

## احیای نظریه سیاسی تشیع در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

محسن محمودی\*  
محسن الهی\*\*

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲  
تاریخ تأیید نهایی: ۹۰/۱/۳۰

### چکیده

تشیع به منزله جریانی که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم اسلام (ص) شکل گرفت، هویتش با سیاسی بودنش گره خورده است. شیعیان مدعی اند حق خلافت و جانشینی پیامبر، بر اساس نص و تصریح شخص پیامبر در ماجرای غدیر شکل گرفته بود. پس از آن که حوادث پس از رحلت پیامبر بر طبق خواست و مراد شیعیان رقم نخورد، آن‌ها در طول تاریخ اسلام، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، به جدی‌ترین معارض داخلی در قلمرو خلافت اسلامی بدل شدند. شیعیان همواره دستگاه‌های خلافت اموی و عباسی را مانعی در راه تحقق آرمان‌های سیاسی‌شان می‌دیدند، و به همین دلیل، در قرن هفتم هجری که مشرق زمین با یورش مغولان مواجه شد، شیعیان تلاش چندانی برای مراقبت از نهاد خلافت انجام ندادند. علاوه بر این، تلاقی منافع ایرانیان و شیعیان که در این زمان هویتشان کاملاً در هم تنیده شده بود، باعث شد آن‌ها در آن برهه

---

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی  
(dr.mahmodi@gmail.com)

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی  
(m\_elahi\_bgh@yahoo.com)

زمانی، به نحو احسن بر عنان افسارگسیخته و ویرانگر مغول لگام زنند، و این یاغی متوحش را در جهت خواسته‌ها، آرزوها و آرمان‌های خود هدایت کنند.

یکی از اندیشمندان مهم در این مقطع، خواجه نصیرالدین طوسی است. او به‌منزله تبلور امتزاج دو فرهنگ ایرانی و تشیع، نقش قابل ملاحظه‌ای در این هنگامه تاریخی داشت. هدف اصلی ما در این نوشتار آن است که ضمن بررسی اندیشه‌های سیاسی خواجه، به دیالکتیک و تأثیر اصطکاکی دو حادثه سقوط بغداد و نضج اندیشه‌های نصیرالدین طوسی بپردازیم، و از این رهگذر، قدرت و توان نظری این متکلم برجسته قرن هفتم در استفاده و بهره‌گیری از فرصت تاریخی را که نصیب شیعیان شد، مورد محک و سنجش قرار دهیم.

**کلیدواژگان:** امحای خلافت، احیای نظریه سیاسی تشیع، کلام سیاسی، لحظه تاریخی، قاعده لطف.

### گشایش

قرن هفتم یکی از هنگامه‌های بزرگ تاریخی در ایران است. ایرانیان برای چندمین بار در طول تاریخ، مورد هجومی سهمگین قرار گرفتند، و البته این بار از جانب قومی که تا آن زمان برای بسیاری ناشناخته بودند. شاید به استثنای همسایگان این قوم در چین، بقیه ملل، نه چنین همسایه‌ای را می‌شناختند و نه بالتبع از قدرت ویرانگر آن خبر داشتند. آن‌ها تنها زمانی متوجه اوضاع شدند که تل‌های خاکستر و خاک، امارت‌های مخروبه و فرش اجساد مردمانشان را به نظاره نشستند. اما برای ایرانیان و عالم تشیع، هرچند مقدمه این حمله، چیزی جز کشتار و تاراج و ویرانی نبود، اما در ادامه، این حمله موجب سرنگونی خلافتی گردید که آن‌ها قرن‌ها منتظرش بودند. در واقع، توطئه ناصر خلیفه عباسی، در تشویق چنگیز به تهاجم به خوارزم، سرانجام دامن سلسله او را نیز گرفت و این اتفاق بیش از هر قومی، مردم ایران را شادمان ساخت.

یکی از اندیشمندان مهم در این هنگامه تاریخی، خواجه نصیرالدین طوسی است. اندیشه‌های این متفکر در بحبوه این حمله و یورش شکل گرفت و او توانست از فرصت طلایی فتح بغداد، بیش‌ترین بهره را برای صورت‌بندی نظریاتش ببرد. وجه اهمیت خواجه در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، برخورد او با لحظه تاریخی فتح بغداد است، و حکمت مدنی یا بهتر است بگوییم کلام سیاسی او به نوعی حاصل تعامل

مستمر این واقعه تاریخی با ذهن و اندیشه اوست. در واقع، هم هولاکوخان از مشاوره‌های بی نظیر خواجه بی نصیب نماند و هم خواجه از فرصت طلایی حذف خلافت که توسط این سردار مغولی به وجود آمد، نهایت استفاده را کرد، و به نوعی اندیشه سیاسی او از درون این لحظه تاریخی جوشید.

او توانست در این زمان، با ارائه دستگامی نظری خارج از ساختار سنتی اندیشه سیاسی اهل تسنن، منجی فرهنگ تشیع گردد. وی نظریاتی چون قاعده لطف و نقش محوری امامت در دوران ظهور و غیبت را مطرح ساخت، و هرچند دیگرانی چون شیخ طوسی، شیخ مفید و... پیش از او نیز به طرح چنین موضوعاتی اقدام کرده بودند، اما تدوین نهایی آن از سوی خواجه نصیر صورت گرفت.

به هر رو، فتح بغداد به دست مغولان، حادثه‌ای بود که تبعات آن به حوزه‌های مختلفی رسوخ یافت. یکی از این حوزه‌ها، فضای نظری است که به‌ویژه در آرای خواجه نصیرالدین طوسی تبلور می‌یابد. ما در این پژوهش برآنیم تا ضمن بررسی اندیشه‌های سیاسی خواجه، به دیالکتیک و تأثیر اصطکاک دو حادثه سقوط بغداد و نضج اندیشه‌های نصیرالدین طوسی پردازیم، و از این رهگذر می‌خواهیم توان نظری این متکلم برجسته قرن هفتم را در بهره‌گیری از فرصت تاریخی‌ای که نصیب شیعیان شد، مورد محک و سنجش قرار دهیم.

### تقابل ایرانیّت/ عربیت و تشیع / تسنن

اسناد، کتب و کتیبه‌های به جا مانده از تاریخ ایران در دوران گذشته، همگی گواه و نشانی است از شکوه و عظمت ایرانیان در زمینه‌های مختلف. در واقع، از زمانی که هخامنش، رئیس قبیله پاسارگارد و جانشینانش تصمیم گرفتند ریاست و حکومت خود را از حالت قبیله‌گی بیرون آورده و آن را بر سراسر سرزمین ایران گسترش دهند، چندان طولی نکشید تا روزگاری فرارسید که از بابل و آشور گرفته تا فنیقی و لیدی، همگی بدل به استانداران و شهربانان امپراتوری ایران و خراج‌گذار آن شدند. حکاک‌ها و سنگ‌تراشی‌های موجود در کاخ تشریفاتی هخامنشیان، تخت جمشید، نشانه‌ای است از گستره وسیعی که در تملک ایران بود و نیز پذیرش این اقتدار از سوی ایالات مختلفی که زیرمجموعه امپراتوری ایران بودند.

اما هم‌زمان با اوج شکوه امپراتوری ایران، در همسایگی آن، اعراب بادیه‌نشینی می‌زیستند که از نظر فرهنگی، از لحاظ قدرت سیاسی و نیز از جهات دیگر در نقطه‌ی مقابل وضعیت امپراتوری ایران بودند، و به تعبیر مصطلح‌تر در دوره‌ی جاهلیت به سر می‌بردند. به استثنای جنگ‌های مداوم و قطع‌نشدنی قبیله‌ای، غزل‌پردازی‌ها و شعرگویی‌هایی که خاص خودشان بود، استفاده از موقعیت ویژه‌ی شان که بر سر راه یمن بودند و مواردی از این دست، اعراب در این زمان دیگر حضور قابل توجهی در تاریخ نداشتند.

قبل از ظهور اسلام، در شبه‌جزیره‌ی عربستان، نه جنگ مهم و تأثیرگذاری اتفاق افتاده است، و نه بر سر منابع این شبه‌جزیره، میان امپراتوری آن زمان تاریخ، دعوایی صورت پذیرفته است؛ آنچه هست سخن از باده‌گساری و عیش و نوش و تجاوز به زنان و ریخته شدن خون افراد زیاد، در جنگ‌های قبیله‌ای است. طبری، مورخ معروف در توصیف اعراب پیش از ظهور اسلام می‌گوید: «عرب، خوارترین، تیره‌بخت‌ترین و گمراه‌ترین و گرسنه‌ترین بشر بود، در لانه‌ای بس محقر و کوچک میان دو شیبه که جای دو شیر- منظور امپراتوری‌های ایران و روم است - بود، زندگانی می‌کرد. به خدا سوگند، در کشور عرب چیزی یافت نمی‌شد که مورد طمع یا موجب حسد بیگانگان باشد... همین که اسلام ظاهر شد، آن‌ها را صاحب کتاب و قادر بر جهان و دارای روزی و مالک الرقاب و پادشاه نمود.» (طبری، ۱۳۷۷، ۴)

نوشته‌ی طبری، تصویر جامع و کاملی از وضع اعراب را نشان می‌دهد. در زمانه‌ای که دو امپراتوری عظیم ایران و روم، حتی بر سر وجبی از خاک دنیا کوتاه نمی‌آمدند و تقریباً اکثر قسمت‌های دنیا یا متعلق به ایران بود یا نصیب روم شده بود، هیچ کدام از این دو امپراتوری حتی برای یک بار هم حاضر نشدند لشکری تدارک ببینند و سری به ریگزارهای عربستان بزنند. تنها منطقه‌ای که برای آن‌ها مهم بود، سرزمین خوش آب و هوا و پرمحصول یمن بود که در قرآن مجید از آن به منزله‌ی سرزمین سبا یاد شده است. یمن گاهی در تملک ایران بود و گاهی در تملک روم. بقیه‌ی شبه‌جزیره‌ی عربستان، میان قبایل مختلف عربی تقسیم شده بود. این قبایل هیچگاه ترس و خطر هجوم اقوام مهاجم خارجی را احساس نمی‌کردند.

