

# دیدگاه سلفیه

## در مبانی

# هستی‌شناسی (۱)

علی الله بداشتی

نوشته حاضر که با عنوان «هستی‌شناسی» قلمی گردیده، در سه بخش سامان یافته است: بخش نخست «دیدگاه سلفیه در مبانی هستی‌شناسی» بخش دوم: «مبانی هستی‌شناسی امامیه» و بخش سوم: «مقارنه و تطبیق آرای امامیه و سلفیه در هستی‌شناسی». اکنون به جهت طولانی بودن مطلب، ناگزیر از ارائه آن در چند بخش شدیم. بنابراین، در اینجا بخش نخست آن را تقدیم می‌کنیم:

### مقدمه

از مباحثی که در معرفت اصول اعتقادی هر فرد و گروه نقش بسزایی دارد، مبانی هستی‌شناختی آن فرد و آن جریان فکری است.

در این باب چند سؤال قابل طرح است:

آیا موجودات، منحصر در محسوسات هستند یا موجوداتی فراتر از محسوسات هم وجود دارد؟ آیا محسوسات دارای مبدئی نامحسوس اند یا مبدأ و علت العلل جهان محسوس نیز امری مادی و محسوس است؟ آیا هر محسوسی ممکن الوجود است؟ آیا مجموعه ممکنات علتی فرا مکانی دارند یا سلسله‌ای نامتناهی اند؟ آیا تسلسل ممکنات نامتناهی پذیرفتنی است یا محال است و...

این سئیا درباره سؤال اول می‌نویسد:

شماره ۱۸۵، تابستان ۱۳۹۲

میتاق

۱۳۸

«انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهرة  
فترض وجوده محال»؛<sup>۱</sup> «گاهی مردم می‌پندارند موجود همان محسوس است و چیزی که  
قابل ادراک حسی نیست، فرض وجودش محال است.»

در ادامه می‌نویسد: این افراد می‌پندارند چیزی که ویژگی ذاتی اش این باشد که مانند جسم  
یا ویژگی‌های جسم، مکان خاص یا وضع خاصی نداشته باشد، بهره‌ای از هستی ندارد؛<sup>۲</sup>  
یعنی هر موجودی باید دارای وضع خاص بوده و مکان‌مند باشد. آنچه که در اینجا برای ما  
مهم است، بستر تاریخی این سخن است. ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق.) در ربع چهارم قرن چهارم  
و ربع اول قرن پنجم هجری می‌زیسته است. طبیعی است سخن او ناظر بر افکاری می‌باشد  
که در قرن‌های سوم و چهارم و سه دهه اول قرن پنجم رواج داشته است. با تتبع در تاریخ  
علم کلام، آشکار می‌شود که دست کم سه گروه کلامی در قرن سوم و چهارم و اوایل  
قرن پنجم بودند که در هستی‌شناسی به حس‌گرایی تمایل شدید داشته و خدا را موجودی  
جسمانی و محسوس می‌دانستند؛ اینها یکی ظاهریه، دیگری حشویه حنبله و سومی کرامیه  
هستند.

به گزارش صابری، محقق در فرق اسلامی جریان حشویه، در سده‌های دوم تا چهارم، در  
طوایفی از اهل سنت و گروه‌هایی از غالبان شیعه، به حیات خود ادامه داد و از آن پس در  
میان اهل سنت جایگاه رسمی خود را به کرامیه داد؛ هر چند در میان حنبله نیز همچنان  
استمرار یافت و در جامعه شیعه هم با غلبه جریان خرد ورزانه، به تدریج کمرنگ شد و  
رخت از میان بریست.<sup>۳</sup>

وی همچنین درباره ظاهریه می‌نویسد: ظاهریه پیروان داود اصفهانی (د - ۲۷۰ ق.) بودند،  
روش او بر برداشت از ظاهر متون دینی استوار بود. مسلک ظاهری بیش از هر کس و امدار  
ابن حزم اندلسی (۳۸۴ - ۴۵۶) است. وی در تقویت و گسترش و انسجام بخشیدن به مسلک  
داود ظاهری، تلاش فراوان داشت.<sup>۴</sup>

براساس این گزارش، حیات ظاهریه در قرن‌های سوم و چهارم و اوایل قرن پنجم و بعد از  
آن بوده است.

از گزارش‌های پیش گفته، این نتیجه به دست می‌آید که سخن ابن سینا ناظر به گروه‌هایی  
از مسلمانان و شاید غیر مسلمانان باشد که در هستی‌شناسی حس‌گرا بودند و موجودات را  
منحصر به جسم و جسمانیات می‌دانستند و چون براساس آموزه‌های دینی، خدای متعال را  
باور داشتند، خدا را هم در دایره اجسام وارد ساخته و محسوس می‌شمردند، اما بحث ما در  
اینجا بررسی دیدگاه سلفیه است که ادامه دهنده جریان فکری حنبله و گاهی ظاهریه هستند.

## بخش اول

### دیدگاه سلفیه در مبانی هستی‌شناسی

همان‌گونه که ملاحظه شد، هستی‌شناسی هر نحله فکری و کلامی، در چگونگی تصور آنان در مسائل الهیاتی تأثیر بسزایی دارد. در آثار برجای مانده از سلفیان، مباحث هستی‌شناسی در بایی مستقل به عنوان «مبنای تفکر الهیاتی» کمتر به چشم می‌خورد. از این رو، از مطاوی کلام آنان در بحث‌های شناخت خدا و صفات او - جل جلاله - و سایر مسائل اعتقادی‌شان باید اندیشه‌های هستی‌شناختی آنان را استنباط و استخراج کنیم.

از کسانی که این بحث‌ها در آثار او بیشتر یافت می‌شود ابن تیمیه است از این رو، در این باب، بیشتر دیدگاه‌های ابن تیمیه را مبنای بحث قرار می‌دهیم:

گفتنی است که ابن تیمیه در مسائل هستی‌شناسی از ابن حزم و ظاهریه متأثر بوده است. به گزارش ماجد فخری، ابن تیمیه متأثر از ابن حزم و ابن حزم در برخی تألیفاتش متأثر از داود اصفهانی (متوفای ۲۹۶) متکلم ظاهری مشرب است.<sup>۵</sup>

وی در ادامه در تأثیر ابن حزم بر ابن تیمیه می‌نویسد:

«سنت‌گرایی بی‌قید و شرطی که ابن حزم طرفدار و مدافع آن بود، منادیان بسیاری داشت؛ یکی از شخصیت‌های برجسته تاریخ این سنت‌گرایی بی‌قید و شرط در قرن هفتم، احمد بن تیمیه بود.»<sup>۶</sup>

### دیدگاه‌های ابن تیمیه در هستی‌شناسی

ابن تیمیه در آثار خود، فصل خاصی برای بیان امور عامه و جواهر و اعراض - که بیشترین مسائل هستی‌شناختی به عنوان مبنای مسائل الهیات در آنجا بحث می‌شود - نگشوده است. تنها از محتوای آثارش باید دیدگاه‌های او را استخراج کرد:

۱. وجود و عدم؛ ابن تیمیه وجود و عدم را از مفاهیم نقیض دانسته و قول کسانی که معدوم را شیء ثابت در عدم می‌دانند، نفی می‌کند و می‌نویسد: «كقول من يقول من أهل الكلام إن المعدوم شيء ثابت في العدم وهذا القول فاسد عند جماهير العقلاء»<sup>۷</sup>؛ «سخن کسی از اهل کلام که می‌گویند: معدوم در عدم شیئیت و ثبوت دارد، نزد همه عقلا سخنی باطلی است.» و می‌نویسد: «وجود»، همان «ثبوت» است و معدوم نه وجود خارجی دارد و نه ثبوت خارجی و تنها ثبوت و وجود علمی دارد و عالم قبل از وجود خارجی معدوم به آن علم دارد؛ یعنی تصور ذهنی از آن دارد. چنانکه ابن تیمیه در ادامه

مطلب فوق می نویسد:

«وإنها حقيقة الأمر أنّ المعدوم يراد إيجاده وبتصور ويخبر به ويكتب قبل وجوده فله وجود في العلم والقول والخط وأما في الخارج فلا وجود له والوجود هو الثبوت فلا ثبوت له في الوجود العيني الخارجي وإنما ثبوته في العلم أي يعلمه العالم قبل وجوده»<sup>۸</sup>

«حقیقت مطلب این است که معدومی که (فاعل) ایجادش را اراده می کند، آن را تصور می کند و از آن خبر می دهد و قبل از تحققش در خارج نوشته می شود، پس وجود علمی و لفظی و نوشتاری دارد اما وجود خارجی ندارد و ثبوت علمی آن به این معناست که عالم قبل از تحقق خارجی اش به آن علم دارد.»

از این عبارت ابن تیمیه چند مطلب بر داشت می شود:

الف: ثبوت و وجود، دارای یک مفهوم هستند و چیزی که وجود ندارد ثبوت هم ندارد.

ب: معدوم همان گونه که وجود خارجی ندارد، ثبوت خارجی هم ندارد.

ج: اثبات وجود ذهنی.

از سخن ابن تیمیه که می نویسد: «معدوم می تواند وجود علمی داشته باشد؛ یعنی فاعل قبل از ایجاد چیزی که اراده ایجادش را دارد، آن را در ذهن تصور می کند و از آن خبر می دهد.»<sup>۹</sup> چنین برداشت می شود که صورت معدوم قبل از وجود خارجی اش وجود تصویری پیدا کرده؛ یعنی موجود به وجود ذهنی شده است و این همان اثبات وجود ذهنی است که حکما در آثارشان ذکر کرده اند.

ابن تیمیه وجود مطلق را تنها مفهوم ذهنی می داند و در نقد عرفا می نویسد:

«گروهی از عرفا قائل به ثبوت اعیان در عدم نیستند بلکه می گویند وجودی جز وجود حق نیست. آنان بین مطلق و معین تفاوت می گذارند و می گویند وجود مطلق همان است که در موجودات تعین یافته، در خارج سر بیان دارد؛ مانند حیوانیت که در هر حیوانی ثبوت دارد و انسانیتی که در هر انسانی ثابت است و کلی طبیعی نامیده می شود. آنان این وجودی را که بر همه موجودات احاطه دارد، وجود مطلق می دانند... و گمان می کنند این مطلق به شرط اطلاق در خارج ثبوت دارد و آن را وجودی مجرد از همه قیود می دانند...»<sup>۱۰</sup>

ابن تیمیه معتقد است این وجود، مطلق کلی عقلی نامیده می شود و تنها در ذهن موجود است و همه عقلا آن را تنها ذهنی می دانند نه خارجی. وی می نویسد: «همان گونه که عدد مطلق و نقطه و خط و سطح و حجم مطلق در خارج نداریم و اینها تنها در ذهن متصور هستند، وجود مطلق هم تنها در ذهن است.»

نقد:

ابن تیمیه بین مفهوم وجود مطلق و وجود مطلق خارجی، به معنای سعه وجودی، تفاوتی نمی گذارد اما آنچه برخی از عارفان و حکیمان از وجود مطلق اراده کرده‌اند، مرادشان حق تعالی است که در اعلام مرتبه وجود است و حقیقتش ذاتی اوست.<sup>۱۱</sup> وجودی محض و منزّه از هر قید و محدودیتی است. عرفا اطلاق ذاتی را به کلی طبیعی تشبیه کرده‌اند و از مسیر کلی طبیعی وارد بحث اطلاق ذاتی شده‌اند.<sup>۱۲</sup> پس چنین نیست که وجود مطلق همان کلی طبیعی باشد بلکه اطلاق ذاتی اشاره به مرتبه‌ای از وجود حق دارد که منزّه از هر حکم و وصف و اضافه‌ای است؛ چنان که قونوی شاگرد ابن عربی می‌نویسد:

«إعلم أنّ الحقّ من حيث اطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم أو يعرف بوصف أو يضاف إليه بنسبه ما من وحده أو وجوب وجود أو مبدئية أو اقتضاء إيجاد أو صدور اثر أو تعلق علم منه بنفسه أو غيره؛ لأنّ كل ذلك يقضي بالتعین والتقيّد».<sup>۱۳</sup>

«بدان که درست نیست بر حق وجود مطلق از حیث اطلاق ذاتی اش حکمی بار شود و یا به وصفی معرفی گردد یا نسبتی مانند وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا... اضافه شود؛ زیرا هر یک از اینها اقتضای تعین و تقید دارد و اینها با اطلاق ذاتی منافات دارند.»

میرزا هاشم اشکوری نیز که از شارحان نصوص است، اطلاق ذاتی را به معنای عدم اعتبار هر گونه قید دانسته است، چنین اطلاقی اختصاص به خدای سبحان دارد.<sup>۱۴</sup>

اگر چه گاهی مرادشان از موجود مطلق، مفهوم عامی است که مقسم واجب و ممکن است؛ چنانکه خواجه طوسی در شرح اشارت گفته است.<sup>۱۵</sup> نتیجه اینکه بین مفهوم وجود مطلق و مصداق وجود مطلق تفاوت است اما ابن تیمیه از این نکته غفلت کرده است.

۲. رابطه وجود و ماهیت؛ ابن تیمیه بین وجود و ماهیت در خارج وحدت قائل است و تفاوت آن دو را در ذهنی بودن ماهیت و خارجی بودن وجود می‌داند و می‌نویسد: «أنّ الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه»<sup>۱۶</sup> «ماهیت چیزی است که از شیء در نفس نقش می‌بندد اما وجود نفس بودن شیء در خارج از ذهن است.»

ابن تیمیه در ادامه می‌نویسد: مفهوم وجود و ماهیت، امور ذهنی هستند اما موجود، خارجی است و هر گاه وجود و ماهیت هر دو در ذهن باشند، ماهیت همان موجودات است؛ یعنی این همانی بین آن دو برقرار است. همچنین هر گاه هر دو در خارج مورد توجه قرار گیرند، بینشان این همانی برقرار است و هر گاه یکی ذهنی و دیگری خارجی باشد، ماهیت غیر از وجود است؛ یعنی ماهیت، ذهنی و وجود، خارجی است<sup>۱۷</sup> و در ادامه می‌نویسد:

«فلا فرق بين الوجود والماهية إلا فرق بين ما في الذهن وما في الخارج»<sup>۱۸</sup> پس فرقی بین وجود و ماهیت نیست، مگر از جهت ذهن و خارج.

ابن تیمیه با این تصویر از رابطه وجود و ماهیت، از متکلمانی که اصالت را به ماهیت می دهند فاصله می گیرد<sup>۱۹</sup> و به فیلسوفان نزدیک می شود.

۳. تقسیم وجود به غیب و شهود: ابن تیمیه و دیگر سلفیان، غیب را موجودی می دانند که از نظرها پنهان است و مشهود موجودی را که با حس قابل ادراک است؛ چنانکه ابن تیمیه می نویسد: «الغیب ما غاب عن مشاهدة الخلق و هو ما أخبرت به الأنبياء من الغيب فيدخل فيه الإتيان بالله وملائكته وكتبه ورسوله». آنان این تقسیم را به اعتبار کتاب و سنت می پذیرند، این تقسیم براساس تفسیری معرفت شناسانه است. اما در تقسیم و تفسیر هستی شناختی، موجودات به مادی و غیر مادی یا مقارن و مفارق تقسیم می شوند. از این رو، ابن تیمیه تفسیر حکیمان و متکلمان را در مورد عالم غیب که آن را عالم مفارق می نامند رد می کند و می گوید:

«و من زعم أنّ عالم الغيب أخبرت به الرسل هو العالم العقلي الذي يثبت هؤلاء فهو من أضلّ الناس»<sup>۲۰</sup>

«کسی که گمان کند آن عالم غیبی که رسولان از آن خبر داده اند همان عالم عقلی است که اینان ثابت کرده اند از گمراه ترین مردم است.»

وی در ادامه مصداق این سخن را ابن سینا و متکلمانی مانند عبدالکریم شهرستانی و فخر رازی می داند<sup>۲۱</sup> و در پایان می نویسد: موجودات عقلی تنها مفاهیم کلی عقلی هستند که مطلق افراد موجود در خارج می باشند؛ همان گونه که وجود مطلق که همان وجود مشترک بین موجودات است، تنها در ذهن است.<sup>۲۲</sup>

وی در نهایت موجودات غیبی را موجودات مشهود در آخرت دانسته و دریافت حسی آنان را در دنیا برای برخی ممکن می داند؛ چنانکه می نویسد:

«و أما ما أخبرت به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل و أعظم ممّا نشهده نحن في هذه الدار وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحس ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة و يمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك ليست عقلية قائمة بالعقل ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك غيب وهذه شهادة»<sup>۲۳</sup>.

«آنچه رسولان از غیب خبر داده اند، آنها موجوداتی کامل تر و بزرگتر از چیزهایی هستند که در این دنیا مشاهده می کنیم و اینها چیزهای محسوسی هستند که بعد از مرگ و در سرای آخرت به مشاهده و احساس ما در می آیند. امکان مشاهده

این موجودات در این دنیا نیز برای کسانی که خدا آنان را برای این کار برگزیده است وجود دارد. پس اینها موجودات عقلی قائم به عقل نیستند و فرق بین آنها و موجودات محسوس این جهانی که مشاهده می‌کنیم در این است که آنها پنهان اند و اینها مشهود.»

ابن تیمیه در پایان به آیه **﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾**<sup>۲۴</sup> اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«غایب بودن یا مورد مشاهده بودن، امری نسبی است؛ اگر چیزی از نظر ما پنهان باشد می‌گوییم «غیب» و اگر آشکار باشد می‌گوییم «شهادت» چنین نیست که تفاوتی میان ذات آنها باشد و وجودشان دو گونه باشد که ذات یکی درک عقلی شود اما مشاهده نشود و به حس در نیاید، بلکه هر چیزی که تعقل شود اما به هیچ حالی امکان مشاهده آن نباشد، تنها در ذهن است؛ امکان مشاهده ملائکه و دیدن آنها هست و پروردگار متعال امکان رویتش با چشم‌ها هست و مؤمنان او را روز قیامت و در بهشت می‌بینند»<sup>۲۵</sup> «والملائكة يمكن أن يشهدوا و يروا و الربّ تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، و الملائكة يمكن أن يشهدوا و يروا و الربّ تعالى يمكن رؤيته بالأبصار».<sup>۲۶</sup> از عبارات فوق، هستی‌شناسی ابن تیمیه به وضوح قابل فهم است و آن اینکه از نظر وی همه موجودات محسوس هستند.

دیدگاه ابن تیمیه شبیه دیدگاه کسانی است که ابن سینا در اشارات و التنبهات بیان کرده است<sup>۲۷</sup> و آنها کسانی بودند که می‌گفتند: «الموجود هو المحسوس»، با این تفاوت که ابن تیمیه موجودات غیر محسوس ذهنی یعنی تصورات حسی، خیالی و عقلی را قبول دارد و وجود ماهیت در ذهن را موجود ذهنی می‌داند اما موجود غیر محسوس خارجی را نمی‌پذیرد و بر خلاف ابن سینا ملائکه و خدای سبحان را هم محسوس و مرئی می‌داند و می‌نویسد: «أنّ الحس يمكنه ادراك كلّ موجود فما من شيء من الادراك الاّ و يمكن معرفته بالاحساس الباطن او الظاهر»<sup>۲۸</sup> حس هر موجودی را می‌تواند درک کند، پس چیزی نیست که قابل ادراک باشد مگر آنکه شناختش با حس ظاهری یا باطنی ممکن است.

#### ۴. علیت

ابن تیمیه علیت را می‌پذیرد، اما روش متکلمان در اثبات صانع از راه قیاس برهانی را نمی‌پذیرد و استدلال از دلیل به مدلول را برای رسیدن به خالق معین؛ یعنی خدای تعالی را صحیح می‌داند. وی می‌نویسد: در قیاس برهانی از مقدمات کلی به نتیجه‌ای کلی می‌رسیم نه به خدای معین، به خلاف دلیل<sup>۲۹</sup> سپس آورده است:

«والدليل أتم من القياس فإنّ الدليل قد يكون بمعين على معين»<sup>۳۰</sup> استدلال تمثیلی از قیاس کاملتر است چون در این نوع استدلال از شیء معین بر شیء معین دیگر استدلال می‌شود.

۱/۴. علت نیازمندی ممکنات و محدثات به مؤثر یا صانع؛ از مباحثی که در کلام و فلسفه در بحث هستی‌شناسی طرح می‌شود این است که علت نیاز ممکنات و محدثات به مؤثر «امکان» است یا «حدوث» یا «هر دو». گروهی از متکلمان و فیلسوفان مشایی، علت را تنها امکان و برخی تنها حدوث دانسته‌اند<sup>۳۱</sup> اما ابن تیمیه هیچ یک از دو قول را نپذیرفته و هر دو را باطل می‌شمارد و قول سوم را طرح می‌کند و امکان و حدوث هر دو را دلیل نیازمندی ذاتی دانسته و نیاز ذاتی را دلیل نیازمندی به فاعل شمرده است.

«انَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَدُوثِ وَالْإِمْكَانِ دَلِيلٌ عَلَى الْإِفْتِقَارِ إِلَى الصَّانِعِ وَإِنْ كَانَا مُتَلَازِمِينَ فَإِذَا عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا مُحْدَثٌ عَلِمْنَا أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ إِلَى مَنْ يَحْدِثُهُ وَإِذَا عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا مُمَكَّنٌ وَجُودَهُ وَمُحْكِنٌ عَدَمُهُ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا يَرْجِعُ وَجُودُهُ عَلَى عَدَمِهِ إِلَّا بِفَاعِلٍ يَجْعَلُهُ مَوْجُوداً»<sup>۳۲</sup>

«هر یک از حدوث و امکان، دلیل بر نیازمندی به صانع‌اند، اگر چه با هم تلازم داشته باشند. پس هرگاه دانستیم این شیء نوپدید است، می‌فهمیم که نیازمند به کسی است که آن را پدید آورده، و آنگاه که دانستیم این شیء وجود و عدم، هر دو برایش ممکن است، می‌فهمیم که وجودش بر عدمش رجحان ندارد مگر اینکه فاعلی آن را موجود کند.»

پس، از نظر ابن تیمیه هر یک از دو وصفِ حدوث و امکان، می‌تواند دلیل و راهنمای فهم نیازمندی ذاتی «ممکن» و «محدث» باشد اما فقر ذاتی علت نیازمندی است. نکته دیگر که از کلام ابن تیمیه به دست می‌آید این است که ابن تیمیه قاعده ترجیح بلا مرجح را که یکی از قواعد پذیرفته شده نزد فیلسوفان و متکلمان است، می‌پذیرد.

چنان که در ادامه ابن تیمیه به نکته‌ای اشاره می‌کند که او را به حکمت صدرایی نزدیک می‌کند و آن اینکه می‌نویسد:

«وكونه مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقراً بل الفقر لازم لذاته فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً لا يستغني عنه طرفه عين وهذا من معاني اسمه الصمد فالصمد الذي يحتاج إليه كل شيء وهو مستغن عن كل شيء وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعله جعلته غنياً فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعله جعلتها مفتقرة إليه»<sup>۳۳</sup>

«نیازمندی شیء به فاعل از لوازم حقیقت اوست و نیازمندی به علت ذاتی آن است و نیاز نیست تا علت دیگری او را فقیر گرداند بلکه فقر لازمه ذات اوست، پس هر چیزی غیر از خدا همواره نیازمند به او هستند و چشم بر هم زدنی از او بی نیاز نیستند و



همان گونه که بی نیازی پروردگار برای او به ذات خودش ثابت است نه به علتی دیگر که او را بی نیاز کرده باشد، همچنین نیازمندی مخلوقات و نیازمندی آنها به او در ذاتشان ثابت است نه اینکه علتی آنها را نیازمند کرده باشد.»

