از طرح پاره‌ای از این پرسش‌ها نشان می‌دهد که اساس آنها را بیهوده و امری لفظی و بی‌معنا و اختلاف‌افکن می‌داند. وی نمونه‌ای بلند از یکی از گفتگوهای خود را با یکی از جهمیه آورده و با آن رساله خود را پایان داده است (الاختلاف فی اللفظ، ص ۶۸).^۱

۱. تصحیح عمر بن محمود ابوعمر، ریاض، دار الرايه، ۱۹۹۱.



دارمی ورد بر جهمیه

پس از احمد بن حنبل و لایب زمانی که ابن قتیبه رساله اش را می نوشت، رساله دیگری توسط ابوسعید عثمان بن سعید دارمی (م ۲۸۰هـ) علیه جهمیه نوشته شد.^۱

عثمان بن سعید دارمی سجستانی در اصل از اهالی هرات و از شاگردان احمد بن حنبل و یحیی بن معین است.^۲ وی از دوستان ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه صاحب کتاب التوحید، از آثار مهم اهل حدیث در بحث صفات بوده است.^۳ وی در سال ۲۸۰هـ در هرات درگذشت.

۱. الرد علی الجهمیه، تحقیق بدر بن عبدالله البدر، کویت، ۱۹۹۵م، ۲۱۲ص (آگاهیم که نویسنده سنن، عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، م ۲۵۵ است).
۲. تاریخ دمشق، ج ۳۸، ص ۳۶۱-۳۶۲، ۳۶۵.
۳. تاریخ دمشق، ج ۳۸، ص ۳۶۵.

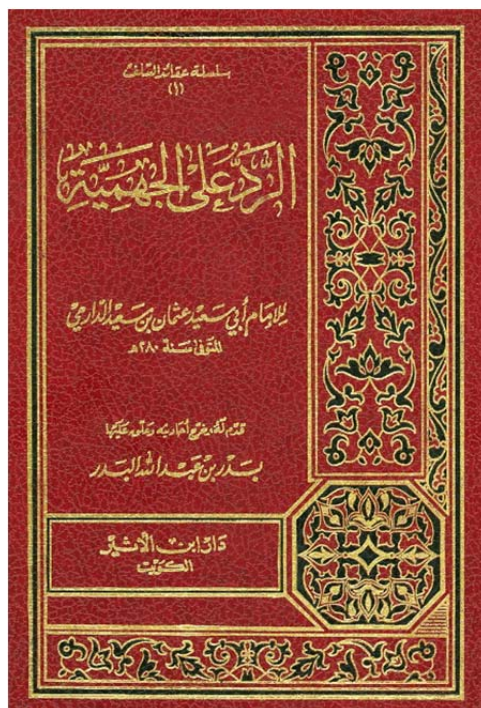
دارمی در این اثر پس از یک مقدمه درباره اهمیت قرآن و آیاتی که دعوت به اجازه می‌کند و اینکه قرآن نمی‌تواند با این عظمت مخلوق باشد، نخستین منحرفان بعد از اسلام را که اقتدای به کفار قریش کردند، جعد بن درهم و جهیم بن صفوان می‌داند (ص ۲۲). این دو به دست امرای اموی کشته شدند و این برای اهل حدیث که تمایلات اموی-عثمانی روشنی دارند، نقطه مثبت تلقی می‌شود. تحلیل این است که بعد از آن آتش این جریان خاموش شد، تا آنکه فقها در سطح جامعه اسلامی کم شدند و داعیان گمراهی پا به صحنه گذاشتند و مردم را دعوت به بدعت کردند. آن وقت باز این بدعت‌ها آغاز شد و زنادقه ظاهر شدند که اشاره به عصر مأمون و بعد از آن تا متوکل است. بحث با ارائه گفتارهایی از ابن مبارک و دیگران علیه جهیمیه ادامه می‌یابد. ابن مبارک که تکیه‌گاه این ردیه‌هاست، می‌گوید اگر من سخنان یهود و نصارا را نقل کنم، بهتر از آن است که کلام جهیمیه را حکایت نمایم (ص ۲۶). سه حدیث متوالی از ابوهریره از رسول (ص) که درباره خداوند است و در عمل نقد سخنان منسوب به جهیمیه در ادامه آمده است (ص ۲۶-۲۸). دست اهل حدیث از نظر حدیث‌های مساعد همواره پر است؛ گویی رسول (ص) یک‌به‌یک این احادیث را فرموده است تا به رد افکار جهیمیه پردازد. دارمی گوید برای این احادیث است که جرئت نمی‌کند کلمات معطله و کفریات آنان را که «حکایات کثیره» است، بیان کند؛ درواقع از بیان آنها شرم دارد. ابن مبارک گفته است که سخن جهیمیه، تعطیل صفات الهی و بدتر از سخنان یهود و نصاراست (ص ۲۹). عباراتی که مشابه یا عین آنها را بخاری هم در خلق افعال العباد و دیگر نویسندگان السنه‌ها آورده‌اند.

روایات بعدی در اثبات عرش است و تأکید بر اینکه جهیمیه به آن باور ندارد؛ با اینکه خودشان می‌گویند باور دارند؛ اما به نظر دارمی این نوع اعتقاد، درواقع بی‌اعتقادی به آن است (ص ۳۲). ده‌ها روایت از رسول درباره صفات خدا، حضور خداوند در آسمان، ترتیب بهشت و جهنم در آسمان و انهار آن نقل شده است (ص ۳۳-۳۷). نقل‌هایی هم از ابن عباس و عبدالله بن عمرو بن عاص. این احادیث در این ابواب آمده است: باب الایمان بالعرش، باب استواء الرب علی العرش، باب الاحتجاب، باب النزول، باب النزول فی لیلة النصف من شعبان، باب النزول یوم عرفة، باب نزول

الرب يوم القيامة، باب نزول الله لاهل الجنة، باب الرؤية، باب ذكر علم الله تبارك و تعالى، باب الايمان بكلام الله، باب الاحتجاج للقرآن انه غير مخلوق، باب الاحتجاج على الواقفة، باب الاحتجاج في إكفار الجهمية، باب قتل الزنادقة و الجهمية و استتابتهم من كفرهم.

به طور رسمی دو باب پایانی درباره جهمیه است و بقیه ابواب به طور عموم درباره صفات خدا آن هم بر اساس نگاهی که اهل حدیث به صفات و توجیه آنها دارند. دارمی از مناظره خود با مردی در بغداد یاد می‌کند که از او خواسته بود دلایل خودش را برای اثبات کفر جهمیه بیان کند و او دلایلی از کتاب و سنت و نیز اجماع علما برای وی آورده بود (ص ۱۹۸-۱۹۹). وی چند بار بر برخوردی که امام علی (ع) با زنادقه داشته است، تأکید و استدلال می‌کند (ص ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹). دارمی گوید: این جهمیه «فحش زندقه و أظهر کفرا و أقبح تأویلا لکتاب الله و ردّ صفاته» را دارند (ص ۲۰۰). به نظر وی جهمیه هیچ صفتی برای خداوند ثابت نمی‌دانند و آنچه می‌گویند ناشی از «تأویل ضلال» است (ص ۲۰۳). تعابیر عالمان مورد تأیید او درباره جهمیه نیز کمتر از کفر نیست؛ چنان‌که «سلام بن ابی مطیع گفته بود: الجهمیه کفار» (ص ۲۰۴) و یزید بن هارون نیز همین تعبیر را به کار می‌برد (ص ۲۰۵). اسامی جماعت دیگری هم آمده است؛ و بعد می‌گوید علی بن ابی طالب فی «أول الزمان» اینها را تکفیر کرد، و این علما «فی آخر الزمان» تکفیرشان کرده‌اند (ص ۲۰۶). از یک جهمی یاد می‌کند که اظهار ترفّض کرده و ادعای حبّ علی بن ابی طالب داشت. از او پرسیدند شما که هیچ وقت به این دین باور ندارید، چرا ادعای دوستی علی بن ابی طالب را دارید؟ گفته بود می‌گویم؛ اگر ما این را اظهار نکنیم، شما ما را متهم به کفر و زندقه می‌کنید و ما برای داشتن یک پوشش ادعای حبّ علی می‌کنیم. اگر به ما رافضی یا شیعه بگویند، بهتر است تا بگویند زنادقه کفار (ص ۲۰۶). این داستان برای نزدیک دانستن جهمیه و رافضه است. او باز درباره استتار جهمیه زیر پرده تشیع سخن می‌گوید و هدف آنان را تثبیت عقایدشان و جذب افراد ضعیف می‌داند: «أَنَّهُمْ يَسْتَتِرُونَ بِالتَّشْيِيعِ، يَجْعَلُونَهُ تَثْبِيْتًا لِكَلَامِهِمْ وَحَبْطِهِمْ، وَسَلَّمَا وَذَرِيعَةً لِاصْطِيَادِ الضُّعَفَاءِ وَأَهْلِ الْعَفْلَةِ» (ص ۲۰۶). فارغ از درستی و نادرستی این مطالب، این

تحلیل‌های دارمی، متن او را به متنی تحلیلی نزدیک می‌کند؛ البته با وجود آنکه اساس آن روایی است.



باب اخیر کتاب، درباره قتل زنادقه و جهمییه است و هر آنچه در این باره در تراث حدیثی و تاریخی وجود دارد، یک جا ارائه کرده است (ص ۲۰۸-۲۱۲). وی فهرستی از عالمانی به دست می‌دهد که فتوای به قتل این جماعت داده‌اند و می‌گوید اگر فقط این فتاوی بود، باز احتیاط می‌کردیم؛ اما با توجه به آیات و اخباری که داریم و بر اساس آنچه آنان از کفر خویش به صراحت اظهار کرده‌اند، حکم به کفر آنان می‌کنیم (ص ۲۱۲). پاراگراف آخر این کتاب در این باره صراحت روشنی است و نشان می‌دهد دارمی تا چه اندازه در این باره اصرار دارد: «وَلَوْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَنَا حُجَّةٌ فِي قَتْلِهِمْ وَإِكْفَارِهِمْ إِلَّا قَوْلَ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ، وَسَلَامِ بْنِ أَبِي مُطِيعٍ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَوَكَيْعٍ، وَيَزِيدِ بْنِ هَارُونَ، وَأَبِي تَوْبَةَ، وَيَحْيَى بْنِ يَحْيَى، وَأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، وَنُظْرَائِهِمْ، رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، لَجَبْنَا عَنْ قَتْلِهِمْ وَإِكْفَارِهِمْ بِقَوْلِ هَؤُلَاءِ، حَتَّى نَسْتَبْرِي ذَلِكَ عَمَّنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ وَأَقْدَمُ، وَلَكِنَّا نَكْفِرُهُمْ بِمَا تَأَوَّلْنَا فِيهِمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ

وَجَلَّ، وَرَوَيْنَا فِيهِمْ مِنَ الشُّنَّةِ، وَبِمَا حَكَيْنَا عَنْهُمْ مِنَ الْكُفْرِ الْوَاضِحِ الْمَشْهُورِ، الَّذِي يَعْقِلُهُ أَكْثَرُ الْعَوَامِّ، وَبِمَا صَاهَوْا مُشْرِكِي الْأُمَّةِ قَبْلَهُمْ بِقَوْلِهِمْ فِي الْقُرْآنِ، فَضَلَّ عَلَى مَا رَدُّوا عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ تَعْطِيلِ صِفَاتِهِ، وَإِنْكَارِ وَحْدَانِيَّتِهِ، وَمَعْرِفَةِ مَكَانِهِ، وَاسْتِوَائِهِ عَلَى عَرْشِهِ بِتَأْوِيلِ ضَلَالٍ، بِهِ هَتَكَ اللَّهُ سِتْرَهُمْ، وَأَبَدَ سَوْءَتَهُمْ، وَعَبَّرَ عَنْ ضَمَائِرِهِمْ، كُلَّمَا أَرَادُوا بِهِ احْتِجَاجًا أَزْدَادَتْ مَذَاهِبُهُمْ اغْوِجَاجًا، وَأَزْدَادَ أَهْلُ الشُّنَّةِ بِمُخَالَفَتِهِمْ ائْتِهَاجًا، وَلَمَّا يُخْفُونَ مِنْ خَفَايَا زَنْدَقَتِهِمْ اشْتِخَرَجَاجًا».

دارمی کتاب دیگری هم دارد که مستقیم و غیرمستقیم در نفی عقاید جهمیه است؛ اثری که درباره بشر مریسی نوشته است که مخالفان جهمیه، غالباً او را جانشین جهنم بن صفوان می دانند.

نقض دارمی بر بشر مریسی

عثمان بن سعید دارمی (م ۲۸۰) میان اهل حدیث برجستگی ویژه‌ای دارد؛ اینکه اهل بحث و نظر و طرح مباحث کلامی و لغوی است. درواقع مانند لالکائی و بسیاری دیگر از مؤلفان «السنه‌ها» نیست که به ندرت بحث کلامی دارند؛ از این رو دو اثر او یکی رد بر جهمیه و دیگری نقض بشر مریسی را به نوعی باید دو اثر حدیثی-کلامی نامید. اصولاً اهل حدیث، گفتگوی کلامی یا شبه کلامی را با «اهل اهواء» قبول ندارند و از آن با تعبیر «خصومات» یاد می‌کنند^۱ و از آن پرهیز می‌دهند؛ نیز آن را عامل

۶۲۰

آینه پژوهش | ۲۰۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. حکم بن عیینه، «خصومات» را سبب تسلط «اهل اهواء» می‌دانست (ابواسحاق حربی، رساله فی أن القرآن مخلوق، ص ۳۸، ۳۹). ابن سیرین حاضر نشد آیه یا حدیثی را برای دو نفر از «اهل اهواء» که آمده بودند، بخواند؛ چون می‌گفت ممکن است در توضیحی که می‌دهند، تحریفی کنند و این در دل من اثر بگذارد (همان، ص ۴۰). ابن طاوس هم به فرزندش که با یکی از اهل «بدع» صحبت می‌کرد، گفت: انگشت در گوش کن تا نشنوی چه می‌گوید (همان، ص ۴۲). وقتی می‌خواهند جهنم را معرفی کنند، می‌گویند: صاحب خصومات و کلام (ابن بطة، الابانه، ج ۶، ص ۳۱۷). مالک بن انس هم با تأکید «عن الکلام فی الدین» منع می‌کرد (شرح اصول اعتقاد اهل السنه، ج ۱، ص ۱۶۸). احمد بن حنبل هم می‌گفت کسی که سراغ علم کلام برود، رستگار نمی‌شود و وارد شدن به کلام، خالی از ورود به جهمی‌گری نیست (الابانه، ج ۲، ص ۵۳۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۲۹۱؛ تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۵، ص ۱۰۲۳).

اصلی گسترش «اهواء» می دانند. با این وجود برخی از آنها مانند دارمی، به «بحث» علاقمند هستند و با این وجود از موضع اهل حدیث به گفتگوی کلامی می پردازند. در اینجا هر دو کتاب با این روش، رد بر تفکر عقل‌گرا در حوزه الهیات و به طور خاص بحث صفات الهی است. به عبارتی، بشر مریسی نیز جهمی خوانده شده است و در عمل دنباله‌رو او دانسته می‌شود. دارمی رساله‌ای علیه جهّم بن صفوان و نقض را علیه بشر مریسی نوشته است. نسخه‌ای از این کتاب که در شامله آمده، با تصحیح ابوعاصم الشوامی، اثری است که در قاهره به سال ۲۰۱۲ در ۴۳۱ صفحه - بر اساس تنها نسخه باقی مانده در کوبریلی - منتشر شده است. متن کتاب تا صفحه ۳۵۱ است. چاپ دیگری از آن سال ۱۴۱۸ در ریاض، مکتبه الرشد در ۱۰۰۸ صفحه (با تصحیح عبدالعزیز بن عبدالله الراجحی)؛ چاپ دیگری در سال ۱۴۱۹ با تحقیق منصور بن عبدالعزیز السماوی، چاپ چهارمی با تصحیح محمد حامد الفقهی (۱۳۵۸ق) و چاپ پنجمی با تحقیق ابی عبدالله عادل بن عبدالله آل حمدان (دار اللؤلؤه) منتشر شده است؛ همچنین کارهای دیگری از جمله یک شرح بر این کتاب انجام گرفته است. در گزارش زیر از چاپ نخست موجود در الشامله، استفاده کرده‌ایم. همه اینها نشان‌دهنده اهمیت این کتاب برای اهل حدیث است.

پیش از این اشاره کردیم که عثمان دارمی، سجستانی و از اهالی هرات، از شاگردان احمد بن حنبل و یحیی بن معین است.^۱ وی همچنین از دوستان محمد بن اسحاق بن خزیمه، نویسنده کتاب التوحید بود که آن هم اثری در تشبیه و تجسیم است.^۲

دارمی در این کتاب که رسماً در نقد بشر بن غیاث مریسی نوشته است، با سه نفر مواجه است: بشر مریسی که کتاب در نقد اوست؛ یکی از عالمان بغداد مشهور به ثلجی، فقیه حنفی و متکلم؛ شخصی که دارمی از او با عنوان «معارض» یاد می‌کند و درباره نام و نسب وی چیزی نمی‌دانیم. در ادامه درباره دو نفر اول، توضیحاتی ارائه می‌دهیم.

۱. تاریخ دمشق، ج ۳۸، ص ۳۶۱-۳۶۲، ۳۶۵.

۲. همان، ص ۳۶۵.

بشر بن غیاث مریمی

بشر مریمی در بغداد می‌زیست و در جایی که به نام خود او «درب المریمی» - جایی میان نهر الدجاج و نهر البزارین - نامیده می‌شد، زندگی می‌کرد.^۱ گفته شده است بر درس قاضی ابویوسف حاضر می‌شد و با او بحث و گفتگو می‌کرده است.^۲ خطیب بغدادی شرح حال وی را آورده است و در همان آغاز گوید: «حکی عنه اقوال شنیعة و مذاهب مستنكرة».^۳ طبعاً در نخستین مرحله، مقصودشان انکار حدیث رؤیت بود. وقتی مُرد، از عالمان اهل حدیث تنها عبید الشونیزی در تشییع شرکت کرد؛ زمانی که به او اعتراض کردند، گفت در نمازش گفته است: خدا می‌دانی که این بنده تو به رؤیت معتقد نیست، در قیامت او را از دیدار خود محروم کن.^۴ وی در همان بغداد، به سال ۲۱۸ یا ۲۱۹ درگذشت.^۵ بیشتر حکایاتی که در این شرح حال درباره بشر آمده است، دربرگیرنده نقل‌هایی است که او را متهم به زندقه کرده، آرای او را در باب صفات مورد حمله قرار داده و تنفر عالمان اهل حدیث بغداد را از وی گوشزد می‌کند. «کان بشر المریمی یقول بقول صنف من الزنادقة»، و اینکه انتهای سخن بشر و یاران او این بود «خدایی در آسمان نیست» (تاریخ بغداد: ۵۳۴/۷). او قائل به خلق قرآن بود و خدا را در زمین هم می‌دانست. کسی از اهل حدیث از او خواست عقیده‌اش را بگوید، بشر گفت: فانّ ربی نور فی نور». آن شخص گفت: «ویحکم اقلوه، فانه والله زندیق» و بعد هم گفت: من با این صنف افراد، در خراسان صحبت کرده‌ام (۵۳۵/۷). یک بار هم مادرش از شافعی خواست با بشر صحبت کند و به او گفت که بشر تو را دوست دارد، شافعی پذیرفت. بعد از گفتگو شافعی گفت: «لا یفلح». در این گفتگو،

۶۲۲

آینه پژوهش | ۲۰۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. ابوسعید آبی در کتاب النتف و الظرف گفته است که مریمی جایی در مصر است و بشر مریمی منسوب به آنجاست (بنگرید: اللباب، ج ۳، ص ۲۰۰). وی ملقب به عدوی هم هست، و این به دلیل ولاء خاندان وی به زید بن خطاب برادر عمر بن خطاب است.
۲. ابوبکر خلال، السنة، ج ۵، ص ۱۰۰.
۳. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۵۳۱ (چاپ بشار).
۴. همان.
۵. همان، ص ۵۴۵.

شافعی از او پرسد آیا آنچه بر آن هستی، در کتاب خدا، سنت قائمه یا چیزی از سلف درباره آن آمده است؟ گفت خیر، اما من جز این نمی‌توانم باور داشته باشم. یک بار هم بر سر یک مسئله فقهی در قصاص با بشر صحبت کرد و وقتی شافعی به فعل امام حسن (ع) استناد کرد، بشر گفت که او اشتباه کرده است. شافعی از آن وقت از او دوری گزید (۵۳۶/۷). وی با مأمون (خ ۱۹۸-۲۱۸) رفت و آمد داشت و یک بار همزمان با آمدن شافعی نزد خلیفه و بار دیگر با حضور حمید طوسی، نزد مأمون بود (۵۳۷/۵). ابن‌کثیر او را یکی از عوامل انحراف مأمون دانسته است.^۱ آگاهیم که در دوره مأمون، جهمی مذهبانی که اغلب از اصحاب رأی و معتقد به فقه ابوحنیفه بودند، بر امر قضا استیلا داشتند.^۲ ابو زرعه رازی از سران اهل حدیث گفت: «بشر المریسی زندیق» (۵۳۸)، چنان‌که یزید بن هارون - که نامش پرتکرارترین در تکفیر مخالفانش است - هم او را «کافر» می‌خواند، وی را مهدور الدم و واجب القتل دانست و بارها مردم بغداد را تحریض بر قتل او کرد.^۳ (ص ۵۳۹-۵۴۰). وی یارانی در خراسان داشت که از آن جمله بشر بن یحیی بود (ص ۵۴۱). در شرح حالی که خطیب آورده است، نقل‌هایی هم وجود دارد که از آسمان و زمین و در خواب و رؤیا، صدای لعن بر بشر مریسی یا محکومیت او شنیده می‌شده است.^۴ این سروصداها را اغلب «هواتف» می‌گویند. نقل‌هایی که در برخورد با این قبیل افراد امری عادی است: «محمد بن ابی‌کبشه: قال:

۶۲۳

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. البداية و النهایه، ج ۱۰، ص ۲۸۱. زمانی ابراهیم بن مهدی در فترت میان امین و مأمون بر بغداد حاکم شد، دستور زندانی شدن بشر مریسی را داد (لسان‌المیزان، ج ۲، ص ۳۰، بیروت، اعلمی، ۱۹۷۱ م).
۲. نمونه آنها عبدالرحمن بن اسحاق بن ابراهیم از اصحاب الرأی بود که «یری برأی جهیم بن صفوان» (بنگرید: اخبار القضاة، وکیع، م ۳۰۶) ج ۳، ص ۲۸۳، چاپ ۱۹۴۷ م).
۳. ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۰۱، ش ۱۷۲۳؛ ص ۱۰۳، ش ۱۷۳۰.
۴. یحیی بن یوسف زمی گویند: من در خراسان بودم، ابلیس را در خواب دیدم، به او گفت: چه کسی را جای خودت در عراق گذاشتی؟ گفت: بشر مریسی را (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۰۶، ش ۱۷۳۶ و روایت دیگر، ش ۱۷۳۷، ۱۷۳۸). روایت مفصل‌تر را اینجا بنگرید: ابوبکر الاجری، الشریعه، ج ۱، ص ۵۴۸، ش ۱۹۵. یعقوب پسر برادر معروف کرمی گفته بود از عموم شنیدم که گفت: در خواب مردی را دیدم، نام بشر مریسی را نزد او آوردم. گفت: لاتذکر ذاک الیهودی. اسم این یهودی را نیاور (ابوبکر خلال، السنه، ج ۵، ص ۱۱۱، ش ۱۷۴۹).

سمعت هاتفاً فی البحر، يقول: لا اله الا الله، على ثمامة و على المريسی لعنة الله» آن وقت مردی که در کشتی ما بود، با شنیدن این صدا همان جا مرد (ص ۵۴۳). نمونه دیگر از این قبیل خوابی است که حکایت می‌کند وقتی بشر مرد، در مقبره مزبور چه مصیبتی رخ داد (ص ۵۴۴). ذهبی او را - در آغاز - متکلمی اهل بحث و باتقوا و از کبار فقها می‌داند که شاگردی ابوسف قاضی را کرده و از حماد بن سلمه و سفیان بن عیینه روایت داشت؛ اما بعد به سراغ علم کلام رفت، ورع و تقوا از او دور شد، قائل به خلق قرآن شد و به آن دعوت کرد، و «عین الجهمیه فی عصره و عالمهم» شد. اهل علم - یعنی اهل حدیث - او را محکوم کرده برخی تکفیرش کردند.^۱ از احمد بن حنبل نیز کلمات قصار فراوانی علیه او در دست است. از جمله یک بار گفته بود بشر مریسی «صاحب خطب» هست نه «صاحب حجج»؛^۲ که نشان می‌دهد زبان بشر مریسی مؤثر بوده است. وکیع گفته بود همه اهل اهواء خدا را عبادت می‌کنند و می‌شناسند، مگر جهمیه که - به جای خدا - فقط بشر و یاران او را می‌شناسند.^۳ روشن نیست این خبر درستی است یا خیر که وقتی بشر مرد، سه روز جنازه‌اش در خانه ماند و کسی سراغش نرفت تا پلیس آمد و بدن او را که سیاه شده بود و درحالی که بچه‌ها سنگ به آن می‌زدند، بردند و دفن کردند.^۴ اگر چنین اتفاقی افتاده بود، باید گزارش‌های زیادی می‌بود.

موضوع کتاب نقض دارمی علیه بشر، بحث از صفات است؛ درحالی که بشر مریسی، مؤسس شاخه‌ای از مرجئه هم دانسته شده است. ابوالحسن اشعری، یازدهمین فرقه از مرجئه را اصحاب بشر مریسی می‌شمرد که معتقدند ایمان همان تصدیق است و اگر تصدیق نباشد، ایمانی در کار نخواهد بود. بشر باور داشت تصدیق به قلب و زبان

۱. رسالة السجزی الی اهل زبید فی الرد علی من انکر الحرف و الصوت، ص ۱۷ (عبیدالله بن سعید

السجزی م ۴۴۴، مدینه، ۲۰۰۲)؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۹۹-۳۰۰.

۲. ابوبکر خلال، السنة، ج ۵، ص ۱۰۲، ش ۱۷۲۶.

۳. همان، ص ۱۱۰.

۴. همان، ص ۱۱۱۴، ش ۱۷۵۵.

است، و در این باره مذهب ابن‌الراوندی را داشت که می‌گفت کفر، جحد و انکار و ستر و تغطیه است.^۱ در حالی که جهنم ایمان را عبارت از معرفت می‌دانست. اشعری درباره بحث صفات، تنها یک بار درباره مفهوم «اراده خدا» از آرای بشر یاد می‌کند.^۲ بغدادی هم مریسیه را «مرجئة بغداد» می‌داند.^۳ شهرستانی هم مریسیه را ذیل مرجئه آورده است؛ اما بلافاصله نوشته است: او عارف در مذهب و عالم به فقه بر مذهب ابویوسف بود؛ اما وقتی عقیده‌اش را درباره خلق قرآن آشکار کرد، صفاتی - اهل تشبیه - او را تکفیر کردند. زمانی هم که در موافقت با صفاتی [و البته جهنم] به جبر - خلق افعال عباد - قائل شد، معتزله او را تکفیر کردند. سپس همان اشاره اشعری را درباره اینکه در تعریف ایمان تابع مذهب ابن‌راوندی بود آورده است.^۴ نوبختی هم بشر بن معتمر، ابویوسف و بشر مریسی را از مرجئه‌ای می‌داند که علی را در جنگ‌هایش با طلحه و زبیر و دیگران، محق می‌دانستند و مخالفان او را خاطی شمرده، و معتقد بودند که بر مردم واجب بود همراه علی (ع) با آنان بجنگند.^۵

۶۲۵

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

انتشار عقیده به خلق قرآن در دوره مأمون، بخشی ناشی از تلاش‌های بشر و تأثیری بود که روی مأمون داشت. وی در این زمینه و در حضور مأمون، مناظراتی داشت که یکی از آنها با ابوالحسن عبدالعزیز بن یحیی بن مسلم کنانی مکی (م ۲۳۵ یا ۲۴۰) است که کنانی آن مناظره را در قالب کتابی با عنوان الحیده و الاعتذار فی الرد علی من قال بخلق القرآن، تحریر کرده و منتشر شده است.^۶

۱. مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۰؛ وی آرای مرجئی دیگر او را هم در ص ۱۴۹-۱۵۰ مورد بحث قرار داده است.

۲. همان، ص ۵۱۵.

۳. الفرق بین الفرق، ص ۱۹۲.

۴. الملل و النحل، ص ۱۴۱.

۵. فرق الشیعه، ص ۱۴.

۶. ندیم (الفهرست، ص ۲۶۱) از این کتاب یاد کرده است. کتاب یاد شده با تصحیح علی بن محمد بن

ناصر الفقیهی، (مدینه، مکتبه العلوم و الحکم، ۲۰۰۲، ص ۸۹) منتشر شده است. نویسندگان با ارائه

شرحی از اوضاع ترسناک بغداد که دستگاه مأمون علیه اهل حدیث و مشبهیان ایجاد کرده بود، از

ذهبی نام چند کتاب بشر را آورده است: کتاب التوحید، کتاب الارحاء، کتاب الرد علی الخوارج، کتاب الاستطاعة، و الرد علی الرافضة فی الامامه، کتاب کفر المشبهه، کتاب المعرفة، کتاب الوعید.^۱ ندیم از یکی از شاگردان او با نام ابوعلی یحیی بن کامل خدری یاد می‌کند که اول از یاران بشر و از مرجئه بود، اما بعد اباضی شد. او کتابی هم بر ضد غلاة و طوایف شیعه داشته است.^۲ مخاطب اصلی کتاب دارمی چنان‌که نام کتاب هم گواه است، بشر مریسی است؛ اما چنان‌که گذشت، فرد دوم که نامش فراوان در کتاب آمده است، ابن الثلجی است.

جرئت و جسارت خود و فرزندش در مسجد جامع رصافه یاد می‌کند که ندای غیرمخلوق بودن قرآن را سر داد. آن‌گاه اصحاب سلطان سراغ وی آمدند و زمینه مناظره او با بشر مریسی در برابر مأمون در روز دوشنبه بعدی فراهم شد (الحیده، ص ۲۳-۲۵). این کتاب از این نظر که گزارش یک مناظره در حضور خلیفه عباسی مأمون با ذکر جزئیات است، جالب است؛ هرچند ظاهراً چنان‌که مصحح هم در مقدمه چند بار تکرار می‌کند، هیچ تأثیری در باورهای مأمون و اطرافیان وی نداشته است. او می‌گوید مأمون خطاب به بشر مریسی گفت: «یا بشر، قم الی عبدالعزیز نناظره و انصفه» (الحیده، ص ۲۸). تا آنجا که به ادب مأمون مربوط می‌شود، این مناظره سندی بر رفتار علمی مثبت او و هدایت بحث به سمت دقیق بحث است. گفتگوی مشابهی را در حضور مهتدی و نقل از او گفتگوی ابن ابی دؤاد با یکی از علمای اهل حدیث در دوره واثق داریم. اصل حکایت این است که ابوالفضل صالح بن علی هاشمی که از بزرگان بنی‌هاشم بود، در حضور مهتدی عباسی (خ ۲۵۵-۲۵۶) نشست. پس از پایان جلسه عمومی از مهتدی ستایش کرد و گفت تنها مسئله این است که شما به خلق قرآن باور داری. او گفت من تا زمان واثق داشتم و اینجا حکایتی از گفتگوی عالمی که مقید در حضور واثق آمده بود، با ابن ابی دؤاد نقل کرد. متن مناظره آمده است (ابوبکر آجری، الشریعه، ج ۱، ص ۵۴۲-۵۴۴ ش ۱۹۳). مهتدی پس از نقل این مناظره می‌گوید من از آن وقت از این عقیده «خلق قرآن» برگشتم. نمونه دیگر، حکایتی است که عباس بن مشکویه رازی در باره مناظره خود با واثق عباسی و همین‌طور ابن ابی دؤاد آورده است. بنگرید: الجامع فی عقاید و رسائل اهل السنه و الاثر، ص ۴۲۹-۴۳۱ (به کوشش ابوعبدالله عاد بن عبدالله آل حمدان، ریاض، دارالمنهج، ۲۰۱۵).

۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۲۰۱. ظاهراً آثار او از میان رفته و تنها بخشی از گفتگوهای وی در حضور مأمون درباره خلق قرآن در کتاب الحیوان جاحظ (۱۱۶/۷) مانده است.

۲. الفهرست، ص ۲۵۸.

ابوعبدالله ثلجی (۱۸۱-۲۶۶)

ندیم از ثلجی با نام ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی^۱ «بغدادی»^۲ یاد می‌کند و نوشته است او در مقایسه با همگنان خود، موقعیت برجسته‌تری داشت، فقیه باتقوا و ثابت بر رأی‌هایش بود. او فقه ابوحنیفه را گشود، آن را مستدل کرد، با حدیث تقویتش نمود و جایش را در سینه‌ها شیرین و باز کرد. ندیم سپس با سند خود از اسحاق بن ابراهیم مصعبی نقل می‌کند که خلیفه مرا خواست و گفت فقهی که حدیث و فقه خوانده باشد می‌خواهم که در ضمن خراسانی‌الاصل و برکشیده‌های دولت ما باشد تا او را به قضا بگمارم. من گفتم: جز محمد بن شجاع کسی را نمی‌شناسم... این مرد در سال ۲۵۷ یا ۲۵۶ درگذشت و ابوعبدالله محمد بن طاهر در خانه طاهره دختر عبدالله بن طاهر [ظاهراً همه اینها در بغداد] بر او نماز خواند. ثلجی در خانه خودش دفن شد. از کتاب‌های او تصحیح الآثار الکبیر، کتاب النوادر، کتاب المضاربه و کتاب المناسک در شصت و اندی جزء است.^۳ این شخص از نظر احمد بن حنبل، مردی «مبتدع و صاحب هوی» بود. متوکل از احمد بن حنبل درباره گماردن ابن‌الثلجی مشورت خواست، گفت نه قضا که حتی برای نگهبانی هم خوب نیست.^۴ طبعاً ثلجی که فقیه بزرگی بود، احمد را به چیزی نمی‌گرفت و با طعنه می‌گفت: «ای شیء قام به احمد بن حنبل»؛ این چه کاری است که او در پیش گرفته است؟^۵ احمد بن حنبل می‌گفت قواری ده روز قبل از فوتش می‌گفت: ثلجی کافر است. زکریا بن یحیی ساجی از تلاش ثلجی برای باطل کردن «حدیث عن رسول الله ص»، برای نصرت مذهب ابوحنیفه و

۶۲۷

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. منسوب به بنو ثلج، شاخه‌ای از کلب از قضاعه (بنگرید: اللباب، ج ۱، ص ۲۴۱).
۲. درباره لقب بغدادی برای او بنگرید: تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۱۵. در منابع، بسا از روی تحقیر از او با ابن‌الثلج هم یاد شده است. عبدالسلام القاضی گفت: از ابن‌الثلج شنیدم که می‌گفت: عند احمد بن حنبل کتب‌الزندقة (میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۷۸). مقصودش کتاب‌های حدیثی بود که به باور ثلجی، آنها را زنادقه ساخته و در دوایر حدیثی انتشار داده بودند.
۳. الفهرست، ص ۲۹۱ (چاپ تجدد، ایران).
۴. تاریخ الموصول، ج ۲، ص ۱۰۱؛ المنتظم، ج ۱۲، ص ۲۰۹؛ الانساب سمعانی، ج ۳، ص ۱۴۵.
۵. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۶، ص ۴۰۶.

آرای او سخن گفته است. حسن بن ابی بکر بن احمد قاضی ضمن بیان تاریخ درگذشت وی در دهم ذی الحجه ۲۶۶ او را «فقیه العراقین فی وقته» خوانده است.^۱ طبعاً او نیز از منتقدان سخت احمد بن حنبل بود و او را به چیزی نمی گرفته است.^۲ جالب است که یک نویسنده شیعی متأخر «سیدعلی خان کبیر، م ۱۱۲۰» با تعبیر «فقیه مبتدع» که تلاش برای ابطال و رد حدیث رسول الله (ص) داشت، از او یاد کرده است.^۳

خبر شگفتی که ذهبی می آورد این است که زمانی متوکل شنید یک علوی در خانه احمد بن حنبل پنهان شده و او قصد بیعت با وی را دارد. مأموران حکومتی به خانه او ریختند و همه جا را جستجو کردند و کسی را نیافتند. بعد ادعا شد «ابن الثلجی» که در این خبر «رجل من اهل البدع» نامیده شده، عامل این گزارش بوده است.^۴

ابن عدی می گوید ثلجی روایاتی در تشبیه جعل می کرد و به اهل حدیث نسبت می داد.^۵ این مطلب را بیهقی هم در الاسماء و الصفات - از کتاب های مرجع در موضوع تشبیه - آورده است. به نظر می رسد این نوعی تلافی موضع ثلجی بود که احادیث را نادرست می دانست و با متهم کردن او به جعل خواستند اتهام یاد شده را به خود او برگردانند.

ثلجی از فقیهان حنفی است و چنان که صیمری (م ۴۳۶) نوشته است، او از اصحاب حسن بن زیاد - از یاران ابوحنیفه - بوده است.^۶ طبیعی است که اهل حدیث از

۱. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۴۲۶ (چاپ دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق).

۲. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۷۷

۳. الطراز الاول، ج ۴، ص ۳۷ (قم، موسسه آل البيت، ۱۳۸۴ش). به احتمال تحت تأثیر تاج العروس (۳۱۰/۳) این را نوشته است.

۴. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۱۸، ص ۱۱۸.

۵. الاسماء و الصفات، ج ۲، ص ۲۲۹؛ الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۴۷، ج ۷، ص ۵۵۱؛ تاریخ اسلام ذهبی، ج ۶، ص ۴۰۵.

۶. ومن أصحاب الحسن بن زیاد مُحَمَّد بن شُجَاعِ الثَّلَجِيِّ وَهُوَ الْمُقَدَّم فِي الْفِقْهِ وَالْحَدِيثِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ مَعَ وِرْعٍ وَعِبَادَةٍ مَاتَ فَجَاءَ فِي سَنَةِ سِتِّ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ وَدُفِنَ فِي نَاحِيَةِ دَارِ الرَّيِّقِ مِنْ بَغْدَادِ

ابوحنیفه و مرجئه و دیگر مسائلی که ثلجی درباره مسائل کلامی داشت، تنفر کامل داشتند و انواع اتهام‌ها را به او وارد می‌کردند. منابع نوشته‌اند که وی اوایل شافعی را به چیزی نمی‌گرفت و می‌گفت شافعی کیست؛ اما در اواخر عمر از این سخن خود برگشت، از علم او یاد کرد و گفت من از سخن قبلی ام برگشتم.^۱

گفتنی است که وی از شاگردان واقدی بوده و نام وی در شماری از اخبار «المغازی» پیش از نام واقدی و با تعبیر حدثنی محمد بن عمر الواقدی آمده است.^۲ حاکم نیشابوری نوشته است ابو عبدالله محمد بن شجاع ثلجی، کثیر الحدیث و کثیر التصنیف بود و من نزد ابو عبدالله محمد بن احمد بن موسی قمی خازن سلطان، از پدرش از محمد بن شجاع، کتاب المناسک [او] را در شصت و اندی جزء بزرگ دیدم.^۳ ابن فورک نیز در مشکل الحدیث از ثلجی یاد کرده است، نظر او را در باب اینکه خداوند در همه مکان‌هاست نقل کرده، او را متأثر از مذهب النجار دانسته و گوید این عقیده معتزله هم هست. سپس آن را رد می‌کند.^۴ وی در جای دیگر، نظر ثلجی را درباره احتجاج خدا از خلق نقد کرده است.^۵

مخالفان احادیث تشبیه از جمله ثلجی، اولاً آنها را ساختگی می‌دانستند؛ ثانیاً تلاش در تأویل آنها داشتند. به نقل بیهقی (م ۴۵۸) ثلجی در موردی از روایات حماد بن سلمه

(حسین بن علی صیمری حنفی، اخبار ابی حنیفه و اصحابه، ص ۱۶۴، بیروت، عالم الکتب، ۲۰۰۵). تاریخ درست باید ۲۶۶ باشد. ذهبی از حسن بن زیاد (م ۲۰۴) با تعبیر «العلامة فقیه العراق» و «صاحب ابی حنیفه» یاد کرده است؛ کسی که ملقب به لؤلؤی بود و نامش هم دست‌کم یک بار در نقض دارمی (ص ۲۳۰) آمده است. یکی از شاگردان او هم عبدالله بن احمد بن ثابت بن سلام، ابوالقاسم بزار است که «کان من الواقفة علی القرآن الا أنه یری رأی اهل العدل و التوحید و له میل الی مذهب المعتزلة» (الجواهر المضية، ج ۲، ص ۶۱).

۱. الاسماء والصفات، ج ۲، ص ۲۲۹؛ تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۶، ص ۴۰۵ (بشار).

۲. المغازی، ج ۱، ص ۴۵، ۴۶؛ تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۵.

۳. حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، ص ۲۲۴، (بیروت، ۱۹۷۷م)؛ تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۶، ص ۴۰۶.

۴. مشکل الحدیث و بیانه، ص ۱۷۱-۱۷۵ (تحقیق موسی محمد علی، عالم الکتب، ۱۹۸۵م).

۵. همان، ص ۲۱۶-۲۱۷ و بنگرید: ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۹۲.

(م ۱۶۷) یاد کرد و گفت او قبل از اینکه به آبادان [عبادان] برود، چنین احادیثی نداشت؛ اما بعد که برگشت، این روایات از او نقل شد و فکر می‌کنم در دریا شیطانی به او روایات مزبور را القا کرده باشد یا به نوعی در کتاب‌های او وارد شده باشد «دست فی کتبه». نیز گفته شده است: ابن ابی العوجاء که ربیب او بود «کان یدس فی کتبه هذه الاحادیث»؛ در کتاب‌های او دست برده است. بیهقی پس از آن از قول ابواحمد نقل می‌کند که ثلجی خودش کذاب بود، حدیث جعل می‌کرد و احادیث کفریات را در کتب اهل حدیث وارد می‌نمود. پس از آن از احادیث رؤیت که حماد بن سلمه نقل کرده، دفاع می‌کند و می‌گوید این احادیث را دیگران هم دارند. سپس خود بیهقی می‌گوید: مشکل حدیث مورد بحث، عکرمه از ابن عباس است؛ در حالی که سعید بن مسیب، عطاء، طاوس و ابن سیرین در او حرف داشتند و مسلم بن حجاج هم احادیث او را در صحاح نیاورده است.^۱ ذهبی می‌گوید ثلجی که خود متهم به جهمی است «کان یتجهّم»، حق قضاوت درباره احادیث حماد بن سلمه را ندارد؛ با این حال باید توجه داشت که حماد کتاب نداشت، به حافظه اعتماد می‌کرد و گاه «وهم» داشت. قضاوت ابن مدینی و احمد بن حنبل این بود که اگر کسی حماد را متهم کند، در اسلامش باید شک کرد.^۲ این گزارش گویا درباره اختلاف‌هایی است که پیرامون پاره‌ای از روایات تشبیه میان جبهه ثلجی و اهل حدیث بغداد وجود داشت، هرچند خود اهل حدیث هم پاره‌ای از این روایات را نادرست می‌دانستند. عمده اختلاف با ثلجی یکی بحث صفات بود و اینکه خدا همه جا هست یا فقط در آسمان است، دیگری خلق قرآن. ثلجی خیلی راحت می‌گفت مگر من چه می‌گویم، اینکه قرآن کلام است، همان‌طور که از «سما الله» یا «ارض الله» یاد می‌کنم.^۳

۶۳۰

آینه پژوهش | ۲۰۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

جهّم بن صفوان، بشر مریسی، ابن ثلجی و معارض

اکنون باید توضیح دهیم که کتاب دارمی در اصل، یک خط کلامی از جهّم بن صفوان تا بشر مریسی و از آنجا نقد ثلجی و تا معارض را دنبال کرده است. در واقع آنچه

۱. الاسماء والصفات، ج ۲، ص ۳۶۳؛ تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۱۰، ص ۱۵۲ (چاپ تدمری).

۲. الکامل فی الضعفاء، ج ۲، ص ۲.

۳. تاریخ الاسلام ذهبی، ج ۶، ص ۴۰۷ (چاپ بشار).

مستقیم در این کتاب محل بحث است، نقد آرای کلامی بشر مریسی در بحث صفات خداوند و تفسیر و تحلیل روایات تشبیه است. از نگاه دارمی، بشر در خط جهّم بن صفوان است؛ زیرا آنچه از او در بحث صفات مطرح شده، به عقاید جهّم نزدیک است. این عقاید کمی با معتزله همسان است؛ اما چون جهّم و بشر هر دو جبری هستند، از آنها فاصله دارند. سید مرتضی (م ۴۳۶) باور دارد نزدیکی بشر مریسی با جهّم در خلق افعال عباد است که در این باور مریسی هم عقیده با جهّم و در واقع جبری است.^۱ بنابراین در گام اول، باید این رد را علیه جهّمیه و بر اساس سنت اهل حدیث دانست. دارمی با اینکه از «اهل حدیث» به شمار است، حال و هوای بحث کلامی را دارد. طبعاً این کتاب نیز پر از نصوص حدیثی علیه جهّمیه و نقل مطالبی است که از سلف صالح - سلسله علمای مورد اتکای اهل حدیث - درباره جهّم بن صفوان و طرفدارانش دارند.

۶۳۱

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

چنان که اشاره شد، بشر مریسی کسی است که عقایدش نزدیک به جهّمیه است؛ به همین دلیل دارمی رساله‌ای هم علیه او نگاشته است. اهل حدیث، جهّمیه را به طور کامل تکفیر می‌کردند و این فرقه و مرجئه و سپس معتزله مهم‌ترین معضل آنان در قرن دوم و نیمه اول قرن سوم بودند.

دارمی در همان ابتدای رساله، از محبوب بن موسی انطاکی نقل می‌کند که می‌گفت: وکیع بن جراح «یکفّر الجهمیة». دارمی همچنین می‌گوید: علی بن خشرم به من نوشت که ابن مبارک «کان یُخرج الجهمیة من عداد المسلمین» و می‌گوید: یحیی بن یحیی و ابوتوبه و علی بن مدینی «یکفّرون الجهمیة».^۲

به دلیل اینکه متن مشخصی از جهّم یا بشر مریسی در دست نیست، بیم آن می‌رود که عقاید آنها در قرن سوم با یکدیگر خلط شده باشد. اکنون آنچه در این کتاب با آن به صورت مستقیم مواجه هستیم، «معارض» است که نامش را نمی‌دانیم. دارمی اسم

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۸۲، رساله: الاقوال فی کیفیتة خلق الافعال.

۲. نقض الدارمی علی المریسی، ص ۴۴ (تحقیق الشوامی الاثری، قاهره، ۲۰۱۲).

جهّم را در اینجا کم می آورد؛ اما از معارض و ثلجی مرتب یاد می کند. معارض کتابی داشته است که دارمی در حال نقد آن است؛ اما نام مؤلف و کتابش را نیاورده است. او در جایی تصریح می کند کتابی در حجج جهّمیه، کامل تر از این کتاب ندیده است (نقض الدارمی، ص ۳۴۸). دارمی استدلال های او را نقل و نقد می کند؛ اما به طور مرتب او را برکشیده ثلجی می داند. طبعاً نام ثلجی و ارتباط معارض با او در کتاب مکرر برده می شود (ص ۲۵۱، ۲۵۸).

در جایی از عبارت دارمی چنین به دست می آید که معارض از هواداران ثلجی است. «و ادّعی المعارض أنّ الثلجی قال فی هذا...» در اینجا می گوید معارض از کتابی از ثلجی مطلبی نقل می کند که من از خود ثلجی نشنیده ام. همان جا ثلجی را امام این معارض می داند (ص ۲۶۳). یک بار هم امام او را مریسی و ثلجی نام می برد (ص ۳۲۴) جایی هم از «مریسی، لؤلؤی^۱ و ثلجی» یاد می کند (ص ۲۳۰). یک بار هم مطلبی از معارض می آورد که او گفته از ثلجی است و دارمی می گوید این مطلب «من کتاب لم أسمع من الثلجی» از کتابی از ثلجی است که من نشنیده ام (ص ۲۶۳). ثلجی فردی شناخته شده از پیروان مکتب فقهی ابوحنیفه است که صد البته در کلام هم ید طولایی دارد. چنان که گذشت وی در بغداد چهره ای شناخته شده بود و با وجود آنکه از نظر «اهل حدیث» در شمار بدعتی ها بود، جایگاه علمی استواری داشته است. دوست او محمد بن عبدالله هروری گوید محمد بن شجاع ثلجی می گفت روز ۲۳ رمضان سال ۱۸۱ به دنیا آمد و در چهارم ذی الحجه سال ۲۶۶ در حال سجده از دنیا رفت و در خانه اش که چسبیده به مسجد بود درگذشت. پنجره ای هم از خانه اش به راه بود و محل دفنش در درب المعوج، چسبیده به خانه محمد بن عبدالله بن طاهر

۱. ابوعلی حسن بن زیاد لؤلؤی کوفی، از اصحاب ابوحنیفه که سال ۱۹۴ قاضی کوفه شد و در سال ۲۰۴ درگذشت. منابع اهل حدیث او را «کذاب» لقب داده اند (المعرفة والتاریخ، ج ۳، ص ۵۶)؛ البته این امر از سوی اهل حدیث برای یاران ابوحنیفه امری عادی است. گزارش تضعیف وی را در الضعفاء الکبیر عقیلی (۲۲۷/۱) ملاحظه نمایید. کسی از یزید بن هارون که شدیداً علیه جهّم و پیروان او بود، درباره لؤلؤی پرسید و او گفت: آیا مسلمان است؟ (الضعفاء، ج ۱، ص ۲۲۷). نیز بنگرید: الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۱۵۹.

بود. او می‌گفت: من را در این خانه دفن کنید؛ چون در هر جای آن، در هر «طابق» یک ختم قرآن کرده‌ام.^۱

با ملاحظاتی که گذشت، به نظر می‌رسد در نقض دارمی، پای نقد کتاب یا کتاب‌هایی در میان باشد. در بخش‌هایی که احادیث تشبیهی آمده و توجیه شده، به نظر می‌رسد کتابی از آن معارض در اختیار دارمی بوده که احادیث را نقل و توجیه مجازی کرده و دارمی در حال نقد آنهاست (برای نمونه بنگرید ص ۳۱۴).

گزارش کتاب نقض دارمی

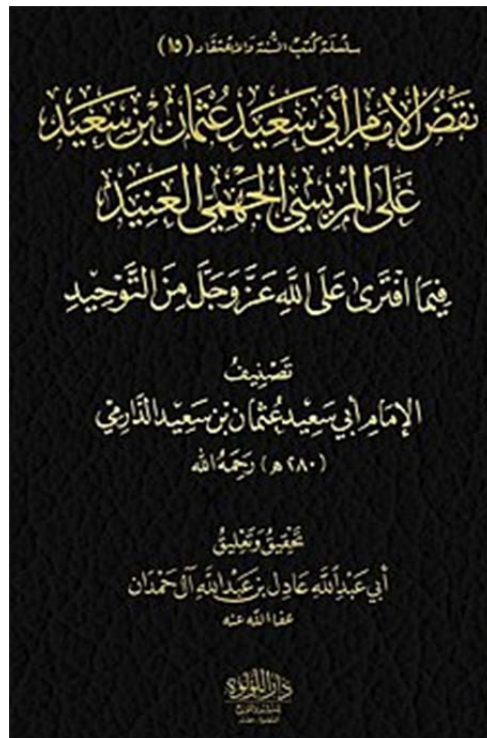
در این بخش، مروری کلی بر این متن خواهم داشت تا مسیر بحث روشن باشد و در ضمن نکاتی از مبانی فکری جهمیه - مریسیه روشن شود.

باب نخست نقض دارمی بر مریسی، باب الایمان بأسماء الله تعالی و آنها غیر مخلوق است. باب بعدی در رد سخن معارض - طرفدار بشر و صاحب کتابی که دارمی در حال نقد آن است - که گوید خدا را با هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه نمی‌توان شناخت، «أن الله لا یدرک بشیء من الحواس الخمس»؛ مطلبی که دست کم در رؤیت خدا در قیامت با چشم سر، برخلاف نظر دارمی و اهل حدیث است. وقتی جهنم ابزار شناخت را حس می‌داند و خداوند غیر محسوس است؛ بنابراین هیچ نوع شناختی متصور نیست؛ زیرا هر نوع شناختی منجر به محسوس نشان دادن خداست. معتزله این محدودیت را نداشتند و به شناخت عقلی هم باور داشتند. این مسئله تفاوت دیدگاه‌های جهمیه و معتزله را رقم می‌زد. به هر حال در اینجا نقل‌ها و مباحثی مطرح می‌شود؛ از جمله سخنی از ابوحنیفه نقل می‌کند که در مسئله رؤیت گفته است دیدن آیات و افعال و امور خداوند ممکن است و این مثل یا در حکم این است که بگوییم خدا را دیده‌ایم. دارمی می‌گوید این استدلال یا تأویل برای رؤیت بچگانه است؛ زیرا دیدنی با این شرح، حتی در دنیا هم برای همه ممکن است؛

۱. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۱۵ (چاپ بشار).

آنچه محل بحث است، رؤیت خداوند در قیامت است.^۱ بحث رؤیت برای اهل حدیث، رکن اصلی است و به صراحت می‌گویند: «من نازع فی حدیث الرؤیة، ظهر أنه جهمی» (ص ۶۸).

باب نزول، باب بعدی کتاب است که حکایت پایین آمدن خداوند از آسمان به سماء الدنياست (ص ۶۹). باب الحد و العرش (ص ۷۶) بسیار مفصل است. پس از آن باب ما جاء فی العرش (ص ۱۵۲-۲۳۰) است. این هر دو درباره عرش است و اهمیت بحث را نزد آنها نشان می‌دهد؛ گویی در اینجا، خواسته است کتابی درباره عرش بنویسد و ضمن آن تمام آنچه اهل حدیث دارند، یک جا ارائه دهد. این روایات در تمام کتابهای مشابه آمده است.



۶۳۴

آینه پژوهش | ۲۰۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

۱. نقض الدارمی علی المریسی، ص ۶۴.

مهم‌ترین مستند اهل حدیث در صفات، احادیث فراوانی است که در اختیار دارند و هر موردی چند حدیث با اسناد مربوط جلوی شما می‌گذارند. اگر کسی در اعتبار این احادیث شک کرد، در واقع تیشه به ریشه این باورها زده است. پیش از این از اهمیت جایگاه حدیث در عقاید اهل حدیث و در حوزه تشبیه سخن گفتیم. در این کتاب، در این زمینه شاهد یک بحث جدی درباره اعتبارسنجی حدیث به عنوان یک مسئله اختلافی میان معارض و ثلجی از یک طرف و دارمی از سوی دیگر است. دارمی در اینجا فصلی درباره حدیث و تلاش برای طلب حدیث آورده و از آغاز آن از قول معارض، تردید در «آثار» روایات منسوب به رسول یا نقل‌هایی از صحابه کبار و بسا تابعین و دیگران نقل شده، بیان می‌کند، سپس به پاسخ به ایرادات می‌پردازد.

نکته اصلی این گفتگو، چنان‌که در جای دیگر اشاره کردیم، همین «احادیث و آثار» فراوانی است که از آنها تشبیه و تجسیم درمی‌آید. روشن است که مخالفان اهل حدیث، این احادیث را واقعی نمی‌نهند و آنها را معتبر نمی‌شمرند. به عبارت دیگر، ابوحنیفه و یارانش اساساً برای احادیث موجود نه از نظر انتساب و نه استدلال به آنها - در مقابل رأی - اعتباری قائل نبودند.^۱ معارض مورد نقد دارمی، درباره بی‌اعتباری این احادیث، به حدیث رسول (ص) استناد کرده است که فرمود: «سیفشوا الحدیث عنی، فما وافق منها القرآن فهو عنی، و ما خالفه فلیس منی». دارمی آستین را برای دفاع از حدیث بالا می‌زند و می‌کوشد به تردیدها پاسخ دهد (ص ۲۳۰). او می‌گوید حدیث عرض بر قرآن را برخلاف تأویل کرده‌ای؛ چراکه آنچه از احادیث میان حفاظ است، احادیث متقنی است که آنان نگاه می‌دارند و روایت غافلان فراموشکار را کنار گذاشته و روایات کذابین را تضعیف می‌کنند. روش فقها و علما و بزرگان از نقاد اخبار، غیر از روش «مریسی و لؤلؤی و ثلجی» است (ص ۲۳۰). جالب است که اینجا

۱. بارها اشاره کردیم ابوحنیفه و مکتب جهم و اصحاب رأی اصولاً برابر اهل حدیث بودند، و به این صورت که حشویه احادیث را به صورت انباشته می‌آوردند، قبول نداشتند. استثنائاً احادیثی را قبول داشتند؛ اما بعدها ابوحنیفه، چهره دیگری یافت و کسانی در حدیثی کردن او فعال شدند.

به جز مریسی و ثلجی، نام سومی هم افزوده شده و آن لؤلؤی است که همان حسن بن زیاد لؤلؤی (م ۲۰۴) از اصحاب ابوحنیفه است.

دارمی می‌گوید ما فقط احادیثی را می‌پذیریم که فقهای حافظ و متقن نقل کرده‌اند. سپس فهرستی از علما و فقهای اهل حدیث را می‌آورد که اغلب نقل‌ها به آنان بر می‌گردد و نظر آنان را در درستی احادیث معتبر می‌داند، نه آنچه را مریسی و ثلجی و «الجهلة المغمورین» قبول دارند (ص ۲۳۱). این صفحات برای تاریخ حدیث و تردیدهایی که از ناحیه مخالفان اهل حدیث، به ویژه از ناحیه ابوحنیفه یا ابویوسف (از اصحاب رأی) مطرح شد، اهمیت دارد؛ تردیدهایی که نویسنده نگاه تحقیرآمیز به آنها دارد.

معارض که از جانب مریسی سخن می‌گوید، این «انبوه حدیث» را معتبر نمی‌داند؛ دارمی به او می‌گوید: «دعواک هذه كذب» که چیزی از صدق در آن نیست. در اینجا تأکید معارض به این است که اساساً این حدیث زمان رسول الله (ص) نوشته یا «کتابت» نشده است. این نکته مهمی است و تاریخ این انتقاد را در تضعیف حدیث و اینکه شفاهی بود، به قرن سوم می‌رساند؛ اینکه چون حدیث نوشته نشده، نمی‌شود به آنچه مانده است اعتماد کرد. دارمی ادعای او را نادرست می‌داند و به این نکته که علی بن ابی طالب صحیفه داشته و احادیث رسول (ص) را می‌نوشته، استناد می‌کند. او نمونه‌ای از کتابت حدیث توسط امام علی (ع) را نقل کرده و می‌گوید: «فمن أين صحَّ عندك أيها المعارض أنه لم يكتب الحديث في زمن رسول الله؟» (ص ۲۳۱-۲۳۲). بعد از آن، نمونه‌های دیگری از کتابت حدیث می‌آورد تا شبیه «معارض» را در بی‌اعتباری احادیث شفاهی نشان دهد. در واقع هم اصل اشکال و هم جواب، هر دو در تاریخ حدیث اهمیت زیادی دارد. انتقاد از احادیث موجود در قرن‌های اول تا سوم به دلیل شفاهی بودن آنها، مسئله‌ای است که در قرن اخیر یعنی چهاردهم هجری مطرح شد و کسانی چون فؤاد سزگین و بسیاری از طرفداران سنتی حدیث از آن انتقاد کردند و به پاسخ برخاستند، مجادله‌ای که تا امروز هم ادامه دارد.

دارمی در مقابل انتقاد از عدم کتابت حدیث مدعی است: «فَقَدْ صَحَّ عِنْدَنَا أَنَّهَا كُتِبَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَالْخُلَفَاءِ بَعْدَهُ. كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي

طالِبٍ - رضي الله عنه - و مِنْهَا صَحِيفَةٌ، وَهُوَ أَحَدُ الْخُلَفَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فَقَرَنَهَا بِسَيْفِهِ» (ص ۲۳۱-۲۳۲). وی به طور مستند نقل می‌کند که امام علی (ع) احادیثی را که نوشته بود، برای عثمان فرستاد تا آن را بخواند؛ اما عثمان گفت نیازی به آن ندارد؛ روایتی که در بخاری (ش ۳۱۱، عبدالرزاق، ش ۶۷۹۵) هم آمده است. دارمی به این روایت برای کتابت حدیث در زمان رسول (ص) استناد کرده است. وی به کتابت حدیث توسط عبدالله بن عمرو بن عاص نیز استناد کرده است (ص ۲۳۳).

دارمی بعد از یکی دو نقل پراکنده دیگر، چنین نتیجه گرفته است: «فَهَذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَالْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ بَعْدَهُ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ - رضي الله عنهم - قَدْ صَحَّ أَنَّهُ كُتِبَتِ الْأَحَادِيثُ وَالْآثَارُ فِي عَصْرِهِمْ وَزَمَانِهِمْ، قَدْ أَسَدْنَا لَكَ أَيُّهَا الْمَعَارِضُ إِلَيْهِمْ، فَمِنْ أَيْنَ صَحَّ عِنْدَكَ مَا ادَّعَيْتَ: أَنَّهَا لَمْ تُكْتَبْ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَالْخُلَفَاءِ بَعْدَهُ، حَتَّى قُتِلَ عُثْمَانُ؛ فَكَثُرَتِ الْأَحَادِيثُ بَعْدَهُ وَكَثُرَ الطَّعْنُ عَلَى رُؤَاتِهَا، وَمَنْ طَعَنَ عَلَى التَّقَاتِ مِنْ رُؤَاةِ الْأَحَادِيثِ عِنْدَ مَقْتَلِ عُثْمَانَ؟» (ص ۲۳۵). این البته به جز آنچه درباره امام علی (ع) نقل شده است، خلاف آشکار است. ما آگاهیم خلفای دیگر مخالف کتابت حدیث بوده‌اند و این مسئله به کلی از نظر دارمی مطرح نشده است؛ در حالی که این نقل‌ها در دست بود و عموماً در آثاری مانند تقييد العلم و كتب دیگر - بعد از دارمی - درج شده است. حتی در طبقات ابن سعد هم که نسل پیش از دارمی است، شواهد فراوانی در عدم کتابت وجود دارد.^۱

درواقع، معارض مزبور مسئله مهمی را مطرح می‌کند؛ یعنی تردید در انبوه احادیثی که در دستان اهل حدیث بود و شمار بسیار زیادی از آنها درباره عرش و نزول خدا و دیگر موضوعاتی است که فقهی هم نبود و بسیاری به بررسی سندی آنها اهمیت نمی‌دادند. این «انبوه» همان تعبیر حشوی بود که بعدها معتزله روی اهل حدیث گذاشتند.

۱. بنگرید: مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث (رسول جعفریان، قم، فواد، ۱۳۶۸ش)، ص ۱۲-۱۶.

مسئله دیگری که گویا معارض مطرح می‌کند، انتقاد از ابوهریره است و اینکه از عمر نقل شده است که می‌گفت دروغ‌گوترین محدثین، ابوهریره است. دارمی این را دروغی می‌داند که به عمر نسبت داده شده است؛ چراکه چطور عمر حکومت محلی را به یک دروغگو سپرده است (ص ۲۳۶). همین که بسیاری از صحابه از ابوهریره روایت کرده‌اند، نشان از آن دارد که او را دروغگو نمی‌دانستند (ص ۲۳۷). به هر حال وی کوشیده است از خلفای اولیه و روایات آنان و کسانی مانند ابوهریره که همان زمان هم روایاتش محل طعن بود، دفاع کند (ص ۲۳۸-۲۳۹). نکاتی از معارض در طعن بر معاویه و حتی عبدالله بن عمرو بن عاص در پی آمده است (ص ۲۴۰).

در اینجا شاهدیم نزاع دقیقاً بر سر احادیث تشبیه است که شخص معارض که طرفدار بشر مریسی و متهم به جهمی‌گری است، به هیچ‌وجه آنها را قبول ندارد؛ همان احادیثی که «روی اهل السنة من الروایات الصحاح المشهورة»، اما این معارض آنها را نادرست می‌خواند (ص ۲۵۰). اسامی شماری محدثان مشهوری که اغلب این قبیل احادیث را روایت می‌کنند و اهل حدیث به آنان مفتخرند، عبارت‌اند از: سعید بن مسیب، ابوسلمة بن عبدالرحمن، عروة بن زبیر، عبیدالله بن عبدالله بن عتبة، عطاء، طاووس، مجاهد، علقمة بن قیس، قیس بن ابی حازم، شعبی، ابراهیم نخعی، ابوادریس خولانی و شماری دیگر. به گفته دارمی اینها از ابوهریره روایت کرده و به این احادیث عمل و استدلال می‌کنند (ص ۲۳۷). دفاع از ابوهریره در روایات بعدی دارمی ادامه می‌یابد. معارض انتقادهایی هم از معاویه و عبدالله بن عمرو بن عاص می‌کند. درباره عبدالله پسر عمرو بن عاص می‌گوید این شخص در جنگ یرموک، دو صندوق از کتاب‌های اهل کتاب را آورد و آنها را روایت می‌کرد و به پیامبر (ص) نسبت می‌داد (ص ۲۴۰). دارمی نمی‌تواند باور کند که کسی درباره عبدالله چنین گمانی ببرد؛ در حالی که این شخص «امینا عند الامة علی حدیث النبی» است (ص ۲۴۱). استدلال‌های دارمی بیان همان وضع موجود میان اهل حدیث است؛ اینکه باید به صحابه اعتماد کنیم و شهادت عدول، گواه درستی این نقل‌هاست. این عدول هم جمع خودشان است. دارمی می‌گوید به دلیل صد حدیث منکر، نباید «مائة الف حدیث مشهورة محفوظة مأثورة عن الثقات» را کنار بگذاریم (ص ۲۴۱). دارمی به حدیث «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» استناد می‌کند و اینکه اگر آن احادیث دروغ بود، طلب علم [دروغ]

برای مردم حرام شده بود (ص ۲۴۲). دارمی می گوید: مگر نگفتی زنداقه دوازده هزار حدیث جعل کرده و به محدثان بسته اند؟ تو که ناقد بصیر و فارس نحیر هستی، برای ما دوازده مورد را نشان بده [و ثابت کن جعلی است]، و اگر نمی توانی چرا در حدیث که «انما هو دین الله بعد القرآن، و اصل کل فقه» هست، طعنه می زنی؛ در واقع در دین خدا طعنه می زنی» (ص ۲۴۲). پس دعوت رسول (ص) که می فرماید «نصر الله عبدا سمع مقالته فوعاها»، چیست؟ آیا معنای سخن رسول این نیست که «اصل الفقه کله بعد القرآن، حدیثه الذی تدفعه أنت و امامک المریسی». اساس فقه بعد از قرآن، همین حدیث نیست که تو و امام تو مریسی آن را رد می کنید؟ (ص ۲۴۲).

دارمی در اینجا تمام تلاش خود را برای اثبات وضع جاری حدیث به کار می گیرد. در واقع این نزاع در یک اثر قرن سومی شگفت می نماید و نشان می دهد علمای عقل گرا به هیچ روی حاضر به پذیرش این اخبار نبوده اند. جهمیه، معتزله، اصحاب رأی و بسیاری دیگر، اساساً پای خود را از دامنه این احادیث کنار کشیده بودند. زمانی که جریان عقل گرا از بین رفت و اصحاب رأی زیر فشار «عامه» حدیث گرا شدند، از سوی دیگر بسیاری از شافعیان مذهب اهل حدیث را انتخاب کردند، بقیه گروه ها حذف شدند. در واقع مذهب اشعری و ماتریدی به عنوان مذاهب میانه کلامی و با صورت اهل حدیث، شکل تازه ای بود که «اهل سنت و جماعت» به خود گرفت. بغدادی در جایی می نویسد: «به نظر من روافض، خوارج، قدریه، جهمیه، نجاریه، بکریه و ضراریه نمی توانند موافق صحابه باشند؛ زیرا تمامی اینها آنچه را از صحابه در احکام شریعت نقل شده است، قبول ندارند. در واقع اینان "روایات الحدیث، و السیر، و المغازی" را که اهل حدیث نقل کرده اند، نمی پذیرند؛ چرا که اهل حدیث را که راوی این اخبار و آثار و روایات تاریخ و سیر هستند، کافر می دانند. همین طور فقهاء الامه - همان افرادی که بیشترین اعتماد اهل حدیث در ساختن مذهب خود بر آنهاست - را که آثار صحابه را ضبط کرده، و فروع خود را بر اساس اصول صحابه منطبق ساخته اند، تکفیر می کنند»^۱. این توضیح صریحی در علت

۱. الفرق بین الفرق، ص ۳۰۸ (بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸).

اصلی جدایی اهل حدیث از دیگر گروه‌ها و فرقه‌هاست. شیعه نیز احادیث خاص خود را از طرق خود حفظ و بقیه را کنار گذاشت.

دارمی با اشاره به خبری که معارض آورده است که عبدالله بن عمر به غلامش گفت مراقب باش، مثل عکرمة که بر ابن عباس دروغ بست، بر من دروغ نبندی، می‌گوید واقعاً فکر می‌کنی همه این روایات مصداق همان گمانی است که ابن عمر به عکرمة برده است؟ یعنی همه افرادی مثل سعید بن جبیر و عطا و طاووس که از ابن عمر نقل کرده‌اند، همه دروغ بر او بسته‌اند؟ اگر این‌طور باشد، امام تو بشر مریسی هم که (از ابوشهاب خولانی نقل کرده، و... دروغ است (ص ۲۴۳ و بنگرید: ۵۹). این معارض گفته است باید اعتماد ما به حدیثی باشد که بشود سر درستی آن به طلاق همسر قسم خورد؛ در غیر این صورت نمی‌شود آن را مورد استناد قرار داد. دارمی از این سخن برآشفته و کوشیده آن را رد کند (ص ۲۴۴-۲۴۵).

معارض می‌گوید بسیاری از احادیثی که از رسول (ص) روایت شده است، «احادیث منکره مستشعنه جدا» است و اینکه آن احادیثی که در «الرؤية و النزول و الصفات» آمده، همه از همین قبیل منکرات است؛ البته دارمی آنها را روایاتی می‌داند که «رواها العلماء المتقنون و رأوها حقاً»؛ ولی از نظر معارض «هذه منكرات التي لا يجوز اخراجها»، احادیث نادرستی است که روایت آنها جایز نیست.

دارمی می‌گوید این معارض با همین حال که این ادعا را دارد، تلاش‌هایی هم برای تأویل آنها دارد تا از معنای ظاهری عبور داده، به یک تأویل از نظر خودش درست سوق دهد (ص ۲۴۵)؛ امری که خشم دارمی را بیشتر می‌کند که اگر این روایات دروغ است، چرا تلاش برای تأویل آنها دارید. «وَيَحْكُ أَيُّهَا الْمُعَارِضُ! وَمَا يَدْعُوكَ إِلَى تَفْسِيرِ أَحَادِيثَ زَعَمْتَ أَنَّهَا مُسْتَشْعَنَةٌ لَا أَضَلَّ لَهَا عِنْدَكَ، وَلَا يَجُوزُ التَّحَدُّثُ بِهَا». معارض نمونه‌ای از این احادیث را می‌آورد؛ او حدیث «خلق الله الملائكة من نور الذراعين و الصدر» را از منکرات می‌داند و با این وجود راه تأویل را هم دنبال می‌کند، اینکه ممکن است در اینجا تعبیر «ذراعین و صدر» اسامی نجوم باشد. طبیعی است که دارمی ظاهرگرا از این تأویل بر می‌آشوبد؛ اینکه چطور می‌شود بین ذراعین و نجوم

ارتباط برقرار کرد؟ اینکه زیر و رو کردن ظاهر و باطن «عربیت» است (ص ۲۴۶-۲۴۷). این منازعه همیشگی تأویل‌گرایان با ظاهرگرایان بوده است، چه تأویلات باطنی و چه تأویلات ادبی و لغوی و بلاغی.

اینکه سعی کردم گزارش تفصیلی این بخش از متن را آورده و حتی گاه عین تعابیر عربی معارض یا دارمی را نقل کنم، برای این است که نشان دهم تا چه حد بحث نقد حدیث در این دوره جدی بوده است. معارض به تعابیر دیگری هم برای تضعیف حدیث استناد می‌کند؛ مثل اینکه ابن مبارک گفته است: خداوند من را به دلیل سفرهایم برای طلب حدیث بیخشايد؛ یا شعبه گفته است: این حدیث [احادیث] شما را از ذکر خدا و نماز باز می‌دارد. دارمی می‌کوشد نشان دهد مقصود اینها نادرستی و طعن در احادیثی نیست که خودشان هم به آن عمل می‌کنند (ص ۲۴۷). اینجا دارمی، در مقابل به احادیثی در تشویق نقل حدیث مانند «لیبلغ الشاهد منکم الغائب» یا «حدثوا عنی ولا حرج» و «طلب العلم فریضة» و ... برای صحت احادیث محل بحث استناد می‌کند (ص ۲۴۷).

۶۴۱

آینه پژوهش | ۲۵۵

سال ۳۵ | شماره ۱

فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

کلماتی هم از تابعین و فقهای بعد آمده است که بوی تحقیر علم می‌دهد، در واقع در تعظیم علم است؛ مانند این سخن شعبی که گفت: «انا لسنا بفقهاء و لکننا رواة الاحادیث» و موارد دیگر (ص ۲۴۹). گویی معارض این تعبیرات را که کنایه از بی‌فایده‌گی احادیث است، علیه اعتبار حدیث استفاده کرده است.

دارمی می‌گوید معارض یا احادیث را انکار می‌کند یا توجیه و تأویل؛ از جمله نمونه‌های مذهب اولش، یک حدیث مستنکر است که حتی جاهلان از آن در شگفت می‌شوند؛ اما چنان می‌نمایند که روایتی از مجموعه روایات صحاح اهل سنت است، «فَرَعَمَ أَنْ حَمَّادَ بْنِ سَلَمَةَ، رَوَى عَنْ أَبِي الْمُهْزَمِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مِمَّ رَبُّنَا؟ فَقَالَ: مِنْ مَاءٍ مَرُورٍ، لَا مِنْ أَرْضٍ وَلَا مِنْ سَمَاءٍ، خَلَقَ خَيْلًا فَأَجْرَاهَا، فَعَرَقَتْ فَخَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ». دارمی می‌گوید محدثان آن را جعلی دانسته‌اند و طبعا نیازی نبود معارض از این نمونه حدیث برای جعلی بودن یاد کند (ص ۲۵۰) و بقیه احادیث را با چوب آن براند.

در اینجا از قول همان معارض مطلبی را نقل می‌کند که او از بشر پرسیده است: از او درباره «تقلید در علم» پرسیدم. بشر گفت: «حرام محرّم للعلماء»؛ تقلید برای عالم روا نیست؛ چراکه او باید با استفاده از کتاب و سنت و اجماع مسائل را بشناسد و «انما التقلید للجهال الذین لایعلمون» (ص ۲۵۲). دارمی او را مسخره می‌کند که گویی از حسن بصری یا ابن سیرین چنین پرسشی کرده است؛ درحالی‌که او یک جهمی است که چنین سؤالی از او کرده‌ای (ص ۲۵۲). افزون بر این، دارمی این معارض را با وجود آن جواب بشر، به دلیل تقلیدشان - یعنی گروه جهمیه و مریسی - از ابوحنیفه و ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی مورد حمله قرار می‌دهد؛ چنین که اگر تقلید بد است، چرا شما از اینها تقلید می‌کنید؟ بحث از تقلید و معنای آن ادامه می‌یابد (ص ۲۵۲-۲۵۳).

دارمی موارد دیگری را هم می‌آورد که نشان می‌دهد آن معارض شاگرد بشر مریسی بوده و مطالبی از او نقل می‌کند (ص ۲۵۴). دارمی از اینکه او سراغ بشر رفته است، برمی‌آشوبد و می‌گوید چرا درباره سؤال خود که آیه «انما قولنا لشیء...» است، از ابوعبید و ابونعیم و مانند آنان نپرسیدی که اهل دین و فضل و معرفت نسبت به سنت هستند (ص ۲۵۴-۲۵۵). در ادامه بحثی درباره «روح الله» و اطلاق «کلمه» بر عیسی شده است (ص ۲۵۶). همین‌طور تفسیر آیه «یا تیهم الله فی ظلل من الغمام» که معارض یک «امر» قبل از «الله» در تقدیر می‌گیرد و دارمی اعتراض می‌کند، در اینجا آمده است (ص ۲۵۷). درباره آیه «و جاء ربک و الملک صفا صفا» نیز همین بحث جریان دارد. دارمی این قبیل تفسیرهای تأویلی و تقدیری را از مفسران «زندیق» و «جهمی» می‌داند (ص ۲۵۷) و مفسران خودشان را مثل سعید بن جبیر و مجاهد و سدی و قتاده را برابر آنان می‌نهد (ص ۲۵۸). مشکل بشر، جابجاشدن خدا در این آیه است که به نظر او صفت مخلوقین است، دارمی هم می‌گوید من درباره جابجاشدن فکر نمی‌کنم، به آنچه خداوند در کتابش آورده، باور دارم (ص ۲۵۸). هر دو گریزان از معانی تشبیهی هستند؛ یکی با تأویل و تقدیر، دیگری با سکوت؛ از ظاهر آن عدول می‌کنند، درحالی‌که دارمی تصور می‌کند به ظاهر پایبند است؛ درحالی‌که او هم درجه‌ای از عدول از ظاهر را پذیرفته است، اگر بخواهد تشبیهی نباشد.

دارمی باز از سخن معارض یاد می‌کند که گفته بود زنادقه دوازده هزار حدیث میان «رواة الحدیث» منتشر کرده‌اند و او می‌گوید آیا نباید «اهل البصر بالحدیث» حتی اجازه ورود یکی از اینها را نمی‌دادند؛ چنان‌که اجازه جابجاشدن «اسناد مکان اسناد» را هم نمی‌دادند (ص ۲۵۹).

دارمی می‌گوید اگر هم حدیثی از وضع زنادقه باشد، حدیثی است که مریسی و مانند او از ابن عباس نقل می‌کنند که «انّ الله لا یدرک بشیء من الحواس»، این از وضع زنادقه است؛ چراکه در آن «تعطیل ذی الجلال و الاکرام» است، چیزی که با حواس درک نشود، شیء نیست، «فهو لا شیء» و این همان مذهب زنادقه است؛ برای همین این حدیث را رواج داده‌اند. خداوند در قرآن از سخن‌گفتن موسی با خودش یاد می‌کند و این از اعظم حواس است. همچنین رسول (ص) فرموده است: «همه شما در قیامت با پروردگار خود گفتگو خواهد کرد». همه اینها نشان می‌دهد که زنادقه آن روایت ابن عباس را ساخته‌اند (ص ۲۶۰).

۶۴۳

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

دارمی می‌گوید چطور می‌شود گفت دوازده هزار حدیث توسط زنادقه وارد منابع حدیثی شده است؛ درحالی‌که اساساً عدد احادیث رسول (ص) بدون تکرار به این مقدار نمی‌رسد و در این صورت، باید مقصود شما این باشد که همه احادیث توسط زنادقه ساخته شده است (ص ۲۶۱). بدین ترتیب یک فصل جالب دیگری در بحث با مریسی درباره کاربرد حواس پنج‌گانه و لزوم استفاده از آن در تفسیر ارتباط انسان با خدا و امر صفات گشوده می‌شود.

بی‌شک ادبیات نقد حدیث که به تدریج در این دوره رواج یافته است، در اینجا نیز به‌ویژه در منازعه با ادبیات جهمی مطرح بوده است. معارض گفته است که حدیث «الایمان یمان، و الحکمة یمانیه، و أجدُ نَفْسَ رَبِّکُمْ من قبل الیمن» نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا یعنی خروج نَفَس از «جوف ربکم». دارمی از این برداشت شگفت‌زده می‌شود که از کجای روایت چنین چیزی بر می‌آید (ص ۲۶۱-۲۶۲). دارمی از قول معارض و او از کتابی از ثلجی - که دارمی می‌گوید چنین کتابی از ثلجی ندیده - نقل کرده است که روایت منسوب به رسول «انکم لن تقرّبوا الی الله بشیء افضل مما خرج

منه»، یعنی قرآن نادرست است؛ زیرا این روایت بر اساس دیدگاه مشبهه است که خروج «کلام از جوف» خداوند را درست می‌دانند؛ در حالی که خداوند «صمد» است و صمد یعنی جوف ندارد (ص ۲۶۳)؛ چون صوت از دلی که خالی است، بیرون می‌آید. مسئله خروج از جوف، به نوعی ریشه در بحث کلام الله هم دارد که از «کلام» چگونه باید متصور شود و اینکه چگونه از خداوند خارج می‌شود. در واقع بحث ثلجی و مانند او در اصل ناظر به این ادعای افرادی چون عمرو بن دینار است که می‌گفت: «القرآن کلام الله، منه خرج و الیه یعود» (ص ۲۶۴). تا اینجا روشن بود که کلام امری است که به هر حال در عرف از جایی خارج می‌شود؛ اما به گفته دارمی، ثلجی و امثال او درباره صفت معطی و جز آن هم تصورش این بود که اگر صفاتی مانند معطی و باذل را بپذیریم، گویی عطا از خداوند خارج می‌شود (ص ۲۶۴).

منازعه تنها بر سر این نبود، بلکه ایراد معارض به روایت «الرکن یمین الله فی الارض یصافح به خلقه» هم بود. ثلجی گفته بود تأویل «یمین» نعمت و برکت و کرامت است، نه به معنای دست. دارمی اینها را ضلالات می‌خواند؛ او می‌گوید معلوم است که حجر الاسود، دست خدا نیست، دست خدا که با او در عرش است و از او جدا نمی‌شود؛ اما مقصود مصافحه مردم با خداست، مانند آیه «انّ الذین یمینونک انما یمینون الله یدالله فوق ایدیهم» (ص ۲۶۶). این یعنی اینکه اینجا این نوع تأویل درست است. به دلیل اینکه «ید» خدا در عرش با اوست، پس در این حدیث، باید آن را به معنای مصافحه تفسیر کرد.

در اینجا شاهدیم که نص، ظهور آن و تأویل و تفسیر آنها چگونه آرای مختلف را در موارد مختلف می‌نشانند. در واقع دارمی هم به نوعی این روایت را تأویل می‌کند؛ اما حاضر نیست «ید» را در عرش برای خدا ثابت نداند، هرچند درباره مفهوم واقعی آن هم اظهار بی‌اطلاعی می‌کند. داستان «ید» ادامه دارد و دارمی می‌گوید: «ثلجی جاهل» درباره «ان الله خلق آدم بیده» هم گفته است که مقصود «بنعمته» است نه آنکه مقصود دست باشد. در اینجا از ثلجی با القاب «الثلجی البقباق النفاج» یاد می‌کند (ص ۲۶۶). بقباق در اینجا به معنای پرحرف اما با حرف‌های بی‌ثمر

است.^۱ دارمی می گوید که خوب، این «نعمت» که همه جا و همه حیوانات هست، چه لزومی داشت خدا بگوید من آدم را با دستم خودم «بنعمته» خلق کردم؟ (ص ۲۶۷). داستان ید ادامه می یابد و دارمی، ثلجی را به دلیل تأویل ها مورد حمله های مکرر قرار می دهد؛ اینکه اساساً «وجه العربیة و لغات العرب و اشعارهم» را در این تأویل ها نمی داند (ص ۲۶۸). به گفته دارمی، بشر مریسی می خواهد با «اغلوطات» وجود «یدین» یا دو دست را برای خدا انکار کند. او خطاب به معارض می گوید چرا شما دو نفر به این روایت که خداوند با دست خود آدم را خلق کرد، حسادت می ورزید؟ (ص ۲۶۸).

بعد از بحث از «ید»، نوبت به بحث از «وجه» می رسد. دارمی می کوشد با کمک آیاتی که در آنها وجه الله آمده و روایات بی شمار، آن را اثبات کند (ص ۲۷۰-۳۲۸). نگرش تأویلی، از زبان معارض، وجه الله را به معنای «قبلة الله» معنا می کند، امری که دارمی نمی پذیرد. آیا می شود «النظر الی وجه الله» را «النظر الی کعبة الله او أعمال المخلوقین» معنا کرد؟ یا مثلاً این دعا را که گوید: «اللهم انی أسألك لذة النظر الی وجهک» را بگوئیم یعنی «اللهم انی أسألك لذة النظر الی الأعمال الصالحة»؟ (ص ۲۷۱). دارمی این قبیل تأویل را نوعی بازی می داند و نمی خواهد از این ظاهر بگذرد. گفتگو بر سر انواع این تأویل ها و لوازم و تبعات آنها ادامه دارد. وی یکایک احادیثی را که «وجه الله» یا تعبیری مشابه در آن آمده، مطرح کرده است؛ احتمالات تأویلی را آورده و آنها را به سخره می گیرد؛ برای مثال درباره تعبیر «اعوذ بوجهک» به «معارض» می گوید آیا می شود گفت: «أعوذ بثوابک و الأعمال التي ابتغی بها وجهک» (ص ۲۷۴) یا درباره تعبیر «اللهم انی أسألك لذة النظر الی وجهک» می شود گفت معنایش «لذة النظر الی قبلتک» است؟ (ص ۲۷۵). به نظر دارمی، چنین امکانی وجود ندارد و او مثال های دیگری هم از این قبیل می زند؛ مثل اینکه در

۱. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۴. گفته اند که یکی از عالمان بنی اسرائیل، هفتاد کتاب در احکام و صنوف علم نوشت. خداوند به یکی از انبیایش گفت به او بگو: انک قد ملأت الارض بقاقا. و ان الله لم یقبل من بقاقک شیئاً.

تأویل «النظر الی وجه الله» گفته شود این معنا نظر به اعمالی است که به وسیله آنها دنبال وجه الله هستیم.

روایات صریح دیگر هم در باره رؤیت خدا در قیامت در اختیار اهل حدیث هست. عبدالله بن عمر روایت می کند وقتی بهشتیان به بالاترین نعمت می رسند و تصور می کنند بالاتر از آن نعمت دیگری نیست، «تجلی لهم الرب»: خداوند بر آنان تجلی می کند (ص ۲۷۶).

دارمی تأویل های معارض را «تفسیر مقلوبه» می نامد؛ مغالطی که حتی در «قیاس» درست در نمی آید چه رسد به اعمال آنها در اثر و حدیث (ص ۲۷۷). این معارض هر کسی هست، ید طولایی در تأویل دارد و دارمی تک تک آنها را نقل می کند و آنها را نادرست می شمرد. در واقع مشکل، مشکل زبان ادبی-فلسفی این دوست؛ به طوری که آنان دو زبان مختلف را به کار می برند. اشکال دارمی به یک تأویل این است که جدای از آنکه این سخن کفرآمیز است، «محال فی الکلام»؛ یعنی از نظر کلام-زبان-و ادب محال است. وقتی در حدیث آمده است که «أقبل الله علیه بوجهه»، ادعای تأویل گر به اینکه یعنی «یقبل علیه بنعمته و ثوابه»، از نظر دارمی این از همان محالات کلامی است (ص ۲۷۹). تمام این موارد درباره «وجه» خداوند است. معارض می خواهد از معنای صریح و ظاهر آن عدول کند و چیزی در تقدیر بگیرد تا «وجه» به معنای صورت برای خداوند ثابت نشود. در این باره احادیثی وجود دارد که معارض منکر صحت آنها می شود و در جای دیگر برخی را تأویل می کند؛ همین امر دارمی را بر می آشوبد که چرا اصلش را منکر می شوید و در جای دیگر همان روایت را تأویل می کنید (ص ۲۸۳)؛ در حالی که معارض می تواند بگوید مقصودم این است که بر فرض صحت، می شود چنین تأویلی برای آن کرد. دارمی از این احادیث به عنوان «الاحادیث الضعيفة المشکلة المعانی» یاد می کند (ص ۲۸۳).

معارض برای چندمین بار این نکته را تأکید می کند که این احادیث را ساخته «زناده» می داند؛ دارمی هم بر می آشوبد که این زناده چگونه می توانستند در مجالس حدیث رسوخ کنند و این قبیل احادیث را بسازند و وارد مجموعه های حدیثی نمایند: «فکیف یفتعلون علیهم الاحادیث و یدشوها فی کتبهم» (ص ۲۸۴).

بدین ترتیب - به نظر دارمی - گاهی معارض شروع به توجیه این احادیث در ارائه نوعی معنای مجازی برای دست و وجه و مانند اینها دارد. در این وقت، دارمی می پرسد اگر این احادیث ساخته زنادقه است [و اسنادش مخدوش]، چرا - درستی آنها را مفروض گرفته و - این توجیها را ارائه می کنید؟ (ص ۲۸۴). البته معارض می تواند بگوید بر فرض درستی سند و حدیث، می شود این تأویل را هم کرد. به هر حال تلاش های تأویلی این معارض اغلب بر اساس همان روش مجاز و حقیقت و مشابه آنهاست؛ برای مثال مفهوم «دنوّ» نزدیکی به خدا در روایت به معنای «تقرب به خداوند با عمل صالح» تأویل شده است (ص ۲۸۹).

باب آخر کتاب در اثبات «ضحک» / خنده برای خداست. معارض در این باب به روایات وارد شده طعن می زند؛ به گفته دارمی با «اقبح تفسیر» و «اقبح تأویل» سراغ آنها رفته است. دارمی حدیث ابوموسی اشعری را از رسول (ص) آورده است که «یتجلی ربنا ضاحکاً یوم القیامة». دنبال آن احادیث دیگری را هم آورده است (ص ۳۰۰). از نظر «معارض» ضحک خداوند، یعنی رضایت و رحمت و در واقع به معنای عفو او از گناهان است؛ امری که دارمی به هیچ روی نمی پذیرد. این روایات فراوان و طبعاً معارض یا همان منتقد، نقدهای خود را دارد و نمی تواند بپذیرد خداوند بخندد (ص ۳۰۹). در ادامه روایات ضحک، نمونه های دیگری از روایات نقل و همین منازعات ادامه می یابد. دارمی این توجیها را مجازی و کنایی را خارج از «جمیع المعقول عند العرب و العجم» می داند (ص ۳۱۱). این توجیها صورت های مختلفی دارد؛ چنان که برخی لغوی و شماری هم اساساً توجیهای خارج از معنای لفظی است.

در اینجا و پس از ضحک، سراغ روایات «رؤیت خدا» رفته است. نمونه ای از روایات این است که پیامبر «رأی ربّه جعداً أمد علیّه حلّة خضراء»؛ پیامبر پروردگارش را در قیافه نوجوانی دید که حله سبزی بر او بود. از نظر «معارض» چنین است که اهل علم، این را صفت جبرئیل می دانند (ص ۳۱۶) نه خداوند. دارمی می گوید در ابتدای کتابت این حدیث را از وضع زنادقه دانستی، چرا اکنون برای آن چنین توجیهای آورده ای؟ (ص ۳۱۶). دارمی می گوید ما این حدیث را درست نمی دانیم؛ چون معارض

با حدیثی از عایشه است که گفت: هر کسی فکر می‌کند محمد پروردگارش را دید، دروغ بر خدا بسته است؛ اما تو با این توجیه می‌گویی، محمد گفته است خدایش را دیده؛ درحالی‌که در اصل جبرئیل را دیده و این نسبت دروغ‌دادن به اوست (ص ۳۱۶). البته شماری از محدثان اهل حدیث آن روایت را درست می‌دانند. همین مصحح در ص ۲۸۱ منابع آن را و صورت‌های مختلف روایت را آورده است.

معارض در جایی گفته است کسانی خواسته‌اند برای خداوند «چشم» ثابت کنند، درست مثل چشمی که بندگان خدا دارند و به آیه «لتصنع علی عینی» استدلال کرده‌اند؛ درحالی‌که در اینجا عین به معنای رئیس و بزرگ قوم است. دارمی به انتقاد از این توجیه می‌پردازد و توضیحاتی در نقد آن آورده است. سپس می‌گوید ما چشم را قبول داریم، اما نه مانند چشمی که بندگان دارند (ص ۳۲۱).

در ادامه بحث از کلام خدا و اینکه مخلوق است یا خیر، به تفصیل آمده است. معارض که مرتب به عنوان «زندیق» و «جهمی» یاد می‌شود، توجیهات خود را دارد. در اینجا «ابن الثلجی» «تُرس الجهمیة» یا سپر جهمی نامیده می‌شود (ص ۳۲۵). معارض همه اسماء الله را «محدث» می‌داند، با این توجیه که این اسماء مُشتی لفظ هستند، لفظ هم از لفظ صادر می‌شود (ص ۳۲۶). بحث «کلام الهی» اساسی‌ترین مبحث و شاید قدیمی‌ترین در حوزه الهیات صفات الهی بوده است. نویسنده می‌گوید جهم مدعی بود که «أَنَّ رَأْسَ مُحَنَّتِهِ نَفَى الْكَلَامِ عَنِ اللَّهِ»، مهم‌ترین دشواری و مرحله سخت برای او، همین است که کلام الله را نفی کند. آن وقت می‌تواند همه صفات را نفی کند (ص ۳۲۷). مقصودش این است که این خط قرمز اوست و آنجا می‌ایستد تا بتواند بقیه موارد را هم نفی کند.

دارمی در لابلای کلام، انتقاداتی به ابوحنیفه هم دارد (ص ۳۳۱-۳۳۲)؛ کسی که معارض و استادش ثلجی از پیروان مذهب فقهی او به شمار می‌آیند. دارمی می‌کوشد قواعدی را هم که از نظر توجیه لفظی کلمات در اینجا به سمت معنای حقیقی خود هستند یا مجازی، نشان دهد «وَجَمِيعُ الْأَفَاظِ الرِّوَايَاتِ، تُصَرَّفُ مَعَانِيهَا إِلَى الْعُمُومِ، حَتَّى يَأْتِيَ مُتَأَوَّلٌ بِبُرْهَانٍ بَيِّنٍ» (ص ۳۳۲). بحث بعدی درباره نسبت دادن صفت حب و بغض و مانند اینها از قبیل کره و سخط و اراده و مشیت و غیره به خداوند است (ص ۳۳۶).

در اینجا از یک شگرد بشر مریسی درباره احادیث فراوانی که هست یاد می‌کند و آن اینکه یکی از اطرافیان بشر از او پرسید: با وجود این اسانید برای احادیثی که به آنها تمسک می‌کنند و امکان تکذیبش نیست، چه کنیم؟ اسنادی مانند روایت سفیان از منصور، از زُهری و زهری از سالم، و ایوب و ابن عون از ابن سیرین، و عمرو بن دینار از جابر از رسول (ص)؟ بشر گفت [به زبان دارمی]: اینها را رد نکنید که مفتضح می‌شوید، بلکه در این مواقع با سلاح تأویل با آنان مقابله کنید: «غالطوهم بالتأویل»؛ این طور به نرمی آنان را رد کرده‌اید، وقتی نمی‌شود به «عنف» آنها را رد کرد. این همان کاری است که به گفته دارمی، این معارض می‌کند (ص ۳۳۸).

در ادامه روی دیدگاه «معارض» تمرکز می‌کند که وقتی می‌گویند هر کسی گفت قرآن غیرمخلوق است، کافر است، نتیجه سخنش چه می‌شود؟ آیا معنایش این است که اگر کسی گفت مخلوق است، آن وقت مؤمن موفق راشد و تابع حق خواهد بود؟ دارمی می‌گوید وقتی با او بحث می‌کنیم، دارمی یا بیم مقصودش تکفیر کسی است که تصور می‌کند کلام خدا با زبان و دهان صادر خواهد شد. طبعاً اگر فرد مزبور که قائل به غیرمخلوق بودن است، گفت که مقصودش از کلام الله صدور آن با زبان و دهان است، در این صورت کافر است؛ اما اگر چنین نگفت، تکلیف چه خواهد بود؟ آیا می‌شود بر اساس مبانی معارض، تکفیرش کرد؟ این ابهامی است که در ادعای آن شخص وجود دارد. به عبارت دیگر مشکل اصلی چیست؟ مخلوق بودن و نبودن کلام است یا تصور اینکه کلام خدا با زبان و دهان صادر بشود یا نشود [تشبیه]؟ به نظر دارمی، نوعی خلط و ابهام در تفسیر آنچه معارض مدعی است، وجود دارد. در نهایت از نظر مبانی این معارض اگر کسی مدعی شد قرآن کلام الله است، اما نگفت با زبان و دهان سخن می‌گوید و در این باره ساکت بود، نمی‌شود او را تکفیر کرد، و حتی اگر جاهل ابعاد این بیان است، عذرش باید پذیرفته شود (ص ۳۴۵-۳۴۶).

در حقیقت دارمی در جبهه‌ای است که قائل به صدور کلام با فم و لسان نیست؛ اما آن را کلام الله می‌داند و طبعاً غیرمخلوق. اگر تکفیر - بر اساس مبانی معارض - به دلیل این است که کلام حتماً با فم و لسان خواهد بود، شامل او نخواهد شد. می‌دانیم همه

هدف معارض این است که بگوید قرآن امری غیر از خداست، در نتیجه مخلوق است. او حتی از به کار بردن تعبیر قرآن مخلوق است، هم گریزان است و گوینده آن را مبتدع می‌داند. طبعاً اگر بگوید غیر مخلوق است که حتماً او را کافر می‌داند؛ اما اگر بگوید قرآن «هو غیر الله، فهو مصیب»، قرآن چیزی جز خداست، عملاً به هدفش رسیده است. به عبارت دیگر مسئله این است که ارتباط قرآن و خدا در چیست؟ آیا جزئی از آن است یا مثل خروج جسمی یا صدایی از اوست که از نظر معارض اینها کفر است. پس تکلیف مخلوق بودن آن از نظر صدور چه می‌شود؟ دارمی می‌خواهد گردن معارض بگذارد که به هر حال بر اساس سخنان تو، قرآن مخلوق است و در این وقت این اشکال در کار خواهد بود که چطور صادر شده است؟ و اینکه آیا با تعبیر «غیر الله» کار درست می‌شود یا نمی‌شود که به نظر دارمی نمی‌شود (ص ۳۴۷)، امیدوارم این بنده خدا - نویسنده این سطور - ابهام مورد نظر دارمی را درست فهمیده باشم).

از این توضیحات چنین به دست می‌آید که چند مسئله در میانه هست؛ در نهایت بحث تشبیه خداوند به انسان، اصلی‌ترین مسئله‌ای است که باید برای آن راه‌حلی یافت. دارمی و دوستانش از خروج کلام از متکلم سخن می‌گویند، اما نه با فم و لسان. با این وجود قبول ندارند که قرآن غیر الله است که لازمه آن مخلوق بودن باشد؛ چراکه اینان آن را غیر مخلوق می‌دانند (ص ۳۴۸). دارمی معارض را دچار سردرگمی می‌داند، یک بار جهمی است، یک بار واقفی و بار دیگر لفظی (ص ۳۴۸). دارمی می‌گوید: من کتابی در حجج جهمیه کامل‌تر از کتاب این معارض ندیدم. وی نگران است که اگر مطالب بیشتری از آن به هدف نقد بیاورد، انتشار آنها در شهری که کسانی از «اهل الغفلة من ضعفاء الرجال والنساء و الصبیان» هستند، و کسی هم نیست که درست پاسخگو باشد، بسا به واسطه این نقل‌ها گمراه شوند و درباره خدا و صفات او تردید کنند. او از خیانت این شخص به اسلام و اهل اسلام یاد می‌کند و اینکه با کتابش «أشنع المحدثات و أنکر المنکرات» را ترویج کرده است (ص ۳۴۸-۳۴۹)، ابراز ناراحتی می‌کند. روایتی هم که کلمه قدریه و زندقه در آن هست از رسول (ص) می‌آورد «سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي مَسْخُحٌ، وَذَلِكَ فِي قَدْرِيَّةٍ وَرَنْدِيقِيَّةٍ» (ص ۳۴۹) و بعد هم از کفر جهمیه درست مانند قدریه، و لزوم توبه دادن آن و اگر نکردند قتل آنها بر اساس اقوال فقهای خودشان، ارائه می‌دهد و کتاب پایان می‌یابد.

بی شک کتاب نقض الدارمی، می تواند در روشن کردن جریان های فکری-کلامی بغداد میانه قرن سوم بسیار مؤثر باشد.

رساله ردّ بر جهمیه ابن ابی حاتم رازی

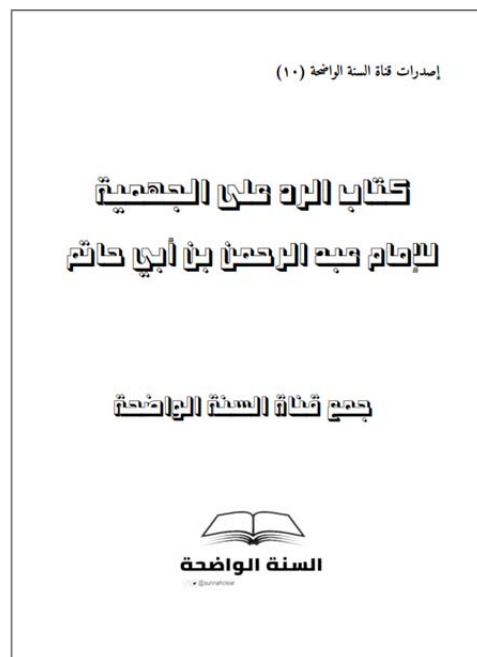
عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی در سال ۲۴۰ هجری، یک سال پیش از مرگ احمد بن حنبل به دنیا آمد. او را با لقب «تمیمی حنظلی» یاد کرده اند. گفته اند اصل او از اصفهان بوده و سپس خانواده اش به ری آمده اند. پدرش نخستین مربی علمی او و شیخ بسیاری از نقل هایی است که او در کتاب هایش آورده است. خودش گوید قرآن را نزد فضل بن شاذان رازی فراگرفت^۱ و خیلی زود شروع به کتابت حدیث کرد. مشایخ وی در درجه اول رازی و مشهورترین آنها ابوزرعه رازی است. از ابن ابی حاتم آثار متعددی برجای مانده است، چنان که شماری هم از میان رفته است. بخشی از تفسیر او برجای مانده، اما بیشتر آن از میان رفته و نقل های برجای مانده را محققان از منابع دیگر گردآوری کرده و بدین ترتیب تفسیری از وی به نام تفسیر ابن ابی حاتم رازی منتشر شده است. یکی از رسائل او الرد علی الجهمیه است که در ۱۱۹ صفحه نشر یافته است. در مقدمه آن هیچ اشاره به وجود نسخه ای از آن ندارد؛ به نظر می رسد بیشتر نقل ها از شرح اصول السنه لالکائی و شماری هم از طبقات الحنابله و آثار دیگر گردآوری شده باشد. ارجاعات زیر هر نقل گواه این مطلب است. متأسفانه جامع این کتاب، درباره روش و اصول کار خود نیز توضیحی به دست نداده است. او مانند پدرش دقیقاً در مکتب احمد بن حنبل هستند. وی با وسایطی از جمله حرب بن اسماعیل کرمانی، از شاگردان احمد و در مباحث اعتقادی تحت تأثیر شدید اوست. نگارش الرد علی الجهمیه نیز در همان امتداد است و می تواند نشان دهد که افکار جهمی در ری نفوذی داشته است. جالب است بدانیم شاگردش محمد بن اسحاق بن منده عبدی (م ۳۹۵) نیز رساله ای در ردّ بر جهمیه دارد که آن هم برجای مانده است. رازی از علمای شافعی ری است؛ اما همراه با جمعی دیگر مروج

۱. العلل لابن ابی حاتم، ج ۱، ص ۱۵۹ (چاپ ۱۴۲۷ق، شش جلدی).

اندیشه‌های احمد بن حنبل و اهل حدیث در این شهر است. در پایان همین رساله، متنی به عنوان «عقیده الرازیین» دارد که اصول دین از نگاه اهل حدیث است. چنان‌که گذشت، بیشتر مشایخ وی از علمای ری هستند و این را از اسناد نقل‌هایی که در رساله رد جهّمیه دارد، می‌توان دریافت. بیشتر این نقل‌ها در کتاب‌های «السنه» اهل حدیث در دوره پس از او، به‌ویژه کتاب شرح السنه لالکائی برجای مانده است. او افزون بر رساله رد بر جهّمیه که به احتمال رد زعفرانی‌های ری است که تمایلات معتزلی و هم‌زمان جبری - مانند مذهب جهّم بن صفوان - داشتند، رساله اصول السنه هم داشت که ممکن است همین رساله چند صفحه‌ای باشد که تدوین‌کننده رساله رد بر جهّمیه آن را در پایان این کتاب (ص ۱۱۰-۱۱۶) آورده است. با وجود اینکه رساله رد جهّمیه گردآوری نقل‌ها از شرح السنه لالکائی (م ۴۱۸) است؛ اما گزارش محتوای آن برای ما در دنبال کردن خط فکری جهّمیه با ارزش است. جهت‌گیری کتاب تأکید بر باورهاست و نگاه تاریخی-تحلیلی آن بسیار ضعیف است؛ اما لابلای نقل‌ها اطلاعاتی درباره جهّم، همسرش و آرا و افکارش دارد. در این باره که جهّم کتابی یا رساله‌ای داشت و او عبارتی از آن نقل کند، اطلاعی به دست نمی‌دهد؛ با این وجود درباره اینکه اهل کجاست و احیاناً چه کسانی با او در ارتباط بوده‌اند، اشاراتی دارد. در ادامه مروری بر آنچه در این رساله درباره جهّم و مسائل فکری و تاریخی اطراف او هست، خواهیم داشت. روال این اثر حدیثی است و حتی به اندازه اثری که منسوب به احمد بن حنبل است، بحث و نظر ندارد، بلکه صرفاً روایاتی مخالف آنچه به جهّم نسبت داده شده و حتی غیر ناظر به باورهای او، ارائه می‌شود.

نخستین عنوان و احادیث مربوط به آن، شامل احادیثی از رسول و صحابه و شماری از تابعان در «حفظ سنت و احیای آن» است (ص ۱۳). این دعوت به سنت، سبکی است که در غالب کتاب‌های «السنه» آمده است. عنوان بعدی، وجوب معرفت خداوند به «سمع» و طبعاً نه به «عقل» است (ص ۱۴). پس از آن «نهی از مناظره با اهل بدعت» از اصول مورد تأکید اهل حدیث است. ابن‌ابی حاتم در این نقل‌ها، روی شافعی تأکید زیادی دارد و عباراتی از او در این کتاب زیر همین عنوان آورده است: «کان الشافعی ینهی نهی الشدید عن الکلام فی الاهواء» (ص ۱۵)؛ نهی از تفکر در ذات خداوند بر

اساس دو روایت که از رسول (ص) مورد تأکید قرار گرفته است (ص ۱۷). چند عنوان درباره ایمان و رد مرجئه آورده است و طبعاً تا اینجا ارتباطی با جهمیه ندارد. سومین آن درباره مسئله زیاده و نقصان در ایمان است (ص ۱۸-۲۶). نمی دانیم کسی که کتاب را گردآوری کرده، دقیقاً با چه اصولی این ترتیب را آورده است.



۶۵۳

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

پس از آن بحث درباره جهمیه آغاز می شود و نخستین عنوان بحث درباره اسم و مسمی درباره صفات خداوند است. اولین روایت از نعیم بن حماد است که پیش از این از او یاد کردیم؛ نیز - با وجود ضعفی که نزد محدثان اهل حدیث دارد - نقش او را در مبارزه علیه جهمیه یادآور شدیم. مشایخ دیگر رازی هم بر ابن ابی حاتم مؤثر هستند که از آن جمله ابوزرعه رازی و استاد قرآنی او فضل بن شاذان رازی است. بحث صفات در مسئله اسم و مسمی، بر این محور است که رابطه اسم و مسمی در چیست؟ آیا اینها یک چیزند یا دو چیز، و گویا این نخستین مورد در افکار جهمیه است. او نافی صفات است و برای اثبات آن می گوید، اسم غیر از مسمی است. طبعاً رازی در نخستین نقل ها آن را رد می کند (ص ۲۷). اگر گفته شود اسماء الله ربطی به

مسمی که خداوند است ندارد و اینها «مخلوق» هستند، از نظر این روایات و نقل‌ها و از دید رازی، «کفر محض» است؛ برای اینکه وقتی خداوند می‌گوید «و لله الاسماء الحُسنى» یعنی اینکه اسامی امر واقعی‌اند و مخلوق دانستن آنها کفر است (ص ۲۹).

عنوان و روایت بعدی، اثبات صفت تعجب برای خداست، با تکیه بر قرائت کسایبی در آیه «بل عجبٌ و یسخرون» (ص ۳۰) که این صفت را برای خداوند اثبات می‌کند. قرائت رایج «عجبت» است، نه اینکه خدا شگفت زده شده باشد.

روایات عرش در ادامه آمده است و باز ذیل همان عنوان «اسم» و «مسمی» است. تأکید بر این است که «عرش» یک جای مشخص، در یک نظام مشخص در آسمان و کنار مراتب دیگر آسمان است که خداوند بر آن تکیه زده است. در این روایت، جای کرسی و عرش و بحر و ملائکه و انهار در آسمان‌ها مشخص می‌شود (ص ۳۱-۳۲). جهنم باور دارد پذیرفتن معنای ظاهری اینها، بردن خدا در آسمان و نشانیدن بر عرش، تشبیه محض است. در این باره باز هم مطالبی آمده است که خواهیم دید. از نظر جهمی‌ها، کرسی به معنای علم و عرش به معنای ملک بود، و این تأویل از آن روی بود که مبادا تصور شود که خداوند در آسمان، جایی روی عرشی نشسته و کرسی هم به مثابه یک چارپایه زیر پای اوست.^۱

دیدن پروردگار در قیامت، مورد مهم بعدی است (ص ۳۳). در این باره باز تأکید خواهد شد. در بسیاری از این نقل‌ها، نامی از جهنم و جهمی نیست؛ اما این روال استدلال، علیه آنان است.

باب اثبات النزول (ص ۳۶) درباره روایت پایین آمدن خداوند به «سما الدنیا» است. باب اثبات الرؤیه هم در ادامه آمده است (ص ۳۸). ابن ابی حاتم گوید: پدرم برای من روایت کرد که ابوصالح کاتب لیث گفت: عبدالعزیز بن ابی سلمه ماجشون بر من املا می‌کرد. من از او درباره آنچه جهمی قبول ندارند، پرسیدم. گفت: یکسره شیطان بر آنان املا کرد تا آیت «الی ربها ناظرة» را منکر شدند و گفتند: هیچ‌کس خداوند را روز

۱. ابن ابی شیبه عبسی، العرش و ما روی فیه، ص ۱۰۶.

قیامت نخواهد دید (ص ۴۵، شرح السنه لالکائی، ش ۸۱۹). اوزاعی هم گفته بود جهمیه بهترین هدیه و ثوابی که خداوند به انسان می‌دهد، یعنی رؤیت خودش را انکار می‌کنند (ص ۴۶). در روایت دیگری از ابومروان طبری نقل شده است که گفت: ما پشت سر جهمی نماز نمی‌گذاریم؛ جهمی کسی است که می‌گوید خداوند روز قیامت دیده نمی‌شود (ص ۴۷). در روایت دیگری آمده است که جهمیه کسی را نزد ابن مبارک فرستادند تا از او بپرسد: «یا ابا عبدالرحمن، خدا را بذان جهان چون ببیند؟ قال: بچشم. [عین عبارت فارسی در روایت آمده است]»^۱ (ص ۴۸). قبلاً اشاره‌ای شد که ندیم گفته است هشام بن حکم روزگاری جهمی بود و سپس به اصحاب امامت پیوست. در اینجا عبدالرحمن از هشام نامی سخن می‌گوید، بدون آنکه نام پدر وی را بیاورد. او می‌گوید: من در کتابی نزد پدرم از آنچه هشام علیه جهمیه نوشته بود، یافتم که هشام گوید: از جمله پرسش‌های شما در نامه‌تان، درباره اهل بهشت است که خدای را خواهند دید؟ هشام در پاسخ گوید: در تفسیر القرآن و محکم الحدیث آمده است که خداوند در آخرت دیده خواهد شد. سپس هشام روایات در تفسیر قرآن و اخبار از رسول را آورده است (ص ۴۹). این دیدگاه نباید متناسب هشام بن حکم باشد که امامی بود و آنان نیز به رؤیت خداوند در قیامت باور ندارند (ص ۴۹، لالکائی، ش ۸۳۰)، مگر آنکه گفته شود با عقاید تجسیمی وی که روزگاری داشت هماهنگ است. بحث از رؤیت خداوند و اینکه رسول (ص) در آنچه درباره خدا و رؤیت او ابراز کرده چه دیده و اینکه آیه «لاتدرکه الابصار» به چه معناست، ادامه می‌یابد (ص ۵۲).

عنوان بعدی در «اثبات علو برای خداوند و تکفیر کسی است که نفی علو کند» (ص ۵۴). ذیل آن گوید که انتهای سخن جهمیه این است که خداوند در آسمان نیست (ص ۵۴). در واقع جهمیه، خدا را در همه جا می‌دانند و مفهوم علو و سفلی و پایین و بالا را قبول ندارند. جریر بن عبدالحمید گوید: اول سخن جهمیه عسل، اما آخرش سم

۱. ابن مبارک یک مشبهی به تمام معنا بود. کسی از او پرسید چگونه می‌توانیم خدای خود را بشناسیم؟ او گفت: خداوند در آسمان هفتم روی عرش خویش است و ما همانند جهمیه نخواهیم گفت که خداوند در اینجا، روی زمین است (احمد بن حنبل، السنه، ج ۱، ص ۱۱۱).

است. آنان در نهایت می خواهند بگویند خداوند در آسمان نیست (ص ۵۵). از نمونه های دیگری که در این میان آمده، چنین نشان داده می شود که عقاید بشر مریسی به جهنم نزدیک بوده؛ از این رو هم زمان به رد او هم می پردازد. از جمله درباره همین که خدا در آسمان نیست، کسی گفته است که من ذکر سجده بشر مریسی را گوش می دادم، او می گفت: سبحان ربی الأسفل (ص ۵۵). جنگ بین اینکه خداوند در «اسفل الارضین» است یا «فی السماء»، بین این دو گروه جالب است؛^۱ گرچه می دانیم جهمی، اصولاً بحث بالا و پایین نداشتند؛ اما اهل حدیث آنها را به این نقطه می رساندند تا برابر عوام قرار گیرند. هرچه هست، آنها علوی یعنی بالابودن یا در آسمان بودن را قبول ندارند و بر این باورند که خداوند همه جا هست و بالا و پایین معنا ندارد. ابن خزیمه خودش می نویسد که آنها می گویند خدا «اعلی و اسفل و وسط و مع کل شیء و فی کل موضع من ارض و السماء، و فی اجواف جمیع الحیوان» است.^۲

از توحید و صفات که بگذریم، یکی از باورهای جهنم، درباره بهشت و جهنم است؛ باوری که دو سوی دارد؛ یکی اینکه این دو در حال حاضر، آفریده شده اند یا خیر، دیگر اینکه در آینده دور، بهشت و جهنم ابدی خواهد ماند یا آنها نیز از بین می روند و فقط خدا می ماند. در بخش اول جهنم منکر آن است که اکنون خلق شده اند؛ اما اهل حدیث روایات زیادی می آورند که رسول (ص) بهشت و جهنم را دیده و شواهدی هم از قرآن ارائه می دهند (ص ۵۷). در اینجا از مورد دوم یاد نشده است؛ ولی می دانیم که اتفاقاً شهرت آن بیشتر است و با عقاید جهنم که می خواهند خدای بزرگ اما غیر قابل توصیف و غیر همراه را از هر حیث ثابت کنند، سازگارتر است، اینکه در نهایت بهشت و جهنم از بین خواهد رفت.

عنوان بعدی درباره رد نظریه جهمی درباره خلق قرآن است که بعدها به ارث، به معتزله هم رسید. این بحث مهمی است و تا اواخر این رساله ادامه می یابد. در اینجا روایات و نقل هایی آمده است که می گوید در قرآن آیاتی هست که غیر مخلوق بودن کلام الله را ثابت

۱. ابن خزیمه، التوحید، ج ۱، ص ۲۵۵ «قالت الجهمیة المعطلة: إنه فی أسفل الارضین» (ریاض، مکتبة الرشد، ۱۹۹۴).

۲. التوحید، ج ۱، ص ۲۵۷.

می‌کند (ص ۵۹). در ادامه به روایاتی پرداخته شده است که به عقیده مؤلف در اثبات غیرمخلوق بودن قرآن است (ص ۶۱). بعد از قرآن و حدیث، نوبت نقل «اجماع صحابه» بر عدم خلق قرآن است (ص ۶۳)، بعد از آن هم اجماع تابعین مکه و مدینه و کوفه و بصره (ص ۶۵)؛ آن‌گاه نوبت «اجماع العلماء» می‌رسد (ص ۶۸). تمامی این موارد متمرکز بر بحث خلق قرآن است. در این موارد غالباً اشاره به جهنم و جهمیه نیست و این زمان، اگر تعبیر «رجل من الجهمیه» به کار می‌رود، مقصود معتزله یا هر کسی است که این عقاید را دارد. در واقع این ادبیات زمانی شکل گرفت که نظریه خلق قرآن در دوره مأمون رواج یافته بود و مورد حمایت حکومت معتزلی قرار گرفت. در نقلی آمده است که وقتی کتاب المحنه در قزوین بر مردم خوانده شد - کتابی که الزام به قول به خلق قرآن بود، یعنی در زمان مأمون - صدای ضجه مردم در مسجد بلند شد: لا ولا کرامه، و همه اهل مسجد گفتند: اگر کسی بگوید قرآن خلق شده، کافر است (ص ۷۲).

۶۵۷

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

سپس عنوانی آمده که از نظر تاریخی جالب توجه است و آن اینکه اولین کسی که عقیده به خلق قرآن را مطرح کرد، چه کسی بود؟ در نخستین نقل آمده است اولین شخص، جهنم بود که بنی‌امیه سراغ او فرستاده، وی را یافتند و کشتند (ص ۷۶). سعید بن رحمة دوست اسحاق فزاری گفته است که جهنم در سال ۱۳۰ این عقیده را ظاهر کرد که مردم او را تکفیر کردند (ص ۷۶). می‌دانیم که جهنم در سال ۱۲۸ کشته شد و قتل او هم به دلیل مشارکت در قیام حارث بن سریج بود. خلف بن سلیمان بلخی هم گفته است جهنم مردی از اهالی کوفه بود؛ در آنجا مردمانی از سمنیه [شمنی‌ها] را دید، از او درباره خدا پرسیدند. چندی فکر کرد و سپس گفت: خداوند همین «هوا» است و همه جا هست (ص ۷۷). گویی پرسش آنان وی را به سمت وسوی چنین باوری درباره خداوند سوق داد؛ اما اینان چنین وانمود می‌کنند که این تأثیر مشرکانه آنان بر اوست. کوفی بودن جهنم در روایت بعدی هم آمده که البته قائل، همان خلف بن سلیمان بلخی است. نقل این است: خلف بن سلیمان در فرغانه گفت: جهنم بر معبر ترمذ بود، مردی کوفی الاصل با زبانی فصیح، اما دانشی نداشت، با اهل علم هم نشست و برخاست نداشت، با متکلمان سخن می‌گفت و همان داستان سمنیه که گذشت (ص ۷۷؛ شرح اصول السنه لالکائی، ش ۶۰۰، ۶۰۱).

این اطلاعات درباره محل سکونت او در ترمذ هم جالب است و سمنیه هم مربوط به شرق خراسان است نه کوفه. خبری هم از هارون بن معروف درباره دستور هشام بن عبدالملک درباره قتل جهّم به سلم بن احوز نقل شده است (ص ۷۸). می‌دانیم اصل کشتن جهّم به دست سلم از فرماندهان نصر بن سیار درست است؛ اما درباره دستور حکومت اموی و اینکه انگیزه مذهبی یا چنان‌که در خبر بعدی آمده (ص ۷۸)، دهری‌گری جهّم سبب قتل او شده، ثابت شده نیست.

خبر دیگری هم دارد که بکیر بن معروف گفته است وقتی سلم بن احوز گردن جهّم را می‌زد، من بودم و دیدم صورت جهّم سیاه شده است (ص ۷۸). (همه اینها در: شرح اصول السنه، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۵ ش ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴). حتی به اسم جهّم هم رحم نشده و آمده است این اسم مشتق از جهنم است: «و اشتق اسمہ عن جهنم» (ص ۷۹). با یک خبر غیبی، داستان تکمیل شده است. مقاتل بن حیان گوید: بر عمر بن عبدالعزیز وارد شدم. از من پرسید: از کجا هستی؟ گفتم: بلخ. گفت: بین تو و نهر چقدر فاصله است؟ گفتم فلان فرسنگ. گفت: آیا در آنجا مردی ظاهر شده که نامش جهّم باشد؟ گفتم خیر. گفت: «سیظهر من وراء النهر رجل یقال له جهّم یهلك خلقا من هذه الامة» که خداوند او و آنان را به جهنم می‌فرستد (ص ۷۹؛ بنگرید: شرح اصول اعتقاد اهل السنه، ج ۳، ص ۴۲۵). این همان ادبیاتی است که سخن یا سخنانی از رسول در پیشگویی از فرقه‌های مختلف، در رد یا تأیید آنان در دست است.

عنوان بعدی درباره کسانی از علماست که قائل به خلق قرآن را کافر خوانده‌اند. این افراد از میان چهره‌های شناخته‌شده‌ای هستند که اغلب مشابه این کلمات از آنان درباره فرقه‌های مخالف دیده می‌شود (ص ۸۰). قاضی ابویوسف گفته است که نتیجه شش‌ماه گفتگوش با ابوحنیفه این بوده است که «من قال القرآن مخلوق، فهو کافر» (ص ۸۱). در روایت دیگری فضل بن غانم، - قاضی ری - گوید اولین بار در ری شنیده است که کسانی قرآن را مخلوق می‌دانند و خبر آن را برای هارون الرشید نوشته است (ص ۸۲). این خبر دست‌کم باید شصت سال بعد از قتل جهّم بن صفوان (در سال ۱۲۸) باشد. روش جاری در سنت احمد حنبلی این بود که هرچه می‌نوشتند، باید حمله‌ای به جهمیه در آن می‌بود؛ چنان‌که حرب

بن اسماعیل کرمانی از شاگردان احمد می‌گفت: «الجهمیة اعداء الله» (ص ۸۳). آنان به تکفیر بسنده نکرده، حکم به قتل قائل به خلق قرآن را از مالک بن انس و دیگران نقل می‌کردند (ص ۸۵). دست کم اگر کسی چنین نظری داشت، باید همسرش از او جدا می‌شد و در واقع به منزله مرتد بود (ص ۸۶) و مانند کسانی که نصرانی شده‌اند باید آنها توبه می‌دادند (ص ۸۹). گفته شده است هرثمة بن اعین به تعقیب کسانی پرداخت که قائل به خلق قرآن بودند. ابراهیم بن اسماعیل به مصر گریخت و بشر مریسی هم پنهان شد (ص ۸۶). عنوان بعدی درباره زندانی کردن و شکنجه کسانی است که قائل به مخلوق بودن قرآن بودند (ص ۸۸). عبدالله بن ابی جعفر رازی - از همشهریان ابن ابی حاتم - با نعل به سر یکی از بستگانش می‌زد که متهم به تمایل به عقاید جهنم بود و می‌گفت: مگر آنکه بگویی «الرحمن علی العرش استوی، بائن من خلقه»؛ خداوند روی عرش قرار گرفته و از خلقش جداست (ص ۸۸). این تعبیر هم که درباره فرقه‌های مخالف به کار می‌رفت «هم شرّ قولا من الیهود والنصارى» درباره جهمییه هم به کار می‌رفت (ص ۸۹). ابن ابی حاتم از قول پدرش، فهرستی از علمایی که جعد و جهنم و مریسی را کافر می‌دانند ارائه کرده است (ص ۹۰). این تعبیر هم به کار رفته است که بشر مریسی خلیفه جهنم بن صفوان گمراه است (ص ۹۱).

در این ادبیات، حکم کسی که عقیده به مخلوق بودن قرآن دارد، تکفیر است و افزون بر این اگر کسی به توقف در باره قرآن و مخلوق بودن آن باور دارد - کسانی که واقفه نامیده می‌شوند و از نظر حنابله، بدتر از جهمییه هستند^۱ - باز کافر است، و «من وقف فهو جهمی» (ص ۹۴)؛ یعنی نه قرآن، بلکه «تلفظ و تلاوت به قرآن» را هم مخلوق بدانند، کافر است؛ چنان‌که حرب بن اسماعیل کرمانی به ابن ابی حاتم نوشت: چنین کسی «جهمیّ مبتدع خبیث» است (ص ۹۵). ابن حجر گوید ابن ابی حاتم، اسامی کسانی که «لفظیه» را هم از «جهمییه» دانسته‌اند و شامل شمار زیادی از علما می‌شود، آورده و همین اینها را در بابی در کتاب الرد علی الجهمییه خود قرار داده است (ص ۹۷).

اما تکمیل این بحث از سوی شماری از اهل حدیث به این است که حال که جهمییه زیر فشار این همه تندی قرار گرفتند، درباره مشبه نیز مطالبی گفته شود. در این

۱. مسائل حرب الکرمانی، ج ۳، ص ۱۱۴۳.

نگاه، تشبیه افراط در نسبت دادن صفات تشبیهی به خداوند است. این جایی است که تشبیه به مرحله تمثیل می‌رسد و همان‌گونه که جهمیه توبه داده می‌شوند، مشبهه نیز توبه داده می‌شوند^۱ (ص ۱۰۰). در واقع اصل نسبت دادن صفت به خداوند تشبیه نیست، تشبیه این است که خدا به چیزی از مخلوقات شبیه دانسته شود (ص ۱۰۱). در این تعریف مشبهه و معطله دو سوی افراط هستند (ص ۱۰۱). عبدالرحمن گوید پدرم می‌گفت: (ص ۱۰۲؛ شرح اصول السنه، ش ۸۸۴).

علامت جهمیه آن است که اهل سنت را مشبهه گویند
علامت قدریه آن است که اهل سنت را مجبره گویند
علامت مرجئه آن است که اهل سنت را نقصانیه گویند
علامت معتزله آن است که اهل سنت را حشویه گویند
علامت رافضه آن است که اهل سنت را نابته خوانند.

بعد از این فصلی در رد قدریه دارد؛ آن‌گاه بحثی درباره «عقیده الرازیین» دارد که با «سألت ابی» و «سألت ابی زرعه» از مذاهب اهل سنت در اصول دین سخن گفته می‌شود. این بخش یک اعتقادیه کوچک است و محتمل است که همان رساله مستقلی باشد که در تألیفات ابن ابی حاتم به او نسبت داده‌اند. طی صفحاتی در رد عقاید فرقه‌های مختلف از قدریه و جهمیه و رافضه و مرجئه است (ص ۱۰۹-۱۱۳) و پس از آن «مذهبننا و اختیارنا» عقیده صحیح از نظر اوست (ص ۱۱۳-۱۱۶).

۱. یک نمونه توبه دادن افرادی که متهم به این قبیل افکار بودند، زمانی بود که قاضی بغداد، قتیبه بن زیاد خراسانی بر اثر فشار مردم بشر بن غیاث مریمی را خواست تا به مسجد رصافه بیاید و توبه کند. بشر روی صندوقی از صندوق‌هایی که قرآن‌ها در آن نگهداری می‌شد، نشست و گفت: امیرالمؤمنین - آن زمان (سال ۲۰۱) ابراهیم بن مهدی عباسی که موقت در بغداد خود را خلیفه خوانده بود - به قاضی گفته است «آن یستتیب بشر بن غیاث المریمی»، درباره چند مورد که یکی از آنها قرآن بود و اینکه او تائب است. بشر با صدای بلند گفت: «معاذ الله، انی لست بتائب». در این وقت مردم هجوم آوردند به طوری که نزدیک بود کشته شود؛ اما او را وارد باب الخدم کردند و مردم متفرق شدند (نشوار المحاضر، ج ۷، ص ۶۶-۶۷). موارد اتهامی بشر مخلوق بودن قرآن، عقیده به ارجاء و داشتن مذهب جهمیه بود (بنگرید: تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۵۶).

همین جا بیفزاییم رساله کوچکی از محمد بن اسحاق بن منده اصفهانی (۳۱۰-۳۹۵) شاگرد ابن ابی حاتم در ردّ بر جهّمیه باقی مانده است.^۱ این رساله تعدادی روایت درباره صفات خداوند و تفسیر آنهاست و به هیچ روی اشاره‌ای به جهّم بن صفوان ندارد. در واقع کوشیده است مانند کتاب التوحید ابن خزیمه، روایاتی که درباره دست و انگشتان و نگاه به خداوند در قیامت و جز اینهاست، کنار هم بیاورد؛ برای مثال در روایتی از «کفّ الرحمن» یاد شده است؛ صدق در کفّ الرحمن رشد می‌کند تا حدی که از یک کوه بلندتر می‌شود.^۲ روایت انگشت هم مکرر نقل شده است: «انّ الله یحمل الخلائق علی أصبغ»؛^۳ خداوند همه خلائق را روی انگشتی حمل می‌کند.

با توجه به تکرار فراوان کلمه جهّمیه در کتاب التوحید ابن خزیمه نیشابوری (م ۳۱۱) و مواردی که در آن آمده، می‌توان یقین کرد این کتاب نیز در واقع در ردّ جهّمیه نوشته شده است. در مواردی که از جهّمیه یاد می‌کند، تعبیر «علیهم لعائن الله» هم می‌آورد یا از تعبیر «الکفرة من الجهممة المعطلة» استفاده می‌کند (۴۰۴/۱). او از اینکه آنان اهل حدیث را مشبّهی می‌نامند، بر می‌آشوبد. برخی از ابواب کتاب، رسماً علیه دعاوی جهّمیه است. در موردی از اینکه جهّمیه «نفس» را درباره خداوند انکار می‌کنند؛ در حالی که «کتب علی نفسه الرحمة» داریم، و روایاتی که «نفس» را برای خدا آورده، اظهار شگفتی کرده و آن را نقد می‌کند (التوحید: ۱۹/۱، ۱۳۴). همچنین در چند مورد آنان را با تعبیر «الجهمية المعطلة» یاد می‌کند (۱۰۹/۱) و اینکه جهّمیه علم را به عنوان صفت ذات برای خداوند انکار می‌کنند (۲۲/۱). ابن خزیمه از اینکه جهّمیه، پیروان اخبار و احادیث را «مشبّهی» می‌نامند، بر می‌آشوبد (۱۵/۱، ۶۹، ۱۱۳). وی - با وجود جهّمیه - بابی آورده است که در آن روایاتی است که خداوند با دست خود، تورات را برای موسای کلیم نوشت (۱۲۶/۱). ابن خزیمه بر اساس تأویلاتی که جهّمیه دارند، باور دارد آنها زبان عربی را درست نمی‌دانند و حتی درباره آیه «لاتدرکه الابصار» که آن را دلیل بر این می‌گیرند که با چشم سر

۱. چاپ شده در: مجله الجامعة الاسلامیة، ۱۴۰۱، ص ۲۱۳-۲۲۲؛ نیز با عنوان الرد علی الجهمیه، به صورت مستقل، پاکستان، المكتبة الاثریة، در ۵۴ ص (هر دو در الشامله موجود است).

۲. ابن منده، الرد علی الجهمیه، ص ۴۰.

۳. همان، ص ۱۸.

نمی‌شود خدا را دید، فرق بین «نظر» و «درک» را نمی‌دانند (۲/۴۵۸). در موردی هم از کتابی یاد می‌کند که «منسوباً الی بعض الجهمیه» بوده و در آنجا روایتی از ابن مسعود آمده است که گفت: «کسی که گمان می‌کند خدا را آشکارا می‌شود دید، مشرک است، و کسی که گمان می‌کند موسی از خداوند خواست تا او را آشکارا ببیند، شرک ورزیده است». ابن خزیمه می‌گوید این خبر کذب و از برساخته‌های جهمیه است (۲/۲۸۱).

ملطی و رد بر جهمیه در التنبیه و الرد

کتاب التنبیه و الرد، از ابوالحسین محمد بن احمد بن عبدالرحمان ملطی شافعی (م ۳۷۷) که در شامات می‌زیست، کتابی در ملل و نحل، اما با رویکرد نقد فرقه‌های دیگر، طبعاً بر پایه باورهای اهل حدیث و البته با نگاه قرآنی و تفسیری است. این ویژگی‌ها را با یک نگاه می‌توان از این کتاب به دست آورد. تنها بخشی از این کتاب که به عنوان مجلد سوم است باقی مانده است، در نقد مهم‌ترین فرقه‌های مورد نقد و انکار اهل حدیث است. در چاپ جدید و اخیر این کتاب، بیش از صدوسی صفحه آن درباره جهمیه و رد دیدگاه‌های این فرقه و رأس آن جهنم بن صفوان، بر اساس آیات قرآنی است. بیشتر آیاتی که درباره صفات خداوند آمده، همان‌هاست که میان مشبّهه و معطله و از سوی دیگر معتزله و اهل حدیث بر سر تفسیر آنها نزاع است. اختصاص این حجم به نقد جهمیه، در حالی که در دیگر کتب ملل و نحل در این حد نیست، نشان می‌دهد که اساساً به دلیل اینکه زمان مؤلف نزدیک به دوران تسلط اهل حدیث و افکار آنان است، او کتابش را به سبک و سیاق آثار آنان نوشته است.

ملطی بر این باور است که جهمیه هشت فرقه هستند؛ اما در ادامه شمارش دقیقی در این باب ندارد و به طور کلی عقاید آنان را نقل و نقد می‌کند. اولین آنها معطله است که «شیء» را بر خداوند اطلاق نمی‌کنند. در ادامه به روش خود این نظر را نقد می‌کند و آیات و روایاتی را که به تصور او می‌شود از آنها استفاده کرد که می‌توان خدا را شیء دانست، آورده است (التنبیه و الرد،^۱ ص ۳۰۰-۳۰۳). برخی دیگر از جهمیه، خدا را

۱. تحقیق احمد علی بن المثنی القفیلی، مدینه، دار الناشر المتمیز، ۱۴۳۸. ارجاعات صفحات متن در این قسمت، به همین چاپ است.

شیء می دانند؛ اما با این افزوده که «شیء لا کالاشیاء»، نیز در کل بر این باورند که هیچ صفت و معرفت و توهم و نور و سمع و بصر و کلام را به خداوند نمی توان نسبت داد. نکته دیگر این است که آنان قائل به حجاب میان خدا و خلق نیستند؛ اینکه نه او از خلقش خلاصی دارد نه خلقش از او، مگر آنکه همه را فانی کند و از خلقش چیزی نماند. همه یعنی خدا و خلق، در هم و با هم و ممتزج هستند تا وقتی که آنها را فانی گرداند (ص ۳۰۳). در این تعبیرها، می توان مدل تنزیه از نظر جهمیه را دریافت؛ همان که خدا را در همه جا و با همه چیز می داند و اهل حدیث از آن گریزانند. در این باره توضیحات بیشتری هم می دهد.

به گفته وی گروهی از جهمیه بر این باورند که خداوند در آسمان نیست، آنان کرسی و عرش را انکار می کنند، اینکه خداوند بالای عرش قرار گرفته باشد یا به تعبیر عامیانه تر بر آن تکیه زده باشد «استوی». عقیده آنان این است که خداوند در هر مکانی هست، حتی در مکان قاذورات. تعالی الله عما یقولون علوا کبیرا.

۶۶۳

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

به گفته ملطی، صنف دیگری از جهمیه گویند خداوند نه جدای از خلق است نه غیر جدا، نه بالای آنان است نه پایین، نه چپ آنان و نه راست شان. خداوند بزرگ تر از یک پشه نیست، کوچک تر هم نیست و ما چنین عقیده ای نداریم «ولانقول هذا»، و اینکه آنان اظهار می دارند: نمی گوییم خدا قوی است یا شدید، حتی است یا میت، و اینکه غضب و رضی دارد، یا فرح و شادی، یا می شنود و می بینید و... ما اصلاً این تعابیر را به کار نمی بریم. به عبارت دیگر حاضر نیستند هیچ نوع صفت و وصفی را برای خداوند قائل شوند، چنان که هیچ نوع جهتی را در هیچ موردی به خداوند نسبت دهند.

گروه دیگری از جهمیه، رؤیت خداوند در قیامت را انکار می کنند (ص ۳۰۴). ملطی می گوید چون عقیده شان چنین بود و می دیده اند که در قرآن، موسی مدعی تکلم با خدا شده یا عیسی با گفتن «تعلم ما نفسی» مدعی علم خدا شده، این دو پیامبر را کافر می دانستند! (ص ۳۰۵).

مورد بعدی، انکار بهشت و جهنم توسط جهمیه است. اینکه تاکنون خلق نشده اند و بعد خلق می شوند. زمانی هم که خلق شدند، ابدی نخواهند بود و در نهایت فانی خواهند

شد: «تفنیان بعد خلقهما» (ص ۳۰۶). به دنبال آن انکار میزان، صراط، کرام الکاتبین و شفاعت را هم به جهمیه نسبت می‌دهد و اینکه بر این باورند که «روح» هم خواهد مرد (ص ۳۰۷). خواب به معنای خواب دیدن را هم انکار کرده‌اند (ص ۳۰۷).

در اینجا اولین بار نام جهنم بن صفوان به میان آمده و همان حکایت را که عقایدش تحت تأثیر سمنیه [شمنی‌ها] بوده را نقل می‌کند. بعد از شنیدن پرسش آنان چهل روز نماز نخواند و گفت برای کسی را که نشناسم، نماز نخواهم خواند (ص ۳۰۸). منبع ملطی، ابوعاصم خشیش بن اصرم است که مطالب دیگری از وی در عقاید جهنم می‌آورد؛ اینکه او عرش را انکار کرده است؛ در حالی که آیات متعددی و اخبار چندی در قرآن از عرش یا مشابه آن مثل «ثم استوی الی السماء» یاد کرده است (ص ۳۰۹-۳۱۵). برخی از این اخبار از کعب الاحبار و وهب بن منبه است (ص ۳۱۴-۳۱۵). شماری هم از ابوهریره (ص ۳۱۶) که در این موضوعات، اغلب مطالب کعب را نقل می‌کرد، گرچه در اینجا روایتش از رسول (ص) است. از دیگر صحابه و تابعین هم روایاتی درباره عرش نقل کرده است (ص ۳۱۶-۳۱۸). ابوعاصم پیش‌گفته گفته است که جهنم «کرسی» را هم انکار کرده است. ابن عباس درباره کرسی گوید: کرسی جایی است که دو قدم را روی آن می‌گذارند «موضع القدمین» (ص ۳۱۹). بیشتر این روایات در کتاب الصفات بیهقی و منابع دیگر اهل حدیث از قبیل کتاب التوحید ابن خزیمه که در خراسان و علیه همین افکار تألیف شد، آمده است و مصحح اغلب در ارجاعات پاورقی، آن منابع را آورده است. بحث از کرسی و روایات آن از وهب و دیگران ادامه دارد (تا ص ۳۲۳). جهنم گفته است اینکه گفته شود خداوند فقط در آسمان است نه زمین، نادرست است. ملطی و منابع او می‌گویند که قرآن آیاتی دارد که خدا را در آسمان نشان می‌دهد: «یدبر الامر من السماء الی الارض» (ص ۳۲۴). در این باره ده‌ها آیه را پشت سر هم آورده است (ص ۳۲۴-۳۳۳). روایاتی هم درباره درستی صراط و میزان و کرام الکاتبین و بقیه موارد که گفته شده بود جهنم انکار کرده، در ادامه آمده است (ص ۳۳۶-۳۴۱).

بحث «حجاب» بین خدا و خلق هم مورد انکار جهنم قرار دارد و از قول کعب الاحبار روایتی در تأیید آن آمده است (ص ۳۴۳)؛ نیز روایتی از وهب بن منبه (ص ۳۴۴) و از

دیگران که وجود فاصله و حجاب را مورد تأکید قرار داده است. معنای این امر آن است که خداوند در آسمان، بر عرش است، مخلوقات پایین‌ترند و این ادامه دارد تا به زمین برسد. طبعاً میان خداوند و دیگران حجاب است.

شاهد آنکه خداوند به گفته اهل حدیث در آسمان است، روایاتی است که می‌گوید خداوند نیمه شعبان از آسمان به زمین نزول می‌کند (ص ۳۴۵). روایات نزول خداوند از آسمان به زمین، فراوان است (ص ۳۴۶). این نزول برای شنیدن دعاها و مؤمنان و رواکردن حاجت آنان و عموماً بخشش ایشان است (ص ۳۴۷-۳۴۸). از کعب الاحبار هم روایتی درباره نیمه شب شعبان و فرود آمدن خدا آمده است (ص ۳۴۸).^۱ توضیح چگونگی نزول، همان است که در صعود خداوند به آسمان و استواء بر عرش گفته می‌شود (ص ۳۴۸). اگر جهمی پیرسند وقتی خداوند در آسمان است، چه کسی جانشین او در روی زمین است؟ پاسخ این است که علم او به آنچه در زمین است، مانند علم او به آسمان است (ص ۳۴۹) و همین کافی است و نیازی به جانشین نیست. به دنبال آن، شواهد قرآنی و روایی و اثری دیگری را هم می‌آورد (ص ۳۵۰-۳۵۵). به هر حال با اینکه در عقیده ملطی و همراهانش خداوند در آسمان است؛ اما «لا یعزب عن علمه شیء فی السموات و لافی الارض».

نکته دیگر در عقیده جهنم این است که بندگان در قیامت خداوند را نخواهند دید. طبعاً آیاتی مانند «الی ربها ناظرة» و شواهد روایی و اثری دیگری در دنبال آن آمده است (ص ۳۵۵-۳۶۰). به جز آنچه از قرآن حدیث منسوب به رسول آمده، از افرادی

۱. در موضوع دیدن خداوند در قیامت، باز هم نقش روایات کعب الاحبار آشکار است (بنگريد: ابوبکر الاجری، الشریعه، ج ۲، ص ۹۸۳، ش ۵۷۳). در روایت دیگری از کعبه آمده است که خداوند با دست خود سه چیز را لمس کرده است: آدم را در وقت خلقت، تورات و کاشتن درخت در بهشت (الشریعه، ج ۳، ص ۱۱۵۸، ش ۷۵۹). اصولاً نقل‌های کعب الاحبار (م ۳۲ یا ۳۴) در این قبیل موارد یا مسائل فرقه‌ای که غالباً هم باید مجعول و منسوب به او باشد، فراوان است. روایتی از وی درباره خوارج و حتی به کاربردن لفظ حروریه و جایگاه شهادی که توسط خوارج کشته‌اند، نمونه‌ای از این دست است (الشریعه، ج ۱، ص ۳۳۷)؛ درحالی که او سال‌ها پیش از جنگ خوارج، درگذشته است.

چون ابن عباس و عکرمه و دیگران هم عباراتی نقل شده است. به گفته ملطی، جهنم داشتن «وجه» را برای پروردگار انکار کرده و او هم آیت «و یبقی وجه ربک» را می آورد تا سخن او را باطل کند (ص ۳۶۰). تعبیر «وجه الله» مکرر در قرآن آمده است. وی اینها را به همراه شماری از روایات و آثار در نقد عقیده جهنم آورده است (ص ۳۶۰-۳۶۸).

بعد از آن درباره صفت سمیع و بصیر بودن بحث می شود و فرض این است که جهنم اینها را انکار کرده و برای پاسخ، آیاتی که هست و نیز روایات و آثار درباره سمیع و بصیر بودن خداوند ارائه می شود (ص ۳۶۹-۳۷۵). روایت اخیر در این بحث، این است که رسول (ص) در خطابه ای از دجال یاد کرد و در پایان فرمود که «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» (ص ۳۷۵).

نکته بعدی آن است که جهنم بن صفوان، این را که ملک الموت روح مردمان را قبض می کند، انکار کرده است؛ در حالی که به گفته ملطی، آیه صریح در این امر است: «قُلْ يَتُوفِّيكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ» (ص ۳۷۵-۳۷۸). چنان که گفته شده است جهنم عذاب قبر و نکیر و منکر را هم منکر است (ص ۳۷۹). ممکن است تصورش بر اساس جسم بودن هر آنچه غیر خدا باشد که مخلوق است و چیزی به نام روح یا وجود ندارد یا در وقت مرگ از بین می رود، بنابراین عذاب قبر بی معناست. جسم بودن هر آنچه جز خداست، کلید درک بسیاری از ایده هایی است که به جهنم نسبت داده می شود. البته درباره بسیاری از این مطالب اطمینان نداریم گفته خود جهنم باشد؛ زیرا هیچ ارجاعی در این انتسابها به دست داده نمی شود و حتی نقلها به صورت ظاهر هم شده، مسند نیستند. در اینجا آیات و اخباری که از نظر مؤلف دلیل بر درستی عذاب قبر و نکیر و منکر است، ارائه شده است (ص ۳۸۰-۳۸۶).

نویسنده می گوید جهنم تکلم خداوند را انکار کرده است و آیه «یسمعون کلام الله» را شاهد نادرستی نظر او می داند؛ حتی آیاتی که «کلمات الله» در آن یاد شده را همراه با ده ها آیه دیگر نشان تکلم خداوند آورده است. پس از آن از «آثار» یعنی کلمات صحابه و تابعین در تأیید تکلم خداوند مواردی نقل کرده است (ص ۳۸۶-۳۹۰). اینکه خداوند می گوید روز قیامت مردم را محاسبه کرده «فَلنَسئَلَنَّ الَّذِينَ...»، بدون تکلم نمی شود محاسبه کرد (ص ۳۹۱).

ملطی می‌گوید با اینکه مرتب در قرآن از خلق آسمان و زمین و بسیاری از اشیاء سخن گفته است، از اینکه در قرآن جایی از «خلق قرآن» یاد کرده باشد، موردی نیست (ص ۳۹۳). پس از آن مفصل درباره تفاوت کلمه «جعل» و «خلق» و تفاوت آن سخن گفته است؛ چون فعل جعل برای قرآن به کار رفته است؛ اما این کلمه لزوماً به معنای خلق نیست. ارائه فهرستی از موارد استعمال این کلمه جالب است و این برای تلاش وی برای دور کردن مفهوم خلق برای قرآن است. در اول سوره «الرحمن» می‌گوید: «الرَّحْمَنُ، عِلْمُ الْقُرْآنِ، خَلْقُ الْإِنْسَانِ». به نظر وی خلق را برای قرآن به کار نبرده است (ص ۳۹۹). نتیجه شگفت او این است که چون این کلمه به کار نرفته است، قرآن غیر مخلوق است.

ملطی در اینجا باز به «تکلم» خدا با موسی برمی‌گردد و می‌گوید جهنم آن را منکر است. ملطی به بیان مواردی در قرآن پرداخته است که از سخن گفتن خداوند با موسی یاد کرده است (ص ۳۹۹-۴۰۰). بعد هم شواهدی از سخنان کعب الاحبار و وهب بن منبه و برخی صحابه در این باره آورده است (ص ۴۰۱-۴۰۳).

۶۶۷

آینه پژوهش | ۲۵۵
سال ۳۵ | شماره ۱
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۳

نویسنده در اینجا باز به معنای «استوی» برمی‌گردد و اینکه جهنم منکر «ان الله استوی الی السماء» شده است (ص ۴۰۴). روشن است که جهنم از اینکه خدا را منتسب به اقامت در مکانی کند، آسمان باشد یا هر کجا ابا دارد؛ اما اهل حدیث به دلیل آنچه از ظاهر قرآن می‌یابند، بر این امر اصرار دارند. «ثم استوی الی السماء فسویهن» یا «ثم استوی علی العرش» که در روایاتی از عکرمه هم آمده است (ص ۴۰۶). عکرمه راوی از ابن عباس است و در این کتاب فراوان از این قبیل نقل‌های او - و نیز مجاهد - آمده است. اینکه این نقل‌ها اسرائیلیات هم باشد، جدی است.

ملطی می‌گوید جهنم شفاعت را انکار کرده و سپس روایاتی را می‌آورد که مثبت شفاعت است (ص ۴۰۷-۴۱۲). پس از آن از قول ابوعاصم که پیش از این هم مکرر از او استفاده کرده، می‌گوید: جهنم منکر آن است که خداوند دست دارد. طبیعی است که تفسیر جهنم برای «ید» به گونه‌ای است که اگر در آیه قرآن «یدالله» آمده، نباید به معنای حقیقی دست باشد؛ اما ملطی شروع به ارائه آیات و اخباری می‌کند که در آنها تعبیر «ید» برای خداوند به کار رفته است: «یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی» (ص ۴۱۱).

به گفته وی در روایات تعبیر «ساعد الله» «ساق» یا «اصابع» هم داریم و نقل‌های آنها را از احادیث می‌آورد (ص ۴۱۶-۴۱۸). نکته بعد که پیش از این هم آمده بود، این است که جهنم خلق شدن بهشت و جهنم را انکار کرده است (ص ۴۱۹). گفته‌اند که او بر این باور بود که الان خلق نشده‌اند و بعد از برپایی قیامت خلق خواهند شد. دنبال آن چند حدیث نقل شده است که از آن به دست می‌آید گویی الان بهشت و جهنم خلق شده است (تا ص ۴۳۱). عقیده دیگر جهنم درباره بهشت و جهنم این بود که آنها در نهایت فانی خواهند شد (ص ۴۳۲). نقد ملطی آیتی است که روی خلود تأکید دارد؛ «لهم فیها نعیم مقیم، خالدین فیها ابداء» و بسیاری دیگر (ص ۴۳۴). روایاتی هم در این باب نقل شده و بحث از جهنم به پایان می‌رسد (ص ۴۳۷).

