

واکاوی تحلیل خواجه طوسی از چگونگی استكمال انسان:

اشتداد وجودی یا حرکت در اعراض؟

(از چالش تا ارمغان در خشش جوهری)

فرشته ابوالحسنی نیارکی *

احد فرامرزی قراملکی **

چکیده

مسئله این جستار، واکاوی تحلیل خواجه از کیفیت حرکت و استكمال نفس (اشتداد وجودی یا حرکت در اعراض) است. دیدگاه خواجه طوسی را می‌توان در دو مرحله بررسیید: ۱. قبل از تکون نفس: بیان خواجه برخلاف کون و فسادِ مشائی، ملتزم اثبات حرکت اشتدادی برای صورت نوعیه نفس است. ۲. در طول حیات آدمی: اگرچه طوسی در موضعی به زعم مشاء، حرکت جوهری نفس را ابطال می‌کند، اما در تحلیل سیستمی از آرای وی به‌ویژه در بررسی استكمال، تحقق وجودی آن در ابعاد، مراتب و مراحل آن، سرانجام وی، همگام با رأی نوافلاطونیان، اشراقیون و عرفا، ارمغان درخشش در اثبات نوعی اشتداد وجودی برای نفس است. درخشش طوسی به‌سبب در دست نداشتن مبانی سازگار در مسئله حرکت و علم‌النفس، جلوه‌گر نوعی ناسازگاری در نظریه‌پردازی اوست که این ناسازگاری با این حقیقت که وی در مراحل آغازین سیر اندیشه حرکت جوهری نفس است، توجیه می‌یابد؛ سیری که توسط صدرا به نهایت می‌رسد.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی مؤسسه عالی آل طه (نویسنده مسئول):

(fabolhassani@ut.ac.ir)

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۱۷

واژگان کلیدی: خواجه طوسی، استکمال، کمال علمی و اخلاقی، حرکت جوهری نفس و حرکت در اعراض.

مقدمه

اخلاق‌پژوهی خواجه نصیرالدین طوسی در آثار وی با تأکید بر کمال نفس است و نظریه اخلاقی او براساس جهت‌گیری و غایت اخلاق، در برخی آثار دوره واپسین زندگی او نظیر **اوصاف الاشراف**، کمال‌محور می‌باشد. طوسی اگرچه در برخی آثار (نظیر **اخلاق ناصری**) به سعادت نفس مشیر است، اما تأکید وی بر کمال به‌عنوان مقدمه نیل به سعادت درخور توجه است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). در اخلاق کمال‌محور با مسئله‌ای روبه‌رو هستیم که کمالات و فضایل نفس (در دو بعد علم و عمل) در واقع کمال اول‌اند و کسب فضایل، به‌معنای تحول ذات است، یا از کمالات ثانی بوده و عالم شدن و اخلاقی شدن به‌معنای تحول در اعراض است، نه اشتداد وجودی؟

قول به اصالت ماهیت، اشتدادناپذیری ماهیات، قول به تشخیص افراد به اعراض ایشان (یعنی انتساب تنوع افراد به اعراض و یکسان‌نگاری نوع آدمیان)، تقسیم ماهیت به جوهر و عرض و انکار حرکت در جوهر و ... از مبانی‌ای است که پذیرش آن می‌تواند سبب حاکم شدن نگاه کمال ثانی به فضایل اخلاقی باشد و اساساً مسئله کمال اولی یا ثانی بودن، تحول در ذات یا تحول به اعراض طرح نگردد. درحالی‌که با مبانی جدید وجودشناختی ملاصدرا، نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود و قول به حرکت جوهری، مسئله علاوه بر آنکه زمینه طرح می‌یابد، پاسخ متفاوتی نیز خواهد داشت و قول کمال اولی بودن فضایل و تحول در ذات به میان می‌آید. اگرچه مبانی حرکت جوهری نفس توسط صدرا مطرح شد، اما نمی‌توان تمامی حکمای قبل از وی را لزوماً قائل به کمال ثانی بودن فضایل و نگاه ایشان به اخلاقی شدن را تحول در اعراض دانست؛ بلکه بالاتر از آن، حکمای پیشین می‌توانند یاری‌گر صدرا در نیل به چنین دیدگاهی محسوب گردند.

مسئله اصلی این جستار، بررسی تحلیل خواجه طوسی از کیفیت استکمال انسان به فضایل است و اینکه آیا کسب کمالات بعد از تکون نفس ناطقه، صرفاً تغییر در اعراض و کیفیات و کسب کمالات ثانی در عین ثبوت و عدم تحرک نفس است، یا تصویرسازی خواجه از کمال بیانگر اشتداد وجودی، تحول وجودی و حرکت در جوهر نفس است؟ آیا کمالات اخلاقی عین

هویت فرد است و گویی خود شخص با کمالات اخلاقی رشد می‌کند، یا به حمل اشتقاقی و صرفاً ملکات و اعراض است؟

اگرچه طوسی به سبب در دست نداشتن مبانی وجودشناختی و علم‌النفسی صدراپی خود درگیر این مسئله نیست، اما در این مقاله دیدگاه وی را جستجو می‌کنیم. دیدگاه طوسی خارج از دو حالت اشتداد وجودی یا حرکت به اعراض نخواهد بود. به فراخور مسئله، برخی از مقدمات که در نیل به مسئله اصلی رهگشاست - نظیر چیستی کمال، ابعاد استکمال انسانی، مراحل استکمال و مراتب کمال انسان - خواهد آمد. همچنین اینکه آیا خواجه طوسی قبل از تکون نفس ناطقه قائل به نوعی حرکت جوهری است و نفس را امری واحد می‌داند که تا رسیدن به اکمل مراتب در مسیر کمال است، یا قائل به کون و فساد می‌باشد نیز مسئله‌ای است که به سبب ارتباط پاسخ آن با مسئله اصلی مقاله بررسی می‌شود.

مطالعه در مبانی و مطالعه تطبیقی دیدگاه طوسی با دیگر اندیشمندان از آن‌روی اهمیت یافت که با تحلیل سیستمی، تفسیر وی از کیفیت استکمال انسان و سلوک انسانی در مسیر کمال، با دیدگاه‌های او در مسئله حرکت و مبانی طبیعی و متافیزیکی وی مطابق و متلائم نمی‌نمود. بنابراین دفع و رفع توهم ناسازگاری یا اثبات و توجیه و حتی باقی ماندن در حالت تردید در آن از وظایف این جستار است.

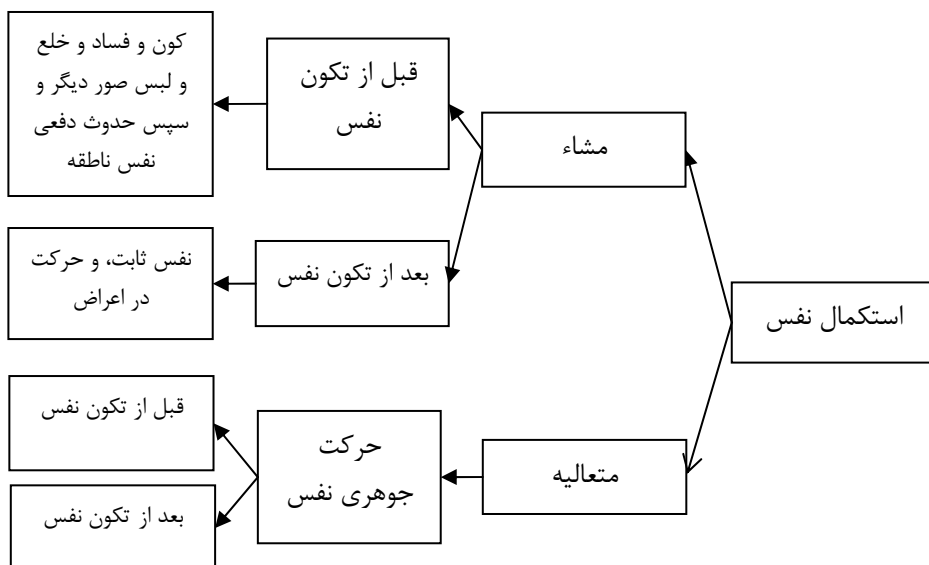
فرضیه این جستار آن است که خواجه طوسی در تحلیل استکمال نفس، نظیر عرفا و اشراقیون - مقصود افلوطین، بوعلی متأخر (ر.ک به: بهشتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰۴-۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۳۱-۹)، شیخ اشراق و دیگران - به نوعی شدن و حرکت اشتدادی وجودی قائل است؛ اگرچه در بحث از حرکت به پیروی از ارسطو و بوعلی، حرکت جوهری را نفی می‌کند و مبانی حرکت جوهری نفس را نیز در دست ندارد.

همچنین در این جستار هم‌اصطلاح با ارسطو در جعل اصطلاح (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۸)، حرکت جوهری نفس را معادل «حرکت بالذات نفس» و نفی حرکت جوهری و قول به حرکت در اعراض نفس را «حرکت بالعرض نفس» خوانده‌ایم؛ اگرچه همراه با بوعلی اصطلاح «حرکت بالعرض اعراض» را در معنای واقعی «بالعرض» ناصحیح و به مجاز می‌دانیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۷).

یک. گزارش دیدگاه خواجه طوسی در باب کیفیت استکمال نفس

سؤال از کیفیت استکمال انسان را باید پیش از تکون نفس ناطقه از تطورات صورت‌های معدنی، نباتی و حیوانی تا نفس ناطقه جستجو کرد. بنابراین دیدگاه طوسی در دو مرحله استکمال قبل از تکون نفس و بعد از تکون نفس تحلیل می‌گردد. تحلیل استکمال نفس انسانی بعد از موت، مسئله جستار حاضر نیست.

فیلسوفان مشاء پیش از تکون نفس ناطقه، قائل به کون و فساد صوری (معدنی، نباتی و حیوانی) هستند که هر یک در مرحله‌ای بر بدن افاضه می‌شوند. ایشان نفس ناطقه را روحانیه‌الحدوث می‌دانند که دفعتاً پس از فساد دیگر صور، تکون می‌یابد. به تعبیر دیگر، بعد از کون و فساد دیگر صور که هر یک کامل‌تر و جامع‌تر از تمام کمالات مرتبه قبلی است، و بعد از تحولات مختلف ماده بدن و رسیدن ماده به آخرین مرتبه تکون، نفس ناطقه با کون دفعی افاضه می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). ایشان بعد از تکون نفس ناطقه، با ثابت‌انگاری نفس، استکمال را به حرکت در اعراض نسبت می‌دهند. این در حالی است که حکمت متعالیه، حرکت جوهری نفس را هم قبل از تکون نفس ناطقه و هم بعد از آن اثبات می‌کند. نمودار ذیل بیانگر دیدگاه ایشان است.



۱. کیفیت استکمال قبل از تکون نفس ناطقه

طوسی در شرح اشارات، در بحث از اثبات وجود نفس و دلایل نفی عینیت نفس و مزاج، در پاسخ به اشکال فخر رازی، تقریری صحیح از رابطه نفس و مزاج بیان می‌دارد که حاصل تقریر وی، با وجود عدم تصریح به ملتزم، می‌تواند اثبات نوعی حرکت اشتدادی برای صورت نوعیه نفس تلقی گردد. خواجه معتقد است در سیر تکون نفس، نطفه به حسب کسب استعدادهایی کامل‌تر شده و برای صورتی کامل‌تر (نفس نباتی) آماده می‌شود و همین سیر تا افزایه نفس حیوانی و سپس افزایه نفس ناطقه ادامه می‌یابد. خواجه در ادامه می‌نویسد: «فجمع هذه القوى^۱ كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة. فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۵).

این عبارت به دو نحو قابل تفسیر است:

۱. جمیع این قوا همانند^۲ یک شیء واحد جلوه می‌کند که در سیری از نقصان تا کمال است، اگرچه شیء واحد نیست.
 ۲. این قوا مثل شیء واحدند که این شیء واحد به تدریج از نقصان به سوی کمال در حرکت است (در حقیقت نیز شیء واحدند).
- براساس تفسیر اول، قول به کون و فساد مشائی سینایی تأیید می‌شود؛ درحالی‌که بنابر خوانش دوم، تمایل به حرکت جوهری جلوه می‌کند. بر این اساس از دیدگاه خواجه در تمام سیر تکاملی نفس، فقط یک قوه و یک حقیقت واحد و صورت نوعیه و جوهر واحدی است که به تدریج از نهایت نقص (جسمانیت: نطفه) به کمال (نفس ناطقه) می‌گراید. صورت معدنی و جسمانی خواندن نطفه در طب خواجه، علاوه بر وحدت صور در طول مسیر کمال، الهام‌بخش قول جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری آن است.

صدرا بیان خواجه را کلامی متین خوانده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۷). متین انگاشتن کلام توسط صدرا می‌تواند به معنای همخوانی این بیان با اشتداد وجودی نفس باشد.

۱. نفوس نباتی، حیوانی و انسانی.

۲. «ک» علاوه بر مفهوم تشبیه و تماثل، به معنای حرف زائد و تأکیدکننده معنا، سببیت و علیت و استعلا نیز می‌آید.

ملاسماعیل اصفهانی در حاشیه اسفار در «رسالة فی الحدوث»، این عبارت خواهه را تصریح در اشتداد در جوهر نفس دانسته است (اصفهانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۱). بر این اساس برخی معتقدند این عبارت خواهه، از نخستین جرقه‌های حرکت جوهری نفس است که در نهایت به دست توانای صدرا افروخته شده است (مؤمنی، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

به سبب ابهام و ابهام در بیان طوسی، هرچند نمی‌توان آن را معتقد صریح وی دانست، اما می‌توان به نحو ضمنی ملتزم مبنای وی انگاشت، یا دست کم می‌توان ابهام و ابهام کلام وی را جرقه‌ای در ذهن خالقان و معتقدان قول به اشتداد وجودی دانست. البته توجه به مبانی دیدگاه وی جهت دوری از سطحی‌نگری ضروری می‌نماید. در این خصوص بحث افزون‌تری خواهیم آورد و تفسیر خواهه از تغییرات جواهر عالم را در مبانی طبیعی و متافیزیکی وی به چالش می‌کشیم؛ به‌ویژه آنکه خواهه در رساله بقاء النفس بعد فناء الجسد بر رأی مشائی است (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳).

۲. چگونگی استکمال انسان در مسیر سلوک (بعد از تولد): بالذات یا بالعرض؟

خواهه طوسی کمتر به بحث مستقل فلسفی از کیفیت حرکت نفس پرداخته است. وی تنها در موضعی در شرح اشارات بوعلی و به تبع شرح کلام وی، به نفی حرکت جوهری پرداخته و صور نوعیه را ثابت می‌خواند و در ادامه طی ذکر مثالی، انسانیت را هویت ثابت انسان می‌داند که قابل شدت و ضعف نیست، اگرچه در اعراض و کیفیات قابل اشتداد و ضعف است: «و ذلك لانّ انساناً لا يكون اشدّ انسانيةً من آخر و جاز ان يكون اشدّ حرارةً من آخر» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۰). البته وی در ادامه، اعراض قابل شدت و ضعف را منبعث از صور نوعیه تلقی می‌کند: «انّ الكيفيات المُشدّة و الضعيفة التي يكونُ الاشدّاد و الضّعف فيها احدى انواع الحركات، منبعثة عن الصّور النوعية» (همان). او معتقد است انفعال در صور مقتضی انفعال در اعراض صادر از آن است؛ زیرا معلولات تابع علل خودند، نه به عکس.

اگرچه طوسی کمتر به بحث از حرکت نفس پرداخته، اما در باب استکمال نفس و سلوک انسانی فراوان سخن رانده است. اهل طریقت نیز حرکت در طلب کمال را سلوک خوانند. (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۶) آنجا که فلاسفه از حرکت نفس سخن می‌گویند، اهل طریقت از سلوک می‌گویند. به اعتقاد طوسی، هر حرکتی استکمال و هر متحرکی مستکمل است (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۰). بنابر قول ایشان، حرکت و استکمال هردو به خروج تدریجی از قوه به فعل و نقصان به کمال تحلیل

می‌شود. این امر از تعریف حرکت که آن را «کمال اول لما بالقوه من حیث أنه بالقوه» می‌خوانند، آشکار است (همان، ج ۲، ص ۴۱۵).

بررسی مسئله چگونگی استكمال انسانی و بالذات یا بالعرض بودن آن که سؤال در مقام هل مرکبه و توصیف است، متوقف بر وقوف بر چیستی استكمال، وقوع یا عدم وقوع آن (هل بسیطه) و برخی مقدمات است: استكمال انسانی در چه ابعادی است؟ مؤلفه‌های تحقق وجودی استكمال انسانی در ابعاد مختلف آن چیست؟ آیا کمال امری ذومراتب است؟ مراتب استكمال انسان چیست؟ انسان در مسیر تکامل چه مراحل را طی می‌کند؟

۱-۲. تعریف استكمال و نفی حرکت جوهری

مفهوم کمال به دو معنا و بر دو گونه اعتبار قابل تقسیم است. طوسی در رساله **الکمال الاول** و **الثانی** به اعتبارات گوناگون کمال اشاره داده است. در اعتبار اول، صور نوعیه (به‌عنوان مثال نفس انسانی) و یا قوای نفس انسانی (دو قوه عقل نظری و عقل عملی)^۱ کمال اول است و اکتسابات بعدی آن، (نظیر اعراض) یا افعال و صدور خاصیت قوای نفس، کمالات ثانی نفس، غیر منوع و عارض بر کمال اولی است (همان، ص ۲۷۱-۲۷۰؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۵۶). در اعتبار دوم، حرکت کمال اول شیء و مقصد و غایت حرکت، کمال ثانی است (همان، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۵) با این بیان، مفهوم کمال در نوشتارهای فلسفی طوسی با نوشته‌های اخلاقی-سلوکی وی متفاوت است:

۱. **کمال در نوشتار فلسفی:** خواجه طوسی به‌تبع ارسطو و بوعلی، کمال را به کمال اولی (منوع، صورت، نظیر نفس) و کمال ثانی (عارض بر کمال اول، نظیر اعراض) تقسیم نموده است (همان، ص ۲۷۱-۲۷۰). این تقسیم وامدار دیدگاه ارسطو (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ص ۷۵) است که در تعریف او از نفس نیز نمایان و با تعریف خواجه طوسی از نفس مطابق است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی‌حیات بالقوه است» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۵۶) در این دیدگاه، کمالات اولی برخلاف کیفیات منبعث از آنها، ثابت‌اند و قابل شدت و ضعف نیستند (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۰). این تقسیم آشکارا نمایانگر وجه ثابت‌انگاری نفس و حرکت در اعراض است.

۱. یرید ذکر القوی التي یختص الإنسان به و الکمالات المذكورة هاهنا - هی الکمالات الثانیة - و هی أفعال هذه القوی.

۲. **کمال در اخلاق‌نگاری عرفانی:** کمال اول، سلوک و کمال ثانی، غایت سلوک است. طوسی در پژوهش‌های فلسفی و طبیعیاتی خود، منکر حرکت جوهری است، اما در پژوهش‌های عرفانی خود نظیر **اوصاف الاشراف** و **انماط ثلاثه** پایانی شرح **اشارات و آغاز و انجام** در باب حرکت نظریه‌پردازی نکرده است. بنابراین در تحلیل استکمال بالذات یا بالعرض اعراض در اخلاق‌نگاری‌های عرفانی طوسی در پرتو تحلیل کمال، به ذکر "لا ادری" از دیدگاه طوسی بسنده می‌کنیم. ذکر "لا ادری" در مقابل قطع در اخلاق‌نگاری‌های فلسفی طوسی، گامی نو در جهت تفسیر استکمال جوهری نفس در تحلیل سلوک عرفانی نزد اوست.

۲-۲. ابعاد استکمال آدمی و کیفیت تحقق وجودی هریک

به اعتقاد طوسی، کمال انسان به سبب تناظر با اعتبار دو قوه نظری و عملی نفس ناطقه (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۱)، در دو بعد علمی و عملی طرح می‌گردد (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۶۹): استکمال علمی انسان در معرفت به موجودات و حقایق و سپس معرفت مطلوب حقیقی، و استکمال عملی نیز در مرتب گرداندن قوا و افعال و رسیدن به اخلاق مرضی است (همان، ص ۷۱-۶۹).

به اعتقاد مشاء و شرح‌نگاری خواجه بر **اشارات**، برای نفس در بعد نظری مراحل وجود دارد که نسبت میان آنها اشتدادی است؛ نفس به واسطه عقل فعال، مراتب مختلف از عقل هیولانی تا عقل مستفاد را طی می‌کند و به کمال خویش دست می‌یابد (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴) مشائیان و رئیس ایشان، بوعلی^۱ (همان، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد و ص ۳۴۵؛ ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف، ص ۴۶۶)، بنابر نفی اتحاد عاقل و معقول و تصدیق به حصول ارتسامی علم، انطباق و ارتسام صور عقلی و تصویرشان از عرضی دانستن علم برای انسان، چنین استکمالی را برای نفس، استکمال در اعراض می‌دانند، نه استکمال نفس بنفسه. به اعتقاد صدرا، بوعلی با وجود آنکه به استکمال و در نهایت تجرد عقلانی نفس اعتراف کرده، حرکت جوهری آن را نپذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۵۵). البته در مخالفت با صدرا معتقدیم که از کلمات بوعلی در مراتب عقل نظری (از عقل هیولانی تا عقل

۱. بوعلی در برخی مواضع نظیر کتاب **المبدأ و المعاد** (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰) و **النجاة** (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۸۷) قائل به اتحاد وجودی عاقل و معقول است. برخی معتقدند نفی اتحاد عاقل و معقول در **اشارات** به حسب ماهیت، و اثبات آن در دیگر مواضع به حسب وجود است (بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

مستفاد)، قول به حرکت جوهری برمی‌آید؛ اگرچه بوعلی خود در مبانی علم‌النفسی حرکت جوهری نفس را ابطال کرده است. بوعلی در این باب می‌نویسد: «و من قواها [قوای نفس: عقل نظری] ما لها بحسب حاجتها إلى تکمیل جوهرها عقلا بالفعل فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات و قد یسمیها قوم عقلا هیولانی...» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳). ذکر «تکمیل جوهر نفس توسط مراتب عقل نظری از عقل هیولانی تا عقل مستفاد»، درخششی از قول حرکت جوهری نفس است؛ اگرچه بدین امر تصریح نشده است.

نوافلاطونیان و رئیس ایشان، افلوطین (۱۴۱۳، ص ۱۱۷) و شاگردش فروریوس در رساله **کتاب العقل و المعقول**^۱، تفسیر متفاوتی از کیفیت حصول علم ارائه داده و قائل به اتحاد عاقل و معقول اند. براساس این تفسیر، کمال نفس آن است که عالمی عقلی شود و صورت کل و نظام معقول و خیر فائض در کل، در آن ارتسام یافته و نفس همان ادراکات عقلی می‌گردد؛ یعنی علم به سلک نفس درآمده و از جوهر او گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۲۶). حال با توجه به تفسیر ارتسامی منسوب به خواجه از علم و نفی اتحاد عاقل و معقول و عرض قائم به نفس خواندن علم (کیف نفسانی)، آیا می‌توان چنین استکمالی را غیر از استکمال بالعرض اعراض برای نفس مجرد و ثابت خواند؟ (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۹۶). البته خواجه با عهدشکنی در عدم ارائه نظر شخصی در شرح اشارات در مسئله علم باری‌تعالی، طی چند اشکال اشراقی بر شیخ، قول افلاطون بر رأی به مُثُل و دیدگاه مشاء به اتحاد عاقل و معقول را با جانبداری از ایشان، به‌جهت گریز از چنین اشکالاتی تبیین کرده است. بیان خواجه در دفاع از قول افلاطونی، اثبات‌گر اتحاد عاقل و معقول است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱).

به زعم این جستار، دیدگاه اشراقی شخص خواجه در علم و رأی به اتحاد عاقل و معقول و تفسیر متفاوت از بوعلی، از لبریز شدن کاسه صبر او در این باب قابل رصد است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۴). این بیان با سکوت خواجه در حشف خواندن دیدگاه فروریوس توسط بوعلی قوت می‌یابد (همان، ۲۹۵). بر این اساس، دیدگاه خواجه در کیفیت استکمال نظری نفس متفاوت از

۱. این رساله به‌ظاهر تعریب رساله فروریوس در باب اتحاد عاقل و معقول است که ابن‌سینا آن را در دست داشته و در اشارات آن را حشف خوانده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۵).

بوعلی و همچون دیدگاه اشراقی و قول به استکمال بالذات نفس خواهد بود. طوسی در رساله **النفس تصیر عالما عقليا** از شدن نفس سخن می‌راند و معتقد است نام نفس را در آن هنگام نمی‌توان بر نفس عاقل حمل کرد، بلکه نفس، شایسته اطلاق نام عقل است: «فائدة متى صارت النفس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها، و أدركت الأوصاف مجردة عن موصوفاتها، و الموصوفات مجردة عن أوصافها، و أدركت إدراكها فقد صارت عالما عقليا، و ترفعت عن إطلاق اسم النفس عليها، بل الأولى بها أن تسمى باسم العقل، و ليست بعد هذه الرتبة رتبة اخرى» (همو، ۱۴۰۵، ص ۵۲۴).

طوسی در **اخلاق ناصری**، تحقق وجودی کمال در دو بعد نظری و عملی را با تأثیرپذیری از نوافلاطونیان و عرفا، بر طریق متفاوت از مشاء تفسیر کرده است. وی براساس مراتب گوناگون کمال، مراحل مختلفی را برای نفس تصویر کرده است که از آغاز آن در عقل نظری (کسب علوم و فضیلت حکمت)، و در عقل عملی (کسب اخلاقیات) تا نهایت آن، یعنی قرب، توحید و حتی اتحاد با حق تعالی، رهسپار کمال است (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۶۹). در این تفسیر درباره تحقق وجودی کمال در دو بعد آن، بحث از اتحاد، توحید، خدایی شدن و نوعی شدن و سلوک نفس مطرح است: «... و روی او به سعادت که با حرکت ضمیر در طریق حقیقت و اکتساب فضیلت بدان توان رسید، گرداند تا به مرتبه اعلی از مراتب وجود برسند» (همان، ص ۶۵-۶۴). سؤال این است که آیا می‌توان چنین تصویری را حمل بر حرکات عرضی مشائی و نفی حرکت بالذات نفس دانست؟

۲-۳. مراتب استکمال آدمی و اقصی مراتب آن

خواجه طوسی افراد انسانی را دارای درجات مختلفی از کمال و نقصان می‌داند. در این طیف گسترده از تنوع کمال، افراد با افعال مقتضی حیوانات و طبیعت در ابتدای سیر و رسیدن به مرتبه اکمال غیر و نوعی بهره‌مندی از جنبه‌های وحیانی و الهی جهت معرفت به حقایق، در نهایت مرتبه نوع انسانی‌اند (اهل فوز)، که این مرتبه خود ابتدای اتصال است و مسیر اتصال تا مرحله اتحاد، وحدت و حتی فنا ادامه می‌یابد (همان، ص ۵۹، ۶۵-۶۲، ۶۸-۶۹، ۷۱، ۱۲۵-۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۹، ۲۷۵-۲۷۶ و ۳۴۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۵۹، ۶۶، ۷۲ و ۱۵۳ به بعد؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۸ به بعد)

طوسی اقصی مراتب و مقصد نهایی استکمال آدمی را در برخی مواضع، تشبه به خدا و تخلق به اخلاق الهی (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۲۴ و ۱۴۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۹) خوانده است و در مواضعی چند فراتر از آن، وصول و اتحاد و فنا را غایت نهایی (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳،

ص ۳۸۷) می‌داند. این دو مقصد در طول هم بوده و این تفسیر مطابق قول بوعلی متأخری است که در اشارات «مقامات العارفین» نگاشته و خواجه به شرح آن همت گمارده است. پیش از این فلوطین (و به تبع او فرفورئوس) که افلاطون را در این قول با خود شریک می‌داند، از عروج اخلاقی سخن رانده است که با همانند خدا شدن (تئوهومویوئی) به عنوان هدف تقریبی و اتحاد با «واحد» در خلسه‌ای که خصیصه آن فقدان هرگونه ثنویت است، به عنوان غایت نهایی تصویر شده است (افلوطین، ۱۹۹۷، ص ۴۷۱-۴۷۰). براساس تفسیر اشراقی نوافلاطونی از استکمال، نفس انسانی به عنوان سالک راه و با حرکت بالذات، در تمام مسیر کمال در حرکت است.

به زعم این جستار، عبارات خواجه در شرح اشارات که سخن از سلوک سالک نفس است و عبارات وی مبنی بر توجه نفس به سوی کمال (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۸ به بعد)، حاکی از قول به استکمال بالذات نفس است.^۱ البته از آنجا که صفات خدایی یافتن بندگان با اوصاف الهی متفاوت است - زیرا اوصاف او جمله نامتناهی است و واجب، و اوصاف بندگان بالعرض او و ممکن - می‌توان با توجه به چنین تفاوتی، تشبه به خدا را حمل بر اشتداد وجودی فرد ندانست و اوصاف متشابه وی را عرضی از اعراض وی قلمداد کرد.

۲-۴. مراحل سلوک و برنامه عملی استکمال

نگارش اوصاف الاشراف حاکی از نوعی اخلاق‌نگاری عرفانی و نمود دیدگاه عارفانه خواجه در مراحل سلوک است. علاوه بر این کتاب، در آغاز و انجام و نمط‌های سه‌گانه پایانی شرح اشارات و برخی مواضع خودنوشت اخلاق ناصری (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲ و ۱۵۴-۱۵۳) نیز شاهد نگاه صوفی‌محور خواجه و تصویرسازی سلوک عارفانه در مسیر استکمال هستیم. مراحل استکمال آدمی از دیدگاه خواجه چنین است: «۱. بدایت حرکت مشتمل بر: ایمان، ثبات، نیت، صدق، انابت و اخلاص؛ ۲. ازاله عوایق و قطع موانع (توبه، زهد، فقر، ریاضت، محاسبه و مراقبت و تقوا)؛ ۳. حرکتی که به واسطه آن از مبدأ به مقصد رسند و آن سیر و سلوک باشد (خلوت، تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر)؛ ۴. حال‌هایی که بعد از سلوک، اهل وصول را سانح شود (ارادت، شوق،

۱. «فهی مبدء حركة السرّ الی العالم القدس»، «فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الی جناب الحقّ بالفکر صار الانسان بکلیته مقبلاً علی الحقّ» و ...

محبت، معرفت، یقین و سکون)؛ ۵. حال‌هایی که در اثنای سیر و سلوک از مبدأ حرکت تا وصول به مقصد بر او گذرد (حال‌های سانج بر اهل وصول: توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتحاد، وحدت)؛ ۶. نهایت حرکت و انقطاع سلوک (فنا)» (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۷).

اگرچه طوسی در فلسفه و طبیعیات، مشائی و بوعلی‌مدار معرفی شده است، اما به حق نقشه راه وی از مسیر کمال، عارف‌گونه و منطبق بر تفکر ایشان است؛ تفکری که در عصر خواجه با درک فریدالدین عطار نیشابوری - اگر این ارتباط حقیقت داشته باشد^۱ - و از طریق شاگردان ابن‌عربی نظیر قونوی که با وی مکاتبه داشته‌اند، به وی تسری می‌یابد؛ تا آنجا که به اعتقاد سید حیدر آملی (متوفی ۷۱۹ یا ۷۲۰ق)، خواجه طوسی از فلسفه به عرفان متحول شده است و تحریر **اوصاف الاشراف** نشانه رو برگرداندن از علم و فلسفه به سوی عرفان و کمالات معنوی و سیر و سلوک خواجه است (آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

همچنین دیدگاه خواجه را می‌توان دیدگاهی نزدیک رأی اشراقی قلمداد کرد. براساس تفسیر اشراقی، در مسیر تکامل نفس، عارف مجاهد از کلام «لا اله الا الله» به نوای «لا هو الا هو» و از آن به ندای «لا أنت لا أنت» و سپس به «لا أنا لا أنا» صعود می‌کند و در غایت قرب به مرتبه توحید رسیده و واصل به انوار الهیه است که در آن خلع بدن مقدور آدمی و حجب نوری مکشوف اویند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۵). این بیان با توجه به ارتباطات خواجه طوسی (۶۷۲-۵۷۹ق) با برخی اشراقیون نظیر شهرزوری (متوفی ۶۸۷ق) و قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۰ق) و تأثیراتی که خواجه طوسی از شیخ اشراق در برخی مباحث فلسفی پذیرفته است^۲، قوت می‌یابد.

دو. تحلیل دیدگاه طوسی: ناسازگاری یا نوآوری؟

بررسیدن و ارائه دیدگاه جامع از خواجه طوسی در پرتو مقایسه دیدگاه وی با دیگر اندیشوران و غور در تطور مسئله از آغاز تا درخشش جوهری آن مقدور است:

۱. الاعسم به گواهی بحرانی و خوانساری می‌نویسد: خواجه به نزد وی به دراست صوفیه مشغول بوده است (الاعسم، ۱۹۸۰، ص ۶۱).

۲. نظیر انکار هیولی، اهمیت به علم حضوری و شهودی و تفسیر اشراقی از مسئله علم خدا و مخالفت با رأی شیخ و تفسیر اشراقی از قاعده الواحد، اعتبارات عقلیه، اصالت ماهیت و

جایگاه دیدگاه خواجه در سنت تفکر اسلامی

اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی در باب حرکت و استكمال نفس ارائه داده‌اند. حرکت و استكمال، هردو به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است. آنجا که فلاسفه به بحث از حرکت نفس اهمیت می‌دهند، استكمال و سلوک نفس و طرق آن در دیدگاه اشراقیون و عرفا نمود می‌یابد. دیدگاه اندیشمندان در باب حرکت نفس بدین شرح قابل بیان است:

مبانی و مؤلفه‌ها	دیدگاه در باب حرکت و استكمال نفس	اندیشمندان
<p>- نفس، ازلی و ابدی (قدیم) و مقدم بر جسم از لحاظ وجود و شرافت (همان، تیماتوس ۳۰a / قوانین ۲d-۸۹۱c)</p> <p>- نفس، جوهری مجرد، دارای طبیعت روحانی و الهی (همان، فیدون، ۷۸b-۸۰-۴ ه ۱)</p> <p>- نفس، مرکب از تغییرپذیر و تغییرناپذیر: حرکت در تغییرپذیر</p> <p>- تمایز و دوگانگی نفس و بدن و هم‌زمانی و هماهنