

## سطوح سه گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

### چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی در زمره بزرگترین و پرنفوذترین عالمان مسلمان در سده هفتم هجری به شمار می‌رود. بخش عمده‌ای از آثار وی، ناظر به آثار و آراء فخرالدین رازی و در دفاع از فلسفه و ارائه کلامی درست و متین به رشته تحریر در آمده است. خواجه علاوه بر کلام و فلسفه، آثار عرفانی نیز دارد. ناظر در آثار خواجه با مشکلی روبه‌روست. وی گاه مطالبی را در کلام معتقد شده که در فلسفه از آنها دست برداشته و مخالف آنها را بیان نموده است. همچنین با پذیرش محوری‌ترین آموزه عرفان اسلامی، از سطح فلسفه رایج نیز گذشته است. برخی معتقد شده‌اند که خواجه نیز مانند عده‌ای دیگر از اندیشمندان، دچار تحول فکری شده و این اختلاف‌ها، مربوط به دوران‌های مختلف فعالیت علمی و معرفتی وی بوده است. در این مقاله نشان داده شده است که خواجه هم‌زمان همه این سطوح اندیشه را در کار خود داشته است و نمی‌توان او را دچار تحول فکری دانست. درحقیقت، در کار خواجه، سه سطح از اندیشه را می‌توان مشاهده کرد که به ترتیب عبارتند از: کلام، فلسفه و عرفان. در این مقاله با ارائه نمونه‌هایی، وجود این سه سطح در کار خواجه، اثبات شده است.

واژگان کلیدی: کلام، فلسفه، عرفان، حدوث عالم، فاعل مختار، عقول مجرد، معاد، خواجه نصیرالدین طوسی

## مقدمه

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) در زمره بزرگترین و پرنفوذترین عالمان مسلمان در سده هفتم هجری به شمار می‌رود. وی دانشمندی ذوفنون و دارای ابتکارات فراوان و آثاری سترگ است. اندیشه‌های راقی او تا قرن‌ها پس از وی، بر فضای فلسفه و کلام اسلامی پرتو افکنده است.

بخش عمده حرکت علمی خواجه نصیرالدین طوسی را باید ناظر به آثار و افکار فخرالدین رازی دانست. انتقاد بر فلسفه مشاء و بخصوص آراء شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا به طور جدی با کتاب *تهافت الفلاسفة*، اثر ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) آغاز شد. وی در این کتاب بیست اشکال بر فلسفه مشاء مطرح کرد و در سه مسئله<sup>۱</sup> فتوی به کفر فیلسوفان داد. در قرن ششم، جریان انتقاد بر فلسفه مشاء و خرده‌گیری بر رئیس مشائیان با به عرصه آمدن کتاب‌هایی مانند *المعتبر فی الحکمة* اثر ابوالبرکات بغدادی<sup>۲</sup> و *مصارعة الفلاسفة* نگاشته محمدبن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ یا ۵۴۹ق) ادامه یافت و با آثار و فعالیت‌های علمی فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ق) به اوج رسید.

فیلسوفان در مقابل این نقدها، به پاسخ‌گویی پرداختند. از جمله، ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) *تهافت التهافت* را در پاسخ به *تهافت الفلاسفة* غزالی نگاشت و خواجه نصیرالدین طوسی کتاب *مصارع المصارع* را در نقد کتاب *مصارعة الفلاسفة* شهرستانی به رشته تحریر در آورد. این نقدها نشان داد که غزالی در اکثر مواضع، درک درستی از مباحث فلسفی نداشته و از این رو، در نقدهای خود، بر طریق صواب نبوده است. همچنین استدلال‌های وی در قبال فیلسوفان، غالباً خطابی یا جدلی یا همراه با مغالطه است و ارزش برهانی ندارد.<sup>۳</sup> همچنین نشان داده شد که نقدهای شهرستانی عاری از ارزش علمی است.<sup>۴</sup>

۱. این سه مسئله عبارتند از: علم خداوند به جزئیات، حدوث و قدم عالم و معاد جسمانی.

۲. در گزارشات متعددی، تاریخ وفات وی ۵۴۷، ۵۵۰ و ۵۶۰ ق دانسته شده است. در هر حال وی در شمار فیلسوفان قرن ششم است.

۳. ابن‌رشد در ضمن پاسخ به اشکالات غزالی در بحث حدوث نفس انسانی، پس از اشاره به نکته‌ای ظریف و بیان مراد فیلسوفان، می‌نویسد: ولا یقف علی مذهبهم فی هذه الأشياء إلا من نظر فی کتبهم علی الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة و معلم عارف. فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه فهم هذه الأشياء علی حقائقها فساقتها هائنا علی غیر حقائقها و ذلك من فعل الأشرار، و إما أنه لم يفهمها علی حقیقتها فتعرض إلى القول فیما لم يحط به علما و ذلك من فعل الجهال، و الرجل یجل عندنا عن هذين الوصفين، و لكن لا بد للجواد من كوبة فكبوة أبي حامد هی وضعه هذا الكتاب، و لعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه و مكانه. (ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ص ۷۸-۷۹). ابن‌رشد در جایی دیگر هم از سخن غزالی شگفت‌زده شده و احتمال داده است که غزالی را اهل زمانش ناچار به نوشتن این کتاب کرده باشند و او برای اینکه متهم به هم‌رأی بودن با فیلسوفان نشود، این کتاب را نگاشته است. (ر.ک: همان، ص ۱۰۳)

ابن‌رشد در موارد متعددی سخن غزالی را سخیف می‌شمارد و حتی در جایی گفته است که: «سخن او [یعنی غزالی] در اینجا، سخیف‌تر از آن است که بخواهیم به رد آن پردازیم» و در ادامه، این سخن را شبیه گفتار هذیان‌گویان می‌شمارد. (ر.ک: همان، ص ۹۲) همچنین او معتقد است که غزالی گاه مطالبی را به فیلسوفان نسبت می‌دهد که در واقع گفتار آنها نیست. (ر.ک: همان، ص ۱۰۴)

اما در این میان، فعالیت‌ها و آثار فخرالدین رازی بسیار بیشتر بر فضای علمی اثر نهاد و نوع بحث‌های او نیز از پیشینانش قوی‌تر بود. وی در آثارش نوعاً یک هدف را دنبال کرده است: نقد فلسفه و نشان دادن بی‌اعتباری آن و به کرسی نشاندن کلام اشعری به مثابه علمی که قابل اعتماد و شایسته پی‌گیری و تحقیق است و باید جایگزین فلسفه تلقی شود. فخر رازی در آثارش تقریرهایی روان و قابل قبول از آراء فیلسوفان ارائه می‌دهد و سپس با کمال حوصله به نقد و تخریب تک تک آراء آنان همت می‌گمارد. وی گاه به تحریر و یا تلخیص آراء فیلسوفان می‌پردازد (مانند کتاب *المباحث المشرقیة*) و گاه به شرح کتاب‌های فلسفی ابوعلی سینا مشغول می‌شود (مانند *شرح عیون المسائل* و *شرح الاشارات و التنبیهات*<sup>۲</sup>). او روش فلسفی برهانی را پذیرفته و با همین ابزار فلسفی، به نقد آراء شیخ الرئيس پرداخته است. ناگفته نماند که او در همه جا به الزامات روش برهانی پایبند نیست و در حقیقت برای رسیدن به هدفش، یعنی تخریب فلسفه و تثبیت کلام اشعری، از اینکه در کارش خطابه و جدل وارد کند و یا دست به مغالطه بزند، ابایی ندارد. آثار فخر رازی به سرعت در جامعه علمی آن روز مقبولیت یافت و شماری از کتاب‌های او، کتاب‌های درسی حوزه‌های علمی آن دوران شد. اقدامات او و هجئه شدیدی که علیه فلسفه در آثارش پی‌افکنده بود، این نکته را در ذهن اهل دانش جای داد که فلسفه مشاء و بخصوص حکمت سینوی، استحکام چندانی ندارد و اساساً به کار فهم متون دینی نمی‌آید. در مقابل، کلام اشعری همان چیزی است که باید بدان اعتنا نمود و در حل و فصل متون دینی و استنباط و تثبیت عقاید دینی از آن مدد گرفت. به تعبیری دیگر، حاصل کار فخر رازی پدید آمدن نوعی بی‌مهری به فلسفه و نحوه‌ای گشودگی و مثبت‌نگری به کلام اشعری در ذهن و اندیشه عالمان بود. فخر رازی در خرده‌گیری به آراء فیلسوفان، اکتفا به تصنیف آثار فلسفی و شرح‌نگاری بر آثار فلسفی نکرد، بل نقد او بر فلسفه، در جای‌جای آثار کلامی‌اش نیز حضوری جدی دارد. اشکالات او بر سخنان فیلسوفان گاه چنان پرشمار است که می‌تواند همت هر کسی را که در اندیشه پاسخ‌گویی است، سست کند. نوع برخورد او با آراء فلسفی چنان بود که طبیعتاً در ذهن خواننده آثار وی این نکته نقش می‌بست که حتی اگر به تعدادی از اشکالات او نیز پاسخ گفته شود، باز اشکالاتی لاینحل باقی خواهند ماند.

---

نیز در جایی دیگر می‌نگارد: فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه، وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل، و لذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة و كان أحق الأسماء بهذا الكتاب: كتاب التفرقة بين الحق و التهافت من الأقاويل. (همان، ص ۹۷).

۱. به مقدمه خواجه بر *مصارع المصارع* رجوع کنید. خواجه در آنجا اشاره می‌کند که در ضمن مطالعات و تحقیقات خود، به کتاب *مصارعة الفلاسفة* شهرستانی برخورد کرده و عنوان کتاب، وی را بر مطالعه آن حریص‌تر کرده است. اما با مطالعه در می‌یابد که کتاب مزبور مملو از مغالطات و مطالب بی‌اساس است. لذا تصمیم می‌گیرد که نقدی بر آن بنگارد، البته فقط برای برملا کردن لغزش‌های نویسنده آن و نه جانبداری از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا.

(ر.ک: *مصارع المصارع*، متن، ص ۳-۴) نیز به سخن پایانی خواجه در همان کتاب بنگرید. (ر.ک: همان، ص ۲۰۱-۲۰۲)

۲. محقق طوسی در ابتدای *شرح الاشارات* خود، پس از برشماری محسنات *شرح الاشارات* فخر رازی، می‌گوید که فخر در رد و نقد افراط کرده و از وظیفه‌ای که شارح بر عهده دارد، عدول کرده است، تا جایی که برخی ظریفان، شرح او را جرح دانسته‌اند. (ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج ۱، ص ۲)

کارهای او چنین القا کرد که اساساً اینکه می‌توان بر اندیشه‌های فلسفی این مقدار خرده گرفت، نشان از این دارد که این اندیشه‌ها به آن قوتی که ادعا می‌شود نیست، بلکه در مواردی اصلاً نامعقول و بسی دور از صواب است. فخر رازی کاری کرد که فلسفه در جایگاهی بس فروتر از کلام نشست و ابهت شیخ مشائیان در انظار باحثان در هم شکست. در واقع در اواخر عمر فخر رازی، چنین فضایی به وجود آمده بود و آثار او بسیار مورد توجه و اهتمام قرار گرفته بود.

ابن خلدون در مقدمه، در فصلی که به علم کلام می‌پردازد، طریقه کلامی‌ای را که منطق را در کار کلامی پذیرا شده، طریقه متأخران می‌نامد. وی درباره این طریقه چنین آورده است:

و ربّما أدخلوا فيها الردّ علی الفلاسفة فیما خالفوا فیہ من العقائد الإيمانيّة و جعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة و مذاهبهم. و أوّل من كتب فی طريقة الكلام علی هذا المنحى الغزاليّ رحمه الله و تبعه الإمام ابن الخطيب و جماعة قفوا أثرهم و اعتمدوا تقليدهم.<sup>۱</sup>

وی در ادامه گفتاری دارد که تأثیر کار غزالی و فخر رازی را در نقد فلسفه به خوبی نشان می‌دهد:

و من أراد إدخال الردّ علی الفلاسفة فی عقائده فعليه بكتب الغزاليّ و الإمام ابن الخطيب.<sup>۲</sup>

در واقع، متکلمان احساس می‌کردند که آنجایی که توانستند به خوبی در مقابل فلسفه بایستند و پرچم کلام را در مقابل آن برافرازند، مقطع زمانی فخر رازی است. بنا بر گزارش خواجه نصیر، کتاب *المحصل* فخر رازی، کتابی دانسته می‌شد که نهایت سخن را در باب کلام در خود جای داده و طالبان علم به فراگیری آن اشتغال داشته‌اند.<sup>۳</sup> روشن است که معیار و مرجع بودن این کتاب برای اهل علم، چه فضایی را در مقابل فلسفه ترسیم می‌کرده است.

خواجه نصیرالدین طوسی در چنین دورانی می‌زیست. او با دغدغه کشف حقیقت به تحصیل فلسفه و کلام پرداخت<sup>۴</sup> و پس از بررسی‌ها و تحقیقات خود، چنین یافت که فلسفه علمی معتبر و کارا است و ایرادهای فخر رازی بر فلسفه، دارای خلل‌های فراوان است و از اتقان برخوردار نیست. وی سپس به نقد

۱. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۱، ص ۵۹۰. نیز: ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۴۸.

۲. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۱، ص ۵۹۱. نیز: ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۴۹-۹۵۰.

