

Methodology of "Philosophical Kalam" in the Thought of Ibn Maytham Bahrani

Mahdi Ganjvar*

Abstract

Science of Kalam since its very dawn has undergone through various stages and modes; traditionalism, dialectical method, rationalism, hermeneutics, philosophical Kalam are considered to be among the most important approaches in the course of evolution of Shia Kalam. Having provided a short introduction of the school of philosophical Kalam, the current essay with a descriptive-analytic method seeks to study the Kalam based approach of Ibn Maytham Bahrani and via a set of different evidence from his works and ideas it proves that Bahrani's chosen path in Kalam is rational-philosophical. Deduction and analysis of the features of philosophical Kalam in the thought of Ibn Haytham is also of importance from the perspective that with the emphasis on rationality, argument, free thinking and critical thought it can provide the scholars of Shia Kalam with a methodological pattern.

Introduction

Following the emergence of different ideological problems and intellectual disputes among Muslims a science started to take form that due to its inclusion of beliefs it was given various names like "science of beliefs", "science of articles of faith", "jurisprudence the great", and "science of monotheism and divine attributes". But the most renowned title used for this science is Kalam which became popular at least from the second century of Hijrah and it refers to a science that discusses religious beliefs based on a rational and traditional method and not only deduces the beliefs from its sources rather it also explains and proves religious beliefs and answers the doubts and objections of the opponents. The advantage and strength of the aforementioned definitions lies in the fact that it simultaneously contains the subject matter, method and end of the science of Kalam. However, examination and articulation of the science of Kalam and discussion of methodological issues are among the necessary premises of the methodic Kalam. Regardless of the diversity of methods and approaches which have existed in the science of Kalam since its very inception, one can still distinguish between three distinct general approaches in the explanation of ideological issues in the domain of Shia Kalam; first, traditional method and emphasis on religious texts and inattention to reason and its function in the understanding of Kalam issues; second approach is hermeneutical and esoteric method that not only underlines the authority and credit of reason and its role in the acquisition of knowledge and understanding of religious doctrines, it also considers the discovery of meanings and esoteric secrets from the words of Holy Book and Tradition impossible without the assistance of reason; third approach is the philosophical

* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

Received: 27.04.2019

Accepted: 27.08.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

[Doi: 10.22108/coth.2019.116709.1270](https://doi.org/10.22108/coth.2019.116709.1270)

rationalism method in which the Kalam scholar struggles to explain the problems of Kalam using ontology and resorting to philosophical rules and judgments and with a philosophical style he discusses the divine truths and religious beliefs including monotheism, resurrection, prophecy and the secret of revelation of divine verses.

It seems that the method of philosophical Kalam did not exist in the era of Imams (peace be upon them) but in the early days of the Great Occultation Nobakhti scholars of Kalam took advantage of this method for explication of ideological issues. Although some of the scholars, based on the orthodox theory, have traced the emergence of philosophical school of Kalam back to Khajeh Nasir Al Din Tusi in seventh century of Hijrah, current essay suggests that the use of philosophical Kalam method is of longer history and its roots can be sought for in the ideas of Nobakhti scholars of Kalam and Khajeh Nasir and his pupils later built it into its great heights.

Among these philosopher-Kalam scholars the role of Ibn Haytham Bahrani the Shia thinker of seventh century and the author of *Qawaed Al Maram fi Elm Al Kalam* is of paramount importance in making the methodology of Shia Kalam philosophical which has been less studied by the scholars in this area indeed. Accordingly, the present essay is an effort for introduction and explanation of the role of this Shia Kalam scholar in the growth and evolution of Shia Kalam particularly in the completion and advancement of the philosophical Kalam.

Introduction of "Philosophical Kalam" Approach

In the current essay the term "philosophical Kalam" is used to denote a method according to which the goals of science of Kalam are justified based on philosophical criteria and the Kalam scholar owes his own required tools for fulfillment of his own professional mission to Islamic philosophy and wisdom and by using ontology and philosophical terms and rules he proceeds to infer and explain the Kalam issues. Therefore, "philosophical Kalam, methodologically speaking, belongs to the domain of philosophy and from teleological perspective; it is part of the area of science of Kalam".

Features of the Method of Philosophical Kalam in the Thought of Ibn Maytham

The approach of philosophical Kalam in the thought of Ibn Maytham particularly in the book entitled *Qawaed Al Maram fi Elm Al Kalam* comprises of certain constituents and features the recognition and introduction of which not only is of a strategic role in the study of course of historical evolution of science of Kalam it is of high importance in the methodology and analysis of the ideas of the founders of this Kalam school.

Among the most important features of philosophical Kalam in the thought and method of Ibn Maytham which is intended to be assayed and analyzed in this essay one can refer to the following: discussing philosophical problems including physics, general ontology and the problems related to being and nothingness, substance and accident, body and ..., in the introductions of Kalam works; application of theosophical principles and philosophical notions like the principle of causality, essential contingency, the criterion of the need to cause, the principle of posteriority of existence to the necessity, and so on and so forth, in the explanation of ideological issues; insistence on rational arguments and keeping with logical proof and deduction in the explication of principles of religion and its Kalam corollaries, dominance of rationality over obedience and traditional and dialectical method in the explanation of religious claims.

Keywords: Ibn Maytham; Kalām al-Imāmīyya; Philosophical Kalam; Theological Methods.

Bibliography

- *Nahjol balaghah* (2007). Mohammad Dashti (trans.). Mashhad: Sonboleh.
- Ibn Sina, Hossein Ibn 'Abdullah (1984). *Al Shifa (Theology)*, Tehran, Nasir Khosrow Press.
- Idem (1985). *Al Nijat min Al Gharq fi Bahr Al Zalalat*, Mohammad Taqi Daneshpazhuh (ed), Tehran, Tehran University Press.
- Idem (1996). *Al Isharat va Al Tanbihat*, Nashr Al Balaghah.
- Idem (1984). *Al T'aliqat*, Qom: Al Alam Al Islami Library.
- Ibn Shazan, Fazl ibn Shazan (1972). *Al Izah*, Introduction: Jalaluddin Husayni al-Ormawi al-Muhaddith, Tehran: Tehran University Press.
- Ibn al-Naim, Mohammad bin Ishaq (1071). *Al-Fehrest*, Research: Reza Tajadod, Tehran: Marawi Press.
- Asterabadi, Mohammad (1887). *Fawayed al-Madaniyya, Appendix to the Book of Osul*, Muhammadiyyah Bookstore, Lithographic Printing.
- Amin, Seyed Mohsen (2001). *A'yan Al Shia*, Beirut: Dar Al Taaruf Al Matbuat.
- Iji, Azd Al Din (1991). *Al Mawaqif fi Elm Al Kalam*, glossed by Sharif Jurjani, Qom, Sharif Razi.
- Barbour, Ian (1995). *Science and Religion*, Baha al-Din Khorramshahi (trans.). Tehran: Academic Publishing Center
- Bahrani, Kamal Al Din Maytham Ibn Ali (2007). *Qawaed Al Maram fi Elm Al Kalam*, Zahra Mostafavi (trans.). Tehran: Etelaat.
- Idem (2009). *Interpretation of Nahjulbalaghah*, Qorban Ali Mohammadi Moqadam et al., (trans.). Mashhad: Islamic Researches Foundation.
- Idem (1996). *Al Nijat fi Al Qyamah fi Tahqiq Amr Al Emamah*, Seyed Abu Al Hassan Makhzan Musavi (trans.). Qom: Al-Fekr al-Islami Assembly.
- Idem (2000). *Interpretation of Nahjulbalaghah*, 5vols, Beirut: Dar Al Thaqalayn.
- Bahrani, Yusuf ibn Ahmad ibn Ibrahim (1984). *Al-Hedayq al-Nazerah fi Ahkame Al-Attrah al-Taherah*, Mohammad Taqi Irvani, Sayyid Abdul Razzaq Moghram (Eds.), Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers.
- Baghdadi, Abdel-Qaher Abu Tahir (2003). *Osul Al-Iman*, Beirut: Maktabah Al-Hilal.
- Beheshti, Ahmad (2007). Rationality in the Method, *Quran and Hadith Journal*, No. 2, pp. 7-28.
- Taftazani (1991). *Sharh Al Maqased*, edited by Abd Al Rahman Amidah, Qom: Al Sharif Razi.
- Helli, Hassan Ibn Yusif (1993). *Kashf Al Murad fi Sharh Tajrid Al Eteqad*, Qom: Islamic Press.
- Khefri, Shams Al Din Mohammad Ibn Ahmad (2003). *Glosses of Theology of Interpretation of Tajrid*, prefaced and edited by Firoozeh Saatchian, Tehran: Mirathe Maktoob.
- Dibaji, Seyed Mohammad Ali (2005). The Philosophical Structure of the Kalam, *Qibasat*, Vol 38, pp. 185-208
- Razi, Fakhr Al Din (1999). *Al Muhasal*, Qom: Sharif Razi.
- Idem (1986). *Al-Mutaleb al-Aliyah Men al-Elm al-Elahiyeh*, Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi.
- Idem (1990). *Al- Mabaheth Al-Mashraqiyyah fi Al-Elme Al-Elahiyah*, Mohammed Motesem Bellah al-Baghdadi (ed.), Beirut: Dar al-Kutab al-Arabi.
- Zakaria Razi, Abu Bakr Mohammed bin Zakaria, (1999). *Al-Teb Al-Ruhani*, University of Tehran: Institute of Islamic Studies: Montreal; McGill University.
- Sabzewari, Haji Mulla Hadi (1969). *Sharh Al Ghurar Al Faraed*, Ontology of Substance and Accident, edited and glossed by Mahdi Mohaqiq and Toshihiko Izutso, McGill University Islamic Studies Institute.

- Sultani, Ibrahim, Ahmad Naraqı (2005). *Philosophical Kalm*, Tehran: Sirat.
- Sivari, Fazıl Miqdad (1985). *Ershad Al Talibin*, edited by Seyed Mahdi Rajaei, Qom: Ayatollah Maraashi Library.
- Shahrestani, Mohammad Ibn Abd Al Karim (1985). *Al Milal va Al Nihal*, edited by Mohammad Badran, Qom: Al Sharif Razi.
- Shahid Awal, Mohammad bin Maki (2001). *Arba Rasa'il Al-Elahiyyah*, Scholar: Ali bin Mohammad Nabati Ameli, Qom: Office of Islamic Propaganda.
- Shirazi, Sadr Al Din Mohammad Ibn Ibrahim (1990). *Asfar*, Beirut: Dar Ehya Al Turath Al Arabi.
- Idem (1967). *Al Shawahid Al Rububyah*, edited by Seyed Jalal Al Din Ashtyani, Mashhad: Mashhad University Press.
- Sadeqi Hassan Abadi, Majid, Ataei Nazari, Hamid (2012). Criteria and Features of Philosophical School of Shia focusing on the works of Fayyaz Lahiji, *Journal of Andisheh Dini*, No. 44, pp. 2-32.
- Sadr, Mohammad Baqer (2016). *Al Maalem Al Jadidah*, Tehran: Maktabah Al Nijah.
- Tabrassi, Ahmad bin Ali (1992). *Al-Ehtejaj*, Ahmad Ghafari Mazandarani (trans.). Tehran: Mortazavi Publishing.
- Tusi, Nasir Al Din (1987). *Al Tajrid Al Eteqad*, edited by Hosseini Jalali, Qom: Islamic Propagation Office.
- Obaidely, Sayyed Ameer al-Din (2002). *Ishraq Al-Laahut*, Tehran: Mirath Maktub.
- Ghazali, Abu Hamed Muhammad (1994). *Tahafot Al-Falasafeh*, Investigator: Ali Bumlal, Beirut: Dar al-Maktabah al-Hilal.
- Farabi, Abu Nasr (2002). *Fusus Al Hikmah*, glossed by Al Sayyid Esmaeil Ghazani, Tehran: Society of Works of Cultural Elites.
- Ghobadiani, Nassar Khosro (1984). *Jami al-Hikmatain*, Correction and Introduction by Henry Carbon, Tehran: Tahuri.
- Lahiji, Abdul Razzaq (1993). *Gohar Morad*, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
- Idem (1993). *The Capital of Faith in the Principles of Beliefs*, Tehran: Al-Zahra.
- Idem (n.d.) *Shawareq al-Elham fi Sharhe Tajrid Al-Kalam*, Tehran: Mahdavi.
- Ganjvar, Mahdi (2018). Role of Abu Eshaq Ibrahim Nobakhti in the Emergence of Shia Philosophical Kalam focusing on Al Yaquf fi Elm Al Kalam, *Journal of Andisheh Novin Dini*, No. 52, pp. 101-120.
- Matoridi, Abu al-Thana Mahmoud bin Zaid (1995). *Al Tamhid Al Qawaeid Al Tawhid*, Investigator: Abdul Majid Turki, Tunisia: House of the Islamic West.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1985). *Bihar Al-Anwar*, Beirut: Al-Wafa Institute.
- Idem (1988). *A Treatise on Beliefs*, Research by Mahdi Rajaei, Isfahan: Al-Alameh al-Majlesi School.
- Motahhari, Morteza, (1993). *Collection of Works*, Vol. 5, Tehran: Sadra.
- Moari, Abu Ala'ala (1988). *Lozooom Mala Yalzem*, Damascus: The Golden House.
- Naraqı, Mullah Mahdi (2002). *Jame al-Afkar and Naqed al-Anzar*, Tehran: Hekmat.
- Nobakhti, Hassan Ibn Musa (1804). *Firaq Al Shia*, Najaf: Al Haydaryah Library.
- Hendi, Ala Al Din Ali (1989). *Kanz Al Amal fi Sunan Al Aqval va Al Afaal*, Beirut: Al-Risalah Institute.
- Yousefian, Hassan (2011). *New Kalam*, Tehran: Samt press.
- *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 4th edition.
- Hodgson, Peter C. (ed) (1984). *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. By R. F. Brown, et al, Berkely: University of California Press.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

ص ۹۳-۱۰۶

روش‌شناسی «کلام فلسفی» در اندیشه ابن میثم بحرانی

مهدی گنجور*

چکیده

علم کلام از آغاز پیدایش، به لحاظ روش‌شناختی، مراحل و اطوار مختلفی را پشت سر گذاشته است؛ رویکرد نقلی و اخبارگرایی، روش جدلی، عقلی، تأویل‌گروی و رویکرد کلام فلسفی از مهم‌ترین رویکردها در سیر تطور کلام شیعی به شمار می‌آیند. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن معرفی اجمالی جریان کلام فلسفی و مؤلفه‌های آن، روش کلامی ابن میثم بحرانی، بیان و با ارائه شواهد متعددی از آثار و آرای او ثابت شده روش کلامی او عقلی-فلسفی است. او به سبک و سیاق مرسوم آثار فلسفی به امور عامه و طبیعیات را در اثر کلامی خود قواعد المرام فی علم الکلام، طرح و همان شیوه حکما را در نگارش علم کلام در پیش گرفته است.

بازکاوی و بیان شاخصه‌های کلام فلسفی در اندیشه ابن میثم، از این نظر نیز با اهمیت است که با تأکید بر عقلانیت، استدلال‌گروی، آزاداندیشی و تفکر انتقادی می‌تواند یک الگوی روش‌شناختی در حوزه کلام امامیه را پیش‌روی پژوهشگران و دین‌پژوهان قرار دهد.

واژه‌های کلیدی

ابن میثم، کلام امامیه، کلام فلسفی، روش‌های کلامی

۱. مقدمه

مقارن با ظهور مسائل اعتقادی متفاوت و منازعات فکری مسلمانان، علمی شکل گرفت که به دلیل شمول بر عقاید و باورها با نام‌های مختلفی چون «علم عقاید»، «علم اصول دین»، «فقه اکبر» و «علم توحید و صفات» خوانده می‌شد (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۶۴؛ بحرانی، ۱۳۸۶: ۱)؛ اما مشهورترین نامگذاری برای این دانش، علم کلام است که دست‌کم از قرن دوم هجری شایع شد. منظور از علم کلام، دانشی است که درباره عقاید اسلامی بحث می‌کند؛ یعنی آنچه از نظر اسلام باید به آنها اعتقاد داشت و برای اثبات آن عقاید، با دلایل عقلی و نقلی (آیات و روایات)، استدلال و از آنها دفاع می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۲).

امتیاز و قوت تعریف یادشده این است که در آن، هم به موضوع، هم به روش و هم به غایت علم کلام اشاره شده است؛ اما در این میان، بررسی و تنقیح روش علم کلام و طرح مباحث روش‌شناختی درباره این علم، یکی از مقدمات ضروری حوزه کلامی روشمند است. قطع نظر از تنوع روش‌ها و تعدد رویکردها که از آغاز در علم کلام وجود داشته است، می‌توان سه رویکرد کلی و متمایز در تبیین مسائل اعتقادی در حوزه کلام امامیه را از یکدیگر تفکیک کرد؛ نخست، روش نقلی و تأکید بر نصوص دینی و بی‌اعتنایی به عقل و کارایی آن در فهم مسائل کلامی است. رویکرد دوم، روش تأویلی و باطن‌گرایی است که ضمن تأکید بر حجیت و اعتبار عقل و نقش آن در کسب معرفت و فهم آموزه‌های دینی، کشف معانی و اسرار باطنی الفاظ کتاب و سنت را بدون مدد عقل، ناممکن می‌داند (صدر، ۱۳۹۵ق: ۳۵)؛ رهیافت سوم، روش عقل‌گرایی فلسفی است که در آن، متکلم با استفاده از وجودشناسی و بهره‌گیری از قواعد و احکام فلسفی، مسائل کلامی را تبیین و با سبک و سیاق فلسفی درباره حقایق الهی و عقاید دینی اعم از توحید، معاد، نبوت و سرّ نزول وحی و آیات و حیانی بحث می‌کند.

بنابراین در این نوشتار، منظور از «کلام فلسفی» به‌مثابه

روش، این است که مقاصد علم کلام با معیارهای فلسفی تبیین شوند و متکلم، ابزارهای لازم برای انجام رسالت و وظایف حرفه‌ای خود را از فلسفه و حکمت اسلامی وام بگیرد و با استفاده از وجودشناسی و اصطلاحات و قواعد فلسفی، مسائل کلامی را استنباط و تحلیل کند؛ از این رو «کلام فلسفی از حیث روش، به قلمرو فلسفه تعلق دارد و از حیث غایت، به قلمرو علم کلام» (سلطانی و نراقی، ۱۳۸۴: ۷).

متکلم در این روش، بیشتر از استدلال و قیاس برهانی به جای روش نقلی و جدلی بهره می‌گیرد و اهتمام او بر آن است که یافته‌های فلسفی و قواعد وجودشناسی را در راه تبیین معارف الهی و دفاع از دین در مقابل شبهات به خدمت گیرد.

افزون بر این، باید بین کلام فلسفی و فلسفه دین، تمایز قائل شد. فلسفه دین اصطلاحی است که دست‌کم از زمان هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، فیلسوف آلمانی، قدم به عرصه مباحث دین‌پژوهی نهاد (Hodgson, 1984, 1: 83). امروزه این تعبیر به معنای «تفکر فلسفی درباره دین» [Philosophical thinking about religion] به کار می‌رود (Hick, 1990: 1). فلسفه دین، یکی از شاخه‌های فلسفه مضاف، متشکل از بحث‌های برون‌دینی است که مباحث آن منطقی‌تر مباحث کلامی مقدم‌اند. مسائلی از قبیل تعریف دین، منشأ و خاستگاه دین، تجربه دینی، زبان دین، انتظار بشر از دین، رابطه علم و دین، کثرت‌گرایی دینی و ... از جمله مباحثی‌اند که فیلسوف دین با نگاهی از بیرون به آنها می‌پردازد و لزوماً در قلمرو کلام فلسفی قرار نمی‌گیرد (رک: یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۵).

تفحص در قدیمی‌ترین منابع کلامی امامیه از قبیل *الایضاح* اثر فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰ق) که محضر سه امام - امام جواد، امام علی النقی و امام حسن عسکری(ع) - را درک کرده است - نشان می‌دهد روش فلسفی در کلام شیعی، در عصر حضور ائمه(ع) رواج نداشته است؛ اما در اوایل عصر غیبت کبری، متکلمان نوبختی از این روش برای تبیین مسائل اعتقادی بهره

(الیاقوت نوبختی) و تتمیم آن به دست خواجه نصیر تأکید ورزیده، هیچ اشاره‌ای به نقش ابن‌میثم بحرانی در تکمیل این مکتب کلامی نکرده است.

- احمد بهشتی در مقاله «عقلانیت در روش کلامی ابن‌میثم و شواهد آن»، نخست نگاهی گذرا به روش‌های کلامی اشعری، معتزلی و شیعی انداخته و سپس روش کلامی ابن‌میثم را بررسی و با مروری بر برخی از آثار و آرای او ثابت کرده روش کلامی او عقلی است. هرچند در این پژوهش بر عقلانیت و هماهنگی آرای ابن‌میثم با اندیشه‌های فلاسفه تأکید شده است، به‌نحو منسجم و نظام‌مند، نقش او در جریان کلام فلسفی و روش‌شناسی فلسفی او تبیین نشده است.

- مجید صادقی و حمید عطایی نظری در پژوهش «ملاک‌ها و ویژگی‌های مکتب فلسفی در شیعه با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی»، معیارها و مؤلفه‌های مکتب فلسفی شیعه را با رویکردی به آثار ملاعبدالرزاق لاهیجی بررسی کرده‌اند؛ اما به سبب اینکه در این پژوهش، مؤسس کلام فلسفی، خواجه نصیر طوسی معرفی شده و محور بحث بر آرا و آثار لاهیجی تمرکز یافته، هیچ اشاره‌ای به اندیشه و روش کلامی ابن‌میثم نشده است.

- مهدی گنجور در مقاله «نقش ابواسحاق ابراهیم نوبختی در پیدایش "کلام فلسفی" شیعه با تأکید بر کتاب الیاقوت فی علم الکلام» ضمن ارائه تعریفی از کلام فلسفی، نقش ابواسحاق نوبختی را در پیدایش کلام فلسفی امامیه بررسی کرده است. در این تحقیق با ارائه معیارها و مؤلفه‌های خاص برای فلسفی‌بودن کلام، متکلمان نوبختی، آغازگر جریان کلام فلسفی معرفی شده‌اند؛ اما در این تحقیق نیز اشاره‌ای به روش کلامی ابن‌میثم نشده است.

۲. شاخصه‌های روش کلام فلسفی در اندیشه ابن‌میثم

چنانکه پیش از این گفته شد در روش کلام فلسفی، مسائل اعتقادی با استفاده از اصطلاحات فلسفی و قواعد

برده‌اند. الیاقوت ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (قرن چهارم)، نمونه‌ای از این رویکرد کلامی است. هرچند برخی پژوهشگران، طبق رأی مشهور و رایج، پیدایش مکتب کلام فلسفی را به‌نحو مشخص در قرن هفتم هجری و به دست خواجه نصیرالدین طوسی دانسته‌اند (صادقی و عطایی، ۱۳۹۱: ۴)، بنابر رأی مختار - چنانکه در جای خود اثبات شده است (رک: مطهری، ۱۳۷۳، ۵: ۱۵۰؛ گنجور، ۱۳۹۷: ۱۰۱-۱۱۹) - به کار بستن روش فلسفی در کلام امامیه، مسبوق به سابقه‌ای بیش از این بوده و در واقع جریان روش‌شناختی است که با متکلمان نوبختی آغاز شد و به دست خواجه نصیر و شاگردانش به کمال رسید.

حتی در تاریخ کلام غیرشیعی، تعبیر «کلام فلسفی» پیشینه‌ای دیرینه دارد؛ چنانکه ابن‌ندیم (۳۸۵-۴۳۸ق) کلام معتزلی را به دلیل استفاده از روش و مباحث فلسفه یونانی در اثبات مدعیات دینی، «کلام فلسفی» می‌نامد (ابن‌الندیم، ۱۳۵۰: ۲۰۶).

اما در میان متکلمان شیعی، نقش ابن‌میثم بحرانی (قرن هفتم)، صاحب «قواعد المرام فی علم الکلام»، به لحاظ روش‌شناختی در فلسفی‌شدن کلام امامیه، برجسته و بااهمیت است که البته کمتر پژوهشگران این حوزه به آن توجه کرده‌اند. بر اساس این، نوشتار حاضر درصدد معرفی و تبیین نقش این متکلم شیعه در رشد و تحول کلام امامیه به‌ویژه در تکمیل و پیشبرد روش کلام فلسفی برآمده است.

به‌طور کلی درباره کلام فلسفی شیعی، تحقیقات متعددی به رشته تحریر درآمده است که در پیشینه این پژوهش، برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

- سید محمدعلی دیباجی در تحقیق «ساختار فلسفی کلام»، ضمن بررسی تحولات روش‌شناختی سه مکتب کلامی معتزله، اشاعره و امامیه، نسبت این مکاتب با فلسفه را تحلیل و نحوه بهره‌گیری کلام اسلامی از حکمت و فلسفه را نشان داده است. اگرچه نویسنده در این پژوهش بر آغاز فلسفی‌شدن ساختار کلام امامیه در قرن چهارم

امور عامه و طبیعیات در دیباچه اثر کلامی خود قواعد المرام پرداخت. گویا این متکلم شیعی نیز به ضرورت طرح مباحث فلسفی و کارایی و اثربخشی این روش در تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی باور داشته است که عزم خود را بر وارد کردن امور عامه و طبیعیات در مقدمه مباحث کلامی خود جزم کرده است. اختصاص دو قاعده نخست کتاب قواعد المرام به مباحث منطقی و فلسفی، گواه روشنی بر این مدعاست. قاعده اول مقدمات منطقی است که مشتمل بر چهار رکن و حاوی مباحث مربوط به تصور و تصدیق، حقیقت فکر و نظر، اقسام و شرایط تعریف، حجت و استدلال و اقسام آن است (بحرانی، ۱۳۸۶: ۳-۳۲). قاعده دوم، مشتمل بر وجودشناسی و مباحث دهگانه فلسفی از قبیل بدهت وجود و عدم، اشتراک معنوی وجود، زیادت وجود بر ماهیت، اشتراک لفظی وجود، اقسام موجودات، مقولات عشر، خواص واجب الوجود، خواص ممکن الوجود و مباحث مربوط به معدوم است (همان: ۳۵-۵۴).

ابن میثم در این کتاب، برخلاف روش مرسوم کلام سنتی که بیشتر مبتنی بر ادله نقلی و شیوه جدلی بود، تنها به طرح و اثبات عقاید و دفاع از حریم دین در مقابل شبهات مخالفان، بسنده نکرد؛ بلکه با وارد کردن مباحث فلسفی در مقدمه اثر کلامی خود، به تدوین منطقی و زیربنایی آموزه‌های اعتقادی و مبتنی ساختن آنها بر مبانی محکم وجودشناسی پرداخت.

۲-۲. به کارگیری قواعد حکمی و مفاهیم فلسفی در

اثبات مسائل کلامی

یکی از شاخصه‌های روش کلام فلسفی که به نوعی وجه ممیز این روش از سایر اسلوب‌های کلامی نیز به شمار می‌آید، بهره‌گیری از مفاهیم، اصطلاحات و قواعد حکمی در اثبات و تبیین مسائل اعتقادی است. در این روش، متکلم معمولاً قواعد و اصطلاحات فلسفی را از یک نظام متافیزیکی خاص عاریت می‌گیرد که در خصوص اسلوب کلامی ابن میثم، این نظام هستی‌شناختی را باید

هستی‌شناختی در قالب برهان و استدلال عقلی، استنباط و تبیین می‌شوند؛ بنابراین اگر با انتظاری حداقلی، معیار فلسفی بودن کلام، تحقق این فرایند دانسته شود، می‌توان ابن میثم را یکی از فیلسوف-متکلمان تأثیرگذار در سنت کلام فلسفی در جهان تشیع به حساب آورد؛ زیرا از نظر معاصر بودن او با خواجه نصیر طوسی و فاصله اندک میان تاریخ وفات آنها و نیز با توجه به اینکه او شاگرد خواجه در فلسفه و علوم عقلی و درعین حال، استاد خواجه در فقه و علوم نقلی بوده است (امین، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۹۷) و نیز به دلیل شباهت‌های ساختاری، روشی و محتوایی میان قواعد المرام ابن میثم با تجرید الاعتقاد خواجه، ناگزیر روش او را باید روش «کلام فلسفی» دانست؛ چنانکه خواجه نیز کلام خود را با روش عقلی - فلسفی ارائه کرد و بلکه با طرح نوین در انداخته در کتاب تجرید الاعتقاد، توانست علم کلام را بر نظام فلسفه اسلامی مبتنی سازد. بر همین مبنا، در این بخش از نوشتار، مهم‌ترین شاخصه‌های روش کلام فلسفی با تأکید بر آرای ابن میثم تحلیل می‌شود.

۲-۱. تقدم وجودشناسی بر طرح مباحث کلامی

طرح مسائل فلسفی از قبیل طبیعیات و امور عامه و مباحث مربوط به وجود و عدم، جوهر و عرض، جسم و ... در مقدمه آثار کلامی، یکی از شاخصه‌های مهم روش کلام فلسفی شناخته می‌شود. از بدو تأسیس فلسفه اسلامی، مرسوم بوده است که مباحث هستی‌شناختی مربوط به وجود و ماهیت - که معمولاً در امور عامه یا الهیات بالمعنی اعم مطرح می‌شوند - و نیز بحث از جوهر و عرض و جسم و احکام آنها - که در طبیعیات بررسی می‌شوند - در آغاز کتب فلسفی، با نام مباحث مقدماتی و پیش‌نیاز بحث الهیات بالمعنی الاخص ذکر شوند (رک: فارابی، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۳۳: ۳-۴۸).

ابن میثم نیز که از طریق خواجه نصیر و آثار فلسفی حکمای مسلمان با مباحث وجودشناسی آشنایی کامل داشت، به سبک مرسوم آثار فلسفی و بر سیاق کتاب تجرید الاعتقاد (رک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳-۱۸۶) به طرح

دارد به علت غایی؛ زیرا علت غایی از نظر عقلی بر دیگر علل، مقدم است، هرچند در وجود و در مقام خارج، مؤخر باشد» (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۶۶). این همان قاعده معروف فلسفی «تقدم علت غایی» است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۷۶) که طبق آن حکما معتقدند علت غایی به حسب ماهیت، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل و به حسب وجود، معلول آن است «علت فاعل بماهیتها معلول له بانئیتها» (سبزواری، ۱۳۴۸: ۱۱۹). ابن‌میثم همچنین در جای دیگر ضمن اشاره به علل اربعه فلسفی - علت فاعلی، غایی، صوری و قابلی - بر اصل تقدم و برتری علت غایی بر سایر علل تأکید ورزیده که «در بین اسباب یادشده، سبب غایی بهترین سبب است؛ به دلیل رابطه علی و معلولی ...» (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۳).

او در همان خطبه نخست، در شرح کلام حضرت درباره خلقت انسان که فرمود «أجمدها حتی استمسک ...» از این قاعده فلسفی مدد می‌جوید و می‌گوید «علت نسبت دادن مخلوقات به مدبر حکیم به این دلیل است که او مسبب‌الاسباب و نخستین علت است، و گرنه در سلسله علت و معلول طبیعی، حرارت، ماده را مستعد حرکت و پروت، زمینه رشد خلقت و رطوبت، شکل‌پذیری اجسام و ییوست، استواری و استحکام شکل را به صورت‌های نزدیک سبب می‌شود» (همان: ۳۸۵).

بنابراین چنانکه پیداست ابن‌میثم در مسئله علت، رأی متکلمان و عارفان را نپذیرفته و آشکارا به شیوه فلاسفه گراییده است. اتخاذ چنین موضعی در باب مسائل کلامی، شاهدی گویا بر کاربست روش حکمی و جانبداری او از شیوه کلام فلسفی است.

ب) ملاک حاجت به علت:

از دیرباز این مسئله برای اندیشمندان مطرح بوده که چرا ممکن‌الوجود محتاج علت است. بیشتر متکلمان مسلمان با رویکرد کلام سنتی (غیرفلسفی)، «حدوث» را ملاک نیازمندی به مؤثر می‌دانند (رک: ایچی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۳۵؛ رازی، ۱۳۷۸: ۲۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۴-۳۵؛

متأثر از مبانی فلسفی خواجه نصیر و حکمت مشاء دانست. در اینجا مهم‌ترین و پُرکاربردترین اصطلاحات و قواعد فلسفی، بررسی و تحلیل می‌شوند که ابن‌میثم در تبیین مسائل کلامی از آنها بهره برده است.

الف) اصل علت:

یکی از مسائل تمایزدهنده کلام فلسفی از کلام سنتی (غیرفلسفی)، اصل علت است؛ زیرا برخی متکلمان سنتی اساساً منکر اصل علت‌اند (رازی، ۱۹۹۰: ۵۹۳؛ غزالی، ۱۹۹۴: ۱۸۵-۱۸۸) و بیشتر آنها از این قاعده فلسفی در اثبات مسائل کلامی استفاده نکرده‌اند؛ درحالی‌که ابن‌میثم همچون فلاسفه به اصل علت اعتقاد داشته و در تبیین مقاصد شریعت از این قاعده فلسفی بهره برده است؛ برای مثال، در مسئله کلامی ابطال احباط و اجتماع استحقاق ثواب و عقاب، از قاعده فلسفی علت استفاده می‌کند و می‌گوید «بقاء علت تامه مستلزم بقاء معلول است؛ درحالی‌که ایمان قبل از معصیت باقی است. پس واجب است بقاء معلول بعد از ارتکاب معصیت» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۲۵۴).

ابن‌میثم در جای دیگر در رد دلایل متکلمان اشعری مبنی بر رؤیت خدای تعالی از اصل علت و اصطلاحات فلسفی علت تامه و ناقصه بهره گرفته و بر این قاعده تأکید ورزیده است که «عدم محال است که علت یا جزء علت باشد» (همان: ۱۰۸).

افزون بر این، او در بیان خواص واجب‌بالذات از قبیل بساطت و عدم ترکب ذات خدا و عینیت وجود و ماهیت در حق تعالی (نفی زیادت وجود واجب بر ماهیت او) به قاعده فلسفی علت، تمسک جسته است (همان: ۴۸-۴۹).

او همچنین در شرح و تفسیر کلام امام علی (ع) در نخستین خطبه نهج‌البلاغه که فرمود «اول الدین معرفت» از اصل علت استفاده می‌کند و احتمال می‌دهد مراد حضرت از این عبارت، اولین و نازل‌ترین مراتب معرفت نباشد «بلکه مراد، معرفت تام و توحید کاملی است که غایت عارفان و نهایت مراتب سلوک است؛ بنابراین مقصود از اول الدین، اول بودن در عقل است، و این سخن اشاره

علت باشد، تأخر شئی از خودش به چندمرتبه لازم می‌آید که آن محال است» (همان: ۵۳). ابن‌میثم از این قاعده فلسفی در اثبات وجود خدا (همان: ۸۱-۸۵) و تبیین صفات الهی به‌ویژه نفی زیادت صفات بر ذات خدا (همان: ۱۴۴) بهره برده است.

ج) نیاز دائمی ممکن به علت در حدوث و بقا

یکی دیگر از قواعد فلسفی که ابن‌میثم در اثر کلامی خود (قواعدالمرام) برای تبیین مسائل اعتقادی بدان تمسک جسته، قاعده احتیاج مستمر ممکن به علت در وجود است؛ البته بدیهی است کسانی چون ابن‌میثم که مناط نیاز ممکن به علت را امکان می‌دانند، ناگزیر از قبول و اذعان به این حقیقت‌اند که ممکن در ذاتش هیچ‌گونه اقتضائی ندارد و به تعبیر دقیق او «علت حاجت ممکن به مؤثر مطلقاً لازم است» (همان: ۵۳). به همین دلیل است که از نظر فلاسفه و متکلمان در روش فلسفی، میان حدوث و بقا در نیاز به علت فرقی نیست. چنانکه این مطلب در آثار ابن‌سینا و صدرالمتألهین با بیانات مختلف تأکید شده که معلول دائماً محتاج به علت است «أنَّ المعلول یحتاج إلى مُفیده الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۶۳؛ ۱۴۰۴ق: ۱۷۸-۱۸۰) و ممکن در هر آنی به موجد قدیم بلکه به محدث نیازمند است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۱۸؛ همان، ج ۶: ۳۴۹). این درحالی است که بیشتر متکلمان با رویکرد کلام سستی (غیرفلسفی) به دلیل آشنایی نداشتن با قواعد حکمی و مسائل فلسفی و شاید به اقتضای روش غیرفلسفی اخذشده، میان حدوث و بقا فرق گذاشته‌اند و ممکن را در بقا بی‌نیاز از مؤثر دانسته‌اند و برخی از آنها تا آنجا پیش رفته‌اند که با جسارت مدعی شده‌اند «اگر بر خداوند عدم جائز بود، عدم او لطمه‌ای به بقای عالم نمی‌زند!» (رک: رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۵).

اما ابن‌میثم با اخذ روش فلسفی و بهره‌گیری از دستاوردهای حکما به این باور رسید که ممکن دائماً در حدوث و بقا نیازمند علت است. او با طرح شبهه‌ای - در

شهید اول، ۱۳۸۰: ۲۷۱؛ سیوری، ۱۴۰۵ق: ۶۷-۶۹؛ عیبدلی، ۱۳۸۱: ۹۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۳۳؛ ماتریدی، ۱۹۹۵م: ۴۵-۴۶؛ با این تفاوت که کسانی چون ابوهاشم جبائی، مناط احتیاج را «حدوث» به تنهایی (حلی، ۱۴۱۳ق: ۵۳) و ابوالحسین بصری معتزلی ملاک نیاز به مؤثر را مرکب از هر دو یعنی «حدوث و امکان» (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۶۰) و متکلمان اشعری، مناط را «امکان به شرط حدوث» دانسته‌اند (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۱۵۶؛ ایچی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹۰). درمقابل، حکما و فیلسوفان مسلمان، مناط نیاز به علت را «امکان» دانسته‌اند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا و پیروان مشائی او، این ملاک را گاهی «امکان ذاتی» دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۷۷-۱۷۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۸) و گاهی از آن با «وجوب غیری» یاد می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷-۹۸) و ملاصدرا براساس اصالت وجود ابتکاری خود، مناط احتیاج به علت را «امکان فقری» دانسته است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۵۳).

این درحالی است که ابن‌میثم به‌صراحت از موضع متکلمان سستی عدول کرده و به تبع فلاسفه، مناط احتیاج به علت را «امکان ذاتی» رایج در روش کلام فلسفی دانسته است. به عقیده او، چون ممکن، دو طرف وجود و عدمش نسبت به او مساوی است، پس ضرورتاً محال است که یکی از دو طرف آن بر طرف دیگر ترجیح یابد، مگر به‌واسطه مرجحی خارج از ذات ممکن؛ بنابراین علت نیاز ممکن به مؤثر همان امکان اوست (بحرانی، ۱۳۸۶: ۵۲). او برای اثبات مدعای خود دو دلیل اقامه کرده است؛ «دلیل اول: هرزمان که ما تساوی دو طرف ممکن را تصور کنیم، عقل از آن جهت به نیاز ممکن به مرجح در رجحان یکی از دو طرف بر دیگری بدون توجه به چیز دیگر حکم می‌کند. و این حکم دلالت می‌کند بر اینکه امکان به واسطه تساوی، در اقتضای نیاز به مؤثر کافی است. دلیل دوم: حدوث، یک کیفیت در وجود و متأخر از آن است و خود وجود، متأخر از ایجاد است که آن ایجاد متأخر از حاجت به ایجاد که متأخر از علتش و از جزء علتش و از شرطش است. پس اگر حدوث علت یا جزء علت یا شرط

در باب تقدّم اولویت بر وجود، موضع می‌گیرد و در پاسخ به آنها می‌گوید «اولویت در ایجاد معلول یا کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؛ اگر کفایت نکند، آن اولویت نسبت به ذات ممکن رجحانی ندارد و در نتیجه، ممکن موجود نمی‌شود. اگر اولویت کافی است یا نقیض آن را منع می‌کند یا نمی‌کند. اگر نقیض را منع کند یک طرف، واجب و طرف دیگر، ممتنع خواهد بود و اگر منع نکند، اولویت برای تحقّق معلول، کافی نخواهد بود. و این خلاف فرض است؛ چون در آغاز فرض شد اولویت برای رجحان وجود ممکن، کافی است» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۵۲).

افزون بر آنچه گفته شد قواعد و اصطلاحات فلسفی زیادی از قبیل: امکان ذاتی (همان: ۷۴، ۱۱۰ و ۱۳۸) امکان وقوعی و امتناع ذاتی (همان: ۲۲۷)، دور و تسلسل فلسفی (همان: ۱۱، ۴۹، ۷۲، ۷۵، ۸۲، ۱۵۸، ۲۷۵ و ۲۷۶) تشکیک وجود (همان: ۳۹، ۴۰، ۵۰ و ۵۱)، علیت و علت تامه (همان: ۸۴، ۸۸، ۱۰۸ و ۲۵۴)، هیولا و صورت (همان: ۴۷، ۵۸، ۷۴ و ۷۹)، واجب‌الوجود (همان: ۱۳، ۴۹، ۵۸ و ۷۰) و امثال آن در لابه‌لای آثار و اندیشه‌های کلامی ابن‌میثم به چشم می‌خورد.

۲-۳. کاربرد برهان در تبیین مسائل کلامی

در مکاتب کلام سنتی با رویکرد غیرفلسفی، از شیوه مرسوم در تبیین مسائل اعتقادی یعنی روش نقلی و استدلال جدلی استفاده می‌شود؛ در حالی که در گفتمان کلام فلسفی، تغییر در روش استدلال و اخذ شیوه برهانی و قیاس منطقی در اثبات مدعیات کلامی دیده می‌شود. در میان متکلمان امامیه، نقش ابن‌میثم بحرانی در به‌کارگیری روش برهانی و پایبندی به استدلال در تبیین اصول اعتقادی در راستای فلسفی‌شدن کلام امامیه، برجسته و بااهمیت است. در اینجا به اقتضای بحث، برخی از مهم‌ترین موارد کاربرد استدلال و قیاس برهانی در اندیشه کلامی ابن‌میثم بررسی می‌شوند.

الف) استفاده از برهان در اثبات وجود خدا

ابن‌میثم در کتاب قواعد المرام به شیوه برهانی از دو

قالب قیاس ذوحدین که مبتنی بر مغالطه ایهام حصر است - این مسئله فلسفی را تبیین کرده است «ممکن است گفته شود: این نظریه باطل است؛ چون نیاز ممکن در بقا به مؤثر، یا در همان وجود حادث است یا در امر جدید. در صورت نخست، تحصیل حاصل است و در صورت دوم، تأثیر در بقا نیست». پاسخ ابن‌میثم به اشکال این است که نیاز ممکن به مؤثر نه در وجود حادث است و نه در امر جدید، بلکه در بقا و استمرار وجود حادث است (بحرانی، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴).

د) قاعده ضرورت یا وجوب سابق:

فلاسفه طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یا به تعبیر دقیق‌تر «الممكن ما لم یجب بغيره لم یوجد» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۲۱) معتقدند ممکن تا از ناحیه علت به درجه وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی‌شود. ابن‌سینا به تفصیل از این قاعده در بیشتر آثارش سخن گفته و در الهیات نجات، فصلی را به این بحث اختصاص داده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۶).

صدرالمتألهین نیز در مواضع مختلف اسفار به این قاعده تمسک کرده است و در اثبات مسائل کلامی از قبیل امتناع علم به مخلوقات بدون علم به سبب آنها (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۹۷)، در تقریر یکی از براهین اثبات خدا که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیست (همان، ج ۶: ۳۶) و در تبیین صفات الهی به‌ویژه قدرت خدا و ردّ نظر اشاعره درباره آن (همان: ۳۲۱) از این قاعده سود جسته است.

اما متکلمان با این تصور که وجوب و ضرورت ممکن، از فاعل مؤثر سلب اختیار می‌کند، این قاعده را رد کرده و به جای آن قائل شده‌اند به اینکه آنچه مؤثر (علت موجد) به اثر (معلول) می‌بخشد، «اولویت» است نه ضرورت (خفیری، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۳؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹۲-۴۹۵؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۴؛ نراقی، ۱۴۲۳ق: ۱۳-۲۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۶-۳۷؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱: ۹۰-۹۱؛ ایجی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۳۸-۱۳۹؛ نراقی، ۱۴۲۳ق: ۲۷-۳۰).

این در حالی است که ابن‌میثم با رهیافت فلسفی خود، ضمن پذیرش قاعده عقلی حکما، در مقابل رأی متکلمان

حادث به علت، به واسطه «امکان» برای حادث بدیهی است» (همان: ۸۸-۸۹).

ابن میثم در شرح نهج البلاغه از طریق برهان مشهور «صدیقین» که از ابتکارات ابن سینا شناخته می‌شود (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۲) برای اثبات وجود خدا بهره برده و آن را «افضل براهین و روش اهل ادیان» خوانده است (بحرانی، ۱۴۲۰: ج ۲: ۱۲۸)؛ زیرا به عقیده او «استدلال علت بر معلول برای حصول یقین، شایسته‌ترین برهان‌هاست؛ زیرا علم به علت مستلزم علم به معلول معین است، به خلاف دیگر براهین» (همان: ۱۲۹). ابن میثم همچون ملاصدرا (شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۶: ۲۶) آیه شریفه «وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) را اشاره به برهان صدیقین می‌داند که طبق آن از خدا بر وجود هر چیزی استدلال می‌شود، نه اینکه اشیاء را دلیل بر وجود او قرار دهند؛ زیرا او از هر چیزی آشکارتر است و اگر خفایی برای اوست به دلیل شدت ظهورش است (بحرانی، ۱۴۲۰: ج ۲: ۱۲۹). او چهار تقریر گوناگون از برهان صدیقین ذیل خطبه ۱۵۱ نهج البلاغه ارائه کرده است (همان: ج ۳: ۲۱۵) که ذکر آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

ب) روش استدلالی در اثبات توحید و یگانگی خدا

ابن میثم با شیوه فلسفی خود برای اثبات توحید و وحدت واجب تعالی، دو برهان فلسفی اقامه کرده است. یکی از آنها برهان «تعین» است که البته پیش از او، ابن سینا در آثار فلسفی خود مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۴۹-۳۵۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۹) شیوه استدلال ابن میثم در برهان تعین بدین شرح است «تعین واجب‌الوجود اگر به خاطر وجوب وجودش باشد، هرکجا واجب‌الوجود صدق کند، آن تعین نیز صدق می‌کند. پس واجب‌الوجود همان واحد متعین است و اگر تعین او برای غیر آن است وجودش معلول آن غیر بوده و ممکن است. این خلف است» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۴۲). او در برهان «اشتراک دو واجب در وجوب وجود» در قالب یک قیاس استثنایی متصله و با مکانیسم استنتاج منطقی «رفع تالی» به ابطال

طریق استدلال براساس «امکان» و استدلال از راه «حدوث» وجود صانع را اثبات کرده است. تقریر فلسفی او از برهان امکان و وجوب چنین است: صانع عالم اگر واجب‌الذات باشد که همان مطلوب ماست و اگر ممکن ذاتی باشد، به مؤثر نیازمند است. پس مؤثر او یا خود اوست که این باطل است، به جهت امتناع تقدم شیء بر خودش یا مؤثر غیر اوست که آن نیز اگر ممکن‌الذات باشد، به جهت امتناع دور و تسلسل باطل است؛ بنابراین واجب‌الذات وجود دارد (رک: بحرانی، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۴). او تقریر ساده‌تری از این برهان نیز در قالب قیاس استثنایی متصله ارائه کرده است که بدین شرح، صورت‌بندی می‌شود:

اگر در عالم هستی، موجود واجب‌الذاتی نباشد که سلسله موجودات ممکن به او منتهی شود، پس تک‌تک موجودات و مجموع آنها ممکن خواهند بود.

اما تالی، باطل است. پس مقدم هم در بطلان، مثل تالی است (بنابراین در عالم هستی، واجب‌الذات وجود دارد) (همان: ۸۵).

ابن میثم اگرچه در اثبات واجب تعالی به براهین فلسفی حکما بسنده نکرده و به استدلال‌های سایر متکلمان نظیر برهان حدوث نیز تمسک کرده است، شیوه استدلالی او از طریق «حادث‌بودن ذوات» به لحاظ روش‌شناسی، ممتاز و بااهمیت است؛ زیرا او برخلاف نظر متکلمان در رویکرد غیرفلسفی، مقدمات برهان حدوث را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل ندانسته و برای اثبات مقدمه اول (عالم حادث است) و مقدمه دوم (هر حادثی، محدثی دارد)، استدلال اقامه کرده است. این درحالی است که متکلمان در رویکرد سنتی (غیرفلسفی)، مقدمات برهان حدوث را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال تلقی کرده‌اند. افزون بر این، مبنای متکلمان در مناط نیاز به مؤثر را در تقریر برهان، نقد می‌کند و به تأسی از فلاسفه می‌گوید «حدوث صلاحیت ندارد علت حاجت و نه جزئی از علت حاجت و نه شرطی برای علت حاجت به علت باشد؛ بنابراین نیاز

انگاره شرک و تعدد واجب پرداخته است:

اگر در هستی دو واجب‌الوجود باشد، در وجوب وجود با هم مشترک‌اند؛ آن معنای مشترک یا عین ذات آنهاست یا جزء ذات یا خارج از ذات آنها. هر سه فرض تالی، محال و باطل است. پس مقدم نیز باطل خواهد بود؛ بنابراین در عالم هستی جز یک واجب‌الوجود تحقق ندارد (همان: ۱۴۲).

ج) کاربریست برهان فلاسفه در اثبات نبوت

متکلمان در رویکرد غیرفلسفی بیشتر برای اثبات ضرورت نبوت از قاعده «حُسن و قبح عقلی» و قاعده «لطف» بهره جسته‌اند (رک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۱-۲۱۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۶-۳۴۹)؛ درحالی‌که فیلسوفان از طریق اجتماعی‌بودن انسان و نیاز جامعه به قانون الهی و مجری معصوم، ضرورت وحی و نبوت را اثبات کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۴۱-۴۴۳؛ شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۵۹-۳۶۱).

ابن‌میثم نیز در اثبات این آموزه کلامی از شیوه برهانی فیلسوفان تبعیت کرده است. او با تأسی از ابن‌سینا و فیلسوفان مسلمان که حکمت و عنایت خداوند را ملاک ضرورت نبوت قرار داده‌اند، معتقد است خدای حکیمی که از رویاندن مو بر مژه‌ها و ابروان او - که چندان برای بقای زندگی و اصلاح حالش ضروری نیست - غافل نبوده، چگونه ممکن است از چنین مسئله مهمی، غفلت و بشر را از وجود انبیا محروم کند (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). روش ابن‌میثم در اثبات ضرورت وجود نبی، اقامه برهان فلاسفه در قالب یک قیاس اقترانی حملی از نوع شکل اول به شرح زیر است:

وجود پیامبر برای استمرار و بقای نوع انسان و اصلاح معاش و معاد او ضروری است (صغری).

هرچه برای حفظ بقای انسان و اصلاح دنیا و آخرت او ضروری باشد، از نظر حکمت‌الهی، واجب است (کبری).

نتیجه: پس وجود پیامبر از جهت حکمت الهی، واجب

است (همان: ۱۸۵).

د) استدلال‌گروی در اثبات امامت

ابن‌میثم در اثبات ضرورت نصب امام از جانب خدا نیز به روش استدلال برهانی پایبند است. او برهان خود را در قالب قیاس اقترانی شکل اول، با رعایت شرایط استنتاج منطقی تنظیم و اقامه کرده است (همان: ۲۷۱).

استدلال‌گروی ابن‌میثم در مباحث امامت تا جایی است که حتی برای اثبات هر یک از مقدمات قیاس خود نیز برهان اقامه کرده و در پاسخ به اشکالات و شبهات مطرح‌شده در این باره نیز شیوه استدلالی را پیش گرفته است (همان: ۲۷۱-۲۷۳).

علاوه بر این، در تبیین علت وجود امام و مسئله عصمت، از روش استدلال و قیاس برهانی بهره جسته است. برهان نخست او بر اثبات معصوم‌بودن امام در قالب یک قیاس استثنایی متصله، تنظیم شده است که مبتنی بر قاعده فلسفی استحاله تسلسل بوده و با رفع تالی، مدعا را اثبات کرده است. او به‌نحو شرطی لزومی استدلال می‌کند اگر امام معصوم نباشد، وجوب اثبات ائمه، نهایتی ندارد و به تسلسل منجر خواهد شد و چون تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود (همان: ۲۷۵).

دومین دلیل اقامه‌شده ابن‌میثم برای اثبات عصمت امام مبتنی بر مسئله جاودانگی اسلام و لزوم حفظ شریعت از تغییر و تحریف است که در قالب قیاس اقترانی حملی ارائه شده است (رک: همان: ۲۷۶-۲۷۷).

ه) کاربریست برهان در اثبات معاد و مباحث مربوط

به آن

اگرچه موضع ابن‌میثم در پاره‌ای از مبانی معادشناسی از قبیل حقیقت انسان، مسئله تجرد نفس و برخی مقدمات براین معاد مانند مسئله جوهر فرد و امکان خلأ با مواضع فلاسفه همخوانی ندارد، به لحاظ روش‌شناختی از این ویژگی و شاخصه کلام فلسفی برخوردار است که در فرایند اثبات دعاوی دینی مربوط به معاد همواره بر برهان و استدلال قیاسی

(یعنی منع عقلی داشته باشد).

(۲) احتمال تأویل، معقول باشد.

او براساس همین ضابطه، در نقد تأویل‌کنندگان ادله نقلی معاد جسمانی می‌گوید «تأویل مربوط به زمانی است که حمل بر ظاهر آیات جائز نباشد؛ همان‌طور که در آیاتی که ظاهرش اشاره به جسمیت خالق دارد، اتفاق می‌افتد؛ ولی اگر حمل بر ظاهر آیات جائز باشد، چنانچه درباره معاد جسمانی چنین است، معنای ظاهری بر تأویل اولویت دارد. به علاوه قائل شدن به تأویل زمانی، ممکن است احتمال آن مطرح باشد» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۲۲۳).

ابن میثم در معناشناسی اسماء و صفات الهی نیز همین ضابطه عقلی را برای تأویل ظواهر اخبار معتبر می‌داند و می‌گوید «عقل نمی‌تواند بپذیرد معنای سمع و بصر بر ظواهر قرآن جاری شود، پس لازم است تأویل شوند به علم» (همان: ۱۲۹)؛ بنابراین اخذ تأویل به مثابه روش در فهم مقاصد کلامی، در نگاه ابن میثم، مبتنی بر عقلانیت و ضابطه عقلی است.

یکی دیگر از مواضع بیان‌کننده درباره شاخص عقلانیت روش ابن میثم در تبیین مقاصد شریعت، موضع تعارض عقل و نقل و راه برون‌رفت از آن است؛ زیرا در میان مباحث روش‌شناختی مربوط به عقل، مبحث تعارض عقل و نقل در تاریخ علم کلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و از مسائل مهمی است که در طول قرون متمادی میان متکلمان و روش‌علمی آنها محل بحث و نزاع بوده است (رک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵).

از نمودهای بارز عقلانیت در روش ابن میثم، وجوب تقدیم و ترجیح عقل بر نقل، در مواضع تعارض احتمالی ادله عقلی و نقلی است (بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۹۵)؛ زیرا «نقل براساس عقل به اثبات رسیده و اگر کسی نقل را بر عقل مقدم بدارد، پایه و اساس نقل را که عقل باشد، نقض کرده و درواقع نقل را نیز نقض کرده است که خلاف فرض اوست» (همان: ۱۳۲). به بیان دیگر، اگر عقل اعتمادپذیر نباشد، هم عقل از اعتبار ساقط است و هم

مبتنی باشد و حتی در رد دلایل منکران معاد جسمانی نیز از این شیوه برهانی دست بردارد (رک: همان: ۲۱۷-۲۲۲).

استدلال منطقی او برای اثبات معاد جسمانی در قالب یک قیاس استثنایی متصله تنظیم شده است که به دلیل آشنایی و پایبندی به قواعد و ضوابط منطقی استنتاج، به طریق «رفع تالی» مدعا را اثبات کرده است (همان: ۲۲۴). ابن میثم از همین شیوه برهانی در اثبات بسیاری از مسائل فلسفی - کلامی مربوط به آخرت بهره جسته است؛ مانند مسئله امتناع اعاده معدوم (همان: ۲۲۵-۲۲۶)، خرق و التیام افلاک (همان: ۲۲۷-۲۲۸)، اتحاد نوعی انسان در معاد (همان: ۲۳۳)، حدوث نفس (همان: ۲۳۴)، بطلان تناسخ (همان: ۲۳۵)، استحقاق ثواب مطیع و عقاب عاصی (همان: ۲۴۴-۲۵۰)، مسئله عفو و شفاعت (همان: ۲۵۱-۲۵۸) و وجوب توبه (همان: ۲۶-۲۶۱).

۲-۴. تأکید بر عقلانیت در روش به جای تعبّد

از دیگر شاخصه‌های مهم شیوه کلام فلسفی، غلبه عقلانیت بر تعبّد و روش نقلی و جدلی در تبیین مدعیات کلامی است. این ویژگی بر پیش‌فرض معرفت‌شناختی «استقلال و حجیت عقل» در استنباط معارف دینی استوار است. با تأمل در اندیشه و روش ابن میثم روشن می‌شود منظومه کلامی او نه همچون کلام اشاعره و اهل حدیث، متکی به نقل است (رک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۰۵) و نه بسان کلام معتزله، مبتنی بر جدل و جدال عقلی (همان: ۱۰۴) و نه مانند کلام اسماعیلی و صوفیانه، قائم به تأویل و باطن‌گرایی است (رک: نوبختی، ۱۳۵۵: ۷۲-۷۶)، روش کلامی او عقلانی و حتی کاربرد سایر روش‌ها - نقلی، جدلی و تأویلی - منوط به ارائه معیار و ضابطه عقلی و متأثر از عقلانیت روشی اوست. توضیح اینکه «ابن میثم برای استفاده از هر یک از روش‌های نقلی و جدلی و تأویلی به بیان ضابطه پرداخته و از این رهگذر به تحکیم موضع عقلانیت خود پرداخته است» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۲)؛ برای نمونه، او ضابطه تأویل را تحقق دو امر می‌داند:

(۱) حمل کلام بر معنای ظاهری، عقلاً روا نباشد

شریعت و نقل بی‌اعتبار می‌شود.

به همین دلیل او از کاربست «تأویل» به‌مثابه روش و راهکار عقلی برای رفع تعارض میان عقل و نقل در موارد مختلف بهره برده است؛ به‌طوری‌که اینگونه عقلانیت در روش او به‌خوبی نمایان است (رک: بحرانی، ۱۳۸۶: ۹۸، ۹۹، ۱۲۹، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۹۰). او تصریح می‌کند «هرگاه عقل و نقل تعارض پیدا کنند یا به هر دو عمل می‌کنیم و آن جمع بین نقیضین است یا هر دو را کنار می‌گذاریم و آن رفع نقیضین است، یا نقل را بر عقل ترجیح می‌دهیم که آن هم باطل است؛ چون نقل، فرع بر عقل است. پس اگر عقل را به دلیل تصریح نقل تکذیب کنیم، به تکذیب عقل و نقل با هم منجر می‌شود. پس ترجیح عقل بر نقل، متعین و ثابت می‌شود و بعد از آن یا نقل را تأویل می‌کنیم یا علم آن را به خدای تعالی تفویض می‌کنیم» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۹۸). او در جای دیگر از آثار خود، ضمن بیان ضابطه استفاده از ادله نقلی در تبیین مسائل کلامی، تقدم نقل بر عقل و فطرت را - به دلیل ابتناء تصدیق انبیا بر شناخت عقلی و فطری - مستلزم «دور» دانسته است (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۶۵).

برخلاف متکلمان اشعری که به وجوب نقلی و شرعی تفکر برای شناخت خداوند قائل‌اند (رازی، ۱۳۷۸: ۵۸؛ ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۵۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۶۲)، ابن‌میثم ضمن اعتقاد به وجوب عقلی تفکر در معرفت خدا، از نظریه تقدم نقل بر عقل در مسائل اعتقادی از قبیل توحید و خداشناسی انتقاد کرده است «اما درباره قول معصومین می‌گوییم: شناخت خدا از طریق قول معصومین امکان ندارد؛ زیرا علم به حجیت قول معصوم (ع) توقف دارد بر اینکه خدا شناخته شود، پس اگر معرفت خدا از راه قول معصوم به دست آید، دور پیش می‌آید» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۲۱).

افزون بر اینها و نمونه‌های بی‌شمار دیگر در کتاب قواعد المرام و شرح نهج البلاغه که بیان‌کننده حجیت عقل

و عقلانیت در روش است، ابن‌میثم همچون فلاسفه معتقد است عقل در تشخیص حُسن و قبح بسیاری از افعال الهی و افعال بندگان، مستقل بوده است و احتیاج و استناد به شرع و نقل ندارد؛ مانند حُسن صداقت و رد امانت و قُبْح دروغ و خیانت و تکلیف غیرمقدور که علم به آنها به حکم عقل معلوم است و در تشخیص حُسن و قبح این امور، نیازی به شرع نیست (همان: ۱۴۸-۱۵۵).

افزون بر این، نکته درخور تأمل و یادآوری در روش‌شناسی کلامی ابن‌میثم، رویکرد اعتدالی او به عقلانیت و خردگرایی است؛ به این معنا که شیوه کلامی او از نوع عقل‌گرایی افراطی نیست که عقل را در جایگاه بسیار رفیعی قرار داده و حتی در «مسند خدایی» (باربور، ۱۳۷۴: ۷۷) نشانده و با وجود عقل، نیازی به شریعت و حیانی و ادله نقلی ندیده است (رک: زکریای رازی، ۱۳۷۸: ۱۸؛ قبادیانی، ۱۳۶۳: ۲۱۳؛ معری، ۱۹۸۸، ج ۳: ۱۲۶۹). روش بحرانی از شیوه عقل‌ستیزی نص‌گرایان نیز فاصله زیادی دارد؛ زیرا برخلاف اخباریان که منکر اجتهاد و وجوب عقلی معرفت به خدا هستند (استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۹ و ۲۰۲) و به‌صراحت از «انسداد باب عقل» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۱۴) و نهی از اعتماد به عقول ناقص خود در فهم مقاصد شریعت سخن می‌گویند (مجلسی، ۱۴۰۹، ج ۱۷)، ابن‌میثم در روش کلامی خود به «استقلال عقل در ادراک» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۳۲) و وجوب عقلی معرفت به خدا قائل است (همان: ۱۶) و نیز به حجیت نقل و حقانیت اقوال معصومین (ع) باور دارد (همان: ۲۰۹).

او در کنار براهین عقلی محض - که از مقدمات تماماً عقلی ترکیب می‌شود - دو گونه دیگر از ادله یعنی «ادله سمعی و نقلی محض» و «ادله مرکب از عقلی و نقلی» را نیز با حصول شرایط خاص، مفید یقین می‌داند (همان: ۳۱). به همین دلیل باوجود عقلانیت در روش کلامی ابن‌میثم، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که تأکید و پایبندی او به عقل فلسفی و اعتماد به قواعد حکمی و

(غافر: ۵۵؛ ضحی: ۵) و اخبار معصومین (ع) تکیه کرده است (بحرانی، ۱۳۸۶: ۲۵۷-۲۵۸). او با تمام ارزش و احترامی که برای عقل و فرآورده‌های عقلی قائل است، آن را از درک ذات خدا و حقیقت اسماء و صفات الهی عاجز می‌داند (همان: ۱۰۳-۱۰۴). در همین زمینه در شرح خطبه ۱۰۶ نهج البلاغه می‌گوید «تصور آنکه عقل و خرد بدو راه یابد و به وجود او احاطه پیدا کند، اصلاً محال است ... و خرد‌ها نمی‌توانند بر صفات کمال و اوصاف جلال او آگاه شوند» (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۱۴۲)؛ بنابراین تأکید بر عنصر «عقلانیت» در روش کلام فلسفی ابن‌میثم به هیچ‌وجه منافی حجیت اخبار و کارایی ادله نقلی در تبیین برخی دعاوی کلامی در اندیشه و روش او نخواهد بود.

۳. نتیجه

روش‌شناسی علم کلام، برای فهم مراد متکلمان اهمیت ویژه‌ای دارد. در سیر تحول علم کلام به لحاظ ساختار و روش، «کلام فلسفی» شیوه‌ای خاص و متفاوت در نگارش این علم و تقریر مسائل آن شناخته می‌شود.

در این شیوه کلامی، بیشتر از استدلال و قیاس برهانی به جای روش نقلی و جدلی استفاده می‌شود. متکلم با این روش، قواعد حکمی و یافته‌های فلسفی را برای تبیین معارف الهی و دفاع از عقاید دینی در مقابل شبهات مخالفان، به خدمت می‌گیرد. براساس همین معیار، در پژوهش حاضر معلوم شد ابن‌میثم بحرانی یکی از متکلمان تأثیرگذار در روش کلام فلسفی در عالم تشیع به حساب می‌آید.

او به سبک و سیاق مرسوم آثار فلسفی به طرح امور عامه و طبیعات در دیباچه اثر کلامی خود پرداخته و همان شیوه حکما را در نگارش علم کلام در پیش گرفته است. او همچون فلاسفه به اصل علیت معتقد بوده و در مباحث کلامی از قبیل خداشناسی، صفات الهی، عدم‌رؤیت حق تعالی، مسئله ابطال احباط و اجتماع استحقاق ثواب و عقاب از این قاعده فلسفی بهره برده است.

افزون بر این، در روش کلام فلسفی ابن‌میثم، تغییر در سبک استدلال و اخذ شیوه برهانی و قیاس منطقی به جای

براهین منطقی در استنباط و اثبات مدعیات دینی، به معنای اعتقاد او به عصمت و استقلال تام عقل در فهم تمام حقایق و اسرار شریعت نیست؛ بلکه این متکلم شیعی، از کاستی‌ها و محدودیت‌های عقل غافل نبوده و آن را از ورود به برخی از ساحت‌ها باز می‌دارد؛ همان‌گونه که بیان حضرت علی (ع) درباره شناخت خدا و صفاتش، بیان‌کننده این دیدگاه معتدل است «لَمْ يَطَّلِعِ الْعَقُولُ عَلَيَّ تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه: خطبه ۴۹)؛ عقل نه آنچنان است که به کنه صفات الهی دست یابد و او را آنگونه که سزاوار است بشناسد و نه آنچنان است که باب شناخت خداوند به کلی روی عقل بسته باشد. اعتدال و میانه‌روی در عقلانیت روش ابن‌میثم از شرح و تفسیر او بر این حدیث علوی دریافته می‌شود. او بر این سخن می‌افزاید که همان عقلی که بر وجوب معرفت حق دلالت می‌کند، بر این مطلب نیز فهم و اذعان دارد که توان ادراک کُنّه ذات و حقیقت صفات خداوند را ندارد (بحرانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۱۲۰).

همین اعتدال در عقلانیت روش اقتضا می‌کند که ابن‌میثم گاهی بدون هیچ اشاره‌ای به براهین عقلی و فلسفی و تنها با تکیه بر نقل و استناد به اخبار قطعی، به تبیین برخی مسائل کلامی بپردازد؛ برای نمونه، در بیان مسائل مربوط به قیامت و احوال بهشتیان و دوزخیان، با تأکید بر اینکه عقل بر حکم‌کردن درباره این امور قدرت ندارد، اذعان کرده است «راه مطلع شدن به این امور فقط از راه نقل است» (همان: ۳۳). او در مسئله کلامی معاد جسمانی و نحوه اعاده اجزای بدن پس از مرگ نیز به ادله نقلی استناد می‌کند و می‌گوید «از طریق اخبار متواتر از انبیا، علم به وقوع معاد جسمانی پدید آمده و به حدوث آن یقین می‌کنیم؛ زیرا اگر یک انسان راستگو از امر ممکن‌الوقوعی خبر دهد، برای ما قطع و یقین حاصل می‌شود» (همان: ۲۲۲).

ابن‌میثم همچنین در تبیین مسئله شفاعت حضرت رسول (ص) در حق فاسقین امتش صرفاً بر دلایل قرآنی

- مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۱۳- ----- (۱۴۲۰ق)، شرح نهج‌البلاغه، ۵ ج، بیروت، دارالتقلین.
- ۱۴- ----- (۱۴۱۷ق)، النجاة فی‌القیامه فی تحقیق امر الامامه، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی.
- ۱۵- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵)، الحدائق الناضره فی‌احکام العتره الطاهره، تحقیق و تصحیح محمدتقی ایروانی، سید عبدالرزاق مقرم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۶- بغدادی، عبدالقاهر ابوظاهر، (۲۰۰۳م)، اصول الایمان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۱۷- بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، «عقلانیت در روش کلامی ابن میثم و شواهد آن»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره دوم، صص ۷-۲۸.
- ۱۸- تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۳۷۰)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیده، قم، الشریف رضی.
- ۱۹- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۰- خفری، شمس‌الدین محمد بن احمد، (۱۳۸۲)، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب.
- ۲۱- دبباجی، سید محمدعلی، (۱۳۸۴)، «ساختار فلسفی کلام»، فصلنامه علمی پژوهشی قیسات، شماره ۳۸، صص ۱۸۵-۲۰۸.
- ۲۲- رازی، فخرالدین، (۱۳۷۸)، المحصل، قم، شریف رضی.
- ۲۳- ----- (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دارالکتب العربیه.
- ۲۴- ----- (۱۹۹۰م)، المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات والطبیعیات، تصحیح محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۵- زکریای رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، (۱۳۷۸)، الطب الروحانی، (الدراسه التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی)،

روش نقلی و جدلی در اثبات مسائل اعتقادی از قبیل اثبات وجود خدا و اثبات توحید و وحدت واجب تعالی دیده می‌شود.

در نهایت، ابن میثم برای استفاده از هر یک از روش‌های نقلی، جدلی و تأویلی، ضابطه را بیان و از این رهگذر، موضع عقلانیت را در روش خود تحکیم کرده است.

منابع

- ۱- نهج‌البلاغه، (۱۳۸۶)، ترجمه محمد دشتی، مشهد، سنبله.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، الشفاء (الالهیات)، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۳- ----- (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ۴- ----- (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه.
- ۵- ----- (۱۴۰۴ق)، التعلیقات. قم، انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۶- ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰)، تحقیق رضا تجدد، تهران، انتشارات مروی.
- ۷- استرآبادی، محمدامین، (۱۲۶۶)، فوائد المدنیه، ضمیمه کتاب اساس الاصول، مطبعه محمدیه، چاپ سنگی، بی‌جا.
- ۸- امین، سید محسن، (۱۴۲۱ق)، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف المطبوعات.
- ۹- ایجی، عضدالدین، (۱۳۷۰)، المواقف فی علم الکلام، شرح شریف جرجانی، قم، شریف رضی.
- ۱۰- باربور، ایان، (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی، (۱۳۸۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، ترجمه و شرح زهرا مصطفوی، تهران، اطلاعات.
- ۱۲- ----- (۱۳۸۸)، شرح نهج‌البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و دیگران،

- دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، مونترال، دانشگاه مک گیل.
- ۲۶- سبزواری، حاجی ملاحادی، (۱۳۴۸)، شرح غررالفرائد، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، تصحیح و مقدمه و تعلیقات از مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۲۷- سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی، (۱۳۸۴)، کلام فلسفی، تهران، صراط.
- ۲۸- سیوری، فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ۲۹- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق، بدران، محمد، قم، ناشر، الشریف الرضی.
- ۳۰- شهید اول، محمد بن مکی، (۱۳۸۰)، اربع رسائل کلامیه، محقق علی بن محمد نباطی عاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۱- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۲- -----، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ۳۳- صادقی حسن آبادی، عطایی، مجید و حمید نظری، (۱۳۹۱)، «ملاکها و ویژگیهای مکتب فلسفی در شیعه با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۴۴، صص ۲-۳۲.
- ۳۴- صدر، محمدباقر، (۱۳۹۵ق)، المعالم الجدیدة للأصول، تهران، مکتبه النجاج.
- ۳۵- طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۷۱)، الاحتجاج، ترجمه و تصحیح احمدغفاری مازندرانی، تهران، نشر مرتضوی.
- ۳۶- طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۷- عبیدلی، سید عمیدالدین، (۱۳۸۱)، اشراق اللاهوت، تهران، میراث مکتوب.
- ۳۸- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۹۴م)، تهافت الفلاسفه، تحقیق و تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۳۹- فارابی، ابونصر، (۱۳۸۱)، فصوص الحکمه، شرح السید اسماعیل غازی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۴۰- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، طهوری.
- ۴۱- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۳)، گوهر مراد، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴۲- -----، (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تهران، الزهرا (س).
- ۴۳- -----، (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تهران، انتشارات مهدوی.
- ۴۴- گنجور، مهدی، (۱۳۹۷)، «نقش ابواسحاق ابراهیم نوبختی در پیدایش "کلام فلسفی" شیعه (با تأکید بر کتاب الیاقوت فی علم الکلام)»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۵۲، صص ۱۰۱-۱۲۰.
- ۴۵- ماتریدی، أبوالتناء محمود بن زید، (۱۹۹۵م)، التمهید لقواعد التوحید، المحقق عبدالمجید ترکی، تونس، دار الغرب الاسلامی.
- ۴۶- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ۴۷- -----، (۱۴۰۹ق)، رساله الاعتقادات، تحقیق مهدی رجایی، اصفهان، مکتبه العلامه المجلسی.
- ۴۸- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا.
- ۴۹- معری، ابوالعلاء، (۱۹۸۸م)، لزوم مالایزم، دمشق، دار طلائی.
- ۵۰- نراقی، ملا مهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقدانظار، تهران، انتشارات حکمت.
- ۵۱- نوبختی، حسن بن موسی، (۱۳۵۵ق)، فرق الشیعه، نجف، المطبعه الحیدریه.
- ۵۲- هندی، علاءالدین علی، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۵۳- یوسفیان، حسن، (۱۳۹۰)، کلام جدید، تهران، انتشارات سمت.

- 54- Hick, John H. (1990). *Philosophy of Religion*, New Jersey. Prentice Hall, 4th edition.
- 55- Hodgson, Peter C. (ed) (1984). *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. By R. F. Brown, et al, Berkely.

