



مقاله پژوهشی

احمدرضا مفتاح^۱
محمد غفوری نژاد^۲
مهدی قاسمی^۳

روش‌شناسی و سنجش کارآمدی الهیات توماس آکویناس و کلام خواجه نصیرالدین طوسی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

چکیده

استفاده از روش فلسفی و کارآمدی آن در کلام و الهیات همواره میان متکلمان مسلمان و مسیحی محل بحث و نظر بوده است. توماس آکویناس و خواجه طوسی، متکلمان هم‌عصری هستند که با اثرپذیری از فلسفه ابن‌سینا و با کاربرد برهان در تبیین و دفاعیات کلامی دین، مشرب و روشی مشابه یافته‌اند که می‌توان آن را کلام عقلی - نقلی نامید. این پژوهش تطبیقی به روش‌شناسی تعلیمی آن‌ها اشاره می‌کند. توماس آکویناس با قائل شدن به دو نظام معرفتی مبتنی بر وحی و عقل، دو نوع الهیات به نام الهیات وحیانی و الهیات طبیعی را مطرح کرد. وی در کتاب جامع الهیات برخلاف کتب پیشینیانش که تنها جنبه رهبانی و درون‌متنی داشتند، افزون بر استناد به متون مقدس و آثار آباء کلیسا به تحلیل فلسفی در مباحث الهیاتی همت گماشت. خواجه طوسی نیز در کتاب تجرید الاعتقاد به تلفیق روش عقلی و نقلی پرداخت. این جستار، ضمن اشاره به روش کلامی پیش از این دو متفکر، با نگاهی توصیفی تحلیلی، وجوه اشتراک و افتراق روشی توماس و خواجه را بیان می‌کند. اتخاذ روش اعتدالی از وجوه اشتراک آنان است. آکویناس در میانه رأی تفریطی توتولیان و دیدگاه افراطی ابن‌رشدیان لاتینی قرار دارد و خواجه نیز با عبور از نص‌گرایانی چون شیخ صدوق، از آسیب‌های افراطی برخی معتزله و برداشت‌های غلوآمیزی چون فرقه شیخیه به‌دور است. نتیجه روش اعتدالی هردو، استفاده حداکثری از برهان‌های عقلی و عبور از «نص‌بستگی» به «نص‌پسندی» است. روش دانش کلام اساساً انحصاری نیست، اما نویسنده از رهگذر این مقایسه و توجه به ملاک تشابهات روشی، بر آن است که روش اعتدالی آن‌دو، کارآیی و سودمندی و پاسخ‌گویی بیشتری نسبت به روش‌های نص‌گرا دارد.

واژگان کلیدی: توماس آکویناس، خواجه‌نصیر طوسی، روش عقلی - نقلی، عقل‌گرایی، کلام اعتدال‌گرا، جامع الهیات، تجرید الاعتقاد.

meftah555@gmail.com

ghafoori_n@yahoo.com

۱. دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم
۲. استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم
۳. دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) mahdiqasemi53@gmail.com

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



درآمد

یکی از راهکارهای تقویت و کارآمدی دین، شناخت روش‌های کارآمد در حوزه عقاید (و در اینجا) با تمرکز بر شناخت «روش کلام عقلی» در کاتولیک و امامیه است. با مطالعه تاریخ کلام و تتبع در تطورات روشی الهیات در امامیه و کاتولیک، برخی متکلمان در حوزه دفاعیات به شیوه‌های نقلی و عقلی و یا هر دو، شهرت دارند. با توجه و درک اقتضانات عصر حاضر (با ویژگی سنت‌زدگی که محصول افراط در عقل‌گرایی مدرن است) و نیز نص‌بستگی افراطی و ظهور فرقه‌های منسوب به آنان، ضرورت بازنگری و تقویت اتخاذ روش عقلی - نقلی بیش از پیش خودنمایی می‌کند. با ارزیابی روش عقلی - نقلی درمی‌یابیم که انحصار در روش کلام نقلی و بسنده کردن به آن، زمینه‌های ظهور ظاهرگرایی و شاید بروز بدفهمی در مراد وحی و خرافه‌گرایی و غیرمعقول‌جلوه‌دادن آموزه‌های دینی را فراهم می‌کند و در مقام دفاع از آموزه‌ها، آن را به پیروان معتقد به همان دین محدود می‌نماید.

به‌طور خلاصه، اهداف علم کلام عبارت است از اثبات اعتقادات و آموزه‌های دینی؛ استنباط و استخراج عقاید اسلامی؛ دفاع از حریم عقاید دینی در برابر پرسش‌ها، شبهه‌ها و ایرادهای سفسطه‌گران و شکاکان، توضیح عقلانی مفاهیم و مسایل اعتقادی اسلامی، تبیین نظام‌مند آموزه‌های اعتقادی، اثبات پیش‌فرض‌ها و موضوعات دیگر علوم دینی از طریق علم کلام (کاشفی، ۱۳۸۷: ۳۷؛ سعیدی مهر، ۱، ۱۳۹۲: ۱۵). این موارد، جزو اهداف کلی هر دو گروه متکلمان نقل‌گرا و عقل‌گرا است، اما مابه‌الامتیازهای کلام فلسفی مواردی دیگر است:

تغییر شیوه استدلال - که بخش اساسی نظام معرفتی را تشکیل می‌دهد - از مسلمات دینی و قضایای مشهور و رایج میان عرف مسلمانان به بدیهیات عقلی و مقدمات یقینی؛ اعتقاد و اعتماد به مستقلات عقلیه (قضایایی که به ادراک مستقل عقل و قدرت آن برای درک حقیقت امور دلالت دارد)؛ بنیان‌نهادن نظام معرفتی مستقل از باورهای پذیرفته‌شده و پیش‌داوری‌های ثابت ذهنی (مسعودی؛ استادی، ۱۳۸۹: ۴۳).

این پژوهش با عنوان روش الهیاتی فلسفی توماس و خواجه‌نصیر، آن هم با تأکید بر کارآمدی روش ایشان، پیشینه ندارد و برای اولین بار اثری تطبیقی در این زمینه انجام می‌شود. نوع تحقیق در این پژوهش، بنیادی و رویکرد آن، مقایسه‌ای است.



۱. روش‌شناسی الهیاتِ توماس آکویناس

۱-۱. الهیات فلسفی آکویناس در ادوار حکمت مدرسی (اسکولاستیک)

اصطلاح اسکولاستیک بیشتر ناظر به سالیان ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰م است که در آن شاهد تأسیس مدارس با سبک خاص در ایتالیا، فرانسه، اسپانیا و بریتانیا هستیم (J. E. Gracia & B. Noone, 2002: 65-64). مراد از سبک خاص در دوران اسکولاستیک، «تأکید جدی بر استدلال دیالکتیک برای گسترش دانش توسط استنباط و رفع تضادها بود. اندیشه اسکولاستیک همچنین به دلیل تحلیل دقیق مفهومی و ترسیم دقیق تمایزها شناخته شده است. این امر به‌ویژه در حوزه آموزش (در کلاس و کتابت) اغلب به صورت بحث و جدل یا در قالب طرح یک سؤال، از طرف مخالف فرضی یا حقیقی، و پاسخ به آن صورت می‌گرفت» (Patte, 2010: 1132-1133).

بنابراین اصطلاح دوران حکمت مدرسی بیشتر ناظر به اتخاذ روش‌های نوین آموزشی بود که در مدارس دینی استفاده می‌شد و در درجه دوم به اصول فکری معینی اشاره داشت که بر دانشگاه‌های لاتینی در قرون وسطا حاکم بود (Weisheipl, 2002, 12: 123). دامنه حکمت مدرسی به دلیل پیچیدگی و وسعت جریانات متعدد علمی در قرون وسطا از منظرهای متعددی قابل تقسیم است. در اینجا می‌توان ناظر به اهمیت توماس به دوران آنسلم تا نومینالیسم اکام اشاره کرد.

۱-۱-۱. از آنسلم تا توماس آکویناس

دوره آغاز الهیات مسیحی با آنسلم، پدر کلام مدرسی شروع می‌شود و تا میانه قرن ۱۲ ادامه دارد. لقب «پدر کلام مدرسی» برای آنسلم از آن‌رو به کار برده شده است که وی حلقه وصل جهان آگوستینی (دوره آباء) با ادوار حکمت مدرسی است. ژیلسون در این باره می‌گوید:

آنسلم را پدر حکمت مدرسی می‌گویند. البته او نخستین کسی نبود که از فلسفه در موضوعات راجع به تفکر الهیاتی بهره می‌برد، بلکه او نخستین کسی بود که در جستجوی گونه‌ای الهیات آرمانی است تا با توجه به نظم و انسجام دیالکتیکی این گونه از الهیات، آن‌را به نوعی علم تبدیل نماید. او پیشگام مدرسی‌های قرن سیزدهم بود که آرزوی شان تأسیس بنیاد نوعی علم ایمان در درون ایمان بود» (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۲۰۵).



پس از آنسلم، مطالعه هیات کم کم از دیرها خارج و وارد دانشگاه‌ها شد. این دانشگاه‌ها خود، زیرمجموعه دیرها بودند، اما روش مطالعه و تدریس در آن‌ها با روش‌های دیرنشینان به کلی متفاوت بود. تا پیش از قرون وسطا تنها اسقف یا نماینده او اجازه داشت متن مقدس را شرح کند، اما در قرون وسطا با تلاش بزرگانی چون آنسلم این وظیفه به تدریج برعهده استاد یا معلم قرار گرفت (Melloneh, 2003: 241).

دوره دوم، عصر طلایی و اوج حکمت مدرسی است که با کشف آثار ارسطو از میانه قرن ۱۲ آغاز می‌شود و تا پایان قرن ۱۳ ادامه می‌یابد. در این دوره، بزرگانی چون آلبرت کبیر (۱۱۲۸-۱۱۹۳م)، و توماس آکویناس حضور داشتند که برای شکل‌گیری نظامی قابل درک و مبتنی بر ترکیب و آشتی فلسفه و الهیات کوشیدند. مهمترین مباحث مطرح شده در دوره دوم عبارتند از: نسبت میان ایمان و عقل، بحث بر سر رئالیسم (واقع‌گرایی) و نومیالیزم (نام‌گرایی) و دوگانگی میان روح و بدن (Ibid: 245).

آکویناس با توجه به تفاوت بنیادین حوزه ایمان و عقل، به تمایز روشن میان دو نظام معرفتی کلامی و فلسفی پرداخت. او اساس کلام را بر ایمان^۱ و اساس فلسفه^۲ یا علم^۳ را بر عقل طبیعی^۴ انسان استوار دانست. به تعبیر دیگر، توماس به دقت به مرزبندی میان دو نوع الهیات پرداخت.

فلسفه به‌عنوان ثمره عقل طبیعی و کلام و حیانی یا جزمی، دو راه مستقل برای درک حقایق هستند. تمایز توماسی میان عقل و ایمان، براساس بینش او از انسان است» (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۴۰۹). وی الهیات مبتنی بر عقل را الهیات طبیعی و الهیات مبتنی بر وحی را الهیات و حیانی نامید.

اگر قرون وسطا را به دو نیمه تقسیم کنیم، نویسندگان دوره نخست (۱۲۰۰-۱۳۵۰م) مانند آکویناس و اسکاتس (۱۲۶۶-۱۳۰۸م)، متعهد به دیدگاهی بودند که به تدریج واقع‌گرایی^۵ یا به تعبیر دیگر واقع‌گرایی^۵ طریقه

1. Fides
2. Philosophia
3. Scientia
4. Natural Reason
5. Realism



متقدمان^۱ خوانده شد.

ورنون جی. بورک^۲ مدیر انستیتوی تومیستی دانشگاه سنت لویس در این باره می‌گوید: «یکی از شاخصه‌های روش کار فلسفی آکویناس، گرایش او جهت یافتن راه میان‌های برای پرسش‌هایی است که پاسخ‌های متنوع و گسترده‌ای بدان‌ها داده شده است. این روحیه اعتدالی در هیچ‌جا به‌خوبی راه حل او برای مسئله کلیات، تصویر نشده است (جی. بورک، ۱۳۷۸: ۱۸).

امروزه موضع آکویناس در قبال این مسئله، رئالیسم اعتدالی نامیده می‌شود. توماس وجود خارجی کلیات را انکار می‌کرد (و بیشتر از افلاطون به سبب پیشنهاد وجود جهان صور معقول انتقاد می‌کرد)، اما همچنان اصرار داشت که مفاهیم و احکام کلی انسان به نوعی در واقعیت خارجی ریشه دارد. این اساس‌های کلی مانند انسانیت، در واقعیت میان همه افراد انسان به گونه‌ای مشابه وجود دارد. از این رو روحیه حد وسط‌گیری و مصالحه‌گری توماس، به عنوان فیلسوف با گرایش دیگری به سوی نوآوری تعدیل می‌شد. شرح حال‌نویسان اصیل لاتینی او، همگی بر این جنبه کارش تأکید دارند.

فرگوس کیر^۳ یکی از توماس‌شناسان در این باره می‌گوید:

به نظر می‌رسد تنها راه برای اینکه الهیات کاتولیک به ورطه عقل‌گرایی^۴ و اصالت ذهن^۵ گرفتار نشود، بازگشت او به تأملات فکری رئالیستیک ارسطویی است؛ یعنی همان راه مجرب و آزموده‌ای که آکویناس فرا روی ما نهاده است. بشر در ابتدای قرن ۲۰ به لحاظ فلسفی تا برای صحت و سقم قضایا و گزاره‌ها دلیل موجه و قانع‌کننده نیابد، نمی‌تواند بگوید درباره خدا چه می‌داند» (Ker, 2009: 109-110).

۱-۲. نومینالیسم آکامی

1. Via antiqua
2. Vernon J. Burke
3. Fergus Ker
4. Rationalism
5. Subjectivism



در آخرین دوره، آنچه غلبه یافت، نادیده‌انگاری عقل بشری بود و با ظهور الهی‌دان اسکاتلندی، دانز اسکاتس (۱۲۶۵م تا ۱۳۰۸م) و گیللموس آکام (حدود ۱۲۸۵-۱۳۴۹م) ترکیبی را که الهی‌دانان دوره قبل میان فلسفه و الهیات برقرار کرده بودند، رد کرده و آن‌دو دارای کارکردهایی کاملاً مستقل فرض شدند. درحقیقت، آکامیست‌های نومیالیستی می‌خواستند بر قدرت مطلق تأکید کنند. آن‌ها بر این باور بودند که متافیزیک ارسطو مشکل‌آفرین است و روش تجربی ارسطو فقط در حوزه علم پذیرفتنی است نه حوزه وحی. مثلاً آکام بر این بود که مسایل الهیاتی با عقل قابل اثبات نیستند و آن‌ها را باید صرفاً براساس مرجعیت کتاب مقدس پذیرفت. این نظریه باعث جدایی عقل و ایمان شد و ترکیبی را که آکویناس از عقل و مکاشفه به وجود آورده بود، رسماً نفی می‌کرد (کرزن، ۱۳۷۳: ۲۶۳).

۱-۲. روش تعلیمی آکویناس

به‌طورکلی دو روش آموزشی در قرون وسطا رواج داشت که به تدریج و طی مرور زمان پیش آمد: ۱. القا و تفسیر (کشف معانی)؛ ۲. تولید متون آموزشی معتبر با روش پرسش و پاسخ و شرح و حاشیه‌نویسی. مدرسیان اولیه بر این باور بودند که بهترین روش برای یادگیری مبانی معین، شبیه‌سازی روند کشف آن مبانی است؛ ازاین‌رو کار اصلی معلم، تبیین، شرح و تفسیر یکی از متون معتبر (متن مقدس یا رسایل آباء کلیسا) و القای یافته‌های استادش بود. اما روش دوم، سؤال و پاسخ‌طلبی نوآموزان به شکل مناظره و بحث‌وگفتگو در موضوعی خاص بود. البته این روش اهمیت بیشتری یافت و در افق روش کشف و بلکه نزدیک‌تر به اهداف آن بود (Weisheipl, 2003, 12: 747).

متألهان از هر دو روش استفاده می‌کردند، اما به تدریج روش دوم، رونق و اقبال بیشتری یافت. توماس در مقام معلم و مدرّس رسمی علوم دینی، برخلاف منصب تعلیمی کشیشی، نه به‌نحو مقتدرانه و مرجعیت‌مآبانه، بلکه با احتیاج و استدلال ذهنی پیش می‌رفت. ازاین‌رو بافت «آثار توماس در مقایسه با آثار آگوستین، خشک و یکنواخت هستند و از این مهمتر، رویه آثار او همواره تحلیلی است و با تقسیم‌بندی‌های فرعی فراوان، تعریف دقیق مفاهیم و تمایزات صوری، ایرادات و پاسخ به آنها و نیز با کلیه شیوه‌های دستور زبان، جدل و بحث و مناظره همراه است» (کونگ، ۱۳۸۶: ۱۳۴).



از طرف دیگر، محافل جدید علمی، نیاز به متن (درسنامه) داشتند، متونی معتبر^۱ و البته متفاوت با مطالعات رهبانی گذشته. «Summa» (خلاصه‌های نظام‌مند)، یکی از سبک و روش‌های نوشتاری بود که در پی پاسخ به این نیاز تألیف می‌شد. در این‌گونه تألیفات، نظرات و آرای آباب کلیسا در موضوعاتی خاص و در شکلی نظام‌مند تبیین و تشریح می‌شد. مثلاً «جُمَل» لومبارد در آغاز دوران مدرسی برجسته بود و تقریباً تمام متفکران مطرح مسیحی در قرون وسطا بر آن کتاب شرح نوشته‌اند تا اینکه مهمترین Summa در قرون وسطا به قلم توماس نوشته شد. توماس در فاصله سال‌های ۱۲۶۵-۱۲۷۴، یعنی از ۴۰ سالگی تا پایان عمر، مشغول نوشتن «Summa theologiae» جامع الهیات بود. البته خود وی مدعی است هدفش از خلق چنین شاهکاری صرفاً این نبود که توانایی‌هایش را به رخ بکشد؛ بلکه هدفش پاسخ به بخشی از نیازهای الهیاتی جامعه مسیحی بود (Aquinas, 2006, 1: 1).

پاسخ به بخشی از نیازهای الهیاتی جامعه مسیحی، او را موفق به تألیف جامع الهیات کرد که در آن ۶۰۰ نمونه از مسایل، مفروضات و ایرادات و پاسخ به آن‌ها ذکر شده است. آکویناس همچنان‌که در مقدمه جامع الهیات مدعی شده، بر آن است که نوآموزان را در نقشه‌ای جامع و هدفمند وارد کند که در آن از تکرار و ملالت و پریشانی نویسندگان پیشین خبری نیست (Ibid: 1).

تیموتی لورنس اسمیت (۱۹۲۴-۱۹۹۷م) پژوهشگر روش‌های الهیات ضمن نقل قول بالا، می‌افزاید:

... از طرف دیگر، در زمانه او بر سر موضوع الهیات گفتگوهای زیادی درگرفته بود. برخی الهیات را مطالعه آفرینش و برخی دیگر می‌گفتند موضوع فقط باید مسیح‌شناسی (مسیح به‌مثابه سر و بدن کلیسا) باشد. اما توماس با تألیف جامع الهیات ثابت کرد که چنین اموری برای او فقط بخشی از الهیات است که باید به آن کُل (خدا) منتج شود (L. Smith, 2003: 12).

با ظهور آکویناس، حتی سبک ادبیات دینی هم نسبت به متون پیشین و به‌ویژه آگوستین تغییر کرد. به‌طوری‌که «روش آگوستین مستقیم، شخصی و متکی بر کتاب مقدس بود؛ اما آثار بعدی قرون وسطا اغلب منطقی، صوری و دقیق اما جزمی بودند» (براون، ۱۳۹۳: ۵).



توماس در تفسیر کتاب مقدس با توجه به مشرب ارسطویی که داشت با عبور از روش رمزی- تمثیلی و توصیف نمادین و مجازی افلاطونی، به معنای لفظی (یا تاریخی) روی آورد. در نتیجه او روی خوشی به تفسیر نمادین متن کتاب مقدس و پدیده‌های طبیعی نداشت. بنابر دیدگاه توماس، براهین به‌طور انحصاری از معنای لفظی اخذ می‌شوند نه معنای رمزی و تمثیلی. خداوند هیچ چیزی را از انسان مخفی ننموده و نخواستسته سخن خود را پُر از اسرار کند، بلکه برعکس، کلام خدا ساده و آشکار است. این‌گونه تفسیر توماسی، ناشی از نگرش «ارسطو» به ماهیت اشیا است که نگاهی ساده و طبیعی است و این پیش‌فرض را ندارد که در ذیل این کلمات و اشیا معانی پنهانی وجود دارد. (عزیز، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

۲. روش‌شناسی کلام خواجه نصیر طوسی

۱-۲. کلام خواجه نصیر در مکاتب کلام امامیه

مکاتب کلامی امامیه براساس رویکرد و روش استدلال در تبیین مسایل کلامی بیشتر به مکاتب کلام نقلی (نص‌گرا) و عقلی (عقل‌گرا) صورت‌بندی می‌شوند.

۱-۱-۲. کلام نقلی (نص‌گرا)

«نص» دارای دو کاربرد مختلف است: نص گاه در برابر «ظاهر» مطرح می‌شود (طریحی، ۱۳۶۲: ۱۸۴) و گاه در معنای «نقل» (در برابر عقل) که در این صورت مراد از آن نقل، هر متنی است که ریشه در وحی داشته باشد. البته پیروان این روش همه در یک رتبه قرار ندارند، اما ویژگی مشترک همه‌شان عدم اعتنا به فرآورده‌های عقل بشر است و از این رو نصوص دینی، تنها مرجع برای شناخت و تبیین معارف و معتقدات است.

در امامیه، مکتب و مسلک کلامی نقل‌گرا نخست در مناطقی که محلّ نقل و نشر احادیث ائمه علیهم‌السلام بود و راویان آخبار در آن نواحی (مانند کوفه، قم و ری) حضور فعال داشتند، شکل گرفت و سپس به مناطق دیگر گسترش یافت. بنیان کلام نقلی امامیه، قم بود و این شهر مرکزی برای رشد و گسترش کلام نقلی یا حدیث‌گرایانه امامیه گردید. این مکتب با کوشش کسانی چون شیخ کلینی و شیخ صدوق توانست میراث سترگی از احادیث اعتقادی را گردآوری و تبویب کند.



۲-۱-۲. کلام عقلی (عقل‌گرا)

مکتب عقل‌گرایی در مقابل نص‌گرایی محض، تنها مکتبی است که در قبال آموزه‌ها و معارف وحیانی، بر قوای عقلانی بشری در شناخت پای می‌فشرد و «عقل» را ابزاری برای تحصیل معرفت در نظر می‌گیرد (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۴۵).

کلام رسمی امامیه از قرن چهارم تا قرن یازدهم هجری، کلامی بیشتر عقل‌گرا است که در ادوار مختلف به‌گونه‌هایی متفاوت جلوه کرده است. یکی از مهمترین علل پیدایی سبک‌ها و روش‌های مختلف عقل‌گرایی در کلام امامیه، اثرگذاری مکاتب فکری کلام معتزلی، کلام اشعری، فلسفه سینیوی، عرفان ابن‌عربی و حکمت صدرایی بر کلام امامیه است. صرف‌نظر از استثنائاتی چند، می‌توان کلام عقلی امامیه را به‌لحاظ روشی و سه‌گفتمان غالب (معتزلی، مشائی، مشائی-اشراقی) در مکاتب زیر صورت‌بندی کرد.

۲-۱-۲-۱. مکتب بغداد متقدم (نوبختی‌ها، شیخ مفید) و بغداد متأخر (سید مرتضی)

از میانه نیمه دوم قرن چهارم تا نیمه دوم قرن هفتم هجری، نخستین دوره کلام عقلی امامیه را شکل می‌دهد که عصر ارتباط تنگاتنگ کلام امامی با کلام معتزلی است. این دوره با فعالیت کلامی شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و شاگردانش در مکتب بغداد آغاز و تا پیش از عصر خواجه‌نصیر طوسی (م ۶۵۳ق) استمرار دارد و آثار کلامی آنان بیشتر اعتزال‌مآبانه بوده و به تعبیر علامه شیخ محمدرضا جعفری با «روح اعتزالی» نگاشته شده است (جعفری، ۱۴۱۳: ۲۸۷).

بنیان مکتب بغداد متقدم توسط دو متکلم بزرگ نوبختی یعنی ابوسهل (۲۳۷-۳۱۱ق) و برادرش ابوجعفر محمد که در اوایل قرن چهارم فوت کرد، پایه‌گذاری شد. این خط بعدها توسط شاگردان آن‌ها به‌ویژه شیخ مفید و سپس توسط شاگردان او به‌خصوص سید مرتضی بسط و نظام یافت. در این دوره بسیاری از آموزه‌های معتزله متأخر البته با تأملات تازه‌ای که متکلمان شیعی داشتند، وارد کلام شیعی شد. این مکتب کلامی در امامیه در شکل نظام‌یافته‌اش عمده‌تأ مدیون و تحت‌تأثیر نگارش‌های شیخ مفید است.

در حقیقت درباره او و شاگردش سید مرتضی باید گفت متکلمان امامی بغدادی نسبت به متکلمان عصر حضور ائمه علیهم‌السلام هم‌نوا و موافق‌تر با معتزله بوده‌اند. در حقیقت، «متکلمان امامی گریزی نداشتند از اینکه در قالب دانش کلام رسمیت‌یافته معتزلی، دستگاه کلامی خود را ارائه کنند» (حسینی‌زاده‌خضراآباد، ۱۳۹۶: ۳۱۰-۳۱۴)؛ زیرا در فضای



فرهنگی آن دوره «گفتمان عقل‌گرایی معتزلی حاکم بود و هرگونه تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی به ناچار باید در قالب این گفتمان ارائه می‌شد» (همان: ۲۹۷).

از آثار شیخ مفید، به‌ویژه اوائل المقالات می‌توان دریافت که آشنایی زیادی نیز با آثار و آرای معتزله و به‌طور خاص نگاه‌های متکلم معتزلی بغدادی، ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ق) داشته است (مک‌درموت، ۱۳۶۳: ۵۲۱) و درمقابل، شاگردان او مثل سید مرتضی بیشتر تحت تأثیر آرای مکتب معتزله بصری به‌شمی بوده‌اند (همان: ۵-۶).

در بغداد متأخر، نگاه‌های کلامی سید مرتضی (مانند المُلَخَّص فی اصول الدین و الذخیره فی علم الکلام) نسبت به تألیفات شیخ مفید، بیشتر با رویکرد عقل‌گرایی حداکثری و استفاده حداقلی از ادله نقلی و دارای ارائه‌ای منسجم از عقاید امامیه است.

در مقام مقایسه میان روش شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی باید گفت، به‌لحاظ گرایش به نقل و اخبار، شیخ صدوق نص‌گرا، اعتماد و اعتنای بیشتری به احادیث دارد و از جهت عقل‌گرایی، سید مرتضی به مراتب عقل‌گراتر از شیخ مفید است و بسیار کمتر از او در مسائل مختلف اعتقادی به روایات تکیه کرده است. در نتیجه، توجه شیخ مفید به ادله نقلی و استناد به آن‌ها بی‌تردید بیش از عنایت سید مرتضی به آن‌هاست.

۲-۱-۲. مکتب حله متقدم (جمعی‌رازی) و حله متأخر: (خواجه‌نصیر طوسی)

در حله دو دوره متمایز قابل‌شناسایی است: در دوره نخست از تکامل علم کلام در این حوزه، کلام امامی در سبک و قالب کلام معتزلی شیوع داشته است، برخلاف دوره بعدی که کلام امامیه با کوشش‌های خواجه‌نصیر طوسی و علامه حلی‌رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت و دوره متأخر کلام حله را پدید آورد (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۹۱).

مکتب کلامی سید مرتضی، پس از تحولی که در معتزله با پیدایش مکتب ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ق) شکل گرفت و به‌تدریج برخی از متکلمان امامی بدان گرایش پیدا کردند، رفته‌رفته طرفداران خود را از دست داد و به‌جای آن «مکتب حله متقدم» شکل گرفت که بیشتر با سدیدالدین جمعی‌رازی (م‌پس از ۶۰۰ق) شناخته می‌شود و تا حدود نیمه قرن ششم هجری برجسته‌ترین گرایش کلامی در امامیه به‌شمار می‌آمد.

مکتب حله متأخر نیز با بنیان‌گذاری نخستین مکتب کلام فلسفی در امامیه به‌دست خواجه‌نصیر طوسی (د:



۶۷۲ق) و کوشش‌های برجسته‌ترین شاگردش علامه حلّی (م ۷۲۶ق) گسترش و تکامل یافت. این مکتب به‌عنوان گرایش غالب در کلام امامیه تا عصر صفویه و ظهور فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ق) استقرار و استمرار داشت. براین اساس، گستره زمانی تقریبی «مکتب حلّه متأخر» را می‌توان از نیمه دوم قرن هفتم تا نیمه نخست قرن یازدهم قمری تعیین کرد.

گرایش کلام امامیه با گفتمان غالب مشائی و فلسفه سینیوی، تحولی شگرف در کلام امامی بود که آن‌را از حیث ساختار و محتوا و روش پرداخت به موضوعات و مسائل کلامی تا اندازه زیادی دگرگون کرد. این تحول ناشی از آشنایی و اثرپذیری خواجه با فلسفه ابن‌سینا بود (عطائی نظری، ۱۳۹۶: ۳-۲۰). البته بیشترین کوشش خواجه برای حفظ اندیشه فلسفی ابن‌سینا، دفاع از مکتب ابن‌سینا در برابر منتقدان اشعری وی بود. با این‌هدف او علاوه بر نگارش مهمترین اثر فلسفی خود - که شرح بر اشارات والتنبیهاث ابن‌سینا با عنوان حلّ مشکلات الإشارات والتنبیهاث است - به نگارش تلخیص المحصل در نقد محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین (فخررازی) پرداخت. دفاع‌ها و حمایت‌های خواجه از اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا، سبب استمرار حیات مکتب فلسفی ابن‌سینا در تمدن اسلامی شد. تا آنکه تجرید الاعتقاد را نوشت که سرآمد روش عقلی - نقلی در آثار کلامی امامیه است.

۲-۱-۲. مکتب قم (فیاض لاهیجی) و اصفهان (ملاصدرا)

فرایند فلسفی شدن کلام امامیه که از زمان خواجه آغاز شده بود، پس از فراز و فرودهایی در مکتب حلّه متأخر، سرانجام با ظهور فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ق) به به اوج خود رسید. در این دوره، کلام امامیه تقریباً به‌طور کامل فلسفی شد و سویه‌ها و مایه‌های اعتزالی خود را تا حدود زیادی از دست داد.

با تأسیس «حکمت متعالیه» توسط ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق) نه تنها جریان فلسفه اسلامی بلکه مسیر کلام امامیه نیز دگرگون شد و کلام فلسفی مشایی را که از زمان تکوین مکتب حلّه متأخر در کلام امامیه رواج یافته و با نگاه‌های فیاض لاهیجی به اوج خود رسیده بود، مغلوب خویش کرد. در نتیجه، کلام عقلی با گفتمان غالب مشائی - اشراقی شکل گرفت. فلسفه صدرائی به جز جنبه‌ها و بن‌مایه‌های فلسفی و کلامی از بُعد عرفان ابن‌عربی (م ۶۳۸ق) نیز



برخوردار است که آن را از فلسفه مشایی متمایز می‌کند.

۲-۲. روش تعلیمی خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر جزو علمای پرنویس است. آن چنان‌که صاحب الذریعه نوشته است، آثار وی حدود ۱۸۴ کتاب و رساله و شرح در دانش‌های گوناگون است؛ مانند: فلسفه، کلام، عرفان، فقه، ریاضیات، اخلاق، تعلیم و تربیت، تاریخ، جغرافیا، طب، منطق و غیره.

برخی از تألیفات خواجه نصیر از گذشته در حوزه‌های علمیه جزو متون درسی بوده است؛ از جمله تجرید الاعتقاد در دانش کلام و شرح اشارات و تبیهاات در فلسفه. خواجه گرچه کتب و رساله‌های کلامی متعددی دارد؛ اما تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد، مشهورترند.

۲-۲-۱. اهم ویژگی‌های برخی آثار کلامی خواجه نصیر طوسی

روش‌شناسی کلامی خواجه نصیر با تدقیق در حوزه‌های معرفت‌شناسی، ورود او به فلسفه و منطق روشن و آشکار می‌شود. برخی مباحث معرفت‌شناختی در تألیفات خواجه نصیر برجسته است؛ مانند رساله «بقاء النفس بعد بوار البدن». خواجه نصیر در این اثر ابتدا مدرکات را به محسوسات، متخیلات، متوهمات و معقولات تقسیم می‌کند و سپس به مدرک بالذات بودن صور مرتسمه و مدرک بالعرض بودن شیئی خارجی می‌پردازد (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸۵-۴۹۰). بخش زیادی از مقصد دوم تجرید شامل همین مباحث است؛ گونه‌های و مراتب علم، اعتقاد و ظن و غیره.

خواجه از قواعد فلسفی مانند «أن الوجود خیر والعدم شر»؛ «تلازم الشئیة والوجود»؛ «علة احتیاج الممكن إلى المؤثر هو الإمكان»؛ «وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقیقه»؛ «المعدوم لا یعاد»؛ «القدیم لایجوز علیه العدم»؛ و... در مباحث کلامی بسیار استفاده کرد. مثلاً او برای اثبات حق تعالی در مواضع متعدد از آثارش به «برهان امکان و وجوب» توجه کرد و این درحالی بود که سایر متکلمان به برهان حدوث یا نظم می‌پرداختند.

او می‌گوید: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب و إلا استلزمه الدور والتسلسل» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۵)؛ موجود اگر واجب باشد، پس آن همان مطلوب است، وگرنه مستلزم واجب است؛ زیرا (در غیر این صورت) دور و تسلسل لازم خواهد آمد.



این برهان برخلاف برهان سنتی «حدوث و قدم» که استدلالی با روش «آئی» بود و از معلول (افعال و آثار خدا) به علت (خدا) می‌رسید، به‌سرعت مورد توجه متکلمان عقل‌گرایی چون خواجه و علامه حلّی و فیاض لاهیجی و دیگران قرار گرفت؛ زیرا برهانی با روش «لمّی» بود که از نفس وجود به واجب‌الوجود می‌رسید و به‌لحاظ منطقی یقینی‌تر از برهان آئی بود.

خواجه‌نصیر همچنین امامت و نیز عصمت امام را با قاعده «امتناع تسلسل» (حلی، ۱۴۱۷: ۴۹۲) و در مبحث معاد، ممکن‌بودن عروض عدم بر عالم امکان را با نظر به ممکن‌الوجودبودن آن اثبات می‌کند (همان: ۵۴۳). در باب دانش منطقی نیز او که نویسنده تجرید المنطق، و شرح اشارات و تنبیهات و اساس الاقتباس از کتب مرجع در منطق است، مثلاً برای اثبات حادث‌بودن ماسوی‌الله، قیاس اقترانی شکل اول زیر را به‌کار برده است: «کل ما سوی الواجب ممکن، و کل ممکن محدث، فکل ما سوی الواجب محدث» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۳).

۳. بررسی نقاط اشتراک و اختلاف میان آکویناس و خواجه‌نصیر طوسی

۳-۱. نقاط اشتراک میان آکویناس و خواجه‌نصیر طوسی

۳-۱-۱. استفاده از عقل خودبنیاد در معارف الهی

روش توماس و خواجه‌نصیر ناظر به امکان استفاده حداکثری از توانایی‌های عقل بشر است. به‌لحاظ روشی، استفاده حداکثری از عقل ابزاری و برهان، ریشه در تأثیرپذیری هر دو از مثنوی فلسفی ارسطو از طریق ابن‌سینا دارد. درحقیقت، خداشناسی^۱ ابن‌سینا بر پایه هستی‌شناسی^۲ او و مکمل آن است و از همینجاست که او نخست موجود را به دو گونه بنیادی تقسیم می‌کند: ممکن و واجب.

توماس در اتخاذ روش عقلی، مدیون نوع تعلیمات ارسطو از طریق استادش آلبرت کبیر و ابن‌رشد و ابن‌سینا (Turenter, 1907: 151) بود. تعلیماتی که متکی بر بدهات وجود خدا - که امری فطری است و با عقل اشراقی و خدابنیاد سروکار دارد - نیست؛ بلکه متکی بر عقل خودبنیاد بوده و از این رو برهان‌پذیرند.

1. Theology

2. Ontology



توماس در مقدمهٔ پرسش سوم (از بخش اول جامع الهیات ذیل تیترا *Of The Simplicity of God*) می‌گوید:

وقتی وجود یک چیز معین و مشخص شد، سؤال بعدی راجع به کشف ماهیت و چگونگی و نحوهٔ وجود او است تا اینکه بفهمیم او چه هست. اکنون از آنجاکه ما نمی‌توانیم بدانیم خدا چه هست یا حتی چه نیست، از این رو درکی از این نداریم که خدا چگونه هست، بلکه حتی چگونه نیست؟ بنابراین ما باید مسائل زیر را بررسی کنیم: ۱. اینکه خدا چه نیست؟ و ۲. اینکه چگونه خدا را بشناسیم؟ و ۳. اینکه او را چه بنامیم؟ ... از این رو ما باید دربارهٔ نحوهٔ بساطت خدا بحث کنیم (Aquinas, 2007: 798).

نزد آکویناس، بیشتر درون‌مایه‌های ایمان مسیحی با عقل بشری سازگار و از راه عقل طبیعی^۱ قابل اثبات است و از همین رو براهین پنج‌گانه او (اصل حرکت، اصل علیت فاعلی، حدوث و وجوب وجود؛ مفهوم نسبی و مطلق، و نظم عالم) (Aquinas, 1977, I, q:2, a:3) که به براهین جهان‌شناختی^۲ معروف و اصطلاحاً براهان‌های انّی بوده و پس‌تجربی^۳ هستند، وجود جهان خارج و شناخت انسان به آن مفروض انگاشته شده است. در اثبات وجود خدا در اصل، بهادادن به شناخت قوای عقلانی انسان به‌عنوان آغازی بر شناخت خدا ارزیابی می‌شود. نزد توماس خدا به روش مابعدتجربی در معرض فهم خواص قرار دارد و اثبات‌شدنی است و از آنجاکه معرفت به وجود خدا بدیهی نیست، انسان محتاج براهان است.

در کلام خواجه‌نصیر هم با توجه به سیر تطوّرات کلامی (کلام نص‌گرا و عقل‌گرا)، او از میان سه مکتب عقلی (با سه گفتمان غالب: معتزلی، مشائی و مشائی-اشراقی) در زمرهٔ عقل‌گرایان مشائی قرار می‌گیرد. آنان ضمن هماهنگی میان «عقل و نقل» می‌گویند همچنان‌که شریعت، یک منبع معرفت بشری است، عقل هم در زمرهٔ همین منابع معرفتی است و چون هر یک از این‌ها گزارش‌گر حقیقت عینی و خارجی هستند، خروجی آن‌ها با همدیگر هماهنگ می‌باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

در زیر به قاعدهٔ *لطف*، اشاره می‌شود که نمونه‌ای از کاربرد قیاس منطقی است: «و اللُّطْفُ وَاجِبٌ لِيَحْصَلَ الْغَرَضُ

1. Natural Reason
2. Cosmological Argument
3. a posteriori



به»؛ «لطف واجب است تا بواسطه آن غرض حاصل آید» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۰).

ساختار منطقی این قاعده متشکل از دو مقدمه است:

✚ **مقدمه اول:** اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند و مکلف بدون وجود لطف، مکلف را تکلیف کند، ناقض غرض خودش (تکلیف کردن مکلف) است.

✚ **مقدمه دوم:** (این مقدمه در تقدیر است) نقض غرض بر حکیم قبیح است.

✚ **نتیجه:** اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند و مکلف بدون وجود لطف مکلف را تکلیف کند، فعل قبیح انجام داده است. بنابراین، این استدلال از لحاظ ساختار، قیاس ضمیر است (مظفر، ۱۳۹۴: ۲۹۵).

از ترکیب این نتیجه با یک مقدمه مقدر دیگر (مکلف یعنی خدا) فعل قبیح انجام نمی‌دهد) این نتیجه به دست می‌آید که: اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند، پس بر مکلف واجب است که به مکلف، لطف کند. نتیجه بیان شده، یک قضیه شرطیه است و تالی آن (یعنی وجوب لطف بر خداوند) در صورتی صحیح خواهد بود که مقدم اثبات شده باشد.

۳-۲. روش عقل‌گرای اعتدالی

برای تبیین نسبت و رابطه فلسفه و کلام دینی (یا بگوییم بین شناخت از راه ایمان یا شناخت از راه ادراک عقلانی) که یکی از دغدغه‌های اصلی متکلمان مسیحی است، چهار گرایش عمده در مسیحیت صورت‌بندی شده است:

۱. مسیحیت به مثابه حکمت و فلسفه‌ای کامل‌کننده سایر فلسفه‌ها (مانند یوستینوس (قرن ۲م)؛

۲. بی‌ارتباطی مطلق میان مسیحیت و فلسفه یونان (مانند: ترتولیان (قرن ۳م)، اکام (۱۲۸۵-۱۳۴۹م) و لوتر (قرن ۱۶م)؛

۳. آشتی و بهره‌گیری نظام معرفتی فلسفه و دین (مانند: آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، بوئتیوس (۴۸۰-۵۴۵م)، آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) و آکویناس)؛

۴. فلسفه، معیار صحت اعتقادات دینی (به‌عنوان نمونه: برنگاریوس (قرن ۱۱) و پیروان لاتینی ابن‌رشد در قرن ۱۳



و ۱۴ مانند سیژر). (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۲۱)

دیدگاه آکویناس در باب پذیرش و دخالت عقل طبیعی در گزاره‌های ایمانی، رویکردی «اعتدالی» است و در میانه رأی تفریطی دو طیف مخالف سرسخت و موافق تندرو قرار دارد. طیف اول، تفریطی‌های مخالف فلسفه‌ورزی؛ شامل کسانی چون توتولیان (با این شعار معروف: اورشلیم را با آتن چه کار؟ یا کلیسا را با آکادمی چه کار؟) بود. طیف دوم نیز رأی افراطی جریان ابن‌رشدیان لاتینی بود که فلسفه را معیار صحت اعتقادات دینی می‌دانستند و بالتبع به تقدم عقل بر نقل قائل بودند و «در هیچ‌جا از آثار به جا مانده از اینان (ابن‌رشدی‌ها) در اینکه از دو طریق: فلسفی و ایمانی (آن‌طورکه توماس می‌گفت) می‌توان به حقیقت نائل شد و حقیقت در دو وجه فلسفی و دینی قرارداد، به‌طورروشن و مستقیم مطلبی به چشم نمی‌خورد» (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۴۵۸).

رأی خواجه نیز در میانه دو طیف نص‌گرا (مخالف کاربرد عقل فلسفی) و عقل‌گرای معتزلی بود. طیف اول در جهان اسلام، نص‌گراها و ظاهرگرایان هستند که زمینه‌ساز فرقه‌هایی فکری چون جبرگرایی، خوارج، مرجئه، مشبهه و مجسمه شدند. در میان عده‌ای از متکلمان شیعه نیز نص‌گرایانی چون شیخ صدوق، روش نص‌بستگی را در پیش گرفتند. آن‌ها گرچه به حجیت اجمالی عقل، هم به مثابه یک ابزار در درک نصوص و هم تا حدودی که ظواهر روایات به‌عنوان یک منبع مهم در شناخت حقایق مؤثر است، باور داشتند، اما نزد ایشان دلایل و منصوصات (قرآن و مجامع روایی شیعه) اصالت و اولویت داشت.

طیف دوم نیز جریان معتزله بود که گاهی در اتخاذ برهان و طریق عقل در تعارضات آن با نقل، جانب عقل را می‌گرفتند و افراط می‌کردند. کم‌توجهی به نصوص (در جهت تقویت مبانی اعتقادی) و افراط بیش‌ازحد به عقل تا آنجا پیش رفت که معتزله واجبات دینی را عقلی محض شمردند و در نتیجه با برخی قطعیات شرع مخالفت کردند (ابوریان، [بی‌تا]: ۲۰۶) و سرانجام همین عوامل و به‌ویژه کم‌تقدیدی به نص، سبب افول جریان آن‌ها در جهان اسلام شد. ازاین‌رو معتزله در صورت تعارض ادله، بسیاری از آموزه‌های دینی را که تأویل‌ناپذیر بود، منکر می‌شدند (شریف، ۱۳۶۲: ۲۸۸-۲۸۷).

۳-۱-۳. تولید متن آموزشی شاخص



یکی دیگر از اشتراکات روشی شناختی میان آثار آکویناس و خواجه، تألیف متن آموزشی شاخص و جامع با ویژگی روش عقلی - نقلی است. از میان آثار گوناگون هر دو شخصیت، آنکه بیشتر ناظر به الهیات و کلام فلسفی است، جامع الهیات و تجرید الاعتقاد است. اگرچه از هر دو نویسنده جامع علیه کفار و قواعد العقائد نیز در مراتب بعدی این ویژگی هستند.

جامع الهیات آکویناس سند قاطع کلیسا و دانشگاه‌های دینی شد. به تعبیر هانس کونگ این اثر، کتابی راهنما، همراه با هدفی کاملاً علمی و آموزشی در درون کلیسا بود که هدف آن بررسی نظام‌مند کل آموزه مقدس است (کونگ، ۱۳۸۶: ۱۴۰) و به تعبیر براون، آن را اساس تفکر جدید الهیات کاتولیک دانسته‌اند (براون، ۱۳۹۳: ۶) و وقتی کلمه Summa بدون پسوند استفاده می‌شود منظور همین اثر است.

نکته آموزشی این کتاب در این است که او یک دوره تعلیمات ضروری و خطوط کلی معنای زندگی را در سه بخش کلی (خدا؛ انسان؛ کلیسا) ترسیم کرد و به مخاطب تعلیم داد.

از باب توصیه رسمی به مطالعه این اثر، قانون کشیشی کلیسای کاتولیک بازبینی شده در سال ۱۹۱۸، بند ۱:۵۸۹ مقرر می‌دارد که طلاب کشیشی، نیازمند دست‌کم دو سال تحصیل فلسفه و چهار سال کلام براساس تعلیم سنت توماس هستند. افزون‌براین، بند ۲:۱۳۶۶ به استادان حوزه‌های علمیه دستور می‌دهد تا تعلیم خود را طبق شیوه تعلیم و اصول استاد فرشته‌سان^۱ تنظیم کنند (جی. بورک، ۱۳۷۸: ۳۶).

اما در باب روش تعلیمی خواجه‌نصیر می‌دانیم که تألیفات او از دیرباز تا امروزه در حوزه‌های علمی مورد اقبال و مطالعه بوده و به‌ویژه تجرید الاعتقاد در «کلام» و شرح اشارات و تنبیهات که متن درسی هم بوده است. محققانی که تخصصاً کتاب تجرید را به‌عنوان متنی آموزشی ارزیابی کرده، معتقد است، از معیارهای مهم یک اثر که بتواند به‌عنوان یک متن آموزشی مناسب باشد، «صحت و اعتبار علمی» در مستندات و «تحلیل روشمند» است که البته این ریشه در معیار مهم دیگر یعنی «اعتبار علمی نویسنده» اثر دارد. تجرید الاعتقاد افزون بر این دو ویژگی مهم، خود، دارای اشتهار و رواج میان حوزه‌های درسی نیز بوده و هست (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۵، ۳: ۳۴۵).



۴. سنجش و ارزیابی کارآمدی روش عقلی - نقلی در دانش کلام

۴-۱. ارتقای جایگاه معرفتی دین

خردورزی در فهم دین، مهمترین مقصد برای روش اعتدالی آکویناس و خواجه است. خردورزی منطقی در فهم مفاد دین، فوایدی دارد مانند: ارتقای معرفت دینی؛ جلوگیری از بسیط‌اندیشی دینی؛ روشن‌اندیشی در برابر جمود فکری؛ جلوگیری از رشد تفکرات انحرافی غالیانه و التقاطی؛ تقویت حس انتقاد؛ پی‌بردن به عقلانیت داده‌ها؛ و...

در کاتولیک یکی از عقاید نامعقول، مرتبط با آیین‌های وابسته به اندیشهٔ برزخ^۱ یعنی فروش آموزش‌نامه‌ها^۲ بود که نمونه‌ای از خرافات و دست‌ساز کلیسا به‌شمار می‌آمد. این رسوم که کم‌کم بدیل و جانشین آیین‌های مسیحیت شده بود، از بیم‌وامیدهای مردم سوءاستفاده و منافع اعانه‌گیران کلیسا را تأمین می‌کرد (مک‌گراث، ۱۳۸۷: ۸۲). حتی کار بدانجا کشید که مروّجان این عقاید می‌گفتند: «هرکس در صندوق مخصوص جنگ صلیبی، سکه‌ای بیندازد یا پولی به ارزش یک نفس (روح) در برزخ پردازد، بی‌درنگ آن روح را آزاد کرده مطمئناً روانهٔ بهشت می‌سازد» (همان: ۹۹).

خلاصه آنکه، پدیدهٔ خرافه‌سازی در موضوع آموزهٔ برزخ (در کنار دیگر عوامل مؤثر) آن‌قدر مهلک بود که سرانجام خود بهانه‌ای برای ایجاد انشعاب فرقه‌ای (چون پروتستان) گردید.

در امامیه نیز تأکید پیروان روش فکری خواجه نصیر، خردورزی در هم مفاد دین و بالمآل گسترش عقلانیت در فضای جامعهٔ دینی است. از باب نمونه به آسیب «رشد تفکرات انحرافی غالیانه و التقاطی» به پیدایش فرقهٔ شیخیه اشاره می‌شود. شیخیه با استفاده از قواعد و مطالبی که آن را به شیوهٔ ظاهرگرایانه از متن روایات برداشت کرده بود، به اثبات یا ردّ مطالب عقلی فلسفی می‌پرداخت. مثل اعتقاد به جایگاه خاص «امام معصوم (علیه السلام)» در آفرینش که سبب شد بسیاری او را در زمرهٔ غالیان بشمارند. شیخ احمد احسایی (۱۱۶۶-۱۲۴۱ق)، معصومان را واسطه فیض خدا می‌دانست، به این معنا که پس از آنکه خداوند معصومان (علیهم السلام) را خلق کرد، آنان به اذن و مشیت الهی موجودات دیگر

1. Purgatory
2. Indulgence



را آفریدند. تا آنجا که او نقش معصومان علیهم‌السلام در آفرینش جهان را براساس علل اربعه ارسطویی (علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی) توضیح می‌داد (احسائی، ۱۳۵۶، ۴: ۲۶-۳۰).

سرانجام این جریان سرآغازی بود بر انحرافات بعدی که به گونه‌ای گریز از قواعد منطقی و عقلی به‌شمار می‌آمد و سبب بروز دین‌واره‌های بابت و بهائیت گردید (حسینی طباطبائی، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۱)؛ زیرا فرق بابی و ازلی به‌شدت تحت تأثیر شیخیه بودند (مشکور، ۱۳۸۴: ۲۶۶).

۴-۲. «عقل فلسفی»، ظرفیتی در باب گفتگوی بینادینی، ترسیم چهرهٔ موجّه و رفع تعارضات ادله

از قرن ۱۷ (طلیعه روشنگری) و قرن ۱۸ (عصر روشنگری) به این سو، شاهد گرایش‌های چون دئیسم (خداباوری طبیعی)، راسیونالیسم (عقل به‌مثابه تنها منبع شناخت) و ساینتیسم (یا علم‌گرایی و اصالت تجربه) و غیره هستیم. این مدعیان عقل‌گرا جملگی پدیده‌های عصر جدیدی هستند که رقیب فضای «سنت» یا به تعبیر بهتر فضای «مکاشفه» و «متن» به‌شمار می‌روند.

در کنار دئیسم و عقل‌گرایی، «علم‌گرایی» بزرگترین ضربه را به مسیحیت در این قرون وارد کرد؛ زیرا علم‌گرایان برخلاف عقل‌گرایان که می‌خواستند با استدلال‌های خود حقایق را مکشوف کنند، فقط در پی کسب شناخت و معرفت براساس تجربه بودند و گزاره‌ها را فقط از راه تجربه قابل تصدیق و تکذیب می‌دانستند.

به نظر می‌رسد در کنار توجه به عقلانیت در دین، باید از فضای عصر خود که دچار نوعی سنت‌زدگی است، جهت تبلیغ یا پاسخ‌گویی دینی آگاهی بیشتری داشته باشیم. البته مراد هرگز استفاده یک‌جانبه از عقل ابزاری خودبنیاد یا بسنده کردن به کاربرد روش عقلی محض نیست. چنان‌که می‌دانیم عقل از عصر روشنگری تا امروز در پی سود خود است؛ از این رو اگر به حال خود واگذاشته شود، آموزه‌های مهمی چون بهشت و امید به آخرت را سُخره می‌گیرد. همچنان که در مسیحیت، فضای به‌شدت عقلانی با سودانگاری زایدالوصفی به انتقاد از آموزه مسیحی واپسین امور به‌عنوان خرافه‌ای جاهلانه که هیچ مبنای واقعی برای زندگی ندارد، منجر شد و به موازات آن، انتقادات متوجه آموزهٔ دوزخ هم شد. همچنین در امامیه، افکار انحرافی در موضوع امام معصوم علیه‌السلام شیخیه را پدید آورد که جزو فرقه‌های انحرافی و غالی است.



همچنین باید گفت بهره از عقل خودبنیاد تا آنجا که خود دین مجاز می‌داند، منافع بی‌شماری در مقصود ادیان ابراهیمی دارد. مثلاً الهیات فلسفی و کلام عقلی فلسفی در درجه اول نشان می‌دهند که دین حقیقی، ریشه در صنع خدا یعنی وجود انسان و عقل او دارد نه اینکه مثلاً مولود جهل و ضعف یا اضطراب انسان یا ناخودآگاه جمعی باشد. یعنی تصور درست داشتن از «خدا» که محصول دقت‌های عقلی و تبیین‌های نظری است، هرگز محصول فرافکنی امور ذهنی و روانی یا صرفاً فرآورده عقل اشراقی و مکاشفات فردی مؤمنان نیست. از این رو توماس و خواجه در مسیر اثبات گزاره‌های دینی به‌ویژه با طرح براهین خداشناختی بر آن بودند که می‌توان درباره خدا و صفاتش سخن گفت، وجود او را با براهینی عقلی اثبات کرد و این راه ارتباطی بین انسان و خدا را برای همه نشان داد و تبیین کرد.

توجه این دو متکلم فیلسوف به عقل خودبنیاد به‌هنگام تعارض ادله عقلی با منصوصات و حیانی نیز جالب توجه است. تعبیر توماس در جامع علیه کفار^۱ بسیار دقیق است. او ذیل تیتیر «حقیقت عقل، خلاف حقیقت ایمان مسیحی نیست» می‌نویسد:

همچنان که یک شاگرد، یافته‌هایش را از معلم خود دریافت می‌کند و آن‌ها را از او دارد، فرآورده‌های عقل طبیعی انسان جز مواردی که از روی عدم خلوص بشر است، نیز توسط خدا القاء می‌شود. یعنی «اصول و قواعد کلی معرفت» توسط خداوند به بشر القاء می‌شود؛ زیرا خود خداوند مصنف و خالق [کتاب] هستی است. از طرف دیگر، حکمت الهی [معارف و حیانی] نیز حاوی همان اصول کلی است و از این رو از فرآورده‌های طبیعی عقل بشر هرچه خلاف این کلیات باشد، در تعارض با آن معارف و حیانی قرار خواهد گرفت و در نتیجه آن فرآورده بشری نمی‌تواند از طرف خدا باشد. و از آن طرف هم، آنچه از طرف حکمت الهی باشد [آنگاه که همسو با معارف کلی باشد] نیز نمی‌تواند در تضاد و مغایر با عقل طبیعی انسان باشد. ... و [اگر استدلالی یافتید] استدلال عقلی که بر ضد تعالیم ایمان باشد، بدانند به درستی از اولین اصول بدیهی طبیعی خود پیروی نکرده است (Aquinas, 1924: 14).

این نکته اشاره به این دارد که تعارضات بین استدلالات عقل و اصول قطعی الهی در اصل ممکن نیست و اگر چنین تعارضی پیدا شود، معلوم است که مقدمات آن استدلال عقلی به درستی طی نشده است.



همچنین خواجه هنگام بروز تعارض در ابتدا به توجیه و تأویل نقل و اگر به این طریق حل نشد، قائل به توقف بود: محققان از مسلمین می‌گویند: هر آنچه که مخبر صادق به آن خبر داد اگر ممتنع الوقوع بود، یا باید به آنچه که مطابق با اصول دین مان است، تأویل برده شود، و یا در آن توقف شود (و علمش به خدا و معصومین واگذار شود) و اگر این قاعده و اصل، تثبیت شود دیگر موضع حیرت و سرگردانی باقی نمی‌ماند (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲).

خواجه در بروز تعارض میان محکومات نصوص قرآن و دلیل عقلی، آنرا ممتنع (همان: ۶۷) می‌شمرد و در صورت بروز تعارض میان استدلال عقل با روایات و نقلیات معصوم علیهم‌السلام آن را محال می‌دانست (خواجه‌گی شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۵).

از کشف تشابهات روشی میان توماس آکویناس و خواجه‌نصیر طوسی متوجه ملاک تشابه می‌شویم که مقصود یک تحقیق تطبیقی است. وقتی به عبارات توماس و خواجه توجه می‌کنیم، می‌بینیم دیدگاه و حتی عبارات آن‌ها چقدر با دیدگاه اصولیان شیعه در باب «قاعده ملازمه میان حکم شرع و عقل» شباهت دارد که اگر فعلی از نظر قاطبه عقلا دارای حُسن و قبح باشد از نظر شارع نیز قطعاً چنین است؛ زیرا شارع از عقلا و رئیس عقلا است.

همچنین انتخاب این زبان مشترک (یعنی عقل)، می‌تواند معیاری برای توسعه گفتمان‌های فرافرهنگی (کُرسی‌های فلسفی) بین ادیان و مذاهب و گسترش درک و منطق بین‌الادیانی میان انسان‌ها باشد. گفتگوهای عقل‌محور، کلید تعامل و گفتگو بین فلاسفه و حکمای عالم است. از این رو برهان‌های کلامی می‌تواند بستر و فرصتی مناسب برای خردورزان جهت اثبات عقاید دینی‌شان باشد.

توجه به کارکردهای عقل فلسفی در محاجات و گفتگوهای دینی برای ادیانی چون مسیحیت و اسلام که قائل به موجه بودن دین خود هستند و خاصه آنکه آن را تبلیغ می‌کنند و «جهانی» می‌شمردند و در پی جذب دیگران (اعم از عوام و نخبگان) هستند تا آن‌ها را به دین خود رهنمون کنند، کاربرد زبان فلسفی در تبیین آموزه‌های مدلل دینی بسیار راهبردی و کارگشا است. عقل، زبان مشترک تمام بشر است و بهره‌گیری از این نعمت خدادادی مشترک برای معرفی یک دین جهانی، عملاً ظرفیت و باب مناسبی در گفتگوهای بین‌دینی است.



نتیجه‌گیری

با مطالعه تطورات کلامی در کاتولیک و امامیه (به‌ویژه قرن ۱۳م) با جریان متکلمان عقل‌گرا و کلام اعتدالی آشنا می‌شویم که توسط توماس آکویناس و خواجه‌نصیر به ثمر رسید.

آب‌سخور روش توماس و خواجه، ارسطو (البته به‌واسطه ابن‌سینا) است که اثر آن در برهان‌های پنج‌گانه جهان‌شناختی و دیگر براهین دیده می‌شود و مخاطب را به استفاده حداکثری از عقل خودبنیاد (البته به همراه توجه به نقل و وحی) رهنمون می‌سازد.

با توجه به ماهیت دانش کلام که اساساً متمرکز بر «هدف و غایت» است، نه روش، نمی‌توانیم طیف مقابل یعنی متکلمان نص‌گرا را به‌طور مطلق غیر کارآمد بشماریم و روش عقل‌گرا را تنها روش کارآمد بدانیم. بنابراین مسئله این پژوهش بر کارآمدی بیشتر روش تلفیقی است که با هدف تبیین حکیمانه و عالمانه اصول دین در سایه توأمان وحی و عقل خودبنیادی، سازگار است. اتخاذ روش عقلی - نقلی در احتجاجات با دیگر ادیان و شکاکان و شبهات معاندان، کارگشا است و خردورزی در فهم دین که مهمترین مقصد برای روش اعتدالی آکویناس و خواجه‌نصیر بود، از آسیب‌های جریانات جزم‌اندیش و بسیط‌اندیشی مؤمنان، خرافه (فروش آموزش‌نامه) و غلوگرایی (شیخیه) به دور است.

اقبال زیاد به یک اثر می‌تواند نشانه‌ای از اقبال به روش نویسنده اثر هم باشد. درحقیقت، راز چرایی اقبال گسترده به متن تعلیمی آن‌دو (جامع الهیات و تجرید الاعتقاد) ناظر به فواید آن روش و دفع آسیب‌های محتمل روش‌های رقیب است.

برهان‌ها مانند برهان امکان و وجوب و قواعدی چون ملازمه حکم عقل و شرع، می‌تواند بستر و فرصتی مناسب برای گفتگوهای خردورزان جهت اثبات عقاید دینی‌شان باشد.



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (ترجمه براساس تفسیر المیزان، دفتر نشر معارف).
۲. کتاب مقدس (۲۰۰۵)، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ایلام.
۳. احسانئی، احمد (۱۳۵۶)، شرح الزيارة الجامعة الکبیره، کرمان: چاپ سعادت.
۴. _____، (۱۳۵۶)، مجموعه الرسائل، کرمان: چاپ سعادت.
۵. ایلخانی، محمد (۱۳۸۱)، «دین و فلسفه در غرب مسیحی»، هفت آسمان، سال چهارم، ش ۱۵، ص ۸۹-۱۳۶.
۶. _____، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
۷. براون، کالین (۱۳۹۳)، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. پازوکی، شهرام (۱۳۹۰)، «مسیحیت فلسفی»، روزنامه شرق، ش ۱۲۸۴، یکشنبه ۱۲ تیر ۱۳۹۰.
۹. جی. بورک، ورنون (۱۳۷۸)، دائرةالمعارف فلسفه (ویراسته پل ادواردز)، مدخل «اندیشه و آثار توماس آکویناس»، ترجمه سیدحسن اسلامی، کیهان اندیشه، ش ۸۴، ص ۱۶-۳۷.
۱۰. حسینی‌زاده خضرآباد، سیدعلی (۱۳۹۶)، تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد، قم: دارالحدیث.
۱۱. حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۹)، ماجرای باب و بهاء، تهران: روزنه.
۱۲. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. _____، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مع حواشی آیت‌الله سید ابراهیم موسوی‌زنجانی، الطبعة الثانية، قم: نشر شکوری.
۱۴. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، نقدونظر، سال چهاردهم، ش ۴، زمستان ۱۳۸۸، (ص ۱۸۳-۲۱۳).
۱۵. سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۵)، مجموعه مقالات بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (اسماء)، «معیارهای ارزیابی و گزینش متون درسی کلامی، مطالعه موردی: کتاب تجرید الاعتقاد والالهیات»، جلد ۳، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. مسعودی، جهانگیر؛ استادی، هوشنگ (۱۳۸۹)، «تأثیرات عقل فلسفی بر کلام شیعه»، شیعه‌شناسی، شماره ۲۹، ص ۳۳-۴.
۱۷. مشکور، محمدجواد (۱۳۸۴)، فرهنگ فرق اسلامی، چاپ چهارم، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴)، المنطق، قم: دارالعلم.



۱۹. مک‌گراث، آلیستر، (۱۳۸۷)، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. مک‌درموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مگیل.
۲۱. یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین (۱۳۸۶)، عقل و وحی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
22. Aquinas, ST Thomas (2006), *Summa Theologica*, New York: Cambridge University Press.
23. Aquinas, Thomas (1924), *The Summa contra gentiles*, translated by the English Dominican Fathers from the latest leonine edition first book, London.
24. Aquinas, Thomas (1977), *The Summa Theologia*, Translated by Father of the English Dominican Province, Chicago: The University of Chicago press.
25. Gracia, Jorge JE, and Timothy B. Noone, eds (2002), *A companion to Philosophy in the Middle ages*, Blackwell.
26. Ker, Fergus (2009), *Thomas Aquinas, A very short Introduction*, Oxford: university Press.
27. Knut Tranoy (1964), *Aquinas in A critical History of Western Philosophy*, D.J.Oconnor (ed) , New York.
28. Melloneh, S. H (2003), "Scholasticism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, published by T&T Clark in Edinburgh, and Charles Scribner's Sons in the United States.
29. Patte, Daniel (2010), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Ed. Daniel Patte, New York: Cambridge University Press .
30. Timothy L. Smith (2003), *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology (A Study in Theological Method)*, The Catholic University of America Press Washington, D.C.
31. Weishwipl, James A (2003), "Scholastic Method", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, New York.
32. Weishwipl, James A (1983), *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, Second edition, Oxford: Blackwell