

مروری بر «شرح الطحاویة» از ابن ابی العز

محمد عمر جويا

حوت ۱۴۰۳

چکیده:

شرح ابن ابی العز (متوفای ۷۹۲ هـ) بر رساله «العقیده الطحاویة»، همواره از سوی سلفی‌ها بحیث یگانه شرح مُعتمد و مُعتبر این رساله تبلیغ می‌گردد. درحالی‌که مطالعه دقیق این اثر نشان می‌دهد که ابن ابی العز بجای اینکه بحیث یک حنفی‌مذهب به شرح و تفسیر این رساله امام ابو جعفر طحاوی پرداخته باشد، بحیث یک مخاصم و مُعارض به شرح انتقادی این اثر پرداخته است. نه تنها که او در چندین مورد به نفی و رد سخنان امام طحاوی مبادرت می‌ورزد، بلکه در چند موقع به تضلیل و تکفیر سخنانی می‌پردازد که عین همان سخنان از امام ابوحنیفه در رساله‌هایش روایت شده است. افزون بر آن، سخنان متناقض و ادعاهای نادرست او در باب متکلمین اهل سنت از آغاز تا پایان کتاب دیده می‌شود. در این مقاله، به مرور انتقادی بخش‌هایی از این اثر می‌پردازم. بجای نقد مفصل، تنها به بیرون‌نویس کردن سخنان ابن ابی العز و تذکر نقدهای کوتاه بر سخنانش بسنده می‌کنم.

این مرور بر اساس نسخه ذیل تهیه گردیده است:

ابن ابی العز، «شرح الطحاویة فی العقیده السلفية»، تصحیح احمد محمد شاکر. وزارة الشؤون الإسلامية.

ریاض: ۱۴۱۸ هـ.

ملاحظات و نقدها:

(نقدها و ملاحظات به ترتیب صفحات کتاب ارائه شده اند)

۱. ابن ابی العز دلایل عقلی متکلمین را «جهلیات» می‌نامد (ص ۲۲)، ولی خودش زمانی که به اثبات وحدانیت پروردگار متعال می‌پردازد از دلیل عقلی متکلمین - چون دلیل تمنع - کار می‌گیرد (ص ۳۰). یا مثلاً، زمانی که به اثبات سخن ابن تیمیه مبنی بر «الحوادث لا أول لها» (جنس و نوع حوادث آغاز نداشته است) می‌پردازد (ص ۸۳-۸۴)، به استدلال عقلی روی می‌آورد و از مفاهیم «جنس» و «نوع» که در علم منطق از جانب فلاسفه وضع گردیده و سپس متکلمین اهل سنت نیز از آن‌ها کار گرفته اند کار می‌گیرد. عجب است که استدلال عقلی خود ابن ابی العز و ابن تیمیه بخاطر اثبات «الحوادث لا أول لها» - که نه در قرآن و نه در سنت چنین چیزی گفته شده - جهلیات نبوده (هرچند استدلال شان عقلاً فاسد و متناقض نیز است) ولی استدلال عقلی متکلمین اهل سنت که به اثبات اصولی پرداخته اند که در قرآن و سنت متواتر ذکر گردیده اند جهلیات تلقی گردند؟!

۲. ابن ابی العز می‌گوید که هیچ یک از ادیان باطل، خدایانی را که مماثلت به مخلوق داشته باشند به اثبات نرسانده اند، و ازین طریق او می‌خواهد که تأکید متکلمین اهل سنت را در باب تنزیه پروردگار متعال و نفی تشبیه و مماثلت بیهوده جلوه دهد. ابن ابی العز می‌نویسد:

«از هیچ یک از طوائف [و ادیان] گزارش نشده که گفته باشند جهان آفریدگاران را دارد که در صفات و افعال مماثل [با مخلوقات] باشند. ثنویه، مجوس و مانویه قائل به دو اصل نور و ظلمت بودند... آنها پروردگارانِ مماثل را به اثبات نرسانده اند. و نصاری که قائل به تثلیث اند... از اثبات آفریدگارانِ مماثل سخن نمی‌گویند. مقصود اینست که: هیچ یک از طوائف آفریدگاران را که [با مخلوقات] مماثلت داشته باشند برای جهان به اثبات نمی‌رسانند، هر چند کثیری از اهل کلام و نظر و فلسفه در اثبات و تقریر این مطلوب مبالغه ورزیده اند» (ص ۳۰).

عجب است که ابن ابی العز نمی‌پذیرد که نور اصل و ظلمت اصل را که ثنویه و مجوس به اثبات می‌رسانند با نور مخلوق و ظلمت مخلوق مماثلت داشته باشد. و عجب است که ابن ابی العز نمی‌پذیرد که عیسی علیه السلام را که جسم و تن دارد جزو یکی از اقانیم سه‌گانه برای خداوند تلقی کردن به اثبات مماثلت نمی‌انجامد، و عجب است که ابن ابی العز از عقیده تجسیم و تشبیه نصاری در حق خداوند (که او را «پدر») لقب‌گذاری کرده اند) انکار می‌ورزد، در حالی که آنها حتی قائل به این استند که در روز آخرت خداوند نشسته بر ابر به زمین پائین می‌آید. گذشته از این‌ها، آیا ابن ابی العز در بت‌پرستی بت‌پرستان مکه هیچ مماثلتی نمی‌بیند؟ او در دیگر جاهای کتابش از بت‌پرستی مردمان هند و از ادیان مردمان ترک یاد کرده است؛ آیا او در بت‌تراشی مشرکان عرب و هندوهای هندوستان هیچ اثبات مماثلت را نمی‌بیند؟

هیچ دلیلی برای این انکار ابن ابی العز دریافت نمی‌توانیم جز اینکه او با برائت بخشیدن سائر ادیان باطل از اتهام تجسیم، تشبیه و مماثلت، می‌خواهد اعتراضات وارده بر مذهب تجسیم‌گرا و تشبیه‌گرای خودش را بیهوده و دست‌کم جلوه دهد.

۳. ابن ابی العز می‌گوید که: «مشرکین عرب به توحید ربوبیت اقرار ورزنده بودند، اینکه خالق آسمان‌ها و زمین یکی است» (ص ۳۱). در حالی که پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ «چون به آنها گفته می‌شد که نیست هیچ معبودی جز خدا، تکبر می‌ورزیدند» [الصافات: ۳۵]، و بما خبر می‌دهد که مشرکین معبودان شان را در قدرت و خلقت شریک الله متعال می‌دانستند: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ «آیا شریکانی به خدا قرار دادند که مانند آفرینش او آفریده اند تا آفرینش بر ایشان مشتبه شده باشد؟» [الرعد: ۱۶].

پس قرآن مجید می‌گوید که مشرکین، توحید الله متعال را در ربوبیت نمی‌پذیرفتند و به او در قدرت و خلقت شریک می‌آوردند، ولی ابن ابی العز با متابعت از ابن تیمیه، بجای اینکه بگوید که آنها به «ربوبیت» مقرر بودند می‌گوید که آنها به «توحید ربوبیت» مقرر بودند.

۴. ابن ابی العز جهت توجیه اصطلاح «توحید ربوبیت» - از ساخته و بافته ابن تیمیه که سلف قطعاً این اصطلاح را بکار نبرده - به جعل یکی از روایات در باب امام ابوحنیفه مبادرت می‌ورزد. او می‌نویسد: «از ابوحنیفه رحمه الله حکایت کرده اند که قومی از اهل کلام خواستند که با او در تقریر توحید ربوبیت بحث کنند» (ص ۳۵)، و سپس روایت مشهوری را که گویا امام ابوحنیفه از ساخته شدن کشتی بگونه خودبخودی استدلال نموده نقل می‌کند.

اینجا ابن ابی العز به دو جعل ورزی متوسل شده است: یکی اینکه ملحدین و کفار را به «اهل کلام» مسمما ساخته، و دوم اینکه «توحید ربوبیت» را در این روایت گنجانیده است. سلفی‌ها برای برائتِ ابن ابی العز از چنین جعل کاری، بما نشان دهند که در کدام منبع و اثر گفته شده که آن قومی که با امام ابوحنیفه در باب اثبات وجود خداوند متعال بحث کردند «اهل کلام» بودند و ثانیاً در کجای همان روایت اصطلاح نوبافته «توحید ربوبیت» بکار رفته است؟! آیا شخصی که در یک روایت ساده مشهور از ابوحنیفه، آگاهانه یا غیرآگاهانه مرتکب جعل ورزی شده باشد، متباقی گزارش‌هایش از امام ابوحنیفه قابل اعتماد بوده می‌تواند؟!

۵. ابن ابی العز می‌گوید که: «نشانیِ جهمیه اینست که آن‌ها اهل سنت را مشبهه می‌نامند» (ص ۷۴). از سلفی‌ها پرسیده شود آیا زمانی که امام ابوحنیفه مقاتل بن سلیمان را بخاطر عقیده تشبیه‌اش نکوهش نمود (و این روایت بگونه متواتر در همه کتب طبقات اولیه - چه در کتب احناف و چه در کتب اهل حدیث - نقل شده) جهمیه شد؟

۶. ابن ابی العز آمدوشد کردن و پائین آمدن را بحیث صفات برای خداوند متعال به اثبات می‌رساند (ص ۸۰). درحالی که نه در عقیده طحاویه، نه در فقه اکبر، و نه در هیچ یک از رساله‌های امام ابوحنیفه، این افعال - که عبارت از حرکت کردن موجودات جسمانی استند - بحیث صفات یا افعال الهی قطعاً ذکر نگردیده است.

۷. ابن ابی العز، با تبعیت از ابن تیمیه، منزّه دانستن ذات خداوند متعال را از حوادث مذموم می‌شمرد. او می‌گوید: «حلول حوادث در [ذات] پروردگار متعال، تنها در علم کلام مذموم نفی شده است، درحالی که رد یا اثبات آن در کتاب و سنت نیامده است» (ص ۸۰).

درحالی که در کتاب «الفقه الأكبر» که خود ابن ابی العز از آن بعضاً نقل قول می‌کند گفته شده است: «خدای تعالی شخص ایستاده را، در حالت ایستاده بودنش، بحیث ایستاده می‌شناسد؛ و زمانی که نشسته باشد، او را بحیث نشسته در حالت نشسته بودن می‌شناسد، بدون اینکه علم خدای تعالی تغییر کند یا چیزی در علمش حادث گردد. بلکه تغییر و دگرگونی تنها نزد مخلوقات رخ می‌دهد» (الفقه الأكبر). امام ابوحنیفه همچنان می‌گوید: «خدای تعالی کفر ورزنده را در حال کفر او بحیث کافر می‌شناسد، و چون پس از آن ایمان بیاورد، او را بحیث مؤمن در حال ایمان داشتن‌اش می‌شناسد، و وی را دوست می‌دارد بدون آنکه در علم و صفات او تعالی تغییری رونما گردد» (الفقه الأكبر).

آیا به باور ابن ابی العز، امام ابوحنیفه خلاف کتاب و سنت سخن گفته است؟ و آیا این سخن امام ابوحنیفه از جنس همان علمی است که ابن ابی العز آن را «مذموم» می‌داند؟

۸. ابن ابی العز می‌گوید که اینکه گفته شود حوادث مبدأ و آغاز داشته است، یا ازلی بودن حوادث ممتنع باشد، این سخن جهمیه است (ص ۸۰)، سپس ابن ابی العز به اثبات سخن ابن تیمیه که گفته بود «الحوادث لا أول لها» (جنس و نوع حوادث آغاز نداشته است) می‌پردازد (ص ۸۳-۸۴). او همچنان ادعا می‌کند که اهل حدیث قائل به ازلی بودن نوع حوادث بودند («یمكن دوامها في الماضي والمستقبل كما يقول أئمة الحديث») (ص ۸۴). چند صفحه بعدتر، ابن ابی العز باز دوباره تأکید می‌ورزد و می‌گوید کسی که معتقد به این باشد که جهان حوادث آغاز داشته است سخنش به تعطیل صفات می‌انجامد

(ص ۸۹). ابن ابی العز در اخیر کتاب بازهم تأکید می‌ورزد که ممتنع دانستنِ ازلیتِ جهان حوادث عقیدهٔ جهم بن صفوان بوده است (ص ۴۲۴-۴۲۵).

۹. ابن ابی العز در امتداد ادعای فوق الذکرش مبنی بر ازلی بودن جنس و نوع حوادث، ادعا می‌کند که «همانگونه که تسلسل حوادث بسوی مستقبل ازین باز نمی‌دارد که پروردگار سبحانه «الآخر» باشد بگونه‌ای که بعد از وی چیزی وجود نداشته باشد، به همین ترتیب تسلسل حوادث بسوی گذشته ازین باز نمی‌دارد که او تعالی «الأول» باشد بگونه‌ای که قبل از وی چیزی نبوده باشد» (ص ۸۵)، درحالی‌که تسلسل لایتناهی که آغاز نداشته باشد - یعنی تسلسل ازلی - عقلاً مستحیل است و اثبات این را علمای منطق و متکلمین اسلامی ارائه کرده اند. ابن ابی العز در این گفتار خود به نحوی ادعای ازلی بودن جهان حوادث را دارد که از ازل با ذات قدیم الهی وجود داشته است. ابن ابی العز ادعا می‌کند که ازلی بودن جهان حوادث در تناقض با «الأول» خواندن خداوند متعال نیست.

حالا از سلفی‌ها پرسیده شود که فرق میان این سخن شما و سخن فلاسفه (همچون ارسطو، فارابی، ابن سینا، و ابن رشد) که جهان مخلوقات را ازلی دانستند بگونه‌ای که همواره با ذات قدیم الهی وجود داشته است چیست؟ درحالی‌که ابن ابی العز از آغاز تا پایان کتابش فلاسفه را مذموم می‌شمرد؟ بدتر اینکه او متکلمین اسلامی را یکجا با فلاسفه ذکر کرده نکوهش می‌کند، درحالی‌که این متکلمین اسلامی بودند که بر آرای فلاسفه مبنی بر ازلی بودن جهان نقدها نوشتند.

۱۰. سخن فوق الذکر ابن ابی العز مبنی بر ازلی بودن جهان حوادث در مخالفت صریح با اصول مذهب حنفی قرار دارد. امام طحاوی می‌نویسد: «او [از همیشه] پروردگار بود حتی زمانی که چیزی برای پروریدن نبود» (عقیدهٔ طحاویه). همچنان، امام ابومطیع بلخی روایت می‌کند که: «گفتم: چه می‌گویی اگر کسی بگوید که خدای تعالی کجاست؟ [ابوحنیفه] گفت: به او گفته شود که خدای تعالی بود و مکانی پیش از آنکه مخلوقی را خلق کند وجود نداشت، و خدای تعالی بود و «کجا» وجود نداشت [آنگاه که] چیزی را نیافریده بود و اوست آفرینندهٔ هر چیز» (الفقه الأیسط).

سلفی‌ها اختلاف ابن ابی العز را با این رأی امام ابوحنیفه که بواسطهٔ دو تن از متقدمین احناف - ابومطیع بلخی و ابوجعفر طحاوی - روایت شده چگونه توضیح می‌دهند؟

۱۱. ابن ابی العز دو بار از یکی از علمای مجسمه و علمای تکفیری بنام ابوسعید عثمان بن سعید دارمی که امام حسن بن زیاد (شاگرد امام ابوحنیفه) را تکفیر نموده بود، نقل قول می‌کند، در صفحات ۸۶ و ۱۶۳.

امام حسن بن زیاد لؤلؤیی از جمله شاگردان معروف امام ابوحنیفه و امامان بزرگ مذهب حنفی است. پس از امام ابوحنیفه، ابویوسف و محمد شیبانی، بیشترین آرای مذهب حنفی از حسن بن زیاد می‌آید.

ولی ابوسعید دارمی نه تنها که امام حسن بن زیاد لؤلؤیی - و شاگردش امام شجاع بن ثلجی - را تکفیر کرده، بلکه آن‌ها را زندیق خوانده، حکم کشتن و گلو بریدن و سوختاندن آن‌ها را صادر کرده است. در جایی می‌نویسد: «پست‌ترین مردم بر مریسی و لؤلؤیی و ابن ثلجی و نظائرشان که ادعا می‌کنند [قرآن] مخلوق است منزلت بالاتر دارند، حتی اکثریت علماء بخاطر این سخن شان آن‌ها را تکفیر کرده اند. و تعداد کثیر شان کشتن شان را واجب گردانیده اند... علی رضی الله

عنه زنادقه را کشت و سوختاند.... اما نزد ما جهمیہ خبیث تر از زنادقه اند» (نقض علی المریسی الجهمی العنید: ص ۵۷۸-۵۸۰).

۱۲. ابن ابی العز سخن امام ابو جعفر طحاوی را که فرموده «محمد، حبیب رب العالمین است» (العقیده الطحاویة) رد می کند، و می نویسد: «کسی که می گوید خلت (دوستی) برای ابراهیم و محبت برای محمد است، و ابراهیم خلیل الله و محمد حبیب اوست، این سخن بنابر دو حدیث صحیح باطل است.... و حدیث ابن عباس رضی الله عنهما که ترمذی روایت نموده که گفت «إن ابراهیم خلیل الله، ألا وأنا حبیب الله ولا فخر» ثابت نیست» (ص ۱۲۳).

در حالی که هیچ یک از محدثین حنفی در این احادیث مشکلی ندیده است، و ملا علی قاری در «مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح» این حدیث و چند حدیث مشابه دیگر را صحیح می داند. همه فقهاء و متکلمین مذهب حنفی حضرت محمد مصطفی ﷺ را حبیب الله خوانده اند.

سلفی ها رد کردن صریح ابن ابی العز را بر سخن امام طحاوی چگونه توجیه می کنند؟ آیا امام طحاوی - که علمای حنفی و شافعی و مالکی بر دست بالای او در علم حدیث شهادت می دهند - نمی دانست که این احادیث ثابت نیستند ولی ابن ابی العز به چنان درایت در علم حدیث رسیده که سخن او را رد می کند؟

۱۳. ابن ابی العز کلام خداوند متعال را حرف و صوتی می داند که در ذات او حادث می شود (ص ۱۲۸ و ۱۳۹). در حالی که امام ابوحنیفه می فرماید: «ما بواسطه آلات و حروف سخن می زنیم، در حالی که خدای تعالی بدون آلت و حرف سخن می گوید» (فقه اکبر).

سلفی ها این اختلاف صریح ابن ابی العز را با سخن امام ابوحنیفه چگونه توضیح می دهند؟

۱۴. ابن ابی العز می گوید که آنچه در مصحف قرآن نوشته می شود و آنچه بر زبان قاری جاری می شود حقیقتاً کلام خداست، و این سخن خود را نادرست به امام ابوحنیفه ربط می دهد (ص ۱۴۱)، در حالی که امام ابوحنیفه می گوید «تلفظ ما از قرآن مخلوق است، نوشتن ما از قرآن مخلوق، و [نیز] قرائت ما از قرآن مخلوق است، ولی قرآن [خود] مخلوق نیست» (فقه اکبر).

توجه شود که امام ابوحنیفه آنچه را که بر زبان قاری جاری می شود تلفظ انسان و قرائت انسان می داند («لفظنا بالقرآن» و «قراءتنا بالقرآن») و آنچه را که در مصحف نوشته شده است کتابت انسان می داند («کتابتنا له»)، نه اینکه اینها را - عیاذ بالله - تلفظ خداوند و قرائت خداوند و کتابت خداوند بگوید، آنگونه که حنا بله ادعا می کردند و یا آنگونه که ابن ابی العز می گوید که «قرآن در همه این مواضع [یعنی، کتابت در مصحف و قرائت بر زبان انسان] بگونه حقیقی است» (ص ۱۴۱).

ابن ابی العز جهت اغوای خوانندگان، زمانی که عبارت «فقه اکبر» را در صفحه ۱۳۸ نقل می کند، آن را ناتمام نقل می کند و «و کتابتنا له مخلوقه و قراءتنا له مخلوقه» را از نقل قولش حذف می کند.

۱۵. ابن ابی العز به تأکید می‌گوید: «هرکی بگوید که آنچه در مصحف است عبارات [دلالت‌ورزنده بر] کلام الله و حکایت کلام الله است و در آن کلام الله [حقیقتاً] نیست، پس با کتاب و سنت و سلف امت مخالفت ورزیده، و به این ترتیب ضلیل گشته است» (ص ۱۴۳-۱۴۴).

در حالی که امام ابوحنیفه می‌گوید: «رنگ و کاغذ و کتابت قرآن همه مخلوق اند، چون اینها افعال بندگان اند، در حالی که کلام خدای تعالی غیرمخلوق است. نوشتار، حروف، کلمات و آیات - همه دلالت قرآن استند چون بندگان [برای فهم کلام خداوند] به اینها نیاز دارند. در حالی که کلام خداوند متعال قائم به ذات خداوند است و معنای کلام خداوند از طریق همین چیزها فهمیده می‌شود» (الوصیة: ص ۴۵۷).

سخن کوتاه اینکه: امام ابوحنیفه می‌گوید که آنچه در مصحف کتابت شده «دلالت قرآن» است و نه حقیقت قرآن، و ابن ابی العز می‌گوید که هرکی بگوید که آنچه در مصحف است «عبارت کلام الله» است و نه حقیقت کلام الله، گمراه می‌باشد. آیا این تضلیل غیرمستقیم در حق امام ابوحنیفه و همه متکلمین و فقهای مذهب حنفی نیست؟!

۱۶. ابن ابی العز سخنی را که امام ابوحنیفه آنرا تأیید نموده و در موافقت با آن سخن گفته، امتزاج لاهوت و ناسوت می‌خواند و کفر می‌پندارد. ابن ابی العز می‌گوید: «آن‌ها می‌گویند که کلام الله همانا معنی قائم به ذات خداوند است که قابل شنیدن نیست، اما نظم [قرآن] شنیده می‌شود و مخلوق است، پس معنی قدیم بواسطه نظم مخلوق فهمیده می‌شود؛ این شبیه امتزاج لاهوت با ناسوت است که نصاری در باب عیسی علیه السلام گفتند» (ص ۱۴۸).

حالا سخنان امام ابوحنیفه را دوباره به دقت بخوانید. امام ابوحنیفه می‌نویسد: «کلام خداوند متعال قائم به ذات خداوند است و معنای کلام خداوند از طریق همین چیزها فهمیده می‌شود» (الوصیة: ص ۴۵۷) و میان صفت قائم بالذات خداوند متعال که قدیم است و میان حروف و نظمی که مخلوق اند و واسطه فهم کلام الله اند تفکیک می‌ورزد: «رنگ و کاغذ و کتابت قرآن همه مخلوق اند، چون اینها افعال بندگان اند، در حالی که کلام خدای تعالی غیرمخلوق است. نوشتار، حروف، کلمات و آیات - همه دلالت قرآن استند چون بندگان [برای فهم کلام خداوند] به اینها نیاز دارند» (الوصیة: ص ۴۵۷).

سلفی‌ها این تکفیر غیرمستقیم ابن ابی العز را در حق امام ابوحنیفه چگونه توضیح می‌دهند؟

۱۷. ابن ابی العز می‌گوید که «تعطیل بدتر از تشبیه است» (ص ۱۵۳)، در حالی که امام طحاوی هردو را یکسان قبیح و باطل می‌داند: «هرآنکه خویشان را از نفی و تشبیه باز ندارد، [از راه راست] لغزیده است و به تنزیه [و پاکی] خداوند درنرسیده است» (عقیده طحاویه).

۱۸. ابن ابی العز ادعا می‌کند که گروه مشبه‌ای که خالق را به مخلوق تشبیه می‌کنند - که اهل کلام در رد آن‌ها مبالغه ورزیده اند - اندک استند و در تناسب با کسانی که مخلوق را با خالق تشبیه می‌کنند کم‌تر اند (ص ۱۸۸). او سپس جهت مثال دادن برای «کسانی که مخلوق را با خالق تشبیه می‌کنند» کنایتاً از «عباد المشایخ» (بندگان مشایخ) نام می‌برد، که منظور می‌تواند مقلدین مذاهب و یا هم پیروان متصوفین باشد، که چنین دیدگاه و نگرش برای شرک‌انگاری ابن عبدالوهاب الهام‌آور بوده است.

۱۹. ابن ابی العز در رد این سخن امام طحاوی که گفته است «خداوند برتر است از آنکه حد و نهایی داشته باشد، یا اینکه [ذات او] ارکانی داشته باشد، یا اعضاء [و اندامی] داشته باشد، یا ابزار [جسمانی] داشته باشد. و نیز جهات شش‌گانه او را احاطه نمی‌کند آنگونه که دیگر مخلوقات را احاطه می‌کند» (عقیده طحاویه)، می‌نویسد:

«مردم در اطلاق این الفاظ به سه دسته اند: طایفه‌ای که این‌ها را نفی می‌کنند، طایفه‌ای که این‌ها را به اثبات می‌رسانند، و طایفه‌ای که به تفصیل می‌پردازند («وطائفة تفصّل») که این‌ها اتباع سلف اند و این‌ها را نه نفی و نه اثبات می‌کنند» (ص ۱۸۹).

امام طحاوی معانی‌ای چون حد، نهایت، ارکان، اعضاء و جهت را از خداوند نفی می‌کند تا او را از اوصاف مخلوقات منزّه بسازد، ولی ابن ابی العز می‌گوید که «کسانی که این‌ها را نفی می‌کنند با این‌ها [معانی] حق و باطل را نفی می‌کنند... و در کتاب و سنت نه در نفی و نه در اثبات این‌ها چیزی منصوص نیست» (ص ۱۸۹). او سپس روایت‌های کاذبی را در اثبات «حد» برای خداوند متعال نقل می‌کند (ص ۱۹۰)، و این را نمی‌پذیرد که خداوند متعال از «ارکان» و «اعضاء» منزّه دانسته شود، بلکه او - همانند سایر مجسمه و مشبّه - الفاظ «ید» و «وجه» را به معانی حقیقی این الفاظ (که عبارت از جوارح و اعضاء است) به اثبات می‌رساند (ص ۱۹۰). نزد امام ابوحنیفه و امام طحاوی، «ید» و «وجه» صفات بلاکیف اند، ولیکن نزد مجسمه و مشبّه این‌ها به معنای ارکان و اعضاء اند.

ابن ابی العز در رد این سخن امام طحاوی که همه اهل سنت با آن موافق اند و یکی از اصول تنزیه و تقدیس پروردگار متعال نزد اهل سنت است، خیلی صریح می‌نویسد که: «ما خداوند متعال را - نه از حیث نفی و نه از حیث اثبات - با چیزی وصف نمی‌کنیم که او خودش را وصف نکرده باشد و رسولش وی را وصف نکرده باشد، زیرا ما متابعت استیم نه مبتدعین» (ص ۱۸۹).

از سلفی‌ها پرسیده شود: اینکه امام طحاوی این معانی را از خداوند متعال نفی می‌کند، پس آیا او مبتدع شد؟

۲۰. افزون بر اثبات «حد» برای خداوند متعال، ابن ابی العز «جهت» را نیز برای خداوند متعال به اثبات می‌رساند (ص ۱۹۳)، و در باب سخن امام طحاوی که گفته «جهات شش‌گانه او را احاطه نمی‌کند آنگونه که دیگر مخلوقات را احاطه می‌کند» (عقیده طحاویه)، ادعا می‌کند که منظور طحاوی اینست که «خداوند بر همه چیز احاطه دارد و فوق همه چیز است» (ص ۱۹۳). درحالی‌که امام طحاوی قطعاً از فوقیت حقیقی خداوند متعال نه تنها که ذکر نکرده، بلکه نفی جهات شش‌گانه خود نفی فوقیت را شامل می‌گردد.

۲۱. زمانی‌که ابن ابی العز به شرح این سخن امام طحاوی می‌رسد که گفته: «او به همه چیزها و هرآنچه بالای عرش است احاطه دارد» (عقیده طحاویه)، درمانده می‌شود. زیرا به باور ابن ابی العز و سایر مجسمه‌ها، خداوند متعال ذاتاً بر عرش قرار دارد، پس محال است که او بر بالای عرش احاطه داشته باشد. ازین‌رو، ابن ابی العز می‌نویسد:

«بعضی از تحریف‌ورزندگان گمراه «او» را در این عبارت [«محیط بکل شیء و فوقه»] حذف کرده اند از بابت قصد فساد و از جهت انکار از فوقیت [خداوند متعال]، زیرا واضح است که عرش فوق مخلوقات است و در فوق عرش چیزی از

مخلوقات وجود ندارد.... پس ثابت می‌گردد که «واو» باید وجود داشته باشد و معنای سخن این می‌شود که او سبحانه بر همه چیزها احاطه دارد و او فوق همه چیز است» (ص ۲۵۹).

در حالی که در همه نسخه‌های خطی این رساله آمده است که «محیط بکل شیء فوقه»، و امام طحاوی این تفصیل را خیلی دقیق جهت در مانده ساختن مجسمه و مشبهه درج ساخته است.

۲۲. ابن ابی العز سلفی بر این سخن امام طحاوی مُعترض می‌شود که گفته است: «ما هیچ یک از اهل قبله خود را بخاطر گناهی که انجام داده است کافر نمی‌شماریم، تا آنوقت که آن گناه را حلال بنامد» (عقیده طحاویه).

ابن ابی العز می‌نویسد: «طائفه‌ای گفتند که ما هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم، پس این نفی تکفیر است بگونه عام.... کثیری از ائمه از گفتن این سخن که «ما هیچ کسی را بخاطر گناه تکفیر نمی‌کنیم» اجتناب می‌ورزیدند، بلکه می‌گفتند «ما هیچ کسی را بخاطر هر گناه تکفیر نمی‌کنیم آنگونه که که خوارج می‌کنند» تا میان نفی عام [تکفیر] و نفی عموم [تکفیر] فرق گذاشته شود.... مراد شیخ [طحاوی] نفی عام [تکفیر] بخاطر هر گناهی از گناهان عملی است، و در این اشکال وجود دارد زیرا شارع عمل را بدون علم و علم را بدون عمل کافی ندانسته است» (ص ۲۹۷).

منظور ابن ابی العز اینست که او می‌گوید مسلمان باید برای بعضی از گناهان تکفیر شود، و نباید که گفته شود مسلمان برای هیچ گناه تکفیر نگردد، که نفی عام تکفیر است. ابن ابی العز می‌گوید که تنها همین قدر گفته شود که ما مسلمان را بخاطر هر گناهی تکفیر نمی‌کنیم (تا از خوارج تفکیک ورزیده شود چون آن‌ها مسلمان را برای هر گناه اصغر و اکبر تکفیر می‌کردند)، ولی برای بعضی از گناهان باید دست باز داشته باشیم تا تکفیر گردند. پس در واقع، ابن ابی العز خلاف آنچه که امام طحاوی بیان می‌کند و ده‌ها سخن امام ابوحنیفه که در فقه اکبر، کتاب العالم والمتعلم، و نامه‌اش به عثمان بّتی ذکر گردیده عمل می‌کند، و می‌خواهد در این مسئله میان موقوف اهل سنت و خوارج جمع کند.

۲۳. سپس ابن ابی العز می‌نویسد: «اینجا اشکال وارده‌ای که بر کلام شیخ [طحاوی] رحمه الله می‌ماند اینست که: شارع بعضاً بعضی از گناهان را کفر نامیده است» (ص ۳۰۱). او در توضیح این اعتراض خود می‌نویسد:

«اهل سنت اتفاق دارند که مرتکب گناه کبیره، با کفری تکفیر نمی‌گردد که از ملت [اسلام] خارج ساخته شود، آنگونه که خوارج می‌گفتند» (ص ۳۰۱)، بلکه «حکم کردن بغیر از آنچه که خداوند حکم کرده است، بعضاً کفری است که از ملت [اسلام] خارج می‌سازد و بعضاً گناه کبیره یا صغیره است. این کفری است که بنابر دو قول مذکور، یا کفر مجازی است یا «کفر اصغر» است. و ابن بر حسب حالت حاکم می‌باشد: اگر شخص مُعتقد باشد که حکمی نازل شده از جانب خداوند واجب نیست.... پس این «کفر اکبر» است. ولی اگر مُعتقد به وجوب حکم نازل شده از جانب خداوند باشد... پس او گنهکار است و کافر نامیده می‌شود، کفر مجازی یا کفر اصغر» (ص ۳۰۴).

اینجا ابن ابی العز به تبعیت از ابن قیم الجوزیه کفر را به «کفر اکبر» و «کفر اصغر» تفکیک بندی می‌کند؛ کاری که خلاف همه اصول مذهب حنفی تمام می‌شود، اصولی که بگونه متواتر از امام ابوحنیفه روایت شده و امام طحاوی در این رساله تذکر داده است.

۲۴. ابن ابی العز پس از نقد طولانی بر اینکه «اسلام و ایمان یکی است»، که در آثار امام ابوحنیفه و در آثار شاگردان او بگونه متواتر نقل گردیده، می نویسد: «این همه معارضات از ابوحنیفه رحمه الله ثابت نیست، بلکه از اصحاب اوست، و اکثریت این [روایات] ساقط شده اند و ابوحنیفه با اینها خوش نبوده است» (ص ۳۳۷). یعنی، ابن ابی العز که هفت قرن بعد از امام ابوحنیفه می زیست، ادعا می کند که همه شاگردان ابوحنیفه این اصل مذهب او را تحریف ورزیده اند و او توانسته بعد از قرن ها بر این امر آگاهی بیابد - ادعایی که هیچ شواهد و سندی برایش ارائه کرده نمی تواند.

۲۵. ابن ابی العز می گوید: «جهمیه، معطله، معتزله، و رافضه کسانی اند که اخبار [و احادیث] را به دو قسم تقسیم می کنند: متواتر و آحاد... و می گویند که: آحاد علم [یقینی] را بیار نمی آورد» (ص ۳۴۰).

از سلفی ها پرسیده شود که همه مجتهدین بزرگ حنفی چون سرخسی، بزدوی، دبوسی، جصاص، ابوالبرکات نسفی، نجم الدین نسفی، علاءالدین سمرقندی، و دیگران که بالاتفاق اخبار را به متواتر و آحاد تقسیم می کنند و سپس خبر واحد را افاده کننده علم یقینی نمی دانند، از میان کدام یک گروه های مذکور جهمیه، معطله، معتزله یا رافضه بودند؟ عجب نیست که در همه و همه کتاب های اصول الفقه حنفی آمده است که «خبر الواحد یوجب العمل دون العلم» و حتی یک استثناء هم در میان فقهاء و اصولیین حنفی وجود ندارد، ولی ابن ابی العز این اصل و روش را از آن گروه های مبتدع می داند؟

۲۶. ابن ابی العز ادعا می کند که «بقای جنت و فنای دوزخ، قول جماعتی از سلف و خلف است» (ص ۴۲۴)، در حالی که بجز ابن قیم الجوزیه از میان متأخرین، هیچ کسی دیگر از میان اهل سنت - نه متقدمین و نه متأخرین - به فنا گشتن دوزخ سخن نگفته اند مگر گروه های خارج از اهل سنت. به همین سبب، امام طحاوی به تأکید ذکر می کند که «بهشت و دوزخ هرگز فنا نمی شوند و به پایان نمی رسند» (عقیده طحاویه).

۲۷. ابن ابی العز کسانی را که معنای نصوص متشابه را برای انسان معلوم نمی دانند و آن را به خداوند متعال تفویض می کنند تکفیر می کند. او می نویسد: «اهل بدعت... یا به تأویل می پردازند بگونه ای که سخن را از موضع آن تحریف می نمایند، یا می گویند که این متشابه است و هیچ کسی معنای این را [جز خداوند] نمی داند، پس اینها به آنچه که خداوند از معانی آن نازل نموده جحد ورزیده اند، و این در معنای کفر ورزیدن به آن شامل است، زیرا ایمان به لفظ بدون معنا از جنس ایمان اهل کتاب است» (ص ۵۳۳).

در جای دیگر، ابن ابی العز تفویض معنای نصوص متشابه را نکوهش نموده می نویسد: «نفی کنندگان صفات، فرموده پروردگار متعال را که {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} «هیچ چیزی همانند او نیست» مستندی برای رد کردن احادیث صحیح ساخته اند... آنها زیاد از قرآن می خوانند و معنای آن را به الله متعال تفویض می کنند، بدون اینکه در معنایی که رسول بیان داشته تدبر ورزند» (ص ۳۴۳-۳۴۴).

در ختم کتاب، دوباره تأکید می ورزد که اهل تأویل و اهل تفویض، جهل ورزان و گمراهان اند. او می نویسد: «اهل تجهیل و تضلیل... اجازه می دهند که نص را تأویلی باشد که جز خداوند کسی دیگر آن را نداند» (ص ۵۴۵).

۲۸. ابن ابی العز می گوید: «از میان علماء، کسانی که منحرف گشته اند به یهود شباهت دارند، و کسانی که از مردم [عام] منحرف گشته اند به نصاری شباهت دارند. لهذا تو اکثریت منحرفین را از اهل کلام می یابی.... و اکثر منحرفین از مردم [عام] را از متصوفین می یابی» (ص ۵۴۴).

مرکز مطالعات و احیای آثار اسلامی بینات: Bayyinat.org

کانال تلگرامی «[اندیشه گاه ماتریدی](#)»