

دیدگاه‌های کلامی شیخ بهایی

داوود شیخی زازرانی*

چکیده

شیخ بهایی عالم ذوالفنون عصر صفوی است که در علوم مختلف آثار مهمی بر جای گذاشته است و هنوز نیز اثرگذاری وی بر علم و فرهنگ ایران زمین به خوبی روشن است. مقاله حاضر سعی دارد دیدگاه‌های کلامی وی را در اصول اعتقادی، با استفاده از آثار خطی و چاپی وی ارائه دهد. ایشان با رویکردی عقلی و نقلی به تبیین مسائل پرداخته است و هم‌گام با متکلمان مدرسه حله مخالفت خویش را با فلاسفه در مسائلی مانند معراج روحانی، قدم عالم، مسبوقیت حدوث به ماده، و معاد روحانی بیان کرده است. ایشان اجتهاد در امور دنیایی و قضا شدن نماز را بر پیامبر جایز می‌داند و دلیل عدم جواز سهو بر پیامبر را اجماع بیان می‌کند. او برای امام دو مرتبه از علم را بیان می‌کند و ایمان را تصدیق قلبی و اقرار لسانی می‌داند و با توجیهی کلام نفسی را قبول می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رساله ابن شدقم، الاعتقادیه، شیخ بهایی، کلام نفسی، سهوالنبی، مدرسه اصفهان.

مقدمه^۱

بررسی دیدگاه‌های بزرگان مکتب امامیه در مسائل کلامی، سبب درک ما از قرائت این بزرگان از مذهب اهل بیت می‌شود. شیخ بهایی شیخ الاسلام عصر صفوی است که مرجع پرسش‌های مردم و اندیشمندان در آن روزگار بوده است. ایشان با اینکه در علوم مختلف دارای اثر است، اما در عرصه کلام اثر قابل ملاحظه‌ای ندارد و نتوانسته در این زمینه اثرگذار باشد. رساله *الاعتقادیة*، که تنها رساله جامع اعتقادی و فقهی وی در شناسایی شیعه است، عاری از استدلال فقهی و کلامی است که در ادامه توضیحی درباره آن خواهد آمد. همچنین، میان پرسش‌هایی که علما از ایشان پرسیده‌اند به مسائل اعتقادی پرداخته است که مهم‌ترین آنها *رساله ابن شدقم* است. این رساله در زمینه امامت و نبوت است. دیگر دیدگاه‌های کلامی ایشان نیز از میان دیگر آثار وی موجود است. تاکنون اثر قابل توجهی در زمینه اندیشه‌های کلامی شیخ بهایی چاپ نشده است و بیشتر مقالات و کتاب‌ها به شخصیت‌شناسی و معرفی آثار وی پرداخته‌اند، یا به زمینه‌های غیرکلامی وی توجه کرده‌اند.^۲ نویسنده کوشیده است بیشتر نگاهی توصیفی به دیدگاه‌های کلامی شیخ داشته باشد و مجموعه‌ای از نظرات وی را با توجه به آثار خطی و چاپی، در موضوعات اعتقادی ارائه دهد. همچنین، این مقاله جایگاه کلامی شیخ را در مدرسه اصفهان نشان می‌دهد.

۱. زندگی‌نامه

«الشیخ بهاء الدین محمد بن الحسین بن عبد الصمد بن محمد بن علی بن الحسین بن صالح الحارثی الهمدانی العاملی الجبعی» (معروف به شیخ بهایی) در روز پنجشنبه، ماه محرم ۹۵۳ ه.ق. در بعلبک یا قزوین، به دنیا آمد. نسب وی به حارث همدانی، یار امام علی، می‌رسد (امین العاملی، ۱۴۰۶: ۲۳۳/۹-۲۳۴). هرچند در تاریخ وفات شیخ بهایی اختلاف‌هایی است و بعضاً سال ۱۰۳۱ و ۱۰۳۵ نیز آورده‌اند، اما بنا بر نقل مجلسی اول، شاگرد وی، که هنگام وفاتش حاضر بوده و بر ایشان نماز خوانده است، ایشان در ۱۲ شوال ۱۰۳۰ ه.ق. از دنیا رفته است (همان: ۲۳۴/۹).

اولین و مهم‌ترین استاد شیخ بهایی پدرش شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی است. شیخ علم تفسیر، حدیث، ادبیات عرب و اندکی فلسفه را از وی آموخت و اجازه

روایت را نیز از او کسب کرد. او نزد ملا عبدالله یزدی (متوفی ۹۸۱ ه.ق.)، صاحب کتاب حاشیه ملا عبدالله، حکمت، منطق، کلام، طب و قدری منقول خواند و نزد ملاعلی مذهب و ملاعلی قاننی و ملامحمد باقر یزدی به فراگیری ریاضیات و هیئت پرداخته است. در قزوین نزد شیخ احمد کچایی، معروف به پیراحمد قزوینی، حکمت و ریاضیات آموخته است. شیخ عبدالعالی کرکی (متوفی ۹۹۳ ه.ق.) فرزند محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ ه.ق.) هم از استادان شیخ بهایی بوده است. شیخ نزد حکیم عمادالدین محمود قمی و حکیم صدرای گیلانی طب آموخته است. همچنین وی *الجامع الصحیح* و دیگر آثار محمد بن مسلم بخاری (متوفی ۲۵۶ ه.ق.) و *الجامع الصحیح* مسلم نیشابوری (متوفی ۲۶۱ ه.ق.) را از محمد ابی اللطف مقدسی روایت می‌کند. درباره نحوه یادگیری علوم غریبه شیخ نظرات مختلفی مطرح است؛ برخی معتقدند شیخ بهایی علوم غریبه را از محمود دهدار (متوفی ۱۰۱۶ ه.ق.) آموخته است. همچنین احتمال داده شده که وی این علوم را از کتاب‌هایی آموخته که پدر زنش، شیخ علی منشار، از هند آورده است؛ برخی دیگر آن را ناشی از تصفیه باطن شیخ قلمداد کرده‌اند (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۹). علامه سید محسن امین نیز در *اعیان الشیعه* به برخی از این اساتید اشاره کرده است (نک: امین العاملی، ۱۴۰۶: ۲۴۳/۹-۲۴۴). محمدتقی مجلسی، میرزا رفیع‌الدین نایینی، ملا محمد صالح مازندرانی، فاضل جواد، ملا محسن فیض کاشانی، صدرالدین محمد شیرازی مشهور به ملاصدرا، برخی از شاگردان وی هستند (نک: همان: ۲۴۴/۹، ۳۲۲).

در کتاب *کتاب‌نامه شیخ بهایی* بیش از ۱۹۰ اثر در قالب کتاب، رساله و اجازه، شرح، حاشیه و ترجمه به همراه نسخه‌های خطی و چاپی برای شیخ بهایی ذکر شده است؛ ۸۱ اثر از آنها منحول و منسوب است (ناجی نصرآبادی، ۱۳۸۷: سراسر کتاب). از مهم‌ترین آثار وی عبارت‌اند از: *جامع عباسی، الکشکول، حبل المتین فی احکام الدین، مشرق الشمسین، فوائد الصمدیه، زبدة الاصول، الاربعون حدیثا، الجفر، الاثنی عشریه، تشریح الافلاک، خلاصه الحساب، اسطرلاب کبیر، التحفة الحاتمیه، رساله فی نسبه اعظم الجبال إلى قطر الأرض، رساله فی ان أنوار الكواكب مستفاده من الشمس، رساله فی حل أشكالی عطارد و القمر، الحدیقه الهلالیه، المخلاة، تفسیر عین الحیاة، تفسیر سورة الفاتحه، تفسیر العروة الوثقی، المدنیات، الاعتقادیة، تهذیب البیان، حاشیه خلاصه الاقوال فی علم الرجال، الوجیزة فی علم الدراییة، حاشیه الذکری الشیعه فی احکام الشریعه، حاشیه القواعد*

و الفوائد، حاشیة المطول، حاشیة الكشاف، و ... (نک: همان: ۲۴۴/۹-۲۴۵). البته از برخی از این رساله‌ها، مانند دو حاشیه اخیر، نسخه خطی وجود ندارد و فقط در کتب تراجم به آنها اشاره شده است.

۲. تأملی در الاعتقادیة

«الرسالة الاعتقادیة یا الاعتقادیة، اعتقادات الامامیة، العقائد یا العقائد البهائیة و اعتقاد الامامیة» نام‌های مختلفی است که در تسمیه این رساله به کار رفته است (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۱۸۴). این رساله عربی در دو بخش اعتقادات و احکام است که مؤلف مختصراً در ۴-۵ صفحه دیدگاه‌های امامیه را در موضوعات اعتقادی و فقهی بیان می‌کند. اهمیت و دقت در این رساله به دلیل انگیزه نگارش شیخ بهایی است که آن را به منظور شناخت مذهب اثناعشریه نوشته است. شیخ بهایی در ابتدای این رساله می‌گوید:

چون برخی فرق باطله مثل واقفیه، کیسانیه، زیدیه و غیره، خود را به نام شیعه نامیده‌اند، مخالفان ما از اهل سنت، به دلیل بی‌اطلاعی از مذهب اثناعشریه، اعتقادات فاسده دیگر فرق شیعی را در اصول اعتقادی و فروع عملی به مذهب ما نسبت داده و به مذمت آن پرداخته‌اند. بر این اساس، این رساله را نوشتم تا اعتقادمان را در اصول اعتقادی و احکام فرعی بیان کنم، تا مخالفان بدانند که ما به خلاف آن چیزی که به ما نسبت می‌دهند، اعتقاد داریم (همان: ۲۷۹-۲۸۰).

ایشان در این رساله بر هم‌سویی عقل و نقل در معارف امامیه اشاره می‌کند و برهان عقلی و دلیل نقلی از اهل بیت را منبع اصلی این معارف می‌داند. لذا می‌نویسد: «إننا معاشر الشيعة الاثني عشرية، إنما أخذنا اصولنا الدينية و فروعنا المليية مما قامت عليه البراهين العقلية، و شهدت به الدلائل النقلية التي وصلت إلينا من أئمة اهل البيت عليهم السلام» (همان: ۲۸۱).

فخرالمحققین، فرزند علامه حلی، رساله مختصری در اعتقادات به نام *العقائد الفخریة* دارد. شاگرد شیخ بهایی، صدرالدین محمد تبریزی این رساله را به نام *العقائد العباسیة* ترجمه کرده است. ایشان در ابتدای این ترجمه متذکر می‌شود که ترجمه *العقائد الفخریة* را به منظور امتثال امر شیخ بهایی انجام داده است (جعفریان، ۱۳۷۵: ۳۷۳).^۳ این

سخن شاگرد شیخ بهایی نشان از توجه ایشان به رساله فخرالمحققین است. لذا با مقایسه بین این دو رساله می‌توان گفت رساله شیخ بهایی در بخش اعتقادی، اقتباسی از این رساله است، تا جایی که در بیشتر موارد عبارت‌ها عین هم است. هر دو رساله را اگر با نگاهی به اعتقادنامه‌هایی مثل، *الاعتقادات* شیخ صدوق، *تصحیح الاعتقاد* شیخ مفید و *اعتقادات* علامه مجلسی و دیگران مقایسه کنیم، می‌بینیم که بحث بدهاء، رجعت، و قاعده لطف در آن ذکر نشده است. در هر دو رساله تصریح به نام امام زمان، که هم‌نام حضرت محمد است، وجود دارد، که پیداست این دو بزرگوار در این مسئله فقهی با یکدیگر اتفاق نظر دارند.^۴ تفاوت‌های مهم این دو رساله در این است که در رساله شیخ بهایی به مسئله تعریف ایمان، عینیت صفات با ذات، مسئله عدم تحریف قرآن، عمل به قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت، وجوب فعل اصلاح برای خدا اشاره‌ای نشده، ولی فخرالمحققین به آنها پرداخته است. در رساله *الفخریة* معراج جسمانی، عصمت در سهو، نسیان و خطا مذکور نیست، ولی شیخ بهایی به آنها پرداخته است. در بخش مسائل فقهی رساله *الفخریة* چند خط بیشتر نیست، برخلاف شیخ که ۲ تا ۳ صفحه به مباحث فقهی پرداخته است.

تفاوت‌های موجود بین این دو رساله و رساله‌های دیگر امری طبیعی است که در علوم مختلف وجود دارد. این تفاوت‌ها نمی‌تواند دلیل قطعی بر معتقد نبودن نویسنده به آن امور باشد؛ بلکه آنچه در هر اعتقادنامه‌ای می‌آید - با توجه به دانش و گستره علمی نویسنده، مقطع تاریخی حیات وی و همچنین برداشت او از آموزه‌های امامیه بر اساس مبانی مقبولش - قرائت آن نویسنده، در جهت شناخت امامیه است. بر این اساس، آن نویسنده معتقد است شیعه امامی با اعتقاد به مسائل موجود در اعتقادنامه در آن مقطع زمانی یا حتی بعد از آن، شناخته می‌شود یا خواهد شد.

بنابراین، بیان نشدن پاره‌ای از مسائل در رساله‌های اعتقادی یا بدین معناست که اعتقاد به آن اساساً برای امامی بودن ضرورتی ندارد؛ یا در آن مقطع امتیازی در شناخت شیعه امامیه نیست؛ یا نویسنده به آن مسئله اعتقادی ندارد؛ یا فراموش کرده و یا سببی غیر از این امور دارد؛ مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی مسئله بدهاء را خبر واحد می‌داند و علم و عمل به آن را لازم نمی‌داند. بنابراین، نمی‌توان از وی انتظار داشت که مسئله بدهاء را به عنوان یک اعتقاد شیعی مطرح کند (الطوسی، ۱۴۰۵: ۲۲۱-۲۲۲). شیخ بهایی،

همان‌گونه که خواهد آمد، معتقد به عینیت صفات با ذات است و عدم ذکر آن به عنوان یک اعتقاد امامی، شاید به این دلیل باشد که وی معرفت الاهی را به قدر استطاعت بشری می‌داند و این مسئله از جمله مسائلی است که تکلیف به آن در استطاعت هر شخصی نیست و در اثبات، نفی و تفسیر آن بین علمای امامیه اختلاف است.^۵ بر این اساس، ضرورتی بر ذکر آن ندیده است.

۳. تعریف ایمان

در بین علمای امامیه در معنای ایمان اختلاف است؛ برخی مانند سید مرتضی ایمان را مجرد تصدیق قلبی می‌دانند و برخی مانند خواجه نصیر طوسی تصدیق قلبی، همراه با اقرار لسانی و برخی دیگر مانند شیخ صدوق، علاوه بر تصدیق و اقرار، عمل را جزء ماهیت ایمان می‌دانند (نک: جوادی، ۱۳۷۶: ۱۱۷-۱۳۴). شیخ بهایی بر حدیث محض‌الاسلام که همان نامه امام رضا به مأمون است (نک: الصدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۱/۲-۱۲۷) حاشیه مختصری زده است.^۶ امام رضا در آن حدیث ایمان را این‌گونه تعریف می‌کند: «الایمان هو أداء الأمانة و اجتناب جميع الكبائر و هو معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان» (همان: ۱۲۵/۲). شیخ بهایی ذیل این سخن امام رضا می‌فرماید: «الاصح ان العمل بالاركان ليس جزءا من حقيقة اصل الايمان و انما هو جزء من الايمان الكامل على درجات تفاوته و قد ورد في القرآن المجيد التنبيه على بعض درجاته بقوله تعالى «وَ إِذَا تُلِيتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۱)». بر اساس این سخن، ایشان ایمان را معرفت قلبی همراه با اقرار لسانی می‌داند و عمل را داخل در حقیقت و ماهیت ایمان نمی‌داند، بلکه عمل را جزئی از مراتب ایمان کامل می‌داند.

به نظر وی، در تحقق ایمان علاوه بر شهادتین، تصدیق امامان دوازده‌گانه لازم است؛ اما برای کسانی که در زمان ائمه زندگی می‌کنند، تصدیق امام وقت و ماقبل آن ضروری است و تصدیق امام بعدی لازم نیست. لذا وی در حاشیه خطی حدیث محض‌الاسلام می‌فرماید: «تصدیق امام وقت و امامان ماقبلش برای کسانی که در عصر آن امام زندگی می‌کنند برای تحقق ایمان کافی است و نیازی به تصدیق باقی ائمه نیست و اگر کسی تصدیق کرد ایمانش کامل‌تر است».

۴. قطع و ظن در اعتقادات

شیخ در *زبدۃ الاصول* با پذیرش وجوب عقلی نظر در امور اعتقادی، ادله قائلان به وجوب و عدم وجوب قطع در امور اعتقادی را آورده و از آن بحث کرده است. اما خود شیخ در پایان بحث نظرش آن است که اثبات قطع در امور اعتقادی مشکل است (امین‌العاملی، ۱۴۲۳: ۱۶۸). بنا بر نظر شیخ انصاری، شیخ بهایی مطلق ظن را در امور اعتقادی حجت می‌داند، به این معنا که معرفت ظنی چه از راه استدلال و چه از راه تقلید حاصل شود در امور اعتقادی کفایت می‌کند (انصاری، ۱۴۲۸: ۵۵۴/۱). این نظر شیخ بهایی با نظر دیگری که از وی نقل شده، متفاوت است. وی در پاسخ به یکی از شاگردانش می‌گوید قطع در اصول دین (توحید، نبوت، امامت، معاد، عدل) تا به قدر استطاعت لازم است و اگر شخص توان قطع به این اصول اعتقادی را پیدا نکرد، ظنی که اطمینان نفسی برای این شخص حاصل کند، کافی است؛ اما اگر مسئله از اصول اعتقادی نباشد، تقلید در آن کافی است.^۷ با توجه به این نقل، شیخ قطع در امور اعتقادی را می‌پذیرد اگرچه آن را بر همگان واجب نمی‌داند. نکته دیگری که در این نقل وجود دارد این است که وی در اعتقادات، معرفت ظنی و گمان صرف در نظرش پذیرفته شده نیست، بلکه ظنی در نظر وی مقبول است که اطمینان‌آور باشد. با توجه به این نکته در جایی که شیخ مطلق ظن در امور اعتقادی را حجت می‌داند، منظورش اطمینان حاصل از تقلید و استدلال است؛ یعنی اگر کسی در امور اعتقادی به اطمینان رسید، چه این اطمینان از راه تقلید به دست آید یا استدلال، کفایت می‌کند.

۵. خداشناسی

برخی معتقدند شناخت ذات و صفات خدا ممکن نیست، اما شیخ به خلاف این نظر معتقد است اگرچه شناخت ذات الاهی ممکن نیست، اما شناخت صفات او امری ممکن است و انسان به قدر استطاعت خویش می‌تواند به این معرفت نائل آید. ایشان در کتاب *الاربعون*، در شرح حدیث دوم، می‌فرماید: «مراد از معرفت الاهی، آگاهی یافتن بر صفات جلال و جمال الاهی به قدر طاقت بشری است و کنه ذات الاهی را هیچ کس از ملائکه و انبیا درک نمی‌کند، چه برسد به غیر ایشان» (الامین‌العاملی، ۱۳۸۴: ۸۶).

وی از محقق دوانی^۸ نقل می‌کند که تکلیف کردن فرد به شناخت خدا به قدر استطاعت، یعنی خداشناسی با چیزی که انسان انس داشته باشد و حس کند؛ و چه چیزی مانوس‌تر از معرفت خود انسان به خودش؛ پس انسان صفاتی را که از خود می‌شناسد با رفع نواقصش به خدا نسبت دهد. این خداشناسی چون با صفاتی صورت می‌گیرد که در خود انسان است و او با آن انس دارد، می‌تواند در توان و استطاعت انسان باشد؛ مانند اینکه انسان می‌داند قادر و عالم است و علم و قدرتش هم محدود است، در مورد خدا محدودیت را بردارد و بگوید خدا عالم به جمیع معلومات است و قادر بر جمیع ممکنات است. صفات دیگر را نیز به همین روش بشناسد (همان: ۹۰).

۵.۱. حدوث و قدم عالم

شیخ بهایی در ابتدای رساله *الاعتقادیة* می‌فرماید: «در اعتقاد ما هر چیزی غیر از خدا حادث از عدم است و فرقی نمی‌کند که این چیز جوهر باشد یا عرض، عرض بسیط باشد یا مرکب» (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۲۸۱). ایشان با این کلام دو چیز را رد می‌کند:

الف. قدم عالم: وی در کتاب *الکشکول* استدلال حکما بر قدم عالم را به این صورت ذکر می‌کند: وجود عالم و ایجادش خیر محض و کمال تام است و خداوندی که مبدأ فیض وجود است، خیر محض و کمال تام از او جدا نمی‌شود. چون جدایی آن نقص است و خداوند هم از نقص مبرا است. بر این اساس، تا خدا بوده خیر محض، یعنی عالم، بوده و از او جدا نشده است.

ایشان در جواب این استدلال معتقد است کمال لازمه ذات الهی است و ایجاد عالم نیز نوعی کمال است، ولی این کمالی نیست که جداشدنش از ذات محال باشد و جایگزین نداشته باشد، بلکه همان‌گونه که در حدیث آمده است: «خدا بود و دیگر هیچ چیزی با او نبود»، خود تنهایی و انفراد الهی، کمال است و لازم نیست که حتماً با فیض وجود باشد (الامین العاملی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۳).

ب. رد مسبوقیت حدوث به ماده: در مختصر حاشیه‌ای که از شیخ بر *اصول کافی* وجود دارد، وی نظر فلاسفه را در اینکه هر چیز حادثی مسبوق به ماده باشد، رد می‌کند و معتقد است آفرینش بدون ماده بر اساس حکمت و قدرت الهی انجام می‌شود و خداوند اگر اراده کند به موجودات، هستی عطا می‌کند بدون اینکه مسبوق به چیزی باشند (ملکی، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

۵.۲. صفات الاهی

۵.۲.۱. علم: شیخ بهایی معتقد است خداوند به همه معلومات علم دارد و علم الاهی به موجود و معدوم مساوی است؛ علم خدا بدون هیچ تغییری در کم و زیادی به شیء معدوم، همان علم بعد از وجود شیء است (همان: ۱۴۳).

در مجموعه طباطبایی، نسخه شماره ۱۰۱۵، کتاب‌خانه مجلس در پایان شرح تجرید، مطلبی از شیخ بهایی نقل شده است. وی در آنجا بیان می‌کند که علم مخلوق، یا حضوری یا حصولی است، اما علم الاهی به حضوری و حصولی ممکن نیست و ابن‌سینا علم خدا را حصولی دانسته است، و افلاطون که حضوری دانسته است و کسانی که در این حیظه اظهار نظر کرده‌اند همگی اشتباه کرده‌اند؛ و در پایان می‌گوید: «این جمع از فضلا در مرداب ضلالت غرق گردیده‌اند و در اصول دین به عقل خویش مغرور گشته‌اند و به اهل نبوت که سفینه نجات‌اند، متمسک نگشته‌اند؛ بدان که علم حق تعالی همیشه، گذشته و حاضر و آینده را به یک قرار می‌دانسته و می‌داند». البته این احتمال نیز وجود دارد که این کلام از شیخ بهایی نباشد.

۵.۲.۲. متکلم: در اعتقاد شیخ بهایی از دیدگاه امامیه کلام الاهی حادث است و کلام خدا همان حروف و اصواتی است که از خدا ایجاد می‌شود (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۲۸۱). وی در کتاب *الکشکول*، توجیهی برای کلام نفسی اشاعره می‌آورد و مطلق کلام نفسی را رد نمی‌کند. ایشان در ابتدا کلام را به لسانی و نفسی تقسیم می‌کند و برای هر کدام دو قسم ذکر می‌کند؛ در دو معنایی که برای کلام نفسی ذکر می‌کند، معتقد است یکی از این دو معنا کلام نفسی را توجیه می‌کند:

الف. مراد از کلام نفسی را مدلول لفظ بدانیم که در این صورت به انکار قرآن و عدم تحدی با آن منجر می‌شود. (چون لفظی از خدا نیست تا با آن تحدی کرد).

ب. مراد از کلام نفسی را معنای قائم به غیر بدانیم که شامل لفظ و معنا می‌شود، در این صورت کلام قائم به ذات خداوند است. بر این اساس، این کلامی که در قرآن‌ها نوشته شده، و بر سر زبان‌ها جاری و در سینه‌ها محفوظ است، همان کلام نفسی است و این کلام غیر از کتابت، قرائت و حفظ است که همگی این امور حادث هستند (الامین العاملی، ۱۴۰۳: ۳۸/۲-۳۹).

۵. ۲. ۳. **عینیت ذات و صفات الاهی:** به نظر شیخ بهایی، صفات خدا، عین ذات خدا هستند، به این معنا که همان چیزی که بر ذات الاهی من حیث هی مترتب است، همان چیز هم بر ذات با صفت مترتب است و تغایری بین ذات و صفت وجود ندارد، بلکه ذات الاهی همان صفت است. بنابراین، ذات الاهی همان علم و قدرت است و عینیت صفات بازگشت به نفی صفات از ذات خداوند دارد، همان‌گونه که امام علی (ع) فرمود: «تمام توحیده نفی الصفات عنه» (همان: ۳۱۴/۲). وی دلیل نفی صفات را این‌گونه بیان می‌کند: اگر صفات ثبوتی را اموری وجودی فرض کنیم، یک حیثیت تقییدی برای خدا فرض کرده‌ایم، در حالی که خداوند تقییدبردار نیست؛ بنابراین، با نفی صفات از ذات کثرت وجودی لازم نمی‌آید (ملکی: ۱۳۸۷: ۱۴۴). البته ایشان معتقد به نفی مطلق صفات از ذات خداوند نیست، بلکه اثبات صفات برای خداوند را می‌پذیرد، ولی وجود مستقل برای صفات را نفی می‌کند و اختلاف صفات را اختلاف مفهومی می‌داند که مصداق واحدی دارند (همان: ۱۴۴).

۵. ۳. **حسن و قبح عقلی**

شیخ بهایی محل نزاع بین امامیه و اشاعره را حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌داند نه حسن و قبح به معنای کمال و نقص یا به معنای موافقت غرض و مخالفت آن؛ زیرا آنها نیز این دو معنا را عقلی می‌دانند. بر این اساس، وی حسن و قبح به معنای مدح و ذم را عقلی می‌داند و می‌گوید: «استحقاق المدح علی العدل و الاحسان و الذم علی الظلم و العدوان ضروری (ای من غیر النظر الی ورود الشرع) یشهد به الوجدان و یحکم به نفاه الادیان» (الامین العالمی، ۱۴۲۳: ۶۶-۶۷). یعنی استحقاق مدح و ذم بر عدل و ظلم بدون در نظر گرفتن امر شارع امری ضروری و بدیهی است که وجدان شاهد بر آن است و مخالفان ادیان نیز به آن حکم می‌کنند. از همین‌روست که شکر منعم از نظر وی عقلاً واجب است و اگر دستوری از ناحیه شارع بر شکر منعم نمی‌آمد عقل شکر کردن منعم را واجب می‌دانست؛ به این معنا که عقل به تنهایی درک می‌کند کسی که این همه نعمت را به انسان داده است، شکرش واجب است و کسی که ترک این شکر را کند، مستحق عقاب است (همو، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۱).

۶. نبوت

۶.۱. عصمت انبیا

در نظر شیخ بهایی، همه انبیا و ائمه، در اعتقاد امامیه، از گناه، سهو، نسیان و همه نقائص بری هستند. لذا او در *الاعتقادیة* می‌فرماید: «وأنهم وجميع الأنبياء و اوصيائهم معصومين عن جميع الذنوب، و السهو، و النسيان، و سائر النقائص» (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۲۸۷). وی در *زبدة الاصول* بحثی را درباره آیه تطهیر «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) بیان می‌کند و از این آیه در طهارت اهل بیت از خطا و مانند آن استفاده می‌کند. وی در آنجا می‌گوید: «و لام الرجس للجنس و نفی الماهیه نفی لكل جزئیاتها من الخطاء و غیره»؛ یعنی لام در کلمه «الرجس» در آیه برای جنس است و وقتی ماهیت رجس نفی شد اجزای این ماهیت از خطا و مانند آن نیز منتفی است (الامین العاملی، ۱۴۲۳: ۱۰۰). وی در حدیث هفدهم کتاب *الاربعون* پاسخ برخی شبهات درباره عصمت برخی انبیا را طرح کرده است.

۶.۱.۱. سهو النبی

این مسئله از سه جهت قابل بررسی است:

الف. از نظر دلیل: ایشان معتقد است دلیل عصمت انبیا از سهو و نسیان اجماع است. لذا می‌گوید:

عصمت انبیا و ائمه از خطا و نسیان از جمله مسائلی است که اجماع امامیه بر آن شکل گرفته است و مخالفت دو نفر (شیخ صدوق و طبرسی) ضرری به اجماع وارد نمی‌کند و همچنین اگر سهو به آن دو نفر نسبت داده شود بهتر است از اینکه به انبیا و ائمه نسبت داده شود (همو، خطی الف: ۶).

ایشان معتقد است استدلالی را که فاضل مقداد در *نهج‌المسترشدين* بر وجوب عصمت انبیا از خطا و نسیان کرده است (نک: السیوری، ۱۴۰۵: ۳۰۰-۳۰۵) استدلالی اقناعی است^۹ و دلیل عصمت انبیا بر خطا و نسیان اجماع است (الامین العاملی، خطی الف: ۳). سخنان شیخ بهایی در این زمینه محل تأمل است؛ زیرا اولاً، اجماع در امور اعتقادی ارزشی ندارد. ثانیاً اجماع زمانی حجت است که کاشف از قول معصوم باشد و این در

حالی است که شیخ حر عاملی در کتاب *التنبیه بالمعلوم*، به آیات و روایاتی در نفی شک و سهو استدلال کرده است که روایات آن بیش از ۴۰ مورد است (نک: *الحر العاملی*، ۱۳۸۸: ۷۳-۱۰۸). بنابراین، بر فرض پذیرش این آیات و روایات از طرف شیخ بهایی، اجماع ادعایی وی، مدرکی بوده و اعتباری نخواهد داشت.

ب. از نظر روایات: شیخ بهایی سهوالنبی را نمی‌پذیرد، اما روایات سهوالنبی را می‌پذیرد. مرحوم مجلسی اول (شاگرد شیخ) نقل کرده است که شیخ بهایی روایات سهوالنبی را صحیح می‌داند (مجلسی اول، ۱۴۱۴: ۴/۳۰۴) و صدور این دسته از روایات را بر وجه تقیه می‌پذیرد (همان: ۴/۳۰۵).^{۱۰}

ج. تفاوت سهو با قضا شدن نماز پیامبر: شیخ بهایی سهوالنبی را نمی‌پذیرد، اما قضا شدن نماز پیامبر را می‌پذیرد. ایشان در مدنیات در پاسخ به پرسش ابن‌شدقم درباره سهوالنبی گفته است شیخ صدوق، که قائل به سهوالنبی است، قضا شدن نماز صبح پیغمبر را حمل بر سهو کرده است و این سهو بر خود شیخ صدوق است. ایشان در همان‌جا می‌گوید روایاتی که متضمن قضا شدن نماز صبح پیامبر است، صحیح‌السند است (الامین العاملی، خطی الف: ۷).

این کلام شیخ بهایی قابل تأمل است، به دلیل اینکه روایتی که صدوق نقل کرده و ابن‌شدقم اصل روایت را با کلام شیخ صدوق در سؤالش به شیخ بهایی ذکر کرده است، هم به قضا شدن نماز پیامبر و هم به سهو ایشان در نماز اشاره دارد و صدوق خواب ماندن پیامبر از نماز را بر سهو حمل نکرده است، بلکه درباره سهو پیامبر در نماز سخن گفته است.^{۱۱}

بنابراین، از کلام شیخ بهایی می‌توان نتیجه گرفت که اولاً ایشان سهوالنبی را قبول ندارد، اما روایاتش را صحیح‌السند می‌داند و آنها را توجیه می‌کند؛ ثانیاً، قضا شدن نماز پیامبر را منافی با مقام عصمت نمی‌داند و روایاتش را صحیح می‌داند.

علامه مجلسی در *بحار الانوار* در باب «سهو و نومه عن الصلاة» بحث مفصلی در این زمینه بیان می‌کند و با رد روایات سهوالنبی و قبول روایات قضا شدن نماز پیامبر در فرق بین خواب و سهو پیامبر می‌گوید:

ما انکار نداریم که در اوقات نماز، خواب بر پیغمبران چیره شود، به طوری که وقت بگذرد و نمازشان، قضا شود و قضای آن را به جا آورند. در این باره

عیب و نقص بر ایشان نیست؛ چون غلبه یافتن خواب بر بشر از لوازم جدانشدنی همه است و بر نائم در این باب عیبی نمی‌باشد. لیکن سهو چنین نیست. زیرا سهو در انسان، نقصی است از کمال و عیبی است نسبت به فردی که به آن دچار باشد. و سهو گاهی فعل خود ساهی و گاهی از فعل غیر او می‌باشد و نوم جز از فعل خدا نمی‌باشد، پس تحت قدرت بشر نیست و اگر هم مقدر بندگان باشد، باز نقصی و عیبی به واسطه آن به او تعلق نمی‌یابد. زیرا بر همه بشر عمومیت دارد. اما سهو این چنین نیست، چون اجتناب از آن امکان دارد. به علاوه، ما می‌بینیم که خردمندان و فرزندگان از امانت گذاشتن اموال و اسرار خود نزد مردم ساهی و فراموش کار اجتناب دارند، لیکن از اینکه آنها را به نزد کسانی که بیماری بر ایشان عارض شود به امانت گذارند، اجتناب ندارند. و هم می‌بینیم فقیهان هر حدیث را که مبتلایان به سهو روایت کنند ردّ و طرد می‌کنند. مگر اینکه از طریقی دیگر که اشخاص متیقّظ، فطن، ذکی و حاذق در آن باشند روایت شده باشد، پس فرق میان خواب و سهو دانسته شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۱۷).

۲.۶. معراج پیامبر اسلام

برخی اندیشمندان مانند ابن سینا معتقدند، معراج پیامبر روحانی بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۵۲: ۱۸). برخی مانند علامه طباطبایی تفصیل در معراج را قائل است. او در این باره گفته است: از ظاهر سوره اسراء و روایات برمی‌آید که پیامبر (ص) تا مسجدالاقصی با روح و جسم سیر کرده است و ظاهر آیات سوره نجم و صریح روایات نشان می‌دهند که آن حضرت به آسمان‌ها عروج یافته است. چیزی که هست ممکن است بگوییم که این عروج با روح مقدسش بوده باشد؛ ولی نه به صورت رؤیای صادقانه و در حال خواب؛ زیرا در این صورت شایسته نبود قرآن تا بدین پایه به معراج اهمیت دهد و آن را کرامتی والا برای پیامبر بشمارد و از معجزات محسوب کند. نیز اگر معراج به صورت رؤیا می‌بود، چنین محلّ بحث و انکار قرار نمی‌گرفت و با آنچه پیامبر (ص) از راه مکه و بیت‌المقدس باز گفته است، سازگار نمی‌افتاد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲/۱۳).

برخی دیگر نیز همانند شیخ بهایی معتقدند معراج پیامبر از همان ابتدا تا انتها جسمانی بوده است؛ بر این اساس، او در *الاعتقادیة* می‌فرماید: «آنه معراجہ صلی الله علیه و آله بجسده الی السماء، ثمّ الی ما شاء الله واقع» (جهان‌بخش، ۱۳۸۷: ۲۸۳). ایشان با این سخن معراج روحانی و تفصیل در معراج را نمی‌پذیرد.

۳.۶. وحی و اجتهاد پیامبر

ایشان در *الاعتقادیة* درباره احکامی که پیامبر بیان می‌کند، می‌گوید: «انّ جمیع اوامره و نواهیہ الدینیة لیست باجتهاد و آنما هی بالوحی» (همان: ۲۸۵). یعنی «همه اوامر و نواهی صادر از پیامبر وحی است و به اجتهاد شخصی» نیست. وی در حاشیه *زبدۃ الاصول* ذکر می‌کند که منظور از احکام و حیانی، احکامی است که متعلق به امر دین است نه احکامی که متعلق به امور دنیوی است، مثل صلح بین متخاصمین؛ زیرا اجتهاد در این امور جایز است. بر این اساس، آیه عفو و مشاوره دلیل بر اجتهاد پیامبر نیست. استدلال به این دو آیه بر اجتهاد پیامبر در احکام دینی بدین صورت است که در آیه عفو - «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» (توبه: ۴۳) - خدا پیامبر را عتاب می‌کند که چرا به آنها اذن دادی. این آیه نشان‌دهنده این است که پیامبر به اجتهاد خودش اذن داده بود و خدا او را عتاب کرد؛ و اگر اذن پیامبر و حیانی بود، دیگر عتاب خداوند معنایی نداشت. بنابراین، اذن ایشان اجتهادی بوده است. همچنین در آیه مشاوره - «وَ شاورَهُمْ فِی الْأُمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) - مشاوره در جایی است که پیامبر اجتهاداً حکم می‌کند، نه در جایی که احکام و حیانی وجود دارد. شیخ در جواب می‌گوید آیه عفو تطفی بر پیامبر است، مانند جمله «رحمک الله». همچنین اذن به افراد در آیه عفو و مشورت با آنان در آیه مشاوره نیز در امور غیردینی است؛ بنابراین، اگر این موارد در امور دینی بود، واجب بود پیامبر از ایشان تبعیت کند و مقلد آنها باشد (الامین العاملی، ۱۴۲۳: ۱۶۱-۱۶۲).

۷. امامت

شیخ بهایی در *الاعتقادیة* امامان دوازده‌گانه را معرفی می‌کند و به نام امام زمان تصریح می‌کند که نشان می‌دهد ایشان از قائلان به جواز تسمیه نام امام زمان است. وی در آنجا بیان می‌کند که امام علی (ع) در روز غدیر و غیر از آن به نص جلی جانشین بعد از

پیامبر است. کلمه «نص جلی» در مقابل زیدیه است که قائل به «نص خفی» هستند؛ یعنی در مورد جانشینی امام علی (ع) بعد از پیامبر (ص) نص صریحی وجود ندارد، بلکه امام از ویژگی‌ها و صفاتش شناخته می‌شود.

۱.۷. علم امام

شیخ بهایی علم امام را در دو مرتبه ذکر کرده است: ۱. علم به احکام شرعی؛ ۲. علم به جزئیات و حوادث. وی در حدیث بیست‌ویکم کتاب الاربعون در شرح این جمله که پیامبر علم به ماکان و مایکون را به حضرت علی (ع) تعلیم داده است، دو احتمال را ذکر می‌کند و هر دو را می‌پذیرد که اشاره به دو مرتبه از علم امام است. احتمال اول: مراد از ماکان و مایکون علم به احکام شرعی گذشته و آینده است که پیامبر (ص) به آن حضرت تعلیم داده است.

احتمال دوم: مراد از ماکان و مایکون در حدیث بعضی از مغیباتی است که خداوند پیامبر (ص) را بر آن آگاه کرده است و آن حضرت به امام علی (ع) تعلیم داده است. شیخ بهایی در تأیید این معنا نمونه‌هایی از خبرهای غیبی امام علی (ع)، مانند خبر از واقعه کربلا، خبر از شهادتشان و ... را، که از طریق شیعه و سنی وارد شده است، ذکر می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۴۶۱).

۲.۷. افضلیت اهل بیت

از شیخ بهایی پرسیدند که برخی مخالفان بدون ارائه دلیل معتقدند یک حرف قرآن افضل از پیامبر (ص) و ائمه (ع) است، آیا این سخن صحیح است؟ شیخ بهایی در پاسخ گفت:

اگر مخالفین از قائلین به کلام نفسی باشند در این صورت معتقد به قدیم بودن کلام الاهی‌اند و با قدیم بودن کلام الاهی، قرآن هم که کلام الاهی است قدیم می‌شود و در این صورت کلام از صفات الاهی خواهد بود و صفات الاهی از مخلوقات افضل است؛ اما اگر کلام الاهی حادث بود کلام الاهی چیزی جز حروف و اصوات نیست و دیگر کلام از صفات الاهی نخواهد بود، بلکه از مخلوقات الاهی است و صفت خدا متکلم خواهد بود. بر این اساس، اگر

بگوییم پیامبر با مخلوقی چون قرآن برابر است دور از ادب نیست، بلکه اگر پیامبر از قرآن بالاتر است چنین امری بعید نیست (الامین العاملی، خطی الف: ۱).

به نظر می‌رسد به پاسخ شیخ بهایی اشکالی وارد است؛ کسانی که قائل به زیادت صفات بر ذات هستند و صفت کلام را برای خدا می‌دانند و قائل به کلام نفسی هستند اشاعره‌اند. بر این اساس، اگر آنها قائل به عینیت صفات با ذات بودند، پاسخ شیخ بهایی صحیح بود، چون وقتی کلام از صفات ذات بود این صفت هم عین ذات الاهی بود و عین ذات هم از پیامبر افضل است؛ اما اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات هستند و بر طبق کلام شیخ بهایی این صفات مخلوق خواهند بود و پیامبر بر آنها افضل است، مگر اینکه گفته شود در نظر اشاعره مطلقاً این صفات برتر هستند.

۷.۳. افضل اهل بیت

شیخ بهایی در پاسخ به پرسش شیخ صالح جزائری درباره افضلیت میان ائمه، معتقد است پیامبر (ص) از همه خلق افضل است و بعد از ایشان، امام علی (ع) و بعد از امام حسین (ع) افضل هستند؛ اما بین نه امام دیگر کدام افضل است؟ توقف بهتر است (استادی، ۱۴۲۳: ۱۸۱). وی در پاسخ به این پرسش ابن‌شدم معتقد است امام حی از امام بعدی تا زمانی که زنده است، افضل است، اما در مورد امام قبلی، آیا امام حی افضل است یا امام قبلی، یا اینکه بعد از فوت هر دو امام، کدام افضل است؟ ایشان معتقد است عقل از درک این مسئله ناتوان است و دلایل نقلی در این زمینه برای اثبات افضلیت و مساوات بین ائمه، از نظر سندی قابل اعتماد نیست و توقف در این مسئله را توصیه می‌کند (الامین العاملی، خطی الف: ۲).

۸. معاد

شیخ بهایی با اعتقاد به معاد جسمانی، آن را چنین تعریف می‌کند: «المعاد الجسمانی هو تألیف اجزاء البدن و جمعها بعد تفرقها و خلع صورها» یعنی «به هم پیوستن اجزای بدن و جمع شدن آنها بعد از پراکندگی و جدا شدن صورت‌هایشان» (همو، ۱۴۰۳: ۳/۳۱۴). به نظر وی، عذاب قبر یعنی عذابی

که در برزخ و در همان فاصله بین مرگ و قیامت حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۴: ۷۴۸). ایشان درباره پاسخ دادن به دو فرشته در قبر می‌گوید: «حق این است که روح به بدن تعلق می‌گیرد و گرنه قادر به پاسخ‌گویی به پرسش‌های دو فرشته نخواهد بود، ولی این تعلق روح به بدن ضعیف است». شیخ در تأیید کلامش روایتی را بیان می‌کند و می‌گوید کسانی هم که اجزای بدنشان متفرق شده است خداوند قادر است اجزای اصلی آن را جمع‌آوری کند و روح به آن تعلق بگیرد (همان: ۷۶۰). از این کلام وی می‌توان فهمید که وی معتقد است همین بدن در قبر پاسخ‌گوست نه چیز دیگری؛ این در حالی است که ایشان در جای دیگری از کتاب *الاربعون* می‌گوید آنچه اخبار بر آن دلالت می‌کند و مذهب صوفیه و حکمای اشراق است این است که ارواح پس از مفارقت از بدن عنصری به اشباح مثالی تعلق می‌گیرد؛ اشباحی که شباهت کامل به این بدن دارند (همان: ۷۷۹). با این کلام باید اشباح مثالی پاسخ‌گو باشند مگر اینکه گفته شود روح برای پاسخ‌گویی به بدن باز می‌گردد و بعد به اشباح مثالی تعلق می‌گیرد.

ایشان ویژگی اشباح مثالی را این‌چنین بیان می‌کند: «این اشباح نه مثل مادیات کثیف است و نه مثل مجردات لطیف است، بلکه بین این دو است» (همان: ۷۹۴).

شیخ بهایی معتقد است این تعلق ارواح به اشباح مثالی غیر از تناسخ است؛ چون تناسخ بازگشت روح به بدن دیگری در همین دنیا و بعد از خراب شدن بدن اولی است (همان: ۷۸۵). ایشان در کتاب *الاربعون* بیان می‌کند که ما اهل تناسخ را به دلیل این قول که روح از بدنی به بدن دیگر می‌رود، تکفیر نمی‌کنیم؛ چون در معاد جسمانی نیز همین‌گونه است؛ بلکه به این دلیل ایشان را تکفیر می‌کنیم که آنها معاد جسمانی را انکار می‌کنند و قائل به قدم نفوس و ترددشان در این عالم هستند (همان: ۷۹۲). مراد وی از تشابه تناسخ و معاد جسمانی به این دلیل است، که در هر دوی آنها روح به بدن باز می‌گردد، با این تفاوت که در معاد جسمانی روح از اشباح مثالی به همان بدن اولی تعلق می‌گیرد، ولی در تناسخ روح از بدن اول به بدن دیگری در همین دنیا باز می‌گردد. بر این اساس، وی می‌گوید در قیامت روح از بدن مثالی جدا شده، یا به بدن اولی باز می‌گردد؛ یا به اجزای پراکنده‌ای که جمع شده است باز می‌گردد؛ یا خداوند بدنی را از عدم خلق می‌کند و روح به آن تعلق می‌گیرد، همان‌گونه که خداوند در ابتدای خلقت چنین کرد (همان: ۷۹۱).

به نظر شیخ بهایی، تعلق روح به بدن فقط تعلق تدبیر و تصرف است و این رأی را نظر بزرگان صوفیه، حکما و اکثر متکلمان امامیه از جمله شیخ مفید، بنونوبخت و محقق طوسی و غیر از ایشان، می‌داند و اعتقاد دارد که اخبار نبوی و کتب آسمانی به این قول دلالت دارند (همان: ۷۷۰-۷۷۲).

۹. جایگاه کلامی شیخ بهایی

مدرسه اصفهان، که با ظهور صفویه و رسمیت یافتن دین تشیع به عنوان مذهب رسمی در ایران، شکل گرفت با سه جریان فکری مهم در حوزه کلام همراه بود: حدیث‌گرا، عقل‌گرای فلسفی (کلام فلسفی) و جریان عقل‌گرای غیرفلسفی (رضایی و سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

جریان اول: جریان حدیث‌گرا با افرادی مانند حسین عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهایی، محمدتقی مجلسی و محمدباقر مجلسی در اصفهان تقویت شد که نقش علامه مجلسی در این عرصه بسیار مهم است. نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این است که حدیث‌گرایی به معنای اخباری‌گری نیست، بلکه حدیث‌گرایی عنوان عامی است که بر افرادی اطلاق می‌شود که محوریت معارف را در اموری حدیثی جست‌وجو می‌کنند و در ترویج حدیث و معارف حدیثی می‌کوشند. در این عنوان عام، هم افراد جریان اخباری‌گری که اصول و منطق و معارف عقلی را بر نمی‌تابند و با آن ستیزه دارند و گاه به تکفیر طرف مقابل می‌پردازند، جای می‌گیرند و هم کسانی که می‌کوشند با حفظ اعتدال و دور نشدن از حدیث و معارف حدیثی از علم اصول و کلام و معارف عقلی بهره جویند. در هر حال، مدرسه اصفهان از جریان‌های افراطی و اعتدالی حدیث خالی نبوده است (نک: همان: ۱۱۷-۱۲۱).

جریان دوم: جریان عقل‌گرای غیرفلسفی که از ادبیات و مفاهیم فلسفی بهره می‌برد، اما به نقد آرای فلسفی می‌پردازد و آرای متکلمان را می‌پذیرد. این همان جریان است که در مسیر مدرسه کلامی حله حرکت می‌کند. جریان عقلی مدرسه کلامی حله در قرن هفتم با حضور ابن میثم بحرانی و خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردی علامه حلی نزد آن دو رونق پیدا کرد. این دو شخصیت بزرگ شیعی کلام عقل‌گرای شیعی را با ادبیات فلسفه مشاء تبیین کردند و علامه حلی با شرح و بسط آن و نفوذ فقهی و سیاسی‌ای که داشت توانست این مکتب فکری را توسعه و ترویج دهد، به حدی که امروزه نیز

می‌توان گرایش به این جریان فکری را مشاهد کرد (همان: ۱۱۳). اما آنچه مهم است این است که علامه حلی و بعد از وی شاگردانش، همچون فاضل مقداد، تسلیم محتوای همه مطالب فلسفی نشدند و با آن مخالفت نیز کردند. بر این اساس، به غیر از خواجه، متکلمان دیگر، از جمله علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول و فاضل مقداد با محتوای اندیشه‌های فلسفی همراه نشدند و با آن مخالفت کردند. این جریان مخالف با آموزه‌های فلسفی، ادبیات و مطالب فلسفی را استفاده می‌کند، اما تسلیم قواعد و مطالب فلسفی نمی‌شود و هر جا احساس کند که با آموزه‌های دینی ناسازگار است با آن به مخالفت برمی‌خیزد. آموزه‌هایی که این جریان با آنها به مخالفت برخاسته عبارت است از اموری همچون قدم عالم، واسطه در خلقت عالم، خصوصاً عقول عشره، قاعده الواحد، معاد روحانی و امور دیگری که متکلمان مدرسه حله در مقابل فلاسفه آنها را نقد کرده‌اند (نک: همان: ۱۲۲). در حقیقت گرایش مخالفت با آموزه‌های فلسفی همان گرایشی است که در مدرسه اصفهان با عنوان جریان عقلی غیرفلسفی از آن یاد می‌شود. افرادی مانند آقاجمال خوانساری و ملا اسماعیل خواجویی متعلق به این جریان هستند. البته در خود این جریان نیز توجه و اهتمام به فلسفه وجود دارد، همان‌گونه که خواجویی و خوانساری شرح و تدریس آثار فلسفی را در کارنامه خود دارند، اما این اهتمام مخالف با گرایش‌های کلامی و غیرفلسفی ایشان نیست، همان‌گونه که گرایش‌های حدیثی آنها سبب شده است معرفت فطری و عالم ذر را بپذیرند (همان: ۱۳۰-۱۳۱).

جریان سوم: جریان کلام فلسفی در قرن هفتم با شخصیت خواجه نصیر و با رویکرد فلسفی وی در کلام امامیه شکل گرفت. این رویکرد در محتوا نتوانست دیگر متکلمان امامیه را با خود همراه کند و فقط پاره‌ای از ادبیات و مفاهیم فلسفی بود که متکلمان امامی را بر آن داشت تا برای اثبات اندیشه‌های کلامی‌شان از آن استفاده کنند. آنچه باعث شد کلام فلسفی علاوه بر ادبیات و مفاهیم با محتوا همراه شود و رویکرد فلسفی به خود بگیرد در ابتدا در مدرسه فارس و با شخصیت‌های شیعی مانند صدرالدین و غیاث‌الدین دشتکی و بعد از آن در مدرسه اصفهان است. در اصفهان، ابتدا دو جریان فلسفی با دو شخصیت بزرگ میرداماد و میرفندرسکی شکل گرفت و به شکل‌گیری دو جریان متمایز مهم دیگر بین شاگردان این دو فیلسوف منجر شد. یکی

جریان فلسفی ملارجب‌علی تبریزی و دیگری جریان فلسفی ملاصدرا. ملارجب‌علی در چارچوب فلسفه مشایی می‌اندیشد و با فلسفه صدرایی مخالف بود. اندیشه وی تا یکی دو قرن اندیشه غالب حوزه فلسفی اصفهان بود. با این حال، دیدگاه‌های وی درباره اصالت ماهیت و دیدگاه تنزیه‌اش در بحث صفات الاهی بر اندیشه شاگردانش نظیر محمدرفع پیرزاده و قاضی سعید قمی تأثیر بسیاری داشته است. جریان صدرایی که به عنوان حکمت متعالیه مطرح شد، مهم‌ترین رقیب اندیشه‌های ملارجب‌علی محسوب می‌شود. به طور خاص، در مباحثی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و صفات الاهی دیدگاه ملاصدرا مخالف دیدگاه‌های ملارجب‌علی به حساب می‌آید. این جریان ابتدا نتوانست به خوبی رشد کند و حتی دو شاگرد و داماد ملاصدرا - فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی - جریانی ناهم‌سو با وی را دنبال کردند. بعد از دو قرن نخستین فردی که در اصفهان این جریان فلسفی را ترویج کرد ملاعلی نوری بود (نک: همان: ۱۲۳-۱۳۰). به هر حال، در مدرسه اصفهان این فیلسوفان و شاگردانشان بودند که به تبیین فلسفی از آموزه‌های اعتقادی روی آوردند و تلفیقی از کلام و فلسفه را ارائه کردند. البته باید توجه کرد که در زمان شیخ بهایی جریان فکری میرداماد و میرفندرسکی بود و برخی جریان‌ها بعد از زمان شیخ فعال شد.

بنابراین، نگاهی به دیدگاه‌های کلامی شیخ بهایی هم‌سوئی وی را با متکلمان مدرسه حله نشان می‌دهد، خصوصاً که هم‌گام با آنها در مسائلی مانند معراج روحانی، معاد روحانی، مسبوقیت حدوث به ماده، قدم عالم، عقول عشره (ملکی: ۱۳۸۷: ۱۴۳) با فلاسفه به مخالفت برخاسته است. همچنین توجه به رساله فخرالمحققین، که از متکلمان مدرسه حله است، این هم‌سوئی را تأیید می‌کند و قبلاً به توجه شیخ و هم‌خوانی این رساله با رساله فخر اشاره شد. البته مخالفت با فلاسفه به معنای مطلق مخالفت با ایشان نیست و شیخ در مسائلی مانند جزء لایتجزی هم‌گام با فیلسوفان آن را انکار می‌کند (الامین‌العالمی، ۱۴۰۳: ۲۶۶/۱).

نتیجه

شیخ بهایی با رویکردی عقلی و نقلی به تبیین مسائلی کلامی پرداخته است و به هم‌سوئی برهان عقلی و دلیل نقلی قطعی باور دارد، اما در جایی مانند افضلیت میان

اهل بیت، که ادراک عقلی را ناتوان ببیند و نقل نیز قطعیتی به همراه نداشته باشد، دستور به توقف می‌دهد. مخالفت ایشان با فلاسفه در مسئله معراج روحانی، قدم عالم، مسبوقیت حدوث به ماده، نشان از آن دارد که وی در دیدگاه‌های خویش استقلال رأی داشته، در همه موارد پای‌بند به آرای فیلسوفان نیست و راهی را دنبال می‌کند که متکلمان مدرسه حله دنبال کردند.

در هر حال، با اینکه شیخ متکلمی از تبار متکلمان مدرسه حله است، اما نتوانسته است در علم کلام اثرگذار باشد. ایشان با اینکه در علم کلام صاحب‌نظر بوده است و دیدگاه‌های کلامی مطرح شده از وی نشان از تسلطش بر این مباحث دارد، اما نمی‌توان وی را در عرصه کلام شیعی شخصیتی تأثیرگذار دانست. شاید سبب این امر سه چیز باشد؛ اول اینکه وی اثر مستقل و مستدلی در عرصه کلام ارائه نکرده است، در حالی که برخی دیگر از آثار وی چون *تهذیب الاصول* از کتب درسی حوزه‌های علمیه بوده است؛ دوم اینکه ایشان نوآوری خاصی در این علم نداشته است، اگرچه دیدگاه‌های کلامی داشته باشد؛ سوم اینکه عصر وی، عصر ظهور متکلمان و فیلسوفان تأثیرگذاری بوده است؛ کسانی چون میرداماد، سید احمد علوی، ملاصدرا، میرفندرسکی، محقق لاهیجی، ملارجب‌علی تبریزی، قاضی سعید قمی و ملامحسن فیض کاشانی که توانستند در جریان کلام و فلسفه شیعی اثرگذاری کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرکز احیای آثار اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی که در حال تدوین موسوعه شیخ بهایی است، نسخه‌های خطی و تصحیح‌شده آثار شیخ بهایی را در اختیار نویسنده قرار داده است. نویسنده سپاس‌گزاری خویش را از همکاری این مرکز، به ویژه آقای محمود ملکی و حجة الاسلام والمسلمین حسین واتقی اعلام می‌کند. همچنین از حجة الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد به دلیل تذکر نکاتی سودمند تشکر می‌کنم.
۲. مثلاً کتاب *شناخت‌نامه شیخ بهایی* به کوشش علی‌اصغر زمانی‌نژاد از این نمونه است، یا مقاله‌ای مقایسه‌ای که در شماره ۱۱ مجله *تاریخ فلسفه* با عنوان «نمود بینش و روش شیخ بهایی و مجلسی دوم در رسائل اعتقادی ایشان» چاپ شده، که نگاهی مقایسه‌ای بین دو رساله داشته است.
۳. رساله *الفخریة* و ترجمه آن یعنی *العقائد العباسیة* در جلد سوم میراث اسلامی ایران‌زمین به کوشش رسول جعفریان در صفحات ۳۷۳-۳۸۰ موجود است.

۴. در بین فقها در ذکر نام و کتبه حضرت ولی عصر در زمان غیبت اختلاف است (نک: نراقی، ۱۴۲۲: ۲۸۹/۲-۲۹۹). میرداماد نیز، که از معاصران شیخ بهایی است، کتابی با عنوان «شرعة التسمیة فی النهی عن تسمیة صاحب الزمان» در حرمت بردن نام امام زمان دارد.
۵. نظرات مختلف در این زمینه را علی معروف‌وند در کتاب *رابطه ذات و صفات الاهی بررسی کرده* است.
۶. نسخه خطی این حاشیه در کتابخانه مجلس به شماره ۹۶۶۴ وجود دارد.
۷. این مطلب در نسخه خطی ۲۶۲۱ دانشگاه تهران برگه ۶۴ موجود است و پرسش‌کننده آن را شفاهی از شیخ بهایی درباره تقلید در اصول دین پرسیده است: «شیخنا البهائی علی انه لایکفی التقلید فی الاصول الدین و هل یشرط القطع فیها، (الجواب) فیه تفصیل و هو ان الاصول ان کانت المعارف الخمس فلا بد من القطع مع الامکان و الاکفی الظن الذی یحصل به الاطمئنان النفس و ان لم یکن هی کمسئلة الامر هل هی للوجوب و الاستحباب بعد جمل (کذا) هل هو الآخر الخ ینکفی فیها الظن و لایجب علیه تحصیل القطع؛ مشافهة (منه رحمه الله)».
۸. شیخ بهایی نامی از محقق دوانی ذکر نکرده است و تعبیر «بعض المحققین» به کار برده است. خوارجویی در تعلیقه‌اش بر کتاب *الاربعون حدیثاً* می‌گوید مراد از بعض المحققین، محقق دوانی است (الامین العاملی، ۱۳۸۴: ۸۹).
۹. ابن‌شدمق اشکالاتی بر عمومیت استدلال فاضل مقداد بر وجوب عصمت از سهو و خطا کرده است و شیخ بهایی آنها را پذیرفته است و می‌گوید: «و الحق ان اکثر کلام المقداد هنا غیر جید و کلام سیدنا ادام الله ایامه وارد علیه». بررسی استدلال فاضل مقداد و اشکالات ابن‌شدمق نیازمند بحث مستقلی است که مقاله حاضر در پی آن نیست.
۱۰. بنا بر نقل مجلسی اول، شیخ بهایی ابتدا برای سهوالنبی توجیهی عرفانی از شیخ صفی‌الدین اردبیلی ذکر می‌کرده است، اما با توجیه مجلسی اول برای روایت سهوالنبی، که در محضر شیخ بهایی آن را حمل بر تقیه کرده است، این‌گونه ظاهر می‌شود که وی حمل این دسته از روایات را بر وجه تقیه پذیرفته است (نک: مجلسی اول، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۴-۳۰۵).
۱۱. روایت را صدوق این‌گونه آورده است: «و رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنِ الرَّبَّاطِيِّ عَنِ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنَامَ رَسُولُهُ (ص) - عَنِ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ قَامَ فَبَدَأَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ وَ أَسْهَأَهُ فِي صَلَاتِهِ فَسَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَصَفَ مَا قَالَهُ ذُو الشَّمَالَيْنِ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِه رَحْمَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ لِيُنَلَّأَ بِعَبْرِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ إِذَا هُوَ نَامَ عَنِ صَلَاتِهِ أَوْ سَهَا فِيهَا فَيَقَالُ قَدْ أَصَابَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ» (الصدوق، ۱۴۲۱: ۳۵۸/۱-۳۵۹)؛ حسن بن محبوب از علی بن حسن بن رباط و او از سعید اعرج روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی رسول خود (ص) را به خواب برد (یا خواب را بر او غالب گردانید) و وقت نماز صبح گذشت تا اینکه آفتاب طلوع کرد. آنگاه پیامبر از خواب برخاست، و ابتدا دو رکعت نافله صبح را که قبل از طلوع فجر باید به جا آورد خواند، و پس از آن نماز صبح را به جا آورد، و یک بار نیز خداوند تعالی آن حضرت را در نماز چهار رکعتی دچار

فراموشی ساخت و آن حضرت در رکعت دوم نماز را سلام داد. آنگاه امام (ع) حکایت قضیه ذی‌الشمالین را بیان فرمود، و این دو مورد را نسبت به آن حضرت واقع نساخت، مگر به خاطر رحمت و شفقت بر این امت، تا مبادا اگر مسلمانی را خواب در ربود و نمازش قضا شد، یا در نماز دچار فراموشی شد او را سرزنش کنند و با خود گویند رسول خدا را این اتفاق افتاد، ما را سهل باشد که سهو و خواب پدید آید.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۵۲). *معراج‌نامه*، به اهتمام: بهمن کریمی، رشت: نشر عروۀ الوثقی.

الاستادی، رضا (۱۴۲۳). «مسائل الشیخ الصالح المازندرانی و اجوبتها»، *مجله فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربیة)*، ش ۲۷.

الأمین العاملی، سید محسن (۱۴۰۶). *أعیان الشیعه*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

انصاری، مرتضی (۱۴۲۸). *فرائد الاصول*، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

جعفریان، رسول (۱۳۷۵). *میراث اسلامی ایران*، چاپ اول، قم: کتاب‌خانه آیت العظمی مرعشی نجفی.

جهانبخش، جویا (۱۳۸۷). *اعتقادات شیخ بهایی (متن عربی الاعتقادات شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن)*، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.

جوادی، محسن (۱۳۷۶). *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، چاپ اول، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۸). *التنبیه بالمعلوم: البرهان علی تنزیه المعصوم عن السهو والنسیان*، تحقیق: محمود بدری، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

رضایی، محمدجعفر؛ سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی اصفهان»، در: *مجله تاریخ فلسفه*، س ۳، ش ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۸.

السیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۵). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.

الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*، مصحح: مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران: نشر جهان.

_____ (۱۴۲۱). *من لایحضره الفقیه*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر نشر اسلامی.

الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبۃ النشر الاسلامی.

الطوسی، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، تحقیق: عبدالله نورانی، بیروت: دار الاضواء.

العاملی، محمد بن الحسین (۱۴۱۱). *الحدیقه الهلالیه*، تحقیق: السید علی الموسوی الخراسانی، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسه آل البيت.

_____ (۱۴۰۳). *الکشکول*، چاپ ششم، بیروت: مؤسسه اعلمی.

_____ (۱۳۹۰). *رسائل الشیخ بهاء‌الدین محمد بن حسین بن عبد الصمد الحارثی*

العاملی، چاپ دوم، قم: بصیرتی.

- _____ (۱۴۰۵). *مفتاح الفلاح فی العمل الیوم و اللیلہ*، چاپ اول، بیروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۳۸۴). *الاربعون حدیث مع تعلیقات الهامه محمد اسماعیل المازندرانی الخواجوئی*، تحقیق: سید مهدی الرجائی، قم: مؤسسه عاشورا.
- _____ (۱۴۲۳). *زبده الاصول*، تحقیق: فارس حسون، چاپ اول، قم: مرصاد.
- _____ (خطی الف). *رسائل ابن شدقم (المذنیات)*، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، شماره ۶۶۶۲.
- _____ (خطی). *حاشیه حدیث محض الاسلام*، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۹۶۶۴.
- ملکی، محمود (۱۳۸۷). «حواشی بهاء‌الدین العاملی و شیخ ابراهیم حرفوشی بر اصول کافی»، *در: مجله سفینه*، ش ۲۰، ص ۱۳۱-۱۴۸.
- المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی اول، محمد تقی (۱۴۱۴). *لوامع صاحبقرانی*، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ناجی نصرآبادی، محسن (۱۳۸۷). *کتاب‌شناسی شیخ بهایی*، چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲). *رسائل و مسائل*، چاپ اول، قم: کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد.

