

## بررسی تطبیقی صفات الهی از منظر توماس آکویناس و خواجه

نصیرالدین طوسی: مقایسه‌ی نظریه‌ی آنالوژی و اشتراک معنوی تشکیکی

سعید رحیمیان\*

### چکیده

سخن معنی‌دار گفتن درباره‌ی خداوند، دغدغه‌ی مشترک فیلسوفان متأله و متکلمان است. در این مقال، نظریه‌ی دو فیلسوف و متکلم هم‌زمان، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم مسلمان و توماس آکویناس، فیلسوف و متکلم مسیحی بررسی و مقایسه می‌شود. نظریه‌ی توماس آکویناس و قول خاص و ابداعی او در این زمینه، آنالوژی است و دیدگاه خواجه‌ی طوسی، قول به اشتراک معنوی تشکیکی. هرچند نظریه‌ی آنالوژی در فلسفه و کلام مسیحی اوج تلاش‌های متکلمان و متألهان برای تبیین انتساب صفات مشترک انسانی و الوهی و توجیه مسائلی مانند تثلیث و تجسد محسوب می‌شود، اما در مقایسه با نظریه‌ی اشتراک معنوی تشکیکی خواجه نصیر و برخی متکلمان پس از او، هم ضعف منطقی و معناشناسانه (سمانتیک) دارد و هم به ناسازگاری درونی در حیطه‌ی رعایت ملاک انتساب حقیقی یا مجازی صفات به ساحت الوهی مبتلاست. در مقابل، نظریه‌ی خواجه هم مراعات حصر منطقی بین اشتراک لفظی و معنایی را کرده است و هم با قاعده‌ی کلی در انتساب صفات حقیقی و تأویل صفات متشابه سازگار است.

واژگان کلیدی: ۱. آنالوژی، ۲. اشتراک معنوی تشکیکی، ۳. صفات الهی، ۴. توماس آکویناس، ۵. خواجه نصیرالدین طوسی.

### ۱. مقدمه و طرح مسأله

دغدغه‌ی سخن معنی‌دار گفتن درباره‌ی خدا، آنگاه که به سخن ایجابی درباره‌ی خداوند می‌انجامد، برای متکلمان اهمیتی دوچندان می‌یابد؛ زیرا ممکن است برای یک فیلسوف همین

که صفات خداوند بر معانی سلبی ارجاع شود، کافی باشد، اما برای متکلم این کافی نیست؛ زیرا او نه تنها با صفاتی سروکار دارد که عقل به تنهایی بدان می‌رسد، بلکه با صفاتی که از طریق نقل و شریعت مطرح شده است نیز روبه‌روست. غالب این صفات به اموری مشترک بین خداوند و مخلوقات، خصوصاً انسان‌ها دلالت دارد؛ مانند حکمت، رحم، سمع و بصر و... (به اصطلاح، اوصاف تشبیهی و به اصطلاح متأخران، اوصاف اخلاقی خداوند) شاید بتوان برخی صفات و محمولات مطرح در نقل را به معنایی مجازی، استعاری و غیرحقیقی بازگرداند (مانند صخره که استعاره برای استحکام و صلابت است یا دست داشتن که استعاره برای قدرت و دخالت و تصرف است) اما برخی دیگر مانند نیکي یا حکمت یا شفقت را نمی‌توان استعاره دانست. اما چه مجوزی برای به‌کار بردن این‌گونه صفات وجود دارد؟ و آیا انتساب این‌گونه اوصاف، با تعالی و تنزیه خداوند منافات ندارد؟

از این‌روست که متکلمان درصدد برآمدند مبنایی برای تبیین نحوه‌ی سخن‌گفتن از خداوند، به‌نحو ایجابی و حقیقی، ارائه کنند. واضح است با قید نخست، صفات سلبی و با قید دوم، صفات مجازی و استعاری، یعنی صفاتی که به معنای حقیقی آن قابل حمل بر خداوند نیست، از حیطه‌ی بحث بیرون می‌افتد.

اعتراضی که درخصوص این‌گونه اوصاف مطرح می‌شود آن است که مثلاً درباره‌ی اینکه خداوند نیک و حکیم است، واژه‌ی نیک یا حکیم، یا همان معنایی را منتقل می‌کند که درباب مخلوقات به‌کار می‌بریم، یا به معنایی متفاوت با آن است؛ اگر به همان معنای رایج باشد، خداوند را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم و اگر به همان معنا نباشد، دیگر با دانستن صفات مخلوقات، لزوماً صفات خدا را نخواهیم شناخت، لذا راهی به شناخت اوصاف الهی نداریم و فقط توهمی درباره‌ی صفت او به‌دست آورده‌ایم؛ چون طبق فرض اخیر، کلمه‌ی نیک یا حکیم، تنها در شکل و صورت استعمال می‌شود و به‌حسب ظاهر بر او حمل می‌شود.

در ادامه، به دو راه‌حلی خواهیم پرداخت که دو فیلسوف و متکلم هم‌عصر، یعنی توماس آکویناس از متألهان مسیحی و خواجه نصیرالدین طوسی، حکیم مسلمان و متکلم شیعی، برای این معضل ارائه کرده‌اند.

## ۲. دیدگاه توماس آکویناس

حل مسأله‌ی سخن‌گفتن درباره‌ی صفات الهی<sup>۱</sup> برای توماس اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا از دید او، اولاً ما را به ذات خداوند راهی نیست و تنها راه شناخت او، شناخت صفات و افعال اوست؛<sup>۲</sup> ثانیاً علاوه بر صفات تشبیهی که در ادیان سامی مطرح است، صفاتی نیز که با تثلیث مقبول مسیحیت ارتباط دارد، مانند پدربودن یا فرزندبودن و مانند آن، برای او اهمیت خاصی

دارد. به هر حال توماس درصدد یافتن راهی برای توضیح تطابق و هماهنگی و تشابه صفات منسوب به خالق و مخلوق است، به نحوی که نه به تشبیه و تجسیم منتهی شود و نه به تعطیل و سلب‌انگاری و خداناشناسی. او معتقد است می‌توان این دو گانه‌ی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را شکست و راه سومی را پیشنهاد کرد که آن را آنالوژی می‌نامد. در بین فیلسوفان و متکلمان، او تنها کسی است که معتقد است راهی بین دو گانه‌ی مزبور وجود دارد.

## ۲.۱. آنالوژی چیست؟

در این بخش، ابتدا آنالوژی و نیز مبانی کلامی آن را تعریف می‌کنیم و در انتها، به ارتباط آنالوژی با صفات و نام‌های الهی می‌پردازیم.

همان‌طور که مک‌کیب می‌گوید، «در وهله‌ی نخست باید دانست که آنالوژی برای توماس راهی برای دانستن و کسب معرفت درباره‌ی خداوند نیست، همچنان که نظریه‌ای درباره‌ی ساختار جهان نیست، بلکه شرحی است بر نحوه‌ی کاربرد الفاظی که در خصوص خداوند استفاده می‌کنیم» (۱۶، ص: ۷۳)

به دیگر بیان، کارکرد آنالوژی، توضیح نحوه‌ی سخن‌گفتن از خداست، نه قادرساختن ما به سخن‌گفتن از او. البته آنچه گفته شد بدین معنا نیست که نظریه‌ی آنالوژی مبنایی وجودشناختی یا الهیاتی ندارد.

آنالوژی در لغت و معنای معمولی‌اش به معنی شباهت و تشبیه است، اما توماس این کلمه را به اصطلاحی خاص اختصاص داد و از این رو گفته شده که آنالوژی، خود، امری آنالوژیک است. مقصود توماس از آنالوژی نوعی خاص از تشابه بود؛ یعنی تشابه در دو یا چند معنای مصادیق یک اصطلاح (یا کلمه) یا تشابه در نسبت بین دو چیز، نه تشابه بین دو چیز (۲۴، ص: ۱۵۸).

به نظر می‌رسد تشابه‌داشتن یا تشابه‌نداشتن خداوند و خلق او، در مسأله‌ی آنالوژی تأثیری مهم دارد. آکویناس در جامع علیه کافران<sup>۳</sup> ابتدا با بیان این جمله که اثرهایی که از علت خود کمترند، نمی‌توانند در «نام» و «سرشت» مانند آن‌ها باشند، می‌گوید البته باید بین آن‌ها برخی همانندی‌ها وجود داشته باشد. بدین جهت می‌توان گفت خداوند هم شبیه کمالاتی است که می‌آفریند و هم مشابه آن‌ها نیست. او می‌گوید: «به‌همین دلیل است که گاه در کتاب مقدس نیز تشبیه مردود شده است؛ مثلاً در مزامیر (۸۲/۱) می‌خوانیم: «خدا یا چه کسی به تو ماند؟» و گاه پذیرفته شده است؛ مثلاً در کتاب پیدایش (۱/۲۶) که گفته شده: «انسان را شبیه و به صورت خود خلق می‌کنیم» (۱۷، ص: ۲۹).

او سپس به سخن دینوسیوس استناد می‌کند که «اشیاء هم شبیه خداوندند و هم غیر شبیه با او»، اما توماس این سخن را چنین تکمیل می‌کند که می‌توان گفت: «اشیاء شبیه

خداوندند، اما خداوند شبیه اشیاء نیست؛ زیرا او صفات و کمالات اشیاء را دارد اما اشیاء صفات و کمالات او را (چنان که او هست) ندارند» (۱۷، ص: ۲۹).

مکاینرنی از شارحان توماس، در تعریف آنالوژی می‌گوید: اگر در اشتراک معنوی، چندین مصداق، یک معنا (*Mudas*) و چند واقعیت (*Res*) یا مصداق دارند و اگر در اشتراک لفظی، چند مصداق، واقعیت‌ها و دلالت‌های معنایی متفاوت دارند، در آنالوژی، یک لفظ برای چند مصداق، یک دلالت واقعی و تعریف (*Res Significantata*) دارد، اما از چند راه بر (*Muda* *Significanud*) مصداقی متعدد خود دلالت می‌کند (۲۴، ص: ۱۵).

در توضیح مطلب فوق، توجه به این نکته لازم است که در یک تقسیم‌بندی لغوی، چهار حالت متصور است:

۱. چند نام با چند وضع برای یک معنا: مترادف؛
  ۲. چند نام با چند وضع برای چند معنا: تباین؛
  ۳. یک نام با چند وضع برای چند معنا با مصداقی متعدد: اشتراک لفظی؛
  ۴. یک نام با یک وضع برای یک معنا با مصداقی متعدد: اشتراک معنوی.
- توماس معتقد است که آنالوژی هیچ‌یک از اقسام مزبور نیست و اگر گفته شود که حصر، صرفاً حصر عقلی است، از دیدگاه او، این حصر، حاصر نیست و می‌توان قسم پنجمی بدان افزود؛ یعنی:
۵. یک نام با چند وضع برای چند معنا و چند مصداق مرتبط با هم (نه چند معنای بی‌ارتباط): آنالوژی.

این تعدد انحای دلالت، در مثال ذیل به‌خوبی واضح می‌شود: وصفی داریم به نام سالم یا سلامت که هم به موضوع سلامتی، یعنی شخص یا فرد سالم، هم به علت آن، مثلاً غذای سالم و هم به علامت (دلیل) آن، مثلاً رنگ روی سالم، اطلاق می‌شود، اما این اطلاق واحد، بدین معنا نیست که در همه به یک نحو دلالت می‌کند.

هرچند به هر سه سالم گفته می‌شود، اما این سالم، به علامت سلامتی، علت سلامتی و موضوع سلامتی، به سه وجه گوناگون حمل می‌شود. اما در عین تفاوت در وجه انتساب و معنا، ذهن ما گواهی می‌دهد که این معانی از هم جدا نیستند و چنین نیست که مثل شیر و شیر که به دو امر کاملاً جدا حمل می‌شوند (شیر درنده و شیر نوشیدنی)، سالم و سالم هم بر دو امر جدای بی‌ربط حمل شوند؛ بلکه سالم در اینجا، نه کاملاً مانند مشترک لفظی است با معانی بی‌ربط با هم، و نه کاملاً مانند مشترک معنوی است که بر معانی یکسان با وجه حمل یکسان، مثل انسان و انسان (بر سفیدپوست و سیاه‌پوست)، دلالت می‌کند (۱۷، ص: ۷۳-۷۱).

اگر در مثال دقت کنیم، نوعی تقدم و تأخر بین سه کاربرد واژه‌ی سالم، در عالم واقع و نیز در عالم ذهن به چشم می‌خورد. در عالم واقع، غذای سالم (که به‌نوعی علیت اعدادی نسبت به سلامتی فرد دارد) تقدم دارد، همان‌طور که سلامت فرد علت بهبود رنگ فرد محسوب می‌شود و در عالم واقع، بر آن مقدم است. ازسوی دیگر در عالم ذهن و دلالت‌ها، ما ابتدا رنگ چهره‌ی فرد را می‌بینیم و از آن به سلامت او پی می‌بریم و سلامت او را نیز به‌نوبه‌ی خود علامتی بر سلامت غذای او می‌دانیم؛ لذا بین تقدم و تأخر وجودی و تقدم و تأخر ذهنی، حالت معکوس برقرار است.

درخصوص حکمت خداوند و حکمت سقراط نیز وضع چنین است که حکمت خداوند در عالم واقع، بر حکمت سقراط مقدم است و جنبه‌ی علیت برای آن دارد، اما در عالم ذهن، ما ابتدا به حکمت سقراط و چندوچون آن واقف می‌شویم، سپس به وجود حکمت در خداوند (البته به دلالت عقل، به‌نحوی که متناسب با ذات او باشد) پی می‌بریم. چه، اینکه می‌دانیم اگر حکمت برای سقراط امری عارضی است و او می‌توانسته این صفت را نداشته باشد، اما خداوند چنین نیست و نمی‌توان حکمت او را کیفیتی اکتسابی یا حتی کیفیتی جدای از ذات او، هرچند به‌نحو ازلی بدانیم.<sup>۴</sup>

## ۲.۲.۱. مبانی کلامی آنالوژی

۲.۲.۱. الهیات ایجابی: برای بیان مبانی کلامی آنالوژی باید دو مسلک الهیات سلبی و ایجابی و نیز علیت را توضیح دهیم و سپس تشابه راه توماس با راه‌های مزبور و تمایزش از آن‌ها را بیان کنیم.

الف. الهیات سلبی:<sup>۵</sup> در اصطلاح یونانی، آپوفاسیس و در اصطلاح لاتین، (*Theologia via Negativa*) بیان‌کننده‌ی این نکته است که خداوند به‌کلی از تصورات بشر و مقولات ذهنی او فراتر است، لذا هر بیان و سخنی درباره‌ی او، درواقع به نفی مقابلات آن صفات بازمی‌گردد (۱۲، ص: ۳۲۵). چنان‌که علم او صرفاً به معنای نفی جهل است و قدرت به معنای نفی عجز و هکذا. ریشه‌های الهیات سلبی در مسیحیت را در انجیل یوحنا (۱/۱۸) دانسته‌اند؛ همچنین نوافلاطونیانی مانند فلوطین و پروکلس، الهیات آبی یونانی و الهیات ارتدکس و نیز دینوسیوسی عرفان مسیحی تأثیر داشته‌اند (۲۶، صص: ۴۱-۴۳).

قائلان به الهیات سلبی معتقدند زبان عادی ما برای سخن‌گفتن درباره‌ی مفاهیم حاصل از تجربیات حواس جسمانی ما به‌کار می‌آید، حال آنکه انتساب صفات انسانی به خداوند، مستلزم محدودیت و ترکیب و تغییرپذیری است؛ لذا تنها قادریم آن‌گونه صفات را که لاجرم تشبیهی است، انکار کنیم.<sup>۶</sup>

ب- الهیات ایجابی<sup>۷</sup>: در اصطلاح یونانی، کاتافاسیس و در اصطلاح لاتینی، (*Theologia via Affirmativa*) بیان این مطلب است که خداوند منشأ مخلوقات است، پس براساس صفات آن‌ها می‌تواند نامیده و وصف شود (۲۶، ص: ۳۲۵) (هرچند نه کاملاً مانند آن‌ها) مهم در اینجا تکیه بر دو معنای علیت و مشابهت است که زمینه‌ساز الهیات ایجابی است. توماس با تکیه بر دو مبنای ذیل، به الهیات ایجابی در قالب آنالوژی روی می‌آورد:

۲.۲.۱.۱. علیت: در این بحث از دیدگاه توماس، قاعده‌ی سنخیت و تشابه علت و معلول و بالعکس می‌تواند صفات را حتی قبل از خلق برای خداوند اثبات کند. تشابه اثر با مؤثر نیز مؤید این است که معنی حقیقی صفات و واژگان را می‌توان به خداوند (البته با حفظ تعالی او) نسبت داد.

ریشه‌ی تئولوژیک و آنتولوژیک این بحث آن است که علت کمال معلول را واجد است. به تعبیر گراس، زمینه‌ساز انتساب محمولات آنالوژیک به خداوند، بحث سنخیت علت و معلول است و وجود پیشین آن‌ها در خالق است که باعث پیدایش صفات در مخلوق شده است (۲۰، ص: ۱۸۸). بدین جهت است که توماس می‌گوید: «چنان نیست که خدا کمال است چون علت بودن آن کمال در اشیاست، بلکه علت بودن کمال در اشیاء، کسی است که آن کمال را دارد» (۱۵). این موضع توماس مبنی بر مقدم بودن صفت در خداوند (علت) و مؤخر بودن صفت در مخلوق (معلول) را آنالوژی رده‌بندی شده<sup>۸</sup> می‌نامند و مثال معروف توماس، یعنی اطلاق سلامتی بر غذا و بر سلامتی فرد یا رنگ چهره‌ی او، نمونه‌ای از این معناست.<sup>۹</sup>

نتیجه اینکه علیت او نسبت به آفریدگانش (در عالم خارج) را می‌توانیم دریابیم (در عالم ذهن)؛ لذا درباره‌ی او می‌توانیم (در مرحله‌ی زبان) سخن بگوییم. هرچند در عالم اثبات و ذهن انسان، دریافت صفات کمال در مخلوقات، بر دریافت آن صفات در خداوند تقدم دارد، اما در عالم ثبوت، کمال او بر همه‌ی کمالات موجود در مخلوق مقدم است.

۲.۲.۱.۱. مشابهت و بهره‌مندی: از دیدگاه توماس، صفات موجودات انعکاس کمرنگی از اوصاف الهی است. پذیرش تشابه در عین تفاوت، از این رویکرد کتاب مقدس نیز سرچشمه گرفته است که برای خداوند صفات انسانی به کار برده است. اینکه انسان بر صورت خداوند خلق شده و حکایتگر اوست و تصویر خداوند و صورت خدایی<sup>۱۰</sup> تلقی می‌شود، به برقراری آنالوژی و نوعی تمثیل بین روح انسانی و حیات الهی انجامیده است (۲۵، ص: ۸۸-۹۰ و ۲۹، ص: ۳۵). ربط آفرینش آدم به صورت خدا (مبحث تشابه و آنالوژی) در کنار اینکه انسان نماینده‌ی خداوند در جهان است، دو امر مکمل و مرتبط را به ذهن متبادر می‌کند؛ چون نمایندگی خداوند مستلزم شباهت و آنالوژی است.

۲.۲.۲. **رابطه بین عقل و ایمان:** توماس در موضعی از *جامع الهیات* خویش، در باب فراتر بودن ایمان از عقل می‌گوید: با تلاش برای عقلی نشان دادن ایمان، شأن ایمان کاسته می‌شود (۱۵).

او برای تبیین جمله‌ی فوق، مباحث و قضایای تئولوژیک را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. مباحث مقدماتی<sup>۱۱</sup>؛

۲. مقولات ایمانی<sup>۱۲</sup>

دسته‌ی نخست مباحثی‌اند که از راه عقلی (به شیوه‌ی استناد به مخلوق و استدلال از راه آن) در همین دنیا قابل تحصیل‌اند؛ مانند شناخت خداوند و اثبات ذات او. این مباحث که هم عقل می‌تواند به آن‌ها دست یابد، هم ایمان، نه تنها مقدم بر مقولات ایمانی‌اند، بلکه پیش‌فرض‌های آن نیز هستند.

عقل دست‌کم در این دنیا، به دسته‌ی دوم راه نمی‌یابد، مانند مبحث اقانیم ثلاثه (۱۵)، صص: ۳۱-۳۳) و عقل و مباحث مقدماتی (سنخ نخست)، تنها نقش تبیین و دفاع از این مقولات ایمانی (سنخ دوم) را دارند؛ یعنی تبیین هماهنگی درونی این آموزه‌ها را یا تبیین ناسازگاری‌نداشتن آن‌ها با دانستنی‌های بیرونی را به عهده دارند. تمسک به مسلک آنالوژی یکی از تلاش‌های عقلانی جهت تبیین دسته‌ی دوم از مباحث است؛ می‌بایستی که عقل کنه آن‌ها را در نمی‌یابد؛ یعنی صفات انسانی و تشبیهی مطرح در کتب مقدس.

۲.۲.۳. **آنالوژی صفات و نام‌های الهی:** صفات نسبت‌داده‌شده به خداوند را به دو

دسته تقسیم می‌کنند: الف. صفات انحصاری مانند احدیت و سرمدیت؛ و ب. صفات مشترک با انسان، مانند حکمت و رحمت. به قسم نخست، صفات متافیزیکی<sup>۱۳</sup> و به گروه دوم، صفات اخلاقی<sup>۱۴</sup> می‌گویند. مبحث آنالوژی درباره‌ی قسم دوم ارائه شده است. حال پیش از پرداختن به رابطه‌ی آنالوژی و اقسام صفات الهی، لازم است ببینیم آیا خدای توماس انسان‌وار است یا شیء‌وار؟

۲.۲.۳.۱. **خدای توماس: شخص یا شیء:** آیا از نظر توماس خداوند شخص است تا

درباره‌ی انتساب صفات مشابه با صفات انسانی (آنالوژیک) بتوان صحبت کرد یا خیر؟ پاسخ آن است که توماس در خصوص خداوند بر صفاتی همچون بساطت و نامحدودبودن و نامشروط و بی‌نیاز بودن تأکید خاصی دارد.<sup>۱۵</sup> لذا اگر شخص را مرکب و محدود و مشروط بدانیم، دیگر خداوند را نمی‌توان شخص گفت.

مشخصاً درباره‌ی بساطت، به تعبیر شیلدز، ظاهراً توماس انتساب صفات انسانی به خدا را با یک دیلما (قضیه‌ی جدلی‌الطرفین) مواجه می‌بیند؛ بدین‌نحو که یا باید به بساطت قائل شویم و صفات را به او نسبت ندهیم، یا آنکه اوصاف را به او نسبت دهیم بدون آنکه او را

بسیط بدانیم (۲۸، ص: ۱۴۱). این دیلما بر این استدلال مبتنی است که ۱. خدا بسیط محض است؛ ۲. در بسیط محض، علم و خیر یکی است؛ ۳. در انسان علم و خیر (خوبی) یکی نیست؛ پس علم و خوبی که به انسان منسوب است، همان علم و خوبی نیست که به خدا نسبت می‌یابد و دو وصف منسوب به دو موصوف متفاوت، به یک معنی حمل نشده‌اند؛ نتیجه اینکه هیچ وصف انسانی با وصفی که به خدا منسوب شود، یکی نیست.

چنان‌که دیدیم، تمام تلاش توماس در رد کردن این دیلما بدین نحو است که لازم نیست دو وصف که با لفظ واحد به دو چیز کاملاً متفاوت نسبت می‌یابد، یا کاملاً هم‌معنی باشند (مشترک معنوی)، یا کاملاً متفاوت (مشترک لفظی)، بلکه آنالوژی، تشابه در عین تفاوت است؛ هم داشتن صفت و هم فقدان آن را به او نسبت می‌دهیم، هرچند که دقیقاً نمی‌دانیم چیست (۲۸، صص: ۱۴۱-۱۴۲).

در ارتباط با مسأله‌ی بساطت خداوند، او به این‌همانی و یگانگی ذات و صفات در ناحیه‌ی مصداق (نه معنا) باور دارد؛ به‌خلاف دیگر موجودات که ذاتشان مصداقاً با صفات آن‌ها این‌همانی ندارد؛ از این‌رو به تعبیر برخی محققان، از دید آکویناس، خداوند صفات ندارد، بلکه او صفات است.<sup>۱۶</sup> آنچه باقی می‌ماند چیزی است که به آن نام ایجابی می‌دهیم؛ مانند وجود، خیر، حکمت، قدرت، علم و... .

**۲.۲.۳.۲. انواع صفات و نام‌های الهی:** اگر از مباحث پیشین استفاده کرده و بحث توحید صفاتی را به این بحث ربط دهیم، می‌توان گفت: چنان‌که دیدیم، مبحث آنالوژی، در صفات حقیقی منسوب به خداست، نه در صفات استعاری مجازی. صفات حقیقی قابل انتساب به خداوند نیز دو وجه دارد: الف. نام‌ها و صفات مطلق و انتزاعی مانند خوبی؛ ب. نام‌های انضمامی مانند خوب. از دید او ممکن است دیگران هم خوب باشند، اما فقط خداوند خوبی است (۱۸، ص: ۶۸).

توماس در جامع علیه کافران بخش ۳۰، درباره‌ی نام‌های استنادناپذیر به خدا و خلق و نیز استنادناپذیر به خلق<sup>۱۷</sup>، بر این اعتقاد است که:

- هر نامی را که بر کمالی بدون نقص دلالت دارد، می‌توان بر خداوند حمل کرد؛ نام‌هایی مانند: خیر، حکمت، وجود و مانند آن؛

- هر نامی را که همراه با وضعیت و حالتی مخصوص به مخلوق باشد (مثل امکان، جسمیت، زمانمندی، مکان داشتن و...) تنها به‌نحو استعاری می‌توان بر خداوند حمل کرد؛ مانند ستون و مانند آن؛

- برخی نام‌ها به‌جهت تعالی شأن، تنها بر خداوند حمل می‌شود و بر مخلوقات قابل حمل نیست؛ مانند مطلق یا موجود اول و مانند آن؛



- هر نامی که منشأش درک حسی ما بوده باشد، مانند زندگی و... می‌تواند به جهت معنایشان (که بر کمال دلالت دارد) به او نسبت داده شوند و می‌توانند به جهت نوع دلالتشان (که از آغاز منشئی همراه با نقص داشته) از او نفی شوند. چنین نام‌هایی را می‌توان ۱. با نحوی تعالی و رفعت، با نام‌هایی به خداوند نسبت داد که بر نفی (محدودیت) دلالت دارند، مانند زندگی ازلی و ابدی و نامحدود و نامرکب؛ و نیز می‌توان ۲. با نام‌هایی به او نسبت داد که مشتمل بر اضافه و نسبت (علیت) خداوند با دیگر اشیاست، نظیر زندگی‌بخش و... (۱۷، صص: ۱۳۹-۱۴۱).

از سوی دیگر، از دید برخی شارحان، توماس بین سه دسته از نام‌ها و صفات الهی تمایز می‌نهد:

الف. سلبی؛ ب. اضافی؛ ج. ایجابی. تنها دسته‌ی سوم از صفات الهی‌اند که محل بحث آنالوژی‌اند (۲۴، صص: ۱۴۸-۱۵۹)؛ چون اسما و صفات سلبی مانند مادی‌نبودن، به‌وضوح از مخلوقات اخذ شده و به‌سادگی با نفی ویژگی آن‌ها، بر خداوند حمل می‌شود. نام‌های اضافی و نسبی مانند ربوبیت یا علیت نیز او را به مخلوقات مربوط می‌کند، اما چیزی از حقیقت او را آن‌چنان که در ذاتش هست، بر ما آشکار نمی‌کند؛ زیرا ذات خداوند به چیزی وابستگی ندارد، اما از سوی دیگر، معلول ذاتاً به خداوند بستگی دارد.<sup>۱۸</sup>

#### ۲.۲.۴. جایگاه آنالوژی در توجیه عقاید مسیحیت: اهمیت و کاربرد اساسی آنالوژی

در نزد توماس، در توضیح و توجیه برخی مبانی الهیات مسیحی است. به تعبیر تیموتی اسمیت، درباره‌ی روش‌شناسی توماس می‌توان گفت روش او در روبه‌رو شدن با مسأله، بر دو محور مبتنی است: ۱. فراتر بودن ایمان از عقل؛ ۲. محوریت تثلیث. در این باب، توماس برای توجیه عقاید مسیحی خود از دو گونه روش سود می‌برد: الف. آنالوژیک‌دانستن صفاتی همچون پدر (درباره‌ی خدا) و فرزند (درباره‌ی مسیح)؛ زیرا اگر صفات را استعاره بدانیم، بنیاد مسیحیت فعلی با چالشی اساسی مواجه می‌شود؛ ب. تعمیم تثلیث، به‌نحو آنالوژیک، در مبحث خداشناسی: توماس پس از استناد به ارتباط آفرینش آدم به صورت خدا و بحث آنالوژی و تشابه، به تعبیر موری، به‌نوعی آنالوژی‌های روان‌شناختی<sup>۱۹</sup> متمسک می‌شود<sup>۲۰</sup> و ضمن آن، با کمک تریادها (سه‌گانه‌ها)ی آگوستینی، همچون ذهن، آگاهی، محبت؛ عاشق، معشوق، عشق؛ حافظه، اراده، آگاهی؛ خودیابی، خودشناسی، خوددوستی می‌کوشد توجیه و تبیینی از تثلیث ارائه دهد (۲۹، صص: ۳۳۱-۳۳۲).

جمع‌بندی: برای جمع‌بندی بخش اخیر، یعنی مبحث صفات الهی، می‌توان گفت صفات الهی از دیدگاه توماس سه دسته‌اند: در یک قسم، با زبان سلبی سخن می‌گوییم (صفات انحصاری مانند سرمدیت و تجرد)؛ در قسم دیگر با زبان استعاری (صفات تشبیهی مشترک

با غلبه‌ی جهات مادی و جسمانیت؛ و در قسم آخر، با زبان آنالوژیک (صفات مشترک بدون غلبه‌ی جهات مادی).

### ۳. دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) بنیان‌گذار کلام عقلی و فلسفی در جهان اسلام و شیعه، از دانشمندان ذوالفنون است که ابعاد شخصیتی متعددی دارد و در علوم عقلی، مانند ریاضی، منطق، فلسفه، کلام، فلکیات، نجوم و... صاحب‌نظر بوده است.

او با نگارش *تجرید الاعتقاد* و دیگر کتب کلامی خویش، کلام اسلام و شیعه را وارد مرحله‌ای جدید کرد؛ مرحله‌ای که سال‌ها پس از سقوط و اضمحلال کلام معتزلی، دیگر بار رویکرد عقلانی و این‌بار با صبغه‌ی فلسفی را به این علم بازگردانید.

از جمله مباحثی که خواجه به آن علاقه داشت، مبحث صفات الهی است که در کتاب‌های متفاوت کلامی و فلسفی‌اش، گاه درباره‌ی آن به‌اختصار و گاه به‌تفصیل، بحث کرده است. در این میان، وی درباره‌ی سخن‌گفتن از صفات خداوند (در مرحله‌ی زبان) و پیش از آن، نحوه‌ی فهم صفات الهی (در مرحله‌ی ذهن)، دو قاعده‌ی مهم را با اتکا به پشتوانه‌های فلسفی فیلسوفان و متکلمان متقدم مطرح می‌کند: ۱. قاعده‌ی اشتراک معنوی مشکک در مبحث نخست؛ ۲. قاعده‌ی تجرید در مبحث دوم.

او در مبحث نخست اظهار می‌دارد که صفاتی که به خداوند منحصر نیست، بلکه به‌نحو مشترک به خداوند و انسان نسبت داده می‌شود، به خدا و انسان به‌نحو اشتراک معنوی نسبت داده می‌شود، اما نه به‌نحو اشتراک متواطی که تشبیه و تجسیم لازم آید، بلکه به‌نحو اشتراک مشکک که علی‌رغم اشتراک در هسته‌ی معنایی واحد، به درجات گوناگون بر دو چیز حمل می‌شود؛ همان‌طور که حمل نور بر نور شمع و نور خورشید، به یک معنا و با لحاظ یک هسته‌ی معنایی است، اما این معنا در درجات کاملاً متفاوت، به شمع و خورشید نسبت داده می‌شود. در مبحث دوم که پشتوانه‌ی مبحث نخست است، نحوه‌ی انتزاع هسته‌ی معنایی این‌گونه صفات مشترک را تبیین می‌کند؛ بدین‌نحو که از بین معانی و ابعاد گوناگون یک وصف، جنبه‌ی کمالی آن که بر امر وجودی و کمال وجودی دلالت دارد، از جمیع مقارنات و زوایدی که بر محدودیت و نقصان دلالت دارد، جدا می‌شود و معنای تجریدشده از زوائد و مقارنات، به‌نحو لایشرط<sup>۲۱</sup>، به هر دو موجود ناقص (مانند انسان) و کامل (مانند خداوند) نسبت داده می‌شود.

این معنای تجریدشده در قالب الفاظ مشترک معنوی مشکک، مبنای کلامی مبحث صفات الهی و تنزیه مدنظر خواجه نصیر (چنان که گفته شده، نه صفات مختص به خداوند، بلکه صفات مشترک بین انسان و خداوند) در کلام اوست<sup>۲۲</sup>.

### ۳.۱. اشتراک لفظی و اشتراک معنوی

تعریف خواجه نصیرالدین طوسی از اشتراک لفظی و معنوی، با تعریف دیگران تفاوتی اساسی ندارد، اما معیار او برای مشترک لفظی دانستن یک لفظ، بر مبنای آنچه در *اساس الاقتباس* آورده، چنین است:

اگر بعد از حذف خصوصیات، هیچ معنی مشترک بنماند، معلوم شود که آنچه به اشتراک بر آن معانی مقول بوده است، بر سبیل اشتراک لفظی بوده است؛ مثلاً تشابه، بر اشکال و الوان مقول است و معنی یکی تناسب اضلاع و تساوی زوایاست و معنی دیگر، انفعال حاسه از هر یکی مانند انفعالش از دیگر یک، و چون هر یکی از این دو معنی، خاص است به یکی از این دو موضوع و هیچ مشترک باقی نمی ماند میان هر دو، معلوم شد که وقوع تشابه بر هر دو به اشتراک (لفظی) بوده است<sup>۲۳</sup> (۶، صص: ۴۲۵-۴۲۶).

در این میان، او تأکید فراوانی بر تقسیم مشترک معنوی به دو قسم متواطی و مشکک دارد. چنان که خواهیم دید، از دیدگاه او، اساس انتساب صفات تشبیهی به خداوند، همین مبناست. آن مشترک معنوی که بر همه‌ی مصادیقش به نحو یکسان حمل و بدان‌ها منسوب می‌شود، متواطی است و آنکه با تفاوت‌هایی در شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر بر مصادیقش حمل و بدان‌ها منسوب می‌شود، مشکک است.

توضیح آنکه مقصود از تشکیک در اینجا آن است که لفظ واحد با یک وضع برای مفهومی واحد وضع شده است اما مصادیقی که این مفهوم بر آن‌ها حمل می‌شود، به تقدم و تأخر، کمال و نقصان و شدت و ضعف و مانند آن متفاوت‌اند؛ مانند صدق مفهوم نور بر مصادیق گوناگونش. آیا مقصود از تشکیک در نزد خواجه، تشکیک عامی است که در آن وجه اختلاف مصادیق، غیر از وجه اشتراکشان است، یا تشکیک خاصی است که در آن، وجه اختلاف و اشتراک یکی است؟ نگارنده هنوز نصی از خواجه نیافته است که بر پذیرش آن چنان تشکیک خاصی دلالت کند که در آثار شیخ اشراق و پس از او صدرالمتألهین مشاهده می‌شود.

خواجه نصیر متوجه است که صرف تعریف مفاهیم، برای تشخیص مصادیق کفایت نمی‌کند؛ از این رو فصلی مهم از *اساس الاقتباس*، از مبحث صناعات خمس در جدل را به بیان ملاک و نحوه‌ی تشخیص مشترک لفظی از مشترک معنوی و نیز متواطی از مشکک اختصاص داده است. او در این زمینه، درباب ذکر دومین ابزار از ادوات جدل که تمرین بر آن، ملکه‌ی جدل را تقویت می‌کند، چنین آورده است:

دوم، قدرت بر تفصیل اسم مشترک و متشابه و مشکک بود، تا در آن، بر دعوی مجرد قناعت نکنند، بل وجه اشتراک یا تشکیک بیان کنند؛ مثلاً اگر گویند اسم خیر بر صحت و مصحح به اشتراک لفظی افتد، بیان کنند که از جهت آنک در اول دال بر کیفیت خیر است، و در دوم، بر فاعل خیر...؛ مثلاً صحی اسم مشترک است و دال بر آنچه منسوب بود به اعتدال بدن و آن هم مشترک است، چه بر سبب اعتدال و علامتش، به یک معنی واقع نباشد (۶، صص: ۴۶۱-۴۶۲).

نکته جالب در این عبارت آن است که خواجه عملاً مسلک توماس آکویناس را در قالب ذکر مثال‌هایی، نقد می‌کند. عجیب آنکه مثال‌هایی که خواجه برای اشتراک لفظی مطرح کرده است، یعنی صحت و صحی (سالم) و اطلاق آن بر بدن سالم و معتدل و بر علت ایجاد اعتدال و سلامتی، دقیقاً همان مثال‌هایی است که توماس برای آنالوژی مطرح کرده است. هرچند این دو فیلسوف هم‌زمان بوده‌اند، اما آوردن مثال‌ها یقیناً از باب توارد بوده است. وی سپس در همان باب، مطلبی مفصل در شناخت قوانین و ملاک‌های تشخیص سه قسم الفاظ مزبور می‌آورد.

### ۳.۲. نظریات بدیل و رقیب در برابر دیدگاه خواجه در کلام و فلسفه‌ی اسلامی

می‌توان گفت در جهان اسلام (نیز همانند مسیحیت) نظریات اصلی بدیل و رقیب دیدگاه خواجه، کمابیش دیدگاه‌های ذیل است: <sup>۲۴</sup>

الف. معنی سلبی: بدین معنا که از الفاظ استعمال شده برای صفات خداوند، جز نفی ضد آن‌ها را در نمی‌یابیم؛ یعنی قدرت همان سلب عجز است و علم نفی جهل. در شیعه از متقدمان، شیخ صدوق و از متأخران، قاضی سعید قمی بدان متمایل بوده‌اند.

ب. تعطیل: اهل تعطیل در بین خداگرایان مسلمان، بر دو گروه اطلاق می‌شود که هر دو از معتزله بودند:

ب. ۱. نفات: یعنی نفی‌کنندگان صفت. ایشان کاربرد صفات برای خداوند را مجازی می‌دانستند؛ چراکه زائدبودن بر ذات را ذاتی صفات محسوب می‌کردند؛ لذا برای خداوند فقط ذات قائل بودند نه صفات.

ب. ۲. قائلان به نیابت: ایشان کاربرد صفات برای خداوند را به نحو اشتراک لفظی می‌دانستند؛ یعنی نزد ایشان حکیم‌بودن خداوند به معنای آن است که فعلی همچون حکیمان انجام می‌دهد؛ به‌دیگر عبارت، ذات او نایب‌مناب صفات است و درواقع نحوه‌ی فعل اوست که باعث می‌شود صفاتی را به او نسبت دهند. این هر دو گروه تنزیه خداوند را مستند خود قرار داده‌اند.

لازمه‌ی سخن گروه اخیر آن است که استعمال صفات مشترک برای خداوند و انسان‌ها، به‌نحو اشتراک لفظی است.

ج. تشبیه و تجسیم: ایشان اطلاق صفات مشترک بین خدا و انسان را به‌نحو اشتراک معنوی متواطی می‌دانند و اصل و اساس را نیز صفات انسانی با همه‌ی جنبه‌های تشبیهی و مادی و جسمانی آن دانسته‌اند؛ به‌نحوی که گاه برای خداوند اعضایی را نیز قائل شده‌اند. قائلان این قول که به صفاتی (اهل‌حدیث و اهل‌سنت) معروف‌اند، از اهل‌سنت به درجات کم‌وبیش‌اند و حشویه، حنابله، کرامیه و اشاعره را شامل می‌شوند.

د. نظریه‌ی روح الفاظ: مسلکی دیگر که به غزالی مربوط است،<sup>۲۵</sup> بر نظریه‌ای در مبحث تأویل مبتنی است؛ براین‌اساس که الفاظ از آغاز برای روح معانی وضع شده‌اند، نه جسم و پروژات مادی آن؛ چنان‌که ترازو و میزان برای رساندن معنای ابزار سنجش وضع شده، اعم از اینکه سنجش به وزن مربوط باشد یا سنجش اخلاص یک عمل. لذا لزومی ندارد میزان در روز قیامت را از سنخ مادی بدانیم یا اطلاق میزان بر محک سنجش اخلاص را اطلاق مجازی قلمداد کنیم. به‌همین‌منوال، نور و علم از آغاز برای روح این معانی وضع شده است و اطلاق آن‌ها بر امر ظاهر بذاته و مظهر لغیره (برای نور) یا حضور نزد مجرد (برای علم) در هر مرتبه که باشد، حقیقت است، چه این ظهور بذاته و اظهار غیر، در عالم مجردات باشد، یا در عالم ماده. لذا می‌توان گفت قول غزالی نیز درنهایت به نوعی اشتراک معنوی بازمی‌گردد؛ با این تفاوت که به‌خلاف دیگر مسلک‌ها در اشتراک معنوی، خاستگاه اولیه‌ی وضع لفظ را این‌جهانی نمی‌داند، بلکه به روح الفاظ و عالمی عقلانی و مجرد مربوط می‌داند.

### ۳.۳. نظریه‌ی حمل به تشکیک و صفات الهی

براساس نظر خواجه نصیر، حمل صفات مشترک بین انسان و خداوند، مانند علم، حکمت، خیربودن، قدرت و...، به‌نحو اشتراک معنوی تشکیکی است؛ لذا بر اساس دیدگاه خواجه: اولاً نمی‌توان نظریه‌ی تعطیل عقول را پذیرفت که بر طبق آن، اصولاً انسان هیچ‌چیز درباره‌ی صفات الهی نمی‌داند و نمی‌تواند بداند: [علم = ۰]؛ ثانیاً نظریه‌ی سلبی‌بودن صفات الهی نامقبول تلقی می‌شود که بر طبق آن، انسان فقط آنچه را خداوند نیست می‌تواند بداند: [علم = نفی جهل]؛ ثالثاً نظریه‌ی استعاری‌بودن (مجازی‌بودن) همه‌ی صفات الهی مردود می‌شود که بر طبق آن، صفات الهی در معنایی غیر از آنچه برای انسان‌ها وضع شده به‌کار می‌رود، با علائمی مانند مشابهت و مانند آن [علم = احاطه]؛ رابعاً نظریه‌ی اشتراک لفظی ناپذیرفتنی می‌نماید که براساس آن، صفات خدا و انسان فقط در لفظ با یکدیگر مشترکند [علم # علم]؛

خامساً نظریه‌ی اشتراک معنوی متواطی‌ای مقبول نمی‌افتد که مبنای اهل تشبیه و تجسیم است که بر طبق آن، معنای صفات الهی همان صفات انسانی (با تمام محدودیت‌های آن) است و این صفات به‌نحو یکسان بر خدا و انسان حمل می‌شود [علم = علم: با تقدم اطلاق و حمل علم در انسان]؛

سادساً نظریه‌ی وضع الفاظ برای روح معانی (به تقریر غزالی) ناموجه می‌نماید که بر طبق آن، معانی صفات، اولاً و بالذات (همان‌طور که در عالم ثبوت ابتدا در حق تعالی موجودند) در عالم ذهن، ابتدا بر خداوند حمل می‌شوند سپس با زوایدی، بر دیگران [علم = علم: با تقدم اطلاق و حمل علم در خداوند].

وجه اشتراک مسلک خواجه با نظریه‌ی روح معانی آن است که در هر دو مسلک، اطلاق صفت الهی مانند نور یا جود یا... بر خداوند و بر غیر او، به‌نحو اشتراک معنوی و حقیقت (نه مجاز) است و هر دو به دنبال عنصر مشترک بین انواع مصادیقی است که لفظ و مفهومی خاص بر آن‌ها حمل شده است. اما وجه اختلاف این دو مسلک در آن است که انتساب حقیقی نور یا جود و... به خداوند، در مسلک اشتراک معنوی تشکیکی، از باب حقیقت و مجاز عقلی - حقیقی تلقی می‌شود، اما در نظریه‌ی روح معانی، از باب حقیقت و مجاز لغوی - حقیقی محسوب می‌شود؛ زیرا بر طبق نظریه‌ی روح معانی، وضع واژگانی مانند نور و میزان و... از آغاز برای ظهور (روح معنی نور) یا تطبیق و توزین (غایت ترازو) و مانند آن بوده است و فی‌المثل، ظهور، در نور الهی و نور شمع، بدون تفاوت در هر دو به یک معناست. این نظریه با نظریه‌ی اهل لغت در تعارض است.

اما نظریه‌ی فیلسوفان با نظر اهل لغت تعارضی ندارد؛ یعنی هرچند لغوی وضع اولی نور را برای نور حسی بداند و اطلاق نور بر خداوند را مجاز (استعاره) بداند، اما از دید فلسفی، نوردانستن خداوند، حقیقی تلقی می‌شود، نه مجازی؛ زیرا حقیقت و مجاز فلسفی، به معنای انتساب شیء بما هو له (بدون واسطه در عروض) است. لذا در اشتراک معنوی تشکیکی، فی‌المثل در صفت نور یا جود یا... نیز همین انتساب الی ما هو له بالحقیقه ملاک است، نه ما وضع له اولیه‌ی لفظ.

بنابراین براساس نظریه‌ی تشکیک، هرچند صفات انسانی و صفات الهی در معنا مشترک‌اند، اما در دو ساحت و دو درجه‌ی متفاوت و به‌نحو شدت و ضعف و تقدم و تأخر حمل می‌شوند؛ بدین معنی که [علم < علم].

صفاتی مانند علم، حکمت، قدرت، خیریت و... به‌نحو اکمل و اشد و مقدم بر خداوند صادق‌اند و به‌نحو متأخر و انقص و اضعف، بر انسان‌ها؛ بنابراین نه معضل استعاره‌انگاری یا سلبی‌دانستن صفات مطرح می‌شود و نه مشکل تشبیه و انسان‌وارانگاری.

در ادامه، به نظرگاه خواجه با نگاهی به مبانی کلامی او می‌پردازیم.

### ۳.۴. مبانی و لوازم کلامی نظریه‌ی اشتراک معنوی تشکیکی

مبانی کلامی - فلسفی خواجه در انتخاب نظریه‌ی اشتراک معنوی تشکیکی بدین قرار است:

۳.۴.۱. نامعلوم بودن حقیقت ذات الهی: هر آنچه در این مباحث مطرح می‌شود، درباره‌ی صفات و اسماء الهی است و ذات الهی کاملاً غیب‌الغیوب است و موضوع و محمول واقع نمی‌شود؛ حتی اطلاق ذات بر او نیز از باب فقدان امکان تعبیر و لفظ است، وگرنه هیچ تصویری از آن در دست نیست. خواجه در این باب می‌گوید: قول حکما آن است که ما حقیقت ذات الهی را نمی‌شناسیم، اما قول اغلب متکلمان آن است که او را می‌شناسیم؛ چراکه به وجودش پی می‌بریم و وجودش عین ذات اوست، پس به ذات او پی برده‌ایم (۹، ص: ۳۱۵). خواجه ضمن نقد مرام متکلمان و انتقاد بر تمایز نهادن ایشان بین وجود و ماهیت برای باری تعالی، باتوجه به نفی ماهیت از حق متعال می‌گوید: اصل وجود او (به واسطه‌ی ادله‌ی اثبات واجب) بر ما معلوم است، اما حقیقت او بر غیر خودش نهان است<sup>۲۶</sup>.

۳.۴.۲. نفی تنزیه محض و تشبیه محض: می‌توان به لحاظ کلامی، تنزیه محض را مبنای کلامی قول به اشتراک لفظی دانست و تشبیه محض را مبنای کلامی قول به اشتراک معنوی متواطی.

خواجه در نفی این دو مسلک به نقل از یکی از حکما، در *اخلاق محتشمی* می‌گوید: از یکی از حکما پرسیدند که توحید چیست؟ پاسخ داد: استقامت دل بر فرو گذاشتن تعطیل و انکار تشبیه، به اثبات تنزیه؛ پس بپرهیز از مبالغت در تنزیه که غایتش تعطیل بود و حذر کن از درون در شدن در اثبات که نهایتش تشبیه باشد و توحید همه در یک کلمه حاصل است و آن، آن است که هرچه آن را وهم در تخیل آرد و فهم تصور کند و سخن آن را مجرد کند و رأی بر آن قرار گیرد، حق به خلاف آن باشد و از آن مباین بود و در تحت آن داخل نباشد و حق، نعت هیچ چیز را به عاریت از آن چیز نبستاند (۵، ص: ۱۲).

آنچه در این کلام نفی شده، به تعبیر خواجه، مبالغت (زیاده‌روی) در تنزیه است که به تعطیل می‌انجامد، نه اصل تنزیه که مبنای قاعده‌ی تجرید و تنزیه خواجه (جداکردن صفات نقص از خداوند و انتساب وجه کمال به او) است. همان‌طور که مبالغت در تشبیه نیز به تجسیم می‌انجامد.

### ۳.۴.۳. اقسام صفات: تقسیم‌بندی صفات در بحث سخن گفتن از خداوند اهمیتی

اساسی دارد؛ چون محل بحث در نظریات مختلف، همه‌ی صفات الهی نیست، بلکه نوع خاصی

از آن است. پس از بیان دو نوع تقسیم‌بندی از دیدگاه خواجه نصیر، توضیح مطلب عرضه خواهد شد.

الف. تقسیم‌بندی چهارتایی: خواجه در کتاب *فصول نصیریہ* (که با شرح فاضل مقداد تحت عنوان *انوار جلالیه* منتشر شده است) می‌گوید: در ذات مقدس الهی مجالی برای تعدد و تکثر نیست، لذا اسمی که بدون اعتبار غیر بر او حمل می‌شود، فقط اسم جلاله‌ی الله است و غیر آن، از دو حال خارج نیست: یا به اعتبار اضافه و نسبت به غیر او، به او انتساب می‌یابد، مانند عالم و قادر و خالق؛ یا به اعتبار سلب غیر از او، مانند واحد و فرد و غنی؛ یا به مجموع هر دو اعتبار، مانند حی و عزیز و واسع (۱۳، صص: ۹۵-۹۶).

توضیح آنکه خواجه برخلاف اشاعره یا کرامیه که برای خداوند، نام‌هایی برای معانی خارجی و قدیم یا حادث مطرح کرده‌اند، این قسم معانی زائد بر ذات را محال می‌داند. او اطلاق اسمای الهی را یا تنها بر ذات بدون اعتبار دیگری جائز می‌داند، مانند لفظ الله که بر ذات خداوند به این اعتبار اطلاق می‌شود که واجد همه‌ی کمالات است (و نیز اسم حق اگر ذات به اعتبار وجوب از آن اراده شود که دائم و ثابت است)؛ یا بر ذات همراه با اضافه‌ای، مانند عالم که اسم ذات به اعتبار انکشاف اشیاء برای اوست، یا قادر که ذات به اعتبار اضافه به مقدور تحت تأثیر قدرت اوست و هکذا؛ یا آنچه بر ذات دلالت کند، به اعتبار سلب غیر از او، مانند واحد که بر او اطلاق می‌شود، به اعتبار سلب شریک و نظیر از او، یا غنی که به اعتبار سلب حاجت و نیاز بر او اطلاق می‌شود؛ یا به هر دو اعتبار، یعنی اضافه و سلب با هم، بر ذات دلالت کند، مانند حی که مدرک و فعالی است که آفات به او نرسد یا واسع به اعتبار وسعت علمی‌اش که چیزی از او فوت نشود و... .

ب. تقسیم‌بندی سه‌تایی: در تقسیم‌بندی دیگر در همان کتاب، اسماء را نسبت به ذات حق بر سه قسم می‌داند:

۱. آنچه اطلاق و انتساب او به حق متعال محال است؛ مانند آنچه بر جسمانیات دلالت دارد یا بر نقص و حاجت؛

۲. آنچه اطلاق و انتسابش به او ممکن و جایز است و در متن مقدس (قرآن و روایات) وارد شده است؛

۳. آنچه اطلاق و انتسابش به او ممکن و جایز است، اما در متن مقدس وارد نشده است؛ مانند جوهر که یکی از معانی آن، قائم به ذات بودن شیء است.

خواجه در این‌باره در *فصول نصیریہ* می‌گوید: اطلاق این قسم سوم عقلاً مانعی ندارد، هرچند خلاف ادب است؛ زیرا عقل ما بر همه‌ی جوانب صفاتی که در متون مقدس نیامده



بررسی تطبیقی صفات الهی از منظر توماس آکویناس و خواجه نصیرالدین طوسی ۹۳

است، اطلاع ندارد و چه بسا از برخی جهات نامناسب باشد (قول به توقیفیت اسماء) (۱۳، ص: ۹۹).

از اینجا واضح می‌شود که خواجه براساس قاعده‌ی تجرید (مجرد و معرراً کردن صفات کمالی از هرگونه نقص)، انتساب صفت به خداوند را جایز می‌داند. در تجرید *الاعتقاد* نیز این قاعده را درباره‌ی صفتی مانند علم و ادراک چنین مطرح کرده است: نقل بر اتصاف خداوند به علم و ادراک دلالت دارد و عقل بر محال بودن ابزار و آلات شناخت برای او و نیز صفات زائد بر ذات او (۸، ص: ۱۹۳).

همچنین در خصوص سنخ دوم می‌گوید: اما الید و الوجه و المقام و الرحمه... فراجعاً الی ماتقدم (۸، ص: ۱۹۵)؛ یعنی این صفات به همان کمالاتی دلالت دارد که عقل مجاز است با سلب نقابصی، بر او حمل کند. در همین رابطه است که لزوم تأویل صفات تشبیهی را مطرح می‌کند. بنابراین تمسک به نظریه‌ی استعاره در آنجاست که به لحاظ عقلی، چاره‌ای از تأویل صفت مورد بحث نباشد.

**۴.۴.۳. نفی حلول و اتحاد و نقد مسیحیت:** براساس تقسیم‌بندی‌های پیشین، یعنی قاعده‌ی تجرید و نیز اشتراک معنوی مشکک، اطلاق برخی اسماء که بر نقص و نیاز دلالت دارند، بر واجب تعالی ممنوع و محال است؛ حلول خداوند در اجسام که مقتضی محدودیت و... است، از این‌گونه صفات است و نیز اتحاد او با اشیاء که اساساً محال است. خواجه در *تلخیص المحصل* می‌گوید: برخی از مسیحیان (نصاری) خداوند را حلول یافته در مسیح دانسته‌اند و برخی متصوفه نیز به حلول او در عارفان گراییده‌اند، اما از آنجا که حلول عبارت است از قیام و اتکا داشتن موجودی به موجود دیگر به نحو تبعیت (به نحوی که قیام به ذات نداشته باشد)، چنین چیزی در خداوند محال است؛ چنان که گفته‌اند: *الغنی عن المحل یستحیل ان یحل فی محل* (۹، صص: ۲۶۱-۲۶۲).

این عبارت در ارتباط با قول نصاری است که اقا نیم سه‌گانه را در عین تثلیث، واحد می‌دانند، همچنان که ناسوت مسیح را با لاهوت او متحد دانسته‌اند و نیز قول برخی متصوفه که در مرتبه‌ی فنای در توحید، ظاهراً نهایت نفی تعین عارف و وصال او را همانا اتحاد او با خداوند دانسته‌اند. او سپس همه‌ی این تعابیر را محال می‌داند مگر آنکه امری خلاف ظاهر آن‌ها اراده شده باشد (۹، صص: ۲۵۹-۲۶۰).

**۴.۵. مسأله‌ی امتناع رؤیت الهی:** وصف دیگری که به تبع قواعد مزبور، ممتنع و محال تلقی می‌شود، مرئی بودن (قابل رؤیت بصری بودن) است. خواجه در *قواعد العقاید*، در این باب گوید: حکما خداوند را مانند عقول و نفوس غیر قابل رؤیت می‌دانند؛ چراکه مرئی

رنگ است، اما می‌دانیم که حتی اجسام شفاف که نور را باز نمی‌تابانند، مرئی نیستند، چه برسد به امور غیرمادی (۱۱، صص: ۵۰-۵۱).

البته خواجه در آثار عرفانی‌اش رؤیت قلبی حق متعال را ممکن دانسته است<sup>۲۷</sup>. جمع‌بندی: در جمع‌بندی فصل اخیر می‌توان گفت صفات الهی از دیدگاه خواجه نصیر سه دسته‌اند: در یک قسم با زبان سلبی سخن می‌گوییم (صفات انحصاری مانند سرمدیت و تجرد) در قسم دیگر با زبان تأویل و مجاز (صفات تشبیهی مشترک بین انسان و خدا، با غلبه‌ی جهات مادی) و در قسم آخر، با زبان اشتراک معنوی تشکیکی (صفات مشترک بدون غلبه جهات مادی).

### ۳.۵. تفاوت مسلک خواجه با آنالوژی آکویناس

تفاوت مسلک خواجه و آنالوژی آکویناس در این است که آکویناس اساساً اشتراک معنوی را منکر است و شش دلیل بر این مطلب اقامه کرده است<sup>۲۸</sup> (همان‌طور که با پنج دلیل، اشتراک لفظی را مردود دانسته است). اغلب ادله‌ی او به خلط مفهوم با مصداق مبتلاست (مثل اینکه صفات خدا به‌نحو وجوب و بساطت و نامحدود است، به‌خلاف همین صفات در مخلوقات که به‌نحو ممکن و ترکیب و محدودیت است). اما خواجه رسماً اشتراک معنوی بودن صفات الهی را می‌پذیرد و تفاوت‌های مصداقی را به تقدم و تأخر یا شدت و ضعف یا کمال و نقصان در مصداق‌ها (به‌سان مراتب مختلف نور) باز می‌گرداند، نه در اصل مفهوم. غفلت اساسی توماس از مفهوم تشکیک بوده است که وی را به خلط مفهوم و مصداق دچار ساخته و به‌لحاظ معناشناختی (سمانتیک) بین نفی و اثبات، به شق ثالث قائل شده است؛ چون در تقسیم اشتراک لفظی و معنوی گفته می‌شود: در مدلول‌های مصادیق مشترک یک لفظ، یا یک لفظ با یک مفهوم بر مصادیقش حمل می‌شود (مشترک معنوی)، یا با بیش از یک مفهوم (مشترک لفظی)، و شق ثالثی متصور نیست.

### ۴. جمع‌بندی و مقایسه و تطبیق

برای تطبیق و مقایسه‌ی بین دو دیدگاه آنالوژی توماس آکویناس و اشتراک معنوی تشکیکی خواجه نصیرالدین طوسی، ابتدا به امور مشترک و متوافق بین آن دو و سپس به اختلافات بین ایشان اشارتی خواهیم داشت.

#### ۴.۱. مشترکات

۱. محال بودن درک و دریافت ذات الهی؛
۲. نفی لادری‌گری و تعطیل عقول در مسأله‌ی شناخت خداوند (قول به امکان دریافت علم به خداوند با عقل طبیعی)؛

۳. نفی الهیات سلبی و منفی‌نگریستن به صفات الهی؛

۴. حمل و انتساب نام‌ها و صفات ایجابی به خداوند، به شیوه‌ی حقیقی، نه به صورت مجاز و استعاره؛

۵. فراتر رفتن عقل در خداشناسی از حس و محتویات حسی؛

۶. امکان فهم صفات خداوند از راه معلول‌ها و مخلوقات او؛

۷. فراتردانستن خداوند از صفات معلول، در صفات مشابه با مخلوقات؛

۸. تقدم خداوند در اتصاف به نام‌ها و صفات کمال، به لحاظ ثبوت (وجود خارجی)؛

۹. تأخر خداوند در اتصاف به نام‌ها و صفات کمال، به لحاظ اثبات (وجود ذهنی)؛

۱۰. اهمیت تشابه و مشابهت و علیت و مشارکت در ادراک صفات الهی؛

۱۱. ملاک انتساب صفات حقیقی به خداوند آن است که حکایتگر از کمال وجودی باشد، نه آمیخته با امور امکانی و مادی باشد.

#### ۲.۴. تفاوت‌ها

۱. التزامداشتن و التزامنداشتن به دوگانه‌ی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی: توماس آکویناس با تمسک به نظریه‌ی آنالوژی معتقد است راهی جز دوراهی اشتراک لفظی - معنوی را انتخاب کرده است، اما خواجه نصیر به دوگانه‌ی مزبور ملتزم است و خروج از آن را منطقی و عقلی نمی‌داند؛ هر چند که مشترک معنوی را به دو قسم متواطی و مشکک تقسیم می‌کند.

۲. تأکید توماس بر تفاوت در عین تشابه، در نظریه‌ی آنالوژی و تأکید خواجه نصیر بر تشکیک در عین تشابه و اشتراک معنوی در نظریه‌ی خویش؛ توضیح آنکه چنان‌که پیش‌تر گذشت، خواجه نصیر حمل اوصافی مانند علم و خیریت و حتی وجود بر خداوند و دیگر موجودات را به نحو اشتراک معنوی تشکیکی (نه متواطی) می‌داند و تفاوت نحوه‌ی انتساب و دلالت را در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و مانند آن، یعنی درجات تشکیکی ارجاع می‌دهد و معتقد است این اندازه شدت و ضعف در مصداق‌ها، آن‌ها را از صدق مفهومی که مشترک معنوی باشد، خارج نمی‌کند. هر چند آن‌ها را تحت یک جنس یا نوع واحد نیز قرار نمی‌دهد؛ زیرا مفاهیم مزبور از سنخ معقولات ثانیه‌ی فلسفی است نه معقولات اولی. اما توماس آکویناس حمل اوصاف فوق‌الذکر را آنالوژیک می‌داند و تفاوت‌های مطرح بین علم در خداوند یا علم در انسان را به شدت و ضعف و تشکیک باز نمی‌گرداند، بلکه به صرف تفاوت در نحوه‌ی تحقق، در عین ارتباط بین آن‌ها باور دارد و این تفاوت در مصادیق را آن قدر می‌داند که آن‌ها را از شمول تحت مفهوم واحد خارج می‌داند. البته این تفاوت، در عین ارتباط مطرح است، نه بدون ارتباط (ارتباط بیرونی علی و معلولی) بین خواجه نصیر و توماس آکویناس که به لحاظ زمانی

معاصر بوده‌اند، ملاقاتی رخ نداده است، اما اگر رخ می‌داد، شاید یکی از سؤالاتی که خواجه از او می‌پرسید آن بود که آیا این مقدار تفاوت بین علم انسان و علم الهی، از شمول مفهوم واحد بر آن‌ها مانع می‌شود یا نه؟ حالت اول به اشتراک لفظی برمی‌گردد و حالت دوم به اشتراک معنوی<sup>۲۹</sup>؛ زیرا تفاوت‌های مصداقی لطمه‌ای به شمول مزبور وارد نمی‌آورد، همچنان که رابطه‌های مصداقی در خارج نیز به شمول مزبور نمی‌انجامد.

۳. مبنای وجودشناختی (و درعین حال، معناشناختی) مسلک خواجه نصیر علاوه بر اصل علیت (که پیش‌فرض همه‌ی مباحث فلسفی در باب خداوند و ارتباط او با مخلوقات است)، قاعده‌ی تجرید (پیرایش صفات الهی از نواقص و امور امکانی) است و مبنای وجودشناختی نظریه‌ی توماس، فقط نظریه‌ی علیت است. هرچند از برخی سخنان او چیزی شبیه به قاعده‌ی تجرید استشمام می‌شود. نگارنده به سخنی از خواجه دست نیافته است که علاوه بر تشکیک در حمل، به تشکیک در وجود (مانند ملاصدرا) نیز تصریح کرده باشد.

۴. هرچند هر دو در انتساب حقیقی صفات به خداوند (حال، چه به‌نحو اشتراک معنوی باشد، چه به‌نحو آنالوژیک) ملاکی به کار می‌برند که عبارت است از حکایت‌داشتن از کمال وجودی و دوری از نواقص امکانی و مادی، اما در عمل، توماس همیشه بدان وفادار نیست و به جهات نقلی و تحمیل اعتقادی، گاه صفاتی را که سراپا آمیخته با نقص و امکان و مادیت است به خداوند نسبت می‌دهد؛ صفاتی مانند پدربودن واقعی و فرزند (پسر)بودن واقعی که از دید او، از لوازم تثلیثی است که مسیحیان به آن معتقدند. اما خواجه نصیرالدین طوسی از این حیث، به مشی فیلسوفانه و فکر آزاد خود کاملاً وفادار است و در آثار خود صریحاً می‌گوید تأویل کردن صفاتی که در نقل آمده و احیاناً منشأ حسی و مادی دارد و با نقص آمیخته است، مانند ید و لسان و مانند آن، واجب و لازم است.

۵. به‌لحاظ شخصیتی، شخصیت توماس در منطق، فلسفه و الهیات (تأله مسیحی) و... تا حدی منحصر است، اما شخصیت خواجه نصیر علاوه بر ابعاد مزبور، همه‌جانبه است و بر دیگر علوم زمان خود، نظیر ریاضی، نجوم، طب، اخلاق و حتی بر عرفان، در دو بعد نظری و عملی آن، تسلط دارد.

۶. بعد اخیر شخصیت خواجه نصیر (جنبه‌ی عرفانی او) باعث شده که فی‌المثل در مسأله‌ی رؤیت الهی، علاوه بر نفی رؤیت حسی ذات الهی و نفی احاطه‌ی عقل انسان به ذات، رؤیت قلبی الهی را مطرح کند، اما توماس آکویناس در مسأله‌ی رؤیت، هرچند در دنیا، رؤیت الهی با حس و عقل را ناممکن دانسته است، اما در آخرت، به مدد نور الهی، این ناممکن را محتمل می‌داند. او البته به امکان‌داشتن یا امکان‌نداشتن رؤیت قلبی اشاره‌ای ندارد.

## یادداشت‌ها

۱. اینکه سخن‌گفتن درباره‌ی خدا را به سخن‌گفتن درباره‌ی صفات الهی (و در مرتبه‌ی بعد، افعال الهی) فروکاستیم، بدین جهت است که چنان که خواهیم دید، هم نزد آکویناس و هم نزد خواجه‌ی طوسی، درباره‌ی ذات الهی سخن نتوان گفت، مگر اقرار به هستی او و یگانه راه شناخت ما از او، از طریق صفات اوست.

۲. رک. ۲، صص: ۲۲۵-۲۲۷؛ نیز 15. Q. 12. Pp:50-62.

3. Summa contra gentiles.

۴. نگارنده در خصوص نظریات بدیل و رقیب آنالوژی، یعنی اقسام اقوالی که در مقابل آنالوژی قرار دارند و درباره‌ی صفات خداوند و معنا و سخن‌گفتن درباره‌ی اوست، در مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «تبیین آنالوژی» بحث کرده است. این اقوال بدیل عبارت‌اند از: نظریه‌ی بی‌معنایی، راه سلبی، طریق اشتراک لفظی، طریق اشتراک معنوی، نظریه‌ی استعاره و نظریه‌ی صفات علی. در مبحث آرای رقیب نظریه‌ی خواجه نصیر، به پاره‌ای از این اقوال اشاره خواهد شد.

5. Negative Theology.

۶. رک. ۱، صص: ۱۳۶-۱۳۷.

7. Affirmative Theology.

8. Ordered Analogy.

۹. به تعبیر ژیلسون، خدا خیر یا حکیم نیست چون او خیر یا حکمت را به‌وجود می‌آورد، بلکه برعکس، خدا خیر و حکمت را به‌وجود می‌آورد چون خیر و حکیم است...؛ یعنی اینکه او به‌نحو فوق متعالی واجد کمالی است، یا خود آن کمالی است که ما در مخلوقات او تنها به‌صورت محدود و از طریق بهره‌وری آنان می‌یابیم (۲، ص: ۲۲۸).

10. Image of God.

11. Preambles.

12. Articles of faith.

13. Metaphysical.

14. Moral.

۱۵. رجوع شود به 15. Q.13A.6. P:68

۱۶. در خصوص این تعبیر، رک. ۲۳، ص: ۲۴۷.

۱۷. همچنین رجوع شود به 15, Q.3, 4, 7. Pp:14-31.

۱۸. نگارنده در مقاله‌ای جداگانه، نقدهای خود بر نظریه‌ی آنالوژی را به‌تفصیل مطرح کرده است (با عنوان «نقد نظریه‌ی آنالوژی»).

19. Psychological Analogies.

۲۰. مقصود از آنالوژی روان‌شناختی، همان آن‌تروپومورفیزم یا خداانسان‌انگاری و لحاظ و انتساب صفات انسانی و انتساب قوای او به خداست.

۲۱. مقصود لایشرط قسمی است که با هر شرط دیگر نیز سازگار باشد.

۲۲. از دیدگاه او حتی انتساب مقوله‌ی وجود که مشترک بین خدا و مخلوقات اوست نیز به همین صورت است (۳، ص: ۲۲۹ و ۹، ص: ۹۳)
۲۳. برای تعریف او از توطی و تشکیک ر. ک: ۶، ص: ۴۶۳.
۲۴. درباره‌ی اقوال مزبور، رک. *تجرید الاعتقاد*، خواجه نصیر (فصل ۲ از مقصد ۳) با شرح آن، کشف المراد، علامه حلی (۸)، نیز *الملل و النحل* شهرستانی ج ۱ (۱۹۶۸، بیروت: دارالسرور) ذیل فرق المعتزله، الأشعریه، الصفاتیه، الکرامیه، النفاه، نیز فرهنگ فرق اسلامی، محمدجواد مشکور (۱۳۷۲)، مشهد: آستان قدس رضوی) ذیل همان مدخل‌ها.
۲۵. نگارنده نظریه‌ی غزالی را به تفصیل در این مقاله بررسی کرده است: ۱۳۸۸، «تاویل و قانون آن از دیدگاه غزالی»، جاودان خرد، شماره‌ی ۲ (دوره‌ی جدید).
۲۶. اما تلك الحقیقه فغیر معلومه لغیره تعالی (۹، ص: ۳۱۵).
۲۷. از جمله رک. ۷، صص: ۵۲-۵۳.
۲۸. نگارنده در مقاله‌ای دیگر در نقد انالوژی، به تفصیل به نقد این مسلک و ادله‌ی آن پرداخته است.
۲۹. از دید خواجه نصیر چنان که گذشت، حمل اوصاف کمالی چه بر علت باشد یا بر معلول حقیقی است (مگر آنکه ثابت شود بنا به قرائنی استعاری و مجازی است) این حمل حقیقی نیز به اشتراک معنوی است.

## منابع

۱. ابن‌میمون، عبدالله، (بی‌تا)، *دلاله الحائرین*، تصحیح حسین آتای، مصر: مکتبه الثقافه الدینییه.
۲. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه‌ی مسیحی*، ترجمه‌ی محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصیرییه*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *اخلاق محتشمی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، *اوصاف الاشراف*، تهران: انتشارات هدی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

۹. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۵)، *تلخیص المحصل*، تصحیح عبدالله نورانی، بیروت: دارالاضواء.
۱۰. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *الفصول النصیریة* (ضمن انوار جلالیه).
۱۱. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *قواعد العقائد*، قم: مؤسسه‌ی امام صادق (ع).
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵)، *مصارع المصارع*، قم: مکتبۂ آیة‌الله مرعشی.
۱۳. فاضل مقداد، محمد، (۱۴۲۰)، *انوار جلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
14. Aquinas, Thomas, (1994), *Book of Truth*, trans. by Mulliga, USA, Indiana police: Hackett publishing.
15. \_\_\_\_\_, (1952), *Summa Theological*, Edited by D.J.Sullivan, UK, London: William Benton Publisher.
16. \_\_\_\_\_, (1964), *Summa Theological*, Translated by McCabe, UK, Oxford: Black friars.
17. \_\_\_\_\_, (1955-57), *Summa Contra Gentiles*, Edited, with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O.P, New York: Hanover House.
18. Davis, Brian, (1993), *The Thought of Thomas Aquinas*, London: Oxford University Press.
19. \_\_\_\_\_, (1985), *Thinking about God*, UK, London: Chapman.
20. \_\_\_\_\_ And Stamp, Eleanor (2012), *Oxford handbook of Aquinas*, London: Oxford University Press.
21. Cross, Richard, (2014), *The Medieval Christian philosophers*, London: I.B. Tauris.
22. Kenny, Anthony, (1969), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, USA, New York: Anchor Books.
23. Marenbon, John, (1998), *Medieval Philosophy*, London: Routledge
24. Mc Inerny, Ralph, (1961), *The Logic of Analogy*, the Hague: Mortinus Ninjhoff.
25. Middelton, Richard, (2005), *The Liberating Image in Genesis 1*, New York: Brazos Press.
26. Mowry, Catherine, (1991), *God for Us*, USA, New York: Harper.

27. Ross, James, (1969), *Analogy as a Rule of Meaning in for Religious Language*, USA, New York: Anchor Books.
28. Shields, Christopher, (2016), *The Philosophy of Aquinas*, London: Oxford University Press.
29. Smith, Timothy, (2003), *Thomas Aquinas: Training Theology*, USA, New York: The Catholic University of America Press.