

عقل‌گرایی در مکتب بحرین: دیدگاه تاریخی

نویسنده: علی الاربی

مترجم: دکتر محمد افضلی*

بحرین از نخستین مکان‌های یادگیری شیعه بود و مکتب بحرین، نقشی حیاتی در تحقیقات شیعی داشت.^۱ بحرین به صورتی گسترده، به سبب تمایلات سنتی خود (اخباری‌گری) شناخته شده است، اما عقل‌گرایی آن نیز اهمیت زیادی دارد. این مقاله نشان‌دهنده چهار دوره عقل‌گرایی در بحرین است. دوره نخست در قرن هفتم/ سیزدهم، و زمانی است که فلسفه، کلام، و عرفان، افق‌های جدیدی را برای شیعه گشود و علمای رسمی فلسفه و عرفان را نخستین بار به صورت سیستماتیک وارد تفکر شیعی کردند. دوره دوم تا دو قرن و نیم بعد، تا اواسط قرن دهم/ شانزدهم، ادامه می‌یابد. در طول این دوران، و با تفوق فقه، عقل‌گرایی واقعاً مرده بود. در دوره سوم، از زمان صفویان در قرن یازدهم/ هفدهم تا قرن دوازدهم/ هیجدهم، مکتب بحرین تنها به صورتی

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

۱. فراگیری شیعه در بحرین، در یک محیط بومی امامیه پدیدار گشت. امامیه‌های بحرین، آن‌گونه که برخی از اندیشه‌وران می‌گویند، نودینان اسماعیلیه نیستند؛ آنها از زمان شکل‌گیری امامیه وجود داشته‌اند. برای بحث مبسوط درباره این مسئله، نک: به علی الاربی «رنسانس شیعه: مطالعه‌ای درباره مکتب عرفانی بحرین در قرن هفتم/ سیزدهم» (تر دکتر، دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۹۲).

پراکنده به فلسفه علاقه نشان می‌داد، عرفان ناپدید گشت، و کلام شکوفا شد. دوره آخر که از اواسط قرن نوزدهم تاکنون ادامه دارد، هم‌زمان با بی‌حرکی در تمام فعالیت‌های عقلانی، افت شدید عقل‌گرایی را شاهد هستیم. هر یک از این ادوار را به ترتیب بررسی خواهیم کرد تا دستاوردهای مکتب بحرین را برجسته نماییم و عوامل مؤثر در افت و خیز عقل‌گرایی را مشخص سازیم.

مکتب بحرین از آغاز پیدایش خود در قرن هفتم/ سیزدهم، زمینه مساعدی برای عقل‌گرایی فراهم نمود. هیچ مرکز شیعی دیگری، این اندازه دغدغه علوم نظری را نداشت. سه متفکر اصلی، جنبش عقل‌گرایی را بنیان نهادند: کمال‌الدین بن سعاده البحرانی (متوفی حدود ۶۴۰/ ۱۲۴۲)، جمال‌الدین علی بن سلیمان البحرانی (متوفی حدود ۶۷۰/ ۱۲۷۱)، و کمال‌الدین میثم البحرانی (متوفی بعد از ۶۸۱/ ۱۲۸۲). عجیب است که گرچه این سه نفر رسماً فقیه در نظر گرفته می‌شوند- (تا جایی که می‌دانم)- آنها هرگز اثری را در فقه یا موضوعات مرتبط، به رشته تحریر در نیاورده‌اند. در عوض، میراث فکری آنها در حوزه‌های فلسفه، کلام، و عرفان است.

ابن سعاده، علی‌ابن سلیمان، و میثم در فلسفه خویش، عمیقاً تحت تأثیر ابن‌سینا هستند. برای مثال، ابن سعاده در تنها اثر باقی مانده خود با نام *رساله العلم*، با پذیرش ایده فلسفی وجود (*الوجود الذنی*)^۱ تعریف ابن‌سینا از علم را اتخاذ می‌کند. علی‌ابن سلیمان بیشتر تحت تأثیر ابن‌سینا بود، تا جایی که یکی از مفسران بزرگ آثار وی گردید. او تفسیری در مورد شعر *عینیه* نوشت که به ابن‌سینا نسبت داده می‌شود؛ تفسیر دیگر او در مورد *رساله الطیر* وی است؛ و نوشته سوم او درباره حکایت سلامان و ابسال است که ابن‌سینا در *اشارات* خویش به آن می‌پردازد.^۲ میثم نیز در زمینه شماری از مسائل فلسفی مطالبی

۱. ناصرالدین توسی، شرح مسأله العلم، ویراسته عبدالله نورانی (مشهد: مطبعه جامعه مشهد، ۱۳۸۵/ ۱۹۶۵)، ۲۶. نیز نک: به ابن‌سینا، الاشارة والتنبيهات، ویراسته سلیمان دنیا، ۴ جلد (قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۸-۹۱ / ۱۹۶۸-۷۱)، ۲، ۳۳۴.
۲. الاریبی، «رئسان شیعیه»، ص، ۴۳-۴۲.

نوشت، به‌ویژه در مورد آنهایی که به کلام مربوط بودند، مثل معرفت‌شناسی و مبحث وجود. اما علی‌رغم چنین تلاش‌های مهمی، به نظر نمی‌رسد که مکتب بحرین - با توجه به مطالبی که به ما رسیده است - سیستم فلسفی کاملی را ایجاد کرده باشد.

با وجود این، بر اساس چنین آثاری، مکتب بحرین را می‌توان مسئول ورود فلسفه به شیعه‌گری امامی دانست و در پایان، ناصرالدین‌توسی از فلاسفه بحرینی مؤثرتر بود، اما فعالیت‌های او پس از دیگران صورت گرفت. ظاهراً ابن‌سعاده فوت کرد، در حالی که توسی، مفسر متأخر وی، پس از سقوط بغداد هنوز در قلعه الموت اسماعیلیه حضور داشت و نقش خود را به عنوان متفکر مهم امامی دریافت نکرده بود. همین مطلب را در مورد علی‌ابن‌سلیمان، معروف به الحکیم، «فیلسوف»، می‌توان بیان کرد. او هم‌کار توسی بود، نه شاگردش، چنان که چندین فقره نامه‌نگاری آنها گواه چنین مطلبی است. چند سال قبل، در کتاب‌خانه مجلس سنا در تهران، نامه‌ای را مطرح کردم (شماره ۴۰۲، ۷۹) که توسی آن را برای علی‌ابن‌سلیمان فرستاده و در آن وی را «پادشاه فلاسفه و متکلمان» (ملک الحکماء و المتکلمین) نامیده بود. توسی هم‌چنین با بحرانی در مورد داستان مشکل‌آفرین سلامان و ابسال مشورت می‌کند؛ او در این نامه خاطرنشان می‌سازد که به باور او، آنچه را که در آن نامه نوشته، نسخه صحیح این حکایت و تفسیر وی از آن است. وی نظر علی‌ابن‌سلیمان را قبل از آن که در کتاب *شرح الاشارات* خود بیاورد، در این‌باره جویا می‌شود.

کلام بحرانی در قرن سیزدهم، عمیقاً تحت تأثیر فلسفه و عرفان بود. میثم تنها شخصی به شمار می‌آمد که وی را به کلام واقعی محدود کرد و توجه او را به سؤال امامت جلب نمود. اهمیتی که وی برای این سؤال قایل می‌شود، از طریق توسعه‌های سیاسی جهان اسلام تبیین می‌گردد: سنی‌ها به دلیل سقوط خلیفه عباسی، بخش اعظم پرستیژ خود را از دست داده بودند، در حالی که با ظهور مغول‌ها، شیعه قدرت برتر را به دست آورده بود. میثم با هم‌مذهب‌های شیعه خود درباره رابطه با اصل لطف (لطف الهی) بسیار مخالفت می‌کند. این اصل را

متفکران امامی بیان کرده‌اند تا ضرورت امامت را ثابت کنند؛ آنها می‌گویند که خداوند به سبب لطف خویش، زمین را بدون هدایت امام رها نمی‌کند. میثم **لطف** را با مفهوم **تمکین** (قادر ساختن بشر به انجام دادن وظایف مذهبی تحمیل شده بر او) جانشین می‌سازد. بنابراین، دلیل وی برای امامت را به صورت زیر می‌توان فرموله کرد:

امامت، بخشی از تمکین محسوب می‌شود که [بر خداوند] واجب است؛ چیزی که بخشی از واجب محسوب می‌شود خودش نیز واجب است؛
 بنابر این، امامت [بر خداوند] واجب است.

این مقدمه را میثم می‌آورد تا آن را جانشین این قیاس کلاسیک شیعه نماید؛
 امامت، لطف است؛

هر لطفی [بر خداوند] واجب است؛

پس امامت [بر خداوند] واجب است.

معلوم نیست چرا میثم این اصل همگانی شیعه را تغییر می‌دهد. به گفته وی، اصلی که **لطف** را به کار می‌گیرد، «ثابت کردنش مشکل است»؛ عرفان، چه به شکل تصوف خردورزانه یا عرفان‌گرایی، زمینه دیگری از فعالیت گسترده در قرن سیزدهم در بحرین بوده است. عرفان بحرینی در کتاب غامض و چاپ نشده علی ابن سلیمان **اشارات** و **شرح الاشارات** میثم مشهود است. هر دو آنها به نظریه مشهور عرفانی وحدت وجود معتقد هستند که از ابن عربی گرفته‌اند.^۱ عرفای بحرینی در تفسیر عرفان به شیوه امام‌شناسی شیعی موفق شدند. تفوق عرفای بحرینی در این امر، به سبب شناختن امام علی به عنوان خاتم‌الولایه العامه و امام‌المنتظر، مهدی، به عنوان خاتم‌الولایه الخاصه یا محمدی است، بر خلاف ابن عربی که اولی را عیسی می‌داند و دومی را خودش.^۲ در نتیجه، بر خلاف نظر بیشتر پژوهش‌گران، مکتب بحرینی بنیان‌گذار عرفان شیعی نظام‌مند

۱. همان، ص ۱۹۵ به بعد.

۲. همان، ص ۲۱۶-۲۱۳.

است و نه حیدر آملی^۱. در حقیقت آملی علایق عرفانی خود را با استناد به علی ابن سلیمان و میثم به عنوان دو تن از پژوهشگران توجیه می کند که پیش از او قدم در راه عرفان نهاده اند.^۲

مکتب بحرینی قرن سیزده، در به وجود آوردن تلفیقی از فلسفه، کلام و عرفان تفوق یافت؛ بنابراین، می توان آن را مکتبی عرفانی توصیف کرد. عرفان بحرینی از بدو شکل گیری، به شدت تحت تأثیر مسیر تفکر شیعی بوده است؛ برای مثال، این تأثیر در ابن جمهور احسایی (متوفی بعد از سال ۱۴۹۷/۹۰۱) دیده می شود. این تلفیق فلسفه، کلام و عرفان، به طور مستقل در بحرین به دست آمده است. حوزه علمیه شیعه در قرن هفتم/سیزدهم مکتب حله بوده که مکتب بحرین روابط نزدیکی با آن داشته است و ابن سعاده که نخستین مرکز مستقل آموزشی را در بحرین تأسیس کرد، دانش آموخته این مدرسه بوده است. اما در همان ابتدای امر هم مکتب بحرین، فضای محلی متفاوتی داشت. به نظر نمی رسد مکتب بحرین در عرفان خود از مکتب حله تأثیر پذیرفته باشد، زیرا حله بیشتر سنت گرا بوده است. این مطلب را می توان در فقه حله و تا حدودی *اصول الفقه* دید. حله هیچ تمایلی به علوم عقلی خصوصاً فلسفه و عرفان نشان نداد. در حقیقت، به نوعی مخالف این علوم هم بوده است؛ قطعاً زمانی که ابن سعاده در آنجا درس می خوانده، این گونه بوده است.^۳

عرفای بحرین، پیروان وفادار ابن عربی با او یا یکی از پیروانش مثل صدرالدین قونوی که میثم از او نقل می کند، روابط داشته اند. ظاهراً

۱. این مسأله نیازمند تأمل و تحقیق و مستندات بیشتری است و نمی توان به صرف ادعا پذیرفت. (ناقد، انجمن)

۲. حیدر آملی، جامع الاسرار، ویراسته هانری کربن و عثمان یحیی (تهران، Imprimerie Teban، ۱۹۶۹)، ص، ۴۹۸.

۳. برای نمونه، می بینیم که شخصیت برجسته مرتبط با این مدرسه، قطب الدین راوندی (متوفی به سال ۱۱۷۷/۵۸۳) تهافت الفلاسفه را نوشته که از اثری مشابه از غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۱/۵۰۵) تحت همین عنوان الگو گرفته است. نک: قطب الدین راوندی، منهاج البرائه فی شرح البلاغه، به تصحیح عبداللطیف کوه کمری، ۳ ج، (قم: مکتب آیت الله مرعشی، ۱۹۸۵/۱۴۰۶)، ج، ۱، (مقدمه)، ص ۶۲.

علی ابن سلیمان هم از قونوی نقل کرده است، زیرا یک متن در *اشارات* او درست کلمه به کلمه در *مفتاح الغیب الجمع و الوجود*^۱ قونوی دیده می شود. اما از سوی دیگر، نمی توان این احتمال را در نظر نگرفت که قونوی از علی ابن سلیمان نقل کرده؛ زیرا مکتب عرفانی بحرین شهرت چشم گیری یافته بود. حتی جلال الدین رومی معروف (متوفی ۱۲۷۳/۶۲۷) نامه ای به ابن سعاده نوشته که در آن سؤالاتی خصوصاً درباره عقاید عرفانی *قبض و بسط* پرسیده است.^۲ به هر حال، روابط بین عرفای بحرین و پیروان مستقیم ابن عربی، ظاهراً دوطرفه بوده است؛ اما ماهیت واقعی این روابط مشخص نیست و به تحقیق بیشتری نیاز دارد.

ظهور عرفان در بحرین در قرن سیزده، از چند تحول تاریخی متأثر است. در اواخر دوره سلسله عباسی، تشیع با اوضاع سیاسی خوبی مواجه بود. بر همگان روشن است که ناصر خلیفه قدرت مند عباسی (متوفی ۱۲۲۵/۶۲۲) به سمت تشیع تمایل داشته است. حتی برخی تاریخ نویسان هم چون ابن طقطقا^۳ (متوفی ۱۲۶۱/۶۶۱) و ابن خثیر^۴ (متوفی ۱۳۷۲/۷۷۴) او را شیعه واقعی توصیف کرده اند؛ مکاتبات وی با علی نورالدین فرزند صلاح الدین ایوبی (سلدین)، آشکار می سازد که هر دوی آنها دیدگاه ها، موافق شیعی داشته اند.^۵

این دیدگاه ها، موافق شیعی زمانی واقعیت یافت که آخرین خلفای عباسی وزرای شیعی انتخاب کردند. حتی طبق نظر برخی پژوهش گران، اگر به سبب حمله مغول نبود، خلافت عباسی به حکومت شیعی تبدیل می شد.^۶ سقوط بغداد

۱. علی ابن سلیمان، *الاشارات* (نسخه خطی دانشگاه مشهد، ش ۹۳۷) ص ۷؛ هم چنین محمد بن الفناری، *مفتاح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع والوجود*، تهران، ص ۸۳.

۲. قطعه ای از این مکاتبه را مورخ مرحوم، محمد علی العصفور (متوفی ۱۸۷۲/۱۲۸۹) نقل کرده است: الذخائر (کپی نسخه خطی در کتابخانه شخصی ارببی در بحرین)، ص ۱۷۷/۱۷۸.

۳. محمد بن علی بن طقطقا، *الفخری فی ادب السلطانیة و الدول الاسلامیه* (قاهره: المکتبه التجهنیة الکبری ۱۹۲۷/۱۳۴۶)، ص ۲۳۶.

۴. ابوالفدا ابن کثیر، *البدایه و النهایه*، به تصحیح احمد ابو ملحم و دیگران، ویراست سوم، ۱۴ ج، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۷/۱۴۰۸)، ج ۱۳، ص ۱۱۶.

۵. عبداللّه الیافعی، *مرآت الجنان*، ۴ ج، ویراست دوم، (بیروت: مؤسسه العالمی للمطبوعات، ۱۹۷۰/۱۳۹۰)، ج ۴، ص ۵۳-۵۲.

۶. آغا بزرگ تهرانی، *الانوار الساطعه*، تصحیح علی منزوی (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲).

هم چندان شیعیان را تحت تأثیر قرار نداد. در واقع به نفع آنها هم شد. مغول‌ها مراقب بودند که با اقلیت شیعه مخالفت نکنند تا روابطشان با آنها مثل روابطشان با اهل تسنن خراب نشود. آنها از نصیرالدین توسی حمایت کردند که از فرصت استفاده کرد و به دفاع از اسلام برخاست. دیگر شیعیان هم به پست‌های بالای حکومتی رسیدند؛ افرادی مثل عطاءالملک جوینی در بغداد و عبدالعزیز ابن جعفر در بصره، از میثم حمایت کردند و او چند اثرش را به درخواست یا افتخار آنان نوشت. در نتیجه، شروع حکومت مغول، جان تازه‌ای به عالم اندیشه بخشید. مبارزه با نیروی غیرمسلمان بیش از هر چیز دیگر، شکل‌گیری نوزایی شیعه را هم در حله و هم در بحرین موجب شد که با فعالیت علامه حلی (متوفی ۱۳۲۵/۷۲۶) به اوج خود رسید.

جنوب عراق صحنه فرمان‌روایی مزیدی‌های شیعه و مرکز آن شهر حله بود. در بحرین، سلسله شیعی دیگری به نام عیونی‌ها پس از بیرون راندن قرمطی‌ها در سال ۱۰۷۷/۴۷۰ به کمک سلجوقی‌ها، حکومت می‌کردند. سلسله عیونی در سال ۱۲۳۸/۶۳۶ سرنگون شد و پس از چند بار تغییر حکومت بحرین، تحت حکومت بنوعصفور در آمد که آنها هم شیعه بودند: آنها در سال ۱۲۵۳/۶۵۱ به قدرت رسیدند و تا قرن نهم /پانزدهم روی کار بودند. همان‌گونه که حضور مغولان به شکوفاشدن اندیشه در جهان اسلام انجامید، حضور اقوام مختلف برای پژوهش‌گران بحرینی به عنوان یک واکنش عمل کرد. برای مثال، وقتی تاجر یهودی، خاخام بنیامین، در سال ۱۱۷۱ به بحرین سفر کرد، جمعیت یهود را تنها در شهر قطیف پنج هزار نفر تخمین زد.^۱ این گروه‌ها اعتقادات مذهبی خودشان را تبلیغ می‌کردند و پژوهش‌گران محلی شیعه را وادار می‌داشتند تا حداقل به عنوان یک اقدام تدافعی، تلاش‌هایشان را دو چندان کنند. برعکس، این جو سیاسی مناسب، در نهایت موجب شد تا تفکر عقل‌گرایانه سرکوب گردد و ورود به دومین دوره از چهار دوره‌ای را سبب شود که در ابتدای این مقاله به

۱. عباس فروغی، جزایر بحرین (۱۹۵۱/۷۵۰) (نیویورک، Verry, Fisher & Co. ۱۹۵۱)، ص، ۵۹.

آنها اشاره شد. کلام شیعی که در آثار نصیرالدین توسی، میثم البحرانی و علامه حلی به تکامل رسیده بود، باعث شد تا سلطان‌خداپنده ایلخانی، شیعه شود و حکومت شیعی را اعلام کند. حکومت شیعه به فقیه نیاز داشت. فخرالمحققین (متوفی ۱۳۷۰/۷۷۱) فرزند علامه حلی آن‌قدر مشغول فقه حقوق بود که مسیر کلی تفکر شیعی به سوی فقه تغییر کرد. این تفکر را بعدها یکی از پیروان او به نام ابن‌المطوّج البحرانی (متوفی ۸۲۰/۱۴۱۷) با شدت بیشتری دنبال کرد. در نتیجه، به تفکر عقل‌گرایانه بی‌توجهی شد و در نهایت، این تفکر به طور کلی از بین رفت.

در سرزمین اصلی بحرین در حکومت شیعی بنوجروان، فقهای شیعی چون ابن‌المطوّج به مقام قاضی و حاسبه (نظارت بازار و کنترل اخلاق عمومی) منتسب شدند.^۱ این فقهای شیعه را حاکمان سنی خلع کردند؛ حاکمانی که بنوجروان را در قرن نهم/پانزدهم برکنار نمودند. اما بلافاصله بعد از آن، حکومت تازه شکل‌گرفته صفوی، این فقها را برای سمت‌های مشابه به کار گرفت. بسیاری از فقها به ایران مهاجرت کردند و سمت‌هایی چون امام جماعت، امام جمعه، قاضی‌القضات و مقام شیخ‌الاسلامی را بر عهده گرفتند. در میان کسانی که مقام صاحب‌نام شیخ‌الاسلام را بر عهده گرفتند، می‌توان از شریف مجیدالبحرانی (متوفی ۱۶۱۸/۱۰۲۸)، شیخ صالح‌بن عبدالکریم الکرزگانی (متوفی ۱۶۸۱/۱۰۹۸) و شیخ عبداللّه السماهیجی (متوفی ۱۷۲۲/۱۱۳۵) نام برد.^۲

هنگامی که بحرین زیر سلطه صفویه در آمد، فقهای دیگری همین پست‌ها را در آن‌جا به عهده گرفتند. آنها هم‌چنین به مقام‌های بالای حکومتی رسیدند؛

۱. پروفیسور جی. کول معتقد است این مقام‌ها که به فقهای امامی در بحرین اعطا شده، در جایی در اسلام در قرن چهارده وجود نداشته است. نک: «امپراتوری‌های رقیب تجارت و تشیع امامی در شرق عربستان، ۱۸۰۰-۱۳۰۰»، نشریه بین‌المللی خاورمیانه، ش ۱۹ (۱۹۸۷): ص ۱۸۰.
 ۲. سالم‌النویدری، اعلام الثقافه فی البحرین، ۳ ج، (بیروت، مؤسسه العارف، ۱۴۱۲/۱۹۹۲) ج ۲، ص ۲۱۵. هم‌چنین نک: یوسف البحرانی، لؤلؤ البحرین، تصحیح محمد بحرالعلوم، ویراست دوم (نجف: چاپ‌خانه النعمان، ۱۳۸۹/۱۹۶۹) ص ۶۲، ۶۸، ۱۰۳.

برای مثال، شیخ محمد بن مجید الماحوزی (متوفی ۱۷۱۸/۱۱۳۰) والی بحرین شد.^۱

انتساب عالمان حقوق شیعی به مقام‌های دولتی در بحرین، سرسپردگی آنان به اصول سنتی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. به علاوه اخباری‌گری بیزاری از تفکر نظریه‌پردازانه را سبب می‌شد. تأکید اخباری‌ها به دخالت نکردن عقل در حوزه حقوق، بیشتر شاید ناخودآگاه، سبب می‌گشت تا عقل از دیگر حوزه‌های تفکر حذف گردد؛ به خصوص فلسفه و عرفان به شدت محکوم شدند. در نتیجه، نعمت‌الله جزایری فقیه اخباری معروف (متوفی ۱۷۰۹/۱۱۱۲) می‌گوید، فقهای شیعه هم‌چون خود وی مطالعه بخشی از فلسفه را تحمل می‌نمودند، اما مطالعه کلی آن را به عنوان یک رشته ممنوع می‌کردند. او از میثم البحرانی و دیگران که علمای راستین محسوب می‌شوند، دفاع می‌کند و بیان می‌دارد که بی‌شک اینها فیلسوفان قابلی هستند (او میثم را از ارسطو و افلاطون باسواد تر می‌داند)، اما به نتایج گفتمان فلسفی اعتقاد ندارند!^۲ این نگرش را عالم اخباری پیش‌تاز، شیخ یوسف البحرانی در بحرین منعکس کرد. وی می‌گوید: «فقهای شیعه (صحاب)، معتقدند فیلسوفان و مقلدان آنها کافرند». بحرانی در حمله به تصوف و صوفی‌ها پیش‌تر هم می‌رود. هدف اصلی وی، ابن عربی است که او را تکفیر می‌کند و زندیق می‌خواند. هیچ کس، حتی دوست اخباری او فیض کاشانی از حمله او مصون نمی‌ماند.

در واقع او (کاشانی)، با پیروی از صوفی‌ها و فیلسوفان، به نظریاتی دست یافته که ناچار به کفر می‌انجامد - پناه می‌برم به خدا! برای مثال، او در آثارش به نظریه وحدت وجود اشاره می‌کند. یکی از رسالات شنیعش را دیده‌ام که در آن آشکارا به این نظریه اشاره دارد. در این رساله، از آموزه‌های ابن عربی ملحد

۱. نویدری، اعلام الثقافه، ج ۲، ص ۲۲۳.

۲. یوسف البحرانی، کشکول، ج ۳. (بیروت: دار و مکتبه الحلال، ۱۹۸۶/۱۴۰۷) ج ۱، ص ۳۳۴؛ ج ۲، ص ۱۴۲، هم‌چنین نک: نعمت‌الله جزایری، الانوار النعمانیه، ۵ ج. (تبریز، شرکت چاپ، بی‌تا)، ج ۳، ص ۳۷۶.

پیروی می‌کند و از او بسیار نقل می‌نماید^۱ - اگر چه او ابن عربی را فقط یکی از عرفا می‌داند (بعض العارفین) [بدون اشاره به اسم او]. ما چند نمونه از دیدگاه‌های او را از این رساله و رسالات دیگر، در اثرمان نقل کرده‌ایم که مبنی بر رد صوفی‌هاست.^۲

یوسف‌البحرانی هر جا مجال یابد، خشم خود را از صوفی‌ها بیان می‌دارد. در حالی که نصیرالدین توسی را رد می‌کند، از کوره در می‌رود و به عرفا به‌خصوص کاشانی حمله می‌کند.^۳

اخباری‌های خارج از بحرین نیز چنین تفکری داشتند. برای مثال، یکی از شاگردان مجلسی در نوشتن زندگی‌نامه میرزا ابراهیم، فرزند ملاصدرای هنگام مدح او، وی را مصداق این آیه قرآن می‌خواند: «خداوند زنده را از مرده خارج می‌سازد» (سوره ۶ آیه ۹۵). وی توضیح می‌دهد که میرزا ابراهیم لایق این مدح است؛ زیرا او در فلسفه و عرفان از پدرش پیروی نکرد.^۴

در آغاز دوره سوم در قرن یازدهم/ هفدهم، اخباری‌گری به شیرازه مراکز علمی شیعی هجوم آورد و بر همه حوزه‌های علمیه اثر گذاشت، تا جایی که مکتب فلسفه اصفهان مجبور شد تا سازش‌های چشم‌گیری انجام دهد. حتی میرداماد و ملاصدرای فلاسفه برجسته دوران، نتوانستند روایات را نادیده گیرند و

۱. در این نوشتار روی کرد تند برخی افراد نسبت به فلسفه و فلاسفه مطرح شده است که نشان‌گر تقابل جدی موافقان و مخالفان فلسفه در این دوره می‌باشد. به گونه‌ای که ابن عربی را ملحد می‌دانند و نظریه وحدت وجود را کفر می‌پندارند. گرچه در عصر کنونی این مسأله بسیار فروکش کرده و دیدگاه‌های فلسفی رواج فراوانی در میان حاکمان پیدا کرده است. (ناقد، انجمن)

۲. همو، لؤلؤ البحرین، ص ۱۲۱.

۳. همو، الدرر النجفیه (قم: مؤسسه آل‌البیت للحیاء التراث، بی‌تا)، ص ۱۴۵-۱۳۵. ابراهیم دیباجی در مورد مخالفت بحرانی و توسی در شناخت خدا مطالعه کرد. نک: «بررسی اندیشه‌های طوسی و بحرانی در باب معرفت حق»، کیهان اندیشه، ش ۴ (۱۹۸۶): ص ۷۳-۵۹. در موضوع کاشانی باید ذکر کرد (اگر چه بسیاری از پژوهش‌گران این کار را انجام نداده‌اند) که در پایان عمرش به این نتیجه رسید که علوم نظری، فلسفه، کلام و عرفان اساس محکمی ندارند. او کتابی نوشت که در آن پشیمانی خویش را از تلف کردن وقت خود با این موضوعات بیان کرده و تأکید می‌کند که قرآن و سنت، تنها منابع موثق برای دانش مطمئن هستند. نک: محسن کاشانی، رسالت الانصاف (تهران: لیتوگرافی، به همراه رساله‌های دیگر این نویسنده)، ۱۳۱۱/۱۸۹۲، ص ۱۹۰-۱۸۵.

۴. یوسف‌البحرانی، کشکول، ج ۱، ص ۲۹۷.

اظهارنظرهایی کردند، البته بر اساس فلسفه. این اظهارنظرها، *الرواشیح السماویه فی الشرح الاحادیث الامامیه* میرداماد و *شرح اصول کافی* ملاصدرا، در حقیقت اشاراتی به اخباری‌گری هستند. ملاصدرا هم‌چنین در تلاش خود برای حفظ مرجعیت دینی، کتابی با عنوان *کسر اصنام الجاهلیه* نوشت که در آن به شدت با صوفی‌های زمان خود برخورد کرد. هدف او نشان دادن هم‌راهی با امامان بوده که صوفی‌گری را محکوم می‌کردند.^۱

بعد از دیدن بخشی از دیدگاه پژوهش‌گران بحرینی شیعی، در مورد تفکر عقل‌گرا در این دوره، به بررسی دست‌آوردهای مکتب بحرین در زمینه‌های عرفان، فلسفه و کلام می‌پردازیم. تلاش جدی برای پرداختن به عرفان به عنوان یک موضوع نظام‌مند یا یک ژانر، انجام نگرفته بود. تمایلاتی به سمت عرفان دیده می‌شود. مثلاً در مورد شخصی به نام علی‌بن‌احمد بن عبدالسلام (متوفی ۱۶۹۲/۱۱۰۹) گفته شده که بیشتر به فلسفه و عرفان علاقه داشته است.^۲ موردی بسیار جالب در این زمینه، اظهارنظری است در مورد آموزه‌های ابن عربی که نویسنده در آن «مولانا سیدهاشم» شناخته می‌شود. به اعتقاد پروفیسور عثمان یحیی، سیدهاشم‌البحرانی (متوفی ۱۶۹۰/۱۱۰۷)^۳ به نام *البرهان*، در باره تأویل *قرآن* است. به دلایل مختلف، این نتیجه‌گیری تا زمان بیرون آمدن نسخه خطی نباید پذیرفته شود. با گفتن این مطلب، کسی نمی‌تواند رابطه بین اصول‌گرایی شیعه و عرفان را انکار کند. شیخ‌البحرانی رساله خودش در رد عرفان را به طعنه *النفحات الملکوتیه* می‌نامد؛ هر دو کلمه این عنوان رساله، همان‌گونه که آغا بزرگ تهرانی می‌گوید، ذاتاً عرفانی هستند.^۴

۱. اما این مصالحه او را از دفاع از برخی صوفی‌های برجسته و گفتار به ظاهر کفرآمیزشان بازداشت. افرادی هم‌چون ابویزید بسطامی و شطحیات او «درود بر من، چه مقام بلندی دارم» نک: صدرالدین شیرازی، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح م.ت. دانش پژوه (تهران: چاپ جامعه تهران، ۱۳۴۰ ه.ش/۱۹۶۲)، ص ۲۹-۲۸.

۲. نویدری، *اعلام الثقافه*، ج ۲، ص ۱۴۵.

۳. حیدرآملی، *نص النصوص*، به تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی (تهران: توس، ۱۹۸۸)، مقدمه، ص ۴۵.

۴. آغابزرگ تهرانی، *الذریعه الی التصانیف الشیعه*، ج ۲۵، ویراست سوم، (بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳)، ج ۲۴، ص ۲۵۲.

در این دوره به فلسفه در بحرین، به اندازه عرفان بی‌اعتنایی نشد. بسیاری از پژوهش‌گران علاقه وافری به آن یافتند، گرچه درست بعد از تأسیس حکومت صفوی. احمد بن ابراهیم العصفور (متوفی ۱۷۱۸/۱۱۳۱)، پدر شیخ یوسف بحرانی، سلیمان ماحوزی، احمد بن ابراهیم (متوفی ۱۶۶۲/۱۰۷۳)، محمد بن سعید المقابی (متوفی ۱۷۱۳/۱۱۲۵)، علی بن محمد المقابی (متوفی ۱۷۴۷/۱۱۶۰)، عبدالله بن علی (متوفی ۱۷۳۵/۱۱۴۸) و داوود بن شافز (متوفی ۱۶۰۷/۱۰۱۷) نمونه‌های این محققان هستند. وقتی حسین بن عبدالصمد العاملی (متوفی ۱۵۷۶/۹۴۸)، پدر شیخ بهایی به بحرین مهاجرت کرد پژوهش‌گران در آنجا مناظره‌ای بین او و ابن ابی شافز که جدلی قهاری بود، ترتیب دادند که ابن ابی شافز در نهایت پیروز شد. این امر رنجش عاملی را سبب گشت و اشعار هجوآمیزی ضد رقیبش گفت:

برخی از مردم در اوال کمر بسته‌اند

تا علم را نابود کنند؛

سر خود را گرم کرده‌اند با "چرا؟" و "چرا؟"

اگر بحث با آنها کنی،

چیزی در آنها نمی‌یابی

جز دو جمله "تسلیم نمی‌شویم" و "چرا؟".^۱

ابن ابی شافز در *المقاصد الجلیه فی شرح الفصول النصیریه*، به کلام فلسفی متمایل می‌شود. اما دیدگاه فلسفی‌اش به او اجازه نمی‌دهد، برخی نظریه‌های گوناگون فیلسوفان مسلمان را بدون چون و چرا بپذیرد. برای مثال، او در پذیرش وجود حس‌های درونی تردید می‌کند و می‌گوید: به نظر می‌رسد روح می‌تواند جزییاتی را بدون واسطه چنین حس‌هایی درک کند.^۲ وی هم‌چنین این اصل فلسفی که بیان می‌دارد: *الواحد لا یصدر عنه الا الواحد* را رد می‌کند، به این

۱. یوسف البحرانی، کشکول، ج ۳، ص ۱۸۵.

۲. داوود ابن شافز، المقاصد الجلیه (نسخه خطی در مدرسه دینی جدحفص در بحرین)، ص ۱۰-۹.

دلیل که استدلال‌ات مطرح شده در مورد این اصل بسیار ضعیف هستند.^۱ با وجود این، علی‌رغم فعالیت‌های ابن‌ابی‌شافز و پژوهش‌گران دیگر، ادبیات به جای مانده، بیان‌گر این مطلب است که فلسفه در بحرین بعد از قرن سیزده، نتوانست به خلاقیت واقعی برسد. موضوعاتی که پژوهش‌گران بحرینی به آنها می‌پرداختند قبلاً فیلسوفان برجسته به آنها پرداخته بودند: موضوعاتی از قبیل *الجزء الذی لا یتجزأ و الجواهر و الاعراض*.^۲ در میان آنها انتحال رواج داشته است. برای نمونه، سلیمان ماحوزی که او را محقق بحرانی می‌شناختند، نقدی بر شعر معروف *عینیہ* ابن سینا نوشت.

این نقد را می‌توان خلاصه‌ای از نقدی دیگر بر این شعر توسط علی‌بن‌سلیمان دانست که پیش‌تر نامش ذکر شد. در واقع، نقد سلیمان ماحوزی نقل قولی کلمه‌به‌کلمه اما بدون ذکر منبع است. یک جنبه برجسته دیگر این فلسفه، تکیه زیاد بر روایات امامان است و دلیل آن واضح است. نمونه این مطلب را در کتابی راجع به روح انسان اثر علی‌بن محمدالمقابی می‌توان دید که هر نکته‌ای با ذکر چند حدیث آورده شده است.

مکتب بحرین آثار زیادی، هم به نظم هم به نثر، در زمینه منطق بر جای گذاشته که.^۳ البته هیچ چیز از این ژانر باقی نمانده است؛ ما چیزی بیشتر از آنچه در فرهنگ‌های اعلام آورده شده نمی‌دانیم.

مکتب بحرین در زمینه کلام در این دوره نسبتاً فعال بود...گفتمان کلامی در قرن شانزدهم احیا شد و بسیاری از پژوهش‌گران بحرینی در میان موضوعات دیگر، متکلم هم بودند. اما کلام آنها، مانند جاهای دیگر، با کلام قرن سیزده تا حدودی فرق داشت. اولاً کلام آنها سنت‌گرا بود، و نه فلسفی. به علاوه، کلام قرن سیزده، به نحو سودمندی برخی موضوعات کلامی خاص تشیع که از سنت سرچشمه می‌گرفت مانند نظریه بداء (تغییر قضای الهی) و رجعت (بازگشت

۱. همان، ص ۱۸.

۲. نویدری، اعلام الثقافه، ج ۲، ص ۱۵۹، ۹۱، ۲۱.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۸، ۲۰۷، ۱۰۵، ۶۲. هم‌چنین نک: آغابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۳، ص ۵۱-۵۰.

مردگان به‌ویژه امامان شهید قبل از روز قیامت^۱ را کنار گذاشتند. اما با شروع حکومت صفویه، نظریه‌های بداء و رجعت دوباره در گفتمان کلامی شیعه اهمیت یافتند. متکلمان بزرگی چون محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰/۱۶۹۹)، فیض کاشانی و عبدالله بشار (متوفی ۱۲۴۲/۱۸۲۶) به‌ویژه به این موضوعات پرداخته‌اند. حتی فیلسوفانی چون ملاصدرا و میرداماد به بداء پرداختند، گرچه آنها تلاش کردند به جای روی‌کرد سنت‌گرا بحث فلسفی کنند.^۲

چنین محیط کلامی، پایدارترین اثر را بر فعالیت خردورزانه در بحرین گذاشت. کلام از بعد فلسفی آن محروم گشت و به موضوعات مشهور دیگر تأکید شد و در اغلب آثار منحصرأً به این موضوعات به جای متن آنها متعهد گشت. اولین نمونه این‌گونه آثار رساله‌ای در مورد رجعت نوشته یحیی بن اسیره البحرانی (متوفی ۹۶۷/۱۵۵۹) بود؛ وی شاگرد و نماینده محقق کرکی^۳ (متوفی ۹۴۵/۱۵۳۸) محسوب می‌شد و کرکی خودش رساله‌ای بر رجعت نوشت.^۴ در میان کسانی که در مورد بداء مطلب نوشتند، متکلمانی چون سلیمان ماحوزی^۵ و احمد بن محمد المقاتبی (متوفی ۱۱۰۲/۱۶۹۰)^۶ هستند.

۱. برای مثال، به نظر می‌رسد توسی بداء را قاطعانه رد کرده به سبب این‌که اساس آن تنها گزارشی منفرد منتسب به امام ششم است؛ گزارشی که بر پایه آن نه عقیده و نه عملی می‌تواند شکل گیرد. توسی هم‌چنین در رد فخرالدین رازی، ادعا می‌کند شیعه به بداء اعتقاد ندارد. (نصیرالدین توسی، تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، ویراست دوم، [بیروت دارالاضواء، ۱۴۰۵/۱۹۸۰] ص ۴۲۲)، میثم البحرانی و علامه حلّی نه به آشکاری توسی صرفاً به بی اعتباری آن اشاره می‌کنند. (البحرانی، قواعد المرام، تصحیح احمد الحسینی، ویراست دوم [قم: چاپخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۶/۱۹۸۶]، ص ۱۳۴؛ حلّی نهج‌الحق و کشف الصدق، تصحیح عین‌الله ارموی [قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۷/۱۹۸۶]، ص ۴۰۲-۴۰۱). المقداد السیوری (متوفی ۸۲۶/۱۴۲۲) راه آنان را ادامه داد، نگرش او به موضوع بداء، به یاد آورنده نگرش توسی است (اللوا مع الالهیه فی المباحث الکلامیه، به تصحیح محمد الطباطبایی [تبریز: چاپخانه شفق، ۱۳۹۷/۱۹۷۶]، ص ۳۲۲).

۲. برای مباحث بیشتر در مورد بداء نک: علی الاریبی «رنسانس شیعی»، ص ۱۲۹-۱۱۶.

۳. نویدری، اعلام الثقافه، ج ۱، ص ۴۰۹.

۴. آغابزرگ، ذریعه، ج ۱، ص ۹۳.

۵. نویدری، اعلام الثقافه، ج ۲، ص ۱۰۴.

۶. همان، ص ۶۲.

این شکوفایی کلام را باید در زمینه سیاسی آن دید. دشمنی بین حکومت صفوی شیعی و امپراتوری عثمانی سنی مشهود است. این جو در یک مناظره میان فرقه‌ای منعکس شده که در آن هر دو حزب، در دفاع از خود می‌کوشند و بر هویت مذهبی خود اصرار دارند. فعالیت کلامی دوره صفوی به عبارت دیگر، حاصل تلاش حکومت شیعه در تعریف خود است. هیچ چیز بهتر از ناسزاگویی‌های بین ابن‌روزبهان و قاضی توستری (متوفی ۱۰۱۹/۱۶۰۹) که در کتاب قاضی، *احقاق الحق* ثبت شده، این موقعیت را نشان نمی‌دهد. در چنین اوضاعی، بود که شیعیان کوشیدند تا به نظریه گفتمان خود تأکید نمایند و بخشی از آن را تصحیح کنند. بیشتر ادبیات برجای‌مانده در مورد بداء و رجعت، به دوره صفوی تعلق دارد.^۱

در خود بحرین هم اوضاع پیچیده بوده است، خصوصاً در آغاز قرن دوازدهم/ هیجدهم. جمعیت شیعه برای دفاع از سرزمینشان در مقابل قدرت‌های بیگانه، بهای گزافی پرداختند. قبیله سنی عطوب، به بحرین حمله نمودند، هم‌چنان که خوارج عمان حمله کردند و بالاخره توانستند بعد از سه حمله، لشکر ایران را شکست دهند و جزایر را تحت استیلای خود درآورند. پس از آن وهابی‌ها تلاش کردند تا بحرین را تسخیر کنند.^۲ علمای بحرین هدف اصلی قدرت‌های خارجی شدند، زیرا در دفاع از کشورشان محکم ایستادند. خوارج به یک مدرسه علمیه واقع در یکی از جزایر کوچک بحرین به نام جزیره النبی صالح حمله کردند و حدود هفتاد محقق را قتل‌عام نمودند؛ مدرسه علمی نابود شده از آن زمان به بعد با نام کربلا شناخته شده است. یکی از قربانیان این وقایع، شیخ حسین العصفور (متوفی ۱۲۱۶/۱۸۰۲) شاگرد و خواهرزاده یوسف‌البحرانی بود که مجدد قرن خوانده می‌شود.^۳

۱. عجیب است که آغابزرگ، رساله‌ای در زمینه رجعت، به علامه حلّی نسبت می‌دهد (الذریعه، ج ۱، ص ۹۲)، سیره‌نویسان علامه حلّی، از این رساله نامی نمی‌برند و این انتساب محل تردید است.

۲. یوسف‌البحرانی، *لؤلؤ البحرين*، ص ۴۴۳-۴۴۲. هم‌چنین نک: رمیهی، بحرین؛ تغییرات سیاسی و اجتماعی از جنگ جهانی اول (لندن: بوکر، ۱۹۷۶)، ص ۶.

۳. عبدالحسین امینی، *شهداء الفضيله* (قم، دارالشهاب، بی تا) ص ۳۰۸.

این وضعیت سیاسی، علاقه متکلمان بحرینی برای مناظرات میان فرقه‌ای را افزایش داد. اما تفکر عقل‌گرایانه، حتی معتزله‌گرایی ابن‌ابی‌الحدید میانه‌رو که متهم بود شیعه‌ای افراطی است، دیگر پذیرفتنی نبود؛ در نتیجه، شیخ یوسف کتابی نوشت با عنوان سلاسل الحدید فی تقیید ابن ابی الحدید (زنجیرهای آهنی برای بستن ابن‌ابی‌الحدید). در عوض کلام، تقریباً کاملاً به سنت متکی بود. سیدهاشم بحرانی که تمام کار خود را وقف دفاع از امامت کرد، آگاهی بالایی از روایات راجع به امامت، هم در مجموعه‌های شیعه هم سنی دارد. او استدلال‌های خود را تنها بر پایه این روایات قرار می‌دهد و هیچ جایی برای عقل باقی می‌گذارد. او هیچ اظهارنظری هم در مورد این روایات نمی‌کند. برای مثال، در *المحجّه فی ما نزل فی القائم الحجه*، می‌گوید: «طبق روایات، ۱۲۰ آیه قرآن به امام منتظر مربوط هستند».^۱ سیدهاشم - شاید بی سابقه در تفکر شیعی - در تمام کتاب‌هایش، برای مثال *معالم الزلفی، نزهه البرار، غایه المرام، ینایع المعاجز* و حتی در تفسیر خود *البرهان فی تفسیر القرآن*، از این روش منحصر به فرد استفاده می‌کند.

چند تن از متکلمان دیگر این دوره شایسته مطالعه بیشترند. برای مثال، سلیمان البحرانی، یوسف البحرانی یکی از اساتید شیخ احمد احسائی^۲. اگر نگوییم همه، بیشتر اینها فقیه بودند، اما علاقه زیادی به کلام نشان دادند و آثارشان در این موضوع تا قرن سیزدهم/نوزدهم میلادی هم به نظم و هم به نثر گسترده است. بسیاری از این اشعار در وزن ارجوزه سروده شده که برای مقاصد تعلیمی به کار گرفته می‌شد و شرح آنان را یا خود شاعر می‌نوشت یا پژوهش‌گران دیگر نوشته‌اند.^۳ نوآوری به جز چند مورد استثنا، در این نوع ادبی دیده نمی‌شود.

۱. سیدهاشم البحرانی، *المحجّه فی ما نزل فی القائم الحجه*، تصحیح محمد منیر المیلانی (بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

۲. کسی که مقاله بعدی به او پرداخته - تألیف.

۳. نویدری، *اعلام الثقافه*، ج ۲، ص ۱۷، ۷۴، ۳۲۲.

از نیمه قرن نوزده تاکنون، فعالیت‌های خردورزانه در بحرین چشم‌گیر نبوده‌اند. این مکتب جای‌گاه گذشته خویش را به عنوان مرکز تعلیم شیعی از دست داد. این افول را به تحولات داخلی و منطقه‌ای می‌توان نسبت داد یا به سلطه اخباری‌گری. اخباری‌ها که اکثریت وسیعی را در بحرین به خود اختصاص داده‌اند به این نظر شرعی معتقدند که مردم می‌توانند از مراجع مرحوم تقلید کنند. با تخمین محافظه‌کارانه می‌توان گفت: نیمی از جمعیت شیعه در جزیره بحرین از یکی از این سه فقیه تقلید می‌کنند: شیخ یوسف، خواهرزاده او شیخ حسن و شاگرد شیخ حسین، شیخ عبداللّه‌الستری (متوفی ۱۲۷۰/۱۸۵۳). این عمل سبب شده که علما دنبال مرجعیت نباشند؛ زیرا رقابت با این سه مرجع جاافتاده مرحوم، رعب‌آور است.

با وجود این، تعدادی متکلم قانع‌کننده در این دوره آخر ظهور کردند. یکی از آنها علی‌بن عبداللّه‌الستری (متوفی ۱۳۱۹/۱۹۰۰) است که به عمان و بعد از آن به شهر لجنه ایران مهاجرت کرد که در آن‌جا به طرز فجیعی کشته شد. وی هنگامی که در همسایگی خوارج عمانی زندگی می‌کرد کتاب تأثیرگذاری در مورد امامت با عنوان *منار الهدی* نوشت به همراه دیگر آثار بحث‌انگیز. او هم‌چنین وظیفه دفاع از اسلام در برابر مبلغان مسیحی را بر عهده گرفت که تازه در خلیج شروع شده بود. وی با این هدف *لسان الصدق* را نوشت، ردیه‌ای جامع بر *میزان الحق* اثر فردی مسیحی بی‌نام. به نظر می‌رسد این کتاب، پاسخ نیازی مبرم بوده، زیرا به محض اتمام، آن به بمبئی فرستاده شد تا در سال ۱۳۰۷/۱۸۸۸ چاپ شود.^۱ استدلال‌های الستری بیشتر متنی هستند؛ او تسلط بالایی در عهد عتیق و جدید نشان می‌دهد. به طور کلی، کلام او بر سنت مبتنی است و کمتر نشانی از فلسفه در آن یافت می‌شود. برای مثال، در اثبات خدا یکی از استدلال‌های او حدوث است^۲ که از نظر فلسفی مشکل دارد. در حقیقت وی

۱. اولین بار در لیتوگراف در سال ۱۳۲۰/۱۹۰۱ در بمبئی چاپ شد. عبدالزهرا الخطیب در سال آن را ۱۹۸۵ تصحیح و در بیروت چاپ کرد.

۲. علی البحرانی، لسان الصدق، (بمبئی [لیتوگراف]، ۱۳۷/۱۸۸۸)، ص ۷.

ناامیدی خود را از فیلسوفان مسلمان هم‌چون فارابی، ابن‌سینا، ابوالبرکات بغدادی و سهروردی پنهان نمی‌کند و می‌گوید: «تمام آموزه‌های اینان، با قرآن، سنت و اجماع در تناقض است.^۱ او به همین ترتیب، از تصوف به‌خصوص نظریه قطب انتقاد قرار می‌کند. به نظر بحرانی، قطب کسی جز امام نمی‌تواند باشد.^۲

در بررسی این تحولات، روشن می‌شود که سیاست، نقش مهمی در ظهور و افول عقل‌گرایی در بحرین و در حقیقت در جهان شیعه به‌طور کلی، ایفا کرده است. دیدیم که عقل‌گرایی زیر سلطه مغولان غیرمسلمان که از علوم حمایت می‌کردند اما در عین حال تهدیدی مذهبی به‌شمار می‌آمدند، پیش‌رفت زیادی کرد؛ زیرا عقل توانست در مناظره بین مسلمانان و غیرمسلمانان، به‌منزله یک وجه تشابه عمل کند. روایات شیعی قطعاً نمی‌توانستند چنین نقشی داشته باشند. از طرف دیگر، در حکومت صفوی سنت نقش مهمی یافت، زیرا روایات بر تمایز شیعه تأکید می‌کردند. بنابراین، در مشروع ساختن حکومت شیعی صفوی مفید بودند. به هر حال، هر نوسانی که در فعالیت خردورزانه وجود داشته، ادبیات بر جای مانده از مکتب بحرین، برای فهم معقول تفکر شیعی ضروری است و پژوهش‌گران معاصر نباید به آن بی‌اعتنایی کنند.^۳

۱. علی البحرانی، منارالهدی، به تصحیح الف. الخطیب (بیروت: درالمنتظر، ۱۴۰۵/۱۹۸۵) ص ۶۳۶.

۲. همان، ص ۶۳۵.

۳. اگرچه مؤلف سعی داشت دیدگاهش را با ارایه نمونه‌هایی ثابت کند اما به نظر می‌رسد در محافل علمی هنوز مکتب عقل‌گرایی بحرین آن‌گونه که مؤلف انتظار دارد مطرح نیست شاید نیاز به ارایه مستندات بیشتری دارد. (ناقد، انجمن)