

هر علمی برای یافتن داده‌های درست و قابل اعتماد مرهون داشتن روش علمی است. علم کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست. افزون بر این از آنجاکه علم کلام با باورها و عقاید دینی سروکار دارد و چنین موضوعی محل و مظان تأثیر تعصبات و علایق و سلاقی است، بنابراین اگر پژوهش کلامی روشمند نباشد، محقق بیشتر از هر حوزه‌ای در معرض خطا و مغالطه خواهد بود. بنابراین روش‌شناسی علم کلام امری مهم و ضروری است.

یکی از گام‌های اساسی برای داشتن روش‌شناسی محکم و متقن، استفاده از میراث فکری گذشتگان و بهره گرفتن از تجارب روش‌شناختی ایشان است. به عبارت دیگر برای داشتن روش‌شناسی مناسب برای علم کلام دو گونه می‌توان به پژوهش پرداخت: اول اینکه با قطع نظر از آنچه تاکنون رایج بوده به طور منطقی ببینیم در علم کلام چه روش یا روش‌هایی را می‌توان به کار گرفت، و دیگر آنکه نوعی بررسی تاریخی در روش‌های متکلمان گذشته داشته باشیم و از تجارب موفق یا ناموفق ایشان در کسب و تدوین روش کلام بهره بجوییم. ما در این پژوهش درصدد برداشتن گامی هرچند کوچک در این راستا هستیم. این پژوهش درصدد است روش کلامی *خواجه نصیرالدین طوسی* را بررسی کند. دلیل انتخاب این شخصیت این است که به نظر می‌رسد تقریباً همه اهل فن اذعان دارند که پس از *خواجه طوسی* کلام شیعه، بلکه کلام اسلامی تحول یافته است. ما در این پژوهش برآنیم که شاخص‌های روش‌شناختی این تحول را بررسی کنیم.

در پیشینه عام پژوهش درباره برخی مسائل فرعی روش‌شناسی کلام، مانند جایگاه عقل در کلام و نیز حجیت خبر واحد در حوزه عقاید، از دیرباز پژوهش‌های عمیق و دامنه‌داری انجام پذیرفته است؛ ولی این تحقیقات در لابه‌لای کتب کلامی و اصولی پراکنده‌اند. از پژوهش‌های مستقلی که در این باب نگاشته شده‌اند و می‌توان از آنها با عنوان پیشینه عام این پژوهش یاد کرد، می‌توان از تحقیقات آقایان *اسدالله خلیلی (۱۳۸۰)*، *رضا برنجکار (۱۳۷۵)*، *سیدمحمدحسین علوی (۱۳۸۵)* و *علی ربانی گلیپگانی (۱۳۸۵)* نام برد؛ اما در پیشینه خاص این پژوهش به هیچ تحقیقی دست نیافتیم و این پژوهش هم در اصل پژوهش تاریخی در باب روش‌شناسی علم کلام و هم در باب شخصیت *خواجه نصیرالدین* کاری نسبتاً نو می‌باشد.

پرسش اصلی پژوهش این است که *خواجه نصیرالدین طوسی* در پژوهش‌های کلامی خویش چه روشی داشته است؟ پرسش‌های فرعی نیز بدین قرارند: ۱. روش عقلی چه جایگاهی در روش کلامی

روش‌شناسی خواجه نصیرالدین طوسی در اثبات عقاید دینی

✉ بهنام ملک‌زاده/ دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ malekzadeh313@yahoo.com

حسن یوسفیان/ دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hasanusofian@gmail.com

دریافت: ۹۴/۰۹/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

چکیده

روش‌شناسی علوم را می‌توان از ویژگی‌های عصر جدید برشمرد و ادعا کرد که پیشرفت علوم تا حد درخور توجهی مرهون دقت‌نظر در روش‌هاست. علم کلام نیز همچون علوم دیگر از این قاعده مستثنا نیست و روش خاص خود را می‌طلبد. پژوهش در روش علم کلام به دو شیوه تاریخی و منطقی قابل انجام است و ما در این پژوهش بر اساس شیوه اول عمل می‌کنیم و به بررسی روش کلامی *خواجه نصیرالدین طوسی* در مقام اثبات عقاید می‌پردازیم. روش ما در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و انتقادی است. بهره‌گیری از روش برهانی و جدلی در مقام اثبات و دفاع، دوری از روش تمثیلی و خطابی در این دو مقام و نیز استفاده از ظواهر محکامات قرآن و اخبار متواتر را می‌توان از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش در روش کلامی *خواجه* دانست.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، روش کلامی، نصیرالدین طوسی، روش عقلی، روش نقلی، برهان، جدل، خبر واحد.

خواجه داشته است؟ ۲. *خواجه* تا چه حد از نقل در اثبات عقاید کلامی بهره می‌جسته است؟ ۳. آیا بهره‌گیری از دانش روز (دانش‌های غیردینی اعم از علوم طبیعی و غیره) در روش کلامی *خواجه* جایگاهی داشته‌اند؟ و جایگاه آنها چه بوده؟ ۴. *خواجه* در موارد تعارض عقل و نقل یا علم و نقل، از چه راه‌حلی استفاده می‌کرد؟

ما دربارهٔ چارچوب نظری این مقاله و تقسیم وظایف کلام به شش وظیفهٔ استنباط، تنظیم، تبیین، اثبات، دفاع و نقد در مقالهٔ پیشین خود که با عنوان «روش کلامی خواجه نصیرالدین طوسی در مقام استنباط، تنظیم و تبیین عقاید دینی» به رشتهٔ تحریر درآمده است، توضیحاتی داده‌ایم که از تکرار آنها می‌پرهیم و خوانندگان محترم را به آن ارجاع می‌دهیم. آنچه به تصریح نیاز دارد این است که ما در این مقاله به دنبال بررسی روش محقق طوسی در مقام اثبات هستیم.

۱. روش خواجه طوسی در مقام اثبات

همان‌طور که گفته شد، یکی از وظایف اساسی و شاید مهم‌ترین وظیفهٔ متکلم، اثبات حقانیت عقاید و باورهای دینی است. در این مقام متکلم درصدد است به وجهی معقول و منطقی نشان دهد که این باورها با واقع منطبق‌اند و لذا باید این عقاید را در زمرهٔ حقایق به‌شمار آورد. *خواجه طوسی* روش‌های پرشماری را در مقام اثبات به کار می‌گیرد تا بتواند به نحوی منطقی و پذیرفتنی معتقدات دینی را اثبات کند. ما در ادامه به شرح روش ایشان می‌پردازیم.

روش *خواجه* در مقام اثبات را به طور کلی می‌توان در دو دستهٔ کلی قرار داد: روش عقلی و روش نقلی. انحصار در این دو روش در برخی آثار *خواجه* به وضوح قابل مشاهده است. وی در کتاب *مصارع المصارع* که در پاسخ به نقدهای *شهرستانی* به فلاسفه به طور عام و *ابن‌سینا* به طور خاص نوشته شده است، عبارتی دارد که نشان می‌دهد روش اثبات، منحصر در دو روش عقلی و نقلی است. او در نقد ادلهٔ *شهرستانی* برای اثبات موجودات مفارق از راه نقل، می‌گوید: اگر شما به نقل تمسک می‌کنید، در نقل سخنی از موجودات مفارق گفته نشده است و اگر از راه عقل اثبات می‌کنید، پس مقدمات شما کجاست؟ (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹). واضح است که فقط کسی که روش‌های اثبات را منحصر در این دو می‌داند، می‌تواند چنین سخنی بگوید.

۱-۱. روش عقلی

روش عقلی در آثار کلامی *خواجه* جایگاهی بسیار مهم دارد. شاید پیش از وی استفاده از روش عقلی

تا این حد سابقه نداشته باشد. به همین جهت است که بسیاری او را مؤسس کاربرد روش برهانی و فلسفی در علم کلام می‌دانند (اعسم، ۱۹۸۰، ص ۱۴۹-۱۵۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸ و ۲۰۳). البته مراد ما از اصطلاح روش عقلی اعم از روش برهانی و جدلی و... است. آنچه ما در این بحث از آن به عنوان روش عقلی یاد می‌کنیم، روش یا روش‌هایی هستند که در آنها شخص از مقدمات عقلی و بدون استناد به نقل و وحی به استدلال می‌پردازد و مطلوب خود را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، هر گاه در استدلال از مدرکات عقل نظری یا عملی به عنوان مقدمات آن استفاده شود، روش پیموده‌شده در اثبات را روش عقلی می‌نامیم.

نکتهٔ دیگری که توجه به آن بایسته است اینکه مراد ما از «عقل» در این بحث، عقل به مثابه یک منبع معرفتی است نه ابزاری برای کسب معرفت از منابع دیگر، یا به عبارتی بهتر بنا بر اصطلاح نسبتاً جاافتاده، عقل منبعی مراد است نه عقل ابزاری (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۴۴). توضیح اینکه گاهی برای اثبات مطلوبی هم مقدمات استدلال عقلی است و هم صورت استدلال که همان قیاس است؛ اما گاهی فقط صورت استدلال قیاسی است و مقدمات آن از منبع دیگری غیر از عقل - مثلاً وحی - گرفته شده است. در صورت اخیر به چنین استفاده‌ای از عقل، استفادهٔ ابزاری گفته می‌شود.

۱-۱-۱. روش برهانی

روش برهانی در آثار *خواجه* جایگاهی مهم دارد. آنچه اغلب در تعریف برهان مورد توجه است، یقینی بودن مقدمات است. به عبارت دیگر برهان، استدلالی قیاسی است که در آن همهٔ مقدمات یقینی‌اند و رابطهٔ مقدمات قیاس با نتیجه، ضروری است. خود *خواجه* در *اساس الاقتباس*، برهان را چنین تعریف می‌کند: «برهان استدلالی است که بالذات مفید یقین باشد» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۲). پیش از آن، یقین را نیز معرفتی می‌داند که به مرحلهٔ اعتقاد رسیده باشد و جازم بوده، مطابق با واقع باشد و زوالش نیز ممتنع باشد (همان).

حال که معنای یقین و برهان روشن شد، نوبت می‌رسد به اینکه بینیم محقق طوسی در کاربرد روش برهانی در کلام چه نظری دارد؟ وی در آغاز کتاب *تلخیص المحصل* می‌گوید: پایه و اساس علوم دینی علم اصول دین است که مسائل آن بر محور یقین می‌چرخد (طوسی، ۱۴۰۵ اق - الف، ص ۱). چنان‌که گفتیم تنها صنعتی که متکفل حصول یقین است، صنعت برهان است؛ پس می‌توان گفت که ضروری است در علم کلام از روش برهانی کمک گرفته شود. البته این نتیجه مشروط به این است که

مقصود *خواجه* از یقین، یقین منطقی و بالمعنی الاخص باشد؛ اما اگر منظور ایشان معنای عام یقین باشد، در این صورت روش کلام منحصر به روش برهانی نخواهد بود. به هر حال ما فعلاً بنا را بر معنای اول می‌گذاریم و بحث را بر اساس آن پیش می‌بریم تا در ادامه روشن شود که کدام معنا مراد اوست.

مهم‌ترین شاهد بر اینکه محقق طوسی کوشیده از روش برهانی در مباحث کلامی بهره گیرد، سیره عملی او در آثار خویش است. با مراجعه اجمالی به آثار *خواجه* به راحتی می‌توان این نکته را تصدیق کرد که دست‌کم در مباحثی چون اثبات وجود خدا و صفات ذات الهی، روش ایشان برهانی است. اگر بخواهیم در این زمینه شواهد را تک‌تک بیاوریم، سخن به درازا خواهد کشید و از آنجاکه اولاً این مطلب برای محققان تقریباً روشن است و نزاعی در این جهت نمی‌بینیم و ثانیاً پژوهشی در سطح پایان‌نامه با عنوان «نقش فلسفه در اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی»، انجام شده است، لذا بنا را بر اختصار می‌گذاریم و به ذکر دو شاهد بسنده می‌کنیم:

جناب *خواجه* درباره اثبات خدا آثار متعددی دارد. برخی از آنها مستقلاً در این باب نوشته شده است؛ مانند رساله اثبات الواحد الاول و رساله برهان فی اثبات الواجب و برخی نیز در ضمن سایر اعتقادات به این اصل مهم اعتقادی پرداخته است؛ مانند کتاب‌های تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵) و... به هر حال آنچه مهم است، روش مرحوم *خواجه* در اثبات واجب تعالی است. ایشان در قریب به اتفاق این آثار از براهین فلسفی برای اثبات وجود خدا استفاده می‌کنند. یکی از این براهین برهان مختصر و مفیدی است که ایشان در تجرید الاعتقاد آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹). تمام مقدمات این برهان یا خود بدیهی‌اند و یا به بدیهیات اولیه برمی‌گردند. نکته مهم قابل توجه اینکه بسیاری از براهین مورد استناد محقق طوسی در کتاب‌های کلامی خویش، همان براهینی هستند که فلاسفه پیش از وی در کتاب‌های فلسفی خویش برای اثبات واجب و صفات ذات باری تعالی ایراد کرده‌اند (سلمانیان، ۱۳۷۸، ص ۸۲-۱۲۴).

شاهد دیگر علاوه بر براهین محقق طوسی در اثبات ذات و صفات ذات، اینکه او در رساله‌های که در اقسام حکمت دارد، اساساً بحث اثبات واجب و صفات او را جزو اصول مسائل حکمت الهی، و بحث کیفیت وحی و ضرورت معاد روحانی را جزو فروع آن می‌داند که باید به روش برهانی حل و فصل شود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۵۲۷-۵۲۸).

نکته پایانی اینکه اگر گفته می‌شود محقق طوسی از روش فلسفی و برهانی استفاده می‌کند، منظور این نیست که او نظرات فلسفه‌ای خاص را در علم کلام وارد کرده است؛ بلکه او صرفاً حامی اصل تفکر فلسفی و برهانی بوده است نه مروج فلسفه‌ای خاص. اگر مقایسه‌ای میان دو شخصیت مهم فلسفه مشاء که هر دو مدافع فلسفه در برابر حملات متکلمان بودند، یعنی *ابن رشد* و *خواجه* انجام دهیم،

خواهیم دید که *خواجه* از نظرات فلسفه‌ای خاص به طور مطلق دفاع نمی‌کند؛ برخلاف *ابن رشد* که محور و اساس را فلسفه *ارسطو* قرار داده است و با شدت تمام از آن دفاع می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۳۳ و ۳۶). شاهد این سخن نیز آن است که محقق طوسی در مواضع پرشماری آرای فلاسفه را به نقد می‌کشد و به آنها حمله می‌کند. مسائلی چون قاعده الواحد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۳۵، ص ۱۸)، علم الهی به جزئیات (ر.ک: طوسی، ۱۳۳۵، ص ۲۰)، حدوث و قدم عالم (ر.ک: همان، ص ۱۶) و حشر اجساد (ر.ک: همان، ص ۴۴) از این جمله هستند.

۲-۱-۱. روش جدلی

یکی از روش‌های معمول در علوم عقلی، روش جدلی است. علمای فن منطق در تعریف جدل بر ویژگی استفاده از قضایای مشهور و مسلم تأکید کرده‌اند. طبق تعریف ایشان استدلال جدلی لزوماً مفید یقین نیست. خود محقق طوسی در تعریف جدل چنین می‌نویسد: «جدل صناعتی علمی است که با وجود آن اقامت حجت از مقدمات مسلم - بر هر مطلوبی که خواهند - و محافظت وضعی که اتفاق افتد بر وجهی که مناقضتی لازم نیاید ممکن باشد» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۴). طبق بیان ایشان و دیگر منطقین، رابطه مقدمات جدل و نتیجه آن امکان است نه ضرورت؛ اما الزام از شروط آن است. به عبارت دیگر، به حسب واقع هیچ تلازمی میان مقدمات و نتیجه وجود ندارد؛ اما به حسب ذهن مخاطب، چنین الزامی وجود دارد. لذا جدل، مفید یقین بالمعنی الاخص (که در برهان ذکرش به میان آمد) نیست؛ اما مفید یقین بالمعنی الاعم (همان اعتقاد جازم) هست. بنا بر دیدگاه *خواجه*، مبادی جدل عبارت‌اند از: مشهورات و مسلمات (همان، ص ۴۴۵-۴۴۶). وی در تعریف مشهورات می‌گوید: هر آنچه همه مردم آنها را به جهت درک عقل عملی می‌پذیرند؛ مانند حسن عدل و قبح ظلم، یا برخی از ایشان به جهت عادات و خلیقات و... می‌پذیرند، مانند تعصب ملی. مسلمات نیز به قضایایی گفته می‌شود که طرف مقابل بحث، آن را پذیرفته باشد (همان، ص ۳۴۶-۳۴۷).

به هر حال سخن در تفصیل فن جدل بسیار است و اینجا مجال پرداختن به آن نیست. پس از تبیین اجمالی مفهوم جدل نزد *خواجه* و دیگر منطقین، این پرسش رخ می‌نماید که آیا محقق طوسی در علم کلام استفاده از روش جدلی را می‌پذیرد یا نه؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مثبت است. با توجه به آثار ایشان، شواهدی وجود دارد که ایشان در مقام یک متکلم، هم خود از روش جدلی بسیار بهره می‌برد و هم در مقام توصیه به عنوان یک منطقی به استفاده از این فن توصیه می‌کند.

بر خلاف نظر کسانی که معتقدند *خواجه کلام* را برهانی کرده است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۲)، به نظر می‌رسد این سخن به اطلاقش درست نیست. خود *خواجه* در موارد بسیاری از روش جدلی بهره می‌برد. اگر مباحث مربوط به افعال الهی و نبوت و امامت و وعد و وعید را ملاحظه کنیم، خواهیم دید ایشان به طور گسترده در ادله‌ای که برای اثبات چنین عقایدی می‌آورند، از حسن و قبح عقلی استفاده می‌کنند که طبق مبنای خود ایشان جزو مبادی جلد به‌شمار می‌آید؛ زیرا چنین گزاره‌هایی جزو آرای محموده هستند و از مشهورات به‌شمار می‌آیند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۱-۶۲).

علاوه بر این نکته، *خواجه* در مقام یک منطوق‌دان به استفاده از جلد برای اثبات عقاید برای عموم مردم سفارش می‌کند. وی در کتاب *اساس الاقتباس*، گرچه به عدم یقین‌بخشی جلد معترف است، به جهت حفظ نظام اجتماعی که قوام آن بر حفظ عقاید صحیح است بر استفاده از جلد تأکید می‌کند و آن را یکی از فنون ضروری برای اجتماع می‌شمرد. او در بیان این عقیده چنین می‌نویسد:

وجه منفعت جلد آن است که تعیش نوع انسان بی‌معاونت و مشارکت ممتنع است و حسن مشارکت مبنی است بر التزام جمهور دو چیز را یکی آنچه باید که به آن اقرار کنند، مانند اعتراف به وجود خالق و صحت نبوت و اثبات معاد و دوم آنچه باید که بر آن عمل کنند، مانند عبادات و معاملات پس آنچه مؤدی بود به حصول این اعتقاد به‌آسانی جمهور را نافع بود در شرکت و آنچه مقتضی ابطالش بود ضار بود؛ و برهان که مبنی بر معقولات صرف بود به نسبت با عقول همه کس این افادت نتواند کرد؛ چه بعضی را استعداد قبول آن نباشد و بعضی را به دشواری و روزگارِ دراز استعداد حاصل شود؛ اما جلد به سبب آنکه مبنی بود بر آنچه محمود و مقبول بود به حسب آرای جمهور این افادت کند. پس جلد بالذات نافع بود در امور شرکت و متوجه بود به دو غرض: یکی تقریر و تأکید اعتقاد نافع و دیگر کسر و نقض غیر نافع (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۶-۴۴۷).

چنان‌که از این متن برمی‌آید *خواجه* به جهت اینکه مردم عادی استعداد درک براهین را ندارند، استفاده از جلد را برای تقریر و تثبیت عقاید درست برای ایشان تجویز و توصیه می‌کند؛ اما آن را برای خود شخص کافی نمی‌داند؛ چراکه آن را مفید علم نمی‌داند و در اثبات مطلوب ناتوانش می‌انگارد (همان). درخور توجه است که فایده دومی که *خواجه* برای جلد می‌شمارد، مربوط به مقام اثبات نیست و به مقام دفاع ارتباط پیدا می‌کند که مطلب دیگری است و از موضوع بررسی این مقاله خارج است و در مقاله دیگری به آن خواهیم پرداخت.

نکته قابل توجه، نسبت میان عمل *خواجه* در آثار کلامی‌اش و این توصیه منطقی اوست. به نظر می‌رسد این دو دارای ملاک واحد نیستند و از این جهت درخور تأمل است و وجه تأمل آن را در ذیل عنوان دوگانگی روش شناختی ذکر خواهیم کرد.

۳-۱-۱. استفاده از تمثیل و خطابه

یکی از طرق استدلال به لحاظ صورت عبارت است از تمثیل که در آن از حکم یک جزئی به حکم جزئی دیگر به جهت شباهت بین آن دو جزئی استدلال می‌شود. فقها از این نوع استدلال به قیاس تعبیر می‌کنند. به لحاظ ماده استدلال نیز اگر از قضایای مقبول و مشهور یا مظنون استفاده شود و موجب اقناع مخاطب باشد، خطابه نامیده می‌شود. به لحاظ صورت، در خطابه اغلب از تمثیل و استقرا استفاده می‌شود. محقق طوسی بر آن است که خطابه صنعتی است که در آن اقناع عموم مردم در امور جزئی ممکن می‌گردد (همان، ص ۵۲۹).

حال پرسش این است که نظر *خواجه* در کاربرد تمثیل منطقی و نیز خطابه در علم کلام چیست؟ پاسخ این پرسش منفی است. وی به لحاظ منطقی، استفاده از تمثیل را جایز نمی‌داند و در کتاب *تلخیص المحصل* در بحث رؤیت باری تعالی، درحالی‌که اشکالات فخر رازی به استدلال قایلان به رؤیت را تأیید می‌کند، بر این نکته تأکید می‌ورزد که استدلال تمثیلی در این موضع ضعیف است و اعتراضات فخر بر ایشان وارد است (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۱۸). همچنین *خواجه* در همین کتاب پس از آنکه سخن فخر رازی در مسئله حصول علم به سبب عادت یا تولد را شرح می‌دهد، استدلال اشعریه به قیاس را در رد قول معتزله ذکر می‌کند و آن را در کلام، مفید یقین نمی‌داند و با این تعبیر استفاده از آن را رد می‌کند (همان، ص ۶۱). شاهد دیگر بر این ادعا، سخن وی در شرح *اشارات* است که متکلمان و فقها را به استفاده از تمثیل توصیف کرده، آن را مفید یقین نمی‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲).

اما دیدگاه وی درباره خطابه نیز منفی است و آن را مفید یقین نمی‌داند و استفاده از آن را منع می‌کنند. یکی از اشکالات *خواجه* به برخی براهین فخر رازی در اثبات باری تعالی، همین خطابی بودن است. او این براهین را به دلیل اینکه خطابی هستند رد می‌کند مگر آنکه به برهان امکان و وجوب که به نظر وی به حق شایسته نام برهان است ضمیمه شود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۲۴۵). البته این تمام سخن در خطابه نیست. *خواجه* در مواضع دیگری بر استفاده از خطابه برای اثبات عقاید برای عوام تأکید و توصیه می‌کند. او خطابه را در برآورده کردن این هدف حتی موفق‌تر از جلد می‌داند؛ چراکه در خطابه اقناع شرط است و از امور مقبول عموم مردم استفاده می‌شود؛ اما در جلد همیشه چنین نیست و برهان و جلد از این جهت از ذهن عوام‌الناس دورترند. به هر حال، *خواجه* همان‌طور که در جلد به نحوی به استفاده از جلد سفارش کرد، به بهره‌گیری از خطابه نیز به همان دلیل توصیه می‌کند و آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) را به

این سه روش یعنی برهان، خطابه و جدل تطبیق می‌کند. درخور توجه این است که ایشان ترتیب به‌کارگیری این سه روش را نیز به همان ترتیبی که آیه شریفه بر آن دلالت می‌کند تبیین می‌کند و برای عوام‌الناس، خطابه را جانشین برهان می‌داند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۵۳۰-۵۳۳ و ۵۳۸).

۴-۱-۱. دوگانگی روش شناختی

همان‌طور که در عناوین پیشین روشن شد، به نظر می‌رسد *خواجه* معتقد به نوعی دوگانگی در روش است. وی برای عده‌ای روش برهانی را تنها روش قابل اعتماد معرفی می‌کند و برای عده‌ای دیگر، روش برهانی را دور از دسترس دانسته، ایشان را موظف به استفاده از روش خطابی و جدلی می‌کند. این دیدگاه از جهاتی دیدگاه حقیقت‌دوگانه ابن‌رشدیان را به یاد می‌آورد (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹). البته شواهد بسیاری در آثار *محقق طوسی* موجودند که این اتهام را از وی دور سازند؛ اما نکته‌ای که می‌توان بر آن اصرار ورزید، دوگانگی در روش است برای رسیدن به حقیقت واحد.

نکته‌ای که این ادعا را تقویت می‌کند، عبارت جالب و در عین حال عجیبی است که *محقق طوسی* در رساله کوتاه خود که به نام «اعتقادی» مشهور شد (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۰)، ایراد کرده است. وی در این رساله مردم را دو دسته می‌کند: دسته اول عوام و دسته دوم خواص و اولیای دین. سپس در ادامه عوام را از خوض در ادله بازمی‌دارد و آن را مایه گمراهی ایشان معرفی می‌کند. او معتقد است که برای عوام اعتقاد اجمالی به خدا و آنچه خدا به عنوان دین فرستاده بسنده است و استدلال می‌کند که رسول خدا ﷺ اعراب را به بیش از آن تکلیف نکرد. وی در این رساله در بیان اقل اعتقادات درباره معنای استوای خدا بر عرش می‌گوید: «أقل الواجبات علیه ما اعتقده السلف؛ ... و یعتقد أن الاستواء حق، والایمان به واجب، والسؤال عنه مع الاستغناء عنه (عنه) بدعة، و کیفیة فیہ مجهولة» (همان، ص ۵۵۲). این کلام بسیار شبیه سخن منسوب به *مالک بن انس* است. این همان سخنی است که برخی، گویندگان آن را به ظاهرگرایی متهم می‌کنند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)؛ اما آیا می‌توان چنین اتهامی را به *محقق طوسی* وارد دانست؟ قطعاً خیر؛ زیرا آثار دیگر *خواجه* با فریاد بلند از شأن عقل و منزلت والای آن سخن می‌گوید و ما را از این سخن بازمی‌دارد. علاوه بر اینکه برخی محققان معتقدند (جناب استاد دکتر یوسفیان به این دیدگاه معتقدند و عبارت داخل گیومه عین فرمایش ایشان است که در بررسی این نوشتار مرقوم فرموده‌اند. هرچند به نظر نگارنده این نظر قابل تأمل است): «اساساً این رساله از آن *خواجه* نیست و ادبیات به‌کاررفته در این جملات با ادبیات *خواجه* (و به‌طور کلی، اندیشمندان شیعه) متفاوت

است. بنابراین اولی آن است که رساله یادشده را از *غزالی* بدانیم؛ چنان‌که متن آن در رسائل *الغزالی* آمده است (غزالی، ۱۴۱۶ق). منشأ اشتباه یادشده آن است که در آخر رساله مزبور چنین آمده است: ما شرح مطالب مذکور را در کتاب *قواعد العقائد* آورده‌ایم (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۳). جالب توجه آن است که هم *غزالی* و هم *خواجه* کتابی به این نام دارند و هر دو نیز در زمان ما موجودند. جالب‌تر آن است که در *قواعد العقائد غزالی* (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۱) بحثی درباره استوا آمده است، برخلاف *قواعد العقائد خواجه*. نکته آخر اینکه کسانی که این رساله را به *خواجه* نسبت داده‌اند، تصرفاتی نیز در آن انجام داده و مثلاً عبارت «تعیین الامام المعصوم» را بدان افزوده‌اند.

به هر حال چه ما این رساله را از *خواجه* بدانیم یا نه، تأثیر جدی در مدعای ما ندارد و این دوگانگی روشی در دیگر آثار ایشان کم‌وبیش وجود دارد و ما شواهد آن را پیش از این ذکر کردیم.

۵-۱-۱. نقد

آنچه مسلم است، *خواجه* از سویی فی‌نفسه و بالذات روش برهانی را تنها راه اثبات عقاید می‌داند، و از سوی دیگر روش خطابی و جدلی را جهت اثبات عقاید برای عموم مردم که توان درک برهان را ندارند ضروری و سودمند می‌شمارد. اما آنچه چندان هویدا نیست، دیدگاه ایشان درباره مباحثی همچون افعال الهی و نبوت و امامت است که خواص و کسانی که توان درک برهان را دارند؛ چه برهانی بر این مسائل می‌توانند اقامه کنند؟ و اصولاً چرا خود ایشان در کتب کلامی خویش که قاعدتاً برای خواص نوشته شده است در این‌گونه مسائل از روش برهانی استفاده نکرده است؟ آیا امکان اقامه برهان داشته و اقامه نکرده است؟ پس چرا در مسائلی چون اثبات وجود خدا این کار را انجام داده؟ و اگر اساساً امکان اقامه برهان بر این مسائل نیست - دست‌کم بر اساس مبانی منطقیون آن عصر - پس چرا ایشان مردم را دو دسته می‌کند و عده‌ای را اهل برهان و عده‌ای را اهل خطابه و جدل می‌شمارد؟ اگر اقامه برهان ممکن نباشد، همه در استدلال جدلی یکسان خواهند بود. علاوه بر اینکه ایشان باید درباره این مسائل قید لزوم یقین را نیز منتفی بداند و تحصیل آن را لازم نشمارد، حتی برای اهل برهان. مگر آنکه بگوییم منظور ایشان از لزوم کسب یقین در اصول دین، یقین بالمعنی الاعم است که در این صورت با روش جدلی نیز سازگار خواهد بود. این همان احتمالی بود که ما در آغاز بحث از روش عقلی *خواجه* مطرح کردیم و گفتیم که اگر روش *خواجه* در اثبات عقاید را صرفاً برهانی بدانیم و یقین را بالمعنی الاخص بگیریم، در سخن *خواجه* به تعارضاتی برخوردیم خورد؛ لذا برای اینکه چنین تعارضی را به *خواجه*

نسبت ندهیم، به‌ناچار باید منظور *خواجه* از یقین را یقین بالمعنی‌الاعم بدانیم. شاید بتوان ادعا کرد که *خواجه* مردم را بر دو دسته کرده است: اهل برهان و اهل جدل؛ چنان‌که مسائل را نیز دو دسته نموده است: مسائلی که اقامه برهان بر آنها امکان دارد و مسائلی که چنین امکانی برایشان وجود ندارد. سپس در مسائل دسته اول برای اهل برهان، برهان اقامه می‌کند و برای دیگران استدلال جدلی می‌آورد و در مسائل دسته دوم برای هر دو دسته مردم، از جدل استفاده می‌کند.

۱-۶-۱. محدودیت عقل

گرچه محقق طوسی روش عقلی را تا حد بسیاری در کسب معارف دین قابل اعتماد می‌داند، در این اعتماد زیاده‌روی نمی‌کند و برای عقل حدی قایل است. وی در چند موضع از آثار خویش بر محدودیت روش عقلی به طور مطلق و روش فلسفی به طور خاص تأکید کرده است.

محقق طوسی در پاسخ به بخشی از اعتراض *شهرستانی*، بر محدودیت فلسفه و عقل بشری تأکید می‌کند و می‌گوید: حکما مدعی آگاهی از غیب نیستند، بلکه در موجوداتی که وجودشان ثابت شده است تدبیر می‌کنند و به اندازه توانشان علمی را که مطابق با واقع است به دست می‌آورند و نسبت به آنچه نمی‌توانند بدان احاطه یابند، اعتراف به عجز می‌کنند و تفسیر حکمت هم همین است (طوسی، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۱۹۳).

محقق طوسی در پایان بخش خداشناسی و توحید کتاب *فصول*، مطلبی ذکر می‌کند که در آن به محدودیت عقل تصریح دارد:

این قدر در معرفت ذات باری و صفات باری سبحانه و تعالی... کفایت باشد تا هر که بر آن واقف شود، از حد تقلید فراتر آید. چه به عقل بیش از این شناخته نشود و در علم کلام فراتر شدن از این مقام میسر نگردد؛ اما نباید دانست که معرفت آنکه حقیقت ذات پاک اوست مقدور بشر نیست و در وسع فکر هیچ آدمی نتواند آمد؛ که کمال الهیت بلندتر از آن است که دست عقل و وهم بدو رسد و عظیم‌تر از آنکه به احاطت ذهن و خاطر ملوث شود (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۲۴).

چنان‌که از این متن به‌روشنی پیداست، *خواجه* عقل را به‌طور کلی ناتوان از رسیدن به کنه معرفت باری می‌داند و شناختی بیش از آنچه در کتب کلامی ذکر شده است یا می‌تواند بشود را خارج از حد عقل و ناممکن می‌شمارد.

نکته درخور توجه این است که *خواجه* پس از بیان فوق در ناتوانی عقل، راهی را نشان می‌دهد که با طی آن بتوان به معرفت خاص باری تعالی رسید. وی در این بیان بر جنبه‌های درونی و سیر باطنی و

تزکیه دل و روح تأکید می‌کند و می‌توان ادعا کرد روش دیگری را در راستای فهم و کسب معارف دین به‌ویژه درباره معرفت الهی ارائه می‌دهد. ما نام این روش را روش عرفانی و شهودی می‌نامیم. بنابراین روش دیگری را می‌توان به روش‌های کلامی *خواجه* افزود. ایشان در تبیین این روش چنین می‌نویسد: اگر کسی خواهد که از این مقام برتر آید، بیاید دانست که بیرون از آنچه دانسته است چیزی دیگر هست و همت بر این قدر مقصور ندارد و آلتی که او را داده‌اند، تا بدان چیزها دریابد، به معرفتی که از آن بوی عدم می‌آید مشغول گرداند؛ بلکه علایق و موانع دنیاوی از خاطر و ضمیر منقطع گرداند؛ و حواس و قوا را که آلات ادراکات فانی‌اند، ضعیف کنند؛ و نفس اماره را که لشکر تخیلات فاسده و توهمات کاذبه در بیابان ضمیر می‌پراکند، بند ریاضت بر نهد؛ و به کلی روی همت متوجه به عالم قدس دارد؛ و قصارای امنیت بر نیل و درک حق مقصور و به خشوع و خضوع و تضرع از جواد مطلق می‌خواهد تا در خزانه رحمت، بر دل او بگشاید و به نور هدایتی که بعد از او مشاهده و مجاهده وعده داده است، دیده بصیرت او منور گرداند؛ تا اسرار ملکوتی و آثار جبروتی مشاهده کند و حقایق غیبی و دقایق فیضی بر اندرون او کشف شود؛ الا آن است که این قبا بر بالای هر کسی ندوخته‌اند و مقدمات این نتیجه به هر کس نیاموخته (همان).

۱-۲-۱. روش نقلی

معمول تحقیقات روش‌پژوهی علم کلام این است که همه روش‌های کلامی را ذیل دو عنوان روش عقلی و نقلی به بحث می‌گذارند (ر.ک: علوی، ۱۳۸۵). هرچند با توجه به چندساحتی بودن علم کلام، با انحصار روش در این دو مخالفیم (چون ممکن است بتوان در مقام تبیین از روش‌های دیگری نظیر روش‌های ادبی و عرفانی استفاده کرد)، اما از آنجاکه اولاً مقام مورد بحث مقام اثبات است و در این مقام شاید چنین تقسیمی درست باشد و ثانیاً خود *خواجه* نیز روش را در این دو منحصر کرده است، لذا ما نیز به‌طور کلی در این دو عنوان بحث می‌کنیم.

مراد از روش نقلی، بهره‌گیری از همه راه‌هایی است که به گونه‌ای به مرجعیت وحی بازمی‌گردند. سخن در حجیت وحی نیست؛ بلکه این مطلب مسلم گرفته شده که وحی منبع معرفتی معتبری است و حجت است. به عبارت دیگر مسئله اعتبار وحی مسئله‌ای کلامی است که باید پس از مباحث خداشناسی، ذیل عنوان راه و راهنماشناسی کانون بحث و بررسی قرار گیرد. متکلمان نیز در اصل حجیت وحی بحث و نزاع ندارند و همه آن را پذیرفته‌اند. مسئله اصلی به لحاظ روش‌شناختی، راه‌های معتبر رسیدن به محتوای وحی است و اینکه از چه طریق یا طریقی می‌توان به طور معتبر به وحی دست یافت.

به طور سنتی در باب راه‌های رسیدن به محتوای وحی، از مباحثی چون ظواهر قرآن، اخبار معصومان علیهم‌السلام و اجماع بحث می‌شود. ما نیز در ادامه خواهیم کوشید دیدگاه‌های محقق طوسی را درباره چگونگی و حدود این راه‌ها بررسی کنیم.

۱-۲-۱. قرآن

حجیت قرآن در میان مسلمین از اصول مسلم و مورد اتفاق است. *خواجه* نیز با این اتفاق همراه است. وی در موارد متعدد برای اثبات عقاید به قرآن کریم استناد می‌کند و در عقایدی همچون تفاسیل امامت و معاد، به طور مکرر به آیات شریفه قرآن برای اثبات مدعا استناد می‌جوید. درباره حجیت قرآن سه موضوع مهم را می‌توان مطرح کرد: ۱. حجیت دلالت‌های قطعی قرآن؛ ۲. حجیت ظواهر آیات محکم؛ ۳. ظواهر آیات متشابه.

همان‌گونه که روشن است، کسی از مسلمین در حجیت دلالت‌های قطعی قرآن تردید نکرده است. *خواجه* نیز مانند دیگران به نصوص قطعی قرآن استناد می‌کند و لذا در این جهت بحث خاصی لازم نیست. درباره ظواهر آیات محکم نیز شواهد بسیاری وجود دارد که *خواجه* در اثبات عقایدی همچون تفاسیل معاد به آنها فراوان استناد می‌کند. ما تنها یک نمونه را می‌آوریم: وی در اثبات معاد جسمانی به ظاهر آیات ۵۱، ۷۸ و ۷۹ سوره مبارکه یس و ۲۵۹ بقره، ۳ و ۴ قیامت و چند آیه دیگر از آیات قرآن استناد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۹۴). علاوه بر شواهد یادشده که بر سیره *خواجه* در استناد به ظاهر آیات محکم دلالت دارد، وی در مواردی، تصریح قولی نیز بر این نکته دارد. وی در نقد کلام *فخر رازی* که دلیل لفظی را مفید یقین نمی‌داند، بر اطلاق آن اشکال می‌کند و محکومات قرآن را مفید یقین می‌داند و وجود شک در روایات الفاظ آن، تصریف، اعراب آن و نیز وجود تردید در وقوع اشتراک لفظی و نسخ و... را در یقین‌بخشی این آیات مخل و مضر نمی‌داند. ایشان حتی وجود معارض عقلی را نیز برای یقین‌بخشی محکومات قرآن مضر نمی‌داند (همان، ص ۶۷) و فقط احتمال تخصیص و مجاز و اضمار را مخل به افاده یقین به شمار می‌آورد (همان)؛ یعنی اگر این سه نیز منتفی باشند، در این صورت چنان‌که آیات کریمه قرآن از حیث سند قطعی‌اند، از حیث دلالت نیز قطعی خواهند بود. با توجه به این متن روشن است که *خواجه* ظاهراً به لحاظ سند و قرائت قرآن را متواتر دانسته، وجود نسخ مشکوک و اشتراک لفظی را در آیات محکم قرآن منکر است. به هر حال همه اینها حاکی از حجیت ظواهر قرآن نزد *خواجه* است.

۲-۲-۱. اخبار

یکی از طرق معتبر در میان مسلمین برای کسب معرفت درباره پیام الهی سخن معصومان علیهم‌السلام بوده است. بنا بر اعتقاد شیعیان که به عصمت ائمه اطهار علیهم‌السلام معتقدند، سخن ایشان همچون سخن خدا و رسولش حجت است؛ لذا از همان صدر اسلام سخنان ایشان و ثبت و ضبط آنها مورد توجه شیعیان بوده است. به طور معمول، اخبار و احادیث معصومان علیهم‌السلام را از لحاظ قطعی یا ظنی بودن به دو دسته کلی متواتر و غیرمتواتر تقسیم می‌کنند. ما نیز در این بحث با این تقسیم بحث را پیش برده، جویای دیدگاه محقق طوسی در این باب می‌شویم.

سیره عملی *خواجه* در آثار کلامی‌اش نشان می‌دهد که وی اخبار متواتر را نیز حجت می‌داند؛ زیرا به طور مکرر از این دلیل برای اثبات برخی عقاید استفاده می‌کند. برای نمونه دو مورد را ذکر می‌کنیم. *خواجه* در کتاب *تجريد الاعتقاد* برای اثبات عذاب قبر به ادله نقلی تمسک می‌کند و وجه استناد به این ادله را تواتر آنها معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۸). همچنین در اثبات ولایت و امامت برای امیرالمؤمنین به ادله نقلی پرشمار تمسک می‌کند که برخی از آنها عبارت‌اند از حدیث غدیر و حدیث منزلت که *خواجه* به تواتر آنها تصریح دارند (همان، ص ۲۲۶ و ۲۳۰). علاوه بر سیره عملی *خواجه* در استناد به احادیث متواتر، می‌توان سخن وی در باب امارات ظنی را شاهد دیگری بر حجیت نقل متواتر دانست. او درباره امارات ظنی از قبیل اخبار آحاد معتقد است که چون مفید یقین نیستند، پس نمی‌توان به آنها اعتماد کرد؛ اما اگر این امارات به حد تواتر برسند، موجب حصول یقین می‌شوند و در نتیجه قابل اعتماد و استناد خواهند بود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۵۳).

حال که تکلیف اخبار متواتر روشن شد، نوبت می‌رسد به بررسی حجیت اخبار آحاد در دیدگاه محقق طوسی. با توجه به آنچه گذشت می‌توان مدعی شد که *خواجه* اخبار آحاد را در مقام اثبات قابل اعتماد و استناد نمی‌داند. علاوه بر شاهد پیش گفته، وی در کتاب *تلیخیص المحصل* در مسئله بدها سخنی دارد که به وضوح، حجیت اخبار آحاد در اثبات عقاید را رد می‌کند. ایشان درباره این مسئله معتقد است که امامیه به بدها معتقد نیست. گذشته از صحت و سقم این نسبت، مهم دلیل *خواجه* است. وی در استدلال بر این مدعا به عدم حجیت اخبار آحاد نزد امامیه استناد می‌کند و آن را نه موجب علم می‌داند و نه موجب عمل (همان، ص ۴۲۱-۴۲۲).

۳-۲-۱. اجماع

با نگاهی اجمالی به کتب فقهی، اجماع را یکی از پرکاربردترین اصطلاحات به کاررفته به عنوان دلیل

می‌یابیم. به عبارت دیگر تقریباً می‌توان اجماع را از مسلمات منابع استنباط فقهی شمرد. البته در ملاک حجیت آن و حدود این حجیت بحث‌های فراوان اصولی انجام شده است. حال پرسشی که با آن روبه‌رویم این است که جایگاه اجماع در علم کلام چیست؟ و آیا می‌توان در اثبات مسائل از آن سود جست؟ ما درصدد پاسخ به این پرسش از نگاه محقق طوسی هستیم.

گرچه استناد به اجماع در آثار خواجه کم به چشم می‌خورد، گاهی از این دلیل استفاده می‌شود. ایشان در مواردی چون اثبات انقطاع تکلیف و ابدی نبودن آن (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۴) و نیز شفاعت (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۶) بر اجماع تکیه می‌کند. از برخی عبارات خواجه استفاده می‌شود که ملاک اعتبار اجماع، حضور معصوم است. وی در استدلال درخور توجهی که بر اساس اجماع برای اثبات حقانیت امامیه ترتیب می‌دهد، تصریح می‌کند که اگر همه مردم بر مطلبی اتفاق کنند، چون معصوم در میان آنها وجود دارد محال است که در آن مطلب خطا کنند. وی پس از آنکه ضرورت امام و ضرورت عصمتش را با ادله دیگر اثبات می‌کند، در اثبات اینکه امام کیست، به اجماع تمسک می‌کند. وی در بیان استدلال چنین می‌نویسد:

اگر ثابت شود که عصر تکلیف خالی از امام معصوم نیست، پس ضرورتاً اگر اهل زمان در مسئله‌ای اتفاق کنند، این اجماع و اتفاق مطابق با واقع و حق خواهد بود؛ چون معصوم در بینشان حاضر است. همچنین بنابراین اصل، اگر کسی در میان مکلفین، فعلی قبیح را مرتکب شود و یا به امر واجبی مخل باشد، در این صورت او باطل بوده و بقیه حق خواهند بود [چون معصوم خطا نمی‌کند]. پس با توجه به این اصل کلی روشن است که اجماع اهل دنیا همیشه حق است و اگر اختلاف کنند، حق با مسلمین است و اگر ایشان نیز اختلاف کنند حق با کسانی است که معتقد به توحید، عدل، نبوت و امامت‌اند؛ اعتقادی که مطابق با عقل و نقل است. حال که این قاعده روشن شد، ما این‌گونه بر عقیده امامیه در اثبات ائمه دوازده‌گانه استدلال می‌کنیم که مسلمانان در مسئله وجود امام اختلاف کردند. برخی قایل به عدم وجوب نصب امام شده و برخی به وجوب نصب به دست مردم معتقد شدند و برخی نیز به وجوب نصب آن از سوی خدا قایل‌اند. ما با ادله کافی اثبات کردیم که حق با گروه اخیر است. پس از مسئله فوق، در تعیین امام اختلاف کردند. گروه اخیر به امامت دوازده امام معتقدند و دیگران به غیر ایشان معتقد شدند. از آنجاکه اولاً اهل اسلام بر خطا اجتماع نمی‌کنند و ثانیاً غیر از امامیه اهل خطا هستند، بنابراین ثابت می‌شود که امامیه در ادعای تعیین امام‌های دوازده‌گانه بر حق‌اند (طوسی، ۱۴۰۵ق- الف، ص ۴۳۱-۴۳۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، خواجه در این استدلال به گونه‌ای به اجماع تمسک کرده، با معتبر دانستن آن به اثبات می‌پردازد. ناگفته نماند که وی در ادامه، برخی احتمالات را که می‌توانند به نحوی مقدمات استدلال را سست کنند، طرح می‌کند و بدانها پاسخ می‌دهد.

نکته‌ای که در پایان این بحث باید بدان توجه کرد این است که خواجه استناد به اجماع را در همه‌جا شایسته نمی‌داند. وی در مواردی که دلیل عقلی بر مطلب وجود دارد استناد به اجماع را بی‌وجه معرفی می‌کند. برای مثال در *تلخیص المحصل* وقتی *فخر رازی* برای اثبات اینکه خدا به رنگ‌ها و طعم‌ها و بوها متصف نمی‌شود به اجماع تمسک می‌کند، محقق طوسی بر او اشکال می‌گیرد و دلیل مطلب را حکم عقل معرفی می‌کند. (همان، ص ۲۶۸). وی در نفی وجود واسطه میان عالم و خدا نیز چنین اشکالی را مطرح می‌کند. (همان، ص ۲۷۵)

۲. ارتباط روش عقلی و نقلی

پس از آنکه منهج عقلی و نقلی محقق طوسی هریک جداگانه روشن شد، به نظر ضروری است که ارتباط این دو منهج نیز با هم سنجیده شود تا دیدگاه وی در موارد تعارض احتمالی روشن شود. شاید پرداختن به مسئله تعارض عقل و نقل یکی از مهم‌ترین نکات روش‌شناختی یک متکلم باشد؛ زیرا تکلیف او را در موارد تعارض روشن می‌کند. ما این بحث را در ضمن عناوینی چون قلمرو ادله عقلی و نقلی و تعارض ادله عقلی و نقلی و حل آن بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. قلمرو ادله عقلی و نقلی

گرچه با توجه به مباحث پیشین تقریباً روشن شده است که در دیدگاه خواجه قلمرو عقل و نقل تا کجاست، به لحاظ اهمیت این بحث و نقش آن در موارد تعارض، به نظر رسید قدری روشن‌تر بدان پرداخته شود. بنا بر نظر خواجه، عقل قادر است تا حدی روشنگر معارف دین باشد. وی معتقد است برخی مسائل را تنها با ادله عقلی می‌توان به دست آورد. مسائلی چون اثبات وجود خدا و برخی صفات کمالی حق تعالی که اثبات صدق نبی متوقف بر آنهاست (همان، ص ۳۲۴) و نیز اثبات ضرورت نبوت و صدق نبی و درک حسن و قبح اصول اخلاق (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷) منحصراً در اختیار عقل هستند و اگر به ادله نقلی در موارد یادشده تمسک شود، دور لازم می‌آید.

پیش‌تر درباره برخی محدودیت‌های عقل از منظر خواجه مطالبی بیان شد که اساساً مربوط بود به محدودیت ذهن بشر و قالب‌های مفهومی‌ای که توان انعکاس کنه ربوبی را نداشتند؛ اما اینجا بر محدودیت دیگر عقل در مقابل وحی تکیه می‌شود. بنا بر دیدگاه خواجه برخی معارف دور از دسترس عقل‌اند و فقط با معاضدت وحی است که عقل می‌تواند آنها را بفهمد و اساساً عقل ضرورت نبوت را

با اعتراف به همین محدودیت خود اثبات می‌کند (همان، ص ۲۱۱؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴). لذا خواجه در مقام اثبات، برخی مباحث را جزو حوزه اختصاصی نقل می‌داند و اثبات آنها را با عقل غیرممکن می‌شمارد. مباحثی چون تفصیل قیامت و معاد و بهشت و جهنم از این دسته به‌شمار می‌آیند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۳).

در کنار قلمروهای اختصاصی هریک از ادله عقلی و نقلی، این دو قلمروهای مشترک نیز دارند. برخی مسائل کلام به گونه‌ای هستند که هم با روش عقلی می‌توان آنها را حل و فصل کرد و هم با روش نقلی. محقق طوسی اثبات اصل امامت (طوسی، ۱۴۰۵ق-الف، ص ۴۰۷) و نیز اثبات برخی صفات الهی نظیر توحید را جزو این دسته از مسائل می‌داند (همان، ص ۳۲۴).

نکاتی که درباره قلمرو هریک از عقل و نقل گفته شد، به لحاظ حجیت آنهاست؛ وگرنه دلالت هریک به‌ویژه نقل، می‌تواند بسیار فراتر از قلمرو حجیتشان باشد. به عبارت دیگر، گرچه ادله نقلی در باب اثبات وجود خدا و صفات او و... حجیت ندارند، ولی به هر حال نکات و دلالت‌های فراوانی در هریک از این مسائل دارند. همین نکته موجب فراهم آمدن زمینه برای تعارض در میان ادله عقلی و نقلی می‌شود. ما در ادامه به امکان تعارض و راه‌های حل آن از منظر خواجه خواهیم پرداخت.

۲-۲. تعارض ادله عقلی و نقلی و حل آن

محقق طوسی معتقد است که در صورت تعارض ادله عقلی و نقلی باید یا تأویل کرد و یا توقف. عبارات وی مختلف است؛ گاهی توصیه به توقف می‌کند و گاهی توصیه به تأویل، اما در عمل، اغلب دست به تأویل می‌زند. خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* با لحنی تأییدآمیز قولی را به محققان مسلمان و دیگر ملل نسبت می‌دهد که طبق آن اگر مخبر صادقی از امری خبر دهد، اگر امر مزبور ممکن باشد باید او را تصدیق کرد و اگر ممتنع باشد یا باید مطابق با اصول و ارکان دین تأویل کرد و یا در آن توقف نمود. ایشان این اصل و قاعده را رافع هرگونه تحجیر معرفی می‌کند (همان، ص ۴۲). در جای دیگری می‌گوید:

چون محمد ﷺ رسول خداست، پس قطعاً معصوم است؛ لذا هر آنچه را خبر دهد و از ممکنات باشد قبول آن واجب است و اگر چیزی نقل شود که با عقل معارض باشد و محتاج تأویل، از انکار آن باید احتراز نموده، در آن توقف باید کرد تا سرش معلوم گردد (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۶).

از سوی دیگر خواجه در قبول اصل نبوت و راه‌هایی که می‌توان پیامبر الهی را شناخت، نخستین راهی که معرفی می‌کند، این است که محتوای پیام او نباید با بینات عقل متعارض باشد (طوسی، ۱۴۱۳ق،

ص ۷). طبق این بیان اگر پیامبری بیانی داشته باشد که با قطعیات عقل در تعارض باشد، باید اصل نبوت وی تردید کرد. این دو سخن چگونه قابل جمع است؟ شاید بتوان گفت ایشان در *فصول*، احتمال تعارض را بین بیان عقل و امری که منقول است قرار داده است نه در خود سخن پیامبر و فرق است که بگوییم سخن پیامبر با عقل تعارض دارد و اینکه بگوییم سخن منقول با عقل تعارض دارد؛ چون در اولی تعارض عقل با وحی است؛ اما در دومی تعارض بین دلیل نقلی دال بر وحی است با عقل. آنچه محقق طوسی احتمال داده، دومی است نه اولی. وجه جمع دیگر این است که منظور *فصول* امور فراعقل باشد و منظور در *قواعد*، امور ضد عقل. همچنین می‌توان این دو سخن را چنین جمع کرد که سخن مدعی نبوت اگر با بینات عقل مخالف باشد، نشان کذب او خواهد بود؛ اما اگر سخن نبی با غیربینات عقل یعنی امور پیچیده عقلانی مخالف باشد، گرچه باز شایسته قبول نیست، انکار نیز نباید کرد و در آن باید توقف نمود. به هر حال آنچه مسلم است خواجه در موارد تعارض، راهکاری دوگانه ارائه می‌دهد و چندان روشن نیست که کجا باید توقف کرد و کجا قطعاً دست به تأویل زد. نکته دیگر اینکه طبق بیان ایشان، هیچ‌گاه نباید نقل معتبر را به سبب تعارض با عقل، انکار و طرح کرد.

ناگفته نماند آنچه در عمل از خواجه می‌بینیم تأویل است. وی در مواضع پرشماری از آثار خویش وقتی ادله عقلی و نقلی با هم تعارض می‌کنند، راهکار تأویل را ارائه می‌دهد. برای نمونه ایشان در مسائلی چون جبر و اختیار (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۰) و کیفیت معدوم شدن مکلفین (همان، ص ۳۰۰) و نیز انقطاع عذاب مرتکب کبیره (همان، ص ۳۰۴) معتقد به تأویل ادله نقلی است.

نتیجه‌گیری

۱. خواجه در مقام اثبات به طور کلی به دو روش عقلی و نقلی تمسک می‌کند؛
۲. روش عقلی مورد استفاده خواجه عبارت است از روش برهانی، روش جدلی و روش خطابی؛
۳. روش برهانی از نظر خواجه روشی است که در آن به طور یقینی (بالمعنی‌الخاص) معارف دینی اثبات می‌شود. این روش فقط در مباحث اثبات وجود خدا و صفات ذات الهی به کار می‌رود و ویژه خواص و کسانی است که تفکر عقلی مستحکم دارند؛
۴. روش جدلی از نظر خواجه در مقام اثبات، روشی است که در آن معارف دینی برای عموم مردم اثبات می‌شود و در آن از آرای محموده که حکم عقل عملی است استفاده می‌گردد؛
۵. روش خطابی از نظر خواجه روشی است که در آن عموم مردم نسبت به عقاید دینی اقناع می‌شوند و این اقناع برای ایشان حکم اثبات را دارد؛

۶. خواجه در اثبات مباحثی چون امامت و تفصیل قیامت و بهشت و جهنم ترجیح می‌دهد از روش نقلی بهره برد؛
۷. ایشان در روش نقلی از منابعی چون قرآن و سنت معصومان که از طریق ظواهر و تواتر و اجماع به آنها دست یافته می‌شود، استفاده می‌کنند؛
۸. ایشان خبر واحد را در مقام اثبات حجت نمی‌داند و معتقد است که خبر واحد نه عقیده‌ای را اثبات می‌کند و نه عملی را بر انسان واجب می‌گرداند؛
۹. ایشان در موارد تعارض عقل و نقل، معتقد است که اگر مطلب منقول از مصادر وحی، امری ممکن باشد، باید حتماً آن را پذیرفت؛ اما اگر امری غیرممکن باشد، نباید آن را پذیرفت؛ بلکه یا باید آن را تأویل کرد و یا درباره آن توقف نمود. آنچه از خود خواجه در مرحله عمل صادر شده، تأویل است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *نصیرالدین طوسی (فیلسوف گفتگو)*، چ سوم، تهران، هرمس.
- الأعسم، عبدالأمیر، ۱۹۸۰م، *الفیلسوف نصیرالدین الطوسی (مؤسس المنهج الفلسفی فی علم الکلام الاسلامی)*، چ دوم، بیروت، دارالاندلس.
- برنجکار، رضا، زمستان ۱۳۷۵، «روش‌شناسی علم کلام روش استنباط از متون دینی»، *نقد و نظر*، ش ۹.
- جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه از عصر غیبت تا عصر خواجه نصیرطوسی*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خلیلی، اسدالله، ۱۳۸۰، «روش‌شناسی علم کلام»، *مقطع کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، پاییز ۱۳۸۵، «جایگاه و گونه‌های روش عقلی در علم کلام»، *معارف عقلی*، ش ۳.
- سلمانیان، حسنعلی، ۱۳۷۸، *نقش فلسفه در اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق - الف، *تلخیص المحصل (به ضمیمه برخی رسائل خواجه)*، دوم، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۴۰۵ق - ب، *مصارع المصارع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____، ۱۳۳۵، *نصول*، ترجمه رکن‌الدین محمدبن علی گرگانی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۶۱، *أساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغة.
- _____، ۱۳۸۰، *مصارع المصارع*، ترجمه سیدمحسن میری، تهران، حکمت.
- _____، ۱۴۰۷ق، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
- علوی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، «روش‌شناسی علم کلام»، *معارف عقلی*، ش ۳، ص ۹۱-۱۱۴.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *رسائل الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.
- مدرس رضوی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *احوال و آثار خواجه نصیر طوسی*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۶، *عقل و وحی*، چ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.