

Analysis and Critique of Ibn Taymiyya’s Method of Establishing Doctrines Based on Transmitted Evidence¹

Mohammad Javad Hosseinzadeh¹ 

1. PhD in Imami Theology, Faculty of Islamic Sciences and Teachings,
University of Quran and Hadith, Qom, Iran
Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



Abstract

Despite the extensive critiques of Ibn Taymiyya’s thoughts and doctrines, a methodological examination of his works remains largely absent. This study employs a descriptive-analytical approach to answer the question: **What was Ibn Taymiyya’s method of establishing religious doctrines based on transmitted evidence (*naql*), and what criticisms can be made of it?** In many cases, he relies on the statements of the *Salaf* in proving doctrines and interprets *Sifāt Khabariyya* (transmitted divine attributes) in their apparent meaning by appealing to their consensus. However, the major premise of relying on the statements of the *Salaf* lacks a solid foundation, and the minor premise—that the *Salaf* were unanimous in their approach to *Sifāt Khabariyya*—is flawed. Additionally, while Ibn Taymiyya, like others, upholds the authority of apparent meanings (*zuhūr*), his reliance on the literal meanings of words extends to the point of disregarding rational principles and contextual indicators (*qarā’in*). Furthermore, his



نظر
صدر

سال سی و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

1. Citation of this article: Hosseinzadeh, M. J. (2025). Analysis and Critique of Ibn Taymiyya’s Method of Establishing Doctrines Based on Transmitted Evidence. *Naqd va Nazar Quarterly*, 30(117), pp. 40-71. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70889.2199..>

Publisher: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) * **Type of article:** research

Received: 2025/01/2 • **Revised:** 2025/03/03 • **Accepted:** 2025/03/03 • **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



use of hadith in doctrinal proofs lacks a consistent method; in cases where hadiths highlight the virtues of the Ahl al-Bayt, he sometimes challenges their authenticity, and at times, even when the issuance of a hadith is unanimously accepted by scholars of Islamic sects, he dismisses it as fabricated.

Keywords

Methodology, Ibn Taymiyya, Narration, Proof Method.



بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل

در دیدگاه ابن تیمیه^۱

محمدجواد حسین‌زاده^۱ 

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

Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



چکیده

در میان آنچه در نقد افکار و عقاید ابن تیمیه نوشته شده، جای نگاه روش‌شناسانه به آثار او همچنان خالی است؛ از این رو این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که روش ابن تیمیه در اثبات عقاید دینی مبتنی بر ادله نقلی چگونه بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است. وی در مرحله اثبات عقاید، در موارد بسیاری، به قول سلف تمسک می‌کند و صفات خیریه را با تمسک به قول سلف، بر معنای ظاهری آن حمل می‌کند؛ در حالی که کبرای تمسک به قول سلف بی‌بنیاد بوده و صغرای هم‌رأی بودن سلف در مواجهه با صفات خیریه مخدوش است. همچنین ابن تیمیه، همچون دیگران قائل به حجیت ظهور است؛ ولی اتکای وی به ظواهر الفاظ تا جایی است که قواعد و قرائن عقلی را نادیده می‌گیرد. در استفاده از احادیث برای اثبات عقاید نیز از روش ثابتی پیروی نمی‌کند و در جایی که احادیثی متضمن فضایل اهل بیت علیهم‌السلام است، گاهی در سند حدیث خدشه کرده است و گاهی حتی اگر صدور حدیث نزد عالمان مذاهب اسلامی اجماعی باشد، آن را مجعول عنوان می‌کند.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، ابن تیمیه، نقل، روش اثبات.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین‌زاده، محمدجواد. (۱۴۰۴). بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل در دیدگاه ابن تیمیه، نقد و نظر، ۳۰(۱۱۷)، صص ۴۰-۷۱. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70889.2199>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



مقدمه

واژه «اثبات» مصدر باب افعال و از ماده «ثبت» و به معنای دوام، استحکام و استقرار است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۹۹). اثبات عقاید دینی نیز به معنای اقامه دلیل و استدلال بر گزاره‌های عقایدی است؛ به گونه‌ای که آن گزاره‌ها در ذهن مخاطب، استقرار و استحکام یابد (برنجکار، ۱۳۸۷، ص ۱۶). وقتی متکلمی مفاهیم و گزاره‌هایی را برای مخاطب توضیح می‌دهد، مخاطب انتظار دارد که صدق و کذب آن گزاره‌ها را دریابد؛ ولی بدون اقامه دلیل بر صدق یا کذب آن گزاره‌ها، بهره‌ای از حقیقت نمی‌برد. از اینجاست که شرایط اثبات با توجه به موضوع مورد بحث، مخاطب، شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند و اهمیت و ضرورت پرداختن به روش اثبات نمایان می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۱، صص ۱۷۷-۱۸۰)؛ از این رو با توجه به تأثیر گذاری گسترده میراث فکری ابن تیمیه در جهان اسلام و بسیاری از گروه‌های تکفیری، و پس از شناخت منابع و مبانی معرفت در منظومه عقایدی ابن تیمیه که در پژوهش دیگری سامان گرفته است (حسین زاده، ۱۴۰۳ «الف»)، ضروری است به روش شناسی ابن تیمیه در اثبات عقاید پردازیم تا مشخص شود وی گزاره‌های عقایدی را چگونه برای دیگران اثبات می‌کند؟

با توجه به آنچه گذشت، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی و نقد روش ابن تیمیه در استفاده از نقل برای اثبات عقاید دینی است و بررسی و نقد روش ابن تیمیه در استفاده از عقل برای اثبات عقاید، به پژوهش دیگری موکول شده است (حسین زاده، ۱۴۰۳ «ب»).

در باره پیشینه این پژوهش به‌طور کلی، پژوهش‌هایی با موضوع ابن تیمیه دو گونه هستند: دسته اول، پژوهش‌هایی است که بانیان آنها با نگاهی ستایش آمیز، فریفته شخصیت و افکار ابن تیمیه بوده و تلاش کرده‌اند تا جایی که می‌توانند اندیشه‌های او را ترویج کنند. دسته دیگر از پژوهش‌ها نیز از سوی 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 گزارهٔ مقبول یا مردود را یافته و در مقام تشویق و ستایش یا توبیخ و نکوهش برآمده‌اند.

در این میان و به‌ویژه در سال‌های اخیر با گسترش مطالعات روش‌شناختی، برخی فعالیت‌های فکری و پژوهشی متوجه نگاه کلان و روش‌شناختانه به ابن‌تیمیه شده است؛ اما با این حال، هنوز جای بررسی و نقد روش ابن‌تیمیه در حوزهٔ عقاید دینی خالی است. این مدعا با بررسی موردی پژوهش‌های صورت گرفته که گاهی تنها عنوان روش‌شناختی را به دنبال دارند، اثبات می‌شود.

از آنجا که محوری‌ترین و مهم‌ترین مبنای ابن‌تیمیه برای استفاده از ادلهٔ نقلی این است که قول و برداشت سلف را معیار قرار داده است، در ابتدا به روش اثبات با استناد به قول سلف پرداخته می‌شود و مبنای این روش بازگو، و سپس نقد می‌گردد.

۱. استناد به قول و فهم سلف

یکی از روش‌های ابن‌تیمیه برای فهم گزاره‌های نقلی، اتکا به قول و عقیدهٔ سلف است و وی عقیدهٔ سلف را چیزی غیر از حقیقت نمی‌داند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۴۹). وی از اصطلاح «القرون الفاضلة» استفاده می‌کند و با استناد به روایت مشهوری که اهل سنت آن را نقل کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲)،^۱ قرن آغاز رسالت نبوی ﷺ و دو قرن بعد از آن را قرون برتر می‌داند و معتقد است ممکن نیست فهم سلفی که در آن دوره می‌زیسته‌اند، قاصر باشد و علمشان به دین، ناقص یا باطل باشد (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۲).

تکیه کردن ابن‌تیمیه به فهم سلف از نصوص از آنجا ناشی می‌شود که معتقد است رسول خدا ﷺ صحابه را با قرآن و سنت خطاب قرار داده و مقصود از کلمات را به آنها

۱. متن روایت بر اساس نقل بخاری چنین است: «خَيْرُ أُمَّتِي قَوْمِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ؛ بهترین مردم کسانی هستند که در عهد و زمان من به سر می‌برند؛ سپس کسانی که در نسل دوم زندگی می‌کنند و سپس نسل سوم نیز در مرحلهٔ بعدی از بهترین‌ها قرار می‌گیرند».

اطلاع داده‌اند و علم صحابه به معانی قرآن کامل‌تر از علم آنها به حروف و الفاظ قرآن است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۵۳).

استفاده از قول و برداشت سلف در همه دیدگاه‌های عقایدی ابن تیمیه آشکار است و البته این روش اثبات عقاید منحصر به وی نیست و سایر اهل سنت نیز همواره به قول و عقیده سلف استناد کرده‌اند. با این حال، ابن تیمیه اولین کسی است که تعبیر «مکتب سلفیه» را به کار برده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۲۷۱)^۱ و به همین دلیل، ادعا شده وی مؤسس سلفیه است؛ زیرا در کتاب‌های ملل و نحل، از مکتب یا فرقه‌ای به نام سلفیه تا قرن هشتم نامی برده نشده است (فرمانیان کاشانی و معینی‌فر، ۱۳۹۳). همچنین گفته شده که هیچ‌کس مانند ابن تیمیه از واژه سلف در کتاب‌هایش استفاده نکرده و با استفاده مکرر وی از واژه سلف و روشی که آن را «الطريقة السلفية» نامیده است، واژه سلفیه به منزله یک مکتب و روش در جهان اسلام مطرح شده و در قرن حاضر، این مکتب بر اساس بینش ابن تیمیه احیا شده است (فرمانیان کاشانی و معینی‌فر، ۱۳۹۳).

ابن تیمیه در بحث صفات خبریه که شاهیت و شاخصه دیدگاه‌های عقایدی اوست نیز قائل است که سلف بدون تأویل کردن با صفات الهی روبه‌رو شده و به همان معنای ظاهری صفات باور داشته‌اند. ابن تیمیه در توجیه اتکا به برداشت سلف می‌گوید که محال است با وجود اینکه پیامبر ﷺ هر چیزی را که منفعت دین صحابه در گرو آن است به آنها آموخته، تعلیم واقعیت صفات را که غایت معارف است، فرو گذاشته باشد و صحابه با واقعیت آنچه به زبان می‌آوردند، آشنا نشده باشند؛ در صورتی که پیامبر اکرم ﷺ که حامل دین الهی است، همه چیز حتی آداب قضای حاجت را برای مسلمانان بیان کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۸). وی از ابوذر نقل می‌کند: «پیامبر از دنیا رفت؛ درحالی که هیچ پرنده‌ای در آسمان نیست مگر آنکه دانشی درباره آن به ما آموخت». از عمر بن خطاب نیز این روایت را نقل می‌کند: «پیامبر ﷺ از ابتدای خلقت تا هنگامی که

۱. عبارت او چنین است: «واعلم أن ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية؛ بدان که در عقل صریح یا در نقل صحیح، چیزی نیست که مستلزم مخالفت با روش سلف باشد».





بهشتیان به بهشت و جهنمیان به جهنم در می آیند را برای ما بیان کرد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۰). با توجه به اهتمام پیامبر ﷺ برای بیان و تعلیم دین الهی، به اعتقاد وی محال است صحابه، تابعین، و تابعین تابعین که در قرن اول هجری می زیسته اند، به معنای واقعی گزاره های دینی عالم نباشند و واقعیت را برای ما نقل نکرده باشند؛ زیرا عدم نقل و روایت حقیقت گزاره های دینی و صفات الهی از سوی کسانی که در آن عصر طلایی می زیسته اند، یا به علت عدم علم و آگاهی خودشان است و یا به علت باورشان به چیزی و رای حق است؛ درحالی که هر دو شوق، ممتنع است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، صص ۱۸۲-۱۸۳).

ابن تیمیه سلف را عالم تر از پسینیانشان دانسته است و می گوید: «ممکن نیست آن گونه که برخی از کودکان های قدرناشناس می گویند، راه و روش سلف سالم تر و روش خلف عالمانه و حکیمانه تر باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۵). به عقیده وی، «این کسانی که راه و روش خلف را بر سلف ترجیح می دهند، گمان کرده اند که سلف بدون تفقه و درنگ و همچون اشخاص امی صرفاً به الفاظ قرآن و حدیث ایمان آورده؛ ولی روش خلف استخراج معانی نصوص است؛ درحالی که خلف با انواع مجازگویی ها و شگردهای زبانی، نصوص را از معنای واقعیشان دگرگون می کنند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، صص ۱۸۲-۱۸۸).

ابن تیمیه معتقد است کسانی که معنای ظاهر صفات خبریه را نمی پذیرند، از آنجا که باید معنایی برای نصوص بیابند، میان ایمان به ظاهر الفاظ و تفویض معانی که روش سلف است و گرداندن ظاهر الفاظ و اخذ متکلفانه معنایی دیگر که آن را روش خلف می نامند، مردد می مانند. به عقیده ابن تیمیه، هم عقل را به تباهی کشانده و هم به نقل کافر شده اند؛ زیرا در نفی معنایی ظاهری به اموری عقلی اتکا کرده و آنها را بینات انگاشته اند؛ در صورتی که شبهات هستند. پس عقل را تباه کرده و نقل را هم با تحریف معنایش کافر شده اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۹). وی معتقد است کسانی که چنین راهی را می روند، به دنبال فلاسفه و متکلمان حرکت می کنند؛ درحالی که شخصی مانند فخر رازی که خود از متکلمان است، اعتراف می کند که همه راه های علم کلام و روش های

فلسفی را پی گرفته است؛ ولی درنهایت به این نتیجه رسیده که این روش‌ها هیچ کوری را شفا نداده، و روش قرآن بهترین روش است. فخر رازی پس از این اعتراف نتیجه می‌گیرد که باید در جانب اثبات صفات خبریه، آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؛ خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است» (طه، ۵) و در جانب نفی، آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا» (شوری، ۱۱) و آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا؛ و آنان به او احاطه علمی ندارند» (طه، ۱۱۰) را بخواند. در ادامه نیز می‌افزاید: «من جَرَّبَ مثل تجربتی عرف مثل معرفتی؛ هرکس راهی که من رفته‌ام را تجربه کند، به همین نتیجه‌ای که من رسیده‌ام می‌رسد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۳). همچنین ابن تیمیه برای تخطئه روش کسانی که از فهم سلف روی گردانی می‌کنند و صفات خبریه را متأثر از متکلمان معنا می‌کنند، از غزالی که خود، روزی در زمره متکلمان و فیلسوفان بوده است، نقل می‌کند که «أكثر الناس شكًا عند الموت أصحاب الكلام؛ شکاک‌ترین انسان‌ها هنگام مرگ، متکلمان هستند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۵).

ابن تیمیه به گمان خویش، این استفهام انکاری را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است سلف که در بهترین عصر و زمان زندگی کرده‌اند، در علم و حکمت، به‌ویژه در معارف الهی و اسما و آیات الهی، از دیگرانی که نسبت به آنها کوچک و ناچیزند، کمتر بدانند؟! یا چگونه ممکن است جوجه‌فیلسوف‌نمایان^۱ و پیروان میراث هند و یونان و مجوس و مشرکان و گمراهان یهودی و نصرانی و صابئیان و مانند آنها از وارثان انبیا و اهل قرآن و ایمان بیشتر بدانند؟! (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۰).

۱-۱. نقد بر روش استناد به فهم سلف

روایتی که از سوی ابن تیمیه به روایت «خیر القرون» مشهور شده و مستند حجیت فهم سلف قرار گرفته، به چهار صورت «خیر امتی قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲)، «خیر الناس قرنی...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۷۱)، «خیر کم

۱. أفرأخ المتفلسفة.





قرنی...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۷۱) و «خیر القرون القرن الذی...» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۵)^۱ نقل شده است.

مطابق مدلول نقل «خیر القرون» و «خیر الناس» و «خیر کم» - اگر مخاطب ضمیر «کم» همه انسان‌ها شامل مسلمان و کافر باشد -، این احتمال مطرح می‌شود که مقصود این باشد همه کسانی که در آن قرن می‌زیسته‌اند حتی اگر کافر و مشرک بوده‌اند، «بهترین‌ها» باشند که مسلماً ابن تیمیه نیز چنین معنایی را نمی‌پذیرد.

اما مطابق نقل «خیر امتی» و «خیر کم» - اگر مخاطب ضمیر «کم» مسلمانان باشد -، معنای روایت این است که بهترین مسلمانان کسانی هستند که در آن دوره و دوره‌ها بوده‌اند. اما اینکه مقصود از بهتری و برتری چیست، مشخص نیست و اینکه فهم این مسلمانان (سلف) از دیگر مسلمانانی که در دوره‌های بعد می‌آیند درست‌تر است، این روایت دلالتی بر چنین معنایی ندارد. بر فرض چنین معنایی داشته باشند، این معنا با حدیث دیگری که ابن تیمیه نیز آن را نقل کرده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۵۳۵)، در تعارض است. این حدیث مطابق نقل ترمذی بدین شرح است:

عبدالله بن مسعود يحدث عن أبيه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: نصر الله إمرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فزبَّ مبلغٌ أوعى من سامعٍ
عبدالله بن مسعود از پدرش نقل می‌کند که پیامبر خدا ﷺ فرمودند: خداوند شاد و خرم گرداند مردی را که حدیث ما را بشنود و آن را همان گونه که شنیده است به دیگران منتقل کند؛ زیرا بسا کسی که حدیثی به او رسیده آن را بهتر بفهمد از کسی که حدیث را شنیده است. (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۳۴).

این حدیث به روشنی، بر این دلالت می‌کند که چه بسا احادیث به دست کسانی برسند که از شنوندگان بدون واسطه آن احادیث، مراد و معنا را بهتر درمی‌یابند؛ به همین دلیل، بعید نیست افرادی از تابعین از برخی صحابه و همچنین برخی از متأخران

۱. دکتر محمد رشاد سالم، مصحح منهاج السنة می‌نویسد که ابن تیمیه در حالی این حدیث را با این تعبیر در بسیاری از کتاب‌هایش نقل می‌کند که این حدیث با این الفاظ یافت نشده و در کتاب‌های حدیثی به گونه‌ای دیگر نقل شده است.

نسبت به متقدمان عالم‌تر و استوارتر در دین باشند.

از سوی دیگر و همان‌گونه که اشاره شد، ابن تیمیه در صفات خبریه به طور خاص، الفاظ را حمل بر معنایی ظاهری کرده و این‌گونه در وادی تشبیه و تجسیم افتاده است. استناد وی نیز بر این برداشت از ظواهر الفاظ، فهم سلف از الفاظ صفات خبریه است و مدعی است که همه سلف از صفات خبریه چنین معنایی را برداشت می‌کرده‌اند. این در حالی است که بنا بر نقل شهرستانی در کتاب *ملل و نحل*، بسیاری از سلف به صفات ازلی خداوند، مانند علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلالت، کرامت، جود، لطف، جلال و عظمت اقرار می‌کردند و میان صفات ذات و صفات فعل تفاوتی نمی‌گذاشتند، بلکه به یک‌گونه درباره آنها سخن می‌گفتند. درباره اوصافی، مانند دست (ید) و صورت (وجه) نیز به آنها اقرار کرده و تأویل نمی‌کردند و فقط می‌گفتند: این صفات در شرع آمده است و به همین دلیل، ما آنها را صفات خبریه می‌نامیم (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۲). در همین راستا و به گفته شهرستانی، «برخی سلف در اثبات صفات مبالغه کرده و تا حد تشبیه به صفات محدثات جلو رفتند، برخی هم در اثبات صفاتی که افعال بر آنها دلالت دارد و در اخبار آمده، اکتفا کردند. در نتیجه سلف دو دسته شدند: برخی اخباری که در خصوص صفات وارد شده را به گونه‌ای که الفاظ اجازه می‌دهد، تأویل کردند، و برخی از تأویل خودداری کردند و گفتند: به مقتضای عقل دانستیم که هیچ‌کس مانند خداوند متعال نیست و هیچ‌یک از مخلوقات شبیه او نیست و به این مسئله قطع داریم؛ اما معنای الفاظی که در اخبار آمده را نمی‌دانیم» (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۲).

همان‌گونه که از سخن شهرستانی فهمیده می‌شود، و با فرض پذیرش حجیت فهم و اجماع سلف، سلف در مسئله صفات خبریه با هم اختلاف نظر داشته و یک فهم واحد نداشته‌اند تا بتوان به فهم آنها استناد کرد. در نتیجه به طور مصداقی نیز استناد به قول سلف ممکن نیست.

۲. نقد بر روش کشف ظهور

ابن تیمیه با حجت دانستن ظاهر لغوی و قشری الفاظ، در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شده





است. اتکای وی به ظواهر الفاظ بدون در نظر گرفتن قرائن و قواعد عقلی به اندازه‌ای است که در سلک ظاهر گرایان، بلکه از مهم‌ترین ظاهر گرایان به شمار می‌آید. توجه نکردن او به معانی دقیق لغوی، حوادث مقارن و بستر شکل‌گیری نص نیز گاهی او را به خطا انداخته است.

یکی از مواردی که ابن تیمیه در استفاده از ظهور به خطا رفته است، جایی است که او با تمسک به ظاهر دومین آیه سوره فتح، خواسته است عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را انکار کند. خداوند در سوره فتح می‌فرماید: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَتُؤْتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا؛ همانا گشایشی آشکار در کار تو پدید آوردیم تا سرانجام خداوند گناه نخستین و اخیر [امت] تو را برای تو بپامزد و نعمتش را بر تو به کمال برساند و تو را به راهی راست هدایت فرماید» (فتح، ۲-۱). به‌طور کلی ابن تیمیه به عصمت مطلق پیامبران قائل نبوده، و معتقد است پیامبران پس از ارتکاب گناه، بی‌درنگ توبه می‌کردند و نمی‌گذاشتند زمان توبه به تأخیر بیفتد، بلکه با سرعت و سبقت به درگاه الهی روی می‌آوردند و بر گناهشان پافشاری نمی‌کردند. تعبیر او این است که پیامبران الهی از اصرار بر گناه و عدم توبه معصوم هستند. هریک از آنان نیز که زمانی چند، توبه را به تأخیر بیندازند، خداوند آنها را به بلایی مبتلا می‌کند و موجبات پاک‌شدن از گناه را برایشان فراهم می‌کند. همان‌گونه که برای حضرت ذوالنون (یونس) علیه السلام چنین کرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۰۹). ابن تیمیه هر کس را با او در این عقیده هم‌رأی نباشد، متهم به باطنی‌گری می‌کند. وی در مواردی دیگر نیز بر این برداشتش از آیه سوره فتح پافشاری، و تصریح می‌کند که اگر توبه بهترین چیز نزد خداوند متعال نبود، خداوند برترین خلقش را مبتلا به گناه نمی‌کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۱۰)؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که برترین خلق خداست، به شهادت آیه سوره فتح مبتلا به گناه شد تا از نعمت توبه برخوردار شود.

برای روشن شدن خطای ابن تیمیه در روش کشف ظهور از آیه ذکر شده که فقط نمونه‌ای از خطاهای روشی او در استفاده از ظواهر الفاظ است، لازم است در ابتدا به

معنا و مدلول آیه پیردازیم تا به دنبال آن، روش نادرست ابن تیمیه آشکار شود. برای فهم درست معنا و مدلول آیه، لازم است بدانیم که «ذنب» در لغت معنای گسترده‌تری از گناه و معصیت دارد و دربردارنده پیامد منفی هر چیزی می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۳۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۱).^۱ این معنای عام و گسترده ذنب در آیه‌ای که حضرت موسی می‌فرماید: «وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» و آنان را بر من [ادعای] گناهی هست؛ لذا می‌ترسم که مرا بکشند» (شعراء، ۱۴)، استفاده شده است و حضرت موسی پیامد منفی سیلی‌زدنشان به شخصی قبطی را با این واژه، مورد اشاره قرار می‌دهد.

افزون بر توجه به معنای لغوی ذنب، توجه به بستر نزول این آیات، فهم بهتری از معنا و مفهوم آیه را فراروی انسان قرار می‌دهد؛ از این رو توجه به این نکته ضروری است که سران مشرکان مکه با بعثت و دعوت پیامبر ﷺ شکوه و شوکت و اعتبار خود را از دست داده بودند و به گمان خود می‌دیدند بندگان و فرومایگان و کسانی که تا چندی قبل ریزه‌خوارشان بودند، علم طغیان برافراشته و برابرشان با عقیده توحید و عدالت گردن‌فرازی می‌کنند؛ از این رو مشرکان همواره از مسبب این دگرذیسی، کینه به دل داشتند، او را گناهکار می‌دانستند و در پی انتقام از ایشان بودند. این بیم از پیامد پیامبری حضرت محمد ﷺ همواره وجود داشت تا هنگامی که صلح حدیبیه و پس از آن فتح مکه به وقوع پیوست و با تلاشی شدن مرکز فرماندهی مشرکان، امکان سامان‌دهی طرحی برای انتقام و ترور پیامبر از سوی مشرکان مکه منتفی شد. از سوی دیگر، همه اتهاماتی که مشرکان برای جلوگیری از گسترش دعوت، متوجه پیامبر می‌کردند، از قبیل اتهام به سحر و جنون و کفایت، با فتح مکه و استیلا بر شبه‌جزیره رخت بست و روشن شد که این حرکت و تحول محصول تلاش‌های انسانی خردمند و برخوردار از امدادهای غیبی است.

با توجه به معنای لغوی ذنب و عنایت به روند حوادث تاریخ صدر اسلام و نیز

۱. در لغت میان ذَنْب و ذَنْب این‌گونه تفاوت دانسته‌اند که ذَنْب به معنای دم و قسمت انتهایی حیوان است و ذَنْب به معنای گناه و جرم و جنایت است. جامع هر دو معنا پیامد و دنباله است، خواه این پیامد به دنبال جرم و جنایت شرعی و قانونی باشد و خواه پیامد جثه و بدن حیوان.





از آنجا که عصمت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با دلیل عقلی ثابت شده است و به همین دلیل نمی‌توان معنای معصیت را برای ذنب ذکر شده در آیه پذیرفت، این معنا از ظاهر آیه کشف می‌شود که خداوند می‌فرماید: ما مکه را برای تو فتح کردیم و در پی این فتح، گناهی که در چشم مشرکان داشتی و بیمی که از انتقامشان می‌بردی، منتفی شد. بنابراین مقصود از ذنب در آیه، پیامدی است که دعوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای مشرکان داشت. مغفرت الهی نیز به این معناست که با فتح مکه و ازهم‌پاشیدن کانون تصمیم‌گیری مشرکان، پیامدهای منفی دعوت پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که ایشان را تهدید می‌کرد و مانع گسترش پیام رسالت می‌شد، با رحمت الهی از بین رفت. تعبیرها در ادامه آیه نیز بیانگر همین معنا و ظهور است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۴).

همچنین درباره آیه مورد بحث این پرسش مطرح است که چگونه مغفرت به فتح مکه پیوند داده شده است؟ به دیگر سخن، به چه دلیل فتح مکه مغفرت را در پی دارد؟ پاسخ به این پرسش، پاسخ‌های گوناگونی را در پی داشته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۶۹)؛ اما توجه به این پرسشی که پاسخش ذهن مفسران را به خود مشغول کرده است، نشانگر این است که نمی‌توان معنای متداول ذنب را برای آیه ذکر شده در نظر گرفت، بلکه با توجه به موارد استعمال، معنای ذنب، هر عملی است که بازتاب منفی دارد، و مغفرت، پوشاندن و از بین بردن آن است. معانی متداولی که برای ذنب و مغفرت در ذهن ما نقش بسته است نیز معلول عرف متشرعه است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۴). این همه در حالی است که ابن تیمیه بدون توجه به دگردیسی لغوی و موارد استعمال ذنب و بستر و زمینه‌ای که آیه در آن نازل شده است، ظاهر آیه را حمل بر معصیت و گناه کرده است. اگر او به دلایلی که متکلمان برای عصمت بیان کرده‌اند، توجه می‌کرد و معنای ذنب را در نظر می‌گرفت و حوادث تاریخی را از نظر دور نمی‌داشت، هیچ‌گاه ظهور آیه آن‌چنان که او مدعی شده است، برای او منعقد نمی‌شد.

۳. نقد بر روش طرح احتمالات

یکی از اشکالات ابن تیمیه هنگام استفاده از ادله نقلی برای اثبات مدعایش این است که

با روش طرح احتمالات، معانی محتمل را طرح می‌کند؛ ولی در انتخاب معنای درست و نزدیک به واقع، احتمالی را برمی‌گزیند که به سود دیدگاه‌هایش باشد؛ هرچند آن احتمال با در نظر گرفتن بی‌طرفانهٔ مجموعهٔ شواهد و قرائن پذیرفتنی نباشد؛ برای نمونه حدیثی نقل شده است با این مضمون که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». این مضمون در مصادر حدیثی اهل سنت با الفاظ گوناگونی نقل شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۵؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۱۷)؛ برای نمونه در صحیح بخاری آمده است:

خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال: إذهب فسلم علي أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فأنها تحيتك و تحية ذريتك فقال: السلام عليكم فقالوا: السلام عليك و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن.

خداوند آدم را به صورت خود آفرید، قدش شصت ذراع بود. هنگامی که او را آفرید، فرمود: برو و بر آن گروهی از فرشتگان که نشسته اند سلام کن و به سلامی که آنها بر تو می‌کنند، گوش کن که سلام بر تو و بر فرزندان توست. پس گفت: درود بر شما. گفتند: سلام بر تو و رحمت خدا. پس بر سلام او، رحمت خدا را افزودند. هر کس وارد بهشت شود به صورت آدم خواهد بود و آفرینش تا کنون رو به کاهش است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۵۰).

در باب معناشناسی این حدیث، ابن تیمیه پس از نقل این حدیث می‌نویسد:

فأتَّفَقَ السلف على رواية هذا الخبر و نحوه، مثل عطاء بن أبي رباح و حبيب بن أبي ثابت و الأعمش و الثوري و أصحابهم من غير تكبير سمع من أحد لمثل ذلك في ذلك العصر مع أن هذه الروايات المتنوعة في مظنة الإشتهار دليل على أن علماء الأمة لم تنكر إطلاق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن بل كانوا متفقين على إطلاق مثل هذا.

پیشینیان از جمله عطاء بن ابی رباح، حبیب بن ابی ثابت، اعمش، ثوری و اصحاب ایشان در نقل این روایت و مشابه آن اتفاق نظر دارند، بدون اینکه کسی در آن عصر منکر این معنا شده باشد. همچنین این روایات متنوع که در مظان شهرت





است، دلیل بر این است که علمای امت این را انکار کردند که خداوند آدم را به صورت خدای رحمان آفریده است، بلکه بر اطلاق این گفته توافق دارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۴۴۵).

ابن تیمیه در زمینه معنای حدیث معتقد است که خداوند آدم را مطابق شکل خودش جلّ و اعلی آفریده است. البته زیر کانه تلاش می کند که همه عالمان امت یا همان اهل سنت را نیز با نظر خودش همراه کند و نقل این روایت از سوی آنها را دلیل فهم و برداشت چنین معنایی قلمداد می نماید. معنایی که وی برای این حدیث در نظر دارد برگرفته از اندیشه تجسیم است و پیش فرض و پذیرفتن اندیشه تجسیم به او اجازه نمی دهد که معنای محتمل دیگری برای این حدیث بپذیرد. این در حالی است که بر فرض پذیرفتن صدور این حدیث، برای مرجع ضمیر در «خلق الله آدم علی صورته» سه احتمال وجود دارد. یک احتمال این است که مرجع ضمیر خداوند متعالی باشد. احتمال دوم این است که مرجع ضمیر حضرت آدم علیه السلام باشد. احتمال سوم نیز این است که مرجع ضمیر، شخص دیگری غیر از خداوند متعالی و حضرت آدم علیه السلام باشد. از سوی دیگر، واژه صورت در این حدیث محتمل دو معناست. یک معنا اینکه صورت به معنای شکل و قیافه ظاهری است و معنای دیگر این است که صورت به معنای صفت و حقیقت و معنا باشد. اینکه صورت به معنای صفت باشد، معنایی است که در کتاب های لغت آمده است. در این مورد، زبیدی لغوی معروف می نویسد:

الصورة بالضم: الشكل و الهيئة و الحقيقة و الصفة ... تستعمل الصورة بمعنى النوع و الصفة و منه الحديث: «أتانى الليلة ربي فى أحسن صورة». ترد فى كلام العرب على ظاهرها و على معنى حقيقة الشيء و هيئته و على معنى صفته، يقال: صورة الفعل كذا و كذا أى هيئته، و صورة الأمر كذا أى صفته (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۱۰).

نتیجه احتمالات در ضمیر و معنای «صورته»، چهار معنای محتمل را برای حدیث مطرح می کند:

معنای اول: در این معنا، ضمیر به خداوند بازمی گردد و صورت به معنای شکل ظاهری است. مطابق این معنا، خداوند آدم علیه السلام را مطابق شکل ظاهری خودش آفریده

است. چنین معنایی مستلزم تشبیه و تجسیم است و همین معنا مدنظر ابن تیمیه است. معنای دوم: در این معنا نیز ضمیر به خداوند بازمی‌گردد؛ ولی صورت به معنای صفت و حقیقت است. مطابق این معنا، خداوند آدم عليه السلام را مطابق صفات خودش آفریده است؛ یعنی مثلاً همان‌گونه که خداوند متعالی علم دارد، انسان را نیز به‌گونه‌ای آفریده که از علم بهره‌ای داشته باشد و انسان نیز عالم است، و همان‌گونه که خداوند متعال قدرت و اختیار دارد، انسان را نیز دارای قدرت و اختیار آفریده است. این معنا مستلزم تشبیه و تجسیم نیست ولی ابن تیمیه به آن توجهی ندارد.

معنای سوم: در این معنا، صورت به همان معنای شکل ظاهری است؛ ولی مرجع ضمیر، خداوند متعال نیست، بلکه مرجع ضمیر حضرت آدم عليه السلام است. مطابق این معنا نیز محذور تشبیه و تجسیم منتفی خواهد بود.

معنای چهارم: در این معنا نیز صورت به معنای شکل ظاهری است و مرجع ضمیر، خداوند متعال نیست؛ ولی مرجع ضمیر، حضرت آدم عليه السلام یا نیز یا هم نیست، بلکه شخص دیگری است.

ابن تیمیه مدافع معنای اول است. وی تلاش کرده است معانی دیگر را مردود شمارد. او این احتمالات را به دلیل اینکه در مکتوبات فخر رازی و دیگران آمده، نقل کرده است و تلاش در جرح آنها می‌کند. ابن تیمیه برای اثبات دیدگاهش و جرح دیگر احتمالات در معنای حدیث، مانند همیشه فهم ادعایی سلف را معیار قرار داده است و مدعی می‌شود که در سه قرن اول، هیچ اختلافی وجود نداشته که مرجع ضمیر، خداوند متعال است. وی می‌نویسد:

هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاعاً أنّ الضمير عائذٌ إلى الله فإنه مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عددٍ من الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك.

درباره این حدیث و اینکه ضمیر به خداوند برمی‌گردند، در سه قرن نخست میان پیشینیان اختلافی وجود نداشت و به طرق و احادیث متعددی همگی بر این معنا دلالت دارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۳).

ابن تیمیه با پیش فرض تشبیه و تجسیم، معنایی که با مبنای باطل خودش سازگار





است، اخذ کرده است و ادعا می‌کند که سلف با او هم عقیده است؛ در حالی که بر فرض اینکه سلف به چنین برداشتی از ظاهر این حدیث، اتفاق نظر داشته باشد، فهم آنها حجت نیست و از سوی دیگر، چنین معنایی برای حدیث با الفاظ و قرائنی که در متن و خارج حدیث وجود دارد، هماهنگی ندارد. از جمله قرائنی که در متن حدیث قرار دارد این است که مطابق یک نقل (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶، ص ۴۲۷)، سخن بر سر قتل برادر نوعی است (إذا قاتل أحدکم) و درباره این مورد سفارش می‌شود که از تعرض به چهره‌اش خودداری شود؛ زیرا خداوند متعال حضرت آدم علیه السلام را که پدر بشر است، بر همین شکل و صورت آفریده است؛ از این رو به احترام صورت پدر، صورت فرزند را از تعرض مصون بدارید. اگر در چنین موردی، مقصود شکل و صورت نداشتن خداوند بود، نام بردن از آدم علیه السلام بی‌مورد بود و باید گفته می‌شد: «فإن الله خلق الإنسان على صورته». این مطلب درباره نقل دیگری (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۵) که در آن سخن از زدو خورد با دیگری است (إذا ضرب أحدهم) نیز صادق است.

اما ابن تیمیه مدعی است که سیاق همه احادیث، مقتضی رجوع ضمیر به خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۳) و از سوی دیگر، نقلی را معیار قرار می‌دهد که تعبیر «خلق الله آدم علی صورته» در ضمن اخبار آفرینش آدم علیه السلام آمده و در آن، از قد و قامت او سخن گفته شده است (طوله ستون ذراعاً) (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۶). ابن تیمیه با غفلت یا تغافل از دیگر نقل‌های حدیث ادعا می‌کند، اگر این حدیث آن‌گونه که متضمن بحث آفرینش آدم است نقل می‌شد، بسیاری از احتمالات به‌خودی خود منتفی می‌شد. این در حالی است که می‌توان نقل‌هایی از این حدیث را که محتمل معنایی غیر از تشبیه است، معیار و قرینه قرار داد و دیگر نقل‌ها را مدسوس و محرّف دانست؛ نقل‌های نادرستی که حتی در برخی از آنها ضمیر حذف شده و به جای آن، واژه «الرحمن» قرار گرفته است. در این صیغه از نقل حدیث آمده است: «لا تَقْبَحُوا الوَجه فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورة الرحمن». ابن تیمیه نیز بدون توجه به قرائن موجود در دیگر نقل‌ها، این صیغه از نقل را نشانه بازگشت ضمیر به خداوند متعال می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۴۴۱). درباره این حدیث، تنها قرائن داخلی نیست که ابن تیمیه از آنها چشم‌پوشی

کرده است، بلکه قرائنی خارجی نیز وجود دارد که او آنها را نادیده می‌گیرد. مانند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که هرگونه شبیه را از خداوند متعال نفی می‌کند، یا قرائن و دلایل عقلی که امکان صورت و جسم داشتن را برای خداوند متعال محال می‌داند. به‌طور کلی نادیده گرفتن و ندیدن سیاق و قرائن داخلی و خارجی در زمینه این روایت سبب شده است تا شخصی از امام رضا علیه السلام درباره آن پرسش کند. این پرسش و پاسخ در نقل مرحوم شیخ صدوق چنین است:

عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله خلق آدم على صورته، فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث، إن رسول الله صلى الله عليه وآله و آله مرَّ برجلين يتسائبان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك و وجه من يشبهك فقال صلى الله عليه وآله و آله: يا عبدالله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته؛

حسین بن خالد گفت عرض کردم به حضرت رضا علیه السلام: ای پسر رسول خدا، مردم روایت کنند که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرمود: «خدا آدم را به صورت خود خلق فرمود». حضرت فرمود: «خدا بکشد آنان را. همانا حذف کردند اول حدیث را. رسول خدا صلى الله عليه وآله گذشت به دو نفر مرد که یکدیگر را سب می‌کنند. حضرت شنید یکی از آنها به رفیقش می‌گفت: زشت کند خدا روی تو و روی آن کس را که شبیه تو است. پس فرمود رسول خدا صلى الله عليه وآله: ای بنده خدا، مگوی این را به برادر خود، زیرا که خدای عزّ و جلّ خلق فرمود آدم را به صورت او. (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام رضا علیه السلام پرسشگر را متوجه قرینه سیاق می‌کند؛ قرینه‌ای که در متن برخی از نقل‌هایی که ابن تیمیه نیز آنها را دیده، و نقل کرده است، وجود دارد؛ اما ابن تیمیه این قرائن را نادیده گرفته است و به دنبال قرائنی است که پیش فرض خودش را ثابت کند.

۴. دخالت نفسانیات در مرحله اثبات

اندیشه‌ورزی و اثبات روشمند عقایدی که حق پنداشته می‌شود، ایجاب می‌کند که انسان





بدون اغراض شخصی و حب و بغض‌های کورکننده، با منابع روبه‌رو شود و بدون دخالت دادن نفسانیات از آن منابع بهره‌برداری کند و گزاره‌ای را اثبات یا نفی نماید؛ اما متأسفانه ابن تیمیه این‌گونه برخورد نکرده است و روشش در مواجهه با احادیث فضایل اهل بیت علیهم‌السلام خصوصت آمیز است؛ به گونه‌ای که در قبال آن احادیث، از چهارچوب علمی و ادعایی خودش خارج شده است و تلاش می‌کند فضایل اهل بیت را انکار نماید؛ فضایی که برخی از آنها نزد همه مسلمانان مقبول و مسلم است. یکی از روش‌های وی در مواجهه با آن احادیث، انکار سند و صدور حدیث است، تا جایی که با وجود صحت حدیث نزد مسلمانان، مدعی اجماع بر ضعف سند یا موضوعه بودن روایت می‌شود؛ برای نمونه درباره آیه اطعام (انسان، ۸-۹)، ابن تیمیه نزول این آیه را در حق اهل بیت نفی می‌کند و احادیثی را که چنین تفسیری از آیه ارائه می‌دهند، انکار می‌کند. او ادعا می‌کند که این حدیث به اتفاق همه حدیث‌شناسان، دروغ و ساختگی است و به همین علت است که در هیچ‌یک از کتاب‌های صحاح، مسانید، جوامع و سنن بیان نشده است. در کتاب‌های فضایل نیز با وجود اینکه نویسندگان این‌گونه کتاب‌ها، با تسامح، روایات ضعیف را نیز نقل می‌کنند، از این روایت ذکری به میان نیامده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۷۷). ابن تیمیه پا را از این فراتر نهاده است و تلاش می‌کند با ادعای اجماع بر مکی بودن آیه ذکر شده و با توجه به اینکه ازدواج امیرالمؤمنین علیه‌السلام با حضرت زهرا و ولادت حسنین علیهم‌السلام در مدینه روی داده است، از اساس، امکان صحت چنین شأن نزول و روایتی را منکر شود.

ادعای دخالت نفسانیات از جانب ابن تیمیه در قبال آیه اطعام را زمانی می‌توان مطرح کرد که بدانیم زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۷۰)، قرطبی (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۹، ص ۱۳۰)، نسفی (نسفی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۷)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۷۰)، سیوطی (سیوطی، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۳۷۱)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۱۴)، آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷۳) از جمله مفسرانی هستند که در کتاب‌های تفسیرشان به ماجرای نزول این آیه در پی نذر امام علی علیه‌السلام و حضرت زهرا اشاره کرده‌اند. حسکانی نیز با چند سند و متن متفاوت این روایت را در *شواهد التنزیل* نقل کرده (حسکانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۴) و ابن حجر

عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱) نیز آن را نقل کرده است. درباره مدنی بودن آیه نیز ابن جوزی می گوید که عموم مفسران، از جمله قتاده و مجاهد، معتقد به مدنی بودن هستند (جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۷۴). همچنین شوکانی می گوید که عموم مفسران قائل به مدنی بودن هستند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۱۴). ابن حزم نیز قائل به مدنی بودن است (ابن حزم، ۱۴۰۶ق، ص ۶۳). با این همه، ابن تیمیه ادعا می کند که این حدیث به اتفاق همه حدیث شناسان، ساختگی است که یا نشان از تتبع ناقص او دارد و یا همان گونه که در ابتدا ادعا شد، نشان دهنده دخالت نفسانیات در مرحله اثبات است.

۵. مبانی رجالی نادرست

یکی از مبانی رجالی غلط ابن تیمیه، استفاده از اسرائیلیاتی است که به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده شده است و در میان احادیث صحیح مسلم و بخاری وجود دارد. نقدی که در این مورد به اهل سنت به طور عام، و به ابن تیمیه به طور خاص، مطرح می شود، نقد مبانی است، زیرا آنها روایاتی را که در کتاب مسلم و بخاری بیان شده است، حجت دانسته اند و به اسرائیلی بودن آن باور ندارند؛ ولی بر اساس برخی شواهد می توان نتیجه گرفت که در میان این احادیث، اسرائیلیاتی است که در قالب حدیث به میراث روایی مسلمانان وارد شده است. ابن تیمیه نیز این احادیث را بدون هرگونه تأویل و بدون توجه به اینکه این احادیث، بافته های اهل کتابی است که برخی از آنها در ظاهر اسلام آورده و عقاید انحرافی خود را به دین اسلام و پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتسب کرده اند، نقل می کند.

از بین روایاتی که مورد توجه ابن تیمیه قرار گرفته و متضمن اندیشه های تجسیم انگارانه یهودیان است، روایتی است که عبدالله بن مسعود نقل می کند:

أتى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجلاً من اليهود فقال: يا محمد إن الله يجعل السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلق على إصبع فيهنّ فيقول: أنا الملك أنا الملك، قال: فضحك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر ثم قرأ قوله تعالى: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ





جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ؛
مردی یهودی نزد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و گفت: خداوند آسمان‌ها را بر یک
انگشت، زمین‌ها را بر یک انگشت، کوه‌ها را بر یک انگشت، آب و خاک را بر
یک انگشت، و بقیه خلق را بر یک انگشت قرار می‌دهد، سپس آنها را تکان
می‌دهد و می‌گوید: من پادشاه هستم، من پادشاه هستم. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خندید تا
اینکه دندان‌های آسیابش در تأیید سخنان خاخام ظاهر شد. سپس کلام الله مجید را
تلوات کرد: و خدا را آن گونه که سزاوار اوست نشناختند، در حالی که زمین در
روز قیامت یکسره در قبضه قدرت اوست، و آسمان‌ها هم درهم پیچیده به دست
اوست؛ منزّه و برتر است از آنچه با او شریک می‌گیرند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۶،
ص ۵۶۲).

از این روایت برمی‌آید که پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سخن آن یهودی را تصدیق کرده و در
تأییدش، آیه‌ای از قرآن را خوانده‌اند.
نمونه‌ای دیگر از اسرائیلیاتی که مورد توجه ابن تیمیه قرار گرفته، روایتی در باب
صفات الهی است:

عن أبي موسى قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يتجلى لنا ربنا عز وجل يوم
القيامة ضاحكاً؛

از ابوموسی نقل شده که گفت: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: پروردگار ما در روز قیامت
در حال خنده بر ما ظاهر می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۸۴).

همچنین ابوهیره می‌گوید:

أرسل ملك الموت إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فلما جاءه صكه ففقا عينه فرجع إلى ربّه فقال:

أرسلتنی الی عبد لایرید الموت، قال: فردّ الله إليه عينه (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۰).

ابوهیره نقل می‌کند که ملک‌الموت برای قبض روح حضرت موسی مأموریت
یافت؛ اما موسی بر چشم ملک‌الموت نواخت و چشم او را از کاسه بیرون آورد و
خداوند او را مؤاخذه نکرد. در شب معراج نیز موسی با صدای بلند به خدا اعتراض کرد
که چرا مقام پیامبر خدا را از او والاتر قرار داده است. ابن قیّم از استادش ابن تیمیه نقل

می‌کند که این اعتراض و ناز کردن موسی برابر خدا به سبب مقامات و مأموریت‌های بزرگی است که بر دوش کشیده و چنین برخوردی را برای او روا کرده است. مأموریت‌های بزرگی، مانند مبارزه و مقاومت برابر بزرگ‌ترین دشمن خداوند متعال، فرعون و پیگیری شدید امور بنی‌اسرائیل و غیره که چنین شأنیتی را برای موسی و نه غیر او فراهم آورده است تا برابر خدا این‌گونه رفتار کند (ابن‌قیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۷).

پذیرفتن و تکیه کردن به اسرائیلیات و احادیثی که ابوهریره نقل می‌کند در حالی است که وی با وجود اینکه نسبت به دیگر صحابه بیشترین میزان روایت را از پیامبر خدا ﷺ نقل کرده است و خودش بر این مسئله تأکید می‌کند، فقط یک سال و نه ماه در محضر پیامبر ﷺ بوده است (ابوریه، بی‌تا، ص ۲۰۰). همچنین ابوهریره افزون بر نقل احادیث نبوی، سخنان کعب‌الاحبار یهودی را که پس از رحلت رسول خدا ﷺ و در زمان خلیفه دوم به ظاهر مسلمان شده بود نیز نقل کرده است؛ از این رو گاهی کسانی که در مجلس حدیث‌گویی او حاضر می‌شدند، میان احادیث منقول از پیامبر خدا ﷺ و گفته‌های کعب‌الاحبار خلط می‌کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۰۶). البته تمام اشتباه بر عهدهٔ شنوندگان نیست و خود وی نیز گاهی به عمد و فریبکارانه گفته‌های کعب‌الاحبار را کنار احادیث نبوی و بدون انفکاک نقل می‌کرده است (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۱۷). البته ابن‌تیمیه در برخی موارد میان آنچه ابوهریره از رسول خدا ﷺ و کعب‌الاحبار نقل کرده، تفکیک قائل شده است، مانند جایی که ابن‌تیمیه در ذیل روایتی می‌نویسد:

قد بین أئمة الحديث كیحیی بن معین و عبدالرحمن بن مهدی و البخاری بأنّه غلط و أنّه لیس من کلام النبی ﷺ بل صرح البخاری فی تاریخه الکبیر أنّه من کلام کعب الأخبار؛

ائمه حدیث مانند یحیی بن معین و عبدالرحمن بن مهدی و بخاری گفته‌اند که این حدیث اشتباه است و از قول پیامبر ﷺ نیست، بلکه بخاری در کتاب تاریخش بیان کرده که کلام کعب‌الاحبار است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۴).

با این حال، این موارد، بسیار اندک بوده است و رویکرد کلی ابن‌تیمیه اعتماد بر احادیثی است که به گمان قوی و با ملاحظهٔ قرائن، اسرائیلیات و از رسوبات اهل کتاب است.





آنچه گفته شد درباره اسرائیلیاتی است که منسوب به پیامبر خدا ﷺ بوده و در قالب حدیث نبوی عرضه شده است؛ ولی ابن تیمیه درباره اسرائیلیاتی که منسوب به پیامبر ﷺ نیست هم معتقد است می توان آنها را برای دیگران روایت کرد (ابن تیمیه، بی تا «الف»، ص ۵۴۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱). مستند او برای این مطلب روایتی است که بخاری آن را نقل می کند:

عن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال: بلغوا عني ولو آية و حدثوا عن بني إسرائيل و لا حرج و من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار؛
عبد الله بن عمر نقل می کند از پیامبر ﷺ که فرمودند: از من نقل کنید اگر چه یک آیه باشد و از بنی اسرائیل روایت کنید و هیچ ملامتی نیست و هر که عمدتاً بر من دروغ ببندد، جایگاهش در جهنم است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۰).

استناد ابن تیمیه به این حدیث، برای روایت اسرائیلیات در حالی است که این حدیث با حدیث دیگری از رسول خدا ﷺ معارض است. ابن حدیث معارض را احمد بن حنبل نقل می کند:

جابر بن عبدالله الأنصاری قال: قال رسول الله ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم و قد ضلوا فإنكم إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲، ص ۴۶۸).
طبق این روایت، پیامبر خدا ﷺ این گونه از مراجعه و پرسش از اهل کتاب و یهود نهی می فرماید که حتی بر فرض حضرت موسی علیهما السلام نیز زنده شود و میان مسلمان حاضر باشد، برای ایشان نیز حلال و روا نیست که راه خودشان را بروند، بلکه ایشان نیز باید از حضرت ختمی مرتبت ﷺ پیروی کنند.

روایت بالا تنها روایتی نیست که در موضوع نهی از اسرائیلیات وارد شده است؛ برای نمونه احمد بن حنبل نقل دیگری دارد مبنی بر اینکه روزی عمر بن خطاب کتاب یا نامه ای را که از اهل کتاب به دست آورده بود، برای پیامبر اکرم ﷺ آورد. وی آن نوشته را برای پیامبر خدا ﷺ خواند. پیامبر ﷺ عصبانی شدند و فرمودند:
أمتھوكون فيها یابن الخطاب و الذی نفسی یده لقد جنتکم بها بیضاء نقیة لا تسألوهم

عن شیء فیخبروکم بحقّ فتکذبوا به أو بیاطل فتصدقوا به، والذی نفسی بیده لو أنّ
موسی علیه السلام کان حیّاً ما وسعه إلا أن یتبعنی.

ای پسر خطاب آیا در آن حیران هستید؟ سوگند به آن کسی که جانم در دست
اوست، شریعتی پاکیزه و درخشان برایتان آوردم. از آنها چیزی نپرسید، مبادا به شما
چیزی درست بگویند و شما آن را انکار کنید، یا دروغی را باور کنید. سوگند به
کسی که جانم در دست اوست، اگر موسی علیه السلام زنده بود، نمی توانست روشی غیر
فرمان برداری از من را پی بگیرد (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۳، ص ۳۴۹).

مقابله شدید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به گرفتن معارف از اهل کتاب و یهود از جایی ناشی
می شود که آنها در پی این بودند که آموزه های نبوی و وحیانی را با شیوه های خاصی
به انحراف بکشانند. قرآن کریم همواره به این نیت و عمل سوء اهل کتاب اشاره کرده
است و می فرماید:

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ
وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ؛ و
از ایشان گروهی هستند که به تقلید و تحریف کتاب آسمانی می کوشند تا [آنچه از
خود می بافند] را جزو کتاب آسمانی بشمارید و حال آنکه جزو کتاب آسمانی
نیست، و می گویند آنها از سوی خداوند [نازل شده] است و حال آنکه از سوی
خداوند نیست، و آگاهانه به خداوند دروغ می بندند (آل عمران، ۷۸).

بنابراین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به تبع وحی الهی، گرفتن معارف از اهل کتاب را نهی
می کنند؛ از این رو نمی توان به حدیث معارضی که بخاری نقل کرده و ابن تیمیه آن را
پذیرفته است، باور داشت. همچنین بخاری در کتابش از ابن عباس نقل می کند:

چگونه از اهل کتاب سؤال می کنید، درحالی که کتاب آسمانی شما که بر پیامبران
نازل شده است، نوین تر و پیراسته است و همین کتاب آسمانی تان به شما خبر داده
که اهل کتاب، کتاب خدا را دگرگون کرده و تغییر داده اند و از جانب خودشان
کتاب دیگری نوشته، و درباره کتاب خود نوشته شان گفته اند: هو من عند الله لیثروا





به ثمناً قليلاً. آیا با این حال که به این امور علم یافته‌اید، برای پاسخ پرسش‌هایتان به سراغ اهل کتاب می‌روید؟ به خدا که ما هیچ کس از آنها را ندیدیم که از آنچه بر شما نازل شده، پرسش نماید (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۸۱).

همان‌گونه که از کلام ابن عباس برمی‌آید، به دلیل حوادث صدر اسلام، خیانت‌ها و خباثت‌های برخی اهل کتاب، و در پی آن، نزول آیاتی که بازگوکننده نیت و اعمالشان است، این مسئله در میان مسلمانان جا افتاده بود که به سراغ اهل کتاب رفتن و دادوستد معرفتی با آنها نتیجه مطلوبی ندارد و اهل کتاب هیچ تمایلی به فراگرفتن معارف قرآنی ندارند و فقط در پی این هستند که با تحریف معارف قرآنی مسلمانان را به بیراهه بکشانند. به همین دلیل، ابن عباس می‌گوید که با وجود قرآن که هیچ ناخالصی معرفتی در آن راه ندارد، به سراغ اهل کتاب نروید، و از سخنان وی برمی‌آید که به هیچ وجه نمی‌توان از اسرائیلیات بهره برد. از سوی دیگر، سخن ابن عباس ناظر به مطالب باطل اهل کتاب نیست؛ زیرا به طور مسلم، وقتی مسلمانان بدانند که سخنان اهل کتاب باطل است، به سراغ سخنان آنها نمی‌روند، بلکه تعجب و نهی ضمنی ابن عباس شامل همه مواردی می‌شود که مسلمانان به سراغ گفته‌های اهل کتاب می‌رفته‌اند. در واقع سخن ابن عباس نشانه مبارزه منفی معرفتی برابر اهل کتاب است که قرآن کریم آن را پایه گذاشته است و در میان روایات نبوی نیز نشانه‌های آن وجود دارد. در نتیجه با وجود همه این قرائن و شواهد قرآنی، روایی و تاریخی نمی‌توان حدیثی را که ابن تیمیه برای تمسک به اسرائیلیات بیان کرده است، پذیرفت. البته نباید از نظر دور داشت که ابن تیمیه تصریح می‌کند آنچه از اسرائیلیات نقل شده و در حدیث نبوی نیامده است، حجت نیست:

لو نقل واحد فی هذا الباب شیئا من الإسرائیلیات عن المتقدمین لم تقم به حجة إن لم یکن ثابتاً بنقل نبینا محمد ﷺ عنهم.

اگر کسی در این زمینه مطلبی از اسرائیلیات را از پیشینیان نقل کند و نقلی از پیامبر ما حضرت محمد ﷺ درباره آن وجود نداشته باشد، آن مطلب حجت نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

نتیجه گیری

روش ابن تیمیه در استفاده از نقل، برای اثبات عقاید دینی به طور چشمگیری، بر قول سلف متکی است. این رویکرد در همه جای کتاب‌ها و رساله‌های او آشکار بوده است و تلاش می‌کند با تکیه کردن به قول سلف، گزاره‌ای را نفی یا اثبات کند. به همین دلیل، در زمینه صفات خبریه که از جمله نکات مهم در منظومه عقایدی اوست، معتقد است سلف به معنای ظاهری صفات خدا باور داشته و درباره آنها به تأویل روی نیاورده‌اند؛ این در حالی است که کبری استناد به فهم سلف تمام نیست و آنچه به مثابه روایت خیر القرون، مستند اثبات حجیت فهم سلف قرار گرفته است بر فرض صدور، دلالتی بر حجیت فهم سلف ندارد و در عمل و به طور خاص در صفات خبریه، سلف فهم مشترکی از معنای صفات خبریه نداشته‌اند و همین عدم امکان استناد به فهم آنها را آشکار می‌کند. همچنین در مرحله اثبات با استفاده از نقل، ابن تیمیه قائل به حجیت ظهور است؛ ولی توجه بیش از اندازه به ظواهر الفاظ و چشم‌پوشی از قواعد و قرائن عقلی، وی را در زمره ظاهرگرایان قرار می‌دهد. در روش طرح احتمالات نیز وی معانی محتمل را طرح می‌کند؛ ولی در انتخاب معنای درست و نزدیک به واقع، احتمالی را برمی‌گزیند که به سود دیدگاه‌هایش باشد؛ هر چند آن احتمال با در نظر گرفتن بی‌طرفانه مجموعه شواهد و قرائن، پذیرفتنی نباشد. افزون بر اینها، وی غرض‌ورزانه و به طور غیرعلمی، از ادله نقلی بهره‌برداری می‌کند تا جایی که برای مثال، در بهره‌برداری از احادیثی که متضمن فضایل اهل بیت علیهم‌السلام است، از موازین علمی فاصله گرفته است و تلاش می‌کند فضایل ایشان را انکار کند. وی برای این انکار، به سراغ سند و صدور حدیث می‌رود و هر چند صحت حدیث در دیدگاه مسلمانان اجماعی باشد، مدعی می‌شود که حدیث ساختگی است.



فهرست منابع

* قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۱۵، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابوریه، محمود. (بی تا). أضواء علی السنة المحمدیة أو الدفاع عن الحدیث (چاپ پنجم). قم: نشر البطحاء.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۹ق). الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح (چاپ دوم). عربستان سعودی: دارالعاصمة.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا «الف»). الرد علی المنطقیین. بیروت: دارالمعرفة.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا «ب»). الصارم المسلول علی شاتم الرسول. عربستان سعودی: الحرس الوطنی السعودی.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۰ق). العقیدة الواسطیة؛ اعتقاد الفرقة الناجیة المنصورة إلى قیام الساعة أهل السنة والجماعة (چاپ دوم). عربستان سعودی: أضواء السلف.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق). الفتوی الحمویة الکبری (چاپ دوم). عربستان سعودی: دارالصمیعی.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة (ج ۲ و ۶، چاپ اول). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی (ج ۱، ۲، ۴، ۶، ۱۲ و ۱۷، چاپ دوم). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة (ج ۲، ۶ و ۷، چاپ اول). عربستان سعودی: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.



ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی. (۱۴۰۶ق). الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل (ج ۱۲، ۱۶، ۲۲ و ۲۳، چاپ اول). بی جا: مؤسسة الرسالة.

ابن فارس، ابو حسین احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۱). بیروت: دارالفکر.

ابن قییم الجوزیة، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۶ق). مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد وإیاک نستعین (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربیة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البداية و النهایة (ج ۸، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری (ج ۲، ۳، ۴، ۵ و ۸، چاپ اول). بیروت: دار طوق النجاة.

برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام (چاپ اول). قم: دارالحدیث.

برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). کلام و عقاید (چاپ اول). تهران: سمت.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی (ج ۵، چاپ دوم). مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۴، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (بی تا). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل (ج ۲، چاپ اول). ایران: موسسة الطبع و النشر.

حسین زاده، محمد جواد. (۱۴۰۳ «الف»). بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۸۸-۱۱۷.

10.22081/jpt.2024.69958.2156





- حسین زاده، محمد جواد. (۱۴۰۳ «ب»). بررسی و نقد روش های اثبات عقاید مبتنی بر عقل در دیدگاه ابن تیمیه. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۹(۱۱۳)، صص ۳۴-۶۰.
10.22081/jpt.2024.69545.2142
- ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء (ج ۲، چاپ سوم). بی جا: مؤسسة الرسالة.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (ج ۲۸، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- زبیدی، محمد بن محمد بن عبدالرزاق. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۷، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴). بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۹۹۳م). الدر المنثور فی التفسیر المأثور (ج ۸). لبنان: دارالفکر.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدير (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (بی تا). الملل و النحل (ج ۱). بی جا: مؤسسة الحلبي.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۷). التوحيد (چاپ پنجم). قم: نشر جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: منشورات اسماعیلیان.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵ق). الإصابة فی تمييز الصحابة (ج ۸، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فرمانیان کاشانی، مهدی؛ معینی فر، محمد. (۱۳۹۳). تحلیل مبنای سمانتیکی ابن تیمیه در مفهوم سلف با توجه به صفات خیریه. فصلنامه فلسفه دین، ۱۱(۳)، صص ۵۱۱-۵۳۲.
10.22059/jpht.2014.52846
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ق). الجامع لأحكام القرآن (ج ۱۹، چاپ دوم). قاهره: دار الکتب المصریة.
- قشیری نیشابوری، ابو حسین مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم (ج ۴). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقائق التأویل) (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.

References

* The Holy Quran.

Abū Rayya, M. (n.d.). *Aḍwā' ʿalā al-sunnat al-Muḥammadiyya aw al-difā' ʿan al-ḥadīth* (5th ed.). Qom: Nashr al-Baḥḥā'. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1986). *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shiʿa al-qadariyya* (Vols. 2, 6, & 7, 1st ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyya. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1995). *Majmūʿ al-fatāwā* (Vols. 1, 2, 4, 6, 12, & 17, 2nd ed.). Saudi Arabia: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muḥaf al-Sharīf. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1999). *Al-ʿAqīda al-wāsiṭiyya: Iʿtiqād al-firqah al-nājiyah al-manṣūrah ilā qiyām al-sāʿah ahl al-sunnah wa-al-jamāʿah* (2nd ed.). Saudi Arabia: Aḍwāʾ al-Salaf. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1999). *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ* (2nd ed.). Saudi Arabia: Dār al-ʿĀsima. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (2004). *Al-Fatwā al-ḥamawiyya al-kubrā* (2nd ed.). Saudi Arabia: Dār al-Ṣumayʿī. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (2005). *Bayān talbīs al-jahmiyya fī taʿsīs bidʿahum al-kalāmiyya* (Vols. 2 & 6, 1st ed.). Saudi Arabia: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muḥaf al-Sharīf. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (n.d.-a). *Al-Radd ʿalā al-mantiqiyyīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ahmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (n.d.-b). *Al-Ṣārim al-maslūl ʿalā shātim al-rasūl*. Saudi Arabia: al-Ḥaras al-Waṭānī al-Saʿūdī. [In Arabic]

Aḥmad ibn Ḥanbal. (2000). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Vols. 12, 16, 22, & 23, 1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Ālūsī, M. b. A. (1994). *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa al-sabʿ al-mathānī* (Vol. 15, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]



- Bayḍāwī, ‘A. b. ‘U. (1997). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Bukhārī, M. b. I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vols. 2, 3, 4, 5, & 8, 1st ed.). Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. [In Arabic]
- Dhahabī, S. A. (1984). *Siyar a’lām al-nubalā’* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risāla. [In Arabic]
- Farmanian Kashani, M., & Moeinifar, M. (2014). Semantic analysis of Ibn Taymiyya’s concept of salaf with reference to the attributes of God. *Philosophy of Religion Quarterly*, 11(3), 511–532. <https://doi.org/10.22059/jpht.2014.52846> [In Persian]
- Ḥaskānī, ‘U. b. ‘A. (n.d.). *Shawāhid al-tanzīl li-qawā’id al-tafḍīl* (Vol. 2, 1st ed.). Iran: Mu’assasat al-Ṭab’ wa-al-Nashr. [In Arabic]
- Hosseinzadeh, M. J. (2024a). A review and critique of Ibn Taymiyya’s principles in deriving religious beliefs from transmitted sources. *Naqd va Nazar*, 29(115), 88–117. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69958.2156> [In Persian]
- Hosseinzadeh, M. J. (2024b). A review and critique of the methods of rational argumentation in Ibn Taymiyya’s thought. *Naqd va Nazar*, 29(113), 34–60. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69545.2142> [In Persian]
- Ibn Fāris, A. b. Ḥ. (1979). *Mu’jam maqāyīs al-lughah* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. (1994). *Al-iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba* (Vol. 8, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, A. M. ‘Alī. (1986). *Al-Nāsikh wa-l-mansūkh fī al-Qur’ān al-karīm* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Kathīr, I. b. ‘U. (1987). *Al-bidāya wa al-nihāya* (Vol. 8, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. b. M. (1994). *Lisān al-‘Arab* (Vol. 1, 3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]



نظر

سال سی و نهم، شماره اول، پیاپی (۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. b. A. (1995). *Madārij al-sālikīn bayna manāzil iyyāka na'budu wa-iyyāka nasta'in* (Vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya. [In Arabic]
- Jawzī, ʿA. b. A. (2001). *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr* (Vol. 4, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. [In Arabic]
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Vol. 4). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Nasafī, ʿA. b. A. (1998). *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-tanzīl wa ḥaqāʾiq al-taʾwīl)* (Vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]
- Qurṭubī, M. b. A. (1964). *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* (Vol. 19, 2nd ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. [In Arabic]
- Rāzī, F. (1999). *Al-tafsīr al-kabīr* (Vol. 28, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ʿA. (2008). *Al-tawḥīd* (5th ed.). Qom: Nashr Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- Shahrastānī, M. b. A. (n.d.). *Al-milal wa al-niḥal* (Vol. 1). No place: Muʿassasat al-Ḥalabī. [In Arabic]
- Shawkānī, M. b. ʿA. (1994). *Faṭḥ al-qadīr* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]
- Suyūṭī, J. b. A. (1993). *Al-durr al-manthūr fī al-tafsīr al-maʾthūr* (Vol. 8). Lebanon: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. H. (n.d.). *Al-mizān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 18). Qom: Manshūrāt Ismāʿīliyyān. [In Arabic]
- Tirmidhī, M. b. ʿĪ. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (Vol. 5, 2nd ed.). Egypt: Sharikat Maktabat wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]
- Zabīdī, M. b. ʿA. b. A. (1994). *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs* (Vol. 7, 2nd ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. b. ʿU. (1987). *Al-kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* (Vol. 4). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. [In Arabic]

