

این تیمیه که بود و چه کرد

ابن تیمیه که بود و چه کرد

به رغم گرایشهای عمیق واپس گرایانه، برخی ابن تیمیه را از چهره های کلامی و فلسفی بزرگ اسلام می دانند. گفته شده است که برخی از تاریخ نگاران عرب و به ویژه آنان که با مراکز وهابی در عربستان سعودی مناسباتی دارند، می کوشند ابن تیمیه (و به طور کلی نوحنبلیان و اهل ظاهر) را واجد نقشی مثبت معرفی کنند در حالی که اکثراً به خاطر اینکه در جهت توقف اندیشه و تفکر و بنیادگذاری گرایشهای اگماتیسی در جهان اسلام (نظیر وهابیت) حرکت نمود، او را مخرب و افزاینده تاریکی دوران انحطاط می خوانند. در اینجا دو داوری درباره ی وی می آوریم. یکی از سراج الحق (استاد دانشگاه داکا) پاکستان (و دیگری از استاد ابراهیمی دینانی؛ و قضاوت به خوانندگان واگذار می شود.

دو قرائت از ابن تیمیه!

به رغم گرایشهای عمیق واپس گرایانه، برخی ابن تیمیه را از چهره های کلامی و فلسفی بزرگ اسلام می دانند. گفته شده است که برخی از تاریخ نگاران عرب و به ویژه آنان که با مراکز وهابی در عربستان سعودی مناسباتی دارند، می کوشند ابن تیمیه (و به طور کلی نوحنبلیان و اهل ظاهر) را واجد نقشی مثبت معرفی کنند در حالی که اکثراً به خاطر اینکه در جهت توقف اندیشه و تفکر و بنیادگذاری گرایشهای اگماتیسی در جهان اسلام (نظیر وهابیت) حرکت نمود، او را مخرب و افزاینده تاریکی دوران انحطاط می خوانند. در اینجا دو داوری درباره ی وی می آوریم. یکی از سراج الحق (استاد دانشگاه داکا) پاکستان (و دیگری از استاد ابراهیمی دینانی؛ و قضاوت را به خوانندگان خود وا می گذاریم:

ابن تیمیه به روایت سراج الحق

مقارن روزگار ابن تیمیه، علم کلام و فلسفه و فقه پیشرفت شایانی کرده و موجب ظهور مذاهب مختلف فکری گشته بود. ولی، بدبختانه، اختلافات سیاسی و نفاقهای مذهبی وحدت مسلمانان مختلف فکری گشته بود. ولی، بدبختانه، اختلافات سیاسی و نفاقهای مذهبی وحدت مسلمانان را سست کرده و ممالک آنها را هدف آسانی برای تهاجمات مغولان در سده ی هفتم /سیزدهم قرار داده بود. در این گپرو دار بحرانی بود که ابن تیمیه به عنوان مجتهد پدیدار گردید و بر مردمان بانگ بر زد که به تعالیم بنیادی اسلام - به نحوی که در قرآن و سنت پیامبر دیده می شود - بازگردند. او اهمیت چندانی به کلام یا فلسفه نمی داد، و نمی توان او را به معنای دقیق کلمه متکلم یا فیلسوف خواند، هر چند که خود چون متکلم یا فیلسوفی بزرگ رفتار کرد. عظمت امام ابن تیمیه، به عنوان متفکری اصیل و منتقد، به صورت گسترده ای پذیرفته شده است، و عموماً پیش کسوت نهضت‌های اصلاحی چون مذهب وهابی، سنوسی و مانند آنها به شمار می رود.

تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، که به ابن تیمیه معروف است، در حران (1)، شهری در نزدیکی دمشق، در روز دوشنبه دهم ربیع الاول 661/بیست و دوم ژانویه ی 1263 زاده شد. در سال 1269/667 وقتی که ابن تیمیه به سن هفت سالگی رسید، مغولان شهر حران را ویران

کردند؛ و پدر او عبدالحلیم به اتفاق همه ی افراد خانواده اش به دمشق رفت و در آنجا اقامت گزید. در اینجا بود که ابن تیمیه از پدر خویش، که خود استاد بزرگی در مذهب حنبلی بود، تعلیم و تربیت بسیاری فرا گرفت. همین طور پیش علی بن عبدالقوی درس خواند و در زبان عربی کتاب سیبویه را ممارستِ بسرا کرد؛ و حدیث را با بیش از دویست شیخ خواند. (2) این نکته قابل ذکر است که در میان استادانی که ابن تیمیه در کتاب اربعون از آنها یاد می کند، نام چهار زن نیز دیده می شود. (3)

جنگجو و بنیان گذار نهضت سلفی (دمشق از سلف صالح)

مشکل بتوان گفت که ابن تیمیه، در شوق و ذوق زایدالوصف خود برای انجام اصلاحات اجتماعی و مذهبی در جامعه ی اسلامی، و نیز در بی تفاوتی خود نسبت به متکلمان، فلاسفه و صوفیان، تحت تأثیر اسلاف خود بوده است. بررسی دقیق آثار او آشکار می سازد که، در تنظیم طرح اصلاحی خود، هیچ کس را جز مسلمانان پرهیزگار پیشین (سلف صالح)، پیروی نمی کند و به این دلیل است که گاهی نهضت اصلاحی او را نهضت سلفی می نامند. شعار او این بود که «به سوی قرآن و سنت رسول بازگردید». او بر ضد هر گونه بدعتی به شدت اعتراض کرد و معتقد بود که اسلام به وسیله ی صوفی گری، وحدت وجود، کلام، فلسفه و همه ی انواع عقاید خرافای فاسد گشته است. او مصمم بود که جامعه ی اسلامی را از انجام دادن اعمالی که منتهی به تعظیم بی جهت به قبور پیامبران و اولیا می گردد پاک سازد. بنابراین، در مدت اقامت خود در سوریه (از 1292/692 تا 1305/705) کتابها و رسالات متعددی بر ضد صوفیان، متکلمان، و فیلسوفان ارسطویی مذهب نوشت. در بخش نخستین همین دوره بود که او شخصاً در جنگ با مغولان و نصیریان شرکت جست. در سال 1302/702 نیز در جنگ شقهاب (محلی در نزدیکی دمشق) شرکت جست، و در آنجا بود که با خلیفه الملک الناصر، محمد بن قلاوون، سلطان مملوکی، و دیگر بزرگان ملاقات کرد و همه ی آنها را تکلیف کرد که به جنگ مقدس [(جهاد)] بپیوندند. در اواخر سال 1304/704، قشونی بر ضد مردم جبل خسروان در سوریه برد و آنها را شکست فاحشی داد. از این جهت، ابن تیمیه را مجاهد (پیکارجوی برای اسلام) نیز توان نامید. در سال 1305/705 ابن تیمیه در جلسات بحث آزادی که در حضور جانشین سلطان مملوکی، الملک الناصر تشکیل می شد، با انتقادات مخالفان خود مواجه شد، و همه ی آنها را با براهین روشن و مقنع خود شکست داد. در همین سال به مصر رفت و در مناظره ای شرکت کرد که در آن استادی هندی به نام شیخ صفی الدین هندی نقش مهمی را بازی کرد. بنا بر پیشنهاد همین شیخ بود که مقرر شد ابن تیمیه با دو تن از برادرانش در سیاه چال ارگ کوه به مدت یک سال و نیم زندانی گردد. (4) او همچنین، در نقاط مختلف، به سبب فتواها و رساله هایی که بر ضد برخی از اعمال مذهبی و سیاسی صادر کرده یا نوشته بود، به زندان افتاد؛ این [رسائل و فتاوی] خشم استادان عصر را برانگیخت تا اینکه سرانجام در ماه شعبان 726/ژوئیه ی 1326 در ارگ دمشق توقیف گردید. در اینجا به او اجازه دادند تا برادرش زین الدین با او بماند، در حالی که شاگرد او ابن قیم الجوزیه هم، به سبب نصرتی که از استاد خویش کرده بود، در همان زندان بازداشت بود. در این زندان، ابن تیمیه کتابها و جزواتی نوشت که در آنها از عقاید خود دفاع می کرد؛ و گفته اند که در همانجا تفسیری برای قرآن مجید فراهم کرد در چهل جلد به نام البحرالمحیط. برخی از این کتابها به دست دشمنان او افتاد، و اجازه ندادند دستش به آنها برسد، و حتی قلم و مرکب را از او گرفتند، به نحوی که از آن پس مجبور شد با پاره های ذغال بنویسد. پس از آنکه در زندان تنها ماند، اوقات خود را در عبادت و خدمت به خدا مصروف گردانید تا اینکه در روز دوشنبه بیستم ذی القعدة ی 728/بیست و هفتم سپتامبر 1328 از این جهان

درگذشت. (5)

ابن تیمیه نویسنده ای پر کار بود. هیچ کس نتوانسته است تعداد قطعی کتابهای او را به دست بدهد؛ اگر چه کتبی کوشیده است که آنها را زیر عنوانهای گوناگون برشمارد. (6) او کتابها، فتاوی، مکاتبات و یادداشتهای بی شماری باقی گذاشت؛ و اغلب آنها را زمانی تصنیف کرد که محبوس بود. ذَهَبی شماره ی تألیفات ابن تیمیه را به طور تقریب پانصد عدد می داند. ابن بطوطه در رحله ی خویش می گوید که اتفاق چنان افتاد که در زمان آخرین حبس ابن تیمیه در دمشق باشم، و همانجا دیدم که سلطان الملک الناصر، ابن تیمیه را پس از تکمیل تفسیر البحر المحيط آزاد ساخت، ولی در یکی از جمعه ها، وقتی ابن تیمیه خطبه ی جمعه را بر فراز منبر مسجد شهر ایراد می کرد، سخنان زیر را گفت: «در واقع، خدا به آسمان و بالای سر ما فرود می آید، به همین طریق که من هم اکنون از جای خود فرود می آیم» و آن گاه یک پله از منبر فرود آمد. این سخن به شدت مورد اعتراض فقیهی قرار گرفت؛ ولی ابن تیمیه طرفدارانی داشت که به فقیه حمله کردند و به سختی با مشیت و لنگه کفش او را بزدند، چنان که دستار او بر زمین افتاد و شاشیه ی ابریشمین او بر سرش هویدا گردید. مردمان به ابریشم پوشی او اعتراض کردند و او را به خانه ی قاضی حنبلی عزالدین بن مسلم بردند و او دستور داد که او را به زندان افکنند و شکنجه کنند. ولی فقیهان مالکی و شافعی این حاکم را ناروا شمردند و دعوی را به سمع سیف الدین تنکیز، که یکی از پارسایان و بزرگان دمشق بود، رسانیدند و او موضوع را، همراه با اتهامات دیگری بر ضد ابن تیمیه به عرض الملک الناصر رسانید؛ از جمله ی اتهامات این فتوای او بود که هر گاه زنی در یک زمان با سه طلاق مطلقه شود، به منزله ی طلاق محسوب می گردد، و نیز هر گاه کسی به زیارت قبر پیامبر (ص) برود، نمی تواند نماز خود را قصر بخواند. سلطان این اتهامات را درست دانست؛ نظر گاه ابن تیمیه را نپسندید و دستور داد که بار دیگر او را به سیاه چال بیندازند. (7) این گزارش ابن بطوطه از لحاظ تاریخی درست نمی نماید. درباره ی این موضوع بار دیگر در ارتباط با اتهام قول به تشبیه (جسم انگاری) ابن تیمیه بحث خواهد شد.

اگر چه، ابن تیمیه در پیام خویش در زمان حیات خود موفق نبود، در تشییع و تدفین او روشن گردید که او تأثیر مهمی بر روی توده ی مردم داشته است. گفته اند که متجاوز از دویست هزار تن مرد و زن در مراسم تدفین او شرکت کردند به جز سه تن، که از ترس سنگسار شدن، به سبب خصومت با او، در مراسم شرکت نجستند، همه در تشییع جنازه ی او شرکت کردند و لازم آمد که از نیروی نظامی برای حفظ توده ی مردم کمک خواسته شود. (8)

ابن تیمیه در برابر کلام و متکلمان

ابن تیمیه تعدادی کتاب و رساله در علم کلام برای ما به جا گذاشته است، ولی در هیچ یک از آنها او به شکل منظمی به بحث در آن موضوع نمی پردازد. مسائل فلسفی و کلامی در سراسر کتابهای او پراکنده است، و بنا بر گفته کتبی در فوات الوفيات بسیاری از آنها هنوز روشنایی روز را به خود ندیده اند. (9) تعدادی از نسخه های خطی که از ابن تیمیه در علم کلام بر جای مانده است هنوز در انگلستان و آلمان موجود است که در میان آنها مسألة العلو، الکلام، علی حقیقة الاسلام و الايمان، سؤال لابن تیمیه (10) و غیر آنها، به چشم می خورد. ابن تیمیه در کتاب منهاج السنة (11)، و نیز کتابهای دیگر آشکارا بیان می دارد که در اسلام جایی برای علم کلام و فلسفه وجود ندارد، و متکلمانی چون جوینی (12)، غزالی و شهرستانی (13)، که حیات خود را وقف این علوم کردند، سرانجام عیوب خویش را دریافتند، و به قرآن و سنت بازگشتند. او می افزاید که شهرستانی اقرار کرده است که بحث در علم کلام حماقت است؛ به عقیده ی او

امام فخر رازی در مسائل کلامی افکار گوناگون خود را نقض کرده است و به حیرت و سرگردانی خود اقرار نموده است.

ابن تیمیه در کتاب منهج (14) و همین طور در مجموعه التفسیر (15)، عقاید امام احمد حنبل و ابویوسف را نقل می کند که گفته اند: هر کس که علم را از طریق خداشناسی مدرّسی (کلام) بجوید، سر انجام ملحد می گردد. به همین منوال عقیده ی امام شافعی را نقل می کند که باید متکلمان را با لنگه کفش و شاخه های درخت خرما فرو کوفت و در شهر گردانید تا مردم نتیجه ی مطالعه ی علم کلام را بدانند.

ابن تیمیه در تفسیر سورة الاخلاص (16) خود، به ما می گوید که رهبران پیشین (اسلاف)، علم کلام را تحریم کردند، زیرا پوچ و پر از خطاست، و درباره ی خدا سخنان ناسزاوار می گوید. در میان متفکران بعدی ابوالحسن اشعری (متوفی 941/330) از علم کلام در رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام دفاع کرده است. در این رساله او مباحث حرکت، سکون، جسم، عرض، اجتماع، افتراق و جز آنها را به کمک آیات قرآنی تأیید کرده است. به عقیده او همه احکام مذهبی، خواه مربوط به عمل باشد خواه مربوط به اعتقاد، همه مبتنی بر دلایل عقلی است، و از این رو خلاف شرع نیست اگر درباره ی آنها وارد بحث شوند. (17) ولی ابن تیمیه این نظریات و عقاید را یونان گرایی و بر ضدّ قرآن و سنت می شمارد.

درباره ی جهمیه (18)، ابن تیمیه آراء امام احمدبن حنبل را نقل می کند که: آنها درباره ی خدا سخنان نادرست گفتند؛ صفات منتسب به او را انکار کردند، و در باب او به نادانی تکلم کردند. او می افزاید که ابوالعباس بن سرج مباحث مربوط به جواهر و اعراض را سخت نکوهش کرده است. یک بار در پاسخ به سؤالی که در علم کلام از او شده بود گفت: «اعتقاد به وحدت خداوند در نزد عوام به مثابه سخن گفتن از جواهر و اعراض برای ایشان است». این واژه ها در روزگار پیامبر (ص) در اسلام وجود نداشت و نخستین بار جهمیه و معتزله بودند که آنها را وضع کردند؛ و عمده جعد بن درهم (19) مسئول این وضع و اختراع است. جعد را ابن عبدالله بن القسری (20) در واسط به جرم نظریات کلامی اش اعدام کرد. آورده اند که پیش از اعدام جعد، عبدالله بر منبر رفت و خطاب به مردم گفت: «ای مردم، قربانی خود را در راه خدا تقدیم کنید. یقیناً من قربانی خود را در شخص جعد تقدیم می کنم که می گوید خدا ابراهیم را خلیل خود نگرفت، و با موسی سخن نگفت. خدا از آنچه جعد به او نسبت می دهد بسیار والاتر است.» پس از آن از منبر فرود آمد و سر جعد را از تن جدا کرد. (21)

ابن تیمیه عقیده ی علامه ی حلی را که در کتاب منهج الکرامه ی (22) خود اظهار می دارد که حضرت علی (ع) پدید آورنده ی علم کلام است رد می کند. ابن تیمیه با این عقیده مخالفت می کند و می گوید علی (ع) نمی توانست بر ضدّ قرآن و سنت برخیزد؛ از این رو، نه او در ماهیت عالم و حدوث اجسام بحث کرده است و نه هیچ یک از صحابه یا تابعین آنها. از تکرار می کند که کلام در پایان سده ی نخستین /هفتم به وجود آمد و این جعدبن درهم و جهم بن صفوان بودند که آن را به مسلمانان شناساندند، و سر انجام شاگردان عمروبن عبید، مانند ابوالهذیل علاّف و دیگران بودند که آن را ادامه دادند. هدف عمرو و واصل بن عطا در تبلیغ نظریه ی فوق این بود که اندیشه ی عدم تناهی قدرت پروردگار و جاودانه در آتش ماندن گناهکاران را به اسلام وارد کنند. (23)

از بیانات سابق روشن می گردد که ابن تیمیه کلام را معمولاً در معنایی که پیش از اشعری داشت، یعنی در معنای کلام معتزلی به کار می برد، اگر چه بعدها از [نکوهش] اندیشه های اشعری نیز دریغ نورزید.

حال اجازه بدهید، با توجه به ردّ عقاید جهمیه و معتزله از طرف ابن تیمیه، به بحث پیرامون

صفات الهی بپردازیم.

به نظر ابن تیمیه، نخستین کسی که اظهار کرد «خدا بر عرش ننشسته است» و گفت «استوی» به معنای «استولی» است، یعنی خدا بر عرش یا کرسی خود مستولی است نه اینکه «بر روی آن قرار گرفته است» جعدبن درهم بود که جهمی مذهب بود. این اندیشه بعداً به وسیله ی جهم بن صفوان (متوفی 745/128) اقتباس شد. در نتیجه در پایان سده ی دوم /هشتم نظام تازه ای از تفسیر قرآن توسط بشر بن غیاث المریسی (متوفی 218 یا 833/219 یا 834) و پیروانش رواج یافت. (24) عقیده ی معتزله در باب صفات خدا در نیمه ی دوم سده ی سوم / نهم آشکارا تبلیغ شد (25)، و پس از آن متکلمان شیعی، شیخ مفید (26)، موسوی (27) و شیخ طوسی (28) آن را پذیرفتند.

این عقیده که خدا قدیم است و اینکه «او بدون صفات خود وجود دارد»، از اصول اعتقادات جهمیه و معتزله است. در مورد علم خدا، قدرت، بصر، سمع و صفات دیگر او، فرقه ی قدیم غلاة امامی اهل تشبیه محض بودند، در حالی که نسلهای بعدی بیشتر رفتند و وجود همه ی صفات الهی را انکار کردند. (29) کرامیه (30)، به عقیده او، اهل تشبیه بودند. اهل سنت متفقاً اظهار می کردند که خدا به طور کلی، بر حسب ذات و صفات و افعال خویش به آدمیان شبیه نیست. محدثان، عبّاد، صوفیه، چهار امام اهل سنت و پیروان ایشان، هرگز قائل به تشبیه نبودند. اتهامی که به فقهای همچون مالک، شافعی، احمد بن حنبل و پیروان آنها بسته شده مبتنی بر بدفهمی صرف است. این فقیهان هنگام اثبات صفات الهی هرگز ادعا نکرده اند که این صفات شبیه صورتهای جسمانی اند. (31)

به علاوه، ابن تیمیه بر این عقیده است که اسم قدیم که به خدا نسبت داده می شود، وجهمیه و پیروان آنها براهین خود را بر پایه ی آن می نهند، جایی در میان اسماء الحسنی ندارد، در حالی که «الاول» یکی از آن نامهاست. البته معنای اول این نیست که خدا به تنهایی و بدون صفات خود، از قدیم و پیش از وجود، وجود داشته است. صفاتی که همواره با [ذات] خدا همراه است دلالت جز بر یک خدا ندارد. اهل سنت ادعا ندارند که قدیم بودن خدا نیازمند یک ذات قدیم اضافی است. این بیان را، که صفات خدا زاید بر ذات او هستند، باید بدین معنا گرفت که آنها زاید بر مفهوم ذاتی است که نُفَاة (یا منکران صفات خدا) معتقدند نه بدین معنا که در خدا ذاتی هست عاری از صفات، و صفات جدا از ذات و زاید بر آن اند. (32) برای مثال، هر گاه صفتی به یک محل تعلق گرفت، ارتباط آن با خود شیء برقرار می شود و نه با چیزی دیگر. وقتی چیزی، که با سیاهی یا سفیدی همراه گشته است، به حرکت افتاد، یقین است که با این صفات و کیفیات حرکت می کند نه با چیز دیگر. خدا که صفات کلام، اراده، محبت، خشم و لذت یا بهجت به او منسوب شده است، باید با همه ی اینها و بدون هیچ گونه صفت دیگری که بدو نسبت داده نشده است، همراه باشد. کسی که سخن نمی گوید، و حرکت و فعالیت ندارد نمی توان او را گویا (متکلم)، پویا (متحرک)، یا کننده (فاعل) خواند. بدین ترتیب نسبت دادن حیات، قدرت، علم و جز آنها به خدا، بدون همراهی آنها با ذات او، به نحوی که جهمیه و پیروانشان می گویند، دالّ بر این است که خدا بدون حیات زنده (حی) است، و بدون قدرت نیرومند (قادر) است، و بدون علم می داند (عالِم است)، در حالی که قرآن و سنت پر است از براهینی که نشان می دهد خدا با صفات خویش همراه است [صفاتی زاید بر ذات خویش دارد]. (33)

جسم انگاری ابن تیمیه - مباحث بالا و محتویات مشابه با آن که در کتاب العقیده الحمویه الکبری (34) آمده است موجب شد که، مردم اندیشه های ابن تیمیه را درست نفهمند، و گمان بردند که او قائل به تشبیه است. آنها فکر می کردند که او بر اساس معنای ظاهری قرآن و سنت

تعلیم می دهد، و معتقد است که خدا دست، پا، صورت، و جز آنها دارد، و نیز بر تخت خویش قرار گرفته است. ایراد متکلمان این بود که اگر خدا دارای اعضا باشد و بر عرش خویش بنشیند، لازم می آید که با حیز و مکان احاطه شده باشد و قابل انقسام باشد. ابن تیمیه از پذیرفتن این مطلب که «تَحْزِيز» و «انقسام» جزو ذات اجسام باشد، تن زد. داستان ابن بطوطه که می گوید در دمشق شنیده که ابن تیمیه خطاب به مردم گفت «در واقع، خدا به آسمان و بالای سر ما (به جهان ما) فرود می آید، به همین طریق که من اکنون از جای خود فرود می آیم»، و آن گاه یک پله از منبر فرود آمد، افسانه ای بیش نیست. این قصه بدان گونه که یادآور شدیم (35)، چنان ماهرانه جعل شده است که به نظر می آید رویدادی واقعی بوده است. ولی وقتی این گزارش را بررسی می کنیم، نمی توانیم باور کنیم که چنان چیزی هرگز بتواند به هنگام دیدار ابن بطوطه از دمشق اتفاق افتاده باشد. ابن بطوطه، به نحوی که ما از توصیف خود او می فهمیم در نوزدهم رمضان 726/ بیست و سوم اوت 1326 وارد دمشق شده است، در حالی که ابن تیمیه بیش از یک ماه قبل از او (در ششم شعبان همان سال) به زندان افتاده بوده و تا هنگام مرگ، یعنی به سال 1328/726، هرگز اجازه نیافته است تا از زندان بیرون بیاید. (36) ابن تیمیه در کتاب العقیده التدمریه (37) به روشنی بیان می دارد که «هر کس که خدا را چنان در نظر می گیرد که مشابه جسم آدمیان باشد، یا چیز حادثی شبیه او، در حق خدا نادرست و خطا می گوید. هر کس که مدعی است که خدا جسم نیست و مقصودش این است که هیچ شیء حادثی مشابه او نیست او راست می گوید، اگرچه واژه ی جسم که در اینجا به کار رفته است خود یک بدعت است.» او می افزاید که بهتر است ما درباره ی خدا همان را بگوییم که او درباره ی خویش یا پیامبر (ص) درباره ی او گفته است، و اظهار می دارد که مسلمانان صدر اسلام صفاتی را «بی آنکه از کیفیت آن بپرسند» (بلاکیف) یا تمثیلی به کار ببرند و یا تحریفی بنمایند یا به «تعطیل» مبتلا شوند به خدا نسبت می دادند. (38) ابن تیمیه معتقد است که خدا به نحوی که در خور و سزاوار اوست، بدون مشابهتی به عمل انسانی «خود را بر عرش خویش قرار داده است». او عقیده ی مسلمانان نخستین را نقل می کند که میانه ی تعطیل و تمثیل قرار گرفته بودند. (39)

مدرک فوق به روشنی نشان می دهد که ابن تیمیه، در تفسیر خود از صفات خدا، بیشتر کوشیده است تا خود را از اتهام اعتقاد به تشبیه حفظ کند. او در حالی که مفهوم مورد ادعای جهمیه و معتزله را از صفات خدا رد کرده است، به شدت با آراء آنها مبنی بر عاری ساختن خدا از همه ی مدلولات قرآنی روی و دست و جز آنها، به نحوی که به وسیله ی اعراب فهمیده می شود، نیز به مخالفت برخاسته و کوشیده است که به جای معانی مرسوم این مفاهیم، تعبیرات استعاری آنها را بنشانند. به نظر او این بی معنی خواهد بود که گمان کنیم نسلهای بعدی درباره ی صفات خدا دارای بصیرت و فهم بهتری از پیامبر و صحابه ی او، که هرگز نکوشیدند این صفات را موافق اصول فلسفه بیان کنند، بودند. به همین دلیل است که او به متکلمانی که برترین ارزشها را به عقل انسانی، به عنوان معیاری جهت فهم صفات خدا، نسبت می دادند، حمله می کند. بر خلاف دیگر محققان اروپایی، ه. لائوست (H. Laoust) نیز بر این عقیده است که اتهام مشبیهی بر ابن تیمیه با اسلوب اندیشه و «با محتوای مثبت خداشناسی استدلالی او» ناسازگار است. (40)

القرآن کلامالله غیر مخلوق (قرآن کلام خداست ناآفریده) در خصوص این مسئله ابن تیمیه نه تنها گروهی از مردم را، که معتقدند قرآن مخلوق است، متهم می کند، بلکه گامی هم پیشتر می رود و تعبیر غیر مخلوق را به معنای قدیم تفسیر می کند. او عقیده ی مخلوق بودن قرآن را بدعتی می داند که بر اثر مناظرات اشاعره با معتزله و کلابیه در تعریف غیر مخلوق بودن قرآن

پیدا شده است. چنین نظریه ای برای مسلمانان نخستین ناشناخته بود و جعدبن درهم و به تبع او جهم بن صفوان بودند که این نظریه ی بدعت آمیز را، که قرآن مخلوق است، اظهار کردند، در حالی که آن کلام خداست، و از این جهت غیر مخلوق یا قدیم است. (41)

وحی - ابن تیمیه عقیده ی مرسوم را می پذیرد که سه نوع وحی به پیامبر می شده است: 1- در حالت بیداری و خواب هر دو، 2- از ورای حجاب، و 3- به وسیله ی یک فرشته. (42) ولی او بر این سه نوع، وحی چهارمی را نیز می افزاید: وحی مشترک میان پیامبر و دیگران. او این مطلب را از گفته ی عبادة بن صامت و آیاتی از قرآن که از نزول وحی برای مردمی غیر از پیامبران سخن می گوید استنتاج می کند (43): برای نمونه، خدا با بندگان خویش در رؤیای آنها سخن می گوید. این وحی مشترک است، که گفته می شود فیلسوفانی مانند ابن سینا دریافت کرده اند. ولی او مؤکداً منکر این است که ارسطو از نبوت بهره ای برده باشد. معاصران او ستارگان را می پرستیدند، و از پیامبرانی چون ابراهیم یا موسی خبر نداشتند. برخلاف انبازقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون که دست کم به حدوث افلاک معتقد بودند، ارسطو به قدیم بودن افلاک معتقد بود، و این به نظر ابن تیمیه صریحاً نشان می دهد که او از آن وحی مشترک که در بالا یاد شد بهره ای نداشته است. (44)

در برابر فلسفه(روایت)

ابن تیمیه در ردّ ما بعدالطبیعه و منطق ارسطویی، علاوه بر مطالبی که بر ضدّ آنها در نوشته های دیگر خود آورده، کتابهای زیر را هم بر جای نهاده است:

1. کتاب الرّدّ علی المنطقیین، به تصحیح عبدالصمد شرف الدین الکتبی، بمبئی، 1949.
 - بَيَانُ مَوْافَقَةِ صَرِيحِ الْمَعْقُولِ لِصَحِيحِ الْمُنْقُولِ، در حاشیه ی منهاج السنّه، 4 ج، قاهره، 1903/1321.
 3. نَقْضُ الْمَنْطِقِ، به تصحیح شیخ محمدحمید الفقی، قاهره، 1951/1370. (45)
- الرّدّ علی فلسفه ابن رشد، که در پایان کتاب فصل المقال، الکتشف ابن رشد، چاپ شده است؛ قاهره، بدون تاریخ. در تفسیر سورة الاخلاص (قاهره، 1905/1323) نیز اندیشه های فلسفی و کلامی خویش را به قدر کافی توضیح می دهد.

ابن تیمیه نخستین کسی نیست که در باب ناستواری فلسفه ی ارسطویی سخن گفته است. او در کتاب علی المنطقیین یادآور می شود که حسن بن موسی بختی نو، که ثابت بن قره و دیگران زیر نظر او دانشهای یونانی [علوم اوائل] را ترجمه می کردند، کتاب الآراء والدیانه ی خود را برای نشان دادن مغالطه ها و سفسطه های ارسطو نگاشته است. علاوه بر این، هبة الله بن عی ابوالبرکات، که از درباریان المستنجد بالله بود، کتابی در ردّ فلسفه ی ارسطو از خود بر جای گذاشته است. (46) طبیب و فیلسوف نامدار مسلمان محمد و زکریای رازی (که حدود سال 925/313 درگذشت)، یکی از بزرگترین مخالفان فلسفه ی ارسطو بود و از فیثاغورس پشتیبانی می کرد. در نظر او «ارسطو نه تنها فلسفه را خراب کرده بلکه اصول آن را نیز تحریف نموده است.» ابن حزم اندلسی (در گذشته 1063/456) و نظام معتزلی (وفات به سال 845/231) نیز هر دو مخالف فلسفه ی ارسطویی بوده اند. ابوعلی جبائی (وفات به سال 915/303) نیز کتابی در ردّ کتاب کون و فساد ارسطو نوشته است. (47)

5- کتاب العقل و النقل در حاشیه ی منهاج السنّه، قاهره، 1903_05/1321_23.

ابن تیمیه در کتاب العقل و النقل می گوید: «بنگرید به پیروان ارسطو! چطور کورکورانه از او پیروی می کنند، در حالی که بسیاری از آنان خوب می دانند که نظریه های استاد ایشان نادرست است. هنوز هم تنها عقیده ی متقیانه ی ایشان است که آنها را از ردّ آن عقاید باز می دارد،

علی رغم این واقعیت که بسیاری از خردمندان ثابت کرده اند که خطاهای انکارناپذیر و غیر قابل تردیدی در نظام منطقی او وجود دارد؛ و آنها تنها آن اصول را برای این تأیید می کنند که با نام او همراه و به نام او شناخته شده است. در ما بعدالطبیعه نیز ارسطو و پیروان او مرتکب اشتباهات بزرگی شده اند.» (48)

ابن تیمیه، در کتاب الرد علی المنطقیین (49)، می گوید که بنا بر منطق ارسطویی علم بر دو قسم است، یکی مبتنی بر تصور و دیگر بر تصدیق، و هر یک از آنها یا بیواسطه (بدیهی) است یا باواسطه (نظری). روشن است که همه ی انواع علم بیواسطه یا بدیهی نتواند بود. به همین نحو، همه ی انواع علم نمی تواند باواسطه، یا چنانکه در این مورد دیده می شود، کسبی باشد؛ و در این مورد برای کسب علم از یک تصور کسبی، شخص باید استناد به تصور کسی دیگری بکند که منتهی به دور یا تسلسل می گردد که هر دوی آنها از لحاظ منطقی محال است. منطقیان همچنین معتقدند که تصورات و تصدیقاتی که کسبی (نظری) هستند خود نیازمند وسایطی هستند تا بتوان به آنها دست یافت، و بنابراین، راهی را که از آن می توان به تصورات رسید، حدّ می خوانند و راهی را که از آن به تصدیقات می توان رسید قیاس می نامند. از این جهت، حدّ و قیاس دو پایه ی اصلی است که همه ی ساختمان منطق ارسطویی بر آنها قرار می گیرد. ابن تیمیه برای اینکه منطق ارسطویی را ردّ بکند می کوشد که این پایه های اصلی را در چهار نکته، که در واقع چهار فصل عمده ی کتاب الردّ علی المنطقیین را تشکیل می دهد، خراب کند:

(الف) تصور مطلوب جز به وسیله ی تعریف (حدّ) به دست نمی آید.

(ب) تعریف علم به تصورات را به دست می دهد.

(ج) تصدیق مطلوب جز از طریق قیاس حاصل نمی گردد.

(د) قیاس یا استدلال منطقی علم به تصدیق را حاصل می کند.

باید تذکر داد که از میان قضایای بالا، قضیه ی اول و سوم سالبه است در حالی که قضیه ی دوم و چهارم موجهه است. هدفهای عمده ی ابن تیمیه، در ردّ منطق ارسطویی متوجه «تعریف» و «قیاس» است.

1- ابن تیمیه، قضیه ی اصلی منطقیان را، که گویند تصورات جز از طریق تعریفات حاصل نمی شود، بنا به دلایل زیر ردّ کرده است (50):

الف - این قضیه خود قضیه ای سالبه است که منطقیان برای آن هیچ گونه دلیلی اقامه نکرده اند. چنین قضیه ی سالبه ای را نمی توان به عنوان پایه ی علم مثبت [ایجابی] پذیرفت. بنابراین، نخستین قضیه ی منطق ارسطویی بر پایه ی غلطی بنا شده است. و از این رو چنین منطقی را نمی توان علمی به شمار آورد که بنابر عقیده ی منطقیان به تنهایی فهم انسانی را از لغزش مصون می دارد.

ب - وقتی که تعریف قول شارح است، معرّف یا معرّف را به کمک تعریفی (قبلی) خواهد فهمید یا بدون هیچ تعریفی. حال، اگر او معرّف را به وسیله ی تعریف قبلی بفهمد، پس سخنان او در تعریف دوم به همان اندازه معتبر خواهد بود که سخنان او در تعریف اول، و این ضرورهً به دور یا تسلسل خواهد انجامید، که هر دوی آنها باطل است. اگر او معرّف را بدون هیچ گونه تعریفی بفهمد، پس این قضیه که «تصورات جز از طریق تعریفات (حدود) حاصل نمی شود»، مردود می گردد.

ج - مردان علم که در شاخه های گوناگون دانش کار می کنند و نیز پیشه وران، امور خود را بدون توسل به تعاریف نیک می دانند.

د- تاکنون هیچ تعریفی از یک موضوع یافت نشده است که عموم مردم درباره ی آن موافق و هم

داستان باشند. برای مثال، تاکنون هیچ کس نتوانسته است تعاریفی از دو واژه ی مشهور «انسان» و «آفتاب» عرضه دهد که درباره ی آنها همه ی مردم هم داستان و متفق القول باشند. از این رو، در فلسفه و کلام و طب و نحو و غیر آنها، تعاریفات متناقض متعددی به دست ما رسیده است.

و اما منطقیان ادعا می کنند که تصور موقوف است به تعریف، ولی چون تاکنون تعاریفی از یک چیز که مورد قبول همه باشد انجام نیافته است، ابن تیمیه اظهار می دارد که هنوز هیچ تصویری به معنای دقیق کلمه صورت نپذیرفته است. به همین ترتیب، منطقیان اعتقاد دارند که تصدیق بر پایه ی تصور است، ولی چون هنوز تصویری (به معنای دقیق کلمه) حاصل نشده است، پس تصدیقی هم حاصل نشده است. [نتیجه ی این سخن این است که به قول ابن تیمیه «از مجموعه ی علوم هیچ علمی نزد فرزندان آدم نیست»] و این به نظر ابن تیمیه بزرگ ترین سفسطه است. (51)

ه - منطقیان گویند که تصور ماهیت تنها از راه حدّ که مرکب از جنس و فصل است به دست می آید. خود منطقیان پذیرفته اند که این نوع تعریف یا محال است یا به ندرت پیدا می شود. اما ابن تیمیه معتقد است که انسان بدون حد یا تعریف معنای حقیقی اشیاء را به دست می آورد و بنابراین، تصورات بر تعاریف یا حدود توقفی ندارد.

و- برای منطقیان، تعاریف درست همانهایی هستند که از ترکیب جنس و فصل پدید می آیند، ولی آن چیزی که ساده و واحد است، مانند هر یک از «عقول»، تعریفی ندارد؛ با وجود این، منطقیان آن را تعریف می کنند و به عنوان تصویری در نظر می گیرند. این نشان می دهد که گاهی مفاهیم یا تصورات نیازی به تعریف ندارند. و اگر چنین چیزی ممکن باشد، در آن صورت انواعی را که به ادراک نزدیک ترند و مرئی هستند می توان به نحوی دریافت که استوارتر و بهتر از آن نوع علمی باشد که از ترکیب جنس و فصل به دست می آید.

ز- تعریف یک چیز، مرکب از چند واژه است که هر یک از آنها دلالت بر معنای معینی دارد؛ و تا زمانی که شخص آن واژه ها و معانی آنها را از پیش نداند، برای او ممکن نخواهد بود که خود تعریف را بداند. برای نمونه، شخصی که نمی داند نان چیست، نمی تواند آن را با تعریف بداند. در اینجا ابن تیمیه میان تصویر و تمییز فرق می نهد و با متکلمان هم آواز می گردد که: اشیاء در عمل به وسیله ی تمییز شناخته می شوند نه با تعریف.

ح - وقتی حدّ قول شارح باشد، معرفّ باید پیش از تعریف به معرفّ علم داشته باشد. بنابراین، این غلط است که بگویند تصور یک شیء بر تعریف یا حدّ آن توقف دارد.

ط - تصورات یا مفاهیم اشیاء موجود یا از طریق حواس خارجی حاصل می شود یا از راه حواس باطنی، و هیچ یک از اینها نیز نیازمند تعریف نیست. در اینجا ابن تیمیه عقیده دارد که هر چیزی که از راه حواس دانسته نشود می تواند از طریق استنتاج صحیح، نه از راه تعریف، شناخته گردد.

ی - منطقیان گویند که تعریف باید به سبب تضاد یا تناقض مردود گردد. ابن تیمیه استدلال می کند که تضاد یا تناقض تنها وقتی ممکن است که شخص قبلاً از شیء معرفّ تصویری به دست داده باشد. بدین طریق ثابت می شود که تصورات بدون کمک تعریف ممکن است صورت پذیرد.

س - علم به یک شیء جزئی ممکن است برای برخی بدیهی، ولی برای دیگران کسبی باشد. به همین نحو ممکن است اشیائی که برای برخی بدیهی نیست برای بعضی دیگر بدیهی باشد، که، بنابراین، نیازی به تعریف جهت علم به آن اشیاء ندارند. از این رو، اشتباه خواهد بود که بگوییم علم بر پایه ی تعریف قرار دارد.

2- ردّ دومین قضیه ی منطقیان، یعنی این قضیه که تعریف، علم به مفهوم یا تصور را به دست

می دهد، دومین فصل کتاب الرد ابن تیمیه را تشکیل می دهد. (52) به نظر ابن تیمیه منطقیان و متکلمان مدرّسی تعابیر گوناگونی از تعریف می کنند. منطقیان یونانی و پیروان مسلمان و غیرمسلمان آنها مدعی شده اند که فایده ی حدّ این است که چیزی را تصویر می کند و حقیقت آن را تعریف می نماید، و حال آنکه اهل تحقیق و بینش معتقد شده اند که حدّ موجب تمیز شیء از چیزهای دیگر می شود. بنابراین، حدّ یا تعریف نمی تواند علم به یک مفهوم [تصور] را حاصل کند. ابن تیمیه این مطلب را، که تعریف، معنای واقعی شیء یا معرفّ را به دست می دهد و مایه ی علم به مفهوم می گردد، بنا به دلایل زیر ردّ کرده است:

الف - تعریف، بیان صرف معرفّ است. برای نمونه، وقتی انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می کنند، این سخنی [خبری] است که ممکن است درست یا نادرست باشد. این تصدیقی است که دلیلی برای آن اقامه نشده است. شنونده ممکن است با تعریف یا بی تعریف [معنای] آن را بفهمد. در صورت اول (یعنی با کمک تعریف) شنونده بدون دلیل می داند که ممکن است آن خبر درست یا نادرست باشد؛ در حالی که در صورت دوم، تعریف کاری نمی کند و نقشی بازی نمی نماید.

ب - منطقیان می گویند که تعریف نه دلیل را رد می کند نه بدان نیازمند است. بر خلاف قیاس، که در آن ممکن است تعریف به وسیله ی تضاد یا تناقض مردود شود. ابن تیمیه در پاسخ این مطلب می گوید وقتی که معرفّ از بیان دلیل بر صحت تعریف خویش عاجز است، شنونده نمی تواند موضوع معرفّ را با تعریف صرف، که ممکن است درست یا نادرست باشد، بفهمد.

ج - اگر تصور معرفّ از طریق تعریف به دست آید، در آن صورت آن تصور بی آنکه شخص صحت تعریف را بداند به دست آمده است، زیرا علم به صحت تعریف به دست نیاید مگر پس از آنکه شخص شیء تعریف شده را شناخته باشد.

د- علم به شیء تعریف شده بر پایه ی علم به ذات شیء و صفات اوست که منطقیان آنها را صفات ذاتیه، و ذوات را «اجزاء تعریف»، «اجزاء ماهیت» و غیره می خوانند. اگر شنونده نداند که معرفّ موصوف بدان صفات است، نمی تواند آن را تصور کند. و اگر بداند که آن شیء متصف به آن صفات شده است، او آنها را بدون هیچ گونه تعریفی دانسته است. (53)

ابن تیمیه، پس از آن، چهار استدلال مشابه دیگر می کند و ثابت می کند که تعریفات معنای راستین معرفّ را ارائه نمی دهد. (54)

3- سومین قضیه ی منطقیان، یعنی، این قضیه که به احکام جز از طریق قیاس نمی توان دست یافت، از سوی ابن تیمیه بنا به دلایل زیر رد شده است. (55)

الف - این مطلب ادعایی غیریقینی و قضیه ای سالیه است که در تأیید آن هیچ گونه دلیلی ارائه نشده است. به نظر ابن تیمیه، علم بدیهی و علم نظری هر دو نسبی است. اگر برخی از مردم نتوانند بدون یاری گرفتن از قیاس به احکام دست یابند، دلیل آن نمی شود که هیچ یک از فرزندان آدم، احکام را بدون قیاس درک نکنند.

ب - علم به یک چیز مبتنی بر تفکر قیاسی خاصی نیست. خبر متواتر علم به احکام را به دست می دهد، در حالی که قیاس چنین نمی کند. برای یک شخص، مقدمه ای (کبرا یا صغرا) قابل درک است و برای دیگری قابل درک نیست. از این رو، نتیجه ی آن غیرقابل اعتماد است. (56) ابن تیمیه می پذیرد که وقتی مقدمات قیاس درست باشد، نتیجه نیز درست است، ولی با این همه نمی پذیرد که علم فقط از راه قیاس به دست می آید. (57)

ج - به نظر منطقیان، علمی که از راه قیاس به دست می آید محتاج به دو مقدمه (صغری و کبری) است؛ ولی ابن تیمیه می گوید که چنین علمی بنابر نیاز و اقتضای استدلال ممکن است با یک، دو، سه، یا حتی تعداد بیشتری از این مقدمات حاصل گردد، و می افزاید که برخی

اشخاص ممکن است اصلاً نیازی به مقدمات نداشته باشند، زیرا آنها موضوع را به وسیله ی منبع دیگری (مثلاً شهود) می دانند. گفته ی پیامبر (ص) که: «هر مسکری شراب است، و همه ی انواع خمر حرام است»، به هیچ وجه مؤید تفکر قیاسی در اسلامی نیست. پیامبر هرگز در به دست آوردن علم نسبت به چیزی چنین فرآیندی را به کار نبرد. هر مسلمانی می داند که خمر حرام است، و هرگز احتیاجی به استعمال صغری و کبری ندارد تا اثبات کند که همه ی شرابهای مسکر حرام است. (58) بنابراین، از نظر ابن تیمیه در شکل اول قیاس برای رسیدن به نتیجه لازم نیست که راه دراز استنتاج طی شود. (59)

منطقیان مدعی هستند که استدلال منطقی، معرفت کامل را حاصل می سازد، و آن با علم به «کلیات» سر و کار دارد، که والاترین آنها عقول عشره هستند که هیچ گونه تغیر و تبدلی در آنها راه نمی یابد و از طریق آنها نفس کمال می یابد. «کلیات» به وسیله ی قضایای عقلانی حاصل گشته اند که ضروری هستند، مانند این قضیه که «هر انسان حیوان است» و «هر موجودی یا واجب است یا ممکن»، و مانند اینها. این قضایای کلی دستخوش تغیر قرار نمی گیرند. ابن تیمیه با این ادعا بنا به دلایل زیر مخالفت می ورزد: (60)

الف - به نظر منطقیان، چون استدلال منطقی تنها با امور عقلی سر و کار دارد و با جهان مادی ارتباطی ندارد، بنابراین هیچ گونه علمی از اشیاء موجود به دست نمی دهد. از این جهت، می توانیم استدلال را عملاً بی فایده بشماریم.

ب - استدلال منطقی در فهم واجب الوجود، عقول عشره، افلاک، عناصر اربعه، یا مولدات، حیوان و نبات و معدن، کمک نمی کند.

ج - علم الهی (خداشناسی) در نظر منطقیان، نه علم به آفریدگار است و نه علم به آفریدگان. آنها آن را علم مابعدالطبیعه می نامند، ولی برخی آن را «علم الهی» می نامند که موضوع آن «کلیات بسیطه» است که آنها را به «واجب، ممکن، قدیم، عرضی، ذات، عرض»، تقسیم می کنند و هیچ یک این کلیات در جهان مادی وجود ندارد. (61)

ابن تیمیه پس از آن ریشه ی منطق را به هندسه می رساند، و بنابراین می گوید:
د- منطقیان صورتهای استدلال هندسی را در منطق به کار بردند و آنها را «حدود» نامیدند، مانند استدلالهای هندسه ی اقلیدسی. مقصودشان از این عمل این بود که می خواستند این روش را از امور طبیعی [مادی] به امور عقلی انتقال دهند. و این به سبب ورشکستگی عقلانی و ناتوانی آنها است که نمی توانند مستقیماً کسب علم بکنند. ولی خدا به مسلمانان علم بیشتر و صراحت بیان آمیخته به عمل صالح و ایمان داده است؛ بیشتر از آنچه به همه ی طبقات مردم داده است. (62)

منطقیان می پذیرند که علم الهی عینی نیست؛ و این می رساند که چنین علمی نه در جهان عقلانی وجود دارد و نه در عالم مادی. این علم یک «علم کلی» است که جز در متخیله وجود ندارد. از این رو، در این علم چیزی برای کمال نفس وجود ندارد.

ه - کمال نفس مبتنی بر خداشناسی و عمل صالح است، نه بر فلسفه. علم تنها نمی تواند نفس را تعالی بخشد. باید عمل صالح نیز با آن همراه گردد، زیرا نقش دو کار انجام می دهد، که یکی نظری است و دو دیگر عملی. خدمت به خدا شامل علم به خدا و محبت به او می گردد، و خدا پیامبران را برای این فرستاد تا مردم را برای پرستش او دعوت کنند. همین طور، ایمان به خدا بر خلاف آنچه که جهمیة اعتقاد دارند تنها به معنی علم به خدا نیست، بلکه مرکب از علم و عمل هر دو است. (63)

4- چهارمین قضیه ی منطقیان، یعنی اینکه قیاس یا استدلال منطقی، علم به تصدیقات را به دست می دهد، در چهارمین فصل کتاب ابن تیمیه، رد شده است. او در آنجا با مهارت هر چه

تمام تر در حدود سیصد صفحه پیرامون این موضوع بحث می کند. (64) در این بخش، مؤلف می کوشد تا بیهودگی قیاس را در کسب علم نشان دهد، و اغلب، منطقیان مشهور را، با نقل سخنان منسوب به آنها در بستر مرگ مبنی بر توبه و برگشت از عقاید سابق خود، مسخره می کند. (65) در اینجا او آنچه را که در فصول پیش در باب حد و قیاس منطق ارسطویی گفته بود به نحو تازه ای تکرار می کند، و موضوعات نامربوط جدیدی در تأیید استدلالهای خود پیش می کشد. او تفکری را که از راه قیاس صورت می گیرد تصنعی و بیهوده می شمارد. به عقیده ی او، خدا آدمیان را با «معرفت لازم» جهت شناخت پروردگار خود و صفات او مجهز ساخته است. ولی آدمیان از زمانهای بسیار قدیم دانشهای گوناگونی اختراع کرده اند که شریعت اسلام برای هدایت انسان بدانها نیازی ندارد. (66)

قیاس، حتی وقتی که ظاهراً درست به نظر می رسد، چنان که قبلاً گفته شده، علم به اشیاء موجود را به ما نمی دهد. دانش، یا حکم قطعی را، می توان با استفاده از یک مقدمه، بدون ترتیب مقدمات در قیاس به دست آورد. در اینجا ابن تیمیه فیلسوفان را سرزنش می کند که از اختلافات موجود در حرکات ستارگان استنباط کرده اند که نه فلک یا سپهر وجود دارد، و فلک هشتم و نهم، به ترتیب، کرسی و عرش الهی هستند. او نسبت به ارسطو و پیروان او به سبب اعتقاد به قدّم عالم، نفرت می ورزد، اگر چه اغلب فیلسوفان مخالف این عقیده بوده اند. همچنین آنها درباره ی طول عمر این عالم نظریه هایی ابراز کرده اند که بر مبنای محاسبات حرکات افلاک قرار دارد. برخی گفته اند که عالم پس از دوازده هزار سال ویران خواهد شد، در حالی که برخی معتقدند که جهان ما تا سی و شش هزار سال دیگر ادامه خواهد داشت، و امثال اینها. به نظر ابن تیمیه، این استنباطات بی پایه و بی فایده بوده است. (67)

ابن تیمیه چنان می پندارد که ارسطو از علم الهی بی خبر است، و ابن سینا را متهم می کند که آن علم را با اندیشه های بدعت آمیز باطنیه تحریف کرده است؛ چه باطنیه شریعت اسلامی را بنا بر هوسهای خود و بر پایه ی استدلال منطقی غلط تفسیر کرده اند. به نظر مؤلف ما، برخی از آنها گفته اند که پیامبر بزرگ ترین فیلسوف بود، و برخی دیگر تا جایی پیش رفتند که گفته اند، فیلسوفان از پیامبران بزرگ ترند. صوفیانی چون ابن عربی، ابن سبعین، صدرالدین قونوی، تلمسانی، و دیگران، همین اندیشه های بدعت آمیز باطنیه را پیروی کردند و اصطلاحات اسلامی را برای نامگذاری نظریه های خود به کار بستند. برخی از این صوفیان، یعنی ابن سبعین و پیروان او، میان اسلام و ادیان دیگر چون مسیحیت و یهودیت فرقی نمی گذاشتند. بنابراین، پیرو هر مذهبی می توانست به آنها نزدیک گردد و مرید آنان شود بی آنکه دین خود را تغییر بدهد. (68)

برای ابن تیمیه علم جزئی به جزئیات مطمئن تر از علم به کلیات است. بنابراین، در مطالعه ی منطق استقرایی که در آن از علم به امور جزئی به علم کلی می رود چندان فایده ای نیست. علاوه بر این، علم به جزئی زودتر از علم کلی به دست می آید، [زیرا] که علم به جزئی اغلب (به وسیله حس مشترک یا شهود) بدون استفاده از استدلال قیاسی کسب می گردد. (69)

ابن تیمیه معتقد است که در قیاس، ممکن است نتیجه ی تنها از یک حد به دست آید، و بنابراین احتیاجی به صغری و کبری برای گرفتن نتیجه نباشد، زیرا کسی که صفت کلی یک طبقه را می داند همچنین می داند که این صفت در هر یک از جزئیها نیز موجود است. (70) ابن تیمیه، به علاوه، معتقد است که تعالیم پیامبران شامل همه ی براهین نقلی و عقلی است. در تأیید این مطلب، او تعدادی از آیات قرآنی را نقل می کند، از آن جمله:

«بی گمان کسانی که در آیات خدا، بدون حجتی که برایشان آمده باشد، مجادله می کنند، در سینه هاشان جز تکبر (و هوس بزرگی) نیست که هرگز بدان نرسند...» (71)

«پس چون پیامبران‌شان با حجتها به سوی ایشان آمدند شادمان شدند و فرا گرفت ایشان را آنچه بدان استهزا می کردند». (72)

ابن تیمیه با در نظر گرفتن وجود واقعی تصورات، می افزاید که فیلسوفان علم به اشیاء را به سه طبقه تقسیم کرده اند: طبیعی، ریاضی [(تعلیمی)] و فلسفی. از این سه علم، معرفت فلسفی با برخی مسائل نظری سر و کار دارد که مربوط به وجود کلیات بسیطه است. (73) این علم هیچ گونه سر و کاری با مقاصد عملی ندارد، و از این رو بی فایده است. استدلال منطقی، به عقیده ابن تیمیه، وجود آفریدگار را اثبات نمی کند. کلیات به نظر منطقیان، وجود مستقل خارجی ندارد. وجود آنها عقلی است، و لذا نمی توانند وجود چیز معینی متمایز از موجودات را اثبات کنند. (74) علاوه بر این، در قیاس، تصور کامل حد وسط ما را از استنتاج منطقی حفظ می کند. زیرا کسی که می داند که خمر حرام است، و هر شراب مستی آوری خمر است، یقیناً از پیش می داند که هر شراب مستی آوری حرام است (بی آنکه از طریق استدلال قیاسی به این مطلب برسد). (75)

این است استدلالهای ابن تیمیه در اثبات عقیده ی خویش مبنی بر اینکه قیاس مفید یک حکم جدید نیست.

حال، بگذارید بررسی کنیم که ابن تیمیه چگونه اندیشه های فیلسوفانی مدرسی را با بررسی کردن نظریه های اتم [(جوهر فرد)]، جسم، تماثل اجسام و غیره رد می کند، و اظهار می دارد که همه ی این نظریه ها در اسلام بدعت است. و این فیلسوفان عاجزند از اینکه در باب آن مسائل به توافقی برسند.

نظریه ی اتم - بسیاری از متکلمان مدرسی، من جمله جهمیه، معتزله، و اشاعره به این نظریه قائل بودند. برخی از این ذره انگاران چنین باور داشتند که اجسام، ترکیبی از ذره هایی هستند که به خودی خود وجود دارند، و می گفتند خدا هیچ یک از آن ذرات را نابود نمی سازد و تنها اعراض، یعنی اجتماع، افتراق، حرکت و سکون آنها را نابود می سازد. برخی دیگر معتقد بودند که ذرات [اتمها] نمودی بیش نیستند؛ خدا آنها را از نیستی به وجود آورده است، و به محضی که به وجود آمدند دیگر هرگز محو نمی شوند، اگر چه ممکن است عوارض نابود گردند. عقیده ی بسیاری از جهمیه، معتزله و اشاعره چنین بود. گذشته از این، بیشتر آنها معتقد بودند که این عقیده به وسیله ی اجماع نیز تأیید شده است. ابن تیمیه این نظریه را بر اساس اینکه بدعت است و مسلمانان نخستین چیزی درباره ی آن نمی دانسته اند، رد می کند. علاوه بر این، متکلمان درباره ی آن متفق و یک زبان نیستند؛ برخی از آنها یک سره وجود ذرات [اتمها] را انکار می کنند و ترکیب یافتن اجسام را از آنها باور نمی دارند. (76)

نظریه ی جسم - برخی معتقدند که چیزی که محدود یا دارای ابعاد باشد جسم نامیده می شود، برخی دیگر می گویند که جسم ترکیبی از دو اتم است، و برخی معتقدند که جسم ترکیبی از چهار اتم یا بیشتر است تا برسد به سی و دو. علاوه بر اینها، گروهی از فیلسوفان معتقدند که اجسام از ذرات ساخته نشده اند، بلکه مرکب از ماده و صورت اند، در حالی که بسیاری از مشائیان و غیرمشائیان اعتراف کرده اند که اجسام نه مرکب از ذرات اند و نه مرکب از ماده و صورت. حتی امام الحرمین جوینی (متوفی 1085/478)، استاذ امام غزالی، در ترکیب جسم از ماده و صورت شک کرده است؛ جز اینکه گفته اند او خود این عقیده را به عنوان عقیده ای که به وسیله ی اجماع پذیرفته شده است، نقل کرده است. (77)

نظریه ی تماثل اجسام - این نظریه میان برخی از فیلسوفان مسلمان رواج دارد. معتقدان به این نظریه اعتقاد دارند که اجسام از هر نوعی که باشند در اساس یکسان و مشابه اند، زیرا همه ی آنها نتیجه ی ترکیب و امتزاج «اتم»هایی هستند که خود شبیه یکدیگرند. بنابراین، اختلاف

میان این جسم با جسم دیگر سبب اختلاف در اعراض است. ابن تیمیه، این نظریه را نخست بدین دلیل مخدوش می سازد که به وسیله ی رازی و آمدی و نیز بسیاری از فیلسوفان دیگر رد شده است؛ دوم بدان دلیل که، اشعری آن را در کتاب الاءبانه ی خود، به سبب آنکه نظریه ی معتزله است رد می کند؛ سوم اینکه مدافعان این نظریه، موافق اصول جهمیه و قدریه، ادعا می کنند که خدا به هر جسم جزئی، اعراضی می بخشد که خاص آن است. بنابر عقاید این گروهها، اجناس نمی توانند از یکی به دیگری مبدل شوند. هیچ جسمی مبدل به اعراض نمی شود و نوعی از اعراض نیز به نوعی دیگر مبدل نمی شود. اگر بر خلاف آنها (یعنی فیلسوفان) استدلال گردد که چون همه ی اجسام نموداند و نمودها یکی به دیگری مبدل می شود، و همین امر ضرورۀ دگرگون شدن انواع را ثابت می کند، آنها در جواب خواهند گفت که: ماده در همه ی انواع مخلوقات یکی است؛ و این صفات است که به سبب اجتماع، افتراق، حرکت و سکون تغییر می کنند، در حالی که ماده در همه ی مراحل آفرینش بلا تغییر باقی می ماند. از نظر ابن تیمیه، این استدلال فرض صرف فیلسوفانی است که تنها دگرگونیهای پدیداری موجود در اشیاء را ملاحظه کرده اند بی آنکه معرفتی از ذات، که به خیال آنها بی تغییر می ماند، داشته باشند. ابن تیمیه ادامه می دهد که این فیلسوفان گذشته از اینها اظهار می دارند که همه ی اشیا مرکب از ذراتی هستند که در ماده قرار گرفته است؛ و بر پایه ی همین نظریه، آنها به دو گروه تقسیم می شوند. یک گروه معتقدند که ذره هایی که یک جسم از آن متشکل است نابود خواهد گردید و بار دیگر آفریده خواهد شد؛ در حالی که گروه دیگر معتقدند که اجزاء یک جسم از هم جدا خواهند شد ولی بار دیگر در آن جهان متحد خواهند گشت. اما افسوس که این گروه اخیر باید یک مسئله را جواب بدهند. اگر انسانی را حیوانی (مثلاً یک ماهی) بخورد و سپس آن حیوان را انسان دیگری بخورد، انسان اول در روز قیامت چگونه برانگیخته خواهد شد؟ در جواب این سؤال، برخی از آنها می گویند که در جسم آدمی برخی اجزا وجود دارد که انحلال نمی پذیرد و در این اجزاء چیزی از آن حیوانی که انسان دوم خورده است وجود ندارد. ابن تیمیه با این عقیده مخالفت می کند و متذکر می شود که به نظر عقلاء در جسم آدمی چیزی نیست که قابل انحلال و زوال نباشد، و نیز بنابر عقیده ی اسلاف (متفکران پیشین)، فقها، و به طور کلی مردم، هر جسمی به سبب از دست دادن همه ی هویت خود به جسم دیگری مبدل می گردد. بر اساس همین عقیده فقیهان این مسئله را بحث می کنند که آیا یک چیز ناپاک وقتی مبدل به چیزی دیگر شد پاک می شود یا نه؛ برای مثال، آنها اتفاق کرده اند که اگر خوکی در نمکزار بیفتد و تبدیل به نمک شود، برای یک مسلمان حلال است که آن نمک را بخورد. از این قرار ابن تیمیه به این نتیجه می رسد که براهینی که در اثبات تماثل اجسام بیان گردیده است قابل قبول نیست. او معتقد است که اجسام غیرمتماثل اند و قابل تبدیل به یکدیگر.

نظریه ی حرکت - فیلسوفان، و نیز جهمیه و معتزله، درباره ی حدوث اجسام، از قصه ی حضرت ابراهیم (ع) اتخاذ سند کرده اند که او از اینکه ستارگان، ماه، و خورشید را پروردگار خود بخواند سر باز زد. (78) آنها معتقدند که ابراهیم این اجسام فلکی را تنها به دلیل حرکت و انتقال آنها بود که پرستش نکرد - این نکته در قرآن با واژه ی افول تعبیر گشته است. (79) به عبارت دیگر، آنها معتقدند که حرکت و انتقال علائم مشخصه ی حدوث اجسام اند. (80) ابن تیمیه این نظریه را بنا به دلایل زیر رد می کند:

الف - چنین نظریه ای هرگز به وسیله ی علمای اسلام اظهار نشده است، و هیچ جا اشاره ای نیست بر اینکه امت ابراهیم این چنین فکر کرده باشند. اینکه چرا امت ابراهیم اجسام فلکی را می پرستیدند ممکن است مربوط به عقاید خرافی آنها بوده باشد که می پنداشتند که این

اجسام مایه ی خوشبختی آنها خواهند بود و آنها را از شرّ و تیره روزی حفظ خواهند کرد. و به همین دلیل است که ابراهیم گفت «ای امت من، من در این گناه که با خدا شریکان دیگری بگیرم، شرکت نخواهم جست». (81)

ب - برای تازیان واژه ی افول فروآمدن و ناپدید شدن (ماه، خورشید، و جز آن) و پوشیده شدن به وسیله ی پرده، معنا می دهد. آنها با این واژه «حرکت» یا «انتقال» را، چنان که این فیلسوفان از آن فهمیده اند، اراده نمی کنند.

ج - «حرکت» و «انتقال» در اجرام آسمانی پیوسته هست. از این رو دلیلی نبود که ابراهیم «حرکت» و «انتقال» را تنها وقتی که از آسمان ناپدید می شدند به آنها نسبت دهد. بر پایه ی همین تفسیر نادرست بود که ابن سینا به این نتیجه ی غلط رسید که «افول» [به معنی] امکان وجود است و هر چیزی که وجود او ممکن باشد قابل افول است». (82)

نظریه ی ذرات فناپذیر که به وسیله ی فیلسوفان اظهار گردیده است برخلاف اجماع علماء مبنی بر این است که یک چیز ممکن است مبدل به چیز دیگری شود، و ذرات هیچ وجودی ندارند، درست به همان نحو که ذرات عقلی (الجواهرالعقلیه) مشائیان اوهم صرف هستند. (83)

علت اصلی ظهور عقاید گوناگون در میان «علماء»، به نحوی که ابن تیمیه بیان می دارد، این بود که ایشان واژه های دو پهلویی اختراع کردند. برای مثال در مورد این سؤال که: یک جزء لایتجزی چیست؟ مطلب روشن است که حتی مردمان بسیار عاقل و هوشمند نیز نتوانسته اند آن را ادراک کنند. کسانی که گمان برده شده است آن را فهمیده اند نتوانسته اند آن را ثابت کنند، و کسانی هم که گفته شده است آن را ثابت کرده اند به تفاسیر دراز و دور از ذهن پناه برده اند. (84) هیچ یک از صحابه ی رسول، و هیچ یک از تابعین آنها و پیش از ایشان هیچ یک از پیروان ادیان فطری هرگز درباره ی اجزاء لایتجزی سخنی نگفته اند. بنابراین، طبعاً نمی توان اظهار کرد که این مردم در ذهن خود واژه ی «جسم» و مرکب بودن آن را از ذرات داشته اند. هیچ عربی نمی توانست خورشید، ماه، آسمان، تپه ها، هوا، جانوران، و گیاهان را به عنوان ترکیبی از ذرات [اتمها] تصور کند. آیا برای ایشان مشکل نبود که ذره ای را بدون هیچ گونه بعدی تصور کنند؟ محدثان، صوفیان، و فقیهان هرگز به چنین عقایدی نیندیشیده اند. (85)

نظریه ی علت واجب (موجب بالذات) - ابن تیمیه تفسیر فلسفی علت واجب را رد می کند. او می گوید اگر با علت واجب، فیلسوفان، وجودی را اراده می کنند که نه «اراده» دارد و نه «قدرت» چنین وجودی هیچ گونه معنایی ندارد، و در عالم خارج نیز منشأ اثر نخواهد بود، تا خود چه رسد به اینکه ضرورت وجود داشته باشد. ابن رشد و فیلسوفان دیگر در بحثی که از این موضوع کرده اند سخنان متناقض گفته اند. آنها در آغاز کار، «یک علت غایی» فرض کرده اند، و پس از آن علت های غایی دیگری که آن علت نخستین را در کار آفرینش و خلق یاری دهند که این خود نیازمند اراده است. و چون علت غایی را به عنوان علم صرف تفسیر کرده اند و «علم» را به عنوان «عالم»، این بحث یک سره محال و متناقض می گردد، زیرا ما به ضرورت می دانیم که نه اراده با علم یکی است، و نه علم با عالم. ابن تیمیه می گوید با این بیانات متباین و ناهمگون، فیلسوفان ممکن است تنها یک معنا را اراده بکنند؛ آنها با علم، قدرت یا اراده را می خواهند و منظورشان از صفت موصوف است، درست به همان نحو که از علم عالم را اراده می کنند، و از قدرت قادر را، و از اراده مرید را، و از عشق عاشق را. حال مسلم بداریم که موجودی بدون «اراده» و «اختیار» هست؛ برای چنین موجودی محال خواهد بود که این جهان را بیافریند، زیرا چنین علت واجبی، علت های دیگری برای خود نیاز دارد و آنها نیز نمی توانند مستقل باشند.

نظریه های حرکت افلاک، ناموس، و ممکن - ابن سینا و پیروان او، در کوشش خود برای توفیق میان نبوت [(وحی)] و فلسفه، نظریه ی حرکت افلاک یا جنبش آسمان را اختراع کردند. آنها معتقدند که آسمان در اطاعت از «علت اوّلی» می جنبد. برای این متفکران واژه ی «اله» به معنی هادی یا راهنمایی است که در اطاعت از او آسمان می چرخد، و فلسفه ی عالیّه ی آنها این است که نسبت به هدایت کننده ی خویش مطیع بمانند. «مَقَالَةُ الْكَلَامِ»، یا کتاب اول (لامبدا)، در مابعدالطبیعه ی ارسطو برای ما چنین توصیفی را به دست می دهد. (87)

فیلسوفان معتقد به ناموس بودند. مقصود ایشان از ناموس، اداره ی جهان به وسیله ی خردمندان، به منظور نیل به خیر و اجتناب از ظلم بود. از میان آنها کسانی که به [صحت] نبوت اعتراف کردند اعتقادشان این بوده است که همه ی ادیان از جنس ناموس بوده است که بدین جهان برای خیر عموم فرستاده شده است. ابن سینا یکی از کسانی بود که این عقیده را داشت. بنا بر مراحل حکمت عملی، این گروه عبادات، شریعت و احکام را به ترتیب، علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن به حساب می آوردند. ابن تیمیه با شدت هر چه تمام تر نظریه های حرکت افلاک و ناموس را رد می کند و کوششهای عبث فیلسوفان را محکوم می سازد. او همه ی این جماعت را دورمانده از حقیقت می خواند، و ارسطو، معلم اول ایشان را نادان ترین مردم (اجهل الناس) می شمارد، که درباره ی خدا چیزی نمی دانست، اگر چه در طبیعیات تبخّری داشت. (88)

در باب نظریه ی ممکن، فلاسفه بر این عقیده اند که هر چیز شدنی (ممکن)، یا مکان را اشغال می کند (مُتَحِيز)، یا در چیزی قرار دارد که آن چیز مکان را اشغال می کند (قائم بالمتحيز). ابن سینا و پیروان او، شهرستانی، امام فخر رازی، و دیگران، در تأیید چیزی که موجود است و غیر از این دو است، انسانیت، حیوانیت، یا دیگر مفاهیم کلی را فرض می کنند. برای ابن تیمیه چنین مفاهیم کلی تنها در ذهن وجود دارد. او اظهار می دارد که مردم به چنین نظریه هایی اعتراض کرده اند، حال آنکه فیلسوف کوشیده است چیزی را که در فراسوی تخیل قرار دارد، یا فی حد ذاته و به طرز نامحسوسی وجود دارد، ثابت کند. علاوه بر این، او این نظریه را که همه ی اشیاء موجود باید به چشمها مرئی باشد یا به وسیله ی حواس محسوس گردد، قبول نمی کند. (89)

وقتی ابن تیمیه، بر خلاف فیلسوفان، اظهار می دارد که: خدا بالای سر ما در آسمان است تا چه حد درست می گوید؟ آیا می توان درباره ی خدا «جهت» را به کار برد؟

به نظر ارسطو، بالا و پایین نه به معنای مکان، بلکه به معنای مقوله ی «این» است، درست همان طور که «دیروز» و «امروز» نیز نه دالّ بر زمان، بلکه دالّ بر مقوله ی «مَتّی» هستند. (90) این نظر با مجادلات ابن تیمیه در مخالفت با کسانی که می گویند خدا در هیچ جهتی نمی تواند باشد، تناقضی ندارد؛ چه به نظر آنها در جهت بودن دالّ بر مکان است، و آنکه در مکان است باید مخلوق (حادث) باشد. به عقیده ی او، کسانی که می گویند «خدا در جهتی موجود است»، اگر با این مطلب چنین اراده می کنند که او در مکان موجودی در داخل عالم هست، اشتباه می کنند، ولی اگر با «جهت»، چیزی غیرموجود بر فراز عالم را اراده کنند، آن وقت راست می گویند؛ زیرا بر فراز عالم چیزی وجود ندارد مگر خدا. (91)

پس از آن این سؤال مطرح می شود که عرش خدا چیست و چرا مردم در وقت دعا و نماز دستهای خود را بالا می برند؟ ابن تیمیه می گوید این بدان سبب است که، بنا بر قرآن، خدا بر عرش خویش قرار گرفته است و فرشتگان آن را حمل می کنند. (92) فیلسوفان پیشین به غلط معتقد بودند که مراد از عرش، فلک یا سپهر نهم است؛ زیرا ستاره شناسان نتوانسته بودند چیزی در ورای آن کشف کنند. آنها، گذشته از این، ادعا کرده اند که سپهر نهم علت حرکت هشت سپهر دیگر است. سپهر نهم همچنین از طرف آنها روح، نفس، لوح محفوظ، و عقل فعال

و غیر اینها خوانده شده است. آنها نسبت سپهر نهم به سپهرهای دیگر را با نسبت عقل انسان به بدنهای انسانی و فعالیت‌هایشان مقایسه می کرده اند. (93) چنین عقایدی، به نظر ابن تیمیه حد سیاستی است بی پایه. (94) او حدیثی در دفاع از عقیده ی خویش نقل می کند که عرش بر فراز همه ی افلاکی است که بر بالای زمین قرار دارد، و به شکل قبه ای است. (95) با مسلّم داشتن این نکته که عرش مدور است و همه ی آفرینش را در بر می گیرد، باز استدلال می کند که این عرش باید از همه ی جهات بر فراز همه ی اشیاء موجود قرار گرفته باشد، و از این رو طبعاً لازم می آید که شخص وقتی که طالب عنایت حق است رو به جانب بالا بگیرد نه به سوی پایین، یا هر جهت دیگری. اگر کسی به یکی از افلاک در جهتی جز به جانب بالا نگاه کند باید او را سفیه خواند، از این جهت، درباره ی کسی که جویای عنایت پروردگار است و به جانبی جز بالا می نگرد، چه باید گفت، در حالی که جانب بالا به او نزدیک تر از هر جانب دیگر است: چه راست، چه چپ، چه پیش و چه پس؟ فرض کنید شخصی می خواهد به آسمان یا به سوی هر چه رو به بالا است برود؛ او باید از جهتی آغاز کند که بالای سرش است؛ هیچ شخص خردمندی هرگز او را پند نخواهد داد که زمین را بشکافد و به سوی پایین فرو برود آن هم بنا بر این فرض که این کار نیز برای او ممکن است. به همین طریق، برای آنکه صعود کند به چپ و راست نخواهد دوید، و به پیش و پس نخواهد شتافت، اگر چه انجام این کار نیز به همان اندازه برای او ممکن است. (96)

همان زمانی که ابن تیمیه با مباحثات دینی خود بر ضدّ همه ی علوم و نهادهای مذهبی، که ریشه در اسلام نخستین نداشتند، ظهور کرد، وحدت وجود یا مذهب همه خداانگاری، اذهان گروهی از دانشمندان مشهور اسلامی را به خود مشغول ساخته بود. از این جماعت، او ابن عربی (متوفی 1240/638)، ابن سبعین (متوفی 1269/667)، ابن فارض (متوفی 1181/677)، حلاج (مقتول 922/309) و چند تن دیگر را نام می برد. به عقیده ی ابن تیمیه، وحدت وجود، بر پایه ی دو اصل نادرست استوار گشته است که هر دو با اسلام، مسیحیت، و یهودیت مخالف است، و هر دو اصل با براهین عقلی و نقلی نیز متناقض است. (97)

برخی از همه خداییان (Pantheist) که معتقد به مذاهب حلول، اتحاد، یا مذاهب نزدیک و مربوط به آنها، مانند «وحدت وجود»، هستند، می گویند که «وجود» واحد است، اگر چه دو مرتبه برای آن قائل می شوند: یکی مرتبه ی وجود واجب که خاص آفریدگار است و دیگر ممکن که وجود مخلوقات است. ابن تیمیه معتقد است که ابن عربی، ابن سبعین، ابن فارض، تلمسانی، و دیگران جزو این گروه از وحدت وجودیان بوده اند. از این گروه، ابن سبعین، ابن فارض، تلمسانی، و دیگران جزو این گروه از وحدت وجودیان بوده اند. از این گروه، ابن عربی میان وجود و ثبوت فرق قائل است و می گوید که «جوهر» در عدم (به گونه ای) موجودند و مستقل از خدا هستند، و نیز وجود خدا همان وجود جواهر است: آفریدگار جواهر را لازم دارد تا آنها را به وجود آورد، در حالی که جواهر نیازمند او هستند تا وجود خود را، که وجود خود اوست، کسب کنند. (98) صدرالدین قونوی (متوفی 1274/673) و شاگردان او، میان «کلی» و «جزئی» (الاطلاق و التعیین) فرق می نهند. آنها معتقدند که [وجود] واجب واحد، به طور لابلشروط و به نحو کلی، با اشیاء موجود یکسان است. برای ابن تیمیه این عقاید چون تخیلات واهی به نظر می آید، زیرا چیزی که در تصور کلی است باید در افراد مقید و محدود باشد. (99)

ابن سبعین و پیروان او معتقدند که «واجب» و «ممکن»، مانند «ماده» و «صورت» است. ابن تیمیه این عقیده را محال و در ذات خود متناقض می خواند. به نظر او، این سخنان منتهی به نظریه های حلول و وحدت وجود می شود. این مردم وحدت وجودیانی هستند که نتوانسته اند صفت الهی موسوم به المبیّنة المخلوقات (مباینیت خدا از مخلوقات) را دریابند. آنها دانستند که

خدا وجود دارد، ولی گمان بردند که بودن او [آثار او] عین وجود اوست، درست مثل اینکه شخصی به شعاع آفتاب نگاه کند و آن را عین خورشید بنامد. (100) ابن تیمیه سخنی از شیخ جنید بغدادی نقل می کند که «اعتقاد به توحید خدا به معنای جدا کردن صفت خلقت از صفت ازلیت است»، و تأکید می کند که باید میان خالق و مخلوق فرقی باشد؛ آنها نمی توانند مساوق و عین هم باشند. (101)

به نظر ابن عربی، عدم حتی در عدمیت خود، یک امر مثبت است. (102) او حتی می افزاید که وجود چنین چیزها [اعدام] همانا وجود خود خداست؛ آنها به وسیله ی مشخصات ذاتی خودشان که در مرتبه ی ثبوت تقرر دارند مشخص می شوند، و اینها وجودشان همان وجود باری تعالی است که به آنها علم دارد. ابوعثمان شحّام، (103) استاد جبّائی، نخستین کسی بود در اسلام، که در این باب سخن گفت. این مردم در تأیید نظریه ی خویش استدلال می کردند که اگر در خلأ چیزی وجود نداشت، در آن صورت میان چیزهایی که شناخته شده اند با آن چیزهایی که شناخته نشده اند، فرقی نمی بود. در نظر آنان فرق و تمییز، تنها در میان اشیاء مثبت [امور ایجابی] می تواند وجود بیابد. چنین نظریه ای به عقیده ی ابن تیمیه بی معنی است. متکلمان سنی این مردم را مبتدعه نامیده اند. (104) عقاید ابن عربی عموماً دور این گونه مسائل می چرخد. ابن تیمیه با در نظر گرفتن این مذهب ابن عربی، تذکر می دهد که یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان، و حتی کافران بت پرست نیز هرگز چنین عقیده ای نداشته اند. بنابراین، او آن را یک نظریه ی فرعونی می شمارد که قرامطه نیز به آن اعتقاد داشته اند. (105)

به عقیده ی ابن تیمیه، نظریه ی ابن عربی را وقتی بشکافند دو چیز آشکار می گردد: 1- انکار وجود خدا و 2- انکار اینکه خداوند مخلوقات را خلق کرده است. (106) از این گذشته، به نظر ابن تیمیه، ابن عربی معتقد به این است که ولایت بهتر و والاتر از نبوت است، چه ولایت هرگز ختم نخواهد شد، در حالی که نبوت پیش از این ختم شده است. (107)

ابن تیمیه، پس از آن، تبیینهای گوناگون عقاید وحدت وجودی ابن عربی را به دست می دهد، و اظهار می دارد که همه ی آنها یوچ و بی معنی است. او ابن عربی را به کر و گنگ تشبیه می کند و آیه ی قرآن مجید را نقل می کند که «کران و گنگان و کوران اند؛ پس آنها [به سوی حق] باز نیابند». (108) ابن تیمیه حمله های مشابهی نیز به سایر فیلسوفان مسلمان می کند.

وضع ابن تیمیه را در برابر کلام، منطق، و فلسفه دیدیم. او از امام شافعی نقل می کند که متکلمان را باید با لنگه کفش و شاخه های درخت خرما بزنند، اما وقتی که به مسائل کلامی و فلسفی پاسخ می دهد چاره ای نمی یابد، جز اینکه استدلال کلامی و فلسفی پیش بگیرد. از اسلوب بحث او به روشنی پیداست که در کلام و فلسفه قادر است که دلایل خود را با استناد همه چیز به قرآن مجید و سنت [حدیث] عرضه کند و اظهار بدارد که آنها دیگر همه بدعت و ضلالت است. او با بیان عقیده ی خود در باب منطق ارسطویی، قدرت استدلال خود را به طریقی فوق العاده نمایان می سازد. شک نیست که او متفکر مستقلی است و از قید تقلید کورکورانه، در هر موضوعی، آزاد است. می توان او را پیشرو کسانی که در عصر جدید با تفکر ارسطویی مخالفت کردند نامید. (109)

ابن تیمیه به روایت دکتر ابراهیمی دینانی

کسانی که با معانی حکمی و مبادی عقلی آشنایی ندارند، احکام حکمی قرآن را در نمی یابند. کسی که تنها با دیده ی حسّی به عالم می نگرد، جز جنبه های محسوس عالم، چیز دیگری ادراک نخواهد کرد. کتاب تدوینی خداوند بر وزان کتاب تکوینی است. اشخاصی که در کتاب تکوینی خداوند جز به محسوسات توجه نمی کنند در کتاب تدوینی او نیز جمود بر ظواهر کرده و

از این مرحله فراتر نخواهند رفت. جمود بر ظواهر در برخی اشخاص به اندازه ای است که حتی می تواند آنان را تا مرحله ی اعتقاد به جسمانیت حق تبارک و تعالی تنزل دهد. ابن تیمیه از اندیشمندان مشهور عالم اسلام است که در اثر مخالفت با فلسفه و جمود بر ظواهر به این وادی خطرناک وارد شده و مرئی بودن خداوند را پذیرفته است. او معتقد است موجود قائم بنفس، غیر قابل اشاره ی حسی و غیرقابل رؤیت وجود خارجی ندارد و بنابراین یک چنین موجودی ساخته و پرداخته ی ذهن بشر است. عبارت وی در این باب چنین است: «و اما إثبات موجود قائم بنفسه لایشار الیه ولایکون داخل العالم و لاجرحه. فهذا مما یعلم العقل استحالته. .. و بطلانه» (110) ابن تیمیه در این عبارت، یک موجود قائم به نفس غیرقابل اشاره را که نه در داخل عالم و نه در خارج آن است محال و باطل دانسته و این محال بودن را نیز متقاضی عقل به شمار آورده است. آنچه او در اینجا محال و ممتنع دانسته همان چیزی است که حکما آن را واقعی و نفس الامری دانسته و برای اثبات وجودش ادله ی عقلی محکم و معتبری بیان کرده اند.

تردیدی نمی توان داشت که خداوند یک موجود قائم به ذات و غیرقابل اشاره است که در داخل عالم واقع نشده و در خارج عالم نیز قرار نگرفته است. ابن تیمیه، چنین موجودی را ساخته ی ذهن بشر دانسته و تحقق آن را در خارج محال و ممتنع به شمار آورده است. منشأ پیدایش این اندیشه چیزی جز این نیست که او بر ظواهر، جمود کرده و در نتیجه نتوانسته از عالم محسوسات که منتهای سیر فکری اشخاص ظاهریین است، فراتر رود. درست است که ابن تیمیه با صراحت از جسمانی بودن خداوند سخن نگفته، ولی آنچه در کتاب منهاج السنة النبویة و برخی از آثار دیگر خود آورده به روشنی بر جسمانی بودن حق تبارک و تعالی دلالت دارد. آنچه به عنوان نمونه از کتاب منهاج السنة ذکر شد، به روشنی دلالت دارد بر اینکه ابن تیمیه به جسمانی بودن وجود خداوند و مرئی بودن ذات مقدس او اعتقاد دارد. ابن اندیشمند پرکار در جای دیگر کتاب منهاج السنة به بحث و بررسی در باب مسئله ی جواز رؤیت حق پرداخته و پس از ذکر اقوال و عقاید مختلف در این باب، نظریه ی خود را ابراز داشته است. او می گوید: «کسانی که جواز رؤیت حق را اثبات می کنند اگر چه ممکن است در برخی از کلمات خود دچار خطا شده باشند، ولی در عین حال چه از جهت نقل و چه از جهت عقل به حقیقت نزدیک ترند» او سپس به بحث تفصیلی پرداخته و می گوید: «کلیه اشیاء و امور بر دو گونه اند: برخی از آنها رؤیت می شود و برخی رؤیت نمی شود. آنچه موجب تفاوت میان مرئی و غیرمرئی می شود، امری عدمی به شمار نمی آید، زیرا رؤیت، امری وجودی است و مرئی نیز در زمره ی موجودات خواهد بود».

ابن تیمیه سپس به این نتیجه می رسد که آنچه در تحقق خود به غیر وجود مشروط نیست، برای کامل تر بودن در هستی شایسته تر خواهد بود و آنچه در هستی کامل تر است برای مرئی بودن شایسته تر است و به همین جهت آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف تر است و به همین مناسبت می توان گفت اجسام سخت و غلیظ برای مرئی واقع شدن شایسته تر از هوا خواهد بود، چنان که روشنایی نیز برای مرئی بودن به مراتب شایسته تر از تاریکی است.

ابن تیمیه پس از ذکر این مقدمات عقیده ی واقعی خود را ابراز داشته و می گوید: «چون واجب الوجود از حیث وجود کامل ترین موجود بوده لذا دورترین اشیاء به نیستی است پس برای مرئی بودن، شایسته ترین موجودات به شمار می آید. اگر ما او را نمی بینیم به علت این است که چشمان ما توانایی رؤیت او را ندارد، نه اینکه رؤیت او فی نفسه ممتنع به شمار می آید. بخشی از عبارت ابن تیمیه در این باب چنین است: «فکل ماکان وجوده أكمل کان أحق بأن یری

و کل مالم يمكن أن يرى ' فهو اضعف وجوداً مما يمكن أن يرى ' فالاجسام الغليظة احقّ بالرؤية من الهواء و الضياء احقّ بالرؤية من الظلام. لان النور اولى بالوجود و الظلمة اولى بالعدم و الموجود الواجب، اكمل الموجودات وجوداً و ابعد الاشياء عن العدم فهو احقّ بأن يرى '». (111) همانسان که در این عبارت مشاهده می شود ابن تیمیه مرئی بودن را از لوازم و آثار هستی دانسته و معتقد است هر اندازه وجود، کامل تر باشد برای مرئی واقع شدن شایسته تر خواهد بود و چون خداوند کامل ترین موجود است، پس برای مرئی بودن نیز از همه ی موجودات شایسته تر است. این سخن ابن تیمیه به خوبی نشان می دهد که جمود بر ظواهر، آن هم در مورد اصول اعتقادات تا چه اندازه می تواند انسان را به زبون اندیشی و ظاهربینی کشانده و از واقعیات دور کند.

کسانی که با مباحث فلسفی آشنایی دارند به خوبی می دانند که رؤیت به معنی ادراک حسی، مستلزم جسم بودن مرئی است و آنچه از آثار جسم محسوب می شود در زمره ی مسائل هستی شناسی قرار نمی گیرد. ابن تیمیه مرئی واقع شدن را علامت شدت هستی و کمال وجود دانسته و در این نظریه از برخی متکلمان اهل سنت پیروی کرده است.

مسئله رؤیت بدان گونه که ابن تیمیه آن را توجیه کرده در کتب برخی از متکلمان اهل سنت تحت عنوان «دلیل وجود» مطرح شده است. امام فخر رازی از کسانی است که دلیل وجود را در باب رؤیت ردّ کرده و آن را یک اندیشه ی بی اساس به شمار آورده است. امام فخر رازی اگر چه بر حسب مشرب کلامی، اشعری است ولی چون اهل اندیشه و جدال فکری است در برخی موارد به موازین اشعریت پایبند نمی ماند. او در طی سفر خود به ماوراءالنهر وارد شهر بخارا شد و در آنجا با متکلمی زبون اندیش و ظاهربین به نام نورصابونی در باب مسئله رؤیت و دلیل وجود به گفتگو پرداخت. نورصابونی در خطابه های خود مردم خراسان را به قلت فهم و ضعف ادراک متهم کرده بود. ادعای او این بوده که بارها در باب رؤیت و دلیل وجود سخن گفته و مردم خراسان معنی کلام او را درک نکرده اند. امام فخر رازی وقتی ادعای نورصابونی را در باب دلیل وجود شنید، پرسید آیا تو از کسانی هستی که به احوال، اعتقاد داری یا آن را نفی می کنی؟ نورصابونی گفت: اعتقاد به حال چیست و اساساً این مسئله چه ارتباطی با مسئله ی رؤیت دارد؟ امام فخر رازی گفت: وقتی ادعا می کنی که فلان شیء سیاه رنگ قابل رؤیت است، منظورت این است که مرئی واقع شدن شیء سیاه رنگ به علت سیاهی رنگ نیست بلکه تنها به علت این است که آن شیء موجود است. نورصابونی گفت منظورم از دلیل وجود در باب رؤیت همین است که شما ابراز می دارید. امام فخر رازی گفت: آیا سیاه بودن فلان شیء عین موجود بودن آن است یا سیاه بودن آن با موجود بودن آن تفاوت دارد؟ اگر بگویی: سیاه بودن فلان شیء عین موجود بودن آن است؟ ناچار شیء واحد را مورد تعلق نفی و اثبات قرار داده ای، زیرا در عین اینکه سیاه بودن و موجود بودن فلان شیء یک واقعیت است، از جهت موجود بودن، مرئی است و از جهت سیاه بودن، غیرمرئی. اما اگر بگویی: سیاه بودن فلان شیء با موجود بودن آن تفاوت دارد این پرسش مطرح می شود که آیا این دو متغایر وجود دارد یا اینکه هر دو معدوم شمرده می شود؟

البته شقّ دیگری نیز متصور است که کسی بگوید: این دو امر متغایر نه موجودند و نه معدومند. امام فخر رازی گفت: اگر بگویی هر دو امر متغایر وجود دارد، لازمه ی آن این است که یک عرض به عرض دیگر قائم شده باشد، زیرا رنگ سیاهی عرض است، مفهوم وجود نیز عرض محسوب می گردد. و اگر بگویی هر دو امر متغایر معدومند؟ این نیز باطل خواهد بود، زیرا در این صورت چیزی برای مطرح شدن وجود نخواهد داشت. اما اگر ادعا کنی که دو امر متغایر نه موجود و نه معدوم است لازمه ی آن این خواهد بود که بین موجود و معدوم، واسطه ای تحقق پذیرد و این

همان چیزی است که در اصطلاح آن را «حال» می نامند. استدلال امام فخر رازی، نورصابونی را آگاه ساخت که آنچه او به عنوان دلیل وجود در باب رؤیت حق مطرح می کرده پایه و اساسی نداشته و بر موازین عقلی منطبق نبوده است.

گفتگوی امام فخر رازی با نورصابونی در شهر بخارا به صورت یک مناظره ی شیرین نقل شده که ما خلاصه ی آن را در اینجا آوردیم. (113) با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می توان گفت آنچه ابن تیمیه و دیگر متکلمان زبون اندیش و ظاهر بین در باب مسئله رؤیت حق، تحت عنوان دلیل وجود مطرح کرده اند اساس و پایه ی عقلی نداشته و برخلاف نام و عنوان آن، هیچ گونه ارتباطی با مسائل وجود ندارد. مسائل وجود در ساحت دیگری مطرح می شود که با سطحی نگری امثال ابن تیمیه سازگار نیست.

با وجود اینکه ابن تیمیه به جسمانی بودن حق تعالی اعتقاد دارد و برای اثبات جواز رؤیت او به دلیل وجود تمسک می کند، از اقرار صریح به جسمانی بودن خدا اجتناب می نماید. او نه تنها خودش از اقرار صریح به جسمانی بودن حق تبارک و تعالی تحاشی دارد بلکه همواره می کوشد حنبلیها را نیز از قول به تجسیم، مبری کند.

کسانی که با آثار و شرح حال ابن تیمیه آشنایی دارند به خوبی می دانند که او در زندگی، شجاعت داشته و در بیان آراء و عقاید خود نیز بسیار گستاخ بوده است. آنچه حالت ابهام به خود می گیرد این است که چرا او با این همه صراحت و گستاخی که در ابراز عقاید خود نشان می دهد در مورد مسئله ی رؤیت حق با اضطراب سخن می گوید. ابن تیمیه به خوبی می داند که آنچه او در مورد مسئله رؤیت بیان کرده مستلزم جسمانیت خداوند خواهد بود ولی در عین حال نخواست به جسمانی بودن حق تبارک و تعالی به طور صریح اعتراف کند. او معتقد است که ادله ی نقلی و براهین عقلی به جواز رؤیت حق، دلالت دارد. تا جایی که منکران رؤیت در برابر ادله ی عقلی به عجز و ناتوانی خود اعتراف می کنند. عبارت او در این باب چنین است: «بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والاثبات لاحيلة لنهاة الرؤية فيها». (114) همانسان که در این عبارت مشاهده می شود ابن تیمیه مخالفان قول به جواز رؤیت را ناتوان و درمانده معرفی کرده و می گوید: در برابر ادله ی عقلی که من برای اثبات این مدعا اقامه کرده ام مخالفان جز تسلیم هیچ گونه چاره ی دیگری ندارند. او به برخی ادله ی نقلی نیز اشاره کرده که از جمله ی آنها احادیث ذیل است: «قال (ص): انکم سترون ربکم کما ترون الشمس والقمر». و «انکم ترون ربکم عیاناً» یعنی شما پروردگار خودتان را خواهید دید، همان گونه که خورشید و ماه را مشاهده می کنید. در اینجا ابن تیمیه صریح و قاطع سخن می گوید و مخالفان خود را نیز در برابر قدرت ادله ای که مدعی آنها شده عاجز و ناتوان می شمارد، ولی در عین حال اضطراب درونی خود را پنهان نکرده و بلافاصله در مقام توجیه ادله نقلی برآمده است. او می گوید: درست است که در حدیث رؤیت خداوند مانند رؤیت خورشید و ماه معرفی شده ولی اساس این همانندی، تشبیه رؤیت به رؤیت است، نه مرئی به مرئی. ابن تیمیه در اینجا بین رؤیت و مرئی تفکیک قائل شده و معتقد است تشبیه و همانندی، تنها بین دو نوع رؤیت، صورت پذیرفته، و تشبیه یک رؤیت به رؤیت دیگر، مستلزم این نیست که مرئی نیز با مرئی دیگر همانندی داشته باشد. (115)

در اینجا ابن تیمیه می کوشد به گونه ای سخن بگوید که از قول به جسمانیت حق تبارک و تعالی اجتناب ورزد. او در عین اینکه از جواز رؤیت حق عقلاً و نقلاً به شدت دفاع می کند، همواره می کوشد که از قول به جسمانیت حق تا آنجا که ممکن است احتراز نماید و این همان چیزی است که موجب می شود در سخن او نوعی اضطراب و ناسازگاری پدید آید. ابن تیمیه از سویی حاضر نیست به جسمانی بودن حق تبارک و تعالی اعتراف نماید و از سوی

دیگر می‌کوشید که در جهت بودن وجود حق را به عنوان یک موجود مرئی، عقلاً توجیه نماید. او برای توجیه مدعای خود در آغاز به یک پاسخ نقضی متوسل می‌شود و می‌گوید: تردیدی وجود ندارد که سطح جهان مرئی است و برای اشخاص قابل رؤیت است، در عین حال نمی‌توان ادعا کرد که سطح کل عالم در عالم دیگر واقع شده است. به این ترتیب سطح جهان در عین اینکه مرئی است در جهت قرار ندارد البته این در صورتی است که جهت به عنوان یک امر وجودی مورد توجه واقع شود. ولی اگر جهت به عنوان یک امر عدمی تفسیر شود، مسئله صورت دیگری پیدا خواهد کرد. ابن تیمیه می‌گوید: وقتی جهت، به عنوان یک امر عدمی تفسیر شود در جهت بودن یک موجود مرئی، به معنی این است که آن موجود در جهت نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت وقتی جهت، یک امر عدمی به شمار می‌آید، تفاوتی نیست بین اینکه کسی بگوید فلان موجود مرئی در چیزی واقع نشده است یا اینکه بگوید فلان موجود مرئی در عدم قرار گرفته است. عبارت او در این باب چنین است: «و لا فرق بین قول القائل: «هذا ليس في شيء» و بین قوله هو في العدم» (116) همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن تیمیه معتقد است وقتی جهت، یک امر عدمی محسوب شود، بین اینکه موجودی در جهت باشد یا اینکه اساساً در جهت نباشد تفاوتی نخواهد بود.

مطالبی که تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی نشان می‌دهد که برای ابن تیمیه و پیروانش، مسائل وجود و هستی به درستی مطرح نشده است زیرا او وقتی از «موجود بما هو موجود» سخن می‌گوید در واقع از یک جسم سخن به میان می‌آورد. چشم‌ظاهرین و ذهن‌تحصلی او مانع می‌شود از اینکه او بتواند به درک معنی هستی نائل گردد. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در آغاز نمط چهارم کتاب الاشارات و التنبیهات خود می‌گوید: آنچه بر اوام مردم غالب است این است که موجود را چیزی جز یک امر محسوس نمی‌شناسند، در نظر این اشخاص، چیزی که در زمان و مکان و وضع معین قرار نگرفته باشد، موجود واقعی به شمار نمی‌آید. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، این گونه اشخاص را در زمره ی اهل تشبیه شمرده که همواره قوه ی واهمه بر آنان حاکم است و بر اثر استیلا ی وَهْم، غیرمحسوس را در جای محسوسات نشانده و در نتیجه احکام محسوسات را بر آن مترتب می‌سازند. این اشخاص به این نکته توجه ندارند که خود حسّ یک امر غیرمحسوس است و انسان نمی‌تواند از طریق حسّ، حسّ خود را حس کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت اگر همه چیز با معیار وَهْم و حس شناخته شود ناچار باید گفت وَهْم و حس نیز محسوس و موهوم خواهد بود. بلکه اگر ملاک اصلی و اساسی شناخت را وَهْم و حس به شمار آوریم عقل را نیز باید در زمره ی موهومات و محسوسات بدانیم! چگونه می‌توان عقل را در زمره ی موهومات و محسوسات به شمار آورد، در حالی که عقل حاکم غیر معزول بوده و همواره تشخیص و تمایز میان وَهْم و موهوم، حسّ و محسوس و سایر امور را به عهده گرفته است؟ ابن سینا از راه اثبات کلی طبیعی نیز به این مبحث قوت بخشیده و بطلان تصور وَهْم آمیز مردم عامی را در این باب نشان داده است. شیخ الرئیس نخستین کسی است در عالم اسلام که از «انسان معلق» در فضا سخن گفته و با این فرض عجیب و جالب توجه نه تنها به مسئله ی تجرد نفس مدد رسانده، بلکه علم حضوری و آگاهی همیشگی انسان به خویشتن خویش را نیز مطرح کرده است. ما در اینجا قصد نداریم نظریات ابن سینا را در این باب به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

آنچه اکنون در اینجا مطرح است، این است که ابن تیمیه با همه ی کوشش و تیزهوشی که در مورد مسائل کلامی از خود نشان می‌دهد، به حکم اینکه با فلسفه دشمن و بیگانه است، از سخنان ناسازگار و کلمات ناهماهنگ پرهیز نکرده و در باب اصول عقاید تا سرحد یک عامی‌امی تنزل یافته است. آنچه موجب تأسف است، این است که این گونه اشخاص را نمی‌توان حتی با

یک عامی و امی برابر و هم طراز دانست زیرا شخص عامی به حکم فطرت پاک و اندیشه ی صاف و ساده ی خود، اگر مسائل را به طور عمیق و برهانی نمی داند، از گوش شنوا و توجه به اهل حکمت برخوردار است. ولی کسانی که فضای فکری خود را با اغراض گوناگون آکنده کرده و جمود بر ظواهر را بر اساس مصالح موهوم، وجهه ی همت خویش ساخته اند، هرگز نمی توانند از این حجابها خارج شوند.

ستیز با فلسفه و مخالفت با حکمت بیشتر به علت این است که اشخاص انفتاح فکر و تعالی اندیشه را با منافع عاجل و مصالح زودگذر خود در جریان حیات و زندگی روزمره ی ناسازگار می بینند. این جریان ماجرابی گسترده را شامل می شود که به یک زمان خاص و دوره ی معین محدود نمی شود. (117)

- 1- . . . () . . . 425 1 . -2 . 35 1 -3 .34-36 -4 . 240 5
- 1246/644 1315/715 -5 . 141 1 216 27 -6 .196 42 1 -7 . 1
- 217 -8 . 193 27 -9 .41 1 -10 . JASP 1957 2 -11 . 68 3 -12 .)
- (1085/478) -13 ./ (1076/469) . 548-9 . -14 . -15 .181 1 387
- 16 . 62 -17 . 1905/1323 -18 . 745/128 19 60 1 -19 . 185 1
- 1443 105 2 427 -20 .(685-743/66-126) -21 . 63 392 -22 . /58 471 .IOL.Loth.
- 23 . 144 4 -24 . 425 1 -25 . 172 1 -26 .(947-1022/336-413) -27 . [. -
- 5 174 -28 .(1067/460) -29 . 172-74 1 -30 .(868/255) -31 . 172-4 1 -32 .
- 33 178 -34 .1 -35 .36-37 .411 27 Supra, p.798. 54 1995 -38 .()
- 2 () 428 1 -39 .428-29 1 -40 .428-29 1 H. Laoust, "The positive content of his theodicy" s, Cairo, 1937, Vol.e d"lbn Taimiya, Memoirespubliodic
- 41-43. LXIII; pp.431-43. 74-87 -42 .50 -43 .6 3 -44 . « » Dokumenta Islamica : « »
- 45-47 .87 1 -48 .86 -49 .89 -50 .4 -51 .180 7-14 8 -52 .139 1358 « » Inedita, Akademie Verlag, Berlin, 1952, pp. 155. et sqq. 45-
- 47 .87 1 -48 .86 -49 .89 -50 .4 -51 .180 7-14 8 -52 .139 1358
- 53 39 -54 .39 -55 .32-39 -56 .240 88 -57 .298 92 -58 .298 -59 . 168 -60 .200
- 61 .122-26 -62 .126 -63 . 137 -64 . 138144 -65 .246-545 -66 .256
- 67 267 -68 . 278-83 -69 .316 -70 .337-40 -71 .56 -72 .83 -73 .324 -74 .
- 75 .344 -76 . 351 -77 .16 -78 .50 -79 . 76 : -80 .77-79 -81 . 197 1
- 81 . 197 1 -82 . « » . -83 . « » -84 .183 1 -85 . 52 -86 .53 -87 .111 1 -88 .57
- 89 . 65 -90 . 1877 -91 .18 1 -92 .250 1 -93 .7 -94 .106-08 4 -95 .116
- 96 . 114 4 : . -97 .124-26 4 -98 .66 1 -99 .67 -100 .
- 101 .102 -102 .6 4 -103 .6 4 : -104 .163 -105 .6 4 -106 .17 -107 .58
- 135-37 14 : . . ()1946 -108 . -109 .18 -110 .289-317 1367
- 110 2 -111 .257 -112 .255 -113 .16-14 -114 .252 -115 .252 -116
- 1379 -116 .55-62