

جایگاه آثار اخلاقی طوسی در فلسفه، تشیع و تصوف*

نوشته ویلفرد مادلونگ (Wilferd Madelung)

ترجمه پروانه عروج‌نیا

خواجه نصیرالدین طوسی کتاب اخلاق ناصری خود را، که با ارزشترین کتاب درباره اخلاق به زبان فارسی است، در حدود سال ۶۳۳هـ/۱۲۳۵م، هنگامی که در خدمت حاکم اسماعیلی قهستان، محتشم نصیرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور بود، به اتمام رسانید. او بر این اثر نام حامی فاضلش که او را مأمور نوشتن آن کرده بود، نهاد، و در آغاز کتاب آن را با بیانی متکلف - که در زمان او مرسوم بود - به او اهدا کرد. همچنین در این مقدمه بر امام اسماعیلی آن زمان، علاءالدین محمد، درود فرستاده است.^۱ دو دهه بعد، زمانی که قدرت اسماعیلیه بر اثر غلبه مغولها و تسلیم پسر علاءالدین و جانشین او، رکن‌الدین خورشاه، در ۶۵۴هـ/۱۲۵۹م، در هم شکست، از این فرقه گسست. سپس مقدمه جدیدی را که

* ترجمه‌ای است از

Ethics in Islam, Edited by Richard G. Hovannisian, 1985, Undena Publications, Malibu, California.

۱. جلال‌الدین همایی، مقدمه قدیم اخلاق ناصری، تهران، ۱۳۳۵ش، ص ۱۵-۹.

حاوی صلوات بر پیامبر (ص) و خاندان و اصحابش بود، جانشین مقدمه تحسین آمیز قبلی کتابش کرد. طوسی در مقدمه توضیح داد که ماندن او نزد اسماعیلیه در قهستان «بر سبب اضطرار» و ستایشش از «سادات و کبرای» اسماعیلی به جهت «استخلاص نفس» بوده است. با این حال کتاب به بررسی یکی از شاخه‌های فلسفه پرداخته است و مطالب آن تعلق به مذهب و نحله‌ای ندارد. به همین جهت طلاب علوم، با عقاید مخالف، به مطالعه کتاب روی آوردند، به طوری که نسخه‌های بسیار از آن در میان مردم منتشر گشت. از این رو، خواجه بر آن شد تا [مقدمه] اهدای اولیه کتاب را تغییر دهد و حقیقت موضوع را بیان کند، به امید آنکه کاتبان از آن پس کتاب را با مقدمه تازه نشر دهند.^۲

اخلاق ناصری به وضوح، همان طور که خود طوسی گفته است، متعلق به سنت فلسفه اسلامی است که [خود] ریشه در افکار یونانی و هلنیستی دارد. طوسی به طور خلاصه بعضی از منابع اصلی خود را معرفی کرده است. ابتدا مشوق او، محتشم، از طوسی خواسته بود که خلاصه اثر مشهور مسکویه، یعنی تهذیب الاخلاق، را از عربی به فارسی ترجمه کند. طوسی بعد از قدری تأمل به این نتیجه رسید که قادر نیست به طور کامل زیبایی و دقت اثر اصلی را حفظ کند. همچنین او واقف بود که کتابی در حکمت عملی باید به هر سه بخش آن: اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن بپردازد؛ در حالی که مسکویه فقط به اولین قسمت از این سه بخش پرداخته بود. بنابراین، طوسی نوشتن کتاب تازه‌ای را، که اولین قسم آن در اخلاق بر اساس «تهذیب الاخلاق» بود، به عهده گرفت.^۳ منبع اصلی تدبیر منزل - چنانکه خود او می‌گوید^۴ - رساله‌ای از ابن سینا در همین موضوع به نام کتاب السیاسة است. همچنین معلوم شده است که او از ترجمه عربی *Oikonomikos* (تدبیر منزل) بروسن^۵ یونانی، که او خود بدان اشاره کرده، استفاده کرده است. قسم سیاست، به تصریح طوسی بر اساس «اقوال و نکات» فارابی^۶، یا به طور دقیقتر کتاب السیاسة المدینة و کتاب فصول المدنی او تنظیم یافته است. نصایح فارابی که در الحکمة الخالدة

۲. اخلاق ناصری، به تصحیح م. مینوی و ع. حیدری، تهران ۱۳۵۶ ش، ص ۳۵-۳۳.

۳. همان، ص ۳۹.

۴. همان، ص ۲۰۸.

۵. نگاه کنید به:

M. Plessner, Der "Oikonomikos" des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft (Heidelberg, 1928), pp. 52-55.

پلسنر (ص ۴۲) می‌گوید که ممکن است بیشتر صورت جامعتری از کتاب السیاسة ابن سینا نسبت به آنچه لویس معلوف در مجله المشرق، ش ۹ (۱۹۰۶) تصحیح کرده موجود بوده است.

۶. اخلاق ناصری، ص ۴۳.

مسکویه ذکر شده نیز از منابع اخلاق ناصری است. اگر چه به نظر می‌رسد که او یک یا چند رساله فارابی را که هنوز شناخته نشده^۷، در اختیار داشته است.

باید تأکید کنیم که طوسی از این منابع با مسامحه و آزادی قابل ملاحظه‌ای استفاده کرده است. ترجمه تحت‌اللفظی با توضیح و شرح مستقل تفاوت دارد. نحوه بیان مطالب - اگر از آن خودش هم نباشد - اغلب بدیع و کاملتر از منابع اوست. ظاهراً این آزادی در ترجمه با حوزه و قالب فلسفه قدیم ناسازگار نبوده است. طوسی با این عبارت در پایان مقدمه تأکید می‌کند که آنچه گفته می‌آید عقاید شخصی او نیست:

پیش از خوض در مطلوب می‌گوییم آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید بی آنکه در تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود، یا به اعتبار معتقد ترجیح رایی و تزییف مذهبی خوض کرده شود. پس اگر متأهل را در نکته‌ای اشتباهی افتد یا مسأله‌ای را محل اعتراض شمرد، باید که داند محرر آن صاحب عمده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست.^۸ (اخلاق ناصری، ص ۴۳)

بنابراین، در این کتاب روی سخن با همه علما، طلاب علم و مدعیان فلسفه بدون توجه به عقاید مذهبی شان است؛ همه آنها به مطالعه آن به عنوان خلاصه‌ای از حکمت عملی سنتی، بدون نگرانی درباره قیود و عقاید شخصی مؤلف و حامیان اسماعیلی‌اش، رغبت نشان دادند. چنانکه طوسی در مقدمه بعدی خود می‌گوید، بسیاری از معاصران او این کتاب را خوانده و از آن، به عنوان چکیده‌ای دقیق، تحلیل کرده بودند. اغلب خوانندگان در دوره‌های بعد نیز درباره این کتاب چنین نظری داشتند. آیا این دیدگاه انگیزه نوشتن اخلاق ناصری را به‌طور کامل توضیح می‌دهد؟ این مسأله شاید از

۷. برای آگاهی بیشتر از منابع طوسی، نگاه کنید به مقدمه دانش پژوه بر اخلاق محتشمی (تهران، ۱۳۳۹ ش)، ص ۲۳-۱۹ و تعلیقات مصححان اخلاق ناصری. نظر دانش پژوه مبنی بر اینکه آراء اهل المدینه الفاضله متبع فصلهای اول، سوم و چهارم از گفتار سوم است به نظر درست نمی‌آید. همین اثر را روزنتال (E. I. J. Rosenthal) در *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), p. 212 و مصححان اخلاق ناصری نیز منبع طوسی خوانده‌اند (ص ۲۸۸). اما هیچ مدرکی در این باره به دست نیامده است. چنانکه مصححان می‌گویند، قسمی که از صفحه ۲۸۹ آغاز می‌شود بر اساس السیاسة المدنیة است. نه آراء اهل المدینه الفاضله (ص ۳۹۵).

۸. اخلاق ناصری، ص ۴۳.

طریق پرسش دیگری روشن تر شود. آیا طوسی در مدّعی خود، در مقدمه بعدی، مبنی بر اینکه فلسفه ربطی به ادیان و مذاهب ندارد صادق بود؟ در عصر طوسی، فلسفه یونانی، به عنوان موضوعی ناسازگار با اسلام از سوی متولیان سنتی دین، اهل سنت و شیعه دوازده امامی، به شدت طرد می شد. مسلماً فلاسفه سنی و شیعی دوازده امامی نیز بوده اند و هستند که معتقد بودند که اسلام با فلسفه ناسازگار نیست. آنها معمولاً فلسفه را با دین نمی آمیختند، بلکه فلسفه را حقیقتی می دانستند متعلق به خواص. در حالی که همین حقیقت در مرتبه عقلی دیگری در دین وجود داشت و در این سطح بیشتر مناسب درک عوام بود. نگرش اسماعیلیه به فلسفه یونان کاملاً [با دیگران] بیشتر فرق داشت. نوعی کیهان شناسی نوافلاطونی حداقل از زمان قبول و تطبیق آن از سوی داعی محمد بن احمد نسفی ماوراءالنهری در اوایل قرن چهارم / دهم جزو اساسی ترین تعالیم باطنی دینی آنها قرار گرفت. یک قرن بعد نیز داعی حمیدالدین کرمانی مفاهیم کیهان شناختی فارابی را در اصول فکری اسماعیلیه وارد کرد. بنابراین، اسماعیلیه فلسفه را نه به عنوان امر ناسازگار با مذهبشان، و نه به عنوان بیانی جدای از حقیقت، بلکه به عنوان عین حقیقت حداقل در بخشی از مذهبشان تلقی کردند. البته آنها همه افکار و عقاید فلسفی را نپذیرفتند. داعی اسماعیلی و شاعر ایرانی، ناصر خسرو، در کتاب جامع الحکمتین درباره سازگاری و ناسازگاری حکمت نبوی معرفت اسماعیلی با حکمت فلسفی بحث کرد. تاج الدین شهرستانی، هوادار نهانی اسماعیلیان، در کتاب المصارعه^۹ (کشتی) ردیه ای بر مبانی فلسفه مابعدالطبیعه این سینا از دیدگاه اسماعیلی نوشت. او درباره عنوان کتاب، المصارعه می گوید که این کتاب «کشتی» فلسفی متهورانه ای است که او با استاد بزرگ فیلسوفان اسلامی در زمینه های عقلانی خود او گرفته است. با این وصف روشن است که او با تکیه بر نظریات فلسفی در این بحث وارد شده است که کاملاً نتیجه استدلال عقلی او نیست. او خود قبول دارد که مست جام وحی نبوی است.

فلسفه اسماعیلی قرار نبود که موضوع مطالعه عقلانی آزادانه و بی قید و بندی باشد، بلکه این فلسفه نوعی عروج عقلانی تحت تعالیم ارشادی امام معصوم است. در فکر شیعی عقیده به امام

۹. مصارعة الفلاسفة، تصحیح شهیر محمد مختار (قاہرہ، ۱۹۷۶). برای بررسی این اثر و ردیة طوسی بر آن نگاه کنید به:

W. Madelung, "Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī," in A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), pp. 250-259.

به عنوان راهنمای الهی و معلّم معصوم نوع بشر بسیار حیاتی بود. در بین اسماعیلیان، حسن صباح بنیانگذار فرقه نزاری و اولین خداوند الموت اصل تعلیمی پیچیده‌ای را بسط داده بود که بر اساس آن عقل بشری بدون راهنمایی یک معلّم، امام معصوم^{۱۱}، حتماً گمراه می‌شود. از آن به بعد نزاری‌ها معمولاً با عنوان «تعلیمی» شناخته می‌شوند و غزالی در ردّی که بر اسماعیلیّه نوشته است ابتدا به این اصل به عنوان عقیده اصلی آنها حمله کرده است.

طوسی بدون شک، بعد از جدا شدن از اسماعیلیّه ردّیه‌ای بر کتاب شهرستانی (کتاب المصارعة) با عنوان مصارع المصارعة نوشت. او در این اثر بیرحمانه ادّعاهای شهرستانی را در چالش با این سینا به ریشخند می‌گیرد، دواعی بدعتگذارانه اسماعیلی او را در استدلال‌اتش آشکار می‌سازد و همچنین وی را به نادیده گرفتن ابتدایی‌ترین اصول منطقی متهم می‌کند. واضح است که از دید او آرای باطنی اسماعیلی شهرستانی هیچ ارتباطی با فلسفه واقعی نداشت. در پرتو این اظهار نظر کوبنده هیچ شکّی در صداقت ادّعای طوسی در مقدمه تازه اخلاق ناصری وجود ندارد که فلسفه در برابر همه ادیان و مذاهب بی‌طرف است. از نظر طوسی اصطلاح «فلسفه اسماعیلی» فقط یک نیرنگ است و سرسپردگی‌اش به حقیقت محض ادّعایی دروغ.

با این وصف، طوسی همیشه این‌گونه فکر نمی‌کرد. در سرگذشت معنوی خود (سیر و سلوک^{۱۱})، که چند سال بعد از اخلاق ناصری برای حامی اسماعیلی خود نوشته است، سنتی را توصیف می‌کند که منتهی شد به اینکه جایگاه دینی‌اش را در میان نزاریّه بجوید، درست مانند غزالی که در المتقدّمین الضلال توضیح داده بود که چگونه در میان صوفیان به جستجوی آرامش درونی بود. طوسی توضیح می‌دهد که در میان مردمی بالید که تنها به جنبه‌های ظاهری شرع اعتقاد داشتند و خویشاوندانی که تنها آموخته آنها علوم ظاهری بود. از منابع دیگر می‌توان استنباط کرد که آنها شیعه دوازده امامی بودند. طوسی در ادامه توضیح می‌دهد که در ابتدا صرفاً در اصول و فروع تعالیم مکتب آنها مطالعه می‌کرد و فکر می‌کرد که چیزی غیر از آن وجود ندارد، اما پدرش که مردی دنیا دیده بود و زیر نظر عموی مادری‌اش که از پیروان تاج‌الدین شهرستانی بود، درس خوانده بود، اعتقاد و تعصب کمتری

۱۰. نگاه کنید به:

M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, (The Hague, 1955), p. 51-58.

۱۱. اولین بار مصححی گمنام آن را تحت عنوان سیر و سلوک در تهران چاپ کرد و بار دیگر مدرّس رضوی در مجموعه رسائل از تألیفات ... خواجه نصیر الدین (تهران، ۱۳۳۵ ش، ص ۵۵-۳۶) آن را به چاپ رسانید.

به دنباله‌روی از این اصول داشت و در عوض او را تشویق می‌کرد که علوم مختلف را بیاموزد و به تعلّم نزد استادان مکاتب و تعالیم مختلف بپردازد. این موضوع که طوسی نام شهرستانی را ذکر می‌کند و حتّی او را داعی الدّعاة می‌خواند احتمالاً حاکی از آن است که افکار اسماعیلی باطنی بعدی در پیشرفت معنوی او سهم بسیار داشته است. اگر چه بیش از این درباره این موضوع سخن نمی‌گوید. او سپس به توصیه پدرش نزد یکی از شاگردان افضل‌الدین کاشی به تعلّم پرداخت و از او ابتدا ریاضیات فراگرفت. معلّمش سخنان اهل ظاهر را تقد می‌کرد و تناقضاتی را که مقلدان شریعت را لازم می‌آید، بیان می‌کرد. با این حال هرگاه طوسی سعی می‌کرد که از زبان او سخنانی عمیقتر بیرون بکشد، او با یادآوری اینکه او «کودک و روزگار ندیده» است از این کار امتناع می‌کرد و او را بدین سخن تسلّی می‌داد که «اگر عمر و توفیق یافتی طلب کن تا بدان برسی». طوسی بعداً علم کلام خواند، اما به زودی دریافت که این علم سراسر مبتنی بر «ظاهر شریعت» است و اینکه اهل آن عقل را صرفاً برای دفاع از اعتقاد موروث خود به کار می‌گیرند. پس از آن به حکمت روی آورد و آن را علمی شریف و پرفایده یافت، زیرا دریافت که اصحاب آن علم در معرفت حقایق عقل خود را آزاد گذارده‌اند و آن را محدود به تقلید از عرفی معین نمی‌کنند، اما چون سخن فلسفی آنها به غایات نهایی خود یعنی معرفت حق و علم به مبدأ و معاد (انسان) می‌رسد مبادی ایشان در آن باب سست است. چه عقل از فهم «واهب عقل» و «مبادی» ناتوان است «ایشان چون به نظر و عقل خود مغرورند در آن وادی خبط می‌کنند و برحسب ظنون و خوشامد سخن می‌گویند و عقل را در معرفت آنچه نه در حدّ اوست استعمال می‌کنند.» بنابراین، طوسی دریافت که به تعلیم آموزگاری نیاز دارد که بتواند عقل انسانی را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند. پس از آن به‌طور اتفاقی نسخه‌ای از فصول‌المقدس «امام حسن علی ذکریه السلام»، اعلان‌کننده قیام الموت در سال ۵۵۹/۱۱۶۹، را به دست آورد. با آن دیده باطنش گشوده شد و تصمیم گرفت که به اسماعیلیّه بپیوندد.

بنابراین، طوسی به‌عنوان یک فیلسوف به دور از علایق فلسفی، به مذهب تعلیمی [نزاری] گرایید. او اعتقاد فلسفی‌اش را از دست نداد، بلکه امیدوار بود که آن را از طریق راهنمایی معلّم معصوم به کمال برساند. می‌توانیم اخلاق‌ناصری را از دیدگاهی اسماعیلی بخوانیم، و به‌رغم تأکید طوسی بر اینکه محتوای آن از فلاسفه قدیم و جدید گرفته شده است، به جستجوی اشاراتی بر آیم که او افکار آنها [فلاسفه قدیم و جدید] را با اعتقاد اسماعیلی مرتبط دانسته است. طوسی درباره

حکمت عملی و تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن و ارتباطش با شرع می‌گوید^{۱۲}:

بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و اموال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد و اما آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بود بر آن آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود به انفراد، مانند عبادات و احکام آن، دوم آنچه راجع به اهل منازل بود به مشارکت مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیمها بود مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را علم فقه خوانند و چون مبدأ این جنس اعمال مجرّد طبع نباشد وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و متبدل نگردد از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد.^{۱۳}

۱۲. گفته شد که طوسی حتی در این مقدمه تازه بعضی مفاهیم و اصطلاحات معمولی اسماعیلی را به کار برده است. او خدا را ستایش می‌کند. به عنوان خالق انسان که در جسم مادی که دارد سبّت عالم خلق دارد، در حالی که در صورت انسانی «طراز عالم امری» به او بخشیده شده بود. اصطلاحات «عالم امر و عالم خلق» (که اولی به معنی عالم روحانی است که به امر خدا خلق می‌شود و دومی به معنی عالم مادی است که در مرحله بعد به وجود می‌آید) اهمیت خاصی در تعالیم نزاری هم عصر او دارد. طوسی در سیر و سلوک (ص ۴۴-۳۴) توضیح می‌دهد که مطابق با مذهب تعلیمیان صدور موجودات از باری تعالی به واسطه چیزی است که «متأخران» آن را امر یا کلمه می‌خوانند. به نظر آنها علت اولی عقل کل است و معلول اول نیز هموست. بر این اساس آنها خدا را فوق علت اولی دانستند و با این اصل فلاسفه که از واحد فقط واحد صادر می‌شود، مخالفت کردند. شهرستانی در المصارعة نظر اسماعیلیان در این مسأله را تأیید کرده است. در آنجا او این نظر این سینا را که از خدا، «احد»، فقط عقل اول صادر می‌شود و این را که خدا علت موجبه موجودات باشد، رد می‌کند و می‌گوید که همه موجودات ارتباط مستقیم با «موجد» دارند و از آن طریق وحی نبوی را به «اراده» و «امر» خدا باز می‌گرداند. شهرستانی، در گفتاری باطناً اسماعیلی، امر الهی را مصدر موجودات می‌خواند که به نوبت خود مظهرش نیز هست (f) *Al-Sāhrastānis Streitschrift*, pp. 256. نظریه خلقت را از طریق امر الهی، در نوشته‌های اسماعیلی خود می‌پذیرد.

۱۳. اخلاق‌ناصری، ص ۴۱-۴۰. منبع طوسی در این بخش ظاهراً باید، همان‌گونه که دانش پژوه می‌گوید، رساله فی اقسام العلوم ابن سینا باشد که بحث آن بسیار خلاصه‌تر بوده است.

بنابراین، اخلاق و «ناموس الهی» یک موضوع واحد؛ یعنی «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال» را بررسی می‌کند. اخلاق علم عقلانی بر اساس طبیعت کلی انسان است و بنابراین موضوعی نیست که تغییر کند. از سوی دیگر «ناموس الهی» کاملاً شبیه آداب و رسوم است و «وضعی» است نه کاملاً مبتنی بر عقل انتزاعی. بنابراین با تغییر اعصار و اوضاع و احوال تغییر می‌کند. طوسی در این عبارت توضیح نمی‌دهد که چگونه «ناموس» تغییر پذیر با اخلاق تغییرناپذیر در موضوع واحد با هم مربوط می‌شوند. به هر حال روشن است که او مانند عموم حکما، ناموس الهی را موافق با اصول اخلاق مبتنی بر عقل می‌بیند. هیچ تعارضی بین این دو نیست، حتی ناموس الهی گاه متضمن این اصول است. در جای دیگر این اصل ارسطویی را توضیح می‌دهد که عدالت، به معنای اعتدال که «ظُلّ وحدت» است، فضیلت اعلاّی اخلاقی است. طوسی از کتاب تهذیب مسکویه نقل می‌کند «تعیین‌کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن ردّ چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد، پس به حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است چه منبع وحدت اوست^{۱۴}» بعلاوه، او در تأیید مسکویه می‌گوید: «عدالت هیئت نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی، چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد^{۱۵}». اما فقه علی‌رغم منشأ الهی‌اش، در مرتبه‌ای پایین‌تر جای می‌گیرد نسبت به اخلاق فلسفی که بر اساس فضایل اخلاقی است که منتهی به سعادت عالی می‌شود. بنابراین طوسی، استادانه و با آزادی نسبت به منبع خود یعنی تهذیب مسکویه، می‌گوید:

مؤدّب اول همه جماعت را ناموس الهی بود علی‌العموم و مؤدّب ثانی اهل تمییز و اذهان صحیح را از ایشان حکمت بود علی‌الخصوص تا از آن مراتب، به مدارج کمال رسند. پس واجب بود بر مادر و پدر که فرزندان را اول در قید ناموس آورند و به اصناف سیاسات و تأدیبات اصلاح عادات ایشان کنند، جماعتی را که مستحق ضرب و توبیخ باشند، چیزی از این جنس به قدر حاجت در تأدیب ایشان لازم دانند، و گروهی را که به مواعید خوب از کرامات و راحت به اصلاح توان آورد این معانی در باب ایشان به تقدیم رسانند، و علی‌الجمله ایشان را اجباراً و اختیاراً بر ادب ستوده و عادت پسندیده بدارند تا آن را ملکه کنند و چون به کمال عقل رسند از ثمرات آن تمتّع یابند. و برهان بر آنکه طریق قویم و منهاج مستقیم آن بوده است که ایشان را بر آن داشته‌اند

۱۴. اخلاق ناصری، ص ۱۲۳، تهذیب الاخلاق، تصحیح قسطنطین زُرّیق (بیروت، ۱۹۶۶)، ص ۱۱۵.

۱۵. اخلاق ناصری، ص ۱۴۳، تهذیب الاخلاق، ص ۱۲۵ به بعد.

تعقل کنند و اگر مستعد کرامتی بزرگتر و سعادت‌ی جسمی‌تر باشند به آسانی به آن برسند، ان شاء الله و هو ولی التوفیق.^{۱۶}

چگونه نظریات فلسفی که تاکنون از طوسی نقل کردیم، و عمدتاً مطابق با نظریه مسکویه است، با اصول مکاتب و فرق اسلامی مطابقت می‌کند؟ این نظریات با سنت‌گرایی اهل سنت و همچنین نظر اشاعره که اخلاق تغییرناپذیر عقل‌گرایانه و مستقل از ناموس الهی را نمی‌پذیرفتند، سازگار نبود. آنها، برخلاف طوسی، اخلاق را مکمل ناموس الهی و نشأت‌گرفته از آن می‌دانستند. بنابراین، اخلاق با تغییر ناموس الهی در معرض تغییر است، گرچه به نظر آنها شریعت اسلام، آخرین و کاملترین ناموس الهی، تا پایان دنیا بدون تغییر باقی خواهد ماند. نظریات طوسی با نظریه معتزله اختلاف چندانی ندارد. معتزله هم برای اخلاق مبنای عقلانی و مستقل از وحی قائلند و معتقدند که ناموس الهی باید ضرورتاً با آن منطبق و سازگار باشد. بنابراین شیعه دوازده امامی، با کلام معتزلی خود، ممکن است تهذیب‌الاخلاق مسکویه، فیلسوف شیعه دوازده امامی، را با توجه به حمایت صریح او از شریعت و از امام برحق به عنوان حامی و شاه عادل با کمی همدلی مطالعه کرده باشد. نگرش اسماعیلی در مورد شرع پیچیده‌تر بود. به طور کلی اسماعیلیه با دیگر مسلمانان موافق بودند که برخی از پیامبران سلف نوامیس الهی متفاوتی آوردند که همه آنها با شریعتی که پیامبر اسلام (ص) آورده بود، و آنها او را آغازکننده دوره ششم پیامبری می‌دانستند، نسخ شد. با وجود این، اسماعیلیه همیشه، هر چند در عمل به درجات متفاوت، رفتار متعارضی داشتند. حتی آن دسته از اسماعیلیان که بی‌چون و چرا اعتبار شرع اسلام را نمی‌پذیرفتند معتقد بودند که در دوره هفتم پیامبری، عصر امام قائم، این شریعت نسخ خواهد شد یا در هر حال به تدریج از کارایی خواهد افتاد.^{۱۷} امام قائم شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه پیام خالص روحانی خواهد آورد که بیان و وصف کامل معانی باطنی و حقایق مکتوم در تمام شریعت‌های قبلی است.

در بین اسماعیلیان نزاری، حسن صباح در استدلال خود درباره نظریه تعلیم بر اقتدار مستقل هر امام از اسلافش تأکید کرده بود. این نظریه به زودی در عمل اهمیت بسیار یافت. «امام حسن علی

۱۶. اخلاق نامری، ص ۱۰۵ به بعد، تهذیب الاخلاق، ص ۳۵.

۱۷. عقیده اخیر عقیده حمیدالدین کرمانی است. نگاه کنید به:

W. Madelung, "Das Imamatus in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), 125.

ذکره السلام» در ۵۵۹/۱۱۶۴ «قیامت» و نسخ شریعت اسلام را اعلام کرد. نوه او جلال‌الدین حسن (۶۰۷-۶۱۸/۱۲۱۰-۱۲۲۲) که در بین غیراسماعیلی‌ها به نام «نومسلمان» شناخته شده، تعالیم مربوط به قیامت را انکار کرد و آشکارا اسلافش را لعن کرد و فقه شافعی را در میان پیروانش برقرار ساخت. پیروانش او را به عنوان امام معصوم پذیرفتند. همان‌طور که قبلاً قیامت را پذیرفته بودند. پسر جلال‌الدین، علاء‌الدین محمد، امام اسماعیلی در زمانی که طوسی کتابش را می‌نوشت، دوباره از شدت اجرای شریعت کاست، بدون اینکه رسماً آن را لغو و نسخ کند. تعلیم‌دهندگان اسماعیلی فرا خوانده می‌شدند تا تغییرات مهم در رهبری امامان و اجرای شریعت را برای آنها توضیح و تبیین کنند. تعالیم تازه اسماعیلی عمدتاً از نوشته‌های اسماعیلی خود طوسی برای ما روشن و شناخته می‌شود. او در روضة‌التسلیم توضیح می‌دهد که قیامتی که «حسن علی ذکره السلام» اعلام کرد میانه هزاره دوره پیامبر (ص) بود و قیامت نهایی در پایان آن است^{۱۸} اعمال مجدد احکام شریعت از سوی جلال‌الدین بازگشت به «دور ستر» بود، یعنی زمانی که حقیقت شریعت پوشیده بوده است، در برابر قیامت که زمان آشکار شدن حقیقت برای همه مردم است. دوره پیامبر اسلام (ص) ادوار «ستر» و قیامت، بنا بر تصمیم هر امامی، ممکن است جانشین یکدیگر شوند، چرا که هر امامی یک «قائم» بالقوه است. این تغییرات و احوال متضاد در رهبری امامان صرفاً ظاهری و مطابق با اوضاع و احوال زمانه است، زیرا امامان در حقیقت ذاتشان یکسان‌اند. این اعتقاد اخیر را طوسی از مقالات رمزی «حسن علی ذکره السلام» اخذ کرد.^{۱۹} طوسی در «سیر و سلوکش»^{۲۰} تا آنجا پیش می‌رود که تصدیق می‌کند که ممکن است امام بر حق در زمانهای مختلف خود را در صورتهای مختلف بشر بنمایاند، و برای جوامع مختلف پیامهای متفاوتی بیاورد، حقیقت دیگری را بر ملا سازد و یا شریعت دیگری را بدون هیچ تغییری در مشروعیّتش وضع کند، زیرا که او همواره مافوق تغییر و دگرگونی است. بنابراین امام باید کاملاً حاکم بر شریعت باشد.

این عقاید کاملاً بیگانه با معتقدات اسلامی، به‌طور مشخص، در اخلاق ناصری منعکس شده است. مسکویه در بحث درباره نظریات فیلسوفان در باب تکالیف انسان در برابر خدا، دو دیدگاه فلاسفه

18. W. Ivanow, *The Rawḍatu't-Tasīm Commonly Called Taṣawwūrāt by Naṣīru'd-dīn Tūsī* (Leiden, 1950); see especially pp. 67 f. and 115-175.

۱۹. روضة‌التسلیم، ص ۱۳۰ به بعد به نظر می‌آید که حاجسن (Hodgson, *Order of Assassins*, p. 59) به غلط نقل قول را به حسن صیّاح نسبت داده است.

۲۰. مجموعه، ص ۵۲.

مسلمان را درباره وظایف و عبادت متضمن آنهاست ذکر می‌کند. در اولین دیدگاه این وظایف اساساً برگرفته از شرع و عقاید سنتی تحت سه عنوان توصیف می‌شود. دومین دیدگاه با این تعریف مختصر شروع می‌شود که «عبادت خدا عبارت از اعتقاد حق، قول صواب و عمل صالح» است^{۲۱} و سپس جزئیات عمل را برحسب وظایف مسلمانان از نظر شریعت توضیح می‌دهد. هر دو نظر، بدون تفاوت در محتوا، از اجرای درست شرع حمایت می‌کنند. طوسی، در ترجمه متن مسکویه، نظر دوم را با این عبارت آغاز می‌کند: «از ایشان (فلاسفه) گروهی که به اهل تحقیق نزدیکترند گفته‌اند که عبادت خدای تعالی سه چیز است: «اعتقاد حق و قول صواب و عمل صالح»^{۲۲} او توضیح مفصل مسکویه را از عمل حذف می‌کند و عبارت مهم‌زیر را جانشین آن می‌سازد: «تفصیل هر یک در هر وقت و زمانی و به هر اضافتی و اعتباری بر وجهی دیگر بود که انبیا و علمای مجتهد که ورثه انبیانند بیان آن می‌کنند و بر عموم خلق واجب بود انقیاد و متابعت ایشان تا محافظت امر حق جلّ جلاله کرده باشند.» طوسی حدیثی نقل می‌کند که علمای مجتهد را وارثان انبیاء خوانده است^{۲۳}، اما منظور او از مجتهد معنای اصطلاحی آن نیست. بلکه امامان وارثان پیامبران‌اند، و به هنگامی که جانشین پیامبر (ص) می‌شوند اختیار کامل دارند که شریعت را مطابق با زمان و شرایط تغییر دهند. قبلاً طوسی در تعریف اول از حکمت عملی، امام را همراه با پیامبر (ص) واضح شریعت بر حسب «اقتضای رای» خوانده بود.

بیان صریح‌تر این معانی نظریاتی است که در قسم سیاست بر مبنای فلسفه سیاسی فارابی و زمینه افلاطونی آن نوشته شده است. در اینجا طوسی از ضرورت تغییر در «نوامیس الهی» و اجرای آن مطابق با مقتضیات زمان به دست ملوک حکیم سخن می‌گوید، بی‌آنکه خللی در وحدت مقصود ایجاد شود. منبع مستقیم عبارات اخلاق ناصری که در پی می‌آید و اینکه چگونه طوسی در این عبارات دقیقاً از آن پیروی می‌کند، شناخته نیست. حتی اگر طوسی توجه خوانندگان را به این تطابق [مطابقت منابش با عقاید اسماعیلی] جلب نکرده بود. بی‌گمان او این مطالب را مؤید عقاید اسماعیلی می‌داند که او آنها را در جای دیگر در نوشته‌های این دوره شرح داده است. طوسی بعد از توضیح این مطلب که

۲۱. مسکویه، تهذیب، ص ۱۲۲ به بعد.

۲۲. اخلاق ناصری، ص ۱۴۱.

۲۳. این حدیث در صورت کلی‌اش فقط از علما به عنوان وارث انبیا سخن می‌گوید. روایت را به امام جعفر صادق (ع) نسبت داده‌اند. نگاه کنید به کلینی، الاصول من الکافی، ع. ۱. الغفاری (تهران، ۱۳۸۸ ق) ص ۳۲ و شماره ۲، آنجا علما با امامان تطبیق داده شده‌اند.

حکومت تا حدی وابسته به «اوضاع»، مانند عقود و معاملات، است و بخشی از آن وابسته به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه است، چنین ادامه می‌دهد:

هیچ شخصی را نرسد که بی‌رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدّم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند، و اوضاع او را ناموس الهی؛ و در عبارت محدّثان او را شارع و اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: هُم اصحاب القوی العظيمة الفائقة و ارسطا طاليس گفته است که هم الذین عناية الله بهم اکثر.

و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما مُلک علی الاطلاق گفته‌اند، و احکام او را صناعت مُلک؛ و در عبارت محدّثان او را امام، و فعل او را امامت، و افلاطون او را مدبّر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد.^{۲۴}

طوسی اضافه می‌کند که «در عبارت قومی، شخص اوّل را ناطق گویند و شخص دوم را اساس». اینها صرفاً اصطلاحات اسماعیلی است که اشاره دارد به پیامبر رسول، آورنده شریعتی در آغاز هر دوره پیامبری، [یعنی ناطق] و جانشینانش، پدید آورندگان امامت [یعنی اساس]. او ادامه می‌دهد:

و باید که مقرر بود که مراد از «ملک» در این موضع نه آنست که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحق ملک او بود در حقیقت و اگرچه به صورت هیچ‌کس بدو التفات نکند، و چون مباشر تدبیر غیر او باشد جور و عدم نظام شایع بود.

فی‌الجملة در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموسی احتیاج نبود چه یک وضع اهل ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روزگاری عالم را مدبّر باید، چه اگر تدبیر منقطع نشود، نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نیندد، و مدبّر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان

را به اقامت مراسم آن تکلیف کند، او را ولایت تصرّف بود در جزویات برحسب مصلحت هر وقت و روزگار.^{۲۵}

بنابراین این امامان چندان بر «اوضاع نوامیس» تسلط دارند که می‌توانند جزئیات آن را برحسب شرایط به کار گیرند. این نظر در عبارت بعدی تقویت و تفصیل یافته است. طوسی دربارهٔ مردم مدینه فاضله می‌گوید:

ملوک ایشان که مدبران عالماند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرّف کنند. تصرّفاتی ملایم و مناسب وقت و حال، اما در نوامیس تصرّف جزوی، و اما در اوضاع مصالح تصرّف کلی. و ازین سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنانکه پادشاه و حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: الدّین و الملك توأمان لایتمّ احدهما الا بالآخر. چه دین قاعده است و ملک ارکان: و چنان که اساس بی‌رکن ضایع بود و رکن بی‌اساس خراب همچنان که دین بی‌ملک نامنتفع باشد و ملک بی‌دین واهی.

و اگر چند این قوم، یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله، به عدد بسیار باشند، چه در یک زمان و چه در ازمنه مختلف، حکم ایشان حکم یک شخص بود، چه نظر ایشان بر یک غایت باشد، و آن سعادت قصوی است. و توجه ایشان به یک مطلوب بود، و آن معاد حقیقی است. پس تصرّفی که لاحق در احکام سابق کند برحسب مصلحت مخالف او نباشد، بل تکمیل قانون او بود، و بمثل اگر این لاحق در آن وقت حاضر بودی همان قانون نهادی. و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرّف به تقدیم رسانیدی، که طریق العقل واحد و مصداق این سخن آنست که از عیسی - علیه السلام - نقل کرده‌اند که فرمود: ما جئتُ لِأَبْطَلِ التَّوْرَةِ بَلْ جئتُ لِأَنَّ كَمَّالِهَا. و تفرّق و اختلاف و عناد جماعتی را تصور افتد که صورت پرست باشند نه حقیقت بین.^{۲۶}

پیامبران و جانشینان آنان، امامان، ملوک حکیم، حاکمان مدینه الفاضله مدبران عالم‌اند. آنها

۲۵. آنچه در ابتدای کلام اضافه کردیم در بسیاری از نسخه‌های خطی نیامده است و ممکن است طوسی خود در اصلاح این متن آن را برداشته باشد. نگاه کنید به تعلیقات مصححان در این باره، ص ۲۵۳ از اخلاق ناصری (ص ۳۹۰).

۲۶. اخلاق ناصری، ص ۲۵۸؛ دانش پژوه (مقدمه اخلاق محتشی، ص ۲۲) می‌گوید که این عبارت بر اساس تلخیص نوامیس افلاطون، چاپ ف. گابریلی (لندن، ۱۹۵۲)، ص ۳۵ است. گرچه شباهت زیادی وجود ندارد.

ناظران و مجریان «نوامیسی» اند که به یاری الهی آنها را وضع کرده‌اند و برحسب مقتضیات زمان به کارشان می‌گیرند. اما آنها راهنمایان و معلمان بشر در رسیدن به بالاترین سعادت یعنی غایت اخلاق است. در اصطلاح اسماعیلی نزاری، آنها انتشاردهندگان تعلیم بودند. طوسی در تهذیب مسکویه، دربارهٔ موانع طبیعی بر سر راه سعادت کامل، بحثی می‌یابد که با این مطلب به پایان می‌رسد:

ولذلك تكثر حاجات الناس الى المقومين والمنفعين، و الى المؤدبين و المسددین فان وجود تلك الطبائع الفائقة التي تتساق بذاتها من غير توفيق الى السعادة عسر الوجود لا توجد الا في الازمنة الطوال و المدد البعيدة ... ۲۷

«مقومین روح» را با پیامبران و امامان مطابقت داد و با تغییر دادن عبارت معنی کاملاً تازه‌ای بدان بخشید. او دربارهٔ جستجوی بشر برای تکامل می‌گوید:

احتیاج افتد به پیامبران، فیلسوفان، امامان، داعیان، مؤدبان و هادیان تا بعضی به لطف و گروهی به عطف او را از توجه به جانب شقاوت و خسران، که در آن به زیادت جهدی و حرکتی حاجت ندارد، بلکه خود سکون و عدم حرکت در آن معنی کافیت، مانع می‌شوند، روی او به جانب سعادت ابدی که جهد و عنایت مصروف بدان می‌باید داشت، و جز به حرکت ضمیر در طریق حقیقت و اکتساب فضیلت بدان مقصد نتوان رسید، می‌گردانند تا به وسیلت تسدید و تقویم تأدیب و تعلیم ایشان به مرتبهٔ اعلی از مراتب وجود می‌رسند، و قَنَّا اللّٰهَ لِأَنَّ الْجِبَّ وَ يَرْضَى وَ جَنَّبَنَا عَنْ أَتْبَاعِ الْهُوَى، إِنَّهُ الْهَادِي الْمَيِّسِر. ۲۸

پیامبران و امامان که معلمان حقایق معنوی‌اند و روح را به کمال می‌رسانند و آن را به سعادت ابدی رهنمون می‌شوند، بعد از خداوند، سزاوار محبت، طاعت و تعظیم‌اند. مسکویه در این فصل دربارهٔ انواع مختلف محبت می‌گوید که محبت طالب حکمت نزد حکیم، برتر از محبت فرزند به والدین و کمتر از محبت انسان به خداست. ۲۹ طوسی معلمان را جانشین فلاسفه می‌کند و می‌گوید:

۲۷. مسکویه، تهذیب، ص ۸۰ (قم ۱۴۱۰).

۲۸. اخلاق ناصری، ص ۶۵-۶۴.

۲۹. مسکویه، تهذیب، ص ۱۴۸.

مَدْعیان این محبت [به خدا] بسیارند ولیکن محققان ایشان سخت اندک، بلکه از اندک اندک تر و طاعت و تعظیم از این محبت حقیقی مفارقت و قلیل من عبادی الشکور^{۳۰} و محبت والدین در مرتبه‌ای تالی این محبت باشد و هیچ محبت دیگر در مرتبه بدین دو محبت نرسد الا محبت علم به نزدیک متعلم. چه آن محبت متوسط بود در مرتبه میان این دو محبت مذکور، و علت آنست که محبت اول اگر چه در نهایت شرف و جلالت بود - به جهت آنکه محبوب سبب وجود و نعمی است که تابع وجود بود، و محبت دوم با آن مناسبتی دارد که پدر سبب محسوس و علت تربیت باشد - ولیکن معلم آن که در تربیت نفوس به مثابت پدرانند در تربیت اجسام، به وجهی که متمم وجود و منق ذواتند، به سبب اول مقتدی‌اند، و به وجهی که تربیت ایشان فرع است بر اصل وجود به پدران متشبه؛ پس محبت ایشان دون محبت اول بود و فوق محبت دوم، چه تربیت ایشان بر اصل وجود متفرع است و از تربیت آبا شریفتر و به حقیقت معلم ربی جسمانی و ربی روحانی بود، و مرتبه او در تعظیم دون مرتبه علت اولی و فوق مرتبه آبای بشری.

از اسکندر پرسیدند که پدر را دوست‌تر داری یا استاد را. گفت استاد را. لان ابی کان سبباً لحیاتی الفانیة و معلمی کان سبباً لحیاتی الباقیه. پس به قدر فضل رتبت نفس بر جسم حق معلم از حق پدر بیشتر است، و باید که در محبت و تعظیم او با محبت و تعظیم پدر همین نسبت محفوظ بود و محبت معلم متعلم را در طریق خیر، شریفتر از محبت پدر بود فرزند را به همین نسبت، از جهت آنکه تربیت او به فضیلت تام و تعدیه او به حکمت خالص بود و نسبت او با پدر چون نسبت نفس با جسم.^{۳۱}

خوانندگان اسماعیلی لا اقل شک نمی‌کردند که این معلمان کیانند. طوسی در آخرین دهه زندگی اش، سه دهه بعد از اخلاق ناصری، رساله‌ای در اخلاق صوفیانه با عنوان اوصاف الاشراف^{۳۲} نوشت او در مقدمه توضیح می‌دهد که بعد از تصنیف اخلاق ناصری که در آن «اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر

۳۰. سوره سبأ، آیه ۱۳.

۳۱. اخلاق ناصری، ص ۲۷۱-۲۷۰.

۳۲. نصرالله تقوی (برلین، ۱۹۲۹/۱۳۰۶). اثر اخلاقی دیگر طوسی، اخلاق محشئی، ارتباط مستقیمی با این بحث ندارد. این کتاب مجموعه‌ای از متون اخلاقی و کلیات قصار مأخوذ از قرآن، حدیث، سخنان امامان، داعیان و فلاسفه‌ای است که شروع آن با حامی اسماعیلی او محتمم ناصرالدین است. رساله اخلاقی دیگری که به طوسی نسبت می‌دهند گنابیش‌نامه است (محمدتقی دانش‌پژوه، دو رساله در اخلاق [تهران، ۱۹۶۴/۱۳۴۱]) که به نظر می‌آید از او نباشد.

طریق حکما^{۳۳} را بیان کرد، می‌خواست تا شرح خلاصه‌ای از «سیر اولیاء و روش اهل بینش ... مبنی بر قواعد عقلی و سمعی و مبتنی از دقائق نظری و عملی^{۳۴}» فراهم آورد، اما اشتغالات گوناگون او را از این کار باز داشته بود تا آنکه وزیر شمس‌الدین محمد جوینی او را دعوت به این کار کرد.^{۳۵}

اوصاف الاشراف، با آثار دیگر طوسی تفاوت دارد. بیشتر کتابها و رسالات دوران بعدی طوسی یا در فلسفه و نجوم است یا در دفاع از کلام شیعی معارف دینی. اوصاف الاشراف تنها اثر صوفیانه اوست. طوسی به طور مختصر احوال و مقامات عرفانی، از ایمان تا وحدت و فناى فرد در خدا، را شرح می‌دهد، بنابراین، این اثر متعلق به تصوّف کلاسیک است. تأثیر آشکاری از عرفان نظری که این عربی یک نسل قبل از طوسی آن را بیان کرد، در اوصاف الاشراف دیده نمی‌شود. تصوّفی که این اثر معرفی می‌کند تصوّف دل است، نه ذهن. اعتقاد شیعی نویسنده را فقط در دعای آغاز و پایان رساله می‌یابیم.^{۳۶} در روایتی آموزنده امام محمدباقر - علیه السلام - صوفی توصیف می‌کند که به مرتبه رضا رسیده است^{۳۷}، در حالی که جابر انصاری یکی از صحابه در مرتبه پایین‌تر «صبر» جای دارد. فهرست صفات الهی که ذکر شده اشعری است و تعریف ایمان به عنوان «عمل صالح» مرجئی حنفی است.^{۳۸} هر دوی اینها در تضاد با اصول معتزلی شیعی است. عمل صالح شرعی بدون قید و شرط توصیه شده است، طوسی درباره «اتحاد» تأکید می‌کند که این عقیده آنچنان نیست که مخالفان می‌پندارند که مراد از آن یکی شدن عارف با خداست. بلکه این عقیده متضمن آن است که عارف به نور تجلی او بینا شود. همه او بیند و غیر او نبیند. طوسی سخن مشهور حلاج یعنی «انا الحق»، را ادعای الوهیت نمی‌داند و آن را توجیه می‌کند.^{۳۹} قبل از طوسی شیعیان دوازده امامی عموماً حلاج را تکفیر می‌کردند.

چگونه این رساله صوفیانه را می‌توان با علایق و دلبستگیهای شخصی طوسی مرتبط دانست؟ آیا او در سنین کهولت مجذوب سلوک عرفانی و روگردان از فعالیت‌های عقلانی و مشغله‌های دینی شده

۳۳. مقدمه اوصاف الاشراف، ص ۴۴ (به تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد ۱۳۶۱).

۳۴. همانجا.

۳۵. اوصاف الاشراف، ص ۴۵-۴۴ (مشهد، ۱۳۶۱ ش).

۳۶. همان، ص ۴۳ و ۱۶۲.

۳۷. همان، ص ۱۱۴ (فصل صبر).

۳۸. همان، ص ۵۴ (فصل ایمان).

۳۹. همان، ص ۱۵۶ (فصل اتحاد).

بود؟ هیچ شاهدهی مبنی بر اینکه او به صوفی تبدیل شده باشد، وجود ندارد. با نظر به اخلاق ناصری، فاصله یا شکافی میان این اثر (یعنی اوصاف الاشراف) و اثر قبلی اش در اخلاق فلسفی مشاهده نمی شود. چرا او هم صلاحیت و هم ضرورت نوشتن رساله‌ای در اخلاق صوفیانه را احساس می کرد، حتی قبل از آنکه وزیر او را به نوشتن آن وادارد؟

طوسی بعد از رهایی از استیلای اسماعیلیان، دوباره به جامعه شیعه دوازده امامی که در آن متولد شده بود، بازگشت. او، در اوضاع مصیبت بار و آشوب زده در طی حمله مغولها و بعد از آن، بیش از هر کس دیگری در مقام حمایت از زندگی، دارایی و علایق اعضای جامعه اش بود. از جامعه اش حمایت اخلاقی کرد، ارتباطات نزدیکش را با بعضی از علمای دینی حفظ کرد و برحسب نیازشان مقالاتی در شرح و دفاع از عقاید کلامی شیعه دوازده امامی نوشت. او در مقام یک فیلسوف به میان امت شیعه دوازده امامی بازگشته بود. همان طور که قبلاً در همین مقام به اسماعیلیه پیوسته بود. با وجود این، او دیگر در جستجوی استاد برتری که بتواند او را به تکامل و تعالی در ایمان فلسفی اش برساند نبود. اکنون برجسته ترین فیلسوف زمانه بود. در میان شیعیان دوازده امامی، در غیبت امام دوازدهم (ع)، تنها او شایسته مقام استاد برتر بود. طوسی عناوینی چون «خواجه»، «ملک الحکما» و «استاد البشر» داشت و معمولاً اکنون نیز این عناوین به او اطلاق می شود.

طوسی، در نوشتن رسالات کلامی برای شیعیان دوازده امامی، حدیثی می آورد که در اخلاق ناصری نقل کرده بود: ما (پیامبران) به قدر عقول مردم با آنها سخن می گوئیم.^{۴۰} به نظر نمی آید که طوسی داوری قبلی خود را درباره کلام، که آن را صرفاً دفاع از عقاید موروثی می دانست، تغییر داده باشد. این حدیث عقیده موروثی خود او بود که حالا می بایست از آن دفاع کند. اما او چنانکه در مقدمه جدید اخلاق ناصری آورده است، عقیده داشت که فلسفه «متحامل ترجیح رایی و تزییف مذهبی» نیست. علمای اهل سنت در ممالیک غرب که او را دشمن دیرینه اسلام اهل سنت معرفی و همچنین او را به تشویق موزبانه برای کشتن آخرین خلیفه عباسی بغداد متهم می کردند، مسلماً در حق او منصفانه قضاوت نکردند.^{۴۱} در شرق که تحت سیطره مغولان بود، تذکره نویسان سنتی مذهب درباره او با احترام و ستایش یاد کرده اند. علمای اهل سنت آثار او را مطالعه کردند و بر مهمترین عقایدش

۴۰. اخلاق ناصری، ص ۲۸۳.

۴۱. نگاه کنید به ردیات ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه و سبکی و دیگران که مدرّس رضوی آن را نقل کرده است: در احوال و آثار ... خواجه نصیرالدین (تهران، ۱۳۳۴ ش)، ص ۴۹-۴۶.

شروحي نوشتند. در بين معاشران، مكاتبه كنندگان و دانشجويان او علمای سنی بسیاری بودند. صدرالدین قونوی، مشهورترین شاگرد ابن عربی، با طوسی مراسلاتی داشت که برخی از آنها موجود است. قونوی سؤال می‌کرد و طوسی پاسخ می‌داد. طوسی متواضعانه خود را «مرید» شیخ بزرگ صوفیه و «مستفید» از او می‌خواند، و مراد او از «مستفید» بیشتر «شاگرد» بود.^{۴۲} با این حال تعجب آور نیست که او در نوشتن رساله‌ای درباره‌ی طریق تصوف احساس شایستگی می‌کرد. به نظر می‌رسد که هم او و هم وزیر جوبینی، که سنی مذهب و حامی ثابت قدم اسلام بود، رشد گرایش به عقاید صوفیانه در سرتاسر عالم اسلام و اوج‌گیری آن در دوره مغولان را دریافته بودند. آنها مسلماً آگاه بودند که تصوف می‌تواند سدهای میان مکاتب و فرق را بشکند و مسلمانان را زیر رایت فرقه‌های بزرگ تصوف متحد کند. بنابراین، طوسی رساله خود را درباره اخلاق صوفیانه در جهت تکمیل اخلاق فلسفی و برای همه مسلمانان نوشت. او آن را با اصطلاحات ساده و غیرقابل مناقشه و مورد قبول همه مسلمانان در همه مذاهب نوشت، با ذکر این نکته که «با مردم به قدر عقولشان سخن می‌گوییم». اوصاف الاشراف حاکی از تحویلی در عقاید طوسی در حوزه اخلاق نیست، بلکه آگاهی او را بر ضروریات و نیازهای زمان نشان می‌دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۴۲. نگاه کنید به مدرس رضوی، احوال، ص ۲۷۷-۲۷۰. برای آگاهی از عقاید ابن تیمیّه در این باره نگاه کنید به اثر ت. میچل

T. Michel, "Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa", *Hamdard Islamicus*, 6 (1938), 12.