

A Critique of al-Shinqiti's View on the Methodology for Understanding God's Transmitted Attributes

Leila Fahimi¹

Seyed Ziaoddin Olyanasab²

Mohsen Amigh³

(Received on: 2024-10-21; Accepted on: 2024-11-29)

Abstract

Achieving religious knowledge requires considering all available methods, sources, and conventional human cognitive tools alongside the revealed texts. Restricting interpretation to a single method or source can hinder a proper understanding of the Qur'an's meanings and the truths of religion. This study examines and critiques al-Shinqiti's views on the epistemological sources and methods for understanding the truths of the Quran, with a focus on the *ṣifāt khabariyya* (God's transmitted attributes). The research follows a narrative and analytical approach. Al-Shinqiti's reliance on the apparent meanings of scriptural texts, and his mistrust of other human cognitive faculties in religious epistemology, exposes his interpretation to significant challenges. These include falling into epistemological relativism regarding reason's role, producing self-contradictory propositions, and embracing methodological exclusivism in the pursuit of religious knowledge. Such issues are evident in his *Aḍwā' al-Bayān* exegesis of the Quran.

Keywords: religious epistemology, cognitive tools, epistemic sources, transmitted attributes, al-Shinqiti, *Aḍwā' al-Bayān*.

1. Level-4 seminary student, Women's Seminary, Fatima al-Zahra Specialized Center, Khorasgan, Isfahan, Iran.

Email: fahimileyla3551@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran (corresponding author).

Email: z.olyanasab@hmu.ac.ir

3. Assistant Professor, Center for Islamic Studies and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran.

Email: m.amigh@iut.ac.ir

نقد دیدگاه شنقیطی درباره روش شناخت صفات خبریه خداوند

لیلا فیهیمی^۱

سید ضیاءالدین علیانسیب^۲

محسن عمیق^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۹]

چکیده

برای دستیابی به معرفت دینی، توجه به همه روش‌ها و منابع شناخت و ابزارهای متعارف ادراکی بشر در کنار نصوص، لازم و ضروری است. انحصارگرایی در یک روش و منبع برای رسیدن به مقصود خداوند در آیات قرآن، انسان را از درک صحیح مفاهیم و حقایق دینی باز خواهد داشت. در این پژوهش سعی شده، نظرات شنقیطی در مسئله منابع و ابزارهای دستیابی به فهم حقایق قرآن با محوریت صفات خبریه خدای متعال مورد بررسی و نقد قرار گیرد. همچنین روش پژوهش، نقلی و تحلیلی است. شنقیطی در حوزه معرفت دینی با تکیه بر ظواهر نصوص و عدم اعتماد بر کارکردهای دیگر قوای ادراکی انسان، با چالش‌هایی روبه‌روست. گرفتاری در دام نسبی‌گرایی در حوزه کارکرد عقل و صدور گزاره‌های خودمتناقض و همچنین انحصارگرایی در روش و ابزار شناخت در تحقق معرفت دینی، از جمله آسیب‌ها و چالش‌های او در تفسیر اَضواء البیان است.

واژگان کلیدی: معرفت دینی، ابزارها، منابع ادراکی، صفات خبریه، شنقیطی، اَضواء البیان.

۱. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه خاوران، مرکز تخصصی فاطمه الزهراء س خوارسگان اصفهان، لصفهان، ایران. fahimileyla3551@gmail.com

۲. دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران (نویسنده مسئول) z.olyanasab@hmu.ac.ir

۳. استادیار مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی، دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ایران. m.amigh@iut.ac.ir

مقدمه

معرفت دینی، متمایز از دین و محصول تلاش انسان غیرمعصوم است و از طریق منابع و روش های ادراکی متعارف بشر، ازجمله: سمع، عقل، تجربه، الهام و کشف و شهود و متناسب با روش های مورد کاربرد به دست می آید. بدون در نظر گرفتن کاربست صحیح هر یک از این منابع و روش های معرفتی، دسترسی به حقایق و فهم صحیح متون غیرممکن است و احتمال خطا و انحراف از حقیقت متون و دستیابی به مراد الهی شدت می یابد.

نقش منابع و ابزارهای معرفتی انسان در داده ها، و نتایج کاوش های فکری گروه های مختلف اسلامی، در فهم متون دینی نمایان می شود. اختلاف نظر نحله های فکری در تبیین حقایق قرآن و معرفت دینی، همچنین بسیاری از عقاید نادرست و انحرافات دینی، بر اثر بی توجهی به ابزار و منابع معرفتی و میزان کارآمدی یا محدودیت های آن شکل می گیرد. هدف از این پژوهش ارزیابی توانایی منابع شناخت انسان در ساحت فهم حقایق قرآن از نظر شنقیطی و پیامدها و آسیب های ناشی از بی توجهی به آن در خصوص تفسیر صفات توحیدی است. در مورد دیدگاه های شنقیطی در أضواء البیان تاکنون چند اثر پژوهشی منتشر شده است: ۱. مقاله «روش شناسی تأویل کلامی شنقیطی در تفسیر أضواء البیان»؛ خدیجه احمدی بیغش ۲. مقاله «بررسی مقایسه ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین طباطبایی و محمد امین شنقیطی»؛ زهره اخوان مقدم و مرضیه سعادت

۳. مقاله «نقد و معرفی روش شناسی و گرایش شناسی تفسیر أضواء البیان»؛ نادری قهفرخی ۴. مقاله «مجاز در قرآن از منظر شنقیطی؛ تحلیل انتقادی»؛ سجاد عرفان و محمد معینی فر در هیچ یک از این آثار به طور مستقل به نقش منابع ادراکی بشر در تحقق معرفت دینی از دیدگاه شنقیطی و آسیب ها و چالش های موجود پرداخته نشده است. در مقاله حاضر سعی بر آن است که با روش نقلی و تحلیلی، نظرات شنقیطی در تفسیر أضواء البیان درباره نقش منابع و ابزارهای متعارف شناخت بشر در دستیابی به معرفت دینی با محوریت صفات توحیدی خداوند، تحلیل و آسیب شناسی شود.

مفهوم‌شناسی

معرفت دینی: اصطلاح نو و جدیدی است که در گذشته به جای آن از تعبیری نظیر علوم و معارف دینی، اندیشه و تفکر دینی، فهم و تفسیر دینی یاد می‌شد؛ در حالی که امروزه معرفت دینی، مفهومی اعم دارد و هر نوع معارف منتسب به دین و مستخرج از دین را شامل می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۹۲: ص ۶۲۳).

دین: مراد از دین آن چیزی است که از طریق وحی بر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نازل شده؛ همچنین به قول و فعل و تقریر معصومان علیهم السلام نیز دین گفته می‌شود. ابزارها و منابع ادراکی: به قوه یا چیزی مانند تجربه، عقل و شهود اطلاق می‌شود که به واسطه آن، معرفت حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۳۰۰).

صفات خبریه: صفاتی مانند استواء، ید، وجه و... که در قرآن به خداوند نسبت داده شده و معنای ظاهری آن مستلزم تشبیه است (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳۷۱). محمد الامین بن محمد المختار بن عبدالقادر بن محمد بن نوح بن محمد بن احمد المختار الجکنی، معروف به محمد شنقیطی، از مروجان تفکر ابن تیمیه است. وی دارای آثار متعددی است که تفسیر أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن یکی از آنهاست.

۱- منابع و روش‌های ادراکی بشر و نقش آن در دستیابی به معرفت دینی

حس، عقل، قلب و کشف و شهود، منابع و روش‌های متعارفی هستند که از سوی خدای متعال در دسترس همه انسان‌ها برای دستیابی به معرفت حقایق قرار داده شده است. صاحب نظران با وجود اختلاف نظرهایی که دارند، برخی از منابع و ابزارهای معرفتی انسان را در دستیابی به معرفت دینی، مؤثر می‌دانند.

منبع بودن حس

مراد از حس، حواس ظاهری است که شامل بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی می شود (قائمی نیا، ۱۳۹۲: ص ۲۶۷). حواس ظاهری یکی از راه های کسب معرفت است و ادراک حسی، معرفتی درباره جهان محسوس بیرون از ذهن است که از راه حواس ظاهری به دست می آید (حسین زاده، ۱۳۹۴: ص ۳۷). معرفت حسی، مقدمه و گذرگاهی برای شناخت های دیگر و مراتب بالاتر معرفت است. قرآن کریم بر نقش ابزار شنوایی و بینایی در دریافت حقایق تأکید می کند و می فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»؛ و اوست که برای شما گوش و دیده و دل پدید آورد، ولی اندکی سپاسگزاری می کنید» (مومنون: ۷۸). خدای سبحان در شمردن نعمت ها، از نعمت سمع و بصر شروع کرده است؛ چون بینایی و شنوایی نقش زیادی در شناخت بشر دارد (طباطبایی، ۱۳۵۴: ج ۱۵، ص ۵۳).

حس در معارف دینی به عنوان ابزار غیرمستقل برای دستیابی به شناخت خداوند و صفات او با مشاهده آیات تکوینی نقش ایفا می کند. انسان با مشاهده معجزات به حقانیت انبیا دست پیدا می کند و برای آگاهی از متون دینی و دریافت حقایق دینی از پیامبر ص یا معصومان علیهم السلام یا راویان، ادراک حسی، اثرگذار و نقش آفرین است. عالم دین شناس و دین باور می تواند از تعالیم و نصوص دینی به واسطه حس شنوایی آگاهی پیدا کند. شناخت حسی هرچند مفید است؛ ولی در زمره مُعَدَّات محسوب می شود و کارکرد آن محدود به حدود حواس است و شناخت حقایق ثابتی که از دایره طبیعت و محسوسات خارج است به واسطه حس ممکن نیست. علاوه بر این، علومی که از طریق حواس ظاهری حاصل می شوند، خطاپذیرند.

معرفت حسی به‌تنهایی مخصوصاً در حوزه معرفت دینی یقین‌آور نیست؛ چون با حس، چیزی جز تصور و احساس حاصل نمی‌شود و عقل می‌تواند با استفاده از دریافت‌های حسی در پرتو اصول و قوانین خود و افزودن مقدمات کلی، به معرفت ظنی یا یقینی دست یابد کسی که قصد دارد در مورد کل جهان هستی و امور نامحسوس، مطلبی را ادا کند، باید از دستگاه علوم حس، دست بردارد و به حوزه استدلال عقلی وارد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۲۵۶).

شنقیطی کارکرد حس در حوزه شناخت و اثبات وجود خداوند به‌واسطه مشاهده در آیات الهی را می‌پذیرد و قائل به نیازمندی ادراکات حسی به عقل، پس از مشاهده آثار عظمت الهی برای رسیدن به وحدانیت معبود است (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ص ۱۰). وی دریافت‌های حسی در کشف حقیقت را بر رأی و نظر شخصی ترجیح می‌دهد و در باب حجیت و اعتبار شهادت دو عادل می‌نویسد:

«شاهد با استفاده از حواس ظاهری خود خبر از واقعیتی می‌دهد که مشاهده کرده است و آنچه به‌واسطه حس ادراک می‌شود، مفید قطع و یقین است. از این روی، عالمان بین خبر متواتر مستند به حس و خبر متواتر مستند به عقل و رأی، تفاوت قائلند و اجماع علما بر این است که خبر متواتر مستند به حس، مفید یقین است؛ ولی خبر متواتر مستند به رأی و نظر، مفید یقین نیست. البته وی به محدودیت حواس بشر و ناتوانی حس در ادراک حقایق نیز اقرار می‌کند» (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ص ۱۰).

منبع بودن عقل

عقل در لغت به معنای منع، بازداشتن، نگه‌داشتن و فهم آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۱۵۹). از نظر اصطلاحی نیز معانی زیادی برای عقل از جمله: موجود مجرد، قوه

ادراک کلیات، مشهورات و آرای محمودیه بیان شده است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳، ص ۴۱۹-۴۳۳). شناخت عقلی، دانشی نظری است نسبت به حقایق ثابتی که امور متغیر و متحرک عالم طبیعت را پوشش می دهد. عقل پشتوانه و تکیه گاه دیگر ادراکات بشری است و توانایی آن برای کشف حقایق، امری وجدانی است و استدلالی برای بی اعتباری عقل وجود ندارد. اگر یک متن دینی، عقل را بی اعتبار جلوه دهد، در واقع خود را بی اعتبار کرده است؛ به دلیل اینکه حقانیت دین، با عقل اثبات می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ص ۳۱). در هندسه معرفت دینی، عقل در مقابل دین قرار نمی گیرد و از جهت سطح آگاهی و جایگاه، همتای نقل است. عقل در نصوص دینی ما یکی از حجت های الهی قلمداد شده است. عقل و نقل، دو بال برای پرواز به سوی حقیقت دین است. نقل معتبر «ما أنزل الله» و عقل برهانی «ما ألهمه الله» است. البته وحی ناب که در اختیار معصومان است، بالاتر از عقلی است که امکان خطا در آن وجود دارد؛ اما راه کشف آموزه های دینی، تنها وحی نیست؛ بلکه مکشوفات عقل نیز بخشی از دین است (خسروپناه، ۱۳۸۲: ص ۴۴۵). عقل در بعد نظری و در جنبه عملی، ادراکات بدیهی دارد و می تواند زیرساخت دیگر معارف انسان قرار گیرد و این ادراکات می توانند با کار بست روش برهانی، منبعی برای کشف مجهولات و استنباط پاره ای از امور دینی باشند.

از نظر شنقیطی انسان به واسطه مشاهده آثار ربوبیت خداوند، ضرورت عقلی الوهیت خداوند را ادراک می کند (شنقیطی، ۱۴۱۵: ج ۹، ص ۱۷۵)؛ اما پس از اینکه عقل دست انسان را در دست انبیا قرار داد باید دنباله روظواهر آیات و روایات باشد (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ص ۱۴۸). در حوزه معانی صفات نیز مخالفت با دخالت عقل در تمامی آثار شنقیطی به چشم می خورد. شنقیطی در شناخت خداوند و صفات جلال و جمال او به ظاهر آیات و روایت بسنده می کند و هرگونه مجاز و استعاره در قرآن را نفی می کند و به عقل اجازه دخالت در تأویل آیات متشابه را نمی دهد (شنقیطی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۳).

منبع بودن قلب

معانی زیادی در کتاب‌های لغت همچون لُب، عقل، تدبیر و فؤاد، برای قلب بیان شده است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۷۰۱۷؛ ابن منظور: ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۶۸۵). قلب، منبع معرفت درونی است که نفس می‌تواند به کمک آن به حقایق و شهود، بدون واسطه دست یابد. قلمرو شناخت انسان منحصر به امور محسوس و مادی نیست و بخشی از منابع و ابزار شناخت مربوط به امور غیرمادی و نامحسوس است. راه دل و قلب از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قرآن نیز از قلب به عنوان منبع یاد کرده است. برخی قلب را معادل کلمه «فؤاد» در قرآن و منبع معرفت حضوری می‌دانند و مانند حس و عقل در دستیابی به معرفت دینی برای آن اعتبار قائلند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۱۷۴؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ص ۱۵). انسان با این قوه، قدم به ورای محسوسات و جزئیات می‌نهد و کلیات را درک می‌کند و به قوانین کلی پی می‌برد؛ در نتیجه، در علوم نظری و معارف حقیقی غور می‌کند و با قدرت تدبیرش در اقطار آسمان‌ها و زمین نفوذ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۴: ج ۱۵، ص ۵۳).

شنقیطی قلب را به عنوان یکی از منابع و ابزارهای ادراکی بشر می‌پذیرد. وی قلب را، هم محل ایمان و هم محل دریافت و سوسه‌های شیطانی معرفی می‌کند و ذیل آیه شریفه «وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ؛ ولی شما را به خاطر آنچه دل‌هایتان [از سوگند جدی و حقیقی] مرتکب شده مؤاخذه می‌کند» (بقره: ۲۲۵) که خداوند نتیجه اعمال انسان را مرتبط با آنچه که به واسطه قلوبشان کسب کرده، می‌نویسد: «مراد، نیات و قصد است و قلب، محل خشوع بوده و خشیت الهی داخل در قلوب شده و آثار آن در جوارح آشکار می‌شود» (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۹۶؛ شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ص ۵۴۷).

روش کشف و شهود

معرفت شهودی، نوعی معرفت خاص است که راه حصول آن تهذیب نفس، عمل به شریعت، سیر و سلوک عاشقانه به سوی حق و توجه به عالم قدس است (اسدی‌نسب،

۱۴۰۱: ص ۱۸۳). شواهد زیادی در منابع دینی بر وجود این قوه و ابزار و توانایی آن در دستیابی به معرفت دینی وجود دارد. از این ابزار، هم در زمینه معرفت‌های اثباتی و هم در معرفت‌های تبیینی می‌توان بهره برد. برخی آیات، بیانگر اعتبار چنین معرفتی است. در سوره صافات به توان مخلصین در درک حقیقت صفات خداوند اشاره شده و یکی از راه‌های وصول به حقایق صفات الهی و دورماندن از ورطه تشبیه، اخلاص معرفی شده است (صافات: ۱۵۹-۱۶۰)؛ زیرا همه معارف حقیقی از خداشناسی سرچشمه می‌گیرد؛ اما کمال خداشناسی از آن کسانی است که بر اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده و ملکوت آسمان‌ها و زمین بر آنها کشف شده است. در برخی از آیات نیز به نقش تقوا در کسب علم و معرفت و شناخت حق و باطل و تفکیک بین آن دو تصریح شده است (انفال: ۲۹).

معرفت عرفانی انسان را مستقیماً به ساحت حقیقت واصل می‌گرداند و انسان بدون واسطه می‌تواند حقیقت را شهود کند و ملاک قبول آن، تسلیم قلب است (ابن سینا، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۳۸۶). آیت‌الله جوادی آملی ذیل آیه شریفه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۸) می‌نویسد: «کسی که دارای شهود معصومانه است، حقیقت وحی و رسالت پیامبر ص را بی‌واسطه با چشم قلب مشاهده می‌کند؛ از این رو در آن شک نمی‌کند تا نیازمند به اعجاز و برهان باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۷۲)؛ اما شنقیطی الهامات قلبی و کشف و شهود را مختص انبیا، و عصمت را شرط برخورداری از این قوه می‌داند. او کسانی را که مدعی کشف و شهود عرفانی هستند، اهل بدعت معرفی می‌کند و هرگونه استدلال از جانب گروه‌های کلامی در تمسک به برخی آیات و روایات بر امکان جواز الهامات قلبی بر مؤمنان را باطل و این الهامات را بی‌اعتبار و جزء دسیسه‌های شیطانی می‌داند. وی در داستان حضرت خضر ع در باب علم لدنی، ذیل آیه شریفه «وَإِنَّهُ لَدُوٌّ عَلِيمٌ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ الْآيَةَ» (یوسف: ۶۸)، در رد دیدگاه کسانی که به واسطه این آیه، استدلال بر امکان اعطای علم از جانب خداوند به غیرانبیا از طریق الهام و کشف و شهود کرده‌اند، می‌نویسد: «علم لدنی حضرت یوسف و خضر از طریق نبوت و وحی بوده و عصمت از لوازم هرگونه

علم لدنی و الهام است. بر این اساس، برای غیربنی که معصوم نیستند، امکان دستیابی به علم لدنی و کشف و شهود وجود ندارد» (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۲۳). شنقیطی برای کشف و شهود در حیطه معرفت دینی نیز، نقش و اعتباری قائل نیست. از همین رو در تفسیر أضواء البیان شنقیطی اثری از مباحث و براهین عرفانی مشاهده نمی‌شود. از نظر دیگر مفسران سلفی، الهام قلبی برای انسان‌ها اتفاق می‌افتد که شامل الهام ملکی و الهام شیطانی می‌شود؛ اما الهام به خوبی‌ها و تقوا را کافی و حجت نمی‌دانند، همچنین راهی برای رسیدن به حقایق دینی نمی‌دانند. ایشان قائلند هرگونه الهامی باید با خبرِ شارع همراه باشد و از کشف و شهود و معرفت بخشی آن در حوزه مفاهیم دینی، بحث جداگانه و مبسوطی ارائه نکرده‌اند (رشیدرضا، ۱۹۹۷م: ص ۲۲۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ج ۱۷، ص ۵۲۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ص ۶۰).

۲- بررسی و نقد دیدگاه شنقیطی در مورد نقش منابع ادراکی بشر در دستیابی به معرفت دینی

با توجه به مطالب ارائه شده، راه دستیابی به معرفت دینی و فهم حقایق قرآن برای انسان، مسدود نیست و همه ابزارهای متعارف بشری برای تولید معرفت دینی، کارایی دارند و می‌توان به تناسب موضوع از هر روش و ابزاری، سود جست یا به صورت تلفیقی از همه روش‌ها و ابزارها کمک گرفت. بدون شک، عقل و حس و کشف و شهود بشری، منبعی محدود و دارای کرانه است و هر یک از این ابزارها و منابع در معرفت دینی در محدوده خاص خود اثرگذار است و به واسطه آنها می‌توان به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست یافت؛ اما باید به دنبال معیارهایی برای سنجش صحت و سقم دریافت‌های انسانی به واسطه ابزارهای معرفت در حوزه حقایق و معرفت دینی بود.

ریشه اختلافات مبنایی شنقیطی و دیگر مفسران سلفی با صاحب نظران امامیه، در حوزه تفسیر آیات را باید در معیارها و مبانی صحت و سقم دریافت‌های انسان توسط همین ابزارهای معرفتی در حوزه معرفت دینی، بالاخص در حوزه فهم معانی صفات خبریه خدا جستجو کرد. اگرچه وحی، منبع معصومانه و خطاناپذیر و ملاک صحت و سقم یافته‌های انسان به واسطه منابع و ابزار متعارف در معرفت دینی است؛ اما فهم این منبع، محصول تلاش و سعی انسان غیرمعصوم و خطاپذیر است؛ زیرا هر سخنی که خوانده یا شنیده می‌شود، لزوماً منجر به فهم و معرفت نمی‌شود. از آنجا که فهم مخاطب کلام با دنیای ذهنی او متناسب است و ساختمان ذهنی و زبانی افراد متفاوت است؛ بنابراین از سخن و نقلی که شنیده می‌شود امکان دریافت‌های متفاوتی وجود دارد و با توجه به پاره‌ای از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آنها است که می‌توان درباره درستی یا نادرستی برخی از گزاره‌های نقلی داوری کرد؛ زیرا هر متنی یک صورت ظاهری دارد که همان لفظ است و دارای مدلول و صورت باطنی است که معنا و حقیقت و پیام آن لفظ است. بنابراین برای ادراک حقیقت و صورت باطنی هر متنی، باید به دنبال معیار و روش‌های معرفتی دیگر بود تا به فهم صحیح و مطابق با واقع رسید.

شنقیطی و همفکران او ظواهر نصوص و فهم سلف را معیار فهم درست قرار داده‌اند و اعتباری به ابزارهای ادراکی انسان، به ویژه عقل برای سنجش صحت و سقم دریافت‌ها و فهم انسان از متون وحیانی قائل نیستند و ظواهر نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند و بر این باورند که دیگران به رغم برخورداری از شرایط تفسیر و نیز رعایت مبانی و قواعد تفسیر نمی‌توانند به مدالیل مطابق با آیات قرآن دست یابند یا اگر این امر میسر شود، فهم آنان فاقد وجاهت است. در صورتی که دستیابی به مراد متکلم در متون وحیانی از کارکردهای عقل است و بدون همکاری این دو ابزار ادراکی، دستیابی به معرفت صحیح

گزاره‌های دینی ممکن نیست؛ زیرا چه بسا فهم مراد الهی، مستلزم کنار هم گذاردن قرائن و شواهد نقلی و عقلی بوده و با انحصار در متن، دستیابی به آن ممکن نیست. همیشه خواندن، منجر به درک صحیحی از معنای کلمات نمی‌شود و برای ادراک و تبیین نقل و صحت و سقم فهم و ادراک آن، توسل به خود نقل به‌تنهایی انسان را دچار یک دور منطقی در طریق دستیابی به معرفت می‌کند؛ زیرا عقل در معرفت دینی هم نقش ابزار و هم نقش منبع دارد.

عقل، در معرفت‌های تبیینی و در سنجش صحت و سقم دریافت‌های حسی یا شهودی و دریافتن معنای صحیح حدیث، نقش ابزاری دارد و در احتجاجات عقلی و در استحاله اجتماع و ارتفاع، عقل منبع معرفت است و در کنار وحی، توقف و بن‌بست ندارد (جوادی آملی: ۱۳۷۲: ص ۱۶۰).

از این‌رو شنقیطی و همفکران او از نظر معرفت‌شناسی به‌نوعی دچار دور و انحصارگرایی معرفتی در دستیابی به حقیقت نص و فهم مقصود خداوند، در معانی صفات توحیدی شده‌اند؛ همان معضلی که تجربه‌گرایان و حس‌گرایان در حوزه معرفت‌شناسی، گرفتار هستند؛ زیرا همان‌گونه که تجربه‌گرایان راه رسیدن به معرفت را منحصر در روش تجربی، مشاهده و حس می‌دانند، این جریان فکری نیز روش دستیابی به معرفت دینی را منحصر در نقل می‌داند که پیامد آن چیزی جز انحصارگرایی معرفتی و دور باطل نخواهد بود. همچنین شنقیطی با تکیه و پافشاری بر نص، بدون سنجش عقلانی در حوزه معانی صفات، در دام حس‌گرایی و تشبیه گرفتار شده است (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ص ۱۰). «وی و دیگر سلفیان با جمود بر ظواهر آیات و روایات به‌طور کلی در مبانی معرفت‌شناسی خود، گرایش شدیدی به حس‌گرایی و اصالت ظواهر دارند؛ به‌گونه‌ای که بعضی مبانی آنها قابل تطبیق با مبانی ماتریالیست‌هاست» (اله‌بداشتی، ۱۳۹۵: ص ۸۵).

ابن تیمیه مرئی بودن را از لوازم وجود می‌داند و استدلال می‌کند به هر اندازه که وجود کامل‌تر باشد، مرئی‌تر است و از آنجا که ذات اقدس الهی کامل‌ترین است، پس برای رؤیت شایسته‌تر است. این نقص بینایی ماست که مانع این رؤیت است و گرنه رؤیت او به خودی خود ممتنع نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۳۱۵-۳۳۴).

در مواقعی که نصی از لحاظ ظاهری با نص دیگری، متعارض و متناقض باشد، عقل در فهم مراد متکلم نقش ضروری دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۹۵-۱۰۰). اصل امتناع اجتماع نقیضین یکی از اصول عقلی شناخت و از مبانی و پیش‌فرض‌های هرگونه معرفت و شناختی از جمله معرفت دینی است و بدون اعتقاد به اصل امتناع تناقض هیچ‌گونه شناختی در هر زمینه‌ای امکان‌پذیر نخواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ص ۷۶). از آنجایی که اجتماع و ارتفاع نقیضین از نگاه عقل، محال است در این‌گونه موارد بنابر حکم عقل برای کاهش درصد خطا و افزایش میزان اطمینان باید همه آیات و روایات مربوط به آن موضوع را بررسی و به همه اصول و دلایل عقلی توجه کرد و این امر مستلزم آن است که در برخی موارد باید از ظواهر برخی نصوص دست کشید و از تحلیل عقلانی یا تأویل سود جست.

شنقیطی با اینکه توانایی عقل را در ادراک این اصل پذیرفته و از آن در رد نظریات مخالف خود بهره برده است (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۲۲)؛ ولی خود او در تحلیل صفات خبریه خدا، در دام اجتماع نقیضین گرفتار آمده است. او از طرفی تشبیه را رد می‌کند و از سوی دیگر معتقد به حقیقی بودن معانی این صفات و نفی مجاز در قرآن است و در نهایت، تحلیلی که از صفات الهی ارائه می‌دهد، دچار همان معضلی است که معتزله را به علت بی‌توجهی به این اصل مورد مذمت قرار می‌دهد (شنقیطی، ۱۴۱۳ق: ص ۷)؛ زیرا باور به معنی ظاهری آیات حاکی از استواء بر عرش، ید، وجه و... با آیاتی نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» در تناقض است و جمع بین این دو دسته از آیات بر مبنای معنای ظاهری آن نیز محذور اجتماع نقیضین را به دنبال دارد.

وی در تفسیر آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) می‌نویسد: «این آیه بیانگر تنزیه خداوند است از صفات مخلوقات و ایمان به هر آنچه که در قرآن خود را بدان نفیاً و اثباتاً وصف کرده واجب است» (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۳۱). او از طرفی تنزیه خداوند را مطرح می‌کند و از طرفی اصرار به ایمان بر وجود این صفات در خدا دارد که صریحاً دلالت بر اجتماع نقیضین دارد؛ در صورتی که او از این امر گریزان است و راهی برای حل این تعارض ارائه نکرده است. آیت الله سبحانی در نقد این تفکر می‌نویسد:

«کسانی که می‌گویند خداوند دارای دست و وجه است؛ اما نه مانند دست و وجه ما، در واقع دچار تناقض شده‌اند؛ زیرا حقیقت ید و وجه، عبارت از عضوی است که انسان دارد و کیفیت آن معلوم است و حذف کیفیت، مستلزم حذف معنای حقیقی آن است و اگر قائل به معنای حقیقی هستیم باید کیفیت را نیز محفوظ بدانیم؛ وگرنه از موارد نقیضین است که اجتماع و ارتفاع آن محال است» (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۵۳).

