

بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی

سید محمداسماعیل سید هاشمی*

مرتضی ایمنی**

سید محمدجواد سید هاشمی***

چکیده

در تاریخ تفکر اسلامی، روش‌های مختلفی برای اثبات عقاید دینی و شیوه فهم و تفسیر آیات و احادیث مرتبط با معارف وجود داشته است. گاهی در فهم دین، بر عقل تأکید شده، گاه بر نقل و گاه بر هر دو. ابن تیمیه، از متکلمان و فقهای قرن هفتم هجری، رویکردی افراطی در نفی عقل و کاربرد آن در فهم معارف اسلامی دارد. این نگاه از سوی، ناشی از مبانی و پیش‌فرض‌های وی و از سوی دیگر، برای پرهیز از پیامدهایی عقل‌گرایی است. آرای ابن تیمیه با مخالفت بیشتر علمای معاصرش روبرو شد؛ اما برخی از شاگردان وی، آرای او را بسط دادند که این در شکل‌گیری سلفیه و وهابیت و گروه‌های افراطی، نقش بسیار مؤثری ایفا کرد. ابن تیمیه برای عقل، نه در مرحله اثبات عقاید دینی و نه در مقام فهم و تفسیر متون دینی، اعتباری قائل نیست. او در اثبات عقاید دینی، بر ابزار «فطرت» تأکید می‌کند؛ اما تفسیر درستی از آن ارائه نمی‌کند. همچنین در هرمنوتیک کتاب و سنت و تفسیر متون دین، بر فهم عرفی ظواهر قرآن و سنت و عقاید «سلف صالح» تأکید دارد و از هرگونه تأویل متن، حتی در صورت مخالفت با حکم صریح عقل، برحذر می‌دارد. به نظر می‌رسد مبانی فکری او در اثبات و تبیین معارف دینی و اتکای افراطی‌اش بر ظواهر کلام الهی و افکار مسلمانان صدر اسلام (سلف صالح)، علاوه بر اینکه توجیه معقولی ندارد، نتایج نامطلوبی نیز به دنبال خواهد داشت.

واژگان کلیدی

عقل، معارف دینی، فطرت، سلف صالح، تأویل، ابن تیمیه.

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadseyedhashemi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

*** دانشجوی ارشد مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۵

طرح مسئله

ابن تیمیه یکی از فقیهان و متکلمان اهل سنت، نقش عمده‌ای در شکل‌گیری مذهب وهابیت داشته است؛ از این رو بررسی دیدگاه‌ها و مبانی فکری او، در واقع بررسی ریشه‌های فکری مکتب وهابیت است که بر بخشی از جهان اسلام سیطره یافته است؛ تفکری که بیشتر مسلمانان را متهم به شرک و تکفیر می‌کند.

ابن تیمیه ادامه‌دهنده خط فکری احمد بن حنبل در سلفی‌گری بود و اعتقاد داشت روایات را باید به همان شیوه که سلف صالح فهمیده‌اند، پذیرفت. شیخ محمد ابوزهره در این باره می‌گوید:

ابن تیمیه معتقد بود مذهب سلف، اثبات هر صفت و معنایی است که در قرآن برای خداوند ثابت شده است؛ مانند فوقیت، استواری بر عرش، وجه، محبت و نیز آنچه در روایات به آن اشاره شده است؛ بدون هیچ‌گونه تأویل. البته قبل از ابن تیمیه، حنبله نیز همین فکر و عقیده را در قرن چهارم قمری نسبت به صفاتی که در قرآن و روایات درباره خداوند آمده است، داشتند. آنها مدعی بودند مذهب سلف همین بوده است؛ در حالی که علمای عصر با آنها به مخالفت برآمده و معتقد بودند این‌گونه اعتقادات به تشبیه و جسمیت خداوند می‌انجامد. (ابوزهره، بی‌تا: ۳۲۴ - ۳۲۲)

ابن تیمیه در ستیز با عقل تا جایی پیش رفت که هر نوع تفکری را که نسبتی با عقل دارد - مانند فلسفه، منطق و کلام عقلی - در اثبات و فهم معارف دینی انکار نمود و برای فهم عقاید دینی، علاوه بر اکتفا به ظاهر آیات و سنت، به آرای سلف، هرچند معقول نباشد، تأکید داشت. (ابن تیمیه، ۲۰۱۲: ۱ / ۲۵۳) در بیان آرا و مبانی فکری او مقالات و آثاری نگاشته شده است؛ ولی آرا و مبانی معرفت‌شناختی او در باب اعتقادات به شیوه مستقل و متمایز تحقیق و نقد نشده است. با توجه به اینکه او آثار مستقلی در رد منطق و فلسفه نگاشته است، می‌توان بخشی از مبانی فکری او را در آن آثار جستجو کرد. همچنین می‌توان از روش تفسیری وی در تبیین متون دینی، مبانی فهم دین را از نظر وی جستجو نمود.

در این مقاله با اشاره به جایگاه عقل از نظر ابن تیمیه، به بررسی و تحلیل آرا و مبانی فکری وی در اثبات و تبیین معارف دینی پرداخته می‌شود و نشان خواهیم داد که وی به جهت عقل‌ستیزی و نفی کاربرد عقل در فهم دین و تکیه بر حس‌گرایی، دچار جمود فکری و کج‌فهمی در معارف دینی شده و آرای متعارضی ارائه کرده است. روش استفاده شده در این تحقیق، تتبع مستقیم در اغلب آثار وی، توصیف و تبیین و سپس تحلیل و نقد آنهاست.

مهم‌ترین مبانی فکری ابن تیمیه که بررسی و تحلیل شده، عبارت است از مخالفت با عقل در اثبات عقاید و فهم و تفسیر دین، تأکید بر فطرت، تأکید بر حس، اعتبار نظر سلف در فهم دین و ظاهرگرایی.

۱. کاربرد عقل در معارف دینی

ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنه* سه شیوه برای دستیابی به معارف دینی مطرح کرده است: روش کلامی و فلسفی، روش عرفانی و روش مراجعه به وحی و سنت پیامبر اکرم و سلف صالح. او به متکلمانی که برای عقل انسانی، به مثابه معیاری جهت فهم صفات خدا، ارزش قائل بودند، می‌تازد. همچنین روش حکما و متصوفه را باطل می‌داند و با هرگونه تأویل و تفسیر آیات، مگر آنچه سلف صالح گفته‌اند، مخالفت می‌کند. وی با رد دو روش نخست، (کلام و فلسفه و عرفان یا عقل و شهود) و بدعت دانستن آن دو، راه شناخت شرع و حقایق دینی را منحصر به کتاب و سنت می‌داند. به نظر وی، اگر در کتاب، سنت و اجماع سلف صالح به چیزی تصریح شده باشد، دیگر کسی نمی‌تواند با فلسفه، کلام، برهان و قیاس به مخالفت با آن بپردازد؛ بلکه هر مطلب یا عقیده‌ای که با سنت و اجماع سلف صالح مخالف و معارض باشد، باطل می‌باشد.

از آنجا که ابن تیمیه به شدت با فلسفه و منطق مخالفت می‌کند و در فهم دین، سهمی برای عقل قائل نیست، این سؤال مطرح می‌شود که عقل چه جایگاهی می‌تواند در شناخت معارف داشته باشد و او با چه ملاکی، فلسفه و منطق را مردود می‌شمارد. به عبارت دیگر، باید دید وی با چه معنایی از عقل مخالف است و با چه دلایلی، کارکرد دینی فلسفه و منطق را انکار می‌کند. لذا در اینجا ابتدا به ماهیت عقل از نظر ابن تیمیه پرداخته می‌شود.

وی در کتاب *الردّ علی المنطقیین* می‌نویسد: «عقل در زبان مسلمانان، مصدر فعل «عَقَلَ» می‌باشد و مسمای آن از اعراض است، نه اینکه از باب جواهر قائم به نفس باشد؛ چنان که فلاسفه به جوهر بودن آن اعتقاد دارند». (ابن تیمیه، ۱۳۹۵ ق: ۱۹۶)

او در این کتاب می‌گوید: عقل در ادبیات رسول و اصحاب و امت ایشان، عرضی از اعراض است؛ ولی در جایی دیگر می‌گوید عقل نوعی غریزه در انسان است؛ اما در زبان فلاسفه، جوهر قائم به نفس است و به زعم و گمان فلاسفه، عقل اولین چیزی است که از خداوند صادر شده و یک جوهر قائم به نفس است و این عقل، ربّ ماسوی‌الله است. عقل عاشق، ربّ تمام مخلوقاتی است که تحت فلک قمر هستند. (همان: ۲۷۶) وی در کتاب *مجموع الفتاوی* می‌گوید: به علم مجرد از عمل و علمی که مطابق آن عمل نمی‌شود، «عقل» گفته نمی‌شود؛ بلکه در تعریف عقل باید گفت علمی است که به آن عمل می‌شود و عملی است که از روی علم باشد. (همو، ۱۴۲۱: ۹ / ۲۶۸)

هرچند وی مرتکب خلط بین معنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عقل شده، از این سخنان معلوم می‌شود که ایشان به بُعد معرفت‌شناختی عقل نظر دارد و عقل را نیز همان معقولاتی می‌داند که ناظر به عمل است و عقل نظری را در فهم دین به طور کلی بی‌اعتبار تلقی می‌کند. به نظر وی، در فهم شرع نیازی به عقل نیست و نقل همیشه بر عقل مقدم است. معرفت‌های عقلی، از حد و حصر و شماره بیرون است و ما در

صحت نقل، فقط به این مقدار از معارف عقلی نیاز داریم که صدق نبی ﷺ را اثبات کنیم؛ آن هم نه به روش فلاسفه و متکلمان. (همو، ۱۳۹۱ ق: ۱ / ۵۰)

وی در همین کتاب درباره نسبت عقل و شرع می‌گوید اگر مراد از عقل، گزینه ادراک باشد که در همه وجود دارد، علوم نقلی و عقلی هر دو وابسته به آن هستند و اگر منظور علوم و معارفی باشد که نتیجه این گزینه‌اند، باید گفت تنها معارفی که در اثبات صدق سخن پیامبر دخالت دارند - مانند دلایل اثبات صانع و شواهد لزوم ارسال رسل که صحت نقل را اثبات می‌کنند - معتبر است. (همان: ۲۱)

روشن است که کسی با وجود قوه عقل و ادراک در انسان مخالف نیست و محل نزاع، اعتبار و عدم اعتبار معقولات است. فلاسفه معتقدند معقولات مبتنی بر بدیهیات، اعتبار و قطعیت دارند و چنین معقولاتی استثنای پذیر نیستند؛ ولی ابن تیمیه تنها معقولات اثبات‌کننده خدا و رسول را معتبر می‌داند که این هیچ توجیه معقولی ندارد.

موجب شگفتی است که ابن تیمیه برای اثبات مدعای خود و نفی ملازمه بین امور عقلی و شرعی، به اتفاق و اجماع مردم تمسک کرده، می‌گوید: همه مردم در این مسئله اتفاق دارند که آنچه را امور معقول می‌نامند، دارای حق و باطل است و همان‌گونه که نمی‌توان همه آنها را حق دانست، نمی‌توان همه آنها را باطل شمرد؛ یعنی برخی از آنچه معقولات نامیده می‌شود، حق است و برخی باطل به‌شمار می‌آید. (همان: ۵۰)

در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه عقل در جایی که مقابل نقل و در تعارض با آن واقع می‌شود، بی‌ارزش است و در جای دیگر می‌تواند صحت نقل را اثبات کند؛ حال آنکه، عقلی که ممکن است در تعارض با نقل قرار گیرد، همان عقلی است که می‌تواند اثبات صحت نقل را به عهده گیرد.

علاوه بر این تردیدی نیست که آنچه مردم آن را «عقلیات» می‌نامند، می‌تواند خطا یا ناحق باشد؛ چنان‌که می‌تواند شامل حقایق درست و صواب نیز باشد؛ ولی این سخن به معنای آن نیست که آنچه در واقع معقول است، هم خطا دارد و هم صواب. به عبارت دیگر، می‌توان گفت خطا و صواب دانستن آنچه مردم آن را «عقلیات» می‌نامند، غیر از آن است که معقولات در واقع و نفس‌الامر دارای خطا و صواب باشند. ابن تیمیه در اینجا بین مقام ثبوت و اثبات خلط کرده، معقولات نفس‌الامری را با آنچه مردم آن را «معقولات» می‌خوانند، یک چیز شمرده است. اگر مقدمات یک قیاس عقلی از نظر ماده و صورت صحیح باشد، نتیجه‌اش قطعی و معتبر خواهد بود و حجیت قطع ذاتی است و نمی‌توان گفت در اثبات صانع و برخی دیگر از اعتقادات حجت است و در سایر امور، خیر.

۲. تأکید بر فطرت به جای عقل

ابن تیمیه با وجود مخالفت با دخالت عقل نظری در اثبات معارف دینی، اقرار به ذات و صفات الهی، نبوت نبی و معاد را امری فطری می‌داند:

بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی □ ۱۳۳

اقرار و اعتراف به خداوند امری ضروری و فطری است و جمهور مسلمانان و حتی صاحبان اندیشه و نظر نیز به همین امر معتقد هستند. تنها کسانی محتاج به معرفت و استدلال هستند که فطرت آنها به سبب برخی عوامل فاسد شده است؛ چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَفْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ»؛ یعنی اولین چیزی را که خداوند بر نبی اکرم واجب کرده، خواندن به اسم پروردگار است، نه تحصیل استدلال و نظر، تا از این طریق به معرفت خداوند متعال دست یابد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۱۶ / ۳۲۸)

وی در بیان تفاوت علم ضروری و نظری می‌گوید: در ضروریات، صرف تصور موضوع و محمول برای نتیجه کافی است؛ اما در نظریات، رسیدن به نتیجه و حکم، مبتنی بر استدلال است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۱۶ / ۳۲۸) وی فطریات را همان ضروریات می‌داند. (همان: ۱۷ / ۱۵۵)

اشکال این است که از نظر ابن تیمیه، شرط لازم و کافی برای ضروری بودن یک قضیه، این است که تصور مقدمات، جزم و تصدیق آن را در پی داشته باشد و فطریات نیز بخشی از این قضایای ضروری منطقی هستند. حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر معرفت به ذات باری، جزء ضروریات است، پس چرا متکلمان معتزلی در اصل ذات او به بحث و استدلال پرداخته‌اند؟ پاسخ معمول ایشان آن است که آنان قدریه‌اند و از چنین ادراکی محروم هستند.

این نوع برخوردهای سطحی با سایر فرق، از جمله معتزله و شیعه، در آثار ابن تیمیه زیاد است که اینجا جای طرح آنها نیست. اگر قضیه‌ای به همان معنایی که ابن تیمیه گفته، ضروری باشد، در فهم آن فرقی بین فرقه‌ها و مذاهب نخواهد بود؛ زیرا اختلاف در فهم گزاره، دلیل بر غیر ضروری بودن آن است.

ابن تیمیه، طرق معرفت خدا را در سه روش منحصر کرده است؛ معرفتی که از عقل به دست می‌آید، معرفتی که از نقل به دست می‌آید، معرفتی که نه از طریق عقل و نه از طریق نقل، راهی برای دستیابی به آن نیست. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۴ / ۳۷۱) او در توضیح معرفتی که از طریق عقل حاصل می‌شود، می‌گوید این روش، معرفتی عینی از ذات باری تعالی، به ما ارائه نمی‌دهد؛ بلکه فقط یک فاعل کلی مطلق را اثبات می‌کند؛ چنان که سایر براهین منطقی نیز قضیه‌ای کلی را نتیجه می‌دهند. بنابراین منعی از وقوع سایر واجب‌الوجودها نیست و وحدانیت خداوند ثابت نمی‌شود؛ چون جایگاه امر کلی ذهن است و ذهن، توانایی اثبات فرد معین در خارج را ندارد و این مستلزم تعطیل در شناخت خداوند می‌باشد. او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که معرفت خداوند و اسما و صفات ذات باری، جز از طریق سمع قابل اثبات نیست. (همان)

پس ابن تیمیه از طرفی، معرفت خداوند (در مرحله ذات و صفات) را متوقف بر سمع می‌داند و از طرف دیگر، به معرفت فطری و ضروری عقلی به خدا معتقد است و این تناقض عجیبی است که در عبارات وی دیده می‌شود و سمهودی نیز بدان اشاره کرده است. (السمهودی، ۲۰۱۰: ۱۸۸)

وی نظیر همین سخن را در مورد نبوت می گوید که شناخت نبی مرسل، از طریق معرفت عقلی قیاسی، یک معرفت کلی است که وجود آن را در ذهن ثابت می کند و چنین امر ذهنی ای نمی تواند مورد اعتقاد باشد؛ لذا باید از طریق سمع آن را پذیرفت.

اکنون سؤال این است که تا قبل از اعتقاد به خدا و اثبات عقلی نبوت و اعتبار قرآن، چگونه می توان از طریق سمع به حقایق دینی دست یافت؟

ابن تیمیه در باب معاد نیز از فطری بودن سخن گفته است؛ ولی در عین حال، از نوعی استدلال بهره گرفته است. یکی از روش های استدلال در باب معاد از نظر وی «قیاس اولویت» یا همان «مفهوم موافق در یک قضیه» است. وی در اثبات امکان معاد می گوید:

بعد از اینکه ثابت کردیم روش متکلمان و فلاسفه در اثبات معاد (که از امکان ذهنی می خواهند امکان خارجی معاد را نتیجه بگیرند) صحیح نیست، می گوییم در اثبات امکان وقوع چیزی می توان گفت زمانی که ما به وجود خارجی چیزی نظیر آن و یا به موجودی که از حیث موجودیت خارجی اش، بالاتر از این موجود ادعایی ماست، علم پیدا کردیم، به قطع و یقین می توانیم امکان موجودیت چیزی را که از لحاظ وجود در رتبه پایین تری قرار دارد، نتیجه بگیریم. (ابن تیمیه، ۱۳۹۵ ق: ۱ / ۳۱۸)

به نظر وی قرآن کریم از این روش بهره برده است؛ برای نمونه آمده است:

- اعاده نشئه آخرت، به مراتب آسان تر از ایجاد ابتدایی است: «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس / ۷۹ - ۷۸) یا «وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ». (روم / ۲۷)

- اعاده انسان در معاد، از خلقت آسمان ها و زمین با این عظمت سخت تر نیست: «أَوَكَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ». (یس / ۸۱)

- معاد از طریق مقایسه با رویش گیاهان اثبات شده است: «فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (اعراف / ۵۷). (همان)

نکته قابل توجه اینکه قیاس اولویت در باب مفاهیم کاربرد دارد، نه در باب وجود شناسی. آیات معاد، همان امکان ذاتی معاد مورد انکار ابن تیمیه را اثبات می کند و مبتنی بر قاعده «حکم الامثال فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد» می باشد که یک اصل فلسفی است، نه تجربی. اگر گفته شود منظور ابن تیمیه، قیاس فقهی یا تمثیل منطقی است، در پاسخ می گوییم قیاس فقهی از نظر اهل سنت، تنها در احکام معتبر است، نه در هستی شناسی؛ مثلاً ما نمی توانیم با یافتن آب در مریخ و قیاس به زمین، حکم کنیم که در مریخ نیز حیات وجود دارد. حتی اگر ما قیاس را در فقه بپذیریم، در هستی شناسی و طبیعت شناسی، تمثیل اعتباری ندارد.

بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی □ ۱۳۵

خطای روشی ابن تیمیه این است که اولاً بین عالم الفاظ و واقعیت خلط کرده است و ثانیاً بدون دلیل، قیاس فقهی را که ناظر به احکام عملی است، با تمثیل منطقی که ناظر به واقعیت است، یکی دانسته است. نکته قابل تأمل دیگر این است که ابن تیمیه در تبیین معنای فطرت مبنای ثابتی ندارد؛ گاه فطرت را به معنای ضروری منطقی و گاه به معنای شهود درونی می‌گیرد؛ چنان که در *فلسفة السعادة*، اقرار به صانع را امری فطری دانسته که خداوند در نهاد انسان به ودیعت گذاشته است و این حدیث پیامبر را که: «کل مولود یولد علی الفطرة» نیز مؤید آورده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۲۵) مسئله مهم در باب فطرت خدانشناسی این است که بین گرایش فطری به خدا و معرفت فطری به خدا باید تمایز قائل شد. علاوه بر اینکه معرفت فطری نیز گاهی به معنای شهود باطنی است که بنابراین نباید بین افراد در چنین دریافتی تفاوت در نظر گرفت. گاهی هم معرفت فطری به معنای فطری منطقی (قضایا قیاسات‌ها معها) است که در این صورت نیز اختلاف نظر معنا ندارد؛ یا اینکه به معنای قریب به بدیهی است که در این صورت، نیاز به اثبات اعتبار حکم عقل داریم و اگر حکم عقل را در این مسئله پذیرفتیم، در سایر مسائل نیز باید بپذیریم. اینها اموری هستند که باید در مسئله فطرت روشن شود؛ ولی ابن تیمیه با ابهام از آن عبور کرده است.

۳. تأکید بر حس‌گرایی

وی در کتاب *درء التعارض* می‌گوید: درست است که تمامی قضایای کلی، از قبیل «هر حادثی، محتاج به محدث است» و «هر اثری نیاز به مؤثر دارد» صحیح است؛ ولی علم به قضیه جزئی معین، مثل «ذات باری تعالی محدث است» متوقف بر علم به قضایای کلی نیست؛ بلکه برعکس، این قضایای کلی هستند که مسبق به قضایای جزئی معین می‌باشند. وی تصریح می‌کند که یک طفل می‌داند سیاهی و سفیدی در یک‌جا قابل جمع نیستند؛ درحالی که علمی به قاعده «الضدان لا یجتمعان» ندارد؛ یا اینکه وقتی شخصی می‌داند فلان چیز الان موجود است، می‌داند که همان چیز معدوم نیست و وقتی می‌داند معدوم نیست، می‌داند که موجود است؛ درحالی که به «محال بودن اجتماع و امتناع نقیضین» جاهل است.

در نتیجه، انسان می‌تواند از طریق فطرت ضروری، علم پیدا کند که این جهان، یک صانع معینی دارد؛ بدون اینکه در این آگاهی، به یک قضیه کلی نیازی داشته باشد. حتی این قضایای جزئی معین، در نزد فرد، بدیهی‌تر و واضح‌تر از قضایای کلی هستند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱ ق: ۲ / ۱۷)

در پاسخ باید گفت یکی از شرایط برهان، کلیت، دوام و ضرورت است. براهین عقلی اثبات خدا، یک مفهوم کلی به نام «واجب الوجود» را بالضرورة اثبات می‌کنند و این مفهوم کلی، قابلیت انطباق نسبت به مصادیق کثیر را دارد. از همین‌رو بعد از اثبات اصل واجب الوجود، با براهین مختلف، وحدانیت او را ثابت می‌کنند. علاوه بر اینکه، اعتقاد به فطری بودن وجود خارجی صانع، ادعای بدون توجیه است؛ اما قضایای

این‌همانی و استحاله نقیضان هرگز از راه مصداق خارجی و تجربه حسی به دست نمی‌آید؛ بلکه یک حکم پیشینی عقلی است که قضایای تجربی براساس آن معنا پیدا می‌کند. اینکه ما چیزی را می‌بینیم و علم پیدا می‌کنیم، عدمش با وجودش قابل جمع نیست؛ برخلاف نظر ابن تیمیه، از طریق حس به چنین حکمی نرسیده‌ایم؛ چون وجود و عدم و اجتماع آن دو در خارج قابل ادراک نیست؛ بلکه در ذهن، موضوع و محمول چنین قضایایی حاصل می‌شود و بدون نیاز به واسطه‌ای، عقل حکم به استحاله می‌کند. ممکن است یک کودک، اصطلاحات وجود و عدم و استحاله و این را که این مسئله بدیهی است، تصور نکند؛ ولی به محض اینکه مثلاً به تصویری از سیاهی رسید، بدون کمک از تجربه حکم می‌کند که با رنگ متضاد آن قابل جمع نیست.

استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: قضایای کلی هرگز از طریق استقرا و آزمون به دست نمی‌آیند، تا مجموعه‌ای از گزاره‌های شخصی یا جزئی باشند. قضایایی نظیر «هر کل بزرگ‌تر از جز است» و «هیچ معدومی موجود نیست»، از طریق آزمون و استقرا به دست نمی‌آیند تا انسان در انتظار آزمون موارد نوین یا در اضطراب ظهور موارد نقض یا ابطال باشد. اگر قضایا از آزمون به دست آمده باشند، تنها در صورتی می‌توانند ضروری باشند که همه موارد جزئی آن مشاهده شده و به استقرای تام درآمده باشد که در این حال، علم به کلی از راه علم به جزئیات، قهراً مصادره به مطلوب است و در نتیجه شکل اول که مرجع دیگر اشکال قیاس است، مفید علم نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۳)

ابن تیمیه عقل را به هیچ‌وجه در قضایای تجربی دخالت نمی‌دهد و همواره قیاس تمثیل (مبتنی بر محسوسات) را که در فقه اهل سنت مطرح است و از نظر ارزش معرفتی، پایین‌تر از استقرا است، بر قیاس شمولی (منطقی) ترجیح می‌دهد؛ در حالی که تصدیق و حکم در هیچ قضیه‌ای بدون ابتدا بر قیاس نتیجه نمی‌دهد. جالب است که وی در رد آرای مخالفانش از همان روش به اصطلاح باطل قیاس منطقی بهره جسته و دچار تناقض در گفتار و عمل شده است.

بنابراین می‌توان ابن تیمیه را حس‌گرا دانست. وی در موارد فراوانی به این مطلب اشاره و حتی تصریح می‌کند که قضایای کلی در اثر استقرای قضایای جزئی به وجود می‌آیند و به همین علت، او از روش‌های استدلال منطقی، تنها روش تمثیل را که مبتنی بر حس است، معتبر می‌داند.

استفاده غلط از قیاس اولویت در باب معاد نیز ناشی از حس‌گرایی ابن تیمیه و عقل‌ستیزی اوست؛ وگرنه روشن است که قیاس اولویت، یک دلالت لفظی است و با دلالت لفظی نمی‌توان واقعیت خارجی را اثبات کرد. آیات یادشده نیز درصدد اثبات عدم محدودیت قدرت الهی و امکان تعلق آن به ممکن ذاتی است؛ حتی اگر ادعا شود آیات معاد بر امکان معاد از طریق تمثیل منطقی دلالت دارند، باید اذعان کرد که دلالت تمثیل، مرهون این اصل کلی عقلی است که «دو امر شبیه یکدیگر می‌تواند حکم واحد داشته باشند» که این یک قضیه کلی عقلی است، نه حسی و تجربی.

۴. تأکید بر نظر سلف

جای شگفت است که ابن تیمیه، نظر سلف را در اثبات و نفی عقاید، برتر از فهم و استدلال عقلی می‌داند؛ چنان که در *درء التعارض* آورده است:

آیا معرفت خداوند از طریق سمع و نقل است یا این معرفت به وسیله عقل حاصل می‌شود؟ آنچه ائمه سلف ما آن را پذیرفته اند، این است که معرفت خالق، تنها از طریق سمع حاصل می‌شود و قبل از ورود سمع، راهی برای دستیابی عقل نیست. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱ ق: ۴ / ۳۶۹)

از این عبارت استفاده می‌شود که حتی اعتبار سمع در چنین مسائلی، به دلیل پذیرش ائمه سلف است. ابن تیمیه و پیروانش براساس حدیثی که در صحیح بخاری آمده (خیر القرون قرنی ثم الذین یلوونهم ...) سه قرن نخست اسلامی، یعنی دوره اصحاب و تابعان پیامبر (سه قرن اول) را شاخص حق و باطل می‌دانند؛ درحالی که حتی بین اصحاب پیامبر، در مقام نظر و عمل اختلاف وجود داشته است و غالب مذاهب انحرافی، مانند خوارج، مرجئه و قدریه، در همین قرن‌ها ایجاد شده‌اند. اگر گفته شود ملاک، صالحان از سلف‌اند، نه هر کسی، آنگاه سؤال می‌شود که ملاک تشخیص چیست؟ آیا اهل بیت با توجه به تأکید قرآن و سنت ملاک هستند یا غیر آنها؟ علاوه بر اینکه، اگر ملاک فهم سلف باشد، نتیجه‌اش تعطیل عقل و شعور در پاسخگویی به مسائل و شبهات جدید است. حال عجیب است که با وجود سیره سلف در عدم تکفیر یکدیگر، چگونه ابن تیمیه و پیروانش اکثر مسلمانان را تکفیر می‌کنند.

۵. ظاهر گرایی در فهم دین

ابن تیمیه از اندیشمندانی است که در اثر مخالفت با فلسفه و بلکه هر نوع تفکر عقلی در باب معارف، به وادی جمود بر الفاظ و فهم ناصحیح از دین وارد شده است. وی در فهم آیات، بر فهم لغوی همه آیات تأکید دارد و از هر نوع تأویل، حتی اگر ظاهر آیه با حکم صریح عقل مخالف باشد، پرهیز می‌کند. البته در مواردی تنها با تکیه بر سخن صحابه دست به تأویل می‌زند. او در فهم معارف قرآن یا بر نظر سلف اکتفا می‌کند یا براساس حس‌گرایی، به ظواهر اکتفا می‌نماید؛ تا جایی که خدا را قابل رؤیت دانسته است.

به گفته برخی از اهل نظر، کسانی که در کتاب تکوینی خداوند جز به محسوسات توجه نمی‌کنند، در کتاب تدوینی او نیز جمود بر ظواهر ورزیده، از این مرحله فراتر نخواهند رفت. جمود بر ظواهر در برخی اشخاص به اندازه‌ای است که حتی می‌تواند آنان را تا مرحله اعتقاد به جسمانیت خدا تنزل دهد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۲ - ۵۵)

ابن تیمیه در جایی اظهار می‌دارد که موجود قائم به نفس، غیر قابل اشاره حسّی و غیرقابل رؤیت، وجود

خارجی ندارد و چنین موجودی ساخته و پرداخته ذهن بشر است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲ / ۲۵۷) وی تحقق چنین موجودی را محال و باطل دانسته و این محال بودن را نیز مقتضای عقل شمرده است؛ (همان: ۶۲) اما آنچه را در اینجا محال و ممتنع دانسته، همان چیزی است که حکما آن را واقعی و نفس‌الأمری دانسته و برای اثبات وجودش، ادله عقلی محکم و معتبری بیان کرده‌اند.

تردیدی نمی‌توان داشت که از نظر عقل و مکتب اهل بیت، خداوند یک موجود قائم به ذات و غیرقابل اشاره است که نه در داخل عالم واقع شده و نه در خارج عالم و مبرای از جسم و آثار جسمانی است. ابن تیمیه چنین موجودی را ساخته ذهن بشر دانسته و تحقق آن را در خارج محال و ممتنع به‌شمار آورده است. منشأ پیدایش این اندیشه، چیزی جز این نیست که او نتوانسته از عالم محسوسات که منتهای سیر فکری اشخاص ظاهربین است، فراتر رود.

ابن تیمیه باصراحت از جسمانی بودن خداوند سخن نگفته است؛ ولی آنچه در کتاب *منهاج السنة النبویة* و برخی از آثار دیگر خود آورده، بر جسمانی بودن خدا دلالت دارد. وی در تفسیر آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) و آیه شریفه «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم / ۶۵) می‌گوید: این دو آیه، صفات و جسمانیت را از خداوند نفی نمی‌کنند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱ ق: ۱ / ۶۶) مراد وی از عدم نفی صفات، نفی صفات خبری از قبیل ید و وجه است. به نظر وی، خداوند به همه این صفات با همان معنای لغوی‌شان، بدون تأویل متصف است. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۳۱)

او در جایی دیگر می‌گوید: مراد از جسم چیزی است که قابل اشاره یا رؤیت یا ... باشد. خداوند در آخرت قابل رؤیت است و زمانی که مردم دعا می‌کنند، به‌وسیله دست یا قلب یا ... به ذات احدیت اشاره می‌کنند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲ / ۱۳۵)

به نظر وی، برای خداوند مکان و جهت قابل تصور است؛ زیرا مردم هنگام دعا دست‌های خود را به سمت بالا نگاه می‌دارند و این رؤیت ذات ربوبی، از طریق نقل صحیح و عقل صریح ثابت شده است. او در عین اینکه از جواز رؤیت حق عقلاً و نقلاً به‌شدت دفاع می‌کند، به گفته اهل نظر همواره می‌کوشد که از قول صریح به جسمانیت حق، تا آنجا که ممکن است، احتراز نماید و این همان چیزی است که موجب می‌شود در سخن او نوعی اضطراب و ناسازگاری پدید آید. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۲ - ۵۵) وی در کتاب *منهاج السنة* می‌گوید: «کسانی که جواز رؤیت حق را اثبات می‌کنند، اگرچه ممکن است در برخی از کلمات خود دچار خطا شده باشند، در عین حال چه از جهت نقل و چه از جهت عقل، به حقیقت نزدیک‌ترند». (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲ / ۳۳۰)

شاید در نظر ابتدایی، مراد وی را از رؤیت، غیر از رؤیت با چشم ظاهری بدانیم؛ ولی در *مجموع الفتاوی* او اعتقاد به رؤیت حق تعالی را بر همه مسلمین واجب دانسته، می‌گوید: ما در جهان آخرت خداوند را مشاهده

بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی □ ۱۳۹

می‌کنیم و این رؤیت خداوند به حدی واضح است که گویا قرص کامل ماه را در شب چهاردهم یا خورشید را در وقت ظهر می‌بینیم. (همو، ۱۴۲۶: ۶ / ۴۸۵)

به نظر ابن تیمیه آنچه در هستی کامل‌تر است، برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت، آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است. به همین مناسبت می‌توان گفت اجسام سخت و غلیظ برای مرئی واقع شدن، شایسته‌تر از هوا خواهند بود؛ چنان‌که روشنایی نیز برای مرئی بودن به مراتب شایسته‌تر از تاریکی است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۶۲)

ابن تیمیه پس از ذکر این مقدمات، عقیده واقعی خود را ابراز داشته، می‌گوید: چون واجب‌الوجود از حیث وجود، کامل‌ترین موجود و لذا دورترین اشیا به نیستی است، پس برای مرئی بودن، شایسته‌ترین موجودات به‌شمار می‌آید. وی دلیل معتقدان به عدم جواز رؤیت را که به آیه شریفه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...» (انعام / ۱۰۳) احتجاج کرده‌اند، صحیح ندانسته، آن را نه تنها دلیل بر عدم رؤیت خدا نمی‌داند، حجتی علیه آنها می‌شمارد. او می‌گوید: درک به معنای احاطه و دریافت است، نه به معنای دیدن؛ یعنی دیدگان او را در نمی‌یابند و به او احاطه ندارند؛ اما دیده شدن غیر از درک شدن است. حال مراد از ادراک، یا مطلق رؤیت است یا رؤیت مقید به احاطه؛ اما ادراک به معنای مطلق رؤیت محال است؛ به دلیل اینکه ما نمی‌توانیم وقتی شخصی چیزی را دید، بگوییم به آن احاطه دارد و آن را درک کرده است.

به نظر می‌رسد ابن تیمیه، اعتقاد اشاعره به رؤیت را یک اصل مقدس دانسته است و لذا به‌رغم ادعایش، به تأویل بسیاری از آیات پرداخته و حکم صریح عقل را نیز انکار کرده است. ابن‌سینا در آغاز نمط چهارم کتاب *الاشارات و التنبيهات* می‌گوید: آنچه بر اوهام مردم غالب است، این است که موجود را چیزی جز یک امر محسوس نمی‌شناسند. در نظر این اشخاص، چیزی که در زمان و مکان و وضع معین قرار نگرفته باشد، موجود واقعی به‌شمار نمی‌آید. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *اشارات*، این‌گونه اشخاص را در زمره اهل تشبیه شمرده که همواره قوه واهمه بر آنان حاکم است و بر اثر استیلاي و هُم، غیر محسوس را در جای محسوسات نشانده‌اند و در نتیجه احکام محسوسات را بر آن مترتب می‌سازند. این اشخاص توجه ندارند که خود حس، یک امر غیر محسوس است و انسان نمی‌تواند از طریق حس، حس خود را حس کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت اگر همه چیز با معیار و هُم و حس شناخته شود، به‌ناچار باید گفت و هُم و حس نیز محسوس و موهوم خواهند بود؛ بلکه اگر ملاک اصلی و اساسی شناخت را و هُم و حس به‌شمار آوریم، عقل را نیز باید در زمره موهومات و محسوسات بدانیم. حال چگونه می‌توان عقل را در زمره موهومات و محسوسات به‌شمار آورد، درحالی‌که عقل، حاکم غیر معزول است و همواره تشخیص و تمایز میان و هُم و موهوم، حس و محسوس و سایر امور را به عهده گرفته است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: نمط ۴)

حس‌گرایی ابن تیمیه باعث شده از یک‌طرف، با تکیه بر ظواهر، خدا را قابل رؤیت بدانند و از طرفی، چون

عقیده به جسمانیت، مستلزم مکان‌مندی و محدودیت است، به آن تصریح نکند و در عین حال، مرتکب تأویل برخلاف ظاهر دسته‌ای از آیات شود که به‌نوعی صراحت در نفی جسمانیت و عدم رؤیت دارد.

۶. پرهیز از هرگونه تأویل

پرهیز از تأویل، برگشتش به همان تأکید بر ظواهر است که آن هم ریشه در حس‌گرایی دارد. به نظر ابن تیمیه، واژه تأویل سه معنای متفاوت دارد: یکی معنایی که در قرآن آمده که عبارت است از واقعیت سخن و فعل به این معنا که اگر سخن از مقوله انشا و طلب باشد، تأویل آن همان فعلی است که طلب به آن تعلق گرفته است و اگر از مقوله اخبار باشد، تأویل آن همان چیزی است که از آن خبر داده شده است یا عبارت از تحقق رؤیا است؛ چنان‌که در داستان حضرت یوسف آمده است. معنای دیگر این واژه که نزد سلف متداول شده، تفسیر و شرح و بیان است؛ اما معنای سوم که در عرف متأخران پیدا شده، برگرداندن لفظ از معنای ظاهر و متداول (راجع) به معنای نامأنوس (مرجوح) است و این معنا از مخترعات متأخران است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۳ / ۵۵)

به نظر وی، فرقی بین تفسیر و تأویل وجود ندارد و سلف صالح هم همین را فهمیده‌اند و ما نیز باید از آنها تبعیت کنیم. البته آیات و روایاتی وجود دارد که راهی جز تأویل آنها نداریم؛ مانند حدیث «حجر الاسود یمین الله فی أرضه»؛ حجرالاسود دست راست خدا روی زمین است که منظور، تشبیه حجر در استلام و بوسیدن به دست خدا است، نه اینکه واقعاً حجرالاسود دست خدا باشد. (همان: ۶ / ۳۹۷)

براساس آیات قرآن که تأویل را منحصر به خدا و راسخان در علم دانسته‌اند: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» معلوم می‌شود که تأویل به حقایق باطنی اشاره دارد که هر کس از آن آگاه نیست؛ درحالی که تأویل به معنای تفسیر قرآن، منحصر به کسی نیست. در عین حال، خود ابن تیمیه برای توجیه اعتقادش همان‌طور که نشان دادیم، از تأویلات غیر قابل توجیهی بهره جسته است.

نتیجه

ابن تیمیه در تبیین آیات و روایات به عقل توجهی ندارد و در فهم آیات و روایات و تبیین عقاید بر عمل به ظواهر آیات و روایات تأکید دارد؛ آن‌هم براساس پیش‌فرض‌های اعتقادی و تعصبی که نسبت به آرا و رفتار پیشینیان (سلف صالح) دارد و به همین علت، در فهم قرآن و سنت دچار خطا شده است. تأکید او بر ملاک حق و باطل بودن سلف صالح، هیچ توجیه عقلی و نقلی ندارد و تمسک کردن به روایاتی که اشاره شد، دلیلی بر اعتبار قول و فعل سلف نمی‌شود.

آرای وی در باب عقل و کاربردش در اثبات معارف دینی متعارض است؛ گاه برای عقل هیچ نقشی قائل نیست

۱۴۱ □ بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی

و گاه عقل را تنها در محدوده اثبات صانع می‌پذیرد؛ ولی در جای دیگر، فهم ذات و صفات الهی را منحصر به نقل و گاهی امری فطری دانسته است. مخالفت او با منطق، استدلال، کلام و فلسفه، بیشتر ناشی از این است که به نظر وی، نتایج این علوم با معارف قرآنی ناسازگار است؛ لذا سعی در تخریب این علوم با هر وسیله ممکن نموده است تا جایی که اصالت بدیهیات عقلی را به چالش می‌کشد و آنها را ناشی از تجربه می‌داند.

تأکید بر حس در معرفت‌شناسی، یکی دیگر از مبانی فکری اوست. انکار روش قیاس و استقرای منطقی و تأکید بر روش تمثیل، ناشی از حس‌گرایی اوست و همین حس‌گرایی باعث شده در تفسیر آیات با هرگونه تأویل و مجاز‌گویی در باب صفات الهی مخالفت ورزد؛ هرچند به‌ناچار در باب معاد گرفتار تأویل شده است. نکته قابل تأمل این است که آیا ابن تیمیه مانند هیوم و فیلسوفان تجربه‌گرا می‌اندیشیده یا اینکه صرفاً به سبب نفی اعتبار عقل و پیشگیری از ورود تفسیرهای عقلی به قلمرو فهم دینی، به حس‌گرایی کشانده شده است.

روش‌های استدلالی و جدلی وی در اثبات عقاید خود و نفی عقاید دیگران در بسیاری از موارد، مبتنی بر اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» می‌باشد. آرای انتقادی وی بر منطق و حکمت و کلام، اولاً، ناشی از پیش‌فرض‌های الهیاتی و اعتقادی او، یعنی تبعات منفی این علوم به‌زعم وی است؛ ثانیاً، در رد و انکار مخالفانش از همان قیاس منطقی که به نظر او باطل است، بهره می‌گیرد. علاوه بر آن، روش‌های مورد استفاده وی (تمثیل و قیاس اولویت) ارزش علمی ندارد و پذیرش و ترجیح آنها بر دلایل منطقی، به علت تصلب بر ظواهر و تعصبی است که نسبت به سلف صالح دارد.

به‌رغم اعتقاد ابن تیمیه به عدم تأویل، برای رد آرای مخالف و تثبیت نظر خود به تأویل می‌پردازد؛ چنان‌که آیات صریح در نفی رؤیت خداوند را توجیه می‌کند و برای تثبیت مقام خلافت برخی صحابه، عصمت انبیا را به چالش می‌کشد و آیات توبه را وسیله‌ای برای توجیه گناهان برخی اصحاب و سبب ارتقای معنویت آنان می‌داند و بسیاری از روایات معتبر در شأن اهل بیت را نادیده می‌گیرد یا توجیحات غیر موجه می‌نماید. عداوتش نسبت به مذهب اهل بیت، مانع از توجه به معارف عمیق و توحیدی اهل بیت و تشیع و فهم آنها شده است؛ تا جایی که پیروان ایشان را متهم به شرک می‌کند و خون آنان را مباح می‌شمرد و می‌گوید: رافضی‌ها دروغ‌گوترین مردم‌اند که هیچ بهره‌ای از توحید نزد آنها نیست و اعظم شرک نزد اینهاست. آنها اهل بدعت و سزاوارترین مردم نسبت به حلال بودن خونشان هستند. سخنی خصمانه و برآمده از تعصب.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، ما جرای فکر فلسفی در اسلام، تهران، نشر طرح نو، چ ۳.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۴ ق، الفتاوی الکبری، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، چ ۲.

- ۱۴۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۴. _____، ۱۳۹۵ ق، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دارالمعرفة، ج ۱.
 ۵. _____، ۱۳۹۹، *جامع المسائل لابن تیمیة*، قاهرة، مطبعة السلفية، ج ۲.
 ۶. _____، ۱۴۰۳ ق، *مجموع الرسائل*، بیروت، دارالکتب العلمية.
 ۷. _____، ۱۴۰۶ ق، *منهاج السنة النبویة*، مؤسسة قرطبة، ج ۱.
 ۸. _____، ۱۴۲۱ ق، *مجموع الفتاوی*، بیروت، دارالکتب العلمية.
 ۹. _____، ۲۰۱۲ م، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمية.
 ۱۰. _____، ۱۳۹۱ ق، *درء تعارض العقل والنقل*، ریاض، دارالکنوز الاسلامیة، ج ۲.
 ۱۱. ابن سینا، حسین، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیحات*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۱.
 ۱۲. ابوزهره، محمد، بی تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهرة، دارالفکر العربی.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، انتشارات صدرا، ج ۴.
 ۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، *ابن تیمیة فکراً و منهجاً*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
 ۱۵. السمهوری، رائد، ۲۰۱۰ م، *نقد الخطاب السلفی*، بیروت، منشورات الجمل، ج ۱.
 ۱۶. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۲۲ ق، *شرح المنظومة*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

الهوية البشرية للنبي في فكر متكلمي الإمامية

طوبى كرماني^١ / علي خاني^٢

ملخص البحث: من بعد أصل التوحيد، للنبوّة مكانة ذات أهمية حيوية ومصيرية في المنظومة الفكرية الدينية. حين يتناول المتكلمون المسلمون تبيين مفهوم النبي، يشيرون إلي عناصر ومكونات مثل الصفة البشرية وعنصر الوساطة والدور الإخباري للنبي. وكان متكلمو الإمامية أكثر اهتماماً بتعريف النبي من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة. ومن هنا فقد بحثت هذه العناصر في الأعمال الكلامية للإمامية بصراحة أكثر. ومن ذلك، فإن تصريح المتكلمين المسلمين في تبيين صفة النبي، بأنه «بشر»، يُؤشر علي مدى أهمية هذا الجانب من حقيقة النبوّة. وأما السرّ الكامن وراء الإهتمام بهذه الصفة البشرية، فيعزي الي أن الصفة البشرية للأنبياء مترابطة ومتلازمة مع الكثير من المسائل الكلامية في مجال «النبي» و«النبوّة»؛ ومن ذلك: «امكانية الوحي الإلهي للأنبياء»، و«أفضلية الأنبياء علي الملائكة»، و«مكان عصمة الأنبياء»، و«الإختيار في عصمة الأنبياء»، و«جعل الأنبياء اسوة».

الألفاظ المفتاحية: النبي، الصفة البشرية، امكانية الوحي، العصمة، الإختيار، جعل الأنبياء الاسوة.

الذكورة والانوثة والروح في مبادئ الحكمة المتعالية:

رأى آية الله جوادى الآملى نموذجاً

فاطمه نيازكار^٣ / هادي صادقي^٤

ملخص البحث: يُجرى هذا البحث عملية تقييم لتذكير أو تأنيث روح انسان من وجهة نظر الحكمة المتعالية، مع التركيز علي رؤية آية الله جوادى الآملى، الذي يعتقد ان الروح قبل الولوج الي عالم الدنيا، كانت مجردة من التذكير والتأنيث. وفي سياق القبول بمبدأ وجود الروح المجردة في عالم ما قبل الدنيا، لا يري تعارضاً بين هذه الرؤية ومبدأ جسمانية حدوث الروح. وعند المقارنة بين هذه الرؤية ورؤية الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الصدرايين، يلاحظ توافقهما وعدم وجود أى اختلاف بينهما علي الرغم مما يترآي للوهلة الاولي من وجود اختلافات ظاهري. ولا بد طبعاً من الإشارة الي أن هناك بعض الإنتقادات التي أثبتت حول هذه الرؤية؛ من ذلك مثلاً أنها تجاهلت تأثير الفوارق العضوية (الفلسجية) علي النوازع الروحية والعقل. ويوضّح في ختام المطاف أن الروح لا تتقبل التذكير والتأنيث، وحالة التذكير أو التأنيث تحصل من بعد انعقاد النطفة في النشأة الدنيوية.

الألفاظ المفتاحية: الروح المجردة، تذكير وتأنيث الروح، النفس، الملا صدرا، جوادى الآملى.

١. استاذة في جامعة طهران.

٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة طهران.

٣. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف، فرع الأخلاق الإسلاميه.

٤. استاذ مشارك في جامعة علوم القرآن والحديث.

قراءة نقدية للإتجاه الإستشراقي في معرفة مفهوم «أهل البيت»

نقد لمقالة «أهل البيت» في موسوعة ليدن القرآنية

مسلم محمدى^١ / حسن رضاي هفتاد^٢ / زينب رحيمي ثابت^٣

ملخص البحث: أشير في بعض آيات القرآن وفي الأحاديث النبوية إلي جماعة بعنوان أهل البيت، وهم مطهرون من كل رجس ولهم فضائل ومكانة خاصة في الإسلام. وهذا مما أثار اهتمام المستشرقين ولفت انظارهم إلي هذه الكلمة القرآنية ودعاهم إلي كتابة أعمال متعددة بشأنها. ومن هذه الاعمال مقالة «أهل البيت» التي كتبها موسى شارون في موسوعة ليدن القرآنية. ونحن في هذا البحث نسلط الضوء علي هذه المقالة ونضعها علي بساط النقد. هذه المقالة تكتنفها الكثير من جوانب القوة والضعف. من جوانب القوة في هذه المقالة هو التعرف علي كلمة «أهل» في القرآن، وذكر حديث السفينة، والاشارة إلي الآيات التي وردت فيها عبارة «أهل البيت»، اضافة إلي بيان أن حديث الكساء من أشهر الأحاديث التي ذُكرت في مصادر الفريقين بشأن تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب. وفي المقابل هناك نقاط ضعف تُعْتَوَّر هذه المقالة تقصّيها الناقص لعبارة «أهل البيت» وتحليلها المغلوط لها والقول انها تنطبق علي قبيلة قريش، اضافة إلي تحليلها المشوّه لبعض الأحاديث، وتفسيرها الغامض لما ينطوي عليه حديث الكساء من مغزىٍ سياسى. كما يتولي هذا البحث الاجابة عن الاشكالات المذكورة.

الألفاظ المفتاحية: الإتجاه الإستشراقي، أهل البيت، النبى، موسى شارون، موسوعة ليدن القرآنية.

٤ بحث وتبيين طبيعة وماهية «ادراك الأمر المتعالى» في التجربة الدينية

حسن پناهى آزاد^٤

ملخص البحث: يفتر شلايرماخر، حقيقة الدين بالشعور أو شهود التبعية الي «الأمر المتعالى». وقد طرح أتباعه المزيد من التفاصيل الجديرة بالإهتمام لهذه الفكرة. وفقاً لهذه المقاربة يكون «الدين»، ادراك غير قابل للبيان والتفسير يجده من يمرّ بتجربته، عين وجوده. ومن هنا يمكن القول إن ما يتحقق من ادراك في التجربة الدينية - وهو يتعلق بأمر متعال - من سنخ العلم الشهودى أو الحضورى، وليس من جنس العلم الحصى والمفهومى. هذه الرؤية يُثار أمامها تساؤل وهو هل نوع الإدراك للأمر المتعالى، لديه القدرة اللازمة لتبيين واثبات الدين؟ أم أن تبيينه وايصاله الي الآخرين يتطلب عملية من نوع آخر ومعياراً يُتاح عن طريقه للدين وللنبي اىصال المعارف الدينية - بما فى ذلك التوحيد وغيره - الي المتلقين واثباته لهم. بعدما يقدّم هذا البحث تبييناً للتجربة الدينية، يأتي علي بحث طبيعة وماهية «الإدراك» المتعلق بالأمر المتعالى ويقيس نسبة ذلك مع التبيين، والإثبات والدفاع العقلاني عن المعرفة الدينية، في ضوء نظرية شلايرماخر.

الألفاظ المفتاحية: التجربة الدينية، الأمر المتعالى، الحقيقة الغائية، الخضوع التام، التبعية.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

hrezaii@ut.ac.ir

rahimisabet@gmail.com

hasan.panahiazad@yahoo.com

١. استاذ مساعد في جامعة طهران.

٢. استاذ مشارك في جامعة طهران.

٣. ماجستير في الدراسات الشيعية، جامعة طهران.

٤. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة الإسلامية؛ الرؤية الشيعية نموذجاًبهادر نامدارپور^١ / علي رضا پارسا^٢ / سيد علي علم الهدی^٣ / محمد صادق واحدی فرد^٤

ملخص البحث: عند دراسة ما تطرحه المدارس الكلامية من آراء حول فكرة النجاة، ينبغى النظر هل نجاة الإنسان في عالم الآخرة، تأتي انطلاقاً من استحقاقه للنجاة أم تفضلاً من الله عليه، وهل تتوقف علي التدبير الدنيوي للإنسان أم تأتي بالتقدير الإلهي الأزلي؟ وبعد ذاك يمكن في ضوء تلك النظرة تعيين مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة في مدرسة ما بشكل صحيح. يتكشف من خلال بحث ودراسة تاريخ الأفكار الكلامية أن اجابات الكلام الإسلامي عن هذه التساؤلات تُطرح في سياق ثلاثة آراء حول فكرة النجاة، وهي: ١. رؤية محورية الله عند الأشاعرة؛ ٢. رؤية محورية الإنسان عند المعتزلة؛ ٣. رؤية محورية الله - والإنسان عند الشيعة. هذا البحث يشرح هذه الرؤي الثلاثة في النجاة بايجاز، ويبين المنطلقات الفكرية لكل واحدة منها. ويعرض في الختام ما تمتاز به الرؤية الشيعية المزجية (رؤية محورية الله والإنسان).

الألفاظ المفتاحية: فكرة النجاة، الكلام الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة، الشيعة.

طبيعة ودواعي تأويل النصوص الدينية من وجهة نظر الغزاليابوذر رجبى^٥

ملخص البحث: كان ولا زال الفهم الصحيح للمصادر والنصوص الدينية، هاجساً أساسياً ودائماً لدي الباحثين الإسلاميين، وكانوا منذ الماضي الي الوقت الراهن يتبعون مناهج خاصة من أجل التوصل الي فهم صحيح للنصوص الدينية. ومن المناهج المهمة في هذا المجال «التأويل». وقد اتخذ الغزالي في دوره الفكرية، موقفين من مسألة التأويل. في الدور الأول، ذهب الي ما ذهب اليه معظم المفكرين الإسلاميين، في القول إن التأويل يشير الي معني بعيد عن اللفظ، وإن الآيات المتشابهة هي التي تقبل التأويل فحسب؛ غير أنه في الدور الأخير من حياته، بعد تربيته للإتجاه العرفاني، صار يري أن التأويل يشير الي أمر حقيقي وخارجي، وأن جميع آيات القرآن، سواء كانت محكمة أو متشابهة، تقبل التأويل. في ما يتعلّق بمنهجية فهم النصّ في الرأى المتأخر للغزالي، نفهم انه من خلال طرحه لمنهج لتوجّه خاص في التأويل استطاع طرح نموذج جديد يمكن علي أساسه السير علي هذا الطريق والتوصل الي فهم منهجي للنصوص الدينية. وقد أخذ بمنهجه في فهم النصّ مفكرون مثل ابن عربي، والملا صدرا، والفيض الكاشاني. تتناول هذه الدراسة - فضلاً عن تبين النموذج المذكور - بمقاربة تحليلية، ضرورة، وأهمية، ودواعي اعتماد هذا المنهج من وجهة نظر الغزالي.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، الغزالي، الفهم، النصوص، الإتجاه، العرفان، الظاهر، الباطن.

b.namdarpoor2011@gmail.com

azhdar@pnu.ac.ir

alamalhoda53@gmail.com

vahedi77@yahoo.com

abuzar_rajabi@yahoo.com

١. طالب دكتوراه في الكلام (فلسفة الدين)، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٣. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٤. استاذ مساعد في جامعة پیام نور.

٥. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

تحليل ونقد وفهم ديكارت عن الله

صالح حسن زاده^١

ملخص البحث: تصور ديكارت عن الله انه جوهر غير متناه، وسرمدى، ولا يتغير، وقائم بذاته، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وهو خالق كل الموجودات الاخرى. تقريره للبرهان الوجودى لاثبات وجود الله ليس بجديد واكثر ما تُعزى جذابيته إلي انه يبرر رؤيته الآلية والهندسية عن العالم باللجوء إلي اثبات وجود الله. ومن هنا فان الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودى، وأما شأنه معرفى ويؤدى بالنتيجة إلي ايجاد فاصل عميق مع الاله الواقعى. حسب اعتقاد ديكارت، ان الله صنع العالم مثل جهاز عظيم من الاجسام المتحركة ثم تركه لحاله ليواصل حركته. وهذا ما أثار انتقادات معارضية. السؤال الذى يُثار حول الاله الذى يقول به ديكارت: هل هو حقاً إله وجودى وحقيقى ويؤمن به ديكارت دينياً؟ أم ان هذا الاله اكثر ما هو مصمم بطريقة ميكانيكية وهندسية من أجل ضمان معرفة يقينية وتبيين للعالم الذى يراه ديكارت؟ يرمى هذا البحث إلي تحليل هذا السؤال ونقد نظرة ديكارت من قبل بعض المفكرين الغربيين والفلاسفة المسلمين.

الألفاظ المفتاحية: ديكارت، الله، الجوهر، اللامتناهي، الحركة.

المبادئ الفكرية لابن تيمية فى تبين واثبات الاعتقادات الإسلامية

سيد محمد اسماعيل سيد هاشمى^٢ / مرتضى ايمنى^٣ / سيد محمد جواد سيد هاشمى^٤

ملخص البحث: در تاريخ الفكر الإسلامى، كانت هناك أساليب ومناهج مختلفة لإثبات العقائد الدينية وطريقة فهم وتفسير الآيات والأحاديث المتعلقة بالمعارف. تارة كان التركيز فى فهم الدين، ينصب علي العقل، وتارة اخرى علي النقل وتارة ثالثة علي كليهما معاً. وقد كان ابن تيمية، من متكلمي وفقهاء القرن السابع للهجرة، يعتمد منهجاً افراطياً فى استبعاد العقل وعدم توظيفه فى فهم المعارف الإسلامية. وهذه المنهج ينبثق من منطلقاته وافتراضاته المسبقة من جهة، ومن جهة اخرى يأتي بسبب الرغبة فى تحاشي المعطيات الناتجة عن الاتجاه العقلى. واجهت آراء ابن تيمية معارضة معظم العلماء المعاصرين له؛ ولكن بعض تلاميذه بسطوا آرائه وكان لهذا أكبر الأثر فى نشأة السلفية والوهابية والجماعات الإفراطية. لا يضع ابن تيمية أى اعتبار للعقل، لا فى مرحلة اثبات العقائد الدينية ولا فى مقام فهم وتفسير النصوص الدينية. فى مجال اثبات العقائد الدينية، يؤكد ابن تيمية علي عنصر «الفطرة»؛ غير انه لا يقدم تبييناً صحيحاً له. وعلي صعيد هرمنوطيقا الكتاب والسنة وتفسير نصوص الدين، يركّز علي الفهم العرفى لطواهر القرآن والسنة وعقائد «السلف الصالح»، ويحدّر من أى من تأويل النص حتي إن كان يتعارض مع حكم صريح العقل. يبدو أن متبنياته الفكرية فى اثبات وتبيين المعارف الدينية وافراطه فى التركيز علي ظواهر الكلام الإلهى وأفكار مسلمى صدر الإسلام «السلف الصالح»، ليس لها تبرير معقول، كما تترتب عليها نتائج وخيمة أيضاً.

الألفاظ المفتاحية: العقل، المعارف الدينية، الفطرة، السلف الصالح، التأويل، ابن تيمية.

hasanzadehe@atu.ac.ir

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadsyedhashemi@gmail.com

١. استاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائى.

٢. استاذ مساعد فى جامعة الشهيد بهشتى.

٣. ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة الشهيد بهشتى.

٤. خريجة ماجيستر فى الكلام الاسلامى، فى جامعة المعارف الإسلامية.

مبادئ نظرية المعرفة السينوية وتطبيقها في اثبات وجود الله

فاطمه رمضان^١

ملخص البحث: دراسة ماهية وشروط تحقق العلم من التساؤلات القديمة التي تُثار في المنطق، وما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم. في التفكير السينوي هوية العلم هي ان العلم عقلي و يقيني ويتطلب الاكتساب. الشيخ الرئيس ابن سينا لا يأخذ بالمعلومات المسبقة والفطرية، ويرى ان مرتكز المعرفة اليقينية في مجال التصور والتصديق مبنى علي اساس تحصيل «الاوليات». وحسب رأيه انه في عملية اكتساب المعرفة اليقينية، يكون الاعتقاد بمثابة العنصر الاول ويتصف بهوية نفسية، ويتحول في ظروف معينة إلي يقين عيني ويجعل من البرهان استدلالاً مفيداً ومعرفة يقينية. التجربة في الفكر السينوي تأتي كحصيلة لامتزاج القياس العقلي والاستقراء الحسي. الاستقراء الحسي الناقص لا ينتج عنه علم يقيني وكلي، وانما له دور تمهيدى فحسب، في حين ان التجربة تختلف عن الاستقراء وتنتج علماً يقينياً وكلياً. اخذ ابن سينا في أعماله الفلسفية بالاسس المنطقية ومنهج القياس البرهاني لاثبات وجود الله، كمسألة نظرية وغير بديهية. استخدام الاسس المعرفية لابن سينا في امكان اثبات وجود الله يبدو في ظاهره متناقضاً وسبباً لظهور نقاشات في هذا المجال، ولكن يمكن تبين انسجامه من خلال نظرة كلية وشاملة لمنظومته المعرفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، المعرفة اليقينية، الأوليات، المحسوسات، امكانية اثبات وجود الله.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والأبحاث، طهران.
f_ramezani_90@yahoo.com