



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 1, Spring, 2015

مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم

* علی نقی خدایاری

* اکبر اقوام کرباسی

۱۱۵



مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم

چکیده

عالمان امامی سده هفتم هجری مواجهه یکسانی با فلسفه نداشته‌اند. در این میان، مواجهه دو متکلم برجسته امامیه در سده هفتم با فلسفه قابل توجه است. در آثار ابن میثم بحرانی ارائه تلفیقی آموزه‌های فلسفی و کلامی در کنار هم، کاربرد مبانی و آموزه‌های فلسفی در اثبات مسائل کلامی و کاربست مفهوم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی و حتی در برخی موارد پذیرش آموزه‌های فلسفی به جای باورهای کلامی، نشانه‌هایی است که از فلسفه‌گرایی وی خبر می‌دهد؛ نیز مخالفت با برخی آموزه‌های فلسفی نشانه دل‌بستگی وی به مواضع کلامی است، ولی در مقابل مواجهه منفی محقق حلی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در موارد پرهیز از کاربرد ادبیات فلسفی و اهتمام‌نداشتن به اندیشه‌های فلسفی، پای‌بندی به معرفت‌شناسی کلامی و بی‌اعتنایی به جهان‌شناسی فلسفی و نقد برخی باورهای فلسفی نشان تعلق وی به سنت کلامی رایج امامیه و ایستایی در برابر فلسفه به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها

فلسفه، کلام، مواجهه مثبت، مواجهه منفی، ابن میثم بحرانی، محقق حلی، سده هفتم.

alikhodayari110@yahoo.com

akbarkarbassi@gmail.com

* استادیار جامعه المصطفی العالمیه

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



درآمد

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام، عالمان فرقه‌ها و جریان‌های فکری گوناگون مواجهه یکسانی با آن نداشتند. چگونگی مواجهه فکری عالمان مسلمان با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، چونان طیفی می‌نماید که از نفی کلی فلسفه تا پذیرش کلی را در خود جای داده است. در این میان، دانش کلام جایگاه ممتازی در این مناسبات دارد. دامنه دادوستدهای میان کلام و فلسفه، میزان اثرگذاری و اثرپذیری هر دو دانش فلسفه و کلام از یکدیگر و موضوعاتی از این دست شاخصه‌هایی هستند که بر اساس آن می‌توان تاریخ پرفراز و نشیب کلام امامیه را بازخوانی کرد.

بر همین اساس، می‌توان گفت کلام امامیه در نخستین روزگاران پیدایی خویش، دانشی اصیل و مستقل از فلسفه بوده است. این ویژگی که تمامی پنج سده نخستین تفکر کلام امامیه را دربر می‌گیرد، روزگاری است که کلام امامیه و دیگر مذاهب کلامی تقریباً با روش و محتوای فلسفه بیگانه و بلکه مخالف‌اند و در رد و نفی آموزه‌های آن می‌کوشند. این سخن بدان معنا نیست که متکلمان دوران نخست با میراث فیلسوفان ناآشنا بوده و از آن بهره ننگرفته‌اند، زیرا همان‌گونه که گزارش فهرست‌نگاران شیعه و سنی نشان می‌دهد بسیاری از متکلمان اسلامی، نوشته‌هایی در نقض و ابرام دیدگاه‌های فیلسوفان نگاشته‌اند که بیانگر آگاهی نسبی آنان از فلسفه است.

آنچه در این برهه از تاریخ اندیشه‌های اسلامی از استقلال و اصالت دانش کلام از فلسفه در نظر است، تعامل هدف‌دار و نظام‌مند با میراث فلسفی میان متکلمان است. این تعامل نه تنها در حوزه موضوع‌های علمی، بلکه ادبیات و روش‌شناسی فلسفی را هم دربر می‌گرفت. بر محقق تاریخ کلام پوشیده نیست که در این بازه زمانی، ادبیات کلام اسلامی با ادبیات فلسفی مصطلح و رایج میان فیلسوفان بسیار فاصله داشت. این تفاوت را نمی‌توان در یک نظام واژگانی محدود دانست، بلکه در لایه‌ای عمیق‌تر از دو دستگاه معرفتی و معنایی مستقل نشان داشت که کلام و فلسفه را از یکدیگر دور نگه می‌داشت (نک: سبحانی، ۱۳۹۱).

۱. مواجهه متکلمان سده ششم با فلسفه

از میانه سده پنجم تعامل دانش کلام و فلسفه شکل دیگری به خود گرفت و مواجهه‌های متفاوتی را از فرقه‌های مختلف کلامی با فلسفه در اوایل سده ششم رقم زد. چنین می‌نماید

که مواجهه متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره با فلسفه در سده ششم یکسان نبوده است. در ادامه، نوع مواجهه هر کدام از جریان‌های کلامی با فلسفه را بررسی می‌کنیم.

الف) متکلمان اشعری

هرچند کلام اشاعره در دهه‌های آغازین سده ششم تحت تأثیر رویکرد انتقادی ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ق.) نویسنده تهافت الفلاسفه قرار داشت، با پیدایش فخر رازی (م. ۶۰۶ق.) بزرگ‌ترین متکلم اشعری نیمه دوم سده ششم و برخورد مثبت او با فلسفه، رویکرد نوی در میان متکلمان اشعری نسبت به فلسفه پدید آمد.^۱ فخر رازی نه تنها بر عیون الحکمة و اشارات ابن سینا شرحی انتقادی نگاشت، در آثاری همچون المحصل، المباحث المشرقیة و المطالب العالیة من العلم الالهی در تلفیق کلام و فلسفه کوشید و حتی امور عامه و طبیعیات فلسفه را در ضمن مباحث کلام گنجانید (نک: بغدادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۷ و ۱۰۸). او فلسفه و روش‌شناسی آن را در ساختار و محتوای مباحث کلامی به خدمت گرفت. وی در مقدمه المحصل به این رویکرد خود تصریح کرده است (طوسی، ۱۳۵۹: ۸۰).

رازی در مقدمه المباحث المشرقیة نیز با تقسیم عالمان به پیروان محض اوائل و مخالفان مطلق فلسفه، راهی میانه را بر اساس کوشش در فهم، بازشناسی و ارزیابی سخنان پیشینیان توصیه می‌کند (نک: فخر رازی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۳ و ۴). شاید بر همین پایه است که برخی از نویسندگان تاریخ فلسفه، اقدامات وی در حوزه تعامل با فلسفه را سرآغاز سازگاری میان فلسفه و کلام اشعری و استخدام فلسفه به سود کلام دانسته و او را پایه‌گذار کلام فلسفی برشمرده‌اند. دستاورد فخر رازی همگرایی فزاینده کلام اشعری و فلسفه مشاء بود که این روند را در سنت کلام اشاعره در سده هفتم کسانی همچون اثیرالدین ابهری، دبیران کاتبی و بیضاوی در طوابع الانوار تداوم بخشیدند.

ب) متکلمان معتزلی

نوع مواجهه با دانش فلسفه در عرصه کلام معتزله، به گونه دیگری است. مواجهه معتزلیان در

۱. جالب اینکه ابن میثم بحرانی در گزارشی که با تحلیل ما از دلایل مخالفت ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) و پایه‌گذار کلام اشعری) با استاد خود ابوعلی جبائی ناسازگار می‌نماید، آورده است که وی با مطالعه کتاب‌های حکمت با استادش به مخالفت برخاست (بحرانی، بی‌تا: ۲۱۸).





دوره‌های گوناگون با فلسفه یکسان نبوده است،^۱ ولی چندان بی‌راهه نیست اگر این سده را عصر واگرایی و اوج‌گیری ستیز میان کلام و فلسفه‌ای بدانیم که پس از ابن سینا رونقی بسزا یافته بود و متکلمان معتزلی و حتی امامی از گسترش آن بیمناک بودند. در این سده، رهیافت متکلمان معتزلی و امامی، مواجهه منفی و نگاه انتقادی به فلسفه است. نمونه بارز این امر، پدید آمدن ردیه‌های متعددی از سوی آنان علیه فیلسوفان است. بزرگ‌ترین متکلم معتزلی سده ششم، محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی (م. ۵۳۶ق.) در اثر مفصل خود المعتمد فی اصول الدین و اثر اختصارگونه آن، الفائق فی اصول الدین رویکرد فلسفی در پیش گرفت. در این دو اثر نه تنها از حیث ادبیات، ساختار و محتوای مطالب و آموزه‌ها، گرایش به فلسفه مشاهده نمی‌شود که موضع ضد فلسفی نیز کاملاً مشهود است. وی در الفائق فی اصول الدین نقدهای تندی علیه فیلسوفان مطرح کرده است.^۲ وی بر این نقدها بسنده نکرد و اثری مستقل در رد فلسفه به نام تحفة المتکلمان نگاشت و این روند را متکلم معتزلی سده هفتم، تقی الدین نجرانی و ابن ابی الحدید (م. ۶۵۵ق.) ادامه دادند.

ج) متکلمان امامی

رویکرد سلبی به فلسفه در میان امامیه نیز قابل پی‌جویی است؛ هر چند شواهدی از مواجهه

۱. رویکرد متکلمان معتزلی به فلسفه در دوره‌های گوناگون یکسان نبوده است، اما تعامل مثبت شماری از متکلمان نخستین معتزلی با فلسفه در متون متعددی گزارش و بررسی شده است. شهرستانی از اثرپذیری بشر بن معتمر (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۱) و نظام از فلسفه سخن گفته است. (نک: همان، ج ۱: ۵۳ - ۵۴). چنان که مخاطب این شعر معروف ابونواس: «فقل لمن يدعی فی العلم فلسفة» * ذکر ت شینا و غایت عنک أشیاء» نیز نظام بوده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ۲۰۶). ابن ندیم در بیان بهره‌گیری نظام از مایه‌های فلسفی در شعر، تعبیر معنادار «کلام فلسفی» را به کار برده است (همان). این اثرپذیری در سده‌های بعد نیز گزارش شده است. ابن مرتضی درباره متکلم بزرگ معتزلی ابو الحسین بصری صاحب المعتمد فی اصول الفقه و تصفح الأدلة آورده است که بهاشمه به دو دلیل از وی نفرت داشتند. نخست آلوده کردن خود به فلسفه و سخنان اوائل و دوم رد و نقض ادله مشایخ (معتزله) (ابن مرتضی، ۱۴۰۲: ۱۱۸ - ۱۱۹؛ درباره اثرپذیری معتزله از فلسفه نیز نک: تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱؛ فیاض لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۴۹ - ۵۰). در کنار این اثرپذیری‌ها نقدهای متعددی نیز از سوی اعتزلیان بر آموزه‌های فلسفی در متون کلامی ایشان مطرح شده و گاه اثر مستقلی در نقد فلسفه نگاشته شده است.
۲. از جمله با تفکیک فیلسوفان به فیلسوفان منکر اسلام و فیلسوفان قائل به اسلام، درباره گروه دوم می‌گوید: «فاما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملمة الاسلام فانهم یخالفونهم فی حقیقة الاسلام علی الحد الذی یعتقده المسلمون ویوافقونهم فی ذکر اصوله، ثم یخزجونهم علی اصول المتقدمین من الفلاسفة الذین ذکرنا اصنافهم. فهم یخالفون لهم (المسلمین) ایضاً فی أبواب التوحید وغیره من اصول الاسلام و اعلم أن کل هؤلاء الاصناف من الفلاسفة المنکرین لملمة الاسلام والقائلین بها اطبقوا علی اصول خالفوا بها ملمة الاسلام ثم اختلفوا فیما بینهم فی التفریع علی تلک الاصول» (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶: ۹۸ - ۹۹). وی در ادامه گزارشی از آرای فیلسوفان به دست داده است.

مثبت متکلمان امامی با فلسفه در این دوران نیز وجود دارد. از نگاه سلبی و منفی متکلمان امامیه به فلسفه در ادامه سخن خواهیم کرد، ولی مقصود از مواجهه مثبت، رویکردی به فلسفه و آموزه‌های فلسفی است که نه تنها مشتمل بر نقد این حوزه و عالمان آن نیست، بلکه بر بهره‌گیری از آرای فلسفی و اقوال فیلسوفان - البته با پاسداشت مبانی کلامی - مبتنی است و در مواردی حتی با نگاه ستایش‌آمیز به فلسفه است.

گونه‌های مواجهه مثبت با فلسفه در میان عالمان متفاوت بود که هر کدام از درجه اهمیت خاصی برخوردار است. چنین می‌نماید که شماری از آموزه‌های فلسفی به‌ویژه امور عامه از راه معتزله نخستین وارد کلام امامیه شده و در سده‌های پنجم و ششم با ناشناخته‌ماندن خاستگاه نخستین و انتقال از طریق متون کلامی، شناسنامه و صبغه کلامی یافته است. به هر روی، مهم‌ترین گونه‌های مواجهه مثبت متکلمان امامی با فلسفه را می‌توان در به کارگیری مبانی و آموزه‌های فلسفی در اثبات مسائل کلامی و کاربرست مفهوم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی پی‌جویی کرد.

