

ابن تیمیہ - دانشنامه اسلام ترکیه

ابن تیمیه - دانشنامه اسلام ترکیه

ابن تیمیه را میتوان تاثیرگذارترین عالم دنیای سلفی گری نامید که نسبت به مذاهب اسلامی انتقادات شدیدی داشت. در مقاله حاضر ضمن مروری بر زندگی نامه وی از آثار فراوان او نام برده می شود. سپس به بیان دیدگاههای فقهی، اعتقادی و فکری وی پرداخته می شود و در آخر هم به ضدیت وی با جریان صوفیه اشاره می گردد.

ابوالعباس تقی الدین احمد ابن عبدالحلیم ابن مجدالدین عبدالسلام الحرّانی (فوت. 723ه.ق. 1320 م.)

عالم سلفی، تأثیر گذار در اندیشه‌های اسلامی با نظرات و انتقادات شدید به مذاهب مختلف، مجتهد.

10 ربیع الاول سال 661 (22، اجاق 1263 م.) در حرّان به دنیا آمد. خانواده ابن تیمیه و به ویژه جدّش مجدالدین بن تیمیه و عمویش فخرالدین بن تیمیه در ترویج مذهب حنبلی در منطقه محل سکونت خود نقش مهمی داشته‌اند. پدرش عبدالحلیم، عالمی حنبلی بود که سنت خانوادگی را در حرّان ادامه داد. به سبب استیلای حکومت مغول در سال 656 ه.ق (1258 م.) بر بغداد و گسترش دامنه نفوذشان تا زادگاه ابن تیمیه؛ خانواده او در سال 667 ه.ق. (1269 م.) ناگزیر به دمشق کوچیدند. پدرش در دارالحديث سکرّیه به تدریس پرداخت. سورّیه، فلسطین و به ویژه دمشق در آن دوره، در رأس مناطق مهم و مرکزی مذهب حنبلی قرار داشتند؛ که مقدمات پیشرفت تاریخی- سنتی را به سر برده؛ وارد مرحله اعلای تکمیلی شده بودند. ابن تیمیه تحصیلاتش را در محل تدریس پدرش یعنی دارالحديث سکرّیه آغاز نمود و از استادان مشهور منطقه و در رأس آن‌ها اساتید مدرسه دارالحديث بهره‌ها برد. هر چند مؤلفان طبقات تعداد اساتید او را بالغ بر 200 نفر ذکر کرده‌اند. ولی علاوه بر این علما که او بطور مستمر و منظم از محضرشان علم آموخت، علمایی نیز بوده‌اند که او در محضر آنان به صورت منقطع حدیث استماع می‌کرد؛ اجازه نقل روایت می‌گرفت؛ یا در سنین کم در مذاکرات یا مجالس علمی ایشان شرکت می‌نمود. از میان اساتید ابن تیمیه می‌توان علمایی مانند مجدالدین بن عساکر، ابن ابو یسر التنوخی، قاسم الأربلی، ابوالفرج بن قدامة المقدسی، شمس‌الدین ابن عطاء، زین‌الدین ابن المنجّ، ابن عبد الدائم، زینب بنت مکی را نام برد.

ابن تیمیه یک سال پس از فوت پدرش، در 22 محرم 683 (21 مارس 1284 م.) در دارالحديث سکرّیه به تدریس پرداخت. همچنین در ماه صفر همان سال (28 نisan 1284 م.) در مسجد جامع اموی تدریس تفسیر را آغاز نمود. او به سال 691 ه.ق (1292 م.) حج گذارد. در سال 693 ه.ق (1294 م.) به دنبال اهانت یک مسیحی به نام عسّاف نصرانی به پیامبر و دین اسلام، ابن تیمیه با دیگر مدرّس دارالحديث به نام زین‌الدین الفارقی، برای درخواست مجازات او نزد نائب السلطنه امیر عزالدین آیبگ رفتند. اما نائب به سبب بعضی آشفتگی‌ها در طول قضاوت، به جای فرد مسیحی آن دو را مسؤول آشفتگی‌ها دانسته؛ حکم نمود آنها را فلک کرده تحت نظر بگیرند. این حادثه به دنبال اسلام آوردن عسّاف بیش از این نپایید. عسّاف تبرئه شد و امیر

عزالدین دستور آزادی آن دو عالم را صادر کرد. پس از این حادثه ابن تیمیه کتاب *الصّارم المسلول علی شاتم الرسول* را در ارتباط با اهانت رسول اکرم به رشته-ی قلم در آورد. او به تاریخ 17 شعبان 695 ه.ق (20 حزیران 1296 م.) کرسی تدریس زین الدین ابن المنجی در مدرسه حنبلی دمشق را به دست گرفت.

ابن تیمیه در میان عموم مردم و حکما جایگاهی نافذ و مؤثر داشته است. او تقریباً از آغاز قرن هشتم ه.ق (14 م.) در مجادلات و مباحثات رایج در موضوعات مختلف دینی - سیاسی عصر خود شرکت نمود. در دوره حاکمیت ملک منصور حاکم لاجین (1297-1299 م.) مأموریت یافت مردم را برای جهاد علیه پادشاه ارمنستان تحریک کند. در سال 698 ه.ق (1299 م.) در پاسخ به پرسش-هایی کتاب *العقیده الحمویة* را نوشت. او در این کتاب درک مذاهب سنتی از کلام و در رأس آنها اعتقادات مذهب اشعری را به-ویژه در موضوع *صفات و متشابهات* مورد انتقاد قرار داده؛ خود از عقاید سلفی طرفداری نموده است. در این هنگام گروهی از متکلمه و فقها او را به سبب بعضی دیدگاه-های مطرح شده در این کتاب، به ویژه عقائدش در مورد *صفات*، به تشبیه متهم کردند. آنها او را به محکمه قاضی حنفی مذهب جلال-الدین احمد الرازی فراخواندند. اما ابن تیمیه در آن محفل حاضر نشد. به این سبب شماتت-ها و بدگوییهای مختلفی حول این کتاب ترویج یافت. اما با حمایت امیر سیف-الدین چغانی و دستگیری منتقدان، این غائله نیز پایان گرفت. ابن تیمیه بعدها در حضور قاضی شافعی مذهب امام-الدین عمر القزوینی به دفاع از خود در برابر بدگویان پرداخت و توانست افراد آن جمع را اقناع کند. این جلسه با اخذ این نتیجه به پایان رسید که در کتاب مورد بحث عقاید افراطی وجود ندارد. به این ترتیب غائله‌هایی که علیه ابن تیمیه سر گرفته بود، فرو نشست.

علی‌رغم اینکه در سال 699 ه.ق (1300 م.) به دنبال یورش مغول علمای بسیاری از دمشق خارج شدند، ابن تیمیه شهر را ترک نکرد. او و گروهی از علما حضور حاکم مغول *قازان خان* شتافته و در مورد مصونیت اهالی دمشق از او امان خواستند. به این ترتیب ابن تیمیه مانع قتل عام بزرگی شد. در شوال (حزیران) همان سال همراه با سپاه مملوک در یک لشکرگشایی علیه شیعیان کسروانی که متهم به کمک به فرانسویان و مغولان و خط-مشی-های مغایر با اصول دین بودند؛ شرکت نمود. سال 700 ه.ق (1301 م.) مردم را در برابر تهاجم مجدد مغولان به جهاد فرا خواند. در جمادی الأول همان سال (اوجاق 1301 م.) به هدف ترغیب سلطان مملوکی محمد بن کلاوی برای جنگ با مغولان به قاهره رفت. همچنین شخصاً در جنگ علیه مغولان شرکت نمود. لشکر مغول در 4 رمضان 702 ه.ق (22 نیسان 1303 م.) در منطقه شهاب در مجاورت دمشق شکست سختی خورد.

در سال 704 ه.ق (1304 م.) ابراهیم بن قطّان صوفی دربه دری را که میان مردم می‌گردید و بعضی اندیشه‌های افراطی را تبلیغ می‌نمود و گفته می‌شد مواد مخدر مصرف می‌کند، با محمد خبّاز که متهم به ضعف-های اخلاقی بود، به مناظره دعوت کرد. در این بین علیه فرقه‌های حامی نظریات فلسفی ابن عربی جبهه-گیری نموده؛ نامه‌ای به نصرالدین المنبجی شیخ دربار بایبرس چاشنی-گیری نوشت و طی آن نظریه وحدت وجود ابن عربی را مورد انتقاد قرار داد. در اواخر همان سال در دومین لشکرکشی علیه شیعیان کسروان شرکت کرد. در بازگشت از این سفر، با رفاعیان که گفته می‌شد طرفدار مغولان هستند؛ وارد مجادلات گوناگونی شد. وقتی شنید بعضی از اهالی صخره‌ای کنار رود را زیارتگاه کرده‌اند، با جمعی از شاگردانش آنجا را ویران کرد. ابن تیمیه به سبب اتخاذ رویه مسامحه‌ناپذیر علیه بدعت-ها و خرافه‌ها، شهرت زیادی کسب کرده بود. او به درخواست یکی از قضات شهر واسط، به نام رضی-الدین واسطی رساله «*العقائد الواسطیة*» را تألیف نمود که بدگویی-هایی در پی داشت.

در 8 و 12 رجب سال 705 ه. ق (24 و 28 اجاق 1306 م) دو همایش جهت رسیدگی به اعتراضات علیه این کتاب در دربار نائب شام جمال الدین الأفرم برگزار شد. در مجلس دوم صفی-الدین الهندی به دفاع از کتاب الواسطیّه پرداخت و شرح داد که مطالب آن با قرآن و سنت مطابقت دارد. اما حوادث به اینجا ختم نشد. قاضی شافعی نجم‌الدین البصری با طرح دوباره دعوی، مزّی محدّث را با بسیاری دیگر از شاگردان ابن تیمیه مورد ضرب و شتم قرار داده، به حبس انداخت. به دنبال آن به دستور سلطان سومین مجلس نیز در 7 شعبان 705 ه. ق (22 شباط 1306) برای رسیدگی به شکایات در مورد مغایرت مفاد این کتاب با قرآن و سنت برگزار شد. گرچه این جلسه نیز با اخذ نتیجه عدم تغایر کتاب الواسطیه با کتاب و سنت پایان یافت، ولی به سبب رویدادهای به وقوع پیوسته ابن صصری از مقامش استعفا داد. مزّی و ابن تیمیه به قاهره فرستاده شدند. ابن تیمیه مدتی کوتاه بعد از رسیدن به قاهره توسط چهار قاضی با حضور درباریان متعددی مورد محاکمه قرار گرفت. در نتیجه به اتهام تصویر خدا به شکل انسان (تشبیه) با دو نفر از دوستان و نزدیکانش در قلعه قاهره محبوس شد.

تقریباً یک سال و نیم پس از آن در تاریخ 26 ربیع الاول 707 ه. ق (25 ایلول 1307 م) به وساطت امیر بدوی محمد بن عیسی، که ابن تیمیه برای او و امیرسلار کتاب عقیده التدمریه را تألیف کرده بود، آزاد شد؛ ولی اجازه بازگشت به سوریه را نیافت. ابن تیمیه در قاهره نیز دیدگاه‌های سلفی-گری را پی گرفت و پیکار علیه بدعت‌ها و خرافات را ادامه داد. این بار دو متصوفه مشهور مصر، ابوالعباس بن عطاء و کریم‌الدین آملی رئیس دارالسّعیّد السعدا علیه او سر بر آوردند. اینان رأی گیری عمومی راه انداخته؛ اتهاماتی علیه او مطرح کردند. در نهایت ابن تیمیه در شوال سال 707 ه. ق (نیسان 1308 م.) به سبب ردیه‌ای که علیه محافل طرفدار ابن عربی نوشته بود، دوباره به محکمه فراخوانده شد و علی‌الخصوص به سبب دیدگاه‌هایش در باره تصوف مورد بازجویی قرار گرفت. گرچه او با طرح دلایلش مخالفان را به سکوت واداشت و نخست اجازه رجعتش به سوریه داده شد ولی در نهایت در زندان مخصوص قضات یک سال و نیم حبس را تحمل کرد. سال 709 ه. ق (1309 م.) آزاد شد. ولی چند روز بعد واپسین شب ماه صفر (8 آگوستوس 1309) وقتی به اسکندریه منتقل شد هشت ماه و نیم در حجره‌ای در دربار پادشاه تحت نظر قرار گرفت. در این مدت اجازه نگارش یا ملاقات داشت. به این ترتیب توانست با اهل مغرب ملاقات کند و بعضی از آثار مهمش مانند الردّ علی المنطقیین را تألیف کند. در 1 شوال 709 ه. ق (22 مارت 1310 م.) با جلوس مجدّد ملک ناصر محمد بن قلاوون، ابن تیمیه آزاد شد و با شاه ملاقات کرد. ابن تیمیه که نزدیک سه سال در قاهره ماندگار شده بود؛ به تعلیم و ارائه فتوا در این شهر ادامه داد. احتمالاً نگارش اولین دست‌نویس کتاب *سیاسة الشریعة* را هم در این دوره آغاز نموده و بین سال‌های 711-714 ه. ق (1311-1314 م.) به پایان رسانیده است.

ابن تیمیه همراه با ملک ناصر بدنبال هجوم مجدّد مغول در شوال 712 ه. ق (شباط 1313 م.) در راه مراجعت به دمشق، مدتی کوتاه در قدس ماند و بعد از هفت سال دوری وارد دمشق شده شغل تدریس را مجدداً آغاز کرد. ملک ناصر که یک هفته قبل از ابن تیمیه وارد دمشق شده بود؛ رهسپار حج گشت. او بعد از مراجعت از حج اصلاحات مختلف اداری و مالی را در منطقه انجام داد. امیر تنگیز در ربیع الاخر 712 ه. ق (آگوستوس 1312 م.) به عنوان والی دمشق تعیین شد. ابن تیمیه در دوران والی-گری امیر تنگیز به مدت پنج سال در دمشق به تعلیم و تألیف پرداخت. چه به واسطه فعالیت‌هایی که تا آن مدت انجام داده بود و چه به دلیل جریانات مختلف فلسفی، جهت گیری مجادله آمیزش در برابر عقاید دینی رایج و تطبیق و نقد آنها با اصول اعتقادی خود، شهرت به سزایی در دنیای اسلام برایش به ارمغان آورد. در اطرافش حلقه‌ای از

شاگردان گرد آمدند که دیدگاه-هایش را پذیرفته و او را امام مجتهد خود می‌دانستند. علی‌رغم مخالفت شمار زیادی از متصوفه و خاندان شافعی مذهب سبکی و به ویژه تقی‌الدین السبکی و پسرش تاج‌الدین السبکی از مشهورترین نمایندگان شافعی‌گری و اشعری‌گری در سوریه و مصر، نفوذ بسیاری میان مردم و افراد حکومتی کسب کرد. بین دوستداران و شاگردانش افرادی از مذاهب دیگری نیز قرار داشتند. در میان شاگردان مشهورش غیر از ابن قیّم الجوزیه شاگرد فقیهش شمس‌الدین ابن مفلح، شمس‌الدین ابن عبدالله، ابن قاضی جبل، عمادالدین الواسطی پسر شیخ طریقت رفاعیه واسط، امّ زینب، مزی، ذهبی و ابوالفداء ابن کثیر به چشم می‌خورند. ابن قیّم الجوزیه به عنوان شاگردی وفادار تنها برای ترویج اندیشه‌های ابن تیمیه خدمت نکرده بلکه همزمان با او مورد بازجویی قرار گرفته؛ محبوس و متحمل هر نوع سختی و محنتی شده است. در این دوره نیز مجادلات و تیرگی روابط میان اشعریان و حنبلیان ادامه داشته است؛ و ابن تیمیه در این حوادث از جمله مؤثرترین افراد بود.

ابن تیمیه در آخرین ماه سال 716 ق. م (شباط 1317 م.) با امیر مکه که با حاکم ایلخانی محمد خدابنده (الجایتو خان) روابط خوبی برقرار کرده و در مکه سیاست شیعی‌گری را در پیش گرفته بود، وارد مباحثه شد. به مناسبت این مباحثات خاصّه مباحثاتش با علامه حلّی از علمای پیشگام امامیه کتاب منهاج السنّة حاوی مجموعه انتقاداتی به علامه حلّی را تألیف کرد. سال 718 ه. ق بنا به فرمان سلطان از صدور فتاوی مغایر با نظرات سنتی مذهب حنبلی در مورد طلاق منع شد. زیرا ابن تیمیه «سوگند به طلاق» را برعکس دیدگاه غالب مذهب حنبلی و دیگر مذاهب که آن را قبول داشتند، ردّ می‌کرد. در این باره دو جلسه رسیدگی جداگانه در 718 ه. ق (1318 م.) و 719 ه. ق (1319 م.) تحت نظارت امیر تنگیز برگزار شد. در یک همایش دیگر در 20 رجب (1320 آگوستوس) به جرم عدول از منع سلطان در قلعه دمشق محبوس گشت. بعد از 5 سال و 18 روز در 10 محرم 721 (9 شباط 1320 م.) به فرمان محمد بن قلاوون آزاد شد.

پس از این تاریخ ابن تیمیه با تداوم حضور در میان حوادث مختلف سیاسی و دینی مصر و سوریه، در 16 شعبان 726 ه. ق (18 تموز 1326 م.) به جرم صدور فتوا و تألیف رسالاتی پیرامون زیارت مزار پیامبر و امکنه مقدس دوباره محبوس شد و به امر سلطان صدور فتوا برای او ممنوع شد. در این زمان گرچه بسیاری از شاگردانش محبوس شدند ولی به زودی آزاد گشتند و تنها ابن جوزیه همراه با استادش در حبس ماند. از سوی دیگر قاضی القضاة مالکی مصر تقی‌الدین الاخنائی و علاءالدین القنوی از شاگردان ابن عربی و شیخ دارالسّعیّد السّعدا و قاضی القضاة شافعی مذهب دمشق به جمع دشمنان روز افزونش پیوستند. حبس ابن تیمیه در قلعه دمشق بیش از دو سال به طول انجامید. با این حال تألیف کتاب را در محبس نیز ادامه داد. رسالات رفع العلم و الردّ علی الاخنائی شامل انتقادات شدید ابن تیمیه به دیدگاه‌های تقی‌الدین الاخنائی در باره زیارت اهل قبور و توسّل، در میان آثاری قرار دارند که او در دوران حبس تالیف نموده است. به‌دنبال شکایت تقی‌الدین از او به سلطان، در 9 جمادی الاخر 728 ه. ق (21 نیسان 1328 م.) کاغذ، قلم و مرکب از ابن تیمیه دریغ شد. این برخورد برای ابن تیمیه بسیار سخت آمد و اگرچه خود را به عبادت مشغول داشت، ولی در 20 ذی القعدة 728 ه. ق (26 ایلول 1328 م.) از شدت تأثر در محبس وفات یافت. نماز میت را زین‌الدین عبدالرحمن به جا آورد. در گورستان صوفیه کنار قبر شرف‌الدین عبدالله به خاک سپرده شد. نقل شده در مراسم خاکسپاری‌اش 200 هزار مرد و 15 هزار زن شرکت داشتند. زین‌الدین ابوالورید و ابن فضل الله العمر در سوگش مرثیه سرودند.

ابن تیمیه دارای حافظه‌ای نیرمند و دانشی گسترده در عرصه کتاب و سنت بود. جریانات فلسفی و اعتقادی مسلمانان و دیگر مذاهب را نیک می‌دانست. طبیعتی مسامحه‌ناپذیر و مصرّ

مبنی بر حفظ اعتقاداتش داشت. تأثیرش میان توده‌های مردم بیش از آنکه به دلیل کتاب-هایش باشد حاصل قدرت سخنوری و جدلی بود که او در وعظ-ها و مباحثات از خود به نمایش می‌گذاشت. ابن تیمیه از سلفی‌گری به عنوان خط مشی اصلی مذهب حنبلی به سختی دفاع می‌کرد. ظرایف امر به معروف و نهی از منکر را به دقت به کار می‌بست. از انتقاد و مجادله در مورد رفتار یا دیدگاهی که صحیح نمی‌دانست تحت هیچ شرایطی اجتناب نمی‌نمود. به این سبب روابطش با افراد حکومتی و محافل طرفدار اندیشه‌های سنتی دینی بارها تیره و تار شده بود. او غیر از تدریس شغل دیگری قبول نکرد. دیدگاه-هایش در موضوعات مختلف و در رأس آنها نظراتش در فقه و عقیده، در میان علما و خلق گسترش یافته بود. ابن تیمیه با انتقاداتی که بر تفکرات ساختار یافته و مستعمل وارد آورد؛ تأثیر زیادی در عصری که می‌زیست و به ویژه در دوره مملوکان گذاشت؛ اما تأثیرش محدود به این دوره نیست. ابن تیمیه ردپای عمیقی در اندیشه اسلامی برجای نهاده و مهمترین نماینده جریان اعتقادی سلفی-گری شناخته می‌شود. دیدگاه-های او میان افراد حکومتی دوره خود، محافل علمی و عموم مردم، شیوه جدل و روش نگارشی نوینی ایجاد کرده است و در هر دوره در کنار موافقان شیوه او، مخالفان شدیدی نیز پا به عرصه نهاده‌اند.

علی‌رغم جبهه‌گیری اکثر حکومتیان علیه ابن تیمیه، شخصیت‌هایی مانند حاجب دمشق کتبوقا المنصوری و والی حلب ارگون الناصری به او احترام می‌گذاشته‌اند. در دوره مملوکان برجی تأثیر ابن تیمیه نزد عموم مردم طوری بود که انتظار آزادی اش را می‌کشیدند. در محافل علمی نیز چنین تأثیری از او جریان داشت. همچنانکه علمایی بوده‌اند که او را به سبب روحیه بی‌ماندش در جدل برای تثبیت دیدگاه‌هایش، و سختی‌هایی که کشیده می‌ستوده‌اند، دیگرانی نیز بوده‌اند که او را به طور بی‌رحمانه‌ای مورد انتقاد قرار می‌دادند. علمایی مانند ابن الوردی، ابراهیم ابن حسن القرآنی، تقی‌الدین ابن دقیق العید، قاضی شهاب‌الدین، علی القاری، ابن هجر العسکرانی، بدرالدین العینی و سیوطی او را با تحسین یاد کرده‌اند. ابن نصیرالدین دمشقی، نام 87 عالم از علمایی را ذکر می‌کنند که ابن تیمیه را در دوران حیاتش دیده، یا در وعظ و کلاس‌هایش شرکت کرده، یا کتاب‌هایش را خوانده‌اند، یا در باره شخصیت علمی یا اخلاقی والایش شهادت داده‌اند، و نظراتشان را در باره اش ذکر کرده است. [1] با این حال افرادی که در رأس آنها متصوفه همعصر ابن تیمیه قرار دارند و شخصیت‌هایی مانند ابن بطوطه، ابن هجر الهیثمی، تقی‌الدین السبکی و پسرش تاج‌الدین السبکی، کمال‌الدین ابن الذمکانی، عزالدین ابن جمعا و ابو حیان الأندلسی برای رد و نقد دیدگاه‌هایش آثار مختلفی تألیف کرده‌اند.

بعد از فتح سوریه و مصر توسط عثمانیها، علاوه بر ایجاد وقفه در گسترش مذهب حنبلی، رواج دیدگاه‌های ابن عربی همچنان تداوم یافت. در این دوره میان موافقان ابن تیمیه علی قاری محدث، ابوالیمن العلیمی مورخ و مرعی ابن یوسف الکریمی قرار دارد که آثار مستقلی در باره اش نوشته است. علاوه بر آنها محمد ابن عبدالوهاب در منطقه حجاز در دوره عثمانی، از نظر عقیدتی و فقه به ویژه مجادله با بدعتها و خرافه‌ها با تأثیر از او جنبشی نوین را آغاز نمود. این حرکت با نام وهابیت گسترش یافت و بعدها هویتی سیاسی کسب کرد. همچنین در تأسیس پادشاهی آل سعود در عربستان نقشی مؤثر ایفاء نمود. از سوی دیگر آرای او خاصه در قرن 18 در کشورهای مختلف اسلامی از آفریقای شمالی تا اقیانوس هند الهام بخش بسیاری از حرکات اصلاح‌گرا و نوجو شده است. ابن تیمیه به عنوان یکی از مؤثرترین افراد بعد از احمد بن حنبل در حفظ طراوت مذهب حنبلی، امروزه نه تنها در جغرافیای مذهب حنبلی، بلکه در تمام ملل اسلامی تأثیرش را حفظ کرده و آثار فراوانی در حیات، دیدگاه‌ها و مجادلاتش نوشته شده است.

آثار ابن تیمیه

ابن تیمیه زندگی را در مباحثه و حبس گذراند. آثار بسیاری در راستای همان مجادلات در موضوعات مختلف تألیف کرد. به واسطه آثار فراوانش در شمار پرتألیف‌ترین مؤلفان جهان اسلام قرار دارد. ابن قیّم الجوزیه در کتاب اسماء نام و تعداد مؤلفات شیخ الإسلام ابن تیمیه [2] و سیاهه‌ای از تألیفات او را درج کرده است. [3] بعضی محققان معاصر نیز 702 اثر را که در منابع از آنها یاد شده در شمار آثار او ذکر نموده‌اند. [4] محمد ابراهیم الشیبانی در کتاب مجموعه المؤلفات شیخ الإسلام ابن تیمیه اسامی کتاب‌های موجود ابن تیمیه در کتابخانه سلیمانیه را بر مبنای انواع علوم مورد بحث در آن آثار ترتیب داده و به عناوین-شان نیز اشاره کرده است. (قونیّه 1414 / 1993). آثار کامل منتشر شده ابن تیمیه عبارتند از:

آ. عقائد و کلام.