شنقیطی امکان رؤیت خداوند با چشم ظاهری در دنیا و آخرت را، عقلاً و شرعاً جایز می‌داند و دیدگاه کسانی را که معتقد به امتناع رؤیت بصری هستند، باطل معرفی می‌کند (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۴۰)؛ در صورتی که رؤیت حسی خداوند در دنیا و آخرت محذور اجتماع نقیضین را در پی دارد؛ زیرا مستلزم محدودیت خداوند در جهت و شعاع رؤیت بشر است و با نامحدود بودن خداوند قابل جمع نیست؛ از طرفی نیز مستلزم جسمانیت و مادی بودن و ترکیب است که با تجرد و بساطت ذات الهی در تناقض است (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۱۵۷). شنقیطی رؤیت حسی را امری معقول جلوه داده و درخواست حضرت موسی ع از خداوند برای رؤیت را بزرگ‌ترین دلیل عقلی بر جواز رؤیت خداوند در دنیا دانسته است (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۴۰)؛ اما با فحص و جستجو در آیات قرآن

نیز می‌توان دریافت که درخواست رؤیت از جانب موسی ع متعلق اراده جدی او نبوده است؛ زیرا از نظر اصولیان هر کلامی دو نوع ظهور دارد؛ ظهور لفظ در معنا و ظهور معنا در مراد جدی متکلم، که هر دو ظهور حجت هستند؛ مگر اینکه قرینه‌ای مانع تحقق این ظهور شود (صدر، ۱۴۱۰ق: ص ۲۲۷-۳۰۲). وجود قرائن حالیه و مقالیه در صرف نظر کردن از ظهورات بدوی دخالت دارند و مراجعه و فحص در آیات قرآنی و روایات نبوی برای رسیدن به معرفت صحیح متن و مقصود متکلم اهمیت می‌یابد. علامه طباطبایی در باب وجه جمع آیات دال بر عدم امکان رؤیت، با ظاهر آیاتی که دلالت بر رؤیت الهی دارد می‌نویسد: «مراد از رؤیت در این آیات، قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر به رؤیت، برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است و اگر در پاره‌ای از امور عقلی کلمه "رأی" به کار می‌رود مقصود، دیدن نیست؛ بلکه حکم و اظهار نظر و علم است. در خود آیاتی که متضمن معنای رؤیت است نیز تعابیر و قرائنی دال بر این امر موجود است. در آیه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» قبل از رؤیت، بیان شده که خداوند نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی یا جهتی یا مکانی اختصاص ندارد و بر هر چیزی محیط است. لذا در آیاتی که سخن از رؤیت است مقصود، ادراک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۵۴: ج ۸، ص ۲۳۷).

از این روش شنقیطی در تبیین رؤیت حسی خداوند، علاوه بر دچار شدن به معضلات و تناقضات عقلی، با تناقضات نقلی نیز مواجه است و با نگاه جامع به آیات قرآن می‌توان به این نتیجه رسید که در برخی از آیات باید از معنای ظاهری الفاظ عدول کند؛ در حالی که چنین چیزی را قبول ندارد. چالش دیگری که شنقیطی در حوزه معرفت دینی و تبیین صفات الهی با آن مواجه است، نسبی‌گرایی در حوزه کارکرد عقل است. وی از طرفی با توجه به آیات، نقش عقل را می‌پذیرد و از سوی دیگر هنگام تبیین آیات دال بر صفات،

نقش عقل را نادیده می‌گیرد و با مدرکات عقلی مخالفت می‌کند. او راه رسیدن به سعادت واقعی را فقط در ظواهر قرآن و احادیث و فهم سلف جستجو می‌کند و تحت هر شرایطی وظیفه مسلمانان را تصدیق و سکوت می‌داند؛ اگرچه معنای ظاهری آیات قرآن، محذورات عقلی و اجتماع نقیضین را به دنبال داشته باشد. شنقیطی تأملات عقلی و هرگونه عدول از معانی ظاهری را ممنوع می‌داند و مصداق تحریف و بازی کردن با کتاب و انکار آیات الهی می‌شمارد (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۷، ص ۲۸۰). این نوع از نسبی‌گرایی در حوزه کارکرد عقل، منجر به صدور گزاره‌های خودمتناقض از سوی وی شده است.

اگر کارکرد عقل در حوزه اصولی نظیر اثبات وجود خداوند و اثبات حقانیت نبوت پذیرفته شود، باید کارکرد آن در حوزه فهم آموزه‌های دین، مورد پذیرش واقع شود و تبعیض بین این دو بدون مبنای منطقی و دلیل قانع‌کننده، لوازم باطلی را به دنبال دارد، ازجمله: ترجیح بلامرجح، محدودیت غیرمنطقی، تن دادن به نسبی‌گرایی معرفتی، عقل‌گزینی و تقلیل ارزش معرفت‌شناختی عقل. تشخیص ظنون معتبر شرعی و تمیز مصادیق آنها از اموری است که پس از اثبات اصل وحی در دایره شریعت، نیازمند استعانت از عقل و رعایت قواعد کلی آن است و بدون عقل، هیچ حکم و تصدیقی صورت نمی‌گیرد. از نظر صاحب نظران شیعی، عقل نسبت به برخی از معارف و معیارها، مصباح و نسبت به بعضی موارد، مفتاح شریعت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۹۰).

در ساحت فهم حقایق دینی، عقل در اموری مانند: جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ و توجیه نقل‌های به ظاهر متعارض با عقل، یا شناسایی روایات جعلی و نامعتبر، توانایی دارد و بی حکم عقل نمی‌توان به جایی رسید و معرفت دینی حاصل نمی‌شود. در خصوص ابزار کشف و شهود نیز شنقیطی با اینکه برای قلب در تحقق ایمان، نقش قائل است؛ اما منکر هرگونه قدرت کشف و شهود در انسان معمولی است؛ غافل از اینکه شهود و ادراک مستقیم از ویژگی‌های قلب است که در پیامبران به

فعلیت رسیده است و در سایر افراد در صورت فراهم بودن آن محقق خواهد شد. علی ع در این باره می فرماید: «ای کمیل، این دل ها مانند ظرف هایی هستند، پس بهترین شان، پرگنجایش ترین شان است» (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۹).

اشکال اساسی شنقیطی در انکار قدرت کشف و شهود در معرفت دینی، عدم تفکیک بین ادعاهای انحرافی صوفیه و اصل امکان وجود کشف و شهود و الهامات غیبی است. از آنجایی که برخی از صوفیه با ادعاهای باطل عرفانی، منکر شریعت می شوند و اوامر و نواهی الهی را تغییر می دهند، شنقیطی در رد و بطلان ادعای این فرقه، ابزار کشف و شهود در انسان های معمولی را از اساس انکار کرده است. به تصور او الهامات غیبی و کشف و شهود انسان های معمولی در مرتبه کشف و شهود انبیا و شریعت آفرین هستند و می توانند اوامر و نواهی الهی را تغییر داده و منبعی در مقابل وحی قرار گیرند (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۲۳).

صاحب نظران امامیه با اینکه برای کشف و شهود در معرفت دینی نقش قائلند؛ اما آن را خطاپذیر دانسته و معتقدند این قوه در حیطه اعتبار خود باید به شناخت عقلی متکی باشد؛ وگرنه ارزش معرفتی خود را از دست می دهد. عبدالرزاق لاهیجی در این باره می نویسد: «صوفی نخست باید حکیم باشد یا متکلم، و پیش از استکمال نظر، ادعای تصوف، عوام فریبی و صیادی است» (لاهیجی، ۱۳۷۳ش: ص ۳۸).

آیت الله جوادی آملی نیز علاوه بر عقل، کشف و شهود معصوم را به عنوان معیار صحت و سقم یافته های شهودی لازم می داند و می نویسد:

«میزان سنجش کشف و شهود نظری، کشف و شهود معصوم است که به مثابه قانون

اولی و بدیهی برای کشف و شهودهای غیربدیهی است؛ زیرا انسان کامل با متن واقع ارتباط دارد و کشف او ملکی یا رحمانی است و کشف دیگر انسان ها ممکن است باطل یا از سنخ شیطانی باشد. این درک وجدانی و شهودی آنگاه معتبر است که با مسلمات عقلی و شرعی تعارض نداشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش: ص ۹۴-۹۸).

اما عدم حجیت عقل و بیانات معصومین علیهم در این زمینه، شنقیطی را از بهره‌مندی از یافته‌های شهودی و عرفانی محروم ساخته است.

جمع‌بندی

انسان برای ادراک حقایق عالم و نقل و انتقال مفاهیم، ابزارها و منابع ادراکی متفاوتی در اختیار دارد که هر کدام از این منابع و روش‌ها در حوزه خاصی کاربرد دارد و نادیده انگاشتن هر یک از این ابزارها به منزله محروم شدن از بخشی از حقایق و علوم است و افراط و تفریط در به‌کارگیری هر یک از این ابزارهای معرفتی نیز انسان را با آسیب‌هایی در حوزه شناخت دچار خواهد کرد. برای دستیابی به فهم روشمند و مضبوط متون وحیانی و کسب معرفت دینی نیز توجه به همه روش‌ها، منابع، ابزارهای شناخت، کارکردها و محدودیت‌های آن ضروری است. با توجه به مباحث مطرح شده گرچه هر چهار روش تجربه، عقل، نص و شهود در دستیابی به حقایق دینی نقش دارند؛ اما تکیه و اعتماد به هیچ‌یک از روش‌های حسی، عقلی، کشف و شهود و نص به تنهایی صحیح نیست. معرفت دینی فرایندی ترکیبی است که از تلفیق همه روش‌های کسب معرفت و توجه به تمامی منابع و با استفاده از تمامی ابزارها و منابع ادراکی بشر، در کنار متون وحیانی به دست می‌آید. توجه به همه این منابع، مفسر قرآن و صاحب نظر در حوزه معرفت دینی را از خطاهای معرفتی و افتادن در دام افراط و تفریط‌ها دور می‌کند.

نتیجه اندیشه شنقیطی در حوزه معرفت دینی، تکیه بر نص و ظواهر کتاب و سنت براساس فهم سلف و عدم اعتبار بر کارکردهای منابع ادراکی کشف و شهود و عقل است. وی با اینکه در اثبات وجود خداوند، تصدیق نبوت، پذیرش دین، تشخیص بدیهیات و امتناع اجتماع نقیضین، کارکرد عقل را می‌پذیرد؛ اما در فهم حقایق صفات الهی، ظاهرگرایی و فهم سلف را مقدم بر عقل می‌شمارد. از طرفی نیز با بی‌توجهی به نقش ابزاری عقل برای تبیین ظواهر آیات قرآن به ویژه در آیات مرتبط با صفات خبریه خداوند، در دام نسبی‌گرایی

در حوزه کارکرد عقل و تناقضات مبنایی و گفتاری و اجتماع نقیضین گرفتار آمده است. او علی‌رغم اینکه از تشبیه گریزان است به علت تکیه افراطی بر ظواهر قرآن، دچار حس‌گرایی و تشبیه شده و با محدود کردن راه‌های دستیابی به معرفت دینی از طریق نقل، دچار انحصارگرایی معرفتی در فهم حقایق قرآن شده است.

شنقیطی با انکار منبع ادراکی کشف و شهود در شناخت حقایق دینی و درک حقیقت صفات الهی، و با اختصاص این منبع و علم خدادادی به انبیاء نیز خود را از بخشی از حقایق قرآنی و براهین و حقایق عرفانی محروم ساخته و شواهد قرآنی و روایی را در این زمینه نادیده گرفته است؛ اما صاحب‌نظران امامیه، هر یک از منابع و روش‌های ادراکی بشر اعم از حس، عقل، قلب و کشف و شهود را در دستیابی به معرفت دینی مؤثر می‌دانند و برای آنها محدوده و قیود و شروطی را در نظر می‌گیرند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن تیمیه، تقی الدین (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، مدینه: مجمع الملک، فهد.

_____ (۱۴۱۱ق)، درء التعارض بین العقل والنقل، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، سعودی: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

ابن سینا، حسین (۱۳۹۲ش)، الإشارات والتنبیها، ترجمه: حسن ملک شاهی، تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصاد.

احمدی بیغش، خدیجه (۱۴۰۰)، «روش‌شناسی تأویل کلامی شنقیطی در تفسیر أضواء البیان»، پژوهش‌نامه تأویلات قرآنی، ش ۷، ص ۱۰-۲۸.

اخوان مقدم، زهره؛ سعادت، مرضیه؛ نبوی، سیدمجید (۱۴۰۱)، «بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین طباطبایی و محمد امین شنفیطی»، پژوهش نامه مذاهب اسلامی، ش ۱۸، ص ۲۶۵-۲۸۹.

اسدی نسب، محمدعلی (۱۴۰۱ش)، مبانی قرآن شناختی علم دینی با تاکید بر علوم دینی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول اله‌بداشتی، علی؛ میرزا ابوالحسنی، امیرحسین (۱۳۹۵)، «تحلیل و نقد دیدگاه سلفیه در ارزش معرفت شناختی عقل در حوزه معرفت دینی»، نشریه قبسات، ش ۷۹، ص ۸۵-۱۰۸.

جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، شریعت در آینه معرفت، بی جا: نشر فرهنگی رجا.

_____ (۱۳۸۴)، معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء

حسین زاده، محمد (۱۳۹۴)، منابع معرفت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، گستره شریعت، قم: نشر معارف.

رشیدرضا، محمد (۱۹۹۷م)، تفسیر المنار، قاهره: الهيئة المصرية.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸ش)، «معرفت شناسی معرفت دینی»، نشریه کلام اسلامی، ش ۲۵

سبحانی، جعفر (۱۳۸۲)، شناخت در فلسفه اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

_____ (۱۴۱۳ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، چاپ ۶، قم: مؤسسة امام صادق (ع).

شنقیطی، محمد امین بن محمد مختار (۱۴۱۵)، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دار الفکر.

_____ (۱۴۱۳)، دفع إیهام الاضطراب عن آیات القرآن، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۰)، دروس فی علم الأصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

عرفان، سجاد؛ معینی فر، محمد (۱۴۰۰)، «مجاز در قرآن از منظر شنقیطی؛ تحلیل انتقادی»، سلفی پژوهی، ش ۱۴، ص ۱۳۳-۱۵۰.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، العین، قم: باقری.

قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۲ش)، قرآن و معرفت شناسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۳ق)، گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش)، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
نادری قهفرخی، حمید (۱۳۸۹)، «نقد و معرفی روش شناسی و گرایش شناسی تفسیر أضواء البیان»، بینات، ش ۶۷، ص ۹۸-۱۲۲.

References

The Noble Quran.

Nahj al-Balagha.

Ahmadi Bighash, Khadijeh. 1400 Sh. "Ravish-shināsī-yi tāvīl-i kalāmī-yi Shinqiti dar tafsīr *Adwā' al-bayān*." *Pazhūhishnāmī-yi tāvīlāt-i Qur'ānī*, no. 7: 10-28.

Akhavan Moghadam, Zohreh, Marzieh Saadati, and Seyed Majid Nabavi. 1401 Sh. "Barrasī-yi muqāyisī'ī-yi mabānī, manābi' va girāyish-i tafsīrī-yi Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī va Muḥammad Amin Shinqiti." *Pazhūhishnāmī-yi madhāhib-i Islāmī*, no. 18: 265-89.

Allahbedashti, Ali and Amir Hossein Mirza Abolhasani. 1395 Sh. "Taḥlīl va naqd-i dīdgāh-i Salafīyya dar arzish-i ma'rifatshinākhtī-yi 'aql dar ḥawzi-yi ma'rifat-i dīnī." *Qabasāt*, no. 79: 85-108.

Asadinasab, Mohammad Ali. 1401 Sh. *Mabānī-yi Qur'ānshinākhtī-yi 'ilm-i dīnī bā tākīd bar 'ulūm-i dīnī*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Erfan, Sajjad and Mohammad Moeinifar. 1400 Sh. "Majāz dar Qur'ān az manẓar-i Shinqiti; taḥlīl-i intiqādī." *Salafī-Pazhūhī*, no. 14, 133-50.

Farrāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. 1414 AH. *Al-'Ayn*. Qom: Bāqirī.

Ghaemina, Alireza. 1392 Sh. *Qur'ān va ma'rifatshināsī*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Hosseinzadeh, Mohammad. 1394 Sh. *Manābi' -i ma'rifat*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.

Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. 1414 AH. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.

- Ibn Sīnā, Ḥusayn. 1392 Sh. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Translated by Hassan Malekshahi. Tehran: IRIB Press.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. 1411 AH. *Dar' al-ta'ārūḍ bayn al-'aql wa-l-naql*. Edited by Muḥammad Rashād Sālim. Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. 1416 AH. *Majmū' al-Fatāwā*. Medina: Majma' al-Malik Fahd.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1372 Sh. *Sharī'at ar āyini-yi ma'rifat*. Qom: Raja Cultural Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1384 Sh. *Ma'rifatshināsī dar Qur'ān*. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1386 Sh. *Manzilat-i 'aql dar hindisi-yi ma'rifat-i dīnī*. Qom: Esra.
- Khosropanah, Abdolhossein. 1382 Sh. *Gustari-yi sharī'at*. Qom: Maaref.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq. 1373 AH. *Gawhar-i Murād*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance and Culture.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 1380 Sh. *Chikdā' az andīshi-hāyi bunyādīn-i Islāmī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Naderi Ghohfarrokhi, Hamid. 1389 Sh. "Naqd va ma'rifat-yi Ravishshināsī va girāyishshināsī-yi tafsīr-i *Aḍwā' al-bayān*." *Bayyināt*, no. 67, 98–122.
- Rabbani Golpayegani, Ali. 1378 Sh. "Ma'rifatshināsī-yi ma'rifat-i dīnī." *Nashriyyah-yi kalām-i Islāmī*, no. 25.
- Rashīd Riḍā, Muḥammad. 1997. *Tafsīr al-Manār*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyya.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. 1410 AH. *Durūs fī 'ilm al-uṣūl*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī. 1981. *Al-Ḥikma al-muta'aliya fī al-asfār al-'aqliya al-arba'a*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Shinqiti, Muhammad Amin b. Muhammad Mukhtar. 1413 AH. *Daf' ihām al-idtirāb 'an āyāt al-Qur'ān*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya.
- Shinqiti, Muhammad Amin b. Muhammad Mukhtar. 1415 AH. *Aḍwā' al-bayān fī idāh al-Qur'ān bi'l-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sobhani, Jafar. 1382 Sh. *Shinākht dar falsafī-yi Islāmī*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Sobhani, Jafar. 1413 AH. *Al-Ilāhiyyāt 'alā hudā al-kitāb wāl-sunnah wāl-'aql*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1354 Sh. *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.