

راسم زمان است. از این رو زمان از تکرار و توالی «آن» سیال به وجود می‌آید. زمان امر وجودی و کم متصل است. از طرف دیگر «آن» مفروض امر عدمی است. امر وجودی از توالی امور عدمی به وجود نمی‌آید. نتیجه اینکه زمان از توالی «آن» مفروض به وجود نیامده است.

شبهه فخر رازی و پاسخ به آن، از این جهت در بحث حرکت توسطیه و قطعیه اهمیت دارد که با مطرح شدن این شبهه، اندیشمندان بعدی مانند میرداماد و ملاصدرا را به بحث در مورد نحوه وجود حرکت و انواع آن در خارج و ذهن واداشت. از این رو میرداماد را به وجود خارجی داشتن حرکت قطعیه سوق داد و ملاصدرا نیز کوشید تا ابهاماتی که از نظر او در مورد دیدگاه ابن‌سینا وجود داشت را برطرف نماید.

دیدگاه میرداماد در مورد حرکت توسطیه و قطعیه و پاسخ به اشکال فخر رازی

از دیدگاه میرداماد، اشکال فخر رازی حتی طبق مبنای کسانی که قائل به وجود حرکت توسطیه در خارج بوده و حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌دانند، نیز وارد است؛ زیرا طبق مبنای کسانی که حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌دانند، این نوع حرکت تصویری از حرکت توسطیه در خیال است. این اشکال حصول امر تدریجی را به طور کلی نفی می‌کند. ولی بهمینار بدون هیچ دلیلی قائل شده که این ایراد بر حرکت قطعیه وارد است، نه بر حرکت توسطیه (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۰۹ - ۲۱۰).

میرداماد این گونه در صدد پاسخ گویی به اشکال فخر رازی برمی‌آید: نحوه وجود شیء در زمان، با نحوه وجود شیء در «آن» متفاوت است. وجود شیء در «آن» دفعی، ولی در زمان تدریجی است. زمان امری ممتد بوده و هر حرکتی ممتد به امتداد زمان، و منطبق بر آن است. همان طور که در زمان، هر جزئی قبل از جزء دیگر است، در امر زمانی هم وجود هر جزئی قبل از جزء دیگر است. زمان از مقوله کم متصل و غیر قارالذات است، لذا تا بی نهایت قابل تقسیم است (همان، ۲۰۵-۲۰۴).

ابتدا و انتهای وجود زمانی با ابتدا و انتهای زمان منطبق است. گاهی مقصود از

ابتدا حدوث شیء است. این معنی ابتدا مربوط به امور دفعی است، ولی ابتدا در امور زمانی به معنای حد شیء است. از این رو حرکت به یک معنی ابتدا دارد ولی به معنای دیگر ابتدا ندارد. شیء موجود در «آن» ابتدای آنی ندارد. زیرا که «آن» دارای اتصال نیست. اما شیء موجود در زمان، حدی دارد که منطبق بر حد طرف زمان است. ابتدای وجود شیء زمانی منطبق بر ابتدای زمان است؛ لذا ابتدا دارد (همان).

حاصل اینکه از دیدگاه میرداماد: اولاً اشکال فخر رازی حتی حرکت قطعی را هم به خلاف آنچه که بهمینار قائل بود، نمی‌تواند ابطال کند. ثانیاً حرکت قطعی در خارج وجود دارد، به خلاف آنچه که ابن‌سینا و بهمینار قائل بودند که حرکت قطعی در ذهن موجود است.

نقد دیدگاه میرداماد

پاسخ میرداماد به اشکال فخر رازی کاملاً صحیح است و همچنین این نکته که این اشکال حرکت قطعی را نیز نمی‌تواند ابطال کند. اما اینکه میرداماد از این نکته وجود خارجی داشتن حرکت قطعی را نتیجه می‌گیرد، صحیح نیست. زیرا ابن‌سینا حرکت قطعی را انتزاع ذهن از صور خیالی، از هر حدی از حدود حرکت متحرک و لحاظ آنها به صورت متصل بیان نمود. صور خیالی در خارج وجود ندارند و عاء تحقق آنها ذهن است. دیگر اینکه حرکت امری سیال و بی‌ثبات است و اجزاء آن اجتماع وجودی در خارج ندارند. لذا اجتماع صور خیالی در ذهن و قوه خیال است نه در خارج. از این رو حرکت قطعی امری ذهنی است.

دیدگاه ملاصدرا در مورد حرکت توسطیه و قطعیه

صدرالمتألهین بعد از نقل دیدگاه ابن‌سینا در مورد حرکت توسطیه و قطعیه هفت بحث را با عنوان «فیه مواضع من النظر نقضاً و أحكاماً» مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲). برخی از این موارد به صورت ایراد و اشکال بر دیدگاه ابن‌سینا و برخی دیگر به صورت توجیه است.

۱. ایراد به دیدگاه ابن سینا

هر شیء ای نحوه وجود خاصی دارد. ابن سینا معتقد بود که حرکت در خارج به صورت امر متصل وجود ندارد، حال آنکه امر متصل به امتداد زمان وجود دارد و منطبق با آن است. وقتی گفته می‌شود حرکت قطعیه یک امر متصل ممتد است، چنین نیست که یک امر متصل و ممتد با تمام ابعادش، اجتماع در زمان دارد (همان، ۳۲ - ۳۳). این بیان اشکال به وجود حرکت قطعیه در ذهن است. حرکت امری تدریجی و متصل در خارج است. با توجه به این مطلب، ابن سینا چگونه معتقد بود حرکت قطعیه (که امری ممتد و متصل است) در ذهن و نه در خارج موجود است؟

۲. توجیه اول از دیدگاه ابن سینا در مورد خارجی بودن حرکت توسطیه:

اجسام به گونه دفعی حادث می‌شوند و در زمان، بقاء و استمرار دارند. حرکت قطعیه، حدوث، بقا و فنای تدریجی دارد؛ ولی حرکت توسطیه امری است که حدوث دفعی داشته و در بقا استمرار دارد. حرکت عارض بر جسم و وصف آن است، از این رو نحوه وجود حرکت، مشابه نحوه وجود جسم است. شاید با توجه به این مطالب بوده که ابن سینا حرکت توسطیه را در خارج موجود می‌داند (همان، ۳۳).

