

کار بست نقل در علم کلام از دیدگاه ابن میثم بحرانی

مهدی کریمی

چکیده

روش‌شناسی علم کلام از جمله مباحثی است که با وجود اهمیت بسیار و فواید بسزا، آثار اندکی به کشف زوایای تاریک آن پرداخته است. تبیین روش یک علم در دو مقام «هست» و «باید» صورت می‌گیرد. نوع نخست به اصطیاد روش‌های موجود و تحلیل آنها می‌پردازد و دیگری در راستای نیل به روش بایسته سامان می‌یابد. از سوی دیگر، روش کلامی را در دو قلمرو روش عقلی و نقلی باید جست‌وجو کرد. نوشتار حاضر به قسم دوم از مقام اول معطوف است و طرح دیدگاه حکیم، متکلم و محدث برجسته قرن هفتم، کمال‌الدین میثم بحرانی را مطمح‌نظر قرار داده است. برای این مقصود، دو رکن اصلی کلام نقلی، یعنی روش استناد به حدیث اعتقادی و روش فهم الحدیث در اندیشه بحرانی بیان گردیده و سپس به راهبردهای کلامی این روش‌ها در حوزه‌های مختلف اعتقادی اشاره شده است. روش ابن میثم در استناد به اخبار اعتقادی «ووثوق مضمونی» است، نه ارزش‌سنجی رجالی، و روش او در استنباط کلامی، فقه الحدیث مبتنی بر معیارهای درون‌متنی (اصول ظهوری، بلاغی و...) و برون‌متنی (قطعیات دینی، نصوص هم‌راستا، قواعد عقلی و...) می‌باشد. این روش‌ها تأثیری عمیق در آرای کلامی او بر جای گذاشته است که نمونه‌ها و شواهد آن در سیطره مباحث اعتقادی قابل تأمل و ملاحظه است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی کلامی، حدیث اعتقادی، متن دینی، کلام نقلی، ابن میثم بحرانی.

مقدمه

بر هر محقق علوم دینی روشن است که در مباحث مربوط به دین، شرط انتساب هر باوری به شارع مقدس آن است که آن را به گونه‌ای معتبر و روش مند از منابع کشف و نحوه استناد آن اعتقاد را به دین روشن کند. منابع علم کلام به اذعان اندیشمندان اسلامی بر دو محور «عقل» و «نقل» است. عقل به عنوان معیار کشف حقایق و مرکب نیل به مجهول از معلوم، اگرچه اختلاف‌هایی در معیار و روش به کارگیری آن وجود داشته، همواره مورد اعتنا و معتبر بوده است. در سوی دیگر، نقل یا به عبارتی «نص دینی» قرار دارد که در قرآن کریم و سنت شریف (قول، فعل و تقریر معصوم) متمثل شده است.

ساماندهی این ضرورت انکارناشدنی در شکلی جامع، در حقیقت به معنای تحقق علم اصولی برای علم کلام است. اما اشباع این فقدان، از یک سو نیازمند بررسی‌های مقام هست (اثباتی) است و از سوی دیگر تحلیل‌های ثبوتی و منطقی را فرامی‌خواند؛ زیرا بازخوانی تاریخ روش علم کلام، افزون بر اینکه بسیاری از زوایای تاریک اندیشه کلامی شیعه را روشن می‌سازد و پاسخ بسیاری از نگرش‌ها، باورها و جهت‌گیری‌ها را فراهم می‌کند، متکلم امروز را به سوی بهره‌گیری از نقاط قوت و دستیابی به بهترین روش‌ها در حوزه کلام رهنمون می‌شود. در حقیقت، اهمیت پژوهش‌های روشی آن‌گاه دانسته می‌شود که به مهم‌ترین دستاورد آنها، یعنی کشف روش (طریق) اجتهاد و استنباط توجه شود، ولی این ضرورت در آثار اندیشمندان متکلم به میزان کافی مورد توجه و دقت نظر قرار نگرفت.

تفاوت روش شناختی گویا نخستین بار از زمان ابن خلدون در میان مصطلحات علمی مطرح گردید. وی تمایز روش متقدمین و متأخرین را با عباراتی چون «طریقه المتأخرین من المتکلمین» یادآور شد (ابن خلدون، ۱۹۸۲م، ص ۳۰۲) که ظاهراً مقصود وی بهره‌برداری متکلمان متأخر از روش فلسفه و منطق ارسطویی بوده است که مخالف شیوه و روش متقدمین از متکلمان بود.

به‌هرحال، بحث درباره این تمایزهای روش‌شناختی و آثار روش‌پژوهی کلامی به‌صورت جدی پیگیری نشد و گاه و بیگاه فقط گزارش‌هایی کلی در برخی آثار فرقه‌شناسی یا نگاه‌های کلامی ارائه می‌شد. از این رو، می‌توان گفت درباره پژوهش روش‌شناختی علم کلام به‌صورت کلی آثار بسیار اندکی وجود دارد که معمولاً محصول اندیشه معاصر است. برای نمونه، می‌توان به کتاب روش‌شناسی علم کلام نگاه‌شده رضا برنجکار اشاره کرد که در فصلی به روش نقلی پرداخته یا به‌صورت خاص به کتاب اصول استنباط العقائد و نظریه الاعتبار اثر شیخ محمد سند یا مقاله «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف» نگاه‌شده استاد صادق لاریجانی نیز اشاره نمود که درباره بخشی از این موضوع به‌صورت تحلیلی و روش‌بایسته قلم رانده‌اند.

اما محور سخن در این پژوهش، روش‌شناسی نقلی بر اساس دیدگاه ابن میثم بحرانی است. کمال‌الدین میثم بحرانی متکلم، حکیم، محدث و ادیب بزرگ قرن هفتم است (حر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ کحاله، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۵۵؛ دوانی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۹۰). او که شاگردانی چون علامه حلی حسن بن یوسف بن مطهر و سیدعبدالکریم بن احمد بن طاووس حلی داشت (قمی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۹)، گستره علمی و آثار پرمایه‌اش در حدی بود که خواجه طوسی به او لقب «حکیم» داده و تبخّر او در کلام و حکمت را سرآمد دانسته است (ابن میثم، بی‌تا، ص ۲۵۵).

بهره‌گیری او از دانش‌های گوناگون در آثارش، نشانه‌ای از تبخّر او در گستره وسیعی از علوم اسلامی است، ولی تمخّص غالب او در کلام و حدیث بوده و بی‌شک بحرانی در این دو حوزه عمیقاً مجتهد و صاحب‌نظر بوده است.

آثار متعددی از او برجای مانده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. قواعد المرام فی علم الکلام که نام دیگر آن القواعد الالهیه فی الکلام و الحکمة است (آغابزرگ طهرانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۷، ص ۱۷۹). ۲. مصباح السالکین یا شرح بزرگ نهج البلاغه. ۳. اختیار مصباح

السالكين، این شرح دوم (صغیر) او بر نهج البلاغة است. ۴. منهج العارفين في شرح کلام امير المؤمنين 7 (شرح مائة كلمة). ۵. النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة (همان، ج ۲۴، ص ۶۲؛ جلالی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۸۵).

از آن نظر که مقصود از این پژوهش بررسی روش تأثیر حدیث در علم کلام است، دو محور اساسی کلام نقلی، یعنی روش استناد به حدیث اعتقادی و روش فهم الحدیث محل بحث خواهد بود. این غایت ابتدا بر اساس تحلیل رویکردهای حدیث پژوهی عام و خاص در اندیشه محقق بحرانی پیگیری می‌شود و سپس تطبیق این روش‌ها در مباحث گوناگون علم کلام بررسی خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

الف) روش و روش‌شناسی

واژه روش به معنای شیوه، طریقه و راه، نحوه عمل، قاعده و سبک آمده است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳۶؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸) و روش علوم یعنی آن شیوه‌ای که به وسیله آن می‌توانیم صدق یک گزاره را در علمی خاص بسنجیم (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۹) یا به عبارتی شیوه‌های درست رسیدن به شناخت گزاره‌های یک علم روش آن علم است. در همین راستا روش‌شناسی یا متدلوژی^۱ قرار دارد که گاه به نام «منطق علمی» یا «فلسفه علمی» نیز خوانده می‌شود (شاله، ۱۳۷۴، ص ۲۲) و در اصطلاح به معنای «دانش بررسی قواعد دستیابی به معرفت» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۶۶۲۳) و «چگونگی و طریق رسیدن به آگاهی و شناخت در یک علم خاص» (عبداللهی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۰؛ شاله، ۱۳۷۴، ص ۲۲؛ فتح‌اللهی، ۱۳۷۸، ص ۱۳-۱۴) است. بنابراین، از آن نظر که معرفت در هر علمی از منابع خاص و معتبر در آن علم به دست می‌آید، علم روش‌شناسی عهده‌دار تبیین «چگونگی بهره‌برداری از منابع» است.

ب) کلام نقلی

کلام را - بر اساس روش - می‌توان در دو قسم جای داد: کلام عقلی و کلام نقلی (اثری و وحیانی). نعمانی، کلام نقلی را نوعی مشاجرات و رد و پاسخ‌های درون‌دینی و بیشتر

بر اساس متون دینی دانسته و این نگرش کلامی را از نظر تاریخ اندیشه اسلامی مقدم بر کلام عقلی (نوعی پایه‌ریزی اعتقادی بر اساس مبانی عقلی) برشمرده است (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶، ص ۹). لیکن این دیدگاه تمام نیست؛ زیرا اولاً رسالت علم کلام منحصر در جنبه دفاعی نیست و ثانیاً این دیدگاه با واقعیت تاریخی نیز سازگاری ندارد؛ چراکه قید درون‌دینی بحث‌های کلامی را منحصر در میان مسلمانان قرار می‌دهد، حال آنکه از ابتدای ظهور اسلام مشاجرات درون‌دینی و برون‌دینی، و عقلی و نقلی هر دو رواج داشته، اگرچه گسترش مباحث عقلی در دوره عباسیان اوج بیشتری یافته است. عده‌ای نیز کلام نقلی را بر محور ماده و محتوای استدلال دانسته‌اند؛ یعنی در این قسم از مباحث معاد و مانند آن بحث می‌شود. این رویکرد نیز محل مناقشه است؛ زیرا مباحث فراگیری از تمام مسائل اعتقادی در کتاب و سنت یافت می‌شود که قابل نفی نیست و در نتیجه، جامعیت این تقسیم را - مخاطره می‌اندازد.

بنابراین، بهتر است بگوییم کلام عقلی در پی یافتن و اثبات معتقدات دینی بر پایه علوم عقلی یا بر اساس (قیاسات منتهی به بدیهی) است و در قبال آن کلام نقلی قرار دارد که غایت آن بنیان نهادن اعتقادات یا مدافعات بر اساس کتاب یا سنت است.

قلمرو دلیل نقلی

علامه بحرانی بر این باور است که متکلم در مقام استنباط به دلیل تحصیل باور باید بر اساس حجّت و دلیل، حرکت کند. «حجّت» همان کلام مؤلف از اجزایی است که برای تحصیل مطلوب مجهول به کار گرفته شده، و «دلیل» هم در عرف متکلمان چیزی است که از علم به آن علم به مدلول آن لازم می‌آید. بنابراین، دلیل می‌تواند عقلی یا سمعی محض و یا مرکب از عقل و سمع باشد. برای مثال اینکه بگوییم «خداوند سمیع و بصیر است و هر سمیع و بصیری حی است» دلیلی از نوع سوم دانسته می‌شود (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ۳۳-۳۶).

از این رو، ابن میثم برای بیان قلمرو عقل و نقل مسائل الاهیاتی را به سه قسم تقسیم می‌کند. دسته نخست مسائلی که عقل مستقلاً آنها را درک می‌کند؛ مثل علم به وجود صانع تعالی که تمسک به نقل در این‌گونه موارد موجب دور می‌شود. دسته دوم مسائلی است که تنها متوقف بر عقل نیست، بلکه از راه نقل هم قابل دستیابی است. دسته سوم

مسائلی که فی‌نفسه ممکن است، ولی عقل عادی توان درک آنها را ندارد؛ مثل احوال بهشت و دوزخ که فقط طریق کشف آنها نقل است (همان، ص ۳۷). با توجه به ظاهر این عبارت، حوزه کلام نقلی در نگرش او دو قسم اخیر است، ولی ابن‌مبیم در مقام عمل و استنباط حوزه نخست را نیز در حیطه کاوش‌های کلام نقلی قرار می‌دهد که نمونه‌های این رویکرد در مباحث بعد بیان شده است.

روش استناد به حدیث اعتقادی

نقطه آغاز کلام نقلی بر اساس پذیرش دو مطلب است: اصل حجیت نقل (قرآن و سنت) و نیز معناداری گزاره‌های دینی؛ که باید به‌صورت اصل موضوعی یا بر اساس دلیل پذیرفته شود. پس از این مرحله می‌توان روش تأثیر نقل را در علم کلام و در نهایت تعامل عقل و نقل را بررسی کرد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت «حجیت» قرآن کریم بدون هیچ کم و کاست، و سنت پیامبر اکرم با برخی ملاحظات کمی و کیفی در اندیشه اسلامی امری انکارناشدنی است. در باور شیعی، سنت نه‌تنها شامل قول و فعل و تقریر پیامبر است، بلکه حقیقت سنت، تفسیر کتاب، قول و فعل ائمه هدی - صلوات‌الله‌علیهم - را نیز دربرمی‌گیرد که مآل «حجیت» آن چیزی جز نتیجه و برآیند نظریه استمرار عصمت نیست (همان، ص ۱۲۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۸).

بحث از نقل دو نوع بررسی را می‌طلبد: ۱. انتساب؛ ۲. کشف مراد واقعی. در بخش نخست از حیطه نقل - که در سیطره وحی است - به دلیل آنکه هیچ تردیدی در صدور آن نیست، نزد اندیشمندان مسلمان فقط دلالت یا فهم معتبر از کتاب محل تأمل، مناقشه و بررسی است.

اما در خصوص بخش دوم از معارف نقلی، یعنی «سنت حاکی» یا آنچه از روایات با وسایطی در اختیار ما قرار گرفته است، هر دو جهت انتساب لفظ و معنا مورد دقت نظر قرار می‌گیرد. بنابراین، برای دستیابی به استنباط معتبر، روش‌های حاکم بر هر دو مرحله صدور و دلالت باید بررسی و سپس به مطالب جزئی‌تر پرداخته شود. درباره احراز صدور سنت معمولاً به معیارها و قواعد وثاقت‌سنجی ارجاع داده می‌شود که در حیطه عقاید، بحث خاص حجیت خبر واحد اعتقادی را نیز ضرورتاً می‌طلبد.

علامه بحرانی در بیانی کلی در این خصوص، با اشاره به این عبارت فخر رازی «الدلیل اللفظی لا یفید الیقین» می‌نویسد مراد فخر این است که حصول یقین از دلیل لفظی شرایطی دارد؛ مانند عدم خطای راویان در نقل شاکله الفاظ و اعراب و تصریف و عدم اشتراک و مجاز و... و نیز عدم معارض عقلی. لیکن تحقق این شرایط امری مظنون است (زیرا بر اساس برخی از قواعد لفظی و عقلایی، مانند اصل عدم خطا و اصل عدم اشتراک و مجاز و غیره، وجود آن شرایط مفروض گرفته می‌شود) و شیء متوقف بر مظنون، خود به طریق اولی مظنون است؛ پس نتیجه ظنی خواهد بود.

او در نقد این کلام می‌فرماید حق این است که امکان حصول یقین از نقل وجود دارد و در مواردی نیز افاده یقین می‌کند؛ زیرا شرط افاده یقین بر این مبتنی نیست که موارد یادشده در ذهن مستنبط حاصل و متیقن باشد، بلکه حصول این شرایط در نفس الامر کافی است. به همین دلیل است که چه بسا شخص به مراد از لفظ یقین می‌کند، حال آنکه هیچ‌کدام از این شرایط را در ذهن خود نداشته است؛ مانند اینکه از آیه شریفه (لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ) نفی والد و مولود بودن خداوند به‌طور یقین استنباط می‌شود و اگر به شرایط، التفات کنیم، می‌بینیم در واقع و نفس الامر هم حاصل بوده است (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۳۶).

از این عبارت چند نکته قابل درک است: نخست اینکه، حجیت بر اساس یقین سنجیده می‌شود؛ زیرا فرمودند سخن اصلی در این است که آیا نقل افاده یقین می‌کند یا نه، تا اعتبار و عدم اعتبار آن منکشف گردد. دوم آنکه، تفاوتی در این بحث میان قرآن و حدیث گذاشته نشده است؛ زیرا سخن در اعتبار سندی نیست که گفته شود قرآن قطعی الصدور است و حدیث ظنی الصدور، بلکه صدور و منبعیت مفروض است و از این رو، باید بحث کرد که: کدام استنباط معتبر و حجّت است؛ حتی اگر دلالت ظنی باشد؟ دیگر آنکه، قواعد لفظی و عقلایی، التفات بالفعل شخصی را نمی‌طلبد، بلکه چه بسا مواردی وجود دارد که شخص مستنبط ارتکازاً به این اصول عقلایی و حصول آنها در نقلی خاص یقین دارد، بدون آنکه درباره یکایک آنها اندیشیده باشد یا پیش‌ذهنی داشته باشد.

خبر واحد و متواتر اعتقادی

وی در کتاب النجاة فی القيامة به بیان دیدگاه خود درباره خبر متواتر و ملاکات آن

می‌پردازد (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵، ۱۰۹، ۱۱۶). در نظر او معنای تواتر نقل همه راویان یا همه طبقات نیست. بنابراین، اینکه روایتی را بخاری یا مسلم نقل نکرده‌اند، دلیل عدم تواتر آن نمی‌شود، بلکه معیار اصلی علم‌آور بودن است؛ چنان‌که شمول و کثرت افراد نیز ملاک نیست و چه‌بسا ممکن است خبر واحدی با ضمیمه قراین به همین معیار نایل شود. از این رو، می‌نویسد: «العلمُ التواتري لا يتوقف على الكثرة فإنَّ المُخبر الواحد مع انضمام القرائن إليه قد يُفيد خبره العلم، فليس من شرط التواتر تحقُّق الكثرة دائماً» (همان، ص ۱۲۶).

به همین دلیل می‌فرماید اگر کسی حصول علم عقیب خیر متواتر را برای خودش انکار کند و بگوید برای من علم ضروری حاصل نشد، چنان‌که مثلاً به وجود مکه علم ضروری دارم، در پاسخ او می‌گوییم درست است که این علم از وجدانیات است و آن هم امری عام نیست، لیکن بین متواترات هم تفاوت هست و این تفاوت به تواتر ضرر نمی‌رساند؛ زیرا علوم ضروری هم می‌توانند شدت و ضعف داشته باشند. نکته دیگری که او می‌افزاید این است که در تواتر، نقل مهم است، نه نظر و برداشت راوی از آن خبر (همان، ص ۱۲۷). بنابراین، تأویل یا توجیه یک اصل خبر خدشه‌ای به آن وارد نمی‌کند.

از برخی عبارات‌های ابن میثم برداشت می‌شود که تأکید اصلی او بر تواتر معنوی است، نه تواتر لفظی؛ زیرا گاه در مقام پاسخ به ایراد بعضی از منتقدان چنین می‌گوید که این اشکال‌ها موجب تفاوت در معنا و مفهوم نمی‌شود؛ اگرچه ممکن است عده‌ای درباره برخی از روایات اشکال کنند. یا در برخی از موارد می‌نویسد از مجموع اخبار دانسته می‌شود که چنین مضمونی به‌طور قطع و یقین صادر شده است (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۸، ۲۰۶، ۴۹۹). بنابراین، ملاک و وجه مهم تواتر آن است که از روایات چنین فهمیده شود که همگان بر درستی مضمون خاصی اتفاق دارند.

برای نمونه، وی آگاهی امام را بر امور غیبی، از اموری می‌داند که تعداد فراوان و انحای گسترده روایات موجب علم اجمالی به صحت این مضمون و عدم کذب راویان می‌شود. همچنین است برخی از وقایع تاریخی مانند قلع درب خیبر از سوی امیرمؤمنان علی ۷ یا شکایت و تظلم حضرت علی و نیز سیده نساء العالمین از اختلاف صحابه و رقابت آنان در غصب خلافت (همان، ج ۱، ص ۲۰۶، ۴۹۹؛ همو، ۱۳۶۶، ۴۵۸).

در آثار ابن میثم بحث مستقلی در خصوص حجیت خبر واحد در اعتقادات مطرح نشده، ولی افزون بر نکته‌های پیش‌گفته که معیار مهمی را درباره خبر واحد نیز در خود

جای داد، باید اشاره کنیم که در آثار او در جایگاه‌های متعددی از مباحث خداشناسی تا فرجام‌شناسی به احادیث و اخبار استناد شده است که بسیاری از آنها در حد تواتر نیست (ر.ک: همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷، ۲۹۹، ۳۷۹، ۴۷۶).

نقد متن، معیار استناد

درباره احراز صدور سنت گاه بر این نکته نیز تأکید می‌شود که چه‌بسا روش نقد متن نقش اساسی در ارزیابی وثاقت خبر داشته باشد. این رویکرد در روش حدیث‌پژوهی ابن میثم بسیار برجسته است.

وی احادیث را در همه حوزه‌های اخلاقی، اعتقادی، احکامی و عرفانی معتبر می‌داند و در جای جای آثار خود - و برحسب هر یک از آن حوزه‌ها- به مطالعه، تدبر و بهره‌گیری از آنها می‌پردازد. اما نوع استناد او به اخبار در اکثر قریب به اتفاق موارد به صورت مُسند نیست و فقط با عباراتی مانند: «ذَلَّ الْخَبْرُ عَلَيَّ...» یا «فِي الْخَبَرِ النَّبَوِيِّ...» یا «رُويَ عَنِ النَّبِيِّ...» آغاز می‌شود.

حتی او التزامی در نقل کامل اخبار ندارد و فقط در موارد اندکی عین واژگان و عبارات را نقل می‌کند (همان، ج ۳، ص ۶۶۴). در برخی موارد نیز به نقل مضمون خبر بسنده کرده، از تعبیری مانند «بما نقل من الخبر» بهره می‌برد (همان، ج ۳، ص ۳۰۳، ۶۶۴؛ و نیز ج ۴، ص ۲۳۸) درحالی‌که بسیاری از این احادیث در شمار احادیث آحاد است و در موارد معدودی خبر را از جمله متواترات می‌داند و به آن استناد می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵، ۱۲۵؛ ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۰۶). گفتنی است علامه بحرانی در جمیع آثار خود منحصرأ در سه یا چهار مورد از نوع خبر گزارش می‌کند و مثلاً می‌گوید «فِي الْخَبَرِ الْمَرْفُوعِ...» (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۵۵، ۴۲۴، ج ۵، ص ۲۸، ۶۷) و به همین دلیل، مصطلحات الحدیث اندکی در آثار او دیده می‌شود.

یکی دیگر از روش‌های ابن میثم، توجه دقیق او به نسخه‌های گوناگون یک متن روایی است. او در جاهای متعددی از شرح نهج‌البلاغه به ذکر منابع و نسخه‌های مختلفی می‌پردازد که آن متن در آنها آمده و گاه پس از ذکر اختلاف آنها، یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد و گاهی نیز با تعبیری مانند «وَرَوَى فُلَانٌ» فقط به گزارش آن بسنده می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۵۱، ج ۲، ص ۱۹۰، ج ۴، ص ۳۱۶).

برای نمونه، بعد از ذکر خطبه ۲۶ می‌فرماید این روایت را ابن عباس، مبرّد و غیر او با اختلاف‌هایی بیان کرده‌اند و سپس می‌افزاید: «و روایة المبرّد ألیق بِصورة الحال و أظهر» (همان، ج ۲، ص ۳۱) و یا در شرح خطبه متّقین می‌نویسد: «و من هنا اختلف نسخ النهج، فكثیر منها تكون هذه الخطبة فيها أول المجلد الثاني منه بعد خطبة المسماة بالقاصعة... و كثير من النسخ تكون هذه الخطبة فيها متصلةً بكلامه للبرج بن مسهر» (همان، ج ۳، ص ۳۸۴) و موارد دیگری مانند آن.

در نگاهی کلی می‌توان گفت ابن میثم در موارد اندکی به دانش رجال تمسک نموده و آن هم صرفاً به دلیل قرینه‌ای برای افزودن یا کاستن احتمال تمسک به حدیث است. از این رو، او در موارد بسیاری به نقل از راویان سنّی یا افراد ضعیف می‌پردازد و به مُسند بودن احادیث نیز توجه خاصی نمی‌کند. در نقل‌های تاریخی نیز همین رویکرد در آثار ابن میثم دیده می‌شود. وی از احمد بن حنبل، ابی‌رافع، السدی، نوف البکالی، مالک بن دحیه، مصدق بن شیب، طبری و ... نقل‌های متعدد دارد (ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ص ۳۷۲، ۴۲۴، ۶۶۴؛ ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۵۱، ۳۳۴، ج ۲، ص ۲۶، ج ۴، ص ۳۱۶). او به اقوال برخی مفسران مانند سعید بن جبیر، ابن عباس و ... نیز ارجاعاتی داده است (ر.ک: همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۷۶، ۲۲۳، ج ۲، ص ۶۱، ۳۰۲، ۳۱۵، ج ۳، ص ۳۰۸، ۳۹۴). برای مثال می‌نویسد: «عن أبي سعيد الخدري قال: لَمَّا أَنْزِلَتْ: وَأَتِذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ، أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ فَذَكَ...» (همان، ج ۵، ص ۹۸).

البته نتیجه این کلام تسامح او در نقل روایات نیست؛ زیرا مضمونی که نظریه ناسازگاری با اصول دیدگاه شیعی دارد، هرگز نزد او معتبر دانسته نشده است، بلکه ظاهراً در نظر علامه بحرانی، مهم‌ترین معیار همراه یا هماهنگ‌بودن یک روایت با دلایل معتبر و علم‌آور (مانند آیات قرآن، اخبار متواتر و یا براهین عقلی و فطری) است و همین معیار مجوز تمسک به خبر واحد از راوی غیرثقه یا حتی غیرامامی به‌شمار می‌آید.

به نظر می‌رسد این سخن او در شرح نهج‌البلاغه نشان‌دهنده همین معیار عام باشد؛ آنجا که می‌فرماید: «من با خدا پیمان می‌بندم که در شرح کلام امام جز به آنچه یقین یا گمان قریب به یقین پیدا نکنم که این مطلب سخن امام یا مقصود از سخن امام است، حکمی نکنم و کلامی نگویم» (همان، ج ۱، ص ۴۹۸).

روش استنباط از حدیث اعتقادی (فقه الحدیث)

فقه الحدیث به‌عنوان یکی از دانش‌های مهم حدیثی در کنار اصطلاح رجال الحدیث و مصطلح الحدیث، به معنای دانش بررسی و کشف ضوابطی برای دستیابی به مدلول و فهم دقیق از حدیث است. با این تعریف، فقه الحدیث افزون بر مبانی فهم، شرح و تفسیر روایات را نیز دربرمی‌گیرد و دیگر دانش‌های حدیثی مانند تاریخ و مصطلحات به‌عنوان مقدمه‌ای برای دستیابی به فهم درست و عمیق از محتوای احادیث شمرده می‌شوند (زیدان و عبدالله، بی تا، ص ۷؛ مدیر شانه‌چی، ۱۳۶۲، ص ۷-۸).

حال با توجه به معنای فقه الحدیث، ارتباط استوار آن با «استنباط کلامی» نیز روشن می‌گردد؛ زیرا درک چگونگی استنباط و نیل به معارف والای روایات اعتقادی، نیازمند استخراج مبانی و قواعد فقه الحدیثی است.

فهم صحیح مفردات

وی به دیدگاه‌های واژه‌شناسان و علمای ادب و بلاغت به‌منظور فهم مفردات و ترکیب‌های احادیث توجهی شگرف دارد. تبیین لغوی واژگان در تمام خطبه‌های نهج‌البلاغه و نیز در دیگر آثار او به‌وفور دیده می‌شود و چه‌بسا مواردی که وی با تمسک به علم لغت در کشف معنای حقیقی و وجه مناسبت معنای مجازی با آن می‌پردازد (ابن میثم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۷۱، ۱۹۲). حتی در مواردی نیز به ضبط لغوی و اعرابی واژگان نیز اشاره می‌کند. برای نمونه، در شرحی از یک روایت می‌نویسد: «وَلَيْتَهُ بِالْتَّخْفِيفِ وَ الْكَسْرِ» (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۹۶) یا در جایی دیگر می‌نویسد: «الْأَزْلُ بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ الضِّيقِ وَ الشَّدَّةِ» (همو، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۵) و یا می‌فرماید: «حُرُورَاءُ بِمَدٍّ وَ قَصْرٍ» (همان، ج ۵، ص ۲۹۶).

ابن میثم گاهی برای کشف معنای عبارات از نظریات علمای ادب، مانند سیبویه، ابن انباری، جرجانی و مانند آن نیز بهره می‌برد (همان، ج ۱، ص ۶۱، ۱۴۹، ۲۱۳، ج ۲، ص ۲۵۸)، و حتی در برخی موارد با نگاهی به اشعار شاعران کهن به فهم معانی و تأیید مراد از حدیث می‌پردازد، ولی روش کلی او در این بخش بر این اساس نوعی «معنایابی اجتهادی» است (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۸، ۹۸، ج ۲، ص ۲۲، ۱۶۰؛ ۱۳۶۶، ص ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۷۲).

اصالت ظهور و حقیقت

ابن‌میثم نیز مانند بسیاری از دانشمندان اسلامی در نمونه‌های فراوانی با تمسک به ظهور کلام، معنای مراد از آیه و حدیث را استکشاف می‌کند و به آن ملتزم می‌گردد. او بر این باور است که حقیقت «یا به نص شناخته می‌شود یا به استدلال»؛ همچون سابقه ذهنی‌ای که برای انسان درباره یک واژه بدون هیچ قرینه‌ای وجود دارد (همو، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳). این کلام او ظاهراً گویای تعبیری است که امروزه در عرف اصولیان به نام «تبادر» خوانده می‌شود و به همین قرینه، مراد او از تعبیر «نص» نیز نص اهل لغت است.

وی در بحث از مجاز نیز اصل را بر حقیقت می‌گذارد و مجاز شمردن یک واژه را نیازمند قرینه و دلیل می‌داند و البته بر این نکته نیز تأکید می‌کند که مجاز در هر دو صورت مفرد (کلمه) و ترکیب (جمله) جاری است (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۲۵). نکته دیگر اینکه می‌گوید تا حقیقت برای ما منکشف نشود، معنای مجازی نیز فهمیده نمی‌شود و از این رو، در کتاب شرح مائة کلمة در موردی می‌نویسد: «انَّ البرقَ فِي الأصلِ هو اشتعال اللامع المُشاهد من السحاب و لنعين حقيقته ليكتشف بها وجه المَجاز» (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

توجه به اسرار بلاغی

بحرانی در مقدمه شرح نهج‌البلاغه خود در چند فصل به مرتب‌کردن مباحثی عمیق درباره دلالت لفظ و اقسام و احکام آن، و نیز کیفیاتی پرداخته که از نظر تناسب لفظ و معنا به لفظ ملحق می‌شود، که بخش اخیر در حقیقت جزء علم فصاحت و بلاغت قرار می‌گیرد. ابن‌میثم احکام و مدلول‌های جمله‌های اسمیه، حقیقت و مجاز، تشبیه، ارکان و مراتب آن، تمثیل، استعاره و اقسام آن دو، کنایه و مجاز، نظم و اقسام آن، تقدیم و تأخیر لفظ و فایده و اقسام آن، فصل و وصل، حذف و اضمار و... را به تفصیل مورد بحث و نظریه‌پردازی قرار داده است؛ چراکه عمیقاً بر این باور است که درک اصول بلاغت مقدمه‌ای ضروری برای فهم احادیث است.

توجه به سیاق کلام و قراین درون‌متنی

روش او در تعامل با متون روایات، نخست «تقطیع مفهومی» است. وی با ذکر عبارت‌های مانند «غرض الفصل»، «حاصل الكتاب» یا «غرض هذه الكلمة» به بیان مقصود هر بند می‌پردازد و چه‌بسا در مواردی به بیان ارتباط معنای آن بند با اغراض کلی خطبه نیز همت

می‌گمارد که در نوع خود و در مقایسه با آثار دیگر تلاشی کم‌نظیر است. برای نمونه، در آغاز شرح خطبه ۱۹۰ می‌نویسد: «وَ حَاصِلُ الْفَصْلِ: الْوَصِيَّةُ بِالْمُحَافَظَةِ عَلَى أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ وَ الْحَثُّ عَلَيْهَا» (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۳۲) یا در شرح نامه سوم می‌فرماید: «وَ حَاصِلُ الْكِتَابِ التَّنْفِيذُ عَنِ الدُّنْيَا» (همان، ج ۴، ص ۳۱۶).

در تقسیم متن نیز گاهی با بیان عبارتهایی خاص و گاه نمایه‌گونه به تعداد بخش‌ها و شرح مقاصد کلام می‌پردازد. ابن‌میثم درباره خطبه اول می‌گوید «این خطبه مشتمل بر مباحثی سترگ و نکته‌های مهم است، به ترتیبی که ما آن در پنج فصل منعقد کرده‌ایم. فصل اول در ذکر و تمجید و ثنای خداوند متعال به آنچه شایسته اوست، می‌باشد و...» (همان، ج ۱، ص ۱۴۲) و در جایی دیگر می‌فرماید: «الفصل الثالث: فِي كَيْفِيَّةِ خَلْقِ آدَمَ» (همان، ج ۱، ص ۲۱۵) و نیز در شرح بخشی از خطبه دهم می‌نویسد: «وَ مَدَادُ هَذَا الْفَصْلِ عَلَى ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: أُولَاهَا، الدُّمُّ لِأَصْحَابِ الْجَمَلِ وَ التَّنْفِيذُ عَنْهُمْ. وَ الثَّانِي، التَّنْبِيهُ عَلَى فَضِيلَةِ نَفْسِهِ. وَ الثَّلَاثُ، الْوَعِيدُ لَهُمْ» (همان، ج ۱، ص ۳۴۹).

قراین برون‌متنی

یکی از روش‌های او در فهم حدیث، توجه به قراین برون‌متنی است؛ مانند تاریخ حدیث، اسباب صدور و شواهد قرآنی و تاریخی و... وی در موارد بسیاری به این روش عمل می‌کند. برای مثال، در تبیین سبب ایراد خطبه ۲۸ چنین آمده است: «أَقُولُ: رُوي أَنَّ السَّبَبَ فِي هَذِهِ الْخُطْبَةِ هُوَ غَارَةُ الصَّحَاكِ بْنِ قَيْسٍ بَعْدَ قِصَّةِ الْحَكَمِيِّينَ وَ عَزَمَهُ عَلَى مَسِيرِ الشَّامِ» (همان، ج ۲، ص ۵۰) یا در شرح نامه ۳۳ می‌نویسد: «وَ سَبَبُ هَذَا الْكِتَابِ أَنَّ مَعَاوِيَةَ كَانَ قَدْ بَعَثَ إِلَى مَكَّةَ فِي مَوْسِمِ الْحَجِّ وَ اجْتِمَاعِ الْعَرَبِ بِهَا دُعَاةً يَدْعُونَ إِلَى طَاعَتِهِ وَ يثَبُطُونَ الْعَرَبَ مِنْ نُصْرَةِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ...» (همان، ج ۵، ص ۶۹).

او حتی به تاریخ صدور روایت نیز توجه می‌کند و در برخی موارد پیش از آغاز خطبه به زمان، مکان و موقعیت ایراد آن می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۳۲۲، ج ۲، ص ۹۳، ۲۰۳، ۲۱۵، ۴۱۴) که این مطلب - چنان‌که در علم حدیث تبیین شده است - اهمیت بسزایی در دستیابی به مراد ماتن دارد. برای مثال می‌فرماید: «مِنْ كَلَامٍ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ... قَالَ لِأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ وَ هُوَ عَلَى مَنْبَرِ الْكُوفَةِ يَخْطُبُ...» (همان، ج ۱، ص ۳۲۳) یا می‌نویسد: «أَقُولُ: هَذَا الْفَصْلُ قَالَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَعْضِ أَيَّامِ مَرَضِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (همان، ج ۴، ص ۳۵۵) و نیز در جایی دیگر می‌گوید: «أَقُولُ الْمَشْهُورُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ قَالَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَصْحَابِهِ فِي الْيَوْمِ الَّذِي كَانَ مَسَاوَهُ لَيْلَةَ

الهریر و رُویِ اَنَّهُ قَالَه فِي اَوَّلِ اللِقَاءِ بِصَفِيْن وَ ذَلِك فِي صَفْرِ سَنَةِ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِيْن» (همان، ج ۲، ص ۱۷۸).

با اهمیت‌تر اینکه، علامه بحرانی از آیات قرآن کریم و احادیث ائمه هدی : و نیز شواهد و نقل‌های تاریخی و یا حتی آرای علمای اسلام برای کشف صحیح و عمیق مقاصد متن بهره می‌برد. ذکر شواهد فراوانی که بر این مدعا وجود دارد، موجب طولانی شدن کلام می‌شود و از این رو، برای هر یک فقط به بیان مورد یا مواردی اندک بسنده می‌کنیم.

ابن‌میثم نیز در موارد فراوانی به دلالت آیات استناد کرده است. وی گاه به صورت مستقیم مفاد آیه را مستند خود قرار می‌دهد و از آن در جهت استدلال استفاده می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۵۸، ۳۲۵) و گاه در بیان مقصود سخنان امام، به عنوان شاهد و مؤید از آیات برای نشان دادن و حیاتی بودن کلمات حضرت بهره می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۲۵۰، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰) که مجموع این کاربردها فقط در شرح کبیر او به حدود ۷۳۰ مورد می‌رسد.

برای مثال، در شرح کلام حضرت «نَشَرَ الرِّیَاحَ بِرَحْمَتِهِ» می‌نویسد:

«أَي: بَسَطَهَا لِكَوْنِهَا سَبَبًا عَظِيمًا لِبَقَاءِ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانِ وَ النَّبَاتِ، وَ صَلاَحِ الْأَمْزِجَةِ وَ نُمُوِّهَا، وَ أَسْنَدِهِ اِلَى رَحْمَتِهِ، لِشُمُولِهَا ... عَلَي وَفِي الْحِكْمَةِ لِيُصِيبَ الْأَرْضَ الْمَيِّتَةَ فَيَنْبِتَ بِهَا الزَّرْعَ وَ تَمَلَأَ الصَّرْعَ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّیَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) وَ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ يَدُلُّ عَلَي اسْتِعْمَالِهِمْ لَفْظِ الرِّیَاحِ فِي الرَّحْمَةِ، وَ الرِّيحِ فِي الْعَذَابِ» (همو، ۱۳۶۶، ص ۵۸).

نیز در نمونه دیگر برای بحث از آفرینش انسان و شیطان به آیات فراوانی استناد می‌کند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۹) و همچنین است موارد فراوان دیگر. بهره‌گیری استفاده از احادیث نیز در حد بسیار زیادی است. البته غالباً روش او در این بخش تکیه بر قراین داخلی و خارجی (بدون ذکر مباحث سندی) در راستای اثبات یا بسط شواهد مقصود است.

رهیافت مقام تعارض

در آثار بحرانی بحث از رهیافت نقد روایات در مقام تعارض، در موارد اندکی مطرح شده

است (همان، ج ۲، ص ۲۱۲، ج ۳، ص ۳۳۰، ج ۵، ص ۴۱)، ولی با تمسک به همین موارد اندک نیز می‌توان به معیارهایی دست یافت که بدان اشاره می‌کنیم:

یک. در مقام تعارض، آنچه موافق شهرت است باید اخذ گردد. وی در مقام قضاوت بین دو نقل می‌فرماید «و الروایة الأولى أظهر و أشهر» (همان، ج ۳، ص ۳۳۰).

دو. روایتی که در آن احتمال تصحیف واژگانی داده نمی‌شود، بر روایتی که احتمال سهو راوی در آن می‌رود، مقدم است. مثلاً وی در مقام برخورد با دو نقل خاص می‌فرماید: «هذه الروایة هو الحق و الثانية سهو للقائلین» (همان، ج ۲، ص ۲۱۲).

سه. در تعارض میان روایات، آن روایتی که مضمونی هماهنگ با ادله عقلی و نقلی به‌ویژه قرآن دارد باید اخذ شود و روایت دیگر کنار نهاده می‌شود، ولی درباره این پرسش که آیا درباره این روایت باید توقف کرد یا آن را تأویل نمود، در آثار او پاسخی برای آن یافت نمی‌شود.

کاربست‌های روشی در علم کلام

برای نشان دادن چگونگی و میزان تأثیر حدیث در رویکرد کلامی ابن‌میثم، لازم است به مصادیق این بحث در عرصه‌های اصلی علم کلام توجه کرد:

الف) هستی‌شناسی و جهان‌شناسی

علامه بحرانی به مطالب متعددی در این زمینه با رویکردی نقلی توجه کرده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: حدود عالم، کیفیت خلق آسمان و زمین و انسان، خلق عوالم عالیه، شگفتی‌های خلقت، آیه و نشانه بودن جهان، مقصود و هدف اصلی از خلق عالم و... (همان، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۷۲، ج ۴، ص ۱۲۲). برای نمونه به مواردی از آنها اشاره می‌کنم.

وی در تفسیر این کلام امیرمؤمنان علی ۷ «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً... أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَى الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّى الْأَرْجَاءَ وَ سَكَّانِكَ الْهُوَاءَ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَبَارُهُ مَتْرَاكِمًا زَحَّازُهُ حَمَلَهُ عَلَى مَثَنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ» به بیان تفصیل آفرینش عالم از متون آیات و روایات پرداخته و مطالب جهان‌شناسی و کلامی بسیاری را از مدلول آنها استفاده کرده است.

ابن‌میثم می‌گوید کلام حضرت ابتدای آفرینش عالم را از آب و باد دانسته است. سپس می‌افزاید اما بیان قرآن در این خصوص چنین است که آسمان‌ها از دود آفریده شده‌اند؛

مانند این آیه (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ). بعد می فرماید جمع این دو کلام با روایتی از امام باقر 7 دانسته می شود که در آن حضرت واژه دخان را برای بخار آب به کار برده است. سپس می افزاید وجه این استعمال نیز روشن است؛ زیرا حقیقت بخار و دخان یکی است و استعمال دخان در قرآن، استعاره است برای بخاری که از آب برخاسته می شود.^۱

ابن میثم برای تأیید این دیدگاه از آیات سفر اول تورات، روایتی از کعب و نقل قولی از تالس و بلینوس حکیم به عنوان شاهد نیز استفاده می کند (همان، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۸). این کلام او افزون بر آنکه یک بیان دقیق روایی، ادیانی و تفسیری است، مصداقی از روش ترکیبی در فهم کلام خدا و روایات معصومان است.

او در بیان حدوث عالم، ذیل کلام حضرت که فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّلَالُ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَبِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ اَزَلِيَّتِهِ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که آفریدگانش را دلیل هستی خویش گردانیده، و حدوث آنها را نشان ازلیت خود قرار داده است» بر این مطلب تأکید می ورزد که حضرت حدوث را دلیل بر ازلیت وجود باری تعالی قرار داده است و این کلام به این استدلال متکلمان نزدیک است که: همه محدثات صادر از قدرت حق تعالی و منتهی به اوست، و اگر خود او نیز محدث باشد، لازم می آید پدیدآورنده نفس خویش باشد و این بالضروره باطل است. بنابراین، عالم حادث است و پدید آورنده او خداوندی است که ازلیت دارد. از مباحث جهان شناسی بحرانی که بسیار مفصل است به همین اندک بسنده می کنم.

ب) خداشناسی

معرفت خدا، وجوب و مراتب

ابن میثم بر اساس این کلام علوی «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ؛ آغاز دین خداشناسی است و کمال شناخت خدا باور به خداست» معرفت خداوند متعال را واجب

۱. ترجمه روایت چنین است: حضرت باقر 7 فرمود: «هنگامی که خداوند سبحان اراده کرد آسمان را بیافریند، به باد امر فرمود دریا را به تلاطم آورد؛ به گونه ای که کف بر روی آب ظاهر شد و از میان موج دریا و کف دودی بدون آتش به هوا برخاست، و سپس خداوند از آن آسمان را آفرید». (ابن میثم، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

و آغاز دین معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ص ۶۸۳؛ ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۰). وی بر این سخن می‌افزاید که همان عقلی که بر وجوب معرفت حق دلالت می‌کند، بر این مطلب نیز فهم دارد که امکان ادراک کنه ذات و صفات خداوند را ندارد. بنابراین، ذات خداوند متعال بر تمام ادراکات ظاهری و باطنی پوشیده است به استناد «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَيَّ تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ». بحرانی بر این نکته نیز در موضوع معرفت خداوند تصریح می‌کند که با توجه به متون روایات می‌توان به این درک رسید که معرفت خداوند ذومراتب و امری تشکیکی است. وی در شرح سخنان امیرمؤمنان علی ۷، پنج مرتبه را برای معرفت خداوند برمی‌شمارد که به اختصار چنین است: ۱. انسان بداند جهان آفریننده‌ای دارد؛ ۲. به وجود او باور یابد؛ ۳. او را یگانه و بی‌شریک بداند؛ ۴. اخلاص داشته باشد و غیر را نفی کند؛ ۵. اینکه صفاتی را که ذهن اعتبار می‌نماید، از او سلب کند (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

برهان اثبات صانع

ابن میثم در اثبات واجب‌تعالی به برهان صدیقین و براهین متکلمان و حکما تمسک می‌کند. وی در کتاب قواعد المرام برهان صدیقین و برهان متکلمان را برگرفته از متون دینی می‌داند (همو، ۱۴۰۶، ص ۶۳-۶۶). او ذیل کلام حضرت که فرمود: «قَدْ دَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ» می‌نویسد این تعبیر کنایه از آیات و آثار خداوند در عالم است که همه بر وجود او دلالت می‌کند و به آیه شریفه (سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) نیز اشاره دارد و سپس می‌افزاید: «این طریق استدلال، روش اهل ادیان و نیز متکلمان است که نخست بر حدوث اجسام و اعراض و سپس از حدوث و تغییرات آنها بر وجود خالق و بعد با نظر در احوال محدثات به یکایک صفات او استدلال می‌نمایند» (همو، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۲۸). بیان تفصیلی‌تر این سخن را بحرانی ذیل خطبه ۱۵۱ نهج‌البلاغه با ذکر چهار تقریر گوناگون از این استدلال شرح می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۲۱۵).

وی برهان صدیقین را برترین براهین می‌داند و می‌فرماید استدلال علت بر معلول برای حصول یقین شایسته‌ترین برهان‌هاست؛ زیرا علم به علت، مستلزم علم به معلول معین است، به خلاف دیگر براهین. همچنین می‌افزاید آیه شریفه (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) نیز به همین معنا اشاره دارد که از او بر وجود هر چیزی استدلال

می‌شود، نه اینکه اشیاء را دلیل وجود او قرار دهند؛ زیرا او از هر چیزی آشکارتر است و اگر خفایی برای او هست، به دلیل شدت ظهورش می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۱۲۹).

نظریه نفی صفات

علامه بحرانی در کتاب قواعد المرام پس از براهین اثبات حق تعالی، بیان صفات سلبيه را مقدم بر صفات ثبوتیه قرار داده است که خود بیان‌گر دیدگاه او در این زمینه است. وی این رویکرد را برگرفته از متون روایات می‌داند.

ابن میثم صفت را چیزی می‌داند که عقل آن را برای شیئی لحاظ کند؛ به گونه‌ای که بدون آنکه با آن در نظر گرفته شود، تعقل نگردد. سپس صفات را به اعتبار عقل به سه قسم حقیقی، اضافی و سلبي تقسیم می‌کند؛ و می‌گوید این شیوه عقلاست که آفریدگارشان را به دلیل عظمتی که برای او قائل هستند، از دو طرف نقیض به آنچه اشرف است، متصف می‌کنند، ولی از این اتصاف ترکیب و کثرت در ذات حق لازم نمی‌آید؛ زیرا نسبت این اوصاف بر اساس اعتبارات عقل ماست که در مقایسه خدا با دیگر موجودات برای خداوند قرار می‌دهد و از این اتصاف موجودیت نفس‌الامری لازم نمی‌آید (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱-۱۰۲).

وی مقصود از کلام حضرت «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعَتْ مَوْجُودٌ» را آن می‌داند که برای خداوند صفتی دارای حد نیست؛ زیرا خداوند متعال یگانه است و از کثرت منزّه؛ پس محال است برای او صفتی زاید بر ذات باشد (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

او در شرح عبارت «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» این کلام و سیاق قبل و بعد از آن را صورتی از یک قیاس مرکب می‌داند که حاوی نکات عمیق سلوکی و عرفانی است و نتیجه مطوی آن این است که «کمال معرفت انسان، نفی صفات از خداست» و هر که خداوند سبحان را توصیف کند، او را نشناخته است (همان، ج ۱، ص ۱۲۴) که با توجه به این کلام، وجه تقدم صفات سلبيه بر ثبوتیه نیز روشن می‌شود.

بحرانی در این باره می‌گوید بدان که امام در آغاز اعتبارات سلبي را بیان نموده، آنها را به دلیل نکته ظریفی بر صفات ثبوتی مقدم داشته است. آن نکته این است که در علم سلوک الی الله توحید حقیقی و اخلاص واقعی تحقق نمی‌یابد، مگر به حذف کردن هر چیزی و منزّه دانستن حق از هر پیرایه و بی اعتبار دانستن آن، و این پیراستگی حق متعال در اصطلاح عارفان مقام تخلیه، نقض و تفریق نامیده می‌شود و چون نزد عقل، توحید

خداوند تحقق نمی‌یابد مگر با تنزیه او از صفات سلبیه، بدین دلیل صفات سلبیه مقدم بر صفات ثبوتیه ذکر می‌شود و به همین معنا اشاره دارد ارجمندترین کلمه توحید، یعنی لا اله الا الله که جزء اول آن مشتمل بر سلب همه چیز جز حق تعالی است تا لزوماً هر خاطری را از آلودگی اندیشه به غیر خدا پاک سازد و هرگاه بخواهیم وجود غیر خدا را فرض کنیم، باید وجود او را ناشی از وجود خدا بدانیم و این معنای جزء دوم آن است (همان، ج ۱، ص ۱۰۹).

ابن میثم در دفع این اشکال که این سخن با ذکر صفات الهی در کتاب و سنت منافات دارد می‌گوید آنها صرفاً اعتباراتی هستند که عقل از مقایسه حق سبحانه با غیر به او نسبت می‌دهد و صرف اعتبار صفت برای خداوند، مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نمی‌شود. افزون بر اینکه عقول مردم مراتب متفاوتی دارد و اخلاصی که امام ذکر فرموده، نهایت مرتبه‌ای است که درک انسانی هنگام غور در انوار عظمت الهی به آن دست می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۱۲۷).

راهبرد دیگر اینکه، او بر اساس رویکرد نقلی سرچشمه افعال خداوند را صفات او برشمرده و به همین دلیل به برخی روایات، از جمله دعای امام سجاد ۷ استناد کرده که در آن مضمون فرار از غضب الهی به سوی رحمت او آمده است (همان، ج ۲، ص ۱۴).

توحید

یگانگی خداوند که با تأکید بر نداشتن شریک، در آیات و روایات با تعبیر «لا شریک له» اثبات شده است، در برخی برهان‌های عقلی نیز با الهام از کلمات وحیانی مانند (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (انبیاء (۲۱)، ۲۲) به اثبات رسیده است. ابن میثم در پایان بحث از صفات در کتاب قواعد المرام پس از ذکر دو برهان مبتنی بر وجوب وجود به این نکته مهم اشاره می‌کند که روش اثبات توحید، عقلی محض نیست، بلکه سلوک از طریق نقل نیز ممکن است؛ زیرا مستلزم محال نخواهد بود (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۰).

او بر اساس متون دینی تأکید می‌نماید که؛ مرتبه اول و دوم (شناخت صانع و تصدیق به وجود او) در لسان شرع امری فطری و ارتکازی انسان و حتی حیوانات است. از این رو، اول مرتبه دعوت انبیاء توحید و نفی کثرت از او بوده است - نه شناخت و تصدیق صانع - که پس از آن مرتبه اخلاص در توحید قرار می‌گیرد (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

اهمیت این اخلاص در توحید در نگاه ابن میثم تا حدی است که او تمام آنچه را از

شریعت از قواعد و فروع آن رسیده است، شاخه‌های توحید و توابع و متمم‌های آن و اموری می‌داند که ما را بر اسرار توحید و رسیدن به اخلاص در توحید یاری می‌کند و آن کلید هر نیکوکاری است. اما چنان‌که شرک مراتب بی‌نهایت دارد، اخلاص در کلمه توحید نیز بی‌نهایت است و هر مرتبه که در اخلاص پیموده شود، در مقابل آن مرتبه‌ای از شرک سقوط می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۳۹).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که: توحید به کدام معنا مراد حقیقی دین است؟ علامه بحرانی معرفتی را از روایات بیان می‌دارد که به تعبیر او از غیر معصوم صادر نمی‌شود. وی ذیل کلام حضرت که فرمود: «كُلُّ مُسَمِّي بِالْوَحْدَةِ غَيْرَهُ قَلِيلٌ» در شرحی با این مضمون می‌نویسد مراد از بیان این جمله این است که خداوند تعالی با اینکه واحد و یگانه است، به کم بودن متصف نمی‌شود. توضیح سخن اینکه «واحد» معانی مختلفی دارد. معنای رایج آن میان مردم این است که واحد پایه کثرت قرار گیرد و قابل شمارش و پیمانه باشد. واحد بدین معنا، حالت نسبت و اضافه را دارد و به قلت و کثرت متصف می‌شود. اما حق متعال از متصف شدن به قلت و کثرت منزّه است و نیازمندی و نقصانی که لازمه ذات جهان ممکنات است، بر ذات خداوند عارض نمی‌شود. با توجه به این حقیقت است که امیرمؤمنان علی 7 خداوند متعال را از معنای قلت و کثرت مبری و پاک می‌داند. بنابراین، مراد از وحدت، وحدت حقیقیه است (همان، ج ۲، ص ۱۶۹).

البته ابن میثم افزون بر توحید نظری به توحید عملی نیز در جایگاه‌های متعددی اشاره کرده است که یک نمونه از آن توحید حُبّی است که این امر هم نشانی از نقش نقل در علم کلام است. او می‌نویسد: «توحید مطلق خداوند و یکتا و بی‌همتا دانستن او از طریق توجه به اوست، و این شناخت و اقرار کامل نمی‌شود، مگر اینکه انسان هر محبوبی را جز او نفی و رها کند؛ زیرا محبت مشارکت نمی‌پذیرد» (همان، ج ۳، ص ۷۷).

مباحث نقل محور کلامی در آثار ابن میثم، سرشار از استنادهای حدیثی است که به دلیل بی‌اشکال بودن و روشنی تأثیر ادله نقلی در آنها و نیز برای اختصار از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

تحلیل روش شناختی مواجهه ابن میثم بحرانی با حدیث اعتقادی، گویای این حقیقت است

که اگرچه غالباً وی به عنوان یک متکلم عقل‌گرا شناخته شده، لیکن رویکرد او به متن دینی، تأثیرات مهمی را بر کلام‌پژوهی او به دنبال داشته است. روش وی در استناد به حدیث اعتقادی بر اساس وثوق و قطعیتی است که از یک خبر به دست می‌آید که گاه این معیار از طریق تواتر یا تظافر، ولی در بیشتر موارد از طریق خود متن حاصل می‌شود. از این رو، او در نقل روایات توجه و التزام چندانی به ذکر سند یا نوع آن و یا حتی بیان کامل روایت ندارد.

روش فقه الحدیثی او نیز بر اساس معیارهای درون‌متنی و برون‌متنی تبیین شده است. توجه فراوان او به فهم اجتهادی مفردات، فهم ترکیبی بر اساس اصول ظهوری و احکام بلاغی، قراین برون‌متنی مانند قطعیات دینی، قواعد عقلی، سبب صدور و نیز نگرش ترکیبی بر اساس یافته‌های علوم غیرکلامی، همه از روش‌های ابن‌میثم در این مقام می‌باشد که در نوع خود منحصر به فرد است.

این روش‌ها در مقام استنباط کلامی نیز تأثیر عمیقی داشته است که نمونه آن در مباحث هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و نیز خداشناسی کاملاً دیده می‌شود. نگرش او درباره حدوث عالم، نظریه نفی صفات و تقدم صفات سلبیه بر ثبوتیه، فطری بودن وجود واجب تعالی، برهان حدوث و چگونگی تبیان توحید از نمونه‌های مهم کاربست این روش‌ها در علم کلام است.

منابع

- قرآن کریم
۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۹۶۵م). الذریعة الى تصانیف الشيعة (ج ۱۷ و ۲۴). تهران: [بی نا].
 ۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن احمد (۱۹۸۲م). المقدمة. بیروت: دارالکتب اللبنانی؛ مكتبة المدرسه.
 ۳. ابن میثم (بحرانی)، میثم بن علی (۱۳۶۶). اختیار مصباح السالکین. تصحیح هادی امینی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
 ۴. _____ (۱۴۲۰ق). شرح نهج البلاغة. ۵ج. بیروت: دارالثقلین.
 ۵. _____ (۱۴۱۹ق). شرح مائة كلمة (ج ۱). تصحیح میر جلال الدین حسینی ارموی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۶. _____ (۱۴۱۷ق). النجاة في القيامة. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
 ۷. _____ (۱۴۱۰ق). اصول البلاغة. قم: مكتبة عزیزی.
 ۸. _____ (۱۴۰۶ق). قواعد المرام في علم الكلام. سيد احمد حسینی. قم: كتابخانه آیت الله مرعشی.
 ۹. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۳ و ۷). تهران: نشر سخن.
 ۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). لؤلؤة البحرين. نجف: مطبعة النعمان.
 ۱۱. جلالی، سید محمد حسین (۱۴۲۱ق). فهرس التراث (ج ۱). قم: دلیل ما.
 ۱۲. حُر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). أمل الآمل (ج ۲). به کوشش سید احمد الحسینی. نجف: مطبعة الآداب.
 ۱۳. دوانی، علی (۱۳۶۴). مفاخر الإسلام (ج ۴). تهران: امیرکبیر.
 ۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۸). تحت اشراف محمد معین، سید جعفر شهیدی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۵. زیدان، عبدالکریم؛ عبدالله، عبدالقهار وارد (بی تا). علوم الحديث. بغداد: مكتبة عصام.

۱۶. شاله، فیلیسین (۱۳۷۴). فلسفه علمی، یا، شناخت روش علوم. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. شبلی نعمانی، محمد (۱۳۸۶). تاریخ علم کلام. ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی. تهران: اساطیر.
۱۸. عبداللهی، عبدالله؛ جوان، جعفر (۱۳۸۹). درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی(ج ۱). تهران: نشر چاپار.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹). درآمدی بر فلسفه اسلامی. چاپ هفتم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۰. فتح اللهی، ابراهیم (۱۳۷۸). متدلوژی (رشته الهیات). چاپ سوم. تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۱. قمی، عباس (۱۴۰۹ق). الکنی و الألقاب. مقدمه محمد هادی امینی. تهران: کتابخانه صدر.
۲۲. قوشچی، علی بن محمد (بی تا). شرح تجرید الاعتقاد. قم: منشورات رضی.
۲۳. کحاله، عمر رضا (بی تا). معجم المؤلفین(ج ۱۳). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۴. گوهری، محمد جواد (۱۴۱۱ق). تصوف الشیعه. تهران: نشر مهر.
۲۵. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۶۲). علم الحدیث. چاپ سوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل(نقد المحصل). بیروت: دارالاضواء.