

## تحلیل انتقادی «عقل جسمانی» از دیدگاه ابن تیمیه

مصطفی عزیزی علویجه\*

### چکیده

بنیان های معرفتی در یک منظومه فکری نقش تعیین کننده ای در انگاره های اعتقادی آن دارد. اندیشه سلفیه به ویژه دیدگاه های ابن تیمیه برخاسته از یک پایگاه معرفت شناختی حس گرایانه می باشد؛ بدین معنی که «هر چه غیر محسوس و قابل تخیل نباشد معدوم» است. بر این اساس، ابن تیمیه در تقابل با «عقلانیت تجریدی»، «عقلانیت جسمانی» را مطرح می کند. وی بر این باور است حس و خیال همانند عقل می تواند افعال خداوند را درک کنند. از این رو پژوهش پیش رو بر این مسئله تمرکز دارد: انگاره های افراطی سلفیت مانند جسم انگاری خداوند و نص گرایی افراطی بر چه عقلانیتی استوار است؟ در این مقاله در پرتو روش تحلیلی - انتقادی به این نتیجه رسیدیم مهمترین کارکرد عقل جسمانی «قیاس الغائب علی الشاهد» است. ابن تیمیه مرز میان حس و خیال و وهم و عقل را در هم ریخته، و یک عقلانیت ترکیبی پیشنهاد می دهد.

### واژگان کلیدی

عقل جسمانی، ابن تیمیه، سلفیه، حس گرایی، تجسیم، قیاس غائب به شاهد.

### طرح مسئله

در یک منظومه فکری و اعتقادی، تمام عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن با یکدیگر ترابط و پیوند تنگاتنگی دارند. بدون شک باورهای برخاسته از بایدها و نبایدهای رفتاری و اخلاقی بر یک جهان بینی و تفسیری خاص از هستی استوار است و نیز هر جهان بینی بر یک مبنای معرفت شناختی بنا نهاده شده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳ / ۳۴۰) بر این پایه، منظومه فکری سلفیت به ویژه اندیشه ابن تیمیه دارای یک سری باورها و انگاره های اعتقادی است که نشئت گرفته از یک مبنای بنیادین معرفتی و شناخت شناسی است. با مراجعه به اندیشه های ابن تیمیه دیده می شود که او بر حس گرایی افراطی تأکید می کند و شناخت را منحصر در محسوس و متخیل می داند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۲۹) بر همین پایه، ابن تیمیه باورهای اعتقادی فراوانی را استوار می کند؛ مانند جسم انگاری خداوند و امکان دیدن او در دنیا و تحقق آن در آخرت با چشم سر<sup>۱</sup> و نشستن خداوند بر روی عرش و کرسی خود و نص گرایی افراطی. این باورهای برخاسته از حس گرایی سلفیت در کنش ها و سلوک عملی آنها نیز تأثیر بسزایی داشته است؛ از جمله تکفیر مسلمانان و مشرک و بدعت گذار دانستن آنها و در پی آن کشتار ددمنشانه و ذبح بی گناهان - تنها به جرم آنکه به اولیاء دین توسل و تبرک پیدا می کنند - است. (همان: ۱ / ۲۲۸)

پرسش مهم در این میان آن است که منشأ و خاستگاه معرفتی چنین باورهای اعتقادی افراطی و نادرست چیست؟ آیا این باورهای سلفیه از یک نگرش خاصی در شناخت شناسی و منابع معرفت نشئت می گیرد؟

پاسخ آن است که تعریف اندیشه سلفی به ویژه بزرگ نظریه پرداز آنها ابن تیمیه از «عقلانیت» یک تعریف متمایز و ویژه ای به نام «عقلانیت جسمانی» است. این اصطلاح، نخستین بار توسط خود ابن تیمیه به کار رفته و برای آن شاخصه هایی را ذکر می کند. در این تحقیق در پرتو روش عقلی - تحلیلی به دنبال بازشناسی و بازپژوهی مفهوم «عقل جسمانی» و نقد و ارزیابی آن هستیم. تاکنون کتاب یا مقاله ای که از این زاویه، عقل را از منظر ابن تیمیه بررسی و تحلیل کند، یافت نشده و این نخستین گام در این عرصه است.

### «حس گرایی» بنیان اندیشه سلفی

محور اساسی در نظام معرفتی سلفیه حس گرایی و منحصر دانستن معرفت در شناخت حسی و خیالی است.

۱. ابن تیمیه تصریح می کند: اینکه بندگان در این دنیا از دیدن خداوند ناتوان هستند نه به این دلیل است که دیدن خدا ممتنع و محال است، بلکه بدان سبب است که در این دنیا ناتوان هستند - یعنی ابزار مناسب برای دیدن خدا را ندارند! (ابن تیمیه، بی تا: ۳۶۳)

ابن تیمیه تصریح می‌کند که اهل سنت و جماعت - که معتقدند خداوند دیده می‌شود - اتفاق نظر دارند هر آنچه شناختش با حواس پنج‌گانه ممکن نباشد، هر آینه معدوم است و نه موجود. پس هر موجودی را باید با ادراک حسی شناخت؛ از این رو خداوند در آخرت دیده می‌شود.<sup>۱</sup> (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲ / ۳، ۳۴۱ / ۳، ۴۵۴ / ۴ و ۳۲۰ / ۴)

همچنین او بیان می‌کند که اگر کسی بگوید «یابنده چیزی را می‌یابد» بدان معناست که آن را مورد ادراک حسی قرار می‌دهد؛ زیرا «وجود هر چیزی» و «ادراک آن با حواس» با یکدیگر تلازم دارد، بلکه این دو، یک چیز هستند. از این رو واژه «موجود» و یا گزاره «او را یافتم»، در مورد چیزی که با حواس شناخته نمی‌شود، به کار نمی‌رود. (همان: ۲ / ۳۵۳)

اندیشه سلفی در مباحث توحید و خداشناسی و الهیات بر پایه حس‌گرایی افراطی پیش رفته و به جسم‌انگاری خداوند باور دارد. به‌عنوان نمونه ابن تیمیه برای خداوند جایگاهی مکانی و جسمانی بالای آسمان‌ها ترسیم می‌کند درحالی‌که بر تخت مادی نشسته است (همو، ۱۴۱۱: ۶ / ۲۵۲) و نیز بر این اساس فتوا می‌دهد که خداوند با همین چشم سر دیده می‌شود (همو، بی‌تا: ۳۶۳) و نیز به صورت جوانی که مو در صورت ندارد مشاهده می‌گردد. (ابن ابی‌یعلی، ۱۴۱۹: ۲ / ۴۴)

حس‌گرایی افراطی در اندیشه ابن تیمیه همه منابع شناختی را تحت‌الشعاع خود قرار داده به‌گونه‌ای که می‌توان جمودگرایی و فهم ظاهری و سطحی از متون دینی و نیز تحقیر عقل برهانی را برخاسته از همین گرایش حس‌محور دانست.

### معانی «عقل» از نگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه برای واژه «عقل» چهار معنی ذکر می‌کند:

#### یک. عقل به‌عنوان «عرض»

ابن تیمیه دیدگاه فلاسفه که معتقدند «عقل» جوهر مجرد قائم به ذات است را به شدت نفی نموده و در مقابل، آن را عرضی می‌دانند که بر نفس انسانی عارض گردیده است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۹: ۴ / ۳۲۸) این عرض قوه‌ای است که انسان به‌وسیله آن علم کسب می‌کند. (همو، ۱۴۰۳: ۲ / ۱۶۱) دلیل ابن تیمیه بر این مدعای خویش آن است که واژه «عقل» در زبان رسول خدا ﷺ و صحابه و تابعین و سایر پیشوایان مسلمانان امری است که به فرد عاقل تکیه می‌کند، حال چه عرض نامیده شود یا صفت؛ چنانچه در قرآن کریم می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». (بقره / ۷۳) اما به هیچ عنوان، جوهری قائم به نفس

۱. ابن تیمیه می‌گوید: «ان ما لیس بمخیل و لا محسوس فهو عدم» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۱۰ / ۲۶۲)

خویش نیست؛ چه جوهر نام‌گذاری شود و چه جسم. آری ارسطو و گروهی از فلاسفه مشاء، عقل را به معنای «جوهر قائم به نفس» تفسیر می‌کنند. (همو، بی‌تا: ۲۷۶؛ همو، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۵۱)

به نظر می‌رسد ابن تیمیه آگاهی درستی نسبت به معانی گوناگون «عقل» در فلسفه ندارد. عقل در نزد فلاسفه مشترک لفظی است که گاهی بر مجرد تام به‌عنوان عقل منفصل به‌کار می‌رود و گاهی به مرتبه‌ای از مراتب نفس انسانی اطلاق می‌گردد که مفاهیم کلی را درک می‌کند و کارکردهای مختلفی مانند استدلال کردن، تجزیه و تحلیل مفاهیم دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۱/۲۲۳)

عقلی که ابن تیمیه نفی می‌کند همان جوهر مجردی است که در ذات و فعل خود مجرد از ماده است و در برابر «نفس» که جوهری متعلق به ماده در مقام فعل است به‌کار می‌رود. از این‌رو وی دچار مغالطه اشتراک لفظی شده است.

#### دو. عقل به‌عنوان «غریزه»

عقل در این معنی غریزه‌ای است که خداوند در بنده به ودیعه نهاده و به‌وسیله آن علم و عمل را کسب می‌کند یا آماده تعقل می‌شود. (همو، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۵۲) این معنای عقل داخل در عقل عملی است که به معنای عمل به مقتضای علم است. (همو، ۱۴۱۵: ۱ و ۱۱ / ۲۵۵ و ۲۳۱) عقل به معنای غریزه نیز عرضی است از عرض‌ها؛ همانند قوه بینایی یا قوه چشایی یا قوه لامسه و به هیچ‌عنوان جوهری قائم به نفس به‌شمار نمی‌آید.

#### سه. عقل نظری و عقل عملی

سلفیه تقسیم عقل به نظری و عملی که اندیشمندان اسلامی آن را مطرح کرده‌اند را می‌پذیرند و آن را این‌گونه تعریف می‌کنند؛ بر پایه اندیشه سلفی عقل دارای دو معناست:

الف) عقل نظری که وظیفه‌اش ادراک گزاره‌های بدیهی و ضروری است و همین عقل است که معیار تشخیص مکلف از غیر مکلف است.

ب) «عقل عملی» که کارکرد اصلی آن تمایز میان کار زیان‌بخش و کار سودمند است که همان حُسن و قبح است؛ از این‌رو ابن تیمیه تصریح می‌کند:

برخی از مردم بر این باورند که عقل همان دانش‌ها و علوم بدیهی است، برخی دیگر می‌گویند عقل به معنای عمل بر طبق آن علوم است، اما صحیح آن است که عقل شامل هر دو معنی می‌شود. (همو، ۱۴۱۶: ۹ / ۲۸۷)

خلاصه آنکه واژه عقل در اندیشه سلفیت به‌ویژه ابن تیمیه گاهی به معنای غریزه و قوه‌ای است

که انسان با آن ادراک می‌کند و گاهی به معنای فرآورده‌ها و ادراکاتی است از این قوه ترواش می‌کند. درباره تعریف ابن تیمیه از عقل چند نکته شایان ذکر است:

الف) ابن تیمیه بین دو ساحت عقل خلط نموده است؛ ساحت وجودشناسی (Ontology) و ساحت معرفت‌شناسی (Epistemology)؛ آنچه مرتبط با عرض یا جوهر یا غریزه بودن عقل است به ساحت وجودشناختی عقل تعلق دارد و آنچه مربوط به ادراکات و گزاره‌های بدیهی مرتبط است مربوط به بعد معرفت‌شناسی عقل است؛ این دو جهت در سخنان ابن تیمیه درهم تنیده شده و از یکدیگر تفکیک نشده است.

ب) بر پایه فکر سلفی «عمل به علم» داخل در مفهوم و مدلول عقل است؛ درحالی‌که این نادرست است؛ زیرا داخل کردن عمل در مدلول مطابقی عقل بر خلاف اصطلاح و کاربرد عرفی است.

ج) ابن تیمیه کارکرد و وظیفه عقل را کسب «علم» می‌داند، درحالی‌که مفهوم علم اعم از مفهوم ادراکات عقلی است؛ زیرا هر معقولی علم هست ولی هر علمی معقول نیست؛ چه بسا علومی که حسی یا خیالی یا وهمی یا کشفی و شهودی به‌شمار می‌آیند ولی عقلی نیستند.

### چیستی «عقل جسمانی»

ابن تیمیه بر پایه مبانی معرفت‌شناسی خود که «حس‌گرایی افراطی» است، تعریفی جسمانی و حس‌محور از عقل مطرح می‌سازد. عقل جسمانی، عقلی آمیخته با حس تخیل و توهم است و از آن جدا نیست؛ از این‌رو ابن تیمیه معتقد است «هر آنچه قابل تخیل نباشد در نزد توده مردم عدم به‌شمار می‌آید». (همو، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۹۳) شیوه ابن تیمیه در مباحث فکری و اعتقادی آن است که دیدگاه‌های خود را از زبان مردم و کارشناسان بیان می‌کند تا متهم به تنها بودن در آن دیدگاه نشود. وی در جای دیگر تصریح می‌کند «هر آنچه عقل از افعال خداوند متعال درک می‌کند، حس و خیال هم آن را درک می‌کند». (همان: ۲ / ۲۶۳)

ابن تیمیه تصریح می‌کند:

معقولات بر خلاف احکام حسی و خیالی نیست و هیچ تنافی میان آن دو وجود ندارد، بلکه بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد. بدون شک حسّ می‌تواند هر موجودی را ادراک کند؛ از این‌رو صحیح نیست کسی بگوید با علم و عقل اموری را می‌توان شناخت که با حس محال است شناخته شود، مگر آنکه قیدی در این کلام آورده شود و آن اینکه قدرت ما قاصر است از شناخت حسی او و گرنه او قابلیت شناخت حسی را دارد. (همان: ۲ / ۲۶۳ و ۲۶۴)

این سخن ابن تیمیه بیانگر آن است که اگر چه خداوند به خاطر عظمتی که دارد فراچنگ حواس پنج‌گانه ما قرار نمی‌گیرد، ولی او قابلیت شناخت حسی را فی حد نفسه دارد. بنابراین، عقل جسمانی از شناخت حسی و خیالی جدا نیست. از سوی دیگر ابن تیمیه تصریح می‌کند که وهم و خیال تنها موجود مکان‌مند و جسمانی را تصور می‌کنند:

اتفق العقلاء من أهل الإثبات والنفي علي أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز وهو الجسم وصفاته؛ همه اندیشمندان - چه کسانی که برای خداوند صفاتی را اثبات می‌کنند یا آنهایی که نفی می‌کنند - بر این باورند که قوه واهمه و خیال انسان تنها موجودات مکان‌مند مانند جسم و صفات جسمانی را درک می‌کنند. (همان: ۱ / ۳۶۳)

از این‌رو عقل در منظومه اندیشه سلفیت یک عقل خیالی و جسمانی است که تنها چیزهای جسمانی و مادی را ادراک می‌نماید. این تعریف با مبانی حس‌گرایی ابن تیمیه - که می‌گوید هر آنچه با حواس پنج‌گانه شناخته نشود معدوم است (همان: ۱ / ۲۲۹) - به‌طور کامل منطبق و سازگار است. از این‌رو گستره فعالیت عقل نزد ابن تیمیه محسوسات و مادیات است. شایان ذکر آنکه پروژه وحی و نحوه انزال آن از منظر ابن تیمیه کاملاً جسمانی است؛ زیرا بر اساس اندیشه سلفیه، فرستنده وحی که خداوند است جسم است، دریافت‌کننده وحی که قلب مبارک پیامبر ﷺ است جسمانی است، واسطه انتقال وحی که جبرئیل باشد نیز جسمانی است؛ در نتیجه حقیقت وحی و نزول آن از دیدگاه ابن تیمیه یک فرآیند جسمانی است.

ممکن است این پرسش پیش آید که اگر عقل در قلمرو محسوسات فعالیت می‌کند، پس چه تفاوتی با ادراک حسی دارد؟  
ابن تیمیه در پاسخ می‌گوید:

مهم‌ترین کار عقل «قیاس الغائب علی الشاهد» است؛ بدین معنا که عقل در امور مادی و محسوس جستجو می‌کند سپس یک قدر مشترک و جامعی میان آنها کشف می‌نماید و در مرحله بعد حکم یک جزئی مشخص را به جزئی معین دیگر سرایت می‌دهد و این همان «قیاس غایب به شاهد» یا قیاس تمثیل در منطق است. (همو، بی تا: ۲۰۹)

### پیامدها و لوازم عقل جسمانی

عقلانیت جسمانی دارای پیامدها و لوازم اعتقادی و معرفتی و سلوکی گوناگونی است که در ذیل به

برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. جسم‌انگاری و تجسیم خداوند: یکی از مهم‌ترین پیامدهای تکیه بر «عقل جسمانی» تجسیم خداوند و ترسیم صفاتی محسوس و تخیل‌پذیر برای اوست. ابن تیمیه بر این باور است که:

خداوند خودش را با صفات و ویژگی‌هایی توصیف کرده که نزدیک به قوه تخیل است، صفاتی مانند: سمع، بصر، وجه. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۲۶۲/۱۰)

هرچند نمی‌توان گفت صفات خداوند مجانست و مشابهت دارد با موجودات تخیل‌پذیر. اگر خداوند جسم نمی‌بود هیچ‌گاه نمی‌توانستیم چنین توصیفی تخیل‌آمیز از او داشته باشیم. از آنجا که برترین موجودات تخیل‌پذیر «نور» است، خداوند به نور مثال زده شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ (نور / ۳۵) چراکه نور مشهورترین موجودات نزد حس و تخیل است و بر همین اساس می‌توان مفاهیمی که مربوط به معاد است را تبیین نمود؛ مفاهیمی که با اموری تخیل‌آمیز و محسوس به تصویر کشیده شده است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۲۹)

شگفت از ابن تیمیه که «نور» در آیه شریفه را به معنای نور حسی و خیالی تفسیر می‌کند و این خود گواه دیگری بر حس‌گرایی افراطی او دارد.

ابن تیمیه در کتاب «تلبس الجهمیه» به‌وضوح بیان می‌کند که لازمه «عقل جسمانی»، بودن خداوند بر فراز عرش خود است و از آنجایی که خداوند عظیم است دارای دو طرف است؛ طرف راست عرش و طرف چپ عرش و یکی از آن دو طرف مغایر با طرف دیگر است؛ زیرا عقل جسمانی حکم می‌کند با اینکه هر موجودی یا باید داخل در عالم باشد و یا بیرون از آن؛ از این‌رو محال است موجودی نه در داخل عالم تحقق داشته باشد و نه در بیرون آن و این مقتضای حس و خیال است. (همان: ۴ / ۱۱۹)

ابن تیمیه در جای دیگر می‌گوید:

این مطلب که «خداوند جسم نیست» امری خلاف فطرت و بداهت است و حتی قریب به فطرت هم نیست و مقدماتش موردپذیرش عقلاء نیست؛ بلکه نقیض این قضیه - یعنی خدا جسم است و هر آنچه جسم نیست معدوم است - نزدیک‌تر است به فطرت و بداهت. (همو، بی‌تا: ۳۲۳)

۲. دیدن خداوند با چشم سر: ابن تیمیه تصریح می‌کند امکان دیدن خداوند در دنیا و واقع شدن حتمی آن در آخرت از اموری است که با کتاب و سنت و اتفاق پیشینیان از امت اثبات می‌شود. (همو، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۲۸) وی در جای دیگر می‌گوید گاهی قوای ادراکی انسان از درک یک موجود

عظیم و باشکوه ناتواناست، نه اینکه قوه واهمه و خیال او قابلیت ادراک چنین موجود با عظمتی را ندارد، بلکه به خاطر عظمت و بزرگی آن موجود است که نمی‌توان آن را تصور کرد؛ عجز و ناتوانی بندگان از دیدن خداوند در دنیا از همین قبیل است؛ نه آنکه دیدن خداوند محال و ممتنع باشد، بلکه به خاطر ناتوانی انسان در این دنیا است. (همو، بی‌تا: ۳۶۳)

شایان ذکر آنکه ابن تیمیه تلاش می‌کند در بحث صفات الهی مکتب سلفیت را حد وسط میان «تجسیم» و «تعطیل» قرار دهد؛ (همو، ۱۴۲۱: ۱ / ۷) ولی در فراز فوق تصریح می‌کند که دیدن خداوند در دنیا محال نیست بلکه به خاطر ضعف قوه بینایی ماست. لازمه چنین سخنی آن است اگر انسان دارای چشمی قوی‌تر یا چشم مسلح باشد، می‌تواند خدای متعال را در همین دنیا ببیند، چنان که - به گمان غالب اهل سنت - در آخرت می‌توان خدا را با چشم سر دید.

۳. حسن و قبح حسی و وهمی: ابن تیمیه بر پایه عقل جسمانی بر این انگاره پای می‌فشارد که حُسن و قبح افعال با حس و وهم و عقل درک می‌شود؛ از این رو گزاره «العدل حَسَنٌ» و «الظلم قبیحٌ» از جمله قضایای یقینی است که با حس و عقل و تجربه به دست می‌آیند. (همو، بی‌تا: ۴۲۰) ابن تیمیه تصریح می‌کند:

چگونه گفته می‌شود به وسیله «حس و وهم و عقل» نمی‌توان حُسن و قبح اشیاء را درک؟! چگونه گفته می‌شود حُسن و قبح بدون عامل حس و وهم و عقل و صرفاً با شهرت شناخت می‌شود؟! (همان: ۴۳۲)

در کنار هم قراردادن «حس و وهم و عقل» در کشف حسن و قبح افعال نشانگر یک عقل جسمانی است که آمیخته‌ای از این سه عنصر است. این در حالی است که کشف حسن واقعی کارها توسط عقل انجام می‌گردد و حس و خیال و واهمه صلاحیت و شایستگی کشف حسن و قبح عقلی را ندارند. شایان ذکر است معیار حُسن در اندیشه ابن تیمیه منفعت و لذت و شادی و تنعم نفس انسان است و معیار قُبْح نزد او زیان و درد و غم و رنج و عذاب نفس انسان. (همان) بدون شک این معیاری که اندیشه سلفی ذکر می‌کند مستلزم نسبی‌گرایی و عدم وجود معیاری ثابت و مطلق در گستره حسن و قبح افعال انسانی خواهد بود.

۴. مقدم ساختن نقل و شرع بر عقل: یکی از مهم‌ترین پیامدهای عقل جسمانی آن است که در صورت تعارض میان ظواهر نقلی و عقل قطعی برهانی، جانب نقل و شرع بر عقل مقدم می‌شود. از این رو ابن تیمیه منکر تأویل ظواهر کتاب و سنت بر طبق عقل قطعی است؛ زیرا شرع، معصوم از اشتباه است ولی عقل خطاپذیر و دارای لغزش‌های زیادی است. (همو، ۱۴۱۱: ۱ / ۳۱۹) شگفت آنکه



ابن تیمیه برای ترجیح شرع بر عقل از برهان عقلی کمک می‌گیرد و شکل اولی را تشکیل می‌دهد: شرع معصوم از خطاست (صغرا) و هرچه مصون از خطا باشد قابل اطمینان است (کبرا)؛ پس شرع قابل اطمینان است و این خود تناقضی آشکار است.

شکی نیست «عقل» - با همه محدودیت‌هایی که دارد - از جمله کمالاتی است که خداوند آن را به‌عنوان حجت باطنی در کنار پیامبران علیهم‌السلام به‌عنوان حجت ظاهری به انسان بخشیده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۶) علاوه بر اینکه حجیت قرآن بر حجیت ذاتی عقل استوار است؛ زیرا حجیت و اعتبار قرآن کریم از طریق برهان عقلی به اثبات می‌رسد.

۵. شناخت به خداوند بدیهی‌تر از «بدیهیات اولیه»: از آنجایی که فکر سلفی برهان عقلی و استدلال منطقی را نامعتبر می‌داند، (ابن تیمیه، بی تا: ۱۱۳)<sup>۱</sup> ناچار است برای اثبات وجود خداوند یا به قیاس تمثیل تمسک جوید و یا وجود خدا را بدیهی بداند. از آنجا که اثبات خداوند با قیاس تمثیل ناممکن است، ابن تیمیه بر بداهت وجود خداوند تأکید می‌کند و بر این باور است که شناخت خداوند از قضیه «یک، نصف دو است» و نیز قضیه «هر جسمی نمی‌تواند در آن واحد در دو مکان باشد»، بدیهی‌تر است. (همو، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۵)

بر این اساس قضیه «خداوند موجود است» از قضیه «امتناع تناقض» بدیهی‌تر به‌شمار می‌آید و این سخن ناروایی است؛ زیرا تا اصل امتناع تناقض مفروض گرفته نشود، نمی‌توان دست به هیچ نفی یا اثباتی زد.

۶. تکفیر مسلمانان: ابن تیمیه بر پایه «قیاس غایب به شاهد» که در واقع هویت عقل جسمانی دست به تکفیر مسلمانان می‌زند؛ بدین معنی که او کارهای مسلمانان مانند توسل و تبرک جستن به اولیاء الهی را به کارهای مشرکان قیاس می‌کند و چنین محاسبه می‌کند:

مسلمانان به اولیاء و پیشوایان دین توسل می‌جویند، مشرکان نیز دقیقاً همین کار را می‌کنند و به بت‌ها توسل می‌جویند.

از این رو ابن تیمیه آیات نازل شده به مشرکان را به مسلمانان تطبیق می‌دهد و حکم به کفر و شرک آنها می‌نماید و به دنبال آن جان و مال و ناموس مسلمانان را به دلیل توسل جستن به پیشوایان عظیم‌القدر دین، مباح می‌داند. به بیان دیگر در قیاس غایب بر شاهد چهار رکن وجود دارد: یک

۱. ابن تیمیه می‌گوید: «لَا يَكُونُ فِي الْقِيَاسِ الْمُنْطَقِيِّ عِلْمٌ تَحْقِيقِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ». (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۹ / ۱۸)

«شاهد» داریم که توسل به اولیاء دین است و یک «غایب» داریم که رفتار مشرکان در توسل جستن به بت‌ها است و یک جامع و قدر مشترکی داریم به نام «شرک ورزیدن و برای خدا شریک قرار دادن» و یک حکم مشترک داریم که کفر و مشرک خواندن آنها است. درحالی‌که این یک قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا مشرکان بت‌ها را می‌پرستیدند و بدون اذن خداوند آنها را واسطه قرار می‌دادند، درحالی‌که مسلمانان هیچ‌گاه اولیاء الهی را نمی‌پرستند و اعتقادی به الوهیت آنها ندارند و آنها را در طول قدرت و اراده خداوند می‌دانند نه در عرض آن؛ علاوه بر اینکه خداوند مسلمانان را به توسل به اولیاء دین و پیامبران علیهم‌السلام امر فرموده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید، وسیله‌ای برای تقرب بخدا بجوئید.  
(مائده / ۳۵)

### تحلیل «قیاس غایب به شاهد»

در اندیشه سلفی گاهی از «قیاس غایب به شاهد» به «قیاس تمثیل» تعبیر می‌شود و گاهی به «قیاس الأولی» و گاهی دیگر به «التسویه بین المتماثلین والتفریق بین المختلفین؛ یعنی یکسان انگاشتن دو موجودی که مثل و مانند هم هستند و جدا انگاشتن دو موجود مختلف»، یاد می‌شود. مهم‌ترین جلوه‌گاه عقل جسمانی قیاس تمثیل یا قیاس غایب به شاهد است که هم در آن عناصر حسی و جسمانی دخالت دارد و هم عناصر فراحسی و عقلی. در این مجال شایسته است قیاس غایب به شاهد به‌عنوان برجسته‌ترین شکل استدلال نزد سلفیه واکاوی و تحلیل شود و سپس موارد خلل و کاستی در آن تبیین گردد.

ابن تیمیه تصریح می‌کند:

انَّ جميع علوم بني آدم العقلية المحضة هي من قیاس التمثیل. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۹ / ۱۹ و ۲۰)  
به تحقیق همه دانش‌های بنی‌آدم که از سنخ علوم عقلی محض است، از نوع قیاس تمثیل است.

ابن تیمیه تصریح می‌کند آن ترازو و میزانی که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (حدید / ۲۵)

به راستی [اما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند

همان قیاس تمثیل است که اشیاء را با امور شبیه به آنها یا مخالف با آنها می‌سنجد، سپس بین متمثلین حکم به یکسانی و این‌همانی می‌کند و بین متخالفین حکم به جدایی و تمایز می‌کند. این بدان سبب است که انسان نسبت به همه موجودات خارجی شناخت حسی ندارد؛ از این‌رو امور غایب و پنهان را با قیاس به امور مشهود و آشکار آن می‌شناسد و این یک اصلی است مورد اتفاق همه عقلاء. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۲۶؛ همو، بی‌تا: ۲۸۱)

ابن تیمیه بر این باور است که حقیقت انسان بر معرفت قیاس تمثیل، سرشته شده است، زیرا این قیاس از امور فطری به‌شمار می‌آید و هنگامی که پیامبران و قرآن و سنت، مردم را به خرد و خردورزی فرامی‌خوانند، درواقع آنها را به قیاس تمثیل دعوت می‌کنند. بنابراین قرآن و سنت پر است از قیاس تمثیل به‌گونه‌ای که خداوند حقایق را در پرتو قیاس تمثیل تبیین کرده است. (همو، بی‌تا: ۳۸۱) از این‌رو قیاس تمثیل در منظومه فکری سلفیت مفید یقین است.

در این مجال شایسته است «قیاس غایب به شاهد» را از دیدگاه ابن تیمیه تعریف نماییم:

حکم یک شیء را بر شیء دیگر سرایت دادن به خاطر وجود یک جامع مشترک بین آن دو. از این‌رو ارکان قیاس تمثیل عبارتند از: ۱. فرع (مقیس) ۲. اصل (مقیس علیه) ۳. علت ۴. حکم. بر اساس قیاس غایب بر شاهد حکم یک شیء، حکم مثل و مانند اوست؛ مثلاً اگر بدانیم این آتش مشهود می‌سوزاند می‌توانیم حکم کنیم آن آتش غایب که از چشم ما پنهان است نیز می‌سوزاند؛ زیرا هر دو یک سبب مشترک دارند.<sup>۱</sup> (همو، بی‌تا: ۲۰۹؛ همو، ۱۴۱۶: ۹ / ۱۱۵)

از جمله مثال‌های فقهی برای قیاس غایب به شاهد این مثال است: ما اگر بدانیم خداوند شراب انگور را به علت آنکه ما را از یاد خدا و نماز باز می‌دارد و بین مؤمنان دشمنی و کینه می‌اندازد، حرام کرده است، سپس ببینیم نبیذ و عصاره جو و گندم نیز همین ویژگی و خصوصیت را دارد، می‌توان حکم به حرمت آنها نمود؛ زیرا علت تحریم که همان قدر مشترک است، در هر دو وجود دارد. (همو، بی‌تا: ۳۷۲)

فرآیند به‌کارگیری قیاس غایب بر شاهد نزد ابن تیمیه دارای چهار مرحله است: ۱. بررسی موارد جزئی و مشخص از میان محسوسات و امور قابل مشاهده؛ ۲. استخراج قدر مشترک و «جامع» از میان این جزئیات و نادیده‌گرفتن فارق میان آنها؛ ۳. سرایت دادن حکم از یک جزئی به جزئی دیگر

---

۱. ابن سینا درباره تعریف قیاس تمثیل می‌گوید: «هو أن ينتقل الذهن من أحد الشئین الی الحكم علی الآخر لجهه مشترکه بینهما، او اثبات الحكم فی جزئی لثبوته فی جزئی آخر مشابه له». (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱ / ۲۳۲؛ مظفر، ۱۴۲۶: ۳۱۵)

به سبب وجود قدر جامع و مشترک میان آن دو؛ ۴. در این هنگام عقل ثابت می‌کند حکمی را برای آن امر مشترک کلی و جامع و این است حقیقت قیاس تمثیل. (همان: ۲۳۴)

### ویژگی‌ها و خصوصیات «قیاس غایب بر شاهد»

شایسته است در ذیل ویژگی‌ها و مختصات قیاس غایب بر شاهد یا همان قیاس تمثیل را از منظر سلفیت تحلیل و بررسی نماییم:

ابن تیمیه بر این باور است که همه دانش‌های عقلی بنی‌آدم برخاسته از قیاس تمثیل است. (همو، ۱۴۱۶: ۹/ ۱۹)

جایز نیست هیچ حکمی را به «غایب» تعمیم دهیم مگر آنکه علم به وجود آن حکم در «شاهد» داشته باشیم. (همان: ۱۰۱)

قدر مشترک و جامع میان دو چیز باید علت و شرط و دلیل اثبات حکم برای «شاهد» باشد، تا جایز باشد تعمیم حکم به «غایب». از این رو گفته شده «تعلیق حکم بر وصف مشعر علیت است». (همو، بی تا: ۱۱۸)

ابن تیمیه قیاس را به دو گونه تقسیم می‌کند: «قیاس شمول» که همان قیاس برهانی و یقینی در منطق است و «قیاس تمثیل» که همان قیاس غایب بر شاهد است. ابن تیمیه از منطق دانانی که تلاش می‌کنند قیاس تمثیل را سبک بشمارند و قیاس شمول را بر آن ترجیح دهند، به شدت انتقاد می‌کند و ارزش معرفتی این دو را یکسان می‌داند و تصریح می‌کند این دو قیاس در حقیقت از یک جنس هستند؛ بدین معنا که اگر ماده یکی از آن دو یقینی باشد دیگری هم یقینی خواهد بود و اگر ماده یکی ظنی باشد دیگری هم ظنی می‌شود؛ زیرا اعتبار به ماده یک علم است نه به صورت آن. (همو، ۱۴۱۶: ۹/ ۲۰۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۲۰۰) از جهت صورت نیز ابن تیمیه معتقد است حد وسط در برهان همان علت و مناط و دلیل در قیاس تمثیل است؛ مانند «کل نبیذ مسکر» (صغرا) و «کل مسکر حرام» (کبرا)؛ در نتیجه: «کل نبیذ حرام». علت حرمت نبیذ از دیدگاه ابن تیمیه قیاسش به شراب انگور است که حرام است. (همو، ۱۴۱۶: ۹/ ۱۱۶)

شایان ذکر آنکه ابن تیمیه پا را از این فراتر نهاده و قیاس تمثیل را یقینی‌تر از قیاس شمول می‌داند:

انَّ قِیَاسَ التَّمْثِیلِ أَبْلَغُ فِی إِفَادَةِ الْعِلْمِ وَالْیَقِینِ مِنْ قِیَاسِ الشُّمُولِ؛ به‌طور قطع قیاس تمثیل بیشتر مفید علم و یقین است تا قیاس شمول. (همان: ۹/ ۱۹)

مجرای قیاس تمثیل از دیدگاه ابن تیمیه «محسوسات» است. (همان: ۹ / ۱۹) این مطلب برخاسته از مبانی حس‌گرایی اندیشه سلفی است.

ابن تیمیه به صحابه نسبت می‌دهد که آنها در عموم پرسش‌ها و مسائل خود به قیاس تمثیل استدلال می‌نمودند. (همو، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۵۶)

ابن تیمیه دلالت قیاس تمثیل را - اگر صحیح باشد - معادل دلالت نص شرعی می‌داند:

دلالة القیاس الصحیح توافق دلالة النصّ. (همان)

دلالت ومفاد قیاس درست و صحیح برابر است با مفاد و دلالت نص.

از سوی دیگر تأکید می‌کند هر قیاسی، چه شمولی و چه تمثیلی مخالف با نص شرعی باشد فاسد و باطل است. (همان)

از آنجا که مهم‌ترین کارکرد عقل جسمانی از دیدگاه فکر سلفی «قیاس غایب به شاهد» یا «قیاس تمثیل» است، شایسته است در این مجال به نقد و بررسی این قیاس پرداخته و ارزش معرفتی آن مورد ارزیابی قرار بگیرد.

منطق‌دانان بر این باورند که قیاس تمثیل یا «قیاس غایب بر شاهد» یقین‌آور نیست. آنها برای مدعای خویش دلایلی را ذکر می‌کنند:

۱. از کجا می‌دانیم این حکمی که ثابت می‌کنیم اساساً دارای علت و مناط و دلیل باشد؟ شاید آن حکم ثابت باشد برای موضوع از روی بداهت و بدون دلیل. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱ / ۲۳۲؛ مظفر، ۱۴۲۶: ۳۱۵)

۲. از کجا معلوم آن علت و دلیلی که برای حکم ذکر شده علت اصلی و حقیقی ثبوت حکم برای موضوع باشد؟ به بیان دیگر چه بسا «جامع» در «شاهد یا اصل» علت تاثیرگذار در حکم است، ولی در «غایب یا فرع» چنین نیست. (همان) یا ثبوت حکم در «اصل» ناشی از ویژگی و خصوصیتی است که در ماهیت آن باشد؛ از این رو جایز نیست حکم را از اصل به فرع سرایت داد. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳: ۳۹۰)

عضدالدین ایجی «قیاس غایب به شاهد» را یقین‌آور نمی‌داند؛ زیرا معتقد است چنین قیاسی نمی‌تواند معتبر باشد مگر آنکه «اصل و فرع» در شرایط حکم و رفع موانع آن مشترک باشند؛ از این رو می‌گوید:

برخی از قیاس غایب به شاهد بهره می‌جویند برای اثبات حکمی برای خداوند، پس او را قیاس می‌کنند به ممکنات به نحو قیاس فقهی (قیاس تمثیل منطقی) و نام «غایب»

را بر خدا می‌گذارند؛ پرا که او غایب و پنهان از حواس ماست. در این قیاس فقهی باید یک علت مشترک میان مقیس و مقیس علیه اثبات کرد، اما اثبات یقینی این علت مشترک بسیار کار مشکلی است؛ زیرا ممکن است خصوصیتی که در اصل (مقیس علیه) باشد شرط تحقق حکم برای اوست، یا اینکه خصوصیتی در فرع (مقیس) وجود دارد که مانع از تحقق حکم در او می‌شود؛ از این‌رو بنا بر هر دو فرض نمی‌توان یک علت مشترک میان آن غایب و شاهد یافت.<sup>۱</sup> (ایجی، ۱۳۲۵: ۲ / ۲۸)

شایان ذکر آنکه در صورت احراز علت حقیقی از کجا معلوم آن دلیل، علت منحصر به فرد و تنه‌ا علت قابل فرض باشد. شاید مجموعه‌ای از دلایل و مناطات در این حکم دخالت دارند که از چشم قیاس‌کننده پنهان است.

۳. ابن تیمیه به صراحت بیان می‌کند:

انّ جمیع علوم بني آدم العقلية المحضه هي من قیاس التمثيل. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۹ / ۱۹ و ۲۰)  
به تحقیق همه دانش‌های بنی آدم که از سنخ علوم عقلی محض است، از نوع قیاس تمثیل است.

این‌گونه افراط در دفاع از قیاس تمثیل از چند مشکل اساسی رنج می‌برد:

الف) خود این گزاره کلی که ابن تیمیه بیان می‌کند از جمله علوم محض عقلی است که از طریق قیاس تمثیل به دست نیامده است؛ لاقلاً ابن تیمیه هیچ برهان و دلیلی بر این مدعی کلی خود ذکر نکرده و مدعی بدون دلیل فاقد ارزش معرفتی است.

ب) ابن تیمیه خود در موارد متعدد ادعا می‌کند قضایای کلی یکسری تصورات و فروض ذهنی است که واقعیت خارجی ندارد و دور از فطرت و بداهت است؛<sup>۲</sup> (همو، بی‌تا: ۳۴۴ و ۳۴۵) در حالی که خود در موارد متعددی از جمله همین‌جا که می‌گوید: «انّ جمیع علوم بني آدم العقلية المحضه هي من قیاس التمثيل»، از قضیه کلیه استفاده کرده است و این تناقضی آشکار در سخن اوست. شایان ذکر آنکه مقصود ابن تیمیه از عدم تحقق کلی در خارج، حتی شامل عدم تحقق آن در ضمن افرادش نیز می‌شود، و این لازمه منطقی حس‌گرایی افراطی است.

ج) با مراجعه به آثار و نوشته‌های ابن تیمیه به خوبی مشاهده می‌شود که او در موارد فراوانی از

۱. عضد الدین ایجی در جای دیگر می‌گوید: «وهو - اي قیاس الغایب علي الشاهد - مشکل؛ لجواز كون خصوصیه

الأصل شرطاً، أو خصوصیه الفرع مانعاً» (ایجی، ۱۳۲۵: ۸ / ۴۵)

۲. ابن تیمیه می‌گوید: «وَالْكَلْبُ لَا وَجُودَ لَهُ كَلْبًا إِلَّا فِي الْأَذْهَانِ لَا فِي الْأَعْيَانِ». (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۶ / ۳۶۷)

قواعد عقلی محض - که از سنخ قیاس تمثیل نیست - بهره جسته و از آنها برای اثبات مدعیات خویش استفاده کرده است. در ذیل به نمونه‌هایی از این قواعد عقلی محض اشاره می‌شود: «فساد لازم دلالت بر فساد ملزوم می‌کند» (همو، ۱۴۱۹: ۴ / ۷ و ۸) و این همان روح قیاس استثنایی است که از فساد لازم پی به فساد و بطلان ملزوم می‌بریم. همچنین پذیرش «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»: این تیمیه در نقد انگاره تثلیث مسیحیت به این اصل عقلی محض تمسک می‌کند. (همان: ۴ / ۴۴۸) نیز «محال بودن دور و تسلسل» (همو، بی‌تا: ۷۷) «سنخیت میان علت و معلول» (همو، ۱۴۱۹: ۳ / ۲۰)، «امتناع مصادره به مطلوب» (همو، ۱۴۲۶: ۳ / ۵۶۷)، «علت نیاز معلول به علت امکان و حدوث با هم است» (همو، بی‌تا: ۳۴۶)، «ثبوت چیزی برای چیز دیگر فرع بر تحقق مثبت له است» (همو، ۱۴۲۶: ۴ / ۱۱۰)، «عدم علم به معنای علم به عدم نیست» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۰۰) «تحصیل حاصل ممتنع است»، (همان: ۶۱) «دهنده هر کمالی باید واجد آن باشد» (همان: ۱۴۷) و دیگر قواعد عقلی محض که به هیچ عنوان نمی‌توان آنها را برگرفته از قیاس تمثیل دانست. این قواعد عقلی محض و ده‌ها قاعده دیگر عقلی که ابن تیمیه در خلال نوشته‌های خود به آنها استناد می‌کند، هیچ ارتباطی به «عقل جسمانی» آمیخته با تخیل و وهم ندارد و این موارد در حقیقت پاسخ نقضی برای نفی عقل جسمانی در اندیشه ابن تیمیه به‌شمار می‌آید.

### سنجش و ارزیابی «عقل جسمانی»

پس از تبیین عقل جسمانی از دیدگاه ابن تیمیه و بیان لوازم و پیامدهای آن، در این مجال شایسته است دیدگاه او مورد ارزیابی و نقد قرار بگیرد:

۱. مهمترین اشکال اساسی که دیدگاه «عقل جسمانی» از آن رنج می‌برد مبانی معرفت‌شناسی حس‌گرا و منحصر کردن منابع شناخت در محسوس و متخیل است. ابن تیمیه تصریح می‌کند «هر آنچه با حواس پنجگانه شناخته نشود معدوم است» (همو، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۲۹)؛ این در حالی است که خود این گزاره را نمی‌توان از راه حواس پنج‌گانه به‌دست آورد؛ پس باید طبق دیدگاه ابن تیمیه آن را معدوم پنداشت.

۲. دیگر اشکال نظریه «عقل جسمانی» خودشکن بودن و خودمتناقض بودن آن است؛ زیرا خود این نظریه و تحلیل شاخصه‌ها و کارکردهای آن از طریق عقل جسمانی استنتاج نشده است، بلکه عقل تحلیلی محض است که می‌تواند در همه علوم عقلی، نظریه «عقل جسمانی» را بنا نهد. از این‌رو خود نظریه عقل جسمانی برخاسته از عقل جسمانی نیست.

۳. نقد دیگری که متوجه منظومه فکری ابن تیمیه به عنوان نظریه‌پرداز سلفیه وارد است، عدم انسجام و سازگاری میان عناصر و اجزای این منظومه است؛ بدین معنی که ابن تیمیه از یک سو معرفت را منحصر در حس و خیال و وهم می‌کند و بر همین پایه «عقل جسمانی» را مطرح می‌کند و از سوی دیگر نوشته علمی ابن تیمیه پر است از استدلال به براهین منطقی و عقلی محض که هیچ پیوندی با قیاس غایب به شاهد و یا قیاس تمثیل ندارد؛ مانند استناد به شکل اول (همو، بی‌تا: ۲۹۷) و موارد دیگری که ذکر آن گذشت و این تناقضی آشکار در سخنان اوست.

۴. درهم‌ریختگی مرزهای معرفتی و عدم رعایت حدود و ثغور مراتب شناخت از دیگر اشکالات عقل جسمانی است. بدون شک شناخت حسی متمایز از شناخت خیالی و وهمی و شناخت عقلی است؛ نظریه عقل جسمانی مرزها و حدود میان این مراتب مختلف شناخت را برداشته و یک آمیزه‌ای از حس و خیال و وهم و عقل پیشنهاد می‌دهد و این ریشه در مبانی حس‌گرایی ابن تیمیه دارد که تلاش می‌کند عقل و خرد انسان را پیرو شناخت حسی او قرار دهد.

۵. خود ابن تیمیه اذعان دارد «فساد لازم دلالت بر فساد ملزوم می‌کند» (همو، ۱۴۱۹: ۴ / ۷ و ۸)؛ بر همین اساس نظریه عقل جسمانی لوازم فاسد و باطلی دارد که مستلزم فساد خود نظریه (ملزوم) می‌شود. از مهم‌ترین این پیامدها و لوازم فاسد جسم‌انگاری خداوند و تجسیم اوست. اثبات آثار جسمانی برای خدا مانند جدایی از مخلوقات و استقرار در عرش و دیدن او در دنیا و آخرت مستلزم ترکیب، تغییرپذیری، محدودیت و دیگر صفات جسمانی است. همچنین مهم‌ترین خروجی عقل جسمانی «قیاس تمثیل» یا «قیاس غایب به شاهد» است که از سست‌ترین قالب‌های استدلال است؛ زیرا یقین‌بخش نیست، بلکه مفید ظن و گمان است.

۶. شگفت‌انگیز است که ابن تیمیه «قیاس تمثیل» را برترین استدلال دانسته و آن را امری فطری می‌شمارد و ادعاء می‌کند این شکل از استدلال در قرآن و سنت و سخنان صحابه فراوان دیده می‌شود؛ درحالی‌که این مطلب خلاف واقع است. براهینی که در کتاب و سنت ذکر شده هیچ ارتباطی با قیاس غایب به شاهد ندارد.

۷. تحقیر برهان عقلی و برتر دانستن قیاس تمثیل بر قیاس شمول یا همان برهان منطقی (همو، ۱۴۱۶: ۹ / ۱۸) و نفی دانش منطقی و فلسفه و جاهل و گمراه دانستن فلاسفه (همو، ۱۴۱۹: ۵ / ۳۵) و همو، بی‌تا: ۱۹۸) از دیگر اشکالاتی است که دیدگاه ابن تیمیه از آن رنج می‌برد.

## نتیجه

مبنای معرفت‌شناسی سلفیت به‌ویژه ابن تیمیه یک مبنای حس‌گرا و حس‌محور است؛ از این رو



ابن تیمیه هر امر غیر محسوس و غیر متخیل را معدوم می‌پندارد. بر همین اساس خداشناسی و الاهیات سلفیت یک خداشناسی حس‌گرایانه است؛ زیرا خدایی که ابن تیمیه معرفی می‌کند یک خدای انسان‌گونه و جسمانی است که با چشم مادی دیده می‌شود و جدای از بندگان در آسمان هفتم جای دارد و دارای نزول و صعود فیزیکی است.

عقلانیتی که ابن تیمیه پیشنهاد می‌کند برگرفته از همین حس‌گرایی افراطی است که از او به «عقل جسمانی» تعبیر می‌کند. این عقل جسمانی آمیخته با ادراک حسی و خیالی است و نه یک عقلانیت تجربیدی و برهانی که مبتنی بر موازین منطقی باشد. مهم‌ترین تجلی و تبلور عقل جسمانی در «قیاس غایب به شاهد» یا «قیاس تمثیل» است. ابن تیمیه تأکید دارد این قیاس غایب به شاهد یک امری فطری است که خداوند در سرشت هر انسانی به ودیعه نهاده است و کتاب و سنت پر است از این گونه استدلال. مهم‌ترین اشکالی که قیاس تمثیل از آن رنج می‌برد ظنی بودن و فقدان خصلت یقین‌بخشی است.

عقل جسمانی پیامدهای نادرست و باطلی را به دنبال دارد مانند جسم‌انگاری خداوند، نص‌گرایی افراطی، نفی برهان عقلی و تحقیر دانش فلسفه و منطق، تکفیر و مشرک دانستن مسلمانان و غیره. شگفت از ابن تیمیه که تنها راه شناخت عقلی را قیاس تمثیل می‌داند ولی در موارد گوناگونی به‌ویژه هنگامی که به مصاف نقد انگاره‌های مسیحیت به‌ویژه تثلیث می‌رود، از عقل برهانی و فلسفی بسیار کمک گرفته و گویی یک فیلسوف منطقدان مسلط است که در این میدان وارد شده است.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن‌ابی‌یعلی، محمد بن محمد، ۱۴۱۹، *طبقات الحنابلة*، المحقق: محمد حامد الفقی، بیروت، دار المعرفه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم الحرانی، بی‌تا، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دار المعرفه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، طهران، انتشارات جامعه طهران.
- المظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ ق، *المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ایچی، السید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین النعسانی، قم، الناشر: الشریف الرضی.
- تقی‌الدین، ابن تیمیه، ۱۴۱۵، *بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة و القرامطة و الباطنية*، المدینة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم.

- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤٠٣، *الاستقامه*، تحقیق محمد رشاد سالم، المدینه المنوره، جامعه الإمام محمد بن سعود.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤٠٨، *الفتاوی الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، المملكة العربیه السعودیه، مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشريف.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤١١، *درع تعارض العقل والنقل*، تحقیق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربیه السعودیه، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤١٦، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدینه النبویه، المملكة العربیه السعودیه، مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشريف.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤١٩، *اقتضاء الصراط المستقیم*، دراسه و تحقیق: ناصر عبدالکریم العقل، بیروت، دار عالم الکتب.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤١٩، *الجواب الصحیح لمن بدل دین المسيح*، تحقیق: علی بن حسن عبدالعزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، المملكة العربیه السعودیه، دار العاصمه.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤٢١، *التدمریه: تحقیق الإثبات للأسماء والصفات وحقیقه الجمع بین القدر والشرع*، تحقیق د. محمد بن عوده السعوی، الرياض، مکتبه العیبکان.
- تقی الدین، ابن تیمیه، ١٤٢٦، *بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه*، المدینه النبویه، المملكة العربیه السعودیه، مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشريف.
- سلیمان امیری، عسکری، ١٣٩٣، *المنطق الصدرائی*، قم، المجمع العالی للحکمه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، شرح أصول الکافی، تحقیق محمد خواجه، تهران، مؤسسه الأبحاث الثقافیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ١٤٠٧، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ١٣٧٧، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی