

تبیین چندگانگی مطرح شده در نظریه «معاد» خواجه نصیرالدین طوسی

* مهدی دشت بزرگی

** محمد اسماعیل عبدالهی

*** محمد کریمی نیا

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی از منظر دو دانش کلام و فلسفه، شخصیتی دوگانه به نظر می آید. زیرا گاهی در یک مسئله علمی دو رأی مختلف داده است؛ یکی به شیوه اهل کلام و دیگری به روش فیلسوفان. در وهله نخست به ذهن می آید، که خواجه دچار تعارض شده است. برای نمونه، خواجه با دیدگاه فلسفی، اعاده معدوم را جایز نمی داند و از سویی در مقدمات بحث معاد پذیرفته است که اعدام عالم ممکن و مطابق ادله نقلی است. در این مقاله به مطالعه «معاد» خواهیم پرداخت و سپس در مقام داوری، احتمالات ممکن را طرح کرده و از میان آنها، دیدگاهی را که از دید ما با واقعیت مطابق است، به عنوان دیدگاه برگزیده انتخاب می کنیم. این نوشتار در داوری خود، برپایه عبارات خواجه نصیر و در نظر داشتن موقعیت اجتماعی و علمی و ویژگی روزگار زندگی وی که با هجوم گسترده متکلمان بر ضد فیلسوفان روبه رو بود، همچنین با توجه به شخصیت میانه رو، حق محور و دانش دوست مرحوم خواجه، عبارات تعارض را از چهره او می زداید و چنین حکم می کند که شخصیت وی متعارض نماند و نه متعارض. این تحقیق براساس پژوهش در آثار خواجه شکل گرفته است. این آثار بیشتر به صورت کتابخانه ای انجام شد. ولی در همه این موارد کوشیده ایم تا دیدگاه خواجه پس از تحلیل و بررسی جهات محتمل، نقل شود. از این رو، در جاهایی که نیاز بود، از عبارات شارحان نیز، یاری گرفته ایم.

کلیدواژه‌ها

تجربیدالاعتقاد، تعارض، خواجه نصیر، کلام، فلسفه، معاد.

mahdikzt@yahoo.co.uk

* استادیار و عضو هیئت علمی گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان، ایران

m.s.abdollahy@hotmail.com

** دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

*** دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول)

karaminia.mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲

مقدمه

کلام و فلسفه در شمار دانش‌هایی بوده‌اند که از پیشینه ستیز و دشمنی برخوردارند. این ستیزه، هم به صورت تکفیر و زشت‌انگاری رخ نمود و هم به شکل کشمکش‌های علمی. گاهی نظریه‌ای فلسفی، با شدیدترین ایرادها روبه‌رو می‌شد و گاهی نیز نظریه‌های کلامی، از سوی فیلسوفان به چالش کشیده می‌شد. از آنجا که برخی از مباحث مشترک میان این دو، مسائل اعتقادی بوده‌اند، موجب حساسیت بیشتری می‌شد و حملات شدیدتری را در پی داشت.

خواجه نصیرالدین، به گواه تذکره‌ها و تراجمی که شرح حالش را نگاشته‌اند، نیز براساس آثار و نوشتارش، هم فیلسوف است و هم متکلم. بنابر ناهمگون بودن سابقه کلام و فلسفه، جمع شدن هر دو بُعد کلامی و فلسفی در خواجه نصیر، ابهاماتی را در پی دارد که باید ارزیابی شود؛ زیرا حضور خواجه در این دو قلمرو موجب ارائه نظریه‌های متفاوت از سوی وی شد. همچنین گفتنی است که خواجه در کتاب‌های «تجريد الاعتقاد»، «فصول» و «تلخیص‌المحصل» مباحث مربوط به معاد را مطرح کرده است. با بررسی پیشینه موضوع روشن می‌شود که در این باره مقاله، کتاب و یا پایان‌نامه‌ای نگاشته نشده است، اما مقاله «خواجه نصیرالدین طوسی و سطح سه‌گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه او» تألیف آقایان سید یدالله یزدان‌پناه و رضا درگاهی‌پور، به موضوع سه سطحی بودن اندیشه محقق طوسی پرداخته است و بیان می‌دارد که خواجه نصیر گاهی در کلام به مطلبی معتقد می‌شد که در فلسفه از آن دست می‌کشید.

از این رو مقاله پیش‌رو، مبحث «معاد» خواجه را در هر دو ساحت کلام و فلسفه بررسی می‌کند، تا روشن شود که وی، هم فیلسوف است و هم متکلم. سپس ابهامات احتمالی و یا وجود ناسازگاری میان دیدگاه‌های خواجه پیگیری می‌شود و سرانجام دیدگاه درست در این باره خواهد شد.

۱. مبحث معاد

مسئله معاد و اعتقاد به بازگشت، از ضروری‌ترین باورهای امت اسلامی، بلکه دیگر ادیان است

و بر همین اساس اعتقاد به معاد را جزء اصول دین بر شمرده‌اند. فخرالدین رازی (۶۰۶ق) در اشاره‌ای کوتاه به مبحث معاد، می‌گوید:

اهل عالم در معاد اختلاف کرده‌اند؛ صاحبان شرایع به معاد بدنی (جسمانی) و فلاسفه به معاد نفسانی (روحانی) و عده‌ای از مسیحیان و مسلمانان، به هر دوی آن‌ها معتقدند. دهریه، هیچ‌کدام از دو معاد را قبول ندارند و جالینوس در هر مورد به شک و تردید گرفتار گردید. اما آنان که معاد بدنی را باور دارند، خود به دو گروه تقسیم شده‌اند: عده‌ای گمان کردند که خداوند بدن را نابود و سپس آن را بازمی‌گرداند (= اعاده معدوم) و عده‌ای دیگر گمان کردند که معاد بدنی عبارت است از پراکندن اجزای بدنی و سپس جمع کردن آن‌ها (عبارت فخررازی: در نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۷۸).

با این گزارش اجمالی، مبحث معاد را از دیدگاه خواجه طوسی آغاز می‌کنیم. این مبحث از گستره پُرحجمی برخوردار است و به لحاظ تضارب آرا، اختلاف دیدگاه‌های فراوانی را در خود گنجانده است. خواجه در مسئله معاد، بیشتر به متکلمان گراییده و تنها در برخی مباحث آن، با فیلسوفان هم‌سخن شده است.

پیش از ورود به آرای خواجه، باید اشاره کنیم که مسلمانان در اصل معاد اختلافی ندارند و همه در آن هم‌داستان‌اند و اختلاف آرای آنان در کیفیت معاد است. نکته دیگر اینکه مسئله معاد بر پایه سه مقدمه استوار است:

۱. امکان وجود عالمی دیگر که جدای از این عالم و مماثل آن باشد: بیشتر متکلمان وجود چنین عالمی را ممکن می‌دانند و فیلسوفان به امتناع آن معتقدند.
۲. اعاده معدوم: بیشتر متکلمان آن را به عینه جایز دانسته و بیشتر فیلسوفان و گروهی از متکلمان آن را ممتنع می‌دانند.
۳. اِعدام عالم: متکلمان عروض عدم بر این عالم و نابود شدن آن را با همه اجزایش جایز می‌دانند، ولی حکیمان آن را امری ممتنع دانسته‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۶-۶۱۰).

اکنون آرای خواجه در این سه مسئله را که پایه و بنیان بحث معاد است، نخست از نگاه کلامی و سپس از دیدگاه فلسفی وی می‌کاویم.

