

رابطه عقل و دین از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

مأده پسرکلو^۱، دکتر عباس عباس زاده^۲

چکیده

رابطه عقل و دین همواره یک مسأله مطرح در میان فلاسفه بوده است. در میان متفکران و فلاسفه اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی در جواب طرح این مسأله دیدگاه مهمی دارد. این پژوهش به منظور بررسی جایگاه عقل در اثبات دین با مطرح کردن دیدگاه خواجه نصیر در موضوعات مهم کلامی برآمده است. با اینکه خواجه را بیشتر یک احیاء کننده و گردآورنده دانسته اند، اما کارهای وی حتی در این جمع آوری و شرحها هم مشحون از خلاقیت و اصالت روشی است که خود او مبدع آن است. در این پژوهش خواجه نصیر الدین طوسی دین را عقل پذیر می داند و می پذیرد که در گروه عقل گرایی حداکثری جای میگیرد. وی همچنین رفع تعارض ظاهری میان نص دینی و دستاوردهای عقل فلسفی را عمدتاً در تأویل متون دینی می داند. در ادامه به دیدگاه و شناخت خواجه نصیر از مکتب تشیع در دین و موفقیت وی برای پایه گذاری مکتب کلام فلسفی در بین فیلسوفان اهل تشیع پرداخت می شود. روش گردآوری مطالب این تحقیق بصورت اسنادی از طریق جست و جو در منابع کتابخانه ای و مجلات و بعضاً منابع الکترونیکی بوده است.

واژگان کلیدی: ارتباط، عقل، دین، خواجه نصیرالدین طوسی

^۱ - دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه

تبریز (maedepesarakloo@yahoo.com)

^۲ - استادیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلام دانشگاه تبریز (aabasazadeh@tabrizu.ac.ir)

مقدمه

یکی از مباحث مهم در کلام جدید، بحث نسبت میان عقل و دین است. این مسأله از دیر زمان در میان متکلمان، هم در دنیای اسلام و هم در دنیای مسیحیت مطرح بوده است. پرسش اصلی این است که میان دستاوردهای عقل فلسفی و گزاره های دینی چه نسبتی وجود دارد؟ آیا این دو مؤید یکدیگرند؟ یا با یکدیگر معارض اند؟ و آیا می توان تمام باورهای دینی را عقل پذیر نمود؟ یا تمام احکام عقلی را شرعی دانست؟ اصولاً توانایی عقل در اثبات و عقلانی نمودن باورهای دینی تا چه اندازه است؟

در میان دانشمندان اسلامی نیز درباره نسبت میان عقل و دین یا عقل و ایمان اختلاف نظر وجود دارد. اهل حدیث و خابله که به سلفیه معروفند به کلی عقلانی بودن دین و آموزه های دینی را منکرند و هرگونه بحث عقلی و چون و چرا در امور دینی را حرام و بدعت می دانند. [۱] ما فرقه های دیگر اسلامی اعم از معتزله و اشاعره و امامیه - با وجود اختلاف در دیدگاه ها - به کارگیری عقل و منطق را در اعتقادات و آموزه های دینی روا و بلکه لازم می دانند. مکتب اشعری که با انشعاب از اعتزال آغاز گشت، در صورت اولیه خود بیشتر توجیه گر عقاید اهل حدیث در چهارچوب های ظاهراً عقلی و غالباً جدلی بود. بخش اعظم اشاعره توجیه و تحلیل عقلانی از شریعت اسلامی را نمی پذیرفتند و عقل آدمی را ناتوان تر از این می دیدند که بتواند ملاک های مورد نظر را کشف نموده و حسن و قبحی را - پیش از دستور خداوند - درک کند. [۲]

تشیع از ابتدا با عقل گرایی پیوند اصیل داشت. طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار علیهم السلام و در رأس آنها حضرت علی علیه السلام، باعث شد که عقل شیعی از دیر زمان به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید.

خواجه نصیر بی شک یکی از نوابغ جهان اسلام است و در اکثر علوم روزگار صاحب نظر و تألیفات بوده است. وی با زیرکی توانست به عالم سیاست راه یابد و در این مسند نیز خدمات شایانی به تفکر و زندگی شیعیان ایران انجام دهد. و مشی خواجه در احیاء فکر فلسفی در اسلام و آشتی دادن میان عقل صحیح و نقل شایان ذکر است.

عقل در اصطلاح فلاسفه

عقل جوهر بسیطی است که مردم به وسیله آن واقعیت ها را دریافت می کنند. بنابراین عقل در یافتن واقعیت است، علاوه بر دریافت حقایق نگهدارنده ی نفس ناطقه و شرف دهنده آن نیز است [۵]

کلمه عقل در دو مورد مشخص در فلسفه به کار برده شده است، یکی عقل به معنای جوهر مستقل و بالذات و بالفعل که اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است و همان که در تعریف آن گویند هر جوهر مجرد مستقل ذاتاً و فعلاً عقل است. همان عقل به معنای صادر اول و دوم است و معنی دیگر همان نفس است که در مراتب مختلف به نام های عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد خوانده می شود[۶]

ارسطو از اول امر قائل به جنبه الهی برای عقل است و معتقد است نفس عاقله از بیرون به جنین منتقل می شود و در فعالیتش متکی به بدن نیست. افلاطون عقل را منبعث از عالم مثال و مبرای از شوائب ماده می دانست و قائل به تجرد کامل عقل از بدن بود به گونه ای که عقل را مسافری غریب می دانست که از بدنی به بدن دیگر در سیر و سفر بود[۷]

حکما و متکلمین تعاریف مختلفی برای واژه عقل آورده اند. عقل، قوه مدرك کلیات در انسان است که خداوند در نهاد او قرار داده است تا در مسائل نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و منافع را از مضرات بازشناسی کند. عقل نیرویی است که به کمک آن می توان حقایق را شناخته و مجهولات را از راه معلومات، معلوم کرد. کار عقل، ادراک است. متعلق ادراک، گاهی "هست و نیست" است که به آن در اصطلاح "حکمت نظری" می گویند و گاهی "باید و نباید" و "خوب و بد" است که به آن "حکمت عملی" گفته می شود. در بیان رابطه عقل و دین نیز این پژوهش، هم به عقل نظری و فرآورده های آن و هم عقل عملی و نتایج و استنباط های آن نظر داشته است.

دین در اصطلاح فلسفه اسلامی

اندیشمندان اسلام گاهی دین را به معنای مکتب و گاهی نیز به معنای دینداری تعریف کرده اند. علامه طباطبائی می گوید: دین، مجموعه ای از برنامه های عملی هماهنگ با نوعی جهان بینی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود، آن را وضع میکند و یا از دیگران میپذیرد (شیعه در اسلام ص ۲-۳) [۱۰] مرحوم مصباح می نویسد: دین، در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی متناسب با این عقائد است. (آموزش عقائد، ج ۱، ص ۲۸) [۱۱]

در نسبت سنجی گزاره های دینی و عقل فلسفی سه حالت را می توان در نظر گرفت:

عقل پذیری گزاره های دینی: که به معنای عدم تعارض آموزه های آن دین با دستاوردهای عقل فلسفی بشر می باشد. در این حالت باورهای دینی یا به وسیله عقل اثبات می شوند و یا عقل، گزاره ای در تأیید آنها بیان می کند.

عقل گریزی گزاره های دینی: در نسبت سنجی گزاره های دینی با عقل، گزاره هایی عقل گریز نام می گیرند که در محدوده دسترسی، ادراک و یا فهم عقل نگنجند و عقل در آن حوزه ها نارسا قلمداد شود.

عقل ستیزی گزاره های دینی: برخی متفکران بخشی از گزاره های دینی را عقل ستیز می دانند. گزاره عقل ستیز گزاره دینی ای است که به وسیله برهان عقلی نقض می شود و عقل حکم قطعی در تعارض با آن صادر می کند.

رابطه عقل و دین از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان یک فیلسوف مشائی و اندیشمند شیعی

اولین قاب فکری که دیدگاه خواجه را در چهارچوب آن مورد بررسی قرار خواهیم داد فلسفه مشاء است. خواجه در درجه اول یک فیلسوف مشائی است و پایبندی او به مشی ابن سینایی در فلسفه اسلامی او را یک فیلسوف قوی ساخته است [۱۲]. با دقت و مطالعه در مورد اندیشمندان مکتب مشاء می توان گفت که فلسفه مشاء با اعتقاد به وحدت حقیقت، در جهت ایجاد وفاق کامل بین دین و فلسفه تلاش فراوانی کرده است. نظریه عقل در کلیت و ساختار فلسفه مشاء جایگاه تعیین کننده و بسیار مهمی دارد. چون از نظر آنان هم نحوه ایجاد جهان بر اساس آن تبیین میشود و هم نبوت و معاد به وسیله آن اثبات شده است. بر این اساس آنان عقول بشری را به عقل کل یا عقل فعال منتسب دانسته و حتی خداوند را عقل محض میدانند. بنابراین در نظر آنان تعارض آشکاری میان وحی و عقل که هر دو از منشأی واحد سرچشمه گرفته اند دیده نمی شود. گرچه در خصوص بیان نسبت میان عقل و نقل و راه رفع تعارض در بین آنان تفاوتی وجود دارد اما در کل با توجه به تلاش این حکما در جهت همگرا نمودن و ایجاد وفاق بین عقل و ایمان، باید گفت در دید آنان تعارض اصیل و واقعی بین عقل و وحی وجود نداشته و آنان با تبیین اعتقادات دینی به روش فلسفی و یا ایجاد تناظر میان احکام عقلی و معتقدات دینی و ایمانی، بر این وفاق صحنه گذاشته اند. استخراج این مشی کلی از دیدگاه فلاسفه مشاء راه را برای فهم و تبیین دیدگاه محقق طوسی که پیرو ابن سینا و سبک فلسفی مشاء است آسان تر می کند. گرچه گام هایی که خواجه در راه نزدیک کردن فلسفه و کلام و به بیان دیگر عقل و دین برداشته است بسیار سریعتر از اخلاف مشائی او به مقصود رسید.

خواجه نصیرالدین طوسی بی شک شیعه دوازده امامی است و این را شاهکار کلامی او تجریدالاعتقاد گواهی می دهد. همانطور که گفته شد برای نزدیکتر شدن به دیدگاه خواجه در مورد رابطه عقل و دین، دیدگاه مکتب کلامی

شیعه امامیه را در مورد توانایی های عقل در اثبات باورهای دینی مورد بررسی قرار می گیرد. با وجود اینکه برخی از متألهان مسیحی به تقدم ایمان بر عقل سخت باور دارند و تحقیق عقلی را در بررسی عقاید دینی کاری بیهوده و نوعی گستاخی می شمارند؛ [۱۳] اما در سنت و عرف اسلامی و بخصوص مکتب تشیع، دیدگاهی را نسبت به عقل می یابیم که کاملاً با نظر مسیحیان و یا ملحدان امروزی متفاوت است. در جهان اسلام بر خلاف جهان مسیحیت کمتر اندیشمندی را می شناسیم که با صراحت تمام با عقل و خرد مخالفت کرده باشد؛ زیرا آیات و روایاتی که درباره فضیلت عقل و خرد وارد شده بیش از آن است که کسی بتواند آنها را نادیده انگارد. در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که برای عقل و خرد اهمیت بسیار قائل شده و مردم را به پیروی از آن ترغیب و تشویق می کند. در احادیث و روایات معصومین(ع) نیز همین مضمون آمده و برای عقل فضیلت و اهمیت زیادی قائل شده و حتی نخستین آفریده خداوند شمرده شده و متابعت از آن مورد توصیه و تأکید قرار گرفته است. بیشتر متکلمان اسلامی نیز بر اساس همین آیات و روایات به تمجید و تحسین از عقل پرداخته و آمادگی خود را برای پذیرفتن احکام آن اعلام میدارند. عقل در نظر اسلام در تضاد با ایمان نیست و ایمان برخاسته از معرفت است.. در میان فرق اسلامی نیز مذهب شیعه بیش از دیگران برای عقل و تفکر عقلی اهمیت قائل است و آن را در کنار کتاب و سنت از منابع اصلی مذهب برشمرده است. تقلید در اصول دین را جایز ندانسته و همگان را به تفکر در باب مسائل اعتقادی فراخوانده است و حتی تحقیق در اصول دین را پیش از ایمان به آنها واجب شمرده و این بدین معناست که در حد اثبات اصول دین، تحقیق عقلی را برای همگان ممکن دانسته است. استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام، در شیعه موقعیت ممتازی دارد. کلام شیعه از سویی از بطن حدیث شیعه برمی خیزد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است. در حالی که کلام اهل سنت جریان بر ضد سنت و حدیث تلقی شد، کلام شیعه در متن سنت و حدیث جا دارد، سر مطلب این است که احادیث شیعه برخلاف احادیث اهل تسنن مشتمل بر سلسله احادیثی است که مسائل عمیق ماوراءالطبیعی یا اجتماعی، به صورت منطقی در آنها مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است. در احادیث اهل تسنن اگر سخنی از قضا و قدر و اراده شامله حق، از اسماء و صفات باری تعالی، از روح و انسان و عالم بعد از مرگ و حساب و کتاب و صراط و میزان و امامت و خلافت و امثال آنها به میان آمده است، هیچ گونه بحثی در اطراف آنها انجام نشده و توضیحی داده نشده است؛ ولی در احادیث شیعه همه این مسائل مطرح شده و درباره آنها استدلال شده است. مقایسه میان ابواب حدیث صحاح سته با ابواب حدیث کافی کلینی این مطلب را روشن می کند. در خود احادیث شیعه تکلم به معنای تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی آمده است؛ به همین جهت شیعه مانند اهل سنت به دو گروه اهل حدیث و اهل کلام تقسیم نشده است [۱۴]

مورخان اهل سنت اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر آن استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، بلکه با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هرچند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. فلاسفه شیعه بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام درآورند و از صورت حکمت برهانی به صورت حکمت جدلی خارج سازند با الهام از وحی قرآنی و افاضات ائمه (ع)، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند [۱۵]. طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار و در رأس آنها علی (ع) سبب شد که عقل شیعی به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید. احمد امین در جلد اول *ظهر الاسلام* می‌گوید: "اساساً فلسفه به تشیع بیش از تسنن می‌چسبد، در همه زمان‌ها و مکان‌هایی که تشیع رواج داشته فلسفه رونق گرفته؛ مانند دوره فاطمیان مصر و آل بویه و حتی در عصر اخیر هم عنایت جهان تشیع به مباحث عقلی بیش از جهان تسنن است. سید جمال الدین اسدآبادی که تمایل شیعی داشت وقتی به مصر آمد یک نهضت فلسفی به وجود آورد [۱۶]". احمد امین علت گرایش بیشتر شیعه را به مباحث عقلی، تمایل شیعه به باطنی‌گری معرفی می‌کند. او نمی‌خواهد اعتراف کند که روح عقلی‌گری را پیشوایان شیعه با طرح مباحث عمیق در الهیات به وجود آوردند [۱۷]. راسل نیز تمایل بیشتر شیعه را به این مسائل، خصوصیت نژادی ایرانیان می‌داند! در حالی که شیعه این روح خاص را از پیشوایان خود مخصوصاً پیشوای اول دارد [۱۸].

تعریف، جایگاه و شئون عقل از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان یک اندیشمند مستقل و صاحب نظر

خواجه در درجه اول یک فیلسوف مشائی است و دیدگاه فلسفی او کاملاً واضح و شفاف عقاید او را درباره مسأله عقل و جایگاه آن بیان می‌کند و کتب کلامی وی چون *تجريد الاعتقاد* نیز به رغم اینکه دیدگاه‌های کلامی او را بیان می‌دارد، اما شاکله و ساختار این کتاب‌ها نیز بهره‌گیری از مبانی عقلی برای اثبات عقاید ایمانی را اصل قرار داده است. خواجه در آثار مهم خود بر مخالفان فلسفه و عقل‌گرایی ردیه صادر کرده است و این مسأله، دفاع وی از جایگاه عقل و عقل‌گرایی فلسفی را نشان می‌دهد. خواجه در *تلخیص المحصل*، *المحصل فخر رازی* را نقد می‌کند، در شرح اشارات و تنبیهات، به ایرادات وی بر مباحث ابن سینا پاسخ‌های مفصلی می‌دهد و بالاخره در *مصارع المصارع*، ضعف و سستی اندیشه‌های ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی در کتاب *مصارعه الفلاسفه* را آشکار

می سازد. مروری بر این آثار و این سبک فکری، ساختار اصلی دیدگاه خواجه را در رابطه با جایگاه عقل و نسبت آن با دین به دست می دهد اما مناسب است در اینجا از بیانات خود خواجه نیز در این باب نمونه هایی ذکر شود.

عقل از مهم ترین مباحثی است که خواجه درباره آن بحث کرده است. وی در تعریف عقل میگوید: عقل قوه و غریزه ای است که در حالی که آلات بدن سالم باشند علم به بدیهیات را اقتضا می کند. [۱۹] وی سپس تصریح می کند که واژه عقل مشترک لفظی است و این کلمه بر غیر این معنی نیز به اشتراک اطلاق می شود. یعنی لفظ عقل بین قوه ای از قوای نفس انسانی و بین موجود مجرد در ذات و فعل مشترک است و عقل را هم به قوه ای از قوای نفس انسانی که حکم بر بدیهیات می کند و هم به موجودی که در ذات و فعل مجرد است اطلاق می کنند [۲۰]. در معنی دوم است که واژه عقل شامل عقول ده گانه و عقل فعال و عالم عقل و ... می شود. خواجه در کتاب تصورات که منتسب به وی است و به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده جوهر عقل را خیر محض به شمار می آورد. در فصل چهاردهم این کتاب گفته می شود که "عقل اول از کل موجودات به جوهر شریف تر است و به وجود، کامل تر و به درجه عالی تر و کمال مطلق او راست. پس آنجا که اوست خیر محض است [۲۱]."

خواجه مقام و مرتبه عقل را از هر مرتبه دیگری بالاتر می داند و می گوید هیچ موجود دیگری از توانایی شناخت و بررسی جهان، بدانگونه که در واقع هست برخوردار نیست. خواجه تعقل را فعل بی واسطه و ذاتی نفس ناطقه می داند، در حالی که سایر انواع ادراک چون تخیل و توهم و حواس از طریق واسطه به نفس منسوب می شوند [۲۲]. وی معلومات یا دانستنی ها را آنهایی می داند که توسط قوه عاقله کسب شده اند و عقل است که می تواند اشیاء را مجرد از عوارض و حتی عوارض را مجرد از حامل آن در نظر بگیرد. یعنی به طور کلی کار عقل را ادراک کلیات می داند (همان).

خواجه عقل به معنای قوه نفسانی را به دو قسم علمی و عملی تقسیم می کند [۲۳]

وی برای عقل به اعتبار تعقل نظری و عملی خود در معقولات و ماهیت آنها سه شأن در نظر می گیرد: شأن کشفی، شأن تدبیری و شأن قضاوتی.

الف. شأن کشفی عقل: عقل نظری با حکم به بدیهیات کردن، کشف قوانین حاکم بر هستی میشود مانند حکم بر این که کل بزرگتر از جزء است. چنین عقلی یکی از خواص طبیعی ذهن انسان است که اگر آلات بدن سالم باشد از آن، علم به بدیهیات حاصل می شود [۲۴]. به عبارتی تعلقات عقل نظری، اصول عقاید صحیح راجع به هستی و

انسان است. عقل نظری به اعتبار مراتب ادراک معقولات، دارای مراتبی است که با آن شخص میتواند در معقولات تصرف کند تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد محض است، اندک اندک به مرتبه عقل مستفاد برسد که صورت معقولات کماهی در او متمثل میشود. مراتب عقل نظری (علمی) از نظر خواجه عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

۱. **عقل هیولانی:** این عقل که نازل ترین مرتبه عقل نظری است، صرف قوه ادراک کلیات است و نفس از همه معقولات خالی است، اما قابلیت تمامی آنها را دارد همانند هیولای اول که از هر نوع فعلیتی خالی است. چنین استعدادی وجه امتیاز انسان و حیوان است به طوری که حیوانات فاقد چنین استعدادی هستند. استعداد عاقل شدن در تمامی انسانها حتی کودکان که هنوز ادراک کلیت نکرده اند، وجود دارد [۲۵]. این مرتبه استعداد و قوه محض است بدون این که علم بدیهی یا اکتسابی در آن حاصل شود [۲۶].

۲. **عقل بالملکه:** دومین مرتبه عقل بالملکه است که در کتاب تصورات عقل ملکی نیز خوانده شده و نخستین مرحله ای است که عقل در آن به فعلیت میرسد و کلیات بدیهی را ادراک کرده و با دلیل و برهان آماده استنباط علوم نظری گردیده است [۲۷]. در این مرحله است که عقل، معقولات بدیهی را دریافت کرده و آماده است که ملکه وار معقولات نظری را از راه فکر و نظر تحصیل کند [۲۸]. بالاترین درجه این مرتبه قوه قدسیه نام دارد و پایتترین آن مرتبه مجنونی است که افکارش را بدون اینکه به نتیجه ای دست یابد ثبت می کند.

۳. **عقل بالفعل:** در این مرتبه، نفس دانش های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست آورده است و معقولات نظری در نزد او به صورت بالفعل موجود است و نیاز به اکتساب جدید نیست. در حافظه او معقولات نظری ذخیره شده و هر وقت بخواهد حاضر می سازد یا به آسانی مقدمات را ترکیب نموده و نتیجه می گیرد. مانند کاتب ورزیده که هر وقت بخواهد بنویسد، میتواند [۲۹].

۴. **عقل مستفاد:** مرتبه ای است که در آن نفس علوم و معقولات بدیهی و نظری که با حقایق مطابق است، به دست آورده و نزدش حاضر است [۳۰].

نفس ناطقه دو قوه علم و عمل دارد و هر یک از آنها دارای مراتب کمال و نقصان است و اکمل آن در قوه علم، عقل مستفاد می باشد و آن حصول علوم اکتسابی بالفعل است که به امور علمیه و عملیه تعلق دارد (همان) و این مرتبه آخرین درجات کمال نفس در این قوه است [۳۱]. خواجه اشاره میکند که خزانه معقولات، عقل فعال نام دارد که همه معقولات در آن مرتسم بوده و عقول انسانی را از قوه به فعل میبرد [۳۲].

ب. شأن تدبیری عقل: خواجه طوسی در تعریف عقل عملی می گوید: عقل عملی به قوه ای که به اعتبار آن تمیز بین امور نیک و بد حاصل می شود و نیز بر مقدماتی که امور نیک و بد به وسیله آنها استنباط می شود و نیز بر انجام کارهای نیک و بد اطلاق می شود [۳۳]. این شأن که توسط تعقل عقل عملی صورت می گیرد، مدبر مصالح نوع و اشخاص انسانی در جامعه بوده و به تدبیر اموری می پردازد که با آن نوع انسانها و فرد فرد آنها به دنبال تحصیل معارف و کمالات نفسانی خود و نوع خویش هستند. این شأن است که مبادی افعال اختیاریه صناعی و غیر صناعی فاصله که آرای جزئیه اند را از آرای کلیه که جزو قضایای اولیه یا مشهورات یا مجربات هستند، اخذ و استنباط می کند [۳۴].

ج. شأن قضاوتی عقل: در کنار شأن دوم عقل و به اقتضای آن، عقل عملی ابتدا به شناسایی افعال حسن و قبیح پرداخته و به دنبال آن حکم به حسن و قبیح آنها می کند. یعنی می گوید فلان عمل خوب و حسن است و فلان عمل بد و قبیح و گاهی هم در شناخت افعال حسن و قبیح از شرع کمک می گیرد و به دنبال آن حکم به حسن یا قبیح آنها می کند. معیار حکم به حسن و قبیح در عقل عملی، اعتبار وجود مصلحت و مصالح نوع انسان و اشخاص آن است. حتی اگر چنین قضاوتی در شریعتی از شرایع، در احکام غیر مکتوب آنها نیامده باشد؛ مانند حکم به این که احسان نمودن و انصاف داشتن نیکو است و همچنین به آنچه که شریعتی از شرایع از آن سخن گفته است که آن احکام مختص به یک شریعت است نه شریعت دیگر نیز نامیده می شود [۳۵].

در عقلی عملی است که ممکن است مردم در قضاوت ها اختلاف کنند مثل اینکه چنگیز قتل مردم را قبیح نمی دید که دیگران می دیدند (البته امکان صحیح بودن هر دو وجود ندارد)؛ اما همه در تعلقات عقل نظری اتفاق نظر دارند؛ مثل این که چهار بیشتر از دو است.

خواجه عقل را معیار صواب و خطا و درستی و نادرستی کلیه ادراکات می داند و در پاسخ به حس گرایان می گوید: حکم کردن به اینکه این معرفت یقینی یا غیر یقینی، حق یا باطل و درست یا نادرست است از شئون عقل است نه سایر قوای ادراکی چون حس [۳۶].

پس از چنین بحث هایی است که خواجه در نقدالمحصل و در اعتراض به آنان که به حجیت عقل باور ندارند می گوید: شکوک و شبهه هایی که این فاضل به عنوان گفته قومی مفروض از خود در آورده است، مربوط به سوفسطائیان است که اصلاً مستحق پاسخگویی نیستند. یعنی خواجه معتبر ندانستن حکم عقل و اتکای به حس و سایر ادراکات جزئی را نشانه سوفسطایی گری می

داند. خواجه پس از این، تأکید مجددی دارد بر فصل الخطاب بودن عقل و بر اینکه حس نه در جزئیات نه در کلیات حکمی صادر نمی کند مگر اینکه مراد از حکم حس، حکم عقل بر محسوسات باشد [۳۷].

ضرورت وحی و نبوت و نسبت آن با احکام عقلی از دیدگاه نصیرالدین طوسی

خواجه در کتاب کلامی «فصول» هدف خداوند از آفرینش انسان را رساندن وی به مصالحش دانسته است و باور دارد عقل انسانی به طور مستقل در برخی موارد قادر به ادراک مصالح و مفاسد نیست؛ لذا راهنمایی انسان در این مسائل را از سوی خداوند لطف می داند. ثانیاً با توجه به اینکه تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می شود، این امر لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی ضروری می سازد. به همین ترتیب راهنمایی انسان ها به بهبود معاشرت و راستی معاملات و انتظام امور معاش که آن را شریعت خوانند نیز لطف است. از سویی می گوید: ذات پاک خداوند قابل اشاره حسی نیست و ارشاد خلق جز به واسطه مخلوق دیگر نمی تواند انجام شود. پس فرستادن رسولان واجب است [۳۸]. خواجه طوسی همچنین معجزه را وسیله ای برای تصدیق نبی توسط مردم و آنرا واجب دانسته است. وی پس از اثبات وجوب عصمت پیامبر می گوید که هر چه نبی از آن خبر دهد و در جمله ممکنات باشد حق است و قبول آن و اطاعت شریعت او واجب (همان ص ۳۶). خواجه نصیر برای اثبات نیاز بشر به دین و ضرورت بعثت انبیا دو دیدگاه دارد: ۱ - از راه مدنی بالطبع بودن انسان و نیاز به زندگی اجتماعی به اثبات نبی و تعالیم و حیانی می پردازد. (قواعدالعقاید [۳۹]) ۲- بررسی فواید بعثت و خدمات و حسنات دین (تجربیدالاعتقاد)

او قلمرو نبوت را منحصر در امور دنیوی نمی داند بلکه قوانین الهی را مشتمل بر مصالح و منافع دنیا و آخرت بشر می داند و بشر را در دستیابی به سعادت دنیا و آخرت نیازمند به نبی و تعالیم و حیانی می داند. [۴۰] خواجه به دلیل عقل گرا بودن، شرط عدم امتناع عقلی را حتی در وظایف نبی نیز می گنجاند و اولین وظیفه نبی را دادن اخباری از خداوند می داند که از نظر عقل بندگان ممتنع نباشد [۴۱].

در دیدگاه دوم خواجه در مورد ضرورت بعثت انبیا با رویکرد کارکردگرایی و بر اساس بیان حسنات، فواید بعثت به سه مورد از مهمترین این فواید آورده است: ۱ - تأیید و تأکید مستقلات عقلیه ۲ - استفاده حکم در موارد عدم

استقلال عقل [۴۲] ۳ - آشنا ساختن بشر با حسن و قبح افعال [۴۳]

خواجه پس از بیان ده فایده بحث انبیا که سه مورد آن ذکر شد، شبهه براهمه بر عدم نیاز به بعثت انبیا را هم با این شرح رد میکند. " براهمه میگویند که رسول یا آنچه موافق عقل است می آورد یا مخالف آن را؛ که در مورد اول نیازی به آن نیست و فایده ای ندارد و در مورد دوم رد گفته او واجب است، پس نیازی به بعثت انبیا نیست. در جواب این شبهه می گوییم: چرا جایز نباشد که آنچه موافق عقل است بیاورند؟ زیرا فایده آن تأکید دلیل عقل است؛ و همچنین چرا جایز نباشد که آنچه را عقول اقتضا نمی کنند و به آن رهنمون نمیشوند بیاورند؟ درحالیکه مخالف عقول نیست. به این معنی که پیامبران آنچه عقل نقیض آن را اقتضا کند نمی آورند، مانند بسیاری از شرایع و عباداتی که عقل به تفصیل آنها راه نمی یابد[۴۴]

نقش عقل در اثبات ایمان دینی

خواجه در کتاب اوصاف الاشراف از ایمان و مراتب مختلف آن سخن گفته و بیان می دارد: کمترین مرتبه ایمان، اقرار به زبان است و سپس از ایمان به تقلید سخن گفته و آن را برای اهل سلوک کمترین مرتبه می داند. در نظر خواجه، ایمان از طریق تقلید، تصدیق جازم نسبت به چیزی است که تصدیق آن واجب و لازم شناخته میشود ولی البته اینگونه از ایمان، پایدار و ثابت نیست و هر لحظه ممکن است در اثر شبهات دگرگون گردد و از میان برداشته شود[۴۵]. در نظر خواجه طوسی رسیدن انسان به مقام نفس مطمئنه نتیجه انقیاد و اطاعت نفس از عقل شناخته می شود. او باور دارد روش اهل بینش و اصحاب شهود به هیچ وجه با موازین عقل منافات و ناسازگاری ندارد. وی در کتاب تصورات مردم را به سه قسم حسی و نفسی و عقلی تقسیم کرده و سپس بهشت حقیقی را عقل مستقیم به شمار آورده است. او می گوید وقتی حس شخص در وهم و وهم در نفس و نفس در عقل مندرج گردد و عقل با رجعت خود به سوی پروردگار به مقام رضا و اطمینان نائل شود، بهشت حقیقی تحقق یافته است[۴۶]. خواجه معتقد است انسان با وارد شدن به عالم عقل از اسارت ها آزاد شده و جهان را به گونه ای که فی نفسه و در واقع هست مشاهده می کند. [۴۷]

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است اصول عقاید دینی بر پایه یقین استوار است و یقین انسان نیز باید از روی استدلال عقلی و برهان محکم منطقی تحقق پذیرد. او در آغاز کتاب تلخیص المحصل بر این مسأله تأکید می کند و می گوید همه کسانی که در رشته های مختلف و گوناگون علوم دینی به پژوهش و بررسی می پردازند باید قبل از هر چیز دیگر به استحکام اصول عقاید از روی عقل و استدلال بپردازند؛ زیرا کسی که در مورد اصول عقاید از استحکام عقلی و برهانی برخوردار نباشد همانند کسی است که بدون پایه و اساس، ساختمان بزرگ می سازد[۴۸].

خواجه برای علم کلام اهمیت بنیادی قائل شده و بر نیازمند بودن حتی فقها نسبت به این رشته از دانش تکیه کرده است. وی می‌کوشد همه علما و اندیشمندان دینی را زیر سایه علم کلام و چتر موازین عقلی جای دهد (همان) و از سوی دیگر در نزدیک کردن علم کلام به فلسفه کوشش می‌کند. خواجه معتقد است نقل نیز در پرتو عقل اعتبار می‌یابد و آنجا که عقل نباشد از اعتبار و حجیت نقل سخن به میان نمی‌آید. وی معتقد است اعتبار و حجیت عقل، ذاتی است و نمی‌توان آن را از عقل سلب کرد مثل زوجیت از عدد چهار. خواجه باور دارد حتی اعتقاد به حجیت امام معصوم (ع) هم ما را از عقل بی‌نیاز نمی‌کند. وی در این مورد مثالی را مطرح می‌کند و می‌گوید: قول امام معصوم همانند نور و روشنایی است که در جهان وجود دارد و عقل همانند چشم است که پیوسته در پرتو نور به مشاهده امور و اشیاء می‌پردازد. دیدن اشیاء بدون نور و چشم ممکن نیست و هر گاه هر دو همراه یکدیگر تحقق نداشته باشند از دیدن امور و مشاهده اشیاء سخن به میان نمی‌آید. سخن معصوم (ع) برای ادراک عقل گفته میشود و عقل نیز تنها موجودی است که به درک درست این سخن دست پیدا میکند. خواجه حتی صاحب الهام و صفای باطن را هم از عقل بی‌نیاز ندانسته و می‌گوید: اگر الهام محقق شود صاحب آن نمیتواند مطمئن باشد که منشأ الهی دارد یا غیرالهی؛ در تشخیص الهام درست از نادرست باید از عقل کمک بگیرد یا نظروری کند [۴۹]. خواجه نصیر در این بحث به دو مرحله ظاهر و باطن اشاره کرده و معتقد است انسان در هیچ یک از این دو مرحله از عقل بی‌نیاز نیست و بدون نوعی نظروری نمی‌تواند به معرفت دست یابد. به همان اندازه که اهل حدیث و پیروان قول امام معصوم (ع) برای فهم و درک معانی این اقوال و احادیث و میزان اعتبار و جایگاه آنها به عقل نیازمندند، صاحبان الهام و صفای باطن نیز بدون مراجعه به عقل و نوعی نظروری نمی‌توانند به صحت و درستی الهام و آن - چه مقتضای صفای باطن شناخته می‌شود، اعتماد و اتکاء نمایند. با این بیان میتوان گفت حتی عرفان خواجه نیز با عقل آمیخته و متأثر از آن است. در این خصوص در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام آمده است "خواجه گرچه یک عارف نیست ولی طرفدار یک تعلیم عقلی- عرفانی است. در مراحل تعلیم عرفانی او ایمان به خداوند و ثبات در ایمان در کنار تفکر، شناخت خداوند (معرفت)، ایمان خلل ناپذیر به خداوند (یقین) و یقین بر یکتایی او (توحید) آمده است [۵۰].

اثبات پذیری آموزه های وحیانی

یکی از اساسی ترین پرسش ها در بحث رابطه بین عقل و دین، مؤثر بودن فکر و نظر در مورد الهیات و مسائل مربوط به متافیزیک است. [۵۱]

خواجه ثابت می‌کند که عقل و نظر در مسائل مربوط به دین و الهیات منشأ اثر است. او می‌گوید: به فرض اینکه حقایق امور در حوزه الهیات و متافیزیک بر حسب واقعیت و نفس الامر خود قابل تصور نباشند، به حکم اینکه این حقایق با موجودات این جهان محسوس، در برخی از عوارض مشترک اند ناچار برای اشخاصی که در این جهان زندگی میکنند قابل تصور خواهند بود و اگر تصور این امور به همان صورتی که ذکر شد برای اشخاص امکان پذیر باشد، تصدیق آنها نیز به آسانی میسر خواهد بود. و ادراک هویت انسان و رسیدن به خویشتن خویش مشکل است ولی مشکل بودن یک امر به هیچ وجه نمیتواند دلیل امتناع آن باشد [۵۲].

خواجه ثابت می‌کند که در مسائل دینی و الهی هم میتوان با تعقل و تفکر صحیح به ادراکات و دانش های جدید دست یافت و حوزه الهیات هم با همه علو مرتبه، از دسترس عقل و اندیشه بشری خارج نیست.

نسبت کلام و فلسفه از دیدگاه خواجه

نصیرالدین طوسی با تألیف تجریدالاعتقاد جانی تازه بر پیکر علم کلام وارد کرد و در آن با بهره گیری از روش عقلی و برهانی، اصول عقلی را حاکم بر مبانی دینی و مذهبی نشان داد. انتخاب نام تجریدالاعتقاد نیز بر همین معنی دلالت دارد. وی با انتخاب نام تجریدالاعتقاد به اصالت عقل اشاره می‌کند و اصول عقلی را بر نقل حاکم می‌شناسد. عبارت تجریدالاعتقاد بر پیراستن عقیده از آنچه نامعقول و غیرمنطقی است دلالت دارد و مقصود خواجه از نوشتن این کتاب نیز پیراستن اعتقادات و مجرد ساختن آن‌ها از آنچه نامعقول و غیرمنطقی است بوده است.

محقق طوسی در باب افعال باری تعالی در حسن و قبح اشیاء، دیدگاه متکلمان یعنی شرعی بودن آن را نپذیرفته و ضمن آنکه خیرات را به چهار دسته تقسیم نموده بر عقلی بودن آن‌ها استدلال کرده است (علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۳۰۲). بر خلاف متکلمان که بیشتر مایلند که به جای علت، فاعل مختار و به جای ضرورت علی و معلولی، عادت را جایگزین سازند خواجه به قانون علت و معلول، ضرورت علی و معلولی و سنخیت علت و معلول معتقد است. متکلمان برای اثبات معجزات، قدرت خداوند و معاد جسمانی، علیت را انکار کرده اند. علاوه بر این از انکار علیت، مقاصد دیگری نیز دارند؛ مثلاً آنجا که مدعی می‌شوند موجود شاعر مرید، فاعل آثار خویش است نه علت آنها، دو منظور دارند: اول: متزلزل کردن نظریه معروف فیلسوفان در باب ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است، و نیز انکار ترتیب سببی و مسببی و همچنین دخالت دادن بدون واسطه اراده باری تعالی در هر حادثه ای. دوم: ابطال نظریه دیگر حکما دایر بر عدم تناهی بعد زمانی و

لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات، که از امتناع انفکاک معلول از علت تامه نتیجه می شود. متکلمان خود واقفند که علت، وجود دهنده معلول خویش است و مفهوم علت هم چیزی جز این نیست.

اما محقق طوسی حکم به نیازمندی معلول به علت را حکم بدیهی می داند و معتقد است که مخفی بودن تصور این حکم برای عقل، موجب نمیشود که به این بحث لطمه ای وارد آید. وی از طریق ضرورت علی و معلولی و قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" برهان محکمی بر اثبات خداوند اقامه کرده است و بر خلاف متکلمان معتقد شده است که علت به معلول، وجوب و ضرورت می بخشد و وجوب وجود، پیش از وجود بخشی علت است. در باب حقیقت جسم، محقق طوسی بر خلاف متکلمان، معتقد به قابلیت تقسیم پذیری جسم تا بی نهایت است و با این نظر در زمره فیلسوفان جای گرفته است. اما متکلمان، حدوث مستمر عالم، قدرت خداوند، علم الهی، و معاد جسمانی را در سایه اعتقاد به عدم قابلیت تقسیم پذیری جسم تا بینهایت توجیه میکردند. علاوه بر آنکه با استفاده از این نظریه علت را نیز انکار می کردند. (سروش، ۱۳۸۱: ۸۶-۹۰)

در مجموع باید گفت که محقق طوسی شیوه فیلسوفان را در دفاع از عقاید دینی و اسلامی از طریقه متکلمان مناسب تر دیده است. به همت وی، فلسفه بدون آنکه از بحث آزاد خود خارج شود و خود را به دفاع از اصول دین مقید کند، بهتر از کلام توانست از عهده این وظیفه برآید.

تأویل نصوص دینی در نظر خواجه

خواجه به اهمیت تأویل سخت باور دارد و چنین می اندیشد که هر یک از آیات قرآن علاوه بر معنی ظاهری از یک معنی باطنی نیز برخوردار است که از طریق تأویل میتوان به آن دست یافت. بخشی از عبارت کتاب تصورات در این باب چنین است: "و جمله آیات قرآن از فاتحه الکتاب تا خاتمه آن هر یک را تأویلی هست که این کلمات اثری است از آن بیان که فرموده اند تا اهل حق و خردمندان بدانند که قرآن را بیرون از این ظاهر تنزیل معنی و مقصود دیگری است که طلب آن نباید کرد و قرآن از جهت تأویل چنین معجزه است نه از جهت تنزیل مطلق، پس تأویل قرآن کس نداند الا خدای و راسخان در علم (نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، تصورات، ص ۱۴۵)." همچنین خواجه در کتب کلامی خود و در پاسخ و رد اشکالات سایر متکلمین، تأویل را راهگشای فهم و تفسیر برخی آیات قرآن می شمارد. نمونه های دیدگاه تأویلی در چهارچوب عقل را در کتاب تجریدالاعتقاد وی بسیار می بینیم. آنجا

که به شبهات اشاعره در بحث رؤیت پاسخ می دهد و جسمانیت و صفات قبیح را از ذات باری منتفی می داند و بسیاری موارد دیگر.

علاوه بر مسأله رؤیت خداوند که خواجه در آن استدلال های نقلی اشاعره را با راهکار تأویل باطل می کند، در سایر مواضع کلامی نیز که انتساب صفاتی قبیح و غیرمعقول به خداوند مد نظر است نیز به تأویل متوسل می شود. به طور مثال در خصوص اینکه آیا خداوند غیر مکلفین را عذاب می کند یا نه؟ ابتدا استدلال می کند که این کار عقلاً قبیح است و از حق تعالی کار قبیح صادر نمی شود. سپس دلیل نقلی اشاعره و حشویه را که استناد به گفته نوح (ع) "ولا یلدوا الا فاجرا کفارا" (نوح، ۲۷) نموده اند بی اساس می شمرد و این آیه را دارای معنای مجازی و تقدیری می داند به این صورت که تقدیر این است که آنان به این چنین سرانجام می رسند نه اینکه حال طفولیتشان چنین باشد (علامه حلی، ۱۴۷۱ق، ص ۳۱۸).

خواجه در فصول بیان می کند که در موارد تعارض عقل و نقل و در مواردی که نیازمند تأویل است نباید گزاره دینی را انکار کرد بلکه باید در آن توقف نمود تا سرّ آن آشکار گردد (نصرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۶). خواجه با این بیان نشان می دهد که گزاره دینی را به دلیل استناد آن به وحی دارای اسراری می داند که ممکن است به مرور زمان بر بشر مکشوف گردد و نباید به حکم تعارض آن با عقل به کلی دور انداخته شود.

از بررسی عبارات مختلف تأویلی خواجه مشخص میشود که وی به دو نوع تأویل باور داشته است:

۱. **تأویل در چهارچوب عقل:** که این نوع تأویل در جایی پیش می آید که در تعارض عقل قطعی با ظاهر نص، راهکار تأویل نص را پیش گیریم. در این مورد نقل را در چهارچوب مورد قبول عقل توجیه و تأویل می کنیم تا تعارض ظاهری عقل و دین برطرف گردد و بیش از آن گامی فراتر نمی نهیم. تأویلهای خواجه در تجریدالاعتقاد اکثراً بر این قسم دلالت دارند.

۲. **تأویل های فراتر از عقل:** اما خواجه تأویل های فراتر از عقل را هم در برخی آثار خود که به نوعی به اندیشه اسماعیلیان و صوفیه نزدیک است مطرح می کند. به طور مثال در کتاب آغاز و انجام، هفت در بهشت و هشت در دوزخ را به اقسام گوناگون ادراکات انسان تفسیر کرده است (نصرالدین طوسی، ۱۳۶۶، ص ۵۷-۵۸). وی علاوه بر حواس پنجگانه ادراکی، ادراک وهمی و ادراک خیالی را نیز از امور مشترک میان انسان و سایر حیوانات به شمار آورده است و علاوه بر این هفت قوه ادراکی به عقل اشاره می کند و آنرا ادراک کننده جهان مرسلات و عالم

معانی می‌داند که بر همه انواع هفتگانه ادراک سیطره دارد. او می‌گوید: هنگامی که ادراکات هفتگانه از عقل پیروی کنند و رهبری عقل بر آنها مسلم شناخته شود شماره ادراکات به هشت قسم بالغ می‌گردد و این ادراکات هشتگانه به مثابه هشت در بهشت هستند.

خواجه در فصل هجدهم این کتاب نیز درخت طوبای بهشتی را به اتحاد و هماهنگی میان سه صفت علم و قدرت و اراده در انسان تفسیر کرده و منشأ روییدن درخت زقوم جهنم را هواهای نفسانی میدانند (همان، ص ۶۷-۶۸). وی در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم که در رساله آغاز و انجام مطرح شده است بیش از آنکه به تفسیر آفاقی توجه داشته باشد به تفسیر انفسی نظر دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۴۶).

قاعده کلی و ابداعی خواجه در تعارض عقل و نقل

محقق طوسی در تجرید الاعتقاد می‌گوید: "گاهی دلیل لفظی قطع آور است و در صورت تعارض باید آن را تأویل برد (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۳)."

شرح علامه حلی در این مورد: "اگر دو دلیل نقلی یا دلیل عقلی و نقلی با هم تعارض کردند، باید دلیل نقلی را تأویل برد. در صورت تعارض دو دلیل نقلی، مسأله روشن است؛ زیرا محال است که ادله نقلی شرعی با هم تناقض و ناسازگاری داشته باشند. اما در صورت تعارض دلیل عقلی و نقلی نیز چاره همین است. به این دلیل، تأویل و توجیه را تنها متوجه دلیل نقلی کردیم که اگر چنین نکنیم، سه راه دیگر در پیش رو داریم که همه آنها مردود است: یا به هر دو دلیل عمل کنیم، یا هر دو دلیل را دور بیندازیم، و یا دلیل عقلی را دور بیندازیم و به نقلی عمل کنیم. چون دلیل عقلی اصل و اساس دلیل نقلی است (یعنی حجیت و اعتبار دلیل نقلی به دلیل عقل است) اگر اصل را باطل کنیم، قهراً فرع نیز باطل میشود. پس تنها راه این است که به تأویل دلیل نقلی روی آوریم و دلیل عقلی را بر مقتضای خود باقی بگذاریم (همان)."

غیر از این که ما این قاعده کلی را دیدگاه اصلی خواجه در خصوص راه حل پیشنهادی وی در تعارضات عقل و نقل میدانیم، نمونه‌های بسیاری نیز در آثار وی وجود دارد که در آنها داوری کرده و این دیدگاه را بیان کرده است. با مرور کوتاهی در آثار خواجه طوسی، وی را پایبند به این اصل کلی و قاعده عقلی می‌بینیم. قاعده ای که پایبندی به آن به خواجه کمک کرده است در ارائه راه حل در تعارضات و گره‌های فلسفی-کلامی، راهگشا و پیشرو باشد.

نتیجه‌گیری

در بررسی دیدگاه خواجه در خصوص عقل و دین دو چهارچوب فکری اصلی وی یعنی فلسفه مشاء و کلام امامیه مورد بررسی قرار گرفت. فلاسفه مشاء با توجه به اعتقاد به منشأ واحد حقایق چه در حوزه دین و چه در حوزه عقل، گام اصلی را برای همگرا دانستن عقل و دین برداشته و عقل بشری را به عقل قدسی و عقل فعال یا روح القدس متصل دانسته اند. دیدگاه متکلمین امامیه نیز دارای فراز و نشیب هایی بوده است و سه دیدگاه نص گرایی، عقل گرایی تأویلی و خردگرایی فلسفی در آن بارز می باشد و نقش برجسته خواجه، تأسیس و تدوین دیدگاه خردگرایی فلسفی در کلام شیعه است. متکلمین شیعه امامیه با توجه به تأکیدات فراوان ائمه (ع) بر عقلگرایی و استفاده از خرد، عدم جواز تقلید و استفاده از برهان عقلی به جای قیاس، عمده اعتقادات کلامی را بر تعقل و ضرورتی مبتنی کرده و تقلید را در اصول دین باطل میدانند. همچنین مکلفین را به تلاش در جهت اثبات عقلی و منطقی باورهای خود تشویق می کنند. شیعه امامیه با نفی تشبیه و تجسیم برای باری تعالی با بهره گیری از خرد و عقل فلسفی، در سایر دیدگاه های کلامی نیز موضعی خردپذیر دارد.

خواجه عقل را در اثبات گزاره های دینی بسیار توانا دانسته و ایمانی را که از پی تقلید باشد ناپایدار و متزلزل می داند. همچنین با باور راسخی که به ابتدای اصول اعتقادی بر کلام برهانی دارد حتی فقها و مفسرین را نیازمند این علم می داند.

خواجه در تعارضات عقل و نقل یک دیدگاه کلی ارائه می دهد و آن اینکه اگر عقل قطعی با نقل در تعارض باشد باید نقل را تأویل کرد.

وی با اعتقاد وثیقی که به جایگاه عقل و باوری که به اثبات پذیری آموزه های وحیانی و الهی توسط عقل دارد و از سویی بر اساس تعالیم مشائی عقل انسان را به واسطه اتصال به عقل فعال، عنصری الهی و واصل به حقیقت هستی می داند، لذا تمامی مسائل نظری و اعتقادی دینی را عقل پذیر و قابل تبیین و اثبات به وسیله عقل دانسته است. در نظر خواجه طوسی نسبت میان عقل و نقل، عموم و خصوص مطلق است و عقل در حوزه ای وسیعتر از نقل به تمام موضوعات آن اشراف داشته و در آن صاحب نظر است. خواجه در مواردی چون اثبات معاد جسمانی که از نظر حکمای مشائی ممتنع بوده و معارض دلیل عقلی قلمداد می شد، ابتدا با زدودن اوهام امتناع از اذهان عقل گرایان، جسمانی بودن معاد را ممکن می داند و راه را برای قبول نظر دین در این زمینه باز می کند و سپس هم به وسیله دلیل عقلی و هم با ادله نقلی این مسأله را اثبات می کند.

خواجه معتقد است چون عقل انسانی و وحی الهی منشأ واحدی دارند (خداوند)، پس هر دو از یک حقیقت سخن می گویند و بین گفته های آنان یا تعارضی پیش نمی آید و یا اگر هم پیش بیاید مطمئناً ظاهری و قابل حل خواهد بود.

خواجه راه رفع تعارض دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی را در تأویل نقل می جوید، اما اقدام ویژه ای که وی انجام می دهد و در آثار پیشینیان مشاهده نمی شود این است که وی ابتدا قطعی بودن دلیل عقلی را خود تحقیق می کند و به سخنان و حتی براهین قدما اعتماد نمی کند. اما در مواردی که وی به دلیل عقلی و برهان قاطعی معارض با نص رسیده است، نظر نقل را تأویل کرده و آن را از متشابهات معرفی می کند که بر خلاف اصراری که عموم متکلمین و ظاهریه بر تمسک به آن دارند باید تأویل شود.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۶ ش.
۲. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ج ۱ ج ۲، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ش
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفتگو، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ ش
۶. امین، احمد، ظهر الاسلام، ج ۱، قاهره، مکتبه نهضه مصر، ۱۹۶۲ م
۷. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، تهران، بهمن، ۱۳۴۵ ش
۸. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، ج ۵، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ش
۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق
۱۰. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تهران، فارابی، ۱۴۰۱ ق
۱۱. مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار نصیرالدین طوسی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش
۱۲. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش
۱۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳ و ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش
۱۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، سه رساله در تصوف اوصاف الاشراف تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات امام، ۱۳۶۱ ش
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی، نشر البلاغه
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، آغاز و انجام، شرح حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش

۱۷. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، تلخیص المحصل به اهتمام عبدا... نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران؛ دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، روضه التسلیم یا تصورات، تصحیح ولادیمیر آلکسی یوویچ ایوانوف، تهران، نشر جامی، ۱۳۶۳ ش
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، فصول خواجه طوس، ی به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، رساله قواعدالعقائد، تصحیح علیبن حسین خازم، بیروت، دارالقربه، ۱۴۱۳ ق
۲۱. وحیدی مهرجردی، شهاب الدین، عقل در ساحت دین قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ش
۲۲. آرنالدز، روزه، مسیحیان بنا بر تفسیر فخر رازی از قرآن، ۱۳۶۵ش
۲۳. معین، محمد، فرهنگ معین، (یک جلدی)، واژه عقل
۲۴. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ماده ی عقل، ۱۳۷۹
۲۵. لغت نامه دهخدا، ص ۵۷۲-۵۷۴
۲۶. قاموس قرآن، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱، ۱۳۷۱
۲۷. رابطه معرفت شناختی علم و دین، علی ربانی گلپایگانی، کیهان اندیشه، ۱۳۷۵ش
۲۸. مقایسه دیدگاه های فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی، فائزه علی اکبری شانديز، ۱۳۹۰ش
۲۹. آزادی، عقل و ایمان، محمد سروش، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم، ۱۳۸۱ش
۳۰. رابطه عقل و ایمان با فلسفه و دین، سعید گراوند، قیسات، ۱۳۸۴
۳۱. عقل و عقلانیت در تفکر و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، اعظم شادمان، معرفت، ۱۳۸۸
۳۲. اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن ها با یکدیگر، کرجی، علی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۸
۳۲. آموزش عقائد، محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱-۳، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳
۳۳. حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی، علی ربانی گلپایگانی، کیهان اندیشه، ۱۳۷۵
۳۴. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، میان محمد شریف، ویراست اسماعیل سعادت، نشر دانشگاهی، ۱۳۹۱
۳۵. ادیان الهی از منظر قرآن، مرادی، مجید، ۱۳۴۹