در ادامه نوشته است: «اگر کسی بگوید علت نیازمندی شیء به فاعل، حدوث یا امکان یا هر دو است و اگر مرادش این باشد که این معانی ذات را فقیر گردانیده‌اند، هیچ کدام درست نیستند و اگر مرادش این باشد که از روی این مفاهیم فقر ذاتی شیء را می‌فهمیم این درست است.»<sup>۳۴</sup>

ملاصدرا نیز علت نیازمندی معلول به علت را حدوث یا امکان ذاتی ماهیت نمی‌داند بلکه امکان فقری می‌داند می‌نویسد: «إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة و بحقائقها روابط و تعلقات إلی غيرها فحقیقتها حقائق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانية- لا استقلال لها ذاتاً و وجوداً؛» «امکانی که وصف خود موجودات است نه امکان ماهوی، این است که این موجودات در ذات خودشان وابسته و متعلق به غیر هستند و در حقیقتشان عین ربط و وابستگی به غیرند. پس حقیقتشان حقیقتی وابسته است و ذاتشان ذاتی پرتو مانند، و استقلالی برای آنها در ذات و وجودشان نیست.»<sup>۳۵</sup>

۲/۴. لزوم وجود معلول با بودن علت تامه؛ از قواعد عقلی که مورد پذیرش حکما و بسیاری از متکلمان است این است که وقتی همه اسباب و علل وجودی چیزی فراهم باشد، وجود آن شیء ضروری می‌شود. ابن تیمیه نیز این قاعده را پذیرفته، می‌نویسد: «هر حادثی وقتی مجموع عوامل تأثیرگذارش موجود باشد، آن حادث موجود خواهد بود؛ زیرا اگر مجموع علل وجودی، موجود باشد و حادث پدید نیاید لازم می‌آید که علت تامه بدون معلول موجود باشد و این باطل است.»<sup>۳۶</sup>

۳/۴. تقدم و تأخر علت و معلول؛ ابن تیمیه در این رابطه تقدم ذاتی علت بر معلول و امکان معیت زمانی علت و معلول را نمی‌پذیرد و مثال‌هایی که در این باره زده شده؛ مانند تقدم حرکت دست بر انگشتر یا کلید در هنگام چرخاندن دست را رد می‌کند و آن را از باب تقدم علی نمی‌داند و می‌نویسد: «اگر کسی دست میت یا خوابیده‌ای را که انگشتری در دست دارد بلند کند، حرکت دست علت حرکت انگشتر نیست بلکه همه آنها در زمان واحد با فاعل واحد و سبب واحد موجود شده‌اند.»<sup>۳۷</sup> و در ادامه می‌نویسد: «فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسببه في الزمان بل لا يكون إلا قبلة فكيف بالفاعل المستقل و حرکت الخاتم مع اليد هي من باب تقدم المشرط مع الشرط ليست من باب المفعول مع الفاعل.»<sup>۳۸</sup>

پس با بیان فوق اینکه در ساحت وجود سبب با مسبب تقارن زمانی داشته باشد، باطل شد بلکه سبب مقدم بر مسبب است چه رسد به فاعل مستقل (مانند خداوند) که بخواهد با معلول‌هایش معیت زمانی

داشته باشد.

البته حکما نگفته‌اند که عالم معیت زمانی با خدا دارد بلکه گفته‌اند: قدم زمانی است و زمان با حدوث عالم حادث می‌شود و قبل از ابداع عالم و حرکت افلاک زمانی نبوده است و خدای تعالی تقدم ذاتی بر عالم دارد و عالم بواسطه امکان ذاتی‌اش همواره نیازمند به خدای تعالی بوده و خواهد بود.<sup>۳۹</sup>

۴/۴. تسلسل علل؛ این تیمیه در معارضه با فلاسفه در بحث قدم عالم به بحث تسلسل هم اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«فإن التسلسل هنا: هو توقف جنس الحادث على الحادث وهذا متفق على امتناعه...»<sup>۴۰</sup> و آنگاه ادامه می‌دهد: «التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلة وفي تمامها أما تسلسل في الشروط أو الآثار: فقيه قولان...» تسلسل محال تسلسل در علل و علت تامه است اما تسلسل در شروط آثار، درباره آن دو قول است.

ابن تیمیه در ادامه به دو قول؛ یعنی امتناع و جواز تسلسل در آثار و شروط اشاره می‌کند و در مقام محاجه با فیلسوفان می‌نویسد:

«التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء فهم يقولون بجواز ذلك...»

«وإن أرادوا التسلسل المقترن فهذا باطل بصريح العقل وهم يوافقون على امتناعه...»<sup>۴۱</sup>

حاصل سخن ابن تیمیه این است که تسلسل دو قسم است یا تعاقبی است یا معی؛ تسلسل تعاقبی یعنی علل و معلول‌ها پی در پی هم حادث شوند و حدوث هر کدام متوقف بر حدوث شیء قبل از خودش باشد.

تسلسل معی یا تسلسل مقترن به این معناست که اگر شیء حادثی پدید آمد علت مؤثر آن همراه آن باشد و همه اثرها با مؤثرها همراه باشند و این به تصریح عقل باطل است.

خلاصه سخن اینکه: ابن تیمیه در اینجا با فیلسوفان و متکلمان امامیه که تسلسل تعاقبی را جایز و تسلسل معی را باطل می‌دانند، هم عقیده است.

یاد سپاری: تسلسلی که حکما و متکلمان امامیه و ابن تیمیه اشاره می‌کنند تسلسل در علت مؤثر مراد است؛ چنان که ابن تیمیه می‌نویسد:

«ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل

وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.»<sup>۴۲</sup>

«مراد از تسلسل، تسلسل در مؤثرها (علل فاعلی) است؛ یعنی برای حادث فاعلی باشد و

برای آن فاعل فاعلی باشد تا بی‌نهایت، این عقیده به تصریح عقل و اجماع عقلا باطل است.»

۵/۴. دور در علیت؛ ابن تیمیه همچون حکما و متکلمان امامیه، دور قبلی را باطل می‌داند؛ یعنی شیء

قبلی شیء فعلی را پدید آورده باشد و شیء فعلی شیء قبلی را و این باطل است چنان که می‌نویسد:  
«فإنَّ الدور يراد به: الدور القبلي وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء».<sup>۴۳</sup>

اما وی دور معی را جایز می‌داند و می‌نویسد: «ویراد به الدور المعی الاقترانی وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء...»<sup>۴۴</sup> گاهی از دور، دور معی اقترانی اراده می‌شود و آن به تصریح عقل و اجماع عقلا صحیح است.

مراد وی از دور معی اقترانی این است که این شیء موجود نمی‌شود مگر آنکه آن یکی موجود شود و آن موجود نمی‌شود جز زمانی که این موجود شود؛ مانند ابوت و بنوت؛ یعنی پدری و پسری و مانند دو معلول که معلول یک علت باشند و دیگر اموری که تلازم وجودی دارند؛ مانند صفات خدا و ذات حق و صفاتی که با هم تلازم دارند.<sup>۴۵</sup>

تعریفی که ابن تیمیه به عنوان دور معی اقترانی آورده و برای آن مثال‌هایی ذکر کرده، درست است و جزو دور باطلی که در فلسفه و منطق از آن بحث می‌شود نیست، آنچه که محال است این است که این دو شیء در آن واحد بخواهد رابطه علیت و معلولیت باشد یا معلول قبل از علت خودش موجود باشد. ابن تیمیه قسم دوم را به عنوان دور قبلی بیان کرده اما قسم اول را متذکر نشده است.

۶/۴. قاعده الواحد؛ ابن تیمیه قاعده: «الواحد لا یصدر عنه إلا واحد»<sup>۴۶</sup> که فیلسوفان درباره علت و فاعل واحد حقیقی بیان کرده‌اند را نمی‌پذیرد.

طبق این قاعده، از فاعل بسیط (واحد حقیقی) تنها یک موجود می‌تواند صادر شود؛ چرا که فعل کثیر مستلزم جهات کثیره در فاعل است و این خلاف فرض است. ابن تیمیه در رد این قاعده می‌نویسد: «این سخن در مورد خدای تعالی که صاحب صفات گوناگون می‌باشد، باطل است؛ زیرا که از پروردگار مخلوقات پرشماری صادر شده است. اگر از واحد از جهت واحد جز واحد صادر نشود. پس محال است این مخلوقات از خالق از جهت واحد صادر شود.

پس این دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی متصف به امور گوناگون از صفات گوناگون است و افعال گوناگون به اعتبار آن صفات از او صادر می‌شود.<sup>۴۷</sup>

ابن تیمیه در نهایت در مقابل این قاعده می‌نویسد: «لپس فی الوجود واحد یفعل وحده إلا الله وحده»<sup>۴۸</sup> در دار وجود واحدی نیست که به تنهایی و استقلال صاحب فعلی باشد مگر خدا.

و نیز می‌افزاید: در دار وجود مؤثر تام و شیء مستقل در فعل نیست مگر خدا.<sup>۴۹</sup> ایشان برای اثبات این مدعا به آب و آتش و شعاع خورشید مثال می‌زند که حرارت و برودت در محلی که پذیرنده گرما و سرما باشد تأثیر می‌گذارد و خورشید هم در شعاعش مستقل نیست چون مشروط به جسمی است که شعاع آن را منعکس کند و مانعی هم مانند ابر نباشد. بنابراین، در عالم

وجود واحدی که به استقلال فعلی انجام دهد جز خدای تعالی نیست.<sup>۵۰</sup>  
 نقد: اینکه ابن تیمیه و برخی متکلمان قاعدهٔ الواحد را نپذیرفتند ریشه در اصالت ماهوی بودن آنان دارد. اگرچه اظهار نکنند؛ چون از نگاه حکمت متعالیه آنچه از خدای تعالی صادر می‌شود وجود است و وجود حقیقت واحد ذو مراتب است و ماهیت از مراتب و تنزلات وجود انتزاع می‌شود. از سوی دیگر، جعل به وجود می‌خورد و ماهیت دون جعل است. و از جهت سوم، لازمهٔ بساطت واجب و سنخیت معلول با علت این است که صادر از حق تنها وجود باشد، اما مثال‌هایی که ابن تیمیه زده است ناقض قاعده نیستند؛ چون علی که نام می‌برد علت حقیقی نیستند.

#### ۵. مواد ثلاثه: (وجوب، امکان و امتناع)

از مباحث هستی‌شناختی، بحث از وجوب ذاتی و عدم ذاتی در موجودات و مساوی بودن شیء نسبت به دو مفهوم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است. ملاصدرا در بحث وجودشناسی اسفار، منهج دوم را بحث در اصول کیفیات که بحث در کیفیات وجود رابط، یعنی «ثبوت الشیء للشیء» هستند قرار داده است.<sup>۵۱</sup> خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد، در بخش امور عامه که مهمترین مباحث هستی‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد، در مسألهٔ بیست و دوم به این مطلب پرداخته است.<sup>۵۲</sup> برخی از سلفی‌ها نیز این مفاهیم را در مباحث الهیات به کار می‌برند. ابن تیمیه در مباحث مربوط به شناخت خدا و آفرینش عالم به این مفاهیم اشاره کرده است. وی در تفسیر امکان عام می‌نویسد: امکان عام عدم الامتناع است؛ یعنی سلب ضرورت عدم با این بیان امکان عام، هم وجوب و هم امکان خاص را<sup>۵۳</sup> در بر می‌گیرد.

ابن تیمیه در جای دیگر، در بحث «هر گاه وصفی برای جمیع افراد یک مجموع ثابت باشد برای تک تک آن نیز ثابت است» نیز به این مفاهیم اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«أن الوصف إذا ثبت للجمیع کثبوته للأفراد کان حکم الجمیع حکم أفراده وإن لم یکن ثبوته للجمیع کثبوته للأفراد لم یلزم أن یکون حکمها حکمه فالأول مثل وصفها بالوجود أو العدم أو الوجوب أو الامکان أو الامتناع فإذا قدر أشياء لا تنهای کل منها موجود فالکل أيضا موجود».

«هر گاه وصفی برای یک مجموعه، مانند ثبوت آن برای افرادش ثابت باشد حکم مجموعه حکم افراد است؛ مانند وصف مجموعه‌ای به وجود و عدم یا وجوب، امکان یا امتناع. پس وقتی مقدر شد اشیای بی‌نهایت فرد فرد آنها موجود باشند، پس مجموعهٔ لاتناهی موجود است.» ابن تیمیه این اعتبارات را ذهنی می‌داند نه خارجی.<sup>۵۴</sup>

ابن تیمیه در اثبات واجب می‌نویسد:

«إنَّ الوجود لا بدَّ له من موجد واجب بذاته، غنيَّ عما سواه، قديم أزل لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم».<sup>۵۵</sup>

اگر مراد ابن تیمیه از «الف» و «لام» در «الوجود»، الف و لام استغراق باشد، باید گفت هر موجودی ضرورتاً به موجودی واجب به ذات خویش و بی نیاز از غیر، قدیم و ازلی که حدوث و عدم بر او روا نباشد لازم دارد و اگر مرادش عهد ذکری باشد باید گفت موجود ممکن به موجد نیاز دارد... در این عبارت ابن تیمیه وجود را به واجب بذاته، بی نیاز، قدیم و ازلی که حدوث و عدم بر او روا نیست و مقابلش؛ یعنی وجودی که نیاز به موجد دارد و وجوب ذاتی ندارد و به ما سواش نیازمند است و قدیم و ازلی نیست، حادث است و عدم بر او جایز است تقسیم کرده که در اصطلاح حکما به اولی «واجب الوجود بذاته» و به دومی «ممکن حادث» گفته می‌شود. ابن تیمیه در ادامه به این نکته تصریح می‌کند و می‌نویسد:

«و اذ كان من المعلوم بالضرورة انَّ في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه و ما هو محدث ممكن يقبل الوجود و العدم...»<sup>۵۶</sup> «وقتی که بدیهی است که در دار وجود وجودی است که قدیم است و به نفس ذاتش واجب است و وجودی که پدید آمده و ممکن است که هم وجود را می‌پذیرد و هم عدم را...»

در عبارت اول ابن تیمیه می‌گوید: «الوجود لا بدَّ له من موجد» اگر مرادش از «الوجود» هر موجودی باشد، این اشکال بر او وارد می‌شود که این حکم خدای واجب الوجود را هم در بر می‌گیرد. در حالی که برای خداوند موجدی نیست. اگر مرادش تنها موجودات امکانی باشد، در این صورت باید «الف و لام» عهد ذکری باشد و از پیش این مبنا را پذیرفته باشد که براساس حکم عقل، موجودات یا واجب بذاته هستند یا ممکن بذاته و این همان برهان امکان و وجوب ابن سینا است. در جای دیگر در باب اتصاف یک صفت به یک شیء، اعتبارات سه گانه را ذکر کرده، می‌نویسد:

هر گاه ثبوت وصفی برای یک مجموعه، مانند ثبوتش برای افراد آن باشد، حکم مجموعه حکم افراد هم هست و اگر ثبوت آن وصف برای مجموعه، مانند ثبوتش برای افراد نباشد ضرورتی ندارد حکم افراد حکم مجموعه باشد؛ اولی مانند وصف افراد به وجود یا عدم، وجوب یا امکان یا امتناع.<sup>۵۷</sup> توضیح اینکه وی این اعتبارات را ذهنی می‌داند نه خارجی.<sup>۵۸</sup>

## ۶: مقولات ماهوی (جوهر و عرض)

یکی از مباحث مهم هستی‌شناسی، بحث مقولات ماهوی است که در بحث جهان‌شناسی متکلمان به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده عالم مطرح است. در هستی‌شناسی نیز یکی از تقسیمات وجود، تقسیم آن به «واجب» و «ممکن» و تقسیم ممکنات به «جوهر» و «عرض» است. از سوی دیگر، چون هر ممکن الوجودی دارای ماهیت است. آنچه تحت این عنوان قرار می‌گیرد، مقولات ماهوی نامیده می‌شود. اولین تقسیم در اینجا تقسیم هر ممکن ماهوی به جوهر و عرض است، آنگاه در تعداد جوهر و اعراض اختلاف پیش آمد بسیاری از حکما و متکلمان به یک مقوله جوهری و نه مقوله عرضی قائل شدند و آن را مقولات عشر نامیدند اما برخی متکلمان اعراض را بیست و یک مقوله برشمردند.<sup>۵۹</sup>

دیدگاه سلفیه: برخی از سلفی‌ها از اینکه الفاظ مقولات، جوهر و عرض را به کار برند تحاشی دارند و می‌گویند: چون این الفاظ در سنت سلف به کار نرفته پس از بدعت‌های اهل کلام و فلسفه است؛ چنانکه ناصر بن عبدالکریم العقل، از استادان عقیده و مذاهب معاصر در دانشکده اصول دین ریاض می‌نویسد:

«لا يجوز أن نحمل السلف - أهل السنة والجماعة - مقولات الأشاعرة فيما ابتدعوه من علم الكلام والفلسفة، وإنه من الإجحاف والتجني أن ننسب تلك المقولات للصحابة والتابعين وأئمة الهدى في القرون الفاضلة، وهذه المقولات هي الغالبة في معتقدات الأشاعرة».<sup>۶۰</sup>

«شایسته نیست مقولاتی را که اشاعره در علم کلام و فلسفه ابداع کرده‌اند، به سلف از اهل سنت و جماعت نسبت دهیم. این بی‌انصافی و تهمتی است که وضع این مقولات به صحابه و تابعین و پیشوایان هدایت از نسل‌های شایسته گذشته نسبت داده شود. این مقولات چیزهایی است که بر اعتقادات اشاعره غلبه یافته است.»

ابن تیمیه تقسیم وجود به جوهر و عرض را می‌پذیرد<sup>۶۱</sup> اما الفاضلی را که فیلسوفان و متکلمان به کار می‌برند الفاظ متشابهی می‌داند که در قرآن و سنت و عرف مردم به کار می‌رود اما آنان غیر از معنایی که در عرف مردم فهمیده می‌شود از آن قصد می‌کنند. وی الفاظ عقل، ماده صورت جوهر و عرض، جسم، چیز، جهت علت و معلول حتی لفظ واحد و لفظ حدوث و قدم و واجب و ممکن و لفظ وجود و موجود و غیر آنها را عرفی می‌داند و می‌گویند آنهایی که ما را رد می‌کنند سخن ما را نمی‌فهمند.<sup>۶۲</sup>

ابن تیمیه در ادامه می‌نویسد: «و أمّا الألفاظ التي ليس له أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها».<sup>۶۳</sup> «الفاظی که در شرح ریشه ندارند، شایسته نیست معنایشان

مدح و یا ذم و اثبات یا نفی شود.»

ابن تیمیه حصر موجودات به مقولات عشر و حصر اعراض به اعراض نه گانه و حصر جواهر به جواهر پنج گانه را سخنی استقرایی و غیر برهانی می‌داند.<sup>۶۴</sup>

## ۶-۱- مقولات جوهری

ابن تیمیه برخی مقولات جوهری؛ مانند جسم و نفس و برخی اعراض، مانند کم و کیف و اضافه را می‌پذیرد اما نه به معنایی که حکما از آن اراده می‌کنند. و نیز برخی از مقولات جوهری مانند عقل و نفس - با آن معنایی که حکما باور دارند - را رد می‌کند و می‌نویسد:

«فالجسم جوهر حسی والباقیة جواهر عقلیة، لکن ما یذکرونه من الدلیل علی اثبات الجواهر العقلیة إنما یدل علی ثبوتها فی الاذهان لافی الایان».<sup>۶۵</sup>

«جسم جوهری حسی و بقیه جواهر [جوهرهایی که حکما برمی‌شمارند] جوهرهای عقلی هستند و دلایلی که برای اثبات جواهر عقلی بیان می‌کنند تنها بر ثبوت ذهنی آنها دلالت دارد نه ثبوت خارجی.»

۱/۶-۱- جسم: ابن تیمیه براساس استعمال قرآن (بقره: ۲۴۶ و منافقون: ۴) جسم را بدن و جسد می‌داند اما قول متکلمانی را که جسم را جوهر حسی و اعراض را صفات قائم به جسم می‌دانند<sup>۶۶</sup> رد نمی‌کند و می‌نویسد: اهل اصطلاح لفظ جسم را از معنای فوق به چیزی که اعم از آن است منتقل کرده‌اند و هوا و شراره آتش را نیز جسم نامیده‌اند که عرب آن را جسم نمی‌داند، سپس گاهی از جسم، نفس جسد قائم به نفس را اراده کرده‌اند. وی همچنین بین دو اصطلاح جسم تعلیمی و جسم طبیعی تفاوت می‌گذارد و در ادامه می‌نویسد: اهل عرف بین این دو اصطلاح «جسم تعلیمی مجرد از محل» که ماده و صورت نامیده می‌شود و «جسم طبیعی موجود» تفاوت می‌گذارند.<sup>۶۷</sup> وی تقسیم حکما از جسم؛ به عنصری و فلکی و حصر اجسام به آن دو را نمی‌پذیرد<sup>۶۸</sup> و نیز ترکیب جسم از جوهر فرد را رد می‌کند و می‌نویسد: «و اکثر الناس علی أنه (الجسم) لیس بمرکب من الجواهر المنفردة و هو الصواب»<sup>۶۹</sup>؛ «بسیاری از مردم بر این عقیده‌اند که جسم مرکب از جوهرهای جدا از هم نیست و این سخن درست است.» وی ترکیب جسم از ماده و صورت را نیز باطل می‌داند و می‌نویسد:

«أن ما ذکره من أن الجسم مرکب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب أو من مادة و صورة و هما جوهران من أفسد الکلام».<sup>۷۰</sup>

«آنچه که درباره جسم گفته‌اند که مرکب از جوهرهای جداگانه است و ترکیب عارضش شده

یا از ماده و صورت ترکیب یافته و آنها دو جوهر (مادی) هستند، باطل ترین سخن است؛  
ابن تیمیه در جای دیگر ضمن رد ترکیب جسم از هیولی و صورت و جواهر منفرد می نویسد: «بل  
الجسم واحد في نفسه».<sup>۷۱</sup>

جسمیت خدا: ابن تیمیه بعد از بیان تفصیلی در معنای جسم در لغت به بیان شرعی آن می پردازد و  
می نویسد:

«أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة أن الله جسم أو أن الله ليس  
بجسم بل النفي والإثبات بدعة في الشرع»؛<sup>۷۲</sup> «از هیچ یک از انبیا و صحابه و تابعین و گذشتگان  
از امت اسلام گزارش نشده که خدا جسم است یا جسم نیست بلکه نفی جسمیت یا اثبات آن  
بدعت شرعی است.»

این گزارشی بود مختصر از دیدگاه ابن تیمیه درباره جسم که تفصیل آن را باید از مجموعه آثار  
وی جستجو کرد.

۶/ ۱-۲. هیولی و صورت: ابن تیمیه هیولی را همان جسم و صورت را عرض قائم به جسم دانسته،  
می نویسد: «ماده و صورت الفاضی هستند که چند معنا دارند؛ مانند ماده و صورت صنایعی و  
طبیعی و کلی» وی درباره قسم اول می نویسد: «مثلاً از نقره، درهم یا انگشتر درست می کنیم، شکی  
نیست ماده ای که در اینجا هیولی می نامند همان اجسام هستند که قائم به ذات اند و صورت هم  
اعراض قائم به این اجسام اند.»<sup>۷۳</sup> این سخن ابن تیمیه محل تأمل است؛ چرا که وی میان هیولی به  
معنای ماده اولی که حکما آن را جزو مادی تشکیل دهنده اجسام می دانند با عناصر که هیولای ثانیه  
نامیده می شود، خلط کرده است.

۶/ ۱-۳. نفس: سلفی ها مفهوم نفس را به اعتبار قرآن و روایات و سنت سلف و عرف، بسیار به  
کار می برند اما دیدگاه آنان درباره معنای نفس و نحوه وجود آن محل تأمل است. در اینجا نیز شایسته  
است که بحث را در آثار ابن تیمیه استقصا کنیم؛ چرا که بسیاری از نویسندگان سلفی بعد از ابن تیمیه  
تکیه گاه آرایشان سخنان اوست.<sup>۷۴</sup>

اثبات وجود نفس: ابن تیمیه در مقام مناظره با دهریه - که منکر مبدأ و صانع عالم هستند - می نویسد:

«أن لنا أشياء لا تدرک إلا جملة كالنفس والعقل ولم يمتنع أحد من إثبات وجودهما وهل  
الغاية إلا إثبات الخلق جملة»<sup>۷۵</sup>

«در وجود ما چیزهایی است که تنها به گونه کلی وجودش را درک می کنیم و اثبات  
وجودش برای کسی محال نیست و آیا غایت از اثبات وجود یک چیز غیر از اثبات  
مخلوق بودن آن است؟»



اما ابن تیمیه نفس مجرد را آنگونه که حکما تعریف و اثبات می‌کنند، نمی‌پذیرد، اگر چه جوهر بودن آن را قبول دارد.<sup>۷۶</sup> وی در تقسیم وجود می‌نویسد:

«أن الوجود ينقسم إلى جوهر و عرض و أن اقسام الجوهر خمسة كما زعموه مع أن ذلك ليس بصحيح ولا يثبت مما ذكره إلا الجسم و أما المادة و الصورة و النفس و العقل فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون جسماً أو عرضاً ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس لا في الخارج»<sup>۷۷</sup>.

«وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود، اما اینکه فلاسفه اقسام جوهر را پنج مقوله پنداشته‌اند، علاوه بر نادرستی این سخن از آنچه نام برده‌اند جز جسم قابل اثبات در خارج نیست اما ماده و صورت و نفس و عقل حقیقتی برای آنها در خارج نیست مگر اینکه جسم با عرض باشند و آنچه آنها به عنوان وجود مجرد اثبات کرده‌اند امری ذهنی است نه خارجی».

خلاصه سخن اینکه ابن تیمیه و دیگر اصحاب سلف، اصل وجود نفس را باور دارند. ماهیت نفس: همان گونه که اشاره شد ابن تیمیه تجرد نفس را نمی‌پذیرد اما نفس را غیر از بدن می‌داند و درباره مجردات و مفارقات می‌نویسد: «هو مأخوذ من مفارقة النفس الناطقة للبدن بالموت وهذا حق»<sup>۷۸</sup>؛ «مجرد و مفارق از جدایی نفس ناطقه از بدن گرفته شده و این درست است». وی در ادامه می‌نویسد: «روح از بدن جدا می‌شود و بعد از فراق از بدن باقی می‌ماند و سخن کسانی که روح را جزئی از بدن یا عرضی از اعراض بدن می‌دانند رد می‌کند»<sup>۷۹</sup>. درباره ماهیت نفس و روح، آرای متفاوتی گزارش شده است. ابن قیم شاگرد ابن تیمیه و مبلغ آرای وی در کتاب خویش بسیاری از این دیدگاه‌ها را گزارش کرده است.<sup>۸۰</sup> در نهایت درباره حقیقت انسان می‌نویسد:

«أنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد و سريان الدهن في الزيتون و النار في الفحم فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفاتضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء و أفادها هذه الآثار من الحس و الحركة الإرادية و إذا فسدت هذه الأعضاء ... و خرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن و انفصل إلى عالم الأرواح»<sup>۸۱</sup>.

«حقیقت انسان جسم مخصوصی است که داخل این بدن است و ماهیتی غیر از این جسم محسوس دارد و آن جسمی سبک نورانی زنده و متحرک است که از عالم بالا

است که در اعضا نفوذ می‌کند و در آنها سریان دارد، همچون سریان آب در گل، و روغن در زیتون، و آتش در زغال. پس مادام که این اعضا شایستگی قبول آثار جاری از این جسم لطیف را دارد، آن جسم لطیف آمیخته با این اعضا باقی می‌ماند و آثارش از حس و حرکت ارادی را بر اعضا افاده می‌کند و وقتی این اعضا فاسد شدند و نتوانستند این آثار را بپذیرند، روح از بدن خارج می‌شود و به عالم ارواح می‌پیوندد.»

ابن قیم این سخن را سخن درست در این مسأله دانسته و دیدگاه‌های دیگر را باطل می‌شمارد و مدعی است که کتاب و سنت، اجماع صحابه، دلیل‌های عقل و فطرت بر این سخن دلالت دارند.<sup>۸۲</sup>

وی در ادامه برای اثبات مدعای خویش به آیات و روایات استناد می‌کند از جمله آیه:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...»<sup>۸۳</sup> «خداوند نفس‌های شما را هنگام مرگ و هنگام خواب می‌ستاند نفسی که مرگ بر آن نوشته شده ننگه می‌دارد و نفس‌های دیگر را تا وقت معین به سوی بدن‌ها می‌فرستد.»

ابن قیم به سه فعل پروردگار استناد می‌کند؛ گرفتن نفس، نگهداری و ارسال آن.<sup>۸۴</sup> استناد او به آیه دیگر، این سخن خدای سبحان است که می‌فرماید:

«وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ \* وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفِظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا...»<sup>۸۵</sup>

وی به استناد این آیه می‌نویسد: سه دلیل در آیه هست؛ یکی گرفتن نفس‌ها در شب، دوم برانگیختن آنها به سوی بدن‌ها، در روز سوم ستاندن آن توسط ملائکه هنگام مرگ.<sup>۸۶</sup>

ابن قیم آیات و روایات دیگری نیز در این راستا برای اثبات مدعای خویش آورده است.<sup>۸۷</sup> اما سؤال اینجاست کدام یک از این دو آیه و آیات مشابه به تعریف نفس پرداخته است که ابن قیم آنها را مؤید دیدگاه خویش و سلف صالح قرار می‌دهد؟

آیا جز این است که خدای سبحان در هر دو آیه، از ستاندن نفس و ارسال آن سخن گفته اما سخنی در باب تعریف ماهوی نفس نگفته است؟! نهایت چیزی که می‌توان از آیات فوق و مانند آنها استنباط کرد اینکه این بدن ما جسم است اما روح و نفس غیر از جسم اند نه اینکه جسم لطیفی باشند یا وجودی مجرد از ماده داشته باشند، آنگونه که حکما و برخی از متکلمان می‌گویند از آیه فهمیده نمی‌شود. ابن قیم در ادامه بحث از روح به دلایل تغایر نفس و بدن و دلایل تجرد نفس که از سوی فلاسفه و متکلمان ارائه شده، پرداخته و پاسخ داده است، می‌نویسد:

«أن مسمى الجسم في اصطلاح المتفلسفة والمتكلمين أعم من مسماه في لغة العرب و عرف أهل العرف فإن الفلاسفة يطلقون الجسم على قابل الأبعاد الثلاثة خفيفاً كان أو ثقيلاً مرئياً كان أو غير مرئي، فيسمون الهواء جسماً والنار جسماً والماء جسماً وكذلك الدخان والبخار والكوكب ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسماً»<sup>۸۸</sup>.

آنچه که در اصطلاح متفلسفه و متکلمان جسم نامیده می‌شود؛ اعم از چیزی است که در زبان عربی و عرف اهل عرف جسم گفته می‌شود، فلاسفه چیزی را که قابل ابعاد ثلاثة باشد جسم می‌نامند؛ خواه سبک باشد یا سنگین، قابل دیدن باشد یا نباشد.

ایشان در اینجا بر فیلسوفان و متکلمان که برخلاف عرف عامه مردم سخن گفته‌اند، خرده می‌گیرد و می‌نویسد: «فهذه لغتهم وأشعارهم وهذه النقول»<sup>۸۹</sup> «این زبان اهل عرف و اشعارشان و این هم سخن فیلسوفان است.»

اما خودش در ادامه بعد از بیان معنای جسم در نزد اهل لغت می‌نویسد:

«ونحن إذا سمينا النفس جسماً فإنما هو باصطلاحهم و عرف خطابهم و إلا فليست جسماً باعتبار وضع اللغة و مقصودنا بكونها جسماً إثبات الصفات والأفعال والأحكام التي دلّ عليها الشرع و العقل و الحس من الحركة و الانتقال و الصعود و النزول و مباشرة النعيم و العذاب و اللذة و الألم و كونها تحبس و ترسل و تقبض و تندخل و تخرج فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقاً لهذه المعاني و إن لم يطلق عليها أهل اللغة اسم الجسم»<sup>۹۰</sup>.

«و ما هرگاه نفس را جسم می‌نامیم، تنها به اعتبار اصطلاح سلف و عرف خطابه‌ایشان است و گرنه به اعتبار وضع لغت نفس جسم نیست و مقصود ما از جسم بودن نفس اثبات صفات و افعال و احکامی است که شرع و عقل و حس بر آن دلالت دارد؛ افعالی مانند حرکت و انتقال، بالا رفتن و پایین آمدن و صفاتی مانند چشیدن نعمت و عذاب، لذت و درد و پس ما اسم نفس را به اعتبار این معانی جسم نامیدیم اگر چه اهل لغت اسم جسم را بر آن اطلاق نکنند.»

بسی جای شگفت است که اگر فلاسفه و حکما، برخلاف عرف و به اعتبار افعال نفس و اوصاف آن، آن را غیر جسم و جسمانی بدانند خطاست اما خودش به اعتبار افعالی که خودش بر می‌شمارد نفس را جسم بدانند غیر از آنچه که اهل لغت و عرف از جسم اراده می‌کند درست است!

در ثانی آنچه که ابن قیم به عنوان جسم بودن نفس برشمرد، چیزی جز افعال و اوصاف نفس به اعتبار تعلق آن به بدن و تدبیر بدن نیست اما بحث در ماهیت نفس و بیان حد ذاتی نفس است نه برشمردن افعال و اوصاف نفس، آنهم اوصافی که برخی از آنها قابل درک حس جز خود مدرک نیست؛ مثلاً

لذت و الم را تنها کسی که به او لذت و ألمی رسیده، به خوبی درک می‌کند و الا کسی که لذت و الم را تجربه نکرده، نمی‌تواند سخنی بگوید.

۶/۱-۴. عقل: ابن تیمیه آنچه را که حکما عقل می‌نامند و آن را از اقسام جوهر می‌دانند و برای آن وجود مجرد از ماده در عالم خارج قائل‌اند رد می‌کند و می‌گوید:

«فإن ما يثبتونه من العقلیات إذا حقق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل وسميت مجردات ومفارقات لأنّ العقل يجرّد الأمور الكلّية على المعينات»<sup>۹۱</sup>

«حقیقت این است که آنچه به عنوان موجودات عقلی اثبات می‌کنند، وجودی جز در عقل ندارند و مجردات و مفارقات نامیده می‌شوند؛ چون عقل اشیاء خارجی را از ماده تجرید می‌کند و کلی عقلی می‌سازد.»

در جای دیگر در رد عقول مجرد می‌نویسد:

«وما ذكروه من التجريد واحترازهم عن المعقولات بقوله لا بتجرید غیره يقتضي الاشتراك في مسمى العقل وهذا العقل عرض من الأعراض وذاك جوهر قائم بنفسه ولا ريب أن كلامهم في إثبات ذلك وإن كان مهيبا عند من لم يمعن النظر فيه فهو عند التحقيق في غاية الفساد والتناقض»<sup>۹۲</sup>

«آنچه که غزالی از فیلسوفان درباره تجرد گفته و آن را غیر از معقولات ذهنی دانسته و گفته است مراد حکما از مجرد، مجردی نیست که به تجرید دیگری مجرد شده باشد، اقتضا دارد مشترک لفظی باشد، در حالی که این عقل معقولات ذهنی عرض است و آن عقل که حکما می‌گویند جوهری قائم به خویش است، شکی نیست که سخنشان در ساحت تحقیق در نهایت بطلان و تناقض است.»

#### نقد:

اینها مطالبی از ابن تیمیه درباره جواهر عقلی است که وی از اساس آن را باطل می‌داند اما هیچ دلیلی بر بطلان وجودشان ارائه نمی‌کند. تنها مستند او این است که بگوید این‌ها در کتاب و سنت نیامده است. البته با تفسیری که از ایشان از کتاب و سنت ارائه می‌شود و مبنایی که در هستی‌شناسی اتخاذ کرده غیر از این نخواهد بود و بحث در آن مبانی است که برگزیده است و آن حسگرایی خاصی است که ایشان اختیار کرده است.

۶/۲. اعراض: برخی از سلفی‌ها؛ چون ابن تیمیه، تقسیم موجود به «جواهر» و «اعراض» را می‌پذیرند اما در مصادیق آنها با حکما و متکلمان اختلاف دارند. ابن تیمیه صورت را از اعراض می‌داند و

می‌نویسد: «إنَّ الصورة أعراض قائمة بها»<sup>۹۳</sup> «اجسام» صورت‌ها اعراض قائم به اجسام هستند. وی فصل یا صورت را عرض لازم شمرده، می‌نویسد: «من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم أو للجسم المعين كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة و يلزم الإنسان أنه ناطق و كما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له إذ هو لازم له»<sup>۹۴</sup>. وی صفات خدا را نیز اعراض می‌داند و در نقد بر ابن رشد که هر عرضی را حادث، دانسته، می‌نویسد:

«وما أعلم أحداً من نظار المسلمين يقول كل عرض حادث و صفات الله القديمة عرض فإنّ هذا تناقض بين، فما ذكره لا يلزم أحد من المسلمين فلم يقل أحد إن كل عرض حادث مع قوله إن صفات الله اللازمة له أعراض»<sup>۹۵</sup>.

«کسی از مسلمانان اهل نظر را نمی‌شناسم که بگوید هر عرضی حادث است، در حالی که صفات ازلی خدا عرض اند. بنابراین، در این سخن تناقض آشکاری است. پس هیچ یک از مسلمانان به آنچه که ابن رشد گفته است ملتزم نیست و کسی نگفته است که هر عرضی حادث است و با این وجود بگوید صفات خدا که لازمه ذات او هستند عرض اند.»

**دلوری:** در داوری میان ابن رشد و ابن تیمیه می‌توان گفت که اختلاف در مفهوم عرض و صفت است، اگر هر صفتی را عرض بدانیم آنگاه اعراض یا قدیم‌اند یا حادث، بر این مبنا، اشکال ابن تیمیه درست است اما اگر صفت و عرض را هم معنا ندانیم و صفت را اعم از اعراض بدانیم، در آن صورت باید گفت: بعضی از اوصاف اعراض اند و حادث و بعضی از اوصاف عرض نیستند و ممکن است حادث باشند یا قدیم. آنگاه سخن ابن رشد استوار می‌گردد که هر عرضی حادث است اما این نقد بر ابن تیمیه وارد می‌شود که چرا بین اعراض و اوصاف مترادف ایجاد کرده است در حالیکه این‌ها دو مفهوم اند و در اصطلاح حکمت و کلام بر خدا مفهوم عرض حمل نمی‌شود؛ چون عرض از مقولات ماهوی است و ساحت اقدس الهی از ماهیت داشتن و مفاهیم ماهوی منزّه است.

#### ۷- جهان‌شناسی

از مباحث زیر بنایی دیگر در تفکر گروه‌های اسلامی، بحث دربارهٔ عالم است که در اینجا چند مسأله مطرح کرده‌اند:

- مفهوم عالم و جهان نزد متفکران گذشته و حال.
- بحث حدوث و قدم

• خلقت و پیدایش عالم

۱/۷. مفهوم عالم: عالم یا جهان در نزد متفکران قدیم، و متفکران جدید، هر کدام معنای خاصی دارد؛ متکلمان قدیم ما سوی الله را عالم می‌نامیدند و متکلمان متأخر، جواهر و اعراض را، چنانکه ابوالمعالی جوینی می‌نویسد:

«العالم عند سلف الأمة عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى و عند خلف الأمة عبارة عن

الجواهر و الأعراض»

اما امروزه در نزد دانشمندان علوم تجربی از عالم یا جهان، جهان ماده قصد می‌شود که مجموعه‌ای از کهکشان‌ها و عناصر تشکیل دهنده آن از ماده و انرژی است.<sup>۹۶</sup>

ابن تیمیه در بحث معانی مختلف در حدوث عالم، مراد از عالم را کل ما سوی الله می‌داند.<sup>۹۷</sup>

۲/۷. حدوث و قدم: یکی از مباحث هستی‌شناسی و به ویژه جهان‌شناسی، بحث حدوث و قدم است. ابن تیمیه در آثارش این دو مفهوم را از مفاهیم متقابل و ثبوتی می‌داند که هیچ شیئی از یکی از دو طرف خالی نیست؛ یعنی هر چیزی یا متصف به قدم است یا متصف به حدوث؛ مانند وجوب و امکان، به خلاف متضادان که شیء می‌تواند خالی از هر دو وصف باشد با این بیان می‌توان فهمید که حدوث و قدم از اوصافی هستند که هر موجودی به یکی از دو طرف متصف است.<sup>۹۸</sup>

البته ابن تیمیه در منهاج السنه از اینکه حدوث را صفت وجودی قائم به حادث بداند ابا دارد و در پاسخ فخر رازی که حدوث را وجود مسبوق به عدم و به غیر دانسته، اشکال می‌کند و می‌نویسد:

«أن هذا (الحدوث) ليس صفة وجودية قائمة به حتى يتأخر عن وجوده بل معناه أنه كان بعد أن لم يكن وهو إنما يحتاج إلى المؤثر في هذه الحال وهو في هذه الحال مسبوق بالعدم والتأخرات المذكورات هنا اعتبارات عقلية ليست تأخرات زمانية...»<sup>۹۹</sup>

«حدوث، صفت وجودی قائم به حادث نیست تا متأخر از وجودش باشد بلکه معنای حدوث این است که حادث؛ «بود شدن شیء است بعد از آنکه نبود» «کان بعد ان لم یکن» و شیء حادث در این حال به مؤثری نیازمند بوده و مسبوق به عدم است و تأخرهای بیان شده در اینجا اعتبارات عقلی هستند و تأخر زمانی نیستند.»

از بیان ابن تیمیه در اینجا فهمیده می‌شود که حدوث و قدم از اعتبارات عقلی هستند.

اگر مراد ابن تیمیه همان باشد که حکما در باب امور عامه می‌گویند و مرادش از اعتبار عقلی همان اعتبار فلسفی باشد، حرف درستی است؛ چون حدوث و قدم از معقولات اول مانند سیاهی و سفیدی نیستند که افرادشان در خارج موجود باشد بلکه از مفاهیمی هستند که وصف اشیاء در خارج‌اند که

معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شوند.

\* اقسام حدوث و قدم: یکی از مباحث چالش برانگیز میان متکلمان و فیلسوفان، اقسام حدوث و قدم است. سلفیه نیز موجودات را به دو قسم حادث و قدیم تقسیم می‌کنند و در این مسأله با متکلمان هماهنگ هستند.

غالب متکلمان و سلفیه، حدوث و قدم را در حدوث و قدم زمانی منحصر می‌دانند اما فیلسوفانی مانند ابن سینا و متکلمانی مانند خواجه طوسی از حدوث و قدم ذاتی و زمانی<sup>۱۰۰</sup> و میرداماد به حسب زمان از سه قسم زمانی، دهری و سرمدی بحث می‌کنند، گر چه میرداماد حدوث ذاتی را نیز می‌پذیرد.<sup>۱۰۱</sup>

\* حدوث و قدم از نگاه سلفیه: ابن تیمیه به عنوان مهمترین متفکر سلفی در برخی آثارش به مناسبت حدوث عالم، از حدوث و قدم سخن گفته است و به طور کلی تقدم و تأخر ذاتی را، همان گونه که بیشتر اشاره شد، نمی‌پذیرد؛ و تنها حدوث و قدم زمانی را طرح می‌کند.

وی برای حدوث عالم سه معنا شمرده و در معنای اول می‌نویسد: «أَنَّ كَلَّ مَا سَوَى اللَّهِ مَخْلُوقٌ حَادِثٌ كَائِنٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ وَ أَنَّ اللَّهَ وَحْدَهُ هُوَ الْقَدِيمُ الْأَزَلِيُّ لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ قَدِيمٌ تَقْدِمُهُ بَلْ كَلَّ مَا سِوَاهُ كَائِنٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَهُوَ الْمُخْتَصُّ بِالْقَدَمِ كَمَا اخْتَصَّ بِالْخَلْقِ وَالْإِبْدَاعِ وَالْإِلَهِيَّةِ وَالرَّبُوبِيَّةِ وَكُلَّ مَا سِوَاهُ مَخْدُوحٌ مَخْلُوقٌ مَرْبُوبٌ عَبْدٌ لَهُ»<sup>۱۰۲</sup> «هر چیزی غیر از خدا آفریده شده و پدید آمده و هستی یافته بعد از نیست بودن آن، و تنها خدا قدیم و ازلی است و هیچ قدیمی نیست که در قدیم بودن بر او پیشی گرفته باشد و قدم صفت اختصاصی اوست و همان گونه که آفریدن و ابداع و الهیت و ربوبیت مختص اوست.» وی این معنا را معنای شناخته شده نزد انبیا و مذهب بسیاری از مردم می‌داند.<sup>۱۰۳</sup> و معنای دوم و سوم را نمی‌پذیرد و آن را مختص متکلمان معتزلی و فلاسفه می‌داند؛ چنانکه در معنای دوم؛ یعنی ثبوت اعیان موجودات در ازل می‌نویسد:

«خداوند در لم یزل فعلی نداشته و سخنی نگفته سپس حوادث پدید آمدند، بدون اینکه سببی اقتضای آن‌ها را داشته باشد.»<sup>۱۰۴</sup>

و در معنای سوم که آنرا مختص فیلسوفان می‌داند، می‌نویسد:

«والمعنى الثالث الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثلة، قالوا: نقول العالم محدث؛ أي معلول لعلّة قديمة أزلية أوجبه فلم يزل معها وسموا هذا الحدوث الذاتي وغيره الحدوث الزماني»<sup>۱۰۵</sup>

«معنای سومی که ملحدین؛ مانند ابن سینا و اشخاصی مانند او، پدید آوردند، این است که گفتند: عالم پدیده است؛ یعنی معلول علت قدیم ازلی است که وجود آن را واجب ساخته است. پس پیوسته با اوست و این حدوث را حدوث ذاتی نامیدند و غیر

آن را حدوث زمانی. در معنای سومی که ابن تیمیه آن را به ابن سینا منتسب ساخته، چند نکته قابل تأمل است:

۱. ابن تیمیه در سخنانش منبع کلام را ذکر نمی‌کند ۲. ادب تحقیق را رعایت نمی‌کند و هر کس که خلاف او فهمید منتسب به کفر و الحاد می‌کند. او خودش را سخنگوی اختصاصی انبیای دین دانسته و هر کس مخالف فهم او سخنی بگوید، متهم به الحاد و زندیق و کفر و امثال آن می‌کند بدون آنکه سخن گوینده را تحلیل نموده و مواضع ضعف و قوت آن را بیان کند. ۳. ابن سینا می‌نویسد: حدوث دو قسم است؛ یا ذاتی است یا زمانی، حدوث ذاتی اقتضای ذات ممکنات است؛ خواه حادث زمانی باشند یا قدیم زمانی و نکته دیگر اینکه: حادث به حدوث ذاتی در فقر و نیازمندی شدیدتر از حادث زمانی است، چون در حادث ذاتی فقر و نیازمندی ذاتی شیء معلول است، بر این اساس جهان را؛ چه ذاتی بدانیم چه حادث زمانی، در نیازمندی او به فاعل قدیم تفاوتی نیست. اگر حدوث را ذاتی دانستیم فاعل قدیم ذاتی خواهد بود. پس اینکه ابن تیمیه به ابن سینا نسبت معیت مخلوق با خالق داده و گفته است: «فلم یزل معها».

در حالی که در آثار ابن سینا چنین عبارتی یافت نمی‌شود و آنچه ابن سینا می‌گوید این است:

«فالوجود إذا ابتداء من عند الأول لم یزل کل نال منه أودن مرتبة من الأول و لا یزال ینحط درجات فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً و هي الملائكة العاملة، ثم مراتب الأجرام السماوية ثم بعدها یتدیء وجود المادة القابلة للصور الكائنات الفاسدة...»<sup>۱۰۶</sup>

«پس هرگاه ثابت کردیم وجود از اول تعالی آغاز می‌شود، پس همواره هر موجودی که بعد از اوست درجه وجودی‌اش پایین‌تر از اول تعالی است و پیوسته این درجات پایین می‌آید. اول درجه وجود بعد از حق تعالی، درجه وجود ملائکه روحانی مجرد از ماده است که عقول نامیده می‌شوند. سپس مراتب ملائکه روحانی است که نفوس نامیده می‌شود و اینها ملائکه عامل هستند، سپس مرتبه اجرام آسمانی بعد از آنها مرتبه مادی است که صورت عالم کون و فساد را می‌پذیرد.»

از عبارت فوق فهمیده می‌شود که ابن سینا هیچ موجودی را همراه خدا ندانسته بلکه هر موجودی را مرتبه بعد از حق تعالی می‌داند. پس این سخن ابن تیمیه اتهامی بیش نیست. نتیجه بحث اینکه حدوث و قدم ذاتی، اشعار به تقدم ذاتی علت بر معلول دارد؛ چرا که علت نیاز را امکان شیء می‌داند و خدای تعالی را واجب بالذات و ما سواى او ممکن بالذات هستند.

ابن سینا در الاشارات و التنبیهاث بعد از بیان حدوث ذاتی ممکنات و رد آرای متکلمان در انحصار



حدوث به زمانی می‌نویسد: «فهذه هي المذاهب و إليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً».<sup>۱۰۷</sup>

اینها روش‌هایی است که متکلمان در تحلیل حدوث عالم در پیش گرفته‌اند و اکنون با عقلت نه امیال و هواها، سخن حق را برگزین بعد از آنکه واجب الوجود را یگانه دانسته‌ای.

خلاصه سخن ابن سینا این است که توحید واجب امری یقینی است و در آن نمی‌توان مسامحه کرد اما اینکه عالم حادث ذاتی است یا زمانی، هر کدام به دلایل عقلی نزدیکتر است و براهینش محکمتر گزینش شود و انکار حدوث یا قدم عالم ضرری به عقیده توحید نمی‌زند. ابن سینا برخلاف ابن تیمیه مخالفان نظر خویش در مسأله حدوث و قدم عالم را تکفیر نمی‌کند و نسبت الحاد نمی‌دهد بلکه ملحد کسی است که توحید را باور نداشته باشد و به تعدد اله در هستی فتوا دهد.

ابن تیمیه در جای دیگر براساس تفسیر غرض و رزانه خودش از کلام ابن سینا می‌نویسد:

«لیس مراد ابن سینا بالتوحید الذي جاءت به الرسل و هو عبادة الله وحده لا شريك له مع ما يتضمنه من أنه لا رب لشي من الممكنات سواه»<sup>۱۰۸</sup> «مراد ابن سینا از توحید، در عبارت فوق، توحیدی نیست که رسولان آورده‌اند و آن عبارت است از عبادت خدای واحدی که شریکی برای او نیست. با توجه به اینکه او پروردگاری است که برای ممکنات ربی غیر از او نیست.»

این سخن ابن تیمیه نیز مغالطه‌ای بیش نیست. در نقض کلام او باید گفت: قبل از آنکه به توحید عبادی برسیم اول مرتبه توحید اقرار به وحدانیت خداست و اول شعار پیامبر خدا ﷺ این بود که فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلُحُوا».

مرتبه بعد اقرار به یگانگی در ربوبیت است که از اقسام توحید نظری و توحید در عقیده است که اصطلاحاً توحید در ربوبیت یا توحید ربوبی نامیده می‌شود و کسی تا در عقیده به توحید نرسد به توحید در عبادت نمی‌رسد و گمراهی مشرکان در این بود که برای هر چیزی پروردگاری مستقل قائل بودند؛ چنانکه حضرت یوسف عليه السلام به زندانیان همراهش ابتدا می‌فرماید: «أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؟»<sup>۱۰۹</sup> «آیا عقیده به پروردگاران گوناگون بهتر است یا اعتقاد به پروردگار واحد غالب و چیره دست؟» [که همه جهان در دست قدرت اوست] بعد می‌فرماید: «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ؟»<sup>۱۱۰</sup> «آنچه که غیر از خدای یگانه می‌پرستید، جز نام‌هایی که شما و پدرانتان بر آنها نهاده‌اید نیستند. [اسم‌هایی خالی از حقیقت هستند].»

ابن سینا در پایان بیان آرای مختلف درباره حدوث جهان، که آنها را اوها م نامیده، می‌نویسد:

«بعد از اینکه به یگانگی خدا معتقد شده‌ای در باب حدوث و قدم آنچه به دلیل عقل بر

تو ثابت شده است برگزین.»

متأسفانه خود محوری ابن تیمیه و پیروان او باعث شده است که همه گروه‌های مسلمان، جز خودشان را اهل ضلالت و گمراهی بدانند و آنان را تکفیر نمایند.

### ۳/۷ : خلقت (پیدایش جهان)

از آنجاکه جهان شناسی سلفی‌ها مبتنی بر ظواهر قرآن و روایات و متأثر از آرای گذشتگان از اهل حدیث است؛ از این رو، از خدای سبحان بیشتر به عنوان خالق عالم یاد کرده و جهان را به عنوان مخلوق و محدث نام می‌برند. ابن تیمیه تعطیل در خلقت را که بعضی از متکلمان گفته‌اند نمی‌پسند و می‌نویسد:

«وأما ما يذكره كثير من أهل الكلام عن أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى أن الله لم يزل معطلاً لا يتكلم ولا يفعل شيئاً ثم حدث ما حدث من كلام ومفعولات بغير سبب حادث، فهذا قول لم ينطق به شيء من كتب الله لا القرآن ولا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا نقل هذا عن أحد من أنبياء الله ولا قاله أحد من الصحابة أصحاب نبينا - صلى الله عليه (و آله) و سلم - ولا التابعين لهم بإحسان.»<sup>۱۱۱</sup>

«آنچه که بسیاری از اهل کلام از ملل مسلمان و یهود و نصاری گفتند که خدا همواره بی کار بود و هیچ فعل و سخنی نداشت سپس [ناگهان] بدون هیچ سببی آنچه از کلام و اشیاء که پدید آمده، پدید آورد. این سخنی است که هیچیک از کتب آسمانی از قرآن تورات، انجیل و زبور و هیچیک از انبیای الهی و هیچیک از صحابه و تابعین نگفته‌اند.»  
وی قدیم بودن بعضی از اجزای عالم مانند افلاک و عقول را نیز رد می‌کند و می‌نویسد:

«الذي نطقت به الكتب والرسول أن الله خالق كل شيء فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث كائن بعد أن لم يكن مسبوق بعدم نفسه وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم لا أفلاك ولا ملائكة سواء سميت عقولا ونفوسا أو لم تُسم.»<sup>۱۱۲</sup>

«آنچه که کتابهای آسمانی و رسولان الهی گفته‌اند این است که خدا خالق هر چیزی است. پس غیر او از افلاک و ملائکه و مانند آنها آفریده شده و پدیده‌هایی هستند که بعد از نبودشان بود شدند و مسبوق به عدم خودشان هستند و هیچ چیزی در گذشته با خدا نبوده است، نه فلکی بود و نه ملکی؛ خواه عقول و نفوس نامیده شوند یا نشوند.»

از نگاه ابن تیمیه وجود هر یک از پدیده‌های عالم و سایر اجزای آن در ازل محال است؛ زیرا هیچ پدیده‌ای موجود نمی‌شود مگر اینکه مجموع عوامل تأثیر گذارش موجود باشد و اگر همه عوامل

از نگاهی دیگر

موجود باشد لازم می‌آید همه پدیده‌ها در ازل موجود باشند و لازمه‌اش این است که چیزی در عالم پدید نیاید.<sup>۱۱۳</sup> وی در استدلال بر این مطلب می‌نویسد:

«کُلُّ حادث لا یكون مجموع المؤثرية موجود إلا عند وجوده لأنه لو وجد مجموع المؤثرية ولم يوجد لزم وجود مجموع المؤثر التام بدون أثره و وجوب الموجب التام بدون موجبه والعللة التامة بدون معلولها و هو باطل.»<sup>۱۱۴</sup>

«هر حادثی مجموع عوامل تأثیرگذارش موجود نیست مگر اینکه حادث موجود شود؛ زیرا اگر مجموع عوامل تأثیرگذار موجود باشد اما حادث موجود نشده باشد، لازم می‌آید که مؤثر تام بدون اثرش و علل موجبه تامه بدون واجب شده‌اش و علت تامه بدون معلولش موجود باشد و این باطل است.»

بر این مبنا ابن تیمیه هیچ مخلوقی را ازلی نمی‌داند و می‌نویسد: «امتنع وجود شيء من المخلوقات في الأزل كما امتنع وجود شيء من الحوادث في الأزل».<sup>۱۱۵</sup>

با این بیان، ابن تیمیه از حکمای مشایی که افلاک را قدیم می‌دانستند، فاصله می‌گیرد و با متکلمان هم‌آوا می‌شود که دیدگاه آنان در ادامه بررسی خواهد شد. وی در این باره می‌نویسد:

«أنّ الممكنات مستلزمة للحوادث و أنّ الممكن المستلزم للحوادث لا یكون شيء منه قديماً فليس مع الله شيء قديم من العالم».<sup>۱۱۶</sup>

«همه ممکنات مستلزم پیدایش هستند و ممکناتی که مستلزم حوادث است، هیچ فردی از آنها نمی‌تواند قدیم باشد. پس هیچ فردی از افراد عالم قدیم به قدم الهی نیست.»

سخن ابن تیمیه با توجه به اینکه قدم و حدوث ذاتی را قبول ندارد، محل تأمل است؛ چون اگر قدیم ذاتی مرادش باشد سخن حکماست و اگر قدیم زمانی مرادش باشد، بحث در خود زمان طرح می‌شود. آیا زمان از حوادث عالم است یا امری قدیم است و آیا زمان از ممکنات است یا واجب الوجود است؟ پس اینکه ابن تیمیه می‌گوید: «فليس مع الله شيء قديم من العالم» این تنها با قدم ذاتی و نازمانی بودن حق تعالی قابل جمع است.

ابن تیمیه همچنین می‌نویسد:

«انّ الواجب هو قديم أزلي واجب الوجود بنفسه لا یفتقر في ذلك إلى علة قديمة و لا موجب قديم و لا فاعل قديم بل قدمه و وجوبه من لوازم ذاته القديمة».<sup>۱۱۷</sup>

«واجب تعالی قدیم، ازلی واجب الوجود بنفسه است و در این اوصاف نیازی به علتی قدیم و موجبی قدیم و فاعلی قدیم ندارد بلکه قدمش و وجوبش از لوازم ذات قدیم اوست.»

این تیمه در عین حال که هیچ شیء از عالم را قدیم نمی‌داند اما این سخن متکلمان را که می‌گویند خداوند در ازل فعلی نداشت و سپس آفریدن را آغاز کرد نمی‌پسندد می‌گوید:

«الفرق ثابت بین فعل الحوادث فی الأزل و بین کونه لا یزال یفعل الحوادث فإنّ الأول یقتضی أن فعلاً قديماً معه فعل به الحوادث من غیر تجدد شیء والثانی یقتضی أنه لم یزل یفعلها شيئاً بعد شیء فهذا یقتضی قدم نوع الفعل ودوامه وذاك یقتضی قدم فعل معین وقد تبین أنه یمتنع قدم فعل معین للحوادث».<sup>۱۱۸</sup>

بین اینکه پدیده‌ای در ازل به وجود آمده باشد و اینکه خداوند از ازل دارای فعل باشد، تفاوت آشکاری است؛ زیرا اولی اقتضا دارد که با خداوند فعلی قدیم باشد و به واسطه آن حوادثی بدون نوشتن چیزی پدید آمده باشد و دومی اقتضا دارد که خدای تعالی از ازل چیزی را بعد از شیء دیگر ایجاد کرده باشد. پس این دومی قدم نوع فعل و دوام آن [نه فرد خاص] را اقتضا دارد اما اولی اقتضای قدم فعل معین دارد و بیان شد که قدم یک فعل معین از حوادث محال است با این بیان، ابن تیمیه قدم عالم را آنگونه که مشائیان می‌پنداشتند رد می‌کند<sup>۱۱۹</sup> و می‌نویسد:

«تبين أنّ مع القول بجواز حوادث لا أول لها بل مع القول بوجود ذلك یمتنع قدم العالم أو شیء من العالم وظهر الفرق بین دوام الواجب بنفسه القديم الذي لا یحتاج إلى شیء و بین دوام فعله أو مفعوله و قدم ذلك، فإنّ الأول سبحانه هو قدیم بنفسه واجب غنی و أما فعله فهو شیء بعد شیء، فإذا قیل هو قدیم النوع و أعيانها حادثه لزم حدوث کل ما سواه و امتناع قدم شیء معه».<sup>۱۲۰</sup>

«روشن شد که با وجود پذیرش جواز پیدایش از گذشته‌های بی آغاز بلکه وجوب آن، قدیم بودن عالم یا شیئی از اشیای عالم محال است و آشکار شد که بین دائمی بودن واجب تعالی که به نفس ذاتش قدیم است و نیازمند به چیزی نیست و بین دوام فعلش یا مفعولش و قدیم بودن آن تفاوت است. پس اول تعالی به نفس ذاتش قدیم واجب و بی نیاز است اما فعلش قدیم است؛ یعنی همواره چیزی را بعد از چیز دیگر ایجاد می‌کند. پس وقتی گفته شود فعل حق تعالی نوعش قدیم است و اعیان خارجی حادث هستند لازم می‌آید که هر چیزی غیر از حق تعالی حادث باشد و قدم چیزی با او محال باشد.»

این سخن ابن تیمیه با سخن ملاصدرا مشابه است که نه قدم عالم براساس نظریه مشائیان را پذیرفت و نه حدوث عالم براساس نظریه متکلمان را بلکه عالم را همواره در حال پیدایش و زایش می‌داند؛ با این تفاوت که ابن تیمیه این نظریه را درباره کل عالم ممکن، اما ملاصدرا آن را در باره عالم اجسام

از نگاهی دیگر

که خلقتش تدریجی است؛ یعنی عالم خلق جاری می‌داند، نه در باب عالم امر که وجودش دفعی است. او می‌نویسد:

«فله الأمور الخلق فعالم خلقه كالأجسام و الجسائيات حادثة الذوات تدریجیة الوجودات متراخية الهویات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره، فالله سبحانه فاعل لم یزل و لا یزال كما أنه عالم مرید لم یزل و لا یزال و هو أمرٌ خالقٌ أبداً سرمداً إلا أن أمره قديم و خلقه حادث و نسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضي بالذات و نسبة العالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب و... و هو مقدم علیهما جميعاً»<sup>۱۳۱</sup>

خلق و امر هر دو در دست خداست. پس عالم خلق او مانند عالم اجسام و عالم جسمانی، اشیاث حادث و تدریجی الوجودند و هویتشان متأخر از علم و قدرت خدایند برخلاف عالم امر او. پس خدای سبحان همواره فاعل بوده است، همان‌گونه که همواره عالم و مرید بوده است. پس او همیشه از گذشته‌های آغاز امر<sup>۱۳۲</sup> و خالق بود، جز اینکه امر او قدیم و خلق او نوید است و نسبت عالم امرش به او نسبت روشن به روشنی بخش بالذات و نسبت عالم خلق به او نسبت کتابت به کاتب است و... و او بر هر دو عالم تقدم دارد [تقدم الذات] با مقایسه بیان ابن تیمیه با ملاصدرا یک شابهت و یک تفاوت ملاحظه می‌شود؛ سخن آن دو درباره عالم اجسام یکسان است اما ابن تیمیه عالم امری جدای از عالم جسم را نمی‌پذیرد و از این جهت اختلاف نظر دارند. چنان که ابن تیمیه می‌نویسد: «وَأَنَّ كُلَّ مَا سَوَى اللَّهِ مَخْلُوقٌ مُحَدَّثٌ كَائِنٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ»<sup>۱۳۳</sup> همه چیز غیر از خدای تعالی آفریده شده و پدید آمده، بعد از نبودن آن است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، (نمط ۴)، ص ۲
۲. همان، ص ۳
۳. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی (۱)، ص ۸۹
۴. صابری، حسین، همان، صص ۲۲۵ و ۲۲۶
۵. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۳۶
۶. همان، ص ۳۳۷
۷. ابن تیمیه، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ج ۴، ص ۳۰۰
۸. همان، ص ۳۰۰
۹. همان، ص ۳۰۰

۱۰. ابن تیمیه، پیشین، ص ۳۰۷
۱۱. نك: ابن سینا، الهیات شفا، ص ۲۸۱
۱۲. نك: فضلی، علی، هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری، صص ۶۰ و ۶۱
۱۳. علی بن احمد، مشرع الخصوص الی معانی النصوص، ص ۹۸ و ۹۹
۱۴. فضلی، علی، پیشین، ص ۶۱
۱۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ص ۱
۱۶. ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، ج ۱، ص ۶۷
۱۷. نك: همان.
۱۸. همان، ص ۶۹
۱۹. همان، ص ۶۹
۵. ابن تیمیه الجواب الصحیح، ج ۲، ص ۲۸۴
۲۰. ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، ص ۳۰۸
۲۱. همان.
۲۲. همان، ص ۳۰۹
۲۳. همان، صص ۳۰۹ و ۳۱۰
۲۴. بقره: ۳
۲۵. ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، ص ۳۱۰
۲۶. همان، ص ۳۱۰
۲۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲
۲۸. ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه.
۲۹. ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، صص ۳۴۴ و ۳۴۵
۳۰. همان، ص ۳۴۵
۳۱. نك: لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۸۹ (چاپ سنگی).
۳۲. همان، ص ۳۴۶
۳۳. همان، ص ۳۴۶
۳۴. همان.
۳۵. صدرالمألهین، اسفار، ج ۱، ص ۸۶
۳۶. نك: ابن تیمیه، کتاب الصفریه، ج ۲، ص ۴۵
۳۷. ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، ج ۱، ص ۳۸۰
۳۸. همان، ص ۳۸۰

۳۹. نک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، صص ۱۱۵-۱۰۹
۴۰. ابن تیمیه، در التعارض العقل و النقل، اول، ص ۳۰۲
۴۱. ابن تیمیه، در التعارض العقل و النقل، ج اول، جزء اول، ص ۳۱۱
۴۲. ابن تیمیه، همان، ص ۳۰۸
۴۳. همان.
۴۴. همو در التعارض جزء اول، ص ۳۰۸، (تحقیق دکتر سید محمد سید) ص ۲۱۱ (تحقیق محمد رشاد).
۴۵. همان، جزء ۲، ص ۲۹ (تحقیق محمد رشاد).
۴۶. نک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۲۲
۴۷. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، ص ۲۲۱
۴۸. ابن تیمیه، همان، ص ۲۱۸
۴۹. همان.
۵۰. همان.
۵۱. نک: صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۸۳
۵۲. نک: حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۵
۵۳. ابن تیمیه، تلیس الجهمیه، ص ۳۶۸
۵۴. ابن تیمیه، دره تعارض العقل و النقل، ج ۲، ص ۱۷۶
۵۵. ابن تیمیه، مجموعه فتاوی، ج ۳، ص ۱۰
۵۶. همان، صص ۱۱ و ۱۲
۵۷. همان.
۵۸. همان، دره تعارض العقل و النقل، ج ۴، ص ۱۷۶
۵۹. نک: حلی، کشف المراد، ص ۲۰۲
۶۰. ناصر بن عبدالکریم العقل، مباحث فی العقیده، ص ۶۰
۶۱. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، جزء ص ۱۳۱
۶۲. ابن تیمیه، دره التعارض العقل و النقل، ص ۲۷۷ (تصحیح سید محمد سید).
۶۳. همان، ص ۲۳۸
۶۴. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۲ و ۳۰۳
۶۵. ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۹، ص ۲۷۵، همو، دره التعارض...، جزء چهارم، ص ۳۰۹
۶۶. همان، دره التعارض، ج ۱، ص ۲۴
۶۷. ابن تیمیه، همان، ص ۶۷
۶۸. همو، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۳۰۳

۶۹. ابن تیمیہ، درء التعارض، الجز الرابع، ص ۳۱۱
۷۰. همان، جزء ۲، ص ۲۷۵؛ همو، بیان تلبیس الجهمیہ، جزء ۱، ص ۶۱۱
۷۱. ابن تیمیہ، منهاج السنۃ النبویہ، ج ۱، ص ۱۳۳
۷۲. همو، مجموع فتاوی، ج ۵، ص ۴۳۴
۷۳. همو، درء التعارض، ج ۱، ص ۴۶۴
۷۴. نک: شمس الدین محمد السفارینی، م ۱۱۸۸، لوامع الانوار البهیہ، ج ۲، ص ۲۴. جمعی از علما، اصول الایمان فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۳۰۳ و...
۷۵. ابن تیمیہ، تلبیس ابلیس، ج ۱، ص ۴۲
۷۶. ابن تیمیہ، الصفدیہ، جزء ۲، ص ۲۱۷
۷۷. ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، جزء ۱، ص ۱۳۱
۷۸. ابن تیمیہ، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ج ۳، ص ۲۸۶
۷۹. همان، هو الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۳۰۸
۸۰. نک: ابن قیم، الروح، صص ۱۷۹ - ۱۷۵
۸۱. همان، ص ۱۷۸ و ۱۷۹
۸۲. همان، ص ۱۷۹
۸۳. زمر: ۴۲
۸۴. ابن قیم، الروح، ص ۱۷۹
۸۵. انعام: ۶۰ - ۶۱
۸۶. ابن قیم، همان.
۸۷. نک: همان، ص ۱۸۲ - ۱۷۸
۸۸. ابن قیم، الروح، ج ۱، ص ۲۰۱
۸۹. همان.
۹۰. همان.
۹۱. ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، جزء ۱، ص ۳۰۷
۹۲. همو، بغیہ المرتاد، ص ۱۹۲
۹۳. ابن تیمیہ، درء التعارض، ج ۱، ص ۴۶۴
۹۴. همان، ج ۲، ص ۴۲۲
۹۵. همان، ج ۳، ص ۱۱۶
۹۶. نک: ژرژ گاموف، راز آفرینش جهان، رضا اقصی، ص ۳۳ - ۱۰۰
۹۷. ابن تیمیہ، درء التعارض العقل والنقل، ص ۷۲ (تحقیق رشاد سالم) ص ۱۷۴ (تحقیق سید محمد سید).



۹۸. نک: ابن تیمیه، الرسالة التدمرية، ص ۶۷
۹۹. ابن تیمیه، منهاج السنة النبويه، ص ۱۷۰
۱۰۰. نک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، نمط پنجم (۶۷ تا ۱۱۷) حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۵۷
۱۰۱. نک: میرداماد قیسات، ص ۳۶-۳۱
۱۰۲. ابن تیمیه، درء التعارض، ص ۷۲
۱۰۳. همان.
۱۰۴. همان، ص ۷۲
۱۰۵. همان.
۱۰۶. ابن سینا، الاهیات شفاء، ص ۳۷۹
۱۰۷. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۳۸
۱۰۸. ابن تیمیه، درء التعارض العقل و النقل، جزء ۴، ص ۲۱۷
۱۰۹. یوسف: ۳۹
۱۱۰. همان: ۴۰
۱۱۱. ابن تیمیه، الصفديه، ص ۱۴
۱۱۲. همان، ص ۱۴
۱۱۳. ابن تیمیه، الصفديه، ج ۲، ص ۴۵
۱۱۴. همان.
۱۱۵. همان.
۱۱۶. همان.
۱۱۷. همان.
۱۱۸. همان، ص ۴۹
۱۱۹. ابن تیمیه، درء التعارض العقل و النقل، ج ۱، ص ۷۲
۱۲۰. همان.
۱۲۱. صدرالمألهین، اسفار، ج ۳، ص ۱۲۷
۱۲۲. آمر در اینجا به معنای فرمان دهنده اعتباری نیست بلکه به معنای ایجاد کننده ای است که ایجادش ابداعی است نه تدریجی.
۱۲۳. ابن تیمیه، الصفديه، ج ۲، ص ۱۲۶؛ درء تعارض العقل و النقل، ج ۱، ص ۷۲