

نگاهی به نوآوری‌های فلسفی و کلامیِ خواجه نصیرالدین طوسی - ره

غلامرضا میناگر^۱

تاریخ وصول: ۸۸/۱۰/۱۵

تاریخ تصویب: ۸۸/۱۲/۸

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی از آن دست مردانی است که در تاریخ پس از خود، منزلت و احترامی خاص نزد ایرانیان داشته و دارد. در همان روزگار، علامه حلّی، شاگرد مشهورش، درباره دامنه وسیع علم خواجه آورده است: این شیخ فاضل‌ترین اهل زمانش در علوم عقلی و نقلی بود. در جایی دیگر گفته است: او استاد بشر و عقل حادی عَشْر است. (محسن الامین، ص ۴۱۵) همچنین درباره سجایای اخلاقی و کرامت و غنای نفسانی او اظهار داشته است: او از نظر اخلاقی فاضل‌ترین کسی است که دیده‌ایم. (محمد مدرسی (زنجانی)، ص ۳۰) فیلسوفی که روان افلاطون و ارسطو به وجود او مفاخرت و مباهات جویند و زبانه‌حال ابوعلی سینا شکر مساعی جمیله او گوید. عقل فعال در اشراق طفل راه اوست و مشکلات ارباب کمال موقوف به یک نگاه اوست. اگر مکتب ابن‌سینایی ایرانی - برخلاف سنت ابن‌سینایی لاتینی که بسیار زود از میان رفت - تاکنون تداوم داشته است، نصیرالدین طوسی نخستین عامل آن بود. (نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، ص ۸). مؤلفان کتب رجال شیعه، با وسواس ویژه‌ای که در حالات روات دارند، خواجه را از زعمای امامیه خوانده و از او با احترام بسیار، با عناوین و تعبیراتی مختلف، مانند شیخ الثقات و الاجلاء، حجه الفرقة الناجیه، مؤسس اساس الدین و من انتهت الیه ریاسه الامامیه یاد کرده‌اند. (مدرسی (زنجانی)، ص ۵۵). این نوشتار در پی بررسی ویژگی‌های نوآوری اندیشه‌های مردی است که گرچه در قرن‌ها پیش از ما می‌زیست، اما به جرأت می‌توان گفت که تبیین شیوه‌ی زندگی و افکار این مرد بزرگ می‌تواند برای نسل امروز هدیه‌ای درخور و الگویی مؤثر و مناسب باشد.

کلید واژه‌ها: نصیرالدین طوسی، فلسفه، کلام، علم



علم واجب

مسأله علم واجب الوجود هر چند بنا بر ترتیب منطقی آن لازم بود تا در بحث خداشناسی مورد بررسی قرار گیرد اما نظر به اینکه این بحث تا حدودی ابتکاری است، از این روی در این بخش از کلام آورده شده است.

علم واجب یکی از پر جنجال‌ترین و پر اهمیت‌ترین بحث‌های فیلسوفان قدیم است که اندیشه‌های آن‌ها در آن متزلزل گشته و از این شب تاریک راه به جایی نبرده و آراء مختلفی فرا خور ادراک خویش در مورد این مسأله ابراز نموده‌اند که به عمده‌ترین آن‌ها در این قسمت اشاره می‌شود.

پیش‌تر باید این مطلب را دانسته باشیم که حکما علم به اشیاء را بر دو قسم می‌دانند: اول علم حصولی است که عبارت است از حصول و ارتسام صور اشیاء در قوه‌ی ادراک انسانی، به طور مثال ما به اشیاء خارجی علم داریم که این علم ما ناشی از حصول تصویری است از آن اشیاء در ذهن ما. دوم علم حضوری است و آن عبارت است از حضور عین اشیاء معلوم خارجی در نزد عالم. بطور مثال ما به نفس خود دانا هستیم و نفس ما قوای خود را درک می‌کند که در این موارد صورتی در ذهن مرتسم نمی‌شود بلکه معلوم با حضور حقیقی و عینی آن در نزد عالم حاضر است.

پس از بیان این مقدمه ببینیم علم خداوند نسبت به اشیاء از کدام یک از دو علم گفته شده است، حصولی است یا حضوری؟ اندیشه‌های عمده‌ای که در این باره بیان شده به طور خلاصه به آن اشاره می‌گردد.

۱. ابوعلی سینا و فیلسوفان مشاء، علم حق را حصولی می‌انگارند ولی نه به این گونه که علم وی از اشیاء مأخوذ باشد چنانچه در مورد خویش ملاحظه می‌کنیم، بلکه علم وی صورت‌هایی است که از ذات او برانگیخته می‌گردد و از آن صورت‌ها اشیاء به وجود می‌آید.^۱

۲. شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور به شیخ اشراق علم حق را به اشیاء حضوری می‌داند آن هم به شیوه‌ی اشراق و در کتاب تلویحات خود می‌فرماید که در حالت خلصه، ارسطو وی را از علم نفس به قوای مدرکه و محرکه‌ی خود به علم حضوری حق تعالی هدایت نمود.

۳. از حکمای قدیم تالس ملطی، معتقد است که صورت‌های اشیاء در ذات عقل کل مرتسم شده و علم ذات واجب الوجود به عقل کل حضوری است.

۴. افلاطون حکیم معروف معتقد است که برای موجودات عالم، صورتی است مجرد که مثل نوری یا مثل الهی نامیده است و آن مثل علم تفصیلی حق تعالی است.

۵. فرفور یوس حکیم معروف یونانی صاحب ایساغوجی به منظور احتراز از مفاسد ارتسام صور اشیاء در ذات واجب الوجود معتقد به اتحاد عاقل و معقول شده و می‌گوید که صور علمیه با ذات واجب الوجود متحد است.

۱- شیخ در دانشنامه علایی گوید: «... پس واجب الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی هستی ده همه چیزهاست بر آن ترتیب که هستند پس ذات وی که هستی ده همه چیزهاست و معلوم وی است پس همه‌ی چیزها از ذات وی معلوم وی است نه چنانکه چیزها علت بودند مرآن را تا او را علم بود به ایشان، بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند چنانکه علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود، صورت خانه که در علم درودگر است سبب صورت خانه‌ی بیرون است نه صورت خانه علت درودگر است و اما صورت آسمان سبب صورت علم ماست...»



۶. عده‌ای هم معتقدند که ذات باری تعالی علم اجمالی دارد به جمیع ممکنات. (روانبخش، ص ۴۰ و ۴۱) آراء دیگری نیز در مسأله بیان شده که در این جا مجال طرح آنها نیست. پس به اقتضای موضوع تنها به تبیین نظریه‌ی حکیم طوسی در این باره بسنده می‌کنیم.

نظریه‌ی حکیم ما در مورد علم واجب الوجود از منفردات نگاه او به مسایل الهی است و از بهترین نظریاتی است که در این مورد ابراز شده و در آن روش شیخ اشراق را که معتقد به علم حضوری بوده تصحیح و تکمیل نموده است. تحقیق این موضوع در علم حضوری باری تعالی از شاهکارهای وی به شمار می‌رود.

خواجه نصیر در شرح اشارات در ضمن ایراد به نظر شیخ الرئیس و بیان اشکال‌های نظریه‌ی مزبور می‌فرماید: «این که بعضی از حکمای قدیم اساساً علم را از ذات باری تعالی نفی نموده‌اند و این که افلاطون به مثل و صور گرایش پیدا کرده و این که حکمای مشایی به اتحاد عاقل و معقول تمسک جستند به منظور دوری از این محالات، اگر من در آغاز این مقالات شرط نمی‌کردم که مخالف نظریه‌ی شیخ چیزی نگوییم این اشکال‌ها را پاسخ می‌گفتم ولی از سوی دیگر نمی‌توانم ناگفته از آن‌ها بگذرم.» سپس می‌گوید: «همانطوری که شخص تعقل کننده در ادراک خویش به صورتی غیر از صورت ذاتش نیاز ندارد، در ادراک چیزهایی که از ذاتش صادر می‌شوند نیز غیر از همان صورت صادره به چیز دیگری نیازمند نیست. به دیگر سخن از نفس خود ملاحظه نما که شی‌ای خارجی را به صورتی که در ذهن تصویر می‌نمایی تعقل می‌کنی این صورت به تنهایی از ناحیه‌ی تو صدور نیافته بلکه چیزی خارج از وجود تو در آن شریک است با این حال آن صورت را نه به وسیله‌ی صورت دیگر بلکه به حضور آن صورت و به نفس آن، تصور می‌نمائی بدون این که صورت‌ها در میان باشد. چون حال تو در تعقل صورتی که از تو به مشارکت غیرصادر می‌شود چنین باشد - داشتن علم حضوری به آن صور - پس نظر شما درباره‌ی علم واجب الوجود درباره‌ی آنچه از وی بدون مداخله غیرصادر می‌گردد چگونه است؟... حال می‌فهمیم که ذات واجب الوجود چگونه به موجودات که معلولات ذاتی وی هستند عالم - به حضور وجودات آن - است.

از طرف دیگر می‌دانی که واجب الوجود ذات خود را تعقل می‌کند و تغایری میان ذات وی و تعقل ذاتش نیست، همچنین دانسته‌ای که تعقل ذات وی علت است برای معلول اول همان گونه که ذات وی علت ذات معلول اول است و چون دو علت - ذات واجب الوجود و علم به ذات - با هم حقیقت واحد است بنابراین دو معلول - معلول اول و علم واجب تعالی به معلول اول - نیز حقیقت واحد می‌باشند و وجود معلول اول همانا علم واجب تعالی به آن است بدون این که نیازی به تصویری از آن در ذات وی باشد وانگهی چون صور جمیع موجودات کلیه و جزئی در جواهر عقلیه حاصلند لذا واجب الوجود به جواهر مزبور و صورت آن‌ها و کلیه‌ی موجودات به حضور ذات و وجودات آن‌ها - بدون صورت دیگری - عالم است و با تحقیق و بسط این اصل کیفیت احاطت باری تعالی به تمامی موجودات کلی و جزئی بر تو هویدا گردد و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء...» (خواجه طوسی، فصول العقائد، ج ۲، ص ۷۲).

از بیان خواجه درباره مسأله علم واجب چند نکته قابل ذکر است:



۱. علم به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی از طریق مفاهیم و صور ذهنی شیء حاصل می‌شود و شیء از طریق حصول صورت ذهنی آن در ذهن عالم، مورد ادراک قرار می‌گیرد. اما در علم حضوری، خود معلوم در نزد عالم حاضر است بدون آنکه مفهوم یا صورت ذهنی آن واسطه باشد.
۲. معنای جامع علم عبارت است از: «حضور معلوم در نزد عالم» و از آن جا که این معنا خالی از هرگونه شائبه نقص و محدودیت است، می‌توان آن را اشاره به علم حق تعالی به کار گرفت.
۳. خواجه طوسی و بسیاری از فیلسوفان، و متکلمان اسلامی معتقدند که علم خداوند، صرفاً از گونه‌ی علم حضوری است، چرا که علم حصولی مستلزم انفعال عالم و پذیرش صور ذهنی است که این امور در خداوند متعال راه ندارد.
۴. علم الهی دارای سه مرتبه است: ۱. علم به ذات ۲. علم به اشیای دیگر قبل از ایجاد ۳. علم به اشیاء پس از ایجاد آن‌ها.
۵. دلیل علم خداوند به ذات خویش آن است که هر موجود مجرد به ذات خود عالم است و خداوند نیز موجودی مجرد و غیرمادی است. بنابراین، خداوند نیز به ذات خویش عالم است.
۶. با توجه به این که ذات خداوند علت ایجاد تمام اشیاء است و از سوی دیگر، علم به علت متضمن علم به معلول‌های آن است؛ بنابراین علم خداوند به ذات خود مستلزم علم او به تمامی اشیاء به عنوان معلول‌های آن است، لذا علم خداوند خود مستلزم علم او به تمام اشیاء به عنوان معلول‌های ذات، قبل از ایجاد آن‌ها است. علاوه بر این انتظام موجود در جهان حاکی از آن است که آفریدگار آن، قبل از خلق و آفرینش اشیاء به خصوصیات آن‌ها عالم بوده است.
۷. مبنای عقلی اثبات علم الهی به اشیاء پس از ایجاد آن‌ها این است که هر معلولی به دلیل وابستگی وجودی در نزد علت خویش حاضر است و از آنجا که همه‌ی اشیاء معلول خداوندند، همگی در نزد او حضور دارند و حقیقت علم نیز چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم نیست. (سعیدی‌مهر، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).
- مسئله جبر و اختیار یکی از بحث‌های مهمی که از دیرباز میان متکلمان اسلامی جریان داشته است مسأله جبر و اختیار بود. خواجه نصیر به عنوان متکلم و فیلسوف شیعی مذهب، که اساس نظریه‌های خود را از حافظان و نگاهبانان وحی الهی یعنی عترت پیامبر و خاندان نبوت دریافت کرده بود از نظریه‌ی «امر بین الامرین» دفاع می‌کرد. و با هر دو جریان مقابل این نظریه یعنی «تفویض» که متکلمان معتزلی از آن دفاع می‌کردند و «جبر» که متکلمان اشعری به آن عقیده داشتند به مخالفت برخاست. اما از آن جایی که نظریه‌ی غالب و تفکر مسلط بر جامعه‌های مسلمان، جبر گرایی بود. بیشترین توجه خود را در این موضوع به رد استدلال‌های جبر گرایان معطوف ساخت.
- برخی از این پاسخ‌ها را که خود دلایلی بر اثبات اختیار در انسان است در زیر می‌آوریم:
۱. جبر گرایان می‌گویند مردم کارهایشان را از روی اجبار انجام می‌دهند نه اختیار زیرا این یک قانون فلسفی است که «تا چیزی واجب نشود به وجود نمی‌آید»^۱ بنابراین هنگامی که همه‌ی شرایط وجود و تحقق یک کاری فراهم شد آن کار عملی

۱ «الشیء ما لم یجب لم یوجد». یعنی تا همه‌ی شرایط تحقق در خصوص موجودی که می‌خواهد به وجود آید آماده نشود و همه‌ی موانع و عدم‌ها که جلوی به وجود آمدنش را می‌گیرد برداشته نشود آن موجود ظهور پیدا نخواهد کرد.



خواهد شد و هیچ کس نمی‌تواند جلوی تحقق آن را بگیرد.

در پاسخ می‌گوییم: این قاعده فلسفی کاملاً درست است، اما باید توجه داشت که قدرت انتخاب و آماده کردن شرایط تحقق به دست انسان است، به عبارت دیگر واجب شدن یک عمل به خاطر انگیزه‌ها و میل به نوع حرکتی است که در درون انسان قرار دارد. معنای جبر آن است که ما بخواهیم کاری را به انجام رسانیم اما دیگران اراده مان را در راه دیگری غیر از خواسته‌ی خود ما حرکت دهند و ما را به کار دیگر وادارند.

شگفت آن که اشاعره و جبرگرایان با این استدلال به راهی کشیده خواهند شد که خود از آن وحشت دارند. زیرا کارهای خدا نیز از این قانون فلسفی مستثنی نیست. یعنی درباره‌ی کارها و افعال الهی نیز می‌توان گفت تا شرایط وجودش فراهم نشود و به سر حد و جوب نرسد تحقق پیدا نمی‌کند. اما آیا این معنایش آن است که خدا در کارهایش مجبور است؟! هیچ مسلمانی از جمله جبرگرایان چنین اعتقادی ندارند.

۲. می‌گویند اگر انسان خود فاعل اعمال خود باشد و فعالیت‌های خود را با اراده و اختیار خود انجام دهد باید نسبت به این فعالیت‌ها آگاهی داشته باشد در حالی که گاهی چنین نیست به عنوان مثال هنگامی که انسان از شهری به شهر دیگر حرکت می‌کند، اگر چه اصل حرکت و مسافت را می‌داند اما از جزئیات این حرکت بی‌اطلاع می‌باشد.

پاسخ این اشکال آن است که لازمه‌ی فاعل بودن این نیست که فاعل همواره نسبت به فعل خود علم داشته باشد، چه بسا فعالیت و عملی از شخصی سر بزند که قصد آن عمل و فعالیت را نداشته باشد. بر فرض که بپذیریم فاعل باید از فعل خود آگاهی داشته باشد، باز ما این آگاهی را منحصر به آگاهی تفصیلی نمی‌دانیم، یعنی چه بسا ممکن است فاعل با علم اجمالی نسبت به فعلی که می‌خواهد انجام دهد به آن مبادرت ورزد.

۳. اگر خداوند کاری را اراده کند و بنده کاری دیگری را در مقابل آن اراده کند، کار کدامیک تحقق پیدا خواهد کرد؟ مطمئناً خواهید گفت اراده‌ی خداوند تحقق پیدا خواهد کرد، اما ما می‌دانیم گاهی اراده انسان‌ها بر خلاف اراده‌ی خداوند واقع می‌شود. به عنوان مثال خدا می‌خواست ابو لهب مؤمن باشد اما او کافر بود و در حال کفر از دنیا رفت.

پاسخ ما این است که هرگز اراده‌ی کافران و گناهکاران بر اراده‌ی خداوند غلبه پیدا نمی‌کند. بلکه خداوند اراده کرده است که انسان‌ها در دنیا با اختیار، میل، و اراده‌ی خود ایمان آورند نه با اجبار و اکراه.

۴. به خاطر نعمت ایمانی که خداوند تعالی به مؤمنان داده است بر آنان واجب است که شکر گویند. اگر ایمان فعل خدا نبود، شکر بر آن معنی نداشت.

پاسخ: شکر در برابر تسهیل اسباب و فراهم شدن وسایل هدایت و ایمان می‌باشد. اگر چه دعوت انبیاء، ترغیب اولیاء، تعلیم علماء، تأسیسات اهل خیر و تربیت پدر و مادر مسلمان، به عنوان مقدمات و زمینه‌های ایمان ما می‌باشد که هیچ یک در اختیار ما نمی‌باشد اما اصل ایمان و انتخاب ایمان به خدا به جای کفر، در اختیار و با اراده ماست.

۵. آیات زیادی در قرآن بر جبر دلالت دارد. مانند:



«خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده است»^۱.

«آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای اسلام گشاده می‌سازد؛ و آن کس را که بخواهد گمراه سازد، سینه اش را آن چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا رود؛ این گونه خداوند پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد»^۲.

پاسخ: آیات اختیار بسیار بیش از آیات جبر است و بر آن رجحان دارد. زیرا عقل، وجدان و حس اختیار را تأیید می‌کند، اگر چه در واقع نمی‌توان آیات یاد شده را به عنوان آیات جبر تلقی کرد. بلکه همین آیات نیز به نوبه ی خود می‌تواند در بحث اختیار انسان مورد استفاده قرار گیرد.

توضیح این که خداوند تعالی انسان را آفرید تا به کمال برسد. برای یافتن انسان به مراتب کمال نیز سفیرانی فرستاد و از زبان آنان دستورات و مقرراتی را وضع کرد تا انسان‌ها با اختیار خود، با عمل به این قوانین الهی به سوی آن مراتب هدایت یابند. حال اگر برخی از انسان‌ها در برابر پیامبران الهی و سفیران هدایت لجاجت ورزند، با آنان مخالفت نمایند و به اختیار خود قوانین خدا را زیر پا نهند، در حقیقت دریچه‌های هدایت را با دستان خود بسته و قلب خود را در برابر این انوار الهی مسدود ساخته اند. یعنی خود را آماده نزول عذاب الهی که بدترین آن گمراهی و ضلالت است کرده‌اند. اما آیاتی که در قرآن کریم بر اختیار انسان دلالت دارد به صدها آیه می‌رسد که می‌توان آن را در خاتمه این بحث به ده گروه تقسیم کرد:

۱. آیاتی که کارها را به انسان‌ها نسبت می‌دهد مانند: «خداوند سرنوشت هیچ جامعه ای را تغییر نمی‌دهد مگر آن که افراد آن جامعه خود را تغییر دهند». (انفال: ۵۳)

۲. آیاتی که مؤمنان را به خاطر ایمان آوردن ستایش و کافران را به خاطر کفر ورزیدن نکوهش می‌کند. مانند: «آیا جز به آن چه انجام داده اید کیفر داده می‌شوید؟!». (یونس: ۵۲) و «هر کس کار نیکی به جای آورد ده برابر آن پاداش دارد». (انعام: ۶۰)

۳. این که کارهای خدا مانند کارهای ما نیست. مانند: «پروردگارت به بندگان ستم نمی‌کند». (فصلت: ۴۶)

۴. مردم را به خاطر کفر و گناه سرزنش می‌کند مانند: «چگونه به خدا کفر می‌ورزید در حالی که...». (مؤمنون: ۹۹)

۵. سخن گفتن از خواست و مشیت انسان مانند: «هر کس بخواهد ایمان می‌آورد و هر کس بخواهد کافر می‌شود». (کهف: ۲۹)

۶. آیاتی که شتاب انسان را به سوی کارهای نیک می‌ستاید یا تشویق می‌کند مانند: «به سوی مغفرت پروردگارتان بشتابید». (آل عمران: ۱۳۳)

۷. آیاتی که مردم را به سوی یاری جستن از خداوند بر می‌انگیزاند مانند: «تنها از تو یاری می‌جوییم...» (حمد: ۵).

۱- «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم». (بقره: ۷).

۲- «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقاً حرجاً کانما یصمد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون». (انعام: ۱۲۵).



۸. آیاتی که بر استغفار و طلب آمرزش دلالت می‌کند مانند: «پروردگارا ما به خود ستم کردیم». (اعراف: ۲۳).
۹. آیاتی که بر اعتراف گناهکاران نسبت به گناهان خود دلالت می‌کند مانند: «گفتند ما از نمازگزاران نبودیم» (مدثر: ۴۳).
۱۰. حسرت کافران مانند: «هنگامی که مرگ به سراغ یکی از آنان بیاید می‌گوید خدایا مرا برگردان تا شاید کار نیک کنم...». (مومنون: ۹۹). (خواجه طوسی، ۱۹۸۲، ۴۲۸ - ۴۳۶).

مسأله قضاء و قدر

یکی از مسائلی که دست آویز جبریان شده است و بدین وسیله جبریان در برابر کسانی که به اختیار انسان اعتقاد دارند به اعتراض برخاسته اند مسأله ی اعتقاد به قضا و قدر است.

