

روش‌شناسی سدیدالدین حمصی و ابن‌میثم بحرانی در مباحث کلامی

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی^۱

علی رئیسی^۲

چکیده

سدیدالدین حمصی و ابن‌میثم بحرانی در دوره نزدیک به هم می‌زیسته‌اند و هر دو برای افاده مباحث کلامی به مدرسه حله دعوت شده‌اند. این دو متکلم برجسته شیعی، روش عقلی داشته و در تعارض عقل و نقل از تأویل بهره گرفته‌اند؛ با این تفاوت که ابن‌میثم بحرانی بر خلاف سدیدالدین حمصی در بحث‌های کلامی خود همچون خواجه نصیرالدین طوسی رویکرد فلسفی داشته است. از سوی دیگر، با این که هر دو از ادله نقلی غافل نبوده‌اند، اما حمصی از آیات و روایات بیش از ابن‌میثم بحرانی بهره گرفته است. هر دو، خبر واحد را در زمینه اعتقادات دینی حجت نمی‌دانند. سدیدالدین حمصی در برخی از مسائل اعتقادی به اجماع استناد کرده است؛ در حالی که چنین استنادی در آثار ابن‌میثم مشاهده نمی‌شود. ابن‌میثم روش شهودی را فی‌الجمله می‌پذیرد، ولی حمصی رازی در کتاب «المنقذ» به روش شهودی و جایگاه آن نپرداخته است.

واژه‌های کلیدی: سدیدالدین حمصی، ابن‌میثم بحرانی، روش‌شناسی، روش کلامی، عقل‌گرایی.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. دانش پژوه سطح چهار کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

روش کلامی، نقش مهمی در تدوین منطقی مفاهیم دینی و دفاع خردورزانه از آنها دارد. و منشأ بسیاری از بدفهمی‌ها در حوزه دین-مانند جمود بر برخی از ظواهر دینی و پرداختن به تأویل‌های غیر ضروری- به یک عامل روش‌شناختی برمی‌گردد. برای پرهیز از چنین مشکلاتی، پرداختن به روش‌شناسی و بررسی تطبیقی روش‌شناسی متکلمان اسلامی به کارآیی و اثر بخشی مطالعات کلامی کمک می‌کند. در این مقاله به مباحثی مرتبط با روش کلامی دو تن از متکلمان برجسته امامیه، یعنی سدیدالدین حمصی و ابن‌میثم بحرانی خواهیم پرداخت.

شخصیت‌شناسی و آثار

الف) سدیدالدین حمصی رازی

محمود بن علی بن حسین حمصی رازی از متکلمان بزرگ شیعه در اوایل قرن هفتم می‌باشد. اطلاعات دقیقی از زیست علمی و عملی او در دسترس نیست، اما از همان اطلاعات اجمالی موجود، و مراجعه به آثار علمی وی و دعوت مدرسه حله از او برای تدریس یک دوره کلام استدلالی می‌توان به شخصیت علمی و کلامی او پی برد. شیخ منتجب‌الدین رازی از شاگردان حمصی در وصف استادش می‌گوید:

محمود بن علی حمصی رازی علامه دوران در میان متکلمان، مورد اعتماد و با ورع، و دارای مصنفاتی است (رازی، ۱۳۶۶: ۱۶۴).

ابن‌ادریس حلی او را ستوده و در نقد شیخ طوسی به کلام وی استشهاد کرده است (حلی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۹۰). حمصی در مقدمه کتاب «المنقذ» از ری به عنوان وطن خود یاد کرده است. اکثر کتب و تالیفات وی مانند: «التبیین و التنقیح فی التحسین و التنقیح»، «التعلیق الکبیر» و «التعلیق الصغیر» در زمینه علم کلام است. مشهور آن است که سدیدالدین حمصی تا سال ۶۰۰ قمری در قید حیات بوده و در سال‌های آغازین قرن هفتم در شهر همدان از دنیا رفته است (حمصی، ۱۴۱۴: مقدمه).

ب) ابن‌میثم بحرانی

کمال‌الدین میثم بن علی بن بحرانی، مشهور به ابن‌میثم، متکلم، فیلسوف، فقیه و محدث مشهور شیعی سده هفتم قمری می‌باشد. گفته‌اند وی در سال ۶۳۶ قمری در بحرین زاده شده است. درباره محل تحصیلات و مدت زمان تحصیل وی اطلاعات قابل توجهی در دسترس نیست، ولی احتمالاً در عراق و در مرکز تجمع شیعیان، مانند حله به تحصیل علم پرداخته باشد. ایشان، چنان‌که از آثار و ستایش عالمان روزگارش از وی

برمی‌آید، به علوم مختلف عصر خود مسلط بوده است. گفته‌اند علوم عقلی را از محضر خواجه فراگرفت، و خواجه نیز نزد وی علم فقه را آموخته است. عمده شهرت ابن میثم در علوم عقلی است. حتی در شرحی که بر نهج البلاغه نوشته، روش کلامی و فلسفی در پیش گرفته است. با برخی از امرای عصر خود مانند ابی مظفر عبدالعزیز بن جعفر نیشابوری در ارتباط بوده است، و برخی از کتب خود را مانند النجاه فی القیامه و قواعد المرام را به درخواست او نگاشته و هدیه نموده است. وی در بین سال‌های ۶۷۹ و ۶۹۹ درگذشت و در مقبره جدش در قریه «هلنا»^۱ به خاک سپرده شد (بلادی بحرانی، ۱۴۰۷: ۶۲؛ خوانساری، ۱۳۹۲، ۷: ۲۱۶-۲۲۲؛ قمی، ۱۳۶۸، ۱: ۴۳۳).

روش تألیفی و تدوینی

متکلمان با توجه به اهداف و رسالت‌های کلامی خود (تبیین، اثبات، دفاع) آثار متعددی نگاشته و در آنها به شیوه‌های گوناگونی عمل کرده‌اند. در این بخش به روش تألیفی و تدوینی حمصی و ابن میثم نگاهی اجمالی خواهیم انداخت.

الف) سیدالدین حمصی

با توجه به اینکه تنها اثر به جای مانده از آثار حمصی «المنقذ من التقليد» است در این جا به برخی از امتیازها و شیوه‌های بکار برده شده در این اثر کلامی اشاره می‌شود:

- در چینش و تنظیم مباحث، مباحث معاد را بعد از نبوت و قبل از امامت در دو بخش: الوعد والوعید و کتاب معاد مطرح کرده است (همان، ۲: ۱۹۸-۲۰۸) و در بقیه مباحث به سبک رایج عمل نموده است. اگرچه مباحث امامت را در آخر کتاب آورده، ولی اعتقاد دارد باید مبحث امامت را به باب عدل ملحق کرد چون امامت از الطافی است که به خاطر تکلیف، واجب است (همان، ۱: ۱۵۱).

- ایشان به خلاف متکلمان فلسفه‌گرا مباحث کلامی را بر امور عامه، مباحث منطقی و معرفت‌شناسی متوقف نموده است (همان، ۱: ۱۹-۲۵).

- از منابع مهمی همچون الفائق^۲، التمهید فی الأصول^۱، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد^۳، الفرر^۴، جمل العلم و العمل^۵، الذخیره^۶، موصلیات^۷ (همان، ۲: ۲۱۳، ۲۱۷،

۱ نام قریه ای در کشور بحرین است.

۲. اثر محمود ملاحمی خوارزمی (۵۳۶ ق). ایشان از متکلمان دوره متأخر معتزلیان است.

۲۲۱، ...) استفاده کرده است. در تدوین مباحث اثبات خدا- به تصریح خود- از کتاب «جمل العلم و العمل» الگوبرداری کرده است (همان، ۱: ۱۸).
 - مباحث کتاب «المنقذ» بسط و تفصیل مطالب شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است و نوآوری خاصی در آن مشاهده نمی‌شود.

(ب) ابن میثم بحرانی^۷

چینش و ساختار کتب بحرانی بدین قرار است:

- در کتاب قواعد المرام مباحث اعتقادی را پس از طرح مباحث منطقی- معرفت شناسی و فلسفی آورده (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۱-۲۶) و در مقدمه شرح نهج البلاغه به مباحث زبان شناسی و هرمنوتیکی پرداخته است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۵-۶۰).
 - در کتاب قواعد المرام، مباحث کلامی را در هشت قاعده تنظیم کرده، که عبارتند از: ۱. مقدمات، ۲. احکام کلی معلومات، ۳. حدوث عالم، ۴. اثبات علم به صانع و صفات وی، ۵. افعال الهی، ۶. نبوات، ۷. معاد، ۸. امامت.

^۱ اثر شیخ طوسی (۴۶۰ ق) این کتاب شرح بخش کلام از جمل العلم و العمل سید مرتضی می‌باشد.

^۲ اثر شیخ طوسی. این کتاب نسبت به تمهید الاصول خلاصه تر است، و شامل پنج بخش است که بخش آخر آن مشتمل بر مباحث فقهی است. شیخ طوسی در سایر آثارش کمتر به این کتاب ارجاع داده است.

^۳ اثر ابوالحسین بصری (۴۳۶ ق) از متکلمان برجسته معتزلی است. نام کامل این کتاب «غرر الأدله» است، و در دسترس نمی‌باشد.

^۴ اثر سید مرتضی (۴۳۶ ق)، دارای پنج باب است و به طور اختصار به مباحث اعتقادی پرداخته است.

^۵ اثر سید مرتضی. این کتاب بعد از کتاب الملخص فی أصول الدین نوشته شده است. مباحث ابتدایی کتاب را به جهت تکیه بر کتاب «الملخص» به صورت مختصر آورده، ولی مباحث پایانی آن به صورت مبسوط است.

^۶ اثر سید مرتضی. این رساله در ضمن کتاب رسائل الشریف المرتضی چاپ شده و از جمله رسائلی است که در پاسخ به سؤالات مردم موصل نگاشته شده است.

^۷ ابن میثم دارای کتب متعددی است اما در این نوشتار از آثاری مانند: «قواعد المرام فی علم الکلام»، «النجاه فی یوم القیامه» و «شرح نهج البلاغه» استفاده شده است.

- مبحث معاد را بعد از نبوت و قبل از امامت آورده، و بحث معاد جسمانی را بر سایر مباحث معاد مقدم کرده است. وی معاد جسمانی را عقلی و نصوص دینی را مؤید آن می‌داند^۱ (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۱-۱۴۲).

چنان که از مقایسه روش تدوینی و تألیفی این دو شخصیت به دست می‌آید هر دو در اینکه مبحث معاد را بعد از نبوت و قبل از امامت مطرح نموده‌اند مشترکند، ولی رویکرد آنان در پردازش مطالب متفاوت است، مباحث مطرح شده در کتاب «المنقذ» در واقع شرح و تفصیل مباحث بزرگانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، و با سبک محاوره‌ای ناظر به اقوال معتزلیان و برخی از اشعریان است، اما ابن میثم به طور خاص در کتاب «قواعد المرام» مباحث خود را به صورت ساختارمند و دسته‌بندی شده ارائه نموده است. وجه افتراق دیگر این است که ابن میثم برخی از مباحث بنیادی و کاربردی مانند مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناسی را در همان آغاز به صورت مستقل تبیین نموده، ولی حمصی در موارد نیاز به آنها اشاره کرده است، چنانکه ذیل عنوان بعد به برخی از آنها اشاره می‌شود.

کارکرد علوم در پژوهش‌های کلامی

مراد از کارکرد علوم، آثار و فوایدی است که علوم مختلف می‌توانند در مقام فهم دین و پژوهش‌های کلامی برجای بگذارند. نقش پیش‌دانسته‌های انسان در فهم مفاهیم و متون دینی واقعیتی انکارناپذیر است، پژوهش‌های کلامی از این قاعده مستثنا نیست، علوم مختلفی مانند فلسفه، منطق، معرفت‌شناسی، اصول فقه و علوم ادبی در پژوهش‌های متکلمان اسلامی تاثیرگذار بوده‌اند.

منطق: از آنجا که علم منطق، قوانین تفکر صحیح و روش‌های استدلال را می‌آموزد و علم کلام، علمی نظری و استدلالی است، طبعاً علم منطق از مبادی ضروری علم کلام خواهد بود و متکلمان اسلامی نیز در ضمن مباحث به صورت نظری و عملی از منطق استفاده نموده‌اند. از این جهت نمی‌توان ویژگی ممتازی را برای حمصی و بحرانی بیان کرد.

فلسفه:^۱ حمصی رازی با اینکه از متکلمان عقل‌گرا است اما تمایلی برای استفاده از مباحث فلسفی ندارد، و مباحث کلامی خود را بر امور عامه فلسفه متوقف نکرده است.

۱. إنه جائز عقلا، و جوازه مبنی علی المقدمات، و إلی هذا أشار القرآن.

وی وجود خدا را تنها از طریق «برهان حدوث» اثبات می‌کند (همان، ۱: ۳۲-۲۸)، بر خلاف رویکرد متکلمان فلسفه‌گرا که در اثبات وجود خدا از برهان امکان و وجوب نیز بهره می‌برند.^۲ ایشان با اینکه به مواد ثلاث در فلسفه به مناسبت اثبات واجب اشاره می‌کند ولی از واژه امکان که از اصطلاحات خاص فلسفی است استفاده نکرده و به جای آن از اصطلاح «جائزه الوجود» بهره برده است (همان، ۱: ۲۰). در بحث اثبات صفت علم به برهان «اتقان و احکام» استناد کرده است و هیچ اشاره‌ای به دلیل «تجرد»^۳ ندارد (همان، ۱: ۳۹). برای ابطال تسلسل از براهین معروف فلسفی مانند «برهان وسط و طرف» و «اسد و اخصر» استفاده نکرده و از تبیین «حوادث لا أول لها» که بیشتر مورد نظر متکلمان غیر فلسفی است استفاده نموده است (همان، ۱: ۷۰-۷۱).

بر خلاف حمصی رازی، ابن میثم، در طرح مباحث اعتقادی رویکردی فلسفی دارد (ر.ک: نصر، ۱۳۸۳، ۳: ۱۰۵) که در کتاب «قواعد المرام» به روشنی دیده می‌شود. برای نمونه ایشان در موارد متعددی با ذکر نام فلاسفه و کتب فلسفی از یونان و فلاسفه اسلامی، آرای کلامی را در پرتو نظر آنان طرح می‌کند، مثلاً می‌گوید: «ما نقل عن تالیس الملطی و کان من مشاهیر القدماء» (بحرانی، بی تا، ۱: ۱۷۹). یا: «ما وجدته فی کتاب بلینوس الحکیم» (همان، ۱: ۱۸۰). یا: «و لذلک قال الأفلاطون». این امر در کتاب قواعد المرام به صورت مکرر به چشم می‌خورد (بحرانی، ۱۴۰۶، ۱۰۴، ۹۸، ۸۷، ۸۵، ۸۴، ۷۵، ۵۲).

همچنین ایشان برای تبیین و مدلل نمودن برخی از مدعیات کلامی مانند اثبات ضرورت امامت از قاعده نظام احسن^۴ (بحرانی، ۱۴۱۷: ۴۶)، و در بحث ابطال احباط از

۱. مقصود از فلسفه در عنوان بحث، فلسفه الهی است که به فلسفه اولی و فن اعلی شهرت دارد نه فلسفه مادی و فلسفه علمی.

۲. مانند خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد: الموجود إن كان واجبا و إلا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱).

۳. إنّه تعالی مجرد و کل مجرد عالم بذاته و بغیره (حلی، ۱۳۸۲: ۲۱).

۴. نصب الإمام إما أن یكون خیرا محضاً أو الخیر فیہ أغلب، أو شراً محضاً أو الشر فیہ أغلب، أو متساویین و الأقسام الثلاثة الأخیره باطله؛ لما یعلم بالضرورة بعد تصفح أحوال الخلق و عاداتهم أنه متى كان بینهم رئیس منبسط الید قوی الشوکه، یردع ظالمهم و ینصر مظلومهم، و یحتّم علی الواجبات و یکفّهم عن المحرمات، کانوا إلى الصلاح أقرب و عن الفساد أبعد، و

قاعده فلسفی علیت (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۳-۱۶۵) استفاده کرده است، به طور مثال ایشان می‌گویند:

بقای علت تامه مستلزم بقای معلول است؛ ایمان پیش از گناه علت تامه استحقاق ثواب است، از آنجا که این ایمان پس از گناه نیز ماندگار است، پس مستلزم بقای معلولش یعنی ثواب می‌گردد (همان: ۱۶۴).

معرفت‌شناسی: معرفت‌شناسی دانشی است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک آن و میزان اعتماد بدان می‌پردازد. گرچه این دانش به عنوان شاخه‌ای از علوم عقلی در سه قرن اخیر ظاهر گردیده است، ولی تأمل در آثار متکلمان اسلامی نشان می‌دهد که آنان از این مهم غافل نبوده‌اند. در بسیاری از کتاب‌های کلامی قبل از ورود به مباحث کلامی اموری مانند تعریف نظر و فکر که از مسائل معرفت‌شناسی است مورد بررسی قرار گرفته است، حمصی رازی با اینکه مباحث خود را مترتب بر موضوعات معرفت‌شناسی ننموده اما در ضمن بحث تکلیف به مسائل مرتبط با معرفت‌شناسی پرداخته است و جایگاه عقل و نظر را در حوزه مباحث خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام‌شناسی تبیین نموده، که در ادامه خواهد آمد (حمصی، ۱۴۱۴، ۱: ۲۶۲-۲۶۰). ابن میثم در آغاز کتاب «قواعد المرام» به بسیاری از مباحث مرتبط با معرفت‌شناسی مانند تصور و تصدیق، نظر و احکام آن، راه‌های رسیدن به تصور و تصدیق (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۱، ۲۸) ورود پیدا کرده که آثار آن در روش‌شناسی کلامی وی آشکار است.

ابن میثم به موارد دیگری از مباحث معرفت‌شناسی که نقش مهمی در روش‌شناسی کلامی وی دارند پرداخته است که در مبحث جایگاه عقل و گستره آن در کشف معارف دینی به آنها اشاره خواهیم کرد.

اصول فقه: از آن جا که علم کلام در بسیاری از مسائل از کتاب و سنت بهره می‌گیرد، مباحث اصول فقه- به ویژه مباحث الفاظ- از ابزارهای لازم برای متکلم به شمار می‌رود. حمصی رازی در کتاب «المنقذ» در موارد بسیاری به برخی از قواعد اصول

إذا لم یکن بینهم مثل هذا رئیس کان حالهم بالعکس، و فطرة العقل شاهدة بما ذکرنا، و إذا کان الأمر كذلك لم یمكن أن یقال الشر فی هذه الحالة مساو للخیر فضلا عن القسمین الآخرین، فبقی أن یقال أنَّها خیر أو الخیر فیہ غالب، و أیما کان فہی تفید المطلوب.

فقه اشاره و به آنها استناد کرده است که قواعد: «عام و خاص و عموم استغراقی»^۱، «وجوب حمل عام بر عموم»^۲، «تکلیف ما لا یطاق»^۳، «عدم جواز تخصیص العموم المعلوم بخبر ظنی»^۴، «عدم جواز عدول از حقیقت به مجاز بدون دلیل»^۵ از آن موارد به حساب می‌آیند.

ابن میثم از مباحث علم اصول فقه در موارد مختلف از پژوهش‌های کلامی خود بهره برده است که به صورت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

أ. وجود مجاز را در متون دینی می‌پذیرد و آن را در جایی جاری می‌داند که حمل بر حقیقت ممکن نباشد، در غیر این صورت اصل در کلام، حقیقت است (بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۳۱). وی در تبیین صفت سمع و بصر می‌گوید:

۱. و قد استدلل أصحابنا فی الوعید علی أن العموم المستغرق لیس له صیغة خاصّة به غیر مشتركة بینة و بین الخصوص، بل هی مشتركة بین العموم و الخصوص بوجه معلومة واضحة ذکرناها فی المصادر فی اصول الفقه من غیر حاجة بهم إلى تحقیق ذلك فی الوعید؛ إذ لیسوا هم المتمسکین (حمصی، ۱۴۱۲: ۲: ۱۲۰).

۲. ایشان با ذکر روایت عباده بن صامت ذیل آیه ۵۴ مائده می‌گوید: غایة ما فی هذه الروایة أن هذه الآية خرجت علی هذا السبب، و قد بینا فی اصول الفقه أن العام لا یجب قصره علی سببه الذی خرج علیه، بل یجب حمله علی عمومه (همان ج ۲، ۱۲۰). همچنین ذیل حدیث منزلت می‌گوید: لأن عند أكثر المحققین أن اللفظ یجب حمله علی عمومه و إن خرج علی سبب، و هو الصحیح علی ما بیناه فی اصول الفقه (همان، ج ۲، ص ۳۵۵).

۳. درباره حسن تکلیف و وجه حسن آن می‌گوید: و تحقیق ما ذکرناه من حسن تکلیفه، لأن وجه الحسن ثابت فیه، و وجه القبح منتفی عنه، لأن وجه القبح معقول مذبوط مثل کونه کذبا و عبثا و مفسدة و ظلما و تکلیفا لما لا یطاق (همان، ۱: ۲۴۴).

۴. در پاسخ به کسانی که سعی می‌کنند برای تخصیص زدن آیاتی که دلالت بر باقی گذاشتن ارث از سوی انبیاء دارند به روایت «إننا معاشر الأنبياء لا نورث» تمسک کنند می‌گوید: لو ساعدناهم علی أنهم شهدوا له بذلك لما خرج ذلك من أن یكون فی خبر الأحاد و لا یوجب العلم، و لا یجوز تخصیص العموم المعلوم بخبر یظن صدقه (حمصی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۳۲).

۵. إن لفظ المیراث فی الشرع إنما یفید ما ینتقل فی الحقیقة عن المورث إلى الوارث کالأموال و ما جرى مجراها، و إنما یستعمل فی غیرها مما لا یصح انتقاله مجازا، و لا یصح العدول عن الحقیقة إلى المجاز بغير دلیل (حمصی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۳۲).

حقیقت این دو صفت چون مشروط به ابزار جسمانی گوش و چشم است، حمل این دو صفت بر معنای مجازی- یعنی علم مخصوص- اولویت می‌یابد به خاطر اطلاق اسم سبب بر مسبب که این از قوی‌ترین وجوه مجاز است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۹۰).

ب. از بحث اطلاق و تقیید در پاسخ به کسانی که برای اثبات مدح و صحت خلافت ابوبکر به اطلاق «رضی» در آیه ۱۸ سوره فتح استناد کرده بودند، می‌گوید:

رضی فعل ماضی است، علاوه بر این مقید به وقت بیعت است، و امری که مقید به زمانی خاص شد برای شمول در بقیه اوقات نیازمند دلیل است.^۱

ج. ایشان در بحث دلایل عفو- ذیل آیه ۵۳ سوره زمر- در پاسخ کسانی که عفو را به صورت توبه مشروط کرده بودند، می‌گوید:

آنچه شما می‌گویید مستلزم اضرار است و آنچه ما اختیار کردیم مستلزم تخصیص به صورت کفر می‌باشد، ولی تخصیص بهتر از اضرار است بنابر آنچه در علم اصول فقه روشن شده است.^۲

د. ایشان در پاسخ معتزله- که به واسطه ظاهر برخی از آیات و روایات حکم به قطعی بودن عقاب برای مکلف عاصی داده بودند- می‌گوید:

جواب اجمالی از این عمومات این است که تمسک به عموم، زمانی صحیح است که مخصص نباشد، ولی ما قبول نداریم که در اینجا مخصصی نباشد، نهایت امر این است که شما به مخصص دست نیافته‌اید، حال آنکه نیافتن، دلیل بر نبودن نیست (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۲).

علوم ادبی: مقصود ما از علوم ادبی عبارتند از نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع، قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن زبان و ادبیات عربی- لااقل در حدود

^۱. أن لفظ «رضی» لفظ فعل ماضی، و مع ذلك فهو مقید بوقت البيعة في الشجرة، و المقید بوقت يحتاج في استيعابه في باقي الأوقات إلى دليل (بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۸۱-۱۸۲).

^۲. فان قلت: لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة، و هذا أولى لان حملها عليه يقتضى بقاء الآية على ظاهرها، و على ما ذكرتم يلزم ان يكون الكفر مغفورا قبل التوبة، و انتم لا تقولون به. قلت: ما ذكرته يستلزم الاضرار، و ما ذكرناه و ان استلزم التخصیص بالكفر لکن التخصیص خیر من الاضرار على ما علم في أصول الفقه (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۴-۱۶۳).

متعارف- استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ۲۰: ۲). کارکرد مهم علوم ادبی در روش‌شناسی متکلمان یاری‌رسانی آنها در فهم دقیق لغات و اصطلاحات کلامی است. تجلی این امر را می‌توان در روش حمصی رازی در مقام معنا‌شناسی لغات و اصطلاحات کلامی مشاهده نمود. وی در موارد متعددی از کتاب «المنقذ» و به طور خاص در معناشناسی صفات الهی از اشعار عرب بهره برده است که در اینجا به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

- أ. تبیین معنای کفر و ضلال با استفاده از شعر کمیت (حمصی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۸۹).
 ب. معناشناسی قضا و قدر (همان: ۱۹۳-۱۹۲)؛ ج. معناشناسی استوی در آیه الرحمن علی العرش استوی (همان، ۱: ۱۰۷)؛ د. در توجیه تاویل ید به معنای قدرت (همان: ۱۰۸)؛ هـ. در نفی رویت از خداوند (همان: ۱۲۸).
 ابن‌میثم نیز در مواردی از علوم ادبی و به طور خاص علم لغت استفاده کرده است. برای نمونه وی در موضوع نفی رؤیت به جمله «لن ترانی» در آیه اشاره می‌کند و با استناد به اجماع اهل لغت «لن» را مفید نفی ابد می‌شمارد (بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۸). ایشان همچنین در معناشناسی لفظ مولی و استدلال بر امامت به سخنان لغویون توجه ویژه نشان می‌دهد (بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۳۴-۱۳۰)، و موارد دیگر^۱.

جایگاه و گستره عقل

أ. حمصی رازی
 در روش کلامی حمصی عقل جایگاه ویژه‌ای دارد، او نظر و استدلال را یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند (حمصی، ۱۴۱۴، ۱: ۲۶۱)، و نهی از استدلال و نظر را جایز نمی‌داند، و از فرو افتادن در ورطه تقلید هشدار می‌دهد. وی معتقد است راه رسیدن به معرفت تقلید کردن نیست، زیرا تقلید، قبول قول غیر و اعتقاد به مضمونی است بدون استدلال و بینه، و چنین امری موجب شناخت حق از باطل نمی‌شود، اگر قرار بر تقلید باشد، تقلید نمودن از اقرار کننده به صانع برتر و بهتر از تقلید به نافی صانع نیست، در این صورت باید یهود، نصاری و کفار نیز در تقلید از اسلاف خود معذور باشند،

۱. ابن‌میثم در مقام استدلال بر امامت امام علی علیه السلام ذیل آیه ۵۵ سوره مائده به مباحث مختلف ادبی- همانند دلالت «انما» بر حصر و استیناف یا عدم استیناف بودن واو و حال بودن «و هم راکعون»- پرداخته است. برای تفصیل بیشتر ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۰۳-۱۰۷.

بنابراین معرفت حاصل نمی‌شود مگر با فکر و نظر و دلیل (همان، ۱: ۲۶۳-۲۶۴). وی در پاسخ به کسانی که معتقد بودند اکثر مردم بی سواد، تمکن از استدلال ندارند می‌گوید: ما نمی‌گوییم آنان مکلف به نظر در دقیق‌ترین مسائل علمی - آنچنان که اهل کلام انجام می‌دهند - هستند بلکه آنان مکلفند به نظر و تفکر در اساس مسائل و دلایل آغازین.

گستره و جایگاه عقل در مباحث کلامی را می‌توان به سه صورت تقسیم بندی کرد:

۱. مباحثی مانند اثبات وجود، علم، قدرت و حکمت خداوند، که اثبات نبوت و شریعت متوقف بر آنها است. این‌گونه مباحث عقلی محض می‌باشند، و اثبات آنها از طریق نقل ممکن نیست. بر این اساس است که حمصی تکالیف عقلی را مقدم بر تکالیف شرعی می‌داند و علم به معبود را از تکالیف شرعی نمی‌شمارد بلکه جزء تکالیف عقلی قلمداد می‌کند (همان، ۱: ۲۶۱-۲۶۷).

۲. مسائلی که عقل تنها بر ادراک امکان یا حسن آنها توانا است و از ادراک ضرورت یا اثبات وقوع و یا تفصیل آنها ناتوان است. از باب نمونه عقل در باره اثبات صفت تکلم برای خداوند حکمی ندارد و فقط قادر بودن خداوند بر ایجاد کلام را درک می‌کند (همان، ج ۱، ۱۱۲)، چنان که از ادراک تفصیل مصالح و مفاسد بشر نیز ناتوان است، و بدین جهت بعثت پیامبران الهی را لازم می‌شمارد (همان: ۳۷۳-۳۸۲). نمونه دیگر استحقاق عقاب و تداوم ثواب و عقاب است، زیرا این‌ها اموری است که شناخت آن عقلاً ممکن نیست و محتاج سمع هستیم، اما اصل استحقاق ثواب را می‌توان عقلاً فهمید (همان، ۱: ۳۷۷؛ ۲: ۱۸).

به اعتقاد حمصی در موضوع امامت صفاتی همچون کمال عصمت یعنی عصمت قبل از امامت (همان، ۲: ۲۸۶). و اعلم بودن به احکام و اشجع بودن در جهاد عقلاً دانسته نمی‌شود، و باید به سمع رجوع کرد (همان، ۲: ۲۷۸-۲۷۲).

۳. مباحثی که عقل در اثبات یا نفی آنها می‌تواند نظر دهد ولی منحصر در آن نیست، بلکه نقل نیز می‌تواند ورود پیدا کند. برای نمونه می‌توان به برخی از مباحث

۱. درباره عقلی بودن استحقاق عقاب می‌توان گفت استحقاق عقاب برای شخصی که مرتکب معصیت می‌شود گونه‌ای لطف محسوب می‌شود؛ به دلیل آنکه هرگاه مکلف بداند که در صورت ارتکاب معصیت مستحق عقاب می‌شود از انجام آن دور، و به انجام ضد آن نزدیک می‌شود. از طرف دیگر بر اساس قاعده، لطف بر خداوند واجب است، پس استحقاق عقاب عقلاً واجب است (حلی، ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۵).

مرتبط با امامت اشاره کرد. مثلاً وجوب عصمت امام در حال امامت و افضلیت امام، امری است که عقل ضرورت آن را درک می‌کند، چنانکه از طریق نقل نیز قابل اثبات است (همان، ۲: ۲۸۶-۲۷۸-۲۷۹)، و همچنین طریق وجوب امامت را عقلی، و سمع را موکد آن می‌داند (همان، ۲: ۲۳۹).

یکی از جلوه‌های عقل‌گرایی در روش کلامی حمصی، پذیرش تأویل در مواردی است که نقل با ادله عقلی در تضاد باشد. وی در پاسخ به کسانی که برای اثبات احباط به ظواهر آیات استشهاد کرده‌اند می‌گوید:

ما و شما اتفاق داریم بر اینکه ظواهر قرآن باید مبتنی بر ادله عقلی باشد نه اینکه ادله عقلی مبتنی بر قرآن باشد؛ زیرا عقل اصل است و غیر آن فرع، بر این اساس تأویل به گونه‌ای که موافق دلیل عقل باشد واجب است (حمصی، ۲: ۷۰-۷۱).

بنابراین اصل، ایشان آیات مربوط به صفات خبریه را به گونه‌ای که با عقل در تعارض نباشد به تأویل برده است (همان، ۱: ۱۰۶-۱۰۹).

البته وی در جایی که مدلول ظاهری آیات یا روایات با حکم عقل ناسازگار نیست، تأویل آنها را اگر قرآینی وجود نداشته باشد نمی‌پذیرد. بر این اساس دیدگاه کسانی که مغفرت را به تأخیر در عقاب تأویل برده‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد، و معتقد است ظاهر مغفرت، اسقاط عقاب است نه ترک شتاب کردن در عقاب (همان، ۲: ۱۳۱).

ب. ابن میثم بحرانی

در روش کلامی ابن میثم عقل جایگاه ویژه‌ای دارد. وی در باره مقام عقل روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نقل کرده و برای عقل دو مرتبه قائل است:

۱. قوه‌ای که برای علوم کلی ضروری مهیا شده است؛
۲. عقل مستفاد^۱ (بحرانی، بی تا، ۲: ۳۷۸).

ابن میثم معتقد است ما چاره‌ای نداریم مگر اینکه از ناحیه تفکر عقلی به کسب معرفت بپردازیم (همان: ۲۹-۳۰). البته پیش‌فرض این روش این است که باید توانایی

۱. مقصود از عقل مستفاد در این عبارت غیر از اصطلاح فلسفی آن است، مراد بهره‌ای است که شخص می‌تواند به واسطه استفاده از عقل نصیب خود نماید. این اصطلاح در ای‌نجا ناظر به این روایت است: «قال النبی ﷺ لعلی علیهم‌السلام: إذا تقرب الناس إلی خالقهم بأبواب البر فتقرب أنت إلیه بعقلک، تسبقهم بالدرجات و الزلفی عند الناس فی الدنیا و عند الله فی الآخرة» (بحرانی، ۱۳۶۲، ۲: ۳۷۶).

عقل را در کسب معرفت بپذیریم و به لحاظ شرعی نیز به حجیت عقل معتقد باشیم. ابن‌میثم برای اثبات این دو حقیقت به شبهات کسانی که سعی در انکار یا تشکیک توانایی‌های عقل و حجیت آن داشته‌اند پاسخ گفته است. وی در پاسخ به کسانی که می‌گفتند چون حقائق الهی برای عقل انسانی قابل تصور نیستند، لذا حکم کردن در آنها نیز محال و ممتنع است، می‌گوید:

برای تصدیق کردن، تصور کردن عوارض شیء کافی است، و آن حقائق نیز از حیث تصور عوارض با امور حادث مشترکند، بنابراین حکم نمودن در آنها ممکن است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۶).

ابن‌میثم معتقد است اشتباهات عقل در بعضی از استدلالات موجب نمی‌شود مطلقاً احکام آن را رد کنیم (همان: ۲۶). همچنین در پاسخ به کسانی که می‌گفتند وقتی انسان درباره نزدیکترین شیء به خودش که همان هویتش می‌باشد دارای اختلافات فراوانی است چگونه می‌تواند به دورترین امور مانند مسائل الهی علم پیدا کند، می‌گوید: تمامی این مطالب دلالت بر مشکل بودن این امر دارد نه امتناع آن (همان: ۲۶).

البته وی با تمام احترامی که برای عقل قائل است، اما آن را ناتوان از درک حقیقت معانی و صفات الهی می‌داند و می‌گوید:

نفس انسانی در عالم غربت است، هنگامی که می‌خواهد امر معقولی را از عالم غیب به دست بیاورد به ناچار باید در پی آن، قوه خیال و وهم نیز بیاید و از آنها کمک بگیرد، بنابراین محال است که عقل انسانی به چیزی از معانی الهی برسد مگر به واسطه وهم و خیال (همان، ۴: ۱۵۳).

ابن‌میثم بحرانی درباره توانایی عقل در تشخیص حسن و قبح افعال گفته است: یا آن دو را به صورت مستقل درک می‌کند یا به صورت مستقل درک نمی‌کند. در فرض اول، برخی از آنها به صورت ضروری ادراک می‌شوند مانند شکر منعم و ردّ امانت و صدق نافع و زشتی کذب ضار و ظلم و تکلیف ما لایطاق، و برخی دیگر با فکر و نظر دانسته می‌شوند مانند علم به حسن صدق ضارّ و زشتی کذب نافع. اما موردی که عقل در ادراک آن استقلال ندارد مانند نیکو بودن روزه آخرین روز رمضان و زشتی روزه روز بعد از رمضان، در اینجا عقل را راهی نیست برای علم به آن، اگر از طریق شرع نیامده باشد (همان: ۱۰۵-۱۰۴).

از آنچه گذشت دانسته شد ایشان ضمن اعتراف به استقلال عقل در برخی از حوزه‌ها، به محدودیت گستره عقل و ادله عقلی نسبت به برخی دیگر از حوزه‌های اعتقادی باور دارد.

ابن‌میثم بحرانی از راهکار تأویل برای رفع تعارض میان عقل و نقل در موارد مختلف بهره برده است. ایشان معتقد است:

در تعارض عقل و نقل یا به هر دو عمل می‌کنیم، که این صورت منجر به تناقض می‌شود، یا هر دو را کنار می‌گذاریم، که این نیز منجر به ارتفاع نقیضین است، یا نقل را بر عقل ترجیح می‌دهیم، که این امر باطل است؛ زیرا نقل فرع عقل است، اگر برای تصحیح نقل، عقل را تکذیب کنیم لازم می‌آید نقل و عقل هر دو تکذیب شوند، بنابراین ترجیح عقل بر نقل متعین می‌شود، و پس از آن تأویل نقل یا تفویض علم آن به خداوند (همان: ۷۳-۷۴).

البته پذیرش تأویل از سوی ابن‌میثم به معنای پذیرش مطلق آن نیست، تأویل را در جایی می‌پذیرد که حمل بر ظاهر جایز نبوده یا تأویل بر خلاف نقل متواتر نباشد. وی می‌گوید:

زمانی دست به تأویل می‌بریم که حمل بر ظواهر جایز نباشد؛ مثل آنکه ظواهر مشعر به جسمیت صانع باشد، اما اگر حمل بر ظاهر جایز باشد، مرتکب تأویل نمی‌شویم؛ چنانکه در موضوع معاد حمل بر ظاهر اولی است. و همچنین، وقتی تأویل می‌کنیم که احتمال تأویل منتفی نباشد، ولی اگر جایی با نقل متواتر و با دلالت صریح ثابت شود که معاد جسمانی جزء دین است و انکار آن موجب کفر است در چنین جایی دیگر امکان و احتمال تأویل قائم نیست (همان، ۱۴۵). بنابراین، دلیل نقلی در صورتی افاده یقین می‌کند که دلیل عقلی معارض آن نباشد (همان: ۱۳۵).

جایگاه نقل

أ. حمصی رازی

مراد ما از دلیل نقلی در اینجا اعم از آیات و روایات است و شامل اجماع نیز می‌شود. حمصی رازی در موارد متعددی از آیات و روایات بهره برده است، که می‌توان آنها را بر دو دسته تقسیم نمود:

الف) دسته‌ای که علاوه بر تبیین عقلی، نقل نیز بر آنها دلالت دارد، مانند مباحث مرتبط با اراده، نفی تشبیه و ادراک و رویت، و مباحث مرتبط با عدل الهی مانند هدایت و ضلالت، قضا و قدر، حقیقت عفو.

ب) دسته‌ای که اثبات آنها منحصر در نقل است، مانند مباحث سمع و بصر و برخی از تفصیل معاد (حمصی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۹۸، ۱۹۹) (همان، ۱: ۶۲، ۶۳، ۱۰۶، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۲۲، ۱۳۰). بطور کلی در جلد دوم کتاب «المنقذ» ۱۹۸ آیه به صورت غیر تکراری و ۳۵ روایت بکار رفته است (همان، ۱: ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۸). همه این موارد نشان می‌دهد که حمصی رازی بهره فراوانی از نقل در مباحث کلامی خود برده است.

حمصی خبر واحد در مباحث اعتقادی را حجت نمی‌داند. ایشان در پاسخ به کسانی که برای اثبات اجماع در اصول اعتقادی به حدیث «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» استناد کرده‌اند می‌گوید:

ما صحت این حدیث را نمی‌پذیریم؛ زیرا از طریق آحاد نقل شده و افاده ظن می‌کند، و مسأله ما مسأله اصولی قطعی است، پس جایز نیست طی کردن مسیری که موجب ظن می‌شود (همان، ۲: ۲۷۵).

همچنین در پاسخ به کسانی که برای اثبات غیر مخلوق بودن قرآن به روایتی استناد کرده بودند، به عدم اعتماد بر خبر واحد اشاره می‌کند (همان، ۱: ۲۳۶).

حمصی حجیت اجماع را در صورتی می‌پذیرد که کاشف از قول معصوم باشد (حمصی، همان، ۲: ۲۶۱)، و معتقد است صحت اجماع به دلیل عقل دانسته می‌شود؛ چون در هر زمانی یک معصوم وجود دارد، و در صورت اجماع اهل یک عصر آن اجماع حجت می‌شود، حتی اگر در عصری علم به وجود معصومی به صورت فی‌الجمله داشته باشیم و اهل آن عصر اجماع کنند بر نبوت پیامبری، علم به نبوت آن نبی حاصل می‌شود (حمصی، همان، ۱: ۱۲۱ و ۳۸۵). و در موارد متعددی در مسائل اعتقادی به اجماع استناد کرده است. مثلاً در مبحث وعد و وعید و اثبات حق خداوند بر عقوبت گنهکاران می‌گوید:

چیزی که بر نظر ما دلالت می‌کند اجماع امت است بر استحقاق او بر عقاب کردن عاصی، و خلاف این مطلب امر جدیدی است (همان، ۲: ۲۵).

یا در بحث اسقاط عقاب از عاصی بعد از توبه می‌گوید: اجماع حاصل شده است بر سقوط عقاب هنگام توبه کردن شخص گنهکار (همان، ۲: ۱۰۳).

ب. ابن میثم بحرانی

ابن میثم در بخشی از معارف اعتقادی راهی جز راه نقل را ممکن نمی‌داند، مانند اخبار از قیامت و احوال بهشت و جهنم، که راه به سوی آنها ممکن نیست مگر به واسطه سمع (بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۳). وی همچنین در بحث نابود شدن اجسام عالم در پایان جهان می‌گوید:

راه حکم به این مسأله فقط سمع است؛ زیرا عقل فقط توانایی دارد جواز آن را ادراک نماید، در حالی که هر جوازی ضرورتاً منجر به وقوع نمی‌شود (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۹).

و برای وقوع به آیاتی از قرآن تمسک جسته است. اما در مواردی دیگر مانند وحدانیت، معتقد است چون وحدانیت خداوند متوقف بر اثبات سمع نیست از طریق نقل نیز می‌توان بر آن استدلال کرد (همان: ۱۰۱). ایشان همچنین در مواردی در مقام استدلال بر مدعیات کلامی خود همزمان منقول را در کنار معقول می‌آورد: «یدل علیه المعقول و المنقول» (همان: ۱۳۵، ۱۱۲، ۱۱۳). ابن میثم مانند گروهی دیگر از متکلمان، خبر واحد را مفید یقین نمی‌داند (همان: ۳۶). در مبحث امامت، در پاسخ به کسانی که برای اثبات خلافت خلفاء به اخبار واحدی تمسک کرده بودند می‌گوید:

خبر واحد قابل اعتماد نیست و عمل به آن جایز نمی‌باشد (بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۸۲).
در باره کاربرد اجماع در اعتقادات، نفیاً و اثباتاً سخنی نگفته و عملاً نیز مباحث اعتقادی را به اجماع مستند ننموده است.

شیوه مواجهه با اقوال و آرای دیگران

یکی از شیوه‌های پی بردن به روش‌شناسی متکلمان علاوه بر بررسی رویکرد آنان در مقام استنباط، کاوش در روش علمی و عملی آنان در مقام پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان و رد عقائد دیگران است. از بررسی متون کلامی بر جای مانده از این دو اندیشمند کلامی به خوبی روشن می‌شود که در برخورد با عقاید و آرای مخالف سعی دارند مباحث خود را با حفظ اصول و با کمال احترام به مخالف به پیش ببرند.

حمصی در جای جای کتاب «المنقذ» اقوال و آراء فرق کلامی مختلف، به ویژه اقوال معتزلیان مانند ابوهاشم و ابوعلی را ذکر می‌کند و با رعایت اصول علمی و اخلاقی آرای رقیب را مورد نقد قرار می‌دهد (حمصی، ۱۴۱۴، ۱: ۶۳، ۴۰۱، ۳۴۸، ۳۴۴، ۳۳۶، ۳۲۴، ۳۲۵، ۶۲، ج ۲، ۱۳۹-۱۴۹).

وی همچنین شبهات وارده، حتی احتمال‌های متصوره را با عباراتی مانند: *فإن قيل قيل، لقائل أن يقول، فإن قالوا قلنا لهم، قيل لهم، ذكر می‌کند و سپس با عبارت: «تحقیق القول»* نظر خودش را بیان می‌نماید (همان، ۲: ۱۹۵-۱۹۳، ۳۱۶، ۱۷۹-۱۶۵). نکته برجسته دیگر در روش‌شناسی ایشان احترام فراوان به سید مرتضی و شیخ طوسی است. در موارد متعددی از کتاب با عباراتی همچون «رفع الله درجته» و «رفع الله قدره» از آنها یاد کرده است. و در مواردی نیز بین سید مرتضی و شیخ طوسی داوری کرده، ولی در آراء و اقوال بسیار به سید مرتضی نزدیک است (همان، ۱: ۲۷۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۹؛ ۲: ۱۶۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۳۷۸).

این شیوه در روش ابن‌میثم به سبک برجسته‌تری دنبال شده است. در موارد متعددی از کتاب «قواعد المرام» در مواجهه با آرای فخرالدین رازی از علمای عامه بعد از نام ایشان از واژه «رحمه الله» استفاده می‌کند. همچنین در بحث تاویل آیات موهم جسمانیت، به جهت وافی بودن مباحث فخر رازی در کتاب «اساس التقدیس» خواننده را به کتاب ایشان ارجاع می‌دهد (بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۳-۷۴)، و تغایر در مذهب، مانعی برای این عمل نیکو نمی‌شود. همچنین بعد از نقد آراء مخالف، از اصطلاح «الله اعلم» استفاده می‌کند، و بعد از اتمام مبحث، اصطلاح «بالله التوفیق» را بکار می‌برد (بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۳). همه این موارد نشان از انصاف علمی و دوری از غرور علمی و رویکرد تقریبی ایشان دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اعتبار و جایگاه والای عقل، بهره‌گیری از روش تاویل در رفع تعارض عقل و نقل، حجت ندانستن خبر واحد در مسائل اعتقادی، وجوه اشتراک میان سدیدالدین و ابن‌میثم به شمار می‌رود.

داشتن رویکرد فلسفی در روش کلامی ابن‌میثم و عدم آن در روش کلامی سدیدالدین یکی از وجوه افتراق آن دو می‌باشد. از این جهت می‌توان به برتری روش کلامی ابن‌میثم بر روش کلامی سدیدالدین حمصی نظر داد؛ زیرا وی با کنار گذاشتن عقل فلسفی، خود را از ورزیدگی‌هایی که در صورت پذیرش عقل فلسفی می‌توانست نصیبش شود بی بهره نموده است. همچنین این رویکرد نمی‌تواند کارایی لازم را در مقابله با شبهاتی که از ناحیه عقلانیت فلسفی الحادی مطرح می‌شود پاسخگو باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۹).

تفاوت دیگر این است که ابن‌میثم بحرانی منزلت شهود را به صورت فی‌الجمله پذیرفته است؛ اگر چه بهره‌برداری از آن را محتاج عقل می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۰)، ولی حمصی اشاره‌ای به این روش ندارد. از این جهت نیز روش ابن‌میثم بر روش سدیدالدین برتری دارد؛ زیرا متکلم در جایی که در پی کسب معرفت تحقیقی است می‌تواند از این روش بهره‌برد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۴۳).

تفاوت دیگر اینکه حمصی رازی برخی از مسائل اعتقادی را به اجماع مستند کرده است، و گاهی نیز بر خروج از اجماع خرده گرفته است (حمصی، ۱: ۱۲۱ و ۳۸۵)، ولی این شیوه در روش ابن‌میثم جایگاهی ندارد.



فهرست منابع

- بحرانی، ابن میثم (۱۳۶۲): شرح نهج البلاغه، بی‌جا، دفتر نشر کتاب.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶): قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷): النجاة فی القيامة، تحقیق: یوسفی غروی، بی‌جا، مجمع الفکر الاسلامی.
- بحرانی، ابن میثم (بی‌تا): شرح نهج البلاغه، بی‌جا، موسسه نصر اسلامی.
- بلادی بحرانی، علی (۱۴۰۷): أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف و الأحساء و البحرین، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۹): سیر تطور کلام شیعه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲): کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، تعلیق: سبحانی جعفر، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- حمصی، سدیدالدین (۱۴۱۴): المنقذ من التقليد، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴هـ.
- خوانساری محمدباقر (۱۳۹۲): روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، تحقیق: اسدالله اسماعیلیان، بی‌جا، مکتبه اسماعیلیان.
- رازی، منتجب‌الدین (۱۳۶۶): الفهرست، تحقیق: دکتر محدث ارموی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۰): قواعد و روش‌های کلامی، قم، مرکز نشر هاجر.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۶۸): الکنی والألقاب، بی‌جا، بی‌نا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰): مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱ و ۵ و ۶، تهران، انتشارات صدرا.
- نصر، سید حسین و البور لمن (۱۳۸۳): تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، انتشارات حکمت.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی