

درآمدی بر اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، با محوریت آثار کلامی او

مهدی فدایی مهربانی^{۱*}، مهدی موحدی نیا^۲

^۱ استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران

^۲ دانشجوی دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان جزو هر دو گروه فلاسفه و متکلمان به‌شمار آورد؛ در عین حال که گاه صبغه کلامی او چیره می‌شود. فهمی همه‌جانبه و جامع از اندیشه سیاسی و اجتماعی خواجه در صورتی ممکن است که افزون‌بر توجه به آثار و آرای فلسفی او، و مهم‌ترین اثر او در حوزه سیاسی-اجتماعی، یعنی اخلاق ناصری، آثار و آرای کلامی او هم مورد مذاقه قرار گیرد. هدف اصلی این پژوهش، تمرکز بر آثار کلامی خواجه است تا جوهر و ماهیت اندیشه سیاسی او آشکار شود. روش پژوهش استوار بر تحلیل و تفسیر کیفی متون است؛ و به خوانش آثار خواجه در پرتو مفاهیم محوری در منظومه فکری-کلامی شیعه، چون تکلیف، لطف، نبوت و امامت پرداخته می‌شود. در کلام اسلامی، غایت و هدف انسان و راه سعادت او در مفهوم تکلیف نهفته است؛ و این اندیشه، در تمام ابعاد آن تکلیف‌محور است. انسان در درجه نخست موجودی مکلف در برابر خالق، الله یا واجب‌الوجود است. فضیلت و سعادت حقیقی یک مسلمان در آن است که تا جایی که می‌تواند حق عبودیت را ادا کند؛ در این صورت است که به هدف خلقت خود دست یافته است. پرسش پژوهش این است که شاخصه‌های اساسی اندیشه کلامی-سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی چیست؟ پیوند بنیادین میان دیانت و سیاست، محوریت تکلیف (با تمام ملزومات آن)، در نگاه به انسان و جامعه انسانی و طرح سیاست متعالی به‌عنوان غایت سیاست، از یافته‌های این پژوهش در خصوص شاخصه‌های محوری کلام سیاسی خواجه است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، کلام سیاسی، سیاست متعالی

* نویسنده مسئول، رایانامه: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۸ دی ۱۳۹۷، تاریخ تصویب: ۳۰ خرداد ۱۴۰۱

© University of Tehran

۱. مقدمه

میان فلسفه و کلام تفاوت‌هایی است که در اینجا لازم است مختصری بدان اشاره شود. کلام را علم استنباط، تبیین و دفاع از عقاید دینی دانسته‌اند (کاشفی، ۱۳۸۷: ۳۰). در تعریف هر علمی سه عنصر دخیل است: موضوع، روش و غایت. در خصوص موضوع علم کلام آرای متفاوتی بیان شده است؛ عده‌ای موضوع آن را «موجود بماهو موجود» دانسته‌اند که البته با توجه به تاریخ علم کلام و نخستین مباحث مطروحه در آن چون قضا و قدر، صفات الهی، جبر و اختیار - که هیچ‌یک در خصوص وجود و اعراض ذاتیه آن نیست - چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. برخی موضوع‌های دیگری چون ذات خداوند یا وجود الهی را به‌عنوان موضوع علم کلام معرفی کرده‌اند، اما باید گفت آنچه جامع موضوعات علم کلام است، «اصول عقاید دینی» است (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۳۳-۲۷).

وظیفه اساسی علم کلام، دفاع از ساحت عقاید دینی است و این مهم ابتدا با استنباط، تبیین و توضیح گزاره‌های دینی و اعتقادی انجام می‌گیرد که این امر نیازمند روش مخصوص به خود است. علم کلام از دیگر معارف مشابه چون فلسفه دین یا الهیات طبیعی متمایز است؛ هم در غایت و هم در روش. غایت فلسفه دین دفاع از عقاید دینی نیست، بلکه بررسی انتقادی و عقلی گزاره‌های دینی است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۳) و الهیات طبیعی هم در عین آنکه در غایت با کلام مشترک است، در روش تفاوت دارد (ملکیان، مقدمه بر دیویس، ۱۳۸۶: ۲-۱). در کلام، عقل و نقل به‌هم پیوسته است. نوعی رابطه دوسویه میان آن دو برقرار است؛ برخلاف فلسفه که به لحاظ روشی و ماهوی فقط بر عقل تکیه دارد، کلام، «نقل» را هم با وجود برخی شرایط هم‌پایه برهان می‌داند. در علم کلام سعی بر آن است تا موضوع‌های اساسی چون وجود خداوند، توحید، صفات الهی، نبوت و لزوم آن، با استدلال‌های عقلی مستقل و براهین، اثبات شود؛ زیرا در غیر این صورت و با رجوع به «نقل» و مقبولات دینی در این موضوع‌ها که «پایه» دیگر مباحث کلامی‌اند، «دور» به‌وجود می‌آید و دور هم باطل است.

پس برخلاف نگرش غالب، عقل به‌کاررفته در کلام، همواره تابع نقل نیست، بلکه علمای کلام با «مستقلات عقلیه»، که از مهم‌ترین منابع معرفت دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۳)، مباحث خود را آغاز کرده و به‌صورتی «مبناگرایانه» باقیمانده اصول کلامی را از آن استنتاج می‌کنند و آنجا که شبهه دور به‌وجود نیاید، به «نقل» و حجیت آن می‌پردازند، اما آنچه در نهایت در کلام محوریت دارد، «نقل» و عقلانیت مقید به وحی است. شخص متکلم همواره در پس ذهن و طرح مباحث خود، اصول اعتقادی و کلامی را مدنظر دارد. با این توضیحات می‌توان کلام سیاسی را حوزه‌ای از علم کلام دانست که به تبیین، توضیح و دفاع از آموزه‌های ایمانی-اعتقادی در خصوص مسائل و موضوع‌های سیاسی می‌پردازد (بهرزولک، ۱۳۸۷: ۱۲۶). در

تفکر اسلامی، همواره جدال میان فلسفه و کلام و عقل و وحی، به نحوی از انحا وجود داشته است. به عبارتی فلاسفه باید در برابر دادگاه شریعت از حقانیت فلسفه و حکمت، دفاع می‌کردند؛ از همین رو نوعی بی‌قراری و نوسان معرفتی در آثار آنان دیده می‌شود؛ از یک سو بیان آرای فلسفی و از سوی دیگر تلاش برای توجیه همیشگی آنها به وسیله آموزه‌های ایمانی. خواجه نصیرالدین طوسی هم، به نوعی، از این امر مستثنا نیست؛ از یک سو صاحب آثار فلسفی‌ای چون شرح اشارات بوعلی سینا و مصارع المصارع (در دفاع از فلاسفه در برابر حملات عبدالکریم شهرستانی) است و از دیگر سو آثار کلامی‌ای چون تجرید الاعتقاد و فصول نصیرییه که در آن به نقد برخی آرای فلسفی می‌پردازد. با توجه به نکات یادشده، روش پژوهش این مقاله هرمنوتیکی و استوار بر تحلیل و تفسیر کیفی متون است و بر خوانش آثار کلامی خواجه در پرتو مفاهیم محوری کلام اسلامی، و به خصوص کلام شیعه تأکید می‌شود، زیرا اندیشه خواجه در کلیت خود به این سامان معرفتی-مفهومی وابسته است. می‌توان کلام خواجه را «کلام فلسفی» دانست که اندیشه سیاسی و به تعبیری «کلام سیاسی» او هم در این چارچوب قرار می‌گیرد. در این مقاله به اندیشه سیاسی خواجه با محوریت کلام سیاسی او می‌پردازیم.

۲. ملاحظاتی در خصوص بستر و زمینه تاریخی خواجه نصیر

در هنگامه هجوم مغول به بلاد خراسان، در عنفوان جوانی بوده است و متحیر و سرگشته از اینکه به کجا پناه می‌برد. در آن اوان، ناصرالدین محتشم، که از امرای فاضل و دانش‌دوست اسماعیلیه بود و به جلب و التفات به دانشمندان مشهور، او را به قلعه قُهستان (منطقه‌ای در جنوب خراسان) فراخواند و خواجه که از قتل و غارت مغول و تعصب و آزار مخالفان شیعه از سوی دیگر، در هراس بود، با این تصور که مأمنی یافته است، دعوت او را می‌پذیرد. با این حال به نظر می‌رسد از شرایط خود در آن مقام، راضی نبوده است، آنچنان که در پایان شرح اشارات به بیان حال رقت‌انگیز خود می‌پردازد و حسرت و ندامت درونی‌اش را بیان می‌کند (تویسرکانی، ۱۳۳۶: ۲۰۶-۲۰۵؛ کورانی عاملی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

در عین آنکه برخی در اثنی‌عشری بودن او در دوران اقامت در قلاع اسماعیلی تردید کرده‌اند، عده‌ای دیگر مواضع او در آن دوران را به حساب تقیه گذاشته و ادعا کرده‌اند که از ابتدا شیعه اثنی‌عشری بوده و حتی پدر او محمدبن‌حسن، از علمای شیعه بوده است (احمدپناه، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۵۹). علت بسیاری از دشمنی‌ها و تهمت‌ها به خواجه، همین انتساب او به تشیع است. ابن تیمیه، او را جزو «نصیرییه» که گروهی از غلات بوده و «علی بن محمد العسکری» را خدا می‌دانستند، معرفی می‌کند و قتل خلیفه عباسی توسط مغول را از چشم او می‌بیند. شاگرد

ابن تیمیه، ابن قیم الجوزیه در کتاب *اغاثة اللفهان من مکاید الشیطان* خواجه را کافر، مشرک، ملحد و حتی بت پرست می خواند،^۱ و سبکی در *طبقات الشافعیه* از او به «شیطان مبین» یاد می کند. در عین آنکه برخی مورخان اهل سنت نیز به خدمات و اصلاحات او اشاره کرده اند. محمد بن شاکر در *فوات الوفیات* وجود او را مفید برای مسلمین دانسته است.^۲ صفدی هم در *الوافی بالوفیات* به این نکته اشاره می کند. در همین زمینه می توان به نجات جان ابن ابی الحدید، معتزلی معروف، با وساطت ابن العلقمی - وزیر شیعه مستعصم - و خواجه از چنگ مغولان اشاره کرد (مدرسی رضوی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۳).

۳. کلام فلسفی خواجه نصیرالدین

خواجه صاحب آثار متعدد در فلسفه و کلام و عرفان است؛ از آثار فلسفی ای چون شرح *اشارات ابن سینا* و *مصارع المصارع* - که در نقد کتاب *مصارعه الفلاسفه* عبدالکریم شهرستانی نگاشته - تا اثر عرفانی ای چون *اوصاف الاشراف*. آنچه در این آثار مشهود است، کاربست همان چارچوب و شاکله نظری معهود در فلسفه اسلامی است؛ یعنی عقل مقید به متافیزیک یونانی - نوافلاطونی از یک سو و درهم آمیزی آن با آموزه های اسلامی؛ بر همین اساس عرفان او هم چون فلسفه اش، «مبنی بر قوانین عقلی و سمعی» است (طوسی، ۱۳۷۷: ۴). رساله *آغاز و انجام خواجه*، از مآخذ و مصادر حکمت متعالیه است و ملاصدرا در بسیاری از موارد، عبارات خواجه در این رساله را آورده و بدون نام بردن، از او با لفظ «بعض المحققین» یاد کرده است

۱. بخشی از عبارات او بدین قرار است: «... چون نوبت به یاور شرک و کفر و وزیر ملحد ملاحظه؛ نصیر طوسی رسید که وزارت هولاکو یافته بود، خویش را از پیروی رسول و اهل دین او برکنار داشت و آنان را عرضه تیغ گردانید تا از ملحدان اسماعیلی خلاص گشت و همو بود که خلیفه و قضات و فقیهان و محدثان را به قتل رسانید و فلاسفه را زنده نگاه داشت که برادران او بودند و منجمان و طبیعت شناسان و جادوگران را گرامی داشت و اوقاف و مدارس و مساجد اسلام و رواتب آن ها را فسخ کرد و مخصوص خود و یارانش کرد. او در کتاب های خود، قدم عالم و بطلان معاد و انکار صفات پروردگار جهانیان؛ از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر... [را] نصرت کرد و گفت: خدا نه در داخل عالم است و نه در خارج آن و بالای عرش، پروردگار نیست که پرستیده شود... برای ملاحظه مدارس ساخت و خواست تا «اشارات» امام ملحدان؛ ابن سینا را جای قرآن قرار دهد ولیکن نتوانست و گفت: این قرآن خواص است و آن قرآن عوام است. و همچنین خواست تا نماز را تغییر دهد و به دو نماز بازگرداند ولیکن این کار را هم نتوانست. در آخر کار جادویی بیاموخت و خود ساحر شد و بتان را عبادت می کرد».

شهرستانی در کتاب *المصارعه*، با ابن سینا گلاویز شد و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد و نفی علم پروردگار و قدرت او و برخی مسائل دیگر، ابطال کرد. ابن نصیر الحاد، به یاری ابن سینا برخاست و کتاب شهرستانی را نقض کرد و کتابی پرداخت به نام *مصارعه المصارعه*. ما هر دو کتاب را دیدیم؛ نصیر طوسی [در آن کتاب] این اصل را تأیید می کرد که خدا آسمان ها و زمین را در شش روز نیافرید و او چیزی نمی داند و به قدرت و اختیار خویش، کاری انجام نمی دهد و مردگان از گور برنمی خیزند...». (ابن قیم الجوزیه، به نقل از حلبی، ۱۳۹۲: ۵۲۹-۵۲۸).

۲. «و کان للمسلمین به نفع خصوصاً الشیعة و العلویین و الحکماء و غیرهم...».

(حسن‌زاده آملی، در طوسی، ۱۳۹۳: ۶۵). می‌توان گفت خواجه متعلق به سامان معرفتی‌ای است که بر سه محور معرفت انسان به خویش، جهان هستی و خالق هستی استوار است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵: ۱۲).

ابراهیمی‌دینانی بر این نظر است که در فضای چیرگی تفکر اشعری مسلکی، خواجه نصیرالدین طوسی برای اینکه بتواند در برابر کسانی چون غزالی، عبدالکریم شهرستانی و فخر رازی بایستد و از گسترش بیشتر اندیشه اشعری جلوگیری کند، به‌ناچار می‌بایست برای مواضع «فلسفی» خود، تأییدی از کتاب و سنت می‌داشت؛ پس به همین منظور به علم کلام نیز پرداخت تا آن را از جمودی که دچار شده بود، برهاند. بر همین اساس کتاب *تجربید الاعتقاد* را که مهم‌ترین اثر کلامی - فلسفی اوست، به رشته تحریر درآورد و «تجربید» در اینجا به معنای پیراستن اعتقادات از آنچه نامعقول و غیرمنطقی بوده، است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۱: ۲۰۳-۲۰۲)؛ حال آنکه برخلاف این نظر، خواجه در برخی آثار کلامی خود به مخالفت با آرای فلاسفه پرداخته است - که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد - پس اگرچه او منتقد تفکر اشعری است، نمی‌توان گفت که روی‌آوری او به کلام، از سر ناچاری دست و پا کردن توجیه برای فلسفه‌ورزی‌اش بوده است؛ به‌ویژه که در زمان مغولان، نوعی تساهل و تسامح مذهبی هم وجود داشته است.

خواجه در آغاز *نقد المحصل*، که در نقد «المحصل» فخر رازی و اصول کلام اشعری است، زبان به شکوه گشوده و از اوضاع رخوت‌آلود تحقیق و پژوهش در زمانه خود گلایه می‌کند و بر آن است که «المحصل» فخر رازی، «آکنده از اندیشه‌های باطل است» و قابل اعتماد (در کلام) نیست (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۱۵؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۷). شایان ذکر است که هرچند مسلک خواجه، مسلک فلاسفه بوده و کلام او به‌نوعی «کلام فلسفی»، اما او تمام آرای فلاسفه مسلمان - از جمله، برخی آرای اختلافی با متکلمان - را نمی‌پذیرد و این امر در آثار کلامی او، از جمله *تجربید*، نمایان است. خواجه در اثر کلامی *فصول فی علم الاصول* یا *فصول نصیرییه*، آنجا که به بحث صفات الهی می‌پردازد، یکی از صفات خداوند را «قادر» بودن او ذکر می‌کند؛ قادر، اینجا در مقابل «موجب» است که بنابر «ضرورت» و بدون داعی و اختیار و آن‌گونه که فلاسفه می‌گویند، تنها بنا به اقتضای ذاتش، خلقت از او صادر می‌شود؛ «فلاسفه گویند: واجب، موجب است و هرچه موجب بود، چون حقیقت او اقتضای فعل کند، مادام که حقیقت او باقی باشد، اثر باقی بود؛ پس ایشان را لازم آید که اگر جزئی از عالم با عدم شود، ذات واجب با عدم شود . . . و چون هرچه موجود است، مفتقر است در سلسله حاجت به واجب، پس این عدم [عدم مخلوقات] با عدم واجب کشد و ایشان [فلاسفه] را از این الزام - بحمدالله - مفری

نیست» (خواجگی شیرازی ۱۳۹۰: ۹)^۱. پس فعل خلقت منوط به اراده الهی است نه بنا به ضرورت ذات او، و خلق موجودات از عدم است^۲ (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱).

از دیگر مخالفت‌های خواجه با فلاسفه - بنا به مبانی و ذائقه کلامی او - مربوط به قاعده «الواحد» است که به شدت از اعتقاد فلاسفه انتقاد می‌کند: در مذهب فلاسفه آن است که «از یک حقیقت، جز یک اثر صادر نتواند شد» و هر شبهه‌ای که فلاسفه بر این دعوی گفته‌اند در غایت رکاکت است. . . . گویند: از ذات باری تعالی یک عقل صادر شود و از آن عقل، چهار چیز: عقلی دیگر و نفسی و فلک مرکب از هیولا و صورت، از جهت کثرتی که در عقل است؛ چون امکان و تعقل واجب و تعقل خویش، و این کثرت در واجب نیست. [ما می‌گوییم: این کثرت [کثرات] یا موجودند یا نیستند، اگر موجوداتند، مستند باشند به واجب، پس کثرت از وی صادر شده باشد و اگر مستند نباشند به واجب، واجب از یکی بیشتر بود (خواجگی شیرازی، ۱۳۹۰: ۹). همچنان‌که در تجرید در خصوص صحت قاعده مذکور تردید کرده و در بحث از وجود یا عدم «عقل» - به معنای موجود مجرد - بر آن است که گرچه مانعی برای وجود «عقل» نبوده و وجود آن محال نیست، ادله‌ای که برای اثبات آن آورده‌اند، خالی از شبهه و نقص نمی‌باشد؛ و در خصوص قانون الواحد معتقد است اگر علت، فاعل «مختار» باشد، جایز است از واحد بیش از یکی صادر شود^۳ (حلی، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۰).

خواجه با اینکه در شرح اشارات ابن سینا با خود عهد کرده بود که از آن دفاع کند و اگر در جایی نظر مخالف دارد، از بیان آن خودداری ورزد، در مواردی از جمله بحث «علم»، آرای بوعلی را نقد کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۴۰). او در *فصول نصیریّه*، که از کتاب‌های مهم کلامی اوست، به رد قول فلاسفه در خصوص «علم الهی» پرداخته است. تقریر خواجه از نظر فلاسفه در باب علم الهی بدین صورت است: از آنجا که علم حصولی صورتی است مساوی معلوم در عالم (اتحاد عالم و معلوم) و از سوی دیگر علم به جزئیات که محل حوادث و تغییراتند، موجب تغییر و تبدل در ذات الهی می‌شود؛ «پس واجب، به جزئیات زمانی بر وجه زمانی عالم نبود». خواجه در مخالفت با این قول بر آن است که این اشکال، لازمه‌اش این است که یا جزئیات را نیاز و حاجت به علت اولی نباشد یا اینکه علم به علت را موجب علم به معلول ندانند؛ «و جواب این شبهه آن است که علم او - سبحانه - بلکه جملگی صفات او

۱. مراد از ارجاع مزبور، *فصول فی علم الاصول* خواجه نصیر است که در کتاب *شرح فصول نصیریّه* اثر محمد بن احمد خواجگی شیرازی به طور کامل آمده است.

۲. «وجود العالم بعد عدمه ینفی الإیجاب» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱).

۳. «و ادلّه وجوده مدخوله کقولهم الواحد لایصدر عنه امران و لا سبق لمشروط باللاحق فی تأثیره أو وجوده و الا لما إنتفت صلاحیة التأثیر عنه، لان المؤثر مختار» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۵).

عین ذات اوست . . . واجب، واحد است و قابل تعدد نیست و به ضرورت معلوم شده است که هرکه به متغیری عالم بود، از تغیر معلوم، تبدل ذات او لازم نیاید؛ پس از تغیر و تبدل معلومات، هیچ تغیر به علم مقدس او راه نیابد» (خواجگی شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۱-۱۰).

وجود این‌گونه نظرهای خاص «کلامی» است که خواجه را افزون‌بر عرصه تفلسف، در شمار متکلمان هم جای می‌دهد. وی صاحب کتاب‌های کلامی‌ای چون *تجرید العقائد*، *قواعد العقائد*، *فصول فی علم الاصول*، *نقد المحصل* و رسالاتی در این زمینه همچون رساله در جبر و اختیار، رساله در امامت، رساله در عصمت، رساله در اصول دین و . . . است (مدرسی زنجانی، ۱۳۳۵: ۱۸۲).

۴. کلام سیاسی خواجه

اندیشه سیاسی خواجه طوسی را می‌توان از خلال مباحث وی در خصوص نبوت و امامت در آثار کلامی او به‌دست آورد.

۴.۱. نبوت

مطابق کلام خواجه، «نبوت» و بعثت انبیا دارای منافع عدیده‌ای است: تأیید حکم عقل و مستقلات عقلیه (که به‌نوعی پشتوانه‌ای است برای اخلاق و ضمانت اجرای آن، از طریق شریعت و وعده ثواب و عقاب)، بیان احکامی که عقل بدان راه ندارد و محتاج به مدد وحی است، همچنین به‌سبب بعثت انبیا و تعالیم آنان، خوف از انجام برخی کارها از انسان رفع می‌شود، زیرا تا پیش از آن نمی‌دانسته که ارتکاب آن جایز است یا نه و این گواهی بر فطرت و وجدان انسان است که خوف از ارتکاب عمل قبیح، یا امری که در قبح آن تردید است را در خود می‌یابد. خواجه نبوت را تنها از جهت سعادت اخروی و کمالات معنوی بشر مورد بحث قرار نمی‌دهد بلکه بنابر نظر او، «حفظ نوع بشر» و پرورش شخصیت و استعدادهای او نیز، از دیگر فواید و مصالح بعثت انبیاست. مراد از نقش بعثت در حفظ نوع انسان، جعل قوانین و شرایع از سوی پیامبران، به‌واسطه وحی الهی است. پیش‌فرض کلامی، آن است که اگر انسان‌ها خود بخواهند زمام امور را به‌دست گیرند و به وضع احکام و قوانین بپردازند، از آنجا که نخست، هر کس منافع و مصالح خود را در نظر می‌گیرد و ساز خود را کوک می‌کند و دوم، قادر به تشخیص مصالح حقیقی خویش نیستند - زیرا عقل بشر محدود است - جامعه آنان دچار اختلال می‌شود و رو به زوال می‌رود، پس ناگزیر محتاج به قوانین عادلانه و شرایع حقه الهی از طریق ارسال رسل هستند؛ در غیر این صورت، اجتماع انسانی که بالطبع بر پایه همزیستی و مدنیت است، دوام نخواهد آورد در همین زمینه، از دیگر رسالت‌های انبیا، تعلیم

صنایع خفیه‌ای است که عقل و درک انسان بدان راه ندارد؛ چنانکه در قرآن آمده است، خداوند درباره داوود (ع) می‌گوید: «و علمناه صنعة لبوس لكم^۱»؛ یعنی فن تولید زره (سلاح) را به او آموزش دادیم^۲ (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۲-۲۱۱). هرچند بنا به نظر خواجه و قول او در نقد المحصل این امور ضروری و ذاتی دعوت پیامبران نیست (حلی، ۱۳۸۹: ۴۵۹-۴۵۸)، در عین حال فهم و دریافت خواجه را از رابطه سیاست و نبوت تاحدی روشن می‌کند.

در ادامه عبارت، به تعلیم حکمت عملی از سوی پیامبران به خلق، اشاره می‌کند. اخلاقیات و سیاست، یعنی تبیین اصول روابط فردی و گروهی، خواه در امور منزل و خواه در امور مُلک و مدینه را از شئون انبیا می‌داند (حلی، ۱۳۸۹: ۴۶۰). با تمام اینها غرض اصلی از بعثت انبیا مسئله دیگری است؛ وجود پیامبر در عین اینکه ضرورتی اجتماعی و سیاسی است - در اساس - امری دینی و «لطف» الهی است (فرحات، ۱۳۸۹: ۳۲۰). «پیامبر، انسانی است که از جانب خدای متعال به سوی بندگان برانگیخته شده تا آنان را به کمال رساند و به اموری که در اطاعت و احتراز از معصیت احتیاج دارند، [رهنمون شود]^۳» (طوسی، ۱۳۷۹: ۱۱۵). آنچه در منظومه فکری خواجه اصالت دارد، همین هدف است و مابقی امور در خدمت این هدف، تنها یک غایت بالذات برای انسان وجود دارد و آن کمال معنوی او و سیر الی‌الله و تقرب هرچه بیشتر به اوست و به‌طبع، سیاست هم در خدمت این غایت خواهد بود.

۲.۴. امامت و ریاست

«امامت» در درجه اول ریاست عامه دینی است^۴ (ولایت عامه)، دارای هدف است - نه صرف تأمین امنیت و ضروریات معاش - و مصالح دینی (بالذات) و دنیوی (بالعرض) خلق را در برمی‌گیرد. در این نظام اندیشگی، امام و رئیس جامعه، هم مسئول هدایت و ضلالت خلق است، هم موظف است آنان را به طریق هدایت و مصالح حقیقی‌شان ترغیب کند و در صورت نیاز، به مجازات و عقاب آنان بپردازد^۵ (طوسی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۹). این دین و «شریعت» است که

۱. انبیاء: ۸۰.

۲. بعنة حسنة لإشتمالها على فوائد، كالمعاضدة العقل فيما يدل عليه و استفادة الحكم فيما لا يدل و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و المنافع و المضار و حفظ النوع الإنساني و تكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعليمهم الصنائع الخفية و الأخلاق و السياسات و الإخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۲-۲۱۱).

۳. النبي، انسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته و في الإحتراز عن معصيته (طوسی، ۱۴۱۶ق: ۸۷).

۴. این امر، تعارضی با «وجوب» عقلی امامت ندارد، چراکه آن مربوط به جهت وجوب امامت است و بحث خواجه در اینجا مربوط به ماهیت «امامت» از منظر شیعه.

۵. لإمامة، رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية و الدنياوية و زجرهم عما يضرهم بحسبها» (طوسی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۹).

مرزهای هدایت و ضلالت را مشخص می‌کند، در این تفکر جایی برای «خودمختاری» انسان و واگذاری سنجه حق و باطل به او نیست، حق و باطل، مشخص و «تکلیف» انسان، اطاعت از دین و شریعت به‌مثابه معیار «حق» است؛ به‌نوعی این «تکلیف» است که محدوده «حق» را مشخص می‌کند. از پایه، دنیا «دار تکلیف» است و ریاست آن، اصالتاً، با «امام»^۱ (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۵).

خواجه در رساله مستقلى که در زمینه «امامت» نگاشته، بر آن است تا به پرسش‌های در خصوص امامت و اوصاف آن از نگاه شیعی پاسخ دهد. «امام» موظف به اجرای احکام شریعت است؛^۲ این قوانین و احکام لازم‌الاجرا و واجب‌الاطاعه، امری جدای از زندگی سیاسی و حوزه عمومی نیستند و ساحت شریعت و قانون، دو ساحت مجزا نیست. در نظام اندیشگی متفکران مسلمان، «شریعت» همان «سیاست» است. اگر در فلسفه سیاسی مدرن، دولت، صاحب اقتدار و قدرت مشروع برای برخورد با متخلفان از قوانین عرفی است، همین رابطه در خصوص «امام» مسلمین و سرپیچی از شریعت و احکام آن برقرار است. «فقه»، نه فقط مفهومی عبادی، که بنیان نظم اجتماعی و سیاست عملی است.

در اندیشه شیعی، دین و سیاست نه دو تافته جدا بافته، که درهم‌تنیده‌اند و «امام» حلقه پیوند میان آن دو است. «امام» باید صاحب اوصافی باشد که «استمالت قلوب» مردم را موجب شود، هرچند «نصب» امام نه از سوی مردم که بر خداوند واجب است (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۲-۱۶). خدایی که عبودیت را از انسان طلب کرده و او را در «دار تکلیف» قرار داده است، - به موجب لطف - بر او واجب است تا «امام»ی را هم برای او تعیین کند؛ امامی که صلاحیت و توان تقریب خلق را به‌سوی غایت خلقتشان داشته باشد؛ پس لازم است تا عالم به شریعت، سیاسات و آنچه برای دفع دشمنان لازم است، باشد.^۳ اگر بخواهیم لب اندیشه کلامی - سیاسی خواجه را بیان کنیم، این است که او سیاست را از «عبودیت» جدا نمی‌داند؛ به‌دلیل آن‌که جامعه، همان «دار تکلیف» است و انسان، در وهله اول مکلف به تبعیت از اوامر الهی و شریعت پیامبر اوست. اکنون بررسی و بیان نکاتی چند درباره «سیاسی‌ترین» اثر خواجه یعنی کتاب /اخلاق ناصری را برای درکی جامع و عمیق‌تر از اندیشه سیاسی او مفید فایده می‌دانیم. /اخلاق ناصری و مقاله سوم آن «سیاست مدن» اگرچه به‌طور خاص اثری کلامی نبوده، بلکه

۱. «الإمام، هو الإنسان الذى له الرِّياسة العامة فى الدين و الدنيا، بالاصالة فى دار التکلیف» (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۵).

۲. يقرب المکلفين إلى القيام بالواجبات و الإنتهاء من المقبحات و يبعدهم عن الإضلال بالواجبات و ارتکاب المقبحات (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۶) و بر همین اساس «امامت» را لطف دانسته و نصب «امام» را بر خداوند واجب می‌داند (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۰۷).

۳. العلم بما يحتاج فى إمامته: من العلوم الدینیة و الدنیویة؛ كالشرعیات و السياسات و الآداب و دفع الخصوم و غیر ذلك. لأنه لا یستطیع القیاسم بذلك مع عدمه (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۱).

دارای صبغه فلسفی است، در پیوند با «کلام فلسفی» خواجه است و ما را در فهم بهتر کلام سیاسی او یاری خواهد رساند.

۵. اخلاق ناصری

مؤلف در مقدمه کتاب، در خصوص نگارش آن می‌گوید که ناصرالدین، محتشم قهستان، از او درخواست کرده تا کتاب *الطهاره*^۱ اثر ابوعلی مسکویه رازی را از عربی به پارسی ترجمه کند. خواجه در جواب بیان می‌کند: «معانی بدان شریفی از الفاظی بدان لطیفی که گوئی قبائی است بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن، عین مسخ کردن باشد» و به قولی ترجمه تحت‌اللفظی را شایسته نمی‌داند و از سویی کتاب مسکویه، از سه بخش حکمت عملی تنها حاوی بخش اخلاق است و از تدبیر منزل و سیاست مدن خالی است؛ پس خواجه، خود تصمیم به تألیف کتاب مستقلی درباره هر سه جزء حکمت عملی می‌گیرد (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۷-۳۵). نخستین مقاله کتاب که در خصوص تهذیب اخلاق است، بیشتر همان *طهاره مسکویه* است؛ و خواجه بیشتر آن کتاب را در جای *جای اخلاق ناصری* آورده است. افزون بر این، از مآخذ دیگری چون قرآن، احادیث نبوی و کلمات علی (ع) و آثاری چون *کلیله و دمنه ابن مقفع*، *طب روحانی زکریای رازی* و آثار اخلاقی کندی و کتب ارسطو بهره برده است؛ مقاله دوم ترجمه رساله *تدبیر منزل ابن سینا* است و در مقاله سوم، یعنی «سیاست مدن» به گفته خودش، از «آراء اهل مدینه فاضله» فارابی بهره برده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۵۰۶).

خواجه، چنانکه خود در *اخلاق ناصری* گوید، کتاب را به اقتضای «عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست» نگاشته و «حکمت» در نگارش آن محوریت داشته است نه «وضع» و شریعت؛ به عبارتی *اخلاق ناصری*، در همان مسیر اخلاقیات ارسطویی است که غزالی ناقد آن بوده و معتقد بود کتاب‌های اخلاقی بیش از آنکه اسلامی باشد، ارسطویی است و *احیاء* را در راستای پر کردن این خلل به رشته تحریر درآورد. خواجه، خود بر آن بود که به تألیف کتابی در اخلاق بپردازد، براساس آیات قرآن (و سنت اسلامی) (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۱۱-۵۱۲) و به نظر، کتاب *اخلاق محتشمی* را مطابق همین اسلوب تألیف کرده و در آن از آیات قرآن، اخبار نبوی، خبرهای علوی و روایات دیگر ائمه شیعه، از جمله *صحیفه سجادیه* استفاده کرده است؛ و از آنجا که این کتاب را هم به خواست محتشم قهستان - در دوران اقامت در قلاع اسماعیلی - نگاشته، پاره‌ای از اقوال فلاسفه و داعیان اسماعیلی را هم آورده است (دانش‌پژوه، مقدمه بر طوسی، ۱۳۳۹: ۱۴-۱۵).

۱. (طهاره الأعراف فی تهذیب الأخلاق)

۵. ۱. حکمت و غایت آن

مراد از حکمت -نظری و عملی- رسیدن نفس انسانی به کمالی است، که متوجه آن است (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۷). حکمت نظری و شاخه‌های آن، علم به حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن‌ها، آن‌چنان که در نفس‌الامر است، می‌باشد (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۷) و حکمت عملی، «دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود، بر وجهی که مؤذی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۰). مبادی «حکمت» به قول خواجه، مبتنی بر «طبع» است، یعنی «مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تغلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰)، درحالی‌که «وضع»، یا مطابق آداب و رسوم جماعتی خاص است و یا براساس شریعت پیامبری، که در این صورت «فقه» عهده‌دار آن است. به هر حال چون مبدأ «وضع»، «مجرد طبع نباشد... به تغلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل [ادیان] و دول، در بدل افتد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۱). مطابق حکمت -سوی شریعت- خواجه «معاش و معاد» را توأمان می‌داند، و اصلاح یکی را بدون دیگری در نظر نمی‌آورد، و کمال مطلوب انسان را در همین زمینه مورد تأمل قرار می‌دهد.

اخلاق خواجه هم چون «اخلاق» ارسطویی، «سعادت» محور است و سعادت انسان در گرو حقیقت ذات او - که امری فراتر و ورای بعد ناسوتی وجود اوست - می‌باشد، و سرّ توجه او به «معاد»، همین نکته است. حکمت عملی نیز، سه قسم است: «یکی آنچه راجع بود با هر نفسی به انفراد و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت. و قسم دوم نیز بر دو قسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه؛ و دوم، آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت، بل اقلیم و مملکت. پس حکمت عملی نیز سه قسم بود: و اول را تهذیب اخلاق خوانند، و دوم را تدبیر منزل و سیم را سیاست مدن» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۰). حقیقت انسان، حقیقت وجودی انسان، نفس اوست که جوهری است بسیط و غیرجسمانی؛ ادراک معقولات از شئون آن است، و آنچه انسان به واسطه آن از بقیه موجودات، افضل است، همین قوه نطق در اوست. آنچه در انسان اصالت دارد، نه جسم مرکب که نفس ناطقه اوست و کمال نفس، در الهی شدن انسان است. زمانی انسان به کمالی که متوجه آن است، نائل می‌شود که «خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق او و از اولیای خالص او گردد؛ پس انسانی تام مطلق باشد و تام مطلق آن بود که او را بقا و دوام بود. پس به سعادت ابدی و نعیم مقیم، مستعد گردد و قبول فیض خداوند خویش را مستعد شود و بعد از آن، میان او و معبود او حجابی حائل نیاید، بلکه شرف قربت و حضرت بیابد و این رتبه اعلی و سعادت اقصی باشد که نوع مردم را ممکن است» (طوسی، ۱۳۹۱: ۷۱).

از نظر او، غایت‌القصوای نفس انسانی این است که خدایی شود؛ در مقابل، رأی کسانی را که «همگی همت بر اکتساب لذات و توصل به شهوات، مقصور کردند و گمان بردند که وجود نفس ناطقه از جهت ترتیب افعالی و تهذیب اموری است که مؤدی بود به لذات دنیاوی»، رأی جهال و فرومایگان خلق می‌داند (طوسی، ۱۳۹۱: ۷۱). انسان برای بقای شخص و نوع خود، محتاج به معاونت و معاضدت دیگران است، هر کس باید به مهمی از مهمات اجتماع، قیام کند و بخشی از نیازها را برطرف سازد و این اختلاف در صناعات از اختلاف در «طبیاع» و عزایم بشر صادر شده است و این امر مبتنی بر حکمت الهی است «که اقتضای تباین همم و آرای ایشان کرد تا هر یکی به شغل دیگر [غیر از شغل دیگران] رغبت نمایند، بعضی شریف و بعضی خسیس^۱» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۱).

۲.۵. سیاست متعالی

در اندیشه خواجه، این انسان و نفس اوست که اصالت دارد و «انسان» است که به تشکیل اجتماعات اقدام می‌کند و «جامعه» امری اعتباری است. همچنانکه نیل به کمال، غایت اخلاق فردی است، همین غایت در سیاست مدن هم برقرار است و تبدیل فرد انسانی به «مدینه» تغییری در اصل آن به وجود نمی‌آورد. بر همین اساس، خواجه سیاست معطوف به کمال انسانی را «سیاست الهی» می‌خواند: «در سیاست، به ناموس [قانون] و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بر وفق و جوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص به قوت است، آن را سیاست الهی خوانند» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۲) و مراد از کمال نوعی انسان، همان الهی شدن انسان و خلیفه‌الله شدن اوست. در این اندیشه، سیاست دارای «غایت» است؛ مسئول به فعلیت رساندن استعدادهای خاص و طبایع منحصر به فرد هر یک از افراد اجتماع - از طریق کسب فضایل از سوی آنها - و در نهایت نیل به کمال حقیقی نوع انسانی‌شان است. برای این منظور، وضع قوانین و نوامیس فردی و اجتماعی، ناگزیر است. از نظر خواجه، سیاست بر دو نوع است: برخی تعلق به احکام عقلی (عرف عقلا) دارند که مربوط به فضایل و معارف در باب مملکت‌داری و تدبیر و اداره امور است، قسم دیگر مربوط به وضع قوانین است؛ در اینجا «به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران، تا او را انقیاد نمایند و این شخص را، در عبارت قدما، صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۳).

۱. بنا به نظر خواجه، این امر نافی تربیت و آموزش و پرورش نیست، بلکه «طبیعت» (استعداد) که بنابر حکمت الهی است، در کنار کسب فضیلت و «صناعت» مطرح می‌شود (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

خواجه هم‌چنین سیاست و مدینه را به دو نوع «فاضله» و «غیرفاضله» تقسیم می‌کند. سیاست؛ در خصوص ملوک و رؤسا، و مدینه؛ مربوط به احوال مردمان و اجتماع آنان است. سیاست فاضله را «امامت» خوانند «و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازم نیل سعادت» (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۰۱). به‌نوعی «تکمیل خلق» و تمهید سعادت حقیقی آنان بر عهده حاکم و حکومت اوست و چنانچه بدین غرض پایبند و ملتزم نباشد، سیاست او «فاضله» نیست. در خصوص «مدینه» هم وضع بر همین قرار است؛ آن مدینه‌ای مدینه فاضله است «که همت‌های ایشان بر اقتضای خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۸). هم آرا و هم افعال آنان باید در پی «کمال» حقیقی انسان باشد؛ «اهل مدینه فاضله، اگرچه مختلف باشند در اقصای عالم، به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۸۴). جماعتی که مسئول تدبیر مدینه فاضله‌اند، از آنجا که «تکمیل خلق» بر عهده آنان است، واجب است تا «حکمای کامل» و «عالم به حقایق موجودات» باشند، ایشان همان «فاضل» مدینه‌اند و ریاست مدینه با آنان است. جماعتی هم باید باشند «که عوام و فروتران را به مراتب کمال اضافی می‌رسانند و عموم اهل مدینه را به آنچه معتقد طایفه اول [حکما] بود، دعوت می‌کنند تا هر که مستعد بود به مواعظ و نصایح ایشان از درجه خود ترقی [کند]» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۸۶). هر مدینه‌ای با غیر از این اوصاف، در مقابل مدینه فاضله قرار می‌گیرد؛ خواه چون «مدینه جاهله» از استعمال قوه ناطقه به‌منظور کسب حقایق خالی بوده و در پی غایاتی غیر از «سعادت حقیقی» چون ثروت، لذت و قدرت باشد یا چون «مدینه فاسقه» اعتقاداتشان همانند مدینه فاضله باشد و «خیرات دانند اما بدان تمسک ننمایند» یا چون «مدینه ضاله»، «سعادت‌ی شبیه به سعادت حقیقی تصور کرده باشند و مبدأ و معادی مخالف حق، توهم کرده و افعال و آرای‌ی که بدان به «خیر مطلق» و سعادت ابدی نتوان رسید در پیش گرفته» و بر آن باشند تا هر چیز را با اهواء و امیال خود سازگار سازند (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۹۹-۲۸۹).

در میان انواع مدن غیرفاضله، آنکه بیش از همه به فلسفه سیاسی مدرن، شباهت و قرابت دارد، یکی از اقسام مدینه جاهله به نام «مدینه احرار» است. سیاست در این مدینه «غایت

۱. تصور خواجه نصیر از «حقیقت» به‌نوعی با «وحدت» ملازم است؛ بنابر نظر او «مدینه فاضله یک نوع بیش نبود؛ چه حق از تکرر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۸۰). برخلاف مدینه غیرفاضله که دارای اقسام مختلف است. بر همین اساس «ریاست عظمی» در مدینه فاضله هم ابتدا متعلق به «ملک علی‌الاطلاق» است که واجد و مستجمع صفات لازمه‌ای چون حکمت و تعقل تام است و در صورت فقدان آن ملک که این صفات در او جمع باشد، مشارکت و کثرت عددی در ریاست مطرح می‌شود، بدین‌صورت که هریک از رؤسا واجد یکی از صفات لازمه باشد (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۸۷-۲۸۶).

محور» نیست، و از پایه هدفی متعالی و غایت‌القصوایی در آن منظور نیست؛ حریت (آزادی)، شاخصه اصلی این مدینه است.

«و اما مدینه احرار، و آن را مدینه جماعت خوانند. اجتماعی بود که هر شخص در آن اجتماع، مطلق و مخلی باشد با نفس خود، تا آنچه خواهد کند و اهل مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکنند؛ و اهل مدینه، جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان الا به سببی که مزید حریت بود. و در این مدینه، اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود، چنانکه از حصر وعد، متجاوز بود... و هر طایفه‌ای را رئیس بود و جمهور اهل مدینه بر رؤسا غالب باشند [دموکراسی]، چه رؤسا آن باید کرد که ایشان خواهند و اگر تأمل کرده شود، میان ایشان نه رئیس بود و نه مرئوس، الا آنکه محمودترین کسی به نزدیک ایشان کسی بود که در حریت [آزادی] جماعت کوشد و ایشان را با خود گذارد و از اعدا نگاه دارد... و این مدینه معجب‌ترین مدن جاهلیت بود و مانند جامه وشی به تماثل و اصباغ متلون آراسته باشد و همه کس مقام آنجا دوست دارد، چه هرکس به هوا و غرض خود تواند رسید و از این جهت امم و طوایف روی بدین مدینه نهند و در کمتر مدتی انبوه شود و توالد و تناسل بسیار پدید آید... و چون روزگار برآید، افاضل و حکما و شعرا و خطبا و هر صنفی از اصناف کاملان بسیار، که اگر ایشان را التقاط کنند، اجزای مدینه فاضله توانند بود، پدید آیند و همچنین اهل شر و نقصان. و هیچ مدینه از مدن جاهلیت، بزرگ‌تر از این مدینه نبود و خیر و شر او بغایت برسد و چندانکه بزرگ‌تر و باخصب‌تر بود، شر و خیر او بیشتر بود» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۹۸-۲۹۷).

در اندیشه سیاسی خواجه، سیاست دارای غایتی متعالی است. دلیل مخالفت او با مدینه احرار، چون مخالفت افلاطون با دموکراسی آتن است. مدینه احرار از آن رو مدینه جاهله است که «سعادت محور» و فضیلت‌گرا نیست، بی‌غایت است، افراد به خود وانهاده شده‌اند تا هر کس به مطلوب خود برسد؛ خواه ثروت، خواه لذایذ و تمتعات مادی یا حتی کسب فضایل و حکم؛ اما «ریاست» و حکومت مداخله‌ای برای «تکمیل خلق» نمی‌کند. برخلاف این، مدینه مطلوب خواجه، مدینه‌ای است که هم اهل آن در پی کمال‌اند و هم حکومت آن در پی «تکمیل خلق» و این‌گونه سیاست را «سیاست الهی» می‌داند (موحدی‌نیا، ۱۳۹۸: ۳۰۱-۲۹۸).

۶. نتیجه

در اندیشه سیاسی «فضیلت‌محور» و «غایت‌محور»، اعم از کلامی یا فلسفی آن، سیاست، ابزاری است در خدمت «تعالی» انسان. در اندیشه فلسفی کلاسیک و در آثار فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو، این مهم از راه کسب و پرورش اخلاق، فضایل و به اصطلاح حکمت عملی محقق

می‌شود، که حکمت نظری - مبتنی بر عقل و طبیعت - مبانی آن را فراهم می‌آورد. در کلام اسلامی، غایت و هدف انسان و راه سعادت او در مفهوم «تکلیف» نهفته است. این اندیشه، در تمام ابعاد آن «تکلیف‌محور» است. انسان در درجه نخست موجودی مکلف در برابر ذات ربوبی، الله یا واجب‌الوجود است. فضیلت و سعادت حقیقی یک مسلمان در آن است که تا جایی که می‌تواند حق «عبودیت» را ادا کند؛ در این صورت است که او به هدف خلقت خود دست یافته است.

بنا بر عقیده متکلمان، عقل انسان محدود و صلاحیتش در حدود کلیات عقلی (مستقلات عقلیه) - نه جزئیات سیاسات و اجتماعیات - است؛ به همین سبب «لطف» الهی واجب است. «لطف» موهبتی از جانب خداوند است که بندگان را به اطاعت او نزدیک می‌کند و از نافرمانی او باز می‌دارد. انسان مکلف بدون وجود «لطف» نمی‌تواند تکالیف خود را تشخیص دهد. «نبوت» و «امامت»، لطف الهی بر بندگان است تا با ابلاغ و تبیین وحی الهی راه سعادت را به آنان نشان دهد و آنها را به سوی غایت خلقتشان رهنمون سازد. گفتیم که در این نظام دانایی، سیاست، ابزاری است در خدمت «غایت» و همین‌جا نقطه اتصال شریعت و سیاست است. کلام، علم اصول شریعت است و شریعت، مجموعه قوانین فردی و اجتماعی‌ای است که انسان، مکلف به اطاعت از آنهاست تا هم صلاح دنیا و هم صلاح آخرتش تأمین شود. «غایت»، «فضیلت»، «شریعت» و سیاست، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، و مفهوم «سیاست متعالی» را می‌سازند که مفهوم محوری در اندیشه کلامی - سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر علما و متکلمان شیعه است.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره را، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مأخذ

فارسی و عربی

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۱) *نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفتگو*. تهران: هرمس، ج ۴.
۲. احمدپناه، مطهره‌سادات. (۱۳۹۲) *خواجه نصیرالدین طوسی (تأملی بر تعامل خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان نزاری)*. قم: آشیانه مهر.
۳. بهروزلک، غلامرضا. (۱۳۸۷) «روش‌شناسی کلام سیاسی»، در داوود فیروزی، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۶۶-۱۲۵.
۴. پترسون، مایکل؛ و دیگران. (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

۵. نویسندگان، قاسم. (۱۳۳۶) «کارهای سیاسی خواجه نصیرالدین و هدف وی»، *یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
۶. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۸۹) *سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷) *انتظار بشر از دین (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*. قم: اسراء، ج ۵.
۸. حلبی، علی اصغر. (۱۳۹۲) *تاریخ فلاسفه ایران؛ از آغاز اسلام تا امروز*. تهران: زوار، ج ۳.
۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۹) *کشف المراد (شرح تجرید الاعتقاد)*. ترجمه و شرح فارسی از ابوالحسن شعرانی. تهران: هرمس، ج ۲.
۱۰. خواجه‌گی شیرازی، محمدبن احمد. (۱۳۹۰) *شرح فصول نصیری، تحقیق و تصحیح خدیجه مقدس‌زاده*. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹) *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. دیوبس، بریآن. (۱۳۸۶) *درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: سمت.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۱) *درآمدی بر علم کلام*. قم: اندیشه مولانا.
۱۴. طوسی، محمدبن محمد (نصیرالدین). (۱۳۹۳) *آغاز و انجام*. مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده‌آملی. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، ج ۶.
۱۵. _____ . (۱۳۹۱) *اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری*. تهران: خوارزمی، ج ۷.
۱۶. _____ . (۱۳۷۹) *اندیشه‌های اعتقادی (برگردان کتاب قواعدالعقائد)*. ترجمه اسدالله یآوری. تهران: لوح محفوظ.
۱۷. _____ . (۱۳۷۷) *اوصاف الاشراف*. به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۴.
۱۸. _____ . (۱۳۵۹) *تلخیص المحصل؛ معروف به نقادالمحصل (به انضمام رسائل و فوائد کلامی)*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران دانشگاه مکتب گیل.
۱۹. _____ . (۱۳۳۹) *اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر*. دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. _____ . (۱۳۳۵) *رساله امامت*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. _____ . (۱۴۰۷ق) *تجرید الاعتقاد*. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۲. _____ . (۱۴۱۶ق) *قواعدالعقائد*. تحقیق علی الربانی گلپایگانی. قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه قم.
۲۳. فدایی مهربانی، مهدی. (۱۳۹۵) *حکمت، معرفت و سیاست در ایران (اندیشه سیاسی عرفانی در ایران)*. از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر. تهران: نی، ج ۲.
۲۴. فرحات، هانی نعمان. (۱۳۸۹) *اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی*. ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد. تهران: میراث مکتوب.
۲۵. کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۷) *کلام شیعه؛ ماهیت، مختصات و منابع*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۳.
۲۶. کورانی عاملی، علی. (۱۳۹۰) *خواجه نصیرالدین طوسی و مهار حمله مغول*. ترجمه مریم کورانی. قم: دلیل ما.
۲۷. مدرسی رضوی، محمدتقی. (۱۳۸۶) *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*. تهران: اساطیر، ج ۳.
۲۸. مدرسی‌زنجانی، محمد. (۱۳۳۵) *سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی (به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. موحدی‌نیا، مهدی. (۱۳۹۸) *اندیشه سیاسی، سوبه پنهان اندیشه شیعی (درآمدی بر فراز و فرود کلام سیاسی شیعه از تکوین تا علامه حلی)*. تهران: طرح نو.



Research Paper

The Political Thought of Khajeh Nasir Al-Din Tusi: An Introduction to His Theological Works

Mahdi Fadaei Mehrabani^{1*}, Mahdi Movahedinia²

¹ Assistant Professor, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran

² A PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran

Received: 29 December 2018, Accepted: 20 June 2022

© University of Tehran

Abstract

Khajeh Nasir al-Din Tusi is regarded as both a philosopher and a theologian, although theological themes and arguments are dominant in his work. The main objective of the present study is to focus on Khajeh Nasir's theological works in order to reveal the essence and nature of his political thought. A comprehensive understanding of Khajeh Nasir's political and social thoughts could be gained by examining his philosophical views in his writings, particularly in *Akhlāq-e Naseri* as his most important work in the political-social domain. The following research question is posed in this article: What are the basic characteristics of the theological-political thought of Khajeh Nasir-al-Din Tusi? Since Islamic theology is the realm that considers the principles of religious creeds called *Kalām*; we shall pay special attention to this topic. Our approach is descriptive-analytical, and thus we conduct a text-oriented analysis of basic concepts such as *taklif*, *grace*, *prophecy* and *Imamate* in Khajeh Nasir's theological works.

Theologians generally begin their discussions with seemingly self-evident and rational principles, and then deduce the theological doctrines from those principles. What is ultimately elucidated in the epistemology and methodology of Islamic theology or *Kalām* is the intellect bounded by the revelation. The doctrinal and theological principles are fundamentally present as axioms and presuppositions in the Islamic-political thoughts. In certain and principal ways, there has always been a conflict between philosophy and theology, reason and revelation. In other words, philosophers had to defend the legitimacy of philosophy and wisdom before the court of *Sharia*. Therefore, a kind of epistemological fluctuations and uncertainties would be seen in their works. Khajeh Nasir al-Din al-Tusi, as a

* Corresponding Author Email: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

distinguished scholar, is no exception. On the one hand, he is the author of philosophical works in defense of philosophers against the attacks of theologians and on the other hand, he is one of the prominent Shiite theologians with the great works that address issues like prophecy, *Imamate* and the relation between society and religious faith. It is asserted that the 'Grace of God' is essential for happiness and prosperity of the human beings. The greatest example of this grace is to dispatch the holy instructors, prophets and Imams, to guide and purify the human beings, their communities or societies.

It is clear in Khajeh Nasir's works that *taklif* is assumed to be the foundation of the human being's ultimate and supreme destiny. The human being needs 'divine grace' through revelation and prophecy, because his reason alone is inadequate for finding a way to prosperity and achieving perfection. As a Shi'ite theologian, Khajeh Nasir describes *Imamate* along the prophecies, and believes the principles of faith, religious creeds and jurisprudence or *Sharia* are inseparable from politics. The benefits and blessings of revelation and religion would not be excluded and confined to the hereafter world. The human being in his very origin is related to God. He is created by God's absolute wisdom and surrounded by his omnipotence and omnipresence. According to these facts, the God better knows the ways of happiness of the human being.

In this system of knowledge, the ultimate goal of the politics is to be at the service of the revelation and religion; here is the point of connection between religious creeds, jurisprudence and politics. Theology is the knowledge of the principles of *Shari'a*; and *Shari'a* is a set of individual and social laws that every person is obliged to obey in order to ensure both the good of this world and the good of the hereafter. The findings of the study demonstrate that the fundamental relation between religion and politics, the centrality of *taklif* and worship with all its requirements in approach to the human beings and human society, together with transcendent politics as the goal of the politics, are among the main characteristics of Khajeh Nasir's political thought.

Keywords: Political Thought, Khajeh Nasir-al-Din Tusi, *Akhlāq-e Naseri*, Political Theology, Transcendent Politics.

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iDs: <https://orcid.org/0000-0002-3515-9893>

References

- Ahmadpanah, Motahharez Sadat. (2013) *khājeh nasir' ol-din toosi (Reflection on the Interaction of Khajeh Nasir al-Din Tusi and the Nizari Ismailis)*. Qom: Ashianeh Mehr. [in Persian]
- Al-Tusi, Mohammad ibn Muhammad (Nasir al-Din). (1984) *Tajrid al-Itiqad (Abstraction of Belief)* Tehran: School of Islamic Media. [in Arabic]
- . (1980) *Talkhis' al-mohāsel: marof be naghde' ol-mohāsel (The Digest of al-Muhassal; Known as Critique of Al-Muhassal, including Theological Treatises)*. Abdullah Nourani, ed. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University's Tehran Branch. [in Arabic]
- . (1956) *Resāleh-e emāmat (Imamate Treatise)*, Mohammad Taqi Daneshpajoo, ed. Tehran: University of Tehran Press. [in Arabic]
- . (1994) *Ghavaed' al-aghāyed (The Rules of the Beliefs)*, Ali Rabbani al-Golpayegani, ed. Qom: Administration of Islamic Seminary of Qom. [in Arabic]
- Behrozele, Gholamreza. (2008) "Ravesh'shenāsi-ye kalām-e siāsi (Methodology of Political Speech)," in Davood Farahi, ed. *Ravesh'shenāsi-ye dānesh-e siāsi dar tamadon-e eslāmi (Methodology of Political Knowledge in Islamic Civilization)*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture, 125-166.
- Davari Ardakani, Reza. (2010) *Mā va tārikh-e falsafeh-ye eslāmi (We and the History of Islamic Philosophy)*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
- Davis, Brian. (2007) *Darāmadi bar falsafeh-ye din (An Introduction to the Philosophy of Religion)*, trans. Malihe Saberi Najafabadi. Tehran: Samt. [in Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2012) *Nasir al-Din Tusi: filsof-e goftego (The Philosopher of Dialogue)*. Tehran: Hermes, Vol. 4. [in Persian]
- Fadaye Mehrabani, Mahdi. (2016) *Hekmat, marefat and siāsat dar Irān, andishe-ye siāsi-ye erfāni dar Irān, az maktab-e esfēhān tā hokamā-ye elāhi-ye moāser (Wisdom, Knowledge and Politics in Iran; Mystical Political Thought in Iran, from Isfahan School to the Contemporary Divine Scholars)*. Tehran: Ney, 2nd ed.
- Farhat, Hani Nomaan. (2010) *Andishe'hā-ye falsafī va kālāmi-ye khājeh nasir' ol-din toosi (Philosophical and Theological Thoughts of Khajeh Nasir al-Din Tusi)*, trans. Qolamreza Jamshidnejad. Tehran: Mirās-e maktob (Center of the Written Heritage). [in Persian]
- Halabi, Ali Asqar. (2013) *Tārikh-e falsafe-ye Irān: Az āghāz eslām tā emrooz (The History of Iranian Philosophers; From the Beginning of Islam until Today)*. Tehran: Zavvār, Vol. 3. [in Persian]
- Hilli, Hassan Ibn Yusuf. (2010) *Kashf al-Murād (Commentary of the Tajrid al-Itiqād)*, trans. Abolhassan Sha'rani. Tehran: Hermes, Vol. 2. [in Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah. (2008) *Entezār-e bashar az din: selseleh bahs'hā-ye falsafe-ye din (Man's Expectation of Religion: A Series of Philosophy of Religion Discussions)*. Qom: Esrā, Vol. 5. [in Persian]

- Jebraeili, Mohammad Safar. (2010) *Sayr-e tatavvor-e shia: datfar-e dovoom, az ghaibat tā khājah nasir' ol-din toosi* (*The Evolution of Shiite Theology: Second Book; From the Time of Qaybah to Khajeh Nasir Tusi*). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
- Kashfi, Mohammad Reza. (2008) *Kalām-e shia: māhiyat, mokhtasāt, va manābe'* (*Shiite Theology; Nature, Characteristics and Resources*). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought, Vol. 3. [in Persian]
- Khajegi Shirazi, Mohammad bin Ahmad. (2011) *Sharh-e fosol-e nasiri* (*The Commentary of Fosool-e Nasiriya*), Khadijeh Moghadassadeh, ed. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [in Persian]
- Kurani Ameli, Ali. (2011) *Khājah nasir' ol-din toosi va mahār-e hamlayeh-e moghol* (*Khajeh Nasir al-Din Tusi and Containing the Mongol Invasion*), trans. Maryam Korani. Qom: Dalil-e Ma. [in Persian]
- Modarresi Razavi, Mohammad Taghi. (2007) *Ahvāl va āsār-e khājah nasir' ol-din toosi* (*The Biography and Works of Khajeh Nasir al-Din Tusi*). Tehran: Asātir, Vol. 3. [in Persian]
- Modarresi Zanjani, Mohammad. (1956) *Sargozasht va aghāyed-e falsafi-ye khājah nasir' ol-din toosi* (*The History and Philosophical Beliefs of Khajeh Nasir al-Din Tusi, including some of his Treatises*). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Movahedinia, Mahdi. (2019) *Andishe-ye siāsi, soyeh-e penhān-e Shia, dārāmadi bar farāz va frood-e kalām-e siāsi Shia az takvin tā alāmeH Helli* (*Political Thought, the Hidden Strain of Shiite Thought*). Tehran: Tarhe nu.
- Peterson, Michael L., et al. (1997) *Aghl va eteghād-e dini* (*Darāmadi bar falsafe-ye din* (*Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*), trans. Ahmad Naraqī and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e nu. [in Persian]
- Rabbani Golpaygani, Ali. (2012) *Darāmadi bar elm-e kalām* (*An Introduction to Theology*). Qom: Andisheh Mulānā. [in Persian]
- Tusi, Mohammad ibn Muhammad (Nasir al-Din). (2014) *Āghāz va anjām* (*Beginning and Ending*). Hassan Hassanzadeh Amoli, ed. Tehran: Sāzemān-e oghāf va omoor-e khairiyeh (the Endowment and Charity Organization), Vol. 6. [in Persian]
- . (1960) *Akhlāgh-e mohtashemi va ce resāleh-e digar* (*Muhtashamian Ethics and Three other Treatises*). Mohammad Taghi DaneshpajooH, ed. Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- . (2012) *Akhlāgh-e nāseri* (*Nasirean Ethics*). Mojtaba Minavi and Alireza Heidari, eds. Tehran: Kharazmi, Vol. 7. [in Persian]
- . (1998) *Ousāf al-Ashrāf* (*The Descriptions of the Nobles*). Sayyed Mahdi Shamsuddin, ed. Tehran: Vezārat-e farhang va ershād-e eslāmi (Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance), Vol. 4. [in Persian]
- . (2000) *Andishe'hā-ye eteghādi* (*The Thoughts about Beliefs: Translation of the Rules of the Beliefs*), trans. Assadollah Yavari. Tehran: Loh-e Mahfouz. [in Persian]

Tuyserkani, Qasim. (1957) "Kārḥā-ye siāsi-ye khājah nasir' ol-dīn toosi va hadaf-e way (The Political Works of Khajeh Nasir al-Din and His Goal," in *Yād'nāmeḥ-ye khāje nasir'ol-din (the Memoirs of Khajeh Nasir al-Din Tusi)*. Tehran: University of Tehran Press, Vol. 1, 204-219. [in Persian]



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.