فهم جبریان از قضا و قدر همان فهم ساده و عوامانه است که خداوند تعالی سرنوشت همه کس را معین کرد. این که یکی باید فقیر باشد دیگری ثروتمند، یکی زشت دیگری زیبا، یکی نیکوکار دیگری بدکار و... بنابراین همه به اجبار آن چه خدا بر ایشان مقدر ساخته است گردن می‌نهند و هیچ کس را گریزی از آن نیست و:

کار خدایی نه کاری است خُرد
قضای نبشته نشاید ستود

چنین برداشتی از قضا و قدر با معیارهای قرآن و روایات و عقل سلیم نمی‌سازد. مخالفان جبر از جمله خواجه نصیر را اعتقاد بر آن است که اعتقاد به سرنوشت با اختیار انسان منافات ندارد. قضا و قدر وابسته به مشیت الهی است و همان چیزی که مشیت بدان تعلق یافته است واقع شدنی است. به عنوان مثال خداوند اراده کرد انسان دارای اختیار باشد و حیوانات چنین اختیاری نداشته باشند. یا مشیت خدا چنین است که اگر کسی به قوانین و دستورات او عمل نکند گمراه و بدبخت، و اگر به دستورات الهی عمل کند سعادت مند و خوشبخت شود.

چنین نگرشی از قضا و قدر با همه ی معارف دینی سازگاری دارد، بر خلاف نگرش جبرگرایان که در موارد متعددی از مباحث دینی دچار چالش خواهند شد. به عنوان مثال آنان نمی‌توانند از دعا توجیه درستی داشته باشند. اما به عقیده ما دعا خود جزء تقدیر انسان است. یعنی همان طور که خداوند اسباب بلا، گمراهی، و بدبختی را در میان ما قرار داده است که دستاویز قرار دادن این اسباب نتایج ناگواری را به همراه دارد، اسباب هدایت، خوشبختی و دفع بلا را نیز آماده کرده است که یکی از آنها دعاست. و همه ی این اسباب مثبت و منفی از مقدرات انسان است.

از همین روست که در روایات «رقیه» به عنوان جزئی از قضای الهی معرفی شده است. رقیه، دعا و تعویذی است که به بدن می‌آویزند تا بدان وسیله بیماری برطرف یا بلائی دفع شود.

اگر این اشکال مطرح شود که اگر مقدر است تا آن بیمار به همان بیماری از دنیا رود دیگر دعا و رقیه چه فایده ای دارد، در پاسخ می‌گوییم این که آیا این بیمار اجل قطعی اش فرا رسیده است و بناست با همین بیماری از دنیا برود یا نه، تنها خدا از آن



اطلاع دارد. آن چه وظیفه‌ی ماست به کارگیری اسباب مادی و معنوی برای معالجه است که شاید تقدیر الهی این باشد که بیمار با به کارگیری چنان اسباب و وسایلی نجات یابد.

بنابراین تقدیر الهی به عنوان سببی در عرض اسباب طبیعی به حساب نمی‌آید به عنوان مثال اینچنین نیست که بپنداریم رویش درختان دو سبب متفاوت و در عرض هم دارد یکی اسباب طبیعی یعنی آب، آفتاب، خاک مناسب، و دیگری تقدیر الهی. همین تفکر اشتباه موجب شده است که حتی در دنیای معاصر ما پرسش‌هایی از این دست پیدا شود که فلان کار آیا کار طبیعت است یا خدا؟ آیا کودکانی که ناقص به دنیا می‌آیند به خدا مربوط می‌شود یا به طبیعت؟!

طبیعت در نگرش اسلامی همان «عاده الله» و جزء مشیت و سنت الهی است. طبیعت آلت و ابزاری است برای اجرای قوانین الهی نه این که فاعل مستقل به حساب آید و یا در ضدیت با مقررات الهی حرکت کند. و نه این که خداوند کارهای خود را به طبیعت واگذار کرده باشد یعنی مقررات خود را به دست این موجودات بی شعور و بی اراده سپرده و خود را از کارهای بندگان باز نشسته کرده باشد.

خواجه نصیر در ضمن بحث از قضا و قدر الهی در کتاب تجرید الاعتقاد حدیثی از امیرمؤمنان علی (ع) آورده و علامه‌ی حلی نیز آن را به خوبی شرح کرده است. متن حدیث این است که «پس از بازگشت امیرمؤمنان از جنگ صفین که حضرت در جایی از شهر کوفه نشسته بود، پیر مردی آمد کنار حضرت نشست و از آن حضرت پرسید:

ای امیر مؤمنان! به من بگو آیا رفتن ما به سوی شام - در جنگ صفین - بر اساس قضا و قدر الهی بود؟ حضرت فرمود: آری، سوگند به آن کس که دانه را شکافت و روح را بیافرید، هیچ گامی ننهادیم و در دره فرو نرفتیم، و بر تلی بالا نیامدیم مگر با قضا و قدر الهی. پیرمرد گفت: این رنج‌ها را خدای در حساب داشته باشد که هیچ مزدی در این رنج‌ها نیافتیم. امام فرمود:

ای پیرمرد چنین سخن مگوی، بلکه خدای شما را پاداش بزرگ دهد، هم در رفتن به شام، و هم در بازگشت، و در هیچ حال با اضطرار و با اکراه نرفتید - تا پاداش نداشته باشید - پیرمرد پرسید: چگونه مضطر نبودیم و با اکراه نرفتیم. در حالی که

می‌فرمایید رفتن و آمدن ما همه بر اساس قضا و قدر الهی بود؟ حضرت فرمود: تو گمان می‌کنی این قضا، قضای حتمی و قدر لازم و گریز ناپذیر بود؟ اگر چنین باشد دیگر پاداش و کیفر امر و نهی الهی و وعده و وعید خدا معنایی نخواهد داشت. اگر

چنین باشد دیگر خداوند هیچ گناهکاری را نمی‌بایست سرزنش و هیچ نیکوکاری را نمی‌بایست ستایش می‌کرد. خداوند ما را به کار نیک فرمان داد و به ما اختیار انجام آن را عطا فرمود. از کار زشت نهی کرد و بیم داد. تکلیف آسان کرد. هر کس از او

نافرمانی کند بر وی غلبه پیدا نکرده است و هر کس فرمان خدا را اطاعت کند، در چنین اطاعتی مجبور نبوده است. پیامبران را بی فایده نفرستاد، و آسمان و زمین و آن چه میان آن دوست را نیز بیهوده نیافرید... (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۵، محمد

بن یعقوب کلینی؛ نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۳۸۰، ص ۷۸، سید رضی)



مساله وجود لذت الهی

آیا خداوند تعالی لذت دارد؟ برخی از فیلسوفان و متکلمان اسلامی این بحث را مطرح کرده و نظر خود را در خصوص آن ابراز داشته اند. خواجه نصیر نیز در کتاب تجرید الاعتقاد به اختصار آن را مطرح کرد. از دیدگاه خواجه ابتدا باید معنای لذت روشن شود. اگر منظور ما از لذت، لذتی است که به طبیعت و مزاج انسان یا حیوان مربوط می‌شود، چنین لذتی بر خداوند محال است زیرا خداوند واجب الوجود است و لذت‌های مزاجی نشانه‌ی تغییر پذیری، نقص، و از عوارض ماده است.

اما اگر مراد لذت مناسب ادراک خداوند است، آری می‌توانیم ادعا کنیم خداوند لذت دارد و لذت می‌برد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۴۸) توضیح این که تا درک نباشد لذت معنا ندارد، به عنوان مثال اگر به کودک دو ساله که از لذت ادراک مخصوص به خود را دارد وعده ی باغ و قصر داده شود لذت نمی‌برد اما با داشتن اسباب بازی مورد دلخواه خود به بالاترین درجه ی لذت می‌رسد. درک ساکنان ملک با اهالی ملکوت و اهالی جبروت نیز با یکدیگر متفاوت و خواسته‌هایشان نیز متغایر است، پس لذتشان با یکدیگر فرق دارد.

خداوند تعالی نیز لذت و به قول بوعلی سینا بهجت دارد (حسن‌زاده آملی، ص ۴۸، ۶۵) اما مناسب مقام و وجود بی نقص و بی نیاز خودش. در دعاها می‌خوانیم: «خدایا حال بد مرا با حال خوب خودت تغییر بده»^۱ پس خداوند تعالی دارای حال خوش است. در دعای جوشن کبیر نیز آمده است: «خدایا من به اسم «بانشاط» تو، تو را می‌خوانم» (همان، ص ۴۸) پس خدا دارای نشاط، انبساط و ابتهاج است. در این دعا از کلمه ی «مُرتاح» استفاده شده است. مُرتاح از واژه ی «مروح» به معنای نشاط گرفته شده است. در سوره ی واقعه قرآن نیز یکی از نعمت‌هایی که خداوند به مقربان خود عنایت کرده است را «روح» نام می‌برد.^۲ به قول بوعلی سینا اگر کسی نام «لذت برنده» را برای خداوند نمی‌پسندد می‌تواند از این اسم «مرتاح» کمک گرفته و خداوند را «بانشاط» بنامد. (همان، ص ۴۸-۴۹)

مساله قدرت خدا

خواجه نصیرالدین طوسی در عصری می‌زیسته که بسیاری از جامعه های آن زمان مواجه با آن بودند و آن طرز تفکر اشعری است که خود سدی محکم یا مانعی بزرگ برای رشد اندیشه های فلسفی به شمار می آمد.

برای ترسیم این فکر علامه حلی با بیانی که بر شرح بر مطالب خواجه دارد سخن اشاعره را به مسلک سوفسطائیان نزدیک می داند و به مقتضای عقل و خرد آن را مردود می داند.

سخن های سفسطه آمیز این جماعت بسیار است بحث و بررسی درباره آن‌ها در این مجال نمی گنجد، با این همه طرح برخی از مواضع فکری آنان در اینجا بی‌مناسبت نیست.

او می گوید عقلای عالم برای تحقق رؤیت درجهان، هشت شرط ذکر کرده اند و چنین می‌اندیشند که اگر این شرطها تحقق

۱- «اللهم غیر سوء حالنا بحسن حالک»، مفاتیح، ص ۶۸۱

۲- «فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنه نعیم». واقعه / ۸۸ و ۸۹



پذیرد رؤیت نیز به طور قطع و یقین تحقق می پذیرد. ولی اشاعره برخلاف همه عقلا، ادعا می کنند که تحقق شرطهای هشت گانه موجب تحقق رؤیت نمی شود زیرا ممکن است با وجود همه شرایط لازم، کوههای بزرگی وجود داشته باشد که ما آنها را نمی بینیم. تردیدی نمی توان داشت که این سخن به مسلک سوفسطاییان نزدیک است و به مقتضای عقل و خرد باطل شناخته می شود زیرا لازمه انکار کردن محسوسات انکار معقولات نیز هست.

اشاعره علاوه بر اینکه وجود شرایط ادراک را مستلزم تحقق ادراک نمی دانند، نبودن شرایط ادراک را نیز موجب فقرآن ادراک نمی شناسند. صاحب کتاب نهج الحق و کشف الصدق از فخرالدین رازی به عنوان افضل المتأخرین نسبت به اشاعره نام می برد و سخن او را همراه با نوعی اظهار شگفتی چنین نقل می کند:

خداوند می تواند در یک آهن گداخته که یک موجود آتش و ش شناخته می شود پس از خارج شدن از آتش بی درنگ و بلافاصله نوعی سردی ایجاد نماید تا دوائر همین سردی، حرارت آن محسوس نگردد. (علامه حلی، ص ۴۰)

علامه حلی سپس می افزاید فخرالدین رازی به این مسئله توجه نداشته که آنچه او می گوید محل نزاع و گفتگو نیست زیرا آنچه مورد بحث و گفتگو قرار می گیرد این است که اشاعره ادعا دارند شخص سالم می تواند روی جسمی که درجه حرارت زیادی قرار دارد دست بگذارد و گرمی آنرا احساس نکند. علامه حلی در اینجا می کوشد نشان دهد که سخن فخرالدین رازی از محل نزاع خارج است و آنچه می گوید فقط نوعی توجیه برای ادعای اشاعره به شمار می آید.

به این ترتیب ملاک سخن فخرالدین رازی همان ملاکی است که در ادعای اشاعره دیده می شود. این ملاک همان چیزی است که با تمسک کردن به قدرت بی پایان خداوند همه موازین عقلی نادیده گرفته می شود و در نتیجه، باب گزاف و بی اعتبار شناختن عقل گشوده می شود. به عبارت دیگر میتوان گفت اشاعره بیش از آنکه از حکمت و علم خداوند سخن بگویند بر قدرت بی پایان او تکیه می کنند و در برخی موارد حکمت را به پای قدرت قربانی می نمایند.

مساله عدالت

صاحب کتاب نهج الحق و کشف الصدق در میان مجموع مسائلی که میان اشاعره و سایر اندیشمندان مورد اختلاف واقع شده بر مسئله دیگری در این باب سخن گفته است:

اعلم: أن هذا أصلٌ عظیمٌ تبتنی علیه القواعد الاسلامیه، بل الأحکام الدینیة مطلقاً. وبدونه لا یتمم شیء من الأدیان، و لا یمكن أن یعلم صدق نبی من الأنبیاء علی الاطلاق... (علامه حلی، ص ۷۳ - ۷۲)

او به درستی می داند که عدالت یک اصل عمده و بنیادی است که همه قواعد اسلامی و احکام دینی بر آن مبتنی میگردد و بدون آن هیچ آیین و مذهبی به کمال، تحقق نمی یابد و صدق دعوت هیچ پیغمبری نیز قابل اثبات نخواهد بود. در این عبارت بروشنی می بینیم که علامه حلی عدالت را یک اصل عظیم و بنیادی دانسته که همه قواعد اسلامی و احکام دینی بر آن استوار می گردد و بدون آن نمی توانیم به صدق سخن پیغمبران نیز باور داشته باشیم. او در ادامه وقتی بر عدل تکیه می



کند و آن را در زمره اصول دین می شناسد.

اشاره به شکاف بزرگ میان عدلیه و اشاعره دارد که علت این شکاف و اختلاف نیز در معنی و ماهیت عدل نهفته است. بخشی از عبارات او در این باب چنین است:

قالت الامامیه و متابعوهم من المعتزله: انّ الحسن و القبح عقليان، مستندان الی صفات قائمه بالأفعال، او وجوه و اعتبارات يقع علیها. و قالت الأشاعره: انّ العقل لا يحکم بحسن شیء البتة و لا بقبحه، بل کل ما يقع فی الوجود من انواع الشرور: كالظلم، والعدوان، والقتل، والشرك فانه حسن. (علامه حلی، ص ۷۳ - ۷۲)

پذیرفتن عدل به عنوان یک اصل عمده و بنیادی باب عقلانیت را می گشاید و هماهنگ بودن عقل و اصول دین را بیش از پیش آشکار می سازد. ولی اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی و نپذیرفتن عدل به عنوان یک اصل هیچ پایگاه عقلی برای اصول دین در نظر نمی گیرند و از طریق تقلید و به بهانه تعبّد سخنها گزاف و بی اساس می گویند.

باتوجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد می توان گفت موضع سرسخت و آشتی ناپذیر علامه حلی در مقابل اشاعره در واقع نوعی پیروی آگاهانه از عقل شناخته می شود. این اندیشمند آگاه با اندیشه های ژرف استاد خود، خواجه نصیرالدین طوسی، آشنایی دارد و در همان راهی قدم می گذارد که آن استاد فرزانه پیموده است. به این ترتیب گزاف نیست اگر ادعا کنیم که کار علامه حلی نیز مانند کار خواجه طوسی نوعی دفاع از فلسفه به شمار می آید. (غلامحسین ابراهیمی دینانی. ص ۲۳۷)



قاعده الواحد

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحد جز معلول واحد، صادر نمی‌شود «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».

بیان خواجه از قاعده الواحد

فلاسفه این موضوع را که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود از ضروریات فلسفه می‌دانند و معتقدند از واحدی که از آن فقط واحد صدور می‌یابد چیزی است که از هر جهت بسیط باشد؛ یعنی دارای جهت واحد و حیثیت و اعتبار واحد باشد. ولی اگر واحد دارای دو جهت و دو اعتبار باشد می‌تواند در آن واحد از وی دو یا چند چیز دیگر صادر شود البته صدور هر یک از آن‌ها از واحد مزبور به یک اعتبار و به یک حیثیت است. (طوسی، الرسالة النصیریة، ص ۱۷) و این که ملاحظه می‌شود که در اشیاء و موضوعات مختلفه از یک چیز چند چیز صادر می‌گردد بدین جهت است که آن چیز واحد از همه جهات و اعتبارات و حیثیات واحد حقیقی نیست ولی ذات مبدأ اول که واحد بحث و بسیط حقیقی است و از هیچ حیثیت و جهت کثرت را در وی راه نیست محال است که جز مبدأ یک چیز تنها باشد. قاعده الواحد را فیلسوفان از قواعد مسلم اولیه عقلی می‌پندارند و دلیل عمده‌ی آن‌ها بر اثبات عقول مجردة که بزودی خواهد آمد، همین اصل است.

مرحوم ملاهادی سبزواری در اسرار الحکم خود در خلال بیان براهین بر وجود عقول کلیه می‌گوید:

«به صحت پیوسته است به برهان در علم الاهی اعم که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و انکار نکرده این اصل را مگر کسانی که خواسته‌اند سد باب عقل کنند چه این قاعده مفتاح باب عقل است.»

تفاوت عقل با نفس

نظر به این که این موضوع با مسأله عقول مجردة به هم پیوستگی زیادی دارند و فیلسوفان بیشتر از این قاعده در ضمن بیان دلایل وجود عقول بحث می‌کنند علی‌هذا پیشتر مسأله عقول را توضیح می‌دهیم و بعد به دیدگاه حکیم طوسی اشاره می‌کنیم. در شناسایی عقل و تفاوت آن با نفس باید گفت فیلسوفان هر دو را از موجودات مجرد می‌دانند با این فرق که عقول موجوداتی هستند در ذات و فعل هر دو مجردند از ماده در صورتی که نفوس در قسمت اول؛ یعنی در ذات مجردند ولی در قسم دوم؛ یعنی در فعل محتاج به ماده هستند. این مسأله را با توجه و رجوع به وجود خویش درک می‌نماییم که روح گرچه جوهری مجرد و علوی است در عین حال تا چشم و گوش نباشد چیزی را نخواهد دید و نخواهد شنید و همین طور سایر حواس ظاهری نیازمندی‌های نفس را هر یک به گونه‌ای برطرف می‌سازد. و بدین لحاظ است که می‌گویند «من فقد حساً فقد علماً» کسی که حسی از حواس پنجگانه را نداشته باشد، علم - ادراک - آن را ندارد؛ یعنی هر قوای حسی که از انسان گرفته می‌شود محسوسات و در نتیجه معلومات حاصله‌ی از آن حس را دیگر دارا نخواهد بود و وجود وی از این جهت ناقص خواهد بود و همچنین نفس تصمیمات و نیت‌های خویش را به وسیله‌ی اعضاء و جوارح و در روی اشیاء مادی خارجی انجام می‌دهد و از



این جهات نیازمند به ماده است و این درست بر خلاف عقل است؛ زیرا که عقل در ادراکات و افعال خویش به ماده و مادیات احتیاجی ندارد. تفاوت دیگری که نفس با عقل دارد این است که نفس چنانچه گفته آمد در روند کمال طلبی خویش به ماده توجه دارد در صورتی که عقل ذاتاً به عالم مادی توجه ندارد بلکه توجه وی به عالم مافوق مادی است و به عبارت دیگر به مبدأ خویش که از آن صادر شده متوجه است. (طوسی، بقاء النفس بعد بوار البدن، ص ۴۰)

عقل، صادر اول

اکنون که امتیاز نفس با عقل روشن شد به اصل مسأله بر می‌گردیم. فیلسوفان قائلند چون واحد اول از هر جهت واحد بسیط است و از هیچ جهت و حیثیت کثرت را در آن راه نیست علی‌هذا نباید از وی بیش از یک اثر صادر شود. حال جای این پرسش است که این صادر اول چیست؟

برای بدست آوردن پاسخ درست به عنوان پیش درآمد بدین مطلب باید اشاره کرد که فیلسوفان ممکنات را به طور کلی بر دو قسمت تقسیم کرده‌اند: هر موجود ممکن یا در موجودیت خویش به موضوع یا محلی نیازمند است؛ یعنی بدون محل و یا موضوع، وجود وی متصور نیست و یا عکس این مطلب و آن این که وجود وی بدون موضوع و محل نیز متصور است. قسم اول^۱ را عرض و قسم دوم را جوهر می‌نامند. بطور مثال وجود جسم و روح بدون موضوع و محل نیز متصور می‌شوند در صورتی که رنگ که از اعراض است باید حتماً در یک موضوع و محلی تحقق یابد. جوهر خود بر پنج قسم است: ۱. ماده ۲. صورت ۳. جسم ۴. نفس ۵. عقل. جسم از ماده و صورت ترکیب می‌یابد و ماده محل است برای صورت و صورت حال است در ماده، عقل نیز چنانکه گفته آمد جوهری است که در ذات و فعل هر دو از ماده مجرد است و نفس در ذات مجرد از ماده است و اما در فعل وابسته به ماده است و حکیم طوسی در تجرید جوهر پنج‌گانه را در ضمن یک عبارت جامع و متین بیان می‌نماید:

«هو اما مفارق فی ذاته و فعله و هو العقل او فی ذاته و هو النفس او مقارن: فاما ان یکون محلاً و هو الماده او حالاً و هو الصوره او ماهیه یتربک منهما و هو الجسم»

جوهر یا در فعل و ذاتش هر دو مفارق از ماده است و یا فقط در ذاتش مفارق است که اولی عقل است و دومی نفس. و یا این که قرین به ماده است و در این صورت اگر محل باشد ماده است و اگر حال باشد صورت و اگر ماهیتی مرکب از هر دو باشد جسم است.

پس از بیان مقدمه می‌گوئیم که آنچه از مبدأ اول صادر می‌شود باید یکی از این امور ممکنه‌ی شش‌گانه باشد که عبارتند از: عرض، ماده، صورت، جسم، نفس و عقل و حال باید ملاحظه نمود که صادر اول کدام یک از امور شش‌گانه است؟ هر یک از پنج قسم اول طبق بیان زیر باطل است و تنها قسم ششم که عقل است می‌تواند اول صادر باشد.

اول: فرض می‌کنیم که واحد اول معلول اول «عرض» است. بی‌شک عرض در وجود و تحقق خویش نیازمند به موضوع

۱- بطوری که اشاره شده ممکنات یا جوهرند یا عرض، و عرض هم بر نه قسم است بدین ترتیب: ۱. کم ۲. کیف ۳. این ۴. وضع ۵. ملک ۶. اضافه ۷. ان یفعل ۸. ان ینفعل ۹. متی. گر چه بعضی تعداد اعراض را به بیش از اینها رسانده‌اند ولی قول مشهور همان است که بیان شد و حکما اعراض نه‌گانه را همراه با جوهر، مقولات عشره نام نهاده‌اند.



است که آن موضوع یا محل باید جوهر باشد. در این صورت واحد و معلول اول که خود باید مبدأ معلولات دیگر باشد بدون وجود جوهر که در این فرض قائم بدان است چگونه ممکن است خود موجود باشد و موجد معلول‌های مزبور هم باشد؟ این فرض بدیهی البطلان است.

دوم: فرض می‌کنیم که صادر اول ماده است. این فرض نیز باطل است؛ زیرا در جای خود دانسته شده که (ماده) بدون «صورت» فعلیت و تحقق نمی‌یابد بنابراین چگونه می‌تواند خود برای «صورت» علت باشد؟

سوم: فرض می‌کنیم که صادر اول صورت است؛ زیرا (صورت) حال در ماده است و در فاعلیت و تأثیر خویش به ماده نیازمند است و در این صورت نمی‌تواند علت سایر اشیاء باشد. پس بنابراین فرض نیز مردود است.

چهارم: در این فرض اگر صادر اول (جسم) باشد. این فرض نظیر بقیه‌ی فرض‌ها باطل است؛ زیرا فرض کردیم که واحد باید مبدأ شیء واحد باشد، در حالی که جسم خود از صورت ماده مرکب است و واحد نیست.

پنجم: اگر صادر و معلول اول (نفس) باشد. این فرض هم باطل است؛ زیرا در این صورت باید «نفس» قبل از موجود شدن «جسم» فاعل و مؤثر باشد در صورتی که «نفس» در تأثیر خویش محتاج به «جسم» و بدن است چگونه می‌تواند علت وجود جسم باشد؟ و چون فروض پنجگانه فوق باطل شناخته شد در این صورت از اقسام شش گانه ممکنات فقط (عقل) باقی می‌ماند که همانا صادر اول و معلول اوست.

پیدایش کثرت

پس از آنکه عقل اول از مبدأ واحد بدون واسطه‌ی زمان یا ماده و بدون واسطه قرار گرفتن چیز دیگر صادر شد در آن صادر اول با وجود وحدت ذات از شش جهت تکثر پیدا می‌شود که عبارتند از: ۱. وجود ۲. هویت ۳. امکان ۴. وجوب بالغیر ۵. تعقل مبدأ اول ۶. تعقل و ادراک ذات؛ زیرا صادر اول پس از صدور از مبدأ اول برای خود هویت مستقلی غیر از هویت اول پیدا نمود و مفهوم این هویت که لازمه‌ی وجود اوست غیر از مفهوم صدور او از مبدأ اول است، که اولی را ماهیت و دومی را وجود نامند و از قیاس این ماهیت نسبت به وجود خود، صادر اول «امکان» متصور می‌شود و از قیاس این ماهیت نسبت به وجود مبدأ اول «وجوب بالغیر» متصور می‌شود. وجود متشخص صادر اول ذات خود را درک و تعقل می‌کند که همان تعقل ذات است و مبدأ خویش را تعقل می‌کند که تعقل مبدأ است. وانگهی از تعقل مبدأ که جهت وجوب است عقل ثانی به وجود می‌آید و از تعقل ذات خویش نفس فلک و از تعقل امکان، جسم فلک به وجود می‌آید. فیلسوفان در این قسمت بحث‌های زیادی نموده‌اند ولی به جهت اختصار از تفصیل آن خودداری می‌شود.

نقد و نقض طوسی بر قاعده‌ی الواحد

محقق طوسی در کتاب شرح اشارات درباره‌ی عقول و قاعده‌ی «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» به طور صریح ایرادی نداشته؛



زیرا وی در این کتاب سعی بر این داشته که پا را از دائره‌ی شرح بیرون نگذاشته و با این‌سینا مخالفت ننماید. اما در کتاب تجرید و فصول العقاید که هر دو را علم کلام تدوین شده این مسائل را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در کتاب تجرید با اکثر متکلمین که عقول مجرد را انکار می‌نمایند و همچنین با فیلسوفان که آن را مورد تأیید قرار می‌دهند، یا هر دو طبقه‌ی مزبور موافق نیست.

حکیم طوسی در فصل مربوط به جواهر مجرده می‌فرماید که دلیلی بر نفی عقول وجود ندارد. (خواجه نصیر، کشف المراد، ص ۱۰۱ و ۱۰۳) از طرف دیگر کسانی که خواسته‌اند آن را اثبات نمایند استدلال‌هایی که بر وجود آن ارائه می‌دهند نارسا است. از جمله پر اهمیت‌ترین دلیلی که بر اثبات عقول ده گانه اقامه شده قاعده‌ی الواحد است. وی گوید با در نظر گرفتن این که مؤثر قادر دارای اختیار است، این قاعده ارزش ندارد. سپس او به بیان چند دلیل به اثبات عقول ده گانه پرداخته و همه آن‌ها را نقض و ردّ می‌نماید ولی در نهایت به طور صریح درباره‌ی عقول نظری را ابراز نمی‌کند.

در فصل نخست کتاب فصول العقاید پس از اثبات این که ذات واجب الوجود قادر مختار است، مسأله «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را مورد انتقاد قرار می‌دهد، می‌فرماید نتیجه‌ی این کار تنازع در میان فیلسوفان است که می‌گویند از ذات باری تعالی بدون هیچ گونه واسطه‌ای تنها عقل واحد بوجود آمده و در آن از جهت وجوب، امکان، تعقل واجب و تعقل ذات، کثرت پدید آمده و در نتیجه این تکثرات به گونه‌ای که به آن اشاره رفت، عقل دوم و نفْس و فَلَک به وجود آمد، حال این تکثرات حاصل از عقل اول سه صورت می‌تواند داشته باشد در حالی که هر سه صورت باطل است و با بیانی که خواهیم گفت درباره مختار بودن فاعل و مؤثر بودن آن، ثابت خواهیم کرد که قاعده الواحد ناکار آمد است:

اول این که این تکثرات در عقل اول تحقق دارند و از ذات باری تعالی صدور یافته است.

دوم این که این تکثرات تحقق دارند و از غیر ذات باری تعالی صدور یافته‌اند.

سوم این که این تکثرات تحقق ندارد.

نتیجه، فرض اول این است که از ذات باری تعالی که واحد صرف است کثرت صادر شود که مخالف اصل الواحد است. فرآیند فرض دوم این است که ذات واجب الوجود متعدد باشد در صورتی که وحدت ذات واجب الوجود در مورد خود ثابت شده است.

نتیجه فرض سوم این است که در صورتی که این تکثرات تحقق ندارند - معدوم‌اند - چگونه منشاء اثر توانند بود؟ (همان،

ص ۱۰ و ۱۱)

مختار و موجب

به دلیل اهمیت ویژه و بالایی که این بحث در حکمت قدیم داشته و نیز ارتباطی که با مسأله‌ی گذشته دارد، بنابراین برای نتیجه‌گیری در بحث الواحد به طور مختصر به آن اشاره می‌گردد.



خواجه نصیر در فصل نخست کتاب فصول العقاید «مؤثر» را به دو قسمت تقسیم می‌کند، مؤثر را که اثر آن تابع قصد و انگیزه باشد «قادر مختار» و مؤثری را که این گونه نباشد بلکه اثر آن مقتضای ذات وی باشد «موجب» می‌نامند. بنابر این آنچه از مؤثر قادر به وجود آمده البته مسبوق به عدم است و آنچه از مؤثر موجب به وجود آمده بدیهی است که باید اثر و موثر هر دو در یک زمان باشند. پس از این گفتار نتیجه می‌گیرد که واجب الوجود که ممکنات را به وجود آورده قادر مختار است چه اگر موجب بودی ممکنات هم قدیم می‌شدند نه حادث. بعد از این بیان اشاره به عقیده فیلسوفان می‌نماید که واجب الوجود را موجب می‌دانند و این عقیده را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید لازمه‌ی این عقیده این است که چون مؤثر موجب از اثرش جدا شدنی نیست بنابراین هر گاه چیزی از موجودات از بین برود، واجب الوجود هم باید با آن نیست شود. (طوسی، فصول العقائد، ص ۱۰ و ۱۱)

قدم و حدوث

از دیگر مواردی که محقق طوسی با حکما و شیخ الرئیس مخالفت نموده بحث حدوث و قدم عالم اجسام است که بین فلاسفه متکلمان مورد نزاع واقع گردیده و خواجه، نظر متکلمان را ترجیح داده است. البته این مساله نیز از مهمترین و دقیق‌ترین مباحث حکمت قدیم بوده است ولی فرصتی برای بیان جزئیات و نظرات فیلسوفان در این زمینه نیست و تنها ناگزیر از اشاره‌ی به آن هستیم.

در اهمیت این مساله علامه حلی گوید این مساله از جمله‌ی مسائلی است که میان حکما و متکلمین معرکه‌ی آراء است و انظار عقلا در این باب مضطرب و مبنای قواعد اسلامی بر این مساله استوار است و مسلمانان و یهود و نصاری و مجوس گویند که اجسام حادثند و لیکن تمامی حکما و فلاسفه بر آنند که اجسام قدیمند. (طوسی، کشف المراد، ص ۱۰۰ و ۱۰۱)

اما نصیرالدین در تجرید اذعان دارد که هر موجود که مسبوق به غیر یا مسبوق به عدم نباشد قدیم است و اگر مسبوق به غیر یا مسبوق به عدم باشد حادث است.^۱

در جای دیگر از همان کتاب و فصول العقاید، وی ما سوی الله را حادث می‌داند.^۲ و با این بیان با اکثر فیلسوفان که معتقد به قدم عالم هستند مخالفت نموده است.^۳ در جای دیگر در تعریف حادث گوید: چون اجسام از حرکت و سکون که حوادث باشند خالی نیستند علی هذا حادث هستند. (طوسی، فصول العقائد، ص ۴۹) سپس دلایل فیلسوفان را مبنی بر قدم عالم رد می‌نماید دلیل عمده آن‌ها این است که اگر مؤثر و علت ایجاد عالم را قدیم و ازلی بدانیم لازمه‌اش قدمت عالم است زیرا مؤثر تام اگر موجود شد لازمه‌اش این است که اثر آن هم باید با خود مؤثر وجود پیدا نماید در غیر این صورت باید به این

۱- والموجد ان اخذ غیر مسبوق بالغير او بالعدم فقديم و الافحادث.

۲- و لا قديم سوى الله تعالى، الطوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۷۸؛ فصول العقائد، طوسی، ص ۴، و کل ما سوی الواجب محدث.

۳- فیلسوفان، «قدیم» را بر دو قسم تقسیم می‌نمایند: قدیم ذاتی و قدیم زمانی و حادث را هم حادث ذاتی و حادث زمانی می‌دانند. و در تعریف قدیم ذاتی گویند آن است که وجودش از غیر گرفته نشده باشد و قدیم زمانی آن است که برای زمان آن ابتدایی نباشد. اکثر فلاسفه که عالم را قدیم می‌دانند مقصودشان قدیم ذاتی است و در این مساله مناقشات زیادی شده است و عقاید گوناگون وجود دارد.



مطلب اذعان داشت که مؤثر، تام نبوده و یا اینکه موثر اثر خود را در زمانی به وجود آورده که هیچ گونه مرجحی براختصاص وجود اثر در آن زمان نداشته است.

به طوری که در بحث مختار و موجب گفته آمد این استدلال وقتی موجه است که مؤثر را «موجب» بدانیم در حالی که خواهی نصیر و سایر متکلمین اظهار می‌دارند مؤثر «مختار» است که اثر خود را با مرجح یا بدون مرجح به وجود آورد به علاوه این که زمان، مولود حرکت افلاک است و قبل از حدوث عالم زمانی نبوده است (طوسی، کشف المراد، ص ۸ و ۹) او در کتاب فصول العقاید هم ممکنات و به طور کلی ما سوی واجب را حادث به حساب می‌آورد. (طوسی، فصول العقاید، ص ۷ و ۸)

خلاصه این که طوسی در خلال شرح اشارات خود بنا بر قولی که داده است نه تنها با رأی شیخ الرئیس مخالفت ننموده بلکه اهتمام و تأکید او بر نظر بوعلی و تبیین گفتارش در بحث قدم و حدوث می‌باشد. (طوسی، تلخیص المحصل، ص ۵۱۴ و ۵۱۵) اما وی از خود هیچ‌گونه نظری ارائه نداده است ولی در تجرید الاعتقاد و فصول العقاید همچنانکه گذشت محقق طوسی دارای فکر جدید و هم مخالفت با آنچه که اسلاف بر آن بودند، نموده است و تأکید بر حدوث عالم نموده و تنها خدای تعالی را قدیم و ازلی دانسته است.

نتیجه‌گیری

در خاتمه این که ارزش شخصیتی خواجه نصیرالدین طوسی و خدمات ماندگار وی را از چند جهت می‌توان مورد توجه و امعان نظر قرار داد:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی توانست در عصر خود منشاء تحولاتی شگرف برای اسلام و ایران باشد.
۲. او اولین فیلسوف و متکلمی بود که توانست میان کلام و فلسفه آشتی ایجاد کرده، و با دفاع ارزنده و بی‌بدیل خود از فلسفه اسلامی توانست نوآوری‌ها و خلاقیت‌هایی را از خود به یادگار گذارد.
۳. خواجه در علم ریاضیات، و ستاره‌شناسی تحول آفرید و با نقدهای محکم خود بر هیأت بطلموسی، این هیأت را که مورد قبول دانشمندان شرق و غرب جهان آن روز بود، توانست متزلزل نماید.
۴. در عرصه‌ی سیاست، در شرایط بسیار حساس و بحرانی آن روزگار که اساس اسلام و موجودیت ایران در خطر بود و مغولان ویرانگر به تخریب و غارت منابع و ذخایر فرهنگی، دینی و ملی، مشغول بودند، خواجه توانست بُعد دیگری از شخصیت خود را نشان دهد او وارد سیاست شد تا با دستان همان مغولان بی‌فرهنگ و وحشی، اسلام را سربلند و ایران را از نو بازسازی کند.
۵. با دفاع از عرفان پویا، از رشد صوفی‌مشریان انزوا طلب و سربار جامعه جلوگیری کرد.



منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فیلسوف گفتگو، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.

الامین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۸.

حسن زاده آملی، حسن، کلمه ی علیا در توقیفیت اسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

حلی، حسن بن یوسف ابن مطهر، نهج الحق و کشف الصدق، تحقیق فرج الله حسینی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی - مکتبهاالمدرسه، ۱۹۸۲.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمد، شرح الاشارات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵.

_____، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵.

_____، کشف المراد، شرح بر تجرید الاعتقاد، بیروت، چاپ صیدا، بی تا.

_____، فصول العقاید، بی جا، بی تا.

_____، اوصاف الاشراف، تحقیق و تصحیح از مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷.

_____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه فارسی ابوالحسن شعرانی، بی تا.

_____، رساله النصیریة، چاپ سنگی، بی تا.

_____، بقاء النفس بعد الجوار البدن، بیروت، دارالاسلامیه.

سعی دی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

سید رضی، نهج البلاغه، کلمات قصار، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۳۸۰.

کلینی الرازی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

مدرسی زنجانی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی. بی جا، ۱۳۷۰.

موسوی خوانساری، میرزا محمد، روضات الجنات فی احوال العلما و السادات، ج ۶، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۴۱۱.

مقالات:

روانبخش، سید کاظم، از جریده اختر شمال، شماره ۵۲۹، ص ۴۰ و ۴۱، ۱۳۲۸.