1. **العقيدة الواسطية**، کتابی مختصر تألیف شده برای رضی‌الدین الواسطی یکی از قاضیان واسط (قاهره، 1320، 1323، 1365، جدّه، 1402 / 1982، ریاض 1415 / 1995، 1416 / 1996؛ نشر محبّ الدین الخطیب، قاهره 1374 / 1955؛ نشر، مصطفی العالم، دمشق، 1385 / 1965؛ ریاض 1387 / 1967؛ جدّه، 1985) این رساله را محمد خلیل هراس (جدّه 1400 / 1980؛ ریاض 1414 / 1993، 1416 / 1995؛ السّقبه، 1415 / 1995) محمد صالح العثیمین (ریاض، جدّه، 1416 / 1995)، و صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان شرح العقيدة الواسطیه (دمشق، 1414 / 1994)، عبدالعزیز بن ناصر الرّشید *التنبيهات السنّية*، علی العقيدة الواسطیه (ریاض، 1400 / 1980، 1416 / 1995)، عبدالرحمن ناصر السعدی *التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطيه من المباحث المنيفة* (ریاض، 1380 / 1960) و زید بن عبدالله علو بن فیاض، *الروضة النّديه*: شرح العقيدة الواسطیه (ریاض، 1414 / 1994) را شرح داده‌اند. مرلین استواتز رساله-ی «قرن هفده. عقیده ی سنّی: عقیده واسطیه ابن تیمیه» را به انگلیسی (1) {1973 the hague- netherlands / ص 91-131} *La profession henry loust* ترجمه کرده. این اثر به فرانسه بنام *de foi d ibn taymiyya* ترجمه شده است.

2. **منهاج السنّة**، (1- 4. بولاک ص 1321-1322، در کنار موافقات صحیح المنقول لصریح المعقول قرار دارد؛ 1- 9، نشر محمد رشاد سالم، ریاض 1406 / 1986). ذهبی این اثر را که به هدف ردّ کلام شیعه و قدریه نوشته شده در کتابی به-نام المنتقى من منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الاعتزال (نشر، محبّ الدین الخطیب، قاهره 1374 / 1954؛ ریاض 1409، 1413 / 1993) و عبدالله بن محمد الغنیمان در کتابی به-نام *مختصر منهاج السنّة لابن تیمیه* (1-2، مدینه، 1410 / 1990؛ ریاض 1415 / 1995) تلخیص کرده‌اند. علی بن محمد العمران در اثری بنام القواعد و الفوائد الحدیثیه من منهاج السنّة النبویّة (مکه، 1417 / 1996)، بعضی موضوعات و قواعد موجود در منهاج السنّة را مورد تحقیق قرار داده است.

3. **موافقات صحیح المنقول لصریح المعقول** (موافقة صریح المعقول لصریح المنقول یا درء تعارض العقل و النّقل). یکی از کتاب‌های اساسی در علوم اسلامی سنّتی در زمینه موضوعات مباحثه مانند اصول عقائد، کلام و فقه و مرتبط با عقل-نقل است. این اثر پیش-ترها به صورت ناقص به چاپ رسیده است (1- 4، بولاک 1321 / 1322، در کنار منهاج السنّة، 1-2، نشر محمد محیی‌الدین عبدالحمید- محمد حمید الفقی، قاهره 1370 / 1951، بیروت، 1405 / 1985). این کتاب بعدها توسط محمد رشاد سالم بنابر نسخه‌های گوناگون بنام درء تعارض العقل و النّقل و به صورت کامل به چاپ رسید. (ج 1-4، ریاض 1399 / 1979، 1403 / 1993).

4. **اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم** (قاهره 1325؛ نشر محمد حامد الفقی، قاهره 1369 / 50 / 19؛ نشر احمد حمدی امام، جدّه 1400 / 1979؛ نشر عصام‌الدین سیّد

الصَّبَابُطِي، قاهره 1992) این اثر را که با طرفداری از عقاید سلف دیدگاههای اهل بدعت را رد می‌کند، محمد عمر ممون بنام *مجادله ابن تیمیه علیه مذهب عامه* (ibn tayiya's struggle against popular religion) به زبان انگلیسی ترجمه کرده (پاریس، 1976)، عبدالرحمن عبدالجبار نیز با اعمال بعضی اضافات و حذفیات کتابی بنام *مهذب إقتضاء الصراط المستقیم* از نو تنظیم کرده است (مدینه، 1400/1980).

5. **الصَّارِمُ الْمَسْلُوكُ عَلَى شَتْمِ الرَّسُولِ** (حیدر آباد 1322؛ نشر محمد محیی‌الدین عبدالحمید، طنطا 1379/1961؛ بیروت 1975؛ بیروت 1398/1978؛ 1-3، نشر محمد بن عبدالله بن عمر الحلوانی- محمد کبیر احمد صدری، بیروت 1417/1997). این اثر که موضوع اصلی-اش علاوه بر آنکه بیان حکم و جزای کسی است که به حضرت محمد ناسزا گوید، موضوعاتی مانند ایمان، نفاق، کفر، مجازات نقض عهده اهل ذمه، جهاد، مرتد، منافق، زندیق و راهزن، جزای دشنام به خدا، پیامبر و اصحاب را هم شامل می‌شود.

6. **العقيدة الحمویة** (قاهره، 3120، 1323). این اثر بنام *الفتوی الحمویة الکبری* هم چاپ شده است (قاهره، 1372/1952؛ نشر محمد عبدالرزاق الحمزه، مکه 1351، 1400/1980؛ جده 1403/1983؛ نشر قصی محب‌الدین الخطیب، قاهره 1387/1967 نشر شریف محمد فؤاد، قاهره 1411/1991؛ نشر حامد بن عبدالمحسن التویجری، ریاض 1419/1998). این اثر جواب‌های ابن تیمیه به سؤالات مختلف حمالیان در ارتباط با موضوعات اعتقادی، در سال 698 ه. ق (1299 م.) را در بر می‌گیرد. محمد صالح العثیمین با اختصار بعضی قسمت‌ها و اعمال اضافات در بعضی بخش‌ها، تلخیص این اثر را به بنام *فتح رب البریة بتلخیص الحمویة* نوشته است. (نشر ابو محمد اشرف بن عبدالمقصود، ریاض 1416/1995، ص. 94-197؛ در ضمن القواعد الطیبات فی الأسماء و الصفات قرار دارد).

7. **الرسالة التدمریة** (تحقق الإثبات لأسماء و الصفات و حقيقة الجمع بین القدر و الشرع، العقيدة التدمریة). این اثر در ارتباط با صفات خداوند تألیف شده است. (نشر إسماعیل ابن إبراهیم، قاهره 1325، قاهره 1372/1954؛ بیروت- دمشق 1391/1971؛ نشر محمد ابن عوده السوئی، ریاض 1405/1985؛ 1416/1995، 1417/1996)، فاتح بن مهدی آل مهدی این اثر را بنام *التحفة المهدیة*: شرح رسالة التدمریة شرح و منتشر کرده است (ریاض 1385/1965، 1414/1993).

8. **الإمام** (قاهره، 1325؛ دمشق 1381/1960؛ نشر محمد زهیر الشاوییش، بیروت- دمشق، 1381/1961؛ نشر محمد نصیرالدین الألبانی، دمام. 1401/1980، نشر حسین یوسف الغزال، بیروت 1406/1987؛ نشر محمد الزبیدی، بیروت 1414/1993).

9. **الإستغاثة** (قاهره 1323)؛ نشر عبدالحمید شأنها، جده 1407/1987؛ نشر ابوحنذیفة محمود إمام منصور، تنته/ 1407/1987). این اثر با اسامی تلخیص کتاب *الإستغاثة المعروف بالرد علی البکری* (قاهره، 1346؛ نشر ابو عبدالرحمن محمد بن علی عجال، مدین 1417/1997) *الإستغاثة* (در ضمن مجموعه الرسائل الکبری قرار دارد، قاهره 1323، ج 1، ص 470-475) و *الإستغاثة فی الرد علی البکری* (نشر عبدالله ابن دجین السهلی، ریاض 1417/1997)، نیز چاپ شده است.

10. **الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان** (نشر محمود عبدالوهاب فاید، قاهره 1325/1967، ریاض 1390/1970؛ نشر محمد زهیر الشاوییش، دمشق 1382/1962، نشر محمد ابو الوفاء عبد، قاهره 1386/1966، نشر قصی محب‌الدین الخطیب، قاهره 1386/1967، نشر احمد احمدی امام جدّه، 1401/1981؛ نشر حسین یوسف الغزال، بیروت 1403/1982، 1404/1983؛ نشر عبدالرحمن عبدالعلی بهجت القاضی، مکه 1415/1995). 11. معارج الوصول إلى معرفة أصول الدین و فروعه قد بینه الرسول (قاهره 1318، 1340، ریاض 1412/1992).

12. **النّبوة** (قاهره 1346، 1386، 1966؛ بطّه 1346، بیروت 1402/1982؛ نشر محمد حامد

- الفقى، قاهره 1982).
13. بيان تلبیس جهمیة فی تأسيس بدعة الكلامیة و نقض تأسيس الجهمیة (نشر محمد ابن عبدالرحمن ابن قاسم، مکه، 1392-1391، 1971-1972). 1 التحفة العراقیة فی العمل العراقیة (نشر محمد منیر الدمشقی، قاهره 1344؛ بغداد، بی تا). این اثر به نام التحفة العراقیة فی العمل القلبیة نیز منتشر شده است (نشر طه خلیل الحیالی، بغداد 1401 / 1980).
15. رساله فی الكلام علی الفطرة (قاهره 133). این اثر را که به نام الفطرة نیز مشهور است (نشر عبدالحمید شانه، جده. 1988/1407) ژنویو گوبیو (Lepitre Du discours sur la fitra) رساله فی الكلام الفطره) به-نام تقی الدین بن تيمیه به فرانسوی ترجمه کرده است. (annales |islamologiques. Xx| le cair 1984 صفحه 29-33).
16. ایضاح الدلالة فی عموم الرسالة والتعريف فی أحوال الجنّ (قاهره 1341، 1343؛ نشر محمد شاکر الشریف، قاهره. 1407 / 1987).
17. الجواب الباهر فی زوار المقابر (نشر سلیمان ابن عبدالرحمن الثانی، قاهره 1377 / 1957؛ نشر محمد الشیمی شحاته. اسکندریه 1994؛ نشر محمد ایمن الشبراوی، بیروت 1417 / 1997).
18. الحسنه والسیئة، قاهره 1391 / 1971 نشر محمد جمیل قاضی، جده 1406 / 1986؛ نشر محمد عثمان الخشت، بیروت 1405 / 1985).
19. کتاب الرد علی الأختائی (قاهره 1346؛ ریاض 1417 / 1997؛ کنار تلخیص کتاب الإستغاثة).
20. الرسالة البعلکیة (نشر محی الدین صبری الکردی محمد حسین نعیمی، قاهره 1328، در ضمن رسائل تراثیة).
21. الواسطة بین الخلق و الحقّ (قاهره 1323، 1340، 1415 / 1995؛ ریاض 1405 / 1985). توسط جین. ر. میکوت به فرانسه ترجمه شده است (در ضمن fetwas du shaykh، پاریس 1996de 1-Islam ibn taymiyya-1).
22. القاعدة المراكشيّة (نشر ناصر بن سعد الرشید- رضا نعمان معطی، ریاض 1401 / 1981). توسط سارا جول حق به انگلیسی ترجمه شده است (Arabic and Islamic studies in honor of h. a.r. gibb، لیدن 1965، صفحه 293-318).
23. شرح العقيدة الإصفهانية (نشر، محمد جمال الدین القاسمی، قاهره 1328، 1329؛ نشر أسعد أحمد، قاهره 1385 / 1965؛ نشر حسنین محمد مخلوف، قاهره 1386 / 1966؛ ریاض 1415 / 1995).
24. قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسيلة (قاهره 1904، 1988؛ نشر طاها محمد الزینی، قاهره 1373 / 1954؛ نشر عطیة محمد سالم، جده 1377 / 1955؛ نشر محمد زهیر الشاویش، بیروت 1389 / 1970، 1979، بی تا، نشر عبدالقادر الأرنؤوط، دمشق، بی تا).
25. قاعدة فی حکم مسألة القضا و القدر ردّ علی بعضی الذمیین (نشر محمد افندی همراه با کتاب تلبیس ابلیس عزالدین بن غانم، ریاض قاهره 1323).
26. الرسالة القدسیة (قاهره 1320).
27. الرسالة المدنیة فی التحقیق المجاز والحقیقة فی صفات الله تعالی (قاهره 1346، 1373 / 1952).
28. عرش الرحمن و ماورد فیہ من الآیات و الأحادیث (قاهره بی تا). این اثر به نام العرشیه چاپ شده است (نشر عبدالحمید شانه، جده 1407 / 1987).
29. رسالة فی العلم الظاهر و الباطن (قاهره 1343 / 1924).
30. الكلام علی قوله تعالی «انّ هذا لساحران» (نشر ابن سعد الرشید، مجلة البحث العلمی و

- التراث، ج 2 [مکه 1399 / 1979]، ص 265 - 278).
31. مجموعة التوحيد (قاهره 1375 / 1955، 1401 / 1981؛ دوحه 1390 / 1970). 32. مذهب السلف القديم فى التحقيق مسألة كلام الله الكريم (قاهره 1391 / 1349).
33. المسائل المردنيّة (نشر محمد زهير الشاويش، دمشق، 1384 / 1964).
34. القضا و القدر (نشر احمد عبدالرحيم السّايح سيد الجميلى بيروت 1991) به نام سؤال فى القضا و القدر نیز منتشر شده است (نشر ابوالمجد حارك، قاهره 1413 / 1993).
35. الكلام على حقيقة الإسلام و الإمام (نشر محمد حسن ابو ناجى الشيبانى، رياض 1409 / 1989).
36. البيان المبين فى اخبار الجنّ والشياطين (قاهره 1994).
37. الشافديه (نشر محمد رشاد سالم، رياض 1396 / 1976). 38. قاعده فى الردّ على الغزالى فى التوكل (نشر على بن عبدالعزيز بن على الشبلى، رياض 1416 / 1995).
38. قاعدة فى الردّ على الغزالى فى التوكل. (نشر على ابن عبدالعزيز ابن على الشبلى، رياض 1416 / 1995)
39. التوكل على الله و الأخذ بالأسباب (نشر ابو المجد هارك، قاهره 1992).
40. درجات اليقين (قاهره 1323، 1342).
41. قاعدة مهمة فى رحمت اهل السنّة (نشر خالد ابو صالح، رياض 1414 / 1994).
42. مراتب الإراده (نشر عبدالحميد شانها، جدّه 1407 / 1987). 43. الرسالة الأكملية فيما يجب لألله من صفاة الكمال (نشر، احمد حميد امام، جدّه 1983).
44. التوحيد مع أخلاص العمل و الوجه لإلله عزّ و جلّ (نشر محمد سيّد الجليند، دمشق، بيروت 1407 / 1987).
45. الفرقان بين الحق و الباطل (نشر حسين يوسف غزال، بيروت 1983).
46. الرسالة التثنيه (نشر محمد بن ابراهيم العجلان، رياض 1409).
47. المعجزات و الكرامات و انواع خوارق العادة و منافعها و مضرّها (نشر ابو عبدالله محمد بن إمام، طنطا 1986).
48. بيان الكلام الموشح فى بيان المرام الأقصى (لاهور 1879).
49. شرح كلمات من فتوح الغيب (رياض 1381، ج 10، ص 455-549، در ضمن مجموع فتاوى قرار دارد، جدّه 1984، ص 79-184، در ضمن جامع الرسائل قرار دارد، نشر عياض عبداللطيف إبراهيم، بغداد 1987).
50. كتاب الأسماء و الصفات (نشر مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت 1418 / 1998).
- (ب) قرائت و تفسير
1. مقدّمة فى أصول التفسير (نشر جميل الشاتى، دمشق 1355؛ قاهره 1370 / 1950؛ نشر عدنان زرزور، كويت 1391 / 1971؛ بيروت 1392 / 1972؛ نشر محمد محمود نصّار، قاهره 1988). اين اثر كه درباره قواعد عمومى تفسير و اختلافات ميان مفسران است، يکى از منابع اساسى مؤلفانى مانند ابن كثير، زركشى و سيوطى بوده است.
2. دقائق التفسير (الجامع إلى تفسير الإمام ابن تیمیہ) (1-4)، نشر محمد سيّد الجليند، بيروت-دمشق 1978-1980، 1404 / 1984، 1406 / 1986؛ جدّه-بيروت-دمشق 1406 / 1986).
3. الإكليل فى المتشابه و التأويل (قاهره 1367).
4. مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تیمیہ (نشر عبدالصمد شرف الدين، بمبئى 1374 / 1954). تفسير سوره‌هاى اعلى، شمس، ليل، علق، بينة و كافرون است.
5. التفسير الكبير (نشر عبدالرحمن عميره، بيروت 1408 / 1988).

6. التبیان فی نزول القرآن (نشر عبدالحمید شأنها، جدہ 1407 / 1987).
 7. جواب أهل علم فی تفضیل آیات القرآن (قاہرہ 1322).
 8. رسالۃ فی القرآن الکریم (دہلی، 1295، 1344 / 1925).
 9. التفسیر الموضوعی (نشر عبدالرحمن عمیرہ، قاہرہ 1994).
 10. رسالۃ لابن تیمیہ، إجابہ فیہا عن أصل فی علم القرائۃ (نشر محمد علی سلطانی، مجلۃ البحوث الإسلامیہ، ج 13 | ریاض 1405 | ص 170 - 205).
 11. تفسیر سورۃ الإخلاص (قاہرہ 1325، 1985، 1987؛ ریاض 1961؛ کویت 1395؛ نشر عبدالعلی عبدالعال حامد، بمبئی 1407 / 1987؛ بیروت، بی تا).
 12. تفسیر سورۃ النور (نشر محمد منیر الدمشقی، قاہرہ 1340؛ دہلی 1344؛ ہمراہ با کتاب رسالۃ فی القرآن از منتشر کنندہ؛ بیروت 1983) از سوی دیگر بہ نام فوائد مستنبط من سورۃ النور نیز منتشر شدہ است (دہلی، 1295 / 1878).
 13. تفسیر المعاوضتین (نشر عبدالحمید شأنها، جدہ 1407 / 1987).
 14. جواب أهل العلم والإمام بتحقیق ما أخبر بہ رسول الرحمن من «قل هو الله احد» تعديل ثلث القرآن (نشر محمد بدرالدین النعسانی، قاہرہ 1323، 1325، 1376 / 1956؛ نشر محبّ الدین الخطیب، قاہرہ 1405؛ ریاض 1413).
 15. فتویٰ شیخ الإسلام ابن تیمیہ فی قول النبی «انزل القرآن علی سبعة أحرف و ما المراد بهذه السبع» (نشر عبدالحمید زکریا، قاہرہ 1324، ہمراہ با کتاب الرواۃ الثقاۃ ذہبی).
 16. تفسیر آیات اشکلۃ علی کثیر من الناس (نشر عبدالعزیز بن محمد الخلیفہ، ریاض 1417 / 1996).
- (ج) حدیث.
1. اربعون حدیث (قاہرہ 1341؛ نشر محیبالدین الخطیب، قاہرہ 1936؛ نشر محمود امین النواوی، تألیف 1378 / 1958؛ نشر عبدالعزیز السیروان، بیروت 1406 / 1986). بہ کمک این چہل حدیث اسامی اساتیدی را کہ ابن تیمیہ از آنها حدیث نقل کردہ، می دانیم.
 2. علم الحدیث (نشر موسی محمد علی، بیروت 1985).
 3. الکلمۃ الطیبۃ من أذکار النبی (نشر محمد حاجی البسنوی، قاہرہ 1340، 1349؛ نشر عبدالقادر الأرنائوط، ریاض 1400 / 1980؛ دمشق 1403 / 1983؛ نشر محمد نصرالدین الألبانی، بیروت 1405 / 1985؛ نشر محمد منیر الدمشقی، قاہرہ بی تا).
 4. رسالۃ فی شرح حدیث أبی ذرّ (قاہرہ 196 / 1324). این اثر بہ نام إنعام الباریء فی شرح حدیث ابی ذرّ غفاری نیز چاپ شدہ است. (نشر عبدالعلی عبدالحمید حامد، بمبئی 1407 /).
 5. شرح حدیث النزول (قاہرہ 1366؛ دمشق 1381 / 1961). بہ نام-ہای رسالۃ سؤال فی حدیث النزول و جوابها (نشر محمد عبدالرحمن الخمیس، ریاض 1414 / 1993). و شرح حدیث «یا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى» (نشر محمد صبحی حسن حلاق بیروت 1413 / 1992) نیز بہ چاپ رسیدہ است.
 6. أحادیث القصاص (نشر محمد بن لطفی الصباغ، دمشق، 1405 /؛ 1985 بیروت 1988؛ نشر احمدعلی باجور، قاہرہ 1413 / 1993).
 7. الأحادیث الضعیفۃ و الباطلۃ (نشر ممجدی فتحی السید، تنہ، 1410 / 1989).
 8. الأحادیث الموضوعۃ (نشر محمد الأرنائوط، کویت 1988).
 9. رسالۃ فی السنۃ (نشر ردوان السید، بیروت 1404).
 10. شرح حدیث «انما الأعمال بنیات» (ریاض 1400 / 1980، نشر عبداللہ بن حجّاج، قاہرہ 1401).

د. فقه.

1. شرح العمدة فى الفقه (نشر سعود ابن صالح العطشان، رياض 1413 / 1993؛ 2-3، نشر صالح ابن محمد الحسن، رياض 1413 / 1993؛ ج 3-1، نشر صالح ابن محمد الحسن، رياض 1413 / 1993). این کتاب شرح بخشى از عبارات کتاب العمدة تأليف موفق الدين ابن قظامه است که در آن بعضى موضوعات به گستردگی مورد دقت قرار گرفته‌اند.
2. السیاسة الشریعة، این اثر مرتبط با اساس تشکیلات دولتی است و بارها چاپ شده است (بمبئی 1306 / 1888؛ قاهره 1322 / 1969؛ نشر على سامی النشار أحمد زکی عطیة، قاهره 1951 / 1971؛ نشر محمد عبدالله السمان، مدینه 1379 / 1960؛ نشر محمد مبارک، بیروت 1966؛ نشر قصی محب الدین الخطیب، قاهره 1387 / 1968؛ نشر محمد ابراهیم محمد آشور، قاهره 1971؛ در ضمن مجموعه الفتاوی قرار دارد، رياض 1383، ج 28، ص 399-244). این اثر به بسیاری از زبان‌ها و در رأس آنها به ترکی ترجمه شده است:
(oara farrukh, inn teymiyya on public and private law in islam or public in policy in islamic jurisprudence, beirut 1966, 1970, henri loust, le traite de droit public d'ibn taymiyya, beyrut 1948, ترجمه آشیق چلبی، مراجع العیال هو منهاج العدالة) (برای بعضی نسخ خطی این اثر بنگرید: کتابخانه سلیمانیه، شهید علی پاشا، شماره 1556؛ رئیس الکتاب مصطفى افندی، شماره 1006؛ tsmk، خزینه، شماره 1768؛ روان، شماره، 1610 | قاضی زاده محمد افندی، تاج الرسائل و منهاج الوسائل | برای بعضی از نسخ این اثر بنگرید: کتابخانه سلیمانیه، حاجی محمود افندی، شماره 1926؛ عاشر افندی، شماره 337؛ خسرو پاشا، شماره 308، 309؛ سید عبدالله جمال الدین ائدیرنه‌وی | قاهره 1319؛ عبدالقادر قاپاچی islamda idari siyaset [سیاست اداری در اسلام] | استانبول 1977؛ عمر رضا دوغروں «سیاست شریعه»، [سبیل الرشاد 335/13، 1331؛ ص 180-182؛ 13/333، 1331، ص 160-161؛ 13/334، 1331، ص 169-171، 13/335، 1331، ص 180-182؛ 13/338، 1331، ص 207-209 | کمال سولاق، مدیر و امر مورد اداره در اسلام] [islamda idare edenler ve edilenler] | استانبول، 1974 | و وجد آغ اوز، سیاست، السیاسة الشریعة | استانبول 1985). |
3. الحسبة فى الإسلام (قاهره 1318، 1323، 1340؛ مدینه 1390 / 1970؛ رياض 1412 / 1992؛ نشر عبدالعزیز رباح، دمشق 1387 / 1967؛ نشر صلاح عزام، قاهره 1396 / 1976؛ نشر محمد زهرى النجار، رياض 1980، نشر محمد ابراهیم النصار، مکه 1404؛ در ضمن مجموع فتاوی قرار دارد، رياض 1412 / 1991؛ ج 28، ص 60-120). این اثر به زبان‌های مختلفی ترجمه شده است: (ترجمه انگلیسی مختار هوللند، public duties in islam, the institution of the hisbalondon, 1983)، ترجمه فرانسوی نیز از طرف هنری لوست le traile sur la hisba Ibn taymiyya, rel2/paris 1984، ص 25-108. ترجمه ترکی توسط وجدی آغ اوز به نام حسبه: قاعده ای اسلامی، استانبول 1989).
4. رساله فى مناسک الحجّ (قاهره 1324؛ 1368، همراه با کتابی از م. رشید رضا به نام مناسک الحجّ : أحكامه و حکمه، نشر عبدالحمید شانها، جدّه 1407 / 1987). این اثر علاوه بر آن، به نامهای مناسک الإمام ابن تیمیه للحجّ و العمرة الجديدة (نشر حسین بن محمد بن عبدالله آل الشیخ، مکه 1414 / 1994) و اهمّ الأحکام فى مناسک الحجّ و العمرة على هدى خیر الانعام (تألیف 1380 / 1960) نیز منتشر شده است.
5. الإمر بالمعروف و نهی عن المنکر (نشر محمد جمیل قاضی، قاهره 1379؛ جدّه 1400 / 1979؛ نشر صلاح الدین المنجد، بیروت / 1984؛ نشر 1404. ترجمه ترکی از جمال الدین سنجر،