اما امپراتوری ایران نیز مانند هر امپراتوری دیگر، دوران افول و انحطاط را تجربه کرد. اما در زمانه‌ای که امپراتوری ایران، دوران افول خود را طی می‌کرد، پیامبری در همان ریگزارهای عربستان و در میان همان بادیه‌نشینان خوار و زبون ظهور کرد که یکی از اصلی‌ترین پیام‌هایش، مساوات و برابری بود. دین پیامبر اسلام بر این اصل استوار بود که تفاوتی میان سید قریشی و سیاه حبشی وجود ندارد. علاوه بر این، هر چند دین جدید در سرزمین اعراب شکل گرفته بود، اما الله خدای این دین صرفاً و تنها خدای اعراب نبود. در کتاب مقدس این دین هم آمده بود که **(انما المومنون إخوة فاصلحوا بین أخویکم و اتقوا الله لعلکم ترحمون)**: در حقیقت مومنان باهم برادرند، پس میان برادرانتان سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرد. سوره حجرات، آیه ۱۰)

آئین جدید، از آن رو برای امپراتوری ایران خطر و تهدید محسوب می‌شد که داعیه‌ای جهانی داشت. در این آئین، الله تنها خدای اعراب نیست، و لاجرم می‌بایست به تمام جهانیان، از جمله همسایه پر قدرت عربستان عرضه شود. حال در جایی از تاریخ قرار گرفته‌ایم که از طرفی امپراتوری ایران وجود دارد با تمام تنش‌ها و نارضایتی‌های داخلی‌اش، و از طرفی دین جدیدی ظهور کرده که نه تنها پیامش جهانی است، بلکه به سرعت و با پشت سر گذاشتن انواع سختی‌ها، مصائب و جنگ‌ها تمام شبه جزیره عربستان را تحت لوای خویش درآورده و اکنون آماده انتشار به فراسوی مرزهای شبه جزیره است.

اعراب اکنون مسلمان شده، در زمان خلافت خلیفه دوم مسلمین، آهنگ ایران کردند. در میان ایرانیان، حمله اعراب موجب دو احساس متفاوت و به تبع آن دو تصمیم متفاوت گردید. از یک طرف برای ایرانیان، تن دادن به شکست در مقابل اعرابی که تا پیش از این، محل کمترین اعتنا و احترامی برایشان نبودند، سخت و ناگوار بود. برخورد و واکنش رستم فرخزاد فرمانده سپاه ایران در مقابل صحبت مغیره بن شعبه، به بهترین نحو نشان‌دهنده این حس خاص ایرانیان بود. وقتی مغیره پیشنهاد جزیه را به سپاه ایران داد، رستم بر آشفت و گفت: «هرگز گمان نکردمی که چندان بزییم که چنین سخنی بشنوم» (زرین کوب، ۱۳۳۶، ۱۲)

فردوسی نیز این تعجب و حیرت تاریخی ایرانیان را به نظم درآورده است. او در جایی از زبان رستم خطاب به سعد و قاص می‌گوید:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار  
 که تاج کیانی کند آرزو  
 شما را به دیده درون شرم نیست  
 بدین چهر و این مهر و این رأی و خوی  
 عرب را به جایی رسیده است کار  
 تفو باد بر چرخ گردون تفو  
 ز راه خرد مهر و آزرم نیست  
 همی تاج و تخت آیدت آرزوی

از طرف دیگر، آئین اسلام برای بسیاری از ایرانی‌ها، نویدبخش زندگی توأم با برابری و مساوات بود. تلاش ایدئولوژیک دین اسلام برای درهم شکستن فاصله‌های طبقاتی مادی، سبب شد تا این دسته از ایرانیان، یا بهتر است بگوییم این حس دوم آن‌ها نسبت به اقوام مهاجم، روی ناخوش نشان ندهد. همین حس بود که سبب شد تا به قول برخی از محققین بسیاری از دروازه‌های ایران به دست خود ایرانی‌ها به روی اعراب گشوده شود. مهم‌تر از کشاکش این دو حس متفاوت مردم و برخی بزرگان ایران، نتیجه عینی‌ای بود که در این میان حاصل شد: «فتح قادسیه و نهاوند و به تبع آن، سیطره اعراب مسلمان بر بسیاری از نقاط امپراتوری اینک مضمحل شده».

اعرابی که تا قبل از این، حتی کوچکترین امیدی به دیدن ستون کاخ‌های شکوهمند سلطنت ایرانی نداشتند، اینک فرمانروای آن شده بودند. نه تنها ایران، بلکه امپراتوری روم هم سرنوشتی مشابه یافت، و آن نیز در نهایت مجبور شد تا دروازه‌های شام و فلسطین و قسطنطنیه خود را به روی بازیگران جدید تاریخ بگشاید. این چنین بود که اعراب در چشم به هم زدنی و در یک جریان بارانداز سریع قدرت، جایگزین امپراتوری‌های فخیم زمانه شدند.

هرچند در دوران کوتاه خلافت حضرت علی<sup>(ع)</sup>، میان اعراب و غیراعراب مساوات برقرار بود، اما پس از روی کار آمدن معاویه و تأسیس حکومت بنی‌امیه، برگ تازه‌ای از رابطه میان این دو طیف ورق خورد. حکومت بنی‌امیه علناً بر پایه تحقیر و کوچک‌شمی ملل مغلوب استوار بود و هیچ عاملی - حتی مسلمان شدن - نیز موجب همسنگی و همترازی یک فرد غیرعرب با فردی عرب نمی‌شد. بنی‌امیه که اکثرشان، تا روز آخر - یعنی فتح مکه - مسلمان نشدند و حتی آنان که مسلمان شدند نیز ترس از دست دادن جان و قدرتشان در حجاز را داشتند، امروز منجی بودن خود را به رخ ملل غیرعرب می‌کشاندند. استدلال بنی‌امیه برای تحقیر غیرعرب آن بود که: «نه تنها ما شما را از بندگی و اسارت آزاد ساختیم، بلکه از پلیدی کفر و شرک نجات داده، مسلمان کردیم و همین کافی است که از

شما برتر باشیم. ما شما را با شمشیر سعادت‌مند ساختیم و با زنجیر به بهشت کشانیدیم. ما برای راهنمایی شما خود را به کشتن دادیم» (زیدان، ۱۳۸۶، ۷۱)

عصیبت عرب، برخلاف دستورات صریح قرآن، دوباره بازگشته بود. امویانی که در جنگ‌های بدر و احد و... بیش‌ترین کشته‌ها از مسلمانان را به جا گذاشتند و تا لحظه آخر نیز اسلام نیاوردند، حالا خلیفه مسلمانانند و بر مسند قدرت تکیه زده‌اند. اگر این گفته احمد امین مصری را بپذیریم که «جاهلیت نه به معنای ضد علم بودن بلکه به معنای متعصب بودن است»، می‌توان گفت که جاهلیت عرب دوباره در این مقطع سر برآورد. تنها تفاوت این مقطع با مقطع گذشته این بود که جاهلیت (همان عصیبت) دیگر رنگ قبیله‌ای نداشت و رنگ فراقبیله‌ای (عربی) به خود گرفته بود. دستگاه‌های تبلیغاتی بنی‌امیه، به شدت القای برتری عرب بر غیرعرب بود:

آن‌ها حتی برای این کار دست به تدوین احادیث جعلی نیز کردند. فی‌المثل آن‌ها حدیثی را از پیامبر نقل می‌کردند که در آن آمده بود: «من غش العرب لم یدخل فی شفاعتی و لم تنله مودتی». هر که بدخواه عرب باشد، از شفاعت من محروم می‌شود و از دوستی من بی‌نصیب است. (ممتحن، ۱۳۷۰، ۲۸۵)

همین نگاه، سبب شد تا ایرانیان در وضعیت دشواری قرار گیرند. آن‌ها که اکنون مسلمان هستند، اما با وجود این می‌بایست به سیادت و برتری عرب گردن نهند. شکل‌گیری طبقه‌ای به نام موالی به این وضعیت رنگ و شکلی کاملاً عینی می‌دهد. هر چند با موالی همچون بردگان برخورد نمی‌شد و از بنده بالاتر بودند، اما در سوی دیگر از فرد آزاد پایین‌تر به حساب می‌آمدند. ایرانیانی که یکی از امیدهای اصلی‌شان برای پذیرش اسلام، رسیدن به مرتبه برابری و درهم ریختن کاست‌های طبقاتی بود، حال خود در دوران بنی‌امیه اسیر این کاست‌ها شده‌اند. این به ایرانیان و دیگر اقوام غیرعرب نشان می‌داد که حکومت بنی‌امیه به شکلی بارز قصد عدول از اصول واضح و روشن اسلامی دارد. این تبعیض و این تمایزگذاری میان مسلمانان عرب و غیرعرب تنها یک مسأله ایدئولوژیک نبود و رنگ واقعیت نیز به خود گرفت.

هر چند نمی‌توان جنبش‌های ادبی - فکری - سیاسی ایرانیان در مقابل خلافت بنی‌امیه و بعدها بنی‌عباس را در یک طیف مشترک قرار داد، اما به نوعی همگی در زمینه بازجویی و پیگیری برای دستیابی به یک هویت ایرانی و هم‌چنین مرز ایرانی مستقل از اعراب (و نه لزوماً اسلام) اشتراک نظر داشتند.

برای مثال، شعوبیه از جنبشی طرفدار مساوات در نهایت به جنبشی ضدعربی و تا حدودی ضداسلامی بدل شد؛ فردوسی شاعری عمدتاً ضدعرب بود، بابک خرم‌دین اساساً ضداسلام و ضدعرب بود؛ ابومسلم تنها خواهان از بین بردن سیاست عرب در سرزمین‌های ایرانی و به‌ویژه خراسان بود. می‌بینیم که دامنه و امتداد این جنبش‌ها گسترده است. اما مهم‌ترین و بعدها تأثیرگذارترین نوع و قالب اعتراضات ضد تبعیض‌نژادی خلفای بنی‌امیه و تعدادی از خلفای بنی‌عباس، در پیوند میان ایرانیان و علویان تبلور می‌یابد.

در واقع، ایرانیان که در زمان خلیفه دوم، اسلام را رسماً پذیرفتند، پس از مدتی گرایش خاصی از این دین را پسندیدند. در پذیرش تشیع از سوی ایرانیان، عوامل زیادی از قبیل سازگاری باورها و اعتقادات ایرانیان با مذهب تشیع، فعالیت علویان و شیعیان در محدوده جغرافیایی ایرانیان و پیش‌زمینه ذهنی ایرانی‌ها از دوران خلافت امیرالمومنین حضرت علی<sup>(ع)</sup> دخیل بود. یکی از مهم‌ترین تحولات عقیدتی-سیاسی در ایران هم در این چارچوب شکل گرفت: «پیوند ایرانی‌ت و تشیع». حکومت‌های دیلمیان، که عمدتاً در مرزهای شمالی ایران شکل گرفت، خبر از روی دادن چنین تحولی می‌دادند؛ این تحول زمانی رنگ جدی‌تری به خود گرفت که یکی از این حکومت‌های دیلمی (آل بویه) نه تنها در بخش‌هایی از ایران توانست حکومتی مستقل تشکیل دهد، بلکه موفق شد در دوران احمد بن بویه بغداد را فتح کند و خلیفه را به زندان افکند. یک قرن حکمرانی سلسله شیعی و ایرانی‌الاصل آل بویه و سیطره آن‌ها بر دستگاه خلافت عباسی سبب شد تا القائم خلیفه تقریباً هیچ کاره عباسی، پنهانی طغرل بیک سلجوقی که خود سنی متعصبی بود را به اشغال بغداد و انقراض آل بویه تشویق کند. طغرل - موسس سلسله سلجوقی که از ترکان بیابانگرد و کوچ‌نشین بود - دعوت القائم را پذیرفت و در سال ۴۴۷ هـ.ق وارد بغداد شد و با نجات دادن خلیفه، سلسله آل بویه را به کلی منقرض ساخت. اتفاقات گذشته در ذهن‌ها باقی ماند و زمان برای روی دادن یک لحظه یا بهتر است بگوییم فرصت تاریخی مهیا می‌شد. خلافت و ایرانیان شیعه می‌بایست فضا را برای نقش آفرینی یک بازیگر تازه از راه رسیده و البته بسیار پر قدرت و پرهیبت آماده می‌کردند. مغولان نرم نرمک وارد تاریخ می‌شدند و ورود چنین بازیگری، نیازمند استراتژی‌های تازه‌ای بود، چون بی شک این بازیگر تازه بیش از آنکه از مناسبات بین خلافت مرکزی و جوامع، ملل و فرقه‌های پیرامونی تأثیرپذیرد، می‌توانست بر آن‌ها تأثیر گذارد.



در این میان بیش از همه، خطر خلافت را تهدید می‌کرد. خلافت چه در دوران امویان و چه عباسیان، به دینی که مدعاهای جهانی داشت، رنگ و لعابی نژادی بخشید و آن را منطقه‌ای کرد. این اقدام مخالفتهایی را هم در میان ملل پیرامونی تازه‌مسلمان شده برانگیخت و هم اعراب مسلمان عدالت خواه را برآشفته. خطر از راه رسیده به نام مغول، برای خلافت یا بهتر بگوییم امپراتوری عریض و طویل عباسی، فرصتی را برای این دسته از مخالفان فراهم کرد که می‌بایست به اتخاذ تصمیمی مناسب در قبال آن می‌پرداختند. اندیشه سیاسی یا کلام سیاسی خواجه نصیر طوسی در چنین شرایطی و در میان چنین فرصتی شکل گرفت. در ادامه ما ضمن پرداختن به مقتضیات این شرایط تاریخی، به ماهیت اندیشه و کلام خواجه نصیر در متن این بستر خواهیم پرداخت.

### خجستگی حمله مغول

در تاریخ رسم بر آن است که هرچند قرن یک بار، شاهد ظهور افرادی باشیم که رؤیای تسخیر جهان را در سر می‌پرورانند. جهانگشایانی از ملل و اقوام مختلف که پس از مطیع کردن مردم قوم و نژاد خود، خیال چنگ‌اندازی به سرتاسر عرصه گیتی را در سر می‌پرورانند. این تمامیت‌طلبان، به نژاد یا قوم و ملت خاصی منحصر نیستند. اسکندری از مقدونیه - در همسایگی زادگاه اندیشه و فلسفه - چنگیز و تیموری از باریک‌چشمان شرق ایران و هیتلری از بطن اروپای غربی؛ همگی در یک رؤیا مشترکند، و آن این‌که دنیا زیر ضرب چکمه‌های آن‌ها باشد و همه در مقابل اراده آنان به نشانه تعظیم سر فرواندازند.

هنگامه زندگی خواجه نصیرالدین طوسی، هم‌زمان است با ظهور یکی از همین جهانگشایان و اعقاب او. خواجه در زمانه‌ای می‌زیست که نه تنها او، بلکه قوم او، همسایگان قوم او، خلافتی که او و دیگر مسلمانان زیر نظر آن بودند، می‌بایست تکلیف خود را در مقابل این مهاجمان سربرآورده از سرزمین‌های خشک و بی آب و علف مشخص و معین کنند، چرا که این مهاجمان سودای غلبه بر همه آن‌ها و سرزمین‌هایشان را در سر داشتند. یا باید در مقابل قوم مهاجم تسلیم شد و کشته و زن و باج داد، یا در مقابلشان ایستاد و مقاومت کرد یا از بربریت آن‌ها استفاده کرد و بر قدرت عریان و درنده‌شان لگام زد و این حیوان سرکش را به سمت دلخواه هدایت کرد.

به هر دلیل که بررسی آن در این جا مناسب نیست، ایرانیان در نخستین برخوردشان با طوفان مغول راه نخست را برگزیدند. تسلیم و فرار، عمده‌ترین واکنش عامه و خاصه ایرانیان بود. سلطان محمد خوارزمشاه که گستاخانه و متفرعانه در ماجرای بازرگانان اترار در مقابل چنگیر گردن درازی کرده بود، به هنگام حمله مغول، تنها به جزیره آبسکون - در دهانه رود گرگان - می‌اندیشید و تنها دلخوشی‌اش آن بود که مغولان نه شنا بلدند و نه قبلاً فن کشتی و قایق‌سازی آموخته‌اند، و آن قدر در این جزیره به امید معجزه ماند تا به مرض ذاب الجنب هلاک شد.

وضع و حال مردم ایران نیز دست کمی از رؤسا و پادشاهانشان نداشت. مقاومت و ایستادگی، در زمان حمله مغول، مفاهیم غریبی برایشان بود. آن‌ها فقط لحظه‌شماری می‌کردند که بخت مرگ آن‌ها در چه لحظه و ساعتی باز می‌شود. اوج بی‌ارادگی و تسلیم شدن مردم ایران در این زمان در برخی از کتب تاریخی مربوط به حمله مغول ذکر شده است؛ از جمله این‌که: «یکی از مغولان مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌ای نداشت به او گفت سر خود زمین بنه و از جای خود بجنب. مرد چنین کرد و مغول رفته شمشیری به کف آورد و او را با آن کشت.» (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶، ۱۰۵)

اما با ورود هولاکو به تاریخ مغول‌زده آن مقطع، ایرانیان نقش مهمی هم در تاریخ مغول و هم به تبع آن در تاریخ خودشان بازی می‌کنند و با مرور اتفاقات هفت قرن که در دوران خلافت امویان و عباسیان روی داده، با زیرکی تمام، سر اسبان مغول را به سمت بغداد می‌چرخانند. راه حل سوم در این‌جاست که انتخاب می‌شود: «لگام زدن به قدرت خانمان برانداز، اما قابل مهار قوم وحشی و استفاده از آن در جهت آرمان‌های خویش».