ملاصدرا به این توجیه جواب می‌دهد که محل و قابل حرکت، جسم از جهت ثبات نیست؛ بلکه قابل حرکت، جسم مشتمل بر ماده است. ماده قابلیت تأثیرپذیری دارد، همان طور که فاعل حرکت بایستی قابل تغییر باشد، تا با انضمام احوال دیگری که عارض بر جسم در حدود حرکت می‌شود، موجب حصول حرکت در قابل شود. زیرا که علت متغیر، متغیر و علت ثابت، ثابت است (همان). جسم مرکب از ماده و صورت است. جسم از جهت ماده، حرکت را می‌پذیرد؛ همان طور که فاعل قریب حرکت، متجدد و متغیر است.

۳. توجیه دوم از دیدگاه ابن سینا:

ممکن است مقصود ابن سینا صرفاً نفی حرکت قطعیه‌ای باشد که تدریجاً حادث شده و در عین حال باقی است. در عبارت وی «حصول قائم» آمده که قرینه است بر

اینکه در صدد نفی چنین نحوه وجودی از حرکت قطعی است. مقصود ابن سینا از «حصول قائم» وجود قار است. از این رو حرکت قطعی در ذهن است، ولی در خارج قرار ندارد (همان، ۳۴).

ملاصدرا با این بیان به توجیه دیدگاه ابن سینا در مورد ذهنی بودن حرکت قطعی می‌پردازد و ذهنی بودن آن را به داشتن وجود ثابت و دارای قرار در ذهن تفسیر می‌نماید؛ زیرا که حرکت دارای وجودی سیال در خارج است.

۴. تناقض در کلام ابن سینا:

اینکه ابن سینا تصریح کرده که حرکت قطعی در خارج وجود ندارد، با آن چیزی که در طبیعات شفا در مورد حل شکوک زمان گفته، تناقض دارد. مطلب ابن سینا چنین است: «زمان مقدار حرکت در حد خاصی از سرعت و بقاء است و از طریق حرکت زمان اثبات می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۶۶).

ملاصدرا می‌گوید: «این کلام صراحت دارد به اینکه زمان در خارج وجود دارد و مقدار حرکت است. از طرف دیگر حرکت قطعی مقدار دارد. این کلام ابن سینا نوعی تصریح است به وجود خارجی داشتن حرکت قطعی. از این رو ابن سینا در دو جای یک کتاب متناقض سخن گفته است. نمی‌توان باور نمود که بوعلی در یک کتاب این گونه متناقض استدلال کرده باشد، لذا بایستی دیدگاه او در مورد حرکت توسطیه و قطعی را توجیه و تأویل نمود به اینکه مقصود او از نفی وجود حرکت قطعی وجود قارالذات نداشتن آن است، نه اینکه حرکت قطعی وجود غیر قارالذات هم نداشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴ - ۳۵).

۵. ابطال دیدگاه ابن سینا:

کلام ابن سینا صراحت داشت که حرکت توسطیه وجود خارجی دارد و ملاصدرا سخن او را که حرکت قطعی وجود خارجی ندارد، توجیه و تأویل نمود. اکنون ملاصدرا اشکالی در مورد وجود خارجی حرکت توسطیه مطرح می‌کند. هر چند در ادامه سعی در پاسخ به این ایراد دارد.

توضیح اینکه حرکت توسطیه دفعی الحدوث و مستمر البقاء است. به بیان دیگر

کلی بماهو کلی است. کلی با صفت کلیت در خارج وجود ندارد. زیرا کلی طبیعی در خارج به وجود افراش موجود است. وقتی حرکتی حادث می‌شود و در طول زمان استمرار و بقاء دارد، به این معناست که جسم (متحرک) در هر آنی از آنات زمانی، در حدی از حدود مسافت، حرکت می‌کند. این حالت برای جسم استمرار دارد و لذا کلی ای است که در خارج وجود ندارد. حرکت توسطه حصول در «آن» دارد. ابن سینا مجموع اینها را لحاظ کرده و یک کلی (بودن بین حدود مسافت) را انتزاع کرده است. او گمان نموده که افراد این کلی تغییر می‌کنند ولی خود کلی باقی است، در حالی که چنین نیست. از این رو حرکت توسطه وجود خارجی ندارد (همان: ۳۶).

صدرالمتألهین خود به این اشکال پاسخ می‌دهد: حرکت توسطه از یک جهت کلی است، اما از جهت دیگر تشخیص دارد. اگر حرکت نسبت به مراتبش در نظر گرفته شود، نسبت به جزئیاتش کلی است. ولی اگر حرکت به موضوع، مبدأ و منتهی نسبت داده شود، جزئی است و کلی نیست (همان: ۳۷).

۶. احکام دیدگاه ابن سینا:

ممکن است گفته شود حرکت قطعیه در خارج وجود ندارد. زیرا که سؤال می‌شود: حرکت قطعیه بسیط است یا مرکب؟ اگر بسیط باشد، حرکت توسطه خواهد بود. از این رو حرکت قطعیه مرکب است. اگر مرکب از امور غیر قابل تقسیم باشد، لازم می‌آید هر حرکتی مرکب از اجزاء لایتجزی باشد. حال آنکه وجود این اجزاء باطل است. اما اگر حرکت قطعیه مرکب از امور قابل تقسیم باشد، اگر حرکت به گونه دفعی موجود شود، قارالذات خواهد بود نه غیر قارالذات. حال آنکه حرکت وجود تدریجی و سیال دارد. لذا باید گفت حرکت به طور دفعی موجود نمی‌شود. طبق این فرض، سؤال می‌شود آیا وقتی جزئی از حرکت موجود شد، آن جزء منقسم است یا غیر منقسم؟ اگر غیر منقسم است، حرکت مرکب از امور غیر قابل تقسیم خواهد بود. ملاصدرا می‌گوید: این اشکال مانند شبهه‌ای است که فخررازی مطرح کرده است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۵۵۱). این شبهه از اینجا نشأت گرفته است که وجود شیء اعم از این است که در «آن» موجود باشد یا در زمان. از این رو وجود هر جزئی از

حرکت بالقوه قابل تقسیم است. بعضی از این اجزاء به نحو سابق و بعضی دیگر به نحو لاحق تحقق پیدا می‌کنند؛ همین طور تقسیم ادامه می‌یابد تا اینکه عقل از تقسیم کردن غفلت نماید. زیرا که کمّیات تا بی‌نهایت قابل تقسیم هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۶-۲۷).

۷. ایراد بر وجود حرکت قطعی:

اگر حرکت قطعی موجود باشد، باید ممتد و متصل واحدی باشد که میان ماضی و مستقبل، اتصال و امتداد برقرار است. از این رو لازم می‌آید نیمی از امر ممتد موجود و نیم دیگر معدوم باشد.

صدرالمتألهین خود به این اشکال پاسخ می‌دهد: حرکت و زمان وجود ضعیفی دارند. فعلیت آنها همراه با قوه و استعداد؛ و حدوث آنها همراه زوال است. هر جزئی از حرکت، عدم جزء دیگر است. زیرا که حرکت، زوال چیزی بعد از چیز دیگر و حدوث چیزی، قبل از چیز دیگر است (همان: ۲۷).

نقد دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در مورد نظریه ابن‌سینا با ابهامات فراوانی روبه‌رو است. او به طور قاطع در مورد آن اظهار نظر نکرده و مباحث خویش را به صورت نقض و احکام آورده است. صدرالمتألهین در برخی موارد متمایل است که حرکت قطعی و نه توسطه در خارج وجود دارد و در برخی موارد دیگر وجود خارجی حرکت توسطه را پذیرفته و سعی می‌نماید وجود حرکت قطعی را در ذهن تأویل و توجیه نماید. لذا خود این موارد نیز با یکدیگر سازگار نیستند. نگارنده به ارزیابی تک تک این موارد می‌پردازد.

۱. ابن‌سینا بیان نمود که انتزاع صورت ذهنی از حرکت متحرک و لحاظ آنها به صورت مجتمع، حرکت قطعی است. لذا از دیدگاه ابن‌سینا چنین نیست که یک امر متصل و ممتد با تمام ابعادش، اجتماع در زمان داشته باشد؛ زیرا که حرکت امری سیال است و اجزاء آن اجتماع وجودی در خارج ندارند. دیگر اینکه چنین نحوه وجودی حرکت منافاتی با وجود حرکت و زمان منطبق با آن در خارج ندارد.
۲. از دیدگاه ابن‌سینا، بودن متحرک بین مبدأ و منتهای مسافت حرکت، حرکت

توسطه است. لذا وجود خارجی داشتن آن امری واضح است و نیازی به توجیه دیدگاه او در این زمینه نیست. ملاصدرا به گونه‌ای وجود خارجی آن را اثبات نموده و به پاسخ آن پرداخته است. از این رو مقصود ملاصدرا در این نکته مشخص نیست. به بیان دیگر تردید او در ارزیابی و فهم دیدگاه ابن‌سینا کاملاً مشخص است.

۳. عبارت ابن‌سینا چنین است: «و أما فی الخارج فلا یکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی الذهن» مقصود ابن‌سینا این است که حرکت قطعیه قائم به ذهن است و ذهن با انتزاع صورت از هر حدی از حدود حرکت، چنین حرکتی را لحاظ می‌کند. اینکه ملاصدرا می‌گوید حرکت در خارج قرار نداشته و سیال است ولی در ذهن ثابت است؛ مؤید این است که حرکت قطعیه از دیدگاه ابن‌سینا ذهنی است. زیرا که اجزاء حرکت در خارج اجتماع وجودی ندارند؛ هر چند تفسیر او از عبارت ابن‌سینا بسیار بعید است و با ظاهر عبارت سازگار نیست.

۴. ابن‌سینا بیان نمود که انتزاع صورت از حدود حرکت متحرک و لحاظ آنها به صورت مجتمع، حرکت قطعیه است. از این رو این معنی با خارجی بودن زمان منافاتی ندارد بلکه انتزاع صورت مبتنی بر آن است.

۵. حرکت توسطه از دیدگاه ابن‌سینا بودن متحرک بین مبدأ و متهاست، لذا وجود خارجی دارد. هر موجود خارجی متشخص است؛ زیرا که تشخص همراه با وجود است. از سوی دیگر اگر حرکت به موضوع، مبدأ و منتهی نسبت داده شود، جزئی بوده و کلی نیست. حاصل اینکه حرکت توسطه متشخص است و ایراد ملاصدرا مطرح نمی‌شود و نیازی به پاسخ به آن نیست.

۶. با بیانی که از دیدگاه ابن‌سینا در مورد حرکت قطعیه شد، این نحوه حرکت امری ذهنی است. از این رو هیچ یک از شقوقی که ملاصدرا بیان می‌کند، مطرح نمی‌شود.

۷. طبق نظر ابن‌سینا وجود خارجی نداشته حرکت قطعیه واضح است. لذا طرح این اشکال و پاسخ به آن بی مورد است.

مقصود ملاصدرا در مواردی که بیان می‌نماید، مشخص نیست؛ گاهی به دیدگاه ابن‌سینا انتقاد می‌کند و گاه در صدد استحکام آن برمی‌آید. مطرح شدن اشکال فخر

رازی و پاسخ میرداماد به آن سبب شده است تا ملاصدرا نتواند فهم صحیحی از عبارت ابن‌سینا بیابد.

دیدگاه حکیم سبزواری در مورد حرکت توسطیه و قطعیه

از دیدگاه سبزواری حرکت به دو معنی اطلاق می‌شود:

- جسم متحرک بین مبدأ و منتهای مسافت حرکت باشد. به گونه‌ای که در هر حدی از حدود مسافت فرض شود، در حد قبل و در حد بعد آن نباشد. این معنی، حرکت توسطیه نامیده می‌شود.

- هنگامی که متحرک بین مبدأ و منتهی در حرکت است، هر حدی از حدود مسافت را که طی کند، صورتی از آن به ذهن (قوه خیال) می‌آید. قبل از اینکه این صورت از خیال انسان زائل شود، صورت خیالی حد بعد هم وارد خیال می‌گردد؛ همین‌طور صورت‌های خیالی حدود بعد. لحاظ این صور خیالی به نحو مجتمع و متصل، حرکت قطعیه نامیده می‌شود مانند شعله جواله و قطرات باران که در توضیح دیدگاه ابن‌سینا گذشت. آن سیال، راسم زمان (که امری متصل می‌باشد) است و حرکت توسطیه نیز راسم حرکت قطعیه است (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۴: ۳۵۵).

با توجه به توضیح این دو معنی، سبزواری معتقد است که حرکت توسطیه خارجی و حرکت قطعیه، ذهنی است. زیرا که حرکت توسطیه، بودن متحرک میان مبدأ و منتهای مسافت حرکت است. مبدأ و منتهای مسافت حرکت؛ امری خارجی است نه ذهنی. لذا اینکه متحرک میان آن دو است نیز امری خارجی خواهد بود. حرکت قطعیه نیز انتزاع صورت از حدود حرکت و لحاظ آنها به صورت مجتمع است. انتزاع صور ذهنی و لحاظ آنها به صورت مجتمع امور خارجی نیستند بلکه ذهنی‌اند. نتیجه اینکه حرکت قطعیه نیز امری ذهنی است و وجود خارجی داشتن آن معنی ندارد.

در میان حکمای اسلامی، سبزواری تنها کسی است که مقصود ابن‌سینا درباره حرکت توسطیه و قطعیه را به نیکی دریافته است. به بیان دیگر شبهات زنون و فخررازی سبب نگشته که سبزواری در فهم دیدگاه ابن‌سینا به بیراهه رود و به

گونه‌ای به تفسیر و تحلیل دیدگاه او در این زمینه پردازد که با عبارات خود ابن‌سینا ناسازگار باشد و لذا در تطبیق تفسیر خویش بر عبارات واضح ابن‌سینا با مشکلات پیچیده فلسفی رو به رو گردد.

با توجه به تحلیل حکیم سبزواری، حرکت توسطیه جهت ثبات حرکت است. زیرا که بودن متحرک بین مبدأ و منتهای مسافت حرکت، امری ثابت و غیر متغیر است. از این رو موجودات متغیر و زمانی از این جهت به موجودات ثابت (عقول و ارباب انواع) مرتبط می‌شوند؛ زیرا که علت معلول ثابت، ثابت است. به عبارت دیگر متحرک در حرکت خود ثابت است پس دوسویه است. از سویی ملاک ربط با ثابت را داراست و از سویی با موجودات متغیر زمانی ارتباط می‌یابد. زیرا که متغیر با متغیر سنخیت دارد و علت شیء متغیر، متغیر است. حکیم سبزواری با توجه به تفاوت حرکت توسطیه (جهت ثبات) و حرکت قطعیه (جهت تغییر)؛ به حل مسأله چگونگی ارتباط متغیر با ثابت یا حادث با قدیم می‌پردازد (همان، ج ۳: ۶۷۶-۶۷۷).

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد حرکت توسطیه و قطعیه

از دیدگاه مرحوم علامه حرکت به دو نحو اعتبار می‌شود:

- متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت است؛ به گونه‌ای که هر حدی از حدود مسافت که فرض شود، متحرک در حد قبل و بعد آن نیست. این گونه اعتبار حرکت، حالتی بسیط، ثابت و غیر منقسم است که حرکت توسطیه نامیده می‌شود. زیرا که بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت امری متغیر و مرکب نیست و لذا قابل تقسیم نیز نمی‌باشد.

- شیء متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت است، به گونه‌ای که نسبتی با حدود مسافت دارد. یعنی نسبتی به هر حدی از حدود مسافت حرکت دارد که فعلیت قوه (استعداد) سابق و قوه فعلیت بعدی است. به این بیان که نسبت متحرک به هر حدی از حدود مسافت حرکت است که آن را ترک کرده است و به حدی که به آن خواهد رسید. این امر سیال و گذرا که اجزاء آن اجتماع وجودی ندارند، حرکت قطعیه نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۵۵). از این رو حرکت قطعیه امری مرکب و قابل تقسیم به اجزاء است؛ زیرا که در مقایسه با حدود مسافت حرکت و حالت‌های بالقوه و بالفعل

آن حاصل می‌شود.

علامه می‌افزاید: حرکت توسطیه و قطعیه هر دو در خارج موجود هستند. زیرا با خارج انطباق دارند. حرکت نسبتی به مبدأ و منتهی دارد که مقتضی سیلان و انقسام نیست. «حرکت توسطیه» نسبتی به حدود مسافت حرکت دارد که مقتضی سیلان و انقسام است (همان). زیرا حرکت امری خارجی است و خروج شیء متحرک از قوه به فعل است. لذا این دو اعتبار و تحلیل این دو معنی برای حرکت، امری خارجی خواهد بود و به خارج و خروج شیء از قوه به فعل انطباق دارد. نتیجه اینکه توسطیه و قطعیه هر دو به دلیل انطباق با حرکت، خارجی هستند نه ذهنی (همان).

علامه در پایان تذکر می‌دهد که صورت خیالی که از هر حدی از حدود مسافت حرکت انتزاع می‌شود و قوه خیال آن را به صورت متصل در نظر می‌گیرد، امری ذهنی است و در خارج وجود ندارد؛ گرچه حرکت به اجزاء نامتناهی تقسیم شود، اما این اجزاء ذهنی بوده و وجود خارجی ندارند. از طرف دیگر اجزاء حرکت اجتماع در وجود ندارند. زیرا که حرکت بالذات سیال و گذرا است (همان). نتیجه اینکه صورت خیالی که از حدود مسافت حرکت انتزاع می‌شود، امری خارجی نیست و حرکت توسطیه و قطعیه در خارج وجود دارند.

نقد دیدگاه علامه طباطبایی

آنچه که علامه طباطبایی در پایان بحث حرکت توسطیه و قطعیه تذکر می‌دهد که صورت خیالی متصل، واحد و مجتمع از حدود حرکت بوده و ذهنی است و در خارج وجود ندارد؛ همان است که ابن سینا آن را حرکت قطعیه می‌نامد. زیرا بدیهی است که صورت خیالی در خیال و ذهن موجود است نه در خارج و عالم طبیعت. در واقع آنچه علامه به عنوان تعریف حرکت قطعیه بیان می‌نماید؛ توضیح و عبارت پردازی بیشتری درباره حرکت توسطیه است که ابن سینا بیان نموده است و ربطی به بیان ابن سینا در مورد حرکت قطعیه ندارد. حرکت توسطیه از دیدگاه ابن سینا بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت بود ولی علامه طباطبایی با تحلیل بیشتری، بیان می‌دارد که این نحوه بودن در مقایسه با حد قبل از آن بالفعل و در مقایسه با حد بعد از آن بالقوه است.

متن فرمایش ایشان در توضیح حرکت توسطیه چنین است: «كون الشيء المتحرك بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حد من حدود المسافة فرض فهو ليس قبله و بعده فيه».

اگر در حرکت توسطیه نسبت به قبل و بعد هر حد مفروض، متحرک در آن حد نبوده، یعنی قوه لاحق و فعل سابق است و این تفسیر چه تفاوتی با حرکت قطعیه دارد که ایشان پیرامونش می‌فرماید: «كون الشيء بين المبدأ و المنتهى بحيث له نسبة الى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة و قوة للفعلية اللاحقة من حد يتركه و من حد يستقبله».

با توجه به نکات گفته شده، اگر علامه در مقام بیان دیدگاه ابن‌سینا در مورد حرکت توسطیه و قطعیه باشند ایراد بر ایشان آن است که معنای حرکت توسطیه را شرح و بسط داده و یکبار آن را به عنوان توسطیه و یکبار به عنوان قطعیه مطرح کرده‌اند. شاید بحث‌های بسیار در مورد تعریف و حقیقت این دو نحوه حرکت و خارجی یا ذهنی بودن آن دو، سبب این برداشت از کلام ابن‌سینا شده باشد. اگر مقصود علامه، جعل اصطلاح و بیان معنای جدیدی باشد واضح است که دو معنای اولی که در مورد حرکت گفته شد تفاوتی باهم ندارند. تا زمان علامه دو اعتبار در مورد حرکت بیان می‌شده است، ولی علامه به بیان سه معنی از حرکت پرداخته است که معنای دوم توضیح بیشتر معنای اول از دیدگاه ابن‌سیناست و معنای سوم را علامه بیان می‌دارد همان حرکت قطعیه‌ای است که ابن‌سینا گفته بود. با توجه به این نحوه تفسیر از دیدگاه ابن‌سینا، علامه قائل گردیده که حرکت توسطیه و قطعیه هر دو در خارج موجود است. حال آنکه وجود خارجی نداشتن صورت خیالی امری واضح است.

نتیجه

در باب حرکت توسطیه و حرکت قطعیه سه نظر وجود دارد:

۱. حرکت توسطیه در خارج وجود دارد و حرکت قطعیه ذهنی است. ابن‌سینا و سبزواری قائل به این نظریه‌اند.
۲. حرکت قطعیه در خارج وجود دارد و حرکت توسطیه ذهنی است. ملاصدرا به همین نظریه معتقد است هر چند می‌خواهد آن را به گونه‌ای تفسیر و توجیه نماید.

۳. حرکت توسطیه و قطعیه هر در خارج وجود دارند. ظاهر برخی عبارات ملاصدرا این گونه است. وی این گونه توجیه نمود که حرکت توسطیه از یک جنبه ابهام دارد و از جنبه دیگر تشخص، لذا در خارج وجود دارد. میرداماد و علامه طباطبایی نیز به همین نظریه معتقدند.

در طی پژوهش حاضر اثبات گردید که نظریه دوم و سوم، فهم نادرست از دیدگاه ابن سیناست و صحیح نیستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. باید دانست که بحث از حرکت توسطیه و قطعیه صرفاً یک تفنن فلسفی بدون فایده در امور اعتقادی نیست بلکه شناخت دقیق و صحیح آن در برخی مسائل اعتقادی از جمله ربط ثابت به متغیر و همچنین تبیین نحوه رابطه نفس و بدن مادی نقش اساسی دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *طبیعیات شفاء*، ج ۱، تصحیح ابراهیم مدکور، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵.
۲. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، مترجم محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.
۳. _____، *طبیعیات*، مترجم مهدی فرشاد، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۴. بهمنیار، المرزبان، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
۵. شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، تصحیح امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۸۳ ه. ق.
۶. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، ج ۳ و ۴، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، قم، ۱۳۸۴.
۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۸. میرداماد، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
۹. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح عباس‌علی زراعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۴.
۱۰. فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۴۱۱.

تقابل هستی‌شناسی عرفانی و سلفی

مطالعه موردی ابن عربی و ابن تیمیه

محمد نصیری*

محمد محسن مروجی طبسی**

چکیده

تقابل دو دیدگاه عرفانی و سلفی در حوزه هستی‌شناسی با تأکید بر دیدگاه دو صاحب نظر صاحب سبک یعنی ابن عربی و ابن تیمیه از جهاتی چند حائز اهمیت است. تفاوت مبانی نظری اندیشه ابن عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری و ابن تیمیه به عنوان مؤثرترین شخصیت در تفکر سلفی پیش از این در پژوهشی مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. تأکید ابن عربی بر وحدت وجود و اینکه تنها مصداق وجود حقیقی، خداوند است و سایر موجودات اعم از مجرد و محسوس در واقع مظهر وجود مطلق هستند، کاملاً در برابر اندیشه کثرت‌گرایانه ابن تیمیه قرار دارد که به نوعی وجود خداوند را محسوس دانسته و ضمن انکار وجود خارجی مجردات، وجود حق تعالی را نیز حس‌شدنی می‌داند. تفاوت دیدگاه هستی‌شناسانه این دو شخصیت در مباحثی چون نوع نگاه به هستی خداوند، وجود و ماهیت، نظریه اعیان ثابتة قابل جستجو است. چنانکه در قلمروهای دیگری چون انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و معادشناسی نیز قابل بررسی و تأمل است. پژوهش پیش‌رو با تکیه بر مهم‌ترین کتاب‌های این دو شخصیت و به روش تحلیلی، زوایایی از تقابل و تضاد مبنایی این دو شخصیت که متعلق به دو مدرسه فکری در جهان اسلام‌اند را می‌نمایاند. هر چند عدم امکان جمع بین این دو دیدگاه از نکات مورد تأکید این تحقیق است، تصریح به پیامدهای این دو گونه باور و اعتقاد، از اهداف این تحقیق نیست. گرچه این امر نیز به‌طور تلویحی فراچنگ خواننده است.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، ابن تیمیه، عرفان، سلفیه، هستی‌شناسی، وهابیت.

مقدمه

جریان و اندیشه سلفی ریشه در اندیشه‌های ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ هـ ق) دارد. او هرچند در برخی از آثارش همچون *المقامات و الأحوال المسماة التحفة العراقية و اعمال القلوب*، به مباحث زهد و عرفان توجه نموده است و لکن آن گونه که مشهور است در بسیاری از آثارش به نقد تصوف و عرفان عملی و نظری پرداخته است. در آثاری چون *کتاب التصوف* (ذیل *مجموعه الفتاوی*، جلد ۱۱)، *فقه التصوف*، *المعجزه و کرامات الاولیاء*، *الامامة في ضوء الكتاب و السنة و رسالة في علم الباطن و الظاهر*، به مخالفت با اعمال و اعتقادات صوفیان پرداخته است؛ چنانکه در بسیاری از آثارش نیز به مخالفت با ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ ق) و پیروان مکتبش به عنوان نمایندگان اصلی قلمرو عرفان نظری پرداخته است و آنان را تکفیر نموده است. اندیشه ستیز با تصوف و عرفان اسلامی در بین پیروان سلفی ابن تیمیه نیز جریان دارد؛ به طوری که در مخالفت با تصوف و عرفان به نحو عام و دشمنی و تکفیر شخصیت‌های برجسته عرفانی به نحو خاص، تاکنون آثار بسیاری منتشر کرده اند. *الرد العلمي علی شبهات في العقيدة و التصوف اثر ابراهیم ابوشادی؛ حقیقة الصوفية في ضوء الكتاب و السنة اثر محمد بن ربیع هادی المدخلی؛ الصوفية القلندرية تاريخها و فتوى شيخ الاسلام ابن تیمیه فیها* اثر ابوالفضل محمد بن عبدالله القونوی؛ از جمله این آثار است.

در عصر حاضر و در پی گسترش اندیشه سلفی در شبه قاره هند و شمال قاره آفریقا، برخورد جریان سلفیه و تصوف نمود و بروز بیشتری یافته است. در این بین برخی از اندیشمندان به دلایلی از جمله اقبال به تصوف در جهان اسلام و تأثیر بی‌بدیل آن در توجه به خدای متعال، رسول اعظم الهی، کرامت انسان و تعالیم حیات بخش اسلام، ضمن تمایل به اندیشه‌های عرفانی با تمسک به برخی از آثار ابن تیمیه سعی در ایجاد ارتباط بین اندیشه سلفی و عرفانی دارند. از جمله عبدالعزیز عذاب المصیطف در کتاب *تصوف ابن تیمیه*، با توجه به برخی از نوشته‌های ابن تیمیه سعی دارد به لحاظ فکری چهره‌ای مورد پذیرش از ابن تیمیه برای اهل تصوف ارائه نماید. اقدامی که در بازخوانی اندیشه ابن تیمیه سخت جای تأمل دارد و تلاشی که به هیچ‌رو امکان اثبات ندارد. چه؛ این دو مدرسه فکری در مبنا و بنا و در قلمروهای گوناگون

عقیدتی، سیاسی و اجتماعی به لحاظ نظر و عمل با هم اختلاف نظر شدید دارند. ابن عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری در جهان اسلام با تبیین نظام هستی‌شناسانه عرفانی، ضمن طرح دیدگاه وحدت وجودی خویش، هستی موجودات محسوس را نه در عرض وجود حق تعالی، بلکه وجودی غیرواقعی و مظهر وجود واقعی خداوند متعال دانسته است. در مقابل ابن تیمیه به عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان سلفی، وجود محسوس را وجود واقعی دانسته و انکار وجود حسی خداوند سبحان را مساوی انکار اصل وجود خداوند تبارک و تعالی دانسته است.^۱

۱. هستی حضرت حق، تبارک و تعالی

در تاریخ اندیشه اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره وجود و صفات خداوند، ابراز شده است. گروهی تمام صفات الهی را نفی کردند و این نفی گاه تا مرز نفی ذات الهی پیش رفت. اینان پیروان ابومحرز جهم بن صفوان (متوفی ۱۲۸هـ.ق) بودند که بعدها به جهمیه مشهور شدند (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۹۷). ابن تیمیه، معتقد است جهمیه به دلیل وصف خداوند به عدم کمال که به نفی وجود او منتهی می‌شود، در واقع همان مشبهه و ممثله هستند (رک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۲۲۳/۶). در حالی که چنین برداشتی صحیح نیست؛ بلکه جهمیه مقابل مشبهه و مجسمه‌اند و تحت تأثیر برخی روایات و اسرائیلیات به ورطه تشبیه و تجسیم افتادند و برای خداوند دست، پا، چشم و حرکاتی چون نشستن و راه رفتن قایل شدند (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱۰۶). ابن تیمیه، ضمن سعی در توجیه اعتقادات این گروه آغاز باور به جسمانیت خداوند را به برخی از پیروان امامیه همچون هشام بن حکم منتسب می‌کند (رک: ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۳۷/۱). صفات منتسب به خداوند و چگونگی ارتباط آنها با ذات حق به عنوان بالاترین هستی یا آنگونه که در عرفان اسلامی مطرح است، تنها مصداق هستی، از اهمیت خاص برخوردار است. براساس همین اهمیت است که برپایه نوع نگرش به وجود خداوند و صفاتش در نگرش به هستی، فرقه‌ها و جریان‌های فکری و فرهنگی شکل گرفته و بدان خوانده شده‌اند.

۱-۱. اطلاق وجود

در حکمت اسلامی، از مفاهیم و لحاظ‌هایی که ذهن می‌تواند درباره این مفاهیم داشته باشد بحث می‌شود؛ مفاهیم یا بشرط شیء هستند، یا بشرط لا و یا لابشرط (مطلق) هستند که خود بر دو نوع قسمی و مقسمی است. مفهوم، به شرط عدم هرگونه لحاظی همان اطلاق قسمی است و اطلاق مقسمی همان در نظر نگرفتن لحاظ است؛ درحالی که حتی همین شرط عدم لحاظ نیز لحاظ نگردد. وجود خداوند به شرط اطلاق و یا بدون شرط اطلاق یکی از مباحث مطرح در تاریخ اندیشه اسلامی است.

هرچند گفته می‌شود ابن عربی اصطلاح «وحدت وجود» را در آثارش به کار نبرده است،^۲ اما بدون تردید این عقیده در آثار او سریان دارد و عباراتی که گویای این معنا باشد در جای جای آثارش هویدا است و به روشنی می‌توان گفت که در اندیشه او؛ فقط یک وجود (Being) موجود است و سایر وجودها (Existence) فقط تجلی یا تشعشع ظاهری همان حقیقت واحد است.^۳ حقیقت وجود، واحد است. تعدد و تكثر در آن نیست بلکه به حسب تعینات و تجلیات، تكثر و تعدد می‌یابد (ابن عربی، ۲۰۰۲: ۲۵۹). بنابراین تمام اشیاء غیر از وجود یگانه - یعنی کل عالم با تمام انواع و حوادث - ذاتاً عدم‌اند، گرچه می‌توان آنها را موجود از ناحیه وجود مطلق، دانست. قبل از این که در مورد دیدگاه‌های ابن عربی در باب هستی عالم توضیح بیشتری داده شود، لازم است به انحاء وجود در پرتو نگرش فلسفه و عرفان اسلامی اشاره شود. وجود در این رهیافت یا بشرط شیء است یا بشرط لا و یا لابشرط و قسم اخیر نیز یا لابشرط قسمی است و یا لابشرط مقسمی که در عرفان از آن به اطلاق مقسمی در مقابل اطلاق قسمی یاد می‌شود. نکته‌ای که کلید بسیاری از مباحث هستی‌شناختی عرفان اسلامی و به‌ویژه محی‌الدین ابن عربی و نظریه وحدت وجود او است. اطلاق مقسمی وجود حق تعالی در عرفان اسلامی و به‌ویژه در اندیشه ابن عربی یک ویژگی اساسی حق تعالی و ناظر به خارج است و نه یک ویژگی ذهنی صرف. اطلاق مقسمی حق در خارج، به معنی وجود نامتناهی و بی‌حد است؛ وجودی که از هر تعین ویژه‌ای رهاست، اما همه تعینات را در خود جمع کرده

است و در تمام آنها سریان دارد (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۰۹). بنابراین باید گفت وجودی که اطلاق مقسمی دارد، حتی این اطلاق قیدی در نحوه وجودش در خارج نیست، و هیچ قیدی را بر نمی‌تابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳).

این در حالی است که ابن تیمیه در نقطه مقابل این تفسیر و دیدگاه با انکار لابشریت اطلاق مقسمی وجود حق تعالی، به‌طور ضمنی وجود ترکیب و اجزاء را برای حضرت حق پذیرفته است. او در این مورد می‌نویسد: «ضَلَّ طوائف من الناس، حتی فی وجود الرّب تعالی، و جعلوه وجوداً مطلقاً، إما بشرط الإطلاق و إما بغير شرط الإطلاق، و کلاهما یمتنع وجوده فی الخارج» (ابن تیمیه، ۱۴۱۷: ۱۲۵/۱). این کلام ابن تیمیه به وضوح انکار شرط اطلاق یا لابشرط اطلاق است و باید گفت آنچه باقی می‌ماند شرط عدم اطلاق است که مستلزم پذیرش ترکیب و اجزاء است.

۲-۱. ذات و صفات

ابن عربی هرگونه بحث در مورد ذات خداوند را ناممکن می‌داند و می‌گوید: این مسأله ضمن نهی قرآنی (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۳) در نقل روایی نیز نهی شده است؛ لا تفکروا فی ذات الله^۴ چنانکه از نظر او عقلاً هم شناخت و فهم، مبتنی بر وجود ارتباط و مناسبتی بین مدرک و مدرک است؛ حال آنکه ذات حق تعالی هیچ ربط و مناسبتی با ماسوی ندارد. آنچه با ماسوی مربوط است ذات از حیث اتصاف به اسماء و صفات است، نه ذات بما هی ذات. و همچنین احاطه بر نامتناهی ممتنع است (ابن عربی، بی‌تا: ۷۲/۳). بنابراین ذات از حیث ذات اسمی ندارد و برای هیچ‌کس معلوم نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۶۹/۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۸۸).

از منظر عرفان اسلامی خداوند متعال با هستی دو نسبت دارد؛ یکی نسبت با عالم و دیگری نسبت غنای او از عالم. حق تعالی به لحاظ نسبت دوم فقط خودش جل جلاله خودش را می‌شناسد و ما هیچ معرفتی به او نداریم (ابن عربی، بی‌تا: ۵۳۳/۲). چرا که از عالم در مرتبه ذات، غنی و بی‌نیاز است. اما او جل جلاله به لحاظ نسبتش با عالم، با اتصافش به صفات شناخته می‌شود، بنابراین باید اوصافی (براساس برداشت متکلمان) یا اسمایی (براساس برداشت عرفانی) وجود داشته باشد تا خداوند از مجرای آنها شناخته شود (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۹/۳). وقتی ابن عربی درباره ذات سخن

می‌گوید، در واقع نظر به تنزیه خدا دارد. از این لحاظ درباره خدا، به جز سلب صفات مخلوق، نمی‌توان سخن گفت. اما هرگاه ابن عربی درباره صفات و افعال خداوند سخن می‌گوید، نظر به تشبیه خدا دارد. از این حیث، چیزهای زیادی را می‌توان به خدا نسبت داد، هرچند شاید بهتر باشد تنها اسماء و صفاتی که خود او تبارک و تعالی در شرع به خود نسبت داده را به او جل جلاله نسبت دهیم (رک: ابن عربی، بی‌تا: ۲/۲۳۲ و ۴/۳۱۹). به هر حال ابن عربی، هم بر تنزیه تأکید دارد و هم بر تشبیه و در جمع میان آن دو اصرار می‌ورزد (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۶۸ و ۷۰). بر اساس همین اندیشه؛ ابن عربی در نقد دیدگاه اشاعره و مجسمه در مورد صفات خداوند می‌گوید:

«اشاعره و مجسمه گمان کرده‌اند که صفات الهی اگر تأویل برده شود از حالت تشبیه خارج می‌شود، در حالی که در واقع از تشبیه خارج نشده است بلکه فقط از تشبیه به اجسام، به تشبیه به معانی و اصطلاحات جدیدی که بیانگر صفات قدیمه می‌باشد منتقل شده است»^۵ (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳/۱).

او سپس در ضمن بیان آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (۵/۲۰) دیدگاه خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که در آیه مذکور تشبیه با استوی (نشستن) بیان شده است، و استوی دارای معنی است، اما نه به معنی نشستن در جسم؛ بلکه استوی امر معقول و معنوی است که بر اساس آنچه حقیقت هر ذاتی ایجاب کند، قابل انتساب به هر ذاتی خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳/۱). بنابراین می‌توان گفت ابن عربی تشبیه جسمانی و مادی خداوند را انکار می‌کند.

ابن تیمیه ذات خداوند را مجرد از صفات ندانسته و رابطه صفات و ذات را تلازم می‌داند (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۳۷/۱) و عینیت ذات و صفات خداوند را نمی‌پذیرد (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۶/۱). او از اقرار صریح به تجسیم خداوند تحاشی می‌کند و پیوسته عبارت «لیس کمثله شیء» را در آثار خود متذکر می‌شود. او می‌گوید: «الله سبحانه منزّه عن أن یوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقین» (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۲/۱). اما به نظر می‌رسد بیشترین نقدهای نوشته شده به او، در این زمینه باشد. چنانکه ابن بطوطه در سفرنامه خویش می‌نویسد که ابن تیمیه را در حال سخنرانی در جامع دمشق دیده است که می‌گفته است: «الله ینزل إلی السماء الدنیا کنزولی هذا و نزل درجة من درج المنیر» (ابن بطوطه، ۱۳۵۷: ۵۷/۱).^۶