- استانبول 1987).
6. الإختيارات العلميّة (قاهره 1326؛ اختيارات احمد بن تيمية، دمشق 1330).
 7. العبيديّة فى الإسلام، تفسير قل الله تعالى «يا ايها الناس اعبدوا ربكم» (نشر، قصي محبّ الدين الخطيب، قاهره 1387 / 1967، 1396 / 1976، 1398 / 1977؛ نشر محمد زهيرى الشاويش، دمشق 1382 / 1962، نشر محمد حامد الفقى، قاهره 1400 / 1979، نشر محمد منير الدمشقى، رياض 1404 / 1984).
 8. العبادة الشريفة و الفرق بينها و بين البدائيّة (قاهره 1341؛ نشر بدر البدر، دمّام 1407).
 9. خلاف الأمة فى العبادات و مذاهب اهل السنّة و الجماعة (قاهره 1325، 1349، نشر عثمان جمعه دامريّة، طائف 1410 / 1990).
 10. رسالة فى سنّة الجمعة (نشر حسن القيومى ابراهيم، قاهره 1323 نشر عبدالحامد شأنها، جده 1407 / 1987).
 11. حقيقة الصيام (نشر محمد ناصرالدين الألبانى، بيروت 1390 / 1969؛ جده 1406 / 1986).
 12. اقامة الدليل على إبطال التحليل (قاهره 1328) با نام بيان الدليل على بطلان التحليل نیز منتشر شده است (نشر فيحان بن شالى بن عتيق المطيرى، مدينه 1416 / 1996).
 13. رسالة الإجتماع و الإفتراق فى الحلف بالطلاق (نشر محمد بن احمد سيّد احمد، مكه 1408 / 1988).
 14. رسالة فى السّماع و الرّقص (در ضمن مجموعة الرّسائل الكبرى قرار دارد، قاهره 1323).
جين ر. ميچت jean r. Michot اين رساله را تحت عنوان musique et danse selon ibnTaymiyya به فرانسه برگردانده است (پاریس 1991).
 15. رسالة فى زيارت بيت المقدّس (قاعدة فى زيارت بيت المقدس) و ما ورد فيها من أحاديث (قاهره 1323).
 16. زيارت القبور و الإستنجد بالمقبور (قاهره 1340؛ رياض / 1992، 1413 / 1995).
 17. نظريّة العقد (نشر محمد حامد الفقى، قاهره 1368).
 18. فتوى ابن تيمية فى القيام للمصحف و تقبيله و جعله عند القبر (قاهره 1349، نشر صلاح الدين المنجد، بيروت 1382 / 1962).
 19. فتوى الصّوفيه و الفقرا (قاهره 1327، 1348). اين كتاب را كه به نام الصّوفيه و الفقرا (قاهره 1327، 1348) نیز چاپ شده است (نشر محمد جميل قاضى، جده 1400 / 1980) توسط ت. همرين t. Homerin به نام|2/xxxii arabica , xxxii| (Ibn taymiya"s al- sufiyyah wa -al- fuqara (arabica , xxxii/2) 219- 244 |1985leidden) به انگليسى ترجمه شده است.
 20. المظالم المشتركة (قاهره 1323، 1330، 1340).
 21. الأموال المشتركة (نشر ديف الله ابن يحيى الزهرانى، مكّه 1406 / 1986).
 22. العصيان المسلّح أو قتال أهل البغى فى دولة الإسلام و موقف الحكّام منه (نشر عبدالرحمان عميره، بيروت 1992).
 23. فتاوى النّساء (نشر ابراهيم محمد الجمل، رياض 1403 / 1983، 1406 / 1986 نشر قاسم السّماعى الرفاعى، بيروت 1987).
 24. قاعدة مختصرة فى وجوب طاعة الله و رسوله و ولاة الأمور (نشر عبدالرزاق بن عبدالمحسن العباد البدر، رياض 1414 / 1994، 1416 / 1995).
 25. ناصح ذهبية إلى الجماعة الإسلامية: فتوى فى الطّاعة و البيعة (نشر مشهور حسن سليمان، رياض 1401 / 1990).
 26. الخلافة و الملك (نشر حمّاد سلامه، زرقه 1988).

27. احکام أوساط المؤمنین (نشر مروان کجک، قاهره 1985)،.
 28. فقه الكتاب و السنّة و رفع الخراج عن الأمّة (نشر فرید بن امین الہنداوی، بیروت 1986).
 29. فقه النساء فی الزّواج والعشرة والنّشوز و الطّلاق (نشر سیّد الجمیلی، بیروت 1989).
- ه. اصول فقه.
1. المسوّدة فی اصول الفقه (نشر محمد محیی الدین الخطیب، بیروت بی تا. قاهره 1384/1964، 1983، نشر احمد بن ابراهیم الذروی ریاض 1405). تحریر این اثر توسط مجدالدین ابن تیمیه جد ابن تیمیه آغاز شده است. پدرش ابوالمحاسن شهاب الدین الحقاتی در آن اعمال کرده است. اگرچه مؤلف مطالبی به دست-نویس آن اضافه کرده است؛ ولی فرصت تهذیب کامل و ویرایش متن را نیافته است. بعد از فوت ابن تیمیه شاگردش ابوالعباس احمد بن محمد الحرّانی، متن را پیراسته و تنظیم نموده است. در این اثر عبارت «شیخنا» به تقی الدین ابن تیمیه و عبارت «والد شیخنا» به پدرش بر می‌گردد.
 2. القواعد النّورانیّة (نشر محمد حامد الفقی، قاهره 1970، ریاض 1400/1980؛ 1404/1983؛ نشر ناصر بن عبدالله المیمان- احمد عبدالله بن حمید، مکه 1416/1996). این اثر که درباره عقاید فقهی است، بر اساس اصول فقه سنتی تصنیف شده است و در آن پس از ارائه قواعد حقوقی درباره هر موضوع، مثال‌های گوناگونی از اختلافات بین علما توضیح داده شده‌اند.
 3. نقد مراتب الإجماع (نشر حسام الدین القدسی، قاهره 1357، همراه با کتاب مراتب الإجماع تألیف ابن هضم، بیروت 1399/1978، 1982).
 4. الإستحسان و القیاس (قاهره 1320؛ نشر George makdisi, " ibn taimiya"s autograph manus c r i p t on istihsan: materialsfor the study of islamic legal thought", arabic and islamic studies in honor of h. A. R. Gibb, leiden, 1965، ص 446-479).
 5. القیاس فی الشّرع الإسلامی (قاهره 1329، 1346؛ بیروت 1395/1975، 1982). معنی القیاس (نشر حسن الفیومی ابراهیم، قاهره 1323، در ضمن مجموعة الرّسائل الکبری قرار دارد) و با نام رساله فی القیاس الأصولی (قاهره 1323) نیز منتشر شده است.
 6. رفع الملام عن الأئمة الأعلام (قاهره 1318، 1323؛ مدینه 1380/1960؛ نشر محمد زهیری الشّاویش، دمشق 1384/1964؛ ریاض 1403/1983؛ نشر مصعب محمد سعید البدری، قاهره-بیروت 1411/1991؛ مدینه، بی تا. ترجمه ترکی از خیرالدین قارامان، در ضمن کتاب مذاهب حقوق اسلام قرار دارد، استانبول 1971، ص 35-74).
 7. جواب ابن تیمیه فی صحّت مذهب اهل مدینه (قاهره 1341). با نام صحّت اصول مذهب اهل المدینه نیز منتشر شده است (بیروت بی تا).
 8. طریق الوصول إلى علم المعمول: بمعارفة القواعد و الضوابط و الأصول المختار من کتب ابن تیمیه (نشر جماعة عبدالرحمن بن ناصر السعدی، قاهره 1413/1993).
- و. تاریخ ادیان و مذاهب.
1. الجواب الصّحیح، لمن بدّل دین المسیح (جلد 1-4، قاهره 1322، 1349، 1964، جده 1390/1970). این کتاب به عنوان ردیه ای بر ماهیت مسیحیت، در جواب رساله‌ای منسوب به Sayda (piskoposu pavlus' a (paul عنوان A muslim theologian"s response to christianity: ibn taimiya"s al- jawab al- sahih [جوابیه علمای مسلمان به مذهب کریستان] به انگلیسی برگردانده شده است (نیویورک 1984).
 2. فتوی فی النّصیریّة (نشر و ترجمه فرانسوی م. سنت گوپارد، جا، ج 18 | 1871 | ص 158-198). با نام رساله ابن تیمیه فی الرّد علی النّصیریّة، نیز چاپ شده است (قاهره 1323).

3. قواعد الأديان (نشر ابراهيم محمد الجميل، رياض 1410 / 1989).
 4. ذم خميس النصارى لشيخ الإسلام ابن تيميه (نشر وليد بن عبدالرحمن بن محمد آل فريّان، مجلّة البحوث الإسلاميّة، 64 | رياض 1405 | ص 357-378).
- فلسفه و منطق.**
1. الردّ على المنطقيين (نشر عبدالصمد شرف الدين الكتبي، بمبئي 1368 / 1949؛ لاهور 1976، نشر رفيق العجم، بيروت 1993). اين اثر كه ردّيه-اي بر منطق ارسطويى است، توسط جلال الدين سيوطى با نام جهد القريحة فى تجريد النصيحة مورد اختصار قرار گرفته است. مؤلف پس از اضافات گوناگون اين كتاب را تحت عنوان صون المنطق منتشر کرده است (نشر دو اثر باهم على سام النشار، بيروت بى تا. دار كتب العلميه؛ نشر سعاد عبدالرازق- على سامى النشار، قاهره 1970). ويل ب. هلاگ [weal b. Hsllsq] اين اثر را با نام جهد القريحة ابن تيميه در برابر منطق يونانى [cehdül – karihayi ibn taimiya against the greek logicians] به انگليسى ترجمه کرده است (آكسفورد 1993).
 2. نقض المنطق (قاهره 1328؛ نشر محمد بن عبدالرزاق حمزه- سليمان بن عبدالرحمن الثانى، قاهره 1951/1370، 1988).
 3. بغية المرتاض فى الردّ على المتفلسفه و الكرامية و الباطنيّه (قاهره 1329، نشر مصعب سليمان الدويش، مدينه 1408 / 1988، 1415 / 1995).
 4. الردّ على الفلسفة على ابن رشد الحفيد (قاهره 1328 / 1910).
- آثار ديگر.**
1. رساله إلى السلطان الملك الناصر فى شأن التاتار (قاهره 1319، 1346؛ نشر صلاح الدين المنجد، بيروت 1397 / 1964).
 2. امراض القلب و شفاءه (قاهره 1386 / 1966).
 3. جمع كلمة المسلمين و وجوب اعتصامها بحبل الله المتين (بغداد 1332).
 4. الرسالة القبرسيّه (خطاب لسرجوان ملك قبرس) (قاهره 1366، نشر على السيد صبح المدنى، رياض 1390 / 1970؛ جده 1399 / 1979، 1406 / 1986).
 5. رساله فى معاوية بن أبى سفيان (نشر صلاح الدين المنجد، بيروت 1400 / 1979).
 6. سؤال فى يزيد بن معاوية (نشر صلاح الدين المنجد 1383 / 1963، ص 452-464، 672-678).
 7. مناقب الشام و اهله (نشر محمد ناصر الدين الإلبانى، دمشق 1370؛ دمشق - بيروت 1403 / 1982؛ بيروت 1405).
 8. الوصية الجميعة لخير الدنيا و الآخرة (قاهره 1367).
 9. الوصية الصغرى (در ضمن مجموعة الرسائل الكبرى قرار دارد، قاهره 1323).
 10. الوصية الكبرى: رساله شيخ الإسلام ابن تيميه الى اتباع عدى بن مسافر الأموى (نشر ابو عبدالله محمد ابن حمد الحمود، إحصى 1408 / 1987؛ نشر محمد عبدالله النمر - عثمان جمعه دامريّه).
 11. الإستقامة (ج 1-2، نشر محمد رشاد سالم، رياض 1403 / 1983).
 12. الخلفاء الراشدين (تنته، 1412 / 1902).
 13. مفرغ القلوب (نشر مصطفى عبدالقادر عطاء، قاهره 1415 / 1995).
 14. رساله ابن تيميه فى الغيب سؤال فى الغيب والجواب عنها (قاهره 1341). به نام الغيبه نيز منتشر شده است.
 15. مجموعة الرسائل فى الحجاب و السفور (رياض 1417 / 1997).
 16. تزكية النفس (نشر محمد بن سعيد بن سالم القحطانى، رياض 1415 / 1994).

17. **مسألة في الكنائس** (نشر علی بن عبدالعزیز بن علی الشَّبل، ریاض 1416 / 1995).
 18. **إشارات الطَّيفه** (کویت 1980، نشر محمد منیر الدمشقی، دمشق- ریاض 1404 / 1983، 1408 / 1987).
 19. **قاعدة في المحبَّة** (نشر محمد رشید سالم، قاهره 1987).
 20. **التَّوبَة** (نشر عبدالله حجَّاج، قاهره 1990، نشر ابو أسامة محیی الدین عبدالحامد، جدّه 1414 / 1994).
 21. **رأس الحسين** (همراه با کتاب استشهدا الحسین تألیف إمام الطَّبری)، بیروت 1406 / 1985، ص 181-215). این اثر به نام مکان رأس الحسین نیز منتشر شده است (نشر ابو یعلی محمد الشبراوی، بیروت 1417 / 1997).
 22. دیوان شیخ الإسلام ابن تیمیه (نشر محمد عبدالرحمن، بیروت 1991).
- آثار ابن تیمیه در مجموعه های متعددی گردآوری شده و بهوآ چاپ رسیده اند. **جميع الرسائل (ج 1-2)**، نشر محمد رشاد سالم، قاهره 1389 / 1969، 1984؛ **جده 1405 / 1984**؛ **مجموعه الرسائل الكبرى (ج 1-2)**، نشر حسن الفیومی ابراهیم، قاهره 1323، 1341، 1385 / 1966، نشر محمد حامد الفقی، **جده 1368**؛ **مجموعه الرسائل و المسائل (ج 1-5)**، نشر م. رشید رضا، قاهره 1341-1349، 1412 / 1992، بیروت 1403 / 1983، **الفتاوی الكبرى** (قاهره 1329، ج 1-5، نشر حسنین محمد مخلوف، قاهره 1384 / 1965)، **کتاب مجموعه الفتاوی شیخ الإسلام احمد ابن تیمیه** که تمام آثار ابن تیمیه را در بر می گیرد (ج 1-37، نشر عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدی، ریاض 1381-1386 / 1961-1967، 1412 / 1991؛ بیروت 1386 / 1967) و **مجموعه الفتاوی لشیخ الإسلام تقی الدین احمد ابن تیمیه الحرَّانی (ج 1-37)**، نشر عامرالجزار- انور الباز، منصوره- ریاض 1418 / 1997) به عنوان نمونه قابل ذکرند. فتاوی ابن تیمیه در مصر تحت عنوان الفتاوی المصریَّة گرد آوری شده اند. خلاصه این کتاب را ابو عبدالله بدرالدین محمد بن علی البعلی تحت عنوان **کتاب الفتاوی (التسهیل)** تصنیف نموده است. (نشر محمد حامد الفقی، محل چاپ نامعلوم، 1368؛ نشر عبدالمجید سلیم، بیروت 1949، 1407 / 1987). اگر چه مجموع فتاوی او با ترجمه ترکی از سوی انتشارات توحید به نام کلیات ابن تیمیه (ج 1-3، استانبول 1986-1988) منتشر شده است؛ ولی هنوز کامل نشده است. **مجدی بن منصور بن سیّد الشَّوراء**، در کتاب **الحاوی فی تخریج احادیث مجموع الفتاوا** (بیروت 1415 / 1995) احادیث مجموع الفتاوی را استخراج کرده است.
- آثار **زندگینامه ای**. شمس الدین بن عبدالهادی المقدسی در **العقود الدرّیة فی مناقب شیخ الإسلام احمد بن تیمیه** (نشر محمد حامد الفقی، قاهره 1356)؛ ابوحفص سراج الدین عمر بن علی البزَّار، **العالم العالیة فی مناقب شیخ الإسلام ابن تیمیه** (نشر اسماعیل الإنصاری، ریاض 1390 / 1970؛ نشر زهیر الشَّویش، بیروت 1996)؛ **مرعی بن یوسف الکرمی**، **الکواکب الدرّیة فی مناقب ابن تیمیه** (قاهره 1329؛ نشر نجم عبدالرحمان حلف، بیروت 1406 / 1986)؛ **صفی الدین الحنفی البخاری**، **القول الجلی فی ترجمة الشَّیخ تقی الدین بن تیمیه الحنبلی** (نعمان بن محمود الالوسی، همراه با جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین، بولاق 1298)، **محمد یوسف کوکن عُمَری**، **امام ابن تیمیه (به اردو، مدرس 1956)**، **محمد بهجت البیطار**، **حیات شیخ الإسلام ابن تیمیه**، **محاضرات و مقالات و دراسات** (دمشق، 1960)؛ **محمد سعید اسماعیل**، **مهرجان الأمام ابن تیمیه** (مکان چاپ نامعلوم، 1382 / 1963)؛ **عبدالسلام هاشم حافظ**، **الإمام ابن تیمیه** (قاهره 1389 / 1969)؛ **ابراهیم بن احمد القیّانی**، **ناحیة من حیات شیخ الإسلام ابن تیمیه** (نشر محبّ الدین الخطیب، قاهره 1395 / 1975)؛ **صلاح الدین المنجد**، **شیخ الإسلام ابن تیمیه: سیرته و اخباره عند المورّخین** (بیروت 1976)؛ **محمد ابو زهره**، **ابن تیمیه: حیات و عصره**،

آرائه و فقہه (قاہرہ، بی تا، ترجمہ ترکی عثمان کسی اوغلو، شیخ الإسلام احمد بن تیمیہ، استانبول 1987)؛ نصرالدین بوللی و دیگران، امام ابن تیمیہ، (استانبول 1988)؛ محمد یوسف موسی، ابن تیمیہ (قاہرہ، بی تا)؛ ابو الحسن علی الندوی، خاص بحیات شیخ الإسلام ابن تیمیہ (ترجمہ عربی، سعید الإغزازی الندوی، کویت 1403 / 1983، ترجمہ ترکی، یوسف قاراجا، islam önderleri tarihi [تاریخ پیشگامان اسلام]: ابن تیمیہ، استانبول 1992). صائب عبدالحمید، ابن تیمیہ، حیاتہ و عقائدہ (بیروت 1414 / 1994). عبدالرحمن النحلوی، ابن تیمیہ (دمشق 1406 / 1986). سعید صادق محمد، إمام السیف و القلم (ریاض 1407 / 1987). کامل محمد محمد عویدا، ابن العباس تقی الدین احمد ابن تیمیہ: شیخ الإسلام (بیروت 1413 / 1992). عبدالمنعم عبدالرادی الهاشمی، ابن تیمیہ: العالم الجری (دمشق 1414 / 1993). بحوث الندوة العالمیة عن شیخ الإسلام ابن تیمیہ و اعماله الخالدة (نشر عبدالرحمن بن عبدالجبار الفریوائی، ریاض 1412 / 1991، 1418 / 1997).

ب) آثار مرتبط با نظریات ابن تیمیہ و در له یا علیه آنها.

تقی الدین السبکی، شفاء السقام فی زیارت خیرالإنام (حیدرآباد 1305). الدرّة المضيئة فی الردّ علی ابن تیمیہ (دمشق 1347) و الرسالة السبکیّة فی الردّ علی ابن تیمیہ و تلمیذہ ابن قیمّ الجوزیة (بیروت 1403 / 1983).

شمس الدین بن عبدالهادی، الصّارم المنکی فی الردّ علی السبکی (قاہرہ 1318 / 1900، بیروت 1405 / 1985؛ نشر ابو عبدالرحمن السلفی، بیروت 1412 / 1992).

شہاب الدین بن جبل الحلبي، الحقائق الجلیة فی الردّ علی ابن تیمیہ فیما اورده فی الفتوا الحمویة (نشر طاہا الدسوقی ہبیشی، قاہرہ 1987).

ابن ناصرالدین الدمشقی، الردّ الوافر علی من زعم بأنّ من سمّی ابن تیمیہ «شیخ الإسلام» کافر (نشر زہیر الشاویش، بیروت 1393 / 1973، 1400 / 1980).

مرعی بن یوسف الکرمی، الشّهادة الزکیّة فی ثناء الأئمة علی ابن تیمیہ (نشر نجم عبدالرحمن حلف، بیروت 1404 / 1983).

داود بن سلیمان الخالدي، صلح الإخوان من اهل الإمام و بیانه الدین القیمّ فی تبرئة ابن تیمیہ و ابن قیمّ (بمبئی 1306).

ابوبکیر حامد المهدار، القول القییم ممّا یرویه ابن تیمیہ و ابن القییم (جدہ 1406 / 1986).

نعمان ابن محمودالاکوسی، جلاء العینین فی محاكمة الأحمدين (قاہرہ 1378، بولاق 1298)

یوسف النبهانی، شواهد الحقّ فی الإستغاثة بسید الخلق (قاہرہ 1323).

ابوالمعالی السلمی، غایة الأمانی فی الردّ علی النبهانی (قاہرہ 1325).

داود ابن سلیمان ابن جرجیس البغدادي، کتاب صلح الإخوان (بمبئی 1306 / 1889).

محمد مهدی الکاظمی، منهاج الشریعة علی الردّ ابن تیمیہ (نجف 1346).

منصور محمد محمد اویسی، ابن تیمیہ لیس سلفیّ (قاہرہ 1970).

سید الجمیلی، مناظرات ابن تیمیہ مع فقہاء عشیره (بیروت 1405 / 1985).

سلیم الہلالی، ابن تیمیہ المفتری علیہ (عمّان 1405).

عبدالرحمن الشّرکاوی، ابن تیمیہ: الفقیہ المعذب (قاہرہ 1410 / 1990)

علی بن علی الحربی، كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تیمیہ و تلمیذہ ابن قیمّ الجوزیة (مکہ- ریاض 1410 / 1990).

ابن الشیخ الحدّام (احمد بن ابراهیم الواسطی)، التّزکیة و الإعتبار و الإنتشار للعبارات الأبرار دفاعاً ابن تیمیہ (علی حسن علی عبدالحامد احصی 1988)

محمود محمود الغراب، الردّ علی ابن تیمیہ من کلام شیخ الأكبر محیی الدین ابن العربی

- دمشق (1402 / 1981، 1413 / 1993).
- تقی الدین الحسنی، فتویٰ فی ابن تیمیہ (بروکلمان، gall، ج 2، 117؛ برای آثار دیگر بنگرید: تقی الدین السبکی، مقدمه ناشر، ص 12).
- آثار مرتبط با نظرات ابن تیمیه در موضوعات گوناگون. محمد المبارک، الدوله و نظام الحسبه عند ابن تیمیه (دمشق 1387 / 1967)
- ابراهیم خلیل برکه، ابن تیمیه و جهوده فی التفسیر (محل چاپ نامعلوم 1971، بیروت دمشق 1984).
- محمد سیّد الجلیند، الأمام ابن تیمیه و موقفه من التأویل (قاهره 1393 / 1973؛ جده 1983).
- ابو الحسن بن اللحّام، الإختیارات الفقھیة من فتاویٰ شیخ الإسلام ابن تیمیه (نشر محمد حامد الفقی، بیروت 1369 / 1950؛ نشر عبدالرحمن حسن محمد، ریاض 1399 / 1979).
- محمد حسنی الزین، منطق ابن تیمیه و منهجه الفکرية (بیروت 1979).
- عبدالرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تیمیه من قضايا عصره (ریاض 1400 / 1980).
- موقف ابن تیمیه من الأشاعره (ریاض 1416 / 1995).
- مصطفی قارا، ابن عربی از نظر ابن تیمیه (تز دکتر، 1980، دانشکده الاهیات دانشگاه اولو داغ).
- محمد رشاد سالم، مقارنه بین الغزالی و ابن تیمیه (کویت 1400 / 1980).
- صبری المتولی، منهج ابن تیمیه فی التفسیر القرآن الکریم (قاهره 1401 / 1981).
- عبدالطیف محمد عبد، دراسات فی فکر ابن تیمیه (قاهره 1981).
- محمد سعد الطّیلاوی، موقف ابن تیمیه من فلسفة ابن رشد (قاهره 1981 / 1401، 1409 / 1989) و التّصوف فی تراث ابن تیمیه (قاهره 1984؛ ترجمه ترکی علی دوروسوی، تصوف نزد ابن تیمیه، استانبول 1989)
- محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیه (لاهور 1981).
- مصطفی حلمی، ابن تیمیه و التّصوف (اسکندریه 1403 / 1982).
- محمد خلیل حرّاس، باعث النهضة الإسلامیة: ابن تیمیه السلفی، نقده لمسالک المتکلمین و الفلاسفة فی الإلهیات (طنطه 1372 / 1952، 1405 / 1985، بیروت 1404 / 1984).
- صالح بن عبدالعزیز آل منصور، اصول الفقه و ابن تیمیه (قاهره 1985).
- مریم عبدالرحمن عبدالله زامل، موقف ابن تیمیه من النّصرانیة (مکه 1405 / 1985).
- حمد بن محمد بن سعد آل فریان، آراء ابن تیمیه فی الحكم و الإدارة (ریاض 1405).
- عبدالعزیز العابدی التّیجانی، العقيدة الصّحیحة بین الصّوفیة و ابن تیمیه (قاهره 1985).
- ناصر بن محمد الحمید، ابن تیمیه و منهجه و أثره فی التفسیر (ریاض 1405 / 1985).
- ماجد عرسان الکیلانی، الفكر التّربوی عند ابن تیمیه (عمان، 1985).
- قدریّه عبدالحمید شهاب الدین، موقف شیخ الإسلام ابن تیمیه من المنزل فی مسائل العقيدة (مکه 1401، 1405).
- عسّاف عبدالعزیز القماری، المنطق عند ابن تیمیه (قاهره 1985).
- عبدالرحمن ابن عبدالله الدباسی، ابن تیمیه: منهجه و الإختیاراته الفقھیة فی الجنایات والحدود (ریاض 1406).
- محمود سید الکردی، أثر القرآن علی منهج التّکفیر النّقد عند ابن تیمیه (بن غازی 1986).
- صیحی عبدالحمید محمد الکریم، ابن تیمیه والقراءة (قاهره 1986).
- احمد ابن محمد بنّانی، موقف الإمام ابن تیمیه من التّصوف و الصّوفیة (مکه 1406 / 1986).
- حمو نقاری، المنهجیة الأصولیة و المنطق الیونانی من خلال أبی حامد الغزالی و ابن تیمیه (رباط، 1987 - 1988).

- محمد بن عبدالوهاب بن سليمان، المسائل التي لخصها شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب من فتاوى ابن تيمية (نشر فداء السيد عبدالمقصود الإثيري، رياض 1408 / 1988).
- محمد حربى، ابن تيمية و موقعه من اهم الفرق و الديانات فى عصره (بيروت 1407 / 1987).
- سعود بن صالح العطيشان، ابن تيمية و منهجه فى الفقه (مدينه 1407).
- شوقى بصير المجيد، نقد ابن تيمية للتصوف (خارطوم 1987).
- فوضيية رضا خياط، الأهداف التربوية السلوكية عند شيخ الإسلام ابن تيمية (مكة 1408 / 1987).
- محمد سنان سيف، الخلاف فى قواعد الأصولية المتعلقة بدلالة الألفاظ من حيث الشمول و اعد منه و موقف شيخ الإسلام ابن تيمية (مدينه 1408).
- راشد القنوسى، القدر عند ابن تيمية (تونس 1980).
- محمد بن عبدالعزيز العواحي، إعجاز القرآن عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارن بالإعجاز القرآن للباقلانى (تز كارشناسى ارشد، 1414 / 1993، الجامعة الإسلامية | مدينه|).
- احمد محمود الجزار، الولاية بين الجيلانى و ابن تيمية (قاهره 1410 / 1990).
- عمر فرخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء و حاجات المجتمع (بيروت 1411 / 1991).
- حسن كوناكاتا، النظرية السياسية عند الإمام أحمد ابن تيمية (دمان- رياض 1415 / 1994).
- عبدالراضى محمد عبدالمحسن، منهج اهل السنة والجماعة فى الرد على النصارى: دراسه علمية خلال جهود الإمام ابن تيمية (قاهره 1412 / 1993).
- ابو بكر بن عبدالعزيز البغدادى، النهى يقتضى الفساد بين العلائى و ابن تيمية (دمان 1414 / 1993).
- ابراهيم عقيلى، تكامل المنهج المعرفى عند ابن تيمية (مربلند 1415 / 1994).
- عبدالقادر بن محمد عطاء الصوفى، الأصول التي بنا عليها المبتدئات مذهبهم فى الصفات و الرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (1415 / 1994، تز دكتورا، الجامعة الإسلامية | مدينه|).
- نديم كارو، الحق والايمان فى كلام ابن تيمية (دمشق- بيروت 1415 / 1994).
- عبدالله بن يوسف العجلان، فتاوى مهم من اجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية (رياض 1414 / 1994).
- محمد رؤاس كلاحي، موسوعات فقه ابن تيمية (رياض 1415 / 1994).
- رزق يوسف الشامى، «ابن تيمية: مصادره و منهجه فى تحليلها» (mma, ج 1/38-2 قاهره 1415 / 1994).
- سليمان بن صالح الغصن، آمال القلوب عند شيخ الإسلام ابن تيمية (رياض 1416 / 1995).
- احمد مواوى، تيسير الفقه الجامع للإختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية (دمان 1416 / 295).
- خالد عبدالرحمن العك، الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية (بيروت 1415 / 1995).
- ابتسام بنت عويد بن اياز المطرفى، ترجيحات شيخ لإسلام ابن تيمية فى النكاح (محل چاپ نامعلوم 1417 / 1986).
- عبدالله بن رشيد محمد الهشامى، منهج شيخ الإسلام ابن تيمية فى الدعوى الى الله تعالى (رياض 1417 / 1996).
- ناجى بن حسن بن صالح حضيرى، الحسبة: النظرية و العملية عند شيخ الإسلام ابن تيمية (مدينه 1417 / 1996).
- محمد ابن احمد الصالح، فقه العسر عند إمام شيخ الإسلام ابن تيمية فى الزواج و آثاره (رياض 1416 / 1996).
- عبدالرحمن ابن عبدالجبار الفريوائى، شيخ الإسلام ابن تيمية و جهوده فى الخديث والعلومه (ج

4-1، ریاض 1416 / 1996).
 صالح اؤزار، مؤلفه‌های قبول و رد روایات در گستره-ی منهاج السنّة ابن تیمیہ (1998 تز دکترا، دانشگاه آنکارا، انسیستیتو علوم اجتماعی).
 مریم محمد عوض بن لادن، دور ابن تیمیہ فی الجهاد ضدّ مغول الایلخانین من 661 الی 728 (مکه 1403 / 1983).
 تقی الدین الحصنی، درء شبه من شبّه و تمرّد و نسب ذلک الی الإمام ابن تیمیہ (قاهره 1931)

شماره از آثار مرتبط با ابن تیمیہ در زبان-های غربی.
 Henry loust, ESSAIS SUR LES DOCTINES SOCIAES ET POLITIQUIS d'ibn Taimiya (ج 1-2 , 1993 le caire); عربی- ترکی، محمد عبدالعظیم علی، نظریّة شیخ الإسلام ابن تیمیہ فی السیاسة والجماع، اسکندریه 1396 / 1976).
 "quelques opinions sur la théodicée d'ibn taimiya" (mélanges maspero" ج 3، le caire، 1937)
 "sur le serment de ré pudiation" (beo),vii | 1937-1938). "une risala d'ibn taimiya
 .(contributioné uneétude de la m#thodologie canonique d'ibn taimiya (le caire 1939
 " (|la biographie d'ibn taimiya d'apr#s ibn katir" (beo, x | 1943 "
 " (|le hanbalism sous les mamlouks bahrides", (rél, xxvii | 1960 "
 " (|une fetwa d'ibn taimiya sur ibn tumart" (bifao, lix | le caire 1960 "
 " (islam: past influence and present challenge " (|influence d'ibn taymiya ادر
 ضمن. (mélages w. montgorny watt, edinburg 1979).
 " (|le réformisme d'ibn taymiya", (is, 1/3, | 1962 "
 George makdisi, " the tanbih of ibn taymiya on dialectic: the psued `aqilan kitab alfarq"
 .((medival and middle eastern studies in honor of aziz suryal atiya, leiden 1972
 " (|ibn taymiya: a sufi of the qadiriya order" (ajajs, 1| leiden 1974 "
 " (|Charles d. Matthews , " a muslem Iconoclast (jaos, lvi | 1936
 " (|Donald p. little, " did ibn taymiyya have screw loose?" (si,xli | paris 1975
 " the historical and historio graphical significance of the detention of ibn taymiya" "
 " (|middle east studies, iv | Cambridge 1973
 Alfred morabia, " ibn taymiya, dernier grand th#oricien du ğihad médiéva " (beo, xxx |
 .(|damas 1978
 " (|ibn taimiyya, les juifs et la tora " (sl, xlix | paris 1079 "
 Majid irsan alkaylani, ibn tataymiya on education: and analytical study of ibn taimiyya's
 .(views on education (university of pittsburg, 1981
 Victor Emmanuel makari, ibn taiymiyya's ethics. The social factor (Chicago- California
 .(1983
 .(Abdolazim islahi, economic concept of ibn taimiyyah (leisester 1988
 Khaliq ahmad nizami, " the impact of ibn taymiya on south asia" (journal of Islamic
 (| studies,I | 1990
 Wael b. hallaq, " ibn tataymiyya on the existence of god" (acta orientalia, lii

... (Copenhagen 1991)

Benjamin jokisch, "ijtihad in ibn taymiyya's fatawa" (Islamic law: theory and practice, ed Robert clave, London 1997).

(Qamaruddin khan, the political though of ibn taymiyah (Islamabad 1973

(Serajul haque, imam ibn taymiyya and hisprojects of reform (Dhaka 1403/ 1982

.(Muhammad amin, ijtihad ibn taymiyyah (Jakarta 1991

نظریات فقهی

ابن تیمیه در دوره‌ای زندگی می‌کرد که مغولان حکومت عباسی را برچیده بودند؛ با نابودی عباسیان مسلمانان از سلطه‌ی سیاسی محروم و بسیاری از امکانه اسلامی و در رأس آنها بغداد - که مرکز فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار می‌رفت - تخریب شده بود، جنگ‌های صلیبی ادامه داشت. اهل بدعت با تفکرات منحرف وارد عصیان‌های درون فرقه‌ای شده و با این سرکشی‌ها مجادلات و تمایلات جدیدی میان امت مسلمان سر برآورده بود، تعصب مذهبی بی‌نهایت رایج بود، هر فرقه دینی و سیاسی برای غلبه دیدگاه‌های خود طالب نابودی مخالفان بودند، و خرافه‌ها تا حد امکان رواج یافته بود. او در روزگاری می‌زیست که چارچوب فکری مذهب حنبلی کاملاً شکل گرفته بود و چهار مذهب بزرگ سنی به ثبات کامل رسیده بودند و در منطقه‌ی سکونت خود وی مذهب حنبلی رواج داشت. او در خانواده‌ای مشهور بزرگ شد که در راه ترویج مذهب حنبلی مجاهدت‌های فراوانی کرده بودند.

ابن تیمیه تقریباً از همان اوان کودکی تحت تعلیم و تربیت فقهی اصیل، با غور در منابع اصلی مذهب پرورش یافته بود. در رأس این منابع، آثار علمایی مانند ابوبکر الحلال، موفق‌الدین ابن قدامه و جدش مجدالدین بن تیمیه قرار داشت که در تدوین فقه مذهب حنبلی مؤثر بوده‌اند. ابن تیمیه همراه با آثار مذهبی، آثار اصلی مذاهب فقهی و کلامی دیگر را نیز مطالعه کرده، به ویژه با غور در فلسفه و تصوف، به شناخت کاملی از روش فلاسفه و متصوفه رسیده بود. در سایه‌ی این مطالعات ترکیبی، آثار زیادی در زمینه عقائد، فقه، تاریخ مذاهب، تصوف، فلسفه و منطق تألیف نموده است. او با شرکت در مباحثات رایج میان گروه‌های فکری عصر خود، رده‌هایی به رشته تحریر درآورد. بارها دیدگاه‌هایش در رأس مباحثات عمومی قرار گرفت. ابن تیمیه در دیدگاه‌ها و مباحثه‌هایش، ملهم از منابع مذهب حنبلی است. علاوه بر آن در نتیجه‌ی هوس سیری‌ناپذیرش به مطالعه، از دلایل و دیدگاه‌های دیگر فرق و مذاهب نیز سود برده و به نقطه نظری فراگیر دست یافته بود.

متکلمان سیستم فکری-شان را تنها براساس عقل، محدثان براساس نقل، صوفیان نیز براساس اراده بنیان نهاده‌اند. اما ابن تیمیه تلاش نموده که با ترکیب عقل، نقل و اراده به نتایج مطلوب برسد و تعادلی میان آنها برقرار کند. این روی-کرد ابن تیمیه را به قول هنری لوست، می‌توان «اصلاحات محافظه کارانه»^[5] نامید. به نظر ابن تیمیه، شریعت تبدیل به مفهومی فراگیر شده؛ هم حقیقت معنوی صوفیان را در بر می‌گیرد، هم حقیقت عقلی فلاسفه و متکلمان و حقوق را. به این سبب، نقل صحیح و نتایج گشوده عقلی نمی‌توانند به صورت معناداری در مقابل هم‌دیگر قرار گیرند. تلاش ابن تیمیه برای اتصال عقل و نقل، پاسخی برای فقهای بود که در میان بعضی نصوص موافق با سنن سلفی‌گری و مغایر با فلسفه و کلام، نقیضه یا مغایرتی با عقل (قیاس) یافته و مجبور به تأویل، استحسان و یا به استفاده از دلایل عرفی شده بودند. تفکر اجتماعی ابن تیمیه که اهمیتی مرکزی در دیدگاه‌های عمومی او و فرایند اصلاحی‌اش دارد، به همراه ضدیتش با تقلید، در راستای تطبیق عقل و نقل قرار می‌گیرد. ابن تیمیه که همیشه لزوم هماهنگی مبانی آشکار و مقبولیت اولیه تعقل را با قرآن، سنت صحیح و اثر، بیان می‌داشت،

مصرّانه تکرار می‌کرد که این دو منبع برای انشاء دینداری فردی و اجتماعی باید مکفی باشند. اما با وجود این که نقل و نصوص را در مرکز فعالیت‌هایش قرار می‌داد و عقل را در راستای تأیید و معنامندی نصوص به کار می‌گرفت، اما مشاهده می‌کنیم که برخلاف فلاسفه مسلمان میان این دو منبع قائل به وجود سلسله مراتب است. این موضوع به راحتی قابل اثبات است که دیدگاه‌های این عالم بزرگ اسلامی را در عرصه‌های گوناگون، به سبب تألیفات بسیارش در تمام موضوعات و شاخه‌های علوم دینی و عقلی - مانند نمونه بالا- نمی‌توان به آسانی دسته‌بندی نمود. با مراجعه به بیانات او در آثارش، روشن می‌شود که همیشه نمی‌توان بعضی نظرات او را تعمیم داد. وجود پاره‌ای تفاوت‌ها میان دیدگاه‌های مستند و منسوب به او در تألیفاتش هم ناشی از همین تشّت است.

فعالیت‌های ابن تیمیه در موضوع تفسیر، نمونه‌های کلاسیک تفسیر سلفی را تشکیل می‌دهد. این مؤلف که بیان می‌کند بدعت‌های اولیه در اسلام، بدون درک غلط از قرآن به وجود آمده‌اند، معتقد است شرط مقدماتی درک صحیح قرآن، اجتناب از تأویل و تحریفات در کلام خدا و مراجعت به صراط حقیقی اسلام است. ابن تیمیه تأویل را عبارت از رها کردن ایضاحات حضرت محمد و سلف، تلاش برای اعمال معانی باطنی تصوّفی به معانی ظاهری و لفظی آیات، یا تکیه صرف به عقل، یا اعمال معانی برای تأیید دیدگاه‌های خاص از طرف گروهی است که طرفدار آن دیدگاه‌ها هستند. ابن تیمیه با دادن چنان ویژگی‌هایی به تأویل، به شدّت آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او اثری در تفسیر تمام قرآن تألیف ننموده است. چه در درس‌های تفسیرش در مدارس، چه در وعظ‌هایش در مساجد، و چه در آثاری که از وی به دست ما رسیده‌اند، در مرحله نخست باید قرآن را با خود قرآن و اگر آیه‌ای یافت نشود که تفسیر آیه‌ای دیگر باشد، با سنت و سپس با سخنان صحابه و تابعان تفسیر می‌کرد.

ابن تیمیه در تفسیر به سنت به این سبب که منبعش معصوم است، اهمیتی خاص قائل بود. او بیان داشته بود که اختلاف میان سلف در احکام یافت می‌شود ولی در تفسیر، به اندازه‌ای کم است که گویی اختلافی وجود ندارد.

سلسله مراتبی که اساس تفسیر ابن تیمیه را تشکیل می‌دهد، همچنان-که خط مشی عمومی سلفی را منعکس می‌کند، همسو با روش خاص او در زمینه حدیث و فقه است. ابن تیمیه تفسیر قرآن را با تکیه صرف به رأی، دوباره به عنوان وجوب سلفی‌گری حرام می‌داند. مفسرانی که به صرف رأی تفسیر می‌کنند افرادی غرقه در اوهام میدانند که دنبال علم راستین نیستند و در برابر این گرایش اشتباه مسؤولند. او که به هروسيله‌ای در پی تأکید بر تفکر رجعت به کتاب خدا و سنت رسولش بود، برای برقراری ارتباطی تنگاتنگ میان قرآن و زندگی شخصی، به ویژه حلّ مشکلات دوره خود با آیات قرآن و تطبیقی دیدگاه‌هایی که مطرح می‌کرد بر مبنای آیه و احادیث، اهمیت ویژه‌ای قائل بود.^[6]

ابن تیمیه در موضوع حدیث سرآمد حافظان حدیث بود. او در ملزومات حدیث و اثر که در دوره حیات وی غنای بسیاری یافته بود، چه در زمینه روایت و چه در درباره متن و شناخت تنگاتنگ از طریق محتوا، دارای علم گسترده‌ای بود و اعتقاد داشت دشمنان اسلام در تشکیل گروه‌های بدعت-گرا در اطراف و اکناف و سازماندهی آنها و نیز ورود احادیث جعلی و اسرائیلیات به سیستم حدیث اسلامی، دخیل هستند.

او که کتاب خدا و سنت رسولش را به عنوان نصوص شرعی، در سلسله مراتب دلایل حقوقی در جایگاه نخست قرار می‌دهد، دیدگاه‌هایی را که ارزش تشریحی قرآن را ضعیف جلوه دهند اصلاً تحمل نمی‌کرد. علاوه بر آن، اظهار می‌داشت که هیچ-کدام از امامان مجتهد قصداً حرکتی مغایر با هیچیک از سنت‌های پیامبر انجام نداده‌اند و همگی بر سر این موضوع که هرگز نباید به راهی

برخلاف اذن رسول خدا رفت و باید همیشه به او اقتداء نمود، و جز پیامبر سخن هرکسی را می‌توان رد یا قبول کرد، اتفاق نظر داشته‌اند.

به نظر ابن تیمیه اجتهاد مغایر با حدیث صحیح از طرف امامان مجتهد، تنها در مواقعی می‌تواند محلی از اعراب داشته باشد که باور نداشته باشند حضرت پیامبر آن سخن را فرموده است، یا گمان کنند ایشان موضوع مورد قصد از آن حدیث را مد نظر نداشته است، و یا پذیرفته باشند که این حکم منسوخ شده است.

ابن تیمیه در قید و بند تعصب مذهبی و تقلید نبوده است؛ به جای آن ترجیح می‌داده حین تفحص در حکم هر موضوعی، در آن مورد، زیاده از بیان دیدگاه مذاهب، مستندات و دلایل آن حکم را نیز مورد تحقیق قرار دهد. در این راستا، برخورداری‌اش از منابع غنی حدیث و اثر نیز مایه آسانی کارش بوده است. طرفداری او و پذیرش دیدگاه‌های متفاوت از موارد پذیرفته شده در مذهب خود یا دیگر مذاهب، نتیجه طبیعی این روش و خط مشی است. تلاش‌های ابن تیمیه برای درک بهتر قرآن و سنت، رعایت این دو منبع و لحاظ آن در تمام جنبه‌های زندگی، تشخیصی نو به ذهنیت حقوقی در عصرش بخشید که در آن هنگام به تمامیت مورد توجه بود؛ و نیز باعث شد جانی دوباره بر کالبد تفکر اجتهاد دمیده شود.

همراه با عدم انکار ارزش منبع، ابن تیمیه مخالف محدود کردن اجماع به دوره اصحاب است. او اجماع صحابه را نیز ناشی از اتفاق نظر بر سر حدیثی وارده از پیامبر اکرم می‌داند و آن را «اجماع قطعی» می‌شمارد. و به این واسطه اعتقاد دارد هیچ اجماع قطعی، تناقضی با نص نخواهد یافت و میان کتاب، سنت و اجماع هماهنگی مورد لحاظ است. ابن تیمیه برای تعدیل دیدگاهش، اجماع اهل مدینه (عمل اهل مدینه) را که دارای جایگاهی بسیار مؤثر در فقه مالکی بود، در چهار مرحله در نظر می‌گیرد. اجماع دارای ارزش نقل از رسول اکرم و اتفاق عملی در دوره قبل از شهادت حضرت عثمان را سزاوار استفاده به عنوان منبع می‌داند و هنگام نقص دلیل آنها را به عنوان ترجیح رأی و نقد مورد استفاده قرار می‌دهد. ابن تیمیه نامطمئن به دعاوی اجماع در دوره‌های پیشین، معتقد است به روی صحنه آمدن فرقه‌های گوناگون و دیدگاه‌های افراطی نیز اندکی درمحو صفا و شفافیت فهم دینی مؤثر بوده‌اند.^[7]

اجماع مبتنی بر گمان عبارت از نتایجی است که فقهای دوره‌های گذشته از راه کلی‌گرایی به آن رسیده‌اند و در نتیجه عنوان جهل آنها نسبت به هر دیدگاه متفاوت با نظر خودشان قابل درک است. حتی اگر عمل به اجماع ظنی جایز باشد، با تکیه بر آن نمی‌توان نصی را از دور خارج کرد. ابن تیمیه با اظهار اینکه در بسیاری از موارد که اجماع مورد ظن است، به حقیقت اجماعی صورت نگرفت است، علی‌رغم ادعای اجماع در موضوعات مرتبط با طلاق، بیان می‌دارد که مجتهدها و مذاهب گوناگون نظراتی برعکس دارند. به این سبب، همچنان‌که وحدت آرای چهار امام بزرگ مجتهد یا مذاهب دیگر نمی‌تواند متصف به ویژگی اجماع باشد، نمی‌تواند به معنای اجماع حاصل اتفاق تمام مسلمانان نیز درک شود.

واجب است مسلمانان در موردی که اتفاق نظر ندارند، آن را به خدا و رسولش حواله کنند و نظری را اتخاذ نمایند که کتاب و سنت به آن دلالت می‌کند. از طرف دیگر، ظن فردی که موضوعی را دارای اجماع می‌پندارد، ناشی از عدم اطلاعش از وجود اختلاف در آن مورد است. در آن صورت، در برابر نظری ضعیف و بدون دلیلی صحیح، حتی مغایر با کتاب و سنت و اخبار وارده از صحابه و قیاس صحیح، امت مسلمان چگونه می‌توانند به اجماع برسند؟^[8] میان این نظر ابن تیمیه و سخن احمد ابن حنبل مبنی بر اینکه «اگر کسی ادعای وجود اجماع در هر موضوعی داشته باشد، ادعایش دروغ است؛ بلکه انسان‌ها در آن مورد اختلاف داشته‌اند. این ادعا، ادعای ابوبکر الإسلام و بشیر بن قیاس است. نمی‌دانیم، شاید انسان‌ها مخالفت

داشته‌اند و این خبر به مدعی وجود اجماع، نرسیده باشد»^[9] هیچ تفاوتی وجود ندارد و نشان-گر این است که او در این موضوع دیدگاه امام مذهب حنبلی را مطرح نموده است. از سوی دیگر جهت او برای مشروع جلوه دادن اجتهادات متفاوت درباره‌ی بعضی موضوعات که میان امت مورد اجماع هستند؛ و اثبات امکان صحت این اجتهادات نیز به‌عنوان عوامل مؤثر در دیدگاه او درباره‌ی اجماع قابل اظهاراند.

ابن تیمیه با توضیح قیاس به این صورت که «قیاس یکی کردن چیزهای شبیه به هم و یکسان انگاشتن چیزهای متفاوت از هم است» بیان می‌کند که در دین هیچ نصی مغایر قیاس صحیح نیست. او عادتاً بیشتر از قیاسات فقهی، قیاسات منطقی را در برنامه‌ی کاری‌اش قرار می‌دهد. قیاس صحیح در عین حال متابعت از عدالت است و روشی است که صحابه و تابعین آن را به کار برده‌اند. قیاس در صورت مغایرت با نص، قیاسی فاسد است.

به این سبب با انتقاد شدیدالحن از فقهایی که نصی را مغایر با قیاس می‌دانند؛ مانند حدیث «مصرات» و یا عقد اجاره چنین است بعضی کاربردهای حقوقی را مغایر با قیاس می‌یابند؛ مثال‌های گوناگونی را در عرصه فقه برای بیان هماهنگی قیاس با نص به دست می‌دهد. ابن تیمیه با گزارش تشکلی به مرکزیت کتاب و سنت، نشان می‌دهد که در زمینه‌ی قیاس که به راحتی توسط مذاهب دیگر (به ویژه حنبلی‌ها و مالکی‌ها) به کار گرفته می‌شود علی‌الخصوص مبانی مذهب سلفی - حنبلی را در پیش گرفته که در برابر رأی الگویی مستنکف و حتی مخالف را اتخاذ کرده و قیاس را راهی استثنایی می‌دانند که در صورت فقدان نص می‌توان به آن رجوع نمود. چنانکه احمد ابن حنبل و حتی استادش امام شافعی، منسوبان دو مذهب دیگر را به سبب رجوع به قیاس علی‌رغم وجود نص، مورد انتقاد قرار داده‌اند.

ابن تیمیه با بیان اینکه پس از تحلیل دلایل و رسیدن به ظن غالب درباره‌ی عدم وجود نصی مرتبط با موضوع، رجوع به قیاس جایز است، خط مشی عمومی مذهب خود را مورد مدافعه قرار می‌دهد.^[10] اما مسأله‌ی وجود یا فقدان نصی در یک موضوع یا میزان دلالتش به آن موضوع، صرفاً نه با علم حدیث، بلکه به طور تنگاتنگی مرتبط با فقه و روش کار مذاهب فقهی است و نیز قسماً خصوصیتی عینی دارد. از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم در حالی-که ابن تیمیه کمتر قیاس فقهی را به کار می‌برد، از طرفی نیز در جدل-هایش با منسوبان مذاهب دیگر، تا سر حد امکان به وفور از قیاس منطقی استفاده می‌کند. دفاع عمومی فقهای حنبلی از خط مشی سلف و خاصه طرفداری ابن تیمیه از آن، گرچه در عرصه‌ی اعتقاد و گستره‌ی تأویل نوعی محدودیت را در پی داشته است، ولی در ساحت فقه نتایج معکوسی داشته است. زیرا سبب پیشبرد رویکردی فکری به مرکزیت قرآن و سنت شده و به دلیل عدم التفات زیاد دیگر مذاهب فقهی در مورد استنتاج حکم از این دو منبع، و نیز به علت محدودیت زیاد نصوص نسبت به موارد فقهی به سختی به عقل و تأویل در گستره فقه، جایگاهی وسیع قائل شده. گرچه هر قدر هم ابن تیمیه بیان دارد که این فعالیت مبتنی بر رأی و تعقل نیست، بلکه عبارت از تحلیل دلالت حقیقی یا ضمنی نص است و آن را با فرهنگ وسیع قرآن و حدیث مورد استناد قرار دهد و با ارائه تمثیلی اندیشه محدود بودن نصوص را رد می‌کند، اما کاری که او به این وسیله انجام می‌دهد جز ارتباط دادن یک مشکل یا پیشنهاد حل با نصوص نیست. به این سبب ابن تیمیه، گرچه در نگاه نخست به قیاس فقهی و مبانی اصول سنتی زیاده‌اعتباری قائل نیست، اما به لحاظ استنتاج در عرصه‌ی معاملات فقهی، روشی متزلزل و و به وضوح متغیری نسبت به دیگر مذاهب در میان گذارده است. از سوی دیگر می‌بینیم که انجمادی که در عرصه‌ی حقوق تحت تأثیر خط مشی اجتنابگر ابن تیمیه در مورد قیاس و ردی می‌تواند جریان یابد، جایگاهی گسترده به اندیشه‌ی مصلحت‌طلبی می‌دهد و حتی استحسان و تحسین عقلی حنبلی‌ها و مالکی‌ها

نیز به این موضوع چنان محتوایی گسترده می‌دهد که می‌تواند شرایط معین، به وفور از آن سود می‌برد. اصل ترجیح جنبه مصلحت در برابر مفسده تبدیل به یکی از خصائص مهم اصول فقه او شده و به این سبب نیز در موارد حقوقی به جای کفایت به معیارهای عینی، نتایج احتمالی را که میان رابطه علت - معلول هر رفتاری ممکن است راه-گشا باشد از قلم نینداخته و رویکردی در پیش گرفته که نیت و مقصد طرفین را نیز مدنظر دارد. ابن تیمیه با بیان اینکه هدف از قواعد شرعی نه الفاظ که مقاصدشان است، در تأویل عقود اصل برتری اراده درونی را مورد مدافعه قرار داده (مانند نظریه ذهنی گرای و آزادی اراده) و با طرح رویکردی که در موارد عقد و حقوقی برای قصد و محرک تقدّم قائل شده و با در میان گذاشتن رویکردی که رفتارها را براساس نتایج منفی که نیات ممکن است در پی داشته باشند ارزش-گذاری می‌کند، تحت اصول مذهب مالکی جای می‌گیرد. به این ترتیب قاعده‌ی سدّ ذراع در اندیشه‌ی ابن تیمیه به اندازه‌ی مصلحت مهم است.

بعضی نظرات ابن تیمیه در مورد فروع گوناگون فقه، متفاوت از دیدگاه‌های مذهب خود یا تمام مذاهب دیگر است: مثلاً ابن تیمیه طهارت با آب مقید (مضاف، مانند آب میوه یا گلاب) برای رفع حدث؛ یا قرائت نمازهای واجب چهار رکعتی به صورت دو رکعت، بدون توجه به دوری یا نزدیکی مسافت در هرگونه مسافرتی را جایز می‌داند. همچنین حکم می‌دهد کسی که عمداً نماز واجبی را ترک کند جایز نیست قضاء آن را به جا آورد بلکه توبه و خواندن بسیار نماز نافله بر او واجب است، یا برای انجام سجده‌ی تلاوت، داشتن وضو شرط نیست، تیمم برای کسی که می‌ترسد زمان نمازهایی مانند نماز جمعه یا عید فطر بگذرد، جایز است در حالی-که آب برای وضو موجود باشد، قضاء روزه برای کسی که به ظنّ دخول وقت نماز عصر روزه را بشکند و غذا بخورد؛ حال آنکه در حقیقت هنوز پاسی از روز مانده باشد واجب نیست، همچنین مسح برای افراد مست بدون لزوم شرط جمع کردن هر دو پا به صورت کامل جایز است؛ طواف زن حیض، ارث بردن فرد مسلمان از ذمه اهل کتاب، عدم ایجاد محرمیت به سبب شیر دادن، فروش آویزه‌های نقره که به هدف زینت مورد استفاده قرار می‌گیرند نه به قیمت یکسان، بلکه به قیمتی بالاتر و قبول شمول اضافه بها تحت عنوان سودی که بدون کار و زحمت به دست آید. ابن تیمیه همان‌طور که با چنین نظریاتی با اکثریت علماء مغایرت یافته، مجادلات بسیاری را نیز در این راستا آغاز نموده است.^[11] ولی دیدگاهی که بیشترین مجادلات را برانگیخت، نظریات او در باب طلاق بود. نظر ابن تیمیه مبنی بر اینکه مردی نمی‌تواند زنش را در یک مجلس در آن واحد سه طلاق کند، حال آن که در مذهب خود وی و دیگر مذاهب برعکس این حکم شده است. ابن تیمیه معتقد است که در چنان موقعی نه سه طلاق، بلکه یک طلاق انجام یافته است. همچنین طلاق محسوب می‌شود که قابل رجعت است. ابن تیمیه مدعی است دیدگاهش در این باره بیشتر از بقیه‌ی دیدگاه‌ها با سنت پیامبر و کتاب خدا مطابقت دارد. علاوه بر این حکم نموده که برای نکاح دوباره زن سه طلاق به شوهر قبلی خود ازدواج با مردی دیگر به شرط طلاق واجب نیست (ازدواج تحلیلی، حله). همچنین اظهار داشته در مورد طلاق‌هایی که هنگام عادت ماهیانه‌ی زن انجام پذیرد هیچ حکمی وجود ندارد.

دیدگاه نخست او عموماً مطابق با نظر حنبلی‌ها و خصوصاً مرتبط با نظر خود ابن تیمیه در موضوع مهم سدّ ذرایع است که با هر گونه حیل‌های سرسختانه مخالفت ورزیده است. دیدگاه دومش نیز وابسته به مؤیده‌ای مغایر با سنت قابل تبیین است، که نتیجه کاربرد حقوقی را تغییر می‌دهد.

در مورد طلاق، شاید نظری که بیش از همه واکنش‌های مخالف را برانگیخت و باعث حبس او شد، این باشد که به اعتقاد او طلاق که به قصد سوگند انجام گیرد از موضوعیت ساقط است

و سرپیچی از آن نه سرپیچی از طلاق، بلکه عدول از سوگند محسوب می‌شود و به این ترتیب در مورد آن نه احکام طلاق، بلکه احکام سوگند باید جاری شود. ابن تیمیه اظهار نموده سخنانی که به طور گسترده در جامعه رایج بوده و باعث مشکلات خانوادگی بسیاری شده از این قبیل که «اگر اینکار را انجام دهم یا ندهم زخم مطلقه شود» یا «اگر این را بخرم، این را بخورم، این را بیوشم و... زخم مطلقه شود» تنها برای تقویت سخن بیان می‌شوند و به این ترتیب اگر به وعده‌ی بیان شده عمل نکنند، در آن صورت نه طلاق که کفاره سوگند موضوعیت می‌یابد.^[12] این نظر، رویکردی جدید است و به راستی مغایر با مواردی است که عموماً مورد پذیرش مذاهب گوناگون قرار گرفته اند؛ به این سبب که این نظر مغایر با تطبیقات و دیدگاهی است که قرن‌ها تداوم یافته است. به این علت که این نظر با تأثیرگذاران در نتایج قضاوتها باعث ایجاد آشوبی اجتماعی خواهد شد، ابن تیمیه ممنوع الفتوی شده و بارها از طرف حاکمان وقت مورد اخطار و توبیخ قرار گرفت. اما با بیان این نکته که این موضوع مسأله‌ای اجتهادی است و حکمای وقت حق دخالت در آن را ندارند و علاوه بر آن جایز نیست عالم از ترس حاکم عقیده‌ی خود را پنهان کند، به دفاع از دیدگاه خود پرداخته و آن را همچنان ادامه داده است.^[13]

از سوی دیگر ابن تیمیه در کتاب السیاسة الشریعة و دیگر آثار خود نیاز به نظام حکومتی و لزوم اطاعت از حکام و پذیرش آنها به عنوان وکیل و ولی مردم را بیان می‌دارد. به نظر او ارتباط میان حاکم - مردم در اساس مبنی بر عدالت است. وظیفه‌ی اصلی حاکمان محافظت از احکام دین، امر به نیکی و منع از بدی‌ها و حفظ نظام اجتماعی است. ابن تیمیه در این خصوص که میان تمام علمای اسلام مشترک است، اصرار می‌ورزد؛ هم به این سبب که جزئی از فرایند اصلاح عمومی مورد نظرش می‌باشد و نیز به این علت که از طریق آن بتوان حکما را مورد انتقاد قرار داد. از خلال بیانات ابن تیمیه، جایز بودن وجود چند خلیفه در زمان واحد قابل برداشت است. کلمه شهادتین تنها اطاعت از خدا و پیامبر او را واجب می‌کند و این وجوب به معنای ایجاد محدودیت تعدد برای امامانی که باید از آنها اطاعت نمود، نمی‌باشد. در نظریات مرتبط با خلافت ابن تیمیه، حوادث تاریخی عصری که در آن می‌زیست به ویژه اشغال بغداد توسط مغولان، پایان خلافت عباسیان و تشکیل دولت‌های کوچک مسلمان در سوریه، مصر و بعضی کشورهای مسلمان دیگر، مؤثر بوده‌اند. در دوره‌ی قبل نیز دیدگاه عمومی علمای حنبلی در موضوع خلافت به هدف ایجاد امکان تأسیس دول کوچک مسلمان تحت حمایت خلافت عباسی شکل گرفته بود.

ابن تیمیه با آغاز از این نکته که اسلام برای این نازل شده که جایگزین ادیان پیشین یهودی و مسیحی باشد، بیان می‌کند که یهودیان و مسیحیان کتاب‌های آسمانی خود را تحریف کرده‌اند. او با تعمیر کنیسه‌ها و کلیساها و یا احداث دوباره‌ی آنها مخالفت ورزیده است. در این مورد نیز تداوم حمله‌ی مغول و جنگ‌های صلیبی و سستی اعتماد متقابل میان مسلمان و غیر مسلمان به عنوان شرایط اجتماعی و سیاسی مؤثر افتاده‌اند. ابن تیمیه با مجادله با بدعت‌ها و خرافه‌های گوناگون در جامعه اسلامی با تقدیس اولیاء و فضلاء و در رأس آنها تقدیس پیامبران، استغاثه و طلب شفاعت از آنان به عنوان واسطه‌ی دعاها (توسل)، زیارت قبورشان به قصد عبادت، خاصه اجرای مجالس رقص، ذکر و موسیقی و بعضی عادات در زمینه لباس‌پوشی مریدان و یا شیوخ تارکات مختلف اظهار مخالفت کرده است.

ابن تیمیه مکتوبات، رسائل و کتابهای گوناگونی در مورد توسل، احوال متصوفه و زیارت قبور تألیف نموده است. موضوعی که در این ارتباط ابن تیمیه را بیش‌تر به خود مشغول داشته و حتی باعث گشته به حبس محکوم شود، نظریاتش درباره‌ی زیارت قبور به قصد عبادت بوده است. ابن تیمیه سفر به قصد زیارت انبیاء و صالحان را به عنوان بدعتی دانسته که حضرت پیامبر به آن

امر نفرموده است؛ کسی از صحابه و تابعین به آن اقدام ننموده-اند و هیچ امام مجتهدی نیز آن را مستحب نشمرده است. او عنوان می‌کند چنان سفری که به عنوان نوعی عبادت تلقی شود، به سبب مخالفت با سنت و اجماع حرام است.^[14] او برای تبیین نظر خود حدیث پیامبر را دلیل آورده که می‌فرماید «اما می‌توان برای زیارت سه مسجد آماده‌ی سفر شد: مسجد حرام در مکه، مسجد اقصی در قدس و مسجد من»^[15]. ابن تیمیه حتی سیاحت به قصد زیارت قبر حضرت پیامبر را نیز گناه دانسته است. او در مورد زیارت امکنه تاریخی و دینی، تربت انبیاء و صالحان و گشت و گذار در محل زندگی ملل و اقوام باستانی به قصد عبرت گرفتن، قائل به هیچ منع دینی نیست. فقط انجام این قبیل کارها را به قصد عبادت به این دلیل که مشمول موارد توسل می‌شوند، رفتاری مضر به توحید و عامل سوق انسان‌ها به باتلاق شرک و خرافه می‌شود. در مخالفت شدید او با این مسأله می‌بایست بعضی باورهای رایج میان توده‌ی مردم موثر بوده باشد. انتقاداتش از افراد و شخصیت‌های صاحب نفوذ و دارای صلاحیت نیز در تنگنایی و سختی معیشت او مؤثر بوده‌اند. او به سبب انتقاداتش هدف واکنش‌های جدی بسیاری میان علما و توده‌ی مردم شد. او به عنوان مثال علما و صوفیانی مانند غزالی، ابن رشد، محی‌الدین عربی و ابن الفارض را شدید مورد حمله قرار داده و به ویژه تفکرات فلسفی غزالی را در آثار «المنقذ من الضلال و إحياء علوم الدین» به سختی نکوهیده است.

اساساً نظریات جنجال برانگیز ابن تیمیه مانند عدم جواز سفر برای زیارت اماکنی غیر از سه مسجد مقدس، عدم اعتبار طلاق به قصد سوگند، دیدگاه‌هایش درباره‌ی صفات الهی و مجادله‌هایش با بدائع و خرافات، موضوعاتی هستند که قرن‌ها میان اهل حدیث و اهل رأی یا سلفیان و معتزله و بعدها میان اشاعره مورد بحث و جدل واقع شده‌اند. اما دلایلی مانند سبک و سیاق شدید، شاد و قاطعی که ابن تیمیه در نقد دیدگاه‌های طرفین مقابل و دفاع از نظر خود به کار گرفته، اصرار و شور و اشتیاق در تبلیغ دیدگاه‌هایش، اظهارات اغراق آمیز به قصد جلب توجه به موضوعاتی که خطا و قابل اجتناب می‌دانسته، مخالفت‌های اطرافش را قوی‌تر نموده و به واکنش وا داشته است. چنانکه گروهی از علمای حنبلی نیز که ابن تیمیه را دوست می‌داشته و برایش ارزش قائل بودند، لزوم عدم پذیرش بعضی از فتاوایش را بیان داشته‌اند.^[16]

لیکن مجادلات و واکنش‌های رایج ابن تیمیه در موضوع اصلاح و تبلیغ دینی در عصر خود، عدم قناعت به مکالمه یا نوشتار صرف و مجادله عملی در کنار مجادله نوشتاری و گفتاری با مرکزیت دیدگاه‌های اصحاب، تابعین و صالحان سلف متشکل از تابعی تابعین، همچنین جدال با بدعت‌ها و تقلید نیز در عین حال عوامل اساسی ماندگاری و تأثیر گسترده افکارش در دنیای اسلام را تشکیل می‌دهند. منش سلفی گری ابن تیمیه از یک سو باعث شده تفکرات دینی-اش حالتی ایستا بیابند و محدود به جغرافیا و تاریخ مشخصی شوند و از دیگر سو سبب شده مفهوم بدعت تبدیل به مفهومی عمومی شود و روند مجادله با بدعت شدت یابد. دیدگاه‌های ابن تیمیه در روزگار معاصر نیز از طرف افراد و حرکت‌های بسیاری مورد پذیرش عام قرار می‌گیرند زیرا نخستین و صحیح‌ترین منابع در رابطه با اندیشه‌های اسلامی در کتاب، سنت و نظرات سلف صالحین محسوب می‌شوند. مجادلات او با بدعت‌ها و خرافات از میان انواع عواملی که به اعتقادات توحیدی آسیب می‌رسانند، دقت بسیاری از علما و جریانات اسلامی را جلب نموده است. ضدیت با بدعت و خرافات نخستین مرحله ضدیت با تقلید و ایجاد فرآیند تعقل را تشکیل می‌دهد. به این سبب علما و حرکات اسلامی مورد نظر، از سوی بعضی محققان نمونه‌هایی از مدرنیسم اسلامی در تاریخ اندیشه اسلامی به شمار می‌روند. ابن تیمیه در راستای جدال با انحرافات در عرصه عقیده - اخلاق و گشودن گره رخوت از ساحت حقوق، فرایندی اصلاحی را آغاز نموده و حداقل به حرکات معین و نامعین اصلاحات در روزگارش تحرک بخشیده است. او در

عین ایجاد چارچوب نظری این فرایند به منابع اصیل دینی و دوره‌ی تاریخی - اجتماعی خاصی که آن منابع در اثناء دوره شکل گرفته اند؛ مراجعه نموده است. به این سبب مانند حرکتی که غزالی دوپست سال قبل از او آغاز کرده بود، ابن تیمیه نیز با آغاز چنان حرکتی علیه جریاناتی مانند مسالک باطنی (میستیسیم) و فلسفی که احتمال می‌رفت شخصیت اسلامی را تحت الشعاع خود قرار دهند و نیز علیه اعتقاد و تطبیقات اشتباه امت، ندای رجعت به منابع اصیل دینی را سر داده و مخالفت خود با بدعت و تقلید را اعلام نموده است. در چنین موقعیتی هرچند مقصد سلفی‌گری ابن تیمیه رجعت به ذات خود و خلوص در عرصه عبادات و اعتقادات به عنوان عناصر اصلی دین بوده است، اما از این لحاظ که در عرصه حقوق، گستره‌ای وسیع برای عقل و تأویل قائل شده است، صاحب خط مشیی اصلاح-طلبانه است که نه تکرار گذشته‌ها بلکه ارائه راه حل برای روزگار معاصر خود و پس از خود، حتی به روز شدن مداوم را هدف گرفته است. از این نقطه نظر، مشی سلفی و روش اصلاح‌طلبی او هم‌دیگر را کامل می‌کنند.

منابع

- صلاة: بخاری. حج: مسلم. مناسک: ابوداود. صلاة: ترمذی.
 المسوودة: تقی‌الدین ابن تیمیه، قاهره: نشر م. محیی‌الدین عبدالحامد، 1983.
 مجموع فتاوی: تقی‌الدین ابن تیمیه، ریاض: نشر عبدالرحمن ابن محمد ابن قاسم النجدی، ریاض 1991/1412 م.
 الصّارم المسلول: همان مؤلف (نشر محمد ابن عبدالله ابن عمرالحلوانی - محمد کبیر احمد شیدری). دمان. 1997 / 1417. مقدمه منتشر کنندگان.
 الفتاوی الکبری: همان مؤلف (نشر حسنین محمد مخلوف) بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
 رفع الملام (در ضمن مذاهب حقوقی اسلام): همان مؤلف، ترجمه: خیر الدین قارامان، استانبول: 1971 م. ص 35-74.
 مسائل الإمام احمد بن حنبل: احمد بن احمد بن حنبل، بیروت: نشر زهیر الشاویش، 1408 ق/1984.
 العیر: ذهبی، ج 4، ص 84.
 المعجم الشیوخ: المعجم الکبیر: ذهبی، طائف: نشر م. هابیل الحله، 1988 م، ج 1، ص 56.
 تذکره الحفاظ: ذهبی، ج 3، ص 1496-1498.
 تمة المختصر فی أخبار البشر: ابن الوردی، بیروت: نشر احمد رفعت البدرای، 1970 ق/1389 م، ج 2، 284-289.
 اسماء مؤلفاة شیخ الإسلام ابن تیمیه: ابن قیّم الجوزیه، بیروت: نشر صلاح الدین المنجد، 1403 ق/1983 م.
 الرسائل السبکیه فی الرد علی ابن تیمیه و تلمیذه ابن قیّم الجوزیه: تقی‌الدین سبکی، مقدمه: ناشر، بیروت: نشر کمال ابوالمنعی، 1403 ق/1983 م، مقدمه منتشر کننده.
 الوافی: صافدی.
 فوأة الوفیة: کتبی.
 البدایة: ابن کثیر.
 کتاب الفتاوی: ابوعبدالله بدرالدین محمد ابن علی البعلی، مقدمه: ناشر، بیروت: نشر عبدالمجید سلیم، 1407 ق/1987 م.
 الذیل علی طبقات الحنابلة: ابن رجب، قاهره: 1372 ق/1952 م.
 الدرر الكامنه: ابن حجر.
 الرد الوافد: ابن نصیرالدین، بیروت: نشر زهیر الشاویش، 140 ق/1980 م.

- النجوم الظاهرة: ابن تغرى بردى.
 منحل الصافي: ابن تغرى بردى.
 المقصد الأرشد: برهان الدين بن مفلح، رياض: نشر عبدالرحمن بن سليمان العثيمين،
 1410ق/1990م.
 ترجمه تجريد.
 الدارس فى تاريخ المدارس: نعيمى، قاهر: نشر جعفر الحسنييف 1988م.
 المنهج الأحمد: ابواليمن العليمى، بيروت: نشر عبدالقادر الأرنؤوط و ديكران، 1997م.
 الكواكب الدرية فى مناقب المجتهد ابن تيميه: مرعى ابن يوسف، بيروت: نشر نجم عبدالرحمن
 حلف، 1406ق/1986م.
 كشف الظنون.
 جلاء العينين: نعمان ابن محمد الأوسى، بولاق: 1298ق.
 Gall: بروكلمان. Suppl. ك. مقديسى؛ Ibn taimiya's Autograph Manus c r i p t on Istihsan: "Materials For The Study of Islamic Legal Thought", Arabic and Islamic Studies in
 .Honar of Hamilton A.R. Bibb (ed, Gearge Makdisi), Leiden 192
 Ibin taimiya: A Süfi of the Qâdiriya order" T American Journal of Arabi Studies, Leiden
 .1974
 عبدالسلام؛ ER و "Hanabilah"
 الإمام ابن تيميه: هاشم حافظ، قاهر: 1389ق/1969م.
 مذاهب در حقوق اسلامى: حيرالدين قارامان، استانبول: 1971م.
 نظرية الشيخ الإسلام ابن تيميه فى السياسة و الإجماع: ه. لاوست، ترجمه: محمد عبدالعظيم
 على - مصطفى حلمى، قاهره: 1396ق/1976م.
 "La Libligrapies d'ibn taimiya d'apres Ibn Kathir": ه. لاوست، 1942م.
 Le Hanbalism Sous Les Mamlouks bahrides: ه. لاوست.
 Ibntaimiya: ه. لاوست،
 شيخ الإسلام ابن تيميه، سيرته و اخباره عند المؤرخين: صلاح الدين المنجد، بيروت: 1976.
 موسوم مملوكى شريف بمخالفة عقيدة ابن تيميه: صلاح الدين المنجد.
 اسلام: فضل الرحمن، ترجمه: مهتم داغ، محمود آيدين، استانبول: 1981م.
 خاص بياة شيخ الإسلام الحافظ احمد ابن تيميه: ابوالحسن على الندوى، ترجمه: سعيد
 العزامى الندوى، كويت: 1403/1983م.
 كنوز الأجداد: محمد كرد على، دمشق: 1404ق/1984م.
 ابن تيميه المفترى عليه: سليم الهلالى، عمان: 1405ق/1985م.
 ابن تيميه؛ المجتهد بين احكام الفقهاء و حاجات المتمع: عمر فرخ، بيروت: 1411ق/1991م.
 ابن تيميه؛ حياته و عصره، آرائه و فقهه: محمد ابوزهره، قاهر: دارالفكر العربى، بى تا.
 ابن تيميه: محمد يوسف موسى، قهر: مكتبه مصر، بى تا.
 اشتات فى اللغة و الأدب و النقد: محمد اليعلاوى، بيروت: 1992م.
 مجموعة مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيميه: محمد ابن ابراهيم الشيبانى، كويت: 1414ق/1993م.
 شيخ الإسلام ابن تيميه؛ ترجمان القرآن: عبدالواحد بن عبدالقدوس السلفى، ترجمه:
 عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائى، بحوث الندوة العالمية عن شيخ الإسلام ابن تيميه و اعماله
 الخالدة، رياض: نشر عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائى، 1418ق/1997م.
 شيخ الإسلام ابن تيميه و جهوده فى اصراء الفقه الإسلامى: يوسف حسين احمد الأزهرى.

شیخ الإسلام ابن تیمیه: ابراهیم عبدالباقی.

Gray Leiser, «Hanbalism in Egypt before the Mamluks», S1, (1981)L17
Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn «صلى الله,
'Abd alwahhabi and Taqiyy al-Din Ahmad ibn taymiyya»HL, X/1» Kahliq Ahmad
Nizami ص 83-67 و (1987)

Ibn taymiyya on South Asia" , Journal of Islamic Studies, 1 , Oxford 1990
(Sherman A. Jackson. "Ibn taymiyya on trital in Damacus" Jss, 391/(1994

محمد بن سعد الشوير «ابن تیمه و الدفاع عن الإسلام» مجموعة البحوث الإسلامية، ش44،
رياض 16-1415 ص 308-257

«Moh Ben cheneb «ibn teymiyya

Ibn taimiya's Autograph Manuscript on Istihsan: "Materials For The Study of Islami
Legal Thought", Arabic and Islamic Studies in Honar of Hamilton A.R. Bibb (ed, Gearge
Makdisi), Leiden 192

الرّد على المنطقيين لابن تیمیه: على سامى النّشار، بی تا. ص 105-117.
عبّاس زریاب، «ابن تیمیه»، ج 3. ص 171-193.

فرهاد قوجا

دیدگاه‌های اعتقادی ابن تیمیه

به نظر ابن تیمیه بایستی در مسائل اعتقادی که اساس دین هستند؛ تعقل دینی را با تکیه بر کتاب و سنت و نصّ که از طرف سلف پذیرفته شده‌اند، ترجیح داد. او با اساس قرار دادن رهبریت قرآن لزوم تأسی به آن را مؤکداً بیان می‌دارد. سپس با تبیین لزوم تأسی به صحابه و تابعین و پس از آنها به امامان، اظهار می‌کند که آنها هرگز در مغایرت با قرآن روی آورده به تعقل و عقل را همچنین هیچ دیدگاه دیگر را که علیه قرآن باشد نپذیرفته‌اند.^[17]

به نظر ابن تیمیه، قرآن نه تنها احکام اعتقادی، بلکه دلایل عقلی احکام را نیز شامل می‌شود، و با بیاناتی صریح مانند «دلایل آفاق و انفسی»^[18] در آیات گوناگونی به این موضوع اشاره می‌کند. به این سبب، قرآن دلایل شرعی را که در دین حجت هستند و در کنار دلایل نقلی که حضرت محمد آنها را به اطلاع ما رسانده و قرآن به آنها دلالت می‌کند، دلایل عقلی را نیز که تمام موجودات به آنها شهادت می‌دهند، دربرمی‌گیرد. به این ترتیب قرآن حاوی تمامیت عقل و نقل است. دلایلی نیز که از نظر دین غیرمشروع محسوب می‌شوند، خارج از تمام این دلایل، دعوی‌های مبتنی بر جدل و غیرمستند هستند. مثلاً وحی در موضوعاتی عقلی مانند توحید، بر حق بودن پیامبران، صفات الهی و اثبات حشر، نقش راهنمایی دارد و در این موارد سرنخ‌هایی به دست می‌دهد. به این ترتیب به شرط اشاره‌ی وحی، بعضی براهین و قیاسات عقلی جزء دلایل شرعی محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، صفاتی مانند عقلی یا سمعی به دلایل، مدح یا ذم محسوب نمی‌شوند، فقط شکل معین آن دلیل را مطرح می‌کنند. صفت دیگر، که شرعی است در تضاد با دلیل عقلی نیست. زیرا متضاد شرعی، بدعی (بدعت بودن) است در این موقعیت بیان صفت شرعی برای دلیل، در عین حال که مدح محسوب می‌شود، دومی معنایی ضدّ آن دارد.^[19] حتی قیاسات قطعی (یقینی) فلاسفه نیز که از اولیّات شکل می‌گیرند، چنین موقعیتی دارند. یعنی قیاساتی که در منابع شرعی یافت شوند و یا مطابق آن باشند عقلی و ما بقی بدعی (بدعت) هستند. گذشته از این، مثال‌های قرآنی نیز در نهایت نوعی قیاس هستند یعنی استدلالات عقلی.^[20]

تشکیل عرصه‌ای عقلی خارج از نصوص، مانند آنچه که متکلمان انجام داده‌اند، و بحث بر سر

دلایل و احکامی که رسول اکرم نقلی در آن مورد ندارند و صحبت از آنها به عنوان «اصول الدین» بذات با خود مفهوم اصول الدین تعارض دارد. زیرا اصول دین یعنی عناصر بسیار مهم دینی که توسط پیامبر اکرم بیان شده‌اند. اگر دلایل و احکام غیرمنقول از حضرت رسول اکرم نیز جزء اصول دین محسوب شوند یا احتمال تسامح پیامبر در بخشی از دین احتمال پنهان‌کاری امت در برابر مسائلی که او توضیح داده و آنها ضبط نکرده‌اند؛ پیش می‌آید. هیچ‌کدام از این دو ممکن نیستند. از این رو اینگونه احکام و دلایل باید به این صورت توضیح داده شوند که اینها جزء اصول الدین نیستند و به آن الصاق شده‌اند.

موضوعات اعتقادی مانند توحید، صفات، قدر، نبوت و معاد، یا دلایل آنها به تمامی توسط خدا و رسول به بهترین نحو توضیح داده شده‌اند. زیرا اینها از مهم‌ترین موضوعات دین و تکمیل‌کننده آن بوده.^[21] و نمی‌توان به فروگذاری آنها اندیشید. حتی دلایل عقلی مطرح شده در نصوص، قوی‌تر از دلایل عقلی هستند که فلاسفه و متکلمان بعدها مطرح نمودند.^[22] به این ترتیب روش‌های عقلی مانند استدلال در حدوث اعراض و حادث بودن عالم، از نظر ابن تیمیه همچنانکه خارج از اصول دین هستند، ضعیف نیز می‌باشند. آنگونه که اشاعره و دیگر متکلمان ظریف النظر اعتراف نموده‌اند که چنان استدلالاتی روش پیامبران و پیروان آنها نیستند.^[23]

ابن تیمیه، گروه‌هایی را که در ارتباط با عقل و دین نظریات خود را بیان نموده‌اند؛ با مرکزیت قرآن به سه بخش تقسیم می‌کند. گروه نخست آنهایی هستند که تعقل دلایل عقلی مطرح شده در قرآن را نمی‌پذیرند. دومین گروه، آنهایی که می‌پذیرند ولی در درک و تثبیت آنها خطا می‌کنند، گروه سوم که او خود را از آن مجموعه می‌داند، آنهایی هستند که دلایل عقلی قرآن را به شکلی صحیح درک کرده‌اند.^[24] به این سبب به نظر ابن تیمیه، اهل حق (علمای سلف) به دلائل عقلی و احکامی که عقل آنها را حقیقت می‌داند، اعتراضی نکرده‌اند. آنچه آنها معترض آن بوده‌اند، ادعاهایی مبنی بر احتمال رسیدن عقل به نتایجی مخالف قرآن و سنت است. حال آنکه به تمامی برعکس آن ادعاها، هرچه متناقض با دین باشد، از سوی عقل نیز خطا شمرده می‌شود.^[25] همراه با این، ابن تیمیه نیز مانند دیگر متکلمان علیه آنان که دغدغه دین ندارند، منابع دینی را نمی‌شناسند و تنها با تکیه به دلایل عقلی مباحثه و مجادله می‌کنند، مجادله با آنان به روش خود آنان و استدلال به زبان خودشان را از بهتر از کسوت دربرابرشان می‌دهد. این کار شبیه این است که چاره‌ای جز تلبس به لشکر دشمن برای در امان بودن نمانده باشد. به این صورت جنگ با لباس دشمن، بهتر از نشستن و سکوت برای عدم تشبه به آنان و رضایت به اشغال سرزمین است.^[26]

2. وجود خدا و صفات او. ابن تیمیه با درپیش گرفتن روشی قرآن در اثبات واجب، و اهمیت قائل شدن برای دلائل طبیعی و روانی مبتنی بر مشاهده، اعتباری برای دلائل ذهنی و فلسفی متلکمه و فلاسفه قائل نشده است. به نظر او در طرح حدوث و دیگر دلایل نظری/فلسفی قبل از هرچیزی آنقدر فرعیات و تصانیف فراوانی وجود داد که اینها عادتاً به جای اثبات وجود خدا، مشکلاتی ایجاد نمود و خود مانعی برای اثبات وجود او شده‌اند.^[27] چنانکه انسان به وجود آفریننده کائنات بدون دانستن نظریه حدوث واقف است. دلایل روان-شناختی و جامعه-شناختی مانند ماهیت فطری معرفه الله، لزوم استدلال، سوق دادن مردم به عبادت خداوند در آغاز دعوت انبیاء، حس متداوام عشق الهی در اعماق قلوب مؤمنین و متعاقباً ایمان مبتنی بر عشق و تفکر ناشی از تظاهر درونی و بیرونی آن (ایمان نظری و عملی) بدون آنکه نیازی به استدلال نظری باشد به راحتی اعتقادات را حفظ می‌کنند.^[28]

به نظر ابن تیمیه تمام صفات مرتبط با ذات خداوند قدیم هستند و عدمشان غیر ممکن است. همچنین این صفات دارای فاعل نیز نیستند. در این صورت همچنانکه معتزله مرتکب شده است،

درک توحید به عنوان نافی صفات و حتی اسماء حسنی اشتباه است. زیرا چنان الوهیتی نه در عرصه وجود بلکه در ساحت ذهن قابل تصور است. [29] علاوه بر آن، صفات مفاهیمی نیستند که جدا و مستقل از ذات خداوند به حقیقت دیگری اشاره داشته باشند. به این ترتیب با قبول صفات نمی-توان گفت ذات و صفات با هم ترکیب شده-اند. اساساً آنچه وجودش واجب است نه صفات با ذات به تنهایی، بلکه ذاتی است که با صفات کامل شده است. به این دلیل صفات بدون ذات قابل تجسم نیست. با توجه به اینکه در جهان خارج نمی-توان موجودی یافت که صفاتی نداشته باشد، ردّ صفات وجد خدا را نیز به خطر می‌اندازد. [30] در برابر این تأویل، صفات نیز نوعی تعریف است؛ زیرا فرد را به ادراکاتی غیر از آنچه نصّ درباره خداوند بیان داشته، رهنمون می‌شوند. در اصل تأویل صفات قید شده در نصوص به صفات موجود در انسان-ها، راه را برای تشبیه و تجسیم می‌گشاید و به این سبب موضوعیتی ندارد. زیرا هر قدر هم صفات مرتبط با خدا با همان کلماتی بیان شوند که برای صفات انسانی به کار می‌روند؛ تشابه موجود تنها تشابهی لفظی است و محتوای کلمات مستعمل برای صفات الهی به تمامی از محتوای کلمات به کار رفته برای صفات انسانی جدا می‌باشند و این فقط استعمالی برای تبیین حقیقت وجود خداست. آن-گونه که در الهیات اسلامی اصل عدم تشابه خدا به موجوداتی که خود آفریده، تبیین این تفاوت مبنایی می‌باشد. [31] این تثبیت عمومی بیشتر برای بعضی صفات صادق است که تداعی کننده تجسیم-اند مانند استواء و نزول خدا. به نظر ابن تیمیه به این دلیل که در باره صفاتی مانند کلام یا بصر از سوی متکلمه هیچ تصریحی مبنی بر خطر تشبیه اظهار نشده است، استواء و نزول در ماهیتی مشابه آن نیز بایستی مجزاً از تلقی اسلام در مورد صفات در نظر گرفته شوند. زیرا قبول بعضی صفات و قائل شدن معانی دیگر برای بعضی (تأویل) با هدف اجتناب از اندیشه موهوم تشبیه، حاکی از نقص و عدم انسجام است. [32] تأویل در معنای توضیح و تفسیر و نیز ترجیح معانی شاذّ که در قیاس با معانی رایج احتمالش کم باشد، از نظر ابن تیمیه در چارچوبی خاص مشروع می‌باشد. اما اخبار در باره موضوعات غیبی مانند آخرت، اسامی و صفات خدا باید به همان-صورت که در نصوص آمده بیان شوند. در این میان امکان صحبت از جهانی غیبی با کلمات و قوالب زبانی جهانی عینی، به معنای یکی بودن این دو عالم نیست.

ابن تیمیه در رابطه با مشکلات تأویل هنگام توضیح موضوع متشابهات، کلمه مشابه در سوره زمر (23/39) را به صورت «انسجام، کمال و تحکیم» می‌پذیرد و کلمه متشابه را در سوره آل عمران (3/7) که در مورد بعضی از آیات قرآن به کار رفته است، به معنای «تشابه به چیزی از منظری خاص و تفاوت از منظری دیگر» می‌آورد. به این سبب تصاویر مرتبط با عالم غیب در ردیف متشابهاتی با چنان معانی قرار می‌گیرند. مثلاً کلمات مبین نعمات بهشتی در آیات مختلف به نعمت-های دنیوی نیز دلالت می‌کنند. به دلیل این مانده-گی نیز جزء متشابهات قلمداد می‌شوند. ابن تیمیه متشابه را به معنای «مشترک» می‌داند که معانی بسیاری را شامل می‌شود. [33] او در کنار برداشت خود از اسلام به عنوان دینی که تشبیه و تجسیم در آن راهی ندارد، با این یادآوری که متکلمان برای پرهیز از تشبیه و رفع موانع از سر را تنزیه به تأویل بعضی صفات خبری مانند عرش، استواء و ید اقدام نموده‌اند، به سختی با آنها و نیز چنان تلاش-هایی مخالفت می‌کند. از سوی دیگر این مساله که ابن تیمیه ایضاحات مربوط به نعمت-های آخرت در نصوص را به عنوان متشابهات پذیرفته و اشاره کرده که آنها می‌توانند به معنایی غیر از معانی ظاهری خود بیابند، نشان دهنده برخوردی افراطی و مبتنی بر واکنش-های آنی در دیدگاه-های اولیه اش است.

ابن تیمیه معتقد است نباید پنداشت که خداوند به انجام فعلی مجبور بوده است. او در این مورد

علیه معتزله و هم رأی با متکلمان اهل سنت است و از نظر تلقی حکمت و وجود دلیل در افعال خداوندی، از اشاعره متمایز می‌شود. به این ترتیب از نظر او ردّ وجود سبب (تعلیل) و اعتقاد به اراده و لزوم علت غائی برای فعل خدا در خلقت عالم به دلایلی مانند اینکه خدا را به نقص منسوب می‌کند، قَدَم معلول را به سبب قَدَم علت ایجاب می‌کند و یا حدوث را محال می‌شمارد و ایجاد تسلسل می‌کند صحیح نمی‌باشد. [34] زیرا اینکه خدا بر اساس حکمت و دلیلی غائی فعلی انجام بدهد، در واقع آن را با قدرت و اراده‌اش انجام داده و این بر عکس ادعای اشاعره به معنای این شبهه نیست که خدا نیاز داشته به چیزی و غایتی برسد. به بیان دیگر، اگر نظری مبنی بر انجام فعلی متکی به اراده در مورد خدا مطرح شود، استنتاج نیاز او به کمال از این سخن موضوعیتی ندارد. [35] به این ترتیب ابن تیمیه در کنار این اندیشه که افعال خداوند مستقل از ذاتش و وابسته به علتی قدیمی نیست، وابستگی آن را با علتی حادث می‌پذیرد. زیرا به این سبب که موجودات سرآغازی دارند، فعل و حکمت خدا نیز حادث است. این دیدگاه بی وقفه ایجاد و الحاق حکمتی دیگر به حکمت مورد بحث و علتی دیگر به علت مورد نظر را ایجاب نمی‌کند. [36] متعاقباً ابن تیمیه با ردّ کامل تحسین عقلیه و حکمت اشاعره، معتقد است فلاسفه در جبهه معکوس به افراط گرفتار آمده‌اند و منحرف گشته‌اند و به این صورت در موضوع تعلیل افعال خدا، بیش از همه دیدگاهی شبیه دیدگاه معتزله دارد.

3. دیدگاه‌هایی که به توحید آسیب می‌زنند. بنا به اعتقاد ابن تیمیه اندیشه حلول، اتحاد و تمثیل-گر آن نظریه وحدت وجود که با اصطلاحات اسلامی مطرح شده و میان خدا و عالم همراهی تنگاتنگی قائل است، توحید را به خطر می‌اندازد. ابن تیمیه با طرح این موضوع که آبشخور این نظریه اندیشه وحدت وجودی مسیحی و دیگر سرزمین‌های غیر اسلامی است، از میان اندیشه-پردازان این نظریه ابن عربی را که اظهار داشته دارای مخیله‌ای بسیار نیرومند است، به عنوان کسی که بیش از همه به اسلام نزدیک است معرفی می‌کند. ابن تیمیه طلب یاری از غیر خدا را از نظر توحید ممنوع می‌داند. او بیان می‌کند که توسل به حضرت پیامبر در واقع دعا به خدا به سبب حرمت پیامبر است و به معنای طلب یاری از خدا، و به این ترتیب تنها در این مورد مانعی برای توسل نمی‌بیند. زیرا در این مقام، یاری نه از حضرت پیامبر بلکه به برکت او از خدا درخواست می‌شود. روایتی از عمر مبنی بر اینکه به عباس به سبب اینکه عموی پیامبر بوده است، برای دعای باران توسل جسته است [37] همچنین روایت مبنی بر اینکه حضرت محمد برای شفای فردی نابینا نام خود را بر زبان آورده است [38] همگی در این راستا قرار دارند. در عین حال روایات مربوط به شفاعت از پیامبر در آخرت نیز از جمله دلائل جواز توسلاتی است که در برگزیده دعا باشند. [39] ابن تیمیه جز حضرت محمد (ص) کسی را مناسب توسل نمی‌داند.

ابن تیمیه علاوه بر اینکه در حالت کلی زیارت قبور را جایز می‌داند انجام این کار را در زمان‌های معین و به صورت دوره‌ای، سفر به نیت زیارت قبور، بوسیدن قبور- که بارگاه حضرت رسول اکرم نیز شامل آن می‌شود-، خواندن نماز سر قبر و تقدیم نذر و قربانی، طلب کمک از مرده و تقدیس و تعظیم قبور را مضر به باور توحید می‌شمارد. [40]

4. ایمان. ابن تیمیه با بیان اینکه که در قرآن کریم و احادیث، ایمان اکثراً در کنار عمل صالح و علم ذکر شده است، روی ارتباط تنگاتنگ ایمان و عمل از سر ترس از خدا بنا بر اهمیت مساله تاکید کرده است. به نظر او ترس از خدا در این معنی، به جای ترس از جز او، باید به شکل ترس از مورد قبول واقع نشدن و عدم کسب رضایت او در نظر گرفته شود. فردی که در این باره حساسیت دارد، همان‌طور که ایمان خود را دائماً زنده و عالی نگه می‌دارد، اعمالی را نیز که ایمان ایجاب می‌کند به جا می‌آورد. ذکر خشوع در قرآن به عنوان شرط پذیرش اعمال مؤمنان

(الؤمنون، 2-1/23) نیز از جنبه سه بعد ایمان قابل دقت است. مؤمنی که گناهی مرتکب شود، گرچه تصدیق قلبی-اش نقش محافظ دارد ولی گناه خصائص خشیه و خشوع را در او از بین می‌برد. ترجیح امر موقتی و عدم انجام فرامین خدا به ماندگاری، از نظری مانند جهالت در ترجیح اندک به بسیار در نظر گرفته می‌شود. در آن هنگام، ارتباط علم و ایمان بیشتر از پیش روشن می‌شود. علم در این مورد به معنای آگاهی عمل فرد از مضرات و منافع نهایی خود در آخرت به کار رفته است. چنانکه قرآن کریم مؤکداً امور موقتی را به حباب‌های روی آب تشبیه می‌کند (الرعد، 3/17). علاوه بر آن رفتار سوء را به جهالت (النساء، 4/17) مرتبط می‌داند. عاقبت بد نیز به عنوان نتیجه بی‌ایمانی، در قرآن کریم مانند عاقبت عدم تعقل قلمداد شده است (الملک، 10/67). این نیز به ارتباط تنگاتنگ علم و ایمان اشاره دارد. [41] ابن تیمیه با ردّ تعقل مغایر با کتاب و سنت، این مطلب را نیز تصریح می‌کند: «باید دانست که در اینگونه مسائل کسی که به راه خطا رفته یا از فهم صحیح ناتوان بوده و به سبب آن در عمل به آنچه پیامبر اخبار کرده است قصوری مرتکب شده، دلیل آن ترک تعقل و استدلال است که فرد را به درگاه حق می‌رساند».[42] اشعری و دیگر متکلمه اهل سنت با تکیه به معنای لغوی ایمان، آن را به عنوان تصدیق قلبی تعریف می‌کنند. ابن تیمیه این تعریف را صواب نمی‌داند و جایز بودن استثناء در ایمان را بیان می‌کند.

روش و انتقادات فکری ابن تیمیه

ابن تیمیه که پس از غزالی و ابن رشد یکی از علماء و متفکران منتقد و پیشگام در اسلام محسوب می‌شود؛ علاوه بر انتقاداتی که به ویژه بر متکلمه، فلاسفه و اهل منطق ایراد نموده است، انتقاداتی که به مذاهب گوناگون و دین مسیحیت وارد آورده است از جمله ثمرات ارزشمند اندیشه اسلامی محسوب می‌گردند.

1. **متکلمه.** مجموعه انتقادات ابن تیمیه بر روش علم کلام به این صورت قابل تقسیم هستند:

1. متکلمه به غلط کلام را به عنوان اصول دین معرفی کرده‌اند. از نظر ابن تیمیه متکلمان علم کلام را به عنوان اصول دین عرضه داشته‌اند و به این سبب که تعلیم این علم را فرض دینی پنداشته‌اند از همان آغاز به راه خطا رفته‌اند. علی‌رغم اینکه سلف علیّه علم کلام است که جهمیه و معتزله آن را به پیش برده‌اند؛ علمای آن علم کلام را به عنوان یگانه اصول دین معرفی کرده و محافظت از آن اصول را محافظت از دین اسلام دانسته‌اند. اما دلایل صرفاً عقلی متکلمه و احکام منتج از آن دلایل مستند به هیچ‌آیه، حدیث یا نقلی از صحابه و تابعین نمی‌باشد. اصولی هم که کتاب و سنت به آن دلالت نکند، نمی‌تواند اصل یا دلیل اسلام باشد. بنا به اثبات ابن تیمیه هر کدام از مذاهب کلامی از پیش خود بعضی مسائل و دلایل به اصول دین اضافه نموده‌اند و یا آن آیات و احادیث غیر متناسب با آن را متشابه یا مجمل خوانده با نظرات خود تطبیق داده‌اند، و یا آن آیات را کلاً ترک کرده‌اند. مثلاً متکلمه و معتزله به سبب ادراکشان از صفات، با قبول مسأله خلق القرآن یا انکار مطالب مربوط به یدالله و استواء در عرش، به راه خطا وارد شده‌اند. در حقیقت این اصول و نتایج آنها اصول‌الدینی نیستند که خدا تعیین فرموده و پیامبر تبلیغ نموده است.[43] ابن تیمیه بعضاً در این نکته با اتخاذ رویکردی خشن‌تر، برای اصول متکلمه به جای اصول دین تعبیر «اصول الشیطان» و یا «اصول مخالفه الرسول» را به کار می‌گیرد.[44] ابن تیمیه بعضی متکلمه را نیز به سبب اینکه مخالفان احکام استنتاجی خود را تکفیر می‌نموده‌اند نکوهیده است. از نظر او اختلافات در مورد از اموری که فقط متکی به عقل هستند با کفر که مفهومی شرعی است تناسبی ندارد. زیرا تکفیر مفهومی مرتبط به دین است و در مواقع تکذیب یا انکار اخبار پیامبر مطرح می‌شود. به این دلیل برای کافر شمردن فردی که مخالف امری است که به ویژه صرفاً از راه تعقل دانسته شود حکمی وجود ندارد. به

این ترتیب مخالف موضوعی عقلی قطعاً قابل تکفیر نیست. [45] چکیده آنچه دین در این مورد بیان داشته است این است: کفر یعنی تکذیب اخباری که پیامبر آورده (وحی) و یا علی‌رغم علم به اینکه حقیقت هستند باز اصرار ورزیدن در نپذیرفتن آن. به این سبب چه ایمان و چه کفر مفاهیمی محدود به وحی و رسالت هستند. اگر دین در کفر بودن رد آنچه فقط از طریق عقل قابل دریافت است، حکمی مطرح کرده بود متکلمه محق می‌بودند. اما در دین چنان حکمی وجود ندارد. [46] ابن تیمیه با ایراد انتقاداتی شدید به کلام و متکلمه به قول خود کلام متکی به اصول‌الدین حقیقی و قرآن را می‌پذیرد. به نظر او بر عکس اصول‌الدین مذموم نهی اصول‌الدین حقیقی جایز نیست. سلف نیز متکلمه-ای را که اهل تشبیه و بدعت بوده باشند ذمّ نموده ولی متکلمه-ای را که برای شناخت خدا دلیل آورده صفات متناسب یا نامتناسب را با آن توضیح دهند، یعنی متکلمه حقیقی را مورد اتهام قرار نداده‌اند. کلامی که سلف می‌نکوهد کلام باطل است، یعنی نامتناسب با کتاب و سنت باشد و در اثبات مناظره با اهل بدعت از آنان تأثیر پذیرد و از راه حقیقی روی-گردان شود. [47] همچنانکه اعتقاد اجمالی در مورد آنچه پیامبر بیان داشته است، فرض عین و اعتقاد تفصیلی نیز فرض کفایه است. از دیگر سو موارد عقلی مرتبط با تدبیر، تذکر، تعقل، تفهم و دعوت به راه خدا با حکمت و نصایح زیبا و نیز مجادله به زیباترین صورت ممکن، همگی بالذات در میان فرامین قرآن قرار دارند. در این حالت آنها از اصول دین بوده و فرض کفایه هستند. [48]

ب. ادعای قطعیت در موضوعات کلام. از نظر ابن تیمیه چه معتزله و چه متکلمان اشعری و متابعان آنان و قسمی از فقها با ادعای قطعی بودن مسائل آنها را اصول دین معرفی کرده‌اند و از این طریق باعث اعتلای کلام شده‌اند. [49] از طرف دیگر همان‌طور که متکلمه در قرار دادن عقل به جای نص محق نبوده‌اند، این تعویض مخالف ادعایی است که خود مطرح نموده‌اند. مثلاً معتزله و متابعان آنها شیعه، معتقدند که مبانی توحید و عدل در نزد ایشان با دلایل قطعی عقلی قابل دریافت است، صفاتی معتقد هستند که برعکس آن با دلایل عقلی فهمیده می‌شود. نفی و اثبات کنندگان درحالی-که هر کدام صاحب عقل و ذکاء و درجات علمی والایی هستند، این موضوع که یکی از طرفین دلالت صریح عقلی را در نفی و دیگری در اثبات می‌دانند، چگونه قابل توضیح است؟ در مسائل مربوط به صفات نیز میان متکلمه بحث و اختلاف است و نیز در مورد جوهر فرد، تماثل اجسام، بقای اعراض و مسائلی از این دست، اختلافات موجود بسیار زیاد است. از نظر ابن تیمیه سبب آن اختلاف دورشدن از سنت-ها است. با تشدید دوری، اختلافات نیز بزرگ‌تر شده‌اند. اختلافات درونی معتزله، میان اهل اثبات بیشتر است، در مورد شیعه، آنها به علت دوری بسیار زیاد از سنن، از لحاظ دسته-بندی و اختلاف، معتزله را پشت سر گذارده‌اند.

شخصیت-های باذکات و مذاهب دیگر، افرادی مانند ابوالحسین البصری، امام الحرمین الجوینی، فخرالدین الرازی نیز از سویی مدعی هستند سخنان-شان قطعی و متکی بر دلایل برهانی و عقلی است، از سویی دیگر نیز در موضوعاتی مانند ریاضیات و طبیعیات بعضاً سخن از نظرات قطعی زده‌اند و بعضاً سکوت کرده‌اند. حتی از این رو، قسمتی از آنان پشیمان گشته و اعلام کرده‌اند که به روش قرآن مراجعت نموده‌اند [50]. به این سبب که ممکن است متکلمان صاحب مشرب عقلی، به نتایج ضد و نقیض هم‌دیگر برسند، در مقایسه با دلالت سمع در دلالت عقل و قیاس، ظن و گمان بیشتری مطرح است. در این مواقع، مرجع نهایی کتاب و سنت است. ایضاحات متکلمه در مواردی مانند خلق القرآن، رؤیت الله، ماهیت وحی، اگر مطابق قرآن و سنت باشد قابل پذیرش است و اگر مغایر آن باشد باید رد شود. درباره امری که در کتاب و سنت دلالتی قطعی دارد، دلالت عقلی که در آن اختلاف وجود دارد، نباید علیه آن باشد [51].

ج) سهل انگاری متکلمه در تعقل مطرح درنصوص و خروجشان از روش قرآن و سنت. از نظر ابن تیمیه متکلمه به این سبب که اکثراً می‌پندارند دلایل شرعی به علت اینکه خبر صادق هستند دارای ارزش و اعتبارند، اصول‌الدین را به نقلیات و سمعیات تقسیم کرده و معتقد شده‌اند اولی با کتاب و سنت قابل دریافت نیست. مثلاً جوینی، غزالی، فخرالدین الرازی و دیگران به این سبب که دلالت آیات و احادیث را تنها به عنوان خبر در نظر می‌گیرند، صراحتاً و یا بصورت ضمنی عقل را اصل قرار داده‌اند. علمایی مانند اشعری وقاضی عبدالجبار که در کلام امام محسوب می‌شوند، با قبول وجود دلائل عقلی در قرآن، این دلایل را اشتباه درک کرده و دلایلی را که قرآن آنها را در برنمی‌گیرد به آن نسبت داده‌اند [52].

به نظر ابن تیمیه روش قرآن و سنت از روش کلام جداست، زیرا خداوند با امر به نهایت نیکی و طلب کمال علی‌رغم متکلمه آن را تنها محدود به اقراری زبانی ننموده است. کلام درحالی‌که محتواست، نه با دلائل قرآن متناسب است و نه با احکام آن. زیرا دلائل قرآن فطری بوده و ذاتاً ره به مقصود می‌برد. دلائل متکی به قیاس متکلمه، نه به خود مقصد بلکه ره به متشابه آن می‌برد، در مورد مقاصد هم، قرآن با پیش نهادن علم و نیز عمل به آن، انسان را داخل تمامیت خود هدف قرار می‌دهد در برابر این، علم کلام تنها بنده را در رسیدن به اقرار یاری می‌دهد. یعنی پذیرش نظری هستی را مهیا کرده راه به عرصه عمل نمی‌برد، به این دلیل در بسیاری از آیات بر خطاب‌بودن جستجوی هرگونه خلاصی خارج از قرآن و سنت تاکید شده است. [53] مثلاً در کلام در دلیل حدوث با ابتدا از تغییر اعراض حدوث جوهر و اجسام اثبات می‌شود. ابن تیمیه علیه استدلال از طریق جوهر به عنوان مفهومی ذهنی است؛ زیرا با روش قرآن متناسب نیست. و بر عکس آن روش مبتنی بر خلق اعیان (هرچه قابل مشاهده است) توسط خداوند را ترجیح می‌دهد. زیرا خلق اشیاء از عدم به اندازه‌ای بدیهی است که نیازی به استدلال ندارد. در قرآن نیز نه خلق موجودات از جوهر و عرض بلکه خلق با اراده خداوند از چیزهایی عینی غیر از خودشان (مثلاً خلق انسان از علق) موضوعیت دارد. علی‌رغم این، ادعاهای نظری مانند مرکب بودن جسم و عدم دوام اعراض در دو واحد زمانی که توسط متکلمه به گرمی موضوع سخن هستند؛ قابل مشاهده نمی‌باشند و به دلیل بدیهی نبودن، جزء اصول‌الدین نیز محسوب می‌شوند [54]. اصل عدم امکان تسلسل علل که از مهمترین پیشنهادات دلیل حدوث است یعنی اصل عدم تداوم حدوث متنی بر رابطه سبب - مسبب تابی‌نهایت، مورد انتقاد ابن تیمیه قرار گرفته است. به نظر ابن تیمیه این نظریه، خلق هر چیزی بدون خالق را هم ممکن می‌داند. [55] علی‌رغم اینکه جهمیّه و معتزله می‌پندارند که محدث قدیم را ثابت نموده‌اند، استدلالی که در این باره مطرح کرده‌اند، بیش از هر چیزی این خطر را در بردارد که قدیم نبودن خداوند از آن استنتاج شود. حال اگر اشعریّه و کرامیّه اگر اثبات خالق جهان را در میان بگذارند، روشی که مورد استفاده قرار می‌دهند نتیجه اثباتی را نمی‌دهد. حال آنکه هستی واجب الوجود و محدث قدیم فطری و ضروری بوده و دلایل وجودیش در اشیاء و حوادث قابل مشاهده دیده می‌شوند. [56] از سویی دیگر بنابر اثبات ابن تیمیه، به عنوان نتیجه پذیرش دلیل حدوث، مثلاً کسانی مانند جهم بن صفوان در مسأله به پایان رسیدن جهنم و بهشت، ابوهدیل علاّف در این مورد که حرکات اهل بهشت بعد از رسیدن به نقطه‌ای، پایان خواهد یافت و بعضی‌ها نیز در این باره که طعم و بوی میوه‌های بهشتی متداوم نیست و با اندیشه‌هایی از این دست که از نظر دین و عقل اشتباه هستند، به راه خطا رفته‌اند. [57] به همین صورت وقوع معاد نیز در قرآن، برعکس عقیده متکلمه، از امکان ذهنی به دست نمی‌آید، زیرا امکان چیزی در ذهن، فقط غیر ممکن بودن آن را از میان برمی‌دارد و ممکن بودنش را در عالم خارج، نشان نمی‌دهد، برعکس، در حقیقتی که ذهناً داخل در امکان است، می‌تواند ممتنع باشد، در این حال، صدق اثبات،

وابسته به نشان دادن امکان در خارج از ذهن است. زیرا اگر امکان وجود چیزی در خارج مورد اثبات فرا گیرد احتمال غیر ممکن بودن به تمامی از میان برمی‌خیزد. [58] انسان‌ها برای اثبات امکان در خارج از ذهن، بعضاً به شرط آگاهی از وجود خود چیزی، بعضاً وجود چیزی مشابه آن، و نیز گاهی وجود چیزی دیگر که والاتر- و به این سبب آگاهی از هستی‌اش سخت‌تر- باشد، اقدام می‌کنند. پس از طرح چنین ممکن‌الوجودی، ارتباط آن با قدرت خداوندی برقرار می‌شود. [59] ابن تیمیه پس از آنکه دیدگاهش درباره امکان را به این صورت مطرح کرد، سعی در شرح آیات مرتبط با معاد در این راستا و ارائه مثال‌هایی از استدلالات عقلی قرآن در باره معاد و توحید نموده است. [60] از نظر ابن تیمیه، اینکه دهریه برعکس دیدگاه قدیم بودن عالم، مانند متکلمه اعراض به اثبات آن اقدام نموده‌اند، به این معنی است که آنها از روش قرآن خارج شده و با خطایی مضاعف به مقابله با یک خطا اقدام نموده‌اند. [61] چنانکه عدم حصول باور در روش متکلمه قابل اثبات است. [62] به این سبب متکلمه از (تکافؤ الأدلّه) دم می‌زنند؛ یعنی به این سبب که دلایل هم ارزند نمی‌شود از بین‌شان یکی را به عنوان دلیل حقیقی برگزید. حتی گفته می‌شود قسمتی از علما مانند ابن واصل الحموی به این سبب که در موضوعات الهیات، دلائل آگاهی کافی به دست نمی‌دهند، آنها را رها نموده به علوم متعالیه پرداخته‌اند. [63] ابن تیمیه علی‌رغم نهی قرآنی، بعضی نکته‌های انتقادی را در روش کلامی، این‌گونه بر می‌شمارد. [64] مجادله در مورد خدا، بی آنکه صاحب علم باشند (الاعراف 7، 34؛ الأَسْرَاء 17/36)، اسناد امور غیر واقعی به خدا (النساء 4/171؛ الأعراف 7/169)، جدل غیر علمی (آل عمران 66/3)، اقدام به جدل پس از روشن شدن حقیقت (الأنفال 8/6)، جدل با دلایل نادرست (المؤمن 5/40)، قیام به مجادله بر سر آیات خداوندی (المؤمن 4/40، 35، 56؛ الشوری؛ 16/42، 35) افتادن به دام تفرقه در موضوعاتی که خدا بحث در موردشان را ممنوع اعلام کرده است (آل عمران 106 - 103 - 3؛ الأنعام 159/6؛ الروم 32 - 31/30) ابن تیمیه در این رابطه به روایات حاکی از اینکه حضرت محمد بحث در مسائل اعتقادی را برای اصحاب خود ممنوع کرده بود اشاره کرده است. [65] ابن تیمیه به ویژه بیان می‌دارد که به شرط نیفتادن به خطاهای فوق‌الذکر، منع‌التعلیم موضوعاتی که به حقیقت جزء اصول دین هستند غیر از بعضی موارد خاص در کتاب و سنت موضوعیت ندارد. [66]

د) تغییر معانی اصطلاحات قرآن، به اعتقاد ابن تیمیه علمای سلف و امامان مجتهد در اساس متکلمان را به بخاطر استفاده از اصطلاحات جدید مانند جوهر، عرض، جسم و سایر بلکه مستفاد از کلمات جوهر، جسم، تحیز و عرض و امثالهم در قرآن با معانی آنها در علم کلام یکی نیست. این تفاوت‌ها گاهی به وضع اصطلاحات، گاه نیز به دلالت معنا ربط دارد. [67] حال آنکه می‌بایست اصطلاحات موضوعات دینی مورد استفاده، باید مطابق معانی مستفاد در نصوص باشند. گذشته از این، متکلمه و فلاسفه دیدگاه‌های خود را مستند به الفاظ مجملی می‌کنند که دارای معانی متعددی هستند و معانی متفاوتی که در بگیرند، گاه نتایج صحیح و گاه نتایج خطا در پی دارد. [68] مثلاً کلماتی مانند عقل، ماده صورت، جوهر، تحیز، عرض، جسم و جهت این‌گونه‌اند. از طرف دیگر نیز متکلمه معانی متفاوتی از نص قرآن برای بعضی اصطلاحات خاص قرآنی قائل می‌شوند. مثلاً برای کلمه توحید معانی منفی مانند «صفاتش نامشخص» قائل هستند. حال آنکه توحیدی که حضرت پیامبر إخبار کرده دارای معانی مثبت مانند قائل شدن نسبت الوهیت (معبود بودن) برای خداوند است. به بیان دیگر موارد شمول اصطلاح‌الاه، تنها به معنای «قادر به آفرینش» که متکلمه به کار می‌برند، نیست. زیرا مشرکان مکه نیز اصل مبتنی بر «توحید الربوبیة» یعنی اعتقاد به خدا را قبول داشته‌اند. ابن تیمیه با نقل مثال‌هایی از آیاتی که درباره این اعتقاد مشرکان اطلاعاتی به دست داده است، تأکید می‌کند که اعتقاد به خدا که

اسلام مطرح کرده در کنار ربوبیت توحیدی، شامل الوهیت توحیدی نیز می‌باشد، به این سبب مفهوم الاله در عین حال به معنای «معبود، سزاوار، پرستش» نیز هست. [69] او به این سبب عدم تطابق اصطلاحات متکلمه را با اصول الدین مطرح می‌کند. به هر حال، دیدگاه ابن تیمیه مبنی بر این که در درک اسلام از الوهیت، هم توحید ربوبیت و هم توحید الوهیت هر دو جای می‌گیرند. در عین حال که مهم است، محق نبودن او را در انتقاد به تمام متکلمه نشان می‌دهد. زیرا این اتهام تنها در مورد علمای اهل سنت پس از اشعری صادق است که عمل را جزئی از ایمان نمی‌دانستند.

2. فلاسفه و اهل منطق. ابن تیمیه عنوان می‌کند که فلسفه در اسلام با انتقاد دیگران از بعضی نظریات مربوط به مبدأ و معاد که متکلمه طرح کرده بودند، به این استدلال که متناسب با عقل صریح نیستند، ظهور یافته است. او فلاسفه را اتهام تبعیت را فلاسفه یونان قدیم، داخل کردن متافیزیک ارسطو و اعتقادات صائبیان به دین و به این ترتیب جای دادن نظریات غیر منطبق با اسلام در آثارشان مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر ابن تیمیه، قبول یا ردّ تمامیت فلسفه هم صحیح نیست. زیرا ادراکات فراوانی در فلسفه مبنی بر الهیات، منطق وجود دارد. [70] به این سبب بیان می‌کند که میان فلاسفه افرادی هستند که معتقدند پیامبران فقط صاحب معرفت در حکمت عملی هستند، و در نزد فلاسفه‌ای نیز که معتقدند پیامبران به حکمت نظری معرفت ندارند، این اعتقاد وجود دارد که پیامبران حقائق را می‌دانسته‌اند اما با این اندیشه که انسان‌ها قادر به درک حقایق انتزاعی و مجرد نیستند، آنها را با زبانی نمادین بیان می‌داشته‌اند. [71] ابن تیمیه با ایراد سخن از فلاسفه‌ای که پیامبران را در موضوع معرفت حقیقت از خود پایین‌تر نشان می‌دهند، در کنار اسامی فلاسفه‌ای مانند فارابی، ابن فائق، ابن عربی، را نیز ذکر می‌کند. [72] و این جالب توجه است ابن تیمیه در این مورد قبول دارد فلاسفه‌ای مانند ابن سینا، انبیاء را والاتر از فلاسفه می‌دانسته‌اند. ابن تیمیه بعضی فلاسفه را که آنها را «اهل تحریف و تأویل» می‌داند، به خاطر طرح این مسأله که بیانات انبیاء نمادین هستند و به این سبب لازم است مورد تأویل قرار بگیرند، نکوهش می‌کند و بیان می‌دارد در اصل اینان نه به نیت درمیان گذاردن حقیقت بلکه به اندیشه مدافعه به تأویل رجوع می‌کنند. از این رو کلمات متون دینی را از معانی سنتی خود منحرف نموده با استفاده از مجازات و استعارات غریب سعی در اغوای خواننده و پذیرش دیدگاه‌های خود دارند. [73]

ابن تیمیه با ادامه دادن انتقاداتی که پیشترها غزالی علیه نظریات فلاسفه مانند قدیم بودن عالم، نظریه صدور و علم خدا معتقد بوده است که نظریه قدیم بودن عالم، ناشی از این پیش‌فرض است که عالم ازلی است و متکی به علتی تامه؛ و چون بنابر دیدگاه فلاسفه در رابطه علت - معلول، به سبب ازلی بودن علت، معلول نیز موقعیت ازلی می‌یابد. حال آنکه با ردّ ازلی بودن علت، قدیم بودن جهان نیز به خودی خود منتفی خواهد بود. [74]

در زمینه قدیم بودن عالم، فلاسفه نه تنها دلایل قطعی، بلکه دلائل ظنی نیز به دست نداده‌اند، زیرا علت - معلول مورد استفاده فلاسفه مانند اثر مؤثر و یا فاعل مختار هر کدام عناصری هستند که امکان قدیم بودن را به چیزی در عالم نمی‌دهند و حدوث را ایجاب می‌کنند. [75] علاوه بر آن نظریه صدور به این معنا که از واحد صادر نمی‌شود، مغایر یا عقل و صاحب اراده بودن خداست. چنان‌که فلاسفه‌ای مانند ابن رشد نیز علیه آن هستند [76]. همچنان‌که نظریه صدور قابل جمع با خلقت عالم توسط خداوند نیست، «واحد» نیز در این نظریه مبهم می‌باشد. اینجا «واحد» تنها مفهومی ذهنی است که وجود بیرونی ندارد و معلوم نیست از آن عالم قابل برداشت است یا خداوند. [77] ابن تیمیه این نظریه فلاسفه را نیز رد کرده است که معتقدند غیر از خدا که واجب الوجود است، موجودات دیگر تماماً ممکن الوجود (غیر ایجابی) هستند. علاوه بر

آن لزوم وجود خالق برای موجودات و دلیل امکان را که مستند به پیشینیان است، مورد انتقاد قرار داده است. او معتقد است نیازی به اثبات فلسفی عدم وجود عالم نیست. زیرا همچنان-که قرآن بیان داشته است هر چیزی جز خدا محتاج اویند. آنچه نیز محتاج به غیر باشد خواه ناخواه غیر واجب خواهد بود. [78]

مفهوم ممکن از نظر لغوی یعنی «آنچه از پیش خود و به خودی خود وجود ندارد». به اعتقاد ابن تیمیه چنان چیزی حتی اگر در عرصه وجود یافت شود فرای امکان محدث است. اما ابن سینا و دیگر فلاسفه از سویی با نظریه «ممکن واجب» یا «واجب بغیره» بودن عالم را به عنوان امری می‌پذیرند که عدم وجودش قابل تصور نباشد، بی سابقه و ازلی است. و از سوی دیگر آن را ممکن الوجودی دانسته‌اند که وجود یا عدم برایش بی تفاوت باشد. این نظریات فاقد انسجام‌اند و علاوه بر آن اندیشیدن به وجود، اسباب ازلی و بی سابقه، ره به تسلسل می‌برد. اینان خارج از خود به واجب الوجودی ختم نمی‌شوند. در این حال دلیل امکان نمی‌تواند جنبه اثبات واجب الوجودی داشته باشد. [79] به نظر ابن تیمیه این رویکرد فلاسفه راه را برای متصوفه وحدت وجودی مانند ابن عربی گشوده است که تمام هستی را با هم‌دیگر متحد و در عین حال متکثر (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) می‌دانند. همچنین این نظریه راه را برای فلاسفه دیگر مانند آمدی هم که معتقدند واجب الوجود نمی‌تواند مورد اثبات و استدلال قرار گیرد، باز کرده است. [80]

ابن تیمیه علیه نظریه حرکت که مستند است بر نظر ارسطو مبنی بر وجود خدا به عنوان محرک اول، انتقادات فراوانی ایراد نموده است. به نظر او ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی گرچه به جای محرک اول واجب الوجود را قرار داده‌اند؛ اما با آن تغییر جزئی استدلال و دلیل به کار رفته در فلسفه یونانی تغییری نکرده است. فلاسفه در این دلیل خدا را نه سبب فاعلی حرکت بلکه سبب غائی پنداشته‌اند. از این رو به جا خلقت عالم از عدم توسط خدا (ابتداء و حدوث)، حرکتی را اساس قرار داده‌اند که عبارت از سوق عالم به سوی خدا و اشتیاق به اوست. به این ترتیب فلاسفه خالقیت خدا و فاعل حوادث بودنش را از میان برداشته و آن را ناقص نموده‌اند. به بیان ابن تیمیه در این نظریه حالت خدا در برابر عالم مانند حالت امام در نماز است که تابع جماعت می‌باشد. نظریه مبنی بر عدم امکان وجود عالم بدون حرکت به دلیل اینکه تقریباً دارای سندی نیست، غیر معتبر است. از طرف دیگر، تحریک چیزی همان‌طور که فلاسفه اذعان دارند وصفی والاتر از به میان آوردن اجزاء چیزی و خلقت آن نیست. مضاف بر این در دلیل حرکت در فلسفه ارسطویی، به حرکت درآوردن واقعی عالم توسط خداوند موضوع سخن نیست بلکه تأثیری شبیه تحریک نان در مورد فرد گرسنه یا آب برای تشنه موضوع سخن است. [81]

ارزیابی. ابن تیمیه از خانواده ای اصیل و منسوب به مذهب حنبلی است؛ در دوره‌ای به دنیا آمد که علاوه بر تداوم تأثیرات عمیق جنگ‌های صلیبی روی زندگی مسلمانان چند سالی از استیلای مغول به عنوان مخرب‌ترین حادثه عصر از نظر علمی، فکری و معنوی این دوره می‌گذشت. ابن تیمیه علاوه با شروع به تدریس فقه و حدیث از سال‌های جوانی دانش فراوانی انباشت. او در زمینه علوم گوناگون مانند فلسفه، منطق، تصوف و در رأس آنها علم کلام عالمی متمایز بوده است. به سبب آثار و به ویژه انتقاداتش به تصوف نظری، نزدیک بیست از سال‌های پایانی عمرش را به طور غیر مستمر در حبس گذراند. حتی علی‌رغم اینکه گاهی قلم و کاغذ از او مضایقه می‌شد، خط مشی خود را تغییر نداد. در زندان نیز حتی تا دم مرگ به جدال با جریانات فکری خاصی که به اعتقادش اصالت اسلام ناب را از بین می‌بردند، ادامه داد و از عقاید و طرز زندگی پیامبر اکرم مدافعه نمود.

ابن تیمیه عمر خود را وقف مطالعه آثار علمای مسلمانان مانند غزالی و ابن رشد نمود که قبل از او اندیشه اسلامی را سمت و سو داده بودند. او علی الخصوص متأثر از انتقادات غزالی به فلاسفه و ابن رشد به اشاعره بوده است. اما انتقادات ابن تیمیه محدود به طیف یا مذهب خاصی نگشت، بلکه دیدگاه‌های بسیاری را که مغایر از اندیشه سلف می‌دانست بی‌وقفه آماج انتقاد قرار می‌داد. در تألیفاتش گاهی معتدل و محدود به چارچوب فکری، گاهی نیز تا حد تشبیه مخالفان به فراعنه یا شیطان اتهامات مفرطی را متوجه آنان می‌کند. از این رو خود نیز گرفتار واکنش‌های خصومت‌آمیز محافل گوناگونی شد.

ابن تیمیه خط مشی اهل حدیث و سلف را به شکل یک مکتب در آورد. تصوف مبتنی بر زهد و تقوی که استعلای روحانی و اخلاقی را هدف گرفته باشد مورد پذیرش ابن تیمیه است. در کنار آن تصوف خاصی را که دربرگیرنده اندیشه حلول و اتحاد بوده و با نام ابن عربی عجین گره خورده یعنی به تعبیر خود ابن تیمیه «تصوف متفلسف» را رد کرده است. شدیداً علیه ذهنیات و تطبیقات قسمی از متصوفه بود که تحت رهبری یک شیخ یا ولی قرار می‌گرفته‌اند. هجوم سنگین ابن تیمیه به تصوف نظری در اصل در کنار عوامل فکری، دلایلی مانند ایجاد طرز زندگی خاص در عرصه زندگی عملی از سوی متصوفه و سازماندهی دیدگاهی ویژه و نیز عدم تحمل انتقاد نیز نقش زیادی داشته‌اند. استفاده بسیار ابن تیمیه از اصول مباحثه و استدلال نشان‌گر این است که او متفکری قدرتمند و در مقیاسی مهم صاحب رویکردی منظم بوده است. او فلاسفه و متکلمه را به این دلیل که تجربه و مشاهده را در استدلال‌های-شان رها کرده و به جای آن شواهد انتزاعی و دور از ذهن ارائه می‌کنند، همچنین مفاهیمی را ایجاد می‌کنند که در دوره نخست سنت اسلامی نیامده و از سوی دیگر به این اصطلاحات و مفاهیم برساخته معانی خاصی را تحمیل می‌کنند که در سنت اسلامی موجود یافت نمی‌شوند، به نحو مهمی مورد اتهام قرار می‌دهد. انتقاد دیگرش به چنان گروه‌هایی این است که در مسائل دینی به عقل مستقل از کتاب و سنت مسؤلیت تکلم داده‌اند؛ به این ترتیب به قطعیتی در دیدگاه‌هایشان نرسیده‌اند با خود نیز دائماً مخالف کرده‌اند.

تلاش برای پیاده کردن خط مشی مبتنی بر اعاده اصول ایمان و دیگر موارد اعتقادی به مردم، منزه از هر گونه اضافات در بستر قرآن و سنت، البته تلاشی صحیح می‌باشد. اما نباید فراموش شود که فلاسفه و متکلمه تمثیل‌گران دین اسلام شمرده می‌شوند و اگر چه تفکرات خود را اصول‌الدین و یا الحکمة الالهیه بنامند، الوهیت و نبوت را حول علم و وجود بنا نهاده‌اند و به این سبب باعث گسترش محتوایی آن شده‌اند. در این زمینه تفاوت دیدگاهی میان متکلمه یا اتخاذ روش‌های مختلف یا تغییر اندیشه، امری غریب نیست. ابن تیمیه نیز هنگام انسجام دادن به اندیشه انتقادی‌اش نیاز به وجود مبنای مستحکمی را احساس می‌کند. ابن تیمیه به اندازه یک فیلسوف با فلسفه و منطق، و حداقل به اندازه یک متکلم با علم کلام حشر و نشر داشت. تنها در سایه آن بود که توانست انتقاداتی جدی ایراد نماید. از دیگر سو، تعقل محدود به اصطلاحات قرآنی در عمل غیر ممکن به نظر می‌رسد. اساساً درک وحی و تفسیر نیز نتیجتاً تلاشی بشری است. به این ترتیب هر سخنی در رابطه با نصوص- که سخنان خود ابن تیمیه نیز شامل آن می‌شود- تعقلی بشری خواهد بود. درک تعقلی محدود به اصطلاحات و روش‌های مطرح شده در قرآن، همانگونه که اشعری به حق بیان کرده، مشروعیت رویکرد فقه و اصول تفسیر را با خطر مواجه می‌کند. تعقل مبتنی بر اخذ منبع از قرآن و دفاع از چنان عقلانیتی که رفته- رفته گسترش و غناء می‌یابد، بیشتر با اخبار قرآنی مبتنی بر تشویق به تعقل قابل تطبیق است. حتی در صورت لزوم پذیرش صادقانه رهبری وحی که جهات مختلفی دارد، در آن حالت نیز باید مواظب بود که خطر انحرافی مدام و خطای مسدود کردن راه اندیشه پیش نیاید.

ابن تیمیه علی‌رغم تمام انتقاداتی که متوجه متکلمه و فلاسفه نموده است، تصریح کرده که مخالف اصول الدینی نیست که خود مبناهایش را تشریح نموده است. اما عدم نظم در آثار حجیمش و نیز تکرارهایی که نتیجه اطناب در سبک آثارش می‌باشد، باعث سختی درک اندیشه‌ها و انتقاداتش شده است. این نیز باعث شده نتوانیم به قدر کافی از آنها سود ببریم. در کنار این نقصان، او توانسته است از محدوده باور حاکم بر رویکرد جهان-بینی-های مستقلاً که فلاسفه و متکلمه تا عصر او ایجاد کرده بودند فراتر رود. او را بایست به عنوان متفکری اسلامی در نظر گرفت که هدف زندگی-اش را ارجاع بحران-های فکری موجود به منابع اصلی یعنی کتاب و سنت و نیز مخاطب واقعی اینان یعنی سلف قرار داده است. رویکردهای او به روش-های گوناگون فکری باید در این چارچوب مورد لحاظ قرار گیرند.

کتابشناسی:

بخاری، «استسقاء»، ص 3، «فضائل الأصحاب النبوی»، ص 11؛ مسلم، «علم»، ص 1؛ ابن ماجه، «مقدمه»، ص 10؛ «إقامه»، ص 189، ترمذی، «دعاوات»، ص 118؛ تقی‌الدین بن تیمیه، مجموعه تفاسیر شیخ الإسلام ابن تیمیه (ناشر عبدالصمد شرف‌الدین)، بمبئی 1374 / 1954؛ همان مؤلف، الرد علی المنطقیین، لاهور 1397 / 1977؛ همان مؤلف، درء تعارض العقل و النقل (ناشر محمد رشید سالم)، ریاض 1399 / 1979؛ همان مؤلف، مجموعه الرسائل والمسائل (نشر م. رشید رضا)، بیروت 1403 / 1983؛ همان مؤلف، الإستقامة (ناشر محمد رشاد سالم)، ریاض 1403 / 1983؛ همان مؤلف، إفتضاء الصراط المستقیم (ناشر ناصر بن عبدالکریم العقل)، ریاض 1404؛ همان مؤلف، منهاج السنّة (ناشر محمد رشاد سالم)، ریاض 1406 / 1986؛ همان مؤلف، مجموع فتاوا (ناشر عبدالرحمن بن قاسم)، ریاض 1412 / 1991؛ همان مؤلف، کتاب الایمان (ناشر محمد الزبیدی)، بیروت 1414 / 1993؛ همان مؤلف، الجواب الصحیح (ناشر علی بن حسن بن ناصر و دیگران)، ریاض 1414 / 1994؛ همان مؤلف، الصّارم المسلول (ناشر محمد بن عبدالله بن عمر الحلوانی- محمد کبیر احمد شودی)، دّمان، 1417 / 1997؛ laoust, essai sur les doctrines sociales et politiques de taki-d- din ahmad b. Taimiya, lecair 1939 serajul haque, imam ibn 271-269؛ ص 271-269؛ (دارالفکر العربی)، بی تا. ابن تیمیه، قاهره، بی تا. taimiya and his projects of reform, Dhaka 1403/ 1982؛ ص 282-187؛ محمد سعید رمضان البوطی، السلفیه: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامی، دمشق 1408 / 1988؛ w.b. hallaq, ibn taymiyya, against the greek logicians, oxford 1993؛ ص 256-272؛ Binyamin abrahamov, " ibn taymiyya on the mustafa; agreement of reason with tradition" , mw, lxxxii/3-4 (1992) , p. 256-272؛ (1979), p. 91-122, I (1979), p. 77-107؛ çağrıci, «ibn teymiyyenin bakışıyla gazzali- ibn rüşd tartışması» (مجادله غزالی- ابن رشد از منظر ابن تیمیه) ited. IX.(1995) s. 77- 126 م.سعید اؤزروارلی

دیدگاه‌های ابن تیمیه در رابطه با تصوف. ابن تیمیه جنبه زهد و اخلاق تصوف را پذیرفته و رویکردی مثبت نسبت به متصوفه دوران نخست اسلام اتخاذ نموده است. او با انتقاداتی شدید به فلاسفه تصوف به ویژه اندیشه‌هایی مانند حلول، اتحاد و وحدت وجود وارد آورده است. ابن تیمیه بیست و سه سال بعد از فوت ابن عربی که تمثیل-کننده اندیشه وحدت وجود است به دنیا آمد و قسمت اعظم حیاتش نیز در مدفن او یعنی دمشق سپری شد. ابن تیمیه به ویژه با

متصوفه-ای که با صفت «متفلسف» یاد می‌کند مجادلات زیادی در باره تصوف داشته است. به صراحت اعلام کرده که تصوف به اصول دین صدمه می‌زند. به این سبب نیز در ارتباط با اصول دین قرار دارد. از نظر او در اندیشه وحدت وجود، هستی کائنات به شکل هستی خداوند در آمده است. او با نقل قول جمله-ای از جنید بغدادی مبنی بر اینکه «توحید وجود محدث را از وجود قدیم جدا می‌کند» تاکید می‌کند که متصوفه دوران نخست مانند وحدت وجودیان نمی‌اندیشیده‌اند. ابن تیمیه هنگامی که مطالعه فصوص الحکم را آغاز کرد نسبت به ابن عربی حسن ظن داشته است. [82] اما بعد از مطالعه اثر نظرش تغییر کرد و به این نتیجه رسید که دیدگاه‌های او در این اثر قابل انطباق با اصول دین نیست. او در کنار ابن عربی، شخصیت‌هایی مانند ابن سبعین، ابن الفارض، شهاب‌الدین سهروردی المقتول، عقیف‌الدین التلمسانی و صدرالدین القنوی را نیز به سبب دیدگاه وحدت وجودی و دیگر نظریات متضاد با اندیشه سلف در تمام آثار خود هر جا که موقعیت را مناسب یافته به شدت نکوهیده است.

ابن تیمیه معتقد است فلسفه ابن سینا متصوفه-ای مانند ابن عربی، و دیگر متصوفه-ای که به نظر او متابع ابن عربی هستند مانند ابن صبئین و صدر الدین القنوی را به سوی اندیشه وحدت وجود - یعنی الهی کردن موجودات- سوق داده است. [83]

به نظر ابن تیمیه محتوای نظریه وحدت وجود را نه تنها مردم که خود مدافعان این اندیشه نیز به درستی متوجه نشده‌اند. اندیشه وحدت وجود ناشی از سخنان جهمیه، فلاسفه منحرف و صوفیانی است که مغلوب حالت سکر بوده‌اند همچنین با اندیشه حلول و اتحاد نیز قرابت دارد. وحدت وجودیان با ظرف انبیاء و اولیاء الله شراب کفر و انحراف را به انسان‌ها می‌نوشانند. میان سخنان اولیاء واقعی کلمات کفر را قرار می‌دهند و به مسلمانان عرضه می‌کنند. [84]

ابن تیمیه در کنار انتقاداتش علیه فرهنگ وحدت وجودی و متصوفه اندیشه‌هایی مانند ختم ولایت، رجال الغیب، حروفیه، ایمان فرعون را به سبب انحراف از کتاب و سنت مورد اتهام قرار داده است. علی‌رغم این متصوفه متابع خط مشی کتاب و سنت را مورد انتقاد قرار نداده و متصوفه-ای مانند ابو سلیمان الداریمی، جنید البغدادی و ابو عثمان الحیری را با ذکر سخنانی مقتبس از خود ایشان، به اسلام منسوب دانسته است. [85] علاوه بر آن از متصوفه دوران نخست مانند فضیل بن عیاض، ابراهیم ابن ادهم، سری السقطی، ابوبکر الشبلی، حسن البصری، بشر الحافی، شکیک البلخی، رابعة العدویة با تحسین سخن رانده است. اما هر از گاهی نیز به ایشان انتقاداتی ایراد نموده است. [86] از متصوفه دوران نخست تنها حلاج المنصور را بیش از همه به طور واقعی مورد نقد کامل قرار داده است.

ابن تیمیه که احتمالاً فارسی نمی‌دانسته با آثاری مانند کشف المحجوب، تذکرة الأولیاء و مثنوی تماسی نداشته است. او نظرش را در مورد دیدگاه‌های آثاری مانند طبقات الصوفیه از سلیمی، الرسالة از قشیری، صفوة التصوف از ابو قیسرانی، قطع القلوب از ابوطالب المکی، حلیة الأولیاء از ابو نعیم و إحياء العلوم الدین از غزالی را با تعبیر «در میانشان هم سخن صواب هست هم سخن خطا» بیان نموده است. علی‌رغم آن، اثری از غزالی به نام المظنون به علی غیر اهله را رد کرده؛ به سبب این پیش فرض که مشحون از فرهنگ صابئی است. به همان نحو در رابطه با مشکاة الأنوار غزالی نیز مطرح می‌کند که صوفیان فیلسوف تلقی خود از صفات کلامی و کلا دیدگاهشان مبنی بر ایجاد وحی در قلب اولیاء را از این اثر دریافت نموده‌اند. بنا بر اقوال ابن تیمیه، غزالی در این اثر که بر مبنای اصول فلاسفه تألیف نموده است؛ گفتگوی خدا با حضرت موسی را (و متعاقباً وحی را) از نوع آگاهی‌هایی محسوب کرده که خدا به روح الهام می‌کند. [87]

در رابطه با اصطلاحات اخلاق و آداب صوفیانه نظرات ابن تیمیه متفاوت است. به نظر او خطاست اگر تربیت نفس را تنها انتساب شیخ مختص کنیم. در این باره از هرکسی که مؤمن و متقی

باشد می-توان استفاده کرد. علاوه بر آن در انتساب به شیوخ گوناگون، خطر بروز تفرقه در میان مسلمانان نیز وجود دارد. [88] رفت و آمد صوفیان با ظاهری خاص نیز اشتباه است. با پوشیدن لباس پشمین (صوف) بر اعتقاد یا تقوای انسان افزوده نمی‌شود. احادیث مرتبط با خرقة صحیح نمی‌باشند. ابن تیمیه با چنین دیدگاه‌هایی رویکرد منفی خود نسبت به ملامتیه را اثبات می‌کند. [89]

از سوی دیگر به نظر ابن تیمیه عاداتی مانند آزار نفس که در میان بسیاری از گروه‌های متصوفه قابل مشاهده است و ازدواج نکردن، متأثر از مسیحیت است. به همین صورت خودداری از خوردن گوشت نیز تأثیری برآمده از آیین برهمنیان است. عدم افراط در انزواطلبی نیز بایسته است. توصیه بعضی از متصوفه مبنی بر دوری گزیدن از مردم در طول حیات نیز اشتباه است؛ ولی خلوت-گزینی و اعتکاف غیر مستمر مقرون به فایده است. [90] زیرا امر خدا بوده و حضرت پیامبر نیز نحوه آن را معین فرموده است. این که ذکر «لا اله الا الله» مخصوص مردم بوده «الله» مخصوص خواص و «هو هو» نیز مختص خواص الخواص، ادعایی بی اساس است. علاوه بر آن برای افراد خلوت گزیده چنان ذکرهایی به جای نماز و روزه نباید توصیه شود. [91]

ابن تیمیه در مورد متصوفه ای که از کتاب و سنت خارج شده اند؛ عبارت «اولیای شیطان» را به کار می‌برد. او با دقت در بیانات مرتبط با این موضوع در قرآن اظهار می‌دارد که بایسته نیست هر مسلمان متقی به عنوان ولی (دوست خدا) و گذشته از آن، کلماتی مانند «قوس» و «قطب» که در نصوص نیامده‌اند به عنوان لقب برای کسی به کار روند. او نیز این سخن رایج در محافل تصوف را می‌پذیرد که «نه کرامت بلکه استقامت اساس است» و در این میان کرامت را حاصل تبعیت از حضرت پیامبر می‌داند. ابن تیمیه بعضاً معطوف به مسئله فنا- بقا شده اصطلاحات «فناء عن وجود السّوی» و «فناء عن شهود السّوی» را رد کرده است. به جای چنان اصطلاحاتی لزوم تعبیر «فناء عبادة السّوی» (دوری از هرچیزی جز بندگی خدا) را مطرح کرده است.

ابن تیمیه با قبول حال و مقام صوفیانه استعمال بعضی اصطلاحات غلط در این مورد را از طرف متصوفه یادآور می‌شود. به این دلیل تصنیفات بر مبنای رویکرد متوصفه در مورد حال و مقام صوفیانه را اشتباه می‌داند. به نظر او مفاهیمی مانند صبر، خوف، رجاء، رضاء، توکل، اخلاص و شکر جزء اصول اساسی دین هستند ولی به عنوان مثال حزن که در آثار متصوفه جای می‌گیرد و مورد تاکید واقع می‌شود، این-گونه نیست. خدا و پیامبرش هرگز امر به حزن نفرموده‌اند. در میان گذاردن عشق و محبت نیز بی آنکه جایی برای ترس از خدا معین شود، امری تهی از معناست. [92]

سماع و مجالس مشحون از موسیقی دینی، به نظر ابن تیمیه بدعتی است که باید مطلقاً از آن دوری گزید. ابن تیمیه بر مبنای معنای لغوی کلمه، مصداق آن را محدود به استماع قرآن می‌داند [93]. او مجالس سماع را متصف به صفت «شیطانی» کرده اهل سماع را به مشرکانی منتسب می‌کند که در کعبه سوت زده دست افشانی می‌کنند. [94] و یادآور می‌شود همچنان-که در سه نسل اول اسلام چنین رویکردهایی در میان نبوده، بین متصوفه نخست نیز به چنین مجالسی بر نمی‌خوریم. [95] ابن تیمیه در زمینه موضوعاتی مانند زیارت قبور، احترام به مرده‌ها (خفته گان)، استغاثه، توسّل و شفاعت را که ارتباط نزدیکی با فرهنگ تصوف دارد، متفاوت از صوفیه می‌اندیشیده و اندیشه و رویکرد شکل گرفته حول بارگاه‌ها و اطراف چنان موضوعاتی را بدعت، حتی شرک محسوب می‌دارد. [96]

ابن تیمیه نسبت به عبدالقادر الجیلند یکی از شخصیت‌های مشهور نزدیک به دوره خود نگاهی مثبت داشته و کتاب فتوح الغایة او را شرح نموده است. ابن تیمیه علی‌رغم مجادله با منسوبان

احمد الرفاعی در طول زندگی، از خود او به احترام یاد نموده و بیان داشته که رفتاری مغایر قرآن و سنت از خود نشان نداده است. باز با تحسین از عدی بن مسافر مؤلف اعتقاد السنّة و الجماعة و مؤسس تارکات عدویّه، متابعان او را مورد انتقاد قرار داده و به آنها توصیه‌هایی نموده است. [97]

ابن تیمیه علیه مکاتب فکری که تا زمان او ادامه داشته‌اند با اتّکاء به خط مشی کتاب و سنت مجادلات فکری آغاز کرده تصوف را نیز چه از نظر روش و چه از نظر محتوا مورد نقد قرار داده است. از سوی دیگر بعضی رویکردهای صوفی-مدار را مغایر قرآن و سنت دانسته با ایشان مجادله نموده است. با این حال خود نیز مقید زهد و تقوی بوده؛ که در آیات و احادیث مورد تأکید قرار گرفته‌اند. حتی تقید به زهد و تقوی را به عنوان خط مشی زندگی خود برگزیده بود. برخورد شدید ابن تیمیه علیه ذهنی-گرایی تأویلات صوفیانه و تعبیر بدعت از آن، مانع ظهور افکار افراطی و رویکردهای متضاد با روح اسلامی در میان مردم شده است. انتقادات او به تصوف و به ویژه نظریه وحدت وجود میان علمای بعد از خود نیز تأثیر بسیاری گزارد و آثاری حاکی در تأیید دیدگاه-هایش تألیف شده است. از دیگر سو، به انتقادات ابن تیمیه درباره تصوف، بعضی متصوفه بعد از او و در رأس آنها شارحان فصوص الحکم نیز جوابیه‌هایی نگاشته‌اند.

[1]. الرد الوافر، ص 57-222.

[2]. نشر صلاح الدین المنجد، 1372 / 1953. ص. 371-395؛ بیروت 1403 / 1983.

[3]. علاوه بر این بنگرید: BROCKELMANN. GAL. ج. 2. ص. 125-127؛ SUPPL. ج. 2. ص. 119-126.

[4]. الصّارم المسلول، مقدمه منتشر کننده‌گان، ج. 1، ص 71-152.

[5]. E12/انگلیسی / ج 8، ص 953.

[6]. برای دیدگاه‌هایش در تفسیر رجوع کنیده: مجموع فتاوا، ج 13، ص 329-376.

[7]. مجموع فتاوا، ج 20، ص 303-313.

[8]. مجموع فتاوا، ج 20، ص 10-14.

[9]. مسائل الإمام احمد ابن حنبل، ص 438-439.

[10]. المسوده، ص 330-331.

[11]. ابن رجب، ج 2، ص 404-405؛ مرعب یوس، ص 145-141.

[12]. برای دیدگاه‌هایش در ارتباط با طلاق بنگرید: الفتاوی الکبری، ج 3، ص 17-3.

[13]. ابن کثیر، ج 14، ص 87-97.

[14]. مجموع فتاوی، ج 27، ص 184-193.

[15]. بخاری، « صلاة »، ج 1، ص 6؛ مسلم، « حج »، ص 412، 415؛ ابو داود، « مناسک »، ص 94؛ ترمذی، « صلاة »، ص 12، 6.

[16]. ابن رجب، ج 2، ص 394.

[17]. درء تعارض العقل و النّقل، ج 1، ص 104؛ مجموع فتاوا، ج 16، ص 471.

[18]. سوره فصلت، آیه 51.

[19]. درء التّعارض العقل و النّقل، ج 1، ص 198-200.

[20]. همان، ج 1، ص 27-28؛ مجموع فتاوا، ج 3، ص 296-297.

[21]. سوره مائده، آیه 5.

[22]. درء التّعارض العقل و النّقل، ج 1، ص 26-28؛ مجموع فتاوا، ج 3، ص 294-296.

[23]. درء التّعارض العقل و النّقل، ج 1، ص 38-39؛ مجموع فتاوا، ج 3، ص 303-304.

[24]. مجموع فتاوی، ج 16، ص 471-470.

[25]. درء تعارض العقل و النّقل، ج 1، ص 194.

[26]. همان، ج 1، ص 231.

[27]. همان، ج 1، ص 38-39، مجموع فتاوا، ج 3، ص 303-304.

- [28]. مجموعة التفسير، ص 261، 260-262، 277.
- [29]. اقتضاء المستقيم، ص 844.
- [30]. درء تعارض العقل و النقل، ج3، ص 292-293، 402.
- [31]. مجموع فتاوى، ج3، ص 3-4.
- [32]. همان، ج 3، ص 25-27.
- [33]. همان، ج 3، ص 55-68.
- [34]. مجموعة الرسائل، ج 5، ص 286-288.
- [35]. همان، ج 5، ص 377؛ منهاج السنة، ج 1، ص 145-146.
- [36]. مجموعة الرسائل، ج 5، ص 344، 343.
- [37]. بخارى، «استسقاء»، ص 3، فضائل اصحاب النبى، ص 11.
- [38]. ترمذى، دعواة، ص 118؛ ابن ماجه، «إقامة»، ص 189.
- [39]. مجموع فتاوى، ص 1، 103-105، 199-202.
- [40]. همان، ج 1، ص 230-239.
- [41]. كتاب الإيمان، ص 32-60.
- [42]. درء تعارض العقل و النقل، ج 1، ص 54.
- [43]. همان، ج 1، ص 41-42، 73، 77، مجموع فتاوى، ج 3، ص 305-306.
- [44]. مجموعة التفسير، ص 370.
- [45]. درء تعارض العقل و النقل، ج 1، ص 242-243.
- [46]. همان، ج 1، ص 242-243.
- [47]. همان، ج 7، ص 172، 179-181.
- [48]. همان، ج 1، ص 50-51، مجموع فتاوى، ج 3، ص 211-213.
- [49]. الاستقامة، ج 1، ص 47-50.
- [50]. درء تعارض العقل و النقل، ج 1، ص 156-163.
- [51]. همان، ج 1، ص 52-53، 192-194، 229.
- [52]. مجموع فتاوا، ج 16، ص 470-471.
- [53]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 58.
- [54]. مجموعة التفسير، ص 209-212.
- [55]. همان، ص 308.
- [56]. همان، ص 364-363.
- [57]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 38-41؛ مجموع فتاوا، ج 3، ص 304.
- [58]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 31.
- [59]. همان، ج 1، ص 30-32؛ مجموع فتاوا، ج 3، ص 298-299.
- [60]. همان، ج 1، ص 32-37.
- [61]. همان، ج 7، ص 179.
- [62]. همان، ج 1، ص 309-310.
- [63]. همان، ج 1، ص 164-165، مجموع فتاوا، ج 16، ص 471-472.
- [64]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 48-50.
- [65]. مسلم، «علم» ج 1، ابن ماجه، «مقدمه»، (10،
- [66]. همان، ج 1، ص 50.
- [67]. همان، ج 1، ص 44-45، 232-233، 269؛ مجموع فتاوا؛ ج 3، ص 307-308.
- [68]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 208-209، 221.
- [69]. همان، ج 1، ص 22-226.
- [70]. منهاج السنة، ج 1، ص 357.
- [71]. همان، ج 1، ص 322، درء تعارض العقل و النقل، ج 1، ص 9-11.
- [72]. درء التعارض العقل و النقل، ج 1، ص 9-10.

- [73]. همان، ج1، ص 12
- [74]. همان، ج9، ص 214 - 212 منهاج السیئہ، ج5، ص 148.
- [75]. منهاج السنۃ، ج1، ص 406.
- [76]. همان، ج 1، ص 323.
- [77]. همان، ج 1، ص 402.
- [78]. درء تعارض العقل و النقل، ج 8، ص 172-173.
- [79]. همان، ج 8، ص 202.
- [80]. همان، ج 8، ص 179-183.
- [81]. همان، ج 9، ص 139، 141.
- [82]. مجموعة الرسائل، ج 1، ص 171.
- [83][83]. درء تعارض العقل و النقل، ج 8، ص 181-182.
- [84]. مجموع الرسائل، ج 1، ص 119، ج 4، ص 26.
- [85]. مجموع فتاوا، ج 10، ص 210، 412، 585، ج 11، ص 210، الفرقان، ص 39؛ مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص 311.
- [86]. مجموع فتاوا، ج 10، ص 517؛ مجموعة الرسائل الكبرى، ج 1، ص 141؛ ج 2، ص 153؛ الفرقان، ص 38-39، 85.
- [87]. درء تعارض العقل و النقل، ج 10، ص 205؛ مجموع فتاوا، ج 12، ص 23، چاغریجی، ج 9 | 1995، ص 120 121.
- [88]. مجموع فتاوا، ج11، ص 514.
- [89]. همان، ج 10، ص 61.
- [90]. همان، ج 10، ص 426، 510، 513، 620، 623.
- [91]. همان، ج 10، ص 395-396.
- [92]. همان، ج 10، ص 5-6، 16، 207.
- [93]. الفرقان، ص 96.
- [94]. الإنفال 8 / 35.
- [95]. مجموعة الرسائل الكبرى، ج 1، ص 318-319.
- [96]. قاعده جلیله، ص 26.
- [97]. مجموع فتاوا، ج 11، ص 103، 494، 527؛ مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 280، 294.

() 1381-82 1385/1966 1 1280 141 319-318 2 153 1374 26 1389

38-39 85 96 (.) 1403/1983 1 121 137 171 4 26 (.) 1399/1979 8 181-

182 10 205 [] 1928 10-40 () 1396 26 1982/1403 303-490)

1983 18-34 () 1989 1983/1413 1-10 10 m. Abdul haq ansari, "ibn

1-12 (1985), p. 1-12 « (-) gazzali- ibn rüd tartmas

ited. lx.(1995) s 91, 106- 107, 120- 121