

کلام فلسفی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

محمد رضا صمدی فروشانی^۱

چکیده

کلام فلسفی، سبکی در بیان اعتقادات است که از عناصر مهم آن، استفاده از قیاس برهانی، به کارگیری اصطلاحات و قواعد فلسفی و وام‌گیری از آنها در تبیین اصول عقاید است. نویسنده این روش در علم کلام را که پیش از خواجه آغاز شده است، در آثار وی مورد تدقیق قرار داده و به بررسی مقومات کلام فلسفی و تفاوت‌های آن با دیگر مشرب‌های کلامی توجه کرده و به نتایج این ابتکار پرداخته است. در تحقیق حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی با تکیه بر تحلیل محتوا صورت گرفت، مشخص شد خواجه در باب مسائل کلامی، ورود و خروج یکسانی ندارد. در مسائل مربوط به واجب‌الوجود اعم از اثبات ذات، صفات و افعال، غالباً شیوه‌ای فلسفی در پیش گرفته است، ولی در دیگر مباحث اعتقادی، صبغه ضعیف‌تری از موازین کلام فلسفی را به کار برده است؛ براین اساس فلسفی دانستن نظام کلامی خواجه، به معنای انحصار بر یک روش یا نوع استدلال خاص نیست، بلکه وی به دنبال نوعی مدل‌سازی با تکیه بر مبانی و دلایل یقینی برای تبیین معقول اصول اعتقادی است. از دغدغه‌های اصلی خواجه، ایجاد هماهنگی و تعامل میان دو حوزه معرفت و ایمان است. قلب انسان، سلوک ایمانی خویش را در راهی که عقل با ادله قطعی تأیید و تثبیت می‌کند، با سهولت بیشتری می‌پیماید. اصل ملازمت عقل و وحی، مهم‌ترین پیش‌فرض خواجه در فلسفی نمودن کلام است. کلام فلسفی به عنوان یک روش در کنار دیگر روش‌های به کاررفته در علم کلام، امری لازم و درجهت رشد این علم ضروری است.

واژگان کلیدی: خواجه نصیرالدین طوسی، کلام فلسفی، روش عقلی، روش نقلی، برهان.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه هنر اصفهان (mr.samadi@au.ac.ir).

مقدمه

علم کلام به واسطه ماهیت پویای خود، تحولات بسیاری را تجربه کرده است و بسان علوم دیگر در طول تاریخ، تطوراتی را پشت سر گذاشته و مسائل جدیدی را پرورانده است. ماهیت و رسالت علم کلام ایجاب می‌کند که متحول باشد تا بتواند پاسخ‌گوی پرسش‌ها، شبهات و اشکالات جدید درباره عقاید دینی بوده و رسالت خود را به‌انجام رساند. البته تحول به‌معنای تغییر در ماهیت آن نیست، بلکه مقصود، تغییر روش متکلم به‌واسطه شناختی است که از مسائل کلامی جدید به‌دست می‌آورد.

کلام فلسفی نوعی روش و رویکرد در تبیین معارف دینی است که می‌کوشد مبانی یقینی مسائل کلامی را اثبات، تبیین و از آنها دفاع کند؛ بنابراین ویژگی مهم کلام فلسفی را باید وام‌گیری از فلسفه در حوزه قواعد، براهین و اصطلاحات دانست.

خواجه نصیر به‌افتضای مسئله کلامی و سطح فهم و زبان مخاطب - این دو عنصر مهم در تعیین روش متکلم - در بعضی از مسائل، ناگزیر به استفاده از نقل است؛ همچون شناخت شخص معصوم به‌عنوان امام که جز از طریق مراجعه به نصوص دینی راهی وجود ندارد و در برخی موارد همچون اثبات صانع، صرفاً به دلیل عقلی استناد می‌کند؛ چراکه استناد به نقل، مشکلاتی چون دور محال را به‌دنبال دارد.

مقاله حاضر بر آن است تا ضمن تعریفی از کلام فلسفی و عناصر اصلی آن، مواضع فلسفی کلام خواجه را مورد تحلیل قرار دهد. پرداختن به این موضوع از آن‌رو اهمیت دارد که میزان بهره‌گیری دانش کلام را از فلسفه می‌نمایاند و از آنجا که فلسفه دانش بین‌الادّهانی است، تبیین و برجسته‌نمودن این پیوند، راه تفاهم اعتقادی میان پیروان ادیان را تسهیل می‌کند و به یکی از چالش‌های مهم جهان معاصر که گفت‌وگو و تعامل ادیان، فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست، تأکیدی دوباره خواهد داشت.

۱. روش‌های گوناگون در علم کلام

دانش کلام برخلاف بسیاری از علوم، تک‌روشی نیست. یکی از این روش‌ها، روش نقلی یا نص‌گرایی است. اساس این روش، استناد به اقوال و سخنان پیشینیان است که در علم کلام، به‌عنوان بهره‌گیری از کتاب و سنت مطرح می‌باشد.

رویکرد عقلی به مسائل کلامی، یکی دیگر از روش‌هاست که در آن از طریق مبانی عقلانی ضمن

اثبات و تبیین آموزه‌های اعتقادی، به دفاع از آنها پرداخته می‌شود. پیش‌فرض متکلم در این روش آن است که عقل، ابزاری مستقل و نسبتاً خودکفا برای کسب معرفت است. ظاهرگرایان، روش عقلی را در الهیات و کلام برنمی‌تابند. رویکرد عقل‌گرایانه در مکتب کلامی شیعه، مقدم بر ترجمه کتب فلسفی و منطقی (قرن دوم هجری) شکل گرفت، ولی در ادامه و با تداخل مباحث فلسفی در علم کلام توسط بعضی از اندیشمندان اسلامی وارد فاز جدیدی شد. علاوه بر روش مذکور در علم کلام، روش‌های دیگری مانند روش تاریخی (بدون اتکا به وحی)، روش تجربی، روش عرفانی و شهودی نیز از سوی برخی دین‌پژوهان مورد استفاده است که پرداختن به آنها در این مقال نمی‌گنجد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۸۸-۸۹).

۲. روش فلسفی در مشرب کلامی شیعه

فلسفه داعیه‌دار روش عقلی برهانی است. هرچند در نظام‌های گوناگون فلسفی از روش‌های دیگر نیز استفاده می‌شود، ولی روش استدلال برهانی، روش مورد اتفاق فلاسفه است. ویژگی‌هایی که فلسفه را متمایز از علوم دیگر می‌کند، عبارت است از شمول، تعمق در تفسیر و تحلیل و بحث از علل ابتدایی و مبادی اولی (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۶).

از آنجاکه در فلسفه نتیجه باید یقین‌آور باشد، از روش‌های یقینی استفاده می‌شود؛ بنابراین از لحاظ صورت استدلال، یا باید از انواع استدلال‌های مباشر استفاده کرد یا در استدلال‌های غیرمباشر، از نوع قیاس - و در صورت اضطرار، از استقراء تام و ناقص معلل - استفاده کرد. از لحاظ ماده نیز باید از صناعت برهان بهره برد که شاخصه اصلی آن مقدمات بدیهی و یقینی است.

در مقایسه روش علم کلام و فلسفه باید توجه داشت که روش در فلسفه به استدلال عقلی از نوع قیاس برهانی منحصر است، ولی در علم کلام می‌توان در کنار برهان عقلی، از استقراء، تمثیل و نیز از شیوه‌های خطابی و جدلی استفاده کرد. پیش از ورود روش فلسفی در علم کلام، گرچه از روش عقلی در علم کلام استفاده می‌شد، ولی باید به این نکته تفتن داشت که روش عقلی اعم از روش فلسفی است. روش عقلی لزوماً برهانی نیست، بلکه می‌تواند در صورت و ماده از غیرقیاس و غیرمواد برهانی نیز بهره‌مند شود. روش عقلی، نقطه مقابل روش نقلی است. توجه به این نکته بسیار مهم است که استفاده از روش‌های متفاوت در علم کلام باعث خواهد شد گاهی تبیین‌ها و تفسیرهای متفاوتی از اعتقادات دینی به دست آید و به‌حسب این تبیین‌های متفاوت، مطالب و پرسش‌های

جدیدی درباره آن شکل گیرد.