۳. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، متن، ص ۱-۲.

۴. خواجه در مقدمه *مصارع المصارع* چنین آورده است: «فانی لشغفی بالعلوم العقلية (نسخه: الحقیقیة)، و المعارف الیقینیة، کنت أوقات فراغی أنظر فی کتب علمائها، و أقتفی کلام الناظرین فیها، مقتبسا من نتائج خواطرهم و مستفیدا من أبقار أفکارهم، لأمیز بین حقها و باطلها، و أقف علی سمنها و غنها فأظفر منها علی ما یطمئن منه النفس، و یسکن الیه القلب.» (خواجه نصیرالدین طوسی، *مصارع المصارع*، متن، ص ۳)

مطالب فخر رازی هم در قلمرو فلسفه و هم در حیطه کلام پرداخت و اشتباهات و لغزش‌های وی را آشکار نمود.<sup>۱</sup>

خواجه طوسی به سبب استقامت فکر و قدرت استدلال و نیز تضلع علمی در فنون مختلف ریاضی، منطق، فلسفه و کلام، به خوبی از عهده نقد فخر رازی بر آمد و توانست نشان دهد که فخر رازی - که نماینده اوج کار کلامی و قوی‌ترین منتقد فلسفه به شمار می‌رفت - چندان در کار خود قوت ندارد و در اکثر مواضعی که به فلسفه ایراد گرفته، ره به خطا برده است. خواجه در کتاب *شرح/اشارات* چنان فلسفه مشاء را زیبا و مستحکم تقریر کرد و چنان ایرادهای فخر رازی را با قوت در هم شکست که از این پس، این کتاب در زمره متون اصلی درسی فلسفه قرار گرفت. همچنین قضاوت اکثر اهل دانش این بود که خواجه بر فخر رازی تفوق یافته است. تعبیر ابن خلدون در مقدمه در مورد این مسئله قابل توجه است:

و لأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا و للإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن و كذا الآمدى و شرحه أيضا نصير الدين الطوسي المعروف بخواجه من أهل المشرق و بحث مع الإمام [فخرالدین الرازی] فی كثير من مسائله فأوفى على أنظاره و بحوثه و فوق كل ذي علم عليم و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.<sup>۲</sup>

کار مهم دیگر خواجه، نگارش کتاب *ارجمند تجرید الاعتقاد* است. وی در این کتاب اسلوبی نوین برای علم کلام بنیان نهاد و کلام فلسفی را تأسیس کرد.

نتیجه مقابله خواجه با فخر رازی این بود که بی‌مهری به فلسفه از بین رفت و بلکه در بین طالبان دانش گشودگی و پذیرش نسبت به فلسفه به وجود آمد. خواجه عملاً نشان داد که فلسفه علمی مفید و معتبر است و از آن در علم کلام و در تثبیت آموزه‌های دینی می‌توان بهره‌های فراوانی برد.

### وجود سه سطح طولی در اندیشه محقق طوسی

فعالیت علمی در سه حوزه کلام، فلسفه و عرفان در کار خواجه نمایان است و ایشان در هر سه حیطه، آثاری را عرضه کرده است. آنچه ما در این مقاله بدان می‌پردازیم، بررسی رابطه این سه حوزه در فعالیت علمی خواجه است.

---

۱. خواجه به‌طور مفصل به نقد دیدگاه‌های فخر رازی در دو اثر *شرح الاشارات و التنبيهات* و *تلخیص المحصل* پرداخته است. برای ملاحظه دیدگاه خواجه درباره کارها و آراء فخر رازی، به مقدمه وی بر *تلخیص المحصل* رجوع کنید.

۲. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۱، ص ۶۴۹-۶۵۰. نیز: ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۲. «و مردم مشرق به کتاب *اشارات* ابن سينا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب (فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است. آمدی نیز شرحی بر اشارات دارد. و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از اهل مشرق نیز *اشارات* را شرح کرده و در بسیاری از مسائل آن، انظار امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر انظار و بحث‌های امام برتری یافته است و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است و خداوند هر کس را بخواهد به راه راست هدایت می‌فرماید.»

در حیات علمی ابوحامد غزالی، دو دوره متمایز از هم مشاهده می‌شود. در دوره نخست، وی را در قامت یک متکلم اشعری می‌بینیم که به نقد آراء فیلسوفان هم پرداخته است. اما در دوره دوم، وی به عرفان روی می‌آورد و دست از کلام می‌شویید. بنابراین آثار علمی غزالی را می‌توان در دو دسته قرار داد که به لحاظ زمانی نیز از یکدیگر ممتازند.

اما آیا خواجه طوسی هم این‌گونه است؟ آیا در حیات علمی او نیز دوره‌هایی متمایز از هم و مختص به هر یک از سه قلمرو مذکور قابل مشاهده است؟ پاسخ منفی است و همین نکته، ناظر در آثار خواجه را به شگفتی وادار می‌دارد. سه حوزه علمی مزبور، در عرض هم و هم‌زمان در کار خواجه طوسی حضور دارند. نمی‌توان گفت که خواجه در ابتدا مشغول و معتقد به کلام بوده، سپس تعلق خاطر به فلسفه پیدا کرده و در نهایت، دل به عرفان داده است. از این رو، باید گفت که اندیشه خواجه به ترتیب دارای سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی است.

اکنون بر اساس اطلاعاتی که در مورد تاریخ نگارش برخی از آثار خواجه در دست داریم، نمونه‌هایی از این هم‌زمانی را ارائه می‌دهیم. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد خواجه شرح/اشارات خود را حوالی سال ۶۴۴ق به پایان رسانده است.<sup>۱</sup> این زمان، دوران میان‌سالی خواجه است و وی در این تاریخ تقریباً ۴۷ ساله است.

خواجه در این کتاب، گاه اشاراتی به دیدگاه‌های خاص فلسفی خود کرده است، هر چند در ابتدای شرح قرار گذاشته است که دیدگاه مورد قبول خود را بیان نکند. بنابراین آنچه که به نام فلسفه خواجه با آن

---

۱. زمان تقریبی پایان نگارش شرح/اشارات را بدین صورت بدست آورده‌ایم: شیخ‌الرئیس در نمط نهم الاشارات و التنبيهات اشاره‌ای به داستان سلمان و ايسال کرده است. فخر رازی نتوانسته است دریابد که این داستان کدام است و مراد شیخ از سلمان و ايسال چیست. خواجه در ابتدا، داستانی را نقل می‌کند، اما آن را مطابق با بیان شیخ در اینجا نمی‌یابد. سپس کلامی از خواجه در شرح آمده که خواجه آن را بعد از اتمام شرح به کتاب اضافه کرده است. خواجه می‌گوید که بعد از تحریر شرح/اشارات، به دو داستان مربوط به سلمان و ايسال برخورد کرده است و هر دو را نقل می‌کند. وی داستان اول را که نخست آن را یافته است، کاملاً مطابق با مراد شیخ نمی‌یابد. اما داستان دوم منسوب به شیخ است و به اعتقاد خواجه گویا همان است که شیخ در نظر داشته است. خواجه می‌گوید که بیست سال پس از اتمام نگارش شرح/اشارات به این داستان دست یافته است: «و أما القصة الثانية - و هي التي وقعت إليّ بعد عشرين سنة - من إتمام الشرح و هي منسوبة إلى الشيخ و كأنها هي التي أشار الشيخ إليها». (خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۶۷)

خواجه طوسی در سال ۶۶۴ق رساله‌ای کوتاه در پاسخ به سؤالات جمال‌الدین بحرینی نگاشته است. وی در آنجا اشاره کرده است که در همین ایام (یعنی حوالی ۶۶۴ق) داستان سلمان و ايسال که بدون شک از کلام شیخ‌الرئیس است، به دستش رسیده است و قصد دارد آن را با تغییر الفاظ و همراه با تأویل آن، در شرح/اشارات درج کند: «و في هذه الأيام وقع إليّ على طريق آخر القصة، لا شك في أنها من كلام الشيخ. و أثبت معانيهما بغير ألفاظهما و تأويلهما ليلحق بشرح الكتاب». (خواجه نصیرالدین طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ص ۲۶۸). خواجه این داستان را در شرح/اشارات درج کرده است و همان‌طور که در رساله مزبور آمده، عین عبارات شیخ را نقل نکرده و نیز تأویل آن داستان را بیان کرده است. خواجه در شرح/اشارات پس از نقل داستان و بیان تأویل آن، می‌نویسد: «فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة - و ما أوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب». (خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۶۹). با مقایسه آنچه خواجه در شرح/اشارات آورده با آنچه در رساله مزبور آمده، می‌توان فهمید که تاریخ پایان نگارش شرح/اشارات، در حدود سال ۶۴۴ق بوده است.



روبرویم، در هنگامه نگارش شرح اشارات شکل گرفته است.<sup>۱</sup> همچنین نوع نگاه خواجه به عرفان و نیز برخی اندیشه‌های عرفانی وی را نیز در این اثر می‌توان یافت.

مهم‌ترین آثار کلامی خواجه، *تجريد الاعتقاد* و *تلخیص المحصل*<sup>۲</sup> است. خواجه *تلخیص المحصل* را سه سال قبل از وفاتش، یعنی در سال ۶۶۹ق (در حدود ۷۲ سالگی) به پایان رسانیده است:

قال الشارح و رحمه الله: قد فرغت من تسويدہ، فی السابع عشر من شهر صفر، لسنة تسع و ستين و ستمائة.<sup>۳</sup>

تاریخ نگارش *تجريد الاعتقاد* دقیقاً معلوم نیست. بنا به قول مشهور، خواجه نگارش این کتاب را در سال ۶۶۰ق (یعنی حدود ۶۳ سالگی) به پایان برده است. برخی نیز احتمال داده‌اند که این کتاب، آخرین اثر خواجه باشد.<sup>۴</sup> برخی از محققین نیز احتمال داده‌اند که خواجه *تجريد* را پس از *تلخیص المحصل* نگاشته باشد؛ زیرا خواجه در *تلخیص المحصل*، کلامی را که فخر رازی ارائه داده، نقد کرده و سپس، در *تجريد الاعتقاد*، علم کلام را به سبکی که خود می‌پسندد تحریر کرده است.<sup>۵</sup> شاید نتوان با این استدلال همراهی کرد. نیز نمی‌توان *تجريد الاعتقاد* را آخرین اثر خواجه دانست. اما با توجه به قول مشهور و اقوال مزبور، می‌توان اطمینان یافت که خواجه *تجريد الاعتقاد* را در اواخر عمر و در دوران پختگی علمی نگاشته است. همچنین مقایسه مطالب *تجريد* با *تلخیص المحصل* نشان می‌دهد که این دو کتاب در یک حال و هوا به رشته تحریر درآمده‌اند.

انظار عرفانی خواجه را عمدتاً در سه اثر *شرح اشارات*، *اوصاف الاشراف* و *آغاز و انجام* باید جست. خواجه در مورد نگارش کتاب *اوصاف الاشراف* در مقدمه این کتاب آورده است که مدتها در این اندیشه بود که کتابی این‌چنین بنگارد، اما شواغل و موانعی مانع از فعلیت یافتن این اندیشه می‌شد، تا اینکه ملک الوزراء شمس‌الدین محمد جوینی بر تحقق این امر اشارت کرد.<sup>۶</sup> شمس‌الدین محمد جوینی وزیر اعظم آباق‌خان بود. آباق‌خان، دومین ایلخان از ایلخانان مغول حاکم بر ایران و پسر ارشد هولاکوخان، در سال ۶۶۳ق بر تخت نشست.<sup>۷</sup> بنابراین زمان شروع نگارش کتاب *اوصاف الاشراف*، بعد از سال ۶۶۳ق خواهد

۱. خواجه *شرح اشارات* را در آن ایام که در قلاع اسماعیلیان محبوس بوده، نگاشته است (عبارات پایانی *شرح اشارات* نیز بدان اشعار دارد). بنابراین نباید گفت که وی چون همراه با اسماعیلیان بوده، جانب فلسفه را گرفته است.

۲. این کتاب به نقد *المحصل* نیز معروف است.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۴۲۲.

۴. ر.ک: احد فرامرز قرمکی، «تجريد الاعتقاد»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، ص ۵۷۹.

۵. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴.

۶. خواجه طوسی کتاب *تلخیص المحصل* را نیز به او اهدا کرده است. این نکته هم نشان می‌دهد که دو کتاب مهم عرفانی و کلامی خواجه در فاصله زمانی نزدیک به هم نگاشته شده است. (ناگفته نماند که در نسخه چاپ شده *تلخیص المحصل*، در مقدمه خواجه (ص ۲)، اشتباهی رخ داده و به جای شمس‌الدین، عطاملک آمده است. عطاملک جوینی، برادر شمس‌الدین محمد و صاحب *تاریخ جهانگشاست*. اما در همانجا علاوه بر آنکه نام محمد ذکر شده، لقب ملک‌الوزراء هم آمده است. شمس‌الدین محمد ملک‌الوزراء و وزیر اعظم بوده است نه برادرش.)

۷. ر.ک: عباس زریاب، «آباق‌خان»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۳۳۳.

بود. در نتیجه این کتاب نیز از آثار دهه آخر عمر خواجه است و در همان ایام و بلکه شاید زودتر از زمانی که خواجه مشغول نگارش *تجريد الاعتقاد* و *تلخيص المحصل* است، نگاشته شده است. کتاب *آغاز و انجام* هم چنانکه از متن آن پیداست، مربوط به دوره کمال علمی خواجه است.

