

An Examination and Critique of Ibn Taymiyya's Principles in Deriving Religious Beliefs from Textual Religious Sources ¹

Mohammad Javad Hosseinzadeh² 


2. PhD, Imami Theology, Faculty of Islamic Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.
Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



Abstract

Ibn Taymiyya's influence on certain excommunicationist (*takfirī*) movements is evident, underscoring the necessity of examining and critiquing his foundational principles. Given the special role of transmitted textual (*naqli*) evidence in Ibn Taymiyya's framework of religious beliefs, this article employs a descriptive-analytical method to address the question: What are Ibn Taymiyya's principles in deriving religious beliefs from textual sources, and what critiques can be made of them? Key areas of focus include the types of sources, the relationship between these sources, their authoritativeness (*ḥujjiyya*), the validity of apparent meanings (*zuhūr*), the reliability of single-chain (*khābar al-wāḥid*) and frequently transmitted reports (*tawātur*). Among Ibn Taymiyya's contested principles are his denial of metaphorical meaning in the Quran and his rejection of esoteric interpretations (*ta' wīl*) of textual evidence, backed by numerous arguments. These positions have been met

1. **Cite this article:** Hosseinzadeh, Mohammad Javad. (2024). An Examination and Critique of Ibn Taymiyya's Principles in Deriving Religious Beliefs from Textual Religious Sources." *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 88-117. DOI: 10.22081/jpt.2024.69958.2156.

 **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/09/23  **Revised:** 2024/10/29  **Accepted:** 2024/10/30  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



with extensive critiques. Additionally, his views on the acceptance of single-chain reports are not without flaws, and he has loosely applied the term *mutawātir* to certain types of conclusive reports. However, it is incorrect to assume that critiquing Ibn Taymiyya is as straightforward as critiquing other Salafists, just as his critique should not be equated with that of Muhammad b. Abd al-Wahhab, who attributes his ideas to Ibn Taymiyya. Unlike many Salafists, Ibn Taymiyya is well-versed in the perspectives of his opponents and prepares responses to potential objections—a characteristic that sets him apart from many other Salafists.

Keywords

Ibn Taymiyya, sources, principles, transmitted textual evidence, beliefs.



بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی^۱

محمدجواد حسین زاده^۲ 

۲. دکتری کلام امامیه، دانشکده علوم و معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



چکیده

تأثیر ابن تیمیه بر برخی جریان‌های تکفیری روشن است و همین ضرورت شناسایی و نقد مبانی وی را ایجاب می‌کند. به دلیل جایگاه خاص ادله نقلی در منظومه عقاید دینی ابن تیمیه، در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ داده شده که مبانی وی در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ انواع منابع، نسبت میان منابع و حجیت آنها، حجیت ظهور و حجیت خبر واحد و تواتر موضوعاتی است که در شناخت مبانی ابن تیمیه اهمیت دارد؛ همچنین انکار معنای مجازی در قرآن و انکار تأویل‌پذیری ادله نقلی، از جمله: مبانی وی است که نقدهایی متعدد بر آن وارد است. مبانی ابن تیمیه در قبول خبر واحد نیز بدون اشکال نیست و وی در اطلاق اصطلاح خبر متواتر، بر برخی انواع خبر قطع آور دچار مسامحه در تعبیر شده است. با این حال، نباید گمان برد نقد ابن تیمیه، همچون نقد دیگر سلفیان بدون تکلف است؛ همان‌گونه که نقد او با نقد محمد بن عبدالوهاب که افکارش را به ابن تیمیه مستند می‌کند، همسان نیست. ابن تیمیه با دیدگاه‌های مخالفانش آشناست و جواب‌هایی را برای پاسخ‌های احتمالی آنها فراهم می‌کند؛ خصوصیتی که بسیاری از سلفیه از آن بی‌بهره هستند.

کلیدواژه‌ها

ابن تیمیه، منابع، مبانی، نقل، عقاید.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین زاده، محمدجواد. (۱۴۰۳). بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از

منابع نقلی. *نقد و نظر*، ۲۹(۱۱۵)، صص ۸۸-۱۱۷. Doi: 10.22081/jpt.2024.69958.2156

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



مقدمه

ابن تیمیه از جمله افرادی است که اندیشه‌هایش آثاری انکارنشدنی در میان مسلمانان داشته است. با این حال، متأسفانه روش‌شناسی ابن تیمیه مورد اهتمام نقادان قرار نگرفته، و نقد آنان صرفاً متوجه اندیشه‌های او شده است. با توجه به میزان تأثیرگذاری ابن تیمیه بر جریان‌های سلفی - تکفیری و نقشی که اندیشه‌های او در شکل‌گیری چنین حرکت‌هایی دارد و از آنجا که نقد ریشه‌ای اندیشه‌ای می‌طلبد که به جای نقد گزاره‌های آن اندیشه، مبانی صاحب آن اندیشه شناسایی، تحلیل و نقد شود، این پژوهش به بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی، از منابع نقلی اختصاص یافته است.

ضرورت بررسی روش‌شناختی افکار ابن تیمیه از آنجا ناشی می‌شود که عمده گروه‌های تکفیری جهادی خود را وامدار آرا و اندیشه‌های ابن تیمیه می‌دانند و کلیدواژه «شیخ‌الاسلام ابن تیمیه» از زبانشان نمی‌افتد. ناگفته نماند عقاید ابن تیمیه هنگامی که در دستان محمد بن عبدالوهاب و پیروانش قرار می‌گیرد، کارکرد مضاعف و حتی متفاوتی می‌یابد؛ ولی این همه، نشان از ظرفیت اندیشه‌های ابن تیمیه برای تکفیر و نابسامانی‌های پس از آن دارد. با توجه به این دو نکته، ضرورت پژوهش درباره ابن تیمیه آشکار می‌شود. به علاوه، غفلت از روش‌شناسی، به‌ویژه در حوزه علم کلام سبب شده است بسیاری از کارهای پژوهشی بدون توجه به مبادی و مبانی صاحبان اندیشه صورت گیرد و کاربست قابل توجهی برای نقد و بررسی‌های ریشه‌ای نداشته باشد.

به‌طور کلی پژوهش‌هایی که در گذشته، با محوریت ابن تیمیه انجام شده است می‌توان به دو دسته دسته‌بندی کرد. دسته اول، پژوهش‌هایی است که بانیان آنها با نگاهی ستایش‌آمیز، فریفته شخصیت و افکار ابن تیمیه بوده و تلاش کرده‌اند تا جایی که می‌توانند اندیشه‌های او را ترویج کنند. دسته دیگر از پژوهش‌ها نیز توسط کسانی انجام شده است که با اندیشه‌های او مخالف بوده و در پی نقد دیدگاه‌هایش برآمده‌اند. آنچه در میان همه اینها مشترک است، پرداختن موردی و گزاره‌ای به اندیشه‌های ابن تیمیه





است؛ به گونه‌ای که موافق یا مخالف به گمان خودشان، از میان گفته‌های او یک گزاره مقبول یا مردود را یافته و در مقام تشویق و ستایش یا توییح و نکوهش برآمده‌اند. در این میان، به‌ویژه در سال‌های اخیر، با گسترش مطالعات روش‌شناختی، برخی فعالیت‌های فکری و پژوهشی در نگاه کلان و روش‌شناختانه به ابن‌تیمیه به کار رفته است تا جایی که موافقان در مقام تشریح، و مخالفان در پی نقد روش‌شناسی وی برآمده‌اند. با این حال، هنوز جای بررسی و نقد روش ابن‌تیمیه در حوزه عقاید دینی خالی است. این مدعا با بررسی موردی پژوهش‌های صورت گرفته که گاهی صرفاً عنوان روش‌شناختی را به دنبال دارند، میرهن می‌شود.

از سوی دیگر، استنباط عقاید از منابع نقلی، مستلزم شناخت منابع و اثبات حجیت هر یک از آنهاست؛ زیرا پیش از شناخت منابع، گزاره‌ای طرح نمی‌شود و قبل از اثبات حجیت منابع، گزاره‌ها ارزش معرفتی ندارد. سپس نوبت سنجش میان منابع می‌رسد تا بدانیم کدام منبع بر دیگری مقدم است.

به طور خاص، منابع نقلی در منظومه عقاید دینی ابن‌تیمیه، جایگاهی ویژه دارد و مهم‌ترین مصدر معرفت دینی است. او معتقد است هر کس به سوی گزاره‌ای دینی فراخواند؛ درحالی که آن گزاره جایگاهی در کتاب الهی و سنت پیامبر ﷺ نداشته باشد، چنین شخصی در حقیقت به سوی بدعت و گمراهی فراخوانده است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶). همچنین معتقد است احتجاج دینی برای دیگران، باید با ادبیاتی متکی بر قرآن و سنت، و داعی به آن دو باشد و حقایقی را که پیامبر در قالب قیاس‌های عقلی و مثال آورده است بیان کند. این روش به نوبه خود برگرفته از کتاب و سنت است و سلف نیز از آن پیروی کرده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

با این توضیح، در ادامه، به گونه‌شناسی منابع نقلی در نگاه ابن‌تیمیه می‌پردازیم و نسبت میان منابع، حجیت آنها و دیگر مبانی او در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی را بررسی می‌کنیم و به فراخور مطالب نیز نقدهای وارد بر دیدگاه‌های او را طرح و واکاوی می‌نماییم.

۱. انواع منابع نقلی

قرآن یکی از دو منبع نقلی است که به اعتقاد ابن تیمیه عقاید دینی در آن مطرح شده است. الفاظ و معانی قرآن کریم از جانب خداوند متعالی است و سلف بر چنین انتسابی گواهی می‌دهند و مطابق عقیده آنان، هنگامی که خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پس پناهش بده تا سخن خدا را بشنود (توبه، ۶)، لفظ و معنای کلامی که برای مشرکان خوانده می‌گردد و به آنان امان داده می‌شود تا به آن گوش سپارند، برای خداست و هیچ‌یک از واسطه‌های ابلاغ، نقشی بیش از واسطه‌گری ندارند و الفاظ و معانی، ساخته و پرداخته ایشان نیست؛ زیرا اگر چنین بود، انتساب قرآن فقط به یکی از این واسطه‌ها ممکن بود و نسبت به دیگری روا نبود؛ درحالی که کلام وحی گاهی به پیامبر (بقره، ۴۰-۴۳) و گاهی به جبرئیل نسبت داده می‌شود (مطففین، ۱۹-۲۱)، و همین شاهدی بر نقش صرفاً واسطه‌گری پیامبر و جبرئیل، و صدور الفاظ و معانی قرآن از خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

دومین منبع معرفت نقلی سنت است. سنت در لغت، راه و روشی است که انسان در زندگی آن را پی می‌گیرد، حال چه آن راه و روش پسندیده و نیکو باشد و چه ناپسند و ناروا باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۸؛ جرجانی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵).

ابن تیمیه سنت را هرآن چیزی می‌داند که پیامبر ﷺ آن را پایه‌گذاری و تشریح کرده است که در بردارنده عقاید و احکام می‌شود؛ از این رو بر هر گزاره اعتقادی یا عمل و حکمی که پیامبر ﷺ آن را پایه‌گذاری و تشریح کرده باشد، سنت اطلاق می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۳۰۷).

۲. نسبت میان منابع نقلی

در مرتبه اثبات، رتبه سنت متأخر از قرآن است؛ به این معنا که پس از اثبات حجیت قرآن، این قرآن است که بر حجیت سنت گواهی می‌دهد و حجیت را برای آن اثبات





می‌کند؛ اما این هرگز به معنای فرومایگی سنت برای استنباط گزاره‌های عقیدتی نیست و سنت به نوبه خود، نوعی وحی است؛ زیرا پیامبر ﷺ از روی هوا سخن نمی‌گوید و هر آنچه می‌گوید، وحی است (نجم، ۳-۴). تفاوت قرآن و سنت فقط در این است با وجود اینکه هر دو وحی هستند؛ الفاظ سنت برخلاف قرآن، وحی نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۶۹).

از سوی دیگر، جایگاه سنت نسبت به قرآن جایگاهی تبیینی است و پیامبر ﷺ نقش تبیین‌گر قرآن را بر عهده دارد و بسیاری از گزاره‌هایی که در سنت آمده، ناظر به قرآن و درصدد شرح و بسط گزاره‌های قرآنی است و عموماً آن را تخصیص، مطلقات آن را تقیید و مجملات آن را تبیین می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۶).

نکته دیگر اینکه آیا سنت مستقل از قرآن گزاره‌هایی را وارد حیطه دین می‌کند یا نقش سنت منحصر در شرح و بسط گزاره‌های قرآنی است؟ برخی بر این باورند که ممکن است سنت متضمن گزاره‌ای باشد؛ درحالی‌که قرآن بر آن گزاره دلالتی ندارد (شوکانی، بی‌تا، ص ۱۸۷)؛ اما در مقابل، برخی معتقدند پیامبر ﷺ افزون بر قرآن چیزی نیاورده است و هر چه در سنت یافت می‌شود، اصل و ریشه‌ای در قرآن دارد (شاطبی، ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۳۹۶). مطابق این دیدگاه آنچه از سنت که زیاده بر قرآن انگاشته می‌شود، در واقع شرح و تبیین معارف قرآنی است. آنچه از سخنان ابن تیمیه بر می‌آید، همین دیدگاه دوم است و او معتقد است آن مواردی از سنت که مطابق نص قرآن نیست، شرح و تفسیر نصوص آن است و از آن بیگانه نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۴).

۳. حجیت منابع نقلی

در دیدگاه ابن تیمیه، حجیت ادله نقلی از آنجا ناشی می‌شود که مصدر آن یقینی و پیراسته از خطا و اشتباه باشد و برای همه اصناف انسان‌ها قابل فهم است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۴). بهره‌گیری همگانی از ادله نقلی سبب شده است که قرآن کریم در آیه ۵۹ سوره نساء همگان را برای رفع نزاع‌ها و درگیری‌ها به کتاب و سنت فراخواند. همین نیز دلیلی بر تقدم ادله نقلی بر ادله عقلی است؛ زیرا با توجه به گوناگونی اندیشه‌ها و

تفاوت‌های چشمگیر انسان‌ها در داوری‌های عقلی، اگر حل نزاع‌ها و پایان‌دادن به درگیری‌ها متوقف بر آرا و اندیشه‌ها و قیاس‌ها و براهین انسانی باشد، راه به جایی نمی‌برد و فقط سبب بیشتر شدن دامنهٔ اختلاف‌ها و تردیدها می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۵). البته این واقعیت به معنای این نیست که ادلهٔ نقلی متضمن گزاره‌هایی است که در نظر عقل محال است و با آن تضاد دارد، بلکه قرآن مشتمل بر ادلهٔ عقلی است که به وسیلهٔ آنها صانع و وحدانیتش شناخته می‌شود و می‌توان از طریق آن، به صدق رسول پی‌برد. همچنین به وسیلهٔ قرآن معادشناسی میسر می‌شود و این همه از جایی است که قرآن دربردارندهٔ اصول دین است و این اصول را با مقدماتی مطرح کرده است که با عقل صریح فهمیده می‌شود و مانند آن در کلام هیچ انسانی یافت نمی‌شود. حتی عموم ادلهٔ عقلی که نظریه پردازان ژرف‌اندیش آنها را ارائه کرده‌اند، در قرآن به طور خلاصه، بلکه به طور بهتری وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۸۱).



دربارهٔ حجیت سنت به طور خاص نیز این تیمیه معتقد است، پایه و اساس، اطاعت از اوامر خداست و آنچه در واقع لازم و ضروری است، فرمانبری اوست؛ ولی از آنجا که راهی برای شناخت اوامر و اخبار الهی مگر به واسطهٔ پیامبران وجود ندارد، پس اطاعت و تصدیق پیامبران که راویان امر و کلمات خداوند هستند واجب است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۶۹).

همو برای اثبات حجیت سنت نقل می‌کند که بسیاری از سلف، مراد از حکمت در آیهٔ «وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ؛ ای همسران پیامبر، آنچه از آیات خدا و معارف الهی که در خانه‌های شما تلاوت می‌شود، به خاطر بسپارید و از آنها غفلت نکنید» (احزاب، ۳۴) را همان سنت دانسته‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱). در دسته‌بندی سنت نیز او سنت را به سه دسته تقسیم می‌کند و آن را دربردارندهٔ قول، فعل و تقریر پیامبر می‌داند، البته با قید «بعد النبوة» که نشان می‌دهد حجیت سنت در دیدگاه او مشروط به این است که پس از مبعوث شدن به پیامبری باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲، ص ۱۰).

به علاوه، حجیت سنت در نگاه ابن تیمیه، به معنای پذیرش همهٔ آنچه به مثابهٔ میراث



روایی ارائه می‌شود، نیست و حجیت پس از اثبات صدور متوجه سنت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۵). به دیگر سخن، برای دستیابی به سنت حقیقی، باید روایات ناقل سنت ارزیابی شود و سره از ناسره بازشناخته شود. بدین منظور، او روایات را به سه دسته تقسیم می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۴). دسته اول روایاتی است که به صدور آنها علم داریم؛ این دسته، روایاتی است که به دلیل تواتر یا قرائن و یا پذیرش از جانب قاطبه عالمان دین، علم به صدور آنها پیدا می‌کنیم. معیار در پذیرش روایت از جانب عالمان دین نیز روایتی است که راویان آن از سوی مسلم و بخاری پذیرفته شده باشد. همه بر پذیرش چنین روایتی اجماع دارند و این اجماع به دلیل «لا یجتمع ائمتی علی الخطا»، اجماعی معصومانه و در نتیجه یقین آور است. دسته دوم، روایاتی است که علم به عدم صدور آنها داریم؛ این دسته، دربردارنده روایاتی است که یا به دلیل انکار عقل، یا تعارض با قرآن، سنت قطعی یا اجماع، یا به دلیل وجود قرائن دال بر عدم صدور و یا به دلیل بیان نشدن روایت در کتاب‌های اهل حدیث، علم به عدم صدور آنها پیدا می‌کنیم (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۵، ص ۲۴۳). دسته سوم روایاتی است که صدور و عدم صدور آن محتمل است؛ این دسته از روایات دربردارنده روایات مستفیض غیر علم آور، خبر واحد صحیح غیر علم آور، خبر واحد شاذ، مرسل و مجهول می‌شود. ابن تیمیه از میان روایات دسته سوم، فقط خبر واحد صحیح را حجت می‌داند که پس از این و در ذیل عنوان «حجیت خبر واحد» به آن می‌پردازیم.

۴. حجیت ظهور

فارغ از جنبه صدور و اینکه کلامی که منتسب به شارع است از جانب او صادر شده است یا نه، هر دلیل نقلی به لحاظ مدلول، یا نص است یا مجمل و یا ظاهر. در حجیت نص و همچنین عدم حجیت دلیل مجمل بحثی نیست. آنچه مورد بحث قرار گرفته است، حجیت ظاهر است؛ از آنجا که عمده ادله نقلی ظاهر هستند، برخی مانند فخر رازی جایگاه خاصی برای ادله نقلی قائل نبوده‌اند و معتقدند استفاده از دلیل نقلی، مبتنی بر ده مقدمه ظنی است و یقین آور نیست. در نتیجه نمی‌توان جایگاه ویژه‌ای برای ادله نقلی در

نظر گرفت و باید به سراغ ادله عقلی رفت (رازی، ۱۳۴۱، صص ۱۹۳-۱۹۹). در مقابل، ابن تیمیه نظر متفاوتی دارد و معتقد است گذشتگان (سلف) مادامی که مدلول ادله، مخالف با شرع و عقل نباشد، اخذ به ظاهر می کرده‌اند؛ ولی اگر ظاهر دلیلی متضمن معنایی باطل و مخالف با کتاب و سنت باشد، آن را کنار می گذاشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۸). همچنین او معتقد است متوقف بودن استفاده از دلیل نقلی بر مقدمات ظنی - از قبیل لغت‌شناسی، علم صرف و نحو، نفی مجاز و تخصیص و مانع عقلی و نقلی -، آن را در رتبه پستین نسبت به دلیل عقلی قرار نمی‌دهد؛ زیرا در بسیاری از موارد، به انتفای برخی از این مقدمات - مانند مجاز یا معارض و مانع عقلی - علم داریم و همین نکته از ظنی بودن دلیل نقلی می‌کاهد و بر میزان یقین آور بودن دلیل نقلی می‌افزاید و رتبه آن را در ردیف دلیل عقلی قرار می‌دهد. از سوی دیگر، به فرض که همه این مقدمات، معتبر است و طی کردن آنها ضروری باشد، سبب تقدیم عقل بر نقل نمی‌شود. استدلال ابن تیمیه برای اثبات این ادعا این گونه است که عقل بر صحت و درستی نقل شهادت داده و بر آن اقرار کرده است. حال اگر این عقل بر نقل مقدم شود، مستلزم آن است که عقل و نقل هر دو به کناری وانهاده شود؛ زیرا شهادت عقل بر جایگاه نقل مخدوش می‌گردد و نقل از درجه اعتبار ساقط می‌شود. جایگاه عقل نیز به دلیل شهادت ناروا بر صحت نقل و عدم التزام به آن از بین می‌رود؛ اما اگر نقل بر عقل مقدم باشد، جایگاه نقل محفوظ می‌ماند. در نتیجه روشن است که پذیرفتن شق دوم و تقدیم نقل بر عقل بهتر از فرو گذاشتن هر دو است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۴).

۵. انکار معنای مجازی در لغت و قرآن

پیش از بحث حجیت ظواهر و در فرایند برداشت از ظواهر الفاظ، ابتدا باید نزدیک‌ترین مدلول لغوی کلام به ذهن مشخص شود و در بحث حقیقت و مجاز به این مسئله پرداخته می‌شود. سپس در بحث حجیت ظواهر به این می‌پردازیم که مراد متکلم از الفاظی که به کار برده، همان نزدیک‌ترین معنای لغوی است؛ یعنی همان معنایی که از ظاهر لفظ فهمیده می‌شود. پس ابتدا باید نزدیک‌ترین معنا به لفظ را دریابیم تا در مرحله





بعد بتوانیم بگوییم همان معنا مراد متکلم است (صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲). هر چند ابن تیمیه اخذ به ظواهر کرده است و آن را حجت می‌داند، در مرتبه قبل اصلاً استعمال مجازی را قبول ندارد. او و برخی پیشینیانش، مانند داوود ظاهری و ابی اسحاق اسفراینی، از اساس، وجود مجاز در لغت و قرآن را انکار کرده‌اند (عقیلی، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۷). وی مدعی است که اگر به فرض، مجاز را در لغت بپذیریم، در قرآن مجازی وجود ندارد. ابن تیمیه تقسیم معنای لفظ به حقیقی و مجازی را پدیده‌ای می‌داند که پس از قرن سوم هجری حادث شده است و هیچ‌یک از صحابه و تابعین درباره آن سخنی نگفته‌اند. همچنین واژه‌شناسانی، همچون خلیل و سیویه به آن نپرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۷، ص ۸۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۸۰). توجیه ابن تیمیه درباره نام‌بردن احمد بن حنبل و ابو عبیده معمر بن مثنی از مجاز نیز این است که مقصودشان «مجاز در مقابل حقیقت» نیست، بلکه مقصود «جایز» است. در واقع مجاز در بیان احمد بن حنبل و معمر بن مثنی مشتق از تعبیر جایز است که فقها درباره عقد به کار می‌برند و می‌گویند فلان عقد عقودی لازم و جایز است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۲۲۷). به علاوه، ابن تیمیه این تعریف را که گفته می‌شود حقیقت استعمال لفظ در ما وضع له و مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است قبول ندارد؛ زیرا لازمه چنین دیدگاهی این است که در مرحله قبل از استعمال، وضعی وجود داشته باشد؛ در حالی که مثلاً در زبان عربی کسی سراغ ندارد که چنین کاری صورت گرفته باشد، و اثبات واضح و وجود مرحله وضع در الفاظ دشوار است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۴۰۸). از سوی دیگر، ابن تیمیه اینکه گفته می‌شود حقیقت معنایی است که هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه فهمیده می‌شود و مجاز معنایی است که با وجود قرینه به ذهن خطور می‌کند نمی‌پذیرد و این‌گونه دلیل می‌آورد که کلام هیچ‌گاه خالی از قرینه نیست و جایی که ادعا می‌شود قرینه‌ای وجود ندارد نیز قرائن کمتری وجود دارد، نه اینکه اصلاً قرینه‌ای در کار نباشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۷، ص ۹۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۸۸). وی به روشنی می‌گوید هیچ تفاوت معقولی میان حقیقت و مجاز وجود ندارد و هر لفظی که در کتاب و سنت آمده است، مقید به قرینه‌ای است که معنایش را بیان می‌کند؛ از این رو در قرآن و سنت مجازی وجود ندارد و همه آن حقیقت است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق

«ب»، ج ۷، ص ۱۰۷). دربارهٔ مواردی که در قرآن وجود دارد و ادعای به کاررفتن مجاز می‌شود نیز ابن تیمیه آنها را اشتراک معنوی می‌داند و همچنین در مجاز در حذف که در مثل آیه «وَ اسألُ الْقَرْیَةَ» (یوسف، ۸۲) مطرح است، مانند دیگران قائل به حذف شدن «اهل» نیست، بلکه مدعی است که قریه، هم در بردارندهٔ مکان روستا و هم اهالی روستا است و در تقدیر گرفتن اهل لازم نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۱۰۲).

۵-۱. نقد و ارزیابی

نقدهایی که بر ابن تیمیه در زمینهٔ انکار مجاز در لغت و قرآن وارد می‌شود به این شرح است:

۱. هر چند او اصرار دارد که مجاز در مقابل حقیقت اصطلاحی است که در قرن سوم حادث شده است، در مواردی دیگر، خودش در چند جا کاربرد مجاز در مقابل حقیقت را به جهم بن صفوان که در قرن دوم می‌زیسته است نسبت می‌دهد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۳۱۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۱۱۹). از جمله می‌توان این عبارت او را ملاحظه کرد که می‌گوید:

بعضی بر این باورند که هر نامی که بر مخلوق نهاده می‌شود، بر خالق نمی‌نهند جز به مجاز، و این دیدگاه جهم و هم مسلکان اوست [...] در برابر آنها، بعضی هم بر این باورند هر نامی که برای خداوند است، در مورد او حقیقت و در مورد غیر او مجاز است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۴۴۱).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، ابن تیمیه با وجود اینکه مدعی است اصطلاح مجاز برابر حقیقت اصطلاحی حادث و برای پس از قرن سوم است، در این مورد کاربرد مجاز برابر حقیقت را به جهم بن صفوان که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم می‌زیسته و در سال ۱۲۸ق وفات یافته است نسبت می‌دهد. پس ادعایش مبنی بر بیگانه بودن سلف از مجاز برابر حقیقت و مطرح نبودن آن در قرن اول و دوم، بی پایه است و با سخنان خودش در تضاد است.

۲. بر فرض آنکه اصطلاح مجاز برابر حقیقت، امری حادث است و سلف بدان





نپرداخته باشد، نپرداختن و بهره‌نگرفتن سلف از این دسته‌بندی که مربوط به علوم ادبی و بلاغی است، مانع استفاده‌ گذشتگان از حقیقت استعمال مجازی نشده است.

۳. ابن تیمیه اختلاف‌ها و خطاهای موجود در تعریف و مصادیق حقیقت و مجاز را نشانه‌ وجودنداشتن چنین تقسیمی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب» ج ۲۰، ص ۴۰۸)؛ درحالی‌که اگر تعریفی که عالمان این علوم و امور برای حقیقت و مجاز ارائه کرده‌اند، دارای اشکال باشد، دلیل بر نبودن و انکار مجاز‌گویی نیست و حداکثر می‌توان تعریف را نادرست دانست.

۴. اشکالاتی که او بر تعریف حقیقت و مجاز وارد می‌کند، در صورتی وارد است که ارائه‌کنندگان آن تعریف درصدد تعریف منطقی باشند؛ درحالی‌که چنین تعریف‌هایی صرفاً تعریف شرح‌الاسمی و برای تقریب به اذهان است.

۵. این تعریف که حقیقت استعمال لفظ در ما وضع له و مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، مورد اشکال ابن تیمیه قرار گرفته و گفته است: این تعریف مستلزم وجود وضع و واضح در مرحله‌ای پیش از مرحله استعمال لفظ است؛ درحالی‌که مثلاً در زبان عربی کسی واضعی را سراغ ندارد؛ این اشکال وارد نیست؛ زیرا نشناختن واضح دلیل بر نبودن واضح و مرحله وضع نیست و نمی‌توان منکر مرحله وضع پیش از مرحله استعمال شد؛ به همین علت است که در علم اصول فارغ از کیستی واضح، درباره حقیقت وضع، فراوان سخن گفته شده است و با توجه به آن مباحث می‌توان تصور درستی از معنای حقیقی و مجازی پیدا کرد (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۲). همچنین برخی معتقدند که لازم نیست واضح یک انسان مشخص باشد، بلکه بشر به واسطه قدرتی که خداوند متعالی در او قرار داده است، درصدد برمی‌آید که مقاصدش را با الفاظ به دیگران برساند؛ به همین علت است که از پیش خودش لفظی را برای رساندن معنایی مخصوص اختراع می‌کند؛ همان‌گونه که کودکان نیز برای رساندن مقاصدشان الفظی را به کار می‌بندند. مجموعه الفظی که انسان‌ها برای رساندن مقاصدشان به کار می‌بندند، سبب پیدایش زبانی خاص می‌شود (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰).

۶. اینکه ابن تیمیه مدعی است الفاظ همواره مقید به قید هستند و هیچ‌گاه نیست که

قیدی وجود نداشته باشد، انکار مطلبی ضروری و لجاجت در مغالطه‌ای روشن است (سمه‌وری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۲)؛ زیرا همه ما این را می‌یابیم که هنگام نام‌بردن از الفاظ عاری از قرینه به ضرورت ذهنمان منصرف به معنایی می‌شود و به ضرورت آن معنا حقیقی است؛ مثلاً با شنیدن واژه رأس و ید، معنای دو عضو از اعضای انسان به ذهنمان خطور می‌کند و درباره چنین معنایی یقین پیدا می‌کنیم.

۷. برای تأیید قول به مجاز می‌توان از خود قرآن کریم بهره برد، آنجا که فهم مبتنی بر ظاهرگرایی یهودیان را به نقد می‌کشد. یهودیان به دنبال نزول آیاتی که مسلمانان را به قرض‌الحسنه دادن امر می‌کند، با برداشتی ظاهرگرایانه می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ؛ خدا تهیدست است و ما توانگریم». برابر این گستاخی است که خداوند آنها را توبیخ می‌کند و می‌فرماید: «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتَلَهُمُ الْآبِيَاءُ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ؛ ما قطعاً آن سخنی را که بر زبان آوردند و این کارشان را که پیامبران را به ناحق کشتند، در کارنامه عملشان خواهیم نوشت و به آنان خواهیم گفت: عذاب آتش را بچشید» (آل عمران، ۱۸۱). اگر برداشت ظاهری آنها از آیات قرض‌الحسنه درست بود، جایی برای توبیخ و وعده عذاب برای آنها باقی نمی‌ماند، و از این تهدید و توبیخ فهمیده می‌شود که ورای این معنای ظاهری، معنای مجازی دیگری وجود دارد که باید بدان توجه کرد (محمدی مظهر، ۱۳۹۱)؛ از این رو می‌توان برای اثبات مجاز در لغت و قرآن از خود قرآن کریم بهره برد. واقعیتی که ابن تیمیه نیز از آن‌گزیری نداشته است و با وجود اینکه تصریح می‌کند واژگانی، همچون ید و رأس معنای مجازی ندارد، درباره این آیه می‌گوید: «هی حقیقه عرفیه ظاهره من اللفظ أو هی مجاز مشهور» (ابن تیمیه، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

۶. انکار تأویل‌پذیری ادله نقلی

یکی از مبانی اشتباه ابن تیمیه، انکار تأویل‌پذیری ادله نقلی است. او سه معنا برای تأویل برمی‌شمارد:

معنای اول همان تفسیر و بیان معناست، چه این معنا موافق ظاهر الفاظ باشد و چه





مخالف ظاهر الفاظ (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸). در نتیجه آنجا که خداوند می‌فرماید: «ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران، ۷)، مقصود از تأویل در آیه ذکر شده این است که معنا و تفسیر آیات متشابه را فقط خداوند یا خداوند و راسخان در علم می‌دانند. معنای دوم تأویل این است که به دلیل وجود قرینه، از معنای راجح لفظ دست می‌کشیم و معنای مرجوح آن را اخذ می‌نماییم. هنگامی که گفته می‌شود فلان حدیث تأویل یا بر فلان معنا حمل شده است، مقصود همین معنا از تأویل است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸). معنای سوم نیز این است که مراد از تأویل واقعیت خارجی است. اگر کلامی طلب و انشا باشد، تأویل آن فعل مطلوبی است که انجام‌دادن آن اراده شده است و اگر کلامی خبر باشد، تأویلش همان چیزی است که از آن خبر داده می‌شود. این معنا از تأویل با دو معنای دیگر تفاوت و فاصله‌ای بسیار دارد؛ زیرا دو معنای قبلی از مقوله لفظ و وجود ذهنی است؛ اما این معنا مربوط به امور خارجی است و مراد از آن، همان معانی خارجی است که یا در خارج اتفاق افتاده است و یا در آینده اتفاق می‌افتد. این معنای تأویل نیز در آیات ۵۲ و ۵۳ سوره اعراف نیز استفاده شده است.

در باره معنای اول ابن تیمیه معتقد است که سلف به چنین معنایی از تأویل توجه داشته و از آن بهره می‌برده‌اند. درباره معنای دوم نیز می‌گوید که این معنایی است که در عرف متکلمان و فقیهان و متصوفه شایع بوده و از اختراعات متأخران است. وی این معنا از تأویل را مساوی با تحریف و در نهایت تعطیلی آیات می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۷، ص ۴۷۳؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۴۳۹). همچنین درباره معنای سوم ابن تیمیه معتقد است که تأویل در قرآن به همین معناست (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸)؛ اما علم به برخی از موارد این تأویل فقط برای خداوند متعالی است؛ برای نمونه واقعیت خارجی استوا در آیه «الْكَرْحَمُّ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَاءٌ؛ خدای رحمان بر تخت فرمانروایی عالم استیلا دارد و امور جهان هستی را تدبیر می‌کند و سامان می‌دهد» (مریم، ۵) برای ما مجهول است و از مقوله تأویلی است که علم آن منحصر برای خداست (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۷).

عمده بحث ما با ابن تیمیه در زمینه معنای دوم تأویل است و اینکه او تأویل‌گریزی و ظاهرگرایی را در صفات خبری خداوند بروز داده است و تلاش می‌کند صفاتی را که در کتاب و سنت برای خداوند متعالی برشمرده شده است، بر معنای ظاهریش حمل کند. او درباره تأویل به معنای دوم همچون مجاز معتقد است که این اصطلاحی حادث و پس از قرن سوم، با ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی مطرح شده است؛ از این رو پدیده‌ای است که مورد تأیید سلف قرار نگرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۷، ص ۴۰۱)؛ این در حالی است که همان‌گونه که در بحث انکار مجاز نوشته شد، عدم وجود اصطلاحی علمی در دوران سلف نمی‌تواند مانع استفاده ما از آن اصطلاح شود و عدم وجود و شناخت و به کارگیری اصطلاح تأویل به معنای عدم استفاده سلف از تأویل به معنای گرداندن لفظ از ظاهرش نیست. از سوی دیگر، ابن تیمیه ادعا می‌کند که صحابه و تابعان صفات الهی را بر ظاهرشان حمل کرده و تأویل و گرداندن آنها از ظاهرشان را روا نمی‌دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۹۰) و تأویل نوپدیدى مردود است؛ ولی با وجود این ادعا می‌توان تأویل را در میان سلف مشاهده کرد؛ برای نمونه در تفسیر طبری که ابن تیمیه آن را یکی از بهترین تفاسیر دانسته است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۲۸) و از صحیح‌ترین تفاسیر در دسترس مردم می‌شمارد که آمیخته با بدعت نبوده است و از متهمان به کذب و فساد در عقیده نقل نمی‌کند (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۵۵۴)، در ذیل آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» آمده است که در معنای کرسی اختلاف شده است و برخی با استناد به روایات، آن را به علم خداوند متعالی معنا کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۶). بدون شک این معنا برای کرسی بدون گرداندن لفظ از ظاهرش ممکن نیست و همین معنای تأویلی است که ابن تیمیه از آن احتراز دارد. البته دست کشیدن از معنای ظاهر کرسی و تأویل آن به علم، بدون دلیل و قرینه نیست؛ به همین دلیل، طبری دلیل و قرینه این روی گردانی از ظاهر را روایتی می‌داند که مراد از کرسی را علم دانسته است. به علاوه، چنین معنایی با ادامه آیه هماهنگ است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا»؛ یعنی علم خداوند در بردارنده هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است می‌شود و از





نگهداری آنها باز نمی ماند (طبری، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۷).

شخص این تیمیه نیز گاهی تأویل کرده است. وی حدیث «الحجر الأسود یمین الله فی الأرض فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح الله و قبل یمینه» را نیازمند تأویل می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۳، ص ۳۷). یا درباره حدیث «قلوب العباد بین إصبعین من أصابع الرحمن» معتقد است که ظهور این حدیث در اتصال و تماس قلب با انگشتان نیست؛ همان گونه که وقتی گفته می شود: «ابرها در میان آسمان و زمین هستند»، به معنای اتصال و تماس ابرها با آسمان و زمین نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۳، ص ۳۸).

به طور کلی گاهی ظهور ابتدایی در معنایی است؛ اما به وسیله قرینه و دلیل عقلی یا نقلی ظهور ثانوی ایجاد می شود و کلام بر این ظهور ثانوی حمل می گردد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). این کنار نهادن ظهور اول با وجود دلیل متقن، روشی است که در عرف و لغت شایع است و هیچ کس را از آن گزیری نیست؛ برای نمونه نقل شده است که شاعری در مدح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شعری سرود و در محضر ایشان خواند. پس از آن، حضرت به برخی از اصحابشان رو کردند و فرمودند: «إقطع لسانه». ظاهر عبارت این است که زبانش را با چاقو ببرید؛ ولی قرینه عقلی بر این دلالت می کنند که بریدن با چاقو مراد نیست. هیچ یک از اصحاب نیز چنین معنایی را نفمیدند؛ زیرا پیامبر بدون دلیل و گناه، امر به قطع زبان کسی نمی کند و شاعری که در مقام احسان و ستایش بوده است، سزاوار چنین برخوردی نیست؛ از این رو آن گونه که علامه شعرانی در حاشیه بر شرح اصول کافی می گوید: همه تلاش کرده اند چنین روایتی را تأویل کنند، حتی حنابله که به شدت از تأویل گریزانند و تلاش می کنند تا جای ممکن الفاظ را بر ظواهرشان حمل کنند، این حدیث را تأویل می کنند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵). مشاهده روش مواجهه افراد با آیات و روایات، انسان را به این نتیجه می رساند که همگان حتی کسانی که تأویل را انکار می کنند و از آن احتراز می نمایند، در عمل به تأویل دست می زنند؛ اما صف بندی هایی که میان مخالفان و موافقان تأویل صورت می گیرد، ناشی از این است که فهم و درک و اغراض افراد برای فهمیدن قرائن عقلی

یکسان نیست؛ هر چند همه در مواردی که مستحیل می‌دانند، دست به تأویل می‌زنند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵).

۷. حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد در فروع دین، احکام فقهی و بایدها و نبایدها مورد اتفاق نظر بیشتر عالمان اسلامی است؛ اما حجیت خبر واحد در اصول دین و هست‌ها، موضوعی اختلافی است. ابن تیمیه از روایاتی که صدور یا عدم صدور آن مشخص نیست، روایات صحیحی را که ظن آور باشد حجت می‌داند، از جمله این روایات، خبر واحد صحیح است. او تصریح می‌کند که قریب به اتفاق عالمان اسلامی چنین روایاتی را حجت می‌دانند و عمل به مضمون آنها را واجب می‌شمارند؛ اما اگر به تعبیر او، روایتی متضمن حکمی علمی، مانند وعید باشد، حجیت آن مورد اتفاق نظر نیست؛ ولی عموم سلف به حجیت این گونه روایات نیز باور دارند و اصحاب پیامبر ﷺ و تابعین آنها همواره به واسطه این قبیل روایات، احکام علمی دین را نیز ثابت می‌کرده‌اند. این رویکرد اصحاب و تابعین در سراسر احادیث و فتاوی‌ای ایشان مشاهده می‌شود. دلیل چنین رویکردی نیز این است که مطلوب، یقین تام به گزاره‌های دینی نیست، بلکه اعتقادی است که هم با یقین و هم با ظن غالب به دست می‌آید؛ همان گونه که در احکام عملی نیز چنین است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۲۶۱).

البته این به معنای کشف واقع به واسطه خبر واحد نیست و درجه علم‌آوری خبر واحد به اندازه دلیل قطعی الصدور نیست. اگر دلیلی قطعی الصدور باشد، قطع آور است و اگر قطعی الصدور نباشد و احتمال صدور آن بیش از احتمال عدم صدور باشد - ظن آور باشد - به همون اندازه، انسان را به واقعیت نزدیک می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۸۳).

وی از میان خبرهای واحد، خبرهای واحدی را که عالمان، آنها را تلقی به قبول کرده و پذیرفته‌اند، علم آور می‌داند. هر چند در دیدگاه او، چنین خبری به خودی خود و





فی نفسه فقط ظن آور است، از آنجا که با اجماع اهل علم به حدیث همراه شده و آن را تلقی به قبول و تصدیق کرده‌اند، همانند اجماع عالمان فقه است که بر حکمی اتفاق نظر دارند و مستندشان را ظاهر دلیلی یا قیاس و یا خبر واحد برمی‌شمارند. هر چند چنین حکمی بدون اجماع قطعی نیست، با وجود اجماع، نزد همگان قطعی و یقین آور است؛ زیرا اجماع معصوم و مصون از خطا و اشتباه است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱). به همین علت، بیشتر روایات صحیحین (صحیح مسلم و صحیح بخاری) در دیدگاه ابن تیمیه یقین آور است؛ زیرا عالمان حدیث این روایات را تلقی به قبول کرده و آنها را پذیرفته‌اند و بر صحتشان اجماع دارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۹). در حقیقت ابن تیمیه چنین روایاتی را خبر واحد محفوف به قرائن می‌داند که قرائن سبب یقینی بودن آن می‌شود.

همان گونه که اشاره شد، دلیل ابن تیمیه برای یقین آور بودن خبر واحدی که تلقی به قبول شده، عصمت اجماع است. او معتقد است از آنجایی که امت بر خطا متفق‌القول نمی‌شوند، پس اگر امت حدیثی را تلقی به قبول کرده و تصدیق کنند که در واقع کذب است، اجماع آنها بر خطاست. در حالی که چنین اجماعی ممتنع است. البته ما بدون وجود اجماع، آن خبر را محتمل‌الکذب می‌دانیم و پس از علم به اجماع است که به واقع، علم پیدا می‌کنیم؛ چنانکه ممکن است حکم فقهی ظاهری را به واسطه قیاس یا ظاهر دلیل به گونه‌ای استنباط کنیم که مخالف حکم واقعی باشد، اما پس از علم به اجماع، حکم واقعی را کشف می‌کنیم (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۳، ص ۳۵۱). بنابراین همان گونه که عالمان به احکام شرع بر تحلیل حرام و تحریم حلال اجماع نمی‌کنند، عالمان به حدیث نیز بر تصدیق قول کذب و تکذیب قول صدق، اجماع و اتفاق نظر پیدا نمی‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱).

۱-۷. نقد و ارزیابی

اکنون نوبت به نقد و ارزیابی دیدگاه‌های ابن تیمیه در زمینه خبر واحد می‌رسد. به

طور خلاصه، این نقدها دخالت مذهب راوی در حجیت خبر، وجوب نفسی دانستن وجوب تبیین در ذیل آیه نبأ، انحصار وجوب تبیین در خبر واحد یک فاسق، رابطه تلقی به قبول روایات از سوی عالمان حدیث و اجماع معصومانه امت است.

۷-۱-۱. دخالت مذهب راوی در حجیت خبر

ابن تیمیه خبر واحد را حجت می‌داند، به شرط آنکه انسان نسبت به دروغ نبودن آن خبر ظن داشته باشد. برای این ظن نیز لازم است شخص راوی حدیث، عدالت داشته باشد. به علاوه، راوی روایت باید از اغراض و عقاید و مذهب فاسد که سبب خبرسازی و وضع می‌شود، مبرا باشد. از سوی دیگر، باید در نقل روایات نیز دقت داشته و به اصطلاح ضابط باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۷)؛ این در حالی است که هر چند شرط عدالت و ضابط بودن برای جلوگیری از افتادن در دام دروغگویی راوی لازم است، اینکه باید از عقاید و مذهب فاسد مبرا باشد تا انسان از گزند کذبش مصون بماند، شرطی صحیح نیست؛ زیرا هیچ‌گونه تلازم منطقی میان فساد مذهب و دروغگویی وجود ندارد و ممکن است شخصی که مذهبی باطل دارد، راستگو باشد و به تعبیر عالمان اصول فقه و حدیث، همین که شخص ثقه باشد و انسان اطمینان داشته باشد که راستگوست، کافی است و لازم نیست که در عقاید نیز با ما هم نظر باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). ابن تیمیه با دخیل دانستن شرط عدم اعتقاد به مذهب فاسد تا حد زیادی، باب گفت‌وگو و تعامل را با پیروان دیگر ادیان و مذاهب می‌بندد و مجالی برای بحث درباره بسیاری از احادیث باقی نمی‌گذارد.

۷-۱-۲. انحصار وجوب تبیین در خبر واحد یک فاسق

نقد دیگر بر ابن تیمیه در بحث خبر واحد این است که او لزوم تبیین درباره خبر واحد را مختص خبری می‌داند که فقط یک نفر فاسق آن را نقل کرده است؛ اما چنانچه خبری را دو نفر فاسق نقل کرده باشند، به اعتقاد او، محتاج تبیین نیست. عبارت او در این





زمینه این است: «إِنَّمَا أَمْرٌ بِالْتَّيْبِتِ عِنْدَ خَيْرِ الْفَاسِقِ الْوَاحِدِ وَ لَمْ يَأْمُرْ بِهِ عِنْدَ خَيْرِ الْفَاسِقِينَ فَإِنَّ خَيْرَ الْإِثْنَيْنِ يُوجِبُ مِنَ الْإِعْتِقَادِ مَا لَا يُوجِبُهُ الْخَيْرُ الْوَاحِدُ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۳۵۳)؛ هر چند این سخن درباره شهود است، وی در جایی دیگر، بر همسان بودن بحث شهادت و بحث خبر واحد تأکید کرده و می نویسد: «يُنْبَغِي أَنْ نَقُولَ فِي الشُّهُودِ، مَا نَقُولُ فِي الْمُحَدِّثِينَ وَ هُوَ أَنَّ مِنَ الشُّهُودِ مَنْ تَقْبَلُ شَهَادَتَهُ فِي نَوْعٍ دُونَ نَوْعٍ أَوْ شَخْصٍ دُونَ شَخْصٍ كَمَا أَنَّ الْمُحَدِّثِينَ كَذَلِكَ» (سعدی، بی تا، ص ۱۱۱).

اشکالی که بر دیدگاه ابن تیمیه وارد است این است که اگر هنگام اخبار فاسق تبیین لازم است، مادامی که به صدق خبر یقین حاصل نشود، دیگر تفاوتی نمی کند که آن خبر را یک فاسق نقل کند یا دو فاسق؛ زیرا هنگام نقل دو فاسق نیز عنوان «إِذَا جَاءَكُمُ فَاسِقٌ» به دلیل تعلیق حکم بر طبیعت فسق صادق است. از سوی دیگر، ذیل آیه نیز که دلیل وجوب تبیین را بیان می کند، هم جایی که یک فاسق خبری را نقل کرده است شامل می شود و هم شامل جایی می شود که دو یا سه فاسق خبری را نقل کنند؛ به این دلیل که در همه این صورت ها بیم به خطارفتن و درخطا انداختن دیگران در اثر جهالت وجود دارد.

۳-۱-۷. رابطه تلقی به قبول روایات از سوی عالمان حدیث و اجماع معصومانه امت

ابن تیمیه یکی از قرائنی را که سبب علم و یقین به صدور و صحت حدیث می شود، تلقی عالمان به قبول آن حدیث دانسته و معتقد است که به سبب حدیث «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا» و از آنجا که اجماع امت مصون از اشتباه است، هنگامی که عالمان، حدیثی را پذیرفته باشند، ما نیز یقین پیدا می کنیم که آن حدیث صادر شده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱). با توجه به چنین مبنایی است که او بیشتر احادیث صحیحین (مسلم و بخاری) را به دلیل پذیرش آنها از جانب علمای حدیث، یقینی می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۹)؛ همان گونه که برخی، احادیث سنن را نیز به دلیل پذیرش آن احادیث از سوی عالمان حدیث، یقینی می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۹). از سوی دیگر،

وی معتقد است که راویان هر سلسلهٔ سندی که هم مسلم و هم بخاری احادیث آنها را پذیرفته باشند، در هر سلسلهٔ سندی که قرار گیرند، احادیثشان مورد پذیرش علمای حدیث است و یقینی خواهد بود؛ این در حالی است که اشکالات پرشماری بر این مطلب وارد است:

الف) حدیث «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» خبر واحدی است که بر فرض صحت سندش، ظنی است؛ درحالی که اگر بخواهیم حجیت را برای اجماع اثبات کنیم، لازم است که دلیلی قطعی داشته باشیم و از دلیلی که اعتبار ضعیفی دارد نمی‌توان برای اثبات حجیت اجماع به منزلهٔ یکی از منابع استنباط عقاید بهره برد.

ب) اگر مطابق ظاهر حدیث، مراد از تلقی به قبول امت که مدلول حدیث مذکور است همهٔ امت باشد، بطلان چنین ادعایی واضح است. به این دلیل که صحیحین در قرن سوم هجری و پس از دوران صحابه و تابعین و تابعین گردآوری شده است. اگر هم مراد از امت در حدیث مذکور کسانی باشند که پس از عصر تدوین صحیحین، اجماع کرده‌اند، آنها برخی از امت هستند، نه همهٔ امت. ابن تیمیه نیز که گویا خود را در میان این تنگنا می‌دیده است، هنگام التفات به این حدیث، گاهی مطابق مدلول حدیث، واژهٔ امت را به کار برده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۳، ص ۳۵۱) و گاهی تعبیر «اهل العلم بالأحكام الشرعية» و گاهی هم تعبیر «اهل العلم بالحدیث» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱) را به کار می‌بندد.

ج) تلقی به قبول علمای حدیث بر فرض صحت حدیث «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» سبب یقینی و قطعی بودن روایت نمی‌شود؛ زیرا ابن تیمیه و دیگران خبر واحد را به شرط عدالت راوی حجت می‌دانند؛ ازاین‌رو اگر چنین حدیثی صادر نشده باشد، همهٔ کسانی که روایت را پذیرفته‌اند، مطابق حجت رفتار کرده و اجماع و اجتماع بر خطا نکرده‌اند. در نتیجه این پذیرش و تلقی به قبول سبب یقینی شدن مضمون حدیث نمی‌شود.

د) اینکه مسلم و بخاری حدیث و خبر واحدی را پذیرفته و بر صدق قول راوی آن



متفق القول باشند، سبب قطعی و یقینی شدن آن حدیث نمی‌شود و تلقی به قبول عالمان سبب یقینی شدن حدیث ظنی نمی‌شود؛ زیرا تلقی به قبول علمای حدیث به دلیل حسن ظنشان به مسلم و بخاری است و مشخص است که اجماعشان بر قبول آن حدیث مدرکی بوده است و چنین اجماعی علم‌آور نخواهد بود. بنابراین چنین حدیث واحدی اگر قرینه دیگری برای یقینی بودن آن وجود نداشته باشد در نهایت ظن‌آور خواهد بود.

۸. تواتر

ابن تیمیه معتقد است که تواتر سبب علم و اطمینان می‌شود و در معنا و مفهوم آن عدد خاصی را معین نکرده است و حصولش را مشروط به تحقق عددی معین نمی‌داند. وی مدعی است که عمده اندیشمندان چنین اعتقادی دارند و حصول تواتر را مشروط به تعداد خاصی نمی‌دانند، بلکه ممکن است به واسطه اخبار فقط دو نفر علم پیدا شود و چنین نقلی نیز متواتر است. به اعتقاد ابن تیمیه بیشتر دانشمندان بر این باورند که علم و اطمینان رابطه مستقیمی با احوال مخبران دارد تا جایی که گاهی اخبار تعداد اندکی سبب علم می‌شود؛ در حالی که اگر همان مطلب را تعدادی از فرومایگان و ضعیف‌النفس‌ها نقل می‌کردند سبب علم نمی‌شد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب» ج ۱۸، ص ۴۰؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۷۸).

به عقیده ابن تیمیه، حصول تواتر وابسته به حصول عدد معینی نیست و ممکن است برای انسان به واسطه اخباری علم حاصل شود. گاهی به علت کثرت مخبران علم و اطمینان حاصل می‌شود؛ هرچند آنها کافر باشند و گاهی هم فقط به واسطه اخبار دو یا سه مخبر به علت دینداری و دقت نظر و ضبط آنها علم و اطمینان حاصل می‌شود؛ در حالی که اگر به دیانت و دقت نظر مخبرها اطمینان نداشتیم، چه بسا اگر ده تا بیست نفر هم بودند، از نقلشان علمی حاصل نمی‌شد. گاهی نیز دو مخبر یک خبر را نقل می‌کنند که می‌دانیم آن دو با هم هم‌دست نشده‌اند و عادتاً ممکن نیست با هم در ساختن و پرداختن آن خبر هم‌داستان شده باشند، مانند اینکه هر دو روایت طولانی و دامنه‌داری را

نقل می‌کنند، بدون اینکه با یکدیگر ملاقاتی کرده باشند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۵۱). دیدگاه او درباره تواتر را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی که در تواتر هیچ عددی را شرط نمی‌داند، بلکه هر حدیثی که انسان به مضمون آن علم و اطمینان پیدا کند، حدیث متواتر می‌داند.

۸-۱. نقد و ارزیابی

با توجه به مجموعه سخنانی که ابن تیمیه درباره تواتر گفته است و بخشی از آنها نقل شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که وی در تعریف، دچار مسامحه شده است؛ زیرا خبری که فقط دو نفر آن را نقل کرده‌اند، ممکن است با توجه به قرائن خارجی قطع آور باشد؛ ولی اطلاق اصطلاح «خبر متواتر» بر چنین خبری دشوار است؛ زیرا در حصول تواتر تحقق عددی معین شرط نیست؛ ولی بالاخره باید کثرت اخبار محقق شود و همین کثرت سبب قطع به صدور خبر گردد، نه قرائن خارجی.

نتیجه‌گیری

در نگاه ابن تیمیه دلیل نقلی مهم‌ترین مصدر معرفت دینی است. وی معتقد است اگر کسی به سوی گزاره‌ای دینی فراخواند در صورتی که آن گزاره در کتاب الهی و سنت نبوی وجود نداشته باشد، درحقیقت به سوی بدعت و گمراهی فراخوانده است. همچنین گزاره‌ها و عقاید دینی در قرآن به گونه‌ای مطرح شده است که همه مقدمات آنها برای عقل به روشنی قابل درک است و همانند آن در میان سخنان هیچ انسانی وجود ندارد. عمده ادله عقلی که اندیشمندان آنها را ارائه کرده‌اند نیز در قرآن به صورت خلاصه و در بهترین شکل ممکن وجود دارد. همچنین وی درباره نسبت میان قرآن و سنت معتقد است مواردی از سنت که مطابق نص قرآن نیست، شرح و بسط قرآن است و می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در سنت گزاره‌هایی مستقل از قرآن وجود ندارد. حجیت این هردو نیز از آنجا نشئت می‌گیرد که مصدر آنها یقینی و پیراسته از خطا و اشتباه است و





برای همه انسان‌ها قابل درک است. همین خصوصیت درک و استفاده همگانی از دلیل نقلی سبب شده است که قرآن برای رفع نزاع‌ها، همه را به سوی کتاب و سنت دعوت کند؛ همین هم سبب تقدم ادله نقلی بر ادله عقلی است؛ زیرا با توجه به تنوع افکار و تفاوت‌ها در داوری‌های عقلی، احاله دادن نزاع‌ها به اندیشه‌های عقلی راه به جایی نمی‌برد و فقط بر تردیدها و دامنه اختلاف‌ها می‌افزاید. با این حال، هرگز نباید تصور کرد که کتاب و سنت در بردارنده گزاره‌هایی است که در نگاه عقل محال است، بلکه ادله نقلی مشتمل بر ادله عقلی است که می‌توان از طریق آنها خدا را شناخت، به وحدانیتش پی‌برد و صدق رسول را دانست. البته باور به حجیت دلیل نقلی و سنت، به معنای پذیرش همه روایات نیست و از آنجا که همه روایات، ما را به سنت رهنمون نمی‌سازد، حجیت فقط برای روایاتی است که صدورشان به اثبات رسیده است. از جمله نقدهایی هم که متوجه مبانی روش‌شناسی نقلی ابن تیمیه می‌شود می‌توان به این اشاره کرد که وی منکر استعمال مجازی در لغت و قرآن است و دسته‌بندی معنای لفظ به حقیقی و مجازی را پدیده‌ای می‌داند که در قرن سوم هجری حادث شده است که هیچ‌یک از صحابه و تابعان درباره‌اش سخن نگفته‌اند. ابن تیمیه در حالی نپرداختن سلف به اصطلاح مجاز برابر حقیقت را مستمسکی برای انکار مجاز قرار می‌دهد که بر فرض، این دسته‌بندی حادث باشد؛ ولی مانع استفاده گذشتگان از استعمال مجازی نشده است؛ همان‌گونه که دیگر اصطلاحات مطرح در علوم ادبی و بلاغی نیز ممکن است مورد توجه سلف قرار نگرفته باشد؛ ولی به هر حال، آنها از این واقعیت‌ها و شگردهای زبانی بهره برده‌اند و این اصطلاحات و صنایع ادبی نیز ارزش علمی خود را دارند. از دیگر نقدهایی که در زمینه مبانی روش‌شناسی نقلی و در مرحله استنباط متوجه ابن تیمیه می‌شود، انکار تأویل است. وی تأویل به معنای گرداندن لفظ از معنای ظاهری آن با وجود قرائن را نپذیرفته است و صفات خدا در ادله نقلی را بر معانی ظاهری آنها حمل می‌کند. دلیل وی برای انکار تأویل نیز همانند دلیلش برای انکار مجاز است و اصطلاح تأویل را محصول ترجمه کتاب‌های یونانی در قرن سوم می‌داند؛ این در حالی است که

عدم وجود اصطلاحی علمی در دوران سلف، مانع استفاده ما از آن اصطلاح نمی‌شود؛ همان‌گونه که عدم شناخت و به‌کارگیری اصطلاح تأویل به معنای استفاده‌نکردن سلف از تأویل نیست؛ از این رو می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که حمل معنای ظاهر راجح بر معنای مرجوح، اگر فاقد دلیل نقلی و عقلی باشد، امری مردود است؛ ولی اگر مبتنی بر دلیل محکمی باشد رواست.



فهرست منابع

*قرآن کریم

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق «الف»). کتاب الایمان. اردن: المکتب الإسلامی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق «ب»). مجموع الفتاوی (ج ۲، ۳، ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ و ۲۵). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). مجموعة الرسائل الكبرى (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۹۸م). التفسیر الكبير (ج ۲، ۵ و ۷). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۹ق). الفتوی الحمویة الكبرى. ریاض: دارالصمیعی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۸ق). الفتاوی الكبرى (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۱ق). درء تعارض العقل و النقل (ج ۱ و ۳). عربستان سعودی: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۶۹ق). إقتضاء الصراط المستقیم (ج ۱). قاهره: مطبعة السنة المحمدیة.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعریفات. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). منطق تفسیر قرآن (۱). قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلی الله علیه و آله.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۴۱). البراهین در علم کلام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سعدی، عبدالرحمن بن ناصر. (بی تا). الطريق الوصول إلى العلم المأمول (مختارات من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية). مصر: دارالبصيرة.
- سمهوری، رائد. (۲۰۱۰م). نقد الخطاب السلفی. بیروت: طوی للنشر و الإعلام.



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی. (۲۰۰۴م). الموافقات فی أصول الشریعة (ج ۴). بیروت: دارالمعرفة.

شوکانی، محمد بن علی. (بی تا). إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

صدر، محمدباقر. (۱۴۲۷ق). دروس فی علم الأصول (ج ۱). قم: دارالصدر.

طبری، ابو جعفر. (۱۴۲۳ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۳). بیروت: دار ابن حزم.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۶). تهران: مکتبة المرتضویة.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۷ق). عدة الأصول (ج ۱). قم: نشر ستاره.

عقیلی، ابراهیم. (۱۹۹۴م). تکامل المنهج المعرفی عند ابن تیمیة. ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.

قطیفی، سید منیر. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول. قم: نشر مکتب آية الله العظمی السيد السیستانی.

مازندرانی، محمد صالح. (۱۴۲۹ق). شرح اصول کافی با تعلیقات میرزا أبوالحسن شعرانی و تحقیق سید علی عاشور (ج ۱). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

مظفر، محمد رضا. (۱۴۱۵ق). اصول الفقه (ج ۱). قم: بوستان کتاب.

محمدی مظفر، محمد حسن. (۱۳۹۱). سلفیان و انکار مجاز در قرآن. دو فصلنامه قرآن شناخت، (۹)۵. صص ۴۲-۶۳.



References

* Holy Quran

- Ibn Taymiyya, A. (1995a). *Kitāb al-īmān*. Jordan: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1950). *Iqtidhā’ al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (vol. 1). Cairo: Maṭba‘at al-Sunna al-Muḥammadiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1988). *Al-fatāwā al-kubrā* (vol. 1). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1990). *Dar’ ta‘āruḍ al-‘aql wa al-naql* (vols. 1, 3). Saudi Arabia: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad b. Sa‘ūd al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1995b). *Majmū‘ al-fatāwā* (vols. 2, 3, 7, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, and 25). Saudi Arabia: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1998). *Al-fatwā al-Ḥamawiyya al-kubrā*. Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1998). *Al-Tafsīr al-kabīr* (vols. 2, 5, 7). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (n.d.). *Majmū‘at al-rasā’il al-kubrā* (vol. 1). Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Jurjānī, ‘A. b. M. (1983). *Al-Ta‘rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Māzandarānī, M. Ṣ. (2008). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* with annotations by Mīrzā Abū al-Ḥasan Sha‘rānī and edited by S. ‘A. ‘Āshūr (vol. 1). Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. [In Arabic]
- Mohammadi Mozaffar, M. H. (2012). Salafiyān va inkār-i majāz dar Qur’ān” [The Salafis and Their Denial of Metaphor in the Qur’ān]. *Dū Faṣḥnāma-yi Qur’ān Shinākht*, 5(9), p. 42–63. [In Persian]
- Muzaffar, M. R. (1994). *Uṣūl al-fiqh* (vol. 1). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Quṭayfī, S. M. (1993). *Al-Rāfid fī ‘ilm al-uṣūl*. Qom: Nashr Maktab Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Sayyid al-Sistānī. [In Arabic]



نظر:

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی ۱۳۸۵، پاییز ۱۴۰۳



- Rāzī, F. (1962). *Al-Barāhīn dar 'ilm-i kalām*. Tehran: Intishārāt-i Dānīshgāh-i Tehran. [In Arabic]
- Riḍā'ī Iṣfahānī, M. 'A. (2013). *Manḥiq tafsīr Qur'ān* (vol. 1). Qom: Pīzhūhishgāh Bīnamilālī al-Muṣṭafā. [In Arabic]
- Sa'ādī, 'A. b. Nāṣir. (n.d.). *Al-Ṭarīq al-wuṣūl ilā al-'ilm al-ma'mūl* (Selections from Ibn Taymiyya's works). Egypt: Dār al-Baṣīra. [In Arabic]
- Ṣadr, M. B. (2006). *Durūs fī 'ilm al-uṣūl* (vol. 1). Qom: Dār al-Ṣadr. [In Arabic]
- Samhūrī, R. (2010). *Naqd al-khiṭāb al-salafī*. Beirut: Ṭawī lil-Nashr wa al-I'lām. [In Arabic]
- Shāṭibī, A. I. b. M. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a* (vol. 4). Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Shawkānī, M. b. 'A. (n.d.). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ṭabarī, Abū Ja'far. (2002). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (vol. 3). Beirut: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]
- Ṭarayhī, Fakhr al-Dīn b. M. (1996). *Majma' al-Baḥrayn* (vol. 6). Tehran: Maktabat al-Murtaḍawiyya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1996). *Uddat al-uṣūl* (vol. 1). Qom: Nashr Sitāra. [In Arabic]
- 'Uqaylī, I. (1994). *Takāmul al-manhaj al-ma'rifi 'ind Ibn Taymiyya*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]