

A Review of the Theological Opinions of the *Jahmiyah* in the Commentary of *Kashf Al-Asrār Wa 'Uddat Al-Abrār* ("The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious") by Abu Al-Faḍl Rashīd Al-Dīn Maybudī

Mazaher Ahmadtobi*

Abstract

Criticism of the theological opinions of the Islamic sects is one of important discussions in some of the Qur'ānic commentaries. To survey these critiques causes to be clarified more own commentator's ideas. The mystical Commentary of *Kashf Al-Asrār Wa 'Uddat Al-Abrār* ("The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious") by Abu al-Faḍl Rashīd Al-Dīn Maybudī is one of the commentaries that have discussed the theological opinions of the Khawārij, the Jahmiyah, the Mu'tazilah etc. This article, which is written in descriptive and analytic way, because of Maybudī's special attention to the Jahmiyah, deals with critiquing and surveying the thological opinions of this sect, and mentioning Maybudī's view of each of criticized subjects, according to this commentary.

Maybudī considers the Jahmiyah as innovators.

Maybudī considers the false symbolic interpretation as more important innovations of the Jahmiyah. In Meybudī's view, the false symbolic interpretation means to turn away from external meanings of the verses and the traditions and to turn to the symbolic meanings of them. Maybudī thinks the interpretation of "إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ", "is firmly established on the throne", to "domination and conquest" as one of the false symbolic interpretations of the Jahmiyah. Of course, Maybudī himself speaks about the true hermeneutics. It is to interpret the verse and the tradition to meaning that is possible and is agreement with *the Qur'ān* and *the tradition*. The true hermeneutics can be achieved by man's effort and divine grace. Maybudī quotes some of the commentators that they interpret the verses "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي..." (البقرة: ٢٦), "Surely Allah is not ashamed..." (The Cow/26) to "لَا يَخْشَى", "does not fear" and "وَلَا يَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ" (الاحزاب/٣٧), "and you feared men, and Allah had a greater right that you should fear Him" (The Confederates/37) to "تَسْتَحْيِي", "was ashamed". For "استحيا", "to be ashamed" means "خشيت", "to fear", and on the contrary.

Also Maybudī describes the belief in being God 'in essence' in any place and with any one, but not being He on the Throne, in other words, the rejection direction and place for God, as another of the Jahmiyah's innovations. In Maybudī's view, God is 'in His essence' in one place, namely the heaven and the Throne, and in 'His knowledge' in any place and with any one, in other words, in all places.

Also Maybudī considers the denial of God's eternal attributes and their false symbolic interpretation as another of the Jahmiyah's innovations. They interpret symbolically God's

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran
ahmadtobi@yahoo.com

Received: 13.05.2018

Accepted: 02.09.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

[Doi: 10.22108/coth.2019.110859.1153](https://doi.org/10.22108/coth.2019.110859.1153)

eternal attributes to hinder from His similarity to the creatures and to keep from His transcendence. In Maybudī's view, both anthropomorphism and transcendence make way for blasphemy. According to Maybudī, God has the eternal attributes (the denial of transcendence), but according to the rule "to have one name does not involve to be one", we should not apply the same meaning used in human to God (the denial of anthropomorphism). Moreover, they should not be interpreted symbolically. In Maybudī's view, their external meaning should be heard and accepted, and their internal meaning should be surrendered to the Truth. Among this Jahmiyah's innovation, Maybudī mentions the rejection of describing God as "thing", and the denial of the attributes of self and hand for God and their false symbolic interpretation.

Also Maybudī considers the belief in accompanying God's Makr (plan) and Keid (plan) with corruption and betrayal and deception as another of the Jahmiyah's innovations. According to Maybudī, God's Makr and Keid apply only to the best interest without corruption and betrayal and deception. God and man's Makr and Keid are the same in name, but they are differences in meaning.

Also, Maybudī considers the Jahmiyah's belief in being created the *Qur'ān*, and or according to some others of them the absence a thing of the Words of God on the earth, and or according to some others of them the belief in being created our letter and reading in reciting the *Qur'ān* as another of the Jahmiyah's innovations. In Maybudī's view, these untrue ideas of the Jahmiyah result from the fact that, according to them, the Words of God are not an expression that depends on a letter and a sound, but they are His knowledge which subsists in the essence of Him. In Maybudī's view, the *Qur'ān* is not an expression of the Words of the Truth, but it is the very Words of the Truth. It is not separate from God, but it is connected upon Him and subsists in Him. The *Qur'ān* depends on a letter and a sound and any letter of it is not created. Our letter and reading in reciting the *Qur'ān* are nor created neither among our works. It truly exists on the earth and we read it by tongue, hear it by ear and know it in heart.

Also, Maybudī considers the description of *Imān* as affirmation by the heart without confessing by the tongue and acting by the members of body, as another of the Jahmiyah's innovations. According to Maybudī, *Imān* consists in confessing by the tongue; affirming by the heart; acting by the members of body and property; and following *the Sunnah*.

Also, Maybudī considers the independence of man from God in hindering him from sins and the annihilation of the bounties of paradise as another of the Jahmiyah's innovations.

Keywords: innovator, the Jahmiyah, untrue symbolic interpretation, Maybudī, Kashf al-Asrār.

Bibliography

- *The Holy Quran*
- Abrahamov, Binyamin (2005). The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology, *Seven Heavens*, Translated by Zahrā Moaddab, No. 28, pp. 87-106.
- Al-Ash'arī, Abu al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (1369 AH). *Maqālāt al-Islāmīyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīyyīn*, Reserched by Muḥammad Muḥī al-Dīn 'Abd al-Ḥamid, Cairo: Maktabat al-Nehḍat al-Meṣriyyah.
- Al-Baghdādī, Abi Mansour 'Abd al-Qāher ibn Ṭāher ibn Muḥammad (No Date). *al-Farq bain al-Firaq*, Researched by Muḥammad Muḥī al-Dīn 'Abd al-Ḥamid, Beirut: Dar al-M'arefah.

- Al-Malaṭi, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥmān (1993 AD= 1413 AH). *Al-Tanbih wa al-Radd 'Alā Ahl al-Ahwā wa al-Beda'a*. Introduced, Researched and Annotated by Muḥammad Zinham Muḥammad 'Azab, Cairo: Maktabat Madboulī.
- Al-Maybudī, Abu al-Faḍl Rashīd al-Dīn (2003). *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār (The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious)*, known as the commentary of Kh'āja 'Abd-Allāh Anṣārī, Edited by 'Alī Aṣghar Ḥikmat. Tehrān: Amir Kabir Press.
- Izutsu, Toshihiko (2001). *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Translated by Zahrā Poursinā, Edited by Moṣṭafā Malekeyān, Tehrān: Soroush Press.
- Baghdādī, Abu Mansour 'Abd al-Qāher (1333 AH). *A History of the Islamic Sects* or Translation of *al-Farq bain al-Firaq*, Translated by Muḥammad Jawād Mashkour, Tabriz: Ḥaqiqat Press.
- Zaryāb Khoui, 'Abbās (1995). "Ibn Taymiyyeh", *The Great Islamic Encyclopedia*, Directed by Kāzem Mousavī Bojnourdī, Tehrān: Center for the Great Islamic Encyclopaedia. Vol. 3, PP. 171-193.
- Seyyed Taqawī, 'Alī Redā (2011). "Jahm ibn Ṣafwān", *The Great Islamic Encyclopedia*, Directed by Kāzem Mousavī Bojnourdī, Tehrān: Center for the Great Islamic Encyclopedia. Vol. 19, PP. 70-75.
- Shahrastānī, Abu al-Faḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (1413 AH=1992 AD). *Al-Milal wa al-Niḥal*, Edited and Annotated by Aḥmad Fahimī Muḥammad, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Shirzād, Amir (2000). "Faith and Maybudī's View on It", *The memoirs of Abu al-Faḍl Rashīd al-Dīn Maybudī, Author of the Commentary of Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār (The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious) (Vol. 2)*, Directed by Mahdī Malak-Thābet, Yazd: Nikouravesh Press, PP. 42-50.
- Ṣāberī, Hossein (2004). *A History of the Islamic Sects (1): The Early Sects, Mu'tazillism, the Sunnit Theological School and the Khārijites*. Tehrān: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (Samt).
- Fān S, Joseph (2011). "The Jahmiyah". *The Great Islamic Encyclopedia*, Directed by Kāzem Mousavī Bojnourdī, Tehrān: Center for the Great Islamic Encyclopedia. Vol. 19, PP. 75-79.
- Keeler, Annabel (2015). *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, Translated by Jawād Qāsemī, Tehrān: Mirāth Maktoob with Cooperation Bonyād Maybudī.
- Lāhijī, Shams al-Dīn Muḥammad (1992). *Mafātih al-I'jāz fī Sharḥ Gulshan Rāz (The Keys of Miracle in the Explanation of the Rose-Garden of Mystery)*, Introduced, Edited and Annotated by Muḥammad Redā Barzigar Khāliqī and 'Iffat Karbāsī, Tehrān: Zavvār Press.
- Mashkour, Muḥammad Jawād (1996). *Dictionary of the Islamic Sects*, With an Introduction by Kāzem Modīr-Shanechī, Mashhad: Islamic Research Foundation, Āstān Qods Razavī.
- Mashkour, Muḥammad Jawād (2000). *A History of Shi'ism and the Islamic Sects until Fourth Century*. Tehrān: Ishrāqī Press.
- Maulānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī-Rūmī (1996). *The Mathnawī*, Introduced, Edited, Annotated and listed by Muḥammad Iste'alāmī, Tehrān: Zavvār Press.
- Wolfson, Harry Austryn (1989). *The Philosophy of the Kalām*, Translated by Aḥmad Ārām, Al-Hodā Press.
- Yazdī Moṭlaq (Fāḍel), Maḥmūd (2000). An Exploration of the Theological Views of Maybudī in the Commentary of Kashf al-asrār (The Unveiling of the Mysteries), *The memoirs of Abu al-Faḍl Rashīd al-Dīn Maybudī, Author of the Commentary of Kashf al-*

Asrār wa 'Uddat al-Abrār (The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious) (Vol. 2), Directed by Mahdī Malak-Thābet, Yazd: Nikouravesh Press, PP. 285-300.

- Anawati, Georges C. (1987a). "Islamic Concepts", *The Encyclopedia of Religion*, Translated from French by Mary Ann Danner, Vol. 1, Editor in Chief: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company.
- Anawati, Georges C. (1987b). "Kalam", *The Encyclopedia of Religion*, Translated from French by Richard J. Scott, Vol. 8, Editor in Chief: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company.
- Montgomery Watt, W. (1987). "Islamic Creeds", *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Editor in Chief: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company.
- Montgomery Watt, W. (1991). "Djahmiyya", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, Edited by B. Lewis, CH. Pellat and J. Schacht, Leiden: E.J. Brill.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

ص ۱۰۷ - ۱۲۰

نقد و بررسی آرای کلامی جَهْمِیَّان در کشف‌الاسرار و عُدَّة‌الابرار ابوالفضل رشیدالدین میبیدی

مظاهر احمدتوبی *

چکیده

نقد آرای کلامی فِرَقِ اسلامی، یکی از مباحث مهم در برخی از تفاسیر قرآن است. بررسی این نقدها باعث روشن شدن هرچه بیشتر عقاید مفسر می‌شود. یکی از تفاسیر بررسی شده درباره آرای کلامی خوارج، مرجیان، معتزله و ... تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار و عُدَّة‌الابرار اثر ابوالفضل رشیدالدین میبیدی است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی نگارش یافته و به علت توجه ویژه میبیدی به جَهْمِیَّان، آرای کلامی این فرقه، نقد و بررسی و دیدگاه میبیدی در هر یک از موضوعات نقدشده او، در این تفسیر ذکر شده است. یکی از مهم‌ترین بدعت‌های جَهْمِیَّان، انکار صفات خدا و تأویل آنها است. آنها صفات خدا را برای جلوگیری از تشبیه او به مخلوقات و پاسبانی از تجرید او تأویل می‌کنند. به نظر میبیدی، خدا دارای صفات است (نفی تعطیل)؛ ولی بنابر قاعده «هم‌نامی اقتضای هم‌سانی نکند»، نباید همان معنای انسانی در آنها را بر خدا حمل کرد (نفی تشبیه). همچنین، آنها را نباید تأویل و معنای مجازی کرد. به عقیده میبیدی، ظاهر آنها را باید به سَمْع قبول کرد و باطن (حقیقت معنای) آنها را باید به تسلیم به حق سپرد.

واژه‌های کلیدی

اهل بدعت، جَهْمِیَّان، تأویل، میبیدی، کشف‌الاسرار

۱- مقدمه

از نظر میبیدی، بنابر قرآن، دو طریق یا فریق وجود دارد: یکی سنّیان و دیگری مبتدعان (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۴۸۷/۸). منظور او از اهل سنت، سلف و اصحاب حدیث‌اند، نه اشعریان (همان: ۵۵۷/۱، ۶۳۹/۲، ۱۶/۳، ۱۶۸/۳، ۶۲۹/۳، ۶۷۷/۵ و ۵۰۷/۸ و ۳۷۷/۱۰).

به عقیده میبیدی، مذهب سنّیان فرموده خدا «وَمَا يُنْطِقُ عَنْ الْهُوَيِّ» (النجم/۳)، ولی مذهب اهل بدعت و اهواء گفت فرعون «مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى» (غافر/۲۹) است. الله و مصطفی راهنما و پیشوای اهل سنت و جماعت و بهشت سرای ایشان؛ ولی فرعون و ابلیس راهنما و پیشوای مبتدعان و دوزخ سرای آنها است (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۴۸۷/۸ و ۱۳/۹). دین اهل سنت و اصحاب حدیث، دین قدیم و کتاب و سنت و طریق آنها طریق ظاهر، قبول تسلیم و ترک رأی و عقل و بحث و تفکر و تأویل و تصرف و معقول؛ ولی دین اهل بدعت و اهواء ترک دین قدیم و کتاب و سنت، طریق آنها نفی ظاهر، انکار تسلیم و قبول صواب دید رأی و قیاس و عقل و تأویل و معقول است (همان: ۱۳-۱۲/۹، ۱۰۵-۱۰۶/۴، ۴۸۶/۸، ۵۶۱-۵۶۲/۱، ۵۵۷/۱، ۳۰۷/۵، ۲۴۳/۴، ۱۳/۲ و ۲۱/۲).

میبیدی زمان پیدایش این مبتدعان و پیشروان کفر و ضلالت را آخر عهد صحابه یاد می‌کند (همان: ۱۰۶/۴).

به عقیده میبیدی، به حکم آیه «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» (التوبة/۱۲)، باید این درخت بدعت و کفر را از بیخ برکنند و اصل این شاخه‌ها را برید. امامان کفر و بدعت را زینهار نداد و از ایشان هرگز ایمن نبود «که ایشان دزدان‌اند و ما پاسبان. دزد پاسبان را کی دوست دارد و از وی کی ایمن باشد؟» (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۱۰۶/۴).

میبیدی معتزله، مجسمه، کرامیه، هشامیه، جهّمیان، مرجیان، اشعریان، فلسفیان و طبایعان^۱ و ... را از زمره اهل بدعت و اهواء یا اهل کفر و ضلالت یا مبتدعان بر می‌شمارد (همان: ۴۸۶/۸، ۱۶۹-۱۶۸/۳، ۱۲/۹، ۱۰۶/۴ و ۳۹۵-۳۹۴/۵).

با توجه به گستردگی موضوع نقد و بررسی آرای کلامی فرّق اسلامی در کشف‌الاسرار و عُدة‌الابرار ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، در این مقاله تلاش شده است تنها آرای کلامی فرقه جهّمیان، نقد و بررسی و دیدگاه میبیدی در هر یک از موضوعات نقدشده او، در این تفسیر ذکر شود؛ زیرا نخست، میبیدی توجه ویژه‌ای به این فرقه کرده است. دوم، با بررسی این فرقه، اعتقادات میبیدی هرچه بیشتر روشن می‌شود؛ زیرا «ضد، ضد را می‌نماید در صدور» (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱۴۱/۱)؛ «الْأَشْيَاءُ إِمَّا تَبَيَّنَ بِأَضْدَادِهَا» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۰).

در یک مقاله، درباره فرقه جهّمیه در کشف‌الاسرار به اختصار سخن رفته است: «سیری در آرای کلامی میبیدی در تفسیر کشف‌الاسرار» (یزدی مطلق، ۱۳۷۹: ۲۸۷/۲). وجه تمایز مقاله حاضر این است که در مقاله یادشده تنها به یکی از آرای کلامی جهّمیه به‌طور مختصر و توصیفی اشاره شده است، اما در مقاله حاضر آرای کلامی جهّمیه، به همراه دیدگاه میبیدی در هر یک از موضوعات نقدشده او، به تفصیل و به‌طور تحلیلی نقد و بررسی شده‌اند.

ابتدا برای آشنایی بیشتر با فرقه جهّمیه، آرای کلامی آن در کتب فرّق، به اجمال معرفی و بررسی شده‌اند، سپس در بخش دیگری، انتقادهای میبیدی از اندیشه‌های کلامی جهّمیان، و دیدگاه میبیدی در هر یک از موضوعات نقدشده او در تفسیر کشف‌الاسرار و عُدة‌الابرار بحث و بررسی شده‌اند.

۲- جهّمیه

جهّمیه یکی از نخستین فرّق کلامی اسلامی است که در کتب فرّق و کلامی گاه از آن به‌عنوان فرقه‌ای مستقل و گاه در شمار فرّق جبریه و گاه در کنار فرقه معتزله یاد می‌شود (صابری، ۱۳۸۳: ۶۵/۱).

این فرقه پیروان ابو‌مُحرز جهّم بن صَفْوان راسبی هستند. ابو‌مُحرز در آغاز شاگرد جَعْد بن دِرْهَم زندیق بود.

و هیچ اشتراکی با انسان‌ها ندارد (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۵۲ "پاورقی شماره ۶")؛ از این رو، حضرت عیسی (ع) هنگامی که به خدا فرمود «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (المائدة/۱۱۶)، کافر شد (المَلَطِي، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۴-۷۵).

۳-۲-۲- تأویل صفات و افعال خدا

جَهْمِیَّه تفسیر لفظی پاره‌ای از صفات و افعال که در متون دینی برای خدا آمده و متضمن تجسیم و تشبیه‌اند، نفی و آنها را به‌طور مجازی و نمادین معنا کرده‌اند. بنابر استدلال آنها، به سبب اینکه این صفات و افعال، متضمن تجسیم و تشبیه‌اند و نیز خدا مجرد از ماده و در نتیجه، بری از هرگونه تجسیم و تشبیه است، برای نگاهبانی از تجرید خدا، لازم است تفسیر لفظی آنها رد و تأویل شود؛ به این دلیل آنها موضوعاتی چون رؤیت خدا، سخن گفتن خدا با حضرت موسی (ع) و استواء خدا بر عرش را به‌طور مجازی و نمادین، معنا و معنای لفظی آنها را نفی می‌کردند (صابری، ۱۳۸۳: ۷۰/۱ و ۶۶/۱؛ نیز نک: سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۱/۱ و ۷۲؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۴۳۳؛ Anawati, 1987b: 2/388; 8/237). به همین ترتیب، جَهْمِیَّه تفسیر لفظی و ظاهری بعضی از موضوعات اخروی در متون دینی چون عذاب قبر، فرشته مرگ، نکیر و منکر، کرام الکاتبین، شفاعت، میزان، حساب و جز آن را انکار و آنها را تأویل یا به‌طور مجازی معنا می‌کردند (صابری، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳؛ سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۴/۱۹؛ Anawati, 1987b: 8/234).

باری، جَهْمِیَّه وجود صفات ازلی را برای خدا نفی می‌کند و آنها را با ذات او نه جدا، یکی می‌دانند. همچنین آنها انتساب لفظی صفات انسانی را به خدا انکار می‌کنند. انگیزه آنها برای این امر، تعالی خدا و نبود هیچ وجه اشتراکی بین او و مخلوقات است؛ از این رو، آنها برای جلوگیری از تشبیه او به مخلوقات و پاسداشت تجرید او (نفی تشبیه)، آن صفات را تأویل و معنای مجازی می‌کنند.

۳-۳- انکار رؤیت خدا

او در اواخر خلافت بنی‌امیه در زمان بنی مروان در مرو به دست سَلَم بن أَحْوَز مازنی به قتل رسید (البغدادی، بی‌تا: ۲۱۱ "پاورقی شماره ۲" و ۲۱۲؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵ و ۱۴۶؛ سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۰/۱۹).

۳- اندیشه‌های کلامی جَهْمِیَّه

۳-۱- انکار علم ازلی خدا

به عقیده جَهْمِیَّه، خدا به اشیاء قبل از آنکه به وجود بیایند، علم ازلی ندارد و علم او به آنها حادث و مُحْدَث است و از حوادث زمانی پس از وقوع آنها علم پیدا می‌کند (الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ البغدادی، بی‌تا: ۲۱۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۱۴؛ Montgomery Watt, 1991: 2/388).

۳-۲- نفی صفات ازلی خدا

جَهْمِیَّه هیچ وجود واقعی برای صفات خدا قائل نبودند و صفات خدا را با ذات او یکی می‌دانستند و منکر جدایی آن دو از یکدیگر بودند؛ به این دلیل آنها متهم به تعطیل محض و معطله خوانده شده‌اند (Anawati, 1987a: 1/514; 1987b: 8/235; Watt, 1991: 2/388؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ زیراب خویی، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۳).

۳-۲-۱- انکار توصیف خدا با صفات مخلوقات

به عقیده جَهْمِیَّه، جایز نیست خدا را با صفات شی، حی، عالم و مرید توصیف کرد؛ بلکه باید او را تنها با صفات قادر، موجد، فاعل، خالق، مُحْیی و مُمِیت خواند؛ زیرا صفات دسته اول اطلاق‌پذیر به دیگران هم بوده و مقتضی تشبیه‌اند؛ ولی صفات دسته دوم اطلاق‌پذیر به مخلوقات نبوده و مقتضی تشبیه نیستند (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ البغدادی، بی‌تا: ۲۱۱-۲۱۲؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۲/۱۹).

همچنین، جَهْمِیَّه انکار می‌کردند خدا دارای نَفْس است (المَلَطِي، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۵)؛ زیرا خدا مطلقاً متعالی است

به عقیده جَهْمِیّه، خدا نه تنها در این عالم، در آخرت رویت پذیر نیست (المَلَطی، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۴؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴)؛ زیرا بنابر استدلال جهّم بن صفوان، «خدا کاملاً متعالی است و اصلاً چیزی ندارد که به بینایی انسان مربوط باشد» (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۵۲ "پاورقی شماره ۴")؛ ازاین رو، حضرت موسی (ع) هنگامی که از خدا درخواست رویت کرد، کافر شد (المَلَطی، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۴).

۳-۴- مخلوق بودن قرآن

به اعتقاد جَهْمِیّه، خدا قرآن را جدا از خود آفریده است و آن نه قدیم، بلکه مخلوق است. بنابر استدلال آنها خدا قدیم است. اگر قرآن هم قدیم باشد، مسئله تعدّد قدما پیش خواهد آمد. اعتقاد به تعدّد قدما هم باطل است؛ زیرا آن نافی توحید است. پس قرآن نه قدیم، بلکه حادث است.

همچنین، جَهْمِیّه خدا را متکلم و گویا به قرآن نمی نامیدند و می گفتند خدا «متکلم» نیست. بنابر استدلال آنها، متکلم بودن خدا مستلزم این خواهد بود که او جان، صورت، دست، گوش، چشم و جز آن داشته باشد. اما به سبب اینکه او بری از هرگونه صفات بشری و تجسیم و تشبیه است، او متکلم نیست (البغدادی، بی تا: ۲۱۲؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۱/۱؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۲/۱۹ و ۷۳/۱۹؛ وُلْفُسُن، ۱۳۶۸: ۲۸۶، ۲۸۷ و ۲۸۸؛ نیز نک: زریاب خویی، ۱۳۷۴: ۱۸۵/۳؛ Montgomery Watt, 1991: 2/388؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴).

۳-۵- وجوب معرفت عقلی خدا پیش از وحی

به اعتقاد جَهْمِیّه، معرفت خدا به حکم عقل پیش از ورود شرع و وحی واجب است (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱).

۳-۶- مجبور بودن انسان

به عقیده جَهْمِیّه، انسان در افعال خود مجبور و مُضْطَرّ است و بر هیچ فعل و کار و کردی قادر نیست و فاقد

هرگونه استطاعت، قدرت، اراده و اختیار است (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ البغدادی، بی تا: ۲۱۱؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۱/۱؛ وُلْفُسُن، ۱۳۶۸: ۶۴۸، ۶۵۳، ۶۵۴ و ۶۵۸). بنا به گفته جرجانی در تعریفات، از نظر جَهْمِیّه، بنده را هیچ گونه قدرت و اراده ای، نه قدرت مؤثر و نه قدرت کسب کننده، نیست (به نقل از مشکور در بغدادی، ۱۳۳۳: ۲۱۶ "پاورقی شماره ۴"؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۳۶، ۱۴۵ و ۵۸)؛ بلکه خدا افعال را در او مثل جمادات (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ به نقل از مشکور از تعریفات جرجانی در بغدادی، ۱۳۳۳: ۲۱۶ "پاورقی شماره ۴"؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵)، گیاهان و جانوران (صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱) می آفریند؛ بنابراین، به نظر جَهْمِیّه، نسبت دادن کارها به انسان مثل جمادات، گیاهان و جانوران از روی مجاز است. به اعتقاد آنها همان طور که گفته می شود خورشید طلوع و غروب می کند، سنگ آسیاب می گردد، درخت میوه می دهد، آب جاری می شود، سنگ حرکت می کند، آسمان ابری شده و می بارد و خاک گیاه را می رویاند، هیچ یک از آنها کننده کاری نیستند که به آنها نسبت داده می شود؛ بلکه انتساب آن کارها به آنها از روی مجاز است. همین طور اگرچه گفته می شود انسان فلان کار را می کند، او به هیچ وجه کننده کاری نیست که به او نسبت داده می شود؛ بلکه انتساب آن به او از روی مجاز است (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ البغدادی، بی تا: ۲۱۱؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱۹؛ Montgomery Watt, 1991: 2/388). بنابر استدلال آنها اگر انسان فاعل و خالق افعال و اعمال خود باشد، این به معنای آن خواهد بود که غیر از خدا انسان هم خالق و فاعل است. اعتقاد به خالق و فاعلی غیر از خدا باطل است؛ زیرا آن نافی توحید است. پس انسان فاعل و خالق افعال و اعمال خود نیست. بنابر این گزارش، جَهْمِیّه در شمار جبریّه خالص یا جبری مطلق قرار می گیرند (صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۳؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۳۶ و ۵۸؛ یزدی مطلق،

۱۳۷۹: ۲۸۶/۲). بر اساس این، از نظر جهنمیّه، انسان چون مجبور است، مستوجب هیچ‌گونه ثواب و عقابی نیست و خدا اگر بخواهد مؤمنان را وارد جهنم و اگر بخواهد کافران را وارد بهشت می‌کند (سیدتقوی، ۱۳۹۰: ۷۴/۱۹؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ وُلُفْسُن، ۱۳۶۸: ۶۵۳).

اما بنابر گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین، به عقیده جهنمیّه، هیچ کس جز تنها خدا فاعل حقیقی فعل نیست و انتساب افعال به انسان‌ها از روی مجاز است؛ همچنان که گفته می‌شود درخت حرکت می‌کند، فلک می‌گردد و خورشید غروب می‌کند، درحالی‌که خدا آن کارها را انجام می‌دهد، جز آنکه خدا برای انسان قدرتی خلق می‌کند که فعل به واسطه آن انجام می‌پذیرد و برای او اراده و اختیاری نسبت به فعل خلق می‌کند (الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱). بنابر این گزارش، جهنمیّه در شمار نه جبریّه خالص، بلکه جبریّه متوسط قرار می‌گیرند؛ زیرا آنها به گونه‌ای اختیار قائل‌اند که آن را «کَسْب» می‌گویند.

۷-۳- ایمان به معنای اعتقاد قلبی بدون اقرار زبانی

و عمل به ارکان

به اعتقاد جهنمیّه، ایمان تنها معرفت به خدا یا اعتقاد باطنی یا عقد بالقلب یا عزم قلبی بدون اقرار زبانی و عمل به ارکان است و کفر تنها جهل به خدا است (الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ البغدادی، بی‌تا: ۲۱۱؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱؛ سیدتقوی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱۹؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۱، ۲۰۶، ۲۲۰ و ۲۳۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴)؛ از این رو، به نظر آنها اگر کسی معرفت به خدا داشته باشد، اما به زبان او را انکار کند، این انکار باعث کفر او نمی‌شود؛ زیرا انکار زبانی معرفت قلبی را از بین نمی‌برد (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴).

این دیدگاه جهنمیّه درباره ایمان با دیدگاه یک گروه از مرجئه یکی است؛ زیرا به عقیده آنها هم، ایمان چیزی نیست جز آنچه در قلب است (Montgomery Watt, 1987: 4/152).

1991: 2/388؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

به نظر جهنمیّه، ایمان قابل افزایش و کاهش نیست؛ بنابراین، ایمان پیامبران با ایمان امت مساوی است؛ زیرا معرفت کاهش یا افزایش نمی‌یابد (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ سیدتقوی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱۹؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۳۱ و ۲۶۲). همچنین، جهنمیّه ایمان را حادث و مخلوق می‌دانند (Anawati, 1987b: 8/234؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۲۷۴).

۸-۳- انکار جاودانگی بهشت و جهنم

به عقیده جهنمیّه، خدا بهشت و جهنم را هنوز خلق نکرده است و آن دو در آینده، یعنی در روز داوری خلق خواهند شد. بنابر استدلال آنها افعال خدا هدفمند و معلّل به اغراض‌اند؛ از این رو به سبب اینکه بهشت و جهنم در حال حاضر هیچ کارکردی ندارند و کارکرد آن دو به عنوان پاداش و کیفر ممکن نیست که قبل از روز رستاخیز اتفاق بیفتند، بهشت و جهنم هنوز آفریده نشده‌اند و در آخرت خلق خواهند شد (المَلَطی، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۵؛ آبراهاموف، ۱۳۸۴: ۸۷ و ۱۰۶).

همچنین، به عقیده جهنمیّه، حرکات اهل خُلد به پایان می‌رسند و بهشت و جهنم، بعد از درآمدن اهل آن دو در آن دو و لذت‌بردن اهل بهشت از نعیم آن و دردکشیدن اهل جهنم از عذاب آن فانی می‌شوند (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ نیز نک: الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸؛ البغدادی، بی‌تا: ۲۱۱؛ به نقل از مشکور از تعریفات جرجانی در بغدادی، ۱۳۳۳: ۲۱۶ "پاورقی شماره ۴"؛ المَلَطی، ۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق: ۷۵؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۲/۱؛ سیدتقوی، ۱۳۹۰: ۷۴/۱۹؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ Montgomery Watt, 1987: 4/152). جهنم آیة «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (الحدید/۳) را در تأیید این نظر نقل می‌کند و می‌گوید: همچنان که «اول» کسی است که هیچ چیزی با او نیست، همین‌طور هم «آخر» کسی است که هیچ چیزی با او نباشد. بنابر استدلال جهنمیّه، خدا شمار حرکات اهل بهشت و دوزخ را یا نمی‌داند یا می‌داند. به سبب اینکه او عالم مطلق است، آگاهی‌ناداشتن او

از شمار حرکات اهل بهشت و دوزخ منتفی است و اما اگر او شمار حرکات اهل بهشت و دوزخ را می‌داند، پس این را هم می‌داند که این حرکات - که تعداد ثابتی دارند - محدودند (آبراهاموف، ۱۳۸۴: ۱۰۴). همچنین، بنابر استدلال آنها همچنان که ما نمی‌توانیم حرکاتی را تصور کنیم که آغاز نداشته باشد، همین‌طور هم نمی‌توانیم حرکاتی را تصور کنیم که پایان نداشته باشد (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴). اشکال وارد شده بر این استدلال‌ها این است که جَهْمِیَّه فرآیند کار بهشت و جهنم را با فرآیند کار این جهان یکی گرفته‌اند و غیرممکن بودن سلسله نامتناهی اشیاء در این جهان را به بهشت و جهنم در آن جهان سرایت داده و شامل حال آن دو هم دانسته‌اند.

اگر سؤال شود پس «خَالِدِينَ فِيهَا» (البقرة/۱۶۲ و سوره‌های دیگر) درباره اهل بهشت و جهنم به چه معنا است، جَهْمِیَّه «تخلید» را، نه بر معنای حقیقی آن، یعنی «زمان ابدی و بی‌پایان یا ابدیت»، بلکه بر معنای «مبالغه و تأکید»، یعنی «زمان طولانی و پایان‌پذیر» حمل می‌کنند. چنانکه گفته می‌شود «خَلَدَ اللَّهُ مُلْكُ فُلَانٍ»، «خدا پادشاهی فلانی را تخلید کند». «تخلید» در اینجا به معنای «زمان طولانی» است؛ یعنی «خدا سلطنت او را طولانی گرداند». آنها برای اثبات «تخلید» بهشت و جهنم در قرآن به معنای «مبالغه و تأکید» به آیه «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود/۱۰۷) استشهد می‌کنند و در وجه دلالت آن می‌گویند: این آیه مشتمل بر هم شرط است و هم استثناء؛ درحالی‌که ابدیت نه مشتمل بر شرط است و نه استثناء؛ ازاین‌رو، اثبات می‌شود «خَالِدِينَ فِيهَا» به معنای نه «ابدیت»، بلکه به معنای «مدت طولانی» است (شهرستانی، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م: ۷۴؛ نیز نک: سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۴/۱۹).

ازنظر جَهْمِیَّه، «ابدیت یعنی اینکه جز ذات خدای تعالی کسی باقی نمی‌ماند»؛ زیرا بنابر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (الحديد/۳)، همچنان که در آغاز تنها خدا بود، همین‌طور در پایان تنها او باقی خواهد ماند (سید تقوی، ۱۳۹۰: ۷۴/۱۹).

۴- انتقادات میدی از آرای کلامی جَهْمِیَّان و ذکر دیدگاه او در هر یک از موضوع‌های نقدشده او در کشف‌الاسرار.

در بخش قبل درباره اندیشه‌های کلامی جَهْمِیَّه در کُتُب فِرَق، به اختصار بحث شد. اینک انتقادهای میدی از آنها، بررسی و دیدگاه او در هر یک از موارد نقدشده او در کشف‌الاسرار ذکر می‌شود.

۴-۱- تأویل باطل

میدی در کشف‌الاسرار هر جا از جَهْمِیَّان ذکر می‌کند میان می‌آورد، آن را همراه با تأویل باطل یاد می‌کند (المیدی، ۱۳۸۲: ۵۳۵/۳، ۳۹۵/۵، ۴۸۶/۸ و ۱۲/۹). از نظر او، تأویل باطل عبارت است از ظاهر برگرداندن آیات قرآن و اخبار و روایات و حمل آنها بر مجاز (همان: ۲۳۵/۱)؛ برای مثال، او نسبت «خشیت» با سنگ را در آیه «وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (البقرة/۷۴)، بر سبیل تَسَبُّب و نه بر سبیل تَحَقُّق، از تأویل باطل یاد می‌کند. بر سبیل تَسَبُّب یعنی اینکه وقتی آدمی سنگ را می‌بیند، به قدرت خدا پی می‌برد و در نتیجه، این امر باعث خشیت او می‌شود (المیدی، ۱۳۸۲: ۲۳۵/۱).

میدی سر فرود نیاوردن به تأویلات باطل یا نگشتن گرد آنها را یکی از انواع مجاهدات در جهاد مِهْن یا جهاد با نَفْس اَمَّاره می‌داند که هیچ مجاهده‌ای به پای آن نمی‌رسد (همان: ۹۶/۴ و ۴۱۰/۶).

میدی گاهی آیات قرآن و اخبار و روایات را تأویل می‌کند و گاهی تأویل درست یا درست‌تر دیگران را نقل می‌کند (همان: ۲۹۸/۴، ۱۱۱/۵، ۵۳۰/۵ و ۳۳۰/۷) و گاهی هم از برای تأویل دیگران دلیل می‌آورد (همان: ۳۳۷/۲، ۳۶۳/۶، ۲۱۱/۶، ۱۴۵/۸، ۱۶۵/۸، ۳۶۸/۸ و ۵۱۶/۱۰ و ۵۷۹/۱۰)؛ برای مثال، او از بعضی از مفسران می‌آورد که آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي...» (البقرة/۲۶) را به «لَا يَخْشِي» و آیه «وَتَخْشِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» (الاحزاب/۳۷)

را به «تَسْتَحْيِي» تأویل می‌کنند؛ زیرا «استحیا» به معنای «خشیت» و «خشیت» به معنای «استحیا» واقع می‌شود (المیبدی، ۱۳۸۲: ۱۱۹/۱ و ۴۹/۸).

از این رو، از نظر میبدی، تأویل بر دو نوع است: تأویل باطل (همان: ۱۶۸/۳ و ۷۸۷/۳) و تأویل درست. او از تأویل درست گاهی با اصطلاحات تأویل حسن، تأویل درست‌تر، تأویل نیکوتر و تأویل پسندیده نیز نام می‌برد (همان: ۴۹۱/۱، ۵۱/۵، ۵۰/۵، ۶۰۹/۵، ۲۶۳/۷ و ۴۹/۸).

از نظر میبدی، تأویل درست عبارت از حمل آیه بر معنایی است که احتمال کند و موافق با کتاب و سنت باشد؛ ولی تفسیر عبارت از علم نزول و شأن و قصه آیه است و توقیفی و سماعی است و جز با نقل و اثر نمی‌توان بدان پرداخت (همان: ۲۰/۲). تفسیر به واسطه تعلیم و تلقین است؛ ولی تأویل به ارشاد و توفیق است. تفسیر را باید از استاد آموخت، ولی تأویل را اجتهاد لازم است. با وجود این، تفسیر و تأویل در دانش و کوشش با یکدیگر شباهت دارند (همان: ۲۹۲/۶-۲۹۳).

باری، از نظر میبدی، تفسیر علم نزول، شأن و قصه آیه است که توقیفی و سماعی است و آدمی آن را با تعلیم و تلقین از استاد یاد می‌گیرد؛ ولی تأویل درست، علمی است که آدمی با اجتهاد خود و با ارشاد و توفیق الهی به آن دست می‌یابد و آن عبارت از حمل آیه و روایت بر معنایی است که احتمال کند و با کتاب و سنت موافق باشد. به نظر میبدی، تأویل باطل برگرداندن آیه یا روایت از معنای ظاهر آن و حمل آن بر مجاز است.

۴-۲- انکار صفات خدا

از نظر میبدی، یکی از بدعت‌های جهّمیان این است که آنان منکر صفات خداوندند و آنها را تأویل باطل می‌کنند (همان: ۴۸۶/۸؛ نیز نک: کیلر، ۱۳۹۴: ۴۹). علت این تأویل آنها جلوگیری از تجسیم و تشبیه خداوند به مخلوقات و نگهبانی از تجرید او است.

به نظر میبدی، ذلّت در دو گیتی تعطیل صفات خدا است و پیروزی و نجات در اثبات ذات و صفات خدا

است (المیبدی، ۱۳۸۲: ۲۸۲/۳). به عقیده او، هم تشبیه راه به کفر دارد و هم تعطیل؛ زیرا تشبیه وحدانیت باطل کند و تعطیل ربوبیت فانی کند (همان: ۳۹۹/۳). به عبارت دیگر، از دیدگاه میبدی، گرچه خدا دارای صفات است (نفی تعطیل)، بنابر قاعده «اتفاق اسامی، اقتضای اتفاق معانی نکند»، نباید آنها را به همان معانی صفات انسانی در نظر گرفت و همان معانی انسانی را بر او حمل کرد (نفی تشبیه)؛ چون هم‌نام را هم‌سان پنداشتن، راه بیراهان و عین طغیان است. بر اساس این، به عقیده صاحب کشف الاسرار، صفات خدا او را آن‌چنان که سزاوار خدایی او است و انسان از آن دور است، سزاوارند و صفات انسان او را آن‌چنان که درخور مخلوقی او است و خدا از آن پاک است، درخورند؛ برای مثال، اگرچه هم خدا و هم حضرت یوسف (ع) «عزیز» خوانده شده‌اند و در این نام هم‌نام‌اند، آن دو در معنای آن هم‌سان نیستند؛ زیرا عزت خدا سزاوار خدایی او و عزت حضرت یوسف (ع) درخور یوسفی او است. نیز اگرچه هم خدا و هم خلق، «موجود» خوانده شده‌اند و در این نام هم‌نام‌اند، آن دو در معنای آن هم‌سان نیستند؛ زیرا خلق، «موجود» به ایجاد الله است، ولی خدا «موجود» به قیام خویش و به هستی و بقای خویش است. همچنین، اگرچه هم خدا و هم آفریده «زنده» خوانده شده‌اند و در این نام هم‌نام‌اند، آن دو در معنای آن هم‌سان نیستند؛ زیرا آفریده به نفس و غذا و به اندازه و به هنگام «زنده» است، ولی خدا به حیات و بقای خویش و به اولیّت و آخریّت خویش و بی‌وقت و بی‌چند و بی‌چون «زنده» است. نیز اگرچه هم خدا و هم مخلوق «صانع» خوانده شده‌اند و در این نام هم‌نام‌اند، آن دو در معنای آن هم‌سان نیستند؛ زیرا مخلوق به حیل و آلت و کوشش و اندازه «صانع» است، ولی خدا به قدرت و حکمت «صانع» است (همان: ۲۵۵/۱).

غیر از اثبات صفات خدا و نفی هم‌معنایی صفات خدا با صفات انسانی، درباره حقیقت معنای آنها، به نظر میبدی، تنها خدا می‌داند خود چون است و بنده را توان

۴-۲-۱- نفی «شی» خواندن خدا

از نظر میبیدی، جهنم بن صفوان و اصحاب او نفی می‌کنند که خدا را «شی» بخوانند (همان: ۳۱۸/۳)؛ زیرا آن باعث تشبیه خدا به اشیاء خواهد شد (الاشعری، ۱۳۶۹ق: ۳۳۸). به عقیده میبیدی، این سخن آنان نادرست است؛ زیرا عرب کسی را «چیز» می‌خوانند. چنانکه می‌گویند «ما أنت؟» «تو چه چیزی هستی؟» که معنای آن این است که «مَنْ أَنْتَ؟»، «تو چه کسی هستی؟» (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۳۱۸/۳).

به نظر میبیدی، خدا خود را در قرآن در دو جا «شی» خوانده است: یکی در آیه «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» (الانعام/۱۹). به نظر او، این آیه از دو وجه تأویل می‌شود: یکی اینکه «قُلْ شَهَادَةً أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ؟»، «بگو چه چیز است که گواهی آن مهم‌تر و عظیم‌تر همه گواهی است؟» آنگاه گفت «قُلِ اللَّهُ»، جواب بده و بگو «آن چیز الله است». وجه دیگر آنکه «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ؟»، «بگو آن چه چیز است که مهتر و عظیم‌تر همه چیزها است؟» آنگاه جواب داد «شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ»؛ یعنی: «قُلْ شَهَادَةُ اللَّهِ»، «بگو یا محمد! به گواهی دادن که آن مهتر چیزی الله است». به نظر میبیدی، در هر دو تأویل، این «شی» الله است و الله خویش را «شی» خوانده است. آیه دیگری که خدا خود را در آن «شی» خوانده، آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» (الطور/۳۵) است. میبیدی این آیه را به «خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ خَالِقٍ» معنا و تفسیر می‌کند (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۳۱۸/۳).

باری، از نظر میبیدی، خدا دارای صفت «شی» است (نفی تعطیل) و بنابر قاعده «از موافقت نام با نام، موافقت معانی نیاید»، نباید آن را به همان معنای خلق بر خدا حمل کرد (نفی تشبیه). همچنین، نباید آن را تأویل کرد. تنها باید آن را در خدا تصدیق کرد و چگونگی آن را به خدا سپرد.

۴-۲-۲- انکار صفت «نفس» برای خدا

همچنین از نظر میبیدی، جَهْمِيَّان منکر صفت نفس برای خدا هستند (همان: ۲۸۱/۳). میبیدی آیه «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»

دانستن چونی او نیست. تنها بر ما است که وقتی آنچه را خدا در قرآن و روایات، خود را با آنها خوانده است، می‌شنویم یا می‌خوانیم، بر آنها توقف کنیم و زبان و دل را از معنای آنها خاموش داریم. از میان جان آنها را تصدیق کنیم، به مجرد سَمْع اقتضار کنیم و از آن قدم فراتر ننهیم و توهم و تخیل و جست‌وجوی خود را در آنها راه ندهیم، به دنبال تأویل و تصرف و تکلف آنها نگردیم و از دریافت چگونگی آنها به خود و به عقل نومید باشیم؛ زیرا سلامت دین در پذیرفتن پیغام، گردن‌نهادن بدان و بگذاشتن جست‌وجو و تأویل در آن است (همان: ۲۸۲/۳، ۳۹۹/۳، ۵۴۳/۳، ۱۲۷/۱، ۲۵۵/۱، ۵۰۷/۲ و ۴۸۶/۹)؛ چگون تأویل و تصرف در دین، زهر قاتل است (همان: ۲۴۳/۴ و ۴۸۶/۹) و دینی که مبتنی بر تأویل و تصرف است، باطل است. به عبارت دیگر، به نظر میبیدی، غیر از نفی معنای لفظی صفات انسانی درباره خدا، درباره حقیقت معنای آنها، تأویل آنها را هم باید ترک کرد و بدون طلب معنای آنها با عقل تنها به آنها اقرار کرد و حقیقت معنای آنها را به خدا واگذار کرد؛ زیرا تأویل و تصرف، فعل دشمن، ولی اقرار و تسلیم، فعل دوست است. درک تأویل را ضامن رأی، ولی درک تسلیم را ضامن خدای است. هرچه از تأویل آید بر ما است، ولی هرچه از تسلیم آید بر خداست (همان: ۲۴۳/۴). نیز بنابر نقل میبیدی از پیر طریقت، هرکه راه تصدیق و تسلیم پیشه کند، او را یکی از سه شربت دهند: یا شربتی از معرفت دهند که دل او به حق زنده شود یا زهری دهند که نفس آواره با آن گشته شود یا شرابی دهند که جان از آن مست شود (همان: ۵۴۳/۳).

باری، از نظر میبیدی، باید معتقد بود خدا دارای صفات است (نفی تعطیل) و نیز بنابر قاعده «هم‌نامی، هم‌سانی نبود»، نباید همان معنای آنها را درباره خلق بر خدا حمل کرد (نفی تشبیه). همچنین، به عقیده او، صفات خدا را نباید تأویل یا به‌طور مجازی معنا کرد و در جست‌وجوی معنای آنها با عقل بر آمد. تنها باید ظاهر آنها را به سَمْع قبول کرد و باطن یا حقیقت معنای آنها را به تسلیم به خدا سپرد.

(المائدة/۱۱۶) را ردّ بر آنها و اثبات نفّس برای خدا می‌داند. نیز او این خبر صحیح را از حضرت پیامبر (ص) در این باره می‌آورد «سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَ مِدَادَ كَلِمَاتِهِ وَ رِضَا نَفْسِهِ».

میبیدی درباره این اشکال که چگونه می‌توان نفّس را که صفت مخلوق است و درباره او کاربرد دارد، صفت خدا دانست و برای او به کار برد، این طور جواب می‌دهد: درست است که نفّس بر مخلوق افتد و صفت او باشد، اما موافقت اسم، اقتضای موافقت معانی نکند؛ زیرا نفّس مخلوق منفوس یعنی مولود است، ولی نفّس خالق ازلی و سرمدی بوده و است و خواهد بود. نفّس مخلوق محتاج خورد و خواب است، ولی نفّس خالق بی‌نیاز از خورد و خواب است. این تغییرپذیر ولی او تغییرناپذیر؛ این مجبور ولی او جبار؛ این مقهور ولی او قهار است. این نبود و پس نبود ولی او هرگز نبود که نبود و هرگز نخواهد بود که نخواهد بود (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۲۸۱/۳-۲۸۲).

باری، از نظر میبیدی، خدا دارای صفت «نفّس» است (نفی تعطیل) و بنابر قاعده «هم‌نامی، هم‌سانی نبوّد»، نباید آن را به همان معنای خلق بر خدا حمل کرد (نفی تشبیه). همچنین، نباید آن را به طور مجازی معنا کرد. تنها باید ظاهر آن را در خدا تصدیق کرد و باطن آن را به خدا سپرد.

۴-۲-۳- انکار صفت «ید» برای خدا

همچنین به عقیده میبیدی، جهّمیان منکر صفت «ید» برای خدا هستند و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة/۶۴) به «رِزْقَاهُ» یعنی «رِزْقُ مَوْسَى وَ رِزْقُ مُقْتَدِر» یا «رِزْقُ حَلَالٍ وَ رِزْقُ حَرَامٍ» تأویل می‌کنند.

به عقیده میبیدی، این آیه ردّ بر آنها است؛ زیرا خدا در آن صفت «ید» را برای خود اثبات می‌کند (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۱۶۸/۳). او در باطل بودن تأویل آنها می‌گوید: خدا «مَبْسُوطَتَانِ» گفت و «رِزْقُ مُقْتَدِر» مبسوط نیست (همان: ۱۶۹/۳-۱۷۰).

نیز میبیدی تأویل «ید» را به معانی «قدرت و نعمت» ردّ

می‌کند. بنابر استدلال او، خدا «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، «دو ید» باز گسترده و گشاده» فرموده است. به سبب اینکه قدرت یکی است نه دو و نعمت نه یکی که بسیار است؛ چنانکه خدا فرمود «وَ إِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (النحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴)، پس معلوم می‌شود تأویل «ید» خدا به این معانی باطل است (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۱۶۹/۳).

به نظر میبیدی، «ید» خدا عبارت از ذات و صفت او است. نباید از هم‌نامی «ید» خدا با «ید» انسان، هم‌سانی و هم‌معنایی «ید» خدا و انسان را نتیجه بگیریم. همچنین باید از تفکر در معانی و چگونگی آن دوری کنیم، تکلف و تأویل در آن نجویم و تهمت بر خرد خویش نهیم؛ زیرا «تأویل راه بیراهان است، و تسلیم شعار اهل سنت و ایمان است» (همان: ۱۶۹/۳ و ۵۵۷/۱). به نظر میبیدی، به نقل از پیر طریقت، باید در توحید تسلیم کوشید (همان: ۱۷۴/۳). به عقیده صاحب کشف الاسرار، باید ظاهر «ید» را به سمع پذیرفت و باطن آن را به خدا تسلیم کرد.

۴-۳- انکار جهت و مکان برای خدا

از نظر میبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جهّمیان این است که آنها جهت و مکان را برای خدا نفی می‌کنند.

میبیدی آیه «وَ مَنْ عِنْدَهُ» (الانبیاء/۱۹) را در ردّ نظر آنها و اثبات جهت و مکان برای خدا نقل می‌کند. او ضمن تفسیر و معنای آیه به «ملائکه که نزد او هستند»، در وجه دلالت آن می‌گوید: اگر حق تعالی با «ذات» خود در یک موضع، یعنی عرش و با «علم» خود در همه مواضع نمی‌بود، در این صورت، برای قول او «وَ مَنْ عِنْدَهُ» هیچ وجهی باقی نمی‌ماند (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۲۲۵/۶). نیز او آیه «كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقرة/۲۵۵) را در اثبات جهت و مکان برای خدا نقل می‌کند. میبیدی «کرسی» به معنای «علم» را راه بیراهان و تأویل جاهلان می‌داند و بدون هرگونه تأویلی، آن را «قدم‌گاه باری تعالی» (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۷۰۰/۱) یا «موضع قدمیه» (همان: ۶۹۴-۶۹۵) یاد می‌کند. او این معنا را مذهب سنیان ذکر

می‌کند (همان: ۷۰۰/۱).

۴-۳-۱- ذات خدا در هر مکانی و با هر کسی و نه

بر عرش

از نظر میبیدی، جَهْمِیَّان اعتقاد دارند بنابر آیه «وَهُوَ مَعَهُمُ» (النساء/۱۰۸)، «ذات» خدا در هر مکانی و با هر کسی است، ولی او بر عرش نیست (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۷۴/۲).

به نظر میبیدی، بخش دوم سخن آنان که «خدا بر عرش نیست»، بخش اول سخن آنها را که «ذات خدا در هر مکانی و با هر کسی است» نقض می‌کند؛ زیرا عرش هم از جمله مکان‌ها است و آن از هر مکانی شریف‌تر و عظیم‌تر است. چگونه است که آنها هر جای نجاست و هر شکم سگی را مکان خدا می‌پسندند، ولی عرش شریف و عظیم را مکان او نمی‌پسندند.

میبیدی معنای درست آیه را این ذکر می‌کند که «خدا به علم با ایشان است»، یعنی آنچه ایشان می‌گویند می‌داند و هیچ چیز از افعال ایشان بر او پوشیده نیست. به عقیده او، اگر خدا «به ذات» در هر مکانی و با هر کسی بودی، آیه «أُمِيتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (الملک/۱۶) دیگر معنا نداشتی؛ زیرا به سبب اینکه خدا در این آیه، سخن خود را مبنی بر اینکه در آسمان است، مقید به فعلی یا به چیز دیگری نکرده است، در فهم‌ها جز این واقع نشود و جز این نبود که «ذات» او در آنجا است. همچنین، اگر عقیده آنها درست بودی، آیات زیر را معنا نماندی «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»، «سخن که بر بالا شود سخن پاک بر او بر شود» (فاطر/۱۰)؛ «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»، «خدا تدبیر کار خلق که می‌کند از آسمان می‌کند» (السجدة/۵) (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۷۴/۲-۶۷۵).

باری، به نظر میبیدی، خدا بنابر آیات یادشده و نیز آیه «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ» (الانعام/۳)، «به ذات» خود در یک موضع، یعنی آسمان و عرش و بنابر آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ» (الحديد/۴) «به علم» خود در هر جایی و با هر کسی و به عبارت دیگر، در همه مواضع است (المیبیدی، ۱۳۸۲:

۲۹۸/۳-۲۹۹، ۱۱/۶ و ۴۷۸/۹؛ نیز نک: همان: ۲۹۱/۳-۲۹۲). میبیدی، گرچه عرش را درباره خدا اثبات می‌کند (نفی تعطیل)، بنابر قاعده «هم‌نامی اقتضای هم‌معنایی نمی‌کند»، معنای خلقی آن را درباره حق تعالی نفی می‌کند (نفی تشبیه). او آن را تأویل هم نمی‌کند. میبیدی راه درست را تصدیق عرش به سَمْع درباره خدا و سپردن کیفیت آن به تسلیم به او یاد می‌کند.

۴-۴- تأویل باطل «استواء» به «استیلاء و غلبه»

از نظر میبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جَهْمِیَّان این است که آنها «استواء» را در آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (الاعراف/۵۴) به «استیلاء و غلبه» تأویل می‌کنند.

میبیدی از دو وجه این تأویل آنها را کفر می‌داند: وجه نخست اینکه انسان‌ها «استیلاء و غلبه» را پس از ضعف و عجز به کار می‌برند. خدا در این آیه فعل «استواء بر عرش» را در وقتی مخصوص، یعنی پس از آفرینش آسمان و زمین، برای خود اثبات کرد. اگر «استواء» را به معنای «استیلاء» به کار ببریم، معنای آن این خواهد بود که خدا پس از خلق آسمان و زمین بر عرش مستولی شد و غلبه کرد. معنای این سخن آن است که او پیش از آفرینش آسمان و زمین مستولی نبود و عاجز بود. این سخن، کفر محض است. وجه دوم اینکه «استیلاء» تنها در میان دو کس یا دو پادشاه معنا پیدا می‌کند که درباره مُلُکی یا شهری باهم خصومت گیرند و چون در آخر یکی بر دیگری غلبه کند، می‌گویند فلانی بر شهری کذا مستولی شد. معلوم است که خدا را نه درباره عرش و نه درباره غیر آن هرگز منازعی نبود و نیست و نخواهد بود؛ بنابراین، اگر کسی «استواء» را به معنای «استیلاء» گیرد، او برای خدا منازعی پدید می‌کند که بعد از خلق آسمان و زمین بر او غلبه کرد و آنگاه بر عرش مستولی شد. این سخن نیز شرک محض و عین کفر است (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۳۱/۳).

از نظر میبیدی، «استواء» در لغت عرب، اگر با حرف

«علی» بیاید به معنای «استقرار» است. آن بیشتر دربارهٔ جلوس به کار می‌رود. «لَتَسْتَوُوا عَلَی ظُهُورِهِ» (الزخرف/۱۳)؛ البته آن دربارهٔ قیام هم به کار می‌رود. «اِسْتَوَى رَسُوْلُ اللهِ (ص) عَلَی الْمِنْبَرِ»؛ اما اگر «استواء» با حرف «الی» بیاید، به معنای «علو، صعود، صعود، عمد و قصد» است؛ «اِسْتَوَى اِلَی السَّمَاءِ» (البقرة/۲۹؛ فَصَّلَتْ ۱۱) (المیبدی، ۶۳۰/۳-۶۳۱؛ نیز نک: ۴۷۸/۹، ۱۲۵/۱-۱۲۶، ۱۵۷/۵، ۵۱۸/۷ و ۹۸/۶ و ۴۳۳/۶-۴۳۴).

به عقیده میبیدی، دیدگاه درست دربارهٔ «استواء» آن است که مالک بن انس گفت: «اَلَاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ، وَ الْكَيْفُ مَجْهُوْلٌ، وَ الْاِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَ السُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعَةٌ» (همان: ۹۸/۶). نیز آنچه ام سلمه گفت «اَلَاِسْتِوَاءُ اِيْمَانٌ، وَ الْجُحُوْدُ بِهِ كُفْرٌ». به نظر میبیدی، اگر لازم بود لفظ «استواء» تأویل شود، گفته نمی‌شد «اَلَاِسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُوْلٍ»؛ و اگر درست نبود که معنای ظاهر لفظ «استواء» اتخاذ شود، گفته نمی‌شد «اَلَاَقْرَارُ بِهِ اِيْمَانٌ»؛ زیرا برگشتن از ظاهر «انکار است و نه اقرار و اقرار تسلیم است و ترک تأویل» (همان: ۶۳۱/۳).

باری، به نظر میبیدی، همچنان که شیخ‌الاسلام انصاری گفت «استواء خدا بر عرش در قرآنست و مرا بدان ایمانست. تأویل نجویم که تأویل درین باب طغیانست. ظاهر قبول کنم و باطن تسلیم، این اعتقاد سنّیانست و نادریافته به‌جان‌پذیرفته طریقت ایشانست» (همان: ۱۱۱/۶).

۴-۵- مکر خدا با مفسدت و غدر و کید او با

مفسدت و غرور

از نظر میبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جَهْمِیَّان این است که آنها مکر خدا «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴)، را با مفسدت و غدر و کید او «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (الطارق/۱۶) را با مفسدت و غرور روا می‌دارند.

به عقیده میبیدی، مکر به معنای «ساز نهانی و پوشیده» است و آن، هم برای مفسدت به کار می‌رود و هم برای مصلحت. مکر انسان‌ها برای مفسدت به کار می‌رود و

همراه با غدر است و کید آنها هم برای مفسدت به کار می‌رود و همراه با غرور و حیل است؛ اما مکر خدا تنها برای مصلحت به کار می‌رود و به‌هیچ‌وجه همراه با غدر نیست؛ زیرا او از غدر پاک و منزّه است و کید خدا هم تنها برای مصلحت به کار می‌رود و به‌هیچ‌وجه همراه با غرور و حیل نیست؛ زیرا او از غرور و حیل پاک و منزّه است؛ از این رو، بنابر قاعده «هم‌نامی اقتضای هم‌سانی نکند»، موافقت مکر و کید خدا با مکر و کید انسان‌ها تنها موافقت در نام است، ولی موافقت در معنا نیست (المیبدی، ۱۳۸۲: ۱۳۴/۲ و ۸۰۲/۳).

باری، به نظر میبیدی، مکر و کید خدا بدون هرگونه غدر و غروری، تنها برای مصلحت به کار می‌رود. موافقت در نام است، ولی موافقت در معنا نیست.

۴-۶- خلق قرآن

میبیدی، به نقل از دیگران، از احمد بن حنبل می‌آورد که جَهْمِیّه سه فرقه‌اند: ۱- جهمی مطلق، که اعتقاد دارند قرآن مخلوق است؛ ۲- واقفه یا شکاک که می‌گویند: نمی‌دانیم قرآن مخلوق است یا نامخلوق؛ ۳- لفظیه که اعتقاد دارند لفظ و قرائت ما به قرآن مخلوق است (همان: ۶۰۴/۲ و ۲۳۷/۱؛ نیز نک: مشکور، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ فان اس، ۱۳۹۰: ۷۷/۱۹). احمد بن حنبل این هر سه فرقه را به یکسان از زمره اهل کفر و بدعت بر می‌شمارد (المیبدی، ۱۳۸۲: ۶۰۴/۲). به نظر میبیدی، فرقه‌ای دیگر از جَهْمِیَّان نیز هستند که می‌گویند: کلام از متکلم جدا نیست و چیزی از آن در زمین نیست (همان).

میبیدی دیدگاه جهمی مطلق را رد می‌کند و کلام الله را غیرمخلوق می‌داند (همان: ۴۶۳/۹). او در رد آنها از امام اهل سنت، وکیع بن الجراح، می‌آورد که گفت «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَقَدْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ، فَقَدْ كَفَرَهُ». نیز میبیدی در رد آنها از اسماعیل بن ابی اویس می‌آورد که گفت «الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، وَ مِنَ اللَّهِ، وَ عِلْمُ اللَّهِ، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ، وَ مَنْ قَالَ هُوَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ»

(همان: ۶۰۳/۲-۶۰۴).

میبیدی از اسماعیل بن ابی اویس درباره واقعه یا شکاک می آورد که گفت «الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، وَمِنْ اللَّهِ، وَعِلْمُ اللَّهِ... وَمَنْ قَالَ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ لَا أَدْرِي مَخْلُوقٌ هُوَ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَهُوَ كَافِرٌ» (همان: ۶۰۴/۲).

میبیدی خبرهای درست را گواه بر دروغ زن بودن لفظیه می داند (همان: ۲۳۷/۱). او از احمد بن حنبل و یحیی بن منصور درباره آنها می آورد که گفتند «الْلفظية شرٌّ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ، لِأَنَّ قَوْلَهُمْ وَكُفْرَهُمْ أَغْمَضُ» (همان: ۶۰۴/۲، ۳۰۷/۴). نیز میبیدی از اسماعیل بن ابی اویس درباره آنها می آورد که گفت «الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، وَمِنْ اللَّهِ، وَعِلْمُ اللَّهِ... وَمَنْ قَالَ لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ» (همان: ۶۰۴/۲).

میبیدی دیدگاه لفظیه را ناشی از این اعتقاد آنها می داند که کلام خدا علم اوست که قائم به ذات اوست و نه عبارتی که قائم به حرف و صوت است (همان: ۲۳۷/۱). به نظر میبیدی، قرآن مخلوق نیست و آن نه حکایت از کلام حق، بلکه خود عین کلام حق است و لفظ و قرائت ما به قرآن نه مخلوق است و نه در شمار اعمال ما (همان: ۲۳۷/۱، ۳۰۷/۴). او آیات و روایاتی را در رد آنها نقل می کند که تنها به نقل چند آیه و یک روایت اکتفا می شود «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (البقرة/۷۵). به نظر میبیدی، بر اساس این آیه، اگر آنها آنچه از قرآن از حضرت رسول (ص) می شنیدند حکایت از کلام خدا یا لفظ و قرائت حضرت پیامبر (ص) می بود و مخلوق گفتن قرآن روا می بود، خدا می فرمود «يَسْمَعُونَ مِثْلَ كَلَامِ اللَّهِ أَوْ حِكَايَةَ كَلَامِ اللَّهِ أَوْ قِرَاءَةَ كَلَامِ اللَّهِ»؛ ولی چون خدا فرمود «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ» یا در جای دیگری فرمود «فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (التوبة/۶)، پس بطلان اعتقاد لفظیان اثبات می شود (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۲۳۷/۱)؛ «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ» (یونس/۶۱). میبیدی علت اینکه خدا در این آیه، تلاوت قرآن و عمل بندگان را از یکدیگر جدا کرد

آن می داند که برخلاف قول لفظیان، قرائت قرآن به لفظ خواننده نه مخلوق است و نه در شمار اعمال وی (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۳۰۷/۴). «ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ» (آل عمران/۵۸)، «يَتْلُوهُ حَقٌّ تِلَاوَتِهِ» (البقرة/۱۲۱). میبیدی اضافت خدا تلاوت و قرائت قرآن را به خود در این آیات و نیز در دیگر آیات فراوان در قرآن دال بر رد اعتقاد لفظیه می داند که لفظ و قرائت ما به قرآن مخلوق است. همچنین میبیدی در این باره از حضرت پیامبر (ص) می آورد «كَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَسْمَعُوا الْقُرْآنَ حِينَ سَمِعُوهُ مِنَ الرَّحْمَنِ يَتْلُوهُ عَلَيْهِمْ» (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۱۳۸/۲-۱۳۹).

میبیدی قرآن و سنت را گواه بر دروغ زن بودن فرقه ای از جهمیان می داند که اعتقاد دارند «چیزی از کلام خدا یا قرآن در زمین نیست» (همان: ۶۰۴/۲). او آیات و روایاتی را در رد آنها نقل می کند که تنها به نقل یک آیه اکتفا می شود «ذَلِكَ الْكِتَابُ» (البقرة/۲). از نظر میبیدی، «ذَلِكَ» در این آیه به معنای «هَذَا» است و در نتیجه معنای آیه «این نامه» است. به نظر او، در لغت عرب، «هَذَا» اشاره به «چیز موجود» دارد؛ از این رو، به عقیده میبیدی، در این آیه و نیز مانند آن، هر جا خدا در قرآن «هَذَا الْقُرْآنَ» می فرماید، دلیل بر آن است که قرآن حقیقتاً در زمین موجود است (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۴۳/۱-۴۴؛ نیز نک: همان: ۶۰۴/۲).

باری، از نظر میبیدی، قرآن کلام خدا، علم و صفت او است که در لوح نوشته شده است. جبرئیل آن را از خدا و حضرت رسول (ص) آن را از جبرئیل و امت آن را از حضرت پیامبر (ص) دریافت کردند. قرآن، یکی و عین کلام حق و نه عبارت از آن است. آن متصل و قائم به او است و از او جدا نیست. آن قائم به حرف و صوت است و هیچ حرفی از آن مخلوق نیست. لفظ خواننده آن مخلوق نیست. آن حقیقتاً در زمین موجود است و آدمی آن را با زبان می خواند، با گوش می شنود و در دل می داند. میبیدی این مطلب را درباره همه کتاب های آسمانی از جمله تورات جهودان، انجیل ترسایان و زبور صابئان نیز صادق

می‌داند و می‌گوید: آنها هم مثل قرآن، مخلوق نیستند (همان: ۶۰۴-۶۰۵ و ۵۰/۱).

۴-۷- بی‌نیازی انسان به خدا در بازداشتن او از

گناهان

از نظر میبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جَهْمِیَّان این است که آنها اعتقاد دارند انسان مالک خودش است و نیازی ندارد به اینکه خدا او را از گناهان باز دارد.

میبیدی آیه «فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (یوسف/۳۴) را در بطلان عقیده آنها نقل می‌کند و در وجه دلالت آن می‌گوید: حضرت یوسف (ع)، چون می‌داند بازداشتن خدا است که او را نجات می‌دهد و بین او و گناه فاصله می‌اندازد، به خدا دعا می‌برد که مکر زنان را از او بگرداند. پس خدا او را از اجابت دعایش خبر می‌دهد و مکر آنها را از او می‌گرداند (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۴/۵-۶۵).

به نظر می‌رسد میبیدی در اینجا جَهْمِیَّان را قائل به استطاعت و اختیار بنده بر اعمال خود می‌داند؛ ازاین‌رو، او مثل بعضی از دیگران، آنها را در کنار فرقه معتزله و قَدَرِیَّان یاد می‌کند.

به عقیده میبیدی، مذهب اهل سنت نه جبر است و نه قَدَر. به عبارت دیگر، میبیدی هم اعتقاد قَدَرِیَّان را رد می‌کند که برای بنده قدرت و استطاعت قائل‌اند و هم اعتقاد جبریان را نفی می‌کند که برای بنده هیچ‌گونه اختیاری قائل نیستند (همان، ۱۳۸۲: ۶۸۱/۱-۶۸۲ و ۲۰/۴). به نظر او، بنابر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (الصفات/۹۶)، فعل بنده، چه خیر و طاعت و چه شرّ و معصیت، آفریده خدا و به ارادت و مشیت و تقدیر او است؛ ولی در عین حال، آن از روی اکتساب اضافت به بنده است و به این دلیل، او مُثَاب و مُعَاقِب شود. به عبارت دیگر، به عقیده میبیدی، فعل بنده خلق خدا و کَسْب بنده است. بنده را اختیار است، ولی اختیار او به مشیت خدا است. تا خدا نخواهد، بنده نتواند خواست و

تا خدا نخواهد، بنده نتواند کرد (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۸۱/۱-۶۸۲). با این همه، میبیدی ثنا و أَحْسَنَت خیر و خوبی را از آن حضرت حق و طعن و لعن شرّ و بدی را از آن انسان و نه خدا می‌داند (همان: ۶۱/۶). ازاین‌رو، اگر بنابر گزارش اشعری، اعتقاد به کَسْب، اعتقاد جَهْمِیّه باشد، میبیدی چون معتقد به کَسْب است، آنها را نقد نمی‌کند؛ ولی اگر بنابر گزارش شهرستانی و دیگران، اعتقاد جَهْمِیّه جبر مطلق باشد، میبیدی نه به تصریح، یعنی بردن نام جَهْمِیّه، در قالب جبریان، آنها را نقد می‌کند. نیز اگر اختیار مطلق، اعتقاد جَهْمِیّه باشد، میبیدی چون جَهْمِیّه را در کنار فرقه معتزله قرار می‌دهد، در قالب قَدَرِیَّان نقد می‌کند.

۴-۸- ایمان به معنای تصدیق بی‌اقرار و بی‌عمل

از نظر میبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جَهْمِیَّان این است که آنها اعتقاد دارند ایمان عبارت از تنها تصدیق بی‌اقرار و بی‌عمل است (همان: ۶۸/۱).

به نظر میبیدی، اگر این تعریف آنان از ایمان درست بود، پس همه یهودیان باید مؤمن می‌بودند؛ زیرا بنابر کلام خدا، آنها معرفت و تصدیق از دل داشتند، ولی اقرار و عمل نه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (البقرة/۱۴۶) (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۸/۱؛ نیز نک: یزدی مطلق، ۱۳۷۹: ۲۸۷/۲).

از نظر میبیدی، حقیقت ایمان از روی شرع مشتمل بر خصائل استوار داشتن به دل، اقرار به زبان، کردار به تن و مال و پیروی از سنت است (المیبیدی، ۱۳۸۲: ۶۱۴/۳، ۶۲۲/۱۰، ۶۴۱/۱۰، ۶۶۴/۱۰، ۳۳/۲، ۱۶۵/۸، ۶۸/۱، ۶۹-۷۰، ۴۷۲/۲، ۳۲۶/۴، ۴۸۷/۷-۴۸۸، ۱۲۱/۱ و ۱۵۶/۱؛ نیز نک: شیرزاد، ۱۳۷۹: ۴۷/۲؛ یزدی مطلق، ۱۳۷۹: ۲۸۷/۲). او در تأیید آن، آیات و روایات زیادی را نقل می‌کند که تنها به نقل یک آیه اکتفا می‌شود «وَإِنِّي لَفَقَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه/۸۲). میبیدی این آیه را بیان ابنیّه ایمان می‌داند و «لِّمَن تَابَ» را به «آن‌کس که اقرار کند»، «وَأَمَنَ» را به

«تصدیق کند»، «وَعَمِلَ صَالِحًا» را «با جان و مالش» و «ثُمَّ اهْتَدَى» را به «از سنت پیروی کند» تفسیر می‌کند. نیز او در تأیید این تفسیر خود این قول سفیان ثوری را نقل می‌کند «ایمان اقرار، تصدیق، عمل و پیروی از سنت است که ایمان جز با آن کامل نمی‌شود» (المبیدی، ۱۳۸۲: ۱۶۱/۶ و ۱۵۴/۶؛ نیز نک: الاعلیٰ ۱۴-۱۵: المبیدی، ۱۳۸۲: ۴۶۲/۱۰ و ۴۶۴/۱۰؛ فَصَّلَتْ ۳۰: المبیدی، ۱۳۸۲: ۵۲۵/۸؛ ابراهیم/۲۴: المبیدی، ۱۳۸۲: ۲۶۲/۵ و ۶۹/۱).

۹-۴- فَنای نعمت‌های بهشتی

از نظر مبیدی، یکی دیگر از بدعت‌های جَهْمِیَّان این است که آنها اعتقاد دارند نعمت‌های بهشتی فانی‌شدنی هستند (همان: ۲۰۳/۵). مبیدی از وکیع می‌آورد که جَهْمِیَّه آیه «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (الواقعة/۳۳) را به «قطع و ممنوع می‌شود» (المبیدی، ۱۳۸۲: ۴۴۸/۹)، آیه «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (الرعد/۳۵) را به «دائمی نیست»، آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (النحل/۹۶) را به «باقی نمی‌ماند» و آیه «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ» (هود/۱۰۸) را به «قطع می‌شود یا قطع‌شدنی» تأویل می‌کنند (المبیدی، ۱۳۸۲: ۴۵۰/۴)؛ زیرا به عقیده آنها تنها خدا ازلی و ابدی است. بنابر استدلال آنها، همچنان که عدم تناهی حرکات از جهت آغاز محال است، عدم تناهی آنها از جهت پایان نیز محال است؛ از این رو، بهشت و جهنم جاودانی نیستند و فانی می‌شوند. از نظر مبیدی، نعمت‌های بهشتی دائمی و قطع‌نشدنی هستند. او آیات «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (الرعد/۳۵) و «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (الواقعة/۳۳) را در اثبات این نظر و رد دیدگاه جَهْمِیَّه نقل می‌کند (المبیدی، ۱۳۸۲: ۲۰۳/۵؛ نیز نک: همان: ۴۴۸/۹ و ۴۴۴/۵)؛ زیرا به نظر مبیدی، ظاهر قرآن تصریح به تخلید بهشت دارد و از ظاهر برگرداندن آیات و روایات و حَمْل آنها بر مَجَاز تأویل باطل است.

نتیجه

به نظر مبیدی، اعتقاد درست این است که آدمی صاحب دو چشم باشد. به عبارت دیگر، هم به تعالی و تنزیه

(transcendence) خداوند اعتقاد داشته باشد و هم به حضور (immanence) او؛ از این رو، آنچه در مرکز انتقاد مبیدی بر جَهْمِیَّان قرار دارد این است که آنها یک چشم‌اند. به عبارت دیگر، تنها به تعالی و تنزیه خداوند ایمان دارند و به حضور او نه.

همچنین به نظر مبیدی، درک کل وحی (قرآن کریم و روایات) در دسترس عقل نیست. برخی از بخش‌های آن از حیطة فهم آن خارج است. این بخش‌ها در جاهایی است که معنای ظاهری آنها نشان از تشبیه (anthropomorphism) دارد. در اینجا، به نظر مبیدی، باید معنای ظاهری آنها را به سَمْع قبول کرد؛ ولی بنابر قاعده «هم‌نامی اقتضای هم‌سانی نکند»، برای درک معنای حقیقی آنها به تأویل عقلی دست نزد، بلکه حقیقت معنای آنها را به تسلیم به حق سپرد؛ اما به نظر جَهْمِیَّان، درک کل وحی در دسترس عقل است؛ ولی در جاهایی که معنای ظاهری آنها نشان از تشبیه دارد و با تجرید خداوند ناسازگار است، باید معنای ظاهری آنها را ترک کرد و برای درک حقیقت معنای آنها به تأویل عقلی دست زد. مبیدی این کار جَهْمِیَّان را استقلال‌دادن به عقل در فهمیدن وحی تفسیر می‌کند. نیز می‌توان به گرایش مبیدی به ظاهر که ویژگی حنبلی‌گری است و به گرایش جَهْمِیَّان به باطن پی برد. با وجود این، مهم است گفته شود هم مبیدی و هم جَهْمِیَّان در پاسداشت تجرید خدا نهایت اهتمام را دارند. جَهْمِیَّان با تأویل، یعنی ترک معنای ظاهری و یافتن معنای حقیقی از طریق عقل و مبیدی با ترک تأویل، یعنی قبول معنای ظاهری، ولی سپردن معنای حقیقی آن به خداوند. به نظر می‌رسد کل دیدگاه‌های جَهْمِیَّان از آنجا ناشی می‌شود که آنها فرآیند کار عالم الوهیت را با فرآیند کار این عالم یکی گرفته‌اند و در نتیجه، با ابزارهای فهم این عالم از جمله عقل به فهم آن عالم دست زده‌اند؛ دیدگاهی که مبیدی با آن مخالف است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر کیلر، منظور مبیدی از طبایعان احتمالاً «طبیعیون»

(طبقه‌ای از فلاسفه) است (کیلر، ۱۳۹۴: ۶۵).

منابع

- ۱- القرآن الکریم.
- ۲- آبراهاموف، بنیامین، (۱۳۸۴)، «خلق و استمرار بهشت و دوزخ در کلام اسلامی»، ترجمه زهرا مؤدب، هفت آسمان، دوره ۷، شماره ۲۸، ص ۸۷-۱۰۶.
- ۳- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضة المصرية.
- ۴- البغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، (بی تا)، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة.
- ۵- المَلْطی، محمد بن احمد بن عبدالرحمن، (۱۹۹۳م-۱۴۱۳ق)، التنبیه و الردّ علی اهل الأهواء و البدع، تقدیم و تحقیق و تعلیق محمد زینهم محمد عزب، القاهرة، مکتبه مدبولی.
- ۶- المیبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۸۲)، کشف الاسرار و غُدَّة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۷- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۸۰)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، سروش (انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران).
- ۸- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، (۱۳۳۳)، تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تبریز، کتابفروشی حقیقت.
- ۹- زریاب خویی، عباس، (۱۳۷۴)، ابن تیمیّه دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۰- سیدتقوی، علیرضا، (۱۳۹۰)، جَهم بن صفوان دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۹، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۱- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۴۱۳ه-۱۹۹۲م)، الملل و النحل، صَحَّحَهُ وَ عَلَّقَ عَلَیْهِ احمد فهیمی محمد، بیروت (لبنان)، دار الکتب العلمیة.
- ۱۲- شیرزاد، امیر، (۱۳۷۹)، ایمان و دیدگاه میبدی درباره آن، یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میبدی، صاحب تفسیر کشف الاسرار و غُدَّة الابرار، ج ۲، به کوشش مهدی ملک‌ثابت، یزد، انتشارات نیکوروش.
- ۱۳- صابری، حسین، (۱۳۸۳)، تاریخ فرق اسلامی (۱)، فرقه‌های نخستین، مکتب اعتزال، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ۱۴- فان اس، یوزف، (۱۳۹۰)، جَهمیّه دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۹، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۵- کیلر، آنابل، (۱۳۹۴)، هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الاسرار میبدی، ترجمه جواد قاسمی، تهران، میراث مکتوب با همکاری بنیاد میبدی.
- ۱۶- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۱۷- مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۸- مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۹)، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران، انتشارات اشراقی.
- ۱۹- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی-رومی، (۱۳۷۵)، مثنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌ها محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۲۰- وُلْفُسْن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام،

ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی.

۲۱- یزدی مطلق (فاضل)، محمود، (۱۳۷۹)، سیری در
آرای کلامی میبدی در تفسیر کشف الاسرار، یادنامه
ابوالفضل رشیدالدین میبدی، صاحب تفسیر کشف الاسرار
و غده الابرار، به کوشش مهدی ملک‌ثابت، ج ۲، یزد،
انتشارات نیکوروش.

22- Anawati, Georges C. (1987a). "Islamic Concepts", in *The Encyclopedia of Religion*, Translated from French by Mary Ann Danner Translated, Vol. 1, Mircea Eliade (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

23- Anawati, Georges C. (1987b). "Kalam", in *The Encyclopedia of Religion*, Translated from French by Richard J. Scott Vol. 8, Mircea Eliade (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

24- Montgomery Watt, W. (1987). "Islamic Creeds", in *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Mircea Eliade (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

25- Montgomery Watt, W. (1991). "Djahmiyya", in *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, B. Lewis, CH. Pellat and J. Schacht (ed), Leiden: E.J. Brill.