

معرفت عقلی در پارادایم سلفی‌گری

محمدباقر پورامینی*

چکیده

عقل به عنوان یک قوه ادراکی، توان درک حقایق را به نحو کلی داراست و با فهم عقلانی می‌توان به شناخت و ادراک مفاهیم کلی دست یافت. معرفت عقلی معرفتی اصیل، معتبر و قابل استناد است و عقل منبعی برای کسب معارف دینی شمرده می‌شود. عقل در کنار کتاب و سنت قطعیه، حجت معتبر بوده، قادر است به معرفت راستین دست یابد و حقایق هستی را کشف کند؛ لیکن معماران مکتب سلفی با عرض دانستن عقل و انکار جوهریت آن، معقول بودن را یک صفت غیر لازم به شمار آورده، ضمن توصیف عقل به عنوان یک غریزه، آن را عنصر مستقل در فهم حقایق باور ندارند و جایگاه مدرک کلیات بودن عقل را تنزل داده، آن را با حس و خیال همسان می‌داند و عقل صریح مورد پذیرش ایشان یک عقل حسی خواهد بود. در پارادایم سلفی‌گری محور نقل است و عقل حجیت نیست و قابلیت پیروی ندارد و به وقت تعارض شرع و عقل، تقدیم شرع واجب است؛ در حالی که بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین مانند اثبات خدا، اوصاف و افعال الهی از سنخ مسائل عقلی است. واژگان کلیدی: عقل، معرفت عقلی، کلام شیعه، سلفی‌گری، ابن تیمیه.

۱۱۱

دین

معرفت عقلی در پارادایم سلفی‌گری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

pouramini47@yahoo.com

* استادیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۹/۰۷/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۲۰

مقدمه

معرفت عقلی معرفتی اصیل، معتبر و قابل استناد است و عقل انسان می‌تواند به معرفت راستین دست یابد و حقایق هستی را کشف کند. اصولاً بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین از سنخ مسائل عقلی است و عدم توجه به جایگاه عقل در فهم دین و آموزه‌های آن، به لغویت این گونه آموزه‌ها می‌انجامد؛ هرچند نگره‌هایی در مکتب شیعه و سنی اعتبار آن را نفی می‌کنند و بر محوریت دلیل نقلی یا اخبار دیگران - که در معرفت‌شناسی معاصر «گواهی» نامیده می‌شود - به عنوان راه متعارف برای دستیابی به معرفت تکیه دارند.

عقل یکی از راه‌های معرفت است و اصطلاح عقل و بخصوص عقل نظری در معرفت‌شناسی به معنای قوه و نیرویی ادراکی است که با آن می‌توان واقعیات را به نحو کلی درک کرد و به شناخت آنها دست یافت؛ به عبارتی انسان نیروی ویژه‌ای به نام عقل دارد که ادراک مفاهیم کلی، تعریف و استدلال از جمله شئون یا کارکردهای آن است؛ از این رو عقل در معرفت‌شناسی بیشتر به معنای ادراک عقلی به کار می‌رود و با فهم عقلانی می‌توان به شناخت و ادراک مفاهیم کلی دست یافت (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۷).

درک مفاهیم کلی از توان بیشتر ابزارهای معرفت‌بخش چون حس بیرون است و از این رو این ویژگی از مهم‌ترین کارکردهای معرفت عقلی به شمار می‌آید؛ افزون بر آن، نقش عقل در تعریف مفاهیم و تحلیل یا تجربه ذهنی، سنجش یا مقایسه، ساختن قضایا به‌ویژه قضایای کلی و اقامه استدلال انکارناپذیر است. استدلال یا استنتاج به عنوان مهم‌ترین کارکرد عقل، نوعی زایش فکری یا تولید ذهنی است که با چیدن چند قضیه معلوم و مرتبط در کنار هم به دست می‌آید. این گونه قضایا که «مقدمات» استدلال نامیده می‌شوند، به نتیجه ویژه‌ای رهنمون می‌شوند. با استدلال گزاره جدید پدید می‌آید که می‌توان معرفت خود را درباره هستی و واقعیات گسترش داد (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳-۱۷۶ و ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۰). از این رو معرفت عقلی معرفتی معتبر و قابل استناد است و

عقل انسان قادر است به معرفت راستین دست یابد و حقایق هستی را کشف کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۵۲)؛ هرچند نگره‌هایی در مکتب شیعه و یا سنی به‌خصوص در میان سلفیان، به این جایگاه باور ندارند (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹). پارادایم سلفی‌گری که به مثابه یک مکتب کلامی در جهان اسلام تلقی می‌شود، ابزارهای معرفت بخش را در نقل (کتاب و سنت) و حس منحصر کرده، نگاه متفاوت به معرفت عقلی و اعتبار آن دارند که بررسی و نقد دیدگاه آنان، مسئله اصلی این نوشتار است.

سلفی‌گری به مثابه یک مکتب اعتقادی ریشه در جهت‌گیری اصحاب حدیث و دعوت/احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ق) دارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹) و در دو سده اخیر نیز به صورت خاص بر باورهای ابن تیمیه استوار است. تقی‌الدین/احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه حرانی (۶۶۰-۷۲۸ق) از چهره‌های تأثیرگذار سلفی است که دیدگاه‌های اعتقادی او محور شکل‌گیری جریان‌های سلفی در دو سده اخیر گردید. ابن تیمیه تأکید فراوانی بر تبعیت از مذهب سلف داشت (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص ۴۶).

سلف در اصطلاح به سه گروه صحابه، تابعین و اتباع تابعین اطلاق می‌شود و در دیدگاه اندیشه‌وران سلفی، جایگاه مرجعیت سلف مورد پذیرش است (همو، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۵۸) و سلفی کسی است که بر مذهب سلف باشد و از راه و حرکتشان در زمینه ایمان و اعتقاد، پیروی کند (ذهبی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱)؛ از این رو «سلفیه» را مجموعه‌ای از مسلمانان می‌شمارند که راه انتخابی آنان، راهی است که صحابه و تابعین و اتباع آنان در پیروی از کتاب و سنت پیموده‌اند (القوسی، ۱۴۲۲، ص ۴۱/صالح بن عبدالله، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۵). پافشاری/ابن تیمیه به سلف به گونه‌ای است که تنها راه وصول به مذهب سلف پیروی از مذهب/ابن تیمیه دانسته شده است (مقبول احمد، ۱۴۱۶، ص ۶۶۰). او که وامدار روش نقل‌گرایانه، ظاهرگرایانه و خردستیز حشویه، اهل حدیث و حنابله است، رویکرد ستیز با معرفت عقلی در تمامی آثار او به چشم می‌خورد. همو با دانش و اهل

منطق، فلسفه، عرفان و کلام به شدت مخالف بود و تنها اصحاب حدیث و بزرگان حنابله را اهل نظر و به تعبیر خود «حذاق النظر» و «فُحُولُ النُّظَار» می خواند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۳۲۸ و ج ۶، ص ۲۴۷) و بر همه حکما و متکلمان اسلام می تاخت. به باور وی سلف «اهل الکلام» را مذمت کرده، آنان را اهل شبهات می دانستند (همو، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۲۱). ابن تیمیه پیچ و خم های عقل را سبب گمراهی عقل گرایانی شمرده که به مباحثی همچون «النظر و الدلیل و العلم»، «ان النظر یوجب العلم» و «ان النظر واجب» در کتاب هایشان می پردازند (همو، [بی تا الف]، ص ۱۷۹). معمار تفکر سلفی متکلمان را اهل بدعت می دانست و معتقد بود فیلسوفان و متکلمان، حقیقتی را ثابت نکرده اند و اصول بنیاد نهاده شده از سوی آنان در تضاد با حقیقت است (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۶۰).

در بسیاری از آثاری که به نقد تفکر سلفی اختصاص دارد، بررسی انتقادی مبانی معرفت شناختی سلفی گری مغفول واقع شده است و در خصوص معرفت عقلی تکنگاره های جدید ناظر به مباحثی چون نقد و بررسی جایگاه عقل نزد سلفیه، نسبت عقل و دین نزد سلفیان و بررسی تطبیقی جایگاه عقل در دین از دیدگاه ابن تیمیه و برخی عالمان عقل گرا و مخالف عقل شیعی است؛ لیکن تمرکز بر نقد و بررسی اندیشه سلفی درباره عقل از منظر معرفت شناسی نقطه امتیاز این نوشتار است. در باب ضرورت این بحث نیز می توان بدین نکته اشاره نمود که روش نقل گرایانه مکتب سلفی که احیای روش ظاهرگرایانه و خردستیزانه اهل حدیث و حنابله افراطی است، بزرگترین آسیب معرفتی و عملکردی را در میان اندیشمندان سلفی به جای گذاشته، زمینه کج فهمی و انحراف در اندیشه و رفتار پیروان خود را فراهم آورده است.

در این نوشتار معرفت عقلی در پارادایم سلفی گری در سه محور «ماهیت عقل» و «اعتبار معرفت عقلی» و «نسبت معرفت عقلی و معرفت نقلی» تحلیل انتقادی می شود.

الف) ماهیت عقل

در مکتب سلفی عقل تعریف مشخصی ندارد و گاه لفظ «عقل» را ساخته متکلمان و فلاسفه می دانند و بر این باورند هیچ نصی درباره عقل نیامده است (فالح، ۱۴۱۷،

ص ۲۸۴). آنان حتی احادیث وارده در باب عقل و فضیلت آن را نیز موضوع و کذب دانسته (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ص ۳۳۶/ ابن قیم، ۱۳۹۰، ص ۶۶)، آن را فاقد حجیت می‌دانند (البانی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۶) و عقل به‌کاررفته در قرآن را غیر از عقل فلسفی می‌دانند (کتانی، ۱۴۲۱، ص ۲۶۷).

/ابن تیمیه ضمن انکار جوهر بودن عقل، مدعی است عقل در لغت مسلمانان، همان عرض است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ص ۳۳۸) که بر نفس انسانی عارض گردیده است. وی عقل را به عنوان جوهر مجرد قائم به ذات را به شدت نفی می‌کند (همو، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۲۸). او با فروکاستن ماهیت عقل در حدّ یک «غریزه»، معقول بودن را یک صفت غیر لازم برای اشیا به شمار می‌آورد و در توضیح آن، عقل را به عنوان قوه‌ای دانسته که انسان با آن تعقل می‌نماید و این قوه در انسان مانند قوای طبیعی سایر موجودات است (همو، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۲۸۷ و ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۲۲۲).

/ابن تیمیه عقل و قیاس را یکسان می‌انگارد و با بیان این جمله که «عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ الْعَقْلِيَّةِ الْمَحْضَةُ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمَثِيلِ» تمامی دانش‌های بشری از سنخ علوم عقلی محض را از نوع قیاس تمثیل می‌شمارد (همو، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۲۰) و مدعی است قیاس تمثیل - که از آن به قیاس غایب به شاهد تعبیر می‌شود- اشیا 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 این رو امور غایب و پنهان را با قیاس به امور آشکار می‌شناسد (همو، ۱۴۲۴، ص ۲۸۱). /ابن تیمیه ضمن تقسیم قیاس تمثیل به حق و باطل، بر این باور است مؤمن نباید ایمان خود را با قیاس‌های فاسد از بین ببرد و نابود کند. چون این قیاس‌ها جهل، خیال، وهم و ذوقیات شیطانی است که نزد عقل‌گرایان و عرفا به عنوان حق جلوه کرده است (همو، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۲۵۵-۲۵۶).

نقد و بررسی

۱. عقل در روایات فریقین جایگاه ویژه‌ای دارد؛ آن گونه که آفرینش عقل اعظم از

آفرینش عرش است (العسقلانی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۱۱۹) و از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است که «أول ما خلق الله العقل» (العراقی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۹۹). در روایات، عقل قوه‌ای است که معیار تکلیف و ملاک امتیاز انسان از حیوان است؛ به این معنا که انسان به وسیله عقل قابلیت رشد و شکوفایی و استعداد رسیدن به کمالات انسانی را پیدا می‌کند (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۷). هرچند واژه «عقل» در قرآن نیامده، مشتقات و مترادف‌های آن به کار برده شده است و عقل مصدری و اندیشیدن و آثار تعقل ستوده شده و از فرجام ناپسند به کارنبردن عقل یاد شده است. قرآن از تعبیرهایی چون «لب»، «حجر»، «احلام» و «نُهی» به معنای معروف عقل سخن به میان می‌آورد که بر وجود نیرویی قدسی و قوه‌ای از قوای نفس در انسان گواهی می‌دهد که در لغت و عرف و احادیث بدان «عقل» می‌گویند (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

۲. لازمه عرض دانستن عقل آن است که مانند سایر اعراض همچون سیاهی و سفیدی در پیدایش خود باید در موضوعی یافت شود و بدون معروضش قوام ندارد؛ در حالی که حکما و متکلمان، عقل را جوهری مجرد و غیر مادی و بسیط می‌دانند که در ذاتش ماده‌ای وجود ندارد و در مقام انجام کارها نیز به ماده احتیاج ندارد. عقل در پیدایش خود وابسته به آن نیست که در موضوعی یافت شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۹). کندی عقل را جوهر بسیطی می‌داند که مدرک حقایق اشیاست (کندی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵). البته مفهوم عقل در فلسفه که یکی از جواهر پنج‌گانه به شمار می‌آید، با مفهوم به‌کاررفته در معرفت‌شناسی متفاوت است. کاربرد عقل در معرفت‌شناسی در دو معنا رایج و متداول است؛ نیروی ادراکی ویژه نفس ناطقه و نفس ادراک عقلی که محصول نیروی ادراکی است (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۶۵).

۳. یکسان‌انگاری عقل و غریزه بر خلاف نگاه لغت‌شناسان است. این گروه مرجع، در تعریف عقل چنین بیان می‌دارند که «العقل ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها...» (مصطفی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۶۱۷). بدیهی است عقل در بررسی پدیده‌ها به صورت روشمند و مختار عمل می‌کند؛ لیکن تأثیر غریزه به صورت یک رفتار معین در خارج تبلور

می‌یابد؛ لیکن با عرض دانستن عقل، گزینه بودن آن امری ممکن است؛ زیرا گزینه از مقوله عرض بوده و انسان امور زندگی خود را به وسیله آن تأمین می‌کند. لازمه مدعای ابن تیمیه این است که انسان در نظر او تا سر حد یک حیوان انحطاط یافته و مانند وحوش و خزندگان زندگی خود را از طریق گزینه ادامه می‌دهد. گزینه نوعی راهنمایی است که حیوانات از طریق آن به زندگی خود ادامه می‌دهند؛ حال آنکه در نظر بزرگان اندیشه، آنچه انسان را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد، عقل است و با فروکاستن عقل در حد گزینه، کار اصلی آن نیز که درک کلیات است، زیر سؤال می‌رود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳). پرواضح است که وقتی عقل به عنوان یک گزینه مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد، ابهام مسئله بیشتر شده، پرسش‌های بسیاری به دنبال خواهد داشت.

۴/ ابن تیمیه به قیاس شمول (که به قیاس برهانی و یقینی در منطق معروف است) سخت می‌تازد و ارزش معرفتی آن را با قیاس تمثیل یکسان می‌داند و تصریح می‌کند این دو قیاس در حقیقت از یک جنس هستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۲۰)؛ لکن همسانی عقل و قیاس تمثیل بدون توجه به معانی قیاس نیز نوعی مغالطه است. قیاس شمول و منطقی نوعی استدلال و استنتاج غیر مباشر است که ذیل ادله عقلیه می‌گنجد. این قیاس مرکب از مقدمات یقینی است که ذاتاً نتیجه یقینی به دست می‌دهد. ضمناً این نوع قیاس با قیاس تمثیل که از ادله قطعی نیست، متمایز است. منطقیان سیر از جزئی به جزئی را تمثیل می‌نامند و چنین قیاسی مفید یقین نیست و چون در حد ارائه یک احتمال است، ارزش علمی ندارد. ابوحنفیه در فقه از این دلیل برای سرایت دادن حکم از موضوعی به موضوعی دیگر به ظنی مشترک بین این دو بهره می‌جوید (جناتی، ۱۳۶۷، ص ۳۶۵). همچنین این تعبیر ابن تیمیه که مجرای قیاس تمثیل محسوسات هستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۹) نیز نشان از حس‌گرایی اوست.

ب) اعتبار معرفت عقلی

در مکتب سلفی عقل در درک معارف دینی محدود است و نمی‌تواند عنصر مستقل در فهم حقایق باشد و ابزارهای معرفت بخش را در نقل (کتاب و سنت) و حس منحصر

کرده‌اند (همو، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۲۱). سلفیون با صراحت عقل را مصدر و منبع اصول دین و شریعت تلقی نمی‌کنند؛ گرچه اذعان دارند دلیل عقلی با دلیل شرعی سمعی در بسیاری از موارد تقارن دارند (الغفیس، [بی تا]، ج ۷، ص ۱۰).

ابن تیمیه معرفت عقل را نسبی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۴۴ / ر.ک: ابوشیخی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۵) و در نگاه او ممکن است یک امر عقلی باطل شناخته شود و در عین حال برخی از معقولات دیگر حق به شمار آید (همان، ص ۹۱). وی اذعان دارد که عقل ضعیف و عاجز است و شبهات بسیاری بر آن چیره می‌شود و این خرابی‌ها سبب اضطراب عقلا شده است (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸۷).

چهره محوری تفکر سلفی مدعی بود در شریعت و از سوی خدا، کسی به پیروی از «نظر و استدلال» مأمور نشده است و اثبات خالق با نظر، ویژه اهل کلام است (همو، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۳۲۸). همو تأکید داشت درون این دو کتاب و سنت، دلایل عقلی و برهانی یقینی وجود دارد و باید به همان بسنده نمود (همو، [بی تا الف]، ص ۱۷۹). او با استدلال‌های عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف بود و عقل را فقط در جایی معتبر می‌دانست که با قرآن و حدیث معارض نباشد و این معنا را بارها در آثار خود گوشزد کرده است. همو مدعی است حتی در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی دلایل عقلی بیان می‌کند (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۸۵).

ابن تیمیه «عقل صریح» را می‌پذیرفت؛ لیکن تبیین درستی از آن نداشت، گرچه ملاک چنین عقلی را موافقت با نص و عدم معارضه با شرع می‌دانست (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۴۷) و در نگاه او در این صورت حکم به شرع و بیان باز می‌گردد و عقل بی‌معنا خواهد بود. عقیده او در عنوان یکی از آثارش به نام «موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول» آمده است؛ همو معتقد است آنچه با عقل صریح مخالفت کند، باطل است؛ البته در کتاب و سنت هیچ امر باطلی وجود ندارد، و لکن در آنها الفاظی وجود دارد که بعضی از مردم معنایشان را نمی‌فهمند یا از آنها معنای باطلی می‌فهمند که این اشکال به

مردم بر می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۴۹۰).

نقد و بررسی

۱. دیدگاه سلفیان در عدم اعتبار عقل، بر خلاف دیدگاه غالب متکلمان اهل سنت است. *ابوحامد غزالی* عقل را منبع مهمی در تشریح اسلامی می‌داند (غزالی، ج ۱، ص ۱۲۷). دوری از معرفت عقلی و تأکید بر نقل و معنای ظاهری موجود در آیات و روایات، انحراف در فهم را در پی داشته؛ به‌خصوص در فهم صفات خبری به تجسیم و تشبیه خدا می‌انجامد.

۲. عقل یک قوه ادراکی است که با آن می‌توان حقایق را به نحو کلی درک کرد و با فهم عقلانی به شناخت و ادراک مفاهیم کلی دست یافت (حسین‌زاده ۱۳۸۶، ص ۷)؛ از این رو نمی‌توان مدرکات را در کتاب و سنت منحصر نمود، بلکه عقل در کنار آن دو، حجت معتبر است که به هر یک از آنها می‌توان اعتماد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۴۱). متکلمان عقل را یکی از ابزارهای معرفتی انسان دانسته، بر حجیت آن تأکید می‌کنند؛ آن‌سان که با کمک عقل، به تبیین مسائل کلامی می‌پردازند (حلی، ۱۴۲۶، ص ۸۷ و ۱۹۸۲، ص ۵۱).

۳. نسبی بودن معرفت عقلی در نگاه *ابن تیمیه* محل تأمل است؛ زیرا قواعد عقلی اگر درست بیان شود، مطلق است و نمی‌توان به نسبی بودن آن باور داشت. اصولاً در مورد شناخت نسبی یا مطلق، باید بین موارد حسی و تجربی با موارد عقلی تفاوت گذاشت؛ در امور حسی و تجربی نمی‌توان معرفت مطلق و همیشگی پیدا کرد؛ زیرا احتمال خطا در آن وجود دارد یا ممکن است مورد نقضی برای آن یافت شود؛ لیکن در امور عقلی این گونه نیست و نمی‌توان نسبت معرفت را در امور عقلی پذیرفت؛ بلکه بر خلاف باور *ابن تیمیه*، در امور کلی عقلی معرفت انسان مطلق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۲ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۳۶).

۴. باطل شمردن برخی معقولات و حق شمردن برخی معقولات دیگر در نگاه *ابن تیمیه* اشتباه است؛ زیرا تعقل ادراک همراه با سلامت فطرت است. امکان خطا بودن آنچه مردم

یک امر عقلی می‌نامند، وجود دارد؛ لیکن نمی‌توان بر این امر ملتزم شد که آنچه در واقع معقول است نیز خطا و صواب برای آن متصور است. عقل حقیقتی خطاناپذیر است و از مجموع آیات فراوانی همچون «افلاتعقلون» (بقره: ۴۴ و ۷۶/ اعراف: ۱۶۹) که همگان را به تعقل و تفکر فرا می‌خواند، به‌خوبی معلوم می‌شود که عقل از خطا مصون بوده، هرگز خطا نمی‌کند؛ اما کسانی که از طریق استدلال عقل می‌خواهند به واقعیت برسند، ممکن است بر اثر نادرستی برخی مقدمات استدلال یا رعایت نکردن ضوابط استدلال‌های عقلی دچار اشتباه شوند، البته این نکته به معنای اشتباه عقل نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۴). / بن‌تیمیه بین مقام ثبوت و اثبات خلط کرده، معقولات نفس‌الامری را با آنچه مردم آن را معقولات می‌خوانند، یک چیز شمرده است؛ زیرا خطا و صواب داشتن آنچه مردم آن را عقلیات می‌نامند، غیر از آن است که معقولات در واقع و نفس‌الامر دارای خطا و صواب بوده باشند.

۵. پذیرش استدلال‌های عقلی درون قرآن و حدیث و نفی استدلال‌های عقلی فرای آن دو که از سوی سلیفون عنوان می‌شود (ابن تیمیه، [بی تا الف]، ص ۱۷۹)، تفکیکی ناموجه است؛ زیرا عقل یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت است و وقتی از حجیت عقل به مثابه منبع شناخت در حوزه عقاید یاد می‌شود، عقل وجود خدا، نبوت، معاد و حقانیت دین را اثبات می‌کند و تنها برهان عقلی استدلالی بر اثبات آنها، کارآمد و حجت است (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۸۵). متلکمان ضمن توجه به اعتبار و کارکرد عقل در مسائلی که اثبات وحی و دلیل نقلی متوقف بر آنهاست، برای موضوعاتی چون وجوب نظر، اثبات صانع، صفات الهی، ضرورت نبوت، لزوم وجود امام و عصمت انبیا دلیل عقلی اقامه می‌نمایند (سلیمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹-۱۶۰).

۶. بن‌تیمیه عقل صریح و خالص را با اقوال حکما و متکلمان مخالف می‌دانست، (ابن تیمیه، ۱۳۷۴، ص ۳۶۲). گویا عقل صریح در نگاه او با حس و خیال، نزدیکی دارد. او مدعی است «معقولات بر خلاف احکام حسّی 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 این رو صحیح نیست کسی بگوید: با علم و عقل اموری را می‌توان شناخت که با حس محال است شناخته شود» (همو، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۶۳).

۷. تأکید ویژه/بن‌تیمیه بر حس ظاهری و باطنی و این سخن وی که «هر آنچه عقل از افعال خداوند متعال درک می‌کند، حس و خیال هم آن را درک می‌کند» (همان) و این مدعا که «هر آنچه با حواس پنج‌گانه شناخته نشود، معدوم است» (همان، ج ۱، ص ۲۲۹)، گستره فعالیت عقل را در محسوسات منحصر می‌سازد؛ در حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی از جمله خیال مدرک مفاهیم و صور جزئی است. همچنین تکیه بر ادراک حسی و نفی ادراک عقلی، عجز در فهم صفات خبری و تفسیر غلط از آن آیات را در پی دارد. /بن‌تیمیه اذعان دارد که مذهب سلف در صفات، اثبات فوقیت، تحتیت، استوای بر عرش، صورت و دست است و موصوف به این صفات چیزی جز جسم نیست؛ اما نه مانند سایر اجسام (همان، ص ۳۳۱)؛ در حالی که به مقتضای عقل اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمره صفات سلبی به شمار آورد. متکلمان نیز رؤیت حسی خداوند را ناممکن می‌دانند و این صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد، تأویل کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۵/ نووی، [بی‌تا]، ج ۳، جزء ۵، ص ۲۴).

ج) نسبت معرفت عقلی و معرفت نقلی

نقل، گواهی یا اخبار دیگران یکی از ابزارهای معرفتی است و از طریق گفته‌ها یا نوشته‌های دیگران، بسیاری از معرفت‌های نقلی را می‌توان موجه ساخت و بر مفادشان صحه گذاشت. نقش این منبع گسترده است و بسیار پیش می‌آید که دلیل نقلی نه در خود گفته‌ها و نوشته‌های دیگران، بلکه درباره استناد به آنها به کار می‌رود (حسین‌زاده، ۱۳۹۶ش، ص ۱۸۳).

محوریت معرفت نقلی مهم‌ترین منهج سلفیون است که ظاهر کتاب و سنت را شرع دانسته، نسبت به تقدیم شرع بر عقل اصرار دارد، با این استدلال «العقل مصدق للشرع

فی کل ما أخبر به، والشرع لم یصدق العقل فی کل ما أخبر به» (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۳۱). در نگاه آنان عقل اصل و اساس ثبوت شرع نبوده و چیزی نیز ندارد که به نقل و سمع اعطا کند؛ چون عقل‌ها متحد نبوده، با اختلاف و اضطراب آمیخته است و در میان آنها بین بالذات وجود ندارد و تقدم عقل بر نقل موجب می‌شود که مردم به گمراهی کشیده شوند و به راهی قدم گذارند که پایان آن ناپیداست و لذا نمی‌تواند بر شرع مقدم شود (همان، ص ۸۸). سلفیان عقل را در مقایسه با حدیث، همانند شخص عامی مقلد در مقابل امام مجتهد، بلکه پایین‌تر از آن دانسته، بر این نکته اصرار دارند که عقل قابلیت پیروی ندارد و فقط باید سراغ نقل رفت؛ چون عقل راهی به سوی فهم عوالم بالا را ندارد؛ لذا فهم آن هیچ‌گاه نمی‌تواند با نقل تعارض کند، بلکه عقلی مورد قبول است که همیشه در خدمت تفسیر وحی باشد، و الا آن عقل، عقل یونانی است که جز بدعت‌گذاری کار دیگری انجام نمی‌دهد. / ابن تیمیه بر این باور است عقل در تعارض با نقل رنگ می‌بازد با این نگاه که خطای در شرع (نقل) در حد صفر است؛ لذا باید به عقل شک کرد و در مقدمات آن تشکیک نمود (همو، ۱۴۲۴، ص ۴۷۳). سلفیان حتی اعتماد به عقل را در مقدمات حکم در عقاید و احکام نیز نفی می‌کنند (ابوزهره، ۱۹۹۱، ص ۱۸۱).

/ ابن تیمیه عقلیات حکما و متکلمان را که با نقل و سنت معارض باشد، باطل می‌داند (ابن تیمیه، ۱۳۷۴، ص ۳۶۲) و مدعی است اخبار الرسول ﷺ که علم به صدقش داریم، بر ادله عقلی که غالباً جهلیات و ضلالت است، برتری دارد (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸۸). به نظر او هر گاه شرع و عقل با هم تعارض کنند، تقدیم شرع واجب است. دلیل وی این است که چون عقل مصدق شرع است، در هر آنچه شرع به آن خبر داده است؛ ولی شرع مصدق آنچه عقل به آن خبر می‌دهد، نیست و چون علم به صدق شرع متوقف بر تصدیق عقل نیست، لذا شرع بر عقل مقدم است. پس آنچه از عقل توقع می‌رود، همان تصدیق شرع است؛ زیرا عقل می‌داند که رسول در خبرش از خداوند معصوم است و خطا بر آن جایز نیست؛ لذا باید حرف او را بر خود مقدم کند (همو، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۸۰).

شاگرد او / ابن‌قیم نیز بر این باور بود تقدیم عقل بر شرع متضمن فدح در عقل و شرع هر دو است؛ چون عقل، شرع را تأیید می‌کند؛ اما شرع بسیاری از برداشت‌های عقل را قبول ندارد (همان، ص ۱۱۰، وجه هفتم). همو ضمن متهم‌ساختن عقل و متشابه‌گرفتن آن در هنگام تعارض، تأکید دارد باید نصوص شرعی را محکم قرار داد و فهم خود (عقل) را از متشابهات دانست که این، مذهب راسخان در علم و ایمان است (ابن‌قیم، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۶).

نقد و بررسی

۱. ابن‌تیمیه با همتاشمردن نقل و شرع، به استنتاج غلط تقدم نقل بر عقل رسیده است؛ حال آنکه نقل همتای عقل است نه همتای شرع و وحی، از این رو عقل می‌تواند با نقل معارض باشد؛ اما تعارض عقل و دین (شرع و وحی) سخن ناصوابی است؛ زیرا عقل همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده بر می‌دارد، در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است. / ابن‌تیمیه که شرع را در حد ذات قول صادق می‌داند (ابن‌تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۴۶)، نمی‌تواند نقل را عین شرع تلقی کند؛ به‌خصوص زمانی که با متابعت از ظاهر قرآن و حدیث، نسبت به ظواهر قرآن به تأویل متشابه باور ندارد و نسبت به سنت نیز به‌شدت ظاهرگراست (همو، ۱۴۲۷، ص ۲۹۱).

۲. اصرار / ابن‌تیمیه بر تقدم نقل بر عقل به وقت تعارض و تأکید وی در دوری از تأویل در صفات خبری، سبب شده است در مواجهه با آیات و روایات راجع به صفات خدا، قایل به تشبیه و تجسیم گردد و صفات خبری را بر معنای ظاهری آن حمل کند (همو، ۱۴۱۶، ج ۱۳، صص ۲۷۴-۲۷۵ و ۲۹۴-۲۹۵). سلفیان ظاهرگرا، تأویل متشابه (جز از ناحیه خدا) را تأویل کلامی دانسته، آن را تأویل باطل و تحریف کلام خدا و کلام رسولش می‌شمارند (القوسی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۹). / ابن‌تیمیه با تأکید بر ابطال تأویل، بر این نکته اصرار دارد که تأویل مردود روی‌گردانی از ظاهر لفظ به معنایی مخالف آن است. چنین تأویلی مورد پذیرش مذهب سلف و پیشوایان آن نیست و همانا ایشان این تأویلات را نمی‌پذیرند و آن را رد می‌کنند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۱، ص ۷۱). همو هر توصیف

الهی مخالف با ظاهر قرآن و حتی ظاهر حدیث را «تحریف الکلم عن مواضعه» می‌شمرد (همو، [بی تا ب]، ص ۲۷).

۳. هرچند عقل در کنار نقل و سایر منابع، معرف قوانین دین است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶)، لیکن عقل را می‌توان در خدمت سایر منابع و دلیل‌ها برای تثبیت، رد، تفسیر، تخصیص، تقیید یا تعمیم آنها قرار داد. در این ساحت، عقل به مثابه ابزار شناخت، در خدمت تبیین و تفسیر منطقی سایر منابع است (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱). برخی از متلکمان نسبت نقل با عقل استقلالی را «تقویت» و با عقل غیر استقلالی را «تنبیه» می‌دانند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۹). برخی نیز درباره نسبت عقل و نقل معتقدند انبیا یاور عقل‌اند در آنجا که عقل به‌تنهایی می‌فهمد- مانند موضوع وحدت صانع- و راهنمای اویند در آنجا که از فهم ناتوان است- مانند شرائع (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۴۶). این تعبیر بیان دو قسم عقل استقلالی و غیر استقلالی است.

نتیجه

بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین از سنخ مسائل عقلی است و در مکتب شیعه معرفت عقلی معرفتی اصیل و معتبر بوده که می‌توان به آن استناد کرد؛ لیکن سلفیون منکر این ابزار معرفتی انسان هستند. در این پژوهش نکات ذیل بررسی گردید:

۱. سلفیان در تبیین ماهیت عقل، آن را عرض دانسته، به عنوان یک گزینه از آن سخن می‌گویند؛ در حالی که عقل جوهری است که به عنوان قوه ادراکی، می‌توان با آن حقایق را به نحو کلی درک کرد و با فهم عقلانی به شناخت و ادراک مفاهیم کلی دست یافت.
۲. ابن‌تیمیه بر عقل صریح باور دارد و در نگاه او چنین عقلی با حس و خیال تقارب دارد و معتقد است بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد و حس می‌تواند هر موجودی را ادراک کند؛ در حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی از جمله خیال مدرک مفاهیم و صور جزئی است.

۳. سلفیان عقل برهانی را فاقد حجیت می‌دانند. این گروه با پیروی از ابن‌تیمیه روش نقل‌گرایانه، ظاهرگرایانه و خردستیز اهل حدیث را احیا کرده، بزرگ‌ترین آسیب معرفتی و عملکردی را در میان اندیشمندان و پیروان خود به جای گذاشتند؛ به گونه‌ای که زمینه کج‌فهمی و انحراف در اندیشه و رفتار پیروان خود را فراهم آوردند.

۴. ابن‌تیمیه عقل را به مثابه منبع مستقل شناخت و در عرض کتاب و سنت نمی‌پذیرد و تنها به استدلال‌های عقلی درون قرآن و حدیث باور دارد. او هر نوع عقل‌گرایی را به کناری نهاده، توجه استقلالی به عقل را به معنای بی‌فایده‌بودن ارسال رسل و انزال کتاب می‌شمارد؛ در حالی که بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین مانند اوصاف و افعال الهی از سنخ مسائل عقلی است و ناتوانی عقل از فهم دین و آموزه‌های آن، به لغویت این گونه آموزه‌ها می‌انجامد؛ همچنین نتیجه افراطی در کنارگذاشتن کامل عقل از سوی ابن‌تیمیه عجز در فهم صفات خبری و گرفتاری در گرداب تشبیه و تجسیم است.

۵. ابن‌تیمیه با همتاشمردن نقل و شرع، به استنتاج غلط تقدم نقل بر عقل رسیده است؛ حال آنکه نقل همتای عقل است نه همتای شرع و وحی؛ از این رو عقل می‌تواند با نقل معارض باشد؛ اما تعارض عقل و دین (شرع و وحی) سخن ناصوابی است؛ زیرا عقل همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده بر می‌دارد، در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است.

منابع و مأخذ

١. ابراهيمى دينانى، غلامحسين؛ ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام؛ تهران: طرح نو، ١٣٧٩.
٢. ابراهيمى دينانى، غلامحسين؛ «رابطه عقل و نقل از نظر ابن تيميه»، در: philosophyar.net
٣. ابن ادريس حلى، فخرالدين ابو عبدالله محمد بن احمد؛ السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٠ق.
٤. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم؛ مجموع الفتاوى؛ المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٥. —؛ التدمرية (تحقيق الاثبات للأسماء و الصفات و حقيقة الجمع بين القدر و الشرع)؛ الرياض: العبيكان، ١٤٢١ق.
٦. —؛ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح؛ المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، ١٤١٩ق.
٧. —؛ درء تعارض العقل و النقل (او موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول)؛ رياض: جامعه محمد بن سعود الاسلامية، ١٩٩١م.
٨. —؛ الصفدية؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧ق.
٩. —؛ بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية؛ السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦ق.
١٠. —؛ مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيميه؛ بمبئى: تعليق عبدالصمد شرف الدين، ١٣٧٤ق.
١١. —؛ الفتوى الحموية الكبرى؛ الرياض: دار الصمعي، ١٤٢٥ق.
١٢. —؛ الرد على المنطقيين؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
١٣. —؛ مجموعه الرسائل الكبرى (الرسالة الثانية: معارج الوصول)؛ بيروت:

دار التراث العربی، [بی تا الف].

۱۴. —؛ الاکلیل فی المتشابه و التأویل؛ مصر: دار الایمان، [بی تا ب].
۱۵. ابن شعبه حرانی، ابومحمد الحسن بن علی؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۴ق.
۱۶. ابن قیم الجوزیه، شمس الدین محمد بن ابی بکر؛ المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف؛ حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۷. —؛ اعلام الموقعین عن رب العالمین؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۱۸. ابوزهره، محمد بن احمد؛ ابن تیمیة حیاته و عصره، ارائه و فقهه؛ القاهرة: دار الفكر العربی، ۱۹۹۱م.
۱۹. ابوشیخی، زبیر؛ «تکامل المنهج المعرفی عند ابن تیمیة»، مجله اسلامیة المعرفة؛ العدد الرابع، ۱۴۱۶ق.
۲۰. اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدرايه فی شرح الکفایة؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ۱۴۱۴ق.
۲۱. آلبانی، ناصرالدین؛ السلسله الاحادیث الضعیفه؛ ریاض: مكتبة المعارف، ۱۴۰۸ق.
۲۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۳. امین عاملی، سیدمحسن؛ اعیان الشیعه؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۲۴. جناتی، محمدابراهیم؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ تهران: کیهان، ۱۳۶۷.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.

۲۶. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۲۷. حسین‌زاده، محمد؛ مبانی معرفت دینی؛ قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۲۸. —؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۲۹. —؛ جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی؛ قم: مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۶.
۳۰. —؛ «عقل از منظر معرفت‌شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی؛ ش ۱۶، ۱۳۸۶.
۳۱. الحلمی، مصطفی؛ قواعد المنهج السلفی فی الفكر الاسلامی؛ الاسکندریه: دار الدعوه، ۱۴۱۶ق.
۳۲. حلی، حسن بن یوسف مطهر؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
۳۳. —؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۴. —؛ تسلیک النفس إلى حظيرة القدس؛ قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۳۵. —؛ نهج الحق و کشف الصدق؛ لبنان: دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
۳۶. سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، هادی زارعی و حیدر سبزی؛ «روش‌شناسی کلامی علامه حلی»، فصلنامه کلام اسلامی؛ ش ۹۷، ۱۳۹۵.
۳۷. سمیع دغیم؛ موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی؛ بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
۳۸. سید مرتضی، علی بن الحسین؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

۳۹. شاکرین، حمیدرضا؛ مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۰. طباطبایی، محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۱. العراقی، زین‌الدین؛ تخریج أحادیث الاحیاء (المغنی عن حمل الأسفار)؛ بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۶ق.
۴۲. العسقلانی، ابن حجر؛ المطالبُ العالیةُ بزوائد المسانید الثمانيّة؛ السعودیه: دارالغیث، ۱۴۲۰ق.
۴۳. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۴۴. الغفیس، یوسف بن محمد علی؛ «شرح الحمویة: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الاسلامیة»، www.islamweb.net
۴۵. فالج، عامر عبدالله؛ معجم الفاظ العقیده؛ ریاض: مکتبه عیبکان، ۱۴۱۷ق.
۴۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۴۷. القوسی، مفرح بن سلیمان؛ المنهج السلفی؛ ریاض: دار الفضیله، ۱۴۲۲ق.
۴۸. کتانی، محمد؛ جدل العقل و النقل فی مناهج التفكير الاسلامی؛ [بی‌جا]: دار البیضاء، ۱۴۲۱ق.
۴۹. کندی، یعقوب بن اسحاق؛ رسائل الکندی الفلسفیة (رسالة حدود الاشیاء و رسومها)؛ القاهرة: مطبعة حسان، ۱۳۹۸ق.
۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ قم: نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶.
۵۱. مصطفی، ابراهیم و دیگران؛ المعجم الوسیط؛ القاهرة: دار الدعوة، ۱۹۹۲م.
۵۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۵۳. مقبول احمد، صلاح‌الدین؛ دعوة شیخ الاسلام ابن تیمیة و اثرها علی الحركات الاسلامیة المعاصرة و موقف الخصوم منها؛ کویت: دار ابن‌الثیر، ۱۴۱۶ق.

۵۴. نووی، یحیی بن شرف؛ شرح صحیح مسلم؛ بیروت: دار الفکر، [بی تا].



۱۳۰
زمین

تابستان ۱۴۰۰ / شماره ۸۶ / محمدباقر پورامینی