

عقايد ابن تيميه

عقاید ابن تیمیه

ابن تیمیه به مخالفت با برخی عقاید مسلمانان شیعه و سنی برخاست. ابن تیمیه در فقه تابع مذهب حنبلی است. او بزرگان و اندیشمندان جهان و حکمای بزرگ اسلام را به باد انتقادهای تند گرفت. متکلمان را قبول نداشت و ادعا می کرد فلاسفه حقیقتی را ثابت نکرده و اهل بدعت می باشند. در این مقاله دانشنامه ای، عقاید ابن تیمیه و نظریات فقهی وی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ابن تیمیه علاوه بر مذهب حنبلی که مذهب وی بود، به تحقیق در مذاهب فقهی و علم کلام و اصول اعتقادات نیز پرداخت و بر خلاف اکثر معاصران خود فلسفه و حکمت هم آموخت و با ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد.

کسی که آثار او را مطالعه می کند و اطلاعات او را در معارف اسلامی از فقه و حدیث و کلام و لغت و تفسیر می بیند، انتظار دارد که در بلند نظری و تعصب ستیزی نیز فردی برجسته باشد و گرد تعصبات و فرقه گراییهای زمان خود نگردد، اما او در حدود عقاید مذهب خانوادگی خود (حنبل) محدود و محصور مانده و در مجادلات و مباحثات کلامی از ازه انصاف به دور افتاده و به مخالفان خود با سلاح اتهام حمله کرده است. البته او در این کار همانند بغدادی مولف الفرق بین الفرق و ابن حزم اندلسی مولف الفصل چندان تند نرفته و همه جا از سلاح تکفیر استفاده نکرده است.

ابن تیمیه آنچه را که خوانده و یاد گرفته است، در دفاع از اصول حنابل و محدثان به کار می برد و فقط آنان را اهل نظر یا به تعبیر خودش «نظار» می خواند و بزرگان اندیشه جهان و حکمای بزرگ اسلام را به باد انتقادهای سخت و عنیف می گیرد و حتی بر اشعری و غزالی و فخر رازی بی محابا می تازد و تنها در بعضی از مسائل فقهی از خود استقلال رأی نشان می دهد. ابن تیمیه متکلمان را اهل بدعت می داند و می گوید فلاسفه و متکلمان حقیقتی را ثابت نکرده اند و اصولی که بنیاد نهاده اند با حقیقت مناقض و معارض است و آنها این اصول را بر آنچه پیغامبر اسلام آورده است، مقدم می دارند (مجموعه التفسیر، 360). می گوید بنابر عقیده فلاسفه پیغمبر حقیقت را به مردم نگفته، بلکه خلاف حقیقت را به ایشان گفته است تا نفع خود را در آن پندارند. ابن سینا و امثال او می گفتند با این که حضرت رسول از حقیقت آگاه بود، مخالف آن را بیان می کرد و مردم را به تخیل یا پندار می افکند (همان، 361)؛ ولی فارابی و امثال او معتقد بودند که پیغمبر اسلام حتی از حقیقت هم بی خبر بوده است و همچنانکه خود در پندار بود مردم را نیز به پندار می افکند، به عقیده ایشان فیلسوف از نبی برتر است و نبوت از سنخ رویاست. ابن تیمیه می گوید: متکلمان معتقدند که حضرت رسول می خواست مردم را از حقیقت آگاه سازد، اما عباراتی که بدین منظور بیان کرده است، دلالت صریح بر حقیقت ندارد و باید سخنان او را تأویل کرد. ملاحظه و قرامطه تأویل را فقط در حق خواص روا می داشتند. تمام این گروهها عقل را با نص و ظاهر قرآن و حدیث معارض می دانند. ابن تیمیه در این باب چهار اصل بیان می کند که محور همه عقاید و آراء او است: 1. عقل با قرآن و حدیث معارض نیست؛

2. عقل موافق قرآن و حدیث است؛ 3. عقلیات حکما و متکلمان که با نقل و سنت معارض باشد، باطل است؛ 4. عقل درست و صریح و خالص با اقوال حکما و متکلمان مخالف است (همان، 362). به عبارت دیگر ابن تیمیه با استدلالات عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف است و عقل را فقط در جایی معتبر می داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد. عقیده او همان گونه که در عنوان یکی از تألیفاتش آمده است «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول» است و این معنی را بارها در آثار خود گوشزد کرده است. او می گوید حتی در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی دلایل عقلی بیان می کند. (همان، 385).

او می گوید: اهل کلام دلالت قرآن و حدیث را به جهت ماهیت خبری و نقلی آن می دانند، و چون اعتماد بر صحت قول مخبر از خود خبر نمی توان استدلال کرد و باید آن را با عقل ثابت کرد. پس در نظر اهل کلام، عقل اصل است و علوم عقلی اولویت و اصالت دارند. جوینی (امام الحرمین) و غزالی و فخر رازی همه بر این عقیده اند.

در مقابل ایشان اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی معتقدند که قرآن تنها خبر نیست، بلکه شامل ادله عقلی هم هست، اما ادله ای که در قرآن آمده و به نظر ایشان همه ادله عقلی است، در حقیقت ادله عقلی نیست. بنابراین، سه عقیده درباره قرآن موجود است: عقیده کسانی که قرآن را مشتمل بر ادله عقلی نمی دانند؛ 2. عقیده کسانی که به وجود ادله عقلی در قرآن اقرار دارند، اما در تعیین این ادله و فهم آن اشتباه می کنند؛ 3. عقیده کسانی که این ادله را چنانکه باید می شناسند (همان، 386). در نظر او همه ائمه چهارگانه (مالک، شافعی، ابوحنیفه و ابن حنبل) در اثبات توحید و صفات به قرآن و حدیث استناد می کنند و به رأی هیچ کس و به عقل و قیاس هیچ کس گردن نمی نهند (همان، 387) و به همین جهت از گروه سوم هستند.

اما در قرآن و احادیث نبوی گاهی برای خداوند صفاتی ذکر شده است که ظاهراً حاکی از مشابَهت خداوند با بشر و حتی جسمانیت اوست، مانند اثبات دست برای خدا در آیه 64 از سوره مائده (5): «و قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیههم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء... و مانند «استواء» یا جلوس بر عرش، مثلاً در آیه 54 از سوره اعراف (7): ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش...؛ و یا در آیه 17 از سوره حاقه (69): ... و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانية؛ و مانند آمدن خدا در صف ملائکه، در آیه 22 از سوره فجر (89): و جاء ربک و الملک صفاً صفا. به عقیده ابن تیمیه این صفات که در قرآن برای خداوند ذکر شده است همگی صحیح است و تأویل بردار نیست؛ منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن فرموده است: ... لیس کمثله شیء... (شوری 11/42)، مجهول است.

پس اعتقاد ابن تیمیه در توحید خداوند و اثبات صفات که اساس عقاید دینی اوست، مبتنی بر دو اصل است: 1. آنچه «سلف» یعنی بزرگان صدر اسلام گفته اند، صحیح است و باید از آن پیروی کرد (ابن تیمیه از آن به «طریق سلف» تعبیر می کند)؛ 2. تأویل آیات به معنی اصطلاحی متأخر آن صحیح نیست و آنچه درباره «تأویل» در قرآن و حدیث و کلمات سلف آمده است، معنی دیگری دارد.

طریق سلف: ابن تیمیه در همه آثار خویش خود را پیرو سلف یعنی صحابه و تابعین و محدثان بزرگ قرن 2 و 3 ق/ 8 و 9 م می داند. به عقیده او سلف قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم و متکلمان ادوار بعد درک می کرده اند.

استدلال او این است که صحابه نزدیک ترین اشخاص به حضرت رسول بوده اند و قرآن به زبان

ایشان و برای فهم ایشان نازل شده است و درک و فهم قرآن و حدیث و سنت برای ایشان نازل شده است و درک و فهم قرآن و حدیث و سنت برای ایشان که معاصران و مستمعان آن حضرت بوده اند. امری مسلم و غیر قابل انکار است. او در «العقیده الحمویة الکبری» (1/425-426) می گوید که خداوند به فرموده خود دین و نعمت خود را برای حضرت رسول و اصحاب، کامل و تمام کرده است: ... الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا... (مائده 3/5) و: قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا و من اتبعني (یوسف 108/12). پس محال است که مسأله ایمان به خدا و علم به او و صفات او در قرآن و حدیث مبهم و مشتبه فرو گذاشته شود و خداوند میان آنچه از صفات و اسماء بر او واجب یا ممتنع است فرق ننهد. چگونه می توان پذیرفت که خدا و رسول و اصحاب او قول و اعتقاد درباره خدا را چنانکه باید، استوار نکرده باشند؟ و محال است که اصحاب رسول الله در این باره چیزی ندانند و متأخران در این باره از سابقان و سلف دانتر باشند. او می گوید که بعضی از جهال می پندارند راه سلف درباره فهم صفات و اسماء خدا سالم تر است، ولی راه خلف و متأخران استوارتر و علمی تر. اما بیشتر این اشخاص بدعت گذارند، راه فلاسفه را بر راه سلف ترجیح می دهند («العقیده...»، 1/427). به عقیده او متکلمان از علم و معرفت به خدا آگاهی ندارند و در میان ایشان از این بهترین قرنها خوانده است، چگونه می توان گفت که مردم آن قرن، یعنی اصحاب آن حضرت، جوجه فیلسوفان (افراخ المتفلسف) و پیروان هنود و یونانیان و مجوس و مشرکان و یهود و نصارا و صائبین کمتر می دانسته اند، و این طوایف آگاه تر از اهل قرآن و ایمان بوده اند؟ (همان، 1/428-429).

با این مقدمه، ابن تیمیه همه صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است، صحیح و درست می داند و تأویل آن را جایز نمی شمارد و برای فرار از تهمت تشبیه می گوید: همه این صفات درست و بر حق است، اما کیفیت آن مجهول است. او بودن خداوند بر فراز آسمانها و جلوس او بر عرش را صحیح می داند و به آیات «... الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه...» (فاطر 10/35)، «تخرج الملائکة و الروح الیه...» (معارج 4/70) و «الرحمن علی العرش استوی» (طه 5/20) و موارد دیگر استناد می کند. همچنین به معراج حضرت رسول و نزول ملائکه از سوی خدا بر زمین و امثال آن استدلال می کند. او می گوید: هیچ یک از صحابه و تابعین و ائمه السلام در نص و ظاهر این آیات اختلاف ندارند و هیچ یک از ایشان نگفته است که خدا در آسمان بر عرش نیست. او می گوید: همه سلف، خدا را در آسمان می دانستند و مانند متکلمان و متأخران نگفته اند که «خداوند در همه جا هست و نسبت او به مکانها یکی است» و نگفته اند که «خدا نه در داخل عالم است و نه در خارج آن» و یا «خداوند قاب اشاره حسی نیست». او بر این معنی اخیر (قابل اشاره حسی بودن خدا) استدلال می کند که حضرت رسول در حجت الوداع انگشت خود را به سوی آسمان، یعنی به سوی خدا، بلند کرد و فرمود: «اللهم اشهد...». بنابراین، خداوند در آسمان است و قابل اشاره حسی است.

اومی گوید: چگونه می توان پنداشت که اصحاب رسول الله این نصوص روشن را نفهمیده باشند، اما ایرانیان، یونانیان، یهودان، نصارا و فیلسوفان عقیده صحیح را دریابند و برای امت اسلامی بیان کنند؟ از سوی دیگر، اگر صحابه این نصوص را در نیافته باشند، پس باید چنین پنداشت که قرآن قابل فهم نیست و خداوند مردم را بدون کتاب و هدایت و ارشاد رها کرده است، و معنی چنین سخنی این است که مردم معرفت خدا و صفات او را در قرآن و حدیث نجویند و از سلف و اهل سنت نپرسند، بلکه به عقول خود رجوع کنند («العقیده...»، 1/433). به گفته او کسانی که صفاتی مانند بودن خداوند بر فراز آسمان و بر بالای عرش، و قابل اشاره

قابل رویت بودن او و صفات دیگر را از او نفی می کنند، در حقیقت به «تعطیل ذات از صفات» قائلند. اینان این عقاید را از طریق جهمیه از یهود و نصارا و صابئین فرا گرفته اند. به عقیده او فلاسفه یا از صائبه هستند و یا از مشرکین، یعنی یونانیان که به خدایان متعدد قائل بودند. ابن تیمیه می گوید: پس از آنکه در قرن 2 ق/8م کتابهای یونانیان به عربی ترجمه شد، فتنه بالا گرفت و در قرن 3ق عقاید جهمیه در عالم اسلام منتشر شد و ائمه دین با آن به مخالفت برخاستند. بشر مریسی (د 218ق/833م) از جهمیه قرآن و حدیث را با رأی خود تأویل کرد و تأویلاتی که امروز از صفات خدا می کنند، مانند تأویلات ابن فورک، فخر رازی، ابوعلی جبائی، قاضی عبدالجبار همدانی و غزالی، همه همان تأویلات بشر مریسی است، اما گاهی در کلام این اشخاص سخنانی در رد تأویل و ابطال آن نیز دیده می شود و گاهی سخنان خوب هم گفته اند («العقیده...»، 1/435-436).

تأویل در نظر ابن تیمیه: در نظر ابن تیمیه عقل هیچ معارضه و مخالفتی با نصوص قرآن و حدیث ندارد و بنابراین تأویل به معنی اصطلاحی آن، مورد پیدا نمی کند. به گفته او تأویل، صرف لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح با ذکر دلیل است، یعنی بازگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنی دیگری که ظاهر لفظ آن را نمی رساند. تأویل به این معنی در موردی است که الفاظ و ظواهر قرآن و حدیث معارض و مخالف با عقل به نظر می رسد و شخص نقل را و ظواهر کلام خدا و رسول را مطابق عقل تأویل می کند تا با آن مخالفت نداشته باشد، که در حقیقت، در این موارد نیز اصلاً تعارضی میان نقل و عقل وجود نداشته است. تأویل بدین معنی کار کسانی است که عقل و نقل را در بسیاری از موارد متعارض و متناقض می دانند و از همین رو استدلال می کنند که در صورت تعارض عقل و نقل یا باید هر دو را پذیرفت که در آن صورت باید جمع میان نقیضین کرد و یا باید نقل را مقدم داشت که در آن صورت باید به محال و ممتنع تن در داد، زیرا آنچه مخالف عقل باشد محال و ممتنع است. در نظر این اشخاص عقل اصل و پایه نقل است و در صورت نفی عقل نفی نقل هم لازم می آید. پس راهی نمی ماند جز آنکه عقل را مقدم بدارند. ابن تیمیه می گوید: فخر رازی و پیروان او این استدلال را به منزله قانون کلی برای مراجعه به قرآن و حدیث قرار داده اند. او می گوید: دیگران هم هر یک قانونی درباره گفتار انبیاء آورده اند و جامع همه آنها این است که آنچه خود با عقول خود دریافته اند، اصل است و کلام خدا و حدیث رسول باید تابع عقول آنها باشد و چنانچه این کلام و حدیث با عقول ایشان مخالف باشد، باید آنها را مطابق عقول تأویل کرد. خوارج، مرجئه، و عیدیه و شیعه اهل بدعتند و بعدت خود خود را اصل می دانند یا با نقل روایتی کاذب از حضرت رسول آن را اصل می شمارند، اما جهمیه و فلاسفه عقایدی ابراز می کنند که مخالف فرموده انبیاست و در فهم نصوص انبیاء و قرآن و حدیث دو روش در پیش گرفته اند: روش تبدیل و روش تجهیل. آنها که روش تبدیل را در پیش گرفته اند بر دو دسته اند: اهل وهم و تخییل و اهل تحریف و تأویل (نک: ابن تیمیه، موافقة... 1/33). اهل وهم و تخییل می گویند: آنچه در قرآن از صفات خدا و روز بازپسین و بهشت و دوزخ آمده است، با واقعیت مطابقت ندارد و فقط برای مصلحت مردم چنین گفته شده است تا با اعتقاد به این گونه امور از کارهای زشت بیرهیزند و به کارهای نیک روی آورند. این دروغی است مصلحت آمیز که به سود جامعه و مردم است. اینها اهل تأویل نیستند، زیرا همان ظواهر آیات و احادیث را می پذیرند، ولی می گویند: این ظواهر آیات و احادیث همه کذب و باطل و برای صلاح مردم است.

بعضی از اشخاص می گویند: پیغمبر از واقعیات آگاه بود، ولی برای مصلحت جامعه خلاف آن را گفته است. گروهی دیگر از این اشخاص می گویند: پیغمبر خود از حقیقت آگاه نبود، «نظا فلاسفه» حقیقت را می دانستند و به همین جهت فیلسوف کامل همچنین ولی کامل در نظر

ایشان از انبیاء برتر و والاتر است. از این گروه است محیی الدین ابن عربی طائی که خاتم الاولیاء را بر انبیاء رجحان می نهاد، و از این قبیلند فارابی و مبشر بن فاتک که فیلسوف را بالاتر از نبی می دانستند. اما ابن سینا و نظایر او می گفتند که پیغمبر حقیقت را می دانست و او از فیلسوف افضل و برتر است، زیرا او آنچه فیلسوف می داند، می داند و ولی آنچه پیامبر می داند، فیلسوف نمی داند.

فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا، سهروردی و ابن رشد؛ صوفیانی که از قدمای متشرع خود منحرف شده اند، مانند ابن عربی، ابن سبعین، ابن طفیل؛ اخوان الصفا؛ باطنیان مانند ملحدان اسماعیلیه و... همه از اهل وهم و تخیلند. بعضی فقط در مسله صفات خدا با اینان موافقند، اما درباره معاد با ایشان موافق نیستند، یعنی می گویند: آنچه در قران درباره معاد آمده است، واقعیت دارد و خلاف ظاهر مراد نیست. بعضی هم فقط در مورد صفات خبری، مانند استوا بر عرش اعتقاد دارند که ظاهر آیات مراد نیست، اما درباره صفات دیگر چنین عقیده ای ندارند (همان، 34-33/1).

اهل تحریف و تأویل می گویند که آنچه از صفات و اخبار درباره خدا گفته شده است، ظاهر آن مراد نیست و باید با اجتهاد و به کار انداختن عقل به مراد خداوند پی برد. این اشخاص آیات و احادیث را مطابق رأی و عقیده خود تأویل می کنند و در این تأویل معانی کلامت را از آن گونه که شناخته شده است با توسل به استعاره و مجاز و نظایر آن بر می گردانند و بدین سان انواع تأویلات درباره این گونه آیات و احادیث پدید می آید. بسیاری از آنان می دانند که تأویلات ایشان در حقیقت مراد و مقصود پیغمبر نبوده است، زیرا مقصود آنها تأویل، دریافت مراد متکلم که خدا و رسول باشد، نیست، بلکه به قصد توجیه عقاید خود می گویند که ممکن است مراد خدا و رسول این باشد. اما اگر کسی مقصودش از تأویل، بیانمراد و مقصود متکلم نباشد بلکه کلام او را مطابق میل و عقیده خود تأویل کند، کاذب است. بیشتر متکلمان چنین روشی دارند و مذاهب معتزله و کلابیه و سالمیه و کرامیه و شیعه بر این گونه تأویل استوار است (همان، 35-34/1). وی می گوید: اگر سخن اینان درست باشد، باید بپذیریم، که خداوند آیاتی درباره صفات خود نازل فرموده که حضرت رسول معانی آنها را نمی دانسته است و جبرئیل و سابقین در علم نیز از معانی آنها آگاه نبوده اند و معانی احادیثی را که درباره صفات است نیز نمی دانسته اند.

به بیان دیگر خداوند سخنانی گفته است که معانی آنها دانسته نیست و جز خدا کسی آنها را در نمی یابد. به همین جهت ابن تیمیه این گروه را «اهل تجهیل» می خواند. دلیل این اشخاص در مورد اینکه معانی بعضی آیات را جز خدا کسی، حتی خود حضرت رسول، نمی داند، این آیه است: ... فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من ربنّا... (آل عمران/7/3). این اشخاص در قرائت این آیه بر «لا الله» وقف می کنند و در این صورت معنی آن چنین می شود که تأویل آیات متشابه را جز خدا کسی نمی داند. ابن تیمیه می گوید که بیشتر «سلف» بر «لا الله» در آیه مذکور وقف کرده اند و آن در حد خود درست است، اما کسانی که به این آیه استناد جسته اند، پنداشته اند که مقصود از تأویل معنی اصطلاحی رایج در نزد متأخران است، یعنی عدول از معنی ظاهری به معنی دیگری که از لفظ بر نمی آید، و این اشتباه است (ابن تیمیه، موافقة...، همان، 36-35/1؛ نک: «الا کلیل»، 17/2). ابن تیمیه می گوید: تأویل به سه معنی است: 1. معنی اصطلاحی متأخران که بر گرداندن لفظ از ظاهر آن است و به این معنی دلالت لفظ بر ظاهر آن تأویل نیست، بلکه تأویل آن است که مخالف معنی و مدلول کلمه باشد. کسانی که می گویند تأویل آیات مذکور را جز خدا کسی نمی داند، این معنی را در نظر داشته اند؛ 2. تأویل به معنی تفسیر کلام چه با ظاهر موافق باشد چه نباشد. غالب مفسران تأویل را

به این معنی گرفته اند و در آیه مذکور بر روی «و الراسخون فی العلم» وقف کرده اند، که در آن صورت معنی آن چنین می شود: تأویل آن را جز خدا و استواران در دانش کسی نمی داند. ابن عباس، مجاهد، محمد بن اسحاق، ابن قتیبه و دیگران بر این عقیده اند و به همین جهت همه آیات را تفسیر کرده اند. به عقیده ابن تیمیه هر دو گونه وقف در آیه مذکور درست است و ابن عباس هر دو وقف را جایز دانسته است؛ 3. تأویل، حقیقت و واقعیت مدلول کلام است تا آنجا که با ظاهر مخالف نباشد، مثلاً آنچه خداوند از خوردن و نوشیدن و پوشیدن در بهشت گفته است همه به همان معنی شاهر این کلمات است، اما حقیقت این طعام و شراب و لباس و خوردن و نوشیدن و پوشیدن در بهشت بر کسی معلوم نیست، و بر همه جز بر خدا مجهول است و کسان یکه در آیه مذکور بر روی «لا الله» وقف می کنند، این معنی را از تأویل فهمیده اند. شاهد دیگر آیه 100 از سوره یوسف (12) است: یوسف در خواب دیده بود که 11 ستاره با آفتاب و ماه پیش او سجده کرده اند. هنگامی که سالها بعد از آن یوسف پدر و مادر خود را بر تخت نشانند و همه برادران به خاک افتادند، یوسف خطاب به پدر گفت: یا ابت هذا تأویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقاً... مراد از تأویل در اینجا خلاف ظاهر نیست، بلکه مقصود حقیقت آن رویاست. او گفت: این حقیقت رویای من بود که یازده برادر و پدر و مادرم بر من سجده کنند و این همان تأویل رویاست بی آنکه با ظاهر آن مخالف باشد. تأویل آن رویا یعنی حقیقت آن را در آن هنگام کسی جز خدا نمی دانست، اما معنی ظاهری آن روشن بود، بنابراین ابن تیمیه تأویل به معنی اصطلاحی متأخران را در قرآن روا نمی دارد و معتقد است که همه اهل علم معانی آیات و احادیث را اگرچه از متشابهات باشد، درک می کنند و مدلول ظواهر قرآن از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست و وجه و چشم معلوم نیست و آن را جز خدا کسی نمی داند (در صورت وقف بر الا الله)، و یا راسخون در علم هم آن را می دانند (در صورت وقف بر الراسخون فی العلم). ابن تیمیه از خود قرآن استدلال می کند که معانی قرآن برای فهم همه است، مانند آیه «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها» (محمد 24/47)، که این آیه شامل همه قرآن است نه قسمتی از آن (نک: «الا کلیل»، 14/2، 20، جم).

مساله صفات» ابن تیمیه با اعتقاد به دو اصل پیروی از سلف و توافق ظواهر قرآن و حدیث با عقل، یا اصل عدم تأویل به معنی اصطلاحی، به مساله صفات که یکی از مهم ترین مسائل کلامی میان اشاعره و معتزله است می پردازد و این مساله از عمده ترین مباحث در کتب و آثار اوست. پیروان سنت و حدیث و اشاعره مخالفان خود را نافیان و منکران صفات و «معطله» خوانده اند و متکلمان معتزلی مخالفان خود را متهم به اعتقاد به تعدد قدما و تشبیه و تجسیم کرده اند.

ابن تیمیه از طرفداران سرسخت اثبات صفات، به همان معانی ظاهری مذکور در قرآن و حدیث است. او مخالفان خود را متهم می کند که صفات کمال خداوند را منکرند و او را عالم و قادر وحی و مرید نمی دانند.

معتزله که در توحید ذات باری بسیار تند رو بودند، بیم آن داشتند که در صورت قائل شدن به صفات جدا از ذات معتقد بودند، متهم می کردند که به تعدد قدما (قدماى ثمانیه) اعتقاد دارند. علامه حلی دانشمند و فقیه مشهور شیعه در کتاب منهاج الکرامه این اتهام را بر اشاعره و پیروان سنت وارد کرده است. ابن تیمیه در کتاب منهاج السنه که رد بر منهاج الکرامه است، از این اتهام بر آشفته و صفحات متعدد از کتاب خود را به رد و انکار آن تخصیص داده است (1/233 به بعد).

قابل ذکر است که نه شیعه و نه معتزله منکر و نافی صفات خدا هستند و نه اشاعره قائل به

تعدد قدما و ترکیب ذات و صفات: نزاع میان فریقین در حقیقت لفظی است و الزامات مذکور بی معنی.

البته در خطبه اول نهج البلاغه آمده است: «و کمال التوحید نفی الصفات عنه»، اما این نفی صفات به آن معنی نیست که اشاعره و حنابله می گویند، بلکه به معنی نفی صفاتی است که بشر برای خدا تصور می کند، نه صفاتی که در قرآن برای خداوند ذکر شده است؛ زیرا هیچ کس نمی تواند منکر صفاتی که در قرآن برای خدا ذکر شده است، باشد، به این دلیل که در خطبه مذکور آمده است: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه». یعنی هر کس خدای را وصف کند، او را مقارن و مشابه چیزی قرار داده است. پس مقصود صفاتی است که بشر به خدا نسبت می دهد، نه صفاتی که در قرآن آمده است. خداوند در قرآن مجید بارها به صفات علم، حیات، قدرت، اراده، سمع و بصر وصف شده است، اما این اوصاف اوصاف مقارن و مشابه نیست، زیرا خود می فرماید: لیس کمثله شیء.

پس تهمتی که اهل سنت، و از جمله ابن تیمیه، بر شیعه و معتزله می زنند، نارواست و این طایفه هرگز نمی توانند منکر صفات خدا، بدانگونه که در قرآن آمده است، باشند. آنها می گویند: این صفات مشابه و نظیر صفات انسان نیست. همین جاست که ابن تیمیه و به گفته او «سلف» قدم مخالفت در پیش می گذارند و می گویند معانی این اوصاف همان است که ما درک می کنیم و هرگز قائل به تأویل به اصطلاح متأخران نیستیم؛ اما حقیقت و کیفیت این علم بر ما مجهول است و معنی لیس کمثله شیء همین است. اما ابن تیمیه در مسأله صفات به مخالفان خود تهمت وارد می آورد و در این اتهام از راه استقامت و اعتدال بیرون می رود. او در تفسیر سوره اعلی (مجموعه التفسیر، 129) می گوید: اهل سنت خداوند را به وجود و کمال وجود وصف می کنند و در مقابل، آنها (یعنی مخالفان اهل سنت از جهمیه و دیگران) کمال وجود او را نفی می کنند و این به نفی وجود او منتهی می شود. پس آنها از نظر عقل و شرع ممثله و مشبیه (به جهت وصف خداوند به عدم کمال) و یا معطله هستند.

این اتهام نه بر جهمیه وارد است و نه بر شیعه و معتزله، چگونه کسی که خود را از زمره مسلمین می شمارد، می تواند وجود خداوند یا کمال وجود او را نفی کند؟ پس این سخن ابن تیمیه اتهامی است بی اساس.

او در منهاج السنه (236/1) می گوید: ذات مجرد از علم و قدرت خدا نتواند بود، حتی وجود خارجی ندارد، اما در همان حال ذات خدا را با صفات او متلازم می داند. اگر او متوجه می د که دو شیء متلازم عین هم نیتسند و می توان هر کدام را به طور مجرد در نظر آورد، در می یافت که خود او به ذاتی مجرد از صفات قائل شده است، زیرا اگر مدعی شود که این دو در خارج نمی توانند از هم جدا شوند، نیازمند بودن یکی را به دیگری ثابت کرده است. اگر ذات را به صفات محتاج نداند خود به همان ذات مجرد که مخالف آن است، معتقد شده است و اگر ذات را به صفات محتاج بداند، علاوه بر اعتقاد به احتیاج در ذات خدا به مرکب بودن او نیز معتقد شده است که هم مستلزم احتیاج است و هم مستلزم شیء ثالثی است که ترکیب دهنده است. این همان اتهامی است که معتزله و شیعه بر اشاعره و اهل سنت وارد ساخته اند و ابن تیمیه با سعی در فرار از این دام، آن را بر خود سخت تر کرده است.

معتزله و شیعه معتقدند که صفات کمال در انسان کسبی است و به دلیل کسبی بودن عارضی است و به همین جهت قابل زوال است. با این قیاس می گویند اگر صفات کمال در خدا عارضی باشد، می توان گفت که قابل زوال است. پس برای فرا راز تشبیه و برای تحکیم تنزیه می گویند که صفات خدا عین ذات اوست و عارضی نیست، بی آنکه این اعتقاد مستلزم انکار صفات و تعطیل ذات از صفات باشد.

اشاعره و موافقان ایشان نمی توانستند اتحاد ذات و صفات را تصور کنند و می گفتند که قائل شدن به وحدت ذات و صفات در حقیقت قائل شدن به ذات مجرد از صفات است. برای فرار از این محذور صفات خدا را زائد بر ذات او و مانند ذات او قدیم دانستند، در نظر آنان این اعتقاد مستلزم قبول تعدد قدما نیست، زیرا آنان تلازم ذاتی دو شیء را مستلزم تعدد در خارج نمی دانند.

پس اتهامات طرفین به یکدیگر از الزاماتی است که هیچ یک از آنان به آنها معتقد نیستند و همه این اتهامات در مقام مخاصمه و عناد است که گاهی هم به تکفیر منجر می شده است، اما باید دانست که در این مساله معتزله و شیعه دقیق تر فکر می کردند و میان امور مادی و جسمانی و امور معنوی و مجرد فرق می گذاشتند و احکام یکی را بر دیگری بار نمی کردند. بر خلاف مخالفانشان، مخصوصاً حنابله و کرامیه که نمی توانستند امور غیر جسمانی و غیر مادی و مجرد را تصور کنند و اصلاً ذات غیر جسمانی و غیر مادی را منکر بودند. در این باره بعضی از بزرگان اشاعره مانند جوینی، غزالی و فخر رازی عمیق تر از مخالفان خود بودند.

اعتقاد نداشتن حنابله و کرامیه به موجودات غیر مادی سبب شده است که شیعه و معتزله آنان را به تجسیم و تشبیه متهم سازند، چنانکه علامه حلی در منهاج الکرامه چنین کرده است (ابن تیمیه، منهاج السنة، 1/238 به بعد). ابن تیمیه در جواب این اتهام به طرق و وسایل را زیاد متوسل می گردد و به توضیح معنی جسم در لغت و قرآن و فلسفه و کلام می پردازد و می کوشد به این اتهام پاسخ دهد، ولی ظاهراً توفیقی نمی یابد و می گوید: کسانی که مانند نظار کرامیه و دیگران خدا را جسم می دانند، در معنی جسم نظری دیگری دارند و آن را موجود قائم به نفس می دانند و از اجزاء لا یتجزا و ماده و صورت مرکب نمی دانند و اگر کسی خدا را جسم بداند و از جسم، موجود قائم به نفس قصد کند راه صواب پیموده است و اگر کسی او را تخطئه کند، تخطئه لفظی است (همان، 1/247). نیز از گفته های او بر می آید که مقصود قائلان به جسمیت خدا این است که او غلیظ و متراکم است و اگر کسی ادعا کند که جسم، قابل اشاره حسی است و هرچه قابل اشاره حسی باشد، مرکب است، دعوی او باطل است (همان، 1/248). معنی سخن او این است: کسانی که خدا را جسم می دانند او را غلیظ و متراکم می دانند. نتیجه پاسخهای او به علامه در این باب این است که او خدا را جسم می داند، اما می گوید: جسم از ماده و صورت یا جواهر فرد، مرکب نیست. اما این سخن متضمن تناقض است، زیرا ممکن نیست که چیزی غلیظ و متراکم و به قول او «کثیف» باشد، اما مرکب نباشد.

در جای دیگر این نزاع را مطرح می سازد که آیا ممکن است موجودی قائم به نفس باشد، اما قابل اشاره حسی و قابل رویت نباشد؟

در پاسخ می گوید که در این بارزه سه قول است: یکی آنکه چنین موجودی اساساً ممتنع است، اما در واجب الوجود ممتنع نیست؛ سوم آنکه چنین چیزی هم در میان ممکنات و هم در واجب الوجود امکان پذیر است. این قول آخر از بعضی فلاسفه و پیروان ایشان است و آنها چنین چیزی را (یعنی موجودات قائم به نفس غیر قابل اشاره حسی و غیر قابل رویت را) مجردات و مفارقات می خوانند؛ اما بیشتر خردمندان می گویند: چنین چیزی در خارج (اعیان) وجود ندارد و فقط در اذهان است؛ فلسفه گرایان که خود را منتسب به اسلام می نمایند، چنین موجوداتی را عقول و نفوس مجردة غیر مادی می دانند و می گویند: فرشتگان از این قبیل هستند. اما اهل ملل و ادیان و کسانی که فرشتگان را از طریق کلام خدا می شناسند، به قطع و یقین می دانند که فرشتگان مجردات نیستند (یعنی مادی و جسمانیند)، زیرا فرشتگان از نور آفریده شده اند و نور جسمانی است. جبرئیل به صورت دحیه کلبی بر پیغمبر نازل می شد و فرشتگان در روزهای بدر و خندق و حنین برای یاری به حضرت رسول به زمین فرود آمدند. فرشتگان از قبیل قوا هم

نیستند و جبرئیل فرشته ای جدا و غیر از حضرت رسول است (منهاج السنة، 243/1). پس ابن تیمیه معتقد است که موجود قائم به نفس غیر قابل اشاره حسی و غیر قابل رویت وجود خارجی و ساخته و پرداخته ذهن است. این همان جسمانی بودن و مادی بودن خداست که ابن تیمیه می کوشد که حنبله را از آن مبدا سازد، و برای فرار از تهمت مخالفان به معانی قرآنی و لغوی و فلسفی جسم متشبه می شود و از اقرار صریح به تجسیم تحاشی می کند (همان، 244/1 به بعد).

نظیر این معنی است آنچه ابن تیمیه در منهاج السنة از امام احمد بن حنبل نقل کرده و آن را شاهی برای تأیید گفتار خود آورده است: احمد بن حنبل وحدانیت خدا را به وحدت درخت خرما تشبیه می کند و می گوید: آیا این درخت خرما دارای ساق و پوست و برگ و تنه و شاخ و جمار (پنیرک خرما) نیست؟ اما این درخت با همه این اجزاء واجب است و آن را «نخلة» می خوانند. ذات خداوند با صفات خود نیز چنین است (234/1). این بیان امام احمد همان معنی از می رساند که به موجب آن مخالفانش او را به تجسیم و تشبیه متهم ساخته اند.

به نقل از ابن تیمیه، امام احمد بن حنبل در تفسیر آیه «ذرنی و من خلقت وحیداً» (مدثر 11/74) دلیلی دیگر بر قول و اعتقاد خود می یابد؛ زیرا خداوند لید بن مغیره مخزومی را «وحید» خوانده است، با آنکه او مانند انسانهای دیگر دارای چشم و گوش و حلق و بینی و دست و پاست. پس خداوند هم که در قرآن خود را دارای دست و چشم و وجه خوانده است، به همین معنی واحد است. مقصود امام احمد و ابن تیمیه آن است که «وحدت» با داشتن اجزاء مبادید ندارد و اگر ما چیزی را واحد می نامیم مقصود وحدت تشخص اوست نه بساطت کامل او از جمیع جهات. وقتی که می گوییم «یک انسان» یعنی او وحدت شخصیت دارد و یا اگر گفته شود یک درخت یا یک «نخل» یعنی دارای وحدت از جهت شخصیت است و کثرت اجزای آنها خللی در وحدت آنها وارد نمی آورد، و خدا هم چنین است.

اما «وحید» در آیه مذکور به معنی واحد نیست و وحدت تشخص در آیه مذکور محصلی نمی دهد، و همان گونه که بیشتر مفسران گفته اند در آیه مذکور «وحید» به معنی «تنها» است و مقصود آن است که او نخست تنها بود و بعد دارای زن و فرزند و مال و منال گردید؛ به دلیل آنکه در آیات بعدی می فرماید: و جعلت له مالا ممدودا. و بنین شهودا (مدثر 13/74، 12).

اما مخالفان حنبله می گویند که ترکیب از اجزاء مستلزم احتیاج و افتقار مرکب به اجزای خویش است و اگر ذات خداوند مرکب باشد، لازم آن احتیاج ذات او به اجزای خویش است و این با معنی خدایی و با معنی و صفت «غنی» بودن که در قرآن ذکر شده است، منافات دارد یعنی بنابر قول مذکور خداوند محتاج به «غیر» است.

ابن تیمیه در پاسخ، از معانی لغوی «غیر»، «ترکیب»، «جزء» و «احتیاج» استعانت می جوید تا موافقان خود را از محذوراتی که از قول مذکور و از اعتراض برای آنان پیش می آید، رها سازد. او می گوید: لفظ «غیر» مجمل است و سه معنی دارد: یکی آنکه دو «غیر» در زمان و مکان از هم جدا باشند؛ دوم آنکه دو غیر عین یکدیگر نباشند و سوم آنکه یکی مجهول و دیگری معلوم باشد. چون لفظ «غیر» مجمل است، استعمال آن در استدلال درست نیست و به همین دلیل است که به قول ابن تیمیه، امام احمد بن حنبل نگفته است که علم خدا «غیر» خداست و یا بر عکس، و نیز به همین جهت امام احمد و موافقان او از اطلاق الفاظ ممل، نفیاً و اثباتاً، درباره خدا پرهیز می کنند. پس اگر مقصود از «غیر» چیزی باشد که به معنی مابین است، صفات خدا «غیر» خدا نیست به همین دلیل است که ارگ به صفات خدا سوگند خورند، صحیح است و مثل آن است که به خود خدا سوگند خورند، زیرا صفات او غیر او نیست. اما اگر کسی به غیر خدا سوگند یاد کند مشرک است.

اما ابن تیمیه با این بیان صفات خدا را عین ذات خدا دانسته است و این همان معنی است که خود او سخت از آن پرهیز می کند و پیروان این اعتقاد را «نافی صفات» و «معطله» می خوانند، زیرا صفات مباین ذات دلیل دوگانگی و غیریت است، پس باید صفات را عین ذات دانست و ازین روست که سوگند به صفات عین سوگند به ذات است.

درباره این استدلال که اگر صفات خدا عین ذات او نباشد، ترکیب ذات باری از ذات و صفات لازم می آید و خداوند مرکب می شود و مرکب به اجزاء خود محتاج است، ابن تیمیه می گوید: احتیاج مرکب به اجزای خود به این معنی نیست که اجزا مرکب، آن را ساخته اند و یا بدون آن می توانند موجود باشند، بلکه به این معنی است که مجموع یا مرکب، بدون وجود اجزاء موجود نمی شود، همچنانکه ذات بدون خود ذات موجود نمی شود؛ و اگر کسی بگوید چون ذات بدون خود موجود نمی شود پس محتاج به خود است، سخنی بیهوده گفته است. همین طور اگر بگوید چون ذات، بدون اجزای خود موجود نمی شود پس محتاج اجزای خویش است، سخنی بی معنی گفته است، مانند آنکه کسی بگوید: عدد ده به خود ده یا به هر یک از آحاد عدد ده محتاج است (منهاج السنة، 1/246).

این گفته ابن تیمیه ظاهراً درست نیست، زیرا احتیاج ذات به خود سخنی بی معنی و بوج است، اما احتیاج ذات مرکب به اجزاء خود گرچه سخن حشو و زائد و خالی از فایده ای است، ولی بی معنی نیست. همین سخن که ابن تیمیه می پذیرد و می گوید: ذات مرکب بدون اجزا موجود نمی شود، به معنی افتقار و احتیاج است، اما ابن تیمیه می گوید: ذات و اجزاء در خارج با هم موجودند و افتراق آنها امری ذهنی است و به همین جهت احتیاج هم امری ذهنی است. به گفته ابن تیمیه کسانی که صفات را عین ذات و یا عین یکدیگر می دانند، سفسطه می کنند، زیرا این سخن مانند آن است که بگویند سیاهی عین سفیدی و سیاه عین سفید است (همانجا). ولی باید متوجه بود که این سخنان در مورد صفات معنوی مانند دانایی، توانایی و اراده و مانند آنها گفته شده است، نه در صفات جسمانی و مادی مانند سیاهی و سفیدی. در انسان در مراتب علیای نفس، دانایی عین توانایی و توانایی عین اراده است و این قبیل صفات در انسان اگرچه از لحاظ مفهوم و معنی جدا از یکدیگرند، اما از لحاظ مصداق یکی هستند و اگر در انسان چنین باشد، در ذات احدیت و در کمال معنویت و تجرد است، به طریق اولی چنین است. ابن تیمیه چون به امور غیر جسمانی و غیر مادی معتقد نیست و چنین اموری را بر ساخته ذهن می داند، ناگزیر است که سیاهی و سفیدی را با علم و قدرت مقایسه کند، یعنی صفات و اعراض جسمانی را مانند صفات معنوی و روحانی بداند.

جبر و اختیار: در مساله جبر و اختیار راه حلهایی که متکلمان پینشهاد کرده اند به جایی نرسیده است. اقوال علمای کلام همه در این باب مضطرب است و آنان نتوانسته اند پاسخ مثبت و منطقی برای این مساله پیدا کنند. ابن تیمیه چون به مشیت سابق الهی و به قضا و قدر معتقد است، نمی تواند به اختیار معتقد باشد و از سوی دیگر چون انسان را به ضرورت کتاب و سنت و وجدان مسئول اعمال خود می شناسد، نمی تواند با جبریان موافق باشد و از این رو با جهمیه که جبری محض بودند، مخالف است و اشاعره را نیز جبری می داند و راه حل آنان را در این مسله که به «کسب» متوسل شده اند، به باد استهزاء می گیرد و این معنی در بیشتر آثار او دیده می شود، از جمله در موارد متعدد در منهاج السنة (مثلاً 2/16). اما راه حلی که خود ابن تیمیه پیشنهاد کرده است نیز مشکلی را حل نمی کند. او میان «فعل» و «خلق» فرق می گذارد و افعال انسان را فعل خود او، اما مخلوق خدا، می داند و بدین وسیله می خواهد هم به اختیار معتقد باشد (زیرا افعال انسان فعل و عمل خود انسان است) و هم بگوید که همه چیز مخلوق و آفریده خداست. اما چه فرق است بین فعل و خلق، و فعل انسان چگونه می تواند از

حوزه خلق و آفرینش الهی بیرون و مستقل بماند؟

علامه حلی در رد کسانی که همه افعال را - چه نیک چه بد - از خدا می دانند، گفته است که بنا بر این عقیده فرق میان کسی که خوبی کند و آنکه بدی کند، از میان بر می خیزد، زیرا فاعل هر دو خداست؛ و شکر و سپاس از کسی که به ما نیکی کرده و نکوهش از کسی که به ما بدی کرده است، صحیح نیست. زیرا هیچ کدام در کار خود اختیاری نداشته (نک: ابن تیمیه، منهاج السنة، 22/2). ابن تیمیه در پاسخ او می گوید: اشتراک دو فعل نیک و بد در این که هر دو مخلوق خدا هستند، موجب اشتراک آنها در همه احکام نمی شود، چنانکه خداوند نور و ظلمت هر دو را آفریده است اما احکام آن دو مشترک نیست؛ و بهشت و دوزخ یا لذت و الم را آفریده است ولی احکام آنها مشترک نیست.

ابن تیمیه در پاسخ مذکور اشیاء را با افعال خلط کرده و یکی را با دیگری قیاس کرده است. مسأله در اشتراک فعل زشت و فعل مستحسن از جهت انتساب هر دو به خداست، زیرا در صورت انتساب هر دو به خدا مسئولیت از انسان سلب می شود به فاعل و خالق آن که خداست بر می گردد و این صفت مسئولیت، میان خیر و شر و قبیح و مستحسن مشترک است. اما در انتساب اشیاء و امور عینی به خدا سخن از مسئولیت داشتن انسان و مثاب یا معاقب بودن او نیست.

ربط حادث به قدیم؛ چنانکه گفتیم، ابن تیمیه صفات را زائد بر ذات و قدیم می داند. این مسأله در ربط حادثان به قدیم که خداوند باشد، ایجاد اشکال می کند، زیرا خالقیت از صفات خداست و مانند صفات دیگر خدا به عقیده ابن تیمیه قدیم است، قدیم بودن صفت «خالق» مستلزم قدیم بودن مخلوق است، زیرا نمی توان گفت که خداوند از ازل خالق بوده است، اما مخلوقی نداشته است. خالقیت دائم به معنی دائم بودن مخلوق است و دائم بودن مخلوق به معنی قدست است، اگرچه این قدمت به قول فلاسفه «ذاتی» باشد و «زمانی» نباشد. اصلاً اگر خداوند علت موجه عالم باشد، «زمان» و «آن» در میان علت موجه و معلول موجب وجود ندارد و هر سخنی که در این باره گفته شود، خالی از معنی است. اما قدمت عالم چیزی است که ابن تیمیه و اشاعره از پذیرفتن آن سخت امتناع می کنند و غزالی فلاسفه را به سبب همین اعتقاد تکفیر کرده است.

در پاسخ به این مشکل، ابن تیمیه ذات خدا را علت موجه نمی داند، زیرا ایجاب و اضطرار با اختیار و قدرت منافات دارد و خداوند به اتفاق همه مسلمین فاعل مختار است. اما همین فاعلیت به اختیار هم چون از صفات خداوند است، قدیم است و نتیجه آنکه خداوند همیشه فاعل به اختیار بوده است، یعنی همیشه معلول و محدث داشته است که حاصل آن باز قدمت عالم است. ابن تیمیه برای حل این مشکل میان افراد حادثات و نوع حادثات فرق می گذارد و می گوید حکم افراد غیر از حکم نوع است. چنانکه اگر انسانی سیاه پوست باشد، دلیل سیاه پوست بودن نوع انسان نیست و همچنین است سفید پوست بودن یک فرد انسان. نوع انسان نه سیاه پوست است و نه سفید پوست. ابن تیمیه از این معنی چنین نتیجه می گیرد که اگرچه فرد فرد امور عالم حادث هستند، و این به ضرورت معلوم است، اما حادث بودن آن مستلزم حادث بودن عالم که به منزله نوع حوادث است، نیست؛ بنابراین نوع حوادث قدیم است و فرد فرد امور عالم حادث (منهاج السنة، 118/1 به بعد).

اما این راه حل ابن تیمیه با گفته های او در مواضع دیگر سازگار نیست، زیرا خود او بارها گفته است که کلی وجود خارجی ندارد و همه منطقیون بر این سخن اتفاق دارند. کلی طبیعی هم وجودش به معنی وجود افراد آن است. پس ادعای این که نوع حادثات قدیم است، ادعایی است بر وجودی ذهنی نه وجود خارجی، زیرا نوع جز در وجود افراد خود معنی ندارد.

چون قدمت صفت خالقتی در خدا مسلزم اقرار به تسلسل در حوادث است، ابن تیمیه این نوع از تسلسل را جایز می داند. اما می گوید: اگر تسلسل در علل و موثرات باشد، محال است، زیرا این نوع تسلسل موجب نفی علت العلل و علت اولی است و اگر این تسلسل به موثری که واجب بنفسه باشد، نرسد اصلاً وجود پیدا نمی کند، زیرا در این صورت هر محدثی خود حادث است و اگر عددی نامتناهی از مدثان حادث جمع شود، بدون محدث غیر حادث وجود پیدا نخواهند کرد.

اما در تسلسل آثار و حوادث سه قول است: یکی آنکه حوادث از آغاز و انجام نامتناهی و متسلسل هستند؛ دوم آنکه هم از آغاز و هم از انجام متناهی هستند و بنابراین تسلسل از آغاز و انجام یا در ماضی و مستقبل محال است؛ سوم آنکه تسلسل در آغاز یا در ماضی محال است، اما در مستقبل جایز و ممکن است. محال بودن تسلسل در آغاز و انجام قول جهم بن صفوان و ابوالهذیل علاف است. بیشتر متکلمان معتقدند که تسلسل در آغاز و ماضی محال، ولی در مستقبل جایز است؛ اما بیشتر اهل حدیث و بیشتر فلاسفه معتقدند که تسلسل حوادث در ماضی و مستقبل جایز است. این قول و عقیده خود ابن تیمیه هم هست، زیرا او صفات خدا، و از جمله موثر بودن و خالق بودن او را ازلی وابدی می داند و ناگزیر باید به تسلسل در ماضی و مستقبل اذعان کند، اما بنابراین عقیده ابن تیمیه ملزم است که به قدم زمانی عالم گردن نهد، اگر چه از آن استیحا ش دارد.

کلام الله: ابن تیمیه بارها در آثار خود درباره کلام الله و اختلاف مسلمین درباره مخلوق بودن یا مخلوق نبوده آن به بحث پرداخته است و در حقیقت این مساله از قرن 2 ق / 8 م تا زمان او یکی از مهم ترین مباحث علم کلام و به اصطلاح معرکه آراء بوده است.

ابن تیمیه درباره کلام اله اقوال مختلف را نقل می کند (منهاج السنه، 221/1): 1. کلام الله معانی است که بر نفوس افاضه می شود. بعضی می گویند این افاضه از عقل فعال است و بعضی می گویند از دیگری است. ابن تیمیه می گوید: این قول نخستین از صابئه و فیلسوفان پیرو ایشان مانند ابن سینا و از فلاسفه صوفی مشرب مانند اصحاب وحدت وجود است؛ 2. قرآن مخلوق است و خداوند آن را جدا از خود آفریده است. این قول شعیه امامیه متأخر و قول زیدیه و معتزله و جهمیه است؛ 3. کلام الله معنی واحد قدیم قائم به ذات خداست، ابن کلاب و اشعری بر این عقیده اند؛ 4. کلام الله حروف و اصوات مجتمع در ازل است، و این قول گروهی از اهل کلام و اهل حدیث است؛ 5. کلام الله حروف و اصوات، و حادث است و تکلم خداوند پس از آن صورت گرفته است که او متکلم نبوده است و این قول کرامیه و قول هشام بن حکم از شیعه و امثال اوست؛ 6. خداوند همواره از ازل هرگاه که خواسته، متکلم بوده است، و تکلم او به صوتی است که قابل شنیدن است. نوع کلام، ازلی و قدیم است، اگرچه خود صوت معین قدیم نیست، و این سخن ائمه حدیث و ائمه سنت است؛ 7. کلام خدا چیزی است که از علم و اراده قائم به ذات او حادث شده است؛ 8. کلام خدا متضمن معنایی است که قائم به ذات اوست و آن را دیگری آفریده است؛ 9. کلام الله میان معنی قدیم قائم به ذات اصواتی که در دیگران خلق می شود، مشترک است و این قول ابوالمعالی جوینی و اشاعره متأخر است.

این اقوال از آن جهت در اینجا از قول ابن تیمیه نقل شد که او جامع تر و مفصل تر از دیگران آنها را ذکر کرده است و ذکر آنها در حقیقت به عقاید و آراء او در این باب بر می گردد. ابن تیمیه می گوید که اقوال اهل سنت و حدیث در این خلاصه می شود که کلام الله مخلوق نیست و قرآن هم که کلام الله است، غیر مخلوق است. ابن تیمیه مدعی است که قول نخستین قول فلاسفه قائل به قدم عالم، و قول دوم قول جهمیه و عده ای از معتزله است. عقیده خود او این است که اگر کلام الله مخلوق و منفصل از او باشد، نمی تواند کلام الله باشد

و هنگامی می توان قرآن را کلام الله خواند که قائم به ذات او باشد. دلیل او این است که خداوند حرکات و افعال را در اشیاء و انسان، جدا از خود آفریده است و به همین جهت نمی توان خدا را به آن حرکات و افعال متصف دانست. اگر خداوند حرکت و فعل را در انسان آفریده است، نمی توان گفت خداوند متحرک است و اگر انسانی بخندد یا بگرید نمی توان گفت چون خدا آن را آفریده است، پس خداوند نیز می خندد یا می گرید. اما کلام خدا را به خدا نسبت می دهیم و می گوئیم کلام الله است، پس کلام الله مانند افعال و حرکات مذکور مخلوق و منفصل از او نیستند. خداوند در قرآن می فرماید: یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم. ...: روزی که زبان و دست و پایشان بر ضد ایشان گواهی دهد (نور 24/24)؛ آیا می توان این گواهی را چون خدا آفریده است به او منتسب کرد و گفت در حقیقت خدا گواهی می دهد؟ اصلاً اگر قول این اشخاص را با این قول که خداوند خالق همه اشیاء است جمع کنیم، باید بگوئیم که کلام همه مردم کلام خداست، زیرا آن کلامها همگی مخلوق و منفصل از خدا هستند. ابن تیمیه می گوید: اصحاب حلول از پیروان جهمیه، مانند ابن عربی، بر این عقیده اند و او گفته است:

و کل کلام فی الوجود کلامه سواء علینا نثره و نظامه

و در این صورت سخن فرعون که گفت: انا ربکم الاعلی (نازعات 24/79) باید سخن خدا باشد. به گفته او هیچ عاقلی نمی پذیرد که کلامی گفته شود، ولی قائم به متکلمش نباشد. او می گوید: احمد بن حنبل هم که به غیر مخلوق بودن کلام اله اعتقاد داشت، دلیلش این سخن حضرت رسول است که فرموده: اعوذ بکلمات الله تعالی التامات...؛ و معلوم است که کسی جز به خدا به چیز دیگر پناه نمی برد و استعاذه نمی کند. پس «کلمات الله» که حضرت به آن استعاذه کرده است، نمی تواند مخلوق باشد. خلاصه سخن ابن تیمیه در کلام الله این است که کلام الله از نظر نوع، قدیم و از نظر جزئیات، مانند قرائت قرآن توسط مردم در قالب حروف و اصوات، مخلوق و حادث است و خداوند به طور لایزال با مشیت و اراده خود متکلم بوده است. حسن و قبح: علامه در منهاج الکرامه گفته است که اهل سنت جایز می دانند که خداوند مرتکب فعل قبیح شود و واجب را فروگذارد؛ و جوزوا علیه فعل القبیح و الاخلال بالواجب. .. (ابن تیمیه، منهاج السنة، 124/1). ابن تیمیه در پاسخ می گوید: هیچ یک از مسلمین نگفته اند که خداوند مرتکب فعل قبیح می شود و یا واجب را فرو می گذارد، اما معتزله و شیعه هرچه را بر انسان تحریم می کنند، بر خداوند نیز تحریم می کنند و هرچه را بر انسان واجب می دانند، بر خدا نیز واجب می دانند و بنابراین برای خدا قانون وضع می کنند و او را با مخلوق یعنی انسان قیاس می کنند. پس معتزله و شیعه مشبهه در افعال هستند.

یعنی افعال خداوند را شبیهی افعال انسان می دانند و او را با بندگان یقیاس می کنند اما اهل سنت و آن گروه از شیعه که قضا و قدر الهی را می پذیرند، متفقند بر این که افعال خدا را به خلق تشبیه و قیاس نتوان کرد، یعنی آنچه بر انسان واجب است، بر خدا واجب نتواند بود آنچه بر ما حرام است بر خدا حرام نتواند بود و آنچه از ما زشت و ناشایست است بر خدا زشت و ناشایست نیست و آنچه از ما نیک و پسندیده است بر خدا نیک و پسندیده نتواند بود (لا ما قبح منا قبح من الله ولا ما حسن من الله حسن من احدنا)، و هیچ یک از ما را نسزد که چیزی را بر خدا واجب یا چیزی را بر او حرام کند (همانجا).

ابن تیمیه با این سخن خود در حقیقت قول علامه را تصدیق کرده است، زیرا می گوید آنچه از ما زشت و ناپسند است بر خدا زشت و ناپسند نیست و این بدان معنی است که خداوند فعلی را که از ما زشت و ناپسند است، می تواند به جای آورد و آنچه ما بر خود لازم و واجب می دانیم، بر خدا لازم و واجب نیست و این همان است که علامه گفته است: و جوزوا علیه فعل القبیح و

الاخلال بالواجب (همانجا).

پس مسأله بر می گردد به تعیین ماهیت حسن و قبح که اگر عقلی باشد، همان سخن علامه صحیح و الزام آور است و اگر حسن و قبح را عقل نتواند تشخیص دهد و زشتی و خوبی فعلی جز با شرع ثابت نشود، سوال بر می گردد به این که چرا خداوند امری را زشت و ناپسند شمرده است و اگر آن را زشت و ناپسند شمرده است چرا آفریده است؟ زیرا اهل سنت و از جمله ابن تیمیه معتقد به قدر هستند و افعال بندگان را مخلوق خدا می دانند و خداوند با آفریدن فعل زشت در حقیقت فعل زشت انجام داده است و عذر ابن تیمیه که خلق غیر از فعل است عذری است ناموجه و خلق و فعل در مصداق یک چیز هستند و اختلاف در مفهوم لفظ فعل و خلق مسأله را حل نمی کند. از سوی دیگر ابن تیمیه در همانجا می گوید: اما فی حق الله فلان القبیح ممتنع منه لذاته، یعنی درباره خداوند باید گفت که قبیح ذاتاً بر او محال و ممتنع است. باید پرسید که آن قبیح که بر خدا ممتنع است کدامست؟ قبیح عقلی است یا قبیح شرعی؟ هر کدام باشد، ابن تیمیه همان امری را که بر بندگان قبیح است بر خدا روا نداشته است و این همان تشبیه و قیاس خلق به خالق است و در این صورت ابن تیمیه خود از مشبهه در افعال خواهد بود و مشمول همان اتهامی می گردد که بر شعیه و معتزله وارد کرده است. همین سخن را درباره صفات نیز می توان گفت، زیرا اهل سنت و ابن تیمیه صفات را زائد و عارض بر ذات می دانند و این در قیاس با انسان و موجودات دیگر است، یعنی چون می بینند که مثلاً صفت علم و قدرت و اراده در انسان و غیر از ذات انسان است، می گویند در ذات خدا نیز چنین است، پس مخلوق را با خالق قیاس می کنند و خدا را در صفات به مخلوق تشبیه کرده اند. اگر در پاسخ بگویند: «لیس کمثله شیء» پس باید از قیاس صفات مخلوق به صفات خالق دست بردارند.

مسأله رویت خدا: اهل سنت و حدیث معتقدند که خداوند در روز رستاخیز دیده خواهد شد، ولی در این دنیا قابل رویت نیست. در برابر ایشان معتزله و شیعه معتقدند که خداوند به هیچ وجه قابل رویت نیست، زیرا مرئی بودن را از صفات و خواص اجسام می دانند و چون خداوند جسم نیست پس قابل رویت نیست.

ابن تیمیه از طرفداران سرسخت مرئی بودن خداوند در آخرت است و این به جهت احادیثی است که به قول او صحیح است. استدلال عقلی که ابن تیمیه بر مرئی بودن خدا می کند، این است که شرایط مرئی بودن اشیاء امور وجودی است نه عدمی، و در برابر آن، شرایط نامرئی بودن اشیاء، امور عدمی است، مثلاً هر اندازه اشیاء ضعیف تر و خردتر باشند - که ضعف و خردی امور عدمی هستند - امکان دیده شدنشان کمتر است و هر اندازه شیء قوی تر و بزرگتر و به قول او کامل تر باشد، امکان دیده شدن آن بیشتر است. به همین جهت امور جامد برای دیده شدن از «نور» سزاوارترند و نور برای دیده شدن از ظلمت و تاریکی سزاوارتر است. حال چون خداوند بزرگ تر و کامل تر از هر چیز است، پس امکان دیده شدن او بیشتر است. اما اینکه در این جهان قابل رویت نیست، برای آن است که دیدگان ما ضعیف است و به همین جهت است که موسی به هنگام تجلی خداوند بر کوه نتوانست او را ببیند. اما در روز بازپسین دیدگان انسانها قوی تر خواهد شد و بنابر این خواهند توانست خدای خود را ببینند. او آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار...» (انعام/103) را دلیل بر عدم رویت خدا نمی داند و می گوید «درک» به معنی احاطه و دریافت است نه به معنی دیدن، یعنی دیدگان او را در نمی یابند و به او احاطه ندارند؛ اما دیده شدن غیر از درک شدن است (منهاج السنة، 215/1 به بعد).

اما استدلالی که ابن تیمیه برای مرئی بودن خدا کرده است، در حقیقت استدلالی است برای جسم بودن خدا، ابن تیمیه در حقیقت در این جهان چیزی جز امور جسمانی و مادی قائل

نیست و می گوید: اثبات موجود قائم بنفسه لایشار الیه و لا یكون داخل العالم ولا خارجه فهذا مما يعلم العقل استحالة: اثبات موجودی که به خود قائم باشد، اما قابل اشاره نباشد و در درون و بیرون جهان نباشد، چیزی است که محال بودن آن بر عقل معلوم است (همان، 218/1). آشکار است که قابلیت رویت و مرئی بودن از شرایط جسم است و استدلالی هم که ابن تیمیه کرده است، دلیل بر این مطلب است. اما ابن تیمیه صریحاً به جسم بودن خداوند اعتراف نمی کند و می خواهد به هر نحوی که باشد، از اقرار صریح سرباز زند.

مکان خدا: ابن تیمیه در منهاج السنة در مسأله رویت صریحاً اظهار کرده است که خداوند در فوق عالم است (217-216/1). بر این عقیده اعتراض شده است که «در فوق بودن» به این معنی است که «در تحت نیست» و این به معنی امتیاز یا جدایی جانب بالا از جانب زیر است. پس اگر موجودی باشد که جوانب آن از هم ممتاز باشد. اما خود جسم نباشد، سخنی بیهود است و بنابراین قول، خداوند باید جسم باشد. جواب ابن تیمیه به این اعتراض جواب نقضی است نه حلی، زیرا می گوید: شما می گوئید که خداوند موجودی قائم به ذات است، اما قابل اشاره حسی نیست و نه در درون جهان است و نه بیرون آن. اما این سخن شما مخالف عقل است. زیرا هیچ چیز نمی تواند دارای دو صفت متباین یا متناقض باشد (در این مورد: نه در درون جهان باشد و نه در بیرون جهان). این پاسخ نقضی مسأله را حل نمی کند و علاوه بر این آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...» (حدید 3/57) آن را نقض می کند زیرا ظاهر و باطن با هم متباینند و شی نمی تواند هم ظاهر باشد و هم باطن. هر پاسخی که ابن تیمیه به این اعتراض بدهد، علیه او خواهد بود.

ابن تیمیه در «العقيدة الحموية الكبرى» گفته است: هیچ یک از سلف و صحابه و تابعین نگفته اند که خداوند در آسمان نیست و یا فوق عرش نیست و کسی نگفته است که خداوند در همه جا هست و نسبت همه مکانها به او یکی است، و کسی نگفته است که او نه در درون جهان است و نه در بیرون جهان و کسی نگفته است که او قابل اشاره حسی نیست (452-451/1، 462، جم).

بنابراین قول، همه سلف و اصحاب و اصحاب و تابعان خداوند را در آسمان و فوق عرش و قابل اشاره حسی و به عبارت دیگر او را دارای مکان می دانند. چنین چیزی جز جسم نتواند بود، اگر چه از نام آن پرهیز شود. نظیر این قول است، مسأله آمدن خدا که در آیاتی از قرآن ذکر شده است، مانند: هل ينظرون الا الله في ظلل من الغمام... (بقره/210)، و جاء ربك و الملك صفا صفا (فجر/23)، هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي بعض آيات ربك... (انعام/158)، و یا حديث «ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر». ابن تیمیه می گوید (منهاج السنة، 262/1): حديث فرود آمدن خداوند به آسمان پایین در هر شب، از احادیث معروفی است که در نزد اهل حدیث ثابت است، و نیز مسلم در صحیح خود حدیث نزدیک شدن خداوند در شبگاه عرفه را نقل کرده است. او می گوید همه اهل سنت متفقند بر اینکه خداوند فرود می آید، اما با این فرود آمدن او عرش از خداوند خالی نمی ماند. ابن تیمیه در این مورد کتابی با عنوان شرح حدیث النزول نوشته است (امريتسار هند، 1315 ق، مصر 1366 ق). متأسفانه هیچ یک از این دو چاپ در دسترس راقم این سطور نیست، اما خلاصه قول او را ناشر مجموعه التفسير شيخ الاسلام ابن تیمیه نقل کرده است: خداوند همواره بر روی عرش است و با آنکه به آسمان پایین فرود می آید و نزدیک می شود، عرش از او خالی نمی ماند و عرش در این صورت در فوق او قرار نمی گیرد... فرود آمدن او مانند فرود آمدن بنی آدم از پشت بام بر زمین نیست و خداوند از چنین چیزی منزّه است (ص 23، حاشیه). ابن تیمیه در مجلس نایب السلطنة دمشق در 705 ق/ 1305 م در پاسخ اتهام او به تجسیم و تشبیه گفته است: من گفته ام «

من غیر تکلیف و تمثیل « (بدون کیفیت و مشابهت) و این سخن هر باطلی را نفی می کند. در آن مجلس از او پرسیده اند: آیا جایز است بگویند: هو جسم لا کالاجسام؟ و او گفته است: خداوند را فقط می توان با اوصافی وصف کرد که خود او و یا رسول او گفته است و در قرآن و سنت نیامده است که « خدا جسم است». ما درباره صفات خداوند در راه وسط هستیم: در وسط «نافیان صفات مانند جهیمه» و مشبهه و مجسمه « (مجموعه التفسیر، 24-25).

مسلم است که ابن تیمیه هرگز صریحاً خداوند را جسم نگفته است و اتهام او به این عقیده از راه الزامات منطقی است که بر او وارد است. مثلاً وقتی می گوید: خداوند قابل اشاره حسیه است، در حقیقت جسم بودن او را پذیرفته است.

مسئله امامت: علامه در آغاز منهاج الکرامه مسئله امامت را اهم مطالب مسلمانان و احکام دین دانسته است. ابن تیمیه این مسئله را منکر است و می گوید اهم مطالب دین ایمان به خدا و رسالت حضرت رسول است چنانکه هر کس با اقرار به شهادتین مسلمان می گردد ولی هیچ کس امامت را شرط اسلام ندانسته است و اگر چنین بود حضرت رسول خود این مطلب را صریحاً در زمان حیات خود بیان می کرد. در پاسخ اینکه امامت و رسالت یکی است، می گوید: رسالت برای ابلاغ دین اسلام است و امامت برای اجرای احکام اسلام، و اجرای احکام اسلام از هر کسی که واجد شرایط باشد، ساخته است، چنانکه حضرت رسول در زمان حیات خود عده ای را برای اجرای احکام به نقاط دور و نزدیک می فرستاد و پس از او نیز چنین است و هر کس احکام الهی را اجرا کند، امام است و این امر نمی تواند مهم ترین مطالب و احکام اسلام باشد. باید گفت که علمای شیعه هم مسئله امامت را در ردیف توحید و معاد و نبوت از اصول دین ندانسته اند، زیرا همه شیعه امامیه معتقدند که هر شخصی به مجرد اقرار به توحید و نبوت یا اقرار به شهادتین مسلمان محسوب می گردد. شیعه امامیه مسئله عدل و امامت را جز، اصول مذهب خود شمرده اند. بنابراین حکم به اینکه مسئله امامت « اهم مطالب دین و اشرف مسائل مسلمین» است، شاید تحتی در نظر شیعه هم مبالغه آمیز باشد. اما شاید بتوان نظر علامه را چنین توجیه کرد که پس از آنکه دین خدا ابلاغ شد و مردم به اسلام گرویدند، مهم ترین مسئله ای که در برابر آنها قرار می گیرد مسئله امامت است.

رد منطق: ابن تیمیه دین اسلام را دین فطرت می خواند و چنانکه گفتیم عقل را موافق و مطابق نقل می شمارد و حتی احکام عقل را مأخوذ از قرآن و احکام شرع می داند. بدیهی است که چنانچه کسی باید با علوم عقلی مستقل مخالف باشد و با حکما و فلاسفه که درباره خدا شناسی و کلام، عقایدی مستقل اظهار داشته اند، مخالفت کند. البته او نظر فلاسفه طبیعی و ریاضی را در حوزه مخصوص طبیعت و ریاضیات قبول دارد، اما به هیچ وجه در باره الهیات و احکام و اخلاق و سرنوشت انسان، برای ایشان حق اظهار نظر قائل نیست. او دین اسلام را مطابق آیه 30 از سوره روم (30)، دین فطرت می خواند: فاقم وجهک للدين حنفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها..

او با این اعتقاد منکر فلسفه و منطق است و مخصوصاً منطق را که منطقیان آن را راه کسب حقایق و روش درست اندیشه می شمارند، سخت منکر است و عقیده دارد که منطق ارسطویی راه به حقیقت نمی برد و بر خلاف آنچه ادعا می شود، راه درست تفکر و دوری از خطای اندیشه هم نیست. او در این باب دو کتاب تألیف کرده است که مهم ترین آن در کتاب الرد علی المنطقیین نام دارد و ظاهراً همان است که نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق اليونان نیز نامیده می شود، و سیوطی گفته است که در 20 «کراسه» است و آن را خلاصه کرده و جهد القریحة فی تجرید النصیحة نام نهاده است.

ابن تیمیه می گوید: منطق «صناعت وضعی اصطلاحی» است (کتاب الرد، 26) و با یان سخن

اشاره دارد به اینکه منطق را ارسطو «وضع» کرده است. او می گوید: چیزی که «وضع» باشد از امور حقیقی علمی نتواند بود، زیرا حقایق منوط و مربوط به وضع کسی نیست. امور وضعی با اختلاف اوضاع و احوال فرق می کند، مثلاً لغات و زبانها اموری وضعی هستند و با اختلاف اقوام و امم تفاوت می یابند. اگر منطق وضعی است، نمی تواند میزان علوم و حقایق باشد، زیرا حقایق و امر علمی با اختلاف اوضاع و احوال فرق نمی کند و همواره یکسان است. اینکه می گویند «منطق میزان علوم عقلی است» و «رعایت آن ذهن را از خطا در اندیشه باز می دارد» و آن را با عروض که میزان شعر است و نحو که میزان زبان عربی است، مقایسه می کنند، درست نیست، زیرا شعر و زبان از امور وضعی هستند، بر خلاف حقایق و عقلیات که از قبیل فطریات است و تابع وضع و معیار وضعی شخص معینی نیست و قابل تقلید از کسی هم نیست. مردم امم و طوایف، قرن‌ها پیش از آنکه ارسطو به دنیا بیاید و منطق او را ببیند و بشناسد، اندیشه و تفکر داشته اند و درباره بسیاری از حقایق درست فکر می کرده اند. از زمان ارسطو به بعد هم بسیاری از اشخاص و حتی اکثر مردم، بی آنکه منطق ارسطو را بشناسد، درست فکر می کنند و راه به حقایق می برند (همان، 26-27). ابن تیمیه می گوید: اهل منطق وسیله رسیدن به حقایق را دو چیز می دانند: یکی حد یا تعریف که راه وصول به تصورات است و دیگری قیاس که راه وصول به تصدیقات است. وی نه حد را راه وصول به تصورات می داند و نه قیاس را وسیله رسیدن به تصدیقات. اساس اعتراض ابن تیمیه به حد یا تعریف منطقی این است که تصور اشیاء به وسیله ذهن انسان مقدم بر لفظ و زبان است، در صورتیکه اگر قول منطقیون را بپذیریم باید بگوییم که لفظ و ریان مقدم بر تصور است و این سخنی است بیهوده و باطل.

نکته دیگر آنکه چگونه کسی می تواند از راه حد و تعریف به ماهیت یک شیء پی ببرد؟ آیا خود او آن شیء را می شناسد یا نه؟ اگر می شناسد باید پرسید که از چه راهی آن را شناخته است؟ آیا از راه حد و تعریف دیگر و یا بدون حد و تعریف؟ اگر بدون حد و تعریف آن را شناخته است، پس برای شناختن ماهیات و تصورات احتیاجی به حد نبوده است و اگر از راه حد یا تعریفی دیگر آن را شناخته است، باز می پرسیم: آیا آن ماهیت و حقیقت را پیش از آن حد می شناخته است یا نه؟ و بدین ترتیب سؤال تا بی نهایت پیش خواهد رفت.

اعتراض دیگر او به منطقیون این است که آنان تصورات را به بدیهی و مکتسب (یا نظری) تقسیم می کنند و می گویند تصورات نظری را از راه تصورات بدیهی باید به دست آورد. در حالیکه از نظر ابن تیمیه بدیهیات نسبت به اشخاص نسبی است و چه بسا اموری که نزد کسی یا کسانی بدیهی است و در نظر کسان دیگر چنین نیست؛ پس بدیهی و نظری مطلق وجود ندارد، و بنابراین درک نظریات به طور مطلق به بدیهیات مربوط نمی شود و اموری که در نزد اشخاص معینی نظری است، شاید برای کسان دیگر بدیهی باشد و درین صورت باید گفت همان کسانی که آن امور در نظرشان بدیهی است حتماً از راه حد و تعریف به آن امور نرسیده اند. همین راه برای کسانی که آن امور را نظری می دانند نیز باز است یعنی وصول به تصورات بدون حد و تعریف.

اعتراض دیگر ابن تیمیه بر حد و تعریف این است که بسیاری از علما و دانشمندان فنون مختلف با شنیدن «تعریف» یا «حد» ی به آن اعتراض می کنند و می گویند این حد جامع یا مانع نیست، یا مطرد و منعکس نیست، یا منقوض معادض است. اگر شنونده آن شیء محدود (تعریف شده) را می شناسد و به همین جهت به جامع و مانع نبودن حد اعتراض می کند، پس احتیاج به حد و تعریف ندارد و اگر آن شیء محدود یا معرف را نمی شناسد، پس اعتراض او به جامع و مانع نبودن تعریف وارد نیست و به طور کلی هیچ کس نباید به تعریفات از لحاظ جامعیت

و مانعیت و یا طرد و عکس اعتراض کند. در صورتی که چنین نیست و کتب فلسفه و کلام و اصول و غیر آن پر است از اعتراضات به تعاریف از لحاظ جامعیت و مانعیت.

حاصل سخن ابن تیمیه این است که آنچه به نام حدود و تعاریفات عرضه می شود، از قبیل معانی الفاظ و «ترجمه» است. یعنی انسان مفاهیم و تصورات و اشیاء را یا با حواس ظاهری و یا با حواس باطنی می شناسد و باری آنها الفاظ وضع می کند و این الفاظ در برابر آن تصورات و مفاهیم و ذهنیات است و برای فهم معانی این الفاظ، علم لغت و نحو کافی است و اگر کسی زبانی را نمی داند باید آن زبان را یاد بگیرد و احتیاج به منطق و تعریف و حد ندارد. او می گوید: منطقیان انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می کنند، در صورتی که تا خود انسان شناخته نشود، معنی ناطق شناخته نخواهد بود؛ و نیز اگر اسب را تعریف کنند و بگویند «حیوان صاهل» تا کسی اسب را ندیده و شیهه او را نشنیده است، معنی «صاهل» ره نخواهد دانست، لذا یان تعاریفات بی فایده است.

ابن تیمیه قیاس منطقی و برهان را نیز مفید علم نمی داند و آن را نمی پذیرد. اساس اعتراض او را قیاس منطقی و برهان این است که می گوید: منطقیان قیاس منطقی و برهان را علم از راه کلی به جزئی می شمارند و با یان ترتیب کلی را مقدم بر جزئی یا به قول او «معین» می دانند. در صورتی که چنین نیست و علم به امر جزئی و معین مقدم بر کلیات است و تصور کلیات در ذهن انسان از راه علم او به جزئیات حاصل می شود.

او می گوید: منطقیان خود مواد برهان یا یقینیات را در سه صنف محدود کرده اند: حسیات، وجدانیات (حواس باطن) و تجربیات. همه این مواد جزئی و معین هستند و بنابراین منشأ علم انسان حسیات و تجربیات است (کتاب الرد، 300). او در یان گفتار بر فیلسوفان معتقد به اصالت تجربه در اروپا و در قرون جدید و معاصر مقدم است. چون اصالت تجربه بر اصالت اشیاء محسوس استوار است، ابن تیمیه امور مجرد از ماده را نمی پذیرد و قول کسانی را که می گویند: عالم غیب عمن عالم مجردات و مفارقات (یعنی جدا و مجرد از ماده) است، رد می کند (همان، 307). او می گوید: کسانی که عالم غیب انبیاء و رسل را همان عالم عقلی می خوانند، از گمراه ترین مردمانند. نیز می گوید: آنچه فیلسوفان و از جمله ابن سینا و رازی و شهرستانی از «عقلیات» می شمارند، در حقیقت وجود خارجی ندارد و فقط امور ذهنی است. آغاز اعتقاد به امور مجرد غیر مادی را از فیثاغورسیان می داند که معتقد به وجود اعداد مجرد بودند و بعد افلاطون و پیروانش که به مثل معتقد شدند و بعد ارسطو که به عقول عشره قائل شد و ابن سینا که نفوس فلکی را جواهر قائم به نفس خواند. امور غیبی که انبیا گفته اند، امور مشهود م محسوس هستند، منتهی در این دنیا محسوس نیستند و در آخر مشهود خواهند گردید. نیز می گوید: اینکه فلاسفه واجب الوجود را مجرد از صفات ثبوتیه می دانند و او را داری حیات و علم و قدرت و کلام نمی خوانند و می گویند او عقل و عاقل و معقول است، امری است که مجرد تصورش آن به فسادش حکم می کند (همان، 314).

رد بر وحدت وجود:

ابن تیمیه از مخالفان سرسخت قائلن به وحدت وجود است. در رساله ای که تألیف کرده و به نام «حقیقة مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود» در ضمن مجموعه الرسائل و المسائل (ج 4-8) به طبع رسیده است، به تفصیل به نقد و نقض اقوال پیروان وحدت وجود، مانند محیی الدین ابن عربی و صدر الدین قونوی و تلمسانی پرداخته و آنها را خارج از دین اسلام شمرده است. او می گوید: اگر کسی مذهب اهل اتحاد یا وحدت وجود را درست و نیکو تصور کند، در ظهور فساد و بطلان آن کافی خواهد بود و احتیاج بها دلیل دیگری نخواهد داشت و مشکل آن است که بیشتر

مردم حقیقت سخن و مقصود ایشان را در نمی یابند و به همین جهت در سخنان خود گرفتار تناقض می گردند. او عقاید اهل اتحاد یا وحدت وجود را بر سه دسته تقسیم می کند: عقاید محیی الدین ابن عربی، عقاید صدر الدین قونوی و عقاید تلمسانی.

درباره عقاید ابن عربی می گوید: با آنکه گفتار او کفر است، باز از آن دو دسته دیگر به اسلام نزدیک تر است، زیرا در کلام او سخن نیک هم زیاد است و در قول به «اتحاد» مانند آن دو تن دیگر چندان ثابت نیست. خیال او وسیع است و گاهی حقیقت را تخیل می کند و گاهی باطل را، و سرانجام درباره او می گوید: «الله اعلم بما مات علیه». ابن تیمیه گفتار ابن عربی را مبنی بر دو اصل باطل می داند: اصل نخستین آنکه معدوم را امری ثابت می شمارند، و مقصود او «اعیان ثابته» در اقوال محیی الدین است. وی عقیده دارد که اصل آن از معتزله که معدوم را «شیء ثابت در عدم» می دانستند. اینها ماهیات و اعیان را ثابت و غیر مجعول و غیر مخلوق، و وجود هر شیء را زائد بر ماهیت او می دانند. ابن تیمیه می گوید: به عقیده این اشخاص اعیان اشیاء قدیم و ثابت است و معتقدند که مواد عالم یعنی اعیان ثابته قدیم، و صور آنها یعنی وجودات حادثند(همان، 4/8-9). اشتباه این اشخاص از اینجا ناشی شده است که خداوند پیش از آنکه اشیاء را به وجود بیاورد و بیافریند به آنها علم داشته است و فرموده است: انما امره اذا اراد ان يقول له كن فيكون(یس/36/82). پس معدوم در علم و قدرت و اراده او پیش از وجود و حاصل و ثابت بوده است و بعد به دلیل آن لباس وجود پوشانده است، ولی آنها نمی دانند که مجرد علم به شیء برای ثبوت آن کافی نخواهد بود و علم و تقدیر الهی مستلزم ثبوت ماهیات اشیاء نیست.

ابن تیمیه می گوید: ماهیات مجعول است و ماهیت هر شیء عین وجود آن است و وجود شیء زائد بر ماهیت آن نیست و آنچه در خارج است عین شیء و وجود آن و ماهیت آن است. شبهه این اشخاص ناشی از آن است که می گویند گاهی انسان ماهیت چیزی را تصور می کند، اما از وجود آن خبر ندارد؛ پس ماهیت غیر از وجود است. ابن تیمیه می گوید: ماهیت همان وجود ذهنی علمی است و در خارج، عین وجود شیء است و دو امر جداگانه به نام وجود و ماهیت وجود ندارد و علم خداوند به اینکه اشیاء موجود خواهند بود، به معنی ماهیات و اعیان ثابته نیست.

اصل دوم محیی الدین ابن عربی این است که وجود خارجی اشیاء همان وجود حق است. پس اشیاء از لحاظ ماهیات و اعیان ثابته متکثر و متنوع و از لحاظ وجود خارج یکی هستند. ابن تیمیه می گوید: ابن عربی با یکی دانستن وجود حق و وجود اشیاء در حقیقت منکر خالقیت و ربوبیت است؛ زیرا وجود، مخلوق نیست و اعیان ثابته هم که مجعول و مخلوق نیستند، پس در حقیقت خالق و مخلوقی وجود ندارد («حقیقه...» 4/22). ابن تیمیه قول صدر الدین قونوی را کفر آمیزتر از قول ابن عربی می شمارد و معرفت او را به اسلام کمتر از او می داند و به همین جهت نیز می گوید: او در کفر واردتر و حاذق تر از ابن عربی است. به گفته ابن تیمیه صدر الدین قونوی جدایی میان وجود اشیاء و ماهیات یا «اعیان» را درست نمی داند و از سوی دیگر خداوند را «وجود» می خواند و بنابراین باید فرقی میان وجود موجودات و وجود خداوند قائل شود. او این فرق را در مطلق و مقید (یا معین) می بیند و می گوید: خداوند وجود مطلق است و موجودات مقید و معین. خداوند وجود غیر معین است و وجود پس از تعین و تقید «حق» می شود، خواه در مرتبه الوهیت باشد، خواه در مرتبه مخلوقیت یا موجودات دیگر.

به گفته ابن تیمیه کفر در این عقیده بیشتر است، زیرا عقیده اول، یعنی عقیده محیی الدین، برای حق، وجودی غیر از اعیان ممکنات قائل است و می گوید: وجود از حق بر ممکنات افزوده شده است. اما صدر الدین قونوی تصریح می کند به اینکه چیزی جز وجود مطلق ساری در

موجودات وجود ندارد. ابن تیمیه می گوید: مطلق در خارج وجود ندارد و اگر مقصود صدر الدین مطلق بدون شرط است، وجود آن عین اشیاء معین و مقید است و از این سخن دو محذور لازم می آید: یکی آنکه وجود حق (مطلق لا بشرط) عین وجود اشیاء معین است، یعنی حق یا خداوند به طور مستقل و منفصل وجود ندارد و دومی تناقضی است که در آن دیده می شود، یعنی او خداوند ار مطلق می داند نه معین (که در این صورت اصلاً نمی تواند موجود باشد). در حقیقت صدر الدین قنوی خداوند ار در برابر اشیاء مانند کلی در برابر جزئیات یا جنس و نوع در برابر افراد می داند و چون وجود کلی به معنی وجود افراد است، پس وجود خداوند هم در نظر او به معنی وجود اشیاء متعین و مشخص است (همان، 27/4).

اما عقیده تلمسانی، بر خلاف عقیده ابن عربی و صدر الدین قنوی، وحدت کامل وجود از جمیع جهات است. او بر خلاف ابن عربی و صدر الدین به فرق میان وجود و اعیان ثابتۀ یا فرق میان وجود مطلق و وجود معین قائل نیست و «ماسوا» و «غیر» ی در میان نمی بیند و کائنات را نه جزئیات وجود کلی و مطلق، بلکه اجزاء و ابعاض وجود می شمارد و همه موجودات را مانند امواج دریا نسبت به دریا می شمارد که این امواج در حقیقت جز خود دریا نیستند و به قول شاعر: البحر لاشک عندی فی توحده و ان تعدد بالامواج و الزبد

ابن تیمیه این قول را کفر آمیزتر از دو قول دیگر می داند، زیرا «رائی» را عین «مرئی» و «شاهد» را عین «مشهود» می شمارد و بین «ظاهر» و «مظهر» فرقی نمی گذارد.

اثبات صانع، توحید، نبوت و معاد؛ ابن تیمیه اقرار به صانع را امری فطری می داند و به استناد آیه «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها...» (روم/30/30) اسلام را دین فطرت می شمارد و به همین جهت اثبات صانع را زا راه نظر و استدلال درست نمی داند و راههای اثبات صانع را که فیلسوفان و متکلمان به تفصیل ذکر کرده اند، باطل می شمارد. از این رو قول کسانی را که می گویند: نظر و استدلال برای اثبات خداوند واجب است، باطل می داند (مجموعه التفسیر، 267 به بعد). او می گوید: هیچ یک از انبیا و رسل شناخت خداوند را «اولین واجبات» ندانسته اند، نیز می گوید: مسلماً حضرت رسول معرفت رب را بر مردم واجب نکرده اند، و خداوند و بزرگان دین برای اثبات صانع استدلال نکرده اند، زیرا اعتقاد به وجود صانع برای عالم امری ضروری و فطری است و نیازی به اثبات ندارد. آنچه حضرت رسول و انبیای پیش از او بر مردم واجب دانسته اند و آن را مبدأ دین قرار داده اند، توحید است و نخستین شهادت برای ورود به دین اسلام هم شهادت به توحید است نه اثبات صانع. کلمه لا اله الا الله برای اقرار به وحدانیت خداست، یعنی وجود صانع برای عالم امری مفروض و مسلم است و احتیاجی به اثبات ندارد و آنچه احتیاج به اثبات دارد، توحید است. نخستین آیه ای هم که بر حضرت رسول نازل شد، آیه «اقرأ باسم ربك الذی خلق» (علق/1/96) است که وجود رب و خالق در آن مسلم است، گرچه آیه بعدی «خلق الانسان من علق» به طور ضمنی اثبات خالق هم هست. ابن تیمیه با این بیان می خواهد بگوید که اگر استدلال عقلی هم برای اثبات خالق لازم باشد، استدلالی است که قرآن کرده و دلایل دیگران ارزش ندارد. این استدلال عقلی که قرآن می کند، از راه خود انسان است و او را متوجه می سازد که خودش خالق خود نمی تواند باشد، زیاده ابتدای خلقت او موجودی است به نام علق، (=خون بسته در رحم مادر) و این بالاترین دلیل است بر اینکه انسان را متوجه کند که او چیزی نبوده و کسی دیگر او را آفریده است، چنانکه خداوند به زکریا فرمود: .. و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئاً (مریم/9/19)؛ و نیز در آیه 5 از سوره حج (22) مراتب اولیه خلقت انسان را، از علقه (=خون بسته) تا مراحل بعدی، شرح می دهد و این بزرگ ترین دلیل عقلی بر اثبات خالق است که در قرآن آمده است و نیازی به دلایل دیگر نیست. ابن تیمیه می گوید: آیات نخستین سوره علق، هم استدلال بر وجود خداوند است، هم

استدلال برنبوت، زیرا می فرماید: اقرأ و ربك لاكرم. الذی علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم (علق/5-3/96). تعلیم انسان هم به وسیله انبیاست، زیرا انسان ممکن است در این جهان از بسیاری چیزها، مانند علم به اشیاء و خواص و کیفیات آنها آگاه شود، اما سرنوشت خود را نمی داند، و نمی داند که از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت و این فقط با تعلیم انبیا میسر است که هم مبدأ او را بیان می کنند، هم معاد او را. از این رو اثبات معاد هم با دلیل عقلی مذکور در قرآن ممکن است، چنانکه می فرماید: الم یک نطفة من منی یمنی. ثم کان علقة فسوی.... الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی (قیامت/37-40). قیاس عقلی در این آیه و نظایر آن این است که خداوند که انسان را از نطفه آفریده است به طریق اولی می تواند او را دوباره زنده کند، چنانکه می فرماید:.... ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة.. (حج/5/22). ابن تیمیه در مواضع مکرر از آثار خود این نوع قیاس را «قیاس اولی» می خواند و آن را بر قیاس منطقی که «قیاس شمولی» می خواند، ترجیح می دهد. بدین ترتیب، ابن تیمیه با وجود قرآن نیازی به استدلال تاهل کلام و حکمت نمی بیند.

اثبات وحدانیت خداوند نیز استدلال عقلی از قرآن است:.... و مان کان معه من اله اذا لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض... (مؤمنون/23/91). در این آیه دو دلیل برای اثبات وحدانیت خدا هست: یکی اینکه اگر دو صانع و دو خالق یا بیشتر موجود باشند، هیچ کدام استقلال نخواهند داشت و اگر با هم در ایجاد مخلوقی مشارکت داشته باشند، دلیل عجز هر دوی آنها خواهد بود؛ دوم آنکه در صورت وجود بیش از یک خالق، آن دو یکدیگر را قبول نخواهند داشت و بر یکدیگر برتری خواهند جست و چون لازم منتفی است، ملزوم هم منتفی است. اما ابن تیمیه دلالت آیه «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا...» (انبیا/21/22) را دلیل بر توحید خداوند از جهت تعدد واقعی و تکونی خدایان نمی داند، بلکه آن را دلیل بر توحید عبادت می داند و می گوید: مقصود از آیه آن است که صلاح خلق در داشتن معبود واحد است و اگر معبود بیشتر بود، آسمان و زمین فاسد و تباه می شدند (منهاج السنه، 70/2 به بعد). این استدلال ابن تیمیه درست نیست، زیرا مقصود از «فسدتا» در آیه، فساد آسمان و زمین از جهت تخالف و تمایز خدایان است نه فساد آنها از جهت تعدد معبود. اگر تعدد معبود سبب تباهی می شد، بایستی تمام عالم شرک فاسد و تباه (از نظر تکوینی و خلقی) شده باشد و چنین نشده است، زیرا قرآن لازم را که فاسد باشد، منتفی میداند.

حکومت:

ابن تیمیه حکومت و ولایت مسلمین را امانتی می داند که باید به اهلش سپرد و آیات 58 و 59 از سوره نساء(4) را شاهد بر این معنی می داند: ان الله یأمرکم ان تودّوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتن بین الناس ان تحکموا بالعدل. ... و می گوید: علما این آیه و آیه بعدی را درباره ولایت امور و حکام میدانند. یکی از راههای ادای امانت در حکومت انتخاب و به کار گماشتن «اصلح» یا صالح ترین افراد برای مشاغل است و حدیثی در این باب از حضرت رسول نقل می کند که اگر والی، کسی را به کاری بگمارد که شایسته تر از او برای آن کار وجود داشته باشد، به خدا و رسول او خیانت کرده است (السیاسة الشرعية، 6).

در نظر او اصلح کسی است که دارای قدرت و امانت باشد، اما جمع میان این دو مشکل است: کسانی هستند که قدرت و شجاعت و کفایتشان بیشتر است، اما امانت کمتری دارند، و در مقابل کسانی هستند که زهد و امانت و تقوایشان بیشتر است، اما کفایتشان کمتر است. ترجیح یکی از این دو شرط، به ماهیت شغل بستگی دارد: اگر آن شغل، مانند جنگ و لشکر کشی، اقتضای قدرت و کفایت کند، باید شخص با کفایت نیرومند را ترجیح داد. اما اگر شغل

چنان باشد که فقط اقتضای درستی و امانت کند، باید شخص امین را انتخاب کرد، مانند حفظ اموال مسلمین. در بعضی از مشاغل مانند جمع آوری مالیات و صدقات کفایت و امانت هر دو لازم است. در منصب قضا، اینکه اعلم مقدم است یا اورع؟ ابن تیمیه معتقد است که اگر موضوع حکم به دقت نظر نیازمند باشد، باید اعلم را برگزید، اما اگر حکم مسأله روشن باشد و نیاز به دقت و بررسی علمی نداشته باشد، باید پرهیزگارتر را مقدم داشت. کیفیت معرفت اصلح را نیز بیان کرده است (همان، 22-27).

ادای امانت در اموال هم وظیفه حاکم است، عم وظیفه رعیت. حاکم باید حقوق مالی همه را رعایت کند. مأموران مالیات باید حق دولت را بی کم و کاست جمع کنند و به خزانه سلطان برسانند، و رعیت هم باید اموالی را که تأدیه آن بر ایشان واجب است، بپردازند، حتی اگر سلطان ظالم باشد. تصرف حاکم در اموال دولتی نباید از قبیل تصرف مالکانه باشد، بلکه باید مانند تصرف امین و وکیل در اموال موکل خود باشد.

اموال دولتی (اموال سلطانیه) از راه غنایم جنگی و زکات (صدقات) و فیه (= اموال مأخوذ از کفار بدون قتال و جنگ و اموال مجهول المالک) گرد می آید.

هرکس که از پرداخت حقوق دولت امتناع کند، حبس و ضرب او جایز است. اگر مأموران دولت اموالی را از مردم به زور گرفته باشند، حاکم باید آن اموال را از ایشان بازستاند و به صاحبان آنها بازگرداند، هدایا و رشوه از این قبیل است. اگر بازگرداندن این اموال به صاحبانشان ممکن نباشد، باید آنها را در مصالح مسلمانان صرف کرد (همان، 44).

اموال دولتی را باید برای سپاهیان، جنگجویان، متصدیان مشاغل دولتی، قضات، علما، مالیات بگیران، ائمه جماعات، مؤذنان و نظایر اینها به مصرف رساند. هزینه بنا و ترمیم راهها، حفظ مرزها، پاکسازی نهرها و .. از اموال دولتی تأمین می گردد.

اجرای حدود و احکام الهی و تعزیرات نیز از وظایف حاکم است. حاکم حق ندارد برای بخشودن حدود و تعزیرات، حتی به نفع بیت المال، وجهی دریافت کند، زیرا این امر سبب تعطیل حدود می گردد (همان، 66، 68، 69).

ابن تیمیه در کنار این مسائل از جهاد (همان، فصل 8)، مجاریت با خدا و قطاع الطريق (همان، 77-97)، وجوب امارت و حکومت (همان، 161-168)، حدود و حقوق اشخاص معین، مشتمل بر قتل عمد، شبه عمد، خطا، جرح و اعراض (همان، باب 2، 143-168) و اجرای حد بر شارب خمر بحث می کند (همان، 104-108). وی «حشیش» را خمر می داند و مصرف آن را حرام می شمارد و می گوید: حد آن مانند حد شارب الخمر است (همان، 108). برخی از فقها حشیش را مانند بنگ دانسته اند و نظرشان این است که باید خورنده آن را تعزیر کرد، اما ابن تیمیه می گوید: حد حشیش خواران مانند حد شراب خواران است، زیرا استعمال آن موجب فساد مزاج و عقل می گردد. در متن چاپی کتاب (همانجا) آمده است که حشیش را از «ورق العنب» می سازند، ولی قطعاً اشتباه است و باید آن را «ورق القنب» خواند، زیرا «قنب» به معنی شاهدانه است و حشیش از برگ آن تهیه می شود.

آراء فقهی:

ابن تیمیه در فقه تابع مذهب حنبلی بود، ولی به سبب وسعت اطلاع در فقه و حدیث، و احازه اش بر آراء مذاهب فقهی دیگر به استقلال و حتی به اتخاذ آراء مستدل مذاهب فقهی دیگر سوق داده شد. بنابراین نی توان ابن تیمیه را مجتهدی مستقل شمرد، گرچه عمده اختیارات او در احکام بر مذهب احمد بن حنبل استوار است و آرائی که او مخصوصاً جدا و مستقل از مذاهب دیگر اظهار داشته و در آن فتوا داده، معدود است، اما همین مسائل معدود باعث شهرت او

گشته و دشمنان بسیار برای او فراهم کرده و موجب آزار و حبس او شده است. یکی دیگر از مسائل فقهی که او در آن مستقل از مذاهب دیگر عقوا داده، مسأله قصر نماز در سفر است. او برای سفر خدی نمی شناسد و فرقی میان سفر کوتاه و سفر بلند نمی گذارد و می گوید: اصلی برای امتیاز میان سفر کوتاه و بلند در کتاب خدا و سنت رسول وجود ندارد و احکامی که معلق و مشروط به سفر است، مشروط به مطلق سفر است، چنانکه فرموده است: .. و ان کنتم مرضی او علی سفر .. (نساء/43) و در آن اشاره به حد سفر نشده یا فرموده: « فمن كان منكم مريضاً او علی سفر. .. (بقره 184/2) که در آن نیز به حد و اندازه سفر اشاره نشده است (مجموعه الرسائل و المسائل، 1/243 به بعد).

از آراء مستقل دیگر او این است که در تلاوت آیات سجده وضو لازم نیست. عبدالله بن عمر بن خطاب و بخاری صاحب صحیح نیز بر این رأی بوده اند. دیگر آنکه اگر کسی در ماه رمضان به گمان آنکه شب شده است، افطار کند، قضای روزه بر او واجب نیست. دیگر آنکه در بیع میوه به عصیر آن، مانند بیع زیتون، ربا نیست؛ همچنین بیع نقره و طلا به ساخته هایی از آنها، مانند گوشواره و دیگر زیور آلات با تفاضل و قرار دادن مقدار زاید در برابر هنر و صنعتی که در آن زیور ها به کار رفته است جایز است؛ دیگر اینکه آب قلیل بر اثر تلاقی اشیاء نجس متنجس نمی شود مگر در صورت تغییر رنگ و بو و نظایر آنها و نیز وضوء به آب پاک خواه مطلق باشد یا مقید و مضاف جایز است.

ابن تیمیه در مسائل مربوط به طلاق فتاوی خاص دارد: به مسأله حلف به طلاق که در صورت حنث سبب وقوع طلاق نمی شود، پیش از این اشاره شد. وی طلاق به لفظ ثلاث را فقط یک طلاق می داند و بر خلاف اهل سنت عقیده دارد که در طلاق حرام مانند طلاق حائض طلاق واقع نمی شود (نک: مجموعه فتاوی، 3(1)79-80).

ابن تیمیه در مسأله حلف به طلاق دو رساله به نامهای تحقیق الفرقان بین التطبيق و الایمان در 40 کراسه) و نیز رسائل دیگری در همین موضوعات دارد (همانجا).

ابن تیمیه تحلیل در طلاق را جایز نمی داند و در این باب رساله ای به نام « اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل » دارد که در مجموعه فتاوی ابن تیمیه (ج3) چاپ شده است. وی در این رساله می گوید: اگر مرد، زن خود را سه بار طلاق دهد، آن زن بر او حرام می شود، مگر آنکه آن زن شوی دیگری بکند و از او طلاق بگیرد و آنگاه بار دیگر با آن زن عقد نکاح ببندد. این سنت پیغمبر است، و اجماع امت بر آن است، اما اگر کسی با آن زن فقط به نیت تحلیل او برای شوی نخستین ازدواج کند، این ازدواج حرام و باطل است. به گفته ابن تیمیه نکاح محلل فقط در صورتی نافذ و درست است که شخص دوم فقط و فقط به قصد ازدواج دائم با آن زن نکاح کند و هیچ گونه قصد و نیتی برای طلاق و تحلیل او به شوی اولش نداشته باشد. وی تحلیل را، جز به نحوی که خود بیان کرده، یک حيله شدعی می داند و هر حيله شرعی را به هر صورت و در هر یک از اقسام معاملات و عقود و ایقاعات مردود می شمارد (نک: همان، 3(2)79).

زیارت قبور و مشاهد:

ابن تیمیه زیارت قبور و مشاهد و اماکن مقدس و بنای عمارات بر آن را با استناد به احادیثی از قبیل «لعن الله اليهود و النصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد»، «فلا تتخذوا القبور مساجد» فنانی آنها کم عن ذلك» و «اللهم لاتجعل قبری وثناً تعبدی، بدعت می شمارد. اگر چه مخاطب او در این سخن عامه مسلمانان است، اما لبه تیز حمله او در منهاج السنة (1/131 به بعد) متوجه شیعیان است که برای مراقب ائمه اطهار (ع) اهمیت و احترام خاصی قائلند. وی در این باره کتابی هم به نام الجواب نوشته است.

1. 1964/1384 2. « » 1972/ 1392 « » 1983/ 1403 3. « » 1972/ 1392
4. 1954/ 1374 5. 1985/ 1403 6. 1980/ 1400 7. 8. 1985/ 1405
9. 1973/1393 10. 11. 1953/ 1372 12. 1951 13. 14. 1351
15. 1966 16. 1958 ... 17. 1960/1379 18. 1956 19. 1964/1383 20. (
21. 22. 1986/1406 23. 1977 24. 1983/1403 1941

er2: