

مقدمه

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) در زمره بزرگترین و پرنفوذترین عالمان مسلمان سده هفتم هجری به شمار می‌رود. وی دانشمندی ذوفنون و دارای ابتکارات فراوان و آثاری سترگ است. اندیشه‌های راقی او تا قرن‌ها پس از وی، بر فضای فلسفه و کلام اسلامی پرتو افکنده بود.

بخش عمده حرکت علمی خواجه نصیرالدین طوسی را باید ناظر به آثار و افکار فخرالدین رازی دانست. انتقاد بر فلسفه مشاء و بخصوص آراء ابن سینا به طور جدی با کتاب **تهافت الفلاسفه**، اثر ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) آغاز شد. وی در این کتاب، بیست اشکال بر فلسفه مشاء مطرح کرد و در سه مسئله^۱ به کفر فیلسوفان فتوا داد. در قرن ششم، جریان انتقاد بر فلسفه مشاء و خردگیری بر رئیس مشائیان با به عرصه آمدن کتاب‌هایی مانند **المعتبر فی الحکمة**، اثر ابوالبرکات بغدادی^۲ و **مصارعة الفلاسفة**، نگاشته محمدبن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ یا ۵۴۹ق) ادامه یافت و با آثار و فعالیت‌های علمی فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ق) به اوج خود رسید.

فیلسوفان در مقابل این نقدها، به پاسخ‌گویی پرداختند. از جمله، ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) **تهافت المصارع** را در نقد کتاب **مصارعة الفلاسفة** شهرستانی به رشته تحریر درآورد. این نقدها نشان داد که غزالی در بیشتر مواضع، درک درستی از مباحث فلسفی نداشته و از این رو، در نقدهای خود، بر طریق صواب نبوده است. همچنین استدلال‌های وی در قبال فیلسوفان، غالباً خطابی یا جدلی یا همراه با مغالطه است و ارزش برهانی ندارد.^۳ همچنین نشان داده شد که نقدهای شهرستانی عاری از ارزش علمی است.

اما در این میان، فعالیت‌ها و آثار فخر رازی بیشتر بر فضای علمی اثر گذاشت و نوع بحث‌های او نیز از پیشینانش قوی‌تر بود. وی در آثارش غالباً یک هدف را دنبال کرده است: نقد فلسفه و نشان دادن بی‌اعتباری آن و به کرسی نشانیدن کلام اشعری به مثابه علمی که قابل اعتماد و شایسته پی‌گیری و تحقیق است و باید جایگزین فلسفه تلقی شود. فخر رازی در آثارش، تقریرهایی روان و قابل قبول از آراء فیلسوفان ارائه می‌دهد و سپس با کمال حوصله، تک تک آراء آنان را نقد و تخریب می‌کند. وی گاه به تحریر و یا تلخیص آراء فیلسوفان می‌پردازد (مانند کتاب **المباحث المشرقیة**) و گاه به شرح کتاب‌های فلسفی ابن سینا مشغول می‌شود (مانند **شرح عیون المسائل و شرح الاشارات و التنبیها**). او روش فلسفی و برهانی را پذیرفته و با همین ابزار فلسفی، به نقد آراء ابن‌سینا پرداخته است. فخر

خواجه نصیرالدین طوسی

و سطوح سه‌گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه او

سیدیدالله یزدان‌پناه* / نگارش و تحقیق: رضا درگاهی**

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی در زمره بزرگترین و پرنفوذترین عالمان مسلمان سده هفتم هجری به شمار می‌رود. بخش عمده‌ای آثار وی ناظر به آثار و آراء فخرالدین رازی و در دفاع از فلسفه و ارائه کلامی درست و متین تدوین شده است. خواجه علاوه بر کلام و فلسفه، آثار عرفانی نیز دارد. مشکل مطالعه آثار وی این است که گاه وی در کلام به مطالبی معتقد شده و در فلسفه از آنها دست برداشته است. وی همچنین با پذیرش محوری‌ترین آموزه‌های عرفان اسلامی، از سطح فلسفه رایج نیز گذشته است. برخی معتقدند که خواجه نصیر نیز مانند عده‌ای دیگر از اندیشمندان، دچار تحوّل فکری شده و این اختلاف‌ها مربوط به دوران‌های گوناگون فعالیت علمی و معرفتی وی بوده است. این مقاله نشان می‌دهد که خواجه نصیر هم‌زمان همه این سطوح اندیشه را داشته است و نمی‌توان او را دچار تحوّل فکری دانست. درحقیقت، سه سطح طولی اندیشه خواجه، به ترتیب عبارتند از: کلام، فلسفه و عرفان. در این مقاله، با ارائه نمونه‌هایی، وجود این سه سطح در کار وی، اثبات شده است. کلیدواژه‌ها: کلام، فلسفه، عرفان، حدود، فاعل، عقول، معاد.

سه سطحی بودن اندیشه محقق طوسی

فعالیت علمی در سه حوزه کلام، فلسفه و عرفان در کار خواجه نمایان است و او در هر سه حیطه، آثاری عرضه کرده است. آنچه این مقاله بدان می‌پردازد، بررسی رابطه این سه حوزه در فعالیت علمی خواجه است.

در حیات علمی ابوحامد غزالی، دو دوره متمایز مشاهده می‌شود. در دوره نخست، وی در قامت یک متکلم اشعری ظاهر می‌شود که به نقد آراء فیلسوفان پرداخته است. اما در دوره دوم، وی به عرفان روی می‌آورد و دست از کلام می‌شویید. بنابراین، آثار علمی غزالی را می‌توان در دو دسته قرار داد که به لحاظ زمانی نیز از یکدیگر ممتازند.

اما در حیات علمی خواجه دوره‌هایی متمایز از هم و مختص هر یک از سه قابل مشاهده نیست؟ و همین نکته، ناظر در آثار خواجه را به شگفتی وامی‌دارد. سه حوزه علمی مزبور، در آثار وی در عرض یکدیگر و همزمان در کار او حضور دارند. بنابراین، نمی‌توان گفت او ابتدا مشغول و معتقد به کلام بوده، سپس به فلسفه تعلق خاطر پیدا کرده و در نهایت، دل به عرفان داده است. از این رو، باید گفت: اندیشه خواجه - به ترتیب - دارای سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی است.

اکنون بر اساس اطلاعاتی که درباره تاریخ نگارش برخی از آثار خواجه در دست داریم، نمونه‌هایی از این همزمانی را ارائه می‌دهیم. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد خواجه شرح اشارات خود را در حدود سال ۶۴۴ق به پایان رسانده است.^۸ این زمان دوران میان‌سالگی اوست و در این تاریخ تقریباً ۴۷ ساله است.

در این کتاب، گاه اشاراتی به دیدگاه‌های خاص فلسفی خود کرده است، هرچند در ابتدای این کتاب قرار گذاشته است که دیدگاه مورد قبول خود را بیان نکند. بنابراین، آنچه به نام فلسفه خواجه با آن مواجهیم در هنگامه نگارش شرح اشارات شکل گرفته است. همچنین نوع نگاه وی به عرفان و نیز برخی اندیشه‌های عرفانی او را نیز در این اثر می‌توان یافت.

مهم‌ترین آثار کلامی خواجه، **تجرید الاعتقاد** و **تلخیص المحصل**^۹ است. او **تلخیص المحصل** را سه سال پیش از وفاتش، یعنی در سال ۶۶۹ق (حدود ۷۲ سالگی) به پایان رسانیده است: «قال الشارح رحمه الله: قد فرغت من تسویده، فی السابع عشر من شهر صفر، لسنة تسع و ستین و ستامة»^{۱۰} تاریخ نگارش **تجرید الاعتقاد** دقیقاً معلوم نیست. بنا به قول مشهور، وی نگارش این کتاب را در سال ۶۶۰ق (یعنی حدود ۶۳ سالگی) به پایان رسانده است. برخی نیز احتمال داده‌اند که این کتاب

رازی کاری کرد که فلسفه در جایگاهی بس فروتر از کلام نشست و ابهت شیخ مشائیان در انظار باحثان در هم شکست.

ابن خلدون در مقدمه، در فصلی که به علم کلام می‌پردازد، شیوه منطقی را که در کلام به کار گرفته است، «طریقه متأخران» می‌نامد.

وی در گفتاری که دارد تأثیر کار غزالی و فخر رازی را در نقد فلسفه به خوبی نشان می‌دهد: «و من أراد إدخال الرد علی الفلاسفة فی عقائده فعلیه بکتب الغزالی و الإمام ابن الخطیب»^۴

خواجه نصیرالدین طوسی در چنین دورانی می‌زیست. او با دغدغه کشف حقیقت، به تحصیل فلسفه و کلام پرداخته و پس از بررسی‌ها و تحقیقات خود، در یافت که فلسفه علمی معتبر و کاراست و ایرادهای فخر رازی بر فلسفه، دارای خلل‌های فراوان است و از اتقان برخوردار نیست. وی سپس به نقد مطالب فخر رازی، هم در قلمرو فلسفه و هم در حیطه کلام پرداخت و اشتباهات و لغزش‌های وی را آشکار نمود.^۶

خواجه به سبب استقامت فکر و قدرت استدلال و نیز تضلع علمی در فنون مختلف ریاضی، منطوق، فلسفه و کلام، به خوبی از عهده نقد فخر رازی بر آمد و توانست نشان دهد که فخر رازی - که نماینده اوج کار کلامی و قوی‌ترین منتقد فلسفه به شمار می‌رفت - چندان در کار خود قوت ندارد و در بیشتر مواضعی که به فلسفه ایراد گرفته، ره به خطا برده است. او در کتاب **شرح اشارات** چنان فلسفه مشاء را زیبا و مستحکم تقریر کرد و چنان ایرادهای فخر رازی را با قوت در هم شکست که از آن پس، این کتاب در زمره متون اصلی درسی فلسفه قرار گرفت. همچنین قضاوت بیشتر اهل دانش این بود که خواجه بر فخر رازی تفوق یافته است. تعبیر ابن خلدون در مقدمه در این قابل توجه است:

و لأهل المشرق عنایة بکتاب الإشارات لابن سینا و للإمام ابن الخطیب علیه شرح حسن و کذا الأمدی و شرحه أيضاً نصیر الدین الطوسی المعروف بخواجه من أهل المشرق و بحث مع الإمام [فخرالدین الرازی] فی کثیر من مسائله فأوفی علی أنظاره و بحوثه و فوق کلّ ذی علم علم و الله یهدی من یشاء إلی صراطٍ مُسْتَقِیمٍ.^۷

کار مهم دیگر خواجه، نگارش کتاب **ارجمند تجرید الاعتقاد** است. وی در این کتاب شیوه‌ای نوین برای علم کلام بنیان نهاد و کلام فلسفی را به معنای دقیق آن تأسیس کرد.

نتیجه مقابله خواجه با فخر رازی این بود که بی‌مهری نسبت به فلسفه از بین رفت و بلکه گشودگی نسبت به فلسفه به وجود آمد. او عملاً نشان داد که فلسفه علمی مفید و معتبر است و از آن در علم کلام و در تثبیت آموزه‌های دینی می‌توان بهره‌های فراوان برد.

سطح کلامی اندیشه خواجه طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی بدون شک، از بزرگ‌ترین متکلمان مسلمان است. وی در آثارش نشان داده که محقق زبردست در علم کلام است و با تمام زمینه‌ها و تحقیقات کلامی پیش از خود آشنا و بر همه آنها کاملاً مسلط بوده است. به همین دلیل، در مصاف با فخر رازی، با قوت ظاهر می‌شود و در نهایت، موفق می‌شود بر نفوذ او غلبه کند و صحنه را به نفع فلسفه برگرداند. کلام در کار خواجه بسیار جدی است، به حدی که گاه شخصیت کلامی او شخصیت فلسفی‌اش را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. وی مؤسس کلام فلسفی است و از فلسفه در کلام بسیار بهره برده است، اما اندیشه‌های کلامی و گاه ادبیات کلامی را حتی‌المقدور حفظ می‌کند و خواننده آثار کلامی وی، خود را با متونی کاملاً کلامی مواجه می‌بیند. **تجريد الاعتقاد**، **تلخیص المحصل**، **فصول العقائد**، **اصول العقائد** و **رسالة الامامة** برخی از آثار کلامی اویند.

مسئله مهمی که در آثار خواجه بدان برخورد می‌کنیم، تفاوت و تهافت برخی از نظرات او در آثار کلامی با برخی از نظرات او در آثار فلسفی و عرفانی است. خواجه در کلام، گاه مطالبی را رد کرده که در آثار فلسفی آنها را پذیرفته است و گاه چیزهایی را قبول کرده که در دستگاه فلسفی و عرفانی وی برای آنها جایی وجود ندارد. آیا در میان نظرهای خواجه تهافت وجود دارد؟ آیا وی در دوران حیات علمی خود، دچار تحوّل فکری شده است؟ مطابق مطالبی که گذشت، می‌گوییم: نه خواجه دچار تهافت است و نه دست‌خوش تحوّل فکری شده، بلکه اندیشه او دارای سه سطح است. آنچه موجب شده که خواجه طوسی آراء خاصی را در کلام ابراز کند، ولی در فلسفه و عرفان مخالف آنها را معتقد باشد، نکته ویژه‌ای در کار کلامی اوست.

ابتدا باید توجه داشت که در کار کلامی خواجه، فلسفه حضور جدی دارد و وی با استفاده از تمام میراث فلسفی پیش از خود، اعم از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، به کلام استحکامی بی‌سابقه بخشید و کلام را از بسیاری از مطالب بی‌اساس و نادرست متکلمان گذشته پیراست. وی با نگارش **تجريد الاعتقاد** و **تلخیص المحصل** نشان داد که اگر قرار است در حوزه کلام قلم زده شود، باید متانت عقلی و درستی منطقی نیز قلم را همراهی کند. نمی‌توان از هر راهی اگرچه برخلاف اصول عقلی و برهانی باشد، در حوزه کلام به نتایجی رسید. برای نمونه، اگر قرار است در کلام از کیفیت معاد سخن بگوییم، نباید اعاده معدوم را مطرح کنیم.^{۱۵} اعاده معدوم محال عقلی است: بنابراین، اگر معاد اعاده معدوم باشد، معاد هم باید ممتنع باشد که البته چنین نیست. خواجه این مسئله را روشن کرد که متکلم حق ندارد از

آخرین اثر وی باشد.^{۱۱} برخی از محققان نیز احتمال داده‌اند که خواجه **تجريد الاعتقاد** را پس از **تلخیص المحصل** نگاشته باشد؛ زیرا او در **تلخیص المحصل**، کلامی را که فخر رازی ارائه داده، نقد کرده و سپس در **تجريد الاعتقاد**، علم کلام را به سبکی که خود می‌پسندد تحریر نموده است.^{۱۲} شاید نتوان با این استدلال همراهی کرد. نیز نمی‌توان **تجريد الاعتقاد** را آخرین اثر خواجه دانست. اما با توجه به قول مشهور و اقوال مزبور، می‌توان اطمینان یافت که خواجه **تجريد الاعتقاد** را در اواخر عمر و در دوران پختگی علمی نگاشته است. همچنین مقایسه مطالب این دو کتاب نشان می‌دهد که در یک حال و هوا به رشته تحریر در آمده‌اند.

انظار عرفانی خواجه را عمدتاً در سه اثر **شرح اشارات**، **اوصاف الاشراف** و **آغاز و انجام** باید جست. او درباره نگارش کتاب **اوصاف الاشراف** در مقدمه این کتاب آورده است: مدت‌ها در این اندیشه بود که چنین کتابی بنگارد، اما شواغل و موانعی مانع فعلیت یافتن این اندیشه می‌شد، تا اینکه ملک الوزرا و شمس‌الدین محمد جوینی بر تحقق این امر اشارت کرد.^{۱۳} شمس‌الدین محمد جوینی وزیر اعظم آباقاخان بود. آباقاخان، دومین ایلخان از ایلخانان مغول حاکم بر ایران و پسر ارشد هولاکوخان، در سال ۶۶۳ق بر تخت نشست.^{۱۴} بنابراین، زمان شروع نگارش کتاب **اوصاف الاشراف**، پس از سال ۶۶۳ق بوده است. در نتیجه، این کتاب نیز از آثار دهه آخر عمر خواجه است و در همان ایام و بلکه شاید زودتر از زمانی که خواجه مشغول نگارش **تجريد الاعتقاد** و **تلخیص المحصل** بوده، نگاشته شده باشد. کتاب **آغاز و انجام هم** - چنان‌که از متن آن پیداست - مربوط به دوره کمال علمی خواجه باشد.

با این بررسی مختصر، روشن شد که انظار فلسفی و عرفانی خواجه از دوران میان‌سالی وی شکل گرفته است و تاریخ نگارش مهم‌ترین آثار فلسفی و عرفانی خواجه، قبل از و یا همزمان با تاریخ نگارش مهم‌ترین آثار کلامی او بوده است. نتیجه این مطلب آن است که دیگر نباید اختلافات و تفاوت‌های میان انظار کلامی، فلسفی و عرفانی خواجه را حمل بر تحوّل فکری و وجود دوران‌های متفاوت علمی در حیات خواجه نمود. از این رو، باید اندیشه‌های خواجه را در سه سطح بررسی کرد که به ترتیب عبارت است از: کلام، فلسفه و عرفان.

در ادامه، این سطوح سه‌گانه را بررسی می‌کنیم و رابطه میان آنها را بر اساس شواهد متنی از آثار خواجه، بیان می‌نماییم.

هر راهی، ولو تناقضات و محالات عقلی، به فکر تثبیت مرام خود باشد. او در غیر مباحث سمعی و نقلی، برهان را محکم می‌داند و معتقد است: برهان، که همان روش فیلسوفان برای رسیدن به واقع است، باید در کلام نیز معیار قرار گیرد و آنچه برهان بر امتناعش اقامه شده است نمی‌تواند در کلام نیز حضور داشته باشد. خواجه در ابتدای **تجرید الاعتقاد**، بحث‌های فلسفی رایج را مطرح کرده و سپس وارد مباحث خاص کلامی شده است. معنای این کار آن است که باید ابتدا تکلیف عده‌ای از مسائل به لحاظ عقلی روشن شود تا بعد بتوان در کلام وارد شد و نتایج درستی گرفت. از همین روست که خواننده با مطالعه **تجرید الاعتقاد** این احساس را پیدا می‌کند که فضای عقلی و فلسفی خوب و درستی حاکم است. این کار خوش‌بینی نسبت به فلسفه را در پی داشت.

از سوی دیگر، باید متذکر شد که کتب کلامی مهمی که پس از **تجرید الاعتقاد** نوشته شد، مانند **المواقف** قاضی عضدالدین ایجی، **شرح المواقف** میرسیدشریف جرجانی و **شرح المقاصد** سعدالدین تفتازانی، از **تجرید الاعتقاد** متأثر شده و همین شیوه و رویه را پی گرفته‌اند.

اما آنچه باید در بررسی سطح کلامی کار خواجه و رابطه آن با سطح فلسفی و عرفانی بدان توجه ویژه داشت، این است که خواجه هرچند بخشی از مبانی و مباحث کلامی رایج در عصر خود را نپذیرفت و کلام را نیز از امور غیر معقول پیراست، اما جانب کلام را رعایت کرد و اصول و امهات علم کلام رایج را پذیرفت. خواجه کلام را تهذیب کرد و اساس نوینی برای آن گذاشت، اما او قصد نداشت که طوری کلام رایج را بشکند که مسائل مسلم کلامی هم جان سالم به در نبرد. سه نمونه از مسلمات کلامی که خواجه نیز در کلام آنها را پذیرفته، عبارت است از: علم الهی به جزئیات (که تصور بر این بود که فلسفه مشائی منکر آن است)، حدوث زمانی عالم، و فاعل مختار بودن خداوند (مسئله قدرت و اختیار الهی). این مسائل در کلام بسیار حساس بود و نزاع‌های اصلی کلامی را به خود اختصاص داده بود. خواجه در سطح فلسفی‌اش، به شیوه فلسفی درباره علم جزئی الهی نظر داد و با مشائیان مخالفت کرده است. وی حدوث زمانی عالم را قبول دارد، اما این اندیشه در سطح فلسفی، با آنچه در کلام مطرح کرده است، تفاوت‌هایی دارد. درباره مسئله سوم نیز در سطح فلسفی، رأی متفاوتی ابراز کرده است - که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد.

دلیل مطلب آن است که - چنان‌که گذشت - خواجه قصد اصلاح‌گری در کلام داشت و می‌خواست فضایی را که فخر رازی علیه فلسفه به راه انداخته بود، به نفع فلسفه برگرداند. به همین منظور، او بسیاری از پایه‌ها را اصلاح کرد، اما نمی‌توانست کلام رایج را بکلی بر هم بزند. به بیان دیگر،

نباید تصور می‌شد که خواجه اصلاً کلام نوشته بلکه کتاب فلسفی تألیف کرده است. خواجه برای اینکه کارش در فضای علمی آن روز تأثیر کند و در میان اهل کلام جایی باز کند، ناچار بود تا حدی با وضع موجود همراهی کند و اساسی‌ترین مباحث کلام رایج را حفظ نماید. اکنون که ما پس از قرن‌ها، تأثیر کار خواجه را به عیان مشاهده می‌کنیم، درمی‌یابیم که وی بسیار عالی مشی نموده و هوشمندانه و ظریف حرکت کرده است.

در این حرکت دقیق و هوشمندانه خواجه، عقلانیتی خیره‌کننده به چشم می‌خورد. وی مسلمات کلام را نگه داشت، اما این‌گونه طی مسیر کرد: او مباحث فلسفی را مطابق شیوه فیلسوفان در کلام وارد کرد و به پیش برد، تا جایی که به بزنگاه بحث و یک دوراهی تعیین‌کننده رسیده؛ جایی که اگر حرف فیلسوفان پذیرفته می‌شد، دستگاه کلامی در هم می‌شکست و در غیر این صورت، کلام بر اساس مسلماتش به راه خود ادامه می‌دهد. خواجه با این کار برای محققان آینده، راه را باز می‌گذارد و جهت درست مسیر را هم نشان می‌دهد، هرچند خود از راه دیگری به مسیر خود ادامه داد، و برای متکلمانی که بر مسلمات پای می‌فشرند، کلامی معقول و پیراسته ارائه داد. او روشن کرده که دستگاه کلامی رایج با کدام مبانی تخریب می‌شود، و البته خود در دیگر آثارش، این کار را کرده و برخی مبانی را اخذ کرده که با مسلمات کلام بر سر ستیز است.

به این نکته که خواجه در کلام، جانب کلام را نگاه داشته، حاجی سبزواری نیز تذکر داده است: «سلطان المتکلمین، خواجه نصیر طوسی - قدس سره - در **تجرید** در دلیل [مربوط به وجود عقول مفارق]، مناقشه کرده است، نه در مدعا؛ چه کتبش منادی است به حق، و این را به زعم متکلمین نوشته است»^{۱۶}

استاد **علامه حسن زاده آملی** نیز به نقل از برخی از استادان خود چنین آورده‌اند: «و کان بعض مشایخنا یقول: کان المحقق الطوسی فی التجرید جالساً علی کرسی الکلام فتکلم علی دأبهم و هدیهم»^{۱۷}

نکته دیگری نیز در حرکت خواجه مشهود و با اهمیت است و آن اینکه وی برخلاف فخر رازی، در کلام هرج‌ومرج به راه نینداخته است. او اگر مبانی را پذیرفته، تا آخر به لوازم آن پایبند مانده است؛ مثلاً، اگر حدوث زمانی عالم را پذیرفته، دیگر وجود عقول مفارق را (در کلام) نپذیرفته است.

چنان‌که گفته شد، خواجه طوسی در **تجرید**، در موارد فراوانی، مطابق نظر فیلسوفان سخن گفته و در اختلاف میان متکلم و فیلسوف، جانب فیلسوف را گرفته است. نمونه‌هایی از این شیوه چنین است:

خواجه مطابق نظر فیلسوفان و بر خلاف رأی برخی از متکلمان، «حال» (واسطه میان موجود و معدوم) را نفی می‌کند و این اندیشه را نادرست معرفی می‌نماید.^{۱۸} وی همچنین بحث وجوب و امکان و امتناع را مطابق فضای فیلسوفان ارائه داده و وجوب را به ذاتی و غیر تقسیم کرده است.^{۱۹} خواجه خداوند سبحان را بدون ماهیت و دارای وجود بحت می‌داند^{۲۰} و هم‌نوا با فیلسوفان، علت احتیاج به علت را - امکان، و نه حدوث - معرفی می‌کند.^{۲۱} خواجه بر خلاف نظر برخی از متکلمان، که اولویت را برای موجود شدن ممکن کافی می‌دانستند، با استدلال فلسفی معتقد می‌شود که شیء تا به حد وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.^{۲۲} همچنین او با پی‌روی از حکمت اشراق، قایل به اصالت ماهیت می‌شود^{۲۳} و تمام مفاهیم فلسفی را به نحوی که شیخ اشراق گفته بود، معقول ثانی می‌شمارد.^{۲۴}

حال نمونه‌ای از بزنگاه بحث و دوراهی افتراق فلسفه و کلام را، که خواجه بیان کرده است، از نظر می‌گذرانیم.

بر اساس کلام رایج آن زمان، فقط خداوند سبحان موجودی قدیم است و تمامی مخلوقات حادثند. از منظر متکلمان، علت احتیاج به علت، حدوث است و موجود قدیم نیازمند علت نیست. خواجه ابتدا بیان می‌کند که موجود ممکن علاوه بر حدوث، در بقا نیز نیازمند علت است: «و الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علت».^{۲۵}

اگر ممکن در بقا نیز نیازمند علت است پس اگر امکان داشته باشد که موجودی قدیم و ممکن الوجود داشته باشیم او نیز در بقا خود نیازمند علت خواهد بود. اما خواجه در اینجا، نکته مهم‌تری بیان می‌کند که نقطه افتراق کلام و فلسفه است و با پذیرش آن، کل دستگاه کلامی به هم می‌خورد: اگر امکان داشته باشد که موجودی قدیم و ممکن الوجود تحقق داشته باشد، باید به فاعل موجب معتقد شویم و چنین موجودی را دیگر نمی‌توان به فاعل مختار نسبت داد. معنای این سخن آن است که پذیرش موجود قدیم و ممکن، که همان «عقل مفارق» در اصطلاح فیلسوف است، دستگاه کلامی را بر هم می‌زند. به تعبیر دیگر، با پذیرش سخن فیلسوفان درباره موجود مجرد عقلی، دیگر نمی‌توان به فاعل مختار معتقد بود. بنابراین، اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود موجود مجرد عقلی، که قدیم است، یک دوراهی است که راه فلسفه و کلام را از هم جدا می‌سازد: «لهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امکن، و لا یمكن استناده الى المختار».^{۲۶}

بنابراین، روشن است که برای تثبیت فضای کلامی و قائل شدن به فاعل مختار، باید تمام ماسوی الله را حادث بدانیم. خواجه در کلام، معتقد می‌شود که فقط خداوند قدیم است: «و لا قدیم سوی الله تعالی».^{۲۷}

موجود مجرد عقلی را انکار می‌کند. البته تحقق چنین موجودی را محال نمی‌داند، بلکه می‌گوید: دلیلی بر وجود آن نداریم. خواجه به تحقق موجود مجرد عقلی معتقد است. در حقیقت، وی در کلام، برای حفظ دستگاه کلامی، مجردات را انکار کرده است. البته همین انکار نیز به گونه‌ای نیست که راه را ببندد، بلکه راه را برای عبور از دستگاه کلامی با هوشمندی باز گذارده است. وی در اینجا فقط می‌گوید: دلیلی بر تحقق چنان موجودی نداریم و ادله گفته شده را مخدوش می‌شمارد. از این رو، اگر کسی دلیلی متقن برای تحقق مجرد عقلی اقامه کند از دستگاه کلامی عبور کرده است؛ چنان‌که خواجه خود این کار را کرده است. اما اگر خواجه تحقق چنان موجودی را محال اعلام کرده بود، راه بسته می‌شد و در آثار خواجه به‌ناچار باید وی را به تهافت در اندیشه متهم می‌کردیم. «و اما العقل، فلم یثبت دلیل علی امتناعه و ادله وجوده مدخوله».^{۲۸}

با انکار موجود مجرد عقلی، عالم ماسوا از مجردات تهی می‌گردد و ماسوی الله منحصر در اجسام می‌شود. خواجه در گام بعدی، حکم به حادث بودن عالم اجسام می‌کند: «و الاجسام کُلها حادثه لعدم انفکاکها من جزئیات متناهیة حادثه فانها لا تخلو عن الحركة و السکون و کل منهما حادث و هو ظاهر».^{۲۹}

اکنون مقدمات لازم برای تثبیت مسئله فاعل مختار بودن خداوند و نفی فاعل موجب، فراهم است. خواجه از حدوث عالم، نفی فاعل موجب بودن خداوند را نتیجه می‌گیرد: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب».^{۳۰}

دو مسئله مهم دیگر را در سطح کلامی خواجه باید مورد توجه قرار دهیم: حدوث عالم و معاد جسمانی. این مسائل مواضع مهمی برای مقایسه سطوح اندیشه خواجه هستند. بدین روی، مسئله اول را در بحث سطح فلسفی و مسئله دوم را در بحث سطح عرفانی خواجه بررسی خواهیم کرد.

سطح فلسفی اندیشه خواجه طوسی

با ملاحظه شرح اشارات و رسائل فلسفی خواجه به روشنی درمی‌یابیم که خواجه فیلسوفی قدرتمند است و همین در ادامه روند فلسفه اسلامی مؤثر واقع شده است. در اینجا، مجال پرداختن تفصیلی به فلسفه خواجه نیست، اما به طور کلی، می‌توان گفت: اساس دیدگاه‌های فلسفی خواجه را فلسفه مشائی می‌سازد. البته خواجه فیلسوفی محقق است و در مواضع دیدگاه‌های مشاء را قبول ندارد؛ مانند معاد جسمانی و علم جزئی ربوبی. او برخی از دیدگاه‌های حکیم اشراقی را نیز پذیرا شده است؛ مانند انکار هیولا، قول به اصالت ماهیت و معقول ثانی دانستن مفاهیم عقلی.

خواجه در برخی مسائل نیز دیدگاه مستقلی دارد؛ مانند مسئله معاد و بحث نفس الامر. وی تقریری نیرومند از فلسفه مشائی ارائه کرده است. همین سبب است شرح اشارات خواجه از زمان حیات وی تا کنون، جزو مهم‌ترین کتب درسی فلسفی قرار گیرد. همچنین گاه در کار خواجه تقریرهایی جدید از مباحث فلسفی مشائی مشاهده می‌شود.^{۳۱}

چنان‌که گذشت، خواجه برای تثبیت دستگاه کلامی، برخی از مسائل را نپذیرفت در اینجا، چند مسئله از سطح فلسفی اندیشه خواجه را بررسی می‌کنیم و دیدگاه فلسفی او را با آنچه در سطح کلامی آورده بود، مقایسه می‌نماییم:

الف. عقل مفارق

خواجه در سطح کلامی، وجود مجردات را انکار کرده بود و اثبات مجردات را با حدوث عالم و فاعل مختار بودن خداوند منافی یافته بود. ولی با مراجعه به آثار فلسفی خواجه، می‌بینیم که او معتقد به وجود مجردات است و بلکه باید گفت: فهم مجتهدانه او از متون دینی نیز با این مسئله موافقت دارد. به تعبیر دیگر، خواجه دیدگاهی در حدوث عالم اتخاذ کرده است که با وجود مجردات تنافی ندارد.

خواجه رساله‌ای مستقل و کوتاه در اثبات عقل مفارق نگاشته است.^{۳۲} وی در این رساله قصد دارد عقل مفارق، یعنی موجود مجرد قدیم ممکن را از راه بحث نفس الامر اثبات کند. خواجه نفس الامر را عقل مفارق می‌داند. استدلال او به‌طور خلاصه این است که ما حقایقی داریم که مطابق با واقع هستند، اما واقع آنها نمی‌تواند همین عالم خارج باشد. بنابراین، باید حقیقتی وجود داشته باشد که مطابق این حقایق را بتوان در آن جست. خواجه درباره ویژگی‌های آن حقیقت بررسی می‌کند و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که آن حقیقت، عقل مفارق است. آن حقیقت البته نمی‌تواند خداوند باشد؛ زیرا در خداوند هیچ جهت کثرتی نیست، اما در آن حقیقت، باید کثرتی بی‌نهایت و بالفعل وجود داشته باشد.

اعلم انا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي يحكم بها أذهانتنا - مثلاً كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، او بأن قطر المربع لا يشارك ضلعه، او يحكم به مما لم يسبقه إليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينياً - مطابقتاً لما في نفس الأمر.^{۳۳}

نتیجه‌ای که خواجه گرفته، این است:

فأذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعلينا التغيير والاستحالة والتجدد والزوال، و يكون هو و هي بهذه الصفات أزلاً و أبداً. و إذا ثبت ذلك، فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل، أعني واجب الوجود لذاته - عزت أسماؤه - و ذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على الكثرة

التي لا نهاية لها بالفعل؛ و أول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، و أن يكون مبدءاً أولاً للكثرة، و أن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه. فاذن، ثبت وجود موجود غير الواجب الأول - تعالى و تقدس - بهذه الصفة، و نسبه بعقل الكل؛ و هو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ، و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس، و ذلك ما أردنا بيانه.^{۳۴}

نکته قابل توجه این است که خواجه معتقد است عقل کل، که به روش فلسفی وجود آن را اثبات کرده، همان است که در قرآن از آن به «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» تعبیر شده است؛ زیرا عقل کل نفس الامر تمام حقایق است و تمام حقایق در آن موجود است و در قرآن نیز «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» مشتمل بر تمام حقایق دانسته شد. بنابراین، استدلال فلسفی، هم خواجه را به یک نتیجه فلسفی رساند و هم زمینه روی دادن فهم فلسفی از متون دینی را برای وی فراهم کرد.

خواجه در سطح کلامی، برای همراهی با فضای کلام، گفته بود دلیلی بر وجود مجردات نداریم. اما می‌بینیم که خواجه، هم به لحاظ فلسفی و هم بر اساس استنباط از متون دینی، به وجود مجردات عقلی معتقد شده است. بنابراین، خواجه به وجود عقل مفارق معتقد است و خود در عمل، از دستگاه کلامی عبور کرده است. همچنین ملاحظه کردیم که خواجه به لوازم عدم پذیرش مجردات در کلام پایبند است. طبیعی است که او باید در سطح فلسفی، به لوازم پذیرش مجردات پایبند باشد - که البته هست. در کلام، حدوث ماسوی الله دلیل انکار مجردات قدیم بود، اما در فلسفه قدم برخی از موجودات را پذیرفته است. خواجه - چنان‌که در تجرید الاعتقاد هم بیان کرده بود - به حدوث عالم اجسام معتقد است. اما در سطح فلسفی، ماسوی الله را مساوی عالم اجسام نمی‌داند. لازمه دیگری که در کلام مطرح بود، فاعل مختار بودن خداوند بود. در ادامه، به نظر خواجه در این باره در سطح فلسفی اشاره خواهد شد.

نباید گفت شاید خواجه این رساله را در اوایل نوشته و بعدها نظرش تغییر کرده است. درباره افکار خواجه، نباید از دگرگونی سخن گفت. برای این نمونه خاص، شاهد دیگری هم در دست است. علامه حلی در کشف المراد، گزارشی را از دورانی که نزد خواجه تلمذ می‌کرده، منعکس نموده است. در این گزارش آمده که خواجه نفس الامر را عقل فعال می‌دانسته است:

و قد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة و سألته عن معنى قولهم: إن الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر، و المعقول من نفس الامر إنما الثبوت الذهني او الخارجي، و قد منع كل منهما ههنا. فقال: المراد بنفس الامر هو العقل الفعال، فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق و آلا فهو كاذب.^{۳۵}

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) حدود ۲۴ ساله بود که خواجه از دنیا مفارقت کرد. پس این سؤال و جواب

مربوط به اواخر عمر خواجه است؛ یعنی در همان دورانی که خواجه مشغول نگاشتن **تجرید الاعتقاد** و **تلخیص المحصل** بوده، این همین اندیشه را داشته است.

ب. فاعل موجب

خواجه در سطح کلامی، موجب بودن خداوند را دچار اشکالاتی می‌دید. ویژگی «فاعل موجب» این است که معلولش از او منفک نمی‌شود:

هر ذات که اثری از وی صادر شود، یا صدور آن اثر تابع داعی وی بود، این معنا به شرط تحقق قدرت بود بر صادر شدن و ناشدن، یا نبود، بلکه حقیقت ذاتش اقتضای آن وجود کند، و متکلمان اول را «قادر» خوانند و دوم را «موجب». و هرآینه فعل قادر مسوق بود به عدم؛ چه داعی جز به معدوم دعوت نتواند کرد. و فعل موجب مقارن ذات او باشد؛ که اگر متأخر شود، تخصیص به بعضی اوقات دون بعضی، محتاج مخصّص بود. و بر فرض در مخصّص، موجب مؤثر تام نباشد، و مؤثر تام فرض کردیم. و با وجود مؤثری مخصّص، که مؤثر تام باشد، تأخر نبود.^{۳۷}

عمده اشکال این بود که اگر خداوند فاعل موجب باشد، عالم قدیم خواهد بود، در حالی که عالم حادث است. نیز موجب بودن خداوند مستلزم این است که اگر جزئی از عالم معدوم شود، خداوند نیز معدوم گردد.^{۳۷}

اشاره کردیم که صرف پذیرش عقول مجرد، ملازم با انکار فاعل مختار است. اما خواجه در سطح فلسفی اندیشه خود، به این اشکالات نیز پاسخ داده است. وی در رساله کوتاه **ربط الحوادث بالقدیم**، این مسئله را مطرح کرده است:

قالت الحكماء: العلة التامة لا تنفك عن معلولها بتمامه، و العلة الاولى هي المبدأ لجمع الموجودات، و هي واجبة الوجود لذاتها، ای وجودها ممتنع الرفع، فهو سرمدی، لا بدایة له و لا نهایة. و لا شك فی وجود موجودات مسبوقة باعدامها سبقاً زامتياً.^{۳۸}

وی در این رساله توضیح می‌دهد که برخی از موجودات محتاج شرطند، و تا شرط محقق نشود نوبت به مشروط نمی‌رسد. این موضوع با عدم انفکاک معلول از علت تامة منافات ندارد.

و الحق عندهم أنّ وجود السابق علة لإعداد وجود اللاحق، و عدمه اللاحق به شرط فی وجود اللاحق، و هو بالذات متقدم عليه و مقارن لتمام الاعداد لوجوده الذی هو الشرط المتمم لعلیة المبدأ الأول.^{۳۹}

در مجموع، می‌توان دیدگاه خواجه درباره فاعلیت خداوند را چنین ارائه داد: مخلوقات دو دسته‌اند: مجردات و جسمانیات. خداوند فاعل موجب و قدیم است. تحقق مجردات محتاج شرایط دیگری غیر از تحقق ذات الهی نیست. بنابراین، مجردات مقارن ذات الهی و قدیم هستند. اما جسمانیات در تحقق خود محتاج شرایطی هستند. بنابراین، با پیدایش آن شرایط، موجود می‌شوند و در نتیجه، حادثند. پس

موجب بودن فاعلیت خداوند با حدوث عالم اجسام منافاتی ندارد. همان‌گونه که می‌بینیم، که خواجه در سطح فلسفی، دیدگاهی متفاوت با آنچه در کلام ابراز کرده بود، ارائه داده است.

ج. حدوث زمانی عالم

چنان‌که گذشت، خواجه در کلام، عالم را خالی از مجردات دانست و ماسوی الله را منحصر در عالم اجسام قلمداد کرد. او سپس همونا با متکلمان، عالم اجسام را حادث دانست. اما گفتیم که خواجه وجود عقول مجرد را قبول دارد و حدوث زمانی برای چنین موجوداتی معنا ندارد. اما خواجه در سطح فلسفی نیز به حدوث عالم اجسام معتقد است. نکته حایز اهمیت این است که وی وقتی بر کرسی فلسفه می‌نشیند، به نحو فلسفی بر حدوث اجسام استدلال می‌کند و به لحاظ فلسفی بر این مسئله اعتقاد می‌ورزد. اما فیلسوفان دیگر، اجسام را قدیم زمانی می‌دانسته‌اند؛ به این معنا که اجسام اول زمانی ندارند. وی در **تجرید الاعتقاد** بر حدوث اجسام استدلال کرده است.^{۴۰}

فخر رازی در **المحصل**، چهار دلیل از فیلسوفان بر ردّ حدوث زمانی عالم آورده و همه را نقد کرده است. خواجه هیچ‌یک از اشکالات وی را نمی‌پذیرد، اما خود به پاسخ‌گویی به فیلسوفان می‌پردازد؛ مثلاً، اولین اشکال فیلسوفان بر حدوث زمانی عالم - که فخر رازی نقل کرده - این است که اگر عالم حادث زمانی باشد در کدام‌یک از افراد زمان احداث شده است؟ برای اینکه فاعل یکی از افراد زمان را برای احداث عالم برگزیند، یا احتیاج به مرجح دارد و یا ندارد. صورت اول باطل است؛ زیرا افراد زمان هنوز موجود نیستند تا میان آنها امتیازی باشد و گزینشی میان آنها صورت گیرد. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا ممکن نسبت به دو طرف وجود و عدم متساوی است و بدون ترجیح یکی از دو طرف، محال است که موجود یا معدوم شود.^{۴۱}

خواجه پس از نقد جواب فخر رازی بر این استدلال، خود چنین پاسخ می‌دهد اوقاتی که شما در میان آنها امتیاز و گزینش می‌جستید، معدومند و فقط تمایز وهمی میان آنها می‌توان یافت. احکام وهم هم در اینجا مقبول نیست. در حقیقت، حل اشکال به این است که زمان با وجود عالم آغاز می‌شود.^{۴۲} از این رو این تصور که فاعل باید ابتدا زمانی را بیابد و انتخاب کند و بعد موجودات را در آن زمان متحقق کند، صحیح نیست.

نتیجه این بحث آن است که هرچند خواجه در سطح فلسفی، همانند سطح کلامی به حدوث اجسام معتقد است اما راه متفاوتی نسبت به کلام طی کرده است. در کلام، اعتقاد به حدوث اجسام

نتیجه اعتقاد به فاعل مختار بودن خداوند بود. اما در فلسفه، فاعل مختار جایی ندارد و خواجه برای تثبیت حدوث زمانی اجسام، راهی فلسفی طی کرده است. ناگفته نماند که پذیرش حدوث زمانی اجسام به معنای این نیست که خواجه دستگاه کلامی را پذیرفته است. چنان‌که گفته شد، خواجه موجود مجرد عقلی قدیم را پذیرفته است و از این رو، دیگر نمی‌تواند به فاعل مختار معتقد باشد. او به فاعل موجب معتقد است و در عین حال، به حدوث زمانی عالم اجسام نیز اعتقاد دارد. در این بین، اشکالی وجود داشت که به حل آن نیز از سوی خواجه اشاره شد.

سطح عرفانی اندیشه خواجه طوسی

این جنبه از کار خواجه کمی مغفول مانده است. اگر سطح عرفانی کار خواجه نیز بررسی و تحلیل شود، آشکار می‌گردد که قوت کار او بسیار است. نمی‌گوییم خواجه عارفی محقق در فضای عرفان نظری است. وی معاصر صدرالدین قونوی بود و با وی مکاتباتی هم داشت، اما به هیچ روی، در حد و اندازه عارفان نحله ابن عربی نیست. اما اگر از مکتب ابن عربی بگذریم، خواجه معلومات عرفانی تا دوره خود را - هم در زمینه عرفان نظری و هم در حوزه عرفان عملی - به خوبی در دست داشت و در این حوزه هم قوت فراوانی از خود نشان داد. دو کتاب مهم عرفانی خواجه اوصاف الاشراف و آغاز و انجام است.

اوصاف الاشراف کتابی است در وادی عرفان عملی و سیر و سلوک و اخلاق عرفانی.^{۴۳} خواجه قبلاً کتاب **اخلاق ناصری** را به شیوه اخلاق فلسفی نگاشته بود. سپس با نگارش **اوصاف الاشراف**، خواست اخلاقی بنگارد که مخصوص سالکان و عارفان باشد. وی درباره نگارش این کتاب آورده است:

محرر این رسالت و مقرر این مقالت محمد الطوسی را بعد از تحریر کتابی، که موسوم است به اخلاق ناصری و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریقه حکما، اندیشه‌مند بود که مختصری در بیان سیر اولیاء و روش اهل ینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت، مبنی بر قوانین عقلی و سمعی، و مبنی از دقایق نظری و عملی، که به منزلت لب آن صناعت و خلاصه آن فن باشد، مرتب گرداند.^{۴۴}

وی در آغاز رساله **آغاز و انجام** نیز همین حال و هوا را منعکس کرده است:

دوستی از عزیزان از محرر این تذکره التماس کرد که نبذی از آنچه سالکان راه آخرت مشاهده کرده‌اند از انجام کار آفرینش شبیه آنچه در «کتاب» مسطور است و بر زبان انبیاء و اولیاء - علیهم السلام - مذکور، از احوال قیامت و بهشت و دوزخ و غیر آن ثبت کند بر آن وجه که اهل ینش مشاهده می‌کنند.^{۴۵}

یعنی: در این کتاب، احوال قیامت مطابق آنچه که عارفان و اهل شهود دیده‌اند و مشابه بیانات قرآن و سخنان انبیا و اولیا ذکر شده است.

عرفان در اندیشه خواجه، در برترین رتبه است و وی عارفان را، که صاحب شهود و اهل بینش‌اند، برتر از متکلمان و فیلسوفان می‌داند. در منظر خواجه، راه و روش عرفان برتر از راه و روش کلام و فلسفه است. وی در خاتمه بخش «توحید» از کتاب **فصول**، که از غلیظ‌ترین آثار کلامی اوست، چنین نگاشته است:

ختم و ارشاد: این قدر در معرفت ذات و صفات باری - سبحانه و تعالی - که رکن اعظم و قاعده بزرگتر اصول دین است، بلکه خود اصل دین است، کفایت باشد تا هر که بر آن واقف شود، از حد تقلید فراتر آید؛ چه به عقل بیش از این شناخته نشود و در علم کلام، فراتر شدن از این مقام میسر نگردد. اما بیاید دانست که معرفت آنکه حقیقت ذات پاک اوست، مقدور بشر نیست و در وسع فکر هیچ آدمی نتواند آمد ... اگر کسی خواهد که از این مقام برتر آید، بیاید دانست که بیرون از آنچه دانسته است، چیزی دیگر هست و همت بر این قدر مقصور ندارد و آلتی که او را داده‌اند تا بدان چیزها دریابد، به معرفت و احاطت کثرتی که از آن بوی عدم می‌آید، مشغول گرداند، بلکه علائق و موانع دنیوی از خاطر و ضمیر منقطع گرداند و نفس اماره را، که لشکر تخیلات فاسده و توهّمات کاذبه در بیابان ضمیر می‌پراکند، بند ریاضت بر نهد و به کلی روی همت متوجه به عالم قدس دارد و قصارای امنیت بر نیل و درک حق، مقصور و به خشوع و خضوع و تضرع، از جواد مطلق می‌خواهد تا در خزانه رحمت بر دل او بگشاید و به نور هدایتی که بعد از مشاهده و مجاهده وعده داده است، دیده بصیرت او منور گرداند تا اسرار ملکوتی و آثار جبروتی مشاهده کند و حقایق غیبی و دقایق فیضی بر اندرون او کشف شود، آلا آن است که این قبا بر بالای هر کسی ندوخته‌اند و مقدمات این نتیجه به هر کس نیاموخته‌اند، (ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء). جعلنا الله من الشاکرین و السالکین لطریقه المستحقین بحسن توفیقه.^{۴۶}

وی در اثنای یک اثر غلیظ کلامی، سخن از راه ریاضت و شهود برتر عرفانی برای نیل به اسرارها به میان آورده و آن را امری برتر از کلام شمرده، آرزو کرده است که خود نیز اهل این راه باشد.

سخنان متعددی از خواجه در دست است که نشان می‌دهد وی شهود را معتبر دانسته و راه عارفان را راه برتر تلقی می‌کرده است. «... و این جماعت در معرفت، به متابعت اهل بینش باشند و ایشان را عارفان خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بود.»^{۴۷}

خواجه در پاسخ سؤالی از صدرالدین قونوی، مطلبی نوشته است که نشان از جایگاه کشف و شهود

در نظر وی دارد. قونوی به خواجه چنین نوشته است:

و نحن نقول: إن من مقتضى الذوق الصحيح الذى حظى به أهل الحق منه - سبحانه - كون مبدأ معرفتهم معرفة الحق، لكن بالحق، لا بقواهم و عقولهم. فإذا عرفوا الحق بالحق، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من

حیثما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يظلمهم عليه دفعة أو بالتدريج. و لهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقة شيء، ما لم يعرف الحق.^{۴۸}

خواجه در پاسخ، با اشاره به این متن چنین نگاهشده است:

أقول: هذا كلام في غاية الحسن والكمال، لا يقف عليه من لا يكون له حظ مما يفيض - الله سبحانه - على المتوجهين إلى جنبه بطريق الكشف. جعلنا الله من أوليائه الواصلين إلى تلك المرتبة، إن شاء، و هو وليّ التوفيق.

انظار عرفانی خواجه، به‌ویژه در عرفان عملی، فراوان است. در ادامه، به تناسب بحث، دو مسئله عمده و مهم می‌شود: وحدت شخصی و معاد.

الف. وحدت شخصی

خواجه طوسی در سطح عرفانی اندیشه‌اش، معتقد به وحدت شخصی وجود است. وقتی در عرفان سخن از وحدت شخصی گفته می‌شود تمام دستگاه کلامی و فلسفی فرو می‌ریزد. در کلام و فلسفه، نهایتاً سخن در این است که خداوند در الوهیت شریکی ندارد. نیز تعدد وجودات از اصول مسلم فلسفه است. اما در عرفان، خواجه می‌خواهد بگوید: «لا شریک له فی الوجود».^{۴۹}

خواجه وحدت شخصی را مطرح کرده و تحلیلی نیرومند و تحسین‌برانگیز از آن ارائه کرده است. در منظر او، هستی چیزی جز «وجود حق و فیض او» نیست. فیض حق هم به افراد موجود نیست و به حق موجود است. فیض امری نیست که فی حد ذاته موجود باشد، و به تعبیر دیگر، فی حد ذاته امری عدمی است. در نتیجه، فقط یک وجود هست.

«توحید» یکی گفتن و یکی کردن باشد، و «توحید» به معنی اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود به معنی «تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است، انما الله اله واحد»، و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود و آن چنان بود که هر گاه که مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به افراد او نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی ببیند، پس همه را با؛ یکی کرده باشد، در سر خود از مرتبه «وحده لا شریک له فی الالهیه» بدان مرتبه رسیده که «وحده لا شریک له فی الوجود». و در این مرتبه ماسوی الله حجاب او شود و نظر به غیر الله شرک مطلق شمرد و به زبان حال گوید: «انی و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض ... و ما انا من المشرکین».^{۵۰}

با صرف نظر از مکتب محیی‌الدین، تفسیر خواجه از وحدت شخصی در زمره بهترین تفسیرهاست. این فهم و تفسیر از وحدت شخصی، که اندیشه محوری عرفان است، از دوران میان‌سالی در اندیشه

خواجه شکل گرفته و در کتاب‌های عرفانی دهه آخر عمر او نیز حضور یافته است. خواجه کتاب آغاز و انجام را چنین آغاز کرده است: «سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست».^{۵۱}

وی در جای دیگری، بحث از دو نفخه قیامت به میان آورده است: نفخه اول نفخه اماته، و دومی نفخه احیا. در نفخه دوم، برای مردم چنین کشف می‌شود:

هستی ایشان نیستی بوده است و نیستی هستی، و ذات ایشان بی‌ذاتی و بی‌ذاتی ایشان ذات، و صفت ایشان بی‌صفتی و بی‌صفتی ایشان صفت. پس ببینند که ظواهر چیزها نه آن است که ایشان آن را به ظاهر دانسته‌اند، و بواطن و حقایق نه آنکه ایشان بواطن و حقیقت دانسته‌اند. و از ارتفاع حجب ظاهر و باطن به حقیقت حقایق ذات و ذوات برسند. پس زمین نه آن زمین بود که در نشأه اولی آن را زمین می‌دانسته‌اند، و آسمان نه آن آسمان بود، که (یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ).^{۵۲}

بنابراین، در نفخه دوم، برای مردم وحدت شخصی حق تعالی منکشف می‌شود. خواجه در اینجا و جاهای دیگر، وحدت شخصی را از آیات قرآن نیز استفاده کرده است.

در نظر خواجه، توحید ذاتی، که مرحله بالاتر از توحید صفاتی است، رسیدن به مقامی است که وجود عبد در وجود حق مستهلک شود:

و بعد از آن، باید که علمش در علم او تعالی منتفی شود تا به خودی خود هیچ نداند و این مرتبه را تسلیم خوانند. (و يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا). و بعد از آن، باید که وجودش در وجود او منتفی شود تا به خودی خود هیچ نباشد و این مقام اهل وحدتست، (أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ).^{۵۳}

کاملاً مشهود است که خواجه در سطح عرفانی، با پذیرش وحدت شخصی وجود، از کلام و فلسفه بر گذشته است. دیگر در اینجا، سخن از وجودات و تقسیم وجود به واجب و ممکن نیست. سخن از وجود خدا و وجود خلق، علم خدا و علم خلق نیست. تمام صفات، صفات اوست و هر وجودی، وجود اوست.

ب. معاد

خواجه نصیر در هر سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی، درباره معاد سخن گفته است. در اینجا، ابتدا سطح کلامی و فلسفی معاد را از منظر وی ترسیم می‌کنیم و بعد به سطح عرفانی، که عمدتاً در کتاب آغاز و انجام مطرح شده است، می‌پردازیم:

خواجه بسیاری از مبانی فلسفی لازم برای معاد را در کلام نیز آورده است. وی ابتدا «نفس» را همانند فیلسوفان تعریف می‌کند^{۵۴} و پس به این مطلب می‌پردازد که نفس، همان مزاج نیست^{۵۵} و نیز

غیر از بدن است.^{۵۶} سپس بر خلاف برخی از متکلمان قایل به تجرّد نفس می‌شود و استدلال‌هایی فلسفی برای اثبات آن ارائه می‌نماید.^{۵۷} او در گام بعد، بر حدوث نفس استدلال می‌کند^{۵۸} و سپس مسئله‌ای را که برای طرح بحث معاد بسیار مهم است، یعنی بقای نفس پس از نابودی بدن، مطرح می‌سازد.^{۵۹} و در آخر، به ابطال «تناسخ» می‌پردازد.^{۶۰}

خواجه در بحث معاد **تجرید الاعتقاد**، ابتدا دو مسئله را مطرح کرده است: امکان خلق عالمی دیگر^{۶۱} و نیز امکان معدوم شدن عالم.^{۶۲} وی برای مسئله اخیر، دلیل نقلی هم آورده است. نکته مهم در بررسی معاد از دیدگاه خواجه این است که وی هم در سطح کلامی و هم در سطح فلسفی، معتقد به معاد جسمانی است و با فیلسوفان، در مسئله انکار حشر اجساد به مخالفت برخاسته است. وی معتقد است: معاد جسمانی در اسلام، از ضروریات است، و امکان هم دارد:^{۶۳} «و الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي، مع إمكانية»^{۶۴}

درباره کیفیت معاد جسمانی، خواجه نظری ویژه، موافق فضای کلامی ارائه کرده است. در معاد، لازم است که متکلمان بازگردند و باید همان‌ها که معدوم شده بودند بازگردند، نه اشخاصی دیگر. این بازگشت البته به نحو اعاده معدوم نیست - که او آن را محال می‌داند -^{۶۵} بلکه معتقد است که انعدام به صورت تفریق اجزا و ایجاد دوباره، همان تجمیع مجدد اجزای اصلی است و بازگرداندن دیگر اجزای ابدان مکلفان لازم نیست.^{۶۶}

«حشر اجساد» به معنای آنکه اجزای تن‌های مردگان را جمع گردانند و تألیف دهند، مثل تألیف اول، و روحی که اول بار مدبّر او بود، راجع گردانند، ممکن است؛ چه باری - سبحانه - قادر است بر جملگی مقدرات و عالم است به جملگی ممکنات، و جسم لذاته قابل تألیف و ترکیب است، پس قادر [است] بدین ترتیب و ترکیب که یاد کرده شد.

اعاده معدوم محال است ... و چون حشر حق است، پس اجزاء اصلی ابدان مکلفان و ارواح ایشان هرگز معدوم نشود، بلکه تألیف اجزاء بدن و مزاج آن، در بدن افتد.^{۶۷}

خواجه پس از بیان کیفیت معاد جسمانی، به رد اشکالات، از جمله ایرادات فیلسوفان می‌پردازد. وی معتقد است: فیلسوفان برهانی قطعی بر امتناع معاد جسمانی اقامه نکرده‌اند و بیانات ایشان در نفی معاد جسمانی، چیزی بیش از برخی استبعادات نیست.^{۶۸}

بنابراین، خواجه در سطح کلامی، اصول اصلی معاد را از فلسفه گرفته و در فضاهای اصلی فیلسوفان قرار گرفته است. وی اصل معاد جسمانی را پذیرفته است؛ زیرا از یک سو آن را ضروری دین می‌بیند و از سوی دیگر، برهانی بر امتناع آن نمی‌یابد. او در کلام، تفسیر خاصی از معاد جسمانی

ارائه داده و بر همین اساس، حشر اجساد را ممکن دانسته است. نکته مهم و درخور توجه این است که «معاد»، نوعی بازگشت است. خواجه در سطح کلامی، «معاد» را به بازگشت روح به بدنی که مجدداً تألیف شده، معنا کرد. به تعبیر دیگر، می‌توان معادی را که خواجه در کلام تصویر کرده است، به نوعی، بازگشت به دنیا نیز دانست. در ادامه، باید ببینیم که آیا این تفسیر از معاد در سطوح دیگر اندیشه وی نیز حضور دارد یا خیر.

در سطح فلسفی، تحلیل‌ها و تقریرهایی نو از معاد را در کار خواجه مشاهده می‌کنیم. وی در این سطح، برخی از مباحث مربوط به معاد را به نحو فلسفی حل و فصل کرده است.

برای نمونه، ابن‌سینا درباره نفوسی که به مقام عقلی نرسیده و قابلیت درک لذایذ عقلی را نیافته‌اند، معتقد است: ایشان پس از مرگ و مفارقت از جسم عنصری، به سعادت که لایق ایشان است، می‌رسند. وی احتمال داده است که ایشان در دست‌یابی به این سعادت، از جسم بی‌نیاز نیستند و گفته است: اینکه آن جسم، جسمی سماوی یا چیزی شبیه آن باشد، محال نیست و شاید آنها در نهایت، بتوانند از این طریق مستعد درک لذات عقلی بشوند.^{۶۹} بنابراین، وی نوعی معاد جسمانی و التذاذ صوری را برای این گروه از مردم تصویر کرده است.

اما خواجه تقریر بهتری ارائه داده است. وی معتقد است: هر موجود ذی‌شعوری، که خود و لوازم خود را ادراک می‌کند، دارای نوعی تجرّد است. پس به یقین پس از مرگ باقی است. بنابراین، او باید لذات مناسب خود را داشته باشد: «و النفوس الخالية عن الطرفین،^{۷۰} کنفوس الصبیان و البله، تبقى غیر متألمة، و یكون لها لذات ضعيفة^{۷۱} بحسب إدراكها لذاتها و لما لا بدّ منه لها»^{۷۲،۷۳}

نمونه‌ای دیگر از تبیین‌های فلسفی مربوط به معاد در کار خواجه، مسئله «تعارف ارواح» پس از مفارقت از بدن در برزخ و قیامت است. اینکه ارواح در برزخ و قیامت یکدیگر را می‌شناسند، در متون دینی آمده است و خواجه قصد دارد آن را به نحو فلسفی حل و فصل کند. از نظر او، تا وقتی نفس منغمس در ماده است، تعارف ارواح معنا ندارد. اما پس از مرگ، وقتی نفس مجرد شد و از بند ماده رهایی یافت به حسب ملکاتش، قادر به ارتباط با دیگر ارواح می‌شود. اگر در عالم دنیا ملکه ارتباط با ارواح را در خود ایجاد کرده باشد، در نشئات پس از دنیا نیز می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند. البته نفس مجرد شده، نمی‌تواند ابدان را درک کند؛ زیرا فاقد آلات مناسب درک جسمانیات است.

همان‌گونه که ملاحظه شد، در این سطح، مسئله معاد به شکل فلسفی تبیین می‌شود و اصلاً از فضاهای کلامی خبری نیست. در اینجا، سخن از اینکه انسان پس از مرگ بدن مادی دارد - چنان‌که در

کلام گفته بود - مطرح نیست. اگر خواجه در اینجا می‌خواست مطابق فضای کلامی سخن بگوید باید تعارف انسان‌ها در قیامت را با جسم مادی و بر اساس ادراکاتی که با واسطه آلات جسمانی به دست می‌آیند، تبیین می‌کرد. به بیان دیگر، در آن صورت، نباید فرق مهمی میان تعارف انسان‌ها در این دنیا و در آخرت می‌نهاد.

اما مهم‌تر از همه، بحث‌های معاد خواجه در سطح عرفانی است. معاد به نحوی که خواجه در رساله آغاز و انجام مطرح کرده، واقعاً در آن عصر بی‌نظیر است. وی طوری به این مبحث پرداخته و مطالبی را مطرح کرده است که مخاطب را به شگفتی وامی‌دارد. این مطالب البته به صورت پراکنده در لابه‌لای آثار عارفان وجود داشته، اما این‌گونه منسجم و همراه با تحلیل‌های عالی و گزینش شده، بسیار تحسین‌برانگیز و حیرت‌آور است. تا آنجا که از آثار فیلسوفان اطلاع داریم، و با صرف‌نظر از مکتب عرفانی ابن عربی، برخی از مسائل معاد، برای نخستین بار در این کتاب ظهور کرده است. البته بعدها در آثار علامه دهدار هم ظاهر شده و سپس به مکتب شیراز و در آخر، به آثار صدرالمতألهین راه یافته است. خواجه در این کتاب، در استفاده از متون دینی و فهم عمیق و عرفانی از آنها بسی اقتدار نشان داده است. با ملاحظه مطالب این کتاب، آشکار می‌شود که معادی که وی در سطح کلامی مطرح کرده بود، در اینجا کاملاً رنگ باخته است. قبلاً اشاره شد که خواجه آغاز و انجام را بر اساس دیدگاه‌های عارفان نگاشته است.

یکی از مهم‌ترین مسائل در مبحث «معاد»، تبیینی است که از حقیقت آن ارائه می‌شود. خواجه در سطح کلامی، معاد را «عود روح به بدن تألیف شده» می‌داند. ناگفته نماند که این تفسیر از معاد، با مجموعه متون دینی مطابقت ندارد. اما در سطح عرفانی، مسئله کاملاً دگرگون است. خواجه در اینجا، حقیقت معاد را «بازگشت به جایی می‌داند که از آنجا آمده است. به تعبیر دیگر، حقیقت معاد، «بازگشت به حق تعالی و رجوع به خداوند» است. اگر خواجه فقط به همین مقدار اکتفا کرده بود، می‌توانستیم بگوییم که او سطح دیگری از تبیین معاد را ارائه کرده است و درمی‌یافتیم که دیگر معاد جسمانی بدان نحو که در کلام گفته بود، مورد نظر نیست. خواجه حقیقت معاد را فوق زمان و مکان می‌داند.

بدان که راه آخرت ظاهر است و راهبران معتمد و نشانه‌های راه مکشوف و سلوکش آسان، و لیکن مردم از آن معرضند؛ (وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ). اما سبب آسانی سلوک آنست که این راه همانست که مردم از آنجا آمده‌اند. پس آنچه دیدنی است یکبار دیده است. و آنچه شنیدنی است یک بار شنیده است، و لیکن فراموش کرده است؛ (وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ نَسِيٍّ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً)؛ و در این دقیقه می‌گوید: «ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا»^{۷۴}

مبدأ فطرت اولی است، و معاد عود به آن فطرت: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ)؛ که اول خدا بود و هیچ نه، «كان الله و لم يكن معه شيء». پس خلق را از نیست هست گردانیده؛ (وَ قَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلِ وَ لَمْ تَكْ شَيْئاً). و به آخر، خلق نیست شوند و خدا هست بماند؛ (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ). پس چنان‌که هست شدن خلق بعد از نیستی مبدأ خلق است، نیست شدن بعد از هستی معادشان باشد؛ چه آمدن و رفتن چون مقابل یکدیگرند، هر یک عین دیگری تواند بود؛ (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ). و از این جاست که به حکم مبدأ، خدا بگوید و خلق جواب دهد، (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)، و به حکم معاد، خدا بگوید و هم خدا جواب دهد؛ (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ). و خلق چون اول از خدا وجود یافته‌اند و نبوده‌اند، پس به آخر هست شده‌اند. پس وجود به خدای سپارند؛ (إِنِّي إِلَى رَبِّكَ الرَّجُوعِي) پس نیست شوند؛ (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ)، منه المبدأ و اليه المعاد.^{۷۵}

معادی که متکلم تصویر می‌کند به نوعی، بازگشت به دنیاست. اما خواجه در سطح برتر کار خود، معاد را از شهادت به غیب رفتن و از ظاهر عالم به باطن آن سفر کردن می‌داند. وی در این مباحث، مدام از آیات و روایات بهره می‌برد و در حقیقت، تفسیری عمیق از متون دینی ارائه می‌دهد. خدای تعالی را به حکم آنکه اول و آخر است، او را دو عالم است: یکی عالم «خلق» و دیگری عالم «امر»؛ یکی عالم ملک و دیگر عالم ملکوت؛ یکی عالم غیب و دیگر عالم شهادت. که این محسوس است و آن معقول. و به حکم آنکه ظاهر و باطن است، دو عالم است: یکی دنیا و یکی آخرت؛ یکی این جهان، یکی [آن] جهان، که این مبدأ است و آن معاد. و خلق را چون گذر بر این عالم‌هاست از دنیا به آخرت، از این جهان به آن جهان، از خلق به امر، و از ملک به ملکوت، و از شهادت به غیب رفتن ضرور است.^{۷۶}

بنابراین، قیامت برتر از جهان محسوس است، جهان معقول است. قیامت باطن است و دنیا، ظاهر. وی همین مضمون را در جایی دیگر هم آورده است: «پس چون نظر بصیرت او به کحل هدایت گشوده شود - چنان‌که اهل قیامت را گفته شد - از عالم خلق بگذرد و به عالم امر برسد که مبدأش از آنجا بوده است»^{۷۷}

خواجه ایمان به غیب را علم و تصدیق می‌داند که نصیب این دنیاست و ایقان و شهود را نصیب اهل آخرت. بنابراین، هر که به شهود دست یابد، به آخرت دست یافته است:

اثر اول که از وصول سالک را باشد ایمان است، و اثر دویم ایقان به تحقیق آن ایمان تصدیق باشد، (وَ مَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا)، ایقان است؛ (إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ). ایمان به سبب آنچه در عالم غیب از آن محجوبند: (يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) و ایقان به حسب آنچه در عالم شهادت آن را مشاهده‌اند. پس ایمان نصیب این دنیاست؛ (يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ)، و ایقان نصیب اهل آخرت؛ (وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ).^{۷۸}

وی معتقد است که بهشت و جهنم اکنون حاضرند و می‌توان بدن‌ها سفر کرد و از احوال آن‌ها با خبر شد و این بدان سبب است که آخرت نزدیک است:

اهل گمان پندارند که قیامت، هم به زمان دور است: (وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً)؛ و هم به مکان: (وَ يَسْأَلُونَ بِالْعُتْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ. و اهل یقین دانند که هم به زمان نزدیک است: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ) و هم به مکان: (وَ أَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ)؛ (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ تَرَاهُ قَرِيبًا)، که پیغمبر - علیه السلام - دست فراز کرد و میوه بهشت برگرفت و تا حارثه مشاهده آن حال نکرد بر آنکه او مؤمن حقیقی است، حکم نکرد، از قبال له کیف اصبحت یا حارثه؟ قال اصبحت مؤمناً حقاً. قال - علیه السلام: لكل حق حقيقة؛ فما حقيقة ايمانك؟ قال: رأيتُ اهل الجنة يتزاورون، و رأيتُ اهل النار يتعاورون، و رأيتُ عرش ربِّي بارزاً. فقال - علیه السلام: اصبت، فالزم، ثم قال - علیه السلام: لأئس بن مالك: هذا شاب نور الله قلبه بالايمان.^{۷۹}

خواجه تصریح دارد که آخرت فوق زمان و مکان است. البته وی قبلاً گفته بود که هویت معاد به عالم بالا رفتن و رجعت به عالم امر است. بنابراین، فضاهایی که در کلام تثبیت کرده بود، دیگر در اینجا مطرح نیست. اما درباره متون دینی، که معاد را زمانی و مکانی دانسته‌اند، چه باید گفت؟ پاسخ خواجه این است که در این‌گونه موارد، به لسان قوم سخن گفته شده است. شاهدش هم این است که اگر از زمان سخن گفته شده، کمترین زمان و اگر از مکان صحبتی شده، فراخ‌ترین مکان مطرح است. بنابراین، منظور از زمان و مکان در متون دینی مربوط به قیامت، زمان و مکان دنیایی نیست. این نکته در فهم عمیق متون دینی مربوط به قیامت، بسیار ارجمند و پر اهمیت است:

و آخرت از زمان و مکان مبراست؛ چه از نقصان موزه است. اما نشان‌ها، که از آن به اهل زمان و مکان دهند، گاه زمانی بود و گاه مکانی تا بلسان قومه بود. و نشان زمان به کمترین زمان تواند بود؛ مانند حال: (وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ). و نشان مکان به فراخ‌ترین مکانی؛ وَ جَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ. و ابداع هم زمانی نیست و صفت او به کمتر زمانی کنند: (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ). پس مبدأ و معاد از این روی نیز متشابهند.^{۸۰} یقین که آخرتی است؛ تعلقش به زمان و مکان هم برین سیاق گیرد، اما تعلقش به قلت زمان، چنان‌که گفته‌اند: «القیامیات لحظات» و بوسعت مکان: أَمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ.^{۸۱}

عبارت ذیل نیز بسیار جالب توجه است؛ چون در قیامت زمان و مکان نیست، قیامت روز جمع است: چون به قیامت زمان و مکان مرتفع شود، حجاب‌ها برخیزد و خلق اولین و آخرین مجتمع باشند. پس قیامت روز جمع است: (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ). به وجهی روز فصل است؛ چه دنیا کون متشابه است. در وی حق و باطل متشابه نماید، متخاصمان در برابر نشسته‌اند. آخرت کون مبانیت است: (وَ يَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُؤَمِّنُونَ يَنْفَرُونَ). حق را از باطل جدا کنند: (لِيُمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ). خصومت متخاصمان فصل کنند و به حقیقت حق و باطل حکم کنند. (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَ يُخَيِّبَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا، لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ). پس قیامت روز فصل است. اما این فصل هم اقتضای آن جمع می‌کند که در پیش

بیامد: (هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعًاكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ). حشر جمع باشد. پس روز قیامت حشر است. (وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا).^{۸۲}

خواجه در آغاز و انجام، مسائل بسیاری از معاد را بررسی کرده و اسرار فراوانی را مطرح نموده که مجال پرداختن بدان‌ها نیست.

نتیجه‌گیری

خواجه نصیرالدین طوسی عالمی ذوفنون و متبحر بود. همین ویژگی سبب شده بود که بتواند سطوح متفاوتی از اندیشه را در سه ساحت کلام، فلسفه و عرفان در خود جمع کند. شواهدی ارائه شد که نمی‌توان گوناگونی مباحث مطرح شده در کلام، فلسفه و عرفان را به حساب تحوّل فکری و ارتقای معرفتی خواجه گذاشت. وی همزمان هر سه عرصه را در اندیشه خود حاضر داشت. تسلط فوق‌العاده و تبخّر فراوان، به او این امکان را داده بود که هنگام قلم زدن در عرصه کلام و برای دستیابی به اهداف بزرگی که داشت، جانب کلام را رعایت کند و عقلانیتی فخیم را در این حوزه به‌کار گیرد. وی کلام را از کژی‌های فراوانی پیراست و راهی نوین در مقابل اندیشمندان مسلمان گشود. خواجه در عین حال، فیلسوفی قدرتمند بوده و علاوه بر تقریر عالی فلسفه مشاء، ابتکارات قابل توجهی هم در کار خود داشت. وی با ارائه برخی تقریرهای نوین و برخی راه‌حل‌های جدید برای مسائل فلسفی، فلسفه اسلامی را نیز به پیش برد. همچنین او در کار فلسفی، جانب فلسفه را نگاه داشت و نه از ابزار کلامی در آن استفاده کرد و نه مبانی عرفان را در آن داخل نمود. اما آنچه تحسین اندیشمندان را بر خواجه افزون می‌سازد این است که او با اقتدار کامل، در عرصه عرفان نیز قلم زده و آثاری بدیع و دل‌نشین در این زمینه به یادگار نهاده است. خواجه در فلسفه خود، سطحی برتر نسبت به کلام ارائه داده و در عرفان، از سطح فلسفه نیز بر گذشته است. وی دلباختگی به سطح برتر و قانع نشدن به سطح پایین‌تر را در لابه‌لای آثار خود بیان کرده است. آنچه از کتاب فصول او نقل شد گواه این مدعاست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این سه مسئله عبارتند از: علم خداوند به جزئیات، حدوث و قدم عالم و معاد جسمانی.
۲. در گزارشات متعددی، تاریخ وفات وی ۵۴۷، ۵۵۰ و ۵۶۰ ق دانسته شده است. در هر حال وی در شمار فیلسوفان قرن ششم است.
۳. ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ص ۷۸ - ۷۹ و ۹۲ و ۱۰۳.
۴. ابن‌خلدون، *تاریخ ابن‌خلدون*، ج ۱، ص ۵۹۱. نیز: همو، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۴۹-۹۵۰.
۵. خواجه نصیرالدین طوسی، *مصارع المصارع*، ص ۳.
۶. خواجه به‌طور مفصل به نقد دیدگاه‌های فخر رازی در دو اثر *شرح الاشارات و التنبیها* و *تلخیص المحصل* پرداخته است. برای ملاحظه دیدگاه وی درباره آرای فخر رازی، به مقدمه وی بر *تلخیص المحصل* رجوع کنید.
۷. ابن‌خلدون، *تاریخ ابن‌خلدون*، ج ۱، ص ۶۴۹-۶۵۰. نیز: همو، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۲.
۸. زمان تقریبی پایان نگارش *شرح اشارات* را بدین صورت بدست آورده‌ایم: شیخ‌الرئیس در *نمط نهم الاشارات و التنبیها* اشاره‌ای به داستان سلامان و ابدال کرده است. *فخر رازی* نتوانسته است دریابد که این داستان کدام است و مراد شیخ از سلامان و ابدال چیست. خواجه در ابتدا، داستانی را نقل می‌کند، اما آن را مطابق با بیان شیخ در اینجا نمی‌یابد. سپس کلامی از خواجه در شرح آمده که خواجه آن را بعد از اتمام شرح به کتاب اضافه کرده است. خواجه می‌گوید که بعد از تحریر شرح اشارات، به دو داستان مربوط به سلامان و ابدال برخورد کرده است و هر دو را نقل می‌کند. وی داستان اول را که نخست آن را یافته است، کاملاً مطابق با مراد شیخ نمی‌یابد. اما داستان دوم منسوب به شیخ است و به اعتقاد خواجه گویا همان است که شیخ در نظر داشته است. خواجه می‌گوید که بیست سال پس از اتمام نگارش شرح اشارات به این داستان دست یافته است: «و أما القصة الثانية - و هی التي وقعت إلى بعد عشرين سنة - من إتمام الشرح و هی منسوبة إلى الشيخ و كأنها هی التي أشار الشيخ إليها». (خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۶۷)
- خواجه طوسی در سال ۶۶۴ق رساله‌ای کوتاه در پاسخ به سؤالات جمال‌الدین بحرینی نگاشته است. وی در آنجا اشاره کرده است که در همین ایام (یعنی حوالی ۶۶۴ق) داستان سلامان و ابدال که بدون شک از کلام شیخ‌الرئیس است، به دستش رسیده است و قصد دارد آن را با تغییر الفاظ و همراه با تأویل آن، در شرح اشارات درج کند: «و فی هذه الأيام وقع إليه علی طریق آخر القصة، لا شك فی أنها من کلام الشيخ. و أثبت معانيهما بغير ألفاظهما و تأويلهما ليلحق بشرح الكتاب». (خواجه نصیرالدین طوسی، *اجوبة المسائل النصيرية*، ص ۲۶۸). خواجه این داستان را در شرح اشارات درج کرده است و همان‌طور که در رساله مزبور آمده، عین عبارات شیخ را نقل نکرده و نیز تأویل آن داستان را بیان کرده است. خواجه در شرح اشارات پس از نقل داستان و بیان تأویل آن، می‌نویسد: «فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة - و ما أوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب». (خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۶۹). با مقایسه آنچه خواجه در شرح اشارات آورده با آنچه در رساله مزبور آمده، می‌توان فهمید که تاریخ پایان نگارش شرح اشارات، در حدود سال ۶۶۴ق بوده است.
۹. این کتاب به نقد المحصل نیز معروف است.
۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۴۲۲.

۱. ر.ک: احد فرامرز قراملکی، «تجريد الاعتقاد» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، ص ۵۷۹.
۱۲. حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴.
۱۳. خواجه طوسی کتاب تلخیص المحصل را نیز به او اهدا کرده است. این نکته هم نشان می‌دهد که دو کتاب مهم عرفانی و کلامی خواجه در فاصله زمانی نزدیک به هم نگاشته شده است. (ناگفته نماند که در نسخه چاپ شده *تلخیص المحصل*، در مقدمه خواجه (ص ۲)، اشتباهی رخ داده و به جای شمس‌الدین، *عطاء ملک* آمده است. *عطاءالملک جوینی*، برادر شمس‌الدین محمد و صاحب *تاریخ جهانگشاست*. اما در همانجا علاوه بر آنکه نام محمد ذکر شده، لقب ملک‌الوزراء هم آمده است. شمس‌الدین محمد است که ملک‌الوزراء و وزیر اعظم بوده نه برادرش.)
۱۴. ر.ک: عباس زریاب، «اباخان» در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۳۳۳.
۱۵. خواجه در *تجريد الاعتقاد*، بر امتناع اعاده معدوم استدلال کرده است. ر.ک: حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۷۳-۷۵.
۱۶. ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۲۳۴.
۱۷. حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴۷۷.
۱۸. ر.ک: همان، ص ۳۵.
۱۹. ر.ک: همان، ص ۴۵-۴۷ و ۶۱.
۲۰. ر.ک: همان، ص ۶۲.
۲۱. ر.ک: همان، ص ۵۳.
۲۲. ر.ک: همان، ص ۵۴-۵۵.
۲۳. ر.ک: همان، ص ۲۹ و ۷۹.
۲۴. برای ملاحظه مواردی، ر.ک: همان، ص ۴۲، ۴۹، ۶۰، ۶۵-۶۷ و ۷۷-۷۸.
۲۵. همان، ص ۸۱.
۲۶. همان، ص ۸۲.
۲۷. همان.
۲۸. همان، ص ۱۷۶.
۲۹. همان، ص ۱۷۰. نیز ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۲۰۵-۲۰۹.
۳۰. حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۸۱. خواجه در مواضع دیگری هم از فاعل مختار سخن به میان آورده است. از جمله، ر.ک: همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۶.
۳۱. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۷-۴۰.
۳۲. این رساله در پایان *تلخیص المحصل* (ص ۴۷۹-۴۸۱) با عنوان «اثبات العقل المفارق» درج گردیده است. *صائن‌الدین ترکه* در *تمهید القواعد* به این رساله اشاره‌ای کرده است. (ر.ک: *صائن‌الدین ترکه*، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۸۳.)

۳۳. خواجه نصیرالدین طوسی، «اثبات العقل المفارق» در: *تلخیص المحصل*، ص ۴۷۹.

۳۴. همان، ص ۴۸۰-۴۸۱.

۳۵. حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۷۰.

۳۶. خواجه نصیرالدین طوسی، *فصول*، ص ۱۶.

۳۷. همان، ص ۱۶ و ۱۸.

۳۸. همو، «ربط الحادث بالقدیم» در: *تلخیص المحصل*، ص ۴۸۲.

۳۹. همان، ص ۴۸۳.

۴۰. حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۷۰-۱۷۳.

۴۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۲۰۵.

۴۲. همان، ص ۲۰۷. همچنین خواجه در ص ۲۰۹، خود استدلالی برای حدوث زمانی اجسام ارائه کرده است.

۴۳. بیان کردیم که زمان نگارش این کتاب پس از سال ۶۶۳ق (یعنی حدود ۶۶ سالگی خواجه) بوده است. خواجه در این کتاب مراحل سیر و سلوک را در شش باب بیان می‌کند و هر باب را مشتمل بر شش منزل قرار می‌دهد. بنابراین مراحل سلوکی را در سی و شش منزل مرتب کرده است.

۴۴. خواجه نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سیدنصرالله تقوی، ص ۲۸.

۴۵. همو، *آغاز و انجام*، مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱.

۴۶. همو، *فصول*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۲۶ و ۲۶. سیدحیدر آملی عارف بزرگ قرن هشتم، خواجه نصیر را در زمره عالمان بزرگی که به عرفان تن داده‌اند دانسته است. وی همین کلامی را که از فصول نقل کردیم در کتاب خود نقل کرده و در ادامه، دو کتاب *اوصاف الاشراف* و *آغاز و انجام* را از آثار عرفانی خواجه دانسته است. رک: سیدحیدر آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان یحیی، ص ۴۹۲-۴۹۳.

۴۷. خواجه نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سیدنصرالله تقوی، ص ۱۳۴.

۴۸. همو، *اجوبه المسائل التصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۲۰۱.

۴۹. این نکته جالب است که خواجه در همان متنی که از فصول نقل کردیم، تلویحا به وحدت شخصیه اشاره کرده بود و چنین تعبیر کرده بود که از کثرات، بوی عدم می‌آید. در آنجا گفته بود: «همت بر این قدر مقصور ندارد و آلتی که او را داده‌اند تا بدان چیزها دریابد، به معرفت و احاطت کثرتی که از آن بوی عدم می‌آید مشغول گرداند».

۵۰. خواجه نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سیدنصرالله تقوی، ص ۱۵۶. نیز رک: همان، ص ۱۵۸، ۱۶۰ و ۱۶۲.

۵۱. همو، *آغاز و انجام*، مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱.

۵۲. همان، ص ۵۰.

۵۳. همان، ص ۶۴.

۵۴. رک: حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۸۱.

۵۵. رک: همان، ص ۱۸۳.

۵۶. رک: همان، ص ۱۸۴.

۵۷. رک: همان، ص ۱۸۴-۱۸۷.

۵۸. رک: همان، ص ۱۸۸.

۵۹. رک: همان، ص ۱۹۰.

۶۰. رک: همان، ص ۱۹۱.

۶۱. رک: همان، ص ۴۰۰.

۶۲. رک: همان، ص ۴۰۱.

۶۳. خواجه معاد جسمانی را ممکن می‌داند، از همین رو استفاده معاد جسمانی از متون دینی را بدون اشکال می‌بیند. البته اگر وی معاد جسمانی را محال می‌دانست، این متون دینی را تأویل می‌کرد؛ چنانکه در مواردی این رویه را اتخاذ کرده است. وی معتقد است که اگر دلیل نقلی با دلیل قطعی عقلی تعارض کند، باید دلیل نقلی را تأویل کرد. رک: حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۴۴.

۶۴. همان، ص ۴۰۵.

۶۵. رک: همان، ص ۷۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *فصول*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۴۲؛ همو، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، ص ۹۸-۹۹.

۶۶. رک: حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴۰۲-۴۰۵ و ۴۰۶. خواجه با این بیانات، پاسخ‌گویی به اشکالات فیلسوفان را هم در نظر دارد. به شرح علامه حلّی مراجعه کنید.

۶۷. همان.

۶۸. رک: همان، ص ۴۲ و ۴۴؛ حسن‌بن‌یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۶۹. رک: خواجه نصیرالدین طوسی، «الاشارات و التنبیها» در: *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۵۵.

۷۰. یعنی کفر ندارد و به مراحل عقلی هم نرسیده است.

۷۱. منظور، لذات صوری است.

۷۲. منظور، لوازم ذات است.

۷۳. خواجه نصیرالدین طوسی، «الرساله التصیریة» در: *تلخیص المحصل*، ص ۵۰۶.

۷۴. همو، *آغاز و انجام*، مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۵.

۷۵. همان، ص ۹-۱۰.

۷۶. همان، ص ۱۵.

۷۷. همان، ص ۴۶.

منابع

- ابن‌خلدون، *تاریخ ابن‌خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- ، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق محمد العربی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م.
- آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ترکه، صائت‌الدین، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- حلی، حسن‌بن‌یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- زریاب، عباس، «ابا‌قاخان»، در *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
- سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *احویة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ، *آغاز و انجام*، مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- ، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سیدنصرالله تقوی، ترجمه به عربی: رکن‌الدین محمدبن‌علی جرجانی، تهران، بوذرجمهر، ۱۳۶۲.
- ، «تجرید الاعتقاد»، در *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن‌بن‌یوسف، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
- ، *شرح الاشارات و التنبیها*، چاپ اول، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- ، *فصول*، ترجمه به عربی: رکن‌الدین محمدبن‌علی گرگانی استرآبادی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- ، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، چاپ اول، بیروت، دار الغریة، ۱۴۱۳ق.
- ، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، چاپ اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، «تجرید الاعتقاد»، در *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.

۷۸. همان، ص ۱۷.

۷۹. همان، ص ۱۸.

۸۰ یعنی چنانکه خداوند فوق زمان و مکان است، معاد هم که بازگشت به اوست، فوق زمان و مکان است.

۸۱. همان، ص ۲۲.

۸۲. همان، ص ۲۳.