بهره‌گیری از برهان و اجوب و امکان در اثبات خدا بر پایه تقسیم‌بندی موجودات به واجب و ممکن، شاهد خوبی برای نشان‌دادن حضور مبانی فلسفی در آرای کلامی است. پیش از این دوران، متکلمان بر پایه تقسیم موجودات به حادث و قدیم به اثبات صانع دست می‌یازیدند (نک: مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۴ به بعد).

نمود دیگری از این مواجهه مثبت متکلمان با آموزه‌های فلسفی در به کارگیری مفاهیم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی است. شاهد این امر را می‌توان در تبیین مفاهیم حادث و قدیم جست که تا چه اندازه دو مفهوم فلسفی واجب و ممکن در فرایند تبیین‌گری حدوث و قدم نقش ایفا کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۴: ۱۷۲).^۱

عنایت به تعریف فلسفی مفاهیم کلامی (نک: بریدی آبی، ۱۹۷۰: ۲۲)، توجه به آرای فلسفی در مباحث لطیف کلام (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۹، گفتار ۹۵؛ همان: ۱۳۰، ش ۱۴۵؛ همان: ۱۲۹، گفتار ۱۴۳)، نقل آرای فلسفی در تفسیر قرآن (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۴۴۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۲: ۹۶) و ... شواهدی دیگر برای این مدعاست. با این همه، رویکرد عمومی عالمان

۱. همچنین برای تعریف محدث و ممکن نک: سبزواری، ۱۴۱۴: ۱۷۲ و ۱۷۳.





سده ششم، رویکرد سلبی به فلسفه است که در قالب‌هایی همچون ردیه‌نگاری،^۱ نقد عمومی^۲ و نقد آموزه‌های فلسفی و مخالفت با شماری از آرای فلسفی در آموزه‌هایی مانند فعالیت خدا (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵؛ سبزواری، ۱۴۱۴: ۳۴-۱۷۳ و ۱۷۴؛ مقری نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۷)، دیرینگی جهان (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۴۵؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۹۲ و ۹۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۶؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۸۳-۴۸۴)، اثبات هیولی (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۹ و ۶۲؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۲۹-۳۳۴؛ سیدمرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲: ۳۴۴)، نامتناهی بودن حوادث (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۸)، بی‌نیازی از پیامبران (سیدمرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲: ۳۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۱ و ج ۳: ۲۵۴)، معجزه (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۷)، نفس و حقیقت انسان (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۷ و ۸۸ و مقایسه کنید با: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، معاد (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۹۰-۱۹۱ و ج ۱: ۲۳۹) و ... صورت بسته است (نک: خدایاری، ۱۳۹۰، ج ۱).

تعامل کلام و فلسفه گرچه میان معتزله با انزوای آنان به افول رفت و میان اشاعره پس از فخررازی تداوم یافت، ولی میان امامیه سده هفتم شکل دیگری به خود گرفت.

۲. مواجهه متکلمان امامیه در سده هفتم با فلسفه

به هر روی رهیافت انتقادی متکلمان امامیه نسبت به فلسفه در سده هفتم با ظهور نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی دستخوش تحول شد و جریانی در به کارگیری فلسفه در

۱. در عرصه ردیه‌نگاری در این سده، باید از کتاب قطب‌الدین راوندی (۵۷۳) با عنوان تهاافت الفلاسفة یاد کرد که عنوانی معنادار و یادآور کتاب ابوحامد غزالی است (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۶۸، ش ۱۸۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۴، ج ۲ (تذکره المتبحرین): ۱۲۶، ش ۱۳۵۶). دیگر اثر مفقود در همین سده کتاب نقض شبهه الفلاسفة از سید عزالدین حمزه بن علی بن حمزه حلبی مشهور به ابن زهره حلبی (م. ۵۸۵ ق.) مؤلف غنیة النزوع است (حرعاملی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۰۵، ش ۲۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۴: ۱۹۸).

در آثار موجود عالمان امامی سده ششم نیز رویکرد انتقادی به فلسفه و آموزه‌های فلسفی قابل پی‌جویی است. مهم‌ترین نقد قطب‌الدین راوندی بر فیلسوفان اسلامی که شاید تندترین نقد از آثار برجای‌مانده امامیه از سده ششم باشد، نقدی همسان و همگام با ابن ملاحمی است که در آن با صراحت تمام بر تظاهر فیلسوفان به اسلام و تأویل اصول آن بر پایه آموزه‌های فلسفی سخن گفته و تمامی آرای ایشان را ویرانگر اسلام ارزیابی کرده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰۶۱؛ برای نقل آن در منابع متأخر نک: اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۱۷۴).

۲. مقصود از نقد عمومی فیلسوفان، نقدها و خرده‌گیری‌هایی است که ناظر به فیلسوف خاصی نبوده و در یک مسئله خاص کلامی - فلسفی نیست، بلکه رویکرد علمی فیلسوفان و مبانی معرفتی و نتایج حاصل از طرز فکر فلسفی را نشانه رفته است. این گونه نقد به طبع نقدی برون‌گروهی، ساختار شکنانه و برخاسته از مخالفت با اساس دانش فلسفه و گروه فیلسوفان است (برای نمونه‌هایی از این رفتار نک: قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۹۷ و ۲۳).

سازمان‌دهی و تبیین و عرضه آموزه‌های کلامی پا گرفت و بسیاری از حوزه‌ها و محافل امامی سده هفتم و دوره‌های بعد را زیر نفوذ خود قرار داد. اما در کنار این جریان، جریان‌های دیگری نیز در سده هفتم ادامه حیات دادند. در ادامه، مواجهه دو عالم برجسته سده هفتم، یعنی ابن میثم بحرانی و محقق حلّی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی را بررسی می‌کنیم.

یکم: مواجهه ابن میثم بحرانی

مواجهه کمال الدین ابن میثم بحرانی با فلسفه در دو بخش مواجهه مثبت و مواجهه منفی قابل پی‌گیری است:

الف) مواجهه مثبت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد مقصود از مواجهه مثبت با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، هرگونه همراهی و همسویی با مبانی دانش فلسفه و آموزه‌های آن تعریف می‌شود. مواجهه مثبت با فلسفه در رفتار کلامی ابن میثم را در قالب‌های زیر می‌توان یافت:

۱. عرضه تلفیقی آموزه‌های کلامی و فلسفی

یکی از شاخصه‌های فلسفه‌گرایی در رهیافت کلامی، عرضه تلفیقی و مقایسه‌ای آموزه‌ها و آرای فلسفی در کنار آموزه‌ها و آرای کلامی در شماری از مباحث است که خود نشانه همراهی آرام کلام با اندیشه‌های فلسفی است. این مؤلفه در رهیافت کلامی محقق حلّی جایگاهی ندارد، اما معرفت‌شناسی ابن میثم بحرانی آمیزه‌ای از معرفت‌شناسی سنتی متکلمان و معرفت‌شناسی فلسفی است که از این دوره به تدریج وارد کلام امامیه شده است. وی به صورت تلفیقی همگام با فیلسوفان مباحثی همچون تعریف، اقسام تصور و تصدیق، نظر و احکام آن، راه‌های رسیدن به تصور (حد و رسم)، راه‌های رسیدن به تصدیق (خبر، اقسام سه‌گانه حجت شامل قیاس و اشکال آن، استقراء و تمثیل)، مقدمات قیاس و یقین‌بخشی دلیل لفظی را مطرح کرده است (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۲۱-۳۷) و از سوی دیگر، چونان متکلمان پیشین امامیه از ضرورت نظروورزی برای تحصیل معرفت دفاع کرده و آن را تنها راه شناخت خدا دانسته است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۲۸-۲۹).





نمونه دیگر را در بحث معرفت‌شناسی می‌توان جست. ابن میثم در اثر کلامی خویش از گونه‌ها و مراتب عقل سخن نمی‌گوید، ولی در شرح صد کلمه دربارهٔ رابطه عقل نظری و عقل عملی و مراتب عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد بحث کرده و آیه نور را به مراتب عقل نظری تطبیق کرده است (نک: بحرانی، بی‌تا: ۱۶-۱۴). این نمونه‌ها افزون بر پذیرش معرفت‌شناسی فلسفی توسط بحرانی، بر کوشش وی در تطبیق متون دینی با آموزه‌های فلسفی نیز دلالت دارد.^۱

کاربست هر دو برهان «امکان» و «حدوث» برای اثبات صانع، نمونه دیگری است که نشان می‌دهد بحرانی آموزه‌های فلسفی و کلامی را در کنار یکدیگر به کار می‌گیرد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۶۳) و حتی پژوهش‌های تازه‌ای را گرداگرد برهان معروف فلسفی امکان نیز سامان می‌دهد (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۶۷-۶۵). این داد و ستد علمی تا بدان‌جا پیش می‌رود که وی در تقریر برهان حدوث متکلمان، از مفهوم امکان فلسفی بهره گرفته (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۷-۴۸ و ۶۸، بحث خواص ممکن لذاته) و حتی برهان لم فلسفی را برتر از برهان ان کلامی شمرده است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۲۸). این در حالی است که محقق حلی تنها برهان حدوث را در بحث اثبات صانع مطرح کرده است (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۳۹).^۲ با این همه، هنوز کارکرد برهان‌های کلامی در معرفت‌پروردگار به قوت خود باقی است (نک: بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۳۰۱ و ج ۲: ۱۵۰ و ۹۹). عرضهٔ تلفیقی و مقایسه‌ای آرای متکلمان و حکیمان را در مباحث جهان‌شناسی نیز می‌توان یافت. تقسیم‌بندی موجودات در دو بحث مستقل از دیدگاه متکلمان و فیلسوفان خود بیانگر آن است که هر دو رویکرد مورد توجه است (برای نمونه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۴، بحث پنجم و ششم). ارائه مباحثی فلسفی همچون خواص واجب بالذات (بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۵، بحث هشتم) و خواص ممکن بالذات (بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۷، بحث نهم) و پذیرش شماری از آموزه‌های فلسفی در این حوزه (نک: بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۱، ۱۵۶ و ۱۶۳-۱۶۵)، در کنار پذیرش برخی مباحث اساسی معرفت‌شناسی نشان آن است که مباحث «لطیف کلام» در این دوران در حال گذار به امور عامه و جهان‌شناسی فلسفی است. هر چند این پدیده نزد امثال ابن میثم در

۱. گفتنی است در شرح نهج البلاغه نیز معرفت‌شناسی عرفانی بسیار پررنگ‌تر مشهود است که بررسی آن نیازمند نوشتاری مستقل است.

۲. «المطلب الأول فی اثبات العلم بالصانع، والدلیل علی ذلك أنّ الاجسام محدثة وکل محدث فله محدث» (نیز نک: حلی، ۱۴۲۱: ۲۹۴-۲۹۵).

گام‌های نخستین است و در امتداد جریان کلامی کامل می‌گردد، اما نزد پیشینیان ابن میثم همچون محقق حلّی اهمیتی ندارد. برای نمونه، نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد مباحث زیادی را به امور عامه و طبیعیات اختصاص می‌دهد و ابن میثم همین مباحث را به اختصار و البته به صورت مقایسه‌ای میان آرای متکلمان و فیلسوفان مطرح می‌کند، ولی محقق حلّی تقریباً هیچ‌گونه بحثی در امور عامه و جهان‌شناسی مطرح نکرده است.

۲. تبیین فلسفی مفاهیم کلامی

یکی از پدیده‌های جالب در رهیافت محقق بحرانی، تبیین فلسفی شماری از مفاهیم و آموزه‌های کلامی است. در حقیقت ابن میثم با جایگزین کردن تبیین فلسفی بر تبیین کلامی، از سویی دانش فلسفی و از سوی دیگر، گرایش خود به مبانی فلسفی و مددگرفتن از آنها در تحلیل آموزه‌های دینی و کلامی را نشان داده است. برای نمونه، در بحث افعال الهی اگرچه تفسیر کلامی مشهور متکلمان امامیه از عدل خدا (نک: شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۹۷، سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۷، حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج: ۱؛ ۱۵۰؛ حلّی، ۱۴۲۱: ۹۰) را ذیل عنوان «حق تعالی قبیح انجام نمی‌دهد و اخلاق در واجب نمی‌کند» مطرح کرده و بر آن استدلال می‌کند (برای نمونه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۱۱ و ۱۱۲)، ولی همزمان از تفسیر فلسفی عدل سخن گفته و بر آن مبنا استدلال کرده است.^۱

نمونه دیگری برای این ادعا بحث عصمت است که بحرانی آن را صفتی برای انسان می‌داند که به سبب آن از انجام دادن گناهان خودداری می‌کند و بدون آن خودداری نمی‌کند (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۲۵).^۲ این تلقی و خوانش فلسفی از عصمت در حالی ارائه می‌شود که مبنای سنتی عصمت در کلام امامیه، بر پایه لطف الهی - نه ملکه برآمده از تربیت و ریاضت - نهاده می‌شد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۲: ۲۷۷، مقرئ نیشابوری، ۱۴۱۴: ۱۰۲؛ بریدی آبی، ۱۹۷۰: ۲۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۳۰۶).