براین اساس کلام فلسفی را این گونه می توان تعریف کرد: «کلام فلسفی یا روش فلسفی در علم کلام عبارت است از به کارگیری روش برهانی در اثبات و تبیین اعتقادات دینی». کلام فلسفی را نمی توان با کلام سنتی مغایر دانست، بلکه رهیافتی خاص در علم کلام است که در آن متکلم با پذیرش پیش فرض ها و مبانی دین خاص، از شیوه خاص یعنی استدلال و قواعد فلسفی در کنار روش های معمول کلام برای تحقق اهداف این علم بهره می برد و البته بخشی از مبادی تصدیقی خود را از فلسفه وام می گیرد. آنچه در کلام فلسفی مد نظر است، همانا رسیدن به گزاره های دینی و کلامی در قالب روش های فلسفی است؛ بنابراین «کلام فلسفی از نظر موضوع و غایت، با علم کلام (سنتی) موافق و تنها در روش استدلال و تبیین، از آن متمایز است و به فلسفه نزدیک می شود» (جی.ال.مکی، ۱۳۷۴، ص ۲۹-۳۰).

به تعبیر رساتر، مقصود از فلسفی شدن کلام، حذف کلام یا هضم کلی آن در فلسفه نیست، بلکه منظور آن است که اهداف این علم با معیارهای فلسفی توجیه شود و متکلم ابزارهای لازم برای وظایف خویش را از فلسفه وام گیرد و با مبنای فلسفی به بررسی و تبیین گزاره های کلامی بپردازد (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۲۹۰).

۳. سیر کلام فلسفی در شیعه

هرچند آغازگر ورود فلسفه به کلام اسلامی را باید معتزلیان دانست (لاهیجی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵)، با وجود این و با توجه به اینکه کلام امامیه از ابتدا بر تأمل، تفکر و رجوع به عالم و متخصص فن یعنی معصومان علیهم السلام مبتنی بوده است، کمتر نیاز به ورود مباحث فلسفی در علم کلام احساس می شده است. نزد شیعه امامیه، کلام معصوم به عنوان اولیات در قیاس برهانی است و آن را مفید یقین می داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۴۹). مقدمات و مبادی کلام شیعه، یقینی است و از جهت اظهار نظر درباره امور جزئی همچون نبوت و امامت خاصه، شفاعت، توبه و... امتیاز بر فلسفه دارد؛ بنابراین می توان ادعا کرد کلام شیعی با فلسفه و حکمت در تعارض نیست و در عین حال در ابتدا نیازی به مداخله فلسفه برای رسیدن به اهداف علم کلام نبوده است.

ابوسهل و دیگر متکلمان خاندان نوبختی با استفاده از میراث کلامی امامیه که از دوره هشام بن حکم تا عصر آنان جریان داشت و به کمک مطالعات شان در کتب فلاسفه یونانی توانستند مکتب کلامی نوینی بنا

کنند. دسترسی به آثار و منابع فلسفی که در بیت‌الحکمه بغداد ترجمه شده بود و همچنین نزدیکی آنان به معتزله باعث شده بود این خاندان روش عقلی - فلسفی را در علم کلام به کار گیرند.

سیر فلسفی شدن کلام با ابو محمد نوبختی سرعت گرفت و سپس توسط ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت با تألیف کتاب **الیاقوت فی علم الکلام** در قالب یک کتاب با مبانی فلسفی ظهور پُررنگ تری یافت. با بررسی کتاب وی - **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت** - که بعدها توسط علامه حلی شرح شد، به خوبی فلسفی بودن روش ابواسحاق در مباحث کلامی آشکار می‌شود.

این روش در آثار خواجه مخصوصاً **تجرید الاعتقاد** به کمال رسید. خواجه معتقد است اصول عقاید دینی بر پایه یقین استوار است و یقین انسان نیز باید از روی استدلال عقلی و برهان محکم منطقی تحقق پذیرد؛ بر همین اساس وی برخلاف ابن رشد - که معتقد است گناه متکلمان در آن است که با تمسک به استدلال‌های فلسفی ذهن مردم را پریشان می‌کنند و آرامش فکری را از آنان سلب می‌کنند - در آغاز کتاب **تلخیص المحصل** بر این مسئله تأکید کرده و معتقد است همه کسانی که در رشته‌های گوناگون علوم دینی به پژوهش می‌پردازند، باید پیش از هر چیز دیگر به استحکام اصول عقاید از روی عقل و استدلال بپردازند؛ زیرا کسی که در مورد اصول عقاید از استحکام عقلی و برهانی برخوردار نباشد، همانند کسی است که بدون پایه و اساس، ساختمان بزرگ می‌سازد (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱).

۴. ملاک و معیارهای کلام فلسفی

باتوجه به تفاوت دیدگاه در مورد معیار فلسفی خواندن روش متکلمان، در ادامه به مهم‌ترین ملاک‌ها و معیارهای کلام فلسفی - به وسیله تدقیق در روش متکلمان منسوب به کلام فلسفی - اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی

در آثار بیشتازان کلام فلسفی همچون **الیاقوت فی علم الکلام**^۱ و **تجرید الاعتقاد**^۲ و بعدها در

۱. کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» نوشته ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت متکلم و اندشمند قرن چهارم قمری است. این کتاب از قدیمی‌ترین کتاب‌های کلامی امامیه است.

۲. کتاب «تجرید الاعتقاد» اثر خواجه نصیرالدین طوسی و بهترین تألیف کلامی اوست. این کتاب به همراه شروح مختلفی که بر آن نگاشته شده است جزء منابع علم کلام در میان شیعه است.

کتاب‌های کلامی اهل سنت مانند شرح المواقف^۱ و شرح المقاصد^۲ پیش از ورود به مباحث خاص کلامی، مسائل فلسفی بیان می‌شد و رأی خود در آن مسائل را مشخص می‌کردند و شاید گریزی برای متکلم از این روش نباشد؛ زیرا تعیین موضع فکری در مباحث منطقی، معرفت‌شناختی و فلسفی، برای بررسی موضوعات کلامی به‌روشنی فلسفی لازم می‌نماید. مطابق این معیار و در مباحث خاص کلامی با استفاده از روش فلسفی اصطلاحات وجود، ماهیت، علت و معلول، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، وجوب و امکان و نیز قواعد و مبادی تصدیقی فلسفی مانند امتناع اجتماع نقیضین، امتناع تسلسل و دور، قاعده الواحد و... در متون کلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد. علت این امر را می‌توان درهم تنیدگی برخی مباحث فلسفی و کلامی دانست؛ برای نمونه فلسفه با بررسی هستی، مرتبه و مصداق اتم وجود را واجب‌الوجود می‌داند و مشخصات و صفات او را مورد بررسی قرار می‌دهد. همین نکته در کلام نیز با رویکرد و چه‌بسا عنوان دیگر، چهره می‌نمایاند و ذیل عنوان خالق، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. مباحثی که در فلسفه حول واجب‌الوجود مطرح می‌گردد، در کلام نیز با تفاوت‌های خاص خود طرح می‌شود. فلسفه بی‌تقید و بی‌تعهدی خود را حفظ می‌کند، ولی در کلام، متعهد به اثبات خدای دین خاص است، اما از همان اصطلاحات استفاده می‌کند.

۴-۲. استفاده از براهین عقلی صرف

متکلم ممکن است به اقتضای وظیفه کلامی خویش ناگزیر از استفاده جدل یا خطابه یا استدلال تمثیلی یا استقرایی باشد، ولی در کلام فلسفی، مهم آن است که براهین یقین‌آور در اثبات معارف، به‌عنوان اصل قرار گیرد. همان‌گونه که در روش خواجه خواهیم دید، از روش‌های متنوعی استفاده شده است، ولی در جایی که امکان اقامه برهان اصطلاحی وجود دارد، قطعاً از آن بهره برده است. بنابراین فلسفی دانستن روش یک متکلم به‌معنای این‌همانی کلام او با نظرات فلسفی و فیلسوفان نیست و نیز به‌معنای استفاده صرف از براهین فلسفی نیست، بلکه تلاش متکلم در جهت اثبات برهانی گزاره‌های دینی در صورت امکان و استفاده او از روش‌های دیگر در موارد مقتضی

۱. کتاب «شرح المواقف» تألیف عضد الدین ایچی از عالمان قرن هشتم هجری و سنی مسلک است.

۲. کتاب «شرح المقاصد» اثر مسعود بن عمر تفتازانی است. وی از علمای اهل سنت قرن هشتم قمری است. کتاب وی یکی از منابع مهم علم کلام در میان اندیشمندان اسلامی است.

است؛ برای نمونه خواجه در اثبات صفات «سمع و بصر و صدق الهی» از نقل و مبادی جدلی و نه برهانی کمک می‌گیرد (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳).

۴-۳. تبیین جدید از مسائل کلامی در سایه روش فلسفی

مطابق معیار پیشین، متکلم درجهت به کارگیری برهان می‌کوشد و از این رو به تبیین نو و جدیدی از مسائل کلامی دسترسی می‌یابد. البته این نکته در سایه ورود براهین و استنتاجات متفاوت فلسفی است؛ بنابراین با تغییر شیوه استدلال، چه بسا نتایج و ماحصل مقدمات نیز متفاوت شود.

۴-۴. پرسش‌ها و پاسخ‌های جدید

به کارگیری روش‌ها، مبادی تصدیقی و تصویری فلسفی باعث خواهد شد پرسش‌ها و شبهات جدید فراروی متکلم قرار گیرد؛ چراکه با تبیین و روش متفاوت از مسائل، چالش‌های فکری جدیدی رخ می‌دهد و در نتیجه پاسخ‌های جدیدی می‌طلبد. افزون‌براین به پرسش‌های قبلی مطرح در علم کلام، پاسخ‌های جدیدی می‌توان ارائه کرد؛ برای نمونه با ورود مباحث علیت فلسفی همچون قاعده ضرورت علی در بحث قدرت و فاعلیت خداوند، پرسش از اختیار خداوند مطرح می‌شود و به تعبیر دیگر، عدم انفکاک علت تامه از معلول خود، بحث حدوث و قدم عالم را برجسته می‌کند و در ادامه پاسخ‌های جدیدی را از جانب اندیشمندان درجهت تثبیت اصول فلسفی یا دفاع از رأی کلامی برمی‌انگیزاند.

۴-۵. چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی

خاندان نوبختی آغازگران شیوه فلسفی در علم کلام شیعه بودند. گرچه آثار نوبختیان اول یعنی ابوسهل و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی در دسترس نیست، ولی با بررسی آرای آنها در کتب دیگر و بررسی کتاب **الیاقوت فی علم الکلام** نوشته ابواسحاق نوبختی می‌توان چینش بدیع مباحث کلامی را نسبت به کتب شیخ مفید و سید مرتضی دید. در کتاب یادشده مباحث جواهر و اعراض، احکام آنها، وجود و ماهیت، امکان و وجوب، دور و تسلسل در ابتدای مباحث کلامی و مقدم بر آنها مطرح شده است. سپس مباحث کلامی از اثبات صانع آغاز و درباره صفات خداوند ادامه می‌یابد و برخی صفات سلبی را نیز در ضمن این مباحث بررسی می‌کند. نویسنده در بخش‌های بعدی کتاب به ترتیب مباحث عدل، نبوت، عصمت و امامت را بیان کرده است.

در **تجرید الاعتقاد** که اساسی‌ترین کتاب در به‌کارگیری کلام فلسفی است، همین نگرش و چینش دنبال می‌شود؛ با این تفاوت که حوزه مباحث فلسفی توسط خواجه بسیار گسترده‌تر مطرح شده است.

ویژگی بسیار مهمی که در روش فلسفی وجود دارد و به‌ویژه در اثر مشهور کلامی خواجه به‌چشم می‌خورد، ترتیب منطقی مباحث نسبت به یکدیگر است. در روند ارائه منطقی مباحث باید مبانی و مقدمات استدلال‌ات و اصول به‌کاررفته، قبلاً به اثبات رسیده باشد؛ برای مثال اگر اثبات نبوت مقصود است، در مباحث قبلی باید خداوند به‌عنوان مبدأ هستی و ارسال‌کننده انبیا و حتی برخی صفات او تثبیت شده باشد. این‌گونه چینش که بیشتر ناظر به منطقی‌سازی مباحث است، یکی از شاخصه‌های لازم درجهت فلسفی کردن کلام به‌شمار می‌رود.

۵. مواضع فلسفی کلام خواجه

خواجه نصیر در جای‌جای آثار خویش می‌کوشد با رویکرد فلسفی و وام‌گیری از اصطلاحات و قواعد متعارف در فلسفه، تبیین جدیدی از مقولات کلامی و اعتقادی درون دینی ارائه نماید. نکته قابل‌تذکر آنکه ممکن است از مقدمات مذکور این‌گونه برداشت شود که کلام خواجه به‌طور صددرصد خلوص فلسفی خود را حفظ نموده و همه مسائل با همان رویکرد تبیین و اثبات شده است، در صورتی که مدعای نوشتار پیش رو صرفاً آن است که رویکرد فلسفی با تعریف مذکور، وجه غالب و نه دربرگیرنده سراسر مباحث کلامی خواجه است. در این باره به نمونه‌هایی درجهت تأیید این مدعا اشاره می‌شود.

۵-۱. اثبات صانع

اثبات خداوند به‌عنوان خالق عالم، در علم کلام به‌عنوان غایت قصوی محسوب می‌شود (حلی، ۱۳۳۸، ص ۵۹)؛ از این رو خواجه نصیرالدین طوسی نیز همچون متقدمان خود، بحث از اثبات خداوند را مقدم بر مباحث دیگر قرار داده است و باتوجه به اینکه امکان استفاده از نقل پیش از اثبات پروردگار و به‌دنبال آن نبوت نبی وجود ندارد، خواجه از استدلال عقلی بهره برده است.

وی برای اثبات عقلانی صانع از میان سه طریق موجود (روش متکلمان، اندیشمندان طبیعی و حکمای الهی)، روش حکمای الهی را در پیش می‌گیرد. در این روش از استدلال لمّی یا اتّی یقین‌آور

استفاده می‌شود. استدلال وی معروف به برهان امکان و وجوب یا برهان صدیقین است. این گونه استدلال توسط ابن سینا به بلوغ رسید و همو آن را متصف به روش صدیقین کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶ / جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۱۵۳ / لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۹۴-۴۹۵).

باتوجه به سابقه این برهان در کتب فلسفی و تألیفات فلسفی خواجه، نمی‌توان تردید داشت که وی از این روش فلسفی در جهت اثبات صانع بهره برده است. اینکه استدلال خواجه در کتاب **تجرید الاعتقاد**: «الموجود إن كان واجباً و إلاً إستلزمه، لإستحالة الدور والتسلسل» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۸۹)، از نوع برهان لمّی است یا آنّی، میان شارحان تجرید و فلاسفه‌ای که این برهان را عنوان کرده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد؛ از این اختلاف می‌توان فهمید برهانی بودن چنین استدلالی - از لحاظ ماده - مورد اتفاق است.

بررسی مقدمات استدلال خواجه، فلسفی بودن آن را بیشتر آشکار خواهد کرد؛ به خصوص آنکه همین مقدمات در ابتدای کتاب **تجرید الاعتقاد** به اثبات رسیده است (همان، ص ۱۱۹). حصر موجودات در واجب و ممکن، حصری عقلی و تقسیمی فلسفی است؛ چراکه موضوع فلسفه هستی است (جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۱۵۸).

لاهیجی معتقد است مقدمه فلسفی دیگری که در این استدلال به کار رفته است، نیاز و فقر ذاتی ممکن الوجود می‌باشد. با نظر در ذات ممکن، هیچ‌یک از وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد و به همین دلیل محتاج علت است و ازسویی ترجیح بدون مرجح نیز ضرورتاً محال است (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۹۷). این مقدمه توسط خواجه به اثبات رسیده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۱۳). ازسوی دیگر حصول وجود برای ممکن - از طریق علت یا علت‌ها - به شکل تسلسل و دور محال است و دلایل استحاله آن دو در مباحث فلسفی تجرید توسط خواجه بیان شده است (همان، ص ۱۲۰-۱۳۴ / لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۸).

با دقت در مطالب مذکور و استفاده از اصطلاحات و تقسیم‌بندی فلسفی و نیز به کارگیری قواعد فلسفی، فلسفی بودن روش خواجه آشکار می‌شود؛ به ویژه با ملاحظه استدلال‌ات متکلمان پیش از خواجه که در بیشتر موارد، فقط حدوث عالم را حدّ وسط قرار داده‌اند.

خواجه در **قواعد العقائد** و دیگر کتب کلامی ذیل عنوان «طریقه الحکماء فی إثبات موجد العالم» از موجودات و تقسیم آن آغاز کرده، ولی در نهایت برهان امکان و وجوب را مطرح می‌نماید. همچنین

در رساله «اثبات الواحد الأول» از چنین برهانی مدد می‌گیرد (الطوسی، [بی‌تا]، ص ۳۵).

۵.۲. صفات خداوند

خواجه در این بخش، از صفات ذاتی آغاز می‌کند؛ صفاتی که انسان در فهم آنها نیازمند ضمیمه کردن چیزی در کنار خداوند نیست. عبارت وی در اثبات صفت قدرت این‌گونه است: «وَجُودُ الْعَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْفِي الْإِيجَابَ: عالم پس از آنکه نبود، به وجود آمد، موجب بودن (فاقد قدرت بودن) پروردگار را نفی می‌کند» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۱). حد وسط این استدلال، حدوث عالم بوده و نفی ایجاب از خداوند، مساوق اثبات قدرت برای او لحاظ شده است.

این عبارتِ خواجه کدام حدوث را برای عالم اثبات می‌کند؟ به عبارت دیگر تقدم عدم ممکنات بر وجودشان، تقدم ذاتی است یا زمانی که نتیجه آن اثبات حدوث ذاتی یا حدوث زمانی عالم باشد. استرآبادی معتقد است اختلاف شارحان تجرید در این قسمت به این نکته بازگشت دارد (استرآبادی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۰). جمله خواجه در اثبات قدرت را می‌توان دو گونه - طبق مسلک فلاسفه و متکلمان - تفسیر کرد. برخی متکلمان معتقدند منظور خواجه، اثبات حدوث زمانی برای عالم است؛ زیرا به زعم آنان و بنا بر اعتقاد فلاسفه، در صورت قدیم زمانی بودن عالم، خداوند در خلق عالم مختار نبوده، بلکه موجب است؛ به دلیل آنکه طبق این مبنا عالم در ازل به همراه اراده ازلی حق بوده است. گروهی از شارحان تجرید، چنین اعتقادی را ابراز کرده‌اند و معتقدند برهان نویسنده، کلامی است (خفری، ۱۳۸۲، ص ۳۰ / حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

در تفسیر دیگر، بعضی از شارحان، حدوث را حدوث ذاتی معنا کرده‌اند و ایجابی را که خواجه نفی می‌کند، ایجاب مورد گمان متکلمان نسبت به فلاسفه دانسته‌اند؛ بدین معنا که فلاسفه با قبول حدوث ذاتی برای عالم معتقدند ذات ممکنات مسبوق به عدم بوده و همین مطلب در احتیاج ممکنات به علتی که ذاتاً متقدم بر آنهاست، کفایت می‌کند؛ گرچه تقدم، زمانی نباشد (استرآبادی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱).

شواهدی برای هریک از دو تفسیر کلام خواجه وجود دارد، ولی تفسیر کلام وی به روش فلاسفه به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. تأیید ضمنی خواجه در شرح‌اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۳۸) و نیز دفاع وی در کتاب مصارع المصارع در مقابل شهرستانی، از قدم عالم (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴۹-۱۷۸) به عنوان مؤیداتی بر این مطلب است. ملاحظه می‌شود که در ضمن

بیان و به‌کارگیری مباحث فلسفی در ارائه بحث کلامی، پاسخ برخی پرسش‌های نوپدید - به دلیل ارائه استدلال فلسفی - جزء روش خواجه و معیارهای کلام فلسفی محسوب می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی در اثبات عمومیت صفت قدرت به حد وسطی تمسک می‌کند که برگرفته از قاعده‌ای فلسفی است. فلاسفه در برابر متکلمان، وصف امکان را دلیل نیازمندی به علت می‌دانند. خواجه از این قاعده استفاده کرده و مطرح می‌کند که آنچه باعث صحت تعلق قدرت قادر است، امکان اشیاء بوده و این وصف بین ماسوی‌الله عمومیت دارد؛ پس ماسوی‌الله، مقدور حق‌اند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۹۱). خواجه در مقام پاسخ‌گویی به اشکالات وارد بر بحث قدرت فراوان از دستاوردها و قواعد فلسفی بهره برده است (لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۲ / شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۷۵).

ایشان در یکی از استدلال‌های اثبات علم الهی، به حد وسط «تجزد» تمسک کرده است. بی‌شک این دلیل، همان استدلال فلاسفه و بنا بر ممشای آنهاست. در این استدلال، سه مقدمه به کار رفته که هر سه مقدمه در فلسفه به اثبات رسیده است. در مقدمه اول مطرح می‌شود که خداوند حقیقتی مجرد از ماده و عوارض آن می‌باشد. فلاسفه مفصلاً به اثبات این مقدمه پرداخته‌اند و عوارض ماده را از او نفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۹، ۵۴، ۶۱ و ۶۵).

خواجه در مقدمه دوم، از آنجاکه تنها مانع تعقل را ماده می‌داند، مطرح می‌کند که هر موجود مجردی به ذات خویش آگاه است. وی در قسمت مباحث فلسفی تجرید، تعقل و تجرد را ملازم یکدیگر می‌داند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۷۴). همچنین در شرح اشارات بیان می‌کند که مانع اصلی، معقول واقع‌شدن شیء، مقارنت ماده و لواحق آن است و به همین دلیل شیء با تجرد از این لواحق می‌تواند معقول واقع شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۸۶).

در تقریر مقدمه سوم مطرح شده است که هر موجود مجردی که عالم به ذات خویش باشد (طبق مقدمه اول)، ممکن است به امکان عام که مع‌الغیر و با مصاحبت غیر نیز معقول واقع شود و به دلیل قاعده «و ما هو للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل»^۱ معقولیت شیء مقارن برای امر مجرد، بالفعل حاصل است؛ زیرا با اثبات مقارنت، امر مجرد تعقل‌کننده مقارن نیز می‌باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

۱. هر آنچه برای موجود مجرد به شکل امکانی باشد، برای آن بالفعل محقق خواهد بود.

دلیل دیگر خواجه برای اثبات علم الهی، مقدمات یقینی و صورت قیاس برهانی دارد. در قسمت اول استدلال، استناد همه موجودات به پروردگار را مطرح کرده است؛ بدین معنا که همه موجودات غیر از خداوند، ممکن الوجودند و هر ممکن الوجودی بلاواسطه یا مع الواسطه، مستند به واجب الوجود است؛ در نتیجه همه موجودات مستند به او هستند. استناد و وابستگی همه موجودات به خداوند به عنوان حد وسط و کلید اصلی استدلال آورده شده است. در ادامه و برای اثبات علم خداوند به ممکنات، «علم خداوند به ذات خود» نیز به عنوان مقدمه دیگر ضمیمه شده است (لاهیجی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۱۴). ماحصل دلیل خواجه آن است که «خداوند عالم به ذات خویش بوده و علم به علت تامه، مستلزم علم به معلول است که مطابق مقدمه اول، همه موجودات اند؛ پس خداوند عالم به ماسوی الله است». این دلیل عمومیت دارد و علم به تمامی ممکنات را فرامی گیرد. در این استدلال از اصطلاحات و قواعد فلسفی استفاده شده است. خواجه همین استدلال را در شرح اشارات نیز اقامه کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۰). صدرالمتألهین در چند جای أسفار، این استدلال را به همراه مقدماتش بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ص ۱۵۵-۲۲۴).

خواجه در پاسخ به شبهه علم ازلی الهی و مجبور بودن انسان با اصطلاحات کاملاً فلسفی پاسخ برهانی می دهد: «بمکن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارین» (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۲). وی بیان می کند که علم الهی به انجام فعل اختیاری تعلق گرفته است و در این صورت صدورش واجب است، ولی با نظر به ذات فعل و انتسابش به انسان، امکان از آن اخذ می شود؛ پس در هر فعل، دو اعتبار وجود دارد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۳۹۹). به عبارت دیگر وجوبی که از آن جبر برداشت می شود، وجوب لاحق و پس از تحقق فعل برای مطابقت فعل با علم حق است (وجوب المطابقة) و این وجوب با امکان ذاتی فعل (امکان سابق)، قابل جمع می باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

خواجه در اثبات صفات «سمع و بصر و صدق الهی»، از نقل و مبادی جدلی کمک می گیرد (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳). جدلی بودن آنها از تلاش ناکام محقق خفری در جهت برهانی جلوه دادن آن و اشکال محقق معاصر به وی مشخص می شود (خفری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳ / حسینی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰-۲۸۲). همان گونه که بیان شد، این گونه مباحث که از موازین کلام فلسفی فاصله دارد، نشان دهنده تلاش خواجه در حد امکان - و نه به شکل ضروری - برای ورود روش فلسفی به مباحث کلامی است؛ بنابراین در برخی مباحث، ناچار به استفاده از نقل یا استدلال غیرفلسفی است.

یکی از مواضع روشن کلام فلسفی در آثار خواجه، قسمتی است که ایشان از وجوب وجود به عنوان حدّ وسط برای اثبات برخی صفات ثبوتی و نفی برخی صفات سلبی استفاده کرده است. صفت بقا، یکی از این صفات است: «وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته و نفی الزائد» (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳). او باقی است چون واجب الوجود است و برای واجب الوجود، عدم محال است؛ زیرا در صورت پذیرش عدم، تبدیل به ممکن خواهد شد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۴ / طوسی، [بی تا]، ص ۴۴). استفاده از تعبیر واجب الوجود و لوازم ضروری این مفهوم فلسفی در جهت اثبات صفات خداوند، جزء موازین آشکار کلام فلسفی است. گفتنی است خواجه همین وجوب وجود را که مهم ترین لازمه اش غنای ذاتی است، دلیل بر نفی بقای پروردگار به بقای زاید بر ذات می داند و به تعبیر دقیق تر، دلیلی بر عینیت ذات با صفات محسوب می کند (استرآبادی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۸۶).

یکی از صفات ثبوتیه که در کتب کلامی پیش از زمان خواجه مستقلاً درباره آن بحث نشده است، صفت «جود» می باشد. ظاهراً خواجه از کتاب «إشارات یا مبدأ و معاد» ابن سینا تأثیر گرفته و آن را در «تجرید الاعتقاد» مطرح کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۵ / همو، [بی تا]، ص ۱۴۷). شیخ الرئیس «جود» را «بخشیدن به چیزی که سزاوار آن است، بدون عوض» تعریف کرده است و از آنجا که لازمه واجب الوجود، کمال بدون نقص و غنای ذاتی می باشد و فعل او مستند به غیر نیست، خداوند را جواد حقیقی دانسته است. خواجه نیز دقیقاً از همان حدّ وسط فلسفی یعنی وجوب وجود در ثبوت جود الهی و نیز «ملک» و «تمامیت» برای نخستین بار در علم کلام بهره برده است (همو، [بی تا]، ص ۱۹۵).

خواجه صفت ثبوتی «خیریت» را نیز به وسیله وجوب وجود برای خداوند اثبات می کند. هرچند این صفت به شکل مطلق در قرآن کریم به خداوند نسبت داده نشده است، ولی از آنجا که به کمالاتی همچون غفور، رحیم و رازق اضافه شده است (اعراف: ۱۵۵ / مؤمنون: ۱۰۹ / سبأ: ۳۹)، می توان فهمید در کاربرد مطلق این واژه برای خداوند، منظور حد اعلای کمالات برای اوست. خواجه این معنا را در قالب اصطلاحات فلسفی بیان و اثبات می کند. واجب الوجود، وجود محض است و هیچ جهت امکانی در آن نیست، بلکه فعلیت محض بوده و خیریت که همان کمال است، لایق ذات اوست. خواجه در قسمت فلسفی کتاب «تجرید»، با صراحت بیشتری وجود را خیر محض می داند (طوسی، [بی تا]، ص ۱۰۷).

شیخ‌الرئیس در کتاب **مبدأ و معاد**، حکمت را این‌گونه معنا کرده است: «ایجاد موجودات بر محکم‌ترین و متقن‌ترین وجه به‌گونه‌ای که منافع بر آن بار و مضار از آن دفع شود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶). باتوجه به اینکه واجب‌الوجود، مجرد بوده و هر مجردی عالم است، دارای صفت حکمت به معنای «عالم به اشیا» می‌باشد و از آنجاکه واجب غنی، عالم است، اشیا را بر وجه اکمل آنها می‌آفریند (معنای دیگر حکمت) (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۴)؛ براین اساس خواجه در اثبات صفت حکمت نیز از وجوب وجود کمک گرفته است. «جباریت»، «قهاریت» و «قیومیت»، صفات ثبوتی دیگری است که صریحاً از طریق لوازم فلسفی وجوب وجود، اثبات شده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۵).

به‌نظرمی‌رسد از مهم‌ترین لوازم واجب‌الوجود که خواجه در اثبات صفات ثبوتی از آن بهره برده است، «غنی»، «فعلیت تام واجب» و «نیاز ذاتی ممکنات به او» باشد. مشخصه فلسفی این لوازم، بحث و اثبات آنها در فلسفه و یقینی‌بودن آنهاست که به‌عنوان مقدمه در برهان به‌کار می‌روند؛ بنابراین نمی‌توان شک کرد این مواضع کلام خواجه، فلسفی شکل گرفته باشد.

ایشان در نفی صفات سلبی نیز از لوازم فلسفی واجب‌الوجود بهره می‌برد و آنها را حدّ وسط قرار داده است. نفی شریک و اثبات وحدت ذاتی خداوند، یکی از مسائل اساسی در علم کلام است. هرچند علامه حلی شارح کتاب **تجريد**، دلیل این مسئله را عقلی و نقلی - هر دو - می‌داند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵)، خواجه فقط از طریق عقلی - فلسفی بدان می‌پردازد. لازمه شریک‌داشتن و عدم وحدت واجب، تسلسل و ترکیب بوده و بطلان تسلسل بدیهی است و لازمه ترکیب، وصف امکانی می‌باشد که مهم‌ترین خصوصیتش نیاز و فقر است (همان).

شاید بتوان حدّ وسط واقع‌شدن وجوب وجود را از طریق دیگری در جهت اثبات وحدت پروردگار تبیین کرد. محقق خفّری معتقد است: «لایمکن تعدد الواجب بالذات، لأنّ حقیقته محض‌الموجود من حیث هو موجود، بل حقیقته محض‌الوجود...» (خفّری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷). وی از خلوص وجود واجب، وحدت آن را اثبات کرده است. ملاصدرا بعدها طبق مبانی وجودشناسی خویش، این استدلال را کامل کرد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۴۰۴). در برابر این روش فلاسفه در اثبات وحدت و نفی شریک، برهان تمناع به‌عنوان شیوه متکلمان در اثبات وحدت است. برهان تمناع برگرفته از آیه قرآن کریم می‌باشد: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (انبیاء: ۲۲) و متکلمان از این دلیل، تقریرهای متفاوتی داشته‌اند.

در مباحث فلسفه، وحدت و عینیت ماهیت و انیت (وجود) واجب اثبات می‌شود؛ بدین معنا که واجب‌الوجود ماهیتش عین وجودش است. خواجه از این قاعده در جهت نفی مثل به‌طور ضمنی بهره برده است. باتوجه به این قاعده، واجب‌الوجود ماهیتی غیر از ماهیت امور ممکنه دارد. در امور ممکن ماهیت غیر از وجود است. ضمن اینکه لازمه تساوی ماهیت واجب و ممکنات، متصف‌شدن به صفات آنهاست؛ چراکه «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

همان‌گونه که بیان شد و در ادامه نیز خواهیم دید، مهم‌ترین لازمه وجوب وجود که خواجه از طریق آن به ردّ صفات سلبی می‌پردازد، «عدم نیاز و غنای ذاتی» است و از این راه ممکن است با یک یا چند واسطه به ردّ صفات سلبی بپردازد؛ برای مثال خواجه «ضدّ» را از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا لازمه ضدّ، حلول در موضوع واحد بوده و واجب‌الوجود مستغنی از موضوع و محل است. همچنین لازمه ترکیب را امکان واجب دانسته و وجوب وجود را کافی در نفی ترکیب به تمام اقسامش اعم از عقلی و خارجی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۷/ همو، [بی‌تا]، ص ۱۹۳).

خواجه نفی تحبّز (مکان‌مندی) و حلول را نیز از این لازمه مهم وجوب وجود دنبال می‌کند؛ هرچند اتصاف واجب به این دو، تالی فاسدهای دیگری نیز دارد؛ از جمله ترکیب، جسمانیت، محدودیت و امکان (همان، ص ۱۹۴/ حسینی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳).

خواجه نصیرالدین در مورد توحید صفاتی (عینیت صفات با ذات و صفات با یکدیگر و غیریت مفهومی صفات) در **تجربید الاعتقاد**، باصراحت صحبت نکرده است، ولی با نفی معانی و احوال و صفات زاید بر ذات، بالملازمه توحید صفاتی را نیز اثبات کرده است. ایشان به‌منظور نفی این جهات، وجوب وجود و غنای ملازم با آن را حدّ وسط قرار داده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۴). وی در پایان بحث صفات، دیدن پروردگار را به‌دلیل تجرد، نفی جهت و نفی مکان‌دار بودنش - که لوازم وجوب وجودند - نفی می‌کند (همان).

قاعده «الواحد» که یکی از قواعد فلسفی است، در نگاه خواجه نزدیک به بدیهی محسوب می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲). ایشان بیان تنبیهی ابن‌سینا در اثبات این قاعده را به همین دلیل می‌داند (همان). باوجود این متکلمان گمان کرده‌اند پذیرش قاعده الواحد با قبول قدرت مطلق حق تعالی منافات دارد؛ زیرا اگر به‌صورت یک موجود از امر واحد قائل شدیم، در واقع قدرت خداوند را محدود کرده‌ایم؛ بنابراین در آثار خویش با این اصل مخالفت کرده‌اند.

خواجه از این قاعده و کاربرد آن در جهت نحوه صدور موجودات از واجب الوجود دفاع کرده است (همان / همو، [بی تا]، ص ۶۷). نظریه‌ای که در مورد نحوه آفرینش واجب با استفاده از این قاعده استنباط می‌کند، در آثار او یکسان نیست و پرداختن به این مسئله از رسالت این مقاله خارج است (ر.ک: صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۴).

ملاحظه شد که خواجه نصیرالدین طوسی در بخش صفات، به وسیله مجموعه قضایایی که حول محور «واجب الوجود» در مباحث هستی‌شناختی فلسفه قرار گرفته است و قواعد فلسفی دیگر، به اثبات صفات ثبوتیه و نفی صفات سلبيه پرداخته است. بحث صفات پروردگار و اثبات آنها گرچه جزئی از موضوع علم کلام می‌باشد، ولی ابتکار خواجه در نحوه طرح آنها به این مباحث صبغه فلسفی داده است.

۵-۳. نبوت

جایگاه نبی و امام در فرهنگ دینی باعث شده است قسمتی از مباحث کلامی به تبیین و توضیح این دو آموزه دینی اختصاص یابد. نخستین بحث کلامی حول این مسئله درباره ضرورت بعثت پیامبران است. خواجه در **قواعد العقائد** استدلال حکما برای اثبات ضرورت بعثت انبیا را تقریر کرده است (طوسی، [بی تا]، ص ۷۷-۷۸). به نظر می‌رسد خواجه این استدلال را از ابن سینا اخذ کرده باشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۵). هرچند این استدلال توسط فیلسوفان و در کتب فلسفی‌شان بیان شده است، ولی در آن از قواعد و اصطلاحات خاص فلسفی اثری نیست.

خواجه در وجوه حُسن بعثت انبیا، به مطالبی اشاره کرده است که به خوبی میانه‌روی وی در بهره‌گیری از عقل در ساحت معارف دینی را نشان می‌دهد. وی تأیید احکام عقلی در مسائلی که عقل، مستقل در شناخت آنهاست و همچنین شناخت ابتدایی مسئله - در جایی که عقل توانایی شناخت ندارد - را جزء حسنات بعثت انبیا بیان کرده است (همو، [بی تا]، ص ۲۱۱)؛ یعنی خواجه در شناخت معارف می‌پذیرد که در مواضعی امکان حضور عقل نیست و نباید انتظار حضور مستمر عقل و دلیل عقلانی را در معارف دینی داشت.

«عصمت» مسئله دیگری است که در نبوت مطرح می‌باشد. خواجه برای اثبات وجوب آن، سه دلیل اقامه کرده، در دلیل دوم از قاعده امتناع جمع ضدین بهره برده است. ایشان مطرح می‌کند که در صورت معصیت نبی، اجتماع ضدین لازم می‌آید (وجوب متابعت نبی و مخالفت با فعل نبی)

(استرآبادی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۲).

خواجه در اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، از نقل متواتر و حوادث تاریخی یقینی کمک می‌گیرد (فاضل مقداد، [بی تا]، ص ۱۵۲). ادعای پیامبری حضرت به همراه ظهور معجزات فراوان، خصوصاً قرآن کریم - که هم خودش متواتر است، هم به تواتر از پیامبر نقل شده و هم عجز مردم از معارضه آن یقینی است - را دلیل می‌آورد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۴۱۴/حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵-۱۶۷) و تکیه بر متواترات، از خصوصیات استدلال برهانی است که در عین حال یکی از مشخصات کلام فلسفی نیز می‌باشد؛ هرچند نتیجه آن، مباحث فلسفی نبوده و توسط فلاسفه مطرح نشده باشد.

۵-۴. امامت

مسئله امامت به عنوان نخستین اختلاف پس از رحلت پیامبر ﷺ از سوی شیعه به معنای خاصی دنبال شد. خواجه نصیرالدین طوسی در رساله‌ی **الإمامه**، امام را این گونه تعریف می‌کند: «انسانی که ریاست عامه در دین و دنیا را بالإصاله در دار تکلیف برعهده دارد» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۶). ایشان برای اثبات «وجوب نصب امام بر خداوند» قیاسی عنوان کرده که در آن قاعده لطف، به عنوان حدّ وسط لحاظ شده است: «الإمام لطف واللطف واجب علی الله» (همو، [بی تا]، ص ۲۲۱). علامه حلی مقدمه اول را ضروری می‌داند و تبیینی عقلانی از چگونگی لطف بودن وجود امام ارائه می‌دهد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱). در صورت ارائه تبیین برهانی از قاعده لطف، تمامی مواضعی که خواجه در آنها به این قاعده تمسک کرده است، در زمره مواضع فلسفی کلام او در خواهد آمد. محقق معاصر چنین تبیینی را از قاعده لطف در مسئله نبوت و امامت بیان کرده است (محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، صص ۱۰۶-۱۰۷ و ۸۵-۸۹).

امامت دارای شرایطی است که خواجه «عصمت» را به عنوان نخستین شرط آن مطرح کرده است. ایشان اثبات عصمت را در **قواعد العقائد** از طریق دلیل عقلی دنبال می‌کند و دلیل نقلی را صریحاً به عنوان تأکید می‌داند: «یجب أن یکون الإمام معصوماً لئلا یضل الخلق، یؤکد ذلك قوله تعالی: لا ینال عهدی الظالمین» (طوسی، [بی تا]، ص ۸۹). وی در **تجرید الإعتقاد** پنج دلیل بر اثبات عصمت اقامه می‌کند و از قاعده فلسفی امتناع تسلسل و تضاد در آنها بهره گرفته است (همو، [بی تا]، ص ۲۲۲)، ولی پرسش اینکه آیا شرایط امتناع تسلسل فلسفی در این مسئله وجود دارد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش و بررسی آن از حوصله مقاله حاضر خارج است.

خواجه در رساله الإمامه همین استدلال را کامل‌تر بیان کرده است (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۲۹). از آنجا که مقتضای نصب امام، امکان خطا از سوی عموم انسان‌هاست، اگر چنین اقتضایی در مورد خود امام نیز مطرح باشد، لازم می‌آید برای امام نیز امام دیگری لحاظ شود که این امر به دور یا تسلسل منجر می‌شود و هردو محال می‌باشد؛ بنابراین واجب است امام معصوم باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۴). ظاهراً خواجه این استدلال را همچون بسیاری از مواضع فلسفی دیگرش از ابواسحاق نوبختی اخذ کرده است (همو، ۱۳۳۸، ص ۲۰۴).

روش خواجه در اثبات امامت حضرت علی علیه السلام نقلی، مستند به آیات و روایات و بعضاً وقایع تاریخی است، ولی آنچه روش ایشان را در این مسیر یقینی کرده، تمسک به متواترات و تأییدات فراوان از روایات دیگر است (همان، ص ۲۳۹-۲۲۳).

خواجه در الفصول النصیریة، سبب غیبت امام دوازدهم (عج) را خود مردم می‌داند و طول عمر حضرت و رفع استبعاد آن را به واسطه امکان طول عمر، نداشتن وجه محال عقلی و وقوع آن، اثبات می‌کند (فاضل مقداد، [بی تا]، ص ۱۶۵). داشتن اقتضا و فقدان مانع، قاعده فلسفی است که خواجه در اثبات طول عمر حضرت مهدی (عج) به کار گرفته است.

ملاحظه شد که در طرح مباحث نبوت و امامت، تلاش خواجه در جهت یقینی ارائه کردن مباحث و دلایل بود، ولی اقتضائات این مباحث به گونه‌ای است که بیشتر دلایل نقلی و روش‌های مرسوم کلامی را می‌طلبد. هرچند در این مواضع از قواعد و اصطلاحات فلسفی نیز استفاده شد که در جایگاه صحیح بهره‌گیری از آنها اشکال جدی وجود دارد.

۵-۵. معاد

پس از اصل توحید و نبوت، مهم‌ترین اصل اعتقادی که هر مسلمانی واجب است بدان معتقد باشد، اصل معاد است؛ از این رو قسمت عمده‌ای از آیات قرآن کریم و روایات نیز در مورد اثبات و توضیح همین اصل اعتقادی می‌باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث کلامی به این بحث مهم پرداخته و کوشیده است علاوه بر بحث متقن در جهت اثبات معاد، به شبهات پیرامون آن نیز پاسخ یقینی ارائه کند.

اعتقاد گروهی نسبت به عدم امکان خلق عالم دیگر باعث شده است خواجه در ابتدا به اثبات امکان خلق عالم دیگر بپردازد و اصولاً روند منطقی بحث نیز این‌گونه ایجاب می‌کند که بحث از

امکان خلق چنین عالمی، بیش از ادله وجوب و اثبات معاد مطرح شود. ایشان از قاعده فلسفی «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» استفاده کرده و مطرح می‌کند که عالم دیگر «مثل» عالم ماده محسوب می‌شود و همان‌گونه که حکم عالم ماده امکان است، حکم مثل او یعنی عالم دیگر نیز امکان می‌باشد (طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۹۸)؛ هرچند در مثالن بودن این دو عالم شبهه و اشکال جدی وجود دارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۷۶۸).

خواجه جواز عدم به معنای فلسفی اش را برای عالم اثبات کرده است: «الإمكان يعطى جواز العدم» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۹۹). ایشان این مطلب را در پاسخ افرادی که عدم عالم ماده را محال می‌دانند، مطرح می‌کند. دلیل وی ممکن الوجود بودن عالم ماده است و از آنجا که ممکن الوجود، همان‌گونه که امکان وجود دارد، امکان معدوم شدن نیز دارد، عالم ماده ممکن العدم نیز هست، در غیر این صورت انقلاب ممکن به واجب یا ممتنع پیش می‌آید که محال است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸).

خواجه در اثبات وقوع عدم برای عالم ماده، آیات قرآن کریم را مطرح می‌کند؛ زیرا در اثبات چنین واقعه‌ای که هنوز واقع نشده است، راهی جز نقل قطعی و متواتر نیست. هرچند خواجه امکان عدم عالم ماده به معنای فلسفی را اثبات می‌کند، ولی در تعارض میان معدوم شدن عالم و وجوب معاد که عود و ایجاد عالم است، معدوم شدن انسان‌ها را به معنای متلاشی و متفرق شدن - یعنی همان معنای متکلمان از معدوم - تأویل می‌کند. علت چنین تعارضی قاعده فلسفی «امتناع اعاده معدوم» است که خواجه در مقصد اول تجرید آن را اثبات کرده است (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۷۲-۷۳). مشخص است ایشان قاعده فلسفی امتناع اعاده معدوم را پذیرفته و معاد را مصداق آن نمی‌داند و حتی در مشی فلسفی خود به جهت پذیرش این قاعده است که ظاهر آیات قرآن را تأویل می‌کند (فاضل مقداد، [بی‌تا]، ص ۱۷۸-۱۷۹).

خواجه در پاسخ به ادعاهای ضعیف بعضی معتزله که گمان کرده‌اند خداوند برای فنای این عالم، چیزی به نام «فنا» می‌آفریند، از اصطلاحات و قواعد فلسفی بسیار بهره برده است: «عدم تضاد میان جواهر»، «محال بودن انقلاب در ذات شیء» و «امتناع تسلسل» از جمله آنهاست (ر.ک: محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵). همچنین در پاسخ به ادعاهای مشابهی که بقای جواهر را به خلق دائمی موجودی به نام بقا می‌دانند، از قواعدی همچون «امتناع اجتماع نقیضین» و «امتناع توقف شیء بر

خودش» استفاده کرده است (همان، ص ۱۵۶ / حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰-۲۵۷).

دو دلیل در **تجريد الاعتقاد** برای اثبات معاد اقامه شده است که هیچ‌یک بر مجرد روح انسان و نحوه اثبات مطرح در فلسفه مبتنی نیست (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۰۰). خواجه در قسمت اول **تجريد**، هفت دلیل بر تجزید نفس بیان کرده (همان، ص ۱۵۷)، ولی این دلایل را در مقدمات بحث کلامی معاد به کار نبرده است. ایشان در **الفصول النصیریه** بعد تجزیدی انسان را از طریق انصاف او به علم اثبات می‌کند و آن را درجهت تبیین چگونگی حشر انسان به کار می‌برد (فاضل مقداد، [بی‌تا]، ص ۱۷۴-۱۷۵).

خواجه معاد جسمانی را پذیرفته، آن را از طریق دلیل نقلی ثابت کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۰۰) و این امر به معنای غیر یقینی بودن چنین استدلالی نیست؛ زیرا آیات قرآن جزء متواترات و جزء مواد یقینی قیاس محسوب می‌شود.

خواجه در **قواعد العقائد**، ثواب و عقاب و تفصیلات آن را جز از طریق نقل قابل شناخت نمی‌داند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۰۳). یکی از مسائل مهم در بحث معاد، دوام یا انقطاع ثواب و عقاب است. وی عقیده دارد ثواب و عقاب، دائمی است (همو، [بی‌تا]، ص ۳۰۲) و عجب از خواجه است که با وجود نقلی دانستن مسائل ثواب و عقاب، دوام آنها را با دلیل عقلی ثابت می‌کند؛ خصوصاً اینکه دلیل دوم وی کاملاً فلسفی است. در این دلیل مطرح می‌شود که «مدح و ذم» و «ثواب و عقاب»، دو معلول علت واحد - طاعت و معصیت - هستند و مدح و ذم به شکل مداوم بر فاعل معصیت و طاعت روا و جاری است - از نظر عقل - پس معلول دیگر یعنی ثواب و عقاب نیز موجود است؛ چراکه در صورت وجود یکی از دو معلول علت واحد، می‌توان پی به علت برد و علت دال بر وجود معلول هاست؛ پس ثواب و عقاب نیز دائمی است.

خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث معاد، کمتر از قیاس برهانی به معنای منطقی استفاده کرده و بیشتر بر حُسن و قبح عقلی و قاعده لطف تکیه کرده است. هرچند بنا بر اینکه این گونه از احکام عقل و نیز متواترات را جزء مقدمات یقینی بدانیم، بسیاری از مباحث معاد خواجه نیز رنگ فلسفی به خود می‌گیرد؛ بدین معنای که وی از روش مطرح در فلسفه - گذر از مقدمات یقینی برای رسیدن به نتیجه یقینی - در طرح مطالب فرجام‌شناسی بهره برده است.

نتیجه

از آنچه ذکر شد، این گونه می‌توان نتیجه گرفت:

هدف خواجه از تغییر رویکرد به مسائل اعتقادی و دینی را در عظمت شخصیت او می‌توان دید؛ چراکه یکی از دغدغه‌های مهم او ایجاد تفاهم بیشتر میان انسان‌ها و تأکید بر منطق واحد برای نقل و انتقال مفاهیم دینی است؛ او فیلسوف گفت‌وگوست.

متکلم در مسیر کسب معرفت تفصیلی و تحقیقی درباره عقاید دینی باید از روش‌های یقین‌آور استفاده کند و برای تحقق این هدف، فلسفه یکی از بهترین ابزارهاست؛ زیرا اولی‌ترین مبادی هستی‌شناسی در این علم به زبان برهان تثبیت می‌شود. افزون‌براینکه متکلم در فهم و تعمق معارف بلند متون وحیانی، محتاج یک سلسله آگاهی‌ها و ورزیدگی‌های فکری و ژرف‌اندیشی‌های فلسفی است که بدون آنها بر فهم و استخراج دقایق و لطایف معرفتی در حوزه عقاید قادر نیست؛ بنابراین شکی در بایستگی روش فلسفی در علم کلام باقی نمی‌ماند.

روندی که جناب خواجه در فلسفی‌کردن کلام دنبال کرد، دارای جنبه مادی و صوری بود. در جنبه مادی سعی کرد از مواد نقلی و مشهورات، کمتر بهره ببرد، بلکه عقلیات را که به‌نحوی منتهی به بدیهیات می‌شد، مورد استفاده قرار دهد و در جنبه صوری نیز تلاش کرد مباحث را قیاسی بیان کند؛ هرچند در بعضی مواضع، مواد نقلی را در قالب قیاس قرار می‌دهد.

اقتضای مسائل کلامی و سطح زبان و فهم مخاطبان، دو عنصر مهم در تعیین روش متکلم است؛ بر همین اساس خواجه در بعضی مواضع، ناگزیر از استفاده روش نقلی است - همچون «طریق اثبات عصمت امام» و «اثبات وقوع عدم در مباحث معاد» - همچنین در برخی موارد همچون «اثبات صانع»، در صورت عدم اقامه برهان، امکان اثبات از طریق نقل وجود ندارد.

فلسفی‌بودن نظام کلامی خواجه بدین معنا نیست که وی در سراسر مسائل کلامی از ابزارها و قواعد فلسفی بهره برده است، بلکه به‌معنای تلاش او در این جهت می‌باشد؛ بنابراین مواضعی که امکان آن نیست، بر ممشای متکلمان پیش از خود حرکت کرده است؛ بنابراین فلسفی‌دانستن روش یک متکلم به‌معنای این‌همانی کلام او با نظرات فلسفی و فیلسوفان و نیز به‌معنای استفاده صرف از براهین فلسفی نیست، بلکه تلاش متکلم در جهت اثبات برهانی گزاره‌های دینی در صورت امکان و استفاده او از روش‌های دیگر در موارد مقتضی است.

نکته دیگری که در تبیین شیوه ایشان مهم است، نحوه نگاه به قواعدی همچون حُسن و قبح عقلی و قاعده لطف است؛ زیرا به استثنای مباحث واجب الوجود و صفات او، ایشان به دفعات از این دو قاعده استفاده کرده است؛ از این رو فلسفی دانستن روش وی و معنای آن، به پذیرش ما نسبت به این قواعد بستگی زیادی دارد که یقین آور تلقی شوند یا جزء مبادی مشهوره. سعی خواجه بر آن بود که چپ‌نش منطقی مباحث و مقدمات استدلال را - که از شاخصه‌های کلام فلسفی است - در حد توان رعایت کند.

بیشترین بهره‌مندی خواجه از روش فلسفی در باب مسائل واجب الوجود اعم از اثبات ذات احدی، صفات و افعال اوست؛ به گونه‌ای که استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی برای اثبات برخی صفات همچون «مُلک» و «تمامیت» نخستین بار توسط وی در علم کلام انجام پذیرفته است. در این بخش وجوب وجود، پُرکاربردترین اصطلاح فلسفی و غنای ذاتی، مهم‌ترین لازمه‌ای است که خواجه از آنها در جهت اثبات مباحث توحید بهره می‌برد. در دیگر بخش‌های کلامی، صبغه ضعیف‌تری از موازین کلام فلسفی توسط خواجه به نمایش گذاشته شده است.

اینکه فلسفی کردن کلام آیا خدمت به آن دانش است یا خیر، جای تأمل دارد؛ زیرا برخی معتقدند وابسته کردن کلام به قواعد فلسفی، نوعی محصور کردن آن دانش است و از زایش آن می‌کاهد. خدا، معاد و اعتقادات به‌ناچار در قالب‌های فلسفی تفهیم و تفهم می‌شوند و از این بابت چه بسا اموری مغفول واقع شود. در مقابل بعضی معتقدند دانش کلام و اعتقادات را باید به شکل بین‌الذّهانی مطرح کرد و برای این مهم چاره‌ای جز فلسفی کردن و گسیختن بند آن از نقلیات نمی‌بینند.

میزان بهره‌گیری از روش فلسفی در علم اعتقادات دینی، مطلب بسیار مهمی است. در این باره باید توجه داشت استنباط، تبیین و تنظیم گزاره‌های اعتقادی، وظیفه یک متکلم است و در بسیاری موارد، اعتقاد یک انسان نسبت به این گزاره‌ها و ایمان به آنها با نگاه به مبانی و دلایل آن مسائل شکل می‌گیرد و ازسویی استدلال عقلی صرف، اقناع عقول انسان‌ها را به دنبال دارد و یک متکلم علاوه بر بهادادن به این اقناع، باید از نورانیت و تقدس دلایل نقلی سرچشمه گرفته از وحی در جهت تثبیت نظام اعتقادی و شاکله ایمانی انسان‌ها بهره ببرد؛ بنابراین مهم‌ترین وظیفه متکلم، «یافتن طریق تاریخی وصول به دین در هر دوره» است و بحق که خواجه نصیرالدین طوسی را باید قهرمان این میدان دانست.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الهیات)؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المبدأ والمعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
 ۳. استرآبادی، محمدجعفر؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
 ۴. جبرئیلی، محمدصفر؛ سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم)؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: نشر اسراء، [بی تا].
 ۶. جی. ال. مکی، الوین پلنتینجا، جان هیک؛ کلام فلسفی (مجموعه مقالات)؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد بن محمد مهدی نراقی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
 ۷. حسینی تهرانی، سیدهاشم؛ توضیح المراد؛ تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
 ۸. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ القول السدید فی شرح التجرید؛ کربلا: دارالایمان، ۱۳۸۹ق.
 ۹. حلّی، حسن بن یوسف؛ أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ تصحیح محمد نجمی زنجانی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
 ۱۰. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تعلیقه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
 ۱۱. خفّری، شمس الدین محمد؛ تعلیقه بر الهیات شرح تجرید؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
 ۱۲. ربانی گلپایگانی، علی؛ ما هو علم الکلام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۱۳. شعرانی، ابوالحسن؛ ترجمه و شرح کشف المراد؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱.
 ۱۴. صادق زاده قمصری، فاطمه؛ «قاعده الواحد و نظام علیّ از دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی»، مجله حکمت سینوی؛ ش ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۲۶-۵.
 ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۶، قم: طلیعه نور، ۱۴۳۰ق.

۱۶. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی؛ فرهنگ فلسفی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۷. الطوسی، ابوجعفر محمدبن حسن؛ الرسائل العشر؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، [بی تا].
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ قواعد العقائد (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
۲۲. فاضل مقداد، جمال الدین؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۵. محمدی گیلانی، محمد؛ تکملة الشوارق الإلهام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۶. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ قم: مکتبة آیت الله المرعشی علیه السلام، ۱۴۱۳ق.