و نکته دیگر آنکه، منافع ایران و تشیع با یکدیگر گره خورده و علاوه بر این بسیاری از ایرانیان قرائت شیعی از اسلام را بر قرائت سنی ترجیح داده‌اند. شیعیان به دلیل فقدان تشکیلات منسجم نظامی و هم‌چنین فراهم شدن یک فرصت تاریخی سعی کردند به جای ایفای نقش مستقیم از ابزار بیرونی بهره گیرند و مطالبات خود را دنبال کنند.

البته در این میان نباید نقش ایرانیان مدبری را فراموش کرد که پس از فتح سرزمین شان به دست مغول، با زیرکی به دستگاه ایلخانی راه یافته بودند؛ ایرانیان شیعه‌مذهبی که تجربه‌های گذشته برخورد خلافت عباسی با خود را در ذهن داشتند و اینک فرصت

را برای گرفتن انتقام تاریخی از آل عباس مهیا می‌دیدند. آن‌ها ۵۲۴ سال پیش را به خاطر می‌آوردند که با هزاران امید و آرزو، با رهبری ابومسلم سیاه‌جامه، به یاری بنی‌عباس شتافتند، بلکه از وضع نکبت‌بار زندگی زیر چتر خلافت اموی رهایی یابند. کشته دادن‌ها، رشادت‌ها و زحمات ایرانیان برای فیروزی یافتن آل عباس بر آل امیه، پادشاه درخوری نیافت. ایرانیان به فاصله چند سال، به وضع سابق برگشتند. اما اینک ایرانیان هستند و یک حافظه تاریخی و یک فرصت بی‌اندازه مغتنم.

کنار هم قرار گرفتن این وجوه از احساس و اندیشه ایرانی در این مقطع آن‌ها را به یک نتیجه قطعی رساند: «از فرصت به دست آمده، نهایت استفاده را ببر و با بهره‌گرفتن و مهار قدرت مغولان برای رسیدن به هدف و جبران فریب تاریخی بکوش و به آرزوی چند قرن استقلال از اعراب و خلفای عربی جامعه عمل بپوشان.»

تمامی این احساسات و رفت و آمد هیجانی و توأم با منطقی این افکار در شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی متجلی می‌شود. او جامع خواست تمام ایرانیان شیعه استقلال طلب است. اندیشه و عمل سیاسی خواجه تنها در این راستا قابل تحلیل است. خواجه نصیر جدا از این بستر تاریخی قابل بررسی نیست. نمی‌توان *تجربید الاعتقاد*، *قواعد العقاید*، *اخلاق ناصری* و دیگر کتاب‌هایش و هم‌چنین عمل سیاسی او و قرار گرفتن در پست مشاورت هلاکو را بدون در نظر گرفتن این خواست‌ها و فرصت تاریخی بازخوانی کرد.

حکمت مدنی، اندیشه سیاسی یا هر آنچه که مربوط به مدن و مدنیت است تنها با پیوند و قرار گرفتن در کنار چنین مؤلفه‌هایی معنا پیدا می‌کند. خواجه هم اساس زندگی‌اش در کنار سیاستمداران گذشت و هم حامل یک ایده تاریخی است.

### مشاورت هولاکو: نقطه آغاز تحول

هولاکو پس از فتح و تخریب قلعه‌های اسماعیلیان در قزوین، برای لشکرکشی به بغداد مردد بود و از همین رو رایزنی‌ها و مشورت با مشاوران خود را شروع کرد. در این میان برای هولاکو نظر و رأی دو نفر بیش از همه مهم و قابل بررسی بود. یکی حسام‌الدین، منجم مخصوص ایلخانیان و دیگری خواجه نصیرالدین طوسی. اما دلیل این اهمیت یک چیز بیش‌تر نبود. هولاکو و به طور کلی مغولان به نجوم و ستاره‌شناسی - هرچند نه به شکل علمی اش، بلکه به صورت خرافی - بسیار علاقه‌مند بودند و در گرفتن تصمیمات

خود کاملاً به یافته‌های آن اعتنا و اکتفا می‌کردند. همین علاقه بود که بعدها منشأ تأسیس رصدخانه مراغه و تدوین کتاب زیج/ایلیخانی شد. هولاکو که به نظر منجمانش بیش از همه اعتنا داشت، از حسام‌الدین منجم (سنی) و خواجه نصیر (شیعه) دیدگاهشان را دربارهٔ حمله به بغداد جويا شد. در این میان خواجه گفت: «به اتفاق جمهور اسلام بسیاری از بزرگان صحابه شهید شده‌اند و هیچ فسادی ظاهر نشده است و اگر گوئید این خاصیت عباسیان است، باز می‌گوییم که طاهر از خراسان به حکم مأمون با خلیفه وقت امین جنگ کرد و او را کشت و متوکل را پسرش به اتفاق غلامان کشتند. منتصر و معتز، دو خلیفه عباسی را نیز امرا و غلامان او کشتند و هم‌چنین بسیاری از خلفا به دست کسان کشته شده‌اند و هیچ خللی در نظام عالم پدید نیامد.» (صفا، ۱۳۳۶، ۲۱۰-۲۱۱)

نباید از خاطر برد که هولاکو قصد فتح بغداد را داشت و اصلاً هنگام حرکت از قراقوم، از جانب برادر خود منکوقآن ملزم به این کار شده بود. هولاکو مأمور بود که پس از فیصله دادن به کار اسماعیلیان، به بغداد لشکرکشی کند، اما هنگام حرکت هولاکو دچار شک و تردید شد، و قطعاً اگر استدلال‌ها و توضیحات خواجه نصیر نبود، کاملاً محتمل بود که ملازمان سنی هولاکو و به‌ویژه حسام‌الدین منجم قصد متزلزل او را در حمله به بغداد تغییر دهند.

تغییر قصد هولاکو بر اساس دو نشانهٔ مهم قابل بررسی است. یکی این‌که ملازمان سنی هولاکو قصد داشتند جلوی حمله به بغداد را بگیرند و هولاکو را وادار کنند تا مثل پادشاهان و فاتحان قبلی‌ای چون آل بویه به قبول مرکزیت دینی راضی شود و به سلطهٔ نظامی در ممالک اسلامی قناعت کند، اما تذکرات خواجه نصیر مانع انصراف او شد. (همان، ۲۰۹)

عامل دوم این بود که برخی معتقدند هلاکو پس از قلع و قمع ملاحده یا همان اسماعیلیان عزم قسطنطنیه کرد اما خواجه نصیرالدین وی را از این اراده مانع آمد و به فتح بغداد تحریض نمود. (مدرسی زنجانی، ۱۳۶۳، ۵۲)

پس از به عهده گرفتن مشاورت هلاکو، این اولین تأثیر جدی خواجه بر مناسبات ایران با خلافت است. او کوچکترین ترحمی نسبت به خلافت ندارد و به چیزی کم‌تر از تسخیر بغداد رضایت نمی‌دهد.

البته خواجه، هنوز یک اقدام مهم دیگر را نیز در نظر دارد، که شاید بسی مهم‌تر و اساسی‌تر از فتح بغداد است. اقدامی که آن‌چنان حامیان و طرفداران خلافت را مکدر کرد که برخی آن را پایان همه چیز دانستند. پس از فتح بغداد، تکلیف یک مسأله هنوز باقی مانده بود و آن مسأله چیزی نبود جز نوع برخورد با شخص خلیفه. اکنون هولاکو و سربازانش در کاخ خلافتند و چیزی جز یک نام از دستگاه خلافت باقی نمانده است. باز هم هولاکو بر سر دو راهی رأی منجمانش مانده است، نمی‌داند خلیفه را بکشد و از شر او برای همیشه خلاص شود یا او را به شکل نمادین و تشریفاتی باقی گذارد و از بلایایی که ممکن است بر سرش بیاید مصون بماند. در این جا باز هم نظر خواجه بر نظر حسام الدین منجم چربید و بر اثر پیشنهاد او، هولاکو رای به نمد مالی خلیفه داد. (بیانی، ۱۳۷۹، ۱۹۱)

خواجه در حالی رأی به نمد مالی - یا به هر طریق کشتن - خلیفه می‌دهد که سابقه هیچ گونه عداوت شخصی با او نداشته است. نه خلیفه خواجه را آزرده بود و نه خواجه قبل از این برای خلافت در دسرساز شده بود. پس می‌توان بدین نظر رسید که خواجه نصیر در اصرار به کشتن خلیفه منظور مقصودی فراتر از یک کینه شخصی داشته است. خلیفه و خلافت در طول دوران اموی و بنی‌عباس، نماد برتری اعراب بر ایرانیان و سنی بر شیعه بود. پافشاری بر فتح بغداد و به دنبال آن کشتن خلیفه، تلاشی است در از بین بردن این نماد و نباید از یاد برد که خلافت به دست مغولان غیرمسلمان از بین رفت.

آل عباس بسیار امیدوار بودند که مغولان نیز، همچون دیگر معترضان خلافت، به جای گاه معنوی خلافت کاری نداشته باشند. قبل از حمله هولاکو، حداقل دوبار دیگر خلافت عباسی تا مرز فروپاشی رفت؛ یک بار در جریان حمله سلجوقیان و یک بار در زمان آل بویه. اما هم سلجوقیان و هم آل بویه هرچند خلیفه را آلت دست خود کرده بودند، اما جای‌گاه ظاهری و نماد خلافت را از بین نبردند. آن‌ها خلیفه را همچون ملکه‌ها و پادشاهان امروزی بر سر جای‌گاه و نه قدرت خود به جا گذاشتند.

این کار دو مزیت ویژه برای عباسیان داشت: نخستین مزیت این بود که به همگان و به ویژه ساکنان سرزمین‌های اسلامی نشان می‌داد که خلافت دست‌نیافتنی است و عنایات الهی را پشتوانه خود دارد. وجود خلافت و خلیفه امری مقدس بود که هیچ‌کس گزند و توفانی نمی‌توانست بدان آسیب برساند و حتی ترکان بیابان‌گرد سلجوقی نیز با

تمامی خوی وحشی‌گری‌شان حاضر به اطاعت حداقل ظاهری از آن شدند. در زمان سلاجقه هم‌چنان خطبه به نام خلیفه خوانده می‌شد و در ظاهر سلطان سلجوقی خراجگزار خلیفه عباسی بود.

مزیت دوم برای عباسیان این بود که به جای ماندن قدرت ظاهری شان، به آن‌ها این فرصت را می‌داد تا با تجدید قوا و چاره‌اندیشی، دوباره به فکر بازپس‌گیری قدرت از دست رفته باشند. در تمام طول ۵۲۴ سال خلافت عباسی، حکومت‌های زیادی آمدند و رفتند، اما خلافت به جایش باقی ماند. این در حالی بود که بسیاری از این حکومت‌ها مخالف قدرت مرکزی خلافت بودند. حکومت‌هایی چون طاهریان، صفاریان، سامانیان، آل زیاد، آل بویه، غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان و قیام‌هایی چون قیام استادسیس، سنباده، بابک و مازیار همگی نقش کوتاهی در دوران عباسیان بازی کردند و از صحنه بیرون رفتند. همه این حکومت‌ها و قیام‌ها با درجاتی کم و زیاد با خلافت عداوت داشتند، اما هیچ کدام نتوانستند یا نخواستند که این قدرت مرکزی را از صحنه محو کنند. تنها حکومت ایلخانی بود که با حمله به بغداد بساط خلافت و خلیفه‌گری را یک جا باهم برچید. از نگاه بسیاری از محققان هم چون دکتر دینانی سقوط بغداد، سقوط معمولی یک دولت نبود بلکه فروپاشی یک نماد و یک مظهر بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲۷۱)

الغای خلافت برای ایران، عالم تشیع و عالم تسنن هرکدام تبعات و نتایج خاص خود را داشت. این برای نخستین بار بود که پیوند سیاسی یا زیرمجموعگی سیاسی ایران نسبت به اعراب از بین می‌رفت. پس از حمله اعراب به ایران، همواره به لحاظ سیاسی ایران تحت الحمایه خلافت بود و چون در دوران امویان و بنی‌عباس به خلافت رنگ نژادی زده شد، ایرانیان به جای آنکه به سیستم مرکزی به چشم خلافت اسلامی نگاه کنند، آن را خلافت عربی می‌دانستند. عبدالشکور احسان که از گسستگی این تحت‌الحمایگی - و البته به زعم او این پیوند - ناخرسند است از تبعات نامیمون این حادثه سخن به میان می‌آورد. برای او فروریختن خلافت، مسبب همه تلخکامی‌ها و انحطاط‌های بعدی است: «آنچه اثرات دلتنگ‌کننده این فاجعه را بیش‌تر می‌کند، این است که همراه با از میان بردن اهل علم و ویرانی سراسری جامعه اسلامی، روح تبع و تحقیق اصیل و بدیع، که آن‌چنان با دانش عربی پیوند یافته بود، عملاً از میان رفت. اکنون آسیای غربی نیز مانند خراسان و ماوراءالنهر، که پیش از این در تاریکی فرو رفته بودند، در تیرگی پنهان شد. دو نژاد عرب و ایرانی که با هم عالیترین فرهنگ ادبی و

علمی را به علام قرون وسطی عرضه داشته بودند، راه‌هایشان را از هم جدا کردند. قرن‌ها بود که زبان عرب در ایران زبان دین، علم و فلسفه بود و همه متفکران و دانش‌مندان زبان عرب را به منزله وسیله بیان اندیشه‌های خود برگزیده بودند. اما از این پس زبان عربی امتیاز خود را از دست داد و کاربرد این زبان عمدتاً به حوزه‌های کلام و دانش مدرسی محدود شد. اعراب خود حتی آن سایه نقش بزرگی را که بر تاریخ اسلام افکنده بودند، از دست دادند. بنابراین، سقوط بغداد نشانه ناخجسته از دست رفتن سرکردگی عرب بود.» (شریف، ۱۳۶۵، ۲۸۳)

هرچند در ابتدای نوشته فوق چنین برمی‌آید که عبدالشکور نگران تمدن اسلامی است، اما انتهای این فقره پرده از این حقیقت برمی‌دارد که هم عبدالشکور و هم دیگرانی که با سقوط خلافت مشوش شده‌اند، تنها و تنها نگران از دست رفتن سیادت عرب‌اند. وقتی عبدالشکور گلایه می‌کند که چرا زبان عرب دیگر زبان معیار نیست، مشخص است که او از این ناراحت است که چرا برای مثال فارابی‌ها، ابوعلی سیناها و رازی‌ها که همگی فلاسفه و دانشمندان ایرانی هستند، در گذشته به زبان عربی می‌نوشتند، و حال از این پس این خطر وجود دارد که به زبان عربی ننویسند.

اما با ورود اعراب، زبان عربی در همه جا، حتی به ضرب شمشیر فراگیر شده بود و حتی حدیث‌های جعلی زیادی نیز برای مقابله با زبان فارسی ساخته شده بود؛ برای مثال: «ابغض الله کلام الی الله الخوزی کلام اهل النار الفارسی و کلام اهل الجنة العربی» (ممتحن، همان، ۱۶)

برچیده شدن بساط خلافت برای مذهب تشیع نیز نتایج خوبی به دنبال داشت. با این اتفاق زمینه برای رشد و تقویت این مذهب فراهم گشت. از طرفی مغولان که پس از تثبیت قدرتشان در سرزمین‌های غصب شده، نیازمند فرایند مشروعیت‌زایی برای خود بودند، مسلمان شده و حتی در دوره سلطان محمد خدابنده (اولجاتیو) رسماً مذهب تشیع را پذیرفتند، و از طرف دیگر، چنین فضایی کار را برای فقها و متکلمان و متحدان شیعی آسانتر کرد. فقه و کلام و اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد معروف او علامه حلی در چنین فضایی پرورش یافت.

اندیشه سیاسی یا به عبارت دقیق‌تر کلام سیاسی خواجه کاملاً با عقاید دینی او همراه بود و در تعامل با چنین بستر تاریخی شکل گرفت. متن و بافتار در این جا به شکل لازم و ملزوم یک‌دیگر درآمدند و باعث شدند تا هر اندازه که خواجه و آرای خواجه بر حوادث زمانه اش تأثیر گذاشت، حوادث نیز بر فکر و کلام این متکلم اثر گذارند.

### احیای نظریه سیاسی تشیع در کلام سیاسی خواجه نصیر

ما در این نوشتار، بر این نظریه که کتاب *اخلاق ناصری* را - علی رغم شهرت زیاد آن، آن چنان که در بعضی موارد، نام خواجه مترادف با این کتاب است - به دو دلیل عمده، نمی‌توان بیان‌گر آرا و عقاید حقیقی خواجه نصیر دانست و اگر چنین تلقی‌ای حاصل شود که برای بررسی آرای خواجه نصیر باید به کتاب *اخلاق ناصری* رجوع کرد، تمام نقش تاریخی خواجه در احیای تشیع زیر سؤال می‌رود.

دلیل اول مربوط به مسائل شکلی و نگارشی کتاب است. در واقع هر آنچه را که باعث شده خواجه دست به تألیف یا بهتر است بگوییم ترجمه *اخلاق ناصری* بزند، در این قسمت مدنظر قرار می‌گیرد.

خواجه خود به صراحت اشاره می‌کند که از سر ناچاری، قدم به قهستان گذاشته و هرآنچه در این مدت بر او گذشته، جزء قسمت‌های تلخ زندگی اش است. و مشخصاً در مورد این دوران می‌گوید: «تحریر این کتاب که موسوم است به *اخلاق ناصری*، در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلب روزگار، جلاء وطن اختیار کرده و دست تقدیر مرا به مقام خطه قهستان پایبند گردانید.» (مدرسی زنجانی، همان، ۴۷)

او در پایان کتاب شرح اشارات ابن سینا، با صراحت بیش‌تر بیان می‌کند که هر نوشته و کتابی که مربوط به دوران حضور او در قهستان است، از روی تکدر خاطر و اندوه و ملال نگاشته شده است. مسلماً در شرایطی که انسان، در حالت مناسب روحی قرار نداشته باشد و بالاخص این‌که نوشته اش را به سفارش این و آن به تحریر درآورده باشد، نمی‌توان آن نوشته یا کتاب را جزء آرا و اندیشه‌های واقعی آن فرد محسوب کرد. حالت خواجه هنگام نگارش *اخلاق ناصری* دقیقاً مطابق با چنین شرایطی است. از زبان خود خواجه در مورد آثاری که در دوره اسماعیلیه نگاشته، چنین آمده است: «بسیاری از این نوشته‌ها را در در حالت صعب و سخت نگاشتم و اغلب آن‌ها در زمانی رسم شد که حالت روحی مناسبی نداشتم» (پیشین، ۴۸)

علاوه بر این‌ها، نمی‌توان فراموش کرد که *اخلاق ناصری* بیش‌تر از آنکه جنبه تألیفی داشته باشد، ماهیت ترجمه‌ای دارد. بخش‌های نخست کتاب که کاملاً ترجمه‌ای است از *طهاره الاعراق*، در قسمت‌های دیگر نیز بیش از به چشم آمدن آرای خود خواجه، ما شاهد نقل قول‌ها و عباراتی هستیم که عمدتاً از آن خواجه نیست و کپی برداری از این و آن است.



دلیل دوم در باب مدعای فوق، مباحث محتوایی کتاب *اخلاق ناصری* است. اگر بپذیریم که خواجه نصیر یک متکلم شیعی است که با کتاب‌هایی چون *تجربید الاعتقاد*، *قوائد العقاید*، *فصول العقاید* در صدد اثبات حقانیت تشیع است، فصل سیاست مدن در کتاب *اخلاق ناصری* در تناقض با این کتاب‌ها قرار می‌گیرد. فصل سیاست مدن در *اخلاق ناصری* که به سبک *آراء اهل مدینه فاضله* فارابی تحریر شده است، دارای رگه‌هایی از عرفی‌گرایی است، و تا حدودی سیاست را از جنبه غیرالهی و غیرشرعی‌اش بررسی می‌کند؛ ضمن آنکه - همان‌گونه که گفته شد - اقتباس از فارابی در آن آشکارا مشهود است.

خواجه در *اخلاق ناصری* و به‌ویژه در بخش سیاست مدن می‌خواهد همچون یک فیلسوف سیاسی ظاهر شود و بالطبع مجبور به نزدیک شدن به برخی مبانی عرفی و غیرآسمانی و غیرالهی سیاست نیز می‌شود که حتی در بعضی مواقع به اندیشه سیاسی افرادی چون هابز و ماکیاول نزدیک می‌شود. البته نباید از نظر دور داشت که اندیشه سیاسی خواجه به دلیل در برنداشتن مبانی هابزی و ماکیاولیستی، همچون «وضع طبیعی»، قاعده انسان‌گرگ انسان و...» نمی‌تواند در ردیف اندیشه‌های کاملاً عرفی و ابزاری قرار گیرد.

یکی از مؤلفه‌های شبه‌هابزی در *اخلاق ناصری*، این است که چون انسان‌ها در حالت عادی به جنگ و کشتن یک‌دیگر مبادرت می‌کنند و به تعبیر دقیق‌تر «انسان‌گرگ انسان است»؛ پس نیازمند حکومتی هستند که در بین آن‌ها داوری کند و نگذارد اختلافات آن‌ها به جنگ فیزیکی منجر شود. خواجه این وضعیت را در قالب عبارات زیر بیان کرده است: «چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به نمایات متنوع، مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اقتنای کرامتی، اگر ایشان را با طبایع ایشان گذراند، تعاون ایشان صورت نیندد، چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتضیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد به افتاد و افساد یک‌دیگر مشغول شوند، پس بالضرورة نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، تابع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند». (طوسی، ۱۳۷۳، ۲۵۲)

هم‌چنین خواجه در بخشی از کتاب *اخلاق ناصری* آورده که هرگاه پادشاهی خواست بقای دولت خود را تضمین کند، دو کار را می‌بایست انجام دهد: «تدبیر حفظ دولت به دو چیز بود: یکی تألیف اولیاء و دیگر تنازع اعداء»؛ (پیشین، ۳۰۴) و یا «باید که از احوال دشمنان متفحص بود و در تفتیش اخبار ایشان مستقصی، تا بر مکر و خدعت ایشان واقف گردد و مانند آن فراپیش گیرد و بدان بر مساعی آن قوم ظفر یابد.» (پیشین، ۳۳۶) این دقیقاً همان توصیه‌هایی است که ماکیاولی به شهریاران می‌کند.

غیر از این کتاب *اخلاق ناصری* سرشار است از مبانی فکری عرفی؛ بدین معنا که بسیاری از مناسبات سیاسی در این کتاب براساس آموزه‌های غیردینی تدوین شده است یا حداقل با آنچه به منزله کلام سیاسی تشیع می‌شناسیم تفاوت زیادی دارد. این مبانی عرفی به یک یا دو مورد ختم نمی‌شود و بر موارد زیادی از این‌گونه مبانی در کتاب *اخلاق ناصری* می‌توان انگشت گذاشت. ما این مبانی عرفی را در قالب سه مورد ذیل برمی‌شمیریم:

۱. خواجه در بحث ویژگی‌های حاکم به هفت مورد اشاره می‌کند که در آن هیچ اشاره‌ای به معصومیت حاکم ندارد. او می‌گوید «طالب ملک» باید هفت خصلت داشته باشد: ابوت، علو همت، متانت رأی، عزیمت تمام، صبر در برابر شداید، سیار (به معنی ثروت)، اعوان صالح. (پیشین، ۳۰۱-۳۰۲)

ملاحظه می‌شود که خواجه در این جا هیچ اشاره‌ای به مسأله عصمت ندارد و این در حالی است که از اصول مسلکه کلام شیعی این است که حاکم یا باید معصوم باشد و یا تابع معصوم.

۲. بار عرفی کلمات یا ورود واژه‌های غیردینی در اندیشه سیاسی؛

خواجه در جای جای *اخلاق ناصری* از واژه‌هایی چون پادشاه، ملک و رعیت استفاده می‌کند. او چنان در استفاده از این کلمات مشتاق است که می‌توان او را در این جا به منزله یک سیاستنامه نویس قلمداد کرد. نمونه‌هایی از این جمله‌ها به ترتیب زیرند:

«بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود.» (پیشین، ۳۰۴)

۳. فرا مذهبی بودن *اخلاق ناصری*؛

اساسی‌ترین مسأله‌ای که خود خواجه نیز در صفحات نخستین *اخلاق ناصری* بدان معترف است، این است که کتاب *اخلاق*، مرامنامه یا اصول عقاید هیچ مذهب یا مکتب دینی‌ای نیست و به همین خاطر است که تمامی ملل و اقوام و به ویژه پادشاهان آن‌ها می‌توانند از این کتاب بهره گیرند. او چنین آورده است: «و به حکم آن که مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت.» (پیشین، ۳۵)

با بیان این موارد، مشخص می‌شود که خواجه در تقریر کتاب *اخلاق ناصری*، همه نوع از حاکمان و جوامع و ملت‌ها را در نظر داشته است. کتاب *اخلاق ناصری* و به ویژه باب سیاست مدن آن، می‌تواند در هر جامعه‌ای مخاطب و خواننده داشته باشد، نه صرفاً مختص یک شیعه است، نه مختص حتی یک مسلمان.

خواجه در *اخلاق ناصری* عمدتاً از زبان دیگران و برای دیگران سخن می‌گوید؛ بنابراین ما به واسطه نگارش کتاب *اخلاق ناصری*، نمی‌توانیم از خواجه با عنوان یک فیلسوف سیاسی یاد کنیم. مثلاً او در هنگام تقسیم‌بندی علوم به حکمت نظری و عملی، از دسته دوم به منزله علمی یاد می‌کند که در آن به انسان اجازه دخل و تصرف داده شده است. این بدان معناست که شکل گرفتن مناسبات سیاسی تابع اراده آدمی است. اما خواجه‌ای که بعدها نظریه «قاعده لطف» را تعیین می‌کند، آشکارا این مطلب مطرح شده در *اخلاق* را نقض می‌کند. به تعبیری پایه‌های مشروعیت دولت‌ها در *اخلاق*، زمینی و انسانی است اما در کتب کلامی خواجه، این مشروعیت‌ها تبدیل به مشروعیت الهی و خداوندی می‌شود.

این نوشتار بر این نظر است که هر چند *اخلاق ناصری* کتاب مهمی در تاریخ اندیشه سیاسی است، اما بنا بر دلایل فوق، نمی‌توان برای بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیر و هم‌چنین نقش بزرگی که او در مقطع حمله مغول و سقوط بغداد ایفا کرد، بدان رجوع کرد. اندیشه سیاسی خواجه در کلام سیاسی او مکنون است، کلامی که برای نخستین بار امامت، غیبت و قاعده لطف و... را به صورت مجموعه‌ای نظام‌مند تدوین کرد و نه تنها این‌ها به مرامنامه سیاسی تشیع تبدیل شدند، بلکه فقها و جریان‌های سیاسی‌ای به واسطه این مرامنامه تربیت یافته‌اند که در طی سال‌ها و قرون بعدی، به طور کامل حساب تشیع و ایرانیت را از حساب اعراب جدا کردند. برای نشان دادن این مسأله ما در این قسمت به آرای کلامی خواجه نصیر که به نوعی کلام سیاسی او را نیز شکل می‌دهد اشاره می‌کنیم.

ما با پذیرش این اصل که مهم‌ترین اقدام فکری خواجه نصیر، احیای مبانی سیاسی تشیع است، به سراغ آثار کلامی او می‌رویم. در حوزه اندیشه سیاسی، بحث‌های سیاسی تشیع پس از استعاره نویسی‌های فارابی تا مدت‌های مدیدی مسکوت مانده بود. در واقع، از بین دانشمندان ماقبل طوسی، تنها فارابی است که اندیشه سیاسی اش به مدعاهای سیاسی تشیع نزدیک می‌شود.

مهم‌ترین کتاب خواجه نصیر در زمینه کلام سیاسی *تجريد الاعتقاد* است که شاگرد مشهورش علامه حلی، شرحی نیز بر آن نوشته است. اگر ما خواجه را احیاگر نظریه سیاسی تشیع قلمداد کنیم، می‌بایست بدین کتابش رجوع کنیم؛ کتابی که مبنای الهیات سیستماتیک شیعیان اثنی عشری است. اگر ما بخواهیم این کتاب - و البته *قوائد العقاید*، کتاب مهم دیگری کلامی او را با دیگر کتب خواجه مقایسه کنیم، متوجه تفاوت‌های اساسی خواهیم شد.

چنان‌که اشاره شد، یکی دیگر از کتب کلامی خواجه، *قوائد العقاید* است. این کتاب در پنج باب نوشته شده است. این کتاب برخلاف کتاب *تجريد*، بیش از آنکه به اثبات آرای کلامی شیعه اثنی عشری پردازد، به معرفی دیدگاه‌های فرق مختلف اسلامی (تسنن، زیدیه، اسماعیلیه، کسائیه و دوازده امامی) در باب اصول دین می‌پردازد و خیلی وارد نقد جدی این آراء نمی‌شود و موضع‌گیری ارزشی خاصی در قبال آن ندارد.

اما مهم‌ترین کار کلامی خواجه در این دو کتاب، تلاش او در تبیین مسأله امامت بود. تا قبل از خواجه نصیر، تلاش‌های فراوانی از طرف شیعیان برای تبیین مسأله امامت صورت گرفته بود. افرادی چون شیخ صدوق، شیخ کلینی، شیخ مفید، سیدمرتضی سید رضی همگی یکی از کارهای اصلی شان بحث پیرامون مسأله امامت بوده است. اصلاً شاید هیچ نویسنده شیعی نتواند با عبور و نایده گرفتن مسأله امامت، به طرح مباحث بعدی پردازد. اما تفاوتی که کار خواجه نصیر با کار سلفایش دارد این است او از دروازه کلام وارد این بحث شده، نه از طریق فقه و حدیث.

او نویسنده یکی از کتب مرجع منطقی به نام *اساس الاقتباس* است، و سعی کرده با استفاده از آنچه در برهان و منطق خوانده است - به تبیین مسأله امامت و حواشی آن پردازد. او در معرفی مسأله امامت چنین بیان می‌کند که: «یکی از گروه‌های قائل به وجود خدای سبحان، شیعه است که به امامت حضرت علی<sup>(ع)</sup> پس از پیامبر معتقد می‌باشند، این گروه پس از اتفاق در این که راه شناسایی امام کلام معتبر و روشن از سوی

پروردگار متعال است و امام تنها منصوص از طرف خدای متعال است، می‌گویند: «امام تنها به نص و کلام معتبر و روشن شناخته می‌شود.» (طوسی، ۱۳۷۹، ۱۴۱) «امامیه معتقد است: نصب امام لطف است و بر خدای تعالی واجب است، بنابراین معصوم بودن امام لازم است تا مردم گمراه نشوند. و این اندیشه را گفتار خداوند متعال که «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد» تأیید می‌کند. (پیشین، ۱۵۲)

پس از این معرفی، به بیان ویژگی‌ها و دلایل اثبات مسأله امامت پرداخته می‌شود. نخستین ویژگی، معصومیت و منزّه بودن امام از گناه است. (طوسی، ۱۳۹۸، ۵۱۰-۵۱۱) پس از برشمردن اصلی‌ترین ویژگی امام، نوبت بدان می‌رسد تا معین گردد که این امام چگونه و از طریق چه مکانیزمی در رأس امور قرار می‌گیرد. به تعبیر صریح‌تر، ملاک امام شدن چیست؟ آیا او به رأی یا بیعت مردم نیازمند است یا تأیید خداوندی را احتیاج دارد، و یا هر دوی این‌ها؟

اعتقاد خواجه نصیر در مورد تعیین امامت که تا کنون از اصول مسلم آئین تشیع محسوب می‌شود، این است که امامت تنها و تنها با نصب و تأیید خداوندی محقق می‌شود و بیعت مردم تأثیری در تحقق ذاتی آن ندارد. بدین معنا که شاید به واسطه عدم پذیرش امام از سوی مردم، حکومت عینی و بیرونی امام شکل نگیرد، اما در این که او امام است، تغییری حاصل نمی‌شود. پس امام بدان سبب امام است که خداوند او را نصب کرده و این نصب از طریق نص صورت گرفته است. (پیشین، ۵۱۳-۵۱۴)

پس از تبیین لزوم جانشین پیامبر، خواجه این جانشینی را مختص علی می‌داند و معتقد است به واسطه حادثه غدیر و هم‌چنین برخی روایات متواتر، پیامبر علی<sup>(ع)</sup> را به جانشینی خود برگزیده است.

پس از آنکه ذکر ویژگی‌های امام، طریقه تعیین‌اش و مصداق آن که برای خواجه نصیر و شیعیان به علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان‌ش منحصر می‌شود، می‌بایست این مسأله روشن شود که اساساً چه لزومی به وجود امام در جامعه وجود دارد؟ چرا امام باید در رأس هرم جامعه و در تفسیری کلان‌تر در رأس هرم هستی قرار داشته باشد؟ در پاسخ بدین سؤال یکی از مهم‌ترین اجزای کلام سیاسی تشیع شکل می‌گیرد، و آن مسأله «قاعده لطف» است.

قاعده لطف نظریه ابداعی خواجه نصیر نیست، بلکه پیش از او نیز در میان فقها، محدثین و متکلمین شیعه رواج داشته، اما تنها توسط خواجه نصیر بود که این قاعده در کنار اصول و قواعد دیگر، یک مجموعه نظام‌مند را شکل داد و در قالب یک مرانامه

قرار گرفت. از نظر خواجه «چون خداوند خلق را بیافرید مصلحت ایشان بود، تنبیه ایشان به مصلحت و مفسدتی که عقول ایشان به ادراک آن مستقل نبود، لطف باشد». (طوسی، ۱۳۳۵، ۳۴)

خواجه پس از تعریف مفهوم لطف به این نکته اشاره می‌کند که لطف برای دوری از معاصی لازم است، و این لطف در نصب امام تبلور می‌یابد: «امامیه می‌گویند بر خدا واجب است نصب کند و معتزله بغداد گفتند بر مردم واجب است و دلیل امامیه آن است که وجود امام لطف است و لطف بر خدا واجب است و گوئیم امام لطف است چون با وجود او مردم به طاعت نزدیک می‌شوند و از معصیت دور و اگر امام نباشد فتنه و فساد برمی‌خیزد و همه مردم می‌دانند بی وجود رئیس چه آشفتگی در معیشت مردم روی می‌دهد و اگر رئیس امام باشد، هم امر دین منظم است هم امر دنیا». (طوسی، ۱۳۹۸ ه، ۵۱۰-۵۱۱)

طرح «قاعده لطف» توسط خواجه از چند جنبه مهم و اساسی است. نخست این‌که خواجه با بیان این مسأله که «لطف تکلیف خداوندی است» و چون خداوند بخشنده و مهربان است، قاعده لطف هم حتمی است، توانست به بحث‌های پراکنده‌ای که در این زمینه وجود داشت و به تعدادی از آن‌ها اشاره کردیم، جامعیتی نظری بدهد. دوم آنکه خواجه مبحث «قاعده لطف» را به طور جداگانه بررسی نکرد، بلکه آن را در کنار شاخصه‌های دیگری چون امامت و غیبت قرار داد و از طریق این کنار هم گذاشتن مؤلفه‌ها، توانست مجموعه‌ای هماهنگ را تدوین کند. جدا از مسائل نظری، خواجه با طرح قاعده لطف، به فضای هراس‌انگیز زندگی شیعی پایان داد. شیعیان که تا قبل از این به زندگی در شرایط حضور امام معصوم خو کرده بودند، برایشان این هراس وجود داشت که بدون معصوم، زندگی شان را خطر تهدید می‌کند. اما خواجه نصیر با طرح «قاعده لطف» و اشاره به این‌که «لطف علی الدوام است» و همواره انسان‌ها شامل و در معرض لطف خداوندی هستند، دوران غیبت را نیز مشمول این قاعده کرد. فایده این کار این بود که شیعیان در دوران غیبت نیز بدین نتیجه برسند که حتی در این زمان نیز خداوند آن‌ها را فراموش نکرده است و امام معصوم را - هرچند در غیبت به سر می‌برد - حامی آن‌ها قرار داده است. این مهم‌ترین دستاورد عملی قاعده لطف برای شیعیان بود.

آخرین مرحله از کار کلامی خواجه، بحث پیرامون مسأله غیبت است. پس از این که وجوب امام، عصمت امام، حقانیت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و فرزندانش و قاعده لطف توسط خواجه مطرح شد، نوبت به تبیین آخرین تکه از پازل این مجموعه می‌رسد. در این قسمت باید بدین سؤال پاسخ داده شود که چرا رویداد غیبت به وقوع پیوست؟ چه نیازی به این بود که در مرحله‌ای از تاریخ شیعیان شاهد فقدان امام معصوم باشند؟ آیا غیبت با قاعده لطف در تضاد نبود؟ و مهم‌تر این که چرا شیعیان می‌بایست به زندگی در عصر غیبت عادت کنند؟

جوابی که خواجه نصیر بدین سؤال می‌دهد، تقریباً مشابه جوابی است که فقیه سلف او یعنی شیخ طوسی می‌دهد. شیخ طوسی می‌گوید: «بحران غیبت امام معصوم متوجه مردم است که با عدم تمکین خود اسباب غیبت او را فراهم کردند و خود نیز باید زمینه‌های ظهورش را فراهم آورند.» (طوسی، ۱۴۰۳ ه، ۱۰۷)

همین مبنا در کتاب *تجربید الاعتقاد* نیز پذیرفته شده است: «و عدمه مناه؛ یعنی تصرف نکردن امام<sup>(ع)</sup> از ناحیت ماست.» (طوسی، ۱۳۹۸ ه، ۵۰۹)

براساس این نظریه، مسأله غیبت ناقض «قاعده لطف» نیست، چرا که خداوند لطفش را در همه زمان‌ها و مکان‌ها بر انسان ساری و جاری می‌کند و اگر خللی در این جریان صورت بگیرد، مقصرش انسان‌هایی هستند که سبب‌ساز این خلل شده‌اند و با نافرمانی و ناسپاسی کردن در مقابل چنین لطفی اسباب قطع و عدم نزول این لطف شده‌اند.

خواجه نصیر تا این جا به تمامی مسائل کلان کلام سیاسی شیعه پرداخته است، اما یک نکته اساسی را مغفول می‌گذارد و آن تعیین تکلیف مسأله زمامداری در دوران غیبت است. تنها کاری که خواجه انجام نمی‌دهد این است که مشخص نمی‌کند حال که در دوران غیبت به سر می‌بریم، چه باید کرد؟ و کدام زمامدار مشروعیت دارد که مسئولیت امامت را بر دوش گیرد؟ و یا اساساً می‌توان هیچ حکومتی در دوران غیبت را مشروع دانست؟ تکلیف قیام یا عدم قیام شیعیان برای تشکیل حکومت چه می‌شود؟ این‌ها همه سؤالاتی اند که پس از خواجه مطرح شد و جواب‌های مختلفی نیز بدان داده شد، اما شخص خواجه نصیر به منزله بزرگترین متکلم شیعی و احیاگر نظریه سیاسی تشیع جوابی بدین سؤال‌ها نداد.

خواجه هرچند با این سکوت، بخشی از مجموعه کلام سیاسی خود را ناگفته باقی گذاشت، اما مقدمات و صغراهایی را تدوین کرد که این امکان را برای آیندگان فراهم

کرد تا بر مبنای نظریات او و در شرایطی متفاوت، تکلیف این بحث را نیز روشن کنند که می‌توان «نظریه ولایت سیاسی فقیه» را در همین چارچوب تحلیل کرد. نظریه ولایت سیاسی فقیه، ادامه کاری است که در *تجربید الاعتقاد* و دیگر کتب کلامی خواجه نصیر صورت گرفته بود. تصریح و تبیین دقیق «ولایت سیاسی فقهها»، نه در زمان خواجه بلکه قرن‌ها پس از آن صورت گرفت و فقهای شیعه از این لحاظ وامدار خواجه نصیرالدین طوسی محسوب می‌شوند.

### نتیجه‌گیری

سخن گفتن از تشیع و کلام سیاسی آن، بدون سخن گفتن از آثار و نوشته‌های خواجه نصیرالدین طوسی محال است. ضمن آنکه کلام سیاسی او در آن مقطع تاریخی خاص، نقطه پیوند و تلاقی منافع تشیع و ایرانیان بود. در واقع نظریه سیاسی خواجه، جزء مباحث کلام سیاسی تشیع است که با استیلای خلافت عرب مخالف است و نظریه امامت را درمقابل این نظریه قرار داده است.

شاید نکته اساسی‌تر در باب اندیشه سیاسی خواجه، الزمات جای‌گاه سیاسی-اجتماعی‌ای بود که این متکلم شیعی در آن قرار داشت. پیش از خواجه نصیر، بودند کسان دیگری چون خواجه نظام الملک که در کتاب *سیاست نامه* نظریات سیاسی شان، قدرت تمامیت‌طلب خلافت را به منازعه می‌طلبید و از مبانی الهی قدرت سخن به میان می‌آوردند. این کتاب نیز نمونه‌ای از تلاش متفکران ایرانی برای مشروعیت‌زدایی از تفکر خلافت‌محور است.

اما هرچند نظام الملک نیز بر حق الهی قدرت تأکید می‌کرد و از آرای ایرانیان قدیم در نظریاتش استفاده می‌کرد، اما کار او دو تفاوت اصلی با کار خواجه داشت. نخست این‌که نظام الملک به فقه شافعی پایبند بود که یکی از مذاهب اربعه اهل تسنن است و حتی بر همین مبنا بود که مدارس نظامیه را تأسیس کرد تا جلوی نفوذ و رواج عقاید اسماعیلیه که یکی از مذاهب تشیع بود را بگیرد، اما خواجه نصیر یک متکلم تمام‌عیار شیعی اثنی‌عشری است.

اما دومین و مهم‌ترین تفاوت این‌که این دو در لحظات تاریخی مشابه قرار نداشتند. خواجه نصیر از این امتیاز بهره‌مند بود که کار او هم‌زمان بود با لحظه حذف خلافت بغداد. شاید اگر سیطره خلافت در زمان خواجه نظام الملک بر ایران نیز رخ نداده بود،



سیاستنامه‌نویسی او نیز تغییرات عمده‌ای می‌یافت. حذف خلافت بغداد فرصت مناسبی بود برای تدوین کلام سیاسی تشیع و امکان طرح خواسته‌های تاریخی این مسلک. خواجه با تدوین کلام سیاسی تشیع، این فرصت را به آیندگان داد تا در روزگار فقدان خلافت، بتواند چارچوب فکری مناسبی برای زندگی در این شرایط داشته باشند. خواجه مبنایی را فراهم آورد که بعدها براساس همین مبنای راه ایرانیت و تشیع به طور کلی از راه اعراب و خلافت جدا شد و هم اندیشه و هم مرزهای سیاسی این دو با یکدیگر فاصله گرفت.



### منابع:

۱. محمدبن جریر طبری (۱۳۷۷)، «تاریخ طبری»، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، انتشارات اساطیر، تهران.
۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۶)، «دو قرن سکوت»، انتشارات سخن، تهران.
۳. جرجی، زیدان (۱۳۸۶)، «تاریخ تمدن اسلام»، ترجمه علی جواهر کلام، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۴. ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰)، «نهضت شعوبیه، جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی»، شرکت کتاب‌های جیبی، تهران.
۵. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۷۶)، «تاریخ مغول»، نشر نامک.
۶. ذبیح الله، صفا (۱۳۳۶)، «یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی»، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۶۳)، «سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی»، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۸. بیانی، شیرین (۱۳۷۹)، «مغولان و حکومت ایلخانی در ایران» ج ۱، انتشارات سمت، تهران.
۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، «ماجرای فکر اسلامی در جهان اسلام»، ج ۲، انتشارات طرح نو.
۱۰. میان محمد، شریف (۱۳۶۵)، «تاریخ فلسفه در اسلام»، ج ۲، مرکز نشر جهاد دانشگاهی.
۱۱. خواجه نصیرالدین، طوسی (۱۳۷۳)، «اخلاق ناصری»، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا صدری، انتشارات خوارزمی، تهران.
۱۲. خواجه نصیرالدین، طوسی (۱۳۷۹)، «قواعد العقاید»، ترجمه اسدالله یاور، انتشارات لوح محفوظ، تهران.
۱۳. ن. ک: خواجه نصیرالدین، طوسی (۱۳۹۸ هجری قمری)، «تجرید الاعتقاد»، شرح از جمال الدین علامه حلی، ترجمه حاج شیخ ابوالحسن شعرانی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۱۴. خواجه نصیرالدین، طوسی (۱۳۳۵)، «فصول العقاید»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. شیخ طوسی (۱۴۰۳ هجری قمری)، «تلخیص الشافی» مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.