۱. در تبیین فلسفی، عدل عبارت از حد وسط در افعال و اقوال میان دو طرف افراط و تفریط است و هر آنچه خدای متعال قضا کرده و بر وقوع یا عدم وقوع آن حکم کرده، بر وفق حکمت و نظام اکمل جاری می‌گردد - که در مظان در علم الهی (حکمت) تبیین گشته است - لاجرم چیزی از افعال یا اقوال خدا در وجود واقع نمی‌شود که به یکی از دو طرف افراط منسوب باشد، بلکه بر حاقّ وسط آن دو قرار دارد که همان عدل است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج: ۴: ۲۱۶).

۲. برای بررسی بیشتر این تعریف نک: طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹.



نیم‌نگاهی به تبیین فیلسوفان از چگونگی صدور معجزات و کرامت‌ها نیز به‌خوبی نشان می‌دهد که ابن میثم بحرانی چگونه و تا چه اندازه با فیلسوفان در این تبیین‌گری هم‌نوایی می‌کند و از تبیین ایشان بهره می‌جوید (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۷، ج ۴: ۳۱۸).

۳. پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی

یکی دیگر از نمودهای فلسفه‌گرایی محقق بحرانی، پذیرش شماری از آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی است؛ بدین معنا که در شماری از مسائل که به‌طور سنتی متکلمان با فیلسوفان اختلاف‌نظر دارند، وی به سمت آموزه‌های فلسفی گراییده است. قدرت و فاعلیت خدا از این دست مباحث است.

یکی از مباحث اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان، چگونگی تبیین قدرت و فاعلیت خداست که در قواعد المرام نیز بازتاب یافته است. ابن میثم بحرانی در نخستین بحث درباره صفات ثبوتی خدا، به بحث قدرت خدا پرداخته و در آغاز چند تعریف از قادر به دست داده است. از نظر وی، درست‌ترین معنای قادر آن است که خدا چنان است که اگر بخواهد فعل انجام می‌دهد و اگر بخواهد انجام نمی‌دهد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۳). این معنا از قادر مختار با فاعل موجب دو تمایز دارد: نخست در علم قادر مختار به اثر خود؛ دوم صحت عدم فعل بر قادر مختار بر حسب مشیت، بر خلاف فاعل موجب که عدم فعل از او ممتنع است (همان). وی در ادامه ضمن بیان دلایل قادر مختار بودن حق تعالی، به نقد ادله فاعل موجب بودن خدا پرداخته است. با توجه به سخنان پایانی بحرانی در این بحث، روشن می‌شود که مقصود وی از نظریه فاعل موجب دیدگاه فلسفی است. وی پس از نقد دلایل ایجابی بودن فاعلیت حق تعالی ذیل عنوان «تنبیه» می‌گوید:

بدان که فیلسوفان بسا با ما موافق باشند که دو قضیه شرطی یادشده در تعریف بر خدای متعال صادق است، اما ایشان می‌گویند از صدق قضیه شرطیه صدق هر دو جزء آن لازم نمی‌آید. بنابراین، از صدق این گفتار ما که «اگر نخواهد، جایز است که انجام ندهد»، صدق اینکه نخواهد، لازم نمی‌آید تا صحت «ان لا یفعل» لازم آید و در این صورت، اثبات امکان از دو طرف ممکن نیست (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۸۴ و ۸۵).

وی سپس در نقد استدلال فوق می‌گوید ما از آنجا که حدوث عالم را تبیین کردیم، وقوع «ان لا یفعل» به دلیل عدم داعی ثابت است. پس، درستی «ان لا یفعل» لازم می‌آید و



نظر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

در این صورت، دو قضیه شرطیه با تمام اجزا بر خدای سبحان صادق است و خلاف با فیلسوفان محقق است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۸۵).

البته ابن میثم در شرح نهج البلاغه به ظاهر مسیر دیگری را پیموده است. وی بر آن است که فعل درباره خدا تنها از راه ابداع و محض اختراع صدق می‌یابد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۶۸). او در توضیح مطلب می‌گوید چند گونه فعل داریم: اول فعلی که از روی قصد و اختیار است؛ دوم فعلی که برآمده از قصد و اختیار نیست، بلکه از ذات فاعل فیضان می‌کند. اگر فاعل این فعل به فیضان شیء از خود آگاه باشد، آن را «جود» نامند؛ مانند فیضان نور از خورشید. بر این پایه، فاعل یا با قصد و غرض فعل انجام می‌دهد یا با جود محض یا با طبع محض و جایز (ممکن) نیست که حق تعالی برای غرض فعل انجام دهد (همان). وی در ادامه تأکید می‌کند فعل تنها بر وجه ابداع با جود محض از خدای سبحان صادر می‌گردد (همان).

پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی را در مسئله نفس و حقیقت انسان نیز می‌توان جست. این مسئله از مسائل اختلافی فلسفه و کلام در سده‌های میانی است که برخی متکلمان امامیه را به تفسیرهای متفاوت فلسفی کشانده و دیگرانی را در اردوگاه کلام جای داده است. بحرانی در قواعد المرام همسو با متکلمان محقق، حقیقت انسان را اجزایی اصلی در بدن شمرده که از آغاز تا پایان عمر پایا و دگرگونی‌ناپذیر است (بحرانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۳۹).^۱ این تلقی متکلمان از حقیقت انسان در حالی است که همو در دیگر اثر خود، یعنی شرح مائة کلمه درباره چیستی و برهان‌های وجود نفس انسانی، نفس فلکی، قوای نفس و کمالات عقلی انسان از مبانی فلسفی سخن گفته است. در این تعریف، نفس جوهر غیر مادی و غیر موجود در ماده است که شأن بالقوه آن به حرکت در آوردن اجسام و ادراک اشیاست (بحرانی، بی‌تا: ۱۲). بحرانی برهان‌های متعددی از استدلال‌های عقلی و نقلی بر تجرد نفس اقامه کرده است (همان: ۱۲-۱۳). طبیعی است با پذیرش ایده نفس مجرد فلسفی، مسائل دیگر متعلق به آن همانند قوای نظری و عملی نفس و کمالات آن دو (نک: همان: ۱۴ و ۱۷)، فضائل نفسانی (نک: همان: ۱۸)، سعادت و شقاوت نفوس (نک: همان: ۲۶)، اتحاد نوعی و حدوث نفوس (همان) نیز پذیرفتنی خواهد شد.

چنان که ملاحظه شد در مسائلی همچون فاعلیت خدا و حقیقت انسان، دیدگاه بحرانی

۱. همچنین برای دیدن نقدهایی بر تلقی فلسفی، نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۰-۱۵۴.





در قواعد المرام با دیدگاه مطرح در شرح نهج البلاغه یا شرح صد کلمه ناهمگون بوده و تشخیص رأی نهایی وی دشوار است. او در قواعد المرام از موضع کلامی دفاع می‌کند، ولی در شرح‌ها دیدگاه فلسفی را پذیرفته است. بدین سان ابن میثم در شرح نهج البلاغه با گرایش فلسفی بیشتری پدیدار شده است.

ب) مواجهه منفی

مقصود از مواجهه منفی، هرگونه تعامل سلبی و انتقادی و موضع‌گیری مخالف‌آمیز در برابر فلسفه و آموزه‌های فلسفی است. مواجهه منفی محقق بحرانی در قالب مخالفت با چند آموزه فلسفی و دفاع از آموزه‌های کلامی رقیب صورت بسته است. این آموزه‌ها عبارتند از:

۱. حدوث عالم

از مسائل کهن و بسیار مهم مورد اختلاف متکلمان فرقه‌های اسلامی با فیلسوفان مسلمان، مسئله حدوث عالم است؛ از منظر متکلمان، تبیین فلسفی نسبت خدا و ماسوی و چگونگی پیدایش موجودات،^۱ مستلزم قول به قدم عالم است؛ دیدگاهی که به دلیل ناسازگاری با آموزه اعتقادی نوپدید بودن و سرآغاز داشتن جهان و یگانگی خدا در دیرینگی، سخت مورد انکار متکلمان قرار گرفته است.^۲

ابن میثم بحرانی قاعده سوم از کتاب قواعد المرام را به بحث حدوث عالم اختصاص داده که مقدمه‌ای برای اثبات صانع در قاعده چهارم است. از نظر وی، اثبات حدوث جهان به دو اصل مبتنی است. اصل نخست اثبات جوهر فرد است. در این موضوع، پس از بیان اهمیت آن در ابطال مذهب خصم (قدم عالم)، دو بحث را مطرح کرده که در هر دو دیدگاه متکلمان مخالف دیدگاه فیلسوفان است. بحث اول، قلمرو قسمت‌پذیری جسم است. از نظر جمهور متکلمان انقسام‌های جسم بالفعل و متناهی به اجزاء قسمت‌ناپذیر است. از نظر جمهور فیلسوفان، انقسام‌های جسم بالقوه و غیر متناهی است؛ یعنی در انقسام خود به

۱. برای دیدن دیدگاه فلسفی در این باره نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۵۳؛ ابن رشد، ۲۰۰۳: ۱۶۲؛ ابوالبرکات،

۱۳۷۳، ج ۳: ۴۱ و ۲۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۷-۹۸ و ۱۴۲-۱۴۳؛ همان، ج ۲: ۲۶۵-۲۶۶.

۲. درباره حدوث جهان و نقد دیدگاه فلسفی در متون کلامی متقدم امامیه نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶ و ۲۷؛ کراچکی،

۱۴۰۱: ۲-۶ و ۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۴۵؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۹۲-۹۳؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۸۳-۴۸۴؛ حمصی

رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۶.

جزء لایتجزی نمی‌رسد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۵۲). بحث دوم وی آن است که بر خلاف نظر فیلسوفان «جسم از اجزای بالفعل لایتجزی [جوهر فرد] مرکب است».^۱ اصل دوم در اثبات حدوث عالم آن است که بر خلاف رأی فیلسوفان، امور حادث متناهی بوده و آغازی دارند (همان: ۵۶). محقق بحرانی پس از آوردن سه دلیل بر این مطلب، می‌گوید مخالفان (فیلسوفان) گاه «مالا اول له من الحوادث» را مجموع حوادث یا نوع آنها می‌دانند، در حالی که از نظر وی هر دو یعنی مجموع و نوع حادثات، حادث هستند.

بحرانی پس از بیان دو اصل یاد شده، سه برهان بر حدوث عالم اقامه می‌کند (نک: همان: ۵۷-۵۹). و در ادامه ذیل بحث دوم به شبهات مخالفان حدوث عالم (فیلسوفان) پاسخ می‌دهد (نک: همان: ۵۹-۶۲). در پاسخ به شبهه چهارم درباره عدم جواز ترک احسان از سوی حق تعالی بر آن است که ترک احسان در صورتی امکان‌ناپذیر است که شرایط وجود آن تمام باشد و شاید شرطی از شرایط آن در ازل مفقود بوده است و به همین دلیل، در وقوع احسان تخلف پدید آمده است (همان: ۶۲). وی در پاسخ به آخرین شبهه فلسفی یادآور شده است که امکان، صفت وجودی نیست که در این صورت مستلزم وجود هیولی است که خود مستلزم نفی جوهر فرد است، ولی جوهر فرد آن گونه که تبیین کردیم، ثابت است و قول به هیولی و در نتیجه قول به وجودی بودن امکان باطل است (همان).

ابن میثم بحرانی در موارد متعددی از شرح نهج البلاغه نیز به بحث حدوث جهان پرداخته است. ذیل «عالم اذ لا معلوم وربّ اذ لا مربوب و قادر اذ لا مقدر» (سید رضی، ۱۴۱۲، خ ۱۵۲) می‌گوید «اذ» به اعتبار تقدم ذات خدا بر معلومات و معلولاتش اشاره دارد و با این اعتبار، روشن است که هیچ معلومی در وجود نیست، مگر ذات برای ذات (معلومات ذات برای ذات) و هیچ مربوبی و مقدوری نیست، بلکه این امور از آن اعتبار واجب التأخر هستند؛ چه همه آنها حادث باشند، آن گونه که متکلمان معتقدند یا برخی از آنها حادث باشند، آن گونه که اوائل بدان اعتقاد دارند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۳۴).

۲. علم خدا

یکی از مسائل اختلافی متکلمان امامیه و فیلسوفان مسلمان بر طبق گزارش محقق بحرانی

۱. برای بررسی ادله دیدگاه کلامی و نقد دلایل فیلسوفان نک: همان: ۵۵، ۵۲. درباره نفی جوهر فرد در متون فلسفی نک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴، «الفصل السابع: فی نفی الجوهر الفرد».





مسئله علم خداست. بحرانی در قواعد المرام بحث علم حق تعالی را در بحث دوم و نهم مبحث صفات ثبوتی مطرح کرده است. از نظر وی، خدای متعال به تمامی معلومات اعم از جزئی و کلی و موجود و معدوم علم دارد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۹۸ و ۹۹). وی به آرای گوناگون فیلسوفان درباره علم خدا پرداخته است.^۱ بنابه گزارش ابن میثم فیلسوفان سه دیدگاه درباره علم خدا مطرح کرده‌اند: برخی علم خدا به ذات خود را منکرند؛ برخی دیگر منکر علم خدا به غیر خود هستند.^۲

در بحث نهم، یعنی علم خدا به تمامی معلومات دیدگاه سوم فیلسوفان مطرح شده است. وی نخست به اصل اختلاف تصریح می‌کند: «البحث التاسع فی کونه تعالی عالمًا بکل معلوم خلافًا للفلسفة و بعض المتکلمان» (همان: ۹۸). و سپس پس از اشاره به دو دیدگاه یادشده در ایضاح این اختلاف، دیدگاه فلسفی را این‌گونه گزارش می‌کند که برخی از فیلسوفان علم خدا به جزئیات بر وجه جزئی متغیر را منکرند و معتقدند خدای سبحان به جزئیات از این حیث که ماهیت‌های معقول هستند علم دارد. دو پرهان فیلسوفان بر این مسئله بدین گونه تقریر می‌شود که هرگاه خدای سبحان به حضور زید در این خانه عالم باشد، پس از خروج او از آنجا اگر علم نخست خدا باقی باشد، جهل است و اگر آن علم زائل شود، تغییر لازم می‌آید؛ دوم آنکه واجب الوجود زمانی و مکانی نیست و با ابزار ادراک نمی‌کند و هر مدرک جزئی زمانی از حیث متغیر بودن مدرک باید که متغیر باشد. بنابراین، واجب الوجود امر جزئی را از آن حیث که متغیر است، ادراک نمی‌کند (همان).

پاسخ بحرانی بر اشکال نخست آن است که علم خداوند عین ذات خداست و دگرگونی تنها در افزوده‌ها و اعتبارهایی واقع می‌شود که عقل ما بر حسب هر معلوم متغیری پدید می‌آورد، پس نمی‌توان گفت که موجب تغییر در ذات می‌گردد. پاسخ اشکال دوم، منع کبری است؛ یعنی نادرستی این کلی که «هر مدرک جزئی زمانی از آن حیث که مدرک متغیر است، واجب است که متغیر باشد» (همان: ۹۸).

۳. معاد

یکی از اختلاف‌نظرهای جدی میان متکلمان و حکیمان مسلمان درباره آموزه‌ی معاد است.

۱. درباره آرای فیلسوفان درباره علم خدا نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۳-۶۰۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۵۵-۳۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹؛ طوسی،

۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۰ (فصل فی تفصیل مذاهب الناس فی علمه تعالی بالاشیاء).

۲. برای نقد این دو دیدگاه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۸۵-۸۷.

ابن میثم بحرانی در قواعد المرام مباحث متعددی را درباره جنبه‌های مختلف مسئله معاد مطرح کرده است. نخستین پدیده قابل توجه در رویکرد وی در مقایسه با محقق حلی آن است که وی همانند تجرید الاعتقاد مباحث معاد را در عنوان مستقلی با همین نام مطرح کرده است، نه در ذیل وعد و وعید. بحرانی در مقدمه بحث معاد، پس از آوردن آرای مختلف درباره حقیقت انسان سه دیدگاه درباره حقیقت معاد در میان باورمندان به آن نقل کرده است: الف) جسمانی: دیدگاه بیشتر متکلمان اسلامی؛ ب) روحانی: دیدگاه بسیاری از فیلسوفان الهی؛ ج: جسمانی و روحانی: دیدگاه بسیاری از محققان (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۰).^۱ بنابه گزارش وی طبیعی دانان از میان فیلسوفان قدیم منکر معاد بوده‌اند (همان). همچنین قائلان به اینکه نفس مزاج است و انسان با مرگ معدوم می‌گردد نیز با اعتقاد به استحاله اعاده معدوم، به انکار معاد پرداخته‌اند (همان: ۱۵۷).

وی در بحث معاد جسمانی به اثبات امکان عقلی معاد جسمانی از نظر فعل، قدرت و علم حق تعالی پرداخته است؛ بدین بیان که گردآوری اجزای پراکنده انسان به همان گونه که بوده، امکان‌پذیر است و مقصود از معاد جسمانی همین است. چنان که قرآن کریم در آیه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷) بدان اشاره کرده است (همان: ۱۴۳). او پیرو این بحث، ادله فیلسوفان منکر نقد و بررسی شده است. ادله و شبهه‌های منکران معاد جسمانی عبارت‌اند از:

۱. امتناع اعاده معدوم؛ ۲. شبهه آکل و مأكول؛ ۳. شبهه غث و سمین (لاغر و چاق). وی بر پایه دیدگاه خود در تعریف حقیقت انسان، یعنی اجزای اصلی پایا و دگرگونی‌ناپذیر به شبهات فوق پاسخ داده است (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

از نظر بحرانی درباره قطع به وقوع معاد جسمانی دلیل نقلی و عقلی وجود دارد. دلیل نقلی نقل متواتر از پیامبران است. بنابراین، باید بدان یقین کرد، زیرا هرگاه صادق (معصوم) و از وقوع امر ممکن الوقوعی گزارش دهد، قطع و یقین بدان واجب است (همان: ۱۴۵).

ادله نقلی معاد جسمانی از نظر ابن میثم تأویل‌ناپذیر است، زیرا تأویل آن‌گاه صورت می‌گیرد که حمل متون دینی - همانند ظواهر اشاره‌کننده به جسمانی بودن صانع متعال - بر ظاهر جایز نباشد؛ بر خلاف متون ناظر به معاد که حمل آنها بر ظاهر امکان‌پذیر است. از

۱. فاضل مقداد نیز باورمندان به معاد را همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۴۰۷-۴۰۸).





سوی دیگر، تأویل در صورت وجود احتمال انجام می‌پذیرد و آن‌گاه که با نقل متواتر از دین حضرت رسول ۹ دانستیم که آن حضرت مثبت معاد جسمانی بود و منکر آن را تکفیر می‌کرد، دیگر مجالی برای تأویل باقی نمی‌ماند (همان: ۱۴۵).^۱

ابن میثم بحرانی در بحث هفتم و هشتم رکن معاد روحانی، پس از بیان معنای سعادت و شقاوت از دیدگاه فلسفی به تعریف معاد روحانی از نگاه منکران معاد جسمانی پرداخته است: «بدان که حاصل معاد روحانی از دیدگاه منکران معاد جسمانی عبارت است از برگشت نفوس به مبادی خود پس از مفارقت از ابدان و دستیابی به سعادت یا شقاوتی که (در دنیا) تحصیل کرده‌اند و تقریر این مباحث در کتاب‌های ایشان (فیلسوفان) به تفصیل آمده است» (همان).^۲

بحرانی سرانجام در بحث نهم - آخرین بحث رکن معاد روحانی - از معاد جسمانی و روحانی سخن به میان آورده و می‌گوید گروهی از محققان از باب جمع میان حکمت و شریعت (فلسفه و دین)، هر دو معاد روحانی و جسمانی را واجب شمرده‌اند (نک: همان: ۱۵۶ - ۱۵۷). وی در مواردی از شرح خود بر نهج البلاغه، مسائلی از بحث معاد را طرح می‌کند و در موارد بسیار، آرای حکیمان را در کنار عقاید ملیین و آرای متکلمان گزارش می‌کند، ولی مهم‌ترین بحث وی که به اثبات معاد جسمانی تصریح دارد، در شرح این فصل از خطبه نهج البلاغه است: «حتی إذا تصرّمت الأمور وتقصّت الدهور وازف النشور أخرجهم من ضرائح القبور و اوکار الطيور وأوجرة السباع...» (سید رضی، ۱۴۱۲: خ ۸۳).

وی در تفسیر این فقره می‌گوید: «زبان پیامبران و رسولان : اتفاق دارد بر قول به معاد جسمانی و قرآن عزیز بدان ناطق است؛ مانند آیه «يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِصُونَ» (معارج: ۴۳) و مسلمانان بر این باور هم نظرند، اما مشهور از مذهب حکما،

۱. برای دیدن دلایل عقلی معاد جسمانی نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۶.

۲. درباره دیدگاه فلسفی درباره معاد نک: فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابن رشد، ۱۹۹۸: ۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۷۰؛ ابن سینا، ۱۹۸۷: ۳۱۶، «مبحث الی این تصویر النفس» و مباحث بعد به‌ویژه ۳۲۶، «مبحث کیف تسعد النفس». گویا ابن سینا در الهیات شفا (ص ۴۲۳) و النجاة (ص ۶۸۲) راه اثبات معاد جسمانی را شریعت و تصدیق خبر نبوت شمرده، اما در رساله اختصاصی خود در باب معاد با تمثیلی شمردن زبان متون دینی در حوزه‌هایی مانند معاد (ابن سینا، بی‌تا: ۱۰۳)، وجود نفس در بدن را مانع رسیدن انسان به سعادت حقیقی دانسته (همان: ۱۰۵) و دیدگاه خود را درباره معاد این‌گونه بیان کرده است: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون [للبدن والنفس] جميعا، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر بعد أن كان المعاد موجودا، وذلك مما سنبينه» (همان: ۱۲۶). برای بررسی معاد روحانی در دیگر آثار ابن سینا نک: ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ۳۰۳؛ همو، ۱۴۰۰: ج ۱۳۰ و ۱۳۱.

منع معاد جسمانی است. بنابر آنکه معدوم بعینه به دلیل امتناع بازگشت اسباب آن اعم از زمان، دور فلکی معین و... اعاده نمی‌گردد. برخی از حکمای اسلام به جواز برگشت مثل (بدن) قائل‌اند و برخی دیگر از ایشان در امر معاد جسمانی و اثبات سعادت و شقاوت جسمانی همراه با روحانی از ظاهر شریعت تقلید می‌کنند» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۳۹؛ نک: همو، ۱۳۶۶: ۱۹۲-۱۹۳). وی پس از گزارش کلام ابن سینا در الشفاء درباره اثبات معاد جسمانی از راه شرع (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲)، دلالت صریح کلام امیر مؤمنان ۷ بر معاد جسمانی را این‌گونه یادآور می‌شود: «واعلم انّ الذی ذکره ۷ هنا صریح فی اثبات المعاد الجسمانی ولو احقه» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۴۰؛ نک: همو، ۱۳۶۶: ۱۹۳).

بحرانی سپس تأویل‌های یکی از فاضلان درباره سخنان حضرت را در جهت هماهنگی با معاد روحانی گزارش می‌کند و نادرستی این‌گونه تأویل‌ها را بیان می‌کند:

بدان که عدول از حقیقت الفاظ به مجاز و استعاره و از ظواهر به تأویل، به‌ویژه در سخن خدا و رسول او و اولیای او تنها زمانی رواست که دلیلی عقلی که مانع اجرای (حمل) کلام بر ظاهر آن است، آن را تأیید کند و چون این گروه (فیلسوفان) به تقلید شریعت بر جواز معاد جسمانی اعتراف می‌کنند و دلیل عقلی بر منع آن اقامه نشده است، در این صورت جزم بر درستی این تأویل‌ها و امثال آنها برای ما امکان‌پذیر نیست و توفیق و عصمت از خداست (همان: ۲۴۳).

۴. فنای عالم

آموزه فنا و خراب‌شدن عالم در آستانه رستاخیز یکی از آموزه‌های دینی در موضوع معاد است که به دلایل دینی فراوانی مستند است. ابن میثم بحث پنجم از مباحث معاد در قواعد المرام را به این موضوع اختصاص داده و در توضیح آن می‌نویسد: راه حکم به (وقوع) این مسئله سمعی است،^۱ زیرا عقل تنها به جواز (امکان) آن حکم می‌کند. آن‌گاه می‌گوید کسانی که به وقوع آن قطع دارند، به آیاتی استدلال کرده‌اند. نخست آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) است که دلالت دارد تمام ماسوی الله هالک است. حمل هلاک بر فنای محض امکان‌پذیر نیست، زیرا وجوب حشر و نشر و امتناع اعاده معدوم بعینه ثابت

۱. برای دیدن شماری از دلایل سمعی در این زمینه نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۳۱۶، باب ۲: «نسخ الصور وفناء الدنيا وأن کل نفس تذوق الموت».





است. بنابراین، باید هلاک را پراکنده شدن اجزا و خروج امر مرکب از حد انتفاع دانست و صدق هلاک بر این معنا ظاهر است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۹).^۱ وی پس از بیان آیاتی دیگر می‌گوید آیات دلالت‌کننده بر این مطلوب فراوان است (همان: ۱۵۰).

ابن میثم بحرانی در شرح بندهایی از خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه که به آموزه فنا تصریح دارند، دیدگاه خود را بیشتر توضیح داده است. در شرح بند «هوا المفنئی لها بعد وجودها حتی یصیر موجودها کمفقودها» می‌گوید که این فقره معرّف ذات خداست، به اعتبار اینکه معدوم‌کننده اشیا پس از وجود آنهاست و در قرآن کریم اشارهایی بر آن وارد است؛ آیاتی مانند «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِكُتُبٍ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴). پس معلوم است که اعاده پس از عدم تحقق می‌یابد و آیات «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (۱) وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انشَـرَّتْ» (انفطار: ۱ و ۲) و... پیامبران بر آن اجماع دارند و به صراحت از دین حضرت رسول ۹ معلوم است که این امر واقع خواهد شد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۷۶ - ۱۷۷). وی آن‌گاه به اختلاف نظر متکلمان و فیلسوفان در این باب می‌پردازد و می‌گوید:

این مطلبی است که جمهور متکلمان بر آن‌اند و خلاف در باب جواز خراب عالم با حکماست،^۲ زیرا ایشان اتفاق دارند که اجرام علوی، عقول، نفوس ملکی و همین‌گونه هیولای عالم عنصری (هیولی العالم العنصری) و اجرام عناصر (که معدوم نمی‌شوند) و آنچه قدم آن ثابت گشته باشد، عدم آن ممتنع است، نه ذاتاً، بلکه به دلیل دوام علّت وجود آن.

۱. علامه حلّی فنا به معنای معدوم شدن جهان را به جمهور متکلمان نسبت داده و پراکنده شدن اجزای عالم (و خروج از وجه انتفاع) را دیدگاه ابوالحسین بصری و گروهی دیگر (معتزله متأخر و جز ایشان همانند حمصی رازی ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۵ و ۱۸۷) شمرده است (علامه حلّی، ۱۳۸۶: ۵۶۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۱۳). افزون بر این میثم برخی دیگر از متکلمان متأخر امامیه نیز فنا را به معنای پراکندگی اجزا گرفته‌اند (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۲، حلّی، ۱۴۲۱: ۱۳۲). گفتنی است نصرالدین طوسی فنا را درباره انسان و جهان به دو معنا می‌گیرد. درباره جهان به معنای وقوع عدم (فنا در معنای حقیقی) و درباره انسان به معنای تفرق اجزا (فنا در معنای مجازی): «والسمع دل علیه (وقوع العدم) ویتأول فی المکلف بالتفریق کما فی قصة ابراهیم 7» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۹ - ۳۰۰؛ برای دیدن شرح آن نک: علامه حلّی، ۱۳۸۲: ۲۴۹ - ۲۵۰). فاضل مقداد نیز با محقق طوسی هم‌رأی است (سیوری حلّی، ۱۴۲۲: ۴۱۵ - ۴۱۶).

۲. گزارش دیگر متکلمان امامیه نیز درباره اختلاف متکلمان و فیلسوفان مطابق گزارش ابن میثم بحرانی است. علامه حلّی دیدگاه‌های موجود درباره فنا را این‌گونه گزارش کرده است: «أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أنّ العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العالم ممكن لذاته واجب لغيره وإنّ ذلك الغير يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير. وأما المسلمون وأرباب الملل فذهبوا إلى أنّ العالم يمكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير» (علامه حلّی، ۱۳۸۶: ۵۶۲ و نک: همو، ۱۴۲۶: ۲۱۲) و گزارش فاضل مقداد: «هذا العالم يجوز عدمه؛ لأنّه ممكن فيجوز عدمه... ومنعه الحكماء استسلافاً» (سیوری حلّی، ۱۴۲۲: ۴۱۵).

غیر اینها حادث است (و معدوم می‌گردد) و به اتفاق تمام آنها اعاده نمی‌گردد (یعنی همه امور حادث معدوم شده از جمله بدن‌ها نیز بر نمی‌گردند)، بلکه اختلاف در معاد انسانی جسمانی است که برخی از حکیمان آن را انکار کرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۷۷).

۴. جواز خرق و التیام افلاک

ابن میثم بحرانی همسو با متکلمان دیگر به امکان خرق و التیام در افلاک قائل است. وی یکی از مباحث معاد را به این موضوع اختصاص داده و به خلاف فیلسوفان در این زمینه تصریح کرده است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۸).^۱

گفتنی است این مسئله نه تنها یکی از مقدمات آموزه معاد جسمانی است که در مسئله معراج پیامبر اکرم^۹ نیز به عنوان پیش شرط وقوع معراج جسمانی مطرح است.^۲

۵. مراتب آفرینش

یکی از موضوعی که محقق بحرانی دیدگاه متکلمان را ناهمسان با دیدگاه فیلسوفان ارزیابی کرده، بحث تبیین مراتب آفرینش است. توضیح اینکه امیرمؤمنان ۷ در خطبه نخست نهج البلاغه مراتب آفرینش را بیان می‌کند که بر پایه آن حق تعالی نخست آسمان‌ها را - با کیفیتی خاص - از آب پدید آورد و سپس فرشتگان را آفرید. مطابق بیان آن حضرت آب ماده پیدایش آسمان‌ها و زمین است. از سوی دیگر، آفرینش فرشتگان متأخر از خلقت آسمان‌ها و زمین است (سید رضی، ۱۴۱۲: خ ۱). ابن میثم بحرانی پس از شرح و بیان عبارت‌های دشوار حضرت و استناد به آیات و روایت‌ها در این زمینه، به تفاوت تبیین کلامی از مراتب آفرینش با تبیین فلسفی پرداخته است. وی درباره تبیین کلامی این بحث تصریح می‌کند: متکلمان گفته‌اند که این ظواهر از قرآن و کلام علی ۷ بر مدلول خود، یعنی اینکه آب اصل (ماده) آفرینش آسمان‌ها و زمین است و... دلالت دارد و ثابت گشته است که ترتیب

۱. درباره امتناع خرق و التیام بر افلاک نک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۱ شیخ اشراق دیدگاه حکیمان را این گونه گزارش کرده است: «کیف یتصور أن الروح الالهی - وهو النفس الناطقة - یخرق السماوات ویصعد الی فوق؛ فان خرق الافلاک غیر متصور، لأن الافلاک ابداء فی الدوران، ولا یتصور علیه الحركة المستقیمة؛ فان الحركة المستقیمة لا تكون مقتضی طبعه، فان کان یلتأم بعد الخرق، فلیزم أن یتحرك مستقیماً» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۶۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۲۲۵-۲۲۷). علامه حلی جواز خرق افلاک را مورد اتفاق ملیین و مورد انکار بیشتر فیلسوفان شمرده است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۳۵؛ برای دیدن دلایل متکلمان و نقل و نقد ادله فیلسوفان در این باره نک: همان).

۲. درباره محال بودن معراج با جسم نک: ابن سینا، ۱۳۵۲: ۱۸ - ۱۹.





یاد شده در آفریدگان فی نفسه امری ممکن است و از سوی دیگر، ثابت است که حق تعالی فاعل مختار و قادر بر هر امر ممکن است و نزد ما دلیلی عقلی بر منع اجرای این ظواهر بر مدلول ظاهری آنها وجود ندارد. بنابراین، قول به مقتضای آن ظواهر بر ما واجب است و نیازی به تأویل نداریم (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۴۲).

وی پس از بیان دیدگاه متکلمان که پذیرش ترتیب یاد شده در ظواهر متون دینی است، از تأویل گرایی برخی فیلسوفان در مواجهه با این متن‌ها سخن گفته است. ابن میثم می‌گوید: «از آنجا که ترتیب مقتضای این ظواهر در پیدایش اجسام، به دلیل تأخر وجود عناصر از وجود آسمان‌ها نزد حکما، موافق مقتضای ادله ایشان نیست، لاجرم برخی از ایشان برای هماهنگ‌سازی این ظواهر با مقتضای ادله خود به تأویل ظواهر گراییده‌اند» (همان). وی در ادامه دو وجه تأویلی از فیلسوفان نقل کرده است (نک: همان: ۱۴۵-۱۴۳).

۶. حسن و قبح عقلی

ابن میثم بحرانی برای نشان دادن موضع خلاف در این بحث، نخست سه کاربرد معنایی واژگان حسن و قبح را بیان می‌کند. معنای نخست حسن و قبح، سازگار و ناسازگار با طبع بودن یک فعل است. معنای دوم صفت کمال یا نقصان است؛ یعنی حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص. بنا به گزارش وی، همگان بر این باورند که طبق این دو معنا، عقل به حسن و قبح افعال حکم می‌کند. معنای سوم حسن و قبح که اختلافی است، به معنای مستحق مدح و ذم و ثواب و عقاب بودن افعال است.

در این معنا از حسن و قبح، سه دیدگاه وجود دارد: از نظر اشاعره، حسن و قبح، شرعی (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹، آمدی، ۱۴۱۳: ۲۰۳-۲۰۴، بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۰۲) و از نظر فیلسوفان، نظری است، زیرا بنای مصالح و نظام امور عالم بر حسن و قبح است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱)، اما نزد اهل عدل (امامیه و معتزله)، حسن و قبح به چند دسته تقسیم می‌شوند: بخشی از آنها را عقل به نحو مستقل درک می‌کند و بخشی را خیر؛ مستقلات عقلی نیز به دو بخش ضروری مانند حسن شکر منعم و صدق نافع (سودمند) و قبح کذب ضار (زیان‌بار) و ظلم، و نظری مانند حسن صدق ضار و قبح کذب نافع تقسیم می‌شود.

غیر مستقلات عقلی نیز مانند حسن روزه آخر ماه رمضان و قبح روزه اول شوال است

که عقل بدون ورود شرع علمی بدان‌ها ندارد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴).^۱ بحرانی در بحث تکلیف نیز با تقسیم تکلیف به دو بخش اعتقاد و علم، عقل و سمع را منبع اعتقاد می‌شمارد و عمل را به عقلی و سمعی تقسیم می‌کند. تکالیف عملی عقلی و سمعی نیز به دو بخش امور واجب و مستحب تقسیم می‌گردد (همان: ۱۱۷).

دوم: مواجهه محقق حلّی

بی‌گمان محقق حلّی را باید ادامه‌دهنده مسیر کلام سنتی امامیه در سده هفتم برشمرد. وی در فضای کلامی سده ششم و آرای بزرگان کلامی آن همچون ابوجعفر مقری نیشابوری و سدیدالدین حمصی از متکلمان مدرسه ری می‌اندیشد. تأمل در مقدمه کتاب المسلك فی اصول الدین گویای آن است که محقق حلّی در مواجهه با سنت‌های معرفتی و روش‌های اعتقادی متعدد بهترین روش را برگزیده است. وی پژوهش در عقاید را از نفیس‌ترین فواید و نایاب‌ترین فواید شمرده و روش کلامی معتزله متأخر را بهترین روش در مباحث اعتقادی ارزیابی کرده است (محقق، حلّی، ۱۴۲۱: ۳۳). چنان‌که پیش‌تر اشاره شد کلام معتزله متأخر در بردارنده نقد فلسفه است و ترجیح این روش کلامی از سوی محقق حلّی نمی‌تواند بدون نظر داشت این ویژگی برجسته انجام پذیرفته باشد.

المسلك گویای آن است که محقق حلّی به رغم حضور در عصری که آموزه‌های فلسفی با تلاش عالمان بزرگ امامیه، یعنی نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی در حلّه و بغداد به تدریج وارد مباحث کلامی گشته است، در تداوم روش سنتی متکلمان امامی سده‌های پیشین، با فلسفه و آموزه‌های آن مواجهه مثبتی نشان نداده است. به اجمال، شاخصه‌ها و نموده‌های مواجهه منفی محقق حلّی با فلسفه را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۱. پرهیز از ادبیات فلسفی

اگر بپذیریم که کاربرد ادبیات، مفاهیم و مصطلحات فلسفی یکی از شاخصه‌ها و نموده‌های

۱. برای مشاهده استدلال‌های وی بر دیدگاه عدلیه و نقد ادله مخالفان نک: همان: ۱۰۴-۱۰۷؛ برای بررسی دیدگاه امامیه نک: حلبی، ۱۴۱۷: ۹۸؛ کراچکی، ۱۴۰۱: ۱۱۰؛ حلبی، ۱۴۱۴: ۱۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵؛ علامه حلّی، ۱۳۸۲: ۵۹؛ برای دیدن ادله متعدد این نظریه نک: همو، ۱۴۲۱: ۸۲-۸۵.





فلسفه‌گرایی به شمار می‌رود، محقق حلّی بهره‌چندانی از ادبیات فلسفی در آثار کلامی خود نبرده است. ادبیات فلسفی وی در مجموع به بهره‌گیری از برخی مفاهیم و تعبیرهای فلسفی همچون «واجب الوجود» (همان: ۵۱ و ۵۴)، «واجب الوجود لذاته» (همان: ۴۱)، «وجوب الوجود» (همان: ۵۷)، «علل و معلولات» (همان: ۵۲) محدود می‌گردد. چنان که می‌دانیم این اصطلاح‌ها پیش از نیمه دوم سده هفتم با آثاری مانند الیاقوت ابن نوبخت وارد کلام امامیه شده و به تدریج هویت کلامی یافته‌اند. سنجش آثار ابن میثم بحرانی با محقق حلّی از این منظر، ناهمسازی بسیاری را نشان می‌دهد.

۲. اهتمام نداشتن به نقل آرای فلسفی

دومین شاخصه فلسفه‌گزینی محقق حلّی آن است که بر خلاف ابن میثم بحرانی در قواعد المرام و نصیرالدین طوسی در قواعد القواعد، به نقل آرای فیلسوفان در مسائل گوناگون الهیات رغبتی از خود نشان نمی‌دهد. در حالی که ابن میثم بحرانی در قواعد المرام برهان امکان و وجوب را در کنار برهان حدوث مطرح می‌کند و در شرح نهج البلاغه بارها به تقریر برهان صدیقین می‌پردازد، محقق حلّی در بحث اثبات صانع هم در المسلك فی اصول الدین و هم در الرسالة الماتمية (اعتقادنامه محقق حلّی)، تنها برهان کلامی حدوث را می‌آورد (همان: ۳۹)^۱، این در حالی است که برهان امکان حتی در برخی متن‌های کلامی سده ششم امامیه نیز راه یافته است.^۲ به دلیل همین بی‌اعتنایی به گزارش آرای فلسفی است که تعبیر «الحکماء» در المسلك به کار نرفته، ولی تعبیر «الفلاسفة» دو بار در بحث حقیقت انسان مطرح شده است که در مقام نقل و نقد دیدگاه فیلسوفان در باب نفس مجرد بوده است (نک: همان: ۱۰۶-۱۰۷).

۱. «المطلب الأول فی اثبات العلم بالصانع، والدلیل علی ذلك أنّ الاجسام محدثة وکل محدث فله محدث» (محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۲۹۴-۲۹۵).

۲. ابن نوبخت به استناد منابع موجود به ظاهر نخستین متکلم امامی است که بر پایه تقسیم موجود به ممکن و واجب، برهان امکان و وجوب را در اثبات صانع به کار برده است: «ثبوت حدث یوجب ثبوت صانع لانه ممکن فلا بد له من مؤثر» (ابن نوبخت، ۱۳۸۶: ۳۸). قطب الدین سبزواری نویسنده الخلاصه فی علم الکلام پس از ذکر برهان حدوث، برهانی مرکب از برهان امکان و حدوث را مطرح کرده است. سبزواری با تعبیر «دلیل آخر» برهان دوم را این‌گونه تقریر کرده است: «کل موجود - سوی الواحد - ممکن؛ وکل ممکن، محدث؛ فکل موجود سوی الواحد ممکن محدث» (سبزواری، ۱۴۱۴، ۱۷۲). برای دیدن تعریف محدث و ممکن نک: همان: ۱۷۲ و ۱۷۳؛ نیز برای بررسی این اثر و شناخت نویسنده آن نک: همان: ۱۲۳ به بعد، مقدمه مصحح.

وی حتی در بیان آموزه‌های کلامی همسو با اندیشه‌های فلسفی، برخلاف ابن میثم تمایلی به یادکرد فیلسوفان ندارد. ابن میثم در بحث سمیع و بصیر بودن حق تعالی و به هنگام گزارش اختلاف آرا درباره معنای این دو صفت ثبوتی می‌گوید ابوالحسین بصری و کعبی معتقدند سمیع و بصیر به معنای علم خداوند به مسموعات و مبصرات است و این مذهب فیلسوفان اسلام است. جمهور اشاعره، معتزله و کرامیه بر این باورند که دو صفت یاد شده زائد بر علم هستند و دیدگاه نخست حق است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۹۰)، در حالی که محقق حلّی در این زمینه چهار قول گزارش می‌کند و بازگشت سمیع و بصیر بودن به عالم بودن بر مسموعات و مبصرات را به معتزله بغداد نسبت می‌دهد و یادی از فیلسوفان نمی‌کند (محقق، حلّی، ۱۴۲۱: ۴۷-۴۹) و خود وی نیز بر این اعتقاد است (همان: ۲۹۶).

ابن میثم پس از نقل و پذیرش دیدگاه ابوالحسین بصری و معتزله متأخر درباره معنای صفت حیات خدا، تعریف فیلسوفان از حیات خدا را نزدیک به این دیدگاه ارزیابی کرده است (همان: ۸۷)،^۱ در حالی که محقق حلّی در این زمینه اشاره‌ای به دیدگاه فلسفی نکرده است (نک: همان: ۴۵). از سوی دیگر، برخلاف ابن میثم که حتی در مسائلی کلامی مانند عصمت امام از تبیین فلسفی سود می‌جوید، محقق حلّی در تحلیل و تبیین مفاهیم کلامی از آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی بهره‌ای نبرده است.

۳. پای‌بندی به معرفت‌شناسی کلامی

از سده هفتم و بیشتر در آرای نصیرالدین طوسی مباحث امور عامه فلسفه جایگزین بخش «اللطیف من الکلام» در دانش کلام امامیه شد و به همین سان، معرفت‌شناسی کلامی نیز جای خود را به معرفت‌شناسی فلسفی یا کلامی - فلسفی داد. محقق حلّی بر خلاف آثاری مانند تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد نصیرالدین طوسی و قواعد المرام ابن میثم بحرانی، المسلك را با بحث اثبات علم به صانع آغاز کرده و بحث شناخت را در ضمن بحث تکلیف از مباحث باب عدل آورده است. دلیل این امر آن است که تکلیف به عقلی و سمعی تقسیم می‌شوند و تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی مقدم است و در رأس

۱. تعریف این است: «اعتباری سلبی که به لحاظ عقلی لازمه ذات خداست؛ بدین معنا که ذات خدا به گونه‌ای است که علم و قدرت بر آن محال نیست».





تکلیف‌های عقلی، و جوب نظر در شناخت خداست. (نک: همان: ۹۶).^۱

گفتنی است متکلمان پیش از سده هفتم از نظر جایگاه بحث معرفت‌شناسی در ساختار مباحث کلامی، به دو شیوه عمل کرده‌اند: برخی مانند نویسندگان *جمل العلم والعمل، التعلیق فی علم الکلام و المنقذ من التقليد* این بحث را در بخش عدل مطرح کرده‌اند و آغاز کتاب آنها با مبحث حدوث جهان و اثبات صانع است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۲۷ به بعد؛ مقری نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲ به بعد، حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۴ به بعد). برخی نیز همانند شیخ طوسی در *الاقتصاد* و ابن نوبخت در *الیاقوت* این بحث را در آغاز کتاب و پیش از بحث اثبات صانع و به‌عنوان مقدمه بحث خداشناسی آورده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۰: ۳۸ به بعد؛ ابن نوبخت، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۹).

محتوای مباحث معرفت‌شناسی محقق حلّی بحث از حقیقت علم و نظر، و جوب نظر و تقسیم معارف به ضروری و کسبی و معنای خاطر است (نک: محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۹۶-۹۹). این مباحث از آنچه به اجمال در کتاب‌های کلامی امامیه در سده‌های پیشین مانند *تمهید الاصول* شیخ طوسی مطرح شده، فراتر نرفته و برای مثال از مباحث منطق همچون تصور و تصدیق و اقسام آن، حجت و گونه‌های آن، و قیاس و مبادی آن در *المسلک* بحثی به میان نیامده است. حتی محقق حلّی در نقد تجرد نفس عبارتی دارد که به‌ظاهر نشانه نفی علم حصولی است. در اندیشه وی علم به یقین از امور اضافی است، نه ذات و حقیقت قائم به شخص عالم یا صورت مطابق با معلوم نزد عالم (همان: ۱۰۸). اگر بپذیریم که محقق حلّی با تعریف علم به صورت ذهنی مخالف بوده است، این امر می‌تواند شاخصه‌ای پراهمیت در اختلاف پایه‌ای وی با معرفت‌شناسی فلسفی باشد که بر علم حصولی مبتنی است.

۴. بی‌اعتنایی به جهان‌شناسی فلسفی

محقق حلّی برخلاف نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد که مباحث درازدامنی را به امور عامه و طبیعیات اختصاص داده است و نیز برخلاف ابن میثم بحرانی که بخشی از این‌گونه مباحث را به صورت تطبیقی میان آرای متکلمان و فیلسوفان مطرح کرده، هیچ‌گونه بحثی در حوزه امور عامه و جهان‌شناسی مطرح نکرده است. بر این اساس، از مباحث امور عامه و جهان‌شناسی تجرید الاعتقاد همانند وجود و ماهیت، وحدت و کثرت وجود، معقولات ثانیه،

۱. برای مشاهده گونه‌های حسن و قبح و تعریف نظر نک: محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۴۷-۴۸.

اعتبارات ماهیت، احکام علت و معلول و جواهر و اعراض که حدود نیمی از مباحث کتاب را تشکیل داده‌اند، حتی در حد مباحث مختصر قواعد المرام نیز در المسلك خبری نیست و بعید است که این امر برآمده از شیوه ایجاز کتاب باشد، زیرا قواعد المرام نیز از آثار موجز کلام به شمار می‌رود و متن تجرید الاعتقاد به مراتب مختصرتر و کوچک‌تر از المسلك فی اصول الدین است. چنین می‌نماید نپرداختن به مباحث جهان‌شناسی، در تداوم سیر محقق حلّی در کلام سنتی امامیه و گریز از رهیافت فلسفی پدید آمده است.

۵. نقد آموزه‌های فلسفی

چهارمین شاخصه مخالفت محقق حلّی با فلسفه در قالب نقد برخی آموزه‌های فلسفی صورت بسته است. وی هرچند در المسلك بجز در بحث نفس و حقیقت انسان نامی از فیلسوفان نمی‌برد، در تداوم سنت متکلمان امامی سده‌های پیشین چند آموزه فلسفی را نقد کرده است که در ادامه گزارشی اجمالی از آنها عرضه می‌شود:

۵ - ۱. فاعلیت و قدرت خدا

نخستین صفتی که محقق حلّی در بحث صفات ثبوتی خدا مطرح می‌کند صفت قادر است. از نظر وی قادر کسی است «که جایز است که فعل انجام دهد یا انجام ندهد، اگر فعل امکان‌پذیر بوده و مانعی از آن جلوگیری نکند (به لحاظ عقلی مقدور باشد)» (همان: ۴۲). دلیل قادر بودن خدا آن است که جهان را بر سیل صحت (جواز و اختیار، نه وجوب و ضرورت) آفریده است، بدین معنا که اگر خداوند قادر نباشد، موجب خواهد بود و چون موجب بودن (لازم) محال است، قادر نبودن (ملزوم) محال خواهد بود. ملازمه آشکار آن است که خداوند سبحان یا با جواز عدم فعل انجام می‌دهد و قادر است یا بدون جواز انجام می‌دهد و موجب است. بطلان لازم از آن روست که با فعل قرین وجوب، قدم عالم لازم می‌آید، زیرا اگر خدا بدون شرط موجب باشد (به دلیل تخلف‌ناپذیری معلول از علت تامه)، وجوب اثر همراه او لازم می‌آید و اگر با شرط عدمی یا وجودی موجب باشد، اگر عدمی باشد، موجب عدم موجود قدیم می‌گردد و عدم قدیم محال است و اگر وجودی باشد که حادث یا قدیم است، اگر حادث باشد، تسلسل یا دور لازم می‌آید یا اینکه در وجود دو واجب الوجود لذاته باشد و همه اینها محال است و اگر قدیم باشد، قدم عالم لازم می‌آید، زیرا با وجود علت تامه و شرط تأثیر، اثر حاصل می‌گردد (همان: ۴۳).





محقق حلّی افزون بر بحث قدرت، در بحث حدوث نیز به این مطلب اشاره دارد. از نظر وی با ثبوت حدوث اجسام و پدیده‌ها، محدث آنها اثبات می‌گردد، زیرا پدیده‌ها با جواز عدم حدوث پدید آمده‌اند و اگر بدون محدث پدید آمده باشند، امر جایز (ممکن) بدون مؤثر پدید آمده است و این محال است. دلیل آنکه پدیده‌ها با جواز (و نه وجوب) پدید آمده‌اند آن است که اگر حدوث آنها واجب باشد، حدوث در آن وقت، سزاوارتر (اولی) از وقت دیگر نخواهد بود و بنابراین، قَدَم آنها یا ترجیح بلامرجه لازم می‌آید (همان: ۴۱).

این بحث در اعتقادنامه محقق حلّی نیز بازتاب یافته است. وی بر آن است که انسان متفکر با تأمل در اختلاف اشیا و تباین اوصاف آنها در می‌یابد که مبدع آنها مختار است، زیرا اگر موجب بود، افعال او بر وجه واحد واقع می‌شد و با بقای او باقی می‌ماند، زیرا بقای علت موجب بقای معلول است و اختلاف اشیا و عدم آنها پس از وجود دلیل بر اختیار هستی‌بخش است (محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۲۹۵).

چنان که مشاهده می‌شود محقق حلّی در بحث قدرت و فاعلیت خدا با قول به «فاعل مختار» و حکم به جواز و امکان عدم ایجاد پدیده‌ها، با آموزه فلسفی «علیت» حق تعالی و ضرورت صدور معلول از حق تعالی مخالفت کرده و به نقد آن پرداخته است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۲۶؛ سبزواری، ۱۴۱۴، ۱۷۳ - ۱۷۴؛ حلبی، ۱۴۱۴: ۱۵؛ مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵).

۵ - ۲. منتهای بودن پدیده‌ها

محقق حلّی در المسلك فی اصول الدین ضمن بیان برهان حدوث در اثبات صانع، به ظاهر به دلیل اختصار به مسئله اثبات جوهر فرد نپرداخته و با بیان حدوث اجسام و تناهی حوادث، برهان یادشده را تقریر کرده است (نک: محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۳۹ - ۴۱). وی در اثر دیگر خود در پاسخ به پرسشی درباره جوهر فرد با اشاره به دشواری اثبات یکی از دو دیدگاه فیلسوفان و متکلمان، پس از بررسی دلایل دو طرف، رأی متکلمان درباره اثبات جوهر فرد را برگزیده است (نک: محقق حلّی، ۱۴۱۳: ۲۸۵ - ۲۹۰). همچنین در المسلك تناهی حوادث را به‌عنوان یکی از پایه‌های تقریر خود از برهان حدوث قرار داده است (نک: محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۴۱). وی در المسائل الکمالیه نیز در پاسخ به پرسشی درباره تناهی حوادث به تفصیل دیدگاه خود را تبیین کرده و

بدون نام بردن از فیلسوفان، نظریه نامتناهی بودن پدیده‌ها را نقد کرده است (نک: محقق حلّی، ۱۴۱۳: ۲۹۰-۲۹۱).^۱

۵-۳. آفرینش هدفمند

محقق حلّی در مسئله پنجم المسائل الکمالیه به پرسشی درباره وجود غرض در فعل خدا و هدف‌مندی آفرینش الهی پاسخ داده و با دیدگاه فلسفی در این باره مخالفت ورزیده است. پرسش کلامی و فلسفی این است که آیا ایجاد عالم برای غرض است یا بدون غرض حکیمانه؟ اگر برای غرض باشد، حق تعالی با آن به کمال خواهد رسید (برهان استکمال ذات) و اگر بدون غرض باشد عبث خواهد بود، رهایی (از این معضل) چگونه است؟ (همان: ۲۹۳).

او در پاسخ می‌گوید ایجاد جهان برای هدفی حکیمانه است و آن اینکه ایجاد، خیر است و حق تعالی فعل خیر را به دلیل حُسن آن انجام می‌دهد و همین باعث (داعی) بر انجام آن است، زیرا اگر فعل بدون «حکمت باعثه» باشد، عبث و فاعل آن ناقص خواهد بود، در حالی که از انجام فعل خیر به دلیل خیر بودنش - نه برای به دست آوردن سود یا دفع زیان - لازم نمی‌آید که فاعل آن ناقص باشد، زیرا نقص درباره ناقص در ذات، صفات، شرف یا منزلت به کار می‌رود و همه اینها در درباره خدای متعال منتفی است. آری فعل خیر را به سبب خیر بودن آن جز فاعل کامل در ذات و صفات انجام نمی‌دهد که حکمتش او را بر امر مطابق حکمت بر می‌انگیزد، نه برای استفاده کمالی که فاقد بوده است (همان: ۲۹۳-۲۹۴).

محقق حلّی پس از هدف‌مند دانستن افعال الهی و تعیین خیر و حکیمانه بودن فعل به عنوان سبب آفرینش، به طرح اشکال فلسفی لزوم استکمال الهی (کمال‌جویی) در صورت هدف‌مندی آفرینش خدا و پاسخ آن می‌پردازد. تقریر وی از اشکال چنین است که «اگر این فعل مفید کمالی باشد، فاعل بدون آن ناقص است و اگر مفید کمالی نباشد، وجود و عدم آن برابر است (ترجیح بلا مرجح)؟ در پاسخ می‌گوید ما نمی‌پذیریم که اگر فعل مفید

۱. برای نقد غیر متناهی بودن حوادث در منابع متقدم نک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱، بحث «فان قيل: ولم أنکرتم أن تكون الحوادث غیر متناهیة، ولم زعمتم لها أولاً؟ قلنا...» (حلی، ۱۴۱۷: ۷۶؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵). محقق طوسی در این باره نوشته است: «واستحالة حوادث لا إلى أول - كما يقوله الفيلسوفی - لا يحتاج إلى بیان طائل بعد ثبوت إمكانها المقتضى لحدوثها» (سیوری حلّی، ۱۴۲۰: ۷۳؛ برای شرح آن از فاضل مقداد نک: همان).





کمال نباشد، وجود و عدم آن برابر است، زیرا گاه مطلوب از فعل، کمال جویی است و گاه کمال، باعث فعل است. گونه اول، مفید کمال است و گونه دوم دلیل بر کمال. فعل خداوند از گونه دوم است. در این برهان فلسفی، مقدمه کمال و نقص، خطابی است که افراد ضعیف اشاعره و فلسفه‌ورزان بدان تمسک می‌کنند. دلیل بر خطابی - بلکه شعری - بودن این مقدمه آن است که با جایگزینی واژه در آن با عبارتی مترادف، ناپسندی آن از میان می‌رود، زیرا اگر گفته شود «حق تعالی فعل را به دلیل حسن آن انجام می‌دهد، نه آنکه سودی ببرد یا زبانی را دفع کند»، عقل آن را می‌پذیرد؛ یعنی اگر به جای غرض فعل، تعبیر حسن فعل را به کار بریم، گزاره خریدپسند خواهد بود (نک: همان: ۲۹۴).

۵ - ۴. حقیقت انسان

آموزه دیگری که در تبیین آن محقق حلّی به نقد نظریه فلسفی پرداخته، آموزه نفس مجرد است. نخستین مطلب اینکه محقق حلّی بحث حقیقت انسان را برخلاف ابن میثم بحرانی در مبحث معاد مطرح نکرده، بلکه آن را در بحث «آلام و اعواض» از مباحث عدل مطرح کرده است.^۱ وی همانند ابن میثم در قواعد المرام اجزای اصلی در بدن را تشکیل دهنده انسان دانسته است. وی با یادآوری دیدگاه فیلسوفان درباره جسم و جسمانی نبودن انسان و اینکه او حقیقتی مجرد از ماده است که به بدن تعلق شعف دارد و مدبر آن است و با اشاره به پیروی برخی معتزله و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳هـ: ۷۷، گفتار ۵۴؛ همو، ۱۴۱۳، ج: ۵۸) از این دیدگاه، می‌گوید اهل حق معتقدند انسان جسم است، ولی در این زمینه اختلاف دارند. برخی همین مجموعه بدن (هذا الهیکل بجملته) را انسان شمرده‌اند.^۲ دیدگاه دیگر آن است که انسان اجزای اصلی (پایا و دگرگونی ناپذیر) همین بدن است که با کوچکی و بزرگی و لاغری و چاقی انسان دگرگون نمی‌شود. و این دیدگاه به صواب نزدیک‌تر است (محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۱۰۶؛ برای استدلال‌های وی نک: همان). وی در ادامه این دیدگاه متکلمان متقدم امامیه را که انسان

۱. متکلمان متقدم بحث چستی انسان را در بحث صفات مکلف (از مباحث ابواب عدل) و پیش از بیان صفات مکلف مطرح کرده‌اند؛ با این استدلال که بحث از صفات مکلف فرع بر شناخت مکلف است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۲ و ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۶).

۲. این نظریه، دیدگاه سید مرتضی و شاگردان و تابعان ایشان است. نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۶۴ به بعد؛ همو ۱۴۰۰: ۶۶ و ۶۷؛ حلّی، ۱۴۱۷: ۱۲۷ - ۱۲۸؛ ابن نوبختی، ۱۳۸۶: ۵۴). درباره سیر تحول دیدگاه عالمان امامیه در سده‌های میانی درباره نفس و حقیقت انسان نک: خداپاری، ۱۳۹۰.

همین مجموعه مشهود بدن است و نیز دیدگاه فلسفی نفس مجرد بودن انسان را نیز نقد کرده است (نک: همان: ۱۰۷-۱۰۸).

او در گزارش دلایل فیلسوفان می‌گوید روشن‌ترین استدلال آنها این است که علم قسمت‌ناپذیر است، پس عالم، یعنی محل علم نیز قسمت‌ناپذیر است. بر این اساس محل علم (نفس)، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، زیرا هر مکان‌مندی انقسام می‌یابد و هر حال در منقسم قسمت‌پذیر است (برای دیدن تفصیل استدلال نک: همان: ۱۰۸). سپس در نقد آن استدلال می‌گوید این استدلال بر نفی جوهر فرد مبتنی است که ما نمی‌پذیریم. در صورت پذیرش، علم نزد ما از امور اضافی است و امور اضافی جایز است که مقول جسم مرکب باشد، زیرا علم نزد ما به تحقیق از امور اضافی است، نه ذات قائم به عالم، یا صورت مساوی یا مطابق با معلوم نزد عالم و به همین دلیل، استدلال فیلسوفان دفع می‌گردد (نک: همان: ۱۰۸-۱۰۹).

گفتنی است محقق حلّی دربارهٔ اعاده (مُعَاد در معاد) معتقد است هر کس انسان را همین مجموعه بدن بشمارد، اعاده آن را واجب می‌داند و هر کس که بخشی از آن را انسان شمارد، تنها اعاده همان قدر را واجب می‌داند. وی افزون بر اعاده اجزای اصلی، بر ضرورت اعاده ساختار و اعراض خاص انسان نیز تصریح کرده است، زیرا اعراض نیز از مشخصه‌ها و مؤلفه‌های انسان است. وی در این بحث به دیدگاه فیلسوفان نیز اشاره‌ای کرده است (نک: همان: ۱۳۶-۱۳۸).

نتیجه‌گیری

رهیافت کلامی محقق حلّی با ابن میثم بحرانی در نوع مواجهه با فلسفه و اندیشه‌های فلسفی تمایزی آشکار دارد. اهتمام ابن میثم در قواعد المرام، گزارش آرای فلسفی در کنار آرای کلامی و نقد شماری از آموزه‌های فلسفی است. با این بیان که وی چنان به سنت فلسفی اهمیت می‌دهد که اقوال حکیمان را نقل و در مواردی نقد می‌کند. وی در شرح نهج البلاغه با اندیشه‌های فلسفی همدلی بیشتری دارد و در موارد بسیاری به تفسیر و تأویل فلسفی سخنان آن حضرت پرداخته است. به‌ظاهر دلایل گرایش وی به فلسفه، درک محضر و اثرپذیری از استادان و معاصران فلسفی مشربی مانند علی بن سلیمان بحرانی و به‌ویژه نصیرالدین طوسی بوده است. هرچند عنایت وی به آثار و آرای فخر رازی را نیز که از وی با عنوان «الامام فخر الدین» یاد کرده (بحرانی، ۱۳۹۸: ۳۶ و ۵۹) نباید از نظر دور داشت.





در حالی که محقق حلّی اساساً چنین شیوه‌ای را در پیش نگرفته است. وی نه تنها به مواجهه مثبت با فلسفه اهتمامی ندارد که رهیافت وی در جهت فلسفه‌گریزی و نقد فلسفه است. وی جز در مواردی که به نقد فیلسوفان پرداخته، از اندیشه‌های فلسفی یادی نکرده است، زیرا دغدغه وی امر دیگری است. محقق حلّی همچنان به کلام سنتی امامیه پای‌بندی کامل دارد. گویا فلسفه، هنوز غرابت خود را نزد این متکلم فقیه از دست نداده است. به نظر می‌رسد مراد وی از «وسیله منکرّه» در معرفی روش‌های اعتقادی در مقدمه المسلك، همین روش فلسفی بوده باشد. دلیل این رهیافت معرفتی محقق حلّی را باید در غلبه روش کلام عقلی (روش کلامی مدرسه امامی بغداد) بر کلام امامیه به‌ویژه در حوزه حلّه تا سده هفتم هجری و تعهد محقق حلّی به این روش جست‌وجو کرد. به بیان دیگر، در تاریخ کلام و تفکر امامیه، رهیافت ابن میثم بحرانی به‌عنوان یک استثنا نیازمند تحلیلی و ریشه‌یابی است، نه رهیافت محقق حلّی که در مسیر جریان عمومی متکلمان امامی در سده‌های متوالی حرکت کرده است.

در سنجش نوع مواجهه محقق حلّی و ابن میثم بحرانی با دو متکلم دیگر از عالمان امامی برجسته سده هفتم، یعنی سید بن طاووس و نصیرالدین طوسی نیز باید گفت نوع مواجهه این چهار عالم بزرگ با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در طیفی قرار می‌گیرد که در یک سوی آن ابن طاووس قرار دارد که با گرایش فکری خاص خود نه تنها به فلسفه، بلکه به کلام سنتی نیز نگاهی بدبینانه دارد (ابن طاووس، ۱۳۷۰: ۹، ۱۹ - ۲۰) و در آن سوی طیف، نصیرالدین طوسی قرار دارد که مباحث فراوانی از فلسفه مشاء را به دلایلی که نیازمند بررسی است، به کلام امامیه وارد کرده است. بدین سان رهیافت محقق حلّی و ابن میثم در میانه این طیف قابل ارزیابی است که به نظر می‌رسد محقق حلّی به ابن طاووس و ابن میثم به نصیرالدین طوسی نزدیک گشته‌اند.

كتابتنامه

* قرآن كريم

١. عبده، محمد (١٤١٢ق.)، شرح نهج البلاغة، چاپ اول، قم: دار الذخائر.
٢. آمدی، علی بن محمد بن سالم (١٤١٣ق.)، غاية المرام في علم الکلام، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن أبي المجد حلبی، علاء الدين ابوالحسن علی بن أبي الفضل بن حسن (١٤١٤ق.)، إشارة السبق الى معرفة الحق، تحقيق: ابراهيم بهادری، مقدمه جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤. ابن بابويه، منتجب الدين (١٣٦٦)، الفهرست، قم: كتابخانه آية الله مرعشی.
٥. ابن بطريق حلی، شمس الدين يحيى بن حسن اسدي (١٤١٧ق.)، خصائص الوحي المبين، طبعة الاولى، تحقيق مالك محمودی، قم: دار القرآن الكريم.
٦. ابن رشد، محمد بن احمد (١٩٩٨)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تصحيح، جابری، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
٧. _____ (٢٠٠٣)، تهافت التهافت، لبنان، بيروت: دار المشرق.
٨. ابن سبعين، عبد الحق (١٩٨٧)، بد المعارف، طبقه الاولى تحقيق جرج كتوره، بيروت: دار الأندلس و دار الكندی.
٩. ابن سینا، حسين بن عبد الله (بی تا)، الأضحوية في المعاد، [بی جا]: شمس تبریزی.
١٠. _____ (١٤٠٤ق.)، الشفاء (الطبیعیات)، تصحيح سعيد زايد و ديگران، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
١١. _____ (١٤٠٤ق.)، الشفاء (الالهيات)، تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
١٢. _____ (١٤٠٠ق. الف)، الكشف عن ماهية الصلاة در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بيدار.





۱۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. _____ (۱۴۰۰ق.ب)، عیون الحکمة در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۵۲)، معراج نامه، به اهتمام بهمن کریمی، رشت.
۱۷. _____ (۱۴۰۰ق.ج)، اثبات النبوات وتأویل رموزهم و امثالهم در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۱۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۲۸)، متشابه القرآن ومختلفه، قم: بیدار.
۱۹. ابن طاووس، رضی اللہین علی بن موسی (۱۳۷۰ق.)، کشف المحجبة نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۲۰. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۲ق.)، طبقات المعتزلة، بیروت: دارالمنتظر.
۲۱. ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. ابن ندیم، محمد (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق م. رضا تجدد، تهران: اساطیر.
۲۳. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم (۱۳۸۶)، الیاقوت فی علم الکلام، چاپ دوم، تحقیق، علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۲۴. ابوالبرکات، هبة الله بن علی (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۲۵. اردبیلی، احمد (۱۳۸۳)، حدیقة الشیعة، چاپ سوم، تصحیح صادق حسن زاده، قم: انصاریان.
۲۶. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۶)، اختیار مصباح السالکین، چاپ اول، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۲۷. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (بی تا)، شرح مئة کلمة لأمیر المؤمنینؑ، تصحیح وتعلیق: میر جلال الدین حسینی ارموی محدث، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۲۸. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغة، چاپ اول، قم: مؤسسه النصر.

٢٩. بحراني، ميثم بن علي بن ميثم (١٣٩٨ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم: كتابخانه آية الله مرعشي.
٣٠. بريدي آبي، اشرف الدين صاعد (١٩٧٠)، الحدود والحقائق، تحقيق حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
٣١. بغدادى، اسماعيل پاشا (بى تا)، هدية العارفين، بيروت: داراحياء التراث العربى.
٣٢. بيضاوى، عبدالله بن عمر (٢٠٠٧)، طوابع الانوار من مطالع الانظار، تحقيق عباس سليمان، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
٣٣. تفتازانى، سعد الدين (١٤٠٧)، شرح العقائد النسفية، تحقيق حجازى سقا، طبعه الأولى، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
٣٤. حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٤)، أمل الآمل، تحقيق سيد احمد حسيني، بغداد: مكتبة الاندلس.
٣٥. حلبى، ابوالصلاح (١٤١٧)، تقريب المعارف، تحقيق و نشر: فارس تبريزيان حسون، بى جا: محقق.
٣٦. حلبى، جعفر بن حسن (١٤٢١ق. الف)، الرسالة الماتعية، (ضميمه المسلك فى اصول الدين)، چاپ دوم، تحقيق رضا استادى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٣٧. حلبى، جعفر بن حسن (١٤١٣)، المسائل الكمالية در الرسائل التسع، چاپ اول، تحقيق رضا استادى، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى.
٣٨. حلبى، جعفر بن حسن (١٤٢١ق. ب)، المسلك فى أصول الدين، چاپ دوم، تحقيق رضا استادى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٣٩. حلبى، جعفر بن حسن (محقق حلبى) (١٤٠٣)، معارج الاصول، چاپ اول، اعداد محمد حسين رضوى، قم: مؤسسة آل البيت : لاحياء التراث.
٤٠. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٣٨٦)، معارج الفهم فى شرح النظم، چاپ اول، تحقيق عبدالحليم عوض الحلبى، قم: دليل ما.
٤١. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٤٢١)، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: سيد رضا صدر تعليق: عين الله حسنى ارموى، قم: دار الهجرة.
٤٢. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٤٢٦)، تسليك النفس الى حظيرة القدس، تحقيق، فاطمه رمضانى، قم: مؤسسه امام صادق 7.





۴۳. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۴۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹)، نهاية المرام فی علم الکلام، چاپ اول، تحقیق فاضل عرفان، مقدمه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق ۷.
۴۵. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹)، الخرائج والجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدي (عج).
۴۶. راوندی، هبة الله بن حسن (بی تا)، عجالة المعرفة فی اصول الدین، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا حسینی جلالی، در: تراثنا، ش ۲۹ و ش ۳۴.
۴۷. سبزواری، قطب الدین (۱۴۱۴)، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی، در: تراثنا، ش ۳۴.
۴۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، الواح عمادی، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۹. _____ (۱۳۷۲)، رسالة فی اعتقاد الحكماء، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۰. _____ (۱۳۷۲)، هیاکل النور، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۱. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵)، الحدود والحقائق در رسائل المرتضی، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی قم: دار القرآن الکریم.
۵۲. _____ (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۵۳. _____ (۱۴۰۵)، رسائل المرتضی، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
۵۴. _____ (۱۴۱۱)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۵. _____ (۱۴۱۴)، شرح جمل العلم والعمل، الطبعة الاولى، تحقیق یعقوب جعفری مراغی، قم: دار الاسوة للطباعة والنشر.
۵۶. _____ (۱۳۲۵)، الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، چاپ اول، تصحیح و تعلیق: سید

- محمد بدر الدين نعلاني حلي، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
۵۷. سيورى حلى، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۰ق.)، الأنوار الجلالية فى شرح الفصول النصيرية، مشهد: آستان قدس رضوى، بنياد پژوهشهاى اسلامى.
۵۸. سيورى حلى، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۲ق.)، اللوامع الالهية فى المباحث الكلامية، تحقيق سيد محمد على قاضى طباطبايى، قم: مكتبة الاعلام الاسلامى.
۵۹. _____ (۱۴۰۵ق.)، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، قم: كتابخانه آية الله مرعشى.
۶۰. شريف، ميان محمد (به كوشش) (۱۳۶۲ - ۱۳۷۰)، تاريخ فلسفه در اسلام، نصر الله پورجوادى (گردآورى ترجمه فارسى)، تهران: مركز نشر دانشگاهى.
۶۱. شهرزورى، شمس الدين (۱۳۷۲)، شرح حكمة الاشراف، تحقيق حسين ضيائى تربتى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۶۲. شهرستاني، ابوالفتح محمد بن عبد الكريم (۱۴۱۵ق.)، الملل والنحل، الطبعة الرابعة، تحقيق امير على مهنا وعلی حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة.
۶۳. شيرازى، صدرالدين محمد (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة الثالثة، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۶۴. طباطبايى، سيد محمد حسين (بى تا)، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس على زارعى سبزوارى قم: مؤسسة النشر الإسلامى
۶۵. طبرسى، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تصحيح ابوالقاسم گرچى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی.
۶۶. _____ (۱۴۱۵ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
۶۷. طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق.)، الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد، تهران: مكتبة جامع چهل ستون.
۶۸. _____ (۱۴۰۹ق.)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملى، دفتر تبليغات اسلامى.
۶۹. _____ (۱۳۵۸)، تمهيد الاصول، ترجمه عبدالمحسن مشكاة الدينى، تهران: انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران.
۷۰. فارابى، ابونصر (۱۹۹۵)، آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الطبعة الاولى، تحقيق على بو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال.





۷۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق.)، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، تحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي.
۷۲. _____ (۱۴۱۱ق.)، المحصل، چاپ اول، تحقيق اتاي، عمان: دار الرازي.
۷۳. فياض لاهيجي (بي تا)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اصفهان: انتشارات مهدوي.
۷۴. قزوینی رازی، عبد الجليل (۱۳۵۸)، نقض (بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض)، تصحيح مير جلال الدين محدث ارموي، تهران: انجمن آثار ملي.
۷۵. كراچكي، ابوالفتح محمد بن علي (۱۴۰۱ق.)، البيان عن جمل اعتقاد اهل الايمان، در: كنز الفوائد، قم: مكتبة المصطفوي، چاپ سنگي.
۷۶. _____ (۱۴۰۱ق.)، كنز الفوائد، قم: مكتبة المصطفوي، چاپ سنگي.
۷۷. مجلسي، محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء دوم.
۷۸. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق. الف)، تصحيح اعتقادات الامامية، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، اول.
۷۹. _____ (۱۴۱۳ق. ب)، الحكايات، چاپ اول، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد.
۸۰. _____ (۱۴۱۳ق. ج)، المسائل السروية، چاپ اول، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد.
۸۱. _____ (۱۴۱۳ق. د)، المسائل العكبرية، چاپ اول، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد.
۸۲. _____ (۱۴۱۳ق.)، اوائل المقالات، چاپ اول، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد.
۸۳. مقرئ نيشابوري، محمد بن حسن (۱۳۸۵)، التعليق، تحقيق محمود يزدي مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامي رضوي.
۸۴. مقرئ نيشابوري، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق.)، الحدود والحقائق، تحقيق محمود يزدي مطلق (فاضل)، قم: مؤسسة الإمام الصادق .7.
۸۵. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات، چاپ اول، قم: نشر البلاغة.
۸۶. _____ (۱۴۰۷)، تجريد الاعتقاد، تصحيح سيد محمدرضا حسيني جلالی، چاپ اول، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۸۷. _____ (۱۴۰۵ق.)، تلخيص المحصل (نقد المحصل)، چاپ دوم، مقالات، بيروت: دارالاضواء.
۸۸. خدایاری، علي نقی (۱۳۹۱)، «مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم»، در: مجموعه

- مقالات کنگره بزرگداشت شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی، ج ۱، قم: دار الحدیث.
۸۹. خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰)، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی در سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، نقدونظر، ش ۶۱.
۹۰. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقدونظر، ش ۶۵.
۹۱. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۴۱۲ق.)، المنقذ من التقليد، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، مؤسسه النشر الاسلامی.