۲. ممکن دانستن جهانی دیگر، مانند این جهان

خواجه در آغاز بحث معاد «تجربید»، وجود داشتن (یا به وجود آوردن) جهانی دیگر، چونان جهانی کنونی را ممکن می‌داند. هرچند با استناد به متن «تجربید»، بحث متکلمان این است که آیا آفرینش عالمی دیگر مماثل این عالم جایز است؟ اما شارحان «تجربید» که به خوبی می‌دانستند مقصود از امکان مماثل چیست، در توضیح مدعای سخن، وجود داشتن یا نداشتن جهانی دیگر را، هدف بحث ساخته‌اند. از این رو فاضل قوشچی (۸۷۹ق) در توضیح سخن خواجه، این گونه به شرح پرداخت: «إِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ يُمْكِنُ وَجُودُ عَالَمٍ آخَرَ مِمَّاثِلٍ لِهَذَا الْعَالَمِ أَمْ لَا» (قوشچی، بی تا، ص ۴۱۵)؛ یعنی دانشمندان اختلاف کرده‌اند که آیا وجود جهانی دیگر مانند این جهان، امکان دارد یا خیر؟ علامه حلی (۷۲۶ق) نیز در شرح متن خواجه، چنین عنوانی را برگزید: «المسألة الأولى في امکان خلق عالم آخر» (عبارت نصیرالدین طوسی: در علامه حلی، بی تا، ص ۴۰۰)؛ یعنی مسئله نخست درباره امکان ایجاد جهانی دیگر است. در ادامه سخن یادآور شد که ضرورت معاد، بر این مسئله وابسته است و از این رو، خواجه آن را در آغاز بحث قرار داد. دستاویز خواجه در تثبیت مدعایش دو دلیل است: ۱. دلیل عقلی؛ ۲. دلیل برخاسته از نقل.

دلیل عقلی خواجه بدین قرار است که جهانی دیگر که آفرینش آن فرض شده، همانند این جهان در نظر گرفته شده است و حکم عقلی معروف که می‌گوید: «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» (یعنی، امور مانند هم، در آنچه جایز است و جایز نیست، حکمی برابر دارند). اگر جهان کنونی که آفریده شده است، امر ممکن بوده است، پس جهان دیگر هم که مانند این جهان است، در وصف امکان، با جهان کنونی برابر است و متصف به امکان است.

اما خواجه درباره دلیل نقلی، تنها به این مقدار بسنده کرده است که: «السمع دلّ علی امکان المماثل»، ولی آیه یا روایتی نیاورده است، اما به گواه شارحان «تجربید»، آیه «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱) (آیا خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، بر آفرینش (جهانی) مانند آن توانا نیست؟ بلکه او، آفریننده‌ای استوار و داناست) قدرت واجب‌الوجود را بر آفرینش جهانی همانند آسمان‌ها و زمین، یادآور می‌شود و استفهام آیه نیز انکاری است.

اما خواجه در سخنی کوتاه درباره این مسئله چنین می‌گوید: «حکم المثلین واحد و السمع دلّ علی امکان المماثل» (عبارت نصیرالدین طوسی: در علامه حلی، بی‌تا، ص ۴۰۰) یعنی: حکم دو چیز مانند هم، یکی است و دلیل نقلی نیز گواه بر جایز بودن مماثل (مانند) است.

۳. قابل اعدام بودن جهان

مسئله دیگر از مسائل سه‌گانه، این است که آیا می‌شود فرض کرد جهان پس از آفرینش، اعدام‌پذیر باشد؟ یعنی آیا می‌توان جهان را پس از هستی یافتن، در بوته نیستی انگاشت. خواجه در این مسئله هم، رأی حکیمان را کنار نهاده و هم‌سو با بسیاری از متکلمان، بر جواز اعدام جهان رأی داده است. در این بحث هم خواجه، دو دلیل عقلی و نقلی اقامه کرد.

دلیل عقلی، به ویژگی امکانی جهان که در ذاجت آن نهاده شده است، برمی‌گردد؛ یعنی عالم، از آن‌رو که ممکن‌الوجود است، پس قابلیت عدم را دارد؛ زیرا ویژگی ممکن، لا اقتضاء بودن است؛ یعنی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را. بنابراین همچنان که عالم در مقام به‌وجود آمدن، مخالفتی از خود بروز نداد، در مقام نیست شدن نیز از خود مقاومتی نشان نمی‌دهد. پس عالم، اعدام‌پذیر است.

اما در دلیل نقلی، خواجه بدون نقل آیات و روایات، تنها ادعا دارد که «السمع دلّ علیه» و سپس به آیات کتاب خدا اشاره می‌کند. این آیات نه تنها بر جواز انعدام جهان، بلکه بر وقوع آن دلالت دارند (ر.ک: عبارت نصیرالدین طوسی: در قوشچی، بی‌تا، ص ۴۱۶؛ علامه حلی، بی‌تا، ص ۴۰۲). از جمله آیات مورد بحث، عبارت‌اند از آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ» (الرحمن: ۲۶-۲۷). مفاد این دو آیه، بر هلاکت و

فناى موجودات، غير از خداى سبحان دلالت دارد.

خواجه در ادامه سخن، جمله‌اى دارد که با بيان آن به پاسخ اشکالى پرداخته است؛ آن جمله عبارت است از: «و يتأول فى المكلف بالترفيق، كما فى قصة ابراهيم عليه السلام» (عبارت نصيرالدين طوسى: در علامه حلى، بى تا، ص ۴۰۲) يعنى: عدم درباره مکلف، به پراکندن اجزا تأويل مى‌رود. همچنان که در داستان حضرت ابراهيم عليه السلام چنين است.

يکى از وجوه شگفت در سخن خواجه اين است که وى از سويى اعاده معدوم را محال و از سويى ديگر، جهان را اعدام پذير مى‌داند و از آنجا که معاد ضرورى الوقوع است، با فرض منعدم شدن جهان، اعاده آن مستلزم اعاده معدوم خواهد بود. خواجه با اشاره‌اى درباره معنای عدم و معنای معاد و کيفيت آن‌ها مى‌گويد: مقصود از عدم، خارج شدن از دار هستى و فرو افتادن به ورطه نيستى نيست، بلکه مراد از عدم، پراکنده شدن اجزاست. توضيح سخن خواجه به تقرير فاضل قوشچى بدین گونه است که اشکال پيش آمده درباره غير مکلفان است. همانا مى‌شود انگاشت که آن‌ها کاملاً نابود شوند و هرگز بازگردانده نشوند و اين محذوری در پى ندارد. با اين وصف، در کلام خواجه، تفاوتی میان مکلفان و غير مکلفان پديد مى‌آيد که غير مکلف جايزالعدم است. نيازى هم به اعاده وى نيست. پس با فرض معدوم شدن آن، مسئله به اعاده معدوم نمى‌انجامد. اما در مکلف که بازگرداندنش (معاد) ضرورت دارد، معنای نابود شدن عبارت است از پراکنده شدن اجزای بدن؛ يعنى واجب تعالى اجزای او را مى‌پراکند و با پراکندگی اجزا، نظام بدنى‌اش فرو مى‌پاشد و معنای معاد هم جمع آوردن آن اجزای پراکنده است، نه بازگرداندن یک امر معدوم (اعاده معدوم). گواه درستی اين تأويل، در داستان خليل الله عليه السلام يافت مى‌شود که وقتى خواست زنده شدن مردگان را درک کند، خداوند به او دستور داد که اجزای چهار پرنده را پراکنده کند و سپس با فراخواندن آن‌ها، حشرشان را بنگرد (قوشچى، بى تا، ص ۴۱۶).

سومين مسئله از مسائل سه گانه و به عنوان نخستين مورد از آراى فلسفى خواجه در بحث

معاد، اعاده معدوم است.

۴. اعاده معدوم

خواجه در بیشتر مباحث مربوط به معاد با متکلمان هم عقیده است، اما در نقطه‌ای حساس، با ایشان یک‌رأی نشده است. متکلمان معتزلی پس از پذیرش معاد جسمانی، آن را چنین تفسیر کرده‌اند که خداوند بدن انسان را با مرگ، معدوم می‌کند و سپس در روز قیامت، آن را بازمی‌گرداند. فیلسوفان و دیگر مشایخ کلامی، بر این دیدگاه اشکالاتی وارد کرده‌اند. باتوجه به اینکه در مباحث پیشین، اعدام بیکر انسانی به پراکنده‌گی اجزا معنا کرده و معاد را به صحنه ائتلاف و گردآوری اجزای اصلی تأویل کرده است، از فرو افتادن در نظریه اعاده معدوم، به گونه اعتزالی‌اش، در امان ماند.

خواجه هم‌صدا با دیگر منتقدان، به ایشان اشکالاتی گرفت که از جمله مشهورترین آن‌ها، این است که قول به اعاده معدوم، موجب تخلل عدم میان یک موجود است. توضیح اینکه اگر فرض شود، بدنی واحد معدوم شود و سپس همان بدن (عیناً و نه بدنی دیگر)، بازگردانده شود، معنایش این خواهد بود که یک بدن، عدمی در میان خود داشته است و این با وحدت بدن، در ستیز است؛ یعنی حلول عدم، بین بدن (نخستین) و بدن مُعاد (که عین بدن نخستین فرض شده)، موجب می‌شود بدنی را که واحد فرض کردیم، واحد نبوده باشد و این براساس قیاس خلف باطل است. خواجه این سخن را در «فصول» چنین نوشته است:

هدایه: اعاده معدوم، محال است؛ چه، لازم آید که عدم در میان یک وجود متخلل شده باشد. پس وجود، دو وجود بوده باشد و چون حشر حق است، پس اجزای اصلی ابدان مکلفان و ارواح ایشان، هرگز معدوم نشود، بلکه تألیف اجزای بدن و مزاج آن در بدن افتد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۲).

خواجه در «تجربید» نیز، اعاده معدوم را محال دانست و دلایل چندی بر آن ارائه کرد (عبارت نصیرالدین طوسی: در علامه حلی، بی تا، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۵. معاد جسمانی یا روحانی؟

پس از گذراندن مسائل مقدماتی، سخن در کیفیت معاد آغاز می‌شود؛ زیرا اصحاب شرایع، در

اصل معاد و ضرورت آن تردید نکرده‌اند. نخستین نزاع در کیفیت معاد این است که آیا معاد جسمانی است یا روحانی؟ یعنی آنچه از جانب واجب تعالی، در روز رستاخیز بازگردانده می‌شود، جسم انسان است یا جان او؟ با پذیرش معاد جسمانی، سخنی دیگر و کشمکش جدیدی درمی‌گیرد که بازگرداندن تن او چگونه است؛ همچون اعاده معدوم است یا جمع‌آوری اجزای پراکنده او؟

از آنچه گذشت، برخی از این پرسش‌ها پاسخ داده شد. از این‌رو با توجه به موضوع مقاله، به سراغ محل نزاع متکلمان و حکیمان می‌رویم و رأی خواجه را در آنجا می‌نگریم. فیلسوفان در کیفیت معاد، بر نفسانی بودن آن استدلال کرده و در معاد جسمانی، انکار یا سکوت کرده‌اند. اما متکلمان بر جسمانی بودن معاد، پای فشرده و برای اثبات آن بسیار کوشیده‌اند. خواجه در «فصول» و «تجريد»، معاد جسمانی را قول حق دانسته و در اینجا بر فیلسوفان نیز تاخته و بر اثبات مدعای خود دلیل اقامه کرده است. پیش از ورود به استدلال خواجه، باید یادآوری شود که دلیل خواجه در مبحث معاد، استدلالی نه صرفاً عقلی است، بلکه دلیلی است آمیخته از مقدمات عقل و نقل. خواجه در جایی دیگر از نوشته‌هایش، با در نظر داشتن دشواری این مباحث، آشکارا می‌گوید: معاد جسمانی چیزی نیست که عقل به تنهایی و بی‌استفاده از مقدمات بیرونی (بیرون از حوزه عقل محض)، بتواند آن را درک کند، بلکه با مدد یافتن از آموزه‌های شرع مصطفوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، می‌توان به حقانیت آن پی برد.

سخن بی‌پرده وی در «اقسام الحکمه» این است: «إِنَّ الْجِسْمَانِي لَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِادْرَاكِهِ وَ تَحْقِيقِهِ، وَ بَسَطَتِ الشَّرِيعَةُ الْحَقَّةَ الْمَصْطَفَوِيَّةَ ذَلِكَ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹ الف، ص ۵۲۸) یعنی: معاد جسمانی چیزی است که عقل به تنهایی نمی‌تواند درک و تثبیتش کند. و شریعت حقه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آن را بسط و شرح داده است.

فیلسوفان معاد جسمانی را بدان جهت نپذیرفته‌اند که این دیدگاه به امری محال می‌انجامد. آنان می‌گویند اگر معاد (به معنای جمع اجزای مردگان) را بپذیریم، لازمه آن پیدایش مزاجی جدید برای جسم است و عقل فعال که در تدبیر عالم جسمانی است، به محض فراهم آمدن مزاجی مناسب از ناحیه جسم، نفسی به او عطا می‌کند. بنابراین، لازمه معاد، پذیرفتن دو نفس از

جانب یک جسم است. یک نفس همان است که در نشئه دنیوی با او بوده است و نفس دیگر، آن است که پس از پیدایش مزاج جدید، در روز رستاخیز به او داده شود. خواجه که در این مبحث منتقد کلام فیلسوفان است، دلیل آنان را هذیان خوانده است و در پاسخ ایشان، به قادر مختار بودن حق سبحانه (که بیانش در استدلال خواجه خواهد آمد) اشاره کرده و می‌گوید حق تعالی بر همه مقدورات، قادر است؛ یعنی قدرتش فراگیر همه اشیاست. وی در «فصول» چنین می‌گوید:

شبهه: فلاسفه گویند حشر اجساد محال است. از بهر آن هر جسد که مزاجی به اعتدال نزدیک یابد، هر آینه عقل فعال، نفسی بر وی فایض گرداند. پس اگر جسدی را مزاج دیگر دهد، یک نفس، عقل بر وی فایض گرداند و یکی خود داشت؛ پس یک جسد را دو نفس بود و ما را بعد از آن که اثبات قادری مختار کردیم و به آن، ابطال اصول فاسده ایشان ظاهر گردانید، به جواب آن هذیان‌ات احتیاجی نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۲-۴۴).

اینکه به استدلال خواجه در معاد جسمانی - که دلیلی مرکب از مقدمات شرعی و عقلی است - می‌پردازیم. مقدمه عقلی او این است که معاد جسمانی ممکن است؛ یعنی عقل در فرض معاد جسمانی، محذوری نمی‌بیند. این امکان از جهت مخالف حکم، سلب ضرورت می‌کند؛ یعنی عقل، ضرورتی بر رد معاد جسمانی نمی‌بیند و آن را غیرممتنع می‌داند. اگرچه امکان، با این ویژگی، امکان عام نامیده شده است، اما می‌شود آن را امکان وقوعی بدانیم که از فرض وقوعش، محال لازم نیاید. به هر روی عقل، محقق بودن معاد جسمانی را تجویز کرده و آن را ممکن دیده است.

البته در سخن خواجه روشن شد که مقصود از معاد جسمانی، جمع‌آوری اجزای پراکنده شده مردگان است. بنابراین عقل، اصل این فرض را بدون تمسک به قرینه‌ای بیرونی (بیرون از عقل)، محتمل می‌داند که گردآوردن اجزای بدنی انسان پس از متلاشی شدن و پوسیدگی، ممکن است.

حال اگر کسی در این امکان تشکیک کند، باید بداند که خداوند از آن جهت که قادر و

عالم است، پس جمع کردن اجزای پراکنده نیز معلوم و مقدور خداوند است. پس از سپری کردن مقدمه عقلی، به مقدمه شرعی در دلیل خواجه می‌رسیم و آن عبارت است از اخبار همه فرستادگان، بر وقوع معاد (جسمانی) و در کتاب خدا، سخنانی چند در همین معنا، از خاتم پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است. از جمله اینکه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، در پاسخ کسی که پرسیده است: چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌گرداند، فرموده است: همان که نخستین بار آن‌ها را زنده گردانید و ایشان از قبرها به سوی پروردگار خود سرازیر می‌شوند (به تفاسیر، ذیل آیات ۷۸ و ۷۹ از سوره یس رجوع شود؛ مانند الصافی و جوامع الجامع).

وقتی پیامبران که از لغزش و خطا پیراسته‌اند و جز حق سخنی نمی‌گویند، از وقوع معاد جسمانی خبر داده‌اند، نیز عقل آن را محال ندیده است، می‌توان نتیجه گرفت که حشر اجساد، حق است. کلام خواجه در «فصول» این است:

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

اصل: جملگی انبیا چون به حشر اجساد اخبار کرده‌اند و ایشان معصوم‌اند و حشر موافق مصلحت کل است، پس حشر اجساد، حق بود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۲).

خواجه همین دلیل را در تجرید با تقدیم و تأخیر دو مقدمه عقلی و شرعی آورده است (عبارت نصیرالدین طوسی: در علامه حلی، بی‌تا، ص ۴۰۵) اما در ادامه، به شبهه‌ای پاسخ داد که چندی پس از بروز آن، به شبهه آکل و مأکول شهرت یافت و چون پاسخ به این شبهه، موجب آشکارتر شدن دیدگاه خواجه است، آن را می‌آوریم. برخی پنداشته‌اند نظریه معاد جسمانی، به محذوری مهلک می‌انجامد. بدین گونه که وقتی کسی می‌میرد، بدنش پس از مرگ، به خاک تبدیل می‌شود. سپس این خاک، به غذا و غذای دیگر، متحلل می‌شود. حال اگر

فرض شود نفر اول، مؤمن و نفر دوم، کافر (یا برعکس) بوده باشند، اندیشه معاد جسمانی چه توجیهی برای عقاب و ثواب، درباره یک بدن که گاهی آمیخته به ایمان و گاهی غرق در کفر بود، خواهد داشت؛ یعنی در روز رستاخیز، اگر بدن جمع آوری شده عذاب شود، فرض مؤمن بودن ممنوع است و اگر عقاب گردد، تصور اینکه روزگاری این بدن، از آن مؤمنی خداجو بود، گریبان گیر است. پس اعتقاد به معاد جسمانی، نادرست است. خواجه در *تجرید الاعتقاد*، با جمله «و لا تجب إعادة فواضل المكلف» (عبارت نصیرالدین طوسی: در علامه حلی، بی تا، ص ۴۰۶) یعنی: بازگرداندن (حشر یا معاد) اجزای اضافی یک مکلف ضرورتی ندارند؛ به این شبهه پُرهیاهاو پاسخی کوتاه داده است. وی اجزای بدن مرده را به دو گروه اصلی و غیراصلی تقسیم کرده است؛ تقسیمی که خود، فصل نوینی در نظریه معاد جسمانی و پالایش آن باز کرد.^۱

سپس جمع آوری اجزا را درباره اجزای اصلی، صادق دانست و بقیه اجزا را در هویت یک فرد بدون نقش و اضافی به شمار آورد. از این رو آمیختگی اجزای بدنی مؤمن و کافر، پیرامون اجزای اضافی خواهد بود، نه اجزای اصلی.

خواجه در مبحث معاد، افزون بر آنکه در معاد جسمانی با فیلسوفان در ستیز بوده است، در برخی مباحث فرعی معاد نیز، با آنها ناسازگاری دارد. یکی از این مباحث ضمنی معاد، کیفیت معاد کودکان و دیوانگان و مستضعفان یا کم خردان است که خواجه بی آنکه نقد خود و خلل‌هایی را که در سخن فیلسوفان است، دیده باشد، با عبارتی کوتاه بیان می‌دارد که بیشتر آن‌ها را نمی‌پذیرد: «و لی فی اکثر هذه المواضع نظر» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۵۶).

خواجه در دیگر آثار خود، اشاره‌ای بسیار کوتاه به معاد کودکان و دیوانگان کرده است. اما در هیچ‌جا از نوشته‌هایش، تفسیری و توضیحی دیده نمی‌شود که نقدش بر فیلسوفان - بوعلی - را روشن سازد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۴؛ همو، ۱۳۵۹، ب، ص ۴۶۸).

۱. برخی از معاصران، آنچه را در علم جدید به نام مولکول‌های «DNA» که در سلول‌های همه جانداران وجود دارند، معرفی شده است، به همان اجزای اصلی در سخن امثال خواجه و هم‌فکران وی تطبیق کرده‌اند؛ زیرا هر دوی این آرا، به تشخیص انسان و محفوظ ماندن هویت منحصر به فرد، می‌انجامد.

همچنین شارحان آثارش، نظیر علامه حلی در *کشف الفوائد* (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۵۴) و محمد بن احمد خواجه‌گی (متوفی قرن یازدهم) در شرح *فصول نصیریہ* (خواجه‌گی شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲) و یا مقصداد سیوری (۸۲۶ق) در شرح *عربی فصول* (فاضل مقصداد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲)، از اظهار نظر در این باره ساکت‌اند. اما در این میان، صاحب *گوهر مراد* با اشاره به اعتراض خواجه گفته است که روش خواجه در *اشارات*، بیان نکردن آرای شخصی است. ولی لاهیجی (۱۰۷۲ق)، خود وجهی بر تأمل خواجه طرح کرده است؛ هر چند در پایان، بدان وجه پاسخ گفته است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۴-۶۴۵).

نتیجه

این مبحث یکی از بنیادی‌ترین اختلافات کلامی و فلسفی را برانگیخت. خواجه بر اساس روش و ساختار اندیشه خود، با بهره گرفتن از دلیل عقلی، در تبیین معاد، نخست محقق بودن جهانی دیگر مانند این جهان را، عقلاً مجاز برشمرد؛ زیرا آن از قبیل امکان‌مماثل است که عقل آن را امضا می‌کند؛ سپس آن را به آیات قرآن هم مستند کرد. در بحث اِعدام‌پذیر بودن جهان هم، به دلیل عقلی و نقلی تمسک جست. همچنین خواجه به لطف قوت عقلی و دیگر ویژگی‌هایش، از آرای سست و ضعیف پرهیز کرد. از جمله اینکه نپذیرفت معاد از قبیل اعاده معدوم باشد؛ یعنی وی، معدوم شدن نهاد انسان با مرگ و سپس موجود گردیدن آن را، مغایر با قوانین عقلی دیده است. بنابراین مانند فیلسوفان آن را نقض کرد. پس از اثبات این سه مبحث، خواجه معتقد به ثبوت معاد جسمانی شد و آن را مستدل کرد و سخن فیلسوفان در انکار معاد جسمانی را در شمار هذیان‌ات خواند. البته خواجه معاد جسمانی را جزء ادراکات مستقل عقل ندیده و در نتیجه، برای اثبات آن، دلیل خود را با مقدمه‌ای نقلی هم ترکیب کرد.

بنابراین، در این مقاله در پی زدودن شبهه‌ای بودیم که درباره حیات علمی محقق طوسی در مسئله «معاد» پدید آمده بود. به همین منظور پس از پژوهش و تحقیق، نتایج زیر به دست آمد:

۱. ممکن بودن جهانی دیگر: خواجه نصیر با تکیه بر امکان‌مماثل، گفته بود که اگر آفرینش

این جهان ممکن بوده است، آفرینش جهانی همانند این جهان هم ممکن خواهد بود و حکم «الأمثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد». خواجه در این مدعای کلامی، از دلیل نقلی نیز بهره جست.

۲. اعدام‌پذیر بودن جهان: در این مسئله نیز خواجه با دلیل عقلی و نقلی، نظر حکیمان را کنار نهاد و جهان را نابودپذیر دانست.

۳. امتناع اعاده معدوم: معتزلیان معاد را از قبیل اعاده معدوم دانستند و گفته بودند: اجسام پس از مرگ معدوم شده و سپس بازگردانده می‌شوند. خواجه مانند فیلسوفان، سخن ایشان را نپذیرفت و مفاسدی چند را بر آن مترتب دانست.

۴. معاد جسمانی: این دیدگاه نیز از آرای اصلی خواجه به‌شمار می‌آید؛ زیرا در فصول، فیلسوفان را نکوهش می‌کند که چرا تنها به معاد روحانی دهان گشوده‌اند. خواجه دشواری این مسئله را دستاویزی قرار داد تا بگوید عقل نمی‌تواند به استقلال از عهده فهم معاد جسمانی برآید، بلکه می‌بایست از دلیل شرعی (نقلی) نیز کمک بگیرد.

منابع

۱. خواجهگی شیرازی، محمدبن احمد، ۱۳۹۰، شرح فصول نصیریہ، تحقیق و تصحیح خدیجه مقدس زاده، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تصحیح و تعلیق حسن ملکی العاملی، بیروت، دارالصفوة.
۳. بی تا، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۳۷۸، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، محقق عباس جلالی نیا، مشهد، آستانه الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة.
۵. فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، کتاب المحصل، تقدیم و تحقیق حسین آتای، قم، الشریف الرضی.
۶. قوشچی، علی بن محمد، بی تا، شرح تجرید العقائد، بی جا، بی نا، سنگی، به خط محمد ابراهیم و میرزا محمدعلی.
۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۸۳، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سایه.
۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۳۳۵، فصول، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۹. بی تا، ۱۳۵۹، قواعد العقائد (تلخیص المحصل)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۱۰. بی تا، ۱۳۸۳، شرح الإشارات و التنبیحات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.