

نقش خواجه نصیرطوسی در تعامل پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی

رضا محمدزاده*

احمد عبادی**

چکیده

غرض از نگارش نوشتار حاضر، مطالعه و بررسی جایگاه خواجه نصیرالدین طوسی در ظهور، رشد و بالندگی پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است؛ از این‌رو، ابتدا ضمن ارائه توضیحات مختصری درباره مفهوم واژه «پارادایم» و سه مکتب فلسفی مذکور، بر معنای مختار از این واژه استوار می‌شود و سپس نقش خواجه نصیر طوسی در تطوّر این سه پارادایم تحلیل خواهد شد. نگارنده بر این باور است که خواجه نصیر با اتخاذ رویکردی تعامل محور، به رهیافتی جدید در فهم پارادایم‌ها نائل شده است. وی در زمره اندیشمندانی است که با ایجاد تعامل سازنده و ترابط اثربخش میان دو پارادایم مشاء و اشراق، زمینه ظهور پارادایم حکمت متعالیه را فراهم آوردند. این مسئله، هم از حیث مفهوم‌سازی اصطلاح «حکمت متعالیه» و هم از لحاظ رهیافت معرفتی قابل تبیین است. تأثر نظام حکمت صدرایی از خواجه نصیر طوسی در مسائل مختلف نیز چشمگیر و قابل تأمل است.

واژه‌های کلیدی

خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه اسلامی، پارادایم، مشاء، اشراق، حکمت متعالیه

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع) r_mohammadzadeh@yahoo.com

** استادیار معارف اهل البیت (ع) دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) ebadiabc@gmail.com

مقدمه

این نکته است که نحوه رویارویی وی با مکاتب، نظام-ها و نحله‌های فکری مختلف اعم از فلسفی، کلامی و عرفانی، کاملاً مبتنی بر نگرش تعامل‌محور و گفتگو‌مدار است. همین نگاه سازنده و راهگشای خواجه نصیر به عنوان مدافع راستین فلسفه، موجب بسترسازی فکری و جریان‌سازی علمی شد، که وی را از دیگر مدافعان فلسفه متمایز می‌سازد.

هدف از نگارش نوشتار حاضر، بررسی و واکاوی جایگاه علمی خواجه نصیرالدین طوسی در ایجاد تعامل سازنده میان پارادایم‌های مختلف فلسفه اسلامی و نیز نقش مؤثر وی در بسترسازی علمی و تبیین تأثیر پارادایم‌های فلسفی پس از اوست. به همین دلیل پس از مفهوم پژوهی واژه «پارادایم»، اجمالاً به معرفی پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی پرداخته می‌شود. سپس نقش خواجه نصیر طوسی در بالندگی هر یک از این پارادایم‌ها و نیز ایجاد تعامل میان آنها و چگونگی بسترسازی وی برای ظهور پارادایم‌های فلسفی پس از خود، تحلیل و بررسی می‌شود. رویکرد این مقاله در مطالعه محورهای مذکور، رویکرد تاریخی^۱، تحلیلی^۲ و تطبیقی^۳ است.

پارادایم‌های سه‌گانه

نخستین بار، توماس ساموئل کوهن (Thomas Samuel Kuhn) (۱۹۲۶-۱۹۲۲) واژه «پارادایم» (paradigme) را در کتاب معروف ساختار انقلاب‌های علمی (The Structure of Scientific Revolutions) به کار گرفت. وی در این کتاب، ضمن توضیح نظریه مشابهت خانوادگی لودویگ ویتگنشتاین (L. Wittgenstein)، بیان می‌گوید. وجود شبکه‌ای از شباهت‌های دارای هم‌پوشانی و تداخل، در تعیین هویت شیء ضروری است. اساساً

میراث فلسفی یونان پس از انتقال به عالم اسلام، هم از لحاظ کمی و هم از حیث کیفی تغییر و تحول گسترده-ای یافت. اندیشمندان مسلمان با اخذ این میراث علمی به بسط و گسترش آن پرداختند و طی چند قرن حوزه فرهنگ اسلامی به بستری برای ظهور و بروز چند مکتب فلسفی استوار، مبدل شد. حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، سه پارادایم مستقل فلسفی با تعیین معرفتی نظام‌مند هستند که با همت و تلاش دانشمندان مسلمان به منصفه ظهور رسیدند. بحث، چالش و نزاع علمی میان طرفداران و وفاداران هر یک از این نظام‌های فلسفی، رونق چشم‌گیری به مباحث علمی بخشید و موجب تولید فزاینده فکر و اندیشه در جهان اسلام شد.

از دیرباز، چگونگی تعامل و ترابط نظام‌های هستی-شناختی فلسفه اسلامی محل سؤال بوده است. آیا مشاء، اشراق و حکمت متعالیه سه نظام فلسفی علی-حده هستند؟ یا هر کدام قسمتی از یک جریان واحد فلسفی را تشکیل می‌دهند به نحوی که هر یک، مکمل و متمم قبلی است؟ آیا جمع میان این سه مکتب امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان به رهیافت واحدی برای تعامل سازنده میان این پارادایم‌ها رسید؟ آیا می‌توان این سه نظام فلسفی را سه ضلع مثلث واحدی دانست؟ بسیاری از دانشمندان و متفکران در مواجهه با این پرسش‌ها، در صدد ارائه پاسخ برآمدند و از این‌رو، مباحث مفصلی در این باره مطرح شد و تأییدها و تزیف‌ها فراوانی ارائه شد.

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۸ هـ.ق) از جمله فیلسوفان نامدار جهان اسلام است که به دنبال ایجاد تعامل و ترابط اثربخش میان نظام‌های فکری مختلف بود. مطالعه و واشکافی دقیق آثار گوناگون وی، گویای

وسیع آن عبارت است از همه مؤلفه‌های یک توافق علمی که در برگیرنده ارزش‌های علمی متعددی چون انسجام (coherency)، کارایی (efficiency)، اثربخشی (effectiveness)، بهره‌وری (productivity) و... است. این ارزش‌ها همواره عمل می‌کنند اما به هنگام انتخاب تئوری (theory)، بیشتر مشهودند. آنها دانشمندان را به هنگام انتخاب تئوری راهنمایی می‌کنند نه آنکه تئوری خاصی را دیکته کنند؛ از این‌رو، اندیشمندان درون یک پارادایم ممکن است اختلاف نظر نیز داشته باشند بدون آنکه از حوزه عقلانی آن پارادایم خارج شوند (زروانی و حمیدی، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۱).

از ویژگی‌های عمده پارادایم‌ها این است که عام و گسترده‌اند (راین، ۱۳۸۷: ۲۷۷). پارادایم، تصویری بنیادین از موضوع یک علم است و تعیین می‌کند که در یک علم، چه چیزی را باید مورد مطالعه و بررسی قرار داد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه ضوابط و قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چهارچوب یک دانش است. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، فرضیه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی و تعریف می‌کند و آنها را به هم مرتبط می‌سازد (ریترز، ۱۳۷۹: ۶۳۲).

همان‌گونه که در دانش‌های گوناگون مانند جامعه‌شناسی و دین‌شناسی پارادایم‌های متعدد ارائه شده است^۴، در مباحث هستی‌شناختی فلسفه اسلامی نیز سه پارادایم عمده وجود دارد: مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، در این نوشتار، مفهوم پارادایم وسیع‌تر از مفهوم‌سازی توماس کوهن به کار برده می‌شود. کسانی که پژوهش و تحقیق آنها بر پارادایم واحد مبتنی است،

تعیین هویت و نام‌گذاری، گواه وجود دسته‌ای از صفات مشترک است که موفقیت در آن، مشروط به آن است که خانواده‌های نام‌گذاری شده به تدریج هم-پوشانی یابند و با هم ادغام شوند. همین مدل را می‌توان در خصوص مسائل و فنون پژوهشی مختلفی که در یک سنت علمی واحد ظهور می‌یابند، به کار گرفت. آنچه این مسائل و فنون پژوهشی در آن اشتراک دارند، کشف قواعد و پیش‌فرض‌های صریح و روشن نیست بلکه آنها با مدل‌بخشی یکسان به دستاوردها و پیکره علمی یک دانش، با هم مرتبط می‌شوند (Kuhn, 1970: 45).

از نظر کوهن، ویژگی مشترک حوزه‌های نورسته علمی پیش از وصول به بلوغ، وجود نزاع‌های متعدد میان مکاتب رقیب و فقدان هر گونه اجماع در میان وفاداران یک رشته علمی نوظهور است. این نزاع نهایتاً زمانی به پایان می‌رسد که یک گروه بتواند راه‌حلی الگو وار برای مسائل پژوهشی برجسته ارائه کند. این راه‌حل الگو وار ناگزیر باید از دو مشخصه اساسی برخوردار باشد: ۱. هواداران مکاتب رقیب را به خود جذب و میان آنها وفاق برقرار کند. ۲. به اندازه کافی، مسیر را برای حل مسائل و پژوهش‌های علمی بعدی باز بگذارد. به عبارت دیگر، راه‌حل الگو به قدری وسیع و گسترده باشد که زیرمسائل فراوانی را در خود جای دهد (Kuhn, 1970: 67).

کوهن این راه‌حل‌های الگو وار را پارادایم می‌نامد. خصوصیت بارز پارادایم، اجماع گسترده درباره پرسش‌های بنیادین و مدل خاص پژوهش است؛ از این‌رو، نقش اصلی پارادایم هدایت‌گری و جهت‌دهی پژوهش در راهی روشن است. کوهن میان دو معنای محدود و وسیع پارادایم تمایز می‌نهد. معنای محدود پارادایم عبارت است از حل مسئله‌های الگو و معنای

مشاء و اشراق: تعامل یا تعارض؟

با نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه* توسط ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۲۰ هـ. ق)، ضربه سختی به پیکره حکمت مشاء که توسط ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۶۰ هـ. ق) و شیخ الرئیس ابوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ. ق) در جهان اسلام گسترش یافته بود، وارد شد.^۵ غزالی در ستیز و خصومت با فلسفه مشاء، از هیچ کوششی دریغ نکرد و برای بیرون راندن فیلسوفان مشائی از صحنه پیکار علمی، حربه تکفیر را نیز به کار برد. این ضربه-های سهمناک چنان بود که چراغ پرفروغ حکمت و فلسفه در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی به خاموشی گرایید.^۶ حمله‌های تند غزالی بر فلسفه، بی‌پاسخ نماند و دیری نپایید که ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰ هـ. ق) کتاب *تهافت‌التهافت* را در رد کتاب *تهافت‌الغلاسفه* نگاشت. با این اقدام ابن‌رشد، موضع فلاسفه مشائی تثبیت شد. مقارن همان ایام، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۵۰ هـ. ق) مکتب فلسفی نوینی را بنیان نهاد که حکمت اشراق نام گرفت. از نظر سهروردی، ارسطو محور فلسفه نیست زیرا فلسفه جستجوی حقیقت است و حقیقت به آموزه‌های ارسطو محدود نیست. وی ضمن آنکه برای حکمت عتیقه اهمیت فراوانی قائل است، حاملان خمیره حکمت را کسانی می‌داند که اهل کشف و شهود باشند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/۵۰۳-۵۰۰). از این‌رو، حکمت در نظر سهروردی با آنچه فلاسفه مشاء گفته‌اند متفاوت و متمایز می‌شود. وی حکمت اشراقی را بارقه نورانی و سکینه ثابت الهی می‌داند. که رشته‌ای از معرفت است و هرگز گسیخته نمی‌شود و بی‌بسته در عالم موجود است.^۷

هم‌زمان با فعالیت‌های علمی شیخ اشراق، فخر رازی (۶۰۶-۵۴۱ هـ. ق) هم‌چون غزالی، ضربه دیگری بر پیکره حکمت مشاء وارد ساخت. وی ضمن شرح دو

به قواعد و استانداردهای مشترکی سرسپردگی دارند. این تعهد و سرسپردگی و اجماع ناشی از آن، شرط لازم برای تداوم سنت پژوهشی معینی است. در اینکه در حوزه پژوهش‌های متعلق به علوم انسانی به ویژه فلسفه و الهیات نیز می‌توان پارادایم‌های معین داشت، جای بحث و تردید فراوان است اما آنچه غیرقابل تردید است، فضای کلی کم و بیش واحد در سنت‌های پژوهشی است که چهارچوب نظری و مبانی مشترک، نظریات و حتی مکاتب را پدید می‌آورد (فرامرزی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

هر یک از سه پارادایم مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه از تعین معرفتی برخوردار است. هر کدام دارای رویکرد (approach) هستی‌شناسانه، روش (method)، نگرش (attitude) و اضلاع معرفتی مخصوص به خود را دارد که آن را از سایر نظام‌های فکری متمایز می‌سازد. مطالعه، بررسی و واکاوی تعامل، ترابط و تأثیر و تأثر این سه پارادایم، در ارائه تصویری روشن از تعین معرفتی و استقلال ساختار فکری نظام هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، بسیار راهگشا و اثربخش است. نگارنده بر این باور است که خواجه نصیرالدین طوسی مهم‌ترین و برجسته‌ترین فیلسوفی است که تعامل اثربخش و سازنده میان پارادایم‌های فلسفه اسلامی را بنیان نهاده است. وی نه تنها دو پارادایم مشاء و اشراق را به تعامل و گفتگو فرا خواند بلکه در بسترسازی برای ظهور پارادایم حکمت متعالیه نیز نقش مؤثر و چشم‌گیری ایفا کرد. در ادامه نوشتار، ابتدا جایگاه و نقش خواجه نصیر طوسی در ایجاد تعامل و ترابط میان دو پارادایم مشاء و اشراق مطالعه و بررسی می‌شود. و سپس میزان و چگونگی تأثر حکمت متعالیه از آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی تحلیل می‌گردد.

تنها بخش منطقی آن به دست ما رسیده است. ضمن آنکه شرحی بر حکمه‌الاشراق سهروردی نیز از او گزارش شده است که یافت نشد. خواجه نصیر بخش عظیمی از کتاب کلامی معروف خود یعنی تجریدالاعتقاد را به طرح آراء و دیدگاه‌های فلسفی خود اختصاص داده است.

با آنکه خواجه نصیر هیچ کتاب مستقل فلسفی تألیف نکرده است اما او را به حق، می‌توان برجسته‌ترین مدافع جریان فکر فلسفی در جهان اسلام دانست. از این حیث وی با ابن‌رشد، دیگر مدافع فلسفه قابل مقایسه است. ابن‌رشد در قرن ششم هجری در غرب جهان اسلام، با نگارش کتاب تهافت‌التهافت ضمن ردّ و ابطال آراء غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه، به دفاع از فلسفه پرداخت. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در قرن هفتم هجری در شرق جهان اسلام، با شرح کتاب الإشارات و التنبيهات ضمن پاسخ‌گویی به تشکیکات فخر رازی خود را در موضع دفاع از فلسفه قرار داد. با این تفاوت که دفاع ابن‌رشد از فلسفه، دفاع از آراء و اندیشه‌های فلسفی ارسطو بود. ابن‌رشد در کتاب تهافت‌التهافت تا آنجا به ردّ و ابطال اندیشه‌های غزالی می‌پردازد که آنها را برخلاف مواضع فلسفی ارسطو بیابد؛ از این‌رو، در کتاب تهافت‌التهافت ابن‌رشد، مواضع فلسفی ابن‌سینا نیز در مواردی که برخلاف آراء ارسطو باشد، باطل و مردود شناخته می‌شود. به همین دلیل، برخی از صاحب‌نظران معاصر، کتاب تهافت-التهافت ابن‌رشد را دفاع از فلسفه ارسطو دانسته‌اند نه فلسفه ابن‌سینا و نه حتی فلسفه به معنای مطلق (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

اما خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، به دفاع از فلسفه به معنای عام آن می‌پردازد. بر خلاف ابن‌رشد که انحراف از راه و طریق ارسطو را خروج از حوزه

کتاب مهم از شیخ‌الرئیس (الإشارات و التنبيهات و عیون‌الحکمه) شدیداً به حکمت مشاء تاخت. اگر چه فخر رازی شارح اشارات بوعلی به شمار می‌آید اما در واقع، وی در شرح خود انتقادات جدی به حکمت مشاء وارد کرده است و با طراح تشکیکات متعدد درباره دیدگاه‌های فلسفی ابن‌سینا، گره بزرگی در فهم عبارات شیخ‌الرئیس، ایجاد کرد. فخر رازی در بخش منطقی کتاب اشارات، کاملاً شیفته آرا منطقی ابن‌سینا است و حتی از ابتکار وی در نگارش منطقی اشارات به شیوه منطقی‌نگاری دوبخشی و عدم استفاده از سبک منطقی‌نگاری نه‌بخشی، تبعیت می‌کند.^۸ اما بر خلاف بخش منطقی، فخر رازی در شرح بخش فلسفی کتاب اشارات، از ایراد هیچ انتقادی و جرح هیچ دیدگاهی از آراء شیخ‌الرئیس فروگذار نمی‌کند و بدین ترتیب، پارادایم مشاء را به چالشی عظیم فرا می‌خواند. در چنین بستری است که خواجه نصیرالدین طوسی وارد عرصه مناظرات فکری-فلسفی می‌شود. وی از یک‌سو می‌بایست در مواجهه با حمله‌های سخت غزالی، به دفاع از فلسفه پردازد و از سوی دیگر، باید خرده-گیری‌های پیچیده و شبهه‌آفرینی‌های فخر رازی را پاسخ دهد تا حکمت مشاء را از انقراض قطعی و مرگ حتمی نجات دهد. ضمن آنکه ظهور حکمت اشراق موجب بروز شائبه وجود تعارض میان دو پارادایم مشاء و اشراق شده بود که خواجه نصیر می‌بایست چنین شائبه‌ای را از اذهان بزدايد.

خواجه نصیر هیچ کتاب مستقل فلسفی تألیف نکرده است. آراء فلسفی وی یا به صورت شرح است و یا در ضمن کتب کلامی درج شده است. وی در فلسفه، کتاب الإشارات و التنبيهات شیخ‌الرئیس را شرح کرده است. بر تنزیل‌الافکار ابهری نیز شرحی انتقادی موسوم به تعدیل‌المعیار فی نقد تنزیل‌الافکار، تألیف کرده که

شهود و ذوق تأکید می‌ورزد، اما حکمت مشاء آغاز مسیر پر فراز و فرود کسب دانش فلسفی است و این مسیر با حکمت اشراق ادامه می‌یابد و به نقطه کمال خود نزدیک‌تر می‌شود. البته حکمت اشراق نیز کمال نهایی این مسیر نیست بلکه کمال فلسفه را باید در جمع میان مشاء و اشراق جستجو کرد.

خواجه نصیر در دانش منطق، یک مشائی تمام‌عیار است. پای‌بندی وی به منطق‌نابخشی که میراث ارسطو و شارحان مشائی اوست، دلیل این مدعا است. همه مشائین و پیروان ارسطو و حتی خود بوعلی در منطق-الشفاء، شیوه منطق‌نگاری‌نابخشی را اختیار کرده‌اند. اما شیخ‌الرئیس در منطق‌اشارات طرحی نو در منطق‌نگاری در انداخت و بر اساس تقسیم علم به دو قسم تصور و تصدیق، این کتاب را به شیوه دوبخشی نگاشت که ابتکاری بدیع در منطق‌نگاری است. اما خواجه نصیرالدین طوسی به پیروی از مشائین و پیروان ارسطو، با این اقدام ابن‌سینا به مخالفت پرداخت و هم‌چنان بر منطق‌نگاری‌نابخشی تأکید می‌ورزید (طوسی، ۱۳۸۳، الف)، ۸۳/۱ - ۸۴). وی در تعدیل‌المعیار نیز منطق‌نگاران دوبخشی مانند افضل‌الدین خونجی (۵۹۰-۶۴۶ هـ. ق) و اثیرالدین ابهری (۶۶۴-۵۹۷ هـ. ق) را آماج حملات و انتقادات شدید خود قرار داد (نک: طوسی، ۱۳۸۶) و کتب تألیفی خود در دانش منطق مانند اساس‌الإقتباس و منطق‌التجرید را به تبعیت از مشائین و نیز به پیروی از منطق‌الشفاء بوعلی، به شیوه‌ی نابخشی نگاشت (نک: طوسی، ۱۳۶۱ و طوسی، ۱۳۸۱).^۹

خواجه نصیرالدین طوسی بر خلاف منطق، در برخی مسائل فلسفی به آراء اشراقی روی آورده است. وی ضمن تأکید بر دستاوردها و رهاوردهای ارزشمند حکمت مشاء، در برخی از مسائل فلسفی، آراء بدیع

اندیشه فلسفی می‌انگارد، خواجه نصیر اگر چه ارسطو را فیلسوف بزرگی می‌داند اما شکست اندیشه‌های ارسطویی و پایان پذیرفتن آنها را، شکست و پایان فکر و اندیشه فلسفی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است حتی با شکست و پایان اندیشه ارسطویی نیز، فلسفه پیوسته به حیات خود ادامه می‌دهد و در چهره‌های گوناگونی ظاهر و آشکار می‌گردد.

خواجه نصیرالدین طوسی با نگارش کتاب حل معضلات‌الإشارات، حکمت مشاء را از خطر انقراض و نابودی نجات می‌بخشد. این شرح که مهم‌ترین اثر فلسفی وی به شمار می‌آید، ناظر به شرح فخر رازی بر الإشارات و التنبیهاست. فخر رازی در شرح خود از هیچ انتقادی دریغ نورزیده و حد امکان، بر اندیشه‌های ابن‌سینا اشکال وارد ساخته است؛ از این‌رو، خواجه نصیر در مقدمه شرح اشارات خود، شرح فخر را جرح نامیده است (طوسی، ۱۳۸۳، ۲/۱).

خواجه نصیر هم‌زمان با فعالیت در سنگر دفاع از حکمت مشاء، در حوزه دیگری نیز در تلاش و تکاپو بود. از دغدغه‌های اصلی وی، ایجاد تعامل و ترابط اثربخش میان دو پارادایم فلسفی مشاء و اشراق است. خواجه نصیر در حکمت مشاء، کتاب‌الإشارات و التنبیها را شرح کرد و در حکمت اشراق نیز، کتاب حکمه‌الإشراق را هم تدریس کرد و هم شرحی بر آن نگاشت که به دست ما نرسیده است. به نظر نگارنده، نتیجه تلاش‌های علمی خواجه نصیر، آن است که حکمت اشراق نه تنها با حکمت مشاء تعارض و تصادمی ندارد بلکه این دو مکمل یکدیگرند. با آنکه پارادایم حکمت مشاء، بحث‌محور است و صرفاً بر اندیشه‌های نظری و رهیافت‌های بحث‌محور مبتنی است و پارادایم حکمت اشراق، ذوق‌محور است و بیش از آنکه بر بحث و نظر متکی باشد بر کشف،

خود نخواهد داشت مگر به وسیله صورت‌های معقولی که حال در ذات او هستند (نک: طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۷-۳۰۴؛ بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۸). صدر المتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق) همه این اشکالات را پاسخ گفته است (نک: شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۲-۷۱) که برای رعایت اختصار به آنها پرداخته نمی‌شود. میان انتقادهای خواجه بر شیخ‌الرئیس و اشکالات اشعری- مسلک‌ها بر آراء وی، تفاوتی اساسی وجود دارد. بسیاری از تشکیکات وارد شده به ابن‌سینا مخربند و با هدف تخریب و تضعیف فلسفه ارائه شده‌اند اما انتقادات خواجه، سازنده، راهگشا و اثربخش بوده و برای بالندگی و تقویت دانش فلسفه مطرح شده‌اند.

دیدگاه خواجه نصیر درباره علم باری تعالی اگر چه بیشتر اشراقی است اما مؤلفه‌های مشائی نیز در آن لحاظ شده است. وی علم واجب تعالی به موجودات را علم حضوری می‌شمارد و معتقد است همان‌گونه که علم نفس به صورت‌های معقول، علم حضوری است، علم واجب تعالی به صورت‌های عینی، علم حضوری است؛ بلکه حضوری بودن علم واجب به اشیاء اولویت دارد زیرا نسبت نفس به صور علمیه، نسبت قبول است اما نسبت واجب به صورت‌های عینی، نسبت حصول است (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۰۰-۳۹۹).

وی برای تبیین علم حضوری واجب‌الوجود می‌گوید که واجب‌الوجود، علت تام برای ماسوی است و علم او به ذات خویش -که علم تام است- علت علم تام به ماسوای خویش است و چون این دو علت، مغایرت مفهومی و وحدت مصداقی دارند، معلول‌های آنها نیز از نظر مفهوم، مغایر یکدیگر و از نظر مصداق، واحد هستند. بنابراین، همان‌گونه که علت وجودی ماسوی و علت علم به ماسوی مصداقاً یکی هستند، معلول ذات و معلوم ذات هم در خارج یکی هستند. خواجه نصیر این

اشراقی را بر می‌گزیند. برای نمونه می‌توان به مسائلی هم‌چون علم باری تعالی، هیولای اولی و معقول ثانی که از مهم‌ترین مسائل چالش‌خیز و نزاع‌برانگیز تاریخ فلسفه اسلامی هستند، اشاره کرد.

۱. مسئله علم باری تعالی: از نظر مشائیان، حق تعالی به ذات خود علم حضوری دارد و اساساً علم او به ذات عین ذات است؛ زیرا موجودی که مجرد و قائم به ذات، خود باشد، گرفتار هیچ حجاب و مانعی نیست در نتیجه ذات خود را بدون شائبه‌ای می‌یابد. علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی قبل از ایجاد آنها به نحو حصولی است بدین صورت که ماهیات به همان نظام و ترتیبی که در خارج متحققند، برای ذات حق تعالی به نحو ارتسامی ثابتند؛ البته این ثبوت، علی وجه الکلی است بدین معنا که با تغییر معلوم، علم تغییر نمی‌پذیرد و این همان علم عنائی است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۱-۲۹۹؛ طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۲-۳۰۰؛ بهشتی، ۱۳۸۵، ۲۳۰-۲۲۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴: ۳۵۵-۳۵۴).

خواجه نصیر اگر چه در آغاز شرح اشارات متعهد شده است که همواره شارح باشد و از اظهار نظر شخصی و اشکال بر متن اجتناب ورزد اما در این مسئله، پنج اشکال بر شیخ‌الرئیس وارد می‌سازد. اشکالات به اختصار به شرح ذیلند: اول آنکه، واجب‌الوجود نسبت به صورت‌های معقول، هم فاعل خواهد بود و هم قابل. دوم آنکه، خداوند افزون بر صفات اضافی و سلبی، صفات حقیقی زاید بر ذات هم خواهد داشت. سوم آنکه، ذات خداوند، محل صورت‌های معقول خواهد بود که معلول ذات، ممکن و متکثر هستند. چهارم آنکه، معلول نخستین (یعنی نخستین صورت معقول) جدای از ذات واجب‌الوجود نخواهد شد. پنجم آنکه، واجب‌الوجود قدرت بر ایجاد معلول‌های مباین با ذات

دیدگاه را با الهام از شیخ شهاب‌الدین سهروردی ارائه کرده است (نک: سهروردی، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۴۶).

خواجه نصیر تا اینجا درباره مسئله علم باری تعالی رهیافت اشراقی اخذ کرده است اما در ادامه بحث، به پارادایم مشاء روی می‌آورد. وی علم جواهر عقلی را نسبت به موجودات مادون، علم حصولی می‌داند و بر این باور است که واجب‌الوجود، این جواهر عقلی را با همه صورت‌هایی که به علم حصولی در آنها ارتسام یافته‌اند، به علم حضوری ادراک می‌کند. لذا هیچ چیزی از علم او پوشیده و پنهان نیست (طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۷-۳۰۶). خواجه نصیر طوسی اگر چه اساس دیدگاه خود درباره علم واجب را بر علم حضوری نهاده است اما در این قسمت از دیدگاه خود به نظریه علم ارتسامی و حصولی که مشاء به آن باور دارد، روی آورده است.

۲. مسئله هیولای اولی یا ماده نخستین: مسئله دیگری که خواجه نصیر در حل آن همین رویکرد را اتخاذ کرده است، مسئله هیولای اولی یا ماده نخستین است. پیروان حکمت مشاء جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند که اولی، حیثیت قوه اجسام و دیگری، حیثیت فعلیت آنهاست. اگر چه برخی از اندیشمندان نسبت دادن قول مذکور را به ارسطو صحیح ندانسته‌اند (بغدادی، ۱۳۵۷: ۳/۲۰۰) اما از نظر پیروان ارسطو، هیولای اولی است فاقد هر گونه فعلیت است و ویژگی آن، تنها پذیرش صورت‌های جسمانی است. حکمای حکمت مشاء هم‌چون فارابی و ابن‌سینا نیز این قول را پذیرفته‌اند. مشائیان برای اثبات هیولای اولی به عنوان جوهر فاقد فعلیت، دو دلیل «برهان قوه و فعل» و «برهان وصل و فصل» را می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲/۴۴-۴۲).

در مقابل نظر مشائین درباره هیولی، دیدگاه اشراقیون و در رأس آنها شیخ‌اشراق جای دارد که وجود هیولی را انکار کرده‌اند. از نظر شیخ‌اشراق، ماده نخستین، جوهر دارای فعلیت است که مرکب از ماده و صورت نیست. جسم در همه تحولات همواره به صورت یک جوهر فعلیت‌دار باقی می‌ماند. در نتیجه، دیگر جایی برای هیولای اولی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت باقی نمی‌ماند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۸۰-۷۴). شیخ‌اشراق، هم‌چنین جوهر بودن صورت‌های جدیدی را که جسم پذیرای آنها می‌شود انکار می‌کند و آنها را تنها به عنوان اعراضی برای جسم می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۷۴).

خواجه نصیرالدین طوسی، در این مسئله نیز همانند مسئله علم باری تعالی، با تکیه بر رویکرد تعامل‌محور خود به آراء اشراقی روی آورده است. وی همانند سهروردی وجود هیولی را انکار می‌کند. از نظر وی قبول انقسام از سوی جسم، نمی‌تواند دلیلی بر وجود ماده (هیولی) باشد زیرا جسم یک جوهر متصل است که از ماده‌ای واحد برخوردار است و محال است که با انقسام جسم واحد، وحدت ماده محفوظ بماند؛ بلکه با انقسام جسم، هر جزء، ماده مخصوص به خود را خواهد داشت. حال اگر ماده هر جزء، پس از انقسام جسم حادث شده باشد، تسلسل لازم می‌آید زیرا طبق اصول حکمت مشاء هر حادثی، ماده‌ای دارد^۱ و اگر ماده‌ی هر جزء پیش از انقسام جسم، موجود باشد، چون قبول انقسامات از سوی جسم، نامتناهی است، لازم می‌آید که تعداد مواد نیز نامتناهی باشد و این، باطل است (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۳۰-۲۲۹ و طوسی ۱۳۵۹: ۱۸۸).

بر خواننده روشن است که مسئله هیولای اولی، از مسائل اساسی و بنیادین در حکمت مشاء است که

و امکان (طوسی، ۱۴۲۵: ۳۴) را که همه مفاهیم فلسفی هستند، در شمار معقولات ثانیه قرار می‌گیرند ناگفته پیداست که مسئله معقولات ثانیه از جمله مباحث مهمی است که در آثار فیلسوفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. قطعاً نوع جهت‌گیری خواجه در این بحث، تأثیر ژرف و شگرفی در منظومه فکری - فلسفی وی بر جای نهاده است.

تبیین و بیان چرایی اخذ چنین دیدگاه‌هایی توسط خواجه نصیر را باید در رهیافت تعامل محور و گفتگوخیز وی جستجو کرد. خواجه نصیر عالمانه و هوشمندانه با مطالعه و بررسی دو پارادایم مشاء و اشراق و نیز آشنایی با سایر پارادایم‌ها و دانش‌های حوزه فرهنگ اسلامی، به مبانی استوار و نیز به ملاک نقد مشخصی دست می‌یابد و برای اعتلای دانش فلسفه، بدون هیچ‌گونه تعصب نسبت به شخصی خاص یا دستگاه فکری معین، دیدگاه‌ها، اندیشه‌ها و پارادایم‌های گوناگون فکری را به محک می‌گذارد. بر خلاف غزالی که نسبت به اعتقادات اشعری مآبانه خود تعصب می‌ورزد و نیز بر خلاف ابن‌رشد که پای‌بندی به آراء و نظرات ارسطو را ملاک ورود به فلسفه می‌داند، خواجه نصیر در مقام یک فیلسوف آزاداندیش، خود را از چنین گرایش‌های غیرعالمانه‌ای رها می‌سازد و تنها به اعتلا و بالندگی عقل و دانش فلسفه می‌اندیشد.

خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان یکی از بارزترین و موفق‌ترین فیلسوفان تعامل محور در حوزه فرهنگ اسلامی به شمار آورد. تعامل اندیشه‌ها، ترابط دستگاه‌های فکری مختلف و تفاهم پارادایم‌ها، دغدغه اصلی خواجه نصیر است. وی جداً از ایجاد تعارض و تصادم بی‌هدف میان اندیشه‌های مختلف اجتناب و خودداری کرده است؛ به همین دلیل است که مکاتبات و محادثات متعددی با بسیاری از علما و اندیشمندان

بسیاری از مباحث مطرح شده از سوی حکماء مشاء مستقیماً متأثر از آن است. طبیعی است که انکار این دیدگاه از سوی خواجه نصیر و توجه وی به رأی اشراقی، در منظومه فکری - فلسفی او اثربخشی بسیاری دارد. این امر موجب تقویت نگاه گفتگو محور و تعامل مدار طوسی در ایجاد توافق میان دو پارادایم مشاء و اشراق شده است.

۳. مسئله معقول ثانی: از جمله مسائلی که خواجه نصیر در آن به دیدگاه اشراقی روی آورده است، مسئله‌ی معقول ثانی است. وی بر خلاف ابن‌سینا و به تبع سهروردی، عمده مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانیه می‌شمارد. ابن‌سینا اصطلاح معقول ثانی را در مورد مفاهیم فلسفی به کار نمی‌برد بلکه در واقع، معقول ثانی در آثار وی تعبیر دیگری از مفاهیم منطقی است. وی، در فن برهان از منطق‌الشفاء، تصریح می‌کند که محمولی جز جوهر و عرض وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۳). مفاهیم جوهری و عرضی، مفاهیم ماهوی و از سنخ معقولات اولی هستند و اگر مفاهیم فلسفی - که محمول واقع می‌شوند - داخل در مفاهیم جوهری و عرضی باشند، نه از سنخ معقولات ثانیه بلکه از نوع معقولات اولی هستند. در مقابل، شیخ اشراق بر این باور است که مفاهیم فلسفی از سنخ معقولات ثانیه هستند. وی مفاهیمی از قبیل وجود وحدت، شئییت، ذات، حقیقت، عَرَضِیت و امکان (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۱/۲، ۶۷، ۶۴، ۱۱۴، ۷۲، ۶۹-۶۸) را که همه مفاهیم فلسفی هستند در زمره معقولات ثانیه می‌شمارد.

خواجه نصیر در این مسئله، رویکرد اشراقی دارد. وی همانند سهروردی مفاهیم فلسفی را از سنخ معقولات ثانیه به شمار می‌آورد. از منظر وی، مفاهیمی هم‌چون وجود (طوسی، ۱۳۵۹: ۷۴)، شیء (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲)، حقیقت، ذات، عَرَض (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۴۰، ۸۵ و ۱۴۱)

فخر رازی، بر تعامل و ترابط فلسفه و کلام تأکید می‌ورزد (نک: طوسی، ۱۳۵۹: الف).

بستر سازی ظهور حکمت متعالیه

تعبیر حکمت متعالیه نخستین بار توسط شیخ‌الرئیس بوعلی سینا به کار رفته است. وی در نمط دهم از کتاب *الإشارات و التنبيهات* که نمط پایانی این کتاب و یکی از سه نمط عرفانی آن است، عبارت «ضرب من النظر مستوراً ألاً علی الراسخین فی الحکمه المتعالیه» را ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۹). ذیل این عبارت، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، تعبیر «الحکمه المتعالیه» را تفسیر کرده است. از نظر وی، حکمت مشاء حکمت بحثی صرف است اما حکمت متعالیه، حکمتی است که میان بحث و نظر از یک سو و کشف و ذوق از سوی دیگر جمع کرده باشد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۴۰۱).

به نظر می‌رسد خواجه نصیر این معنا را از شیخ اشراق گرفته است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مقدمه مهم‌ترین کتاب خود یعنی *حکمه الإشراف*، مراتب و درجاتی را برای حکمت و حکما ذکر می‌کند. وی اوج حکمت را در جمع میان تأله و بحث می‌داند و بر این باور است که برترین و والاترین حکیم از میان حکما، حکیم الهی است که هم در تأله و هم در بحث متوغل باشد و میان بحث و ذوق جمع کرده باشد. وی در نهایت، کتاب *حکمه الإشراف* را به عنوان کتابی که میان تأله و بحث جمع کرده است، معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴ و سهروردی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۰).

با آنکه شیخ اشراق هیچ‌جا از تعبیر «حکمت متعالیه» استفاده نکرده است اما خواجه نصیر با الهام از آراء اشراقی سهروردی، تعبیری را که نخستین بار ابن‌سینا آن را به کار برد را شرح و تفسیر می‌کند. این اقدام طوسی را می‌توان یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین

صاحب نام هم‌عصر خود داشته است.^{۱۱} دلیل چنین تلاش و تکاپویی، دغدغه ارزشمند و تحسین‌برانگیز تعامل و تفاهم پارادایم‌ها و اندیشه‌ها است.

علت توجه خواجه نصیر به شرح کتب فلسفی و روی گرداندن از تألیف کتب مستقل فلسفی را نیز باید در رویکرد تعامل‌محور او جستجو کرد. خواجه نصیر با نگارش شرح *الإشارات و التنبيهات*، اولاً غموض و پیچیدگی‌های کتاب مهم شیخ‌الرئیس را برطرف ساخت و بدین ترتیب، به معرفی و ارائه تصویر روشنی از حکمت مشاء پرداخت. ثانیاً، در مقابل حمله‌های غزالی و نقدهای فخر رازی، از فلسفه سینوی دفاع کرد. کتاب *مصارع‌المصارع* خواجه نیز که در رد کتاب *مصارع‌ه الفلاسفه* شهرستانی نگاشته شده است، نمونه روشن دیگری بر عزم او برای دفاع از فلسفه و آمادگی وی برای گفتگوی ثمربخش و تعامل سازنده است.

خواجه نصیرالدین طوسی همین رهیافت را نیز درباره نسبت دانش کلام و فلسفه اتخاذ کرده است. وی به جد، برای رفع تعارضات میان کلام و فلسفه می‌کوشید. او را می‌توان از جمله اندیشمندانی دانست که در حوزه مطالعات اسلامی، برای ایجاد تعامل میان فلسفه و کلام به پا خاسته‌اند و برای ترابط میان این دو دانش مهم، کوشیده‌اند. از این رو، رویکرد خواجه نصیر در کتب کلامی مستقل خود، فلسفی-کلامی است. دو کتاب *تجريد الاعتقاد و قواعد العقائد* وی با همین رهیافت به رشته تحریر درآمده‌اند. ضمن آنکه وی در کتاب *تلخیص المَحْصَل*، معروف به *نقد المَحْصَل* نیز که نقدی بر کتاب کلامی فخر رازی با عنوان *مَحْصَل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین* است، رهیافت تعامل‌محور اتخاذ کرده است و علاوه بر دفاع از آراء کلامی شیعه و نقد آراء اشعری

اندیشمندانی است که در جهان اسلام به مطالعه میان-رشته‌ای (interdisciplinary study) پرداخته‌اند. در واقع خواجه نصیر با شکلی ابتدایی از رهیافت میان-رشته‌ای، به مطالعه و واکاوی دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف پرداخته است. شکل تکامل‌یافته چنین رهیافتی، در نظام حکمت صدرایی ظهور و بروز یافت. مطالعه میان‌رشته‌ای، رویکرد نوینی است که برای رفع حصرگرایی روش‌شناختی (methodological exclusiveism) مطرح شده است. این رهیافت، در مطالعات دینی اهمیت فراوانی دارد زیرا مسائل دینی، چندتباری (multi-factorial) و کثیرالأضلاعند و بدون رهیافت میان‌رشته‌ای، خط دین‌پژوهشی به تحریف پدیدارهای دینی می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۴۱۱). به اعتقاد نگارنده، در فرهنگ اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی از آغازگران چنین مطالعاتی است و در میان اندیشمندان مسلمان، از پیشروان تفکر میان‌رشته‌ای در مطالعات دینی و فلسفی است. اوج این مطالعات را باید در آثار ملاصدرای شیرازی جستجو کرد که با به چالش خواندن فلسفه، کلام، عرفان و علوم تفسیری، به رویکردی ژرف در حکمت متعالیه دست یافته است.

خواجه نصیرالدین طوسی نه تنها در مفهوم‌سازی و ارائه رهیافتی نوین، بستر ظهور پارادایم حکمت متعالیه را فراهم ساخته است بلکه در طرح مسائل جدید و ارائه دیدگاه‌های متمایز نیز در آراء و اندیشه‌های ملاصدرا تأثیرگذار بوده است. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. اصالت وجود: در فلسفه اسلامی مسئله اصالت وجود که در مقابل اصالت ماهیت طرح شده است، مسئله‌ای مستحدث و نو است. این مسئله نخستین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا به این صورت مطرح شد

اقدامات برای ایجاد تعامل و ترابط میان دو پارادایم فلسفی مشاء و اشراق دانست. اهتمام خواجه به این امر، به منزله فراهم‌سازی بستر معرفتی مناسبی برای تأسیس پارادایم فلسفی بزرگی در جهان اسلام به نام حکمت متعالیه بود. طرح بسیاری از مسائل عمیق فلسفی در پارادایم حکمت متعالیه را باید مرهون رهیافت تعامل‌مدار و تفاهم‌محور خواجه نصیر در رویارویی با دستگاه‌های فکری مختلف دانست. خواجه نصیر با برقراری گفتگوی اثربخش و سازنده میان اندیشه‌ها و پارادایم‌های فلسفی، بخش قابل توجهی از بستر معرفتی لازم را برای پایه‌گذاری مکتب عظیم حکمت متعالیه توسط صدرالمتألهین شیرازی فراهم ساخت.

البته میان مفهوم‌سازی خواجه نصیر از حکمت متعالیه و مفهوم‌سازی ملاصدرا از آن تفاوت بسیار است زیرا ملاصدرا به غیر از مشاء و اشراق، از عرفان نظری ابن‌عربی نیز متأثر است و همین تأثیرپذیری، مشرب فکری او را از دیگران متمایز ساخته است؛ اما اگر خواجه نصیر دو مکتب مشاء و اشراق را بر یک آبشخور نمی‌نشانند، چه بسا که حکمت متعالیه به این استحکام کنونی نبود، به هر روی نگاه تعامل‌محور به حکمت مشاء و حکمت اشراق، طوسی را به رهیافتی بحثی-ذوقی در مطالعات فلسفی رهنمون می‌کند و همین رهیافت، آغازی برای ظهور مکتب حکمت متعالیه است.

برخی از اندیشمندان و صاحب‌نظران معاصر، به حق، رهیافت صدرالمتألهین در حکمت متعالیه را رهیافت میان‌رشته‌ای (interdisciplinary approach) دانسته‌اند (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸ ب). مطالعه تاریخی (historical study) پارادایم‌های گوناگون فلسفی بیانگر آن است که خواجه نصیر از جمله

که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ ملاصدرا بر خلاف استادش، قائل به اصالت وجود است. این مسئله اگر چه آن گونه که برای ملاصدرا مطرح شده، برای پیشینیان مطرح نبوده است اما نگارنده بر این باور است که ضمن آنکه نخستین بارقه‌های قول به اصالت وجود در عبارات شیخ‌الرئیس دیده می‌شود، اهتمام جدی و تأکید قوی بر این قول را باید در آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر جستجو کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل هفدهم از نمط چهارم اشارات، ذیل مبحث سببیت ماهیت نسبت به صفات، به بیان دیدگاه شیخ‌الرئیس در این خصوص می‌پردازد. ماهیت، سبب با واسطه یا بی‌واسطه وجود نمی‌شود اما سبب با واسطه یا بی‌واسطه سایر اوصاف می‌شود. سپس خواجه می‌افزاید تا زمانی که وجود گام خود را به میان نهد و ماهیت را تحقق نبخشد، محال است که ماهیت، اتصاف به سبب بودن پیدا کند و یا موصوف به صفتی گردد. وجود، بالذات و نه بالواسطه، متصف به علیت، معلولیت، تحقق یا اوصاف دیگری می‌شود اما ماهیت برای اتصاف به اوصاف مزبور، به واسطه در عروض نیاز دارد. در نهایت وی به بیان این نکته ظریف می‌پردازد که سایر صفات، به سبب ماهیت موجود می‌شوند اما ماهیت به سبب وجود است که جامه هستی می‌پوشد: «إِنَّ سَائِرَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْمَاهِيَةِ وَالْمَاهِيَّةُ تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْوُجُودِ» (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۲). در این عبارت، خواجه نصیر به صراحت تقدم را به وجود داده و ماهیت را از لیاقت و شایستگی برای سببیت نسبت به وجود ساقط کرده است. بدین ترتیب، وی با الهام از عبارات شیخ‌الرئیس، مسیر را برای طرح این مسئله به عنوان یکی از ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی، هموار ساخته است. مسیری که آغاز آن در عبارات ابن-

سیناست و در نظام حکمت صدرایی به اوج خود می‌رسد. یقیناً خواجه نصیر در رشد، بالندگی و به بار نشستن این نظریه بدیع فلسفی، از نقشی اثربخش، پویا و شایسته تقدیر برخوردار است.

۲. تشکیک وجود: این بحث نیز از جمله مسائلی است که قدمت چندانی در تاریخ فلسفه اسلامی ندارد. این مسئله آن گونه که برای ملاصدرا مطرح شده است، برای پیشینیان مطرح نبوده است. صدرالمتألهین در بحث وحدت و کثرت وجود، قائل به وحدت و کثرت تشکیکی است. به عقیده نگارنده این دیدگاه را باید در عبارات خواجه نصیر ریشه‌یابی کرد. اگر چه پیش از خواجه نصیر، شیخ اشراق به طرح بحث تشکیک پرداخته است اما نقش سازنده و اثربخش خواجه نصیر در جهت‌دهی و سامان‌بخشی به مبحث تشکیک وجود و زمینه‌سازی برای تبدیل این بحث به یک مسئله مستقل فلسفی دربارهٔ احکام کلی وجود غیر قابل انکار است.

فخر رازی در شرح اشارات، در بحث از مقدمات برهان توحید، اشکالی بر ابن سینا وارد می‌سازد. ابن سینا بر این باور است که تنها ممکنات، مشمول عروض وجود بر ماهیت هستند و این حکم بر واجب‌الوجود، صادق نیست زیرا در مورد واجب‌الوجود، ماهیت عین وجود است و این دو بر یکدیگر زیادت ندارند و اساساً واجب‌الوجود ماهیت بالمعنی الأخص ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۲۸). فخر رازی که معتقد است همان گونه که ممکنات ماهیت بالمعنی الأخص دارند، خداوند نیز ماهیت بالمعنی الأخص دارد و وجود واجب زائد بر ماهیت اوست، چنین بر شیخ‌الرئیس اشکال وارد می‌کند که اطلاق وجود بر وجود واجب و وجود ممکن یا به یک معنا است یا به دو معنا. اگر به یک معنا باشد، باید واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، مساوی در حقیقت

مقتضی لا عروض و یا نه مقتضی عروض است و نه مقتضی لا عروض. سپس قونوی اقتضا داشتن و اقتضا نداشتن را با وحدت و یگانگی وجود ناسازگار می‌داند (قونوی، ۱۳۸۳: ۲۰۱-۱۹۷).

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به قونوی با تمسک به معنای تشکیک می‌گوید هر لفظی که مفهوم واحدی دارد و در عین واحد بودن بر امور کثیر اطلاق شود، به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول به گونه‌ای است که مفهوم واحد بر همه افراد کثیر به طور یکسان صدق می‌کند، مانند مفهوم انسان. این گونه مفاهیم را متواطی می‌نامند. در قسم دوم، برخلاف قسم نخست، حمل مفهوم بر افراد و مصادیق به هیچ وجه یکسان و یکنواخت نیست، مانند مفهوم سفیدی. این قسم از مفاهیم و معانی که مفاهیم مشکک نامیده می‌شوند، ضمن اینکه از وحدت معنی برخوردارند از جهت صدق بر مصادیق خود یکسان و یکنواخت نیستند. وجود در زمره همین مفاهیم جای می‌گیرد. وجود در برخی مراتب خود (واجب الوجود) مقتضی عروض بر ماهیت نیست اما در مراتب دیگر (ممکنات)، مقتضی عروض بر ماهیت است (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۲۳-۲۲۲).

خواجه نصیر با طرح مسأله تشکیک درباره وجود نه تنها در پاسخ به پرسش‌های صدرالدین قونوی کامیاب بوده بلکه با این موضع‌گیری، راه را برای اندیشمندان پس از خود هموار کرده است. اجمال سخنان این حکیم در آثار صدرالمتألهین شیرازی به تفصیل رسیده است و پژواک ندای وی، در قرن یازدهم هجری از زبان و قلم ملاصدرا به گوش می‌رسد.

نتیجه

مطالعه و بررسی جایگاه خواجه نصیر در سه پارادایم مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، نتایج ذیل را در بر دارد:

۱. خواجه نصیر را می‌توان یکی از مهم‌ترین مدافعان

باشند و اگر به دو معناست، لازم است که وجود، مشترک لفظی باشد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۳-۳۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به اشکال فخر رازی، به بحث درباره تشکیک حقیقت وجود می‌پردازد. وی ابتدا چنین تذکر می‌دهد که فخر رازی گمان کرده است که اگر لفظی به تشکیک بر امور مختلفی اطلاق شود، باید به اشتراک لفظی باشد و حال آنکه چنین پنداری غلط است بلکه لفظی که به تشکیک در مورد اشیاء مختلف به کار می‌رود، بر همه آنها به معنای واحدی حمل می‌شود؛ جز اینکه آن معنا، معنای واحد متواطی نیست بلکه معنای واحد مشکک است. لذا میان آن اشیاء، در عین اشتراک معنوی اختلاف هست. سپس خواجه به بیان سه قسم تشکیک می‌پردازد: ۱. تشکیک به تقدم و تأخر ۲. تشکیک به اولویت و عدم اولویت ۳. تشکیک به شدت و ضعف. وی سرانجام درباره وجود چنین می‌گوید که وجود چنان عرض عریض و دامنه وسیعی دارد که جامع و شامل همه اقسام تشکیک است و هیچ یک از آنها را فاقد نیست. در نتیجه میان وجود واجب، و وجود ممکن، همه اقسام و انحای تشکیک، جاری است زیرا اطلاق موجود بر واجب، هم به تقدم، هم به اولویت و هم به شدت است حال آنکه اطلاق موجود بر ممکن در قبال واجب، به عدم اولویت و به ضعف و به تأخر است (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۵-۳۳).

خواجه نصیر همین دیدگاه را در پاسخ به یکی از اشکالات صدرالدین قونوی نیز مطرح می‌کند. صدرالدین قونوی مکاتبه‌ای با خواجه نصیر داشته است که در آن، پرسش و پاسخ‌هایی رد و بدل می‌شود. در یکی از این پرسش‌ها، قونوی درباره عروض وجود بر ماهیت چنین اظهار می‌دارد که وجود به عنوان یک مفهوم واحد و یگانه، یا مقتضی عروض است یا

- ۲- برای تفصیل سخن دربارهٔ رویکرد تحلیلی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۶۰-۲۴۷ و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۳.
- ۳- برای تفصیل بیشتر دربارهٔ رویکرد تطبیقی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۱۶-۲۸۷؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۵۲-۱۴۹.
- ۴- برای تفصیل سخن دربارهٔ انواع پارادایم‌ها در حوزه دین‌شناسی نک: زروانی و حمیدی، ۱۳۸۹.
- ۵- شایان ذکر است که برخی بر این باورند که حملات غزالی به فلسفه سنی، چندان مهم و تأثیرگذار نبوده است (نک: کُربن، ۱۳۵۲: ۲۳۴-۲۳۳).
- ۶- برای تفصیل سخن دربارهٔ نقش غزالی در تضعیف فلسفه نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: مقدمه.
- ۷- برای تفصیل سخن دربارهٔ چیستی حکمت اشراق نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: الف.
- ۸- برای تفصیل سخن دربارهٔ انواع منطق‌نگاری‌ها نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: و فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸.
- ۹- برای تفصیل بیشتر دربارهٔ انواع منطق‌نگاری‌ها نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: و فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: مقدمه.
- ۱۰- کُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٌ بِمَادَّةٍ وَ مُدَّةٍ.
- ۱۱- عبدالله نورانی ۲۰ رساله از این گفتگوها را در مجموعه‌ای تحت عنوان *أجوبه المسائل النصيرية* گردآوری کرده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳) (الف) شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، تهران: حکمت.

----- (ب) منطق و معرفت در نظر

غزالی، تهران: امیرکبیر.

----- (۱۳۸۶) نصیرالدین طوسی فیلسوف

گفتگو، تهران: هرمس.

فلسفه دانست. وی بر خلاف ابن‌رشد، بدون گرفتار شدن در چنبره تعصب نسبت به شخص یا مکتبی خاص، از فلسفه به معنای مطلق آن دفاع کرده است. ۲. وی بدون آنکه اثر فلسفی مستقلی تألیف کند، با شرح‌نگاری‌های متعدد، حکمت مشاء را در مقابل حملات غزالی و نقدهای فخر رازی از افول نجات داده است. ۳. ایجاد تعامل سازنده و ترابط اثربخش میان دو پارادایم مشاء و اشراق، از دغدغه‌های اصلی خواجه نصیر است. وی این مهم را با تسلط کامل بر هر دو پارادایم به نیکی انجام می‌دهد. ۴. اگر چه خواجه نصیر در منطق کاملاً مشائی می‌اندیشد اما در فلسفه، رهیافتی تعامل‌محور و تفاهم‌مدار اخذ می‌کند. موضع وی در مسئله‌ی علم باری‌تعالی، تأییدی بر این مطلب است. ۵. رویکردی فلسفی- کلامی وی در آثار کلامی اش خود نیز حاکی از همین رهیافت تعامل‌محور است. ۶. زمینه‌سازی برای طرح برخی مسائل مهم فلسفی در پارادایم حکمت متعالیه، حاصل تلاش علمی خواجه نصیر است. وی با ایجاد تعامل و گفتگوی سازنده علمی میان دو پارادایم مشاء و اشراق، بستر معرفتی ظهور پارادایم بزرگ‌تری به نام حکمت متعالیه را فراهم آورده است. ۷. یکی از نقاط برجسته اخذ رهیافت بین‌رشته‌ای در جهان اسلام، در آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر مشاهده می‌شود. شکل تکامل‌یافته این رهیافت، در نظام حکمت صدرایی به منصف ظهور رسید. ۸. حکمت متعالیه در طرح پاره‌ای از مسائل، وام‌دار خواجه نصیر است. پیشینه مسائل مهمی چون اصالت وجود و تشکیک وجود را باید در آثار او ردگیری و رهگیری کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای تفصیل سخن دربارهٔ رویکرد تاریخی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۸۶-۲۶۱ و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۴۷-۱۳۵.

- ابن سینا، بوعلی (۱۳۸۳) **الإشارات و التنبیها**، در (شرح الإشارات) قم: نشر البلاغه.
- ----- (۱۴۰۵) **الشفاء، المنطق، البرهان**، به کوشش طه حسین باشا، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- بغدادی، هبه الله ابوالبرکات (۱۳۵۷) **المعتبر فی الحکمه**، حیدرآباد دکن.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۵) **تجرید**، قم: بوستان کتاب.
- راین، آلن (۱۳۸۷) **فلسفه علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- ریتز، جرج (۱۳۷۹) **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- زروانی، مجتبی و بهزاد حمیدی (۱۳۸۹) **اسلام و سه پارادایم دین‌داری**، مجله عقل و دین، ش ۲، صص ۶۵-۹۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۳) **حکمه الإشراف**، در (شرح حکمه الإشراف از قطب‌الدین شیرازی)، به تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۰) **حکمه الإشراف**، در (شرح حکمه الإشراف از شمس‌الدین شهرزوری)، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۹۶) **المطارحات** (در مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران).
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیمی قوامی [ملاصدرا] (۱۳۸۲ ش) **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، به تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۲۴) **نهایه الحکمه**، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم: اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱) **اساس الإقتباس**، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۱) **منطق التجرید**، در الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ----- (۱۴۲۵) **تجرید الإعتقاد**، در کشف‌المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ----- (۱۳۸۳) (الف) **شرح الإشارات**، حل معضلات الإشارات، قم: نشر البلاغه.
- ----- (۱۳۸۶) **تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار** (در منطق و مباحث الفاظ)، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ----- (۱۳۵۹) (الف) **تلخیص المحصل** معروف به **نقد المحصل**، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۳) (ب) **اجوبه المسائل النصیریه**، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۵۹) (ب) **قواعد العقائد** (در تلخیص المحصل)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸) (الف) **روش‌شناسی مطالعات دینی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

----- (ب) (۱۳۸۸) روش‌شناسی فلسفه

ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵) اصول و فنون پژوهش در

گستره دین‌پژوهی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

----- (۱۳۷۸) التنقیح (مقدمه)، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۷۳) الإشارات و التنبیها؛ سرآغاز

منطق‌نگاری دویخشی، تهران: آینه پژوهش، ش ۲۴.

----- صدرالدین (۱۳۸۳) رساله صدرالدین

القونوی الی نصیرالدین الطوسی (در اجوبه

المسائل النصیریة)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- کرین، هانری (۱۳۵۲) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه

اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.

-Kuhn, Thomas Samuel (1970) *The Structure of Scientific Revolution*, the University of Chicago Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی