

## بررسی حضور مؤلفه‌های فکری سنت افلاطونی - افلوپینی در اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی

سیدمرتضی هنرمند\*

### چکیده

حکمت و فلسفه در ایران پس از اسلام و همچنین در دیگر نقاط جهان اسلام، از طریق نهضت ترجمه با حکمت یونانی پیوند خورده و به تعامل رسیده است. خواجه نصیرالدین طوسی از جمله اندیشمندان برجسته در جهان اسلام است که از طریق حکمت مشاء و آثار فارابی و ابن سینا، با فلسفه یونانی آشنا شده و با ابتکارات خود بر غنای آن افزوده است. حال پرسش اینجاست که کدامیک از مؤلفه‌های فکری حکمت یونانی، بویژه سنت افلاطونی - افلوپینی، در اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی حضور دارد؟ در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار خواجه نصیر صورت گرفت، دریافتیم که این حضور و مشابهت در قالب اشکال مختلفی بروز کرده است که عبارتند از: (۱) پذیرش کامل و بدون تغییر، گرچه همراه با جابجایی، دیدگاههای یونانی؛ مانند اکثر مسائل منطقی، مبحث مقولات دهگانه، علل اربعه و تقسیمات علوم؛ (۲) تکمیل، تغییر و افزودن براهینی بر اثبات دیدگاههای پیشین؛ مانند مسئله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد

۱۷

تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۱۹ نوع مقاله: پژوهشی

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر، ملایر، ایران؛ navust@yahoo.com



عقل و معقول و جوهریت صور نوعیه؛ ۳) تغییر محتوا و ماهیت دیدگاههای یونانی در عین حفظ نام و عنوان قدیمی آنها؛ مانند مثل افلاطونی.

**کلیدواژگان:** تطور تاریخی، دیدگاههای فلسفی و کلامی، سنت افلاطونی - افلوپینی، تاریخ فلسفه اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی.

\* \* \*

### بیان مسئله

یونان از کهنترین سرزمینهایی است که وارث تمدن و فرهنگ فلسفی بوده که تأثیر زیادی بر تاریخ تفکر فلسفی گذاشته است. ورود آثار و کتب یونانی به عالم اسلام و در میان مسلمانان در رشته‌های مختلفی همچون طب، فلسفه، نجوم، ریاضیات و ... در چندین موج و نهضت صورت گرفت. نهضت و موج اول در زمان مأمون عباسی در قالب نهضت ترجمه و استنساخ آغاز شد و در طول دو قرن در گستره‌ی وسیع و با پیشرفتی قابل توجه در مرکزی بنام بیت‌الحکمه و با محوریت حنین بن اسحاق (۱۹۴-۲۶۰ ه. ق) که از مسیحیان حیره، آشنای به زبان یونانی و سریانی و طبیب دربار متوکل بود، بسیاری از آثار علمی، فلسفی، منطقی و شعر ترجمه گردید. در این موج رگه‌هایی از تألیف نیز دیده میشود که بهمت ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۴-۲۵۸ ق) و محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۱ ق) با مشربنی نوافلاطونی صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۷۲: ۵/۲۴-۲۱؛ همان: ۱۴/۴۶۱).

در موج دوم که از قرن چهارم تا هفتم قمری طول کشید، مواجهه‌های مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی با آثار و اندیشه‌های ترجمه‌شده وارداتی شکل گرفت. در این مواجهه، متکلمان اشعری - مانند غزالی (در کتاب *تهافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه*)، فخر رازی (در کتاب *شرح اشارات*) و شهرستانی (در کتاب *مصارع الفلاسفه*) - در مقام ناقدان و مخالفان اندیشه‌های فلسفی (رویکرد سلب و نفی) و متکلمان و فیلسوفان معتزلی (که در اقلیت بودند) با

رویکرد تلقی به قبول، ایجابی و اثباتی در بیشتر مسائل، ظاهر شدند (همان: ۴۸۴/۱۴؛ عبدالهی، ۱۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۰).

حال این سؤال مطرح میشود که متکلمان و فلاسفه شیعی با چه رویکردی با آثار و کتب ترجمه شده وارداتی برخورد کردند؟ آیا مانند اشاعره به نفی و رد آن اقدام نمودند یا همچون متکلمان معتزلی در بیشتر مسائل با فرهنگ و نظریات عملی یونانی همراه شدند؟ البته پرداختن به همه آثار دانشمندان، متکلمان و فلاسفه شیعی مانند فارابی، بوعلی سینا، سهروردی، ابن رشد، میرداماد، ملاصدرا و... در این مقال بسیار مشکل و طولانی است؛ بهمین دلیل در این مقاله به بررسی آثار و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی و چگونگی مواجهه وی با آثار یونانی اکتفا میکنیم.

## مفهوم‌شناسی

### ۱. حضور، شباهت و تفاوت

داد و ستد میان آثار، معارف و علوم در میان جوامع، تمدن‌ها و دانشمندان میتواند به انحاء مختلفی صورت پذیرد. از این نظر در ترجمه و ورود آثار و مسائل فلسفی یونانی به عالم اسلامی، چهارگونه مسائل را میتوان تمییز داد. دسته اول علوم و مسائلی هستند که تقریباً بهمان صورت اولی ترجمه شده باقی مانده و چهره اولی خود را حفظ نموده‌اند و تصرف، تغییر و تکمیلی در آنها صورت نگرفته و مطالب علوم گذشتگان با تشابه زیادی در آثار فعلی حضور دارند. اکثر مسائل منطقی، مبحث مقولات دهگانه، علل اربعه، تقسیمات علوم، تقسیم و تعدید قوای نفس از این دسته‌اند، گرچه میدانیم تحقیقاتی ارزشمند نیز در زمینه هرکدام از آنها انجام شده است. بعنوان مثال، در باب مقولات، سهلان ساوجی آن را به چهار مقوله و شیخ اشراق با مستقل دانستن مقوله حرکت، آن را به پنج مقوله رسانده‌اند، اما مقولات دهگانه ارسطویی هنوز شکل قدیم خود را حفظ کرده‌اند. حتی ممکن است برخی از آنها جابجا

۱۹



شده و در دسته‌ی دیگری از علوم قرار گرفته باشند؛ مانند «مقولات» که ارسطو آن را در منطق آورده اما فلاسفه آن را جزو فلسفه اولی دانسته‌اند. دسته دوم علوم و مسائلی هستند که تکمیل و پایه‌های آن محکم و مستدل شده و در قالب تغییر برهان یا اقامه و اضافه شدن براهین دیگر ظهور کرده‌اند؛ مانند مسئله امتناع تسلسل، مجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه. بعنوان مثال، متأخران درباره امتناع تسلسل، ده برهان اقامه کرده‌اند که تنها یکی از این براهین -یعنی برهان «وسط و طرف»- از ارسطوست. ابن سینا این برهان را بصورت کاملتر و جامعتری طرح نموده و صدرالمتألهین آن را «اسد البراهین» خوانده است.

دسته سوم علوم و مسائلی هستند که با حفظ نام و عنوان قدیمی خویش، دچار تغییر محتوا شده و ماهیتی جدید پیدا کرده‌اند. برای این دسته میتوان مثل افلاطونی را مثال زد که موافقانی مانند میرداماد، شیخ اشراق و صدرالمتألهین و مخالفانی چون ارسطو و بوعلی سینا دارد، اما چنانکه استاد مطهری میگوید، با مراجعه به کتبی که مستقیماً نظر افلاطون را نقل کرده‌اند درمی‌یابیم که مراد وی از مثل با آنچه میرداماد و شیخ اشراق به این نام میخوانند، متفاوت است.

دسته چهارم مسائل و علمی هستند که بکلی جدید و بیسابقه‌اند و نطفه آن در عالم اسلام بسته شده است؛ مانند عمده مسائل وجود یعنی اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت و در منطق، مانند تقسیم علم به تصور و تصدیق، تقسیم قیاس به اقترانی و استثنائی و... (مطهری، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۲).

## ۲. فرهنگ یونان باستان

انسان بحکم فطرت، در هر زمان و مکانی که مجال تفکر درباره نظام کلی عالم یافته، از آن خودداری نکرده است. در تاریخ مصر، ایران، هند، چین و



یونان فلاسفه و دانشمندان عرصه‌های مختلف علمی ظهور کرده و مکاتب مهم علمی را بنیان نهاده‌اند. یکی از دوره‌های قدیمی و دارای آثار عظیم علمی که از ۲۶۰۰ سال قبل آغاز شده حوزه فرهنگی یونان باستان است که در آسیای صغیر پدید آمد و در اسکندریه دنبال شد و بالأخره در دوران امپراتوری رم شرقی (ژوستینیان) با تعطیلی دانشگاهها و مدارس آتن و اسکندریه و متواری شدن دانشمندان، خاموش شد. در این میان، آثار علمی فاخری از اندیشمندانی همچون سقراط، افلاطون، ارسطو و... در موضوعات فلسفه، اخلاق، نجوم، ریاضیات و طب به یادگار مانده است که با نهضت ترجمه، بویژه در قرن سوم هجری، وارد جامعه علمی مسلمانان شد (کرم، ۱۹۵۴: ۳۰۰-۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۶/۲۸؛ دورانت، ۱۳۳۷: ۲/۶۰۲-۵۶۲؛ مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳: ۳۰۰-۲۵۰).

### موارد حضور (اشتراک و افتراق)

در این بخش پس از استقصاء در آثار فلسفی، منطقی و کلامی به مسائلی اشاره میشود که از یونان بدست حکمای اسلامی، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، رسیده و آنها در جهت تنقیح، تکمیل یا تغییر ماهیت آن تلاش نموده‌اند.

#### ۱. مقولات عشر

خواجه در باب مقولات عشر میگوید، ارسطو، در آغاز بحث منطق، مبحث اجناس عالیه یا مقولات عشر را مطرح کرده است؛ اما دانشمندان بعد از او معتقدند تعیین ماهیت کلیات، خواه این ماهیت از قبیل اجناس عالی باشند و خواه اجناس سافل، چه جوهر و چه عرض، در حوزه مسائل منطقی نیستند و مطرح کردن این مباحث در منطق باعث تکلف است؛ اما به دو دلیل بصورت اجمالی مطرح شده‌اند: (۱) تعریف و تحدید و آگاهی از مقدماتی که در انواع قیاسها بکار میروند و بدون آگاهی از اجناس عالیه، جداسازی و تمییز هر مقوله از سایر مقولات امکانپذیر نیست؛ (۲) آگاهی از بحث مقولات این امکان را به ما میدهد که بتوانیم برای هر مسئله مثالهایی متعدد را مطرح کنیم و

۲۱



مطلب مورد نظر را بطور کامل توضیح دهیم. بر همین اساس دانشمندان منطقی، مباحث مقولات عشر را بصورت نقل و حکایت بیان کرده‌اند تا کسانی که از دانش فلسفه آگاهی ندارند، بتوانند با آشنایی اجمالی، مطالب منطقی را بهتر درک کنند. از اینرو، تحقیق تفصیلی پیرامون مباحث مقولات را باید در کتب فلسفی جستجو نمود.

خواجه نصیرالدین طوسی قبل از پرداختن به توضیح مقولات، مقدماتی را ذکر میکند:

۱) تمامی فلاسفه معتقدند اکثر ماهیاتی که ذهن انسانی میتواند آنها را درک کند، ذیل این ده مقوله می‌گنجند. به سخن دیگر، اگر اموری را که در ادامه بیان میکنیم از این مقولات استثنا کنیم، همه ماهیات در بحث این مقولات قرار میگیرند. این امور عبارتند از: الف) اموری مانند وجود، وجوب و امکان که عمومیت آنها بیش از این مقولات بوده و لازم اکثر ماهیات هستند. ب) اموری که مبدأ یا منتهای برخی از انواع هستند، مانند نقطه و وحدت، چراکه این امور هرکدام یک نوع حقیقی هستند اما تحت جنس منطقی قرار ندارند. حال اگر از این دو مورد فوق صرفنظر نماییم، هیچ موردی را پیدا نمیکنیم که بصورت دلالت لفظی بتوانیم در ذهن تصور کنیم، اما نتوانیم آن را در یکی از مقولات دهگانه قرار دهیم.

۲) در مورد وجه حصر این مقولات در ده مقوله، گرچه سخنان بسیاری گفته شده ولی آنچه مورد قبول است، اینست که حصر این مقولات بر اساس استقراء است.

۳) این مقولات دیگر دارای جنس نیستند؛ حتی «وجود» هم جنس این مقولات نیست. توضیح اینکه میتوانیم در وجود این مقولات شک کنیم و با همین شک در وجود، آن معانی را تصور کنیم. بنابراین اگر وجود بعنوان جنس این ده مقوله باشد، از آنجا که تصور ماهیت بدون تصور جنس که جزئی از ماهیت است، امکان ندارد، باید تصور آنها با شک در وجود امکانپذیر نباشد.

دلیل دیگر اینکه اگر به عقل خود مراجعه کنیم درمی‌یابیم که عقل، برای رنگ بودن «سیاهی» و شکل بودن «مثلث»، به جستجوی علت نمی‌پردازد اما برای موجود بودن سیاهی یا مثلث، بدنبال کشف علت وجود آن است. بنابراین اگر «موجود» جنس این مقولات باشد، دیگر نیازی به کشف علت وجود نیست. دلیل سوم اینکه هر جنسی بصورت حمل متواطی می‌تواند بر انواع و افرادی که تحت آن انواع قرار دارند، حمل شود اما وجود بصورت حمل مشکک بر موجودات حمل می‌شود، زیرا موجودی که وجودش نفسی است، از موجودی که وجودش غیری است یا موجودی که قائم به ذات خود است از موجودی که قائم به غیر است، و نیز موجودی که قارّ (ساکن) است از موجودی که غیرقارّ (متحرک) است، در وجود اولویت دارد. بنابراین وجود جنس این مقولات نیست، بلکه از جمله لوازم است (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵ - ۳۴؛ بروجردی، ۱۳۸۰: ۶۳ - ۵۷).

## ۲. ماهیت نداشتن باری تعالی؛ ماهیته هی ائیته

از میان مسائل مربوط به وجود، مسئله «بدهت مفهوم وجود»؛ «مشترک لفظی یا معنوی بودن وجود» و «عینیت یا مغایرت مفهومی وجود با ماهیت» از قدیم در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی مطرح بوده است. در مسئله اول همه قائل به بدهت مفهوم وجود بوده‌اند. در مسئله دوم و سوم بغیر از ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری که - بنا به نقل صاحب مواقف - به اشتراک لفظی وجود و عینیت آن با ماهیت در همه چیز معتقد بوده‌اند، دیگران به اشتراک معنوی وجود قائل شده‌اند؛ اما متکلمان اشعری آن را در همه جا زائد بر ماهیت و فلاسفه و اکثر معتزله آن را در ممکنات زائد بر ماهیت و در واجب تعالی عین ماهیت دانسته‌اند. ولی در مورد مسئله اصالت وجود یا اعتباریت آن، در آثار حکما و متکلمان پیش از ملاصدرا بحثی مستقل دیده نمی‌شود.

یکی از موارد مورد اتفاق همه حکمای اسلامی، اصالت وجود در واجب

تعالی و نفی ماهیت از اوست (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۲/۴۶). ارسطو در اینباره میگوید: «اما ماهیت برای [خدای] قدیم، ناموجود است، زیرا که وی دارای هیولا نیست» (بدوی، ۱۹۷۸: ۹ - ۸؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۱۰۷). خواجه نصیر در اینباره گفته است: «وجود در هر آنچه به واجب تعالی اختصاص می‌یابد عین ماهیت است، اما در غیر از واجب چنین نیست. نه ماهیت است و نه بخشی از ماهیت، بلکه یک امر عارض‌شونده است؛ همچون سفیدی که بر سفیدی برف اطلاق می‌گردد» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۵۷؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۱۰۸ - ۱۰۹). او در تجرید الاعتقاد بصراحت میگوید: «وجود افزون شونده بر ماهیتهاست مگر وجود واجب الوجود». خواجه برای اثبات این حقیقت به چند دلیل تمسک جسته است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۶؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۱۱۰). او در تکمیل این بحث مینویسد:

واجب‌الوجود، اگر وجود و ماهیت داشته باشد، بطور مسلم آغازکننده هر امر دومی خواهد بود و هر دویی نیازمند به یکی است که خود مبدأ دو باشد و نیازمند به مبدأ، مبدأ کل نخواهد بود. حال اگر گفته شود که ماهیت موصوف است و وجود صفت آن است و چون موصوف بر صفت که استواری و قوامش به آن وابسته است مقدم است، پس مبدأ نخستین یکی است که همان ماهیت باشد. در جواب گفته میشود که ماهیت بفرض بر وجود، موجود نیست و معدوم هم نیست و در این صورت مبدأ موجودها خود ناموجود خواهد بود که این امر نشدنی است (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۴۴ - ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۲۶ - ۲۲۲؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۱۱۰).

### ۳. قاعده «الواحد لا یصدُرُ عَنْهُ إِلَّا الواحدُ»

پرسمان آفرینش جهان در اندیشه فلسفی برای خود جایگاهی مهم را گرفته است و بررسیهای بسیاری درباره نظریه‌های فیلسوفان و متکلمان را - از کندی تا ابن‌رشد، با گذر از ابن‌سینا و غزالی - بخود اختصاص داده است.





درباره این مسئله سه نظر وجود دارد: (۱) طرفداران مکاتب مادی معتقدند جهان با ماده و صورت و زمان و ترکیبهایش، قدیم و دیرینه است و خدایی یا مدبری که آن را تدبیر کند، ندارد. (۲) حامیان مکتب معنوی به هستی جهان و نیرویی معنوی و غیرمادی باور دارند که آن را آفریده یا ساخته است، یا نیرویی قدیم و دیرینه و همراه با جهان، که آن را تدبیر میکند.

این مکتب دارای شاخه‌هایی است: الف) افلاطون و معتقدین به هیولا بر این عقیده‌اند که خدا سازنده جهان است؛ آنطور که نجار تخت را از چوب میسازد. یعنی خدا صورتها و ترکیبهای اشیاء را از ماده نخستین قدیم ساخته است. ب) ارسطو و ابن‌رشد معتقدند خدا قدیم است و جهان نیز با ماده و صورت و زمانش، قدیم است. خداوند علت غایی جهان است بدین معنی که از راه عشق آن را به جنبش درآورده است. ج) افلوپین، فارابی و بوعلی سینا بر این باورند که خداوند جهان را از راه فیض ابداع و نوآوری کرده است، نه از ماده‌یی قدیم؛ این فیض ازلی است؛ بنابراین جهان به زمان، قدیم و به ذات، نوپدید و حادث است. د) متکلمان و غزالی معتقدند خداوند جهان را از ناچیز آفریده است نه از راه فیض و ازل، بلکه در زمانی مخصوص که بمقتضای اراده خدا آغازی دارد و همان اقتضا کرده که آن را در وقت معینی بوجود بیاورد. پس فیلسوفان و متکلمان در این عقیده مشترکند که جهان، هستی‌بخش دارد؛ جهان حادث و نوپدید آمده‌یی است از گونه نوپدیداری تازه پدید آمده، نه از ماده‌یی دیرین. فیلسوفان این امر را نوپیدی یا حدوث ذاتی مینامند؛ یعنی اینکه جهان، هستی خود، یعنی ذات و ماندگاریش، را از خداوند میگیرد اما در قدیم زمانی (جهان از ازل هستی داشته است بگونه‌یی که تصور هستی خدا نمیشود) و حادث زمانی (در زمانی خاص پدید آمده است) بودن جهان اختلاف نظر دارند.

اگر بخواهیم به پاسخ و نظر خواجه در مورد این مسئله پردازیم باید آن را به دو بخش تقسیم کنیم؛ اول، نظر وی درباره چگونگی آفرینش جهان؛ دوم، نظریه او درباره قدمت و حدوث آن (فرحات، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۲ - ۱۷۱).

در باب چگونگی آفرینش جهان این سؤال مطرح میشود که چگونه معلولهای بسیار از خدای متعال که از هر لحاظ یگانه و بسیط است، صدور یافته و منشأ میگیرند؟ بویژه اینکه اندیشه نوآوری (ابداع/ كُنْ فَيَكُونُ)، یعنی آفرینش بیواسطه یک چیز از عدم، در نظر بسیاری از فیلسوفان یونانی و برخی از فیلسوفان اسلامی متأثر از اندیشه یونانی پذیرفته نشده است. این گروه بر نظریه فیضان تکیه کرده‌اند تا از آسیب قاعده مسلم شمرده شده «الواحد لا یصدُرُ عَنْهُ إِلَّا الواحدُ» رهایی یابند. بنیان این قاعده را میتوان در اندیشه یونانی، فارابی و ابن سینا مشاهده کرد. این قاعده بدین معناست که ناگزیر باید میان علت و معلول نوعی تناسب و یک وجه مشترک و گونه‌یی از یک ویژگی یگانه موجود باشد. همین ویژگی سنخیتی، خود، علت مقتضی وجود همان سنخیت و خصوصیت مشترکی است که به آن اشاره شد. پس همانطور که منشأ گرفتن سرما از آتش از نظر عقل غیرممکن است، عکس آن نیز محال عقلی بشمار میرود. بر اساس این قاعده معلول علت یگانه بسیط مانند علت خود، یگانه بسیط است و گرنه لازم می‌آید که علت همانند معلولش، دارای دو جهت یا بیشتر بوده باشد.

خواجه نصیر در توضیح این قاعده آن را مسئله‌یی بسیار سخت دانسته و دو دیدگاه ارائه میکند؛ در دیدگاه اول آن را پذیرفته و اینگونه توضیح میدهد:

«از یگانه جز یگانه منشأ نمیگیرد» اینست که از یگانه به اعتباری جز یگانه‌یی منشأ نمیگیرد و گرنه ایشان روا می‌شمارند که از یگانه به اعتبارهایی چندگانه، چیزهای بسیار منشأ بگیرند، چنانکه یک، به اعتبار اینکه دو با آن همراه است، یک دوم دارد، و به اعتبار اینکه سه همراه آن است، یک سوم دارد و... و بخش ناپذیریش تنها به اعتبار یکی بودن آن است، نه بسبب چیزی دیگر و چون مبدأ نخست در نظر فیلسوف از تمامی جهات یگانه است دریافت جهت منشأ گرفتن چندگانه از او نیازمند ذوقی لطیف است (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۳۳ - ۲۳۰؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۶).

از نظر او هرگاه پدیده‌یی از مبدأ نخستین منشأ گیرد، ضرورتاً، آن پدیده هویت متفاوت با اولی دارد، و معنای منشأ گرفتنش از اولی معنایی دیگر است؛ یعنی نوعی هویت داشتن آن است (طوسی، ۱۴۲۵: ۳/ ۶۸۷ - ۶۸۳؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۸).

خواجه در دیدگاه دوم از نظریه پیشین برگشته و به مخالفت با آن میپردازد و میگوید: «چندگانگیهایی که در عقل نخستین هستند، اگر موجود باشند، منشأ گرفتنشان از آفریدگار متعال بسبب لزوم منشأگیری‌شان از یگانه خواهد بود، زیرا اگر از دیگری یعنی از عقلهای دیگر منشأ بگیرند، چندگانگی واجب لازم می‌آید و اگر موجود نباشند، اثرگذاریشان معقول نخواهد بود». او دربارهٔ ردّ نظر فیلسوفان اذعان میکند که «اینان ادعا نکرده‌اند که از چگونگی منشأگیری انبوه موجودهای بسیار دیگر آگاه هستند و جز به فلکهای نهگانه نپرداخته‌اند و البته، ده عقل نیز اثبات کرده‌اند که ممکن نیست کمتر از آن باشند». او به دشواری مسئله اعتراف کرده و از ناتوانی خود در دریافت حقیقت، پرده برداشته و بصراحت گفته است که ممکن است پایش بلغزد چنانکه میگوید: «من همان چیزی را که از سخن ایشان فهمیده‌ام، بیان میکنم. پس اگر فهم با حقیقت امر موافق باشد هدف همان است و اگر موافق نباشد جای شگفتی نیست که در اینگونه تنگناها پایم بلغزد، چنانکه پاهای بسیاری از خردمندان لغزیده‌اند» (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۳۳ - ۲۳۰؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۸۲-۱۷۹).

#### ۴. هیولا و صورت

۲۷ ارسطو با دموکریتوس و لیوقبوس که قائل به پیدایش اجسام از ذره‌های نامتناهی - که همان جوهر فردند (گوهرهای ساده) - مخالفت نموده و معتقد است جسم از یک ماده (هیولا) و یک صورت تشکیل میشود. فیلسوفان مشائی مسلمان، مانند فارابی و ابن‌سینا، نیز با ارسطو هم‌عقیده‌اند؛ اما متکلمان برخلاف آنها، نظریهٔ ارسطویی را مردود شمرده و به نظریهٔ جوهر فرد (گوهر ساده) گردن نهاده‌اند.



خواجه نصیر طوسی نیز نظریه جوهر فرد را مردود شمرده و بروشنی نظریه ابن سینا را پذیرفته و میگوید: جسم، گوهری یگانه و متصل است و از جزءهایی که تجزیه‌ناپذیر باشند، تشکیل نشده است؛ بلکه جسم از هیولا و صورت تشکیل شده و در نتیجه، اعتقاد به جوهر فرد درست نیست. او برای اثبات این نظریه سه دلیل آورده است: (۱) دلیل ممانعت متوسط: هرگاه گوهری را در میان دو گوهر فرض کنیم، یا آنها از تماس با هم ممانعت میکنند یا نمیکنند. دومین قول باطل است وگرنه تداخل لازم می‌آید. قسم اول نیز موجب قسمت‌پذیری میشود، زیرا لبه تلاقی‌کننده یکی از آن دو مغایر لبه تلاقی‌کننده دیگری است.

(۲) دلیل حرکت دو موضوع بر دو طرف مرکب از سه عنصر: چون ما خطی مرکب از سه گوهر فرض کنیم و بر دو طرف آن دو جزء در نظر بگیریم، سپس آنها بطور یکسان در تندی و کندی و ابتدا، حرکت کنند، ناگزیر با هم برخورد میکنند. البته ممکن است نیمی از هرکدام آنها بر نیمه طرف و بر نیمه دیگر متوسط بوده باشد، و در نتیجه به پنج قسمت تقسیم میشود.

(۳) دلیل حرکت دو موضوع بر دو طرف مرکب از چهار عنصر بطور متبادل: هرگاه ما خطی مرکب از چهار عنصر و جوهر فرض کنیم و بر روی یکی از دو طرف آن یک جزء و در زیر طرف دیگرش، جزء دیگری فرض گرفته شود و هرکدامشان بطور متبادل از اول خط به آخر خط بطور یکسان در ابتدا و در سرعت، حرکت کنند، پس آن دو خط را جز پس از محاذی شدن قطع نمیکنند و موضع محاذات، هرگاه دومین یا سومین باشد، یکیشان بیشتر قطع کرده باشد و ناگزیر در میان آن دو خواهد بود و این امر، مقتضی قسمت‌شدگی همه است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۵؛ شعرانی، ۱۳۷۲: ۱۷۳ - ۱۷۱؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۲۱۶ - ۲۱۳).

۲۸

## ۵. مسئله زمان

بنظر افلاطون، زمان عبارت از حرکت همه است یا صورت متحرک ازل



همه، موجود است؛ نه نسبتی به گذشته دارد و نه به آینده، بلکه جاودانه حاضری است که نمیتوان حصرش کرد (راسل، ۱۹۴۵: ۱/۲۳۳). اما به اعتقاد ارسطو زمان تنها همان اندازه حرکت فلک بوده و قدیم است، زیرا حرکت فلک قدیم است (کرم، ۱۹۵۴: ۱۴۴؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۶۶). از نظر وی زمان ناموجود است (فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۲۱۹)، زیرا از خواص طبیعت موجود اینست که از جزءهایی تشکیل میشود که همه جزءهایش یا برخی از آنها با هم موجود میشوند، درحالیکه این اصل در مورد زمان صدق نمیکند، زیرا اگر جزءهایش با هم در گذشته موجود شوند میان گذشته و آینده هیچ تباینی نخواهد بود (همانجا). زمان ازلی است، مانند طبیعت حرکت که زمان جز به پندار از آن جدایی نمیپذیرد و تا حرکت انقطاع نیابد زمان نیز هرگز انقطاع نخواهد یافت (همانجا).

زمان در دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی همان مقدار حرکت بلحاظ تقدم و تأخر است که به اعتباری دیگر، بر حرکت عارض میگردد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۵):

پس حرکت ناگزیر است که مسافتی داشته باشد، تا با فزونیش فزونی، و با کاستیش کاستی پذیرد. همچنین ناگزیر است زمانی داشته باشد و بر جزءهایش به اعتبار تقدم برخی از جزءهای مسافت بر برخی دیگر، نوعی تقدم و تأخر پدید آید، زیرا که جزء حرکت پدید آمده در جزء پیشین مسافت، نسبت به پدید آمده در پسین آن، مقدم است. همچنین پدید آمده در پیشین زمان بر پدید آمده در پسینش، مقدم است. از منظر خواجه تفاوت میان تقدم مسافت و تقدم حرکت بدان است که تقدم مسافت، بر خلاف جزءهای حرکت، گرد می آید و برایش حرکت بشمارای به دو اعتبار فراهم میشود. پس زمان مقدار حرکت است، و آن را از لحاظ تقدم و تأخر که به اعتبار مسافت عارض آن شوند، اندازه گیری میکنند، نه به اعتبار زمان، وگرنه دور لازم می آید (شعرانی، ۱۳۷۲: ۳۸۵-۳۸۳).

خواجه در شرح اشارات، در پرسمان زمان، بویژه از جهت ماهیت آن،

دیدگاه ابن‌سینا را پذیرفته و میگوید: زمان کمیّت حرکت است، نه از جهت مسافت، بلکه از جهت تقدم و تأخر که اجتماع نمی‌یابند (طوسی، ۱۴۲۵: ۳/۶۵۷). پس او نیز مانند ابن‌سینا، دربارهٔ پرسمان زمان گرایش ارسطویی دارد و در نظر وی زمان همان اندازهٔ حرکت است.

## ۶. مسئلهٔ مکان

عضدالدین ایجی و سعدالدین تفتازانی میگویند: از مکتب ابن فیلسوف [افلاطون] مشهور آنست که مکان «بُعد موجودی است که جسم در آن فرو می‌رود» (ایجی، بی‌تا: ۵/۱۲۹). اما ارسطو مکان را چنین تعریف کرده است: «مکان سطح فراگیرندهٔ جسم است. منظورم اینست که سطح درونی مُماسّ فرا گرفته شده است» (کرم، ۱۹۵۴: ۱۴۲)؛ مکان موجود است و عبارتست از جایی ویژه که جسم را دربرمیگیرد. یا در عبارتی دیگر بیان میکند: «دورترین مرز نامتحرکِ فراگیرنده چیزی است که (جسم را) دربرمیگیرد» (فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۲۳۲-۲۳۱).

خواجه نصیرالدین طوسی با مخالفت با ارسطو و ابن‌سینا و همراهی با افلاطون، در تعریف مکان میگوید: مکان چیزی است که برای ذات خود وضعیت دارد و برای جاگیرنده‌اش، وضعیت بسبب آن وجود دارد و منظورش از وضعیت «اشاره‌پذیری حسی» است. از نظر او آنطور که ارسطو و پس از وی ابن‌سینا گفته‌اند، اگر مکان سطح درونی فرا گرفته شده باشد، مکان همان بُعد خواهد بود. البته، همانطور که او یادآوری کرده است، بطریق منع خُلُو، یکی از دو امر پیش می‌آید، یا اینگونه است که هر جسمی با جسم دیگری فرا گرفته شده و مُحاط است تا مکانی داشته باشد، یا نیست. در صورت دوم مکان به هر جسمی عمومیت نمی‌یابد، بلکه تنها جسم مُحاط، مکان دارد نه جسمهای دیگر، و در صورت اول نیز نامتناهی بودن جسمها لازم می‌آید و هر دو امر باطلند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۸ - ۱۴۶).

۳۰



## ۷. مسئله خلاء

مسئله خلاء مبتنی بر جوهر فرد است؛ کسانی که نظریه جوهر فرد را پذیرفته‌اند به خلاء نیز قائلند و بالعکس. اندیشه خلاء به دموکریتس میرسد که جهان را عبارت از ذره‌هایی بیپایان میدانست که از پیوستگی آنها فلک و جهان عنصرها ظاهر شده‌اند و این پیوستگی جز به حرکت نیست (فرحات، ۱۳۸۹: ۱/۲۳۵). اما ارسطو هستی خلاء را در درون یا بیرون از جهان انکار میکند و میگوید که حرکت بدون فرض گرفتن خلاء تحقق می‌یابد (همان: ۲۳۶؛ کرم، ۱۹۵۴: ۱۴۳). فیلسوفانی چون فارابی (جهامی، ۲۰۰۲: ۲۴۲؛ دری، ۱۳۳۰: ۹۶) و ابن‌سینا (۱۳۷۵: ۶۶) از ارسطو پیروی کرده‌اند.

خواجه طوسی میگوید: معتقدان به خلاء دو دسته‌اند؛ دسته‌ی میپندارند که خلاء هیچ چیز خالصی نیست، دسته‌ی دیگر گمان میکنند که خلاء بُعد کشیده شده در همه جهتهاست و از ویژگیهایش اینست که جسمها با پدیداری خود در آن، پُرش میکنند و مکانشان است (طوسی، ۱۴۲۵: ۲/۲۱۴-۲۱۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/۲۲۱-۲۲۳). خلاء در نظر خواجه ممتنع است و برای امتناع آن بدین صورت استدلال کرده است: اگر مانعی وجود داشته باشد، حرکت همراه مانع مانند حرکت بدون مانع خواهد بود و تالی بضرورت، باطل است، پس مقدم نیز باطل است. بیان شرطها اینست که ما هرگاه فرض کنیم متحرکی مسافتی تهی را در یک ساعت میپیماید و سپس همان مسافت را پُر فرض کنیم، زمان آن حرکت طولانیتر میشود، زیرا پُری موجود در مسافت را در دو ساعت طی میکند؛ سپس پری دیگری فرض میکنیم با غلظتی کمتر از اولی بر نسبت زمان حرکت در خلاء به زمانها در پُری که آن نصف باشد، پس مانعیتش نصف مانعیت نخستین است و متحرک در یک ساعت آن را میپیماید، لیکن پری رقیق نیز مانع است، پس حرکت با مانع همچون حرکت بدون مانع میشود که این باطل است (شعرانی، ۱۳۷۲: ۱۹۶-۱۹۳).

۳۱

## ۸. مسئلهٔ نفس

دانشمندان یونانی تعریفهای متفاوتی از نفس ارائه داده‌اند؛ افلاطون آن را به جوهر عقلی‌یی که ذاتاً متحرک است و ارسطو آن را به کمال اول برای جسم آلی که دارای حیات بالقوه است تعریف نموده‌اند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۵۷). بنظر خواجه طوسی، نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی ارگانیکی بالقوه زیستمند است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۶). منظور از جسم در اینجا جنس است نه ماده، زیرا نفس نوعی کمال است نه صورت و آن کمال برای هر طبیعتی (حتی عناصر) نیست، بلکه کمال برای جسم طبیعی ارگانیکی است که به میانجی و کمک ابزارها، رفتارهایش از آن سرچشمه میگیرند. این ابزارها عبارتند از تغذیه، رشد، تولید، ادراک، حرکت ارادی و نطق (همان: ۱۵۸).

حقیقت اینست که طوسی با این تعریف، از تعریف ارسطو برای نفس که فیلسوفان اسلامی، بویژه شیخ الرئیس آن را پذیرفته‌اند، دور نمی‌افتد. به باور خواجه نفس همان تن نیست، بلکه عبارتست از: «گوهری با هستی و وجودی مستقل، جدا و مفارق از جسمها و جسمانیها». شاهد بر صحت این عقیده آنست که ناخودآگاهی از بدن رخ میدهد و مشارکت و آگاهی بدان واقع میگردد و دگرگونی در آن پدید می‌آید. تن جسم است و هر جسمی بطور مطلق با جسمهای دیگر در جسم بودن مشارکت دارد. پس انسان با جسمهای دیگر در جسم بودن مشارکت دارد و در نفس انسانی با جسمهای دیگر تفاوت دارد. آنچه بسبب آن مشارکت صورت میگیرد، غیر از چیزی است که بسبب آن مابینت رخ میدهد. بنابراین، نفس غیر از تن است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۶۸).

خواجه تعریف ابن‌سینا از نفس را میپذیرد و در این عقیده که نفس غیر از تن است با او موافقت میکند، اما هرگز در این عقیده که نفس جسمی نورانی و حال در تن باشد، با او موافق نیست. پس در نظر او نفس

گوهری است به ذات خود استوار، جدا و مفارق از جسم و ماده که به تن وابستگی دارد. این وابستگی از نوع تدبیر آن و بکارگیری آن



است، آنطور که یک هنرمند ابزارهایش را بکار میگیرد، و تن را بشکلی دگرگون میکند که آن را بصورت شخصی از شخصهای انسانی درمی آورد.

او درباره تفاوت میان نفس، روان و مزاج میگوید: نفس غیر از روان است و تصریح میکند که فیلسوفان میان نفس و روان تفاوت میگذارند: نفس در نظر ایشان جوهر ساده مجردی است که با تن ارتباط می یابد و روان جسمی است که از بخار برآمده و از خون محبوس در رگها ترکیب یافته است. در نظر ایشان نیستی روان ممکن و نیستی نفس ممتنع است. همچنین نتیجه میگیرد که نفس غیر از روان و مزاج است؛ اگر نفس همان مزاج باشد، آنطور که از جالینوس نقل کرده اند، لازم می آید که شیء بر خودش متوقف شود، زیرا نفس یا شرط مزاج است یا مشروط به مزاج؛ اگر یک چیز باشند لازم می آید که شیء بر خودش متوقف شود که از آن به دَوْرِ نَفْسِ تعبیر میکنند، زیرا لازم می آید که یک چیز در یک وقت هم موجود باشد و هم معدوم (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۶).

## ۹. وجود ذهنی و مُثَل افلاطونی

مُثَل جمع مثال است و مثال یک شیء عبارتست از الگو، نمونه و عکس آن شیء. در اصطلاح فلسفه مُثَل عبارتند از موجودات عقلی کلی که در عالم عقل هستند و کار خلق و تدبیر موجودات مادی را بر عهده دارند و موجودات مادی در حقیقت، سایه و ظِلّ آن موجودات عقلانی (مُثَل) محسوب میشوند. قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق میگوید: مُثَل را مُثَل گویند بخاطر اینکه آن موجودات عقلی نسبت به ما خفاء دارند و این افراد مادی برای ما ملموس هستند. از اینرو میگوییم آن عقول، عکس این موجودات مادی هستند؛ اما بلحاظ واقع این افراد عکس آن حقایق عقلی هستند. افلاطون پیروی از استاد خود، سقراط، قائل به نظریه مُثَل بود. به اعتقاد وی برای هر نوع مادی یک رب النوع (مثال) وجود دارد که بالفعل تمامی کمالات آن نوع را

۳۳

داراست و کار خلق و تدبیر افراد آن نوع از ناحیه رب النوع آن است. مثلاً در مورد نوع انسان، یک حقیقت عقلانی مخصوص به انسان وجود دارد که کار خلق و تدبیر نوع انسان بر عهده اوست.

افلاطون در تبیین نظریه خود به مثال معروف غار اشاره کرده و میگوید: غار شیب‌داری را در نظر بگیرید که ته آن غار سنگی صاف و صیقلی وجود دارد و افرادی رو به آن سنگ نشسته‌اند. در بیرون از غار نیز آتشی روشن کرده‌اند. در چنین شرایطی، اگر موجوداتی از مقابل دهانه غار عبور کنند، عکس آنها بر روی سنگ صیقلی نمایان خواهد شد و افراد درون غار که از بیرون اطلاعی ندارند گمان میکنند آن عکسها موجودات حقیقی‌اند درحالی‌که آنها جز سایه و عکس چیزی نیستند و موجودات حقیقی در بیرون از غار هستند. خواهی که نیز به فخررازی در این مسئله اعتراض نموده و در همان حال صورت ذهنی را اثبات و مثالهای افلاطونی را نفی میکند (طوسی، ۱۴۲۵: ۲/ ۴۰۸-۴۰۹).

#### ۱۰. خداوند و صفات او

مسئله «خدا» یا واجب‌الوجود از مسائل بنیادینی است که از روزگار دیرین جایگاهی مهم در اندیشه آدمی داشته است. اندیشه یونانی نیز از همان آغاز پیدایش خود، در پرداختن بدین مسئله رنج فراوانی به خود داده است. در این میان میتوان به تلاش فیثاغورث برای حل این مسئله بروش ریاضی، بمنظور درک پیوند میان کثرت و چندگانگی و وحدت و یگانگی اشاره کرد. پس از او افلاطون و ارسطو نیز با تکیه بر نظریه‌های «مُثُل و آرمانها» و «حرکت پیاپی»، همان روش را در پیش گرفتند. با در نظر گرفتن اهمیت این موضوع میبینیم که مسئله با همان رنگ و بوی یونانیش به شکل‌های گوناگون خود، با گذر از مکاتب هلنی به مکتب فلسفی اسکندریه راه یافت تا بر اندیشه فلسفی اسلامی که همه این نظرها را در خود گنجانیده بود، تأثیر نهاد و در علم الهی که مهمترین مبحث علم مابعدالطبیعه است به کندوکاو گذارده شود، زیرا در علم مابعدالطبیعه از موجود و از مطلق و از پیوسته‌هایش که او در ذات خود و در

کردارها و صفت‌هایش دارد، بحث میشود.

بنا بر مبانی و تلقی متافیزیکی و جهان‌شناختی ارسطو، خداوند خالق عالم نیست بلکه خدوند موجودی کامل و بالفعل در رأس و علت غایی عالم است و همه موجودات بسوی او گرایش دارند. خداوند محرک نامتحرک است و حرکت عالم مدیون حرکت‌آفرینی اوست و هیچ رابطه‌یی با هیچیک از موجودات ندارد و آنها نیز به خداوند وابسته نیستند.

ارسطو با سه دلیل به اثبات خداوند می‌پردازد دلیل اول مبتنی بر غایت‌انگاری و وجود نظم در جهان و نسبت دادن آن به خداوند است. دلیل دوم بر درجات کمال مبتنی است که نهایت سلسله کمال به بهترین و کاملترین موجود یعنی خداوند ختم میشود. دلیل سوم برهان حرکت است؛ صورت استدلال چنین است: (۱) فلک ثوابت در حرکت ازلی است؛ (۲) حرکت هر متحرکی نیازمند محرکی غیر از خود است؛ (۳) پس حرکت فلک ثوابت نیازمند محرکی غیر خود است؛ (۴) محرک حرکت فلک ثوابت یا نامتحرک است یا متحرک؛ (۵) اگر محرک حرکت فلک ثوابت متحرک باشد، در حرکت خود نیازمند محرک دیگری خواهد بود و هر متحرکی حرکت خود را از غیر خود می‌گیرد؛ (۶) حرکت وجود دارد، زیرا فلک ثوابت متحرک به حرکت ازلی است؛ (۷) محرک فلک ثوابت نامتحرک است و محرک نامتحرک وجود دارد.

از دیدگاه ارسطو خداوند خالق جهان نیست و صرفاً محرک عالم بوده و ماده هیچگاه از بین نمی‌رود و معدوم نمیشود؛ پس ازلی است. ارسطو محرک بودن خداوند را از طریق علت غایی (نه جسمانی) اثبات میکند تا خداوند معروض حرکت واقع نشود. از دیگر صفات خداوند آنست که جوهری است که فعلیت محض دارد و فاقد قوه و استعداد است و غیرمادی. خداوند فکرِ فکر است (چون غیرجسمانی است و فعل جسمانی از او سرنمیزند) و به ماسوای خود علم ندارد و فقط ذات خویش را تعقل میکند و عاقل و معقول در خداوند وحدت دارند؛ پس خداوند به انسانها نیز علم ندارد و انسانها نیز نمیتواند با وی

۳۵



ارتباط عاطفی برقرارکنند. از دیگر صفات وی آنست که سرمدی، جاودانه و نامتناهی است (غفوریان، ۱۳۹۵: ۱۲۲-۱۱۶).

نظر خواجه نصیر در باب هستی و چیستی خداوند در سرفصل «ماهیت‌ه‌هی انیته» بیان شد. او در باب اثبات اصل وجود خداوند میگوید: موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن مییاشد و موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب موجود نخواهد بود]. بدلیل محال بودن دور و تسلسل (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۸۰؛ همو، ۱۴۲۵: ۱/۲؛ ۵۵۹؛ شیروانی، ۱۳۸۸: ۷-۹).

مسئله دیگری که باید از منظر خواجه طوسی بررسی گردد مسئله صفات الهی است. نکته اینجاست که آیا شناخت حقیقت ذات خدای متعال ممکن است؟ عبارتی درستتر، آیا حقیقت خداوند قابل فهم و شناخت هست یا نه؟ در اینباره سه نظریه وجود دارد: الف) اینکه حقیقت خداوند نه در دنیا و نه در آخرت قابل فهم و شناخت نیست. این نظریه به فارابی، ابن‌سینا، امام‌الحرمین جوینی، غزالی و بسیاری از متکلمان و بیشتر صوفیان منسوب است. ب) عموم معتزله و اشاعره معتقدند ذات خدای متعال قابل شناخت و فهم است. آنها بر این امر اصرار دارند که هستی خدا عین چیستی اوست، پس هرگاه هستیش را بشناسیم، چیستیش را نیز خواهیم شناخت. ج) حقیقت خدا، اکنون، برای ما ناشناخته است، اما شناختمان نسبت به او، پس از دیدارش در روز رستاخیز، در خور تأمل و درنگ است. این نظر، آنطور که فخررازی در *نهایة العقول* بیان کرده، به قاضی ابوبکر باقلانی منتسب است (فرحات، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۱).

بنظر خواجه طوسی هستی دو معنی دارد: یکی همان هستی و وجود مستقل، ویژه و متفاوت از هویت است که این همان مبدأ نخستین است. دوم همان هستی و وجود معقول یا هستی مطلق لازمه آن هستی و دیگر هستیهاست که در تصور بدیهی است. بعقیده خواجه «هستی معقول همان است که از مقوله کلی مُشکک است، اما هستی ویژه ذات متعال چنین نیست»

۳۶



(طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۶-۱۱۵). این بدین معنی است که حقیقت خدای متعال ادراک‌پذیر نیست، زیرا هستیش ویژه است و با هستیهای دیگر که ماهیت دارند، متفاوت است؛ ولی هستی و وجود ادراک شده همان هستی عام یا مطلق است، بنابراین میان حقیقت خدای متعال و میان هستی مطلق تفاوت وجود دارد (همو، ۱۴۰۵/ ۹۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۲۵). از منظر او، خداوند واجب‌الوجود و وجود محض است و ماسوای او، یعنی تمام ممکنات، مرکب از وجود و ماهیتند و وجود امری زائد بر ماهیت آنهاست که بر ماهیت عارض میشود. همه موجودات ممکن بالذاتند و اگر واجب‌الوجود نباشد هیچگاه موجود نمیشوند. سلسله علل نیز باید به یک علت‌العلل که مبدأ همه موجودات است ختم شود، یعنی واجب‌الوجود بالذات که هم علت وجود و هم علت بقای موجودات است (همو، ۱۴۰۷: ۱۱۶-۱۱۵).

از منظر خواجه، خداوند دارای هفت صفت سلبی است که عبارتند از: (۱) یگانگی؛ (۲) پاکی از جسم بودن؛ (۳) پاکی از مکان و جهت داشتن؛ (۴) پاکی از دیده شدن؛ (۵) پاکی از حلول و اتحاد؛ (۶) پاکی از چگونگیهای محسوس (رنگها، و مزه‌ها و بویها) (۷) پاکی از درد و لذت. از نظر وی خداوند دارای صفات ایجابی قدیم، قدرت، علم نیز هست. خواجه برای اثبات علم خداوند به سه دلیل: سازواری و هماهنگی، غیرمادی و مجرد بودن و ممکن‌الوجود ماسوی استناد میکند؛ هر موجودی بجز ذات متعال، ممکن است و هر ممکنی ناگزیر، یا از ازل بوده یا با میانجیهایی بر واجب تکیه دارد (همان: ۱۹۷-۱۹۱).

## ۱۱. برهان وسط و طرف

یکی از براهینی که برای امتناع تسلسل اقامه شده، برهان وسط و طرف است. اصل این برهان از ارسطو به ما رسیده است. بوعلی و خواجه نیز در تبیین این برهان تلاش فراوانی کرده‌اند. توضیح کامل این برهان را از زبان استاد مطهری بیان میکنیم. فرض کنیم ما یک متحرک اخیر داشته باشیم و

این متحرک محرکی داشته باشد که آن محرک هم متحرک است. حال فرض میکنیم آن سومی که محرک دومی است خودش غیر متحرک است (اول متناهی فرض میکنیم). خصلت اولی اینست که متحرک است و محرک نیست. خصلت سومی آنست که محرک است و متحرک نیست، ولی ویژگی این امر وسطی اینست که متحرکی است که محرک است. به اولی که متحرک غیرمحرک است و در یک طرف واقع شده «طرف» میگوییم و سومی را هم که محرک غیرمتحرک است طرف مینامیم و آنکه محرک متحرک است را «وسط» مینامیم. حال اگر بجای سه، چهار تا باشند، یک متحرک غیرمحرک (طرف) و یک محرک غیرمتحرک (طرف) و دو تا وسط داریم که هر دو محرک متحرک هستند. آیا در اینجا چون وسطها دوتا شدند حکم وسط فرق میکند؟ نه. باز خصلت واسطه بودن، اینست که هم متحرک است و هم محرک. معنی وسط اینست که محرکیتش متأخر است بر متحرکیتش، یعنی محرکیت آن متوقف است بر محرکیت محرک آن. به بیان دیگر، این امر وسط نمیتواند بعدی را حرکت دهد مگر اینکه مافوقش، آن را حرکت دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱ / ۱۷۹-۱۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۲ / ۵۶۷-۵۶۵).

## منابع

- ابراهیم مصطفی و دیگران (۱۹۹۸م) *المعجم الوسیط*، استنبول: دارالدعوه.  
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) *الإشارات و التنبیها*، قم: نشرالبلاغه.  
 \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق) *الإشارات و التنبیها* (مع المحاکمات)، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب.  
 \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق) *الشفاء - الإلهیات*، تصحیح سعید زائد و الاب قنواتی، قم: کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.  
 ارسطو (۱۹۸۰م) *في النفس و یلیه الآراء الطبيعية و الحاس و المحسوس و النبات*، شرح نیکولای دمشقی، ترجمه اسحاق بن حنین، قسطا بن لوقا و ثابت بن قره، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.  
 ایچی، عضالدین (بی تا) *المواقف*، به همراه شرح تفتازانی، قم: الشریف الرضی.



- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸م) *ارسطو عند العرب*، کویت: وكالة المطبوعات.
- بروجردی، مصطفی (۱۳۸۰) *بازنگاری اساس الاقتباس*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جهامی، جیرار (۲۰۰۲م) *موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- دری، ضیاءالدین (۱۳۳۰) *کنز المسائل فی اربع رسائل*، تهران: خیام.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷) *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، تهران: اقبال.
- راسل، برتراند (۱۹۴۵م) *تاریخ الفلسفة الغربية*، ترجمه زکی نجیب محمود، قاهره: اللجنة التألیف و النشر.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲) *کشف المراد؛ شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸) *ترجمه و شرح کشف المراد*، قم: دارالعلم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸) *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷) *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) *شرح اشارات و التنبیہات*، قم: نشر البلاغہ.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق) *اخلاق ناصری*، تهران: دار علمیه اسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق) *شرح الاشارات و التنبیہات*، تحقیق حسن حسنزاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *اجوبة المسائل النصیریة*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق) *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الأضواء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق) *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مرکز نشر اسلامی.

عبدالهی، مهدی (۱۳۹۸) «جایگاه و نقش خواجه نصیرالدین طوسی در کلام و حکمت»، پایگاه اطلاع رسانی حوزه، <https://hawzah.net/fa/Discussion/View/73891>.

غفوریان، مهدی (۱۳۹۵) «خدا در فلسفه ارسطو و ابن سینا: مدخلی بر تفاوت بنیادین فلسفه ابن سینا از فلسفه ارسطو»، *اسفار*، س ۲، ش ۳، ص ۱۱۶-۱۲۲.

فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۸۴) *شرح الاشارات و التنبیہات*، مقدمه و تصحیح علیرضا

نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.  
فرحات، هانی (۱۳۸۹) / اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه  
غلامرضا جمشیدنژاد، تهران: میراث مکتوب.  
کرم، یوسف (۱۹۵۴م) تاریخ الفلسفة اليونانية، بیروت: دارالقلم.  
مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۳) تاریخ ادیان و مذاهب جهان، قم: سینا.  
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) مجموعه آثار، قم: صدرا.