

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶-۷

بررسی انتقادی الهیات فیزیکالیستی سلفی

محمد باقر پورامینی^۱

چکیده

فهم سلفیان در مساله صفات خبری بشدت بر معرفت حسی استوار است و این نکته متأثر از روش معرفت شناختی آنان همچون ظاهرگرایی، عدم توجه به تاویل و نفی ادراک عقل در کلیات است که بدون در نظر گرفتن آسیب های موجود در شناخت حسی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه های الهیاتی و بخصوص فهم صفات الهی را فراهم ساخته است؛ جسمانیت و باور به رویت حسی خداوند پیامد خطای در فهم صفات خبری است. ابن تیمیه به عنوان معمار تفکر سلفی، حس را تنها راه شناخت واقع خارجی می دانست، بدین معنی که هر چه غیر محسوس و قابل تخیل نباشد معدوم است. این نگره سلفیان برخاسته از یک پایگاه معرفت شناختی حس گرایانه است که ایشان را همسو با فیزیکال ها قرار می دهد؛ فیزیکالیسم به عنوان یک جریان طبیعت گرا همه چیز و نه فقط ماده را قابل تقلیل به خواص اشیاء فیزیکی می داند. این مقاله کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا فهم سلفیان از صفات خبری نوعی از الهیات فیزیکالیستی نیست؟ در این جستار تلاش می شود تا با تامل در ماهیت الهیات فیزیکالیستی، فهم سلفیان و بخصوص ابن تیمیه از صفات خبری بررسی شده و تقلیل آن به امور مادی و برگرداندن آن به پدیده های محسوس را یک تبیین فیزیکالیستی دانسته و آن را مورد نقد قرار دهد.

واژگان کلیدی

الهیات، فیزیکالیسم، صفات خبری، سلفیان، ابن تیمیه.

۱. استادیار، گروه کلام اسلامی و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Email: pouramini47@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۷

طرح مسأله

بعضی از صفات الهی خبری است و دلیل خبری نامیدن این صفات نیز آن است که آیات قرآن و یا روایت (خبر) منبع استناد آن به خداوند است و توجه به معنای ظاهری و عدم تاویل آن سبب تفسیر جسمانی برای خدا خواهد شد؛ صفاتی چون وجه الله، ید الله و استواء خدا بر عرش از این نوع است.

در زمینه فهم صفات خبری برخی از مذاهب چون اهل حدیث به گونه‌ای دیدگاه خود را بیان می‌دارند که افراط در معرفت حسی از آن متبادر می‌شود؛ آنان ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، فهم معنای این صفات را به خداوند واگذار می‌کنند (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۵۰) و جمعی دیگر از ایشان چون مشبهه، حشویه و مجسمه صفات خبری را به همان معنا که در مخلوقات است در باره خداوند نیز جاری می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۵). ابوالحسن اشعری از «اثبات بدون کیفیت» یاد می‌کند؛ آنکه صفات خبری برای خداوند ثابت است، لیکن با بیان «بلا تشبیه» و «بلا تکلیف»، معتقد است این صفات بدون کیفیت بر او حمل می‌شوند (اشعری، ۱۹۷۵، ص ۴۲). هر چند متاخرین از اشاعره دیدگاه اشعری را نپذیرفتند و در صفات به تاویل روی آوردند (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص ۱۴۲).

مسأله صفات خبری به یک دغدغه اعتقادی در جهان اسلام باقی ماند و معماران بنیاد تفکر سلفی در زمینه صفات خبری از «اثبات صفات و مجهول بودن کیفیت» یاد کردند. گرچه سلفی‌گری به مثابه یک مکتب اعتقادی ریشه در جهت‌گیری اصحاب حدیث و دعوت احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱) دارد، اما در قرون اخیر به صورت خاص بر باورهای ابن تیمیّه حرانی (متوفی ۷۲۸) استوار است؛ بدانسان که واژه سلفیت را به یک واژه با بار اصطلاحی تبدیل نمود و ریشه‌های سلفی‌گری را شکل داد. تاکید ابن تیمیه به سلف به گونه‌ای است که او در شمار پیشوایان سلفی جای گرفته و به ادعای برخی، تنها راه وصول به مذهب سلف پیروی از مذهب ابن تیمیه است (مقبول احمد، ۱۴۱۲، ص ۶۶۰). او در سال ۶۹۸ در پاسخ به پرسش مردم حماه از علمای دمشق پیرامون صفات خبریه، رساله حمویه را نگاشت و در آن تصریح کرد در همه آیات الهی، از «صعود»، «رفع» و «من فی السماء»

سخن به میان آمده است و همگی حاکی است که خداوند متعال بالای این جهان محسوس قرار دارد، و آیات دیگر جایگاه او را عرش می‌داند، طبعاً عرش او، بالای آسمانها خواهد بود، و از این که درباره او «استوی» به کار برده قهراً او بر عرش، مستقر خواهد بود. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص ۵۰۵). کتاب دیگر او بنام «العقیده الواسطیه» نیز از باور او بر جسم بودن خدا و جهت داشتن گواه است (ابن تیمیه، ۱۹۹۹، ص ۶۵-۷۴)، هر چند که از بیانات مبهم و متضاد او نیز نباید غافل شد.

در پاره ای از آثاری که به نقد سلفی گری تدوین شده است، فهم سلفیان از صفات خبری مورد نقد قرار گرفته است؛ دو کتاب «مبانی فکری سلفیه» از آقای مهدی فرمانیان، «بنیاد تفکر سلفی» از نویسنده این نوشتار و مقاله «رہیافتی تطبیقی به حس گرایی سلفی و حس گرایی تجربی» از آقای مصطفی عزیزی به نوعی به از حس گرایی سلفیان در مساله صفات خبری را مورد بررسی و نقد قرار داده اند؛ لیکن هیچ یک این موضوع را از منظر الهیات فیزیکال به چالش نکشاده اند.

این مقاله کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا فهم سلفیان از صفات خبری نوعی از الهیات فیزیکالیستی نیست؟ در این جستار تلاش می‌شود تا به تامل در ماهیت الهیات فیزیکالیستی، فهم سلفیان و بخصوص ابن تیمیه از صفات خبری بررسی شده و تقلیل آن به امور مادی و برگرداندن آن به پدیده های محسوس را یک تبیین فیزیکالیستی دانسته و آن را مورد نقد قرار دهد ارایه دهد. تمرکز بر نقد و بررسی اندیشه سلفی بر محور تبیین فیزیکالیستی آنان از صفات خبری که پیامد آن خدای مجسم و انسان وار است نقطه امتیاز این نوشتار نسبت به سایر آثار قلمی خواهد بود. بی شک این فهم پیامد جمود آنان بر نقل، ظاهر گرایی و اجتناب از هر گونه تاویل و مجاز در فهم صفات خبری، نفی جایگاه عقل در ادراک کلیات و همچنین باور به حس گرایی در قلمرو معرفت شناسی دانست و از این رو می‌توان به وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد کرد

ماهیت الهیات فیزیکالیستی

فیزیکالیسم (Physicalisme) یا فیزیکی انگاری، به عنوان یک نظریه بر این باور است هیچ چیزی به جز چیزهای فیزیکی وجود ندارد و همه چیز و نه فقط ماده قابل تقلیل به

خواص فیزیکی است. اغلب فیزیکالیست‌ها به یک معنا «طبیعت‌گرا» (naturalist) هستند و از این رو آن را می‌توان در دو ساحت بررسی کرد.

فیزیکالیسم گاه از منظر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (ontological Naturalism) بررسی می‌شود؛ این دیدگاه رابطه بسیار نزدیکی با تلقی مادیگرایانه از فیزیکالیسم دارد؛ یعنی هر چه وجود دارد فیزیکی است، و مفاهیم «طبیعی» و «فیزیکی» بسیار به هم نزدیک هستند. در این نوع از فیزیکالیسم مضمونی ذهن و مغز یکی دانسته شده و همه چیزهایی که به «ذهن» نسبت داده می‌شود، در واقع باید به «مغز» یا فعالیت مغزی نسبت داده شود و ذهن جدای از مغز قابل تصور نیست و از این رو با مساوی دانستن همه چیز با امر مادی (این همانی)، با تأکید بر تقلیل‌گرایی، امور غیرمادی را به پدیده‌های مادی برمی‌گرداند. بدیهی است انسان در نگاه یک اندیشمند فیزیکال چیزی جز همین بدن نبوده و نفس آدمی بی‌معناست و بر محور این نظریه فهم خداوند نیز فیزیک‌انگارانه خواهد بود. (بیکران بهشت، ۱۴۰۱، ص ۱۶۱).

نوع دیگر از فیزیکالیسم با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (methodological naturalism) پیوند خورده است؛ در این دیدگاه تنها راه رسیدن به معرفت درباره جهان، استفاده از روش علمی است و گویا این تلقی از فیزیکالیسم به نوعی با علم‌گرایی (scientism) سازگارتر است. از این رو همه امور به علوم تجربی پیوند خورده و محدود به دستاوردهای علمی بوده است و در طبیعت‌گرایی متافیزیکی هر آنچه وجود دارد طبیعی است و باید به واسطه علم طبیعی تبیین شود و هیچ موجود غیرطبیعی، ناطیعی یا فراطبیعی وجود ندارد (کرباسی زاده و امیری آرا، ۱۳۹۹، ص ۲۷۰). اتو نویرات (Otto Naurath) (۱۸۸۲-۱۹۴۵) فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی و یکی از اعضای اصلی حلقه وین معتقد بود «زبان فیزیک زبان جهانی علم است و هر گونه دانستنی را می‌توان به شکل اظهاراتی درباره اشیاء فیزیکی بیان کرد». او زبان علم یگانه و یکپارچه را زبان فیزیک دانسته و تلاش می‌کند فیزیکالیسم را از هر گونه گرایش ما بعد الطبیعی بی‌آلاید. نویرات بر این باور است که در درون نظام فیزیکالیسم جایی برای «نظریه معرفت دست‌کم به شکل سنتی آن وجود ندارد و شاید بتوان بسیاری از مسائل نظریه معرفت را به مسائل و پرسش

هایی تجربی تبدیل کرد به گونه ای که با نظام علم یگانه سازگار شوند. او تاکید دارد زبان فیزیکالیستی، زبان یگانه، آلفا و امگای سراسر پهنه علم است. (اتو نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶ - ۳۳۷).

سلف تاریخی فیزیکالیسم را می توان مادیگرایی (materialism) دانست و لیکن امروزه تلقی غالب از فیزیکالیسم نوعی توسل به علم است. تبیین هستی از طریق تبیین های طبیعت گرایانه در مقابل باور اکثر ادیان الهی قرار می گیرد که جهان را مخلوق و تحت تدبیر موجودی فراطبیعی می دانند، مهم ترین انتقاد نسبت به طبیعت گرایی آن است که علوم طبیعی بر پیش فرض های متافیزیکی استوار هستند که نمی توان آن را انکار کرد. ناکارآمد خواندن «عقل» و برهان های عقلی در اثبات متافیزیک و نارسایی آن در قلمرو الهیاتی، نتیجه بدگمانی جمعی از تجربه گرایان همچون هیوم و کانت است که تلاش می کنند دانش تجربی را همان شناخت حقیقی دانسته، وظیفه عقل نظری را به تعبیر و تفسیر پدیده های تجربه حسی منحصر سازند. به نظر کانت، داده های حسی و تجربی به منزله موادی هستند که خامند و وقتی وارد ذهن شدند، ذهن انسان باید چیزهایی از خود به آن ها اضافه کند تا معرفت حاصل گردد. بنابراین، به نظر او شناخت، محصول تعامل حس و عناصر و معانی دیگری است و این معانی را باید به خود ذهن نسبت داد و ساختار آن به حساب آورد و از جمله اموری دانست که ذهن از پیش خود در هر معرفتی آن ها را وارد می سازد؛ ذهن آنچه را به صورت تأثرات و انطباعات حسی دریافت می کند، ماده شناسایی قرار می دهد و بر آن ماده، از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی اش، صورتی می پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است. (یوستوس هارتناک، ۱۴۰۱، ص ۱۰).

فیزیکالیست ها، طبیعت گراها و ماتریالیست ها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته اند و ابزاری که فیزیکالیست ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیرمادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می برند مخدوش بوده و نمی تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست. (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۵)

الهیات فیزیکال در مکتب سلفی

اندیشه سلفی بر روش نقلی استوار است و روش عقلی و برهانی مورد پذیرش سلفیان نیست و اصولاً منکر صلاحیت عقل در شئون دینی هستند. از این رو نص‌گرایی محض در مباحث اعتقادی در کنار نفی عقل برهانی و حس‌گرایی به عنوان یک پارادایم حاکم بر تفکر سلفی، می‌تواند معرفتی از الهیات آن مکتب باشد. سلفیان بر پیروی از راه صحابه، تابعین و اتباع تابعین در «فهم دین» و اصرار دارند و خروج از آراء ایشان را روا نمی‌دانند (محمد عبدالرزاق اسود، ۱۴۲۹، ص ۳۴۶).

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، دیدگاهی مشابه با فیزیکالیست‌های طبیعت‌گرا دارند که نقطه اتکای خود را صرفاً بر ادراک حسی قرار داده‌اند؛ بدان‌حد که ابن تیمیه اذعان می‌دارد «مسائل ما بعد الطبیعه اندک و ناچیز است؛ زیرا اکثر مسائل مربوط به متافیزیک علم به احکام ذهنی است که هیچ واقعیتی در پس آن وجود ندارد. او تأکید دارد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۲۲).

سلفیان در کنار تمرکز بر نقل، شدت بر معرفت حسی باور دارند و این ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه‌های الهیاتی و بخصوص فهم صفات خبری را فراهم ساخته است و از این رو می‌توان به وجوه اشتراک میان حس‌گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد کرد. البته ناکارآمد نشان دادن عقل در اثبات متافیزیک و امور مابعدالطبیعه در سلف تاریخی ابن تیمیه نیز مشهود بود و بر بهاری (متوفی ۳۳۹ق) با هرگونه کوشش عقلی برای فهم آموزه‌های دینی و یا تفسیر و تأویل آنها مخالفت کرده، با صراحت مدعی بود اندیشیدن و تفکر درباره خداوند بدعت است (ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹، ۲۳، ۳۹).

بررسی و نقد

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب‌های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند و مسیر مکاتبی چون پوزیتیویست‌ها را پیموده‌اند که نقطه اتکای خود را صرفاً بر ادراک حسی قرار داده‌اند. از این رو با اذعان به معرفت بخشی حواس ظاهری، از آسیب‌های آن نیز نباید چشم پوشید؛ شناخت سطحی ظواهر اشیاء، ابتدا بر تماس و ارتباط

حسی و همچنین امکان سلب ادراک حسی نمونه‌هایی از محدودیت‌های معرفت حسی در حواس ظاهری است که باختصار توضیح داده می‌شود:

۱. حواس ظاهری معرفتی به «حقایق» اشیاء نداشتند و تنها به ظواهر اشیا راه دارند و از این رو شناخت حاصله از حواس عمقی نیست، بلکه معرفتی محدود است و صرفاً تا اعراض پیش می‌رود. صدرا بر انحصار شناخت حسی بر ظواهر اشیا و صورت ماهیات بدون دستیابی بر حقیقت و باطن آن تأکید دارد. سطحی بودن، یکی از محدودیت‌های شناخت حسی است و حواس ظاهری صرفاً در دایره ظواهر پدیده‌ها و اشیا یعنی به اعراض راه دارند و از طریق آنها، نمی‌توان به حقایق و وجود جوهر اشیا و هستی اعراض دست یافت. و به واقع شناختی که با آنها حاصل می‌شود محدود، سطحی و غیر عمقی است و حواس توان پی بردن به ماهیت اشیا و روابط درونی آنها مانند علت و معلول را ندارند. بر خلاف عقل که به عمق اشیا نفوذ می‌کند و توان ادراک حقایق را دارد. (ابن‌سینا؛ ۱۴۰۴، ص ۸۲ / صدرالدین محمد شیرازی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۷). بنابراین همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل به وجود و حقایق شهادت می‌دهد. برخی از آیات قرآن که از حس بصری و شنوایی یاد می‌کند به نوعی برای جبران آسیب سطحی نگری آن، نسبت به نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن رهنمون می‌شود. در آیه «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَٰوُتٍ فَاٰرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُوْرٍ ثُمَّ اَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرْتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيْرٌ» (ملک: ۴۳) مراد از «کرتین» و نگاه دوباره و ارجاع بصر، کنایه از دوباره دیدن، دقیق دیدن، دوری از سطحی نگری و نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن است و خداوند بشر را به نگاه جدی، جست‌وجوگر و همراه با تأمل دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۵۰ - ۳۵۱ / ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۹، ص ۱۷). بدین سان، نهایت چیزی که با حواس درباره جهان محسوس می‌توان شناخت همراهی و مصاحبت دو پدیده با یکدیگر است. اما درک روابط میان پدیده‌های جهان، از جمله رابطه «علیت»، ممکن نیست. تنها در صورتی می‌توان این‌گونه روابط را کشف کرد که عقل به کمک حواس بشتابد.

۲. ادراک حسی بر تماس و ارتباط اندام‌های حسی با اعیان خارجی مبتنی است و تا

زمانی که این تماس ایجاد نشود، ادراک حسی تحقق نمی‌یابد. از سویی همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل راه نیل به حقایق است و این کاستی معرفت حسی غیر قابل کتمان است. در برابر انبیاء و مردان الهی قومی می‌زیستند که سطح فکر ایشان در دایره معرفت حسی و تجربه بود و قرآن کریم ضمن نکوهش درخواست دیدن خداوند از سوی قوم موسی (ع) این حس‌گرایی افراطی و بسنده کردن به کف معرفت را نکوهش می‌کند: *وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً..*؛ و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم...! (بقره: ۵۵) این آیه نیز گواه بسنده کردن قوم فرعون به معرفت حسی و تجربی است. این شناخت محدود به پدیده‌های مادی و محسوس و اکتفا به شناخت حسی از طبیعت را افقی بودن معرفت حسی می‌نامند که در روابط عرضی میان پدیده‌های مادی منحصر است. این افقی بودن معرفت در برای شناخت عمودی تعریف می‌شود که استنباط رابطه طولی پدیده‌ها با خالق هستی، به کمک اندیشه ورزی است. بی تردید با حواس نمی‌توان زمام موجودات در دست خداوند را مشاهده نمود و یک مادی‌گرا با رصد حرکت ستارگان، تنها تأثیر و تأثر آنها بر یک دیگر را می‌سنجد، اما هیچ‌گاه از راه حس و تجربه نمی‌تواند حفظ آن‌ها به وسیله خداوند را دریافت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹ و ۳۴۲).

۳. بهره‌مندی از حواس ظاهری همیشگی نیست و همواره خطر سلب ادراک حسی وجود دارد و به گواه قرآن اگر انسان، حواس خود همچون چشم و گوش خویش را در مسیر درست به کار نگیرد، معرفتی از او سلب خواهد شد؛ انسان که اگر خداوند بخواهد راه هدایت را بر کسی ببندد، توان ادراکی این ابزار را سلب می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۹۳). برخی از واژگان‌های قرآنی چون «ختم» (جائیه: ۲۳) به معنای مهر نهادن، «غشاه» (بقره: ۷) به معنای پوشش، «سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا» (حجر: ۱۵) به معنای پوشاندن چشم، «زَاعَتِ الْأَبْصَارُ» (احزاب: ۱۰) به معنای از بین رفتن تعادل چشم و «أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ» (انعام: ۴۶) به معنای گرفتن قدرت شنوایی و بینایی بر از دست

دادن توان معرفت حسی گواه است. از این رو حق یا از طریق چشم با نظر به آیات خداوند و هدایت به مدلول آن‌ها قابل دستیابی است و یا از طریق گوش با شنیدن حکمت، موعظه، قصص و عبرت‌ها؛ لیکن کافران فاقد چنین چشم و گوش اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۶۷).

۴. ابن تیمیه ضمن نفی جایگاه عقل برهانی، به عقل فطری که در نگاه او همان عقل صریح و بدیهی است باورداشت. عقل صریح در نگاه ابن تیمیه با حس و خیال، نزدیکی دارد؛ بدین معنی که آنچه با حواس پنجگانه شناخته نشود معدوم است (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۹). همو با نفی وجود کلیات و محدود کردن معرفت بشری به داده‌های حسی، عقلانیت جسمانی را مطرح می‌کند و بر پایه آن معتقد است کارکرد عقل جدای از تخیل و ادراک حسی نیست (همان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۹۳). او مدعی است «معقولات بر خلاف احکام حسی و خیالی نیست و هیچ تنافی میان آن دو وجود ندارد، بلکه بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد. بدون شک حس 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. تاکید ویژه ابن تیمیه 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» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۳) گستره فعالیت عقل در محسوسات منحصر می‌سازد. ابن تیمیه در تقابل با عقلانیت تجریدی، با صراحت از عقلانیت جسمانی یاد کرده و وی بر این باور است حس و خیال همانند عقل می‌تواند افعال خداوند را درک کنند. عقل جسمانی ابن تیمیه همانند عقل مطرح در حس‌گرایی تجربی نیز یک عقل حسی است؛ جان استوارت میل بر این باور بود که عقل، امتداد حس و بلکه نوعی حس به شمار می‌آید (یوسف کرم، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳).

۵. حس‌گرایی سلفیان همچنین در دیدگاه جمعی از متفکران معاصر عرب زبان در جهان اسلام نیز امتداد داشته است و این جریان تحت تأثیر نگرش‌های تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل‌زبانی احیا شده و به شکل‌های گوناگون ظهور یافته است. موضع حس‌گرایانه «زکی نجیب» در این راستا تحلیل می‌شود (زکی نجیب

محمود، ۱۴۱۴، ص ۸-۱۳). سامی النشار نیز از مروجان حس گرایی و تجربه گرایی است و با نفی وجود مفاهیم کلی از اصالت تسمیه جانبداری می کند. (سامی النشار، بی تا، ص ۲۵). فرو کاستن اسماء و صفات الاهی به صرف الفاظ و تسمیه، تا حدودی شبیه به نومینالیسم و به نوعی ریشه در دیدگاه ابن تیمیه دارد؛ او خارج از مبحث اسماء و صفات، آراء فلاسفه را در باب کلیات نقد کرده و وجود کلی را بی پایه و اساس و حتی غیر ضروری می داند (ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، ص ۲۴-۳۹). که بررسی انتقادی اندیشه سلفیان از این منظر نیز ضرورت دارد.

تبیین فیزیکالیستی از صفات خبری

سلفیان بیشترین تلاش را در مساله تفسیر واژگونه از صفات الهی داشته و بر اثبات صفات خبری که در نص آمده بدون هیچ تاویل، تعطیل و تکیفی اصرار دارند (اسود، ۱۴۲۹، ص ۳۴۷). آنان با صراحت از «اثبات صفات و مجهول بودن کیفیت» آن یاد می کنند؛ آنکه برای خدا صفات خبری همچون دست ثابت است، لیکن این صفات «یلیق بجلاله» بوده و برای ما مجهول است. ابن تیمیه با پذیرش کیفیت صفات خبری، کیفیت آن را برای خدا و انسان متفاوت می داند؛ آنکه صفات خبری را برای انسان معلوم و برای خدا نامعلوم می شمارد. گویا خود متوجه پیامدهای نادرست کلام خویش بوده است. از این رو می کوشد با افزودن قیدهایی مانند تناسب با جلالت الاهی، «یلیق بجلاله» یا «بلا کیف» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۹۰، ۴۸۴-۴۸۵) و مانند آن، خود را از اتهام تشبیه گرایی برهاند. لازمه این سخن آن است که بشر راهی برای شناخت خدا ندارد و فهم ناپذیری متشابهات و تعطیل در فهم این صفات را بهمراه خواهد داشت.

ابن تیمیه در زمینه صفات خبری دو گونه اعلام موضع می کند که با درنگ در آن به تشبیه و تجسیم منتهی می شود؛ او از سویی به تنزیه خداوند از صفات مخلوق می پردازد (ابن تیمیه، ۱۹۹۵، ص ۱۵/ همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۵۱) و به عقیده «جسمانیت خداوند» اعتراض کرده، آن را مستلزم تشبیه می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۳۱۲) و از سویی دیگر در آثار خود با صراحت به استواء، مجیء، دست، پا، برای خداوند اشاره دارد و روایت‌های این باب را می پذیرد و بر تفسیر آن‌ها بر پایه معنای ظاهری و عرفی آن تاکید می ورزد (ابن

تیمیه، ۱۴۳۳، ص ۲۲ و ۴۴-۴۶). ابن تیمیه در راستای تاکید بر مبنای ظاهر گرایانه، درباره غیر قابل رویت بودن خداوند از طریق حواس، مرئی بودن را از لوازم هستی می‌شمارد و معتقد است هر اندازه وجود کامل تر باشد، برای مرئی شدن شایسته تر است و چون خداوند کاملترین موجود است، پس برای مرئی بودن نیز از همه موجودات شایسته تر است. ابن تیمیه با قابل رویت دانستن خداوند در قیامت اذعان می‌دارد عدم رویت او در دنیا را دلیل بر نقص بینایی انسان می‌داند و تاکید دارد که اصولاً رویت خدا به خودی خود ممتنع نیست. او ایده نفی جسمانیت خدا و نفی صفات خبری را بیگانه با قرآن و سنت و سلف می‌داند «ولیس فی کتاب الله ولا سنه رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه لیس بجسم، وأن صفاته لیست أجساماً وأعراضاً». (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۳). او اصرار دارد که سخن از اثبات یا نفی صفات را یک بدعت بشمارد «أنه لم ینقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعین، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله لیس بجسم، بل النفی والإثبات بدعة فی الشرع» و بیان دارد اصطلاح جسمانیت، موضوع کلامی و فلسفی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۳۵/همو، ۱۲۹۷، ص ۸۰). ابن تیمیه مدعی است مدلول ظواهر قرآن از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست و وجه و چشم معلوم نیست و آن را جز خدا کسی (ابن تیمیه؛ ۱۳۹۲؛ ج ۱، ص ۵۲).

بررسی و نقد

آبشخور دیدگاه ابن تیمیه و پیروان سلفی او در پذیرش کیفیت در صفات خبری هر چند مجهول را می‌توان بر جمود آنان بر نقل، ظاهر گرایی و اجتناب از هرگونه تاویل و مجاز در فهم متون قرآن و روایات، نفی جایگاه عقل در ادراک کلیات و همچنین باور به حس گرایی در قلمرو معرفت شناسی دانست که در تفسیر غلط ایشان از صفات خبری متبلور است و زمینه غلطیدن آنان در دام تشبیه و تجسیم را فراهم آورده است. ابن تیمیه در آثار خود حس را تنها راه شناخت واقع خارجی می‌داند وی برای قیاس برهانی اعتباری قائل نیست و معتقد است قضاوت عقل بر پایه حس است و نخست چیزی با حس باطن یا ظاهر باید احساس شود تا عقل بتواند با تمثیل و تشبیه معنای عامی را دریابد.

۱. تاکید بر کیف داشتن صفات خدا هر چند مجهول، تن دادن به یک توحید مادی گرایانه است و در این نقطه می‌توان به آسیب معرفت حسی مورد باور سلفیون تمرکز کرد. انسان از آنجا که به صورت پیوسته با حس و محسوسات در ارتباط است این انس به مادیات باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات مانند کلیات و حقایقی که منزله از ماده، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد. تفسیر صفات خبری بر مبنای شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطاست زیرا ادراک حسی لرزان‌ترین و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت صفات خبری است. با توجه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان تحقق می‌یابد، راه را برای اثبات منطقی جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته‌اند و از این رو خدای غیر محسوس با حواس ظاهری، برای آنان تصورناشدنی است. اسلام راستین فهم انسان‌ها را نسبت به صفات الهی در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و آنکه هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود. در صفات خبریه نیز معنای ظاهری الفاظ نفی می‌شود و با تأویل و تفسیر، معنایی غیر جسمانی برای خداوند را بیان می‌شود؛ از امام صادق (ع) درباره استوای خداوند بر عرش سؤال شد. ایشان فرمود: «ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم» (شیخ صدوق، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸، ۳۱۵، ۳۱۷).

۲. انسان از طریق حس و احساس و تخیل، به معقولات منتقل می‌شود، پس آدمی انیس حس، و مائلوف با خیال است. و این عادت همیشگی و غیر منفک از انسان، او را وادار کرد به اینکه برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی تصور کند حال آن صورت چه باشد بستگی دارد به اینکه از امور مادی با چه چیز بیشتر الفت داشته باشد. در نگاه علامه طباطبایی انسان در اینکه امور غیر محسوس را در صورت امور محسوس تخیل بسیار حریص است مثلاً وقتی می‌شنود که در ماوراء طبیعت جسمی و محسوس، نیرویی هست قویتر و تواناتر و عظیم تر و بالاتر از طبیعت، و آن نیرو است که در طبیعت کار می‌کند و محیط به آن است، نیرویی است قدیمتر از طبیعت و مدبر طبیعت و حاکم در آن، نیرویی که هیچ موجود جز به امر او موجود نمی‌شود و جز به امر او و به مشیّت و اراده او از حالی

به حال دیگر متحول نمیگردد، وقتی همه اینها را می شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می فهمد تشبیه و قیاس می کند. و بسیار می شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می کند و تحقق می بخشد، همچنانکه می بینیم تورات موجود، آن نیرو، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده، که ظاهر انجیلهای موجود مسیحیان نیز همین است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۲).

۳. خطای گرایش به حس در فهم صفات الهی را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه می توان اصلاح نمود آنکه باور داشته باشیم خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد؛ قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب می باشد. خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد؛ خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته های مغزی است، اما خدای تعالی علم دارد بدون آنکه دارای بافته های مغزی باشد و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می نماید. طباطبایی ضمن اذعان به این مهم، تاکید دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۲). بسیار کم اتفاق می افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه باشد اینجا است که می فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائت شیطانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده: «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین». (صافات: ۱۶۱)

۴. تاکید بر رویت حسی خداوند در قیامت و ترویج این نکته که «أن رؤیة الأبصار لیست ممتنعاً» نیز محل تامل است؛ به باور جمعی از معتزله شرط تحقق رویت حسی، وجود تقابل میان چشم و مرئی است و لازمه وجود تقابل میان دیده و ذات اقدس الهی جسم

و یا عرض بودن خداست، زیرا در غیر این دو صورت تقابل تحقق نمی پذیرد. قاضی عبدالجبار در پاسخ به توجیه جواز رویت خدا در روز رستاخیز به حس ششم که نیاز به مقابله ندارد، مدعی است اگر حس ششم مجوز رویت گردد، باید مجوز لمس کردن و چشیدن و بویدن خدا با حسهای هفتم و هشتم و نهم نیز باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۱، ۲۴۸-۲۵۳). هر چند که موضوع رویت بر محور همین حس بینایی است و حواس خارج از آن محل بحث نخواهد بود و قرآن نیز آن را با صراحت نفی می کند و می فرماید «لا تدرکه الأبصار وهو یدرک الأبصار وهو اللطیف الخیر». (انعام/۱۰۳)

۵. ظاهر گرایی و تاویل گریزی در متن، فهم صفات خبری را با آسیب مواجه می سازد؛ تاویل، حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر آن است؛ چنین معنای ترسیمی از تاویل مورد انکار ظاهر گرایان و سلفیان است و آنان در مواجه با آیات اعتقادی، به ویژه در باب صفات خبری، بر همان ظاهر بدوی شان تکیه می کردند و از تاویل پرهیز داشتند. ابن تیمیه در امور اعتقادی، ظاهر کتاب را حجت دانسته، تاویل کلام بر خلاف ظاهر (ابن تیمیه، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۹۱)، یا هر گونه باطن مخالف با ظاهر را که گاه به بهانه دوری از تشبیه و تجسیم مطرح می گردد، رد می کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص ۱۰۶-۱۱۰). ظاهر گرایی ابن تیمیه را به عدم رجوع آیات متشابه به محکم و پرهیز از پذیرش تاویل متشابهات کشاننده است (ابن تیمیه؛ ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۵۷). ابن قیم (متوفی ۷۵۰ق) هم مسیر تاویل گریزی را در صفات خبری پیموده است و تاویل را بدتر از تعطیل می شمارد و حتی همراهی با مشبه و مجسمه را بهتر از همراهی با اهل تاویل بر می داند (ابن القیم، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۶۴). تاکید سلفیان در نفی تاویل در صفات خبری صریح در تشبیه است، بدون شک آنان بستر ترویج دیدگاه‌های تشبیه و تجسم را در جریان سلفی هموار و بلکه نهادینه کرده اند؛ العثیمین سلفی معاصر تاکید دارد نصوص کتاب و سنت باید بر همان معانی ظاهری حمل گردد و به اذعان خود از روش اهل تاویل تحریف گرا و اهل تعطیل و اهل تمثیل اعلان بیزاری می کند؛ او می نویسد: ما بر آنیم که خدای متعال صورتی ذوالجلال و الاکرام دارد؛ دو دست کریمانه و باز؛ دو چشم حقیقی. بعد برای تأکید نظر خود می گوید اهل سنت اجماع دارند که چشمان خدا دو تا است!؟ و تأیید آن روایت نبوی

درباره دجال است که فرمود: دجال نابینا است، ولی خدای شما نابینا نیست! و بر آنیم که مؤمنان خدای متعال را در روز قیامت با همین چشم سر خواهند دید (العثیمین، ۱۴۲۲، ص ۵ و ۶). العثیمین در زمینه مکان مندی خداوند در پاسخ به پرسش که برخی از مردم زمانی که از آنها سؤال می‌شود «خدا کجاست؟»، می‌گویند: خدا در همه جا هست؛ چنین بیان می‌دارد «این جواب که: خدا در همه-جا هست، سخنی است باطل و اگر از شما پرسیدند خدا در کجاست؟ بگویید: خدا در آسمان است» (العثیمین، ۱۴۲۱، ص ۶۲). در حالی که مکان مندی از ویژگی‌های اجسام است. علی‌رغم اصرار سلفیون بر نفی تاویل، نمونه‌های از تاویل در تفاسیر مورد اعتنای سلفیه می‌توان یافت؛ مثلاً مجاهد که از تابعیان است، آیه «الی ربها ناظره» را به «الی ثواب ربها» تاویل می‌کرد که ابن تیمیه ضمن اشاره بدان، آن را خطا مغفور در اجتهاد می‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۳۳). فهم قرآن با باور به وجود تاویل محقق می‌شود و تاویل نیز شایسته راسخون در علم است که منحصر در اهل بیت (ع) می‌باشد (العیاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۴ و ۱۷)؛ زیرا قرآن مجید از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حسّ و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست، بسی وسیع تر می‌باشد. این حقایق و معنویات به حسب حقیقت، در قالب بیان لفظی نمی‌گنجند.

۶. عقل، ابزاری مهم برای فهم و شناخت صفات خبری است، لیکن سلفیون نافی این جایگاه عقل بوده و شناخت اسماء و صفات الهی را از راه عقل بی اعتبار می‌دانند و ضمن توقیفی دانستن آن، بر این باورند که تنها از کتاب و سنت می‌توان آن را شناخت (نخبه من العلماء، ۱۴۲۱، ص ۹۲). از این رو با محوریت ظواهر کتاب و سنت، به صفاتی مانند وجه و ید حکم می‌کنند. مقتضای عقل جسمانی در اندیشه ابن تیمیه آن است که خداوند بر روی عرش خود نشسته است؛ عرشی که در طرف دارد. یکی سمت راست و دیگری سمت چپ؛ زیرا عقل حکم میکند که موجود یا باید داخل در عالم باشد یا خارج از آن (ابن تیمیه، ۱۴۳۶ ق، ج ۴، ص ۱۱۹). 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. به

مقتضای عقل اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمره صفات سلبی به شمار آورد. متکلمان نیز رویت حسی خداوند را ناممکن می‌دانند و این صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد تاویل کرده اند (سید مرتضی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۵ / النووی، ۱۳۹۲، ج ۳، جزء ۵، ص ۲۴)''

۷. بسیاری از مخالفت‌های علمای بنام اهل سنت با ابن تیمیه، به نوع فهم او نسبت به صفات خبری باز می‌گردد که به تشبیه خداوند منتهی می‌شود؛ الهیتمی (م، ۹۷۳ق.) با ضال، مضل و جاهل خواندن ابن تیمیه، اثبات جهت از سوی او برای خداوند و مسئله تجسیم را یکی از علل مخالفت خود بر می‌شمارد و حتی آن را نشانه کفر می‌داند (الهیتمی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۴). حصنی (م ۸۲۹ق.) نیز ابن تیمیه را به تشبیه و تجسیم وصف کرده است. پاره ای از ایشان نیز بر این باورند که ابن تیمیه به جهت و تحیز قائل بوده است؛ به گزارش ابوحنیان (م، ۷۴۵ق.) ابن تیمیه در کتاب العرش خود آورده که خداوند بر کرسی جلوس نموده و جایی را برای نشستن پیامبرش خالی کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۳۷). همو این حدیث را صحیح شمرده است و مدعی است عرش آن‌گاه که خداوند بر آن جلوس فرماید، تنها به پهنای چهار انگشت فضای خالی دارد! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۸۰).

نتیجه گیری

۱. سلفیان با محوریت دیدگاه ابن تیمیه افزون بر ظاهرگرایی، عدم توجه به تاویل و نفی ادراک عقل در مساله صفات خبری، بشدت بر معرفت حسی باور دارند و بدون در نظر گرفتن آسیب های موجود در شناخت حسی، فهم خود از صفات خبری را به پدیده های محسوس برگردانده اند و این تقلیل گرایی و برگرداندن فهم امور غیر مادی به پدیده های مادی را می توان به نوعی یک تبیین فیزیکالیستی دانسته، آن را مورد نقد قرار داد.

۲. فیزیکالیست ها و طبیعت گراها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته اند. ابزاری که فیزیکالیست ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیر مادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می برند مخدوش بوده و نمی تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست. با در نظر داشت این آسیب، از خطای معرفت شناختی سلفیان در مساله صفات خبری می توان یاد کرد.

۳. زمانی که از وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد می شود به معنای این همانی این دو مکتب نیست؛ زیرا در گرایش فیزیکالیسم مضمونی و طبیعت گرا، همه پدیده ها مادی بوده و هرچه وجود دارد فیزیکی است و هیچ موجود غیر طبیعی، ناطیعی و یا فراطبیعی وجود ندارد و ازسویی در مکتب سلفی باور به متافیزیک و مجردات وجود دارد. از این رو با در نظر داشت نقاط افتراق، فهم خداوند و صفات او در یک فیزیکالیست و یک سلفی، فیزیک انگارانه خواهد بود.

۴. سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند، این ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه های الهیاتی و بخصوص فهم صفات الهی را فراهم ساخته است؛ باور به رویت حسی خداوند پیامد خطای در فهم صفات خبری است که سلفیان را همسو با فیزیکال ها را می نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم

١. ابن ابی یعلی، ابو الحسین محمد بن محمد (بی تا)، طبقات الحنابلة، بیروت، دارالمعرفه.
٢. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (١٤٠٩)، قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسيله، مصر، لینه.
٣. - (١٤٢٥)، الفتوى الحمویة الکبری، الرياض، دار الصمیعی.
٤. - (١٩٩٩)، العقیده الواسطیة: اعتقاد الفرقة الناجیة المنصورة إلى قیام الساعة أهل السنة والجماعة، الرياض، أضواء السلف.
٥. - (١٤١٦)، مجموع الفتاوى، المدینه المنوره، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.
٦. - (١٣٩٢)، الإکلیل فی المتشابه والتأویل (مجموعه الرسائل الکبری)؛ بیروت، دارالایمان.
٧. - (١٣٩٧)، شرح حدیث النزول، بیروت، المكتب الإسلامی.
٨. - (١٤٠٦)، منهاج السنة النبویة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.
٩. - (١٤١١)، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، المملكة العربیة السعودیة
١٠. - (١٤٣٣)، الجواب الباهر فی زوار المقابر، الرياض، مكتبه دارالمنهاج.
١١. - (١٣٩٢)، بیان تلبیس الجهمیه (الرد علی اساس التقدیس)، مکه المکرمة، مطبعه الحکومه.
١٢. - (١٤٢٧)، الصفدیة، بیروت: المكتبه العصریه.
١٣. - (١٩٩٥)، الايمان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٤. - (١٩٤٩)، الرد علی المنطقیین، بمبئی.
١٥. ابن حجر الهیتمی، أحمد بن محمد (١٤١٩)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۶. ابن سینا (۱۴۰۴)، التعليقات، تصحيح عبدالرحمن بدوى، قم، مركز النشر التاسع المكتب الاعلام الاسلامى.
۱۷. ابن قيم الجوزيه، محمد بن ابى بكر (بى تا)؛ الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله؛ رياض: دار العاصمة.
۱۸. اتو نويرات (۱۳۷۴)، فيزيكاليسم، ترجمه على مرتضويان، نشره ارغنون، شماره ۷ ص ۳۳۶ - ۳۳۷.
۱۹. اشعري، ابوالحسن (۱۹۷۵)، الابانه عن اصول الديانه، مدينه،
۲۰. اميراحسان كرباسى زاده/ حسن اميرى آرا (۱۳۹۹)، ابهام در متافيزيك طبيعى شده / جاويدان خرد، شماره ۳۸.
۲۱. بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (۱۹۸۴)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر.
۲۲. بيكران بهشت، حامد (۱۴۰۱)، طبيعت گرايى يا مضمون هستى شناختى؟ فيزيكاليسم و ذهنيّت بنيادى: يك رويكرد تاريخى، پژوهش هاى فلسفى، شماره ۳۸، ص ۱۶۱
۲۳. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، معرفت شناسى در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۲۴. حسين زاده، محمد (۱۳۹۴)، معرفت شناسى در قلمرو گزاره هاى پسین، قم، موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، ۸۵-۴۷.
۲۵. زكى نجيب محمود (۱۴۱۴)، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ۱۴۱۴ ق، ص «ز».
- ص ۱۳. ۹۸).
۲۶. سامى النشار (بى تا)، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، قاهره، دارالمعارف.
۲۷. سيد مرتضى؛ رسائل الشريف المرتضى، قم، دار القرآن الكريم
۲۸. سيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸)، الاتقان فى علوم القرآن، بيروت: المكتبة العصرية.
۲۹. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشريف الرضى.
۳۰. شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۴۰۱)، التوحيد، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
۳۱. شيرازى، صدرالدين محمد (بى تا)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، قم، مصطفىوي.

٣٢. طباطبایی، محمدحسین (١٣٩٦)، قرآن در اسلام؛ قم، بوستان کتاب.
٣٣. - (١٩٨٤)، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١٧ق.
٣٤. العثیمین، محمد بن صالح (١٤٢١)؛ القواعد المثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنی، المدینة المنورة، الجامعة الإسلامية .
٣٥. - (١٤٢٢)، عقيدة أهل السنة والجماعة، المدینة المنورة، الجامعة الإسلامية.
٣٦. - (١٤١٣)، مجموع فتاوی ورسائل، دار الوطن .
٣٧. العیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠)، تهران، المطبعة العلمية.
٣٨. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٠٦)، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية .
٣٩. قاضی عبدالجبار (١٤٢٢)، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٠. محمد عبدالرزاق اسود (١٤٢٩)، الإتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، دمشق، دارالكلم الطيب.
٤١. مقبول احمد، صلاح الدين (١٤١٢)، دعوه شيخ الاسلام ابن تيميه و أثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها، الكويت، دار ابن الاثير.
٤٢. نخبة من العلماء (١٤٢١)؛ أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة؛ المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
٤٣. النووي، يحيى بن شرف (١٣٩٢)، شرح صحيح مسلم؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٤. يوستوس هارتناك (١٤٠١)، فلسفه كانت، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، هرمس.
٤٥. يوسف كرم (١٣٩٠)، فلسفه كانت (و نقد و بررسی آن) به ضميمه مقايسه‌ای بين برهان صديقين و انتولوژی، ترجمه محمد محمدرضائي، تهران، موسسه بوستان كتاب.