

بررسی مبانی فکری ابن تیمیه در اثبات و تبیین اعتقادات اسلامی

سید محمداسماعیل سید هاشمی*

مرتضی ایمنی**

سید محمدجواد سید هاشمی***

چکیده

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

واژگان کلیدی

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

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadseyedhashemi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

*. استادیار دانشگاه شهید بهشتی.

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

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

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۵

طرح مسئله

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

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

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

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

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

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

۱. کاربرد عقل در معارف دینی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. تأکید بر فطرت به جای عقل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. تأکید بر حس‌گرایی

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

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

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

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

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

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

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

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

۴. تأکید بر نظر سلف

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

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

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

۵. ظاهر گرایی در فهم دین

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶. پرهیز از هرگونه تأویل

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

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

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

نتیجه

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

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

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

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

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

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

منابع و مأخذ

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

۱۴۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵

۴. _____، ۱۳۹۵ ق، *الرد على المنطقيين*، بيروت، دارالمعرفة، ج ۱.
۵. _____، ۱۳۹۹، *جامع المسائل لابن تيمية*، القاهرة، مطبعة السلفية، ج ۲.
۶. _____، ۱۴۰۳ ق، *مجموع الرسائل*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۷. _____، ۱۴۰۶ ق، *منهاج السنة النبوية*، مؤسسة قرطبة، ج ۱.
۸. _____، ۱۴۲۱ ق، *مجموع الفتاوى*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۹. _____، ۲۰۱۲ م، *التفسير الكبير*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۱۰. _____، ۱۳۹۱ ق، *درء تعارض العقل والنقل*، رياض، دارالكنوز الاسلامية، ج ۲.
۱۱. ابن سينا، حسين، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبيهات*، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ج ۱.
۱۲. ابوزهره، محمد، بى تا، *تاريخ المذاهب الاسلاميه*، القاهرة، دارالفكر العربى.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، انتشارات صدرا، ج ۴.
۱۴. سبحانى، جعفر، ۱۳۹۰، *ابن تيمیه فکراً و منهجاً*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
۱۵. السمهورى، رائد، ۲۰۱۰ م، *نقد الخطاب السلفى*، بيروت، منشورات الجمل، ج ۱.
۱۶. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۲۲ ق، *شرح المنظومة*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.