با این بررسی مختصر روشن شد که انظار فلسفی و عرفانی خواجه از دوران میان‌سالی وی شکل گرفته است و تاریخ نگارش مهم‌ترین آثار فلسفی و عرفانی خواجه، قبل از و یا هم‌زمان با تاریخ نگارش مهم‌ترین آثار کلامی او بوده است. نتیجه این مطلب آن است که دیگر نباید اختلافات و تفاوت‌های میان انظار کلامی، فلسفی و عرفانی خواجه را حمل بر تحول فکری و وجود دوران‌های متفاوت علمی در حیات خواجه نمود. از این رو، باید اندیشه‌های خواجه را در سه سطح بررسی کرد که به ترتیب عبارتند از: کلام، فلسفه و عرفان.

در ادامه این سطوح سه‌گانه را برمی‌رسیم و رابطه میان آنها را بر اساس شواهد متنی از آثار خواجه، بیان می‌کنیم.

### سطح کلامی اندیشه خواجه طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی بدون شک از بزرگترین متکلمان مسلمان است. وی در آثارش نشان داده که محقق زبردست در علم کلام است و با تمام زمینه‌ها و تحقیقات کلامی پیش از خود آشنا و بر همه آنها کاملاً مسلط است. به همین سبب است که او در مصاف با فخر رازی با قوت ظاهر می‌شود و در نهایت موفق می‌شود بر نفوذ فخر رازی غلبه کند و صحنه را به نفع فلسفه برگرداند. کلام در کار خواجه بسیار جدی است، به حدی که گاه شخصیت کلامی او، شخصیت فلسفی‌اش را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. وی مؤسس کلام فلسفی است و از فلسفه در کلام بسیار بهره برده است، اما ادبیات کلامی را حتی‌المقدور حفظ می‌کند و خواننده آثار کلامی وی، خود را با متونی به‌جد کلامی مواجه می‌بیند و هرگز احساس نمی‌کند که مشغول خواندن فلسفه است. *تجريد الاعتقاد*، *تلخيص المحصل*، *فصول العقائد*، *اصول العقائد* و *رسالة الامة* برخی از آثار کلامی او هستند.

مسئله بسیار مهمی که ناظر در آثار خواجه بدان برخورد می‌کند، تفاوت و تهافت برخی از انظار خواجه در آثار کلامی با برخی از انظار او در آثار فلسفی و عرفانی است. خواجه در کلام، گاه مطالبی را رد کرده که در آثار فلسفی آنها را پذیرفته است و گاه چیزهایی را قبول کرده که در دستگاه فلسفی و عرفانی وی برای آنها جایی وجود ندارد. آیا در میان انظار خواجه تهافت وجود دارد؟ آیا وی در دوران حیات علمی خود، دچار تحول فکری شده است؟ مطابق مطالبی که گذشت، می‌گوییم نه خواجه دچار تهافت است و نه دستخوش تحول فکری، بل اندیشه او دارای سه سطح است.

ما معتقدیم آنچه باعث شده که محقق طوسی آراء خاصی را در کلام ابراز کند ولی در فلسفه و عرفان مخالف آنها را معتقد باشد، نکته ویژه‌ای در کار کلامی اوست.



در ابتدا باید توجه داشت که در کار کلامی خواجه، فلسفه حضور جدی دارد و وی با استفاده از تمام میراث فلسفی پیش از خود (اعم از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق)، به کلام استحکامی بی سابقه بخشید و کلام را از بسیاری از مطالب بی اساس و نادرست متکلمان گذشته، پیراست. خواجه با نگارش *تجريد الاعتقاد* و *تلخیص المحصل* نشان داد که اگر قرار است در حوزه کلام قلم زده شود، باید متانت عقلی و درستی منطقی نیز قلم را همراهی کند. نمی توان از هر راهی ولو برخلاف اصول عقلی و برهانی، در حوزه کلام به نتایجی رسید. برای نمونه، اگر قرار است در کلام از کیفیت معاد سخن بگوییم، نباید اعاده معدوم را مطرح کنیم.<sup>۱</sup> اعاده معدوم محال عقلی است، بنابراین اگر معاد، اعاده معدوم باشد، معاد هم باید ممتنع باشد که البته چنین نیست. خواجه این مسئله را روشن کرد که متکلم حق ندارد از هر راهی، ولو تناقضات و محالات عقلی، به فکر تثبیت مرام خود باشد. خواجه در غیر مباحث سمعی و نقلی، برهان را محکم می داند. وی معتقد است برهان، که همان روش فیلسوفان برای رسیدن به واقع است، باید در کلام نیز معیار قرار گیرد و آنچه برهان بر امتناعش اقامه شده، نمی تواند در کلام نیز حضور داشته باشد. خواجه در ابتدای *تجريد الاعتقاد*، بحث های فلسفی رایج را قرار داده و بعد وارد مباحث خاص کلامی شده است. معنای این کار این است که باید ابتدا تکلیف عده ای از مسائل به لحاظ عقلی روشن شود تا بعد بتوان در کلام وارد شد و نتایج درستی گرفت. از همین روست که خواننده با مطالعه *تجريد* این احساس را پیدا می کند که فضای عقلی و فلسفی درخور و درستی حاکم است. این کار به نوعی خوش بینی به فلسفه را در پی داشت و باعث شد که کتب کلامی مهمی که پس از *تجريد الاعتقاد* نوشته شد، مانند *المواقف* قاضی عضدالدین ایجی، شرح *المواقف* میرسیدشریف جرجانی و شرح *المقاصد* سعدالدین تفتازانی، از *تجريد الاعتقاد* متأثر شده و همین رویه را پی بگیرند.

اما آنچه باید در بررسی سطح کلامی کار خواجه و رابطه آن با سطح فلسفی و عرفانی بدان توجه ویژه داشت، این است که خواجه هر چند بخشی از مبانی و مباحث کلامی رایج در عصر خود را نپذیرفت و کلام را نیز از امور غیر معقول پیراست، جانب کلام را رعایت کرد و اصول و امهات علم کلام رایج را پذیرفت. خواجه کلام را تهذیب کرد و اساس نوینی برای آن گذاشت، اما او قصد ندارد که طوری کلام رایج را بشکند که مسائل مسلم کلامی هم جان سالم به در نبرند. سه مورد از مسلمات کلامی که خواجه نیز در کلام آنها را پذیرفته، عبارتند از: علم الهی به جزئیات (که تصور بر این بود که فلسفه مشائی منکر آن است)، حدوث زمانی عالم و فاعل مختار بودن خداوند (مسئله قدرت و اختیار الهی). این مسائل در کلام بسیار حساس بودند و نزاع های اصلی کلامی را به خود اختصاص داده بودند. خواجه در سطح فلسفی کارش، به شیوه فلسفی در مورد علم جزئی الهی نظر داده و با مشائیان مخالفت کرده است. وی حدوث

۱. خواجه در *تجريد الاعتقاد*، بر امتناع اعاده معدوم استدلال کرده است. ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۷۳-۷۵.

زمانی عالم را قبول دارد، اما این اندیشه در سطح فلسفی، با آنچه در کلام مطرح کرده، تفاوت‌هایی دارد. در مورد مسئله سوم نیز در سطح فلسفی رأی متفاوتی را ابراز کرده است که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد. دلیل این مطلب این است: چنانکه گذشت، خواجه قصد اصلاح‌گری در کلام داشت و می‌خواست فضایی را که فخر رازی علیه فلسفه به راه انداخته بود، به نفع فلسفه برگرداند. به همین منظور، او بسیاری از پایه‌ها را اصلاح کرد، اما نمی‌توانست کلام رایج را به کلی بر هم بزند. به بیان دیگر، نباید این‌طور تصور می‌شد که خواجه اصلاً کلام ننوشته، بلکه کتاب فلسفی تألیف کرده است. خواجه برای اینکه کارش در فضای علمی آن روز تأثیر کند و در میان اهل کلام جایی باز کند، ناچار بود که تا حدی با وضع موجود همراهی کند و اساسی‌ترین مباحث کلام رایج را حفظ کند. اکنون که ما پس از قرن‌ها، تأثیر کار خواجه را به عیان مشاهده می‌کنیم، در می‌یابیم که خواجه بسیار هوشمندانه و ظریف حرکت کرده است.

در این حرکت دقیق و هوشمندانه خواجه، عقلانیتی خیره‌کننده به چشم می‌خورد. وی مسلمات کلام را نگه داشت، اما اینگونه طی مسیر کرد: او مباحث فلسفی را مطابق ممشای فیلسوفان در کلام وارد می‌کند و پیش می‌برد، تا جایی که به بزنگاه بحث و یک دوراهی تعیین‌کننده می‌رسد؛ جایی که اگر حرف فیلسوفان پذیرفته شود، دستگاه کلامی در هم می‌شکند و اگر نه، کلام بر اساس مسلماتش به راه خود ادامه می‌دهد. خواجه با این کار برای محققان آینده، راه را باز می‌گذارد و جهت درست مسیر را هم نشان می‌دهد، هر چند خود از راه دیگری به مسیر خود ادامه می‌دهد، و برای متکلمانی که بر مسلمات پای می‌فشرند، کلامی معقول و پیراسته ارائه می‌کند. او روشن کرده است که دستگاه کلامی رایج با چه مبانی‌ای تخریب می‌شود، و البته خودش در دیگر آثارش این کار را کرده و مبانی‌ای را اخذ کرده که با مسلمات کلام بر سر ستیز است.

این نکته را که خواجه در کلام، جانب کلام را نگاه داشته، حاجی سبزواری نیز تذکر داده است: سلطان المتکلمین، خواجه نصیر طوسی - قدس سره - در تجرید در دلیل [مربوط به وجود عقول مفارق]، مناقشه کرده است، نه در مدعا، چه کتبش منادی است به حق، و این را به زعم متکلمین نوشته است.<sup>۱</sup>

نیز استاد علامه حسن‌زاده آملی به نقل از برخی از اساتید خود چنین آورده‌اند:

و کان بعض مشایخنا یقول: کان المحقق الطوسی فی التجرید جالسا علی کرسی الکلام فتکلم علی دأبهم و هدیهم.<sup>۲</sup>

۱. ملاحادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۲۳۴.

۲. حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴۷۷. «بعضی از اساتید ما چنین می‌فرمودند: محقق طوسی در تجرید الاعتقاد بر کرسی کلام نشسته و مطابق با عادت و شیوه متکلمان سخن گفته است.»

نکته دیگری نیز در حرکت خواجه مشهود و با اهمیت است و آن اینکه وی برخلاف فخر رازی، در کلام هرج و مرج به راه نینداخته است. او اگر مبنایی را پذیرفته، تا آخر به لوازم آن پایبند مانده است. مثلاً اگر حدوث زمانی عالم را پذیرفته، دیگر وجود عقول مفارق را (در کلام) نپذیرفته است.

چنانکه گفتیم، خواجه طوسی در تجرید، در موارد فراوانی، مطابق نظر فیلسوفان مطالب را آورده و در اختلاف میان متکلم و فیلسوف، جانب فیلسوف را گرفته است. نمونه‌هایی از این رویه چنین است: خواجه مطابق نظر فیلسوفان و بر خلاف رأی برخی از متکلمان، حال (واسطه میان موجود و معدوم) را نفی می‌کند و این اندیشه را نادرست معرفی می‌کند.<sup>۱</sup> وی همچنین بحث وجوب و امکان و امتناع را مطابق فضای فیلسوفان ارائه داده و وجوب را به ذاتی و غیر تقسیم کرده است.<sup>۲</sup> خواجه خداوند سبحان را وجود بحث و بدون ماهیت می‌داند<sup>۳</sup> و همنوا با فیلسوفان، علت احتیاج به علت را امکان، و نه حدوث، معرفی می‌کند.<sup>۴</sup> خواجه بر خلاف نظر برخی از متکلمان که اولویت را برای موجود شدن ممکن کافی می‌دانستند، با استدلال فلسفی معتقد می‌شود که شیء تا به حد وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.<sup>۵</sup> همچنین او با پیروی از حکمت اشراق، قائل به اصالت ماهیت می‌شود<sup>۶</sup> و تمام مفاهیم فلسفی را به نحوی که شیخ اشراق گفته بود، معقول ثانی می‌شمارد.<sup>۷</sup>

حال نمونه‌ای از بزنگاه بحث و دوراهی افتراق فلسفه و کلام را که خواجه بیان کرده است، از نظر می‌گذرانیم. اما پیش از آن تذکار نکته‌ای بایسته است.

در مورد صفت قدرت الهی و نوع فاعلیت خداوند، میان فیلسوفان و متکلمان اختلافی وجود دارد. بر این اختلاف نظر آثار فراوانی در دستگاه کلامی مترتب است و برخی از اصول مهم علم کلام بر اساس آن شکل می‌گیرد. متکلمان معتقدند که خداوند فاعل مختار است و فیلسوفان خداوند را فاعل موجب (به کسر جیم)<sup>۸</sup> می‌دانند. منظور فیلسوفان از فاعل موجب این است که خداوند علت تامه افعال خود است و از آنجا که هر گاه علت تامه فعل موجود شود، فعل ضرورتاً موجود می‌شود، افعال خداوند هم مقارن ذات او هستند و فاصله‌ای میان قدرت خداوند و فعل او وجود ندارد. یکی از نتایج این اعتقاد، قدم عالم است. اما

۱. ر.ک: حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۵-۴۷، ۶۱.

۳. ر.ک: همان، ص ۶۲.

۴. ر.ک: همان، ص ۵۳.

۵. ر.ک: همان، ص ۵۴-۵۵.

۶. ر.ک: همان، ص ۲۹ و ۷۹.

۷. برای ملاحظه مواردی، ر.ک: همان، ص ۴۲، ۴۹، ۶۰، ۶۵-۶۷، ۷۷-۷۸.

۸. به نظر ما موجب - به کسر جیم - صحیح است، هر چند موجب - به فتح جیم - مشهور شده است؛ زیرا بحث بر سر این بوده است که آیا خداوند که قادر بر افعالش است، فعل خود را ایجاب می‌کند یا خیر.

مراد متکلمان از فاعل مختار، فاعلی است که قدرت بر فعل دارد، اما اینگونه نیست که افعالش ضرورتاً مقارن وجودش باشند، بل خداوند بر اساس اختیار و بر حسب دواعی خود<sup>۱</sup>، افعال خود را انجام می‌دهد. یکی از ادله متکلمان بر این مطلب، حدوث عالم است. ایشان معتقدند که اگر خداوند فاعل موجب باشد، باید فعلش قدیم باشد در حالیکه عالم حادث است. همچنین اگر عالم حادث باشد و خداوند فاعل موجب باشد، باید خداوند هم حادث باشد. اما هر دو لازمه باطل‌اند؛ زیرا از نظر ایشان خداوند قدیم و عالم حادث است، یعنی مقارنتی میان فعل خداوند و قدرت او نیست و خداوند از ازل قادر بوده، اما هر فعلی را در زمان خود و بنا بر شرایط خاص و بر اساس دواعی انجام داده است. به بیان دیگر، جمع میان قدیم بودن خداوند و حادث بودن عالم به این است که خداوند فاعل مختار باشد نه موجب.

خواجه در این مورد چنین نگاشته است:

و القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل [الفعل] و لا يجب، و إذا فعل فعل باختيار و إرادة لداع يدعو إلى أن يفعل و يقابله الموجب و هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، و يجب أن يقارنه فعله لأنه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجبا، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور. و المتكلمون يقولون بأن الباري تعالى قادر إذا كان فعله حادثا غير صادر عنه في الأزل، و يلزم القائل بالقدم كون فاعله موجبا. و الحكماء يقولون كل فاعل فعل بإرادة مختار، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخر [عنه]. و موضع الخلاف في الداعي، فإن المتكلمين يقولون إنه لا يدعو [الداعي] إلّا إلى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان، أو تقدير الزمان، و يقولون ان هذا الحكم ضروري، و الحكماء ينكرونه.<sup>۲</sup>

خلاصه تفاوت میان فاعل موجب و مختار را فخر رازی چنین بیان کرده است:

قال أهل الملل و النحل: المؤثر إما أن يقع مع جواز أن لا يؤثر و هو القادر، أو يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر، و هو الموجب فهذا التقسيم يدل على أن كل مؤثر، فهو إما قادر، و إما موجب. ثم عند هذا قالوا: القادر هو الذي يصحّ منه أن يؤثر تارة، و أن لا يؤثر أخرى، بحسب الدواعي المختلفة. هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر و بين الموجب.<sup>۳</sup>

اکنون با توجه به این تذکار، به مطلب اصلی باز می‌گردیم:

۱. از نظر متکلمان، قادر کسی است که بتواند انجام بدهد یا ندهد. در این صورت نسبت فعل با او، امکان است. همچنین داعی، علم یا ظن یا اعتقادی است نسبت به مصالح و مضار یک فعل که فاعل بر اساس آن فعل خود را انجام می‌دهد. حال اگر به فاعل قادر، داعی نیز افزوده شود، نسبت فعل با فاعل، ضرورت خواهد بود. (البته در میان متکلمان در همین مسئله هم اختلاف هست). رک: فخرالدین رازی، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۳، ص ۵، ۹-۱۰.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *قواعد العقائد*، ص ۳۹-۴۰. همچنین رک: همو، *فصول*، ص ۱۶.

۳. فخرالدین رازی، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۳، ص ۷۷.

می‌دانیم که در کلام رایج در آن زمان، فقط خداوند سبحان موجود قدیم است و تمامی مخلوقات حادث‌اند. از منظر متکلمان، علت احتیاج به علت، حدوث است و موجود قدیم، نیازمند به علت نیست. خواجه ابتدا بیان می‌کند که موجود ممکن علاوه بر حدوث، در بقاء نیز نیازمند علت است:

و الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته.<sup>۱</sup>

اگر ممکن در بقاء نیز نیازمند علت است، پس اگر امکان داشته باشد که موجودی قدیم و ممکن‌الوجود وجود داشته باشد، او نیز در بقاء خود نیازمند علت خواهد بود. در این صورت، بر خلاف نظر متکلمان، قدیم بودن یک موجود، مستلزم واجب‌الوجود بودن او نیست. همین نکته، بر خلاف شماری از آراء و مبانی کلامی است. اما خواجه در اینجا نکته مهم‌تری را بیان می‌کند که نقطه افتراق کلام و فلسفه است و با پذیرش آن، کل دستگاه کلامی بر هم می‌خورد. اگر امکان داشته باشد که موجودی قدیم و ممکن‌الوجود تحقق داشته باشد، آن گاه باید به فاعل موجب معتقد شویم و چنین موجودی را دیگر نمی‌توان به فاعل مختار نسبت داد. معنای این سخن این است که پذیرش موجود قدیم و ممکن، که همان عقل مفارق در اصطلاح فیلسوف است، دستگاه کلامی را بر هم می‌زند. به تعبیر دیگر، با پذیرش سخن فیلسوفان در مورد موجود مجرد عقلی، دیگر نمی‌توان به فاعل مختار معتقد بود. بنابراین، اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود موجود مجرد عقلی که قدیم است، یک دوراهی است که راه فلسفه و کلام را از هم جدا می‌سازد:

فلهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امکن و لا یمكن استناده الى المختار.<sup>۲</sup>

بنابراین روشن است که برای تثبیت فضای کلامی و قائل شدن به فاعل مختار، باید تمام ما سوی الله را حادث بدانیم. خواجه در کلام، معتقد می‌شود که فقط خداوند قدیم است:

و لا قدیم سوی الله تعالی.<sup>۳</sup>

و موجود مجرد عقلی را انکار می‌کند. البته او تحقق چنین موجودی را محال نمی‌داند، بل می‌گوید که دلیلی بر وجود آن نداریم. چنانکه در بحث سطح فلسفی اندیشه خواجه خواهد آمد، خواجه به تحقق موجود مجرد عقلی معتقد است. در حقیقت وی در کلام، برای حفظ دستگاه کلامی، مجردات را انکار کرده است. البته همین انکار نیز طوری نیست که راه را ببندد، بل خواجه راه را برای عبور از دستگاه کلامی با هوشمندی باز گذارده است. وی در اینجا فقط می‌گوید که دلیلی بر تحقق چنان موجودی نداریم و ادله گفته شده را مخدوش می‌شمارد؛ لذا اگر کسی دلیلی متقن برای تحقق مجرد عقلی اقامه کند، از دستگاه کلامی عبور کرده است؛ چنانکه خواجه خود این کار را کرده است. اما اگر خواجه تحقق چنان موجودی را

۱. حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تفسیر الاعتقاد، ص ۸۱.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. همان.

مجال اعلام کرده بود، راه بسته می‌شد و ناظر در آثار خواجه به‌ناچار باید وی را دچار تهافت در اندیشه می‌دانست.

و اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه و ادلة وجوده مدخولة<sup>۱</sup> ...

با انکار موجود مجرد عقلی، عالم از مجردات تهی می‌گردد و ما سوی الله منحصر در اجسام می‌شود. خواجه در گام بعدی، حکم به حادث بودن عالم اجسام می‌کند:

و الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة و السكون و كل منهما حادث و هو ظاهر.<sup>۲</sup>

اکنون مقدمات لازم برای تثبیت مسأله فاعل مختار بودن خداوند و نفی فاعل موجب، فراهم است. خواجه از حدوث عالم، نفی فاعل موجب بودن خداوند را نتیجه می‌گیرد:

وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب.<sup>۳</sup>

نمونه‌ای دیگر، بحثی است که خواجه با فخر رازی انجام داده است. فخر رازی قائل به حدوث عالم است<sup>۴</sup> و خداوند را فاعل مختار می‌داند.<sup>۵</sup> با این وجود، در بحث احکام واجب، وجوب من جميع الجهات را برای واجب‌الوجود می‌پذیرد. خواجه بر این مسأله اعتراض می‌کند که پذیرش این مسأله با حدوث عالم و فاعل مختار بودن خداوند، که متکلمان به آنها معتقدند، سازگار نیست. اگر خداوند از جميع جهات واجب است، پس از جهت فاعلیت نیز واجب خواهد بود. در این صورت فاعل موجب است و فعلش نیز قدیم خواهد بود.

أقول: هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين و الفلاسفة، لأنه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية، فيكون فعله قديماً. و المتكلمون لا يسلّمون هذا.<sup>۶</sup>

بنابراین اگر وارد برخی از فضاها فیلسوفان بشویم و برخی از مبانی آنها را بپذیریم، دیگر پذیرش دستگاه کلامی با تمام مبانی آن امکان‌پذیر نخواهد بود.

۱. همان، ص ۱۷۶.

۲. همان، ص ۱۷۰. نیز ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصل، ص ۲۰۵-۲۰۹.

۳. حسن بن یوسف حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۸۱. خواجه در مواضع دیگری هم از فاعل مختار سخن به میان آورده است. از جمله، ر.ک: همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۶.

۴. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصل، ص ۱۲۲.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۶۹.

۶. همان، ص ۱۰۲.



دو مسأله مهم دیگر را در سطح کلامی خواجه باید مورد توجه قرار دهیم: حدوث عالم و معاد جسمانی. این مسائل مواضع مهمی برای مقایسه سطوح مختلف اندیشه خواجه هستند. به همین سبب مسأله اول را در بحث سطح فلسفی و مسأله دوم را در بحث سطح عرفانی خواجه بررسی خواهیم کرد.

### سطح فلسفی اندیشه خواجه طوسی

با ملاحظه شرح/اشارات و رسائل فلسفی خواجه به روشنی در می‌یابیم که خواجه فیلسوفی قدرتمند است و به همین سبب در ادامه روند فلسفه اسلامی مؤثر واقع شده است. در اینجا مجال پرداختن تفصیلی به فلسفه خواجه نیست، اما به طور کلی می‌توان گفت که اساس دیدگاه‌های فلسفی خواجه را فلسفه مشائی می‌سازد. البته خواجه فیلسوفی محقق است و در مواضعی دیدگاه‌های مشاء را قبول ندارد، مانند معاد جسمانی و علم جزئی ربوبی. او برخی از دیدگاه‌های حکیم اشراقی را نیز پذیرا شده است، مانند انکار هیولا، قول به اصالت ماهیت و معقول ثانی دانستن مفاهیم عقلی و ذهنی انگاشتن آنها. خواجه در مورد برخی از مسائل نیز دیدگاه مستقلی دارد، مانند مسأله معاد و بحث نفس الامر. خواجه تقریری نیرومند از فلسفه مشائی ارائه کرده است. همین سبب شده که شرح/اشارات خواجه از زمان حیات وی تا کنون، جزو مهم‌ترین کتب درسی فلسفی قرار گیرد. همچنین گاه در کار خواجه تقریرهایی جدید از مباحث فلسفی مشائی مشاهده می‌شود.<sup>۱</sup> ناگفته نماند که برخی از آراء فلسفی خواجه در کتاب‌ها و رسائل کلامی وی نیز منعکس شده است.

چنانکه گذشت، خواجه برای تثبیت دستگاه کلامی، عده‌ای از مسائل را نپذیرفت، مانند وجود عقول مجرد. در اینجا چند مسئله از سطح فلسفی اندیشه خواجه را بررسی می‌کنیم و دیدگاه فلسفی او را با آنچه در سطح کلامی آورده بود، مقایسه می‌نماییم.

### عقل مفارق

خواجه در سطح کلامی، وجود مجردات را تثبیت نکرده بود و اثبات مجردات را با حدوث عالم و فاعل مختار بودن خداوند منافی یافته بود. اما با مراجعه به آثار فلسفی خواجه می‌بینیم که او معتقد به وجود مجردات است و بلکه باید گفت فهم مجتهدانه او از متون دینی نیز با این مسئله موافقت دارد. البته خواهیم دید که این دیدگاه با قول وی به حدوث عالم منافات ندارد. به تعبیری دیگر، خواجه دیدگاهی در حدوث عالم اتخاذ کرده است که با وجود مجردات تنافی ندارد.

۱. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷-۴۰.

خواجه رساله‌ای مستقل و کوتاه در اثبات عقل مفارق نگاشته است.<sup>۱</sup> وی در این رساله قصد دارد عقل مفارق، یعنی موجود مجرد قدیم ممکن را از راه بحث نفس الامر اثبات کند. خواجه نفس الامر را عقل مفارق می‌داند. استدلال او به‌طور خلاصه این است که ما حقایقی داریم که مطابق با واقع هستند، اما واقع آنها نمی‌تواند همین عالم خارج باشد. بنابراین لابد باید حقیقتی وجود داشته باشد که مطابق این حقایق را بتوان در آن جست. خواجه در مورد ویژگی‌های آن حقیقت کنکاش می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که آن حقیقت، عقل مفارق است. آن حقیقت البته نمی‌تواند خداوند باشد؛ زیرا در خداوند هیچ جهت کثرتی نیست، اما در آن حقیقت، باید کثرتی بی‌نهایت و بالفعل وجود داشته باشد.

اعلم أنا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي يحكم بها أذهاننا مثلاً - كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، أو بأن قطر المربع لا يشارك ضلعه، أو يحكم به مما لم يسبقه إليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينياً - مطابقة لما في نفس الامر.<sup>۲</sup>

نتیجه‌ای که خواجه گرفته، این است:

فاذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعلیها التغير والاستحالة والتجدد والزوال، و يكون هو و هی بهذه الصفات أزلاً و أبداً. و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل، أعني واجب الوجود لذاته عزت أسمائه، و ذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل؛ و أول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، و أن يكون مبدءاً أولاً للكثرة، و أن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه. فاذن، ثبت وجود موجود غير الواجب الأول تعالى و تقدس بهذه الصفة، و نسميه بعقل الكل؛ و هو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة بالروح المحفوظ، و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس، و ذلك ما أردنا بيانه.<sup>۳</sup>

نکته قابل توجه این است که خواجه معتقد است عقل کل، که به روش فلسفی وجود آن را اثبات کرد، همان است که در قرآن از آن به لوح محفوظ و کتاب مبین تعبیر شده است؛ زیرا گفتیم که عقل کل، نفس الامر تمام حقایق است و تمام حقایق در آن موجودند و در قرآن نیز لوح محفوظ و کتاب مبین مشتمل بر تمام حقایق دانسته شده است. بنابراین، استدلال فلسفی، هم خواجه را به یک نتیجه فلسفی رساند و هم زمینه روی دادن فهم فلسفی از متون دینی را برای وی فراهم کرد.

دیدیم که خواجه در سطح کلامی، برای همراهی با فضای کلام، گفته بود که دلیلی بر وجود مجردات نداریم. اکنون می‌بینیم که خواجه هم به لحاظ فلسفی و هم بر اساس استنباط از متون دینی، به وجود مجردات عقلی معتقد شده است. بنابراین خواجه به وجود عقل مفارق معتقد است و خود در عمل، از دستگاه کلامی عبور کرده است. همچنین ملاحظه کردیم که خواجه به لوازم عدم پذیرش مجردات در کلام

۱. این رساله در پایان تلخیص المحصل (ص ۴۷۹-۴۸۱) با عنوان «اثبات العقل المفارق» درج گردیده است. صائِن الدین ترکه در تمهید القواعد به این

رساله اشاره‌ای کرده است. (ر.ک: تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ چهارم، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۳).

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، «اثبات العقل المفارق»، در: تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۴۷۹.

۳. همان، ص ۴۸۰-۴۸۱.

پایبند بود. طبیعی است که او باید در سطح فلسفی، به لوازم پذیرش مجردات پایبند باشد که البته هست. در کلام، حدوث ما سوی الله دلیل انکار مجردات قدیم بود، اما اکنون قدم برخی از موجودات پذیرفته شده است. خواجه چنانکه در تجرید هم بیان کرده بود، به حدوث عالم اجسام معتقد است. اما در سطح فلسفی، ما سوی الله را مساوی عالم اجسام نمی‌داند. لازمه دیگری که در کلام مطرح بود، فاعل مختار بودن خداوند بود. در ادامه به نظر خواجه در این باره در سطح فلسفی اشاره خواهیم کرد.

نباید گفت که شاید خواجه این رساله را در اوایل نوشته و بعدها نظرش تغییر کرده است. ما نشان داده‌ایم که در مورد افکار خواجه نباید از دگرگونی سخن گفت. اما برای این مورد خاص، شاهد دیگری هم در دست است. علامه حلی در کشف المراد گزارشی را از دورانی که نزد خواجه شاگردی می‌کرده، منعکس کرده است. در این گزارش آمده که خواجه نفس الامر را عقل فعال می‌دانسته است:

و قد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة و سألته عن معنى قولهم: ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر و المعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي، و قد منع كل منهما هاهنا. فقال: المراد بنفس الامر هو العقل الفعال، فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق و الا فهو كاذب.

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) حدوداً ۲۴ ساله بود که خواجه از دنیا مفارقت کرد. پس این سؤال و جواب مربوط به اواخر عمر خواجه است، یعنی در همان دورانی که خواجه مشغول نگاشتن تجرید الاعتقاد و تلخیص المحصل است، همین اندیشه را داشته است.

نمونه‌های دیگری از تثبیت عقل مجرد در سطح فلسفی خواجه، در این عبارات هویدا است:

و أمّا العقول فلا زمان لها، كما لا مكان لها ... ما في نفس الامر هو الثابت في العقل، و هو المثل الافلاطونية.<sup>۱</sup>

فإذن لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر. و تكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصور، و هي التي يعبر عنها (تارة) بالكتاب المبين، و تارة باللوح المحفوظ، و يسميها الحكماء بالعقول الفعالة.<sup>۲</sup>

## فاعل موجب

معنای فاعل موجب و مختار را قبلاً بیان کردیم. خواجه در سطح کلامی، موجب بودن خداوند را دچار اشکالاتی می‌دید. ویژگی فاعل موجب این است که معلولش از او منفک نمی‌شود:

هر ذات که اثری از وی صادر شود، یا صدور آن اثر تابع داعی وی بود، این معنی به شرط تحقق قدرت بود بر صادر شدن و ناشدن، یا نبود، بلکه حقیقت ذاتش اقتضای آن وجود کند، و متکلمان اول را قادر خوانند و دوم را

۱. حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۰.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، «فوائد ثمانية حكمية للعلامة الطوسي»، در: تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۵۱۷.

۳. همو، اجوبة المسائل النصيرية، ص ۸۵.

موجب. و هر آینه فعل قادر مسبوق بود به عدم؛ چه داعی جز به معدوم دعوت نتواند کرد. و فعل موجب مقارت ذات او باشد؛ که اگر متأخر شود، تخصیص به بعضی اوقات دون بعضی، محتاج مخصص بود. و بر فرض در مخصص، موجب، مؤثر تام نباشد، و مؤثر تام فرض کردیم. و با وجود مؤثری مخصص، که مؤثر تام باشد، تأخر نبود.<sup>۱</sup>

عمده اشکال این بود که اگر خداوند فاعل موجب باشد، عالم قدیم خواهد بود، در حالیکه عالم حادث است. نیز موجب بودن خداوند مستلزم این است که اگر جزئی از عالم معدوم شود، خداوند نیز معدوم گردد:

واجب که مؤثر است در کائنات، قاریست که اگر موجب بودی، قدم بعضی ممکنات، بلکه جمله ممکنات لازم آمدی؛ و این باطل شده است. ... فلاسفه گویند که واجب، موجب است، و هر چه موجب بود، چون حقیقت او اقتضای فعل کند، مادام که حقیقت او باقی باشد، اثر باقی بود. پس ایشان را لازم آید که اگر جزئی در عالم با عدم شود، ذات واجب با عدم شود؛ چه سبب این عدم، عدم شرطی یا جزئی از علت او باشد. و عدم آن به عدم شرط یا جزء دیگر باشد از علت آن. و چون هر چه موجود است مفتقر است در سلسله حاجت به واجب، پس این عدم با عدم واجب کشد.<sup>۲</sup>

اشاره کردیم که صرف پذیرش عقول مجرد، ملازم با انکار فاعل مختار است. اما خواجه در سطح فلسفی اندیشه خود، به این اشکالات نیز پاسخ داده است. وی در رساله کوتاه ربط الحوادث بالتقدیم، این مسئله را مطرح کرده است که:

قالت الحكماء: العلة النامة لا تنفك عن معلولها بتمامه، و العلة الاولى هي المبدأ لجميع الموجودات، و هي واجبة الوجود لذاتها، ای وجودها ممتنع الرفع، فهو سرمدی، لا بداية له و لا نهاية. و لا شك في وجود موجودات مسبقة باعدامها سبقا زمانيا.<sup>۳</sup>

وی در این رساله توضیح می‌دهد که برخی از موجودات محتاج شرطاند و تا شرط محقق نشود، نوبت به مشروط نمی‌رسد. این، با عدم انفکاک معلول از علت تامه منافات ندارد. و الحقّ عندهم أنّ وجود السابق علة لإعداد وجود اللاحق، و عدمه اللاحق به شرط فی وجود اللاحق، و هو بالذات متقدّم علیه و مقارن لتنام الاعداد لوجوده الذي هو الشرط المتمم لعلية المبدأ الأول.<sup>۴</sup>

۱. همو، فصول، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۶ و ۱۸.

۳. همو، «ربط الحوادث بالتقدیم»، در: تلخیص المحصل، رسائل محقق الطوسی، ص ۴۸۲.

۴. همان، ص ۴۸۳.

در مجموع، می‌توان دیدگاه خواجه در مورد فاعلیت خداوند را چنین ارائه داد: مخلوقات دو دسته‌اند: مجردات و جسمانیات. خداوند فاعل موجب و قدیم است. تحقق مجردات محتاج شرایط دیگری غیر از تحقق ذات الهی نیست، بنابراین مجردات مقارن ذات الهی هستند و قدیم‌اند. اما جسمانیات در تحقق خود محتاج شرایطی هستند. بنابراین با پیدایش آن شرایط، موجود می‌شوند و در نتیجه، حادث‌اند. پس موجب بودن فاعلیت خداوند با حدوث عالم اجسام منافاتی ندارد. می‌بینیم که خواجه در سطح فلسفی، دیدگاهی متفاوت با آنچه در کلام ابراز کرده بود، ارائه داده است.

### حدوث زمانی عالم

چنانکه گذشت، خواجه در کلام عالم را خالی از مجردات دانست و ما سوی الله را منحصر در عالم اجسام قلمداد کرد. او سپس هم‌نوا با متکلمان، عالم اجسام را حادث دانست. اما گفتیم که خواجه وجود عقول مجرد را قبول دارد و حدوث زمانی برای چنین موجوداتی معنا ندارد. اما خواجه در سطح فلسفی نیز به حدوث عالم اجسام معتقد است. نکته‌ی حائز اهمیت این است که وی وقتی که بر کرسی فلسفه می‌نشیند، به نحو فلسفی بر حدوث اجسام استدلال می‌کند و به لحاظ فلسفی بر این مسئله اعتقاد می‌ورزد. اما فیلسوفان دیگر، اجسام را قدیم زمانی می‌دانسته‌اند، به این معنی که اجسام اول زمانی ندارند.

وی در *تجريد الاعتقاد* بر حدوث اجسام چنین استدلال کرده است:

و الأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فإنها لا تخلو عن الحركة و السكون و كل منهما حادث و هو ظاهر. و أما تناهي جزئياتها فلأن وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق، و لوصف كل حادث بالإضافة المتقابلتين و يجب زيادة المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص و الزائد أيضا. و الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية. فالأجسام حادثة.<sup>۱</sup>

فخر رازی در *المحصل*، چهار دلیل از فیلسوفان بر رد حدوث زمانی عالم آورده و همه را نقد کرده است. خواجه هیچ‌یک از اشکالات فخر را نمی‌پذیرد، اما خود به پاسخگویی به فیلسوفان می‌پردازد. مثلاً اولین اشکال فیلسوفان بر حدوث زمانی عالم که فخر رازی نقل کرده، به این صورت است که: اگر عالم حادث زمانی باشد، در کدام یک از افراد زمان احداث شده است؟ برای اینکه فاعل یکی از افراد زمان را برای احداث عالم برگزیند، یا احتیاج به مرجح دارد و یا ندارد. صورت اول باطل است؛ زیرا افراد زمان که هنوز موجود نیستند تا میان آنها امتیازی باشد و گزینشی میان آنها صورت گیرد. صورت دوم نیز باطل

۱. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۱۷۰-۱۷۳. توجه شود که هر چند خواجه این مسئله را در کتاب کلامی خود مطرح کرده است، به دلیل نوع ادله‌ای که به کار بسته، باید آن را جزء انظار فلسفی او به شمار آورد و باید گفت خواجه به نحو فلسفی به حدوث زمانی عالم اعتقاد ورزیده است. همین مباحث بعد از خواجه باعث سر برآوردن حدوث دهری و حدوث زمانی صدرایی شده است.

است؛ زیرا ممکن نسبت به دو طرف وجود و عدم متساوی است و بدون ترجیح یکی از دو طرف، محال است که موجود یا معدوم شود.

أما بالنظر إلى الفاعل، فلأنّ العالم لو كان محدثا لكان له مؤثّر قديم. فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إمّا أن يكون لمرجّح او لا لمرجّح. و الأوّل باطل، لأنّ النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز. و الثاني باطل، لما سبق أنّ ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح باطل.<sup>۱</sup>

خواجه پس از نقد جواب فخر رازی بر این استدلال، خود چنین پاسخ می‌دهد که اوقاتی که شما در میان آنها امتیاز و گزینش می‌جستید، معدوم‌اند و فقط تمایز وهمی میان آنها می‌توان یافت. احکام وهم هم در اینجا مقبول نیست. در حقیقت حل اشکال به این است که زمان با وجود عالم آغاز می‌شود، از این رو، این تصور که فاعل باید ابتدا زمانی را بیابد و انتخاب کند و بعد موجودات را در آن زمان متحقق کند، صحیح نیست.

و الجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يطلب فيها الترجّح معدومة فلا تمايز بينها إلّا في الوهم، و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يبتدى وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، و لا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.<sup>۲</sup>

نتیجه این بحث این است که هر چند خواجه در سطح فلسفی، همانند سطح کلامی به حدوث اجسام معتقد است، راه متفاوتی را نسبت به کلام طی کرده است. در کلام، اعتقاد به حدوث اجسام نتیجه اعتقاد به فاعل مختار بودن خداوند بود. اما در فلسفه، فاعل مختار جایی ندارد و خواجه برای تثبیت حدوث زمانی اجسام، راهی فلسفی را طی کرده است. ناگفته نماند که پذیرش حدوث زمانی اجسام به معنای این نیست که خواجه دستگاه کلامی را پذیرفته است. چنانکه گفته شد، خواجه موجود مجرد عقلی قدیم را پذیرفته است و لذا دیگر نمی‌تواند به فاعل مختار معتقد باشد. او به فاعل موجب معتقد است و در عین حال به حدوث زمانی عالم اجسام نیز اعتقاد دارد. در این بین اشکالی وجود داشت (فاعل موجب بودن خداوند مستلزم قدیم بودن عالم است) که به حل آن نیز از سوی خواجه اشاره کردیم.

### سطح عرفانی اندیشه خواجه طوسی

این جنبه از کار خواجه، کمی مغفول مانده است. اگر سطح عرفانی کار خواجه نیز بررسی و تحلیل شود، آشکار می‌گردد که قوت کار وی بسیار است. نمی‌گوییم خواجه عارفی محقق در فضای عرفان نظری است. وی معاصر صدرالدین قونوی است و با وی مکاتباتی هم دارد، اما به هیچ روی در حد و اندازه عارفان نحلّه ابن عربی نیست. اما اگر از مکتب ابن عربی بگذریم، خواجه معلومات عرفانی تا دوره خود را – هم در

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲۰۵.

۲. همان، ص ۲۰۷. همچنین خواجه در ص ۲۰۹، خود استدلالی برای حدوث زمانی اجسام ارائه کرده است.



زمینه عرفان نظری وهم در حوزه عرفان عملی - به خوبی در دست دارد و در این حوزه هم قوت فراوانی از خود نشان داده است. دو کتاب مهم عرفانی خواجه، *اوصاف الاشراف* و *آغاز و انجام* است.

*اوصاف الاشراف* کتابی است در وادی عرفان عملی و سیر و سلوک و اخلاق عرفانی.<sup>۱</sup> خواجه قبلا کتاب *اخلاق ناصری* را به شیوه اخلاق فلسفی نگاشته بود. حال با نگارش *اوصاف الاشراف*، می‌خواهد اخلاقی بنگارد که مخصوص سالکان و عارفان است. وی در مورد نگارش این کتاب آورده است:

محرر این رسالت و مقرر این مقالت محمد الطوسی را بعد از تحریر کتابی که موسوم است به *اخلاق ناصری* و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه، بر طریقه حکما، اندیشه‌مند بود که مختصری در بیان سیر اولیاء و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت، و طالبان حقیقت، مبنی بر قوانین عقلی و سمعی، و منبئ از دقایق نظری و عملی که به منزلت لب آن صناع و خلاصه آن فن باشد مرتب گرداند<sup>۲</sup>

وی در آغاز رساله *آغاز و انجام* نیز همین حال و هوا را منعکس کرده است:

دوستی از عزیزان از محرر این تذکره التماس کرد که نبذی از آنچه سالکان راه آخرت مشاهده کرده‌اند از انجام کار آفرینش شبیه بآنچه در «کتاب» مسطور است و بر زبان انبیاء و اولیاء علیهم السلام مذکور از احوال قیامت و بهشت و دوزخ و غیر آن ثبت کند بر آن وجه که اهل بینش مشاهده می‌کنند.<sup>۳</sup>

یعنی در این کتاب، احوال قیامت مطابق آنچه که عارفان و اهل شهود دیده‌اند و مشابه بیانات قرآن و سخنان انبیا و اولیا ذکر شده است.

عرفان در اندیشه خواجه در برترین رتبه است و وی عارفان را که صاحب شهود و اهل بینش‌اند، برتر از متکلمان و فیلسوفان می‌داند. در منظر خواجه، راه و روش عرفان برتر از راه و روش کلام و فلسفه است. وی در خاتمه بخش توحید از کتاب *فصول*، که از غلیظ‌ترین آثار کلامی اوست، چنین نگاشته است:

ختم و ارشاد: این قدر در معرفت ذات و صفات باری سبحانه و تعالی که رکن اعظم و قاعده بزرگتر اصول دین است، بلکه خود اصل دین است، 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 ... اگر کسی خواهد که از این مقام برتر آید، نباید 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 معرفت و احاطت کثرتی که از آن بوی عدم می‌آید مشغول گرداند، بلکه علایق و موانع دنیاوی از خاطر و ضمیر منقطع گرداند و نفس اماره را که لشکر تخیلات فاسده و توهّمات کاذبه در بیابان ضمیر می‌پراکند، بند ریاضت بر نهد و به کلی روی همت متوجه به عالم قدس دارد و قصارای امنیت بر

---

۱. بیان کردیم که زمان نگارش این کتاب پس از سال ۶۶۳ق (یعنی حدود ۶۶ سالگی خواجه) بوده است. خواجه در این کتاب مراحل سیر و سلوک را در شش باب بیان می‌کند و پنج باب اول را هر یک مشتمل بر شش منزل قرار می‌دهد و در باب ششم فقط منزل فنا را مطرح می‌کند. بنابراین مراحل سلوکی را در سی و یک منزل مرتب کرده است.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، ص ۲۸.

۳. همو، *آغاز و انجام*، ص ۱.

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 مشاهده و مجاهده وعده داده است، دیده بصیرت او منور گرداند تا اسرار ملکوتی و آثار جبروتی مشاهده کند و حقایق غیبی و دقائق فیضی بر اندرون او کشف شود، الا آن است که این قبا بر بالای هر کسی ندوخته‌اند و مقدمات این نتیجه به هر کس نیاموخته‌اند، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء. جعلنا الله من الشاکرین و السالکین لطریقة المستحقین بحسن توفیقه.<sup>۱</sup>

می‌بینیم که وی در اثناء یک اثر غلیظ کلامی، سخن از راه ریاضت و شهود برتر عرفانی برای نیل به اسرار به میان آورده و آرزو دارد که خود نیز اهل این راه باشد. این مطلب نشان می‌دهد که خواجه در همان حالی که متن کلامی غلیظی می‌نویسد، اشاره می‌کند که عرفان دارای سطحی برتر است. سخنان متعددی از خواجه در دست است که نشان می‌دهد وی شهود را معتبر دانسته و راه عارفان را راه برتر تلقی می‌کرده است.

... و این جماعت در معرفت به مثبت اهل بینش باشند و ایشان را عارفان خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بود.<sup>۲</sup>

خواجه در پاسخ سؤالی از صدرالدین قونوی، مطلبی نوشته که نشان از جایگاه کشف و شهود در نظر وی دارد. قونوی به خواجه چنین نوشته است:

و نحن نقول: إن من مقتضى الذوق الصحيح الذى حظى به أهل الحق منه سبحانه كون مبدأ معرفتهم معرفة الحق، لكن بالحق، لا بقواهم و عقولهم. فإذا عرفوا الحق بالحق، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيثما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يطلعهم عليه دفعة أو بالتدريج. و لهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقة شيء، ما لم يعرف الحق.<sup>۳</sup>

خواجه در پاسخ، با اشاره به این متن چنین نگاشته است:

أقول: هذا كلام فى غاية الحسن و الكمال، لا يقف عليه من لا يكون له حظ مما يفيض الله سبحانه على المتوجهين إلى جنبه بطريق الكشف. جعلنا الله من أوليائه الواصلين إلى تلك المرتبة، إن شاء، و هو ولي التوفيق.

همچنین در جای دیگری، در ضمن پاسخ به قونوی گفته است که من در فضای فلسفی سخن می‌گویم اما آنچه او بدان اشاره کرده، طریق دیگری است متعلق به کشف. خواجه در ادامه، راه عرفان را صراط مستقیم و دین قیّم می‌داند. بنابراین در نظر خواجه، راه عرفان، برتر از راه فلسفه است:

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، فصول، ص ۲۶ و ۲۷. سیدحیدر آملی عارف بزرگ قرن هشتم، خواجه نصیر را در زمره عالمان بزرگی که به عرفان تن داده‌اند، دانسته است. وی همین کلامی را که از فصول نقل کردیم، در کتاب خود نقل کرده و در ادامه، دو کتاب اوصاف الاشراف و آغاز و انجام را از آثار عرفانی خواجه دانسته است. ر.ک: سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار (تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۴ش)، ص ۴۹۲-۴۹۳.

۲. همو، اوصاف الاشراف، ص ۱۳۴.

۳. همو، اجوبة المسائل النصيرية، ص ۲۰۱.

أقول: هذا الذي ذكره و بيّنه و أشار إليه، طريقة أخرى غير ما كنّا فيه، و أكثره يتعلّق بالدّوق و الكشف. و الله تعالى يهدي من يشاء إلى الصّراط المستقيم و الدّين القويم، و هو بكلّ شيء عليم.<sup>١</sup>

انظار عرفانی خواجه به‌ویژه در عرفان نظری، فراوان است. ما به تناسب بحث، دو مسئله عمده و مهم را در اینجا بررسی می‌کنیم: وحدت شخصیه و معاد.

### وحدت شخصیه وجود

خواجه طوسی در سطح عرفانی اندیشه‌اش، معتقد به وحدت شخصیه وجود است. وقتی وحدت شخصیه به این نحو گفته می‌شود، تمام دستگاه کلامی و فلسفی، فرو می‌ریزد. در کلام و فلسفه نهایتاً سخن در این بود که خداوند در الوهیت شریک ندارد. نیز تعدد وجودات از اصول مسلم فلسفه است. اما اکنون خواجه می‌خواهد بگوید: لا شریک له فی الوجود.<sup>٢</sup>

خواجه وحدت شخصیه را مطرح کرده و تحلیلی نیرومند و تحسین‌برانگیز از آن ارائه کرده است. در منظر او، هستی چیزی جز وجود حق و فیض او نیست. فیض حق هم به افراد موجود نیست و به حق موجود است. فیض امری نیست که فی حد ذاته موجود باشد، و به تعبیر دیگر، فی حد ذاته امری عدمی است. در نتیجه فقط یک وجود هست.

توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد، و توحید به معنی اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است انما الله اله واحد، و به معنی دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود و آن چنان بود که هر گاه که مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به افراد او نیست پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی ببیند، پس همه را با یکی کرده باشد، در سرّ خود از مرتبه وحده لا شریک له فی الالهیه بدان مرتبه رسیده که وحده لا شریک له فی الوجود. و در این مرتبه ما سوی الله حجاب او شود و نظر به غیر الله شریک مطلق شمرد و به زبان حال گوید انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض و ما انا من المشرکین.<sup>٣</sup>

همین مضمون در شرح/اشارات نیز آمده است.

بل کل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه ... و إذ لا وجود ذاتیا لغيره فلا صفات مغايرة للذات و لا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عز من قائل إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فهو هو لا شيء غيره.<sup>٤</sup>

١. همان، ص ۲۳۳.

٢. این نکته جالب است که خواجه در همان متنی که از فصول نقل کردیم، تلویحا به وحدت شخصیه اشاره کرده بود و چنین تعبیر کرده بود که از کثرات، بوی عدم می‌آید. در آنجا گفته بود: «همت بر این قدر مقصور ندارد و آلتی که او را داده‌اند تا بدان چیزها دریابد، به معرفت و احاطت کثرتی که از آن بوی عدم می‌آید مشغول گرداند».

٣. همو، اوصاف/الاشراف، ص ۱۵۶. نیز ر.ک: همان، ص ۱۵۸، ۱۶۰ و ۱۶۲.

٤. همو، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸۹-۳۹۰.

با صرف نظر از مکتب محیی‌الدین، تفسیر خواجه از وحدت شخصیه در زمره بهترین تفسیرهاست. این فهم و تفسیر از وحدت شخصیه که اندیشه محوری عرفان است، از دوران میانسالی در اندیشه خواجه شکل گرفته است و در کتاب‌های عرفانی دهه آخر عمر او نیز حضور یافته است. خواجه کتاب *آغاز و انجام* را چنین می‌آغازد:

سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست.<sup>۱</sup>

وی در جای دیگری، بحث از دو نفخه قیامت به میان آورده است. نفخه اول، نفخه اماته و دومی، نفخه احیاست. در نفخه دوم، برای مردم چنین کشف می‌شود که:

هستی ایشان نیستی بوده است و نیستی هستی، و ذات ایشان بی‌ذاتی و بی‌ذاتی ایشان ذات، و صفت ایشان بی‌صفتی و بی‌صفتی ایشان صفت. پس ببینند که ظواهر چیزها نه آن است که ایشان آن را به ظاهر دانسته‌اند، و بواطن و حقایق نه آنکه ایشان بواطن و حقیقت دانسته‌اند. و از ارتفاع حجب ظاهر و باطن به حقیقت حقایق ذات و ذوات برسند. پس زمین نه آن زمین بود که در نشأه اولی آن را زمین می‌دانسته‌اند و آسمان نه آن آسمان بود که *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ*.<sup>۲</sup>

بنابراین، در نفخه دوم، برای مردم وحدت شخصیه حق تعالی منکشف می‌شود. خواجه در اینجا و جاهای دیگر، وحدت شخصیه را از آیات قرآن نیز استفاده کرده است.

در نظر خواجه، توحید ذاتی، که مرحله بالاتر از توحید صفاتی است، رسیدن به مقامی است که وجود عبد در وجود حق مستهلک شود:

و بعد از آن باید که علمش در علم او تعالی منتفی شود تا به خودی خود هیچ نداند و این مرتبه را تسلیم خوانند، *وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا*. و بعد از آن باید که وجودش در وجود او منتفی شود تا به خودی خود هیچ نباشد و این مقام اهل وحدتست، *أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ*.<sup>۳</sup>

کاملاً مشهود است که خواجه در سطح عرفانی، با پذیرش وحدت شخصیه وجود، از کلام و فلسفه بر گذشته است. دیگر در اینجا سخن از وجودات و تقسیم وجود به واجب و ممکن نیست. صحبت از وجود خدا و وجود خلق، علم خدا و علم خلق و ... نیست. تمام صفات، صفات اوست و هر وجودی، وجود اوست.

۱. همو، *آغاز و انجام*، ص ۱.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. همان، ص ۶۴.

## معاد

خواجه نصیر در هر سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی، درباره معاد سخن گفته است. در اینجا ابتدا سطح کلامی و فلسفی معاد از منظر وی را ترسیم می‌کنیم و بعد به سطح عرفانی که عمدتاً در کتاب *آغاز و انجام* مطرح شده، می‌پردازیم.

خواجه بسیاری از مبانی فلسفی لازم برای معاد را در کلام نیز آورده است. وی ابتدا نفس را همانند فیلسوفان تعریف می‌کند<sup>۱</sup> و بعد به این مطلب می‌پردازد که نفس، همان مزاج نیست<sup>۲</sup> و نیز غیر از بدن است.<sup>۳</sup> سپس بر خلاف برخی از متکلمین قائل به تجرد نفس می‌شود و استدلال‌هایی فلسفی برای اثبات آن ارائه می‌کند.<sup>۴</sup> او در گام بعد بر حدوث نفس استدلال می‌کند<sup>۵</sup> و سپس مسئله‌ای را که برای طرح بحث معاد بسیار مهم است، یعنی بقای نفس بعد از نابودی بدن، مطرح می‌کند<sup>۶</sup> و در آخر، به ابطال تناسخ می‌پردازد.<sup>۷</sup> خواجه در بحث معاد *تجريد الاعتقاد*، ابتدا دو مسئله را مطرح کرده است: امکان خلق عالمی دیگر<sup>۸</sup> و نیز امکان معدوم شدن عالم.<sup>۹</sup> وی برای مسئله اخیر دلیل نقلی هم آورده است. نکته مهم در بررسی معاد از دیدگاه خواجه این است که وی هم در سطح کلامی و هم در سطح فلسفی، معتقد به معاد جسمانی است و با فیلسوفان در مسئله انکار حشر اجساد به مخالفت برخاسته است. وی معتقد است که معاد جسمانی در اسلام از ضروریات است، و امکان هم دارد.<sup>۱۰</sup>

و الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ﷺ مع إمكانية.<sup>۱۱</sup>

جملگی انبیا چون به حشر اجساد اخبار کرده‌اند، و ایشان معصوم‌اند، و حشر موافق مصلحت کل است، پس حشر اجساد حق بود.<sup>۱۲</sup>

۱. ر.ک: حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۱۸۱.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۸۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۸۴.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۸۴-۱۸۷.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۸۸.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۹۰.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۹۱.

۸. ر.ک: همان، ص ۴۰۰.

۹. ر.ک: همان، ص ۴۰۱.

۱۰. خواجه معاد جسمانی را ممکن می‌داند، از همین رو استنباط معاد جسمانی از متون دینی را بدون اشکال می‌بیند. البته اگر وی معاد جسمانی را محال می‌دانست، این متون دینی را تأویل می‌کرد؛ چنانکه در مواردی این رویه را اتخاذ کرده است. وی معتقد است که اگر دلیل نقلی با دلیل قطعی عقلی تعارض کند، باید دلیل نقلی را تأویل کرد. ر.ک: *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۲۴۴.

۱۱. حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص ۴۰۵.

۱۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *فصول*، ص ۴۲.

در مورد کیفیت معاد جسمانی، خواجه نظری ویژه موافق فضای کلامی ارائه کرده است. در معاد، لازم است که مکلفین بازگردند و باید همان‌ها که معدوم شده بودند، بازگردند نه اشخاصی دیگر. این بازگشت البته به نحو اعاده معدوم نیست، که او آن را محال می‌داند،<sup>۱</sup> بل معتقد است که انعدام به صورت تفریق اجزاء و ایجاد دوباره، همان تجمع مجدد اجزاء اصلیه است و بازگرداندن دیگر اجزاء ابدان مکلفان لازم نیست.<sup>۲</sup>

حشر اجساد به معنای آنکه اجزای تن‌های مردگان را جمع گردانند و تألیف دهند، مثل تألیف اول، و روحی که اول بار مدبر او بود، راجع گردانند، ممکن است؛ چه باری سبحانه قادر است بر جملگی مقدرات و عالم است به جملگی ممکنات، و جسم لذاته قابل تألیف و ترکیب است، پس قادر [است] بدین ترتیب و ترکیب که یاد کرده شد.<sup>۳</sup>

اعاده معدوم محال است ... و چون حشر حق است، پس اجزاء اصلی ابدان مکلفان و ارواح ایشان هرگز معدوم نشود، بلکه تألیف اجزاء بدن و مزاج آن، در بدن افتد.<sup>۴</sup>

خواجه بعد از بیان کیفیت معاد جسمانی، به رد اشکالات، از جمله ایرادات فیلسوفان می‌پردازد. وی معتقد است که فیلسوفان برهانی قطعی بر امتناع معاد جسمانی اقامه نکرده‌اند و بیانات ایشان در نفی معاد جسمانی، چیزی بیش از برخی استبعادات نیست.<sup>۵</sup>

بنابراین خواجه در سطح کلامی، اصول اصلی معاد را از فلسفه گرفت و فضاهای اصلی فیلسوفان را پذیرفت. وی اصل معاد جسمانی را پذیرفته است؛ زیرا از سویی آن را ضروری دین می‌بیند و از سویی دیگر، برهانی بر امتناع آن نمی‌یابد. او در کلام، تفسیر خاصی از معاد جسمانی ارائه داد و بر همین اساس، حشر اجساد را ممکن دانست. نکته مهم و درخور توجه این است که معاد، نوعی بازگشت است. خواجه در سطح کلامی، معاد را به بازگشت روح به بدنی که مجدداً تألیف شده، معنا کرد. به تعبیری دیگر، می‌توان معادی را که خواجه در کلام تصویر کرد، به نوعی بازگشت به دنیا نیز دانست. در ادامه باید ببینیم که آیا این تفسیر از معاد در سطوح دیگر اندیشه وی نیز حضور دارد یا خیر.

۱. ر.ک: حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، فصول، ص ۴۲؛ همو، قواعد العقائد، ص ۹۸-۹۹.

۲. ر.ک: حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۰۲-۴۰۵ و ۴۰۶. خواجه با این بیانات، پاسخ‌گویی به اشکالات فیلسوفان را هم در نظر دارد. به شرح علامه حلی مراجعه کنید.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، فصول، ص ۴۲.

۴. همان.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۴ و ۴۵؛ حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۰۶-۴۰۷.



در سطح فلسفی، تحلیل‌ها و تقریرهایی نو از معاد را در کار خواجه مشاهده می‌کنیم. وی در این سطح، پاره‌ای از مباحث مربوط به معاد را به نحو فلسفی حل و فصل کرده است. برای نمونه، ابن‌سینا در مورد نفوسی که به مقام عقلی نرسیده و قابلیت درک لذایذ عقلی را نیافته‌اند، معتقد است که ایشان بعد از مرگ و مفارقت از جسم عنصری، به سعادت می‌رسند. وی احتمال داده است که ایشان در دستیابی به این سعادت، بی‌نیاز از جسم نباشند و گفته است اینکه آن جسم، جسمی سماوی یا چیزی شبیه آن باشد، محال نیست و شاید آنها در نهایت بتوانند از این طریق مستعد درک لذات عقلی بشوند.<sup>۱</sup>

بنابراین وی نوعی معاد جسمانی و التذاذ صوری را برای این گروه از مردم تصویر کرده است. اما خواجه تقریر بهتری ارائه داده است. وی معتقد است که هر موجود ذی‌شعوری که خود و لوازم خود را ادراک می‌کند، دارای نوعی از تجرد است، پس یقیناً پس از مرگ باقی است. بنابراین او باید لذات مناسب خود را داشته باشد:

و النفوس الخالية عن الطرفين،<sup>۲</sup> کنفوس الصبيان و البله، تبقى غير متألمة، و يكون لها لذات ضعيفة<sup>۳</sup> بحسب إدراكها لذاتها و لما لا بدّ منه لها<sup>۴</sup> و<sup>۵</sup>

نمونه‌ای دیگر از تبیین‌های فلسفی مربوط به معاد در کار خواجه، مسئله تعارف ارواح بعد از مفارقت از بدن در برزخ و قیامت است. اینکه ارواح در برزخ و قیامت یکدیگر را می‌شناسند، در متون دینی آمده است و خواجه قصد دارد آن را به نحو فلسفی حل و فصل کند. از نظر او، تا وقتی که نفس منغمس در ماده است، تعارف ارواح معنا ندارد، اما پس از مرگ، وقتی نفس مجرد شد و از بند ماده رهایی یافت، به حسب ملکاتش قادر بر ارتباط با دیگر ارواح می‌شود. اگر در عالم دنیا ملکه ارتباط با ارواح را در خود ایجاد کرده، در نشأت بعد از دنیا نیز می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند. البته نفس مجرد شده، ابدان را نمی‌تواند درک کند؛ زیرا آلات مناسب درک جسمانیات را اکنون فاقد است:

قد ثبت في العلوم العقلية أنّ كلّ جوهر مجرد عن المادّة قائم بذاته فقد يمكن أن يعقل جميع المجردات بغير آلة، و الماديّات التي من شأنها أن تعقل بالآلات. فان كان ذلك الجوهر ذا ملكة اتصال بالمادّة كان منغمساً فيها. فكانت تلك الملكة مانعة إياها عن تعقل المجردات، لعدم الالتفات إليها. و إن كانت منقطعة عنها عقلت المعقولات لا بأسرها، بل ما

۱. ر.ک: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، در: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۵۵.

۲. یعنی کفر ندارد و به مراحل عقلی هم نرسیده است.

۳. منظور، لذات صوری است.

۴. منظور، لوازم ذات است.

۵. خواجه نصیرالدین طوسی، «الرسالة النصيرية»، در: تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۵۰۶.

یخصّص بوجهه بملکات الالتفات إليها التي هي المعدّات، بحسب الاستعداد الذي تقتضيه حالها، و لا مانع من تعقّل الجزئیّات الشخصیّة التي لا تكون تشخّصها من جهة المادّة، فإنّ ذلك الجوهر یعقل نفسه الجزئیّ و مبدأه الجزئیّ و سائر مبادئه الجزئیّة. فان اتّفق لنفس مجردة بعد المفارقة ملكة الالتفات إلى نفوس مجردة عقلتها، و ذلك هو المفارقة بعد التجردّ. و لا يكون لها إدراك الأبدان، لاحتياجها فيه إلى الآلات المفقودة بعد المفارقة.<sup>۱</sup>

بنابراین می‌بینیم که در این سطح، مسئله معاد به شکل فلسفی تبیین می‌شود و اصلاً از فضاهای کلامی خبری نیست. در اینجا سخن از اینکه انسان بعد از مرگ بدن مادی دارد، چنانکه در کلام گفته بود، نیست. اگر خواجه در اینجا می‌خواست مطابق فضای کلامی سخن بگوید، باید تعارف انسان‌ها در قیامت را با جسم مادی و بر اساس ادراکاتی که با واسطه آلات جسمانی به دست می‌آیند، تبیین می‌کرد. به بیانی دیگر، در آن صورت فرق مهمی میان تعارف انسان‌ها در این دنیا و در آخرت نباید می‌نهاد.

اما مهم‌تر از همه، بحث‌های معاد خواجه در سطح عرفانی است. معاد به نحوی که خواجه در رساله *آغاز و انجام مطرح کرده*، واقعاً در آن عصر بی‌نظیر است. وی طوری به این مبحث پرداخته و مطالبی را مطرح کرده که ناظر را به شگفتی وا می‌دارد. این مطالب البته به صورت پراکنده در لابلاي آثار عارفان وجود داشته، اما اینگونه منسجم و همراه با تحلیل‌های عالی و گزینش شده، بسیار تحسین‌برانگیز و حیرت‌آور است. تا آنجا که ما از آثار فیلسوفان اطلاع داریم، و با صرف نظر از مکتب عرفانی ابن عربی، برخی از مسائل معاد، برای نخستین بار در این کتاب ظهور کرده است. البته بعداً در آثار علامه دهدار هم ظاهر شده و سپس به مکتب شیراز و در آخر به آثار صدرالمتهلین راه یافته است. خواجه در این کتاب در استفاده از متون دینی و فهم عمیق و عرفانی از آنها بسی اقتدار نشان داده است. با ملاحظه مطالب این کتاب آشکار می‌شود که معادی که وی در سطح کلامی مطرح کرده بود، کاملاً در اینجا رنگ باخته است. قبلاً اشاره کردیم که خواجه *آغاز و انجام* را بر اساس دیدگاه‌های عارفان نگاشته است.

یکی از مهم‌ترین مسائل در مبحث معاد، تبیینی است که از حقیقت معاد ارائه می‌شود. دیدیم که خواجه در سطح کلامی، معاد را عود روح به بدن تألیف شده می‌داند. ناگفته نماند که این تفسیر از معاد، با مجموعه متون دینی مطابقت ندارد. اما در سطح عرفانی، مسئله کاملاً دگرگون است. خواجه در اینجا، حقیقت معاد را بازگشت به جایی می‌داند که از آنجا آمده‌ایم. به تعبیری دیگر، حقیقت معاد، بازگشت به حق تعالی و رجوع به خداوند است. اگر خواجه فقط به همین مقدار اکتفا کرده بود، می‌توانستیم بگوییم که او سطح دیگری از تبیین معاد را ارائه کرده است و درمی‌یافتیم که دیگر معاد جسمانی بدان نحو که در کلام گفته بود، مورد نظر نیست. خواجه حقیقت معاد را فوق زمان و مکان می‌داند.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، «تعارف الارواح بعد المفارقة»، در: *تلخیص المحصل*، رسائل محقق طوسی، ص ۵۲۵.

بدان که راه آخرت ظاهر است و راهبران معتمد و نشانهای راه مکشوف و سلوکش آسان، و لیکن مردم از آن معرضند، وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ. اما سبب آسانی سلوک آنست که این راه همانست که مردم از آنجا آمده‌اند. پس آنچه دیدنی است، یک بار دیده است و آنچه شنیدنی است، یک بار شنیده است و لیکن فراموش کرده است، وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً؛ و در این دقیقه می‌گوید: ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً.<sup>۱</sup>

مبدأ، فطرت اولی است و معاد عود به آن فطرت است، فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ؛ که اول خدا بود و هیچ نه، «كان الله و لم يكن معه شيء». پس خلق را از نیست هست گردانیده، وَ قَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً. و به آخر خلق نیست شوند و خدا هست بماند، كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. پس چنانکه هست شدن خلق بعد از نیستی، مبدأ خلق است، نیست شدن بعد از هستی معادشان باشد؛ چه آمدن و رفتن چون مقابل یکدیگرند هر یک عین دیگری تواند بود، كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ. و از این جاست که به حکم مبدأ خدا بگوید و خلق جواب دهد، أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى، و به حکم معاد خدا بگوید و هم خدا جواب دهد، لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. و خلق چون اول از خدا وجود یافته‌اند و نبوده‌اند، پس به آخر هست شده‌اند، پس وجود به خدای سپارند، إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى پس نیست شوند، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، منه المبدأ و الیه المعاد.<sup>۲</sup>

معادی که متلکم تصویر می‌کند، به نوعی بازگشت به دنیا است. اما خواجه در سطح برتر کار خود، معاد را از شهادت به غیب رفتن و از ظاهر عالم به باطن آن سفر کردن می‌داند. وی در این مباحث مدام از آیات و روایات بهره می‌برد و در حقیقت، تفسیری عمیق از متون دینی ارائه می‌دهد.

خدای تعالی را به حکم آنکه اول و آخر است، او را دو عالم است: یکی عالم خلق و دیگری عالم امر، یکی عالم ملک و دیگر عالم ملکوت، یکی عالم غیب و دیگر عالم شهادت، که این محسوس است و آن معقول. و به حکم آنکه ظاهر و باطن است، دو عالم است: یکی دنیا و یکی آخرت. یکی این جهان، یکی [آن] جهان که این مبدأ است و آن معاد. و خلق را چون گذر بر این عالم‌هاست از دنیا به آخرت، از این جهان به آن جهان، از خلق به امر، و از ملک به ملکوت، و از شهادت به غیب رفتن ضرور است.<sup>۳</sup>

بنابراین قیامت، برتر از جهان محسوس است، جهان معقول است. قیامت باطن است و دنیا، ظاهر. وی همین مضمون در جایی دیگر هم آورده است:

پس چون نظر بصیرت او به کحل هدایت گشوده شود چنانکه اهل قیامت را گفته شد از عالم خلق بگذرد و به عالم امر برسد که مبدأش از آنجا بوده است.<sup>۴</sup>

۱. همو، آغاز و انجام، ص ۵.

۲. همان، ص ۹-۱۰.

۳. همان، ص ۱۵.

۴. همان، ص ۴۶.

خواجه ایمان به غیب را علم و تصدیق می‌داند که نصیب این دنیا است و ایقان و شهود را نصیب اهل آخرت. بنابراین هر که به شهود دست یابد، به آخرت دست یافته است:

اثر اول که از وصول سالک را باشد ایمان است، و اثر دوم ایقان به تحقیق آن ایمان و تصدیق باشد، و ما اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا، ایقان است، إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ. ایمان به سبب آنچه در عالم غیب از آن محجوب‌اند، يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ و ایقان به حسب آنچه در عالم شهادت آن را مشاهده‌ند. پس ایمان نصیب این دنیا است، يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، و ایقان نصیب اهل آخرت، وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.<sup>۱</sup>

وی معتقد است که بهشت و جهنم اکنون حاضرند و می‌توان بدان‌ها سفر کرد و از احوال آنها با خبر شد و این بدان سبب است که آخرت نزدیک است:

اهل گمان پندارند که قیامت هم به زمان دور است، وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً؛ و هم به مکان، وَ يَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ. و اهل یقین دانند که هم به زمان نزدیک است، اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ و هم به مکان، وَ اخذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ؛ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً، وَ نَرَاهُ قَرِيباً، که پیغمبر علیه السلام دست فراز کرد و میوه بهشت بر گرفت و تا حارثه مشاهده آن حال نکرد بر آنکه او مؤمن حقیقی است حکم نکرد، اذ قال له كيف اصبحت يا حارثة؟ قال اصبحت مؤمناً حقاً. قال عليه السلام لكل حق حقيقة؛ فما حقيقة ايمانك؟ قال رأيت اهل الجنة يتزاوون و رأيت اهل النار يتعاوون و رأيت عرش ربی بارزاً. فقال عليه السلام اصبت فالزم ثم قال عليه السلام لانس بن مالك هذا شاب نور الله قلبه بالایمان.<sup>۲</sup>

خواجه تصریح دارد که آخرت فوق زمان و مکان است. البته وی قبلاً گفته بود که هویت معاد، به عالم بالا رفتن و رجعت به عالم امر است. بنابراین فضاهایی که در کلام تثبیت کرده بود، دیگر در اینجا مطرح نیست. اما در مورد متون دینی‌ای که معاد را زمانی و مکانی دانسته‌اند چه باید گفت؟ پاسخ خواجه این است که در این‌گونه موارد به لسان قوم صحبت شده است. شاهدش هم این است که اگر از زمان سخن گفته شده، کمترین زمان و اگر از مکان صحبتی شده، فراخ‌ترین مکان مطرح شده است. بنابراین منظور از زمان و مکان در متون دینی مربوط به قیامت، زمان و مکان دنیایی نیست. این نکته در فهم عمیق متون دینی مربوط به قیامت، بسیار ارجمند و پر اهمیت است:

و آخرت از زمان و مکان مبراست، چه از نقصان منزه است. اما نشان‌ها که از آن به اهل زمان و مکان دهند، گاه زمانی بود و گاه مکانی تا بلسان قومه بود. و نشان زمان به کمترین زمان تواند بود مانند حال، وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ. و نشان مکان به فراخ‌ترین مکانی، وَ جَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ. و ابداع هم زمانی نیست و صفت او به کمتر زمانی کنند. وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ. پس مبدأ و معاد از این روی نیز متشابه‌اند.<sup>۳</sup> یقین، که آخرتی است؛ تعلقش به زمان و مکان هم برین سیاق گیرد، اما تعلقش به قلت زمان چنانکه گفته‌اند، «اليقينيات لحظات» و بوسعت مکان، أَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. یعنی چنانکه خداوند فوق زمان و مکان است، معاد هم که بازگشت به اوست، فوق زمان و مکان است.

۴. همان، ص ۲۲.

عبارت ذیل نیز بسیار جالب توجه است. چون در قیامت زمان و مکان نیست، قیامت روز جمع است: چون به قیامت زمان و مکان مرتفع شود، حجاب‌ها برخیزد و خلق اولین و آخرین مجتمع باشند. پس قیامت روز جمع است، **يَوْمَ يَجْمَعُكُمُ الْيَوْمَ الْجَمْعُ**. به وجهی روز فصل است، چه دنیا کون متشابه است. در وی حق و باطل متشابه نماید، متخاصمان در برابر نشسته‌اند. آخرت کون مبیئت است، **وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُدُ يَتَفَرَّقُونَ**. حق را از باطل جدا کنند، **لِيُمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**. خصومت متخاصمان فصل کنند، و به حقیقت حق و باطل حکم کنند، **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**، **لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ**. پس قیامت روز فصل است. اما این فصل هم اقتضای آن جمع می‌کند که در پیش بیامد، **هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعَانِ** و **الْأَوَّلِينَ**. حشر جمع باشد. پس روز قیامت حشر است. **وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا**<sup>۱</sup>

خواجه در آغاز و انجام مسائل بسیاری از معاد را بررسی کرده و اسرار فراوانی را مطرح کرده است که مجال پرداختن بدان‌ها نیست.

### نتیجه

خواجه نصیرالدین طوسی عالمی ذوفنون و متبحر است. همین ویژگی سبب شده که وی بتواند سطوح مختلفی از اندیشه را در سه ساحت کلام، فلسفه و عرفان در خود جمع کند. شواهدی ارائه کردیم که نشان می‌داد که نمی‌توان گوناگونی مباحث مطرح شده در کلام، فلسفه و عرفان را به حساب تحول فکری و ارتقاء معرفتی خواجه گذاشت. وی هم‌زمان هر سه عرصه را در اندیشه خود حاضر داشته است. تسلط فوق العاده و تبحر فراوان، به او این امکان را داد که هنگام قلم زدن در عرصه کلام، و برای دستیابی به اهداف بزرگی که داشت، جانب کلام را رعایت کند و عقلانیتی فخیم را در این حوزه به کار گیرد. وی کلام را از کثری‌های فراوانی پیراست و راهی نوین را در مقابل اندیشمندان مسلمان گشود. خواجه در عین حال فیلسوفی قدرتمند است و علاوه بر تقریر عالی فلسفه مشاء، ابتکارات قابل توجهی هم در کار خود دارد. وی با ارائه برخی تقریرهای نوین و برخی راه‌حل‌های جدید برای مسائل فلسفی، فلسفه اسلامی را نیز به پیش برده است. همچنین او در کار فلسفی، جانب فلسفه را نگاه داشت و نه از ابزار کلامی در آن استفاده کرد و نه مبانی عرفان را در آن داخل نمود. اما آنچه تحسین اندیشمندان را بر خواجه افزون می‌سازد، این است که او با اقتدار کامل، در عرصه عرفان نیز قلم زده و آثاری بدیع و دلنشین در این زمینه به یادگار نهاده است. خواجه در فلسفه خود، سطحی برتر نسبت به کلام ارائه داده و در عرفان، از سطح فلسفه نیز بر گذشته است. بنابراین سه سطح طولی را در اندیشه او می‌توان مشاهده نمود.

## منابع

۱. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ط الثانية، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
۲. \_\_\_\_\_، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۳. ابن رشد، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت، دارالفکر، چ اول، ۱۹۹۳م.
۴. حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۵. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی، چ اول، ۱۴۰۷ق.
۶. زریاب، عباس، «اباقاخان»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۴۲.
۷. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چ اول، ۱۳۸۳ش.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اجوبة المسائل النصيرية*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ اول، ۱۳۸۳ش.
۹. \_\_\_\_\_، *آغاز و انجام*، مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سید نصرالله تقوی و ترجمه به عربی از رکن الدین محمد بن علی جرجانی، تهران، نشر بوذرجمهر، ۱۳۶۲ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، *تجرید الاعتقاد*، در: علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۱۲. \_\_\_\_\_، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، چ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۳. \_\_\_\_\_، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم، نشر البلاغة، چ اول، ۱۳۷۵ش.
۱۴. \_\_\_\_\_، *فصول*، به همراه ترجمه عربی از رکن الدین محمد بن علی گرگانی استرآبادی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ش.
۱۵. \_\_\_\_\_، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، بیروت، دار الغربیة، چ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چ اول، ۱۴۰۵ق.  
(چاپ شده به همراه *مصارعة الفلاسفة* شهرستانی)
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، «تجرید الاعتقاد»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، ص ۵۷۹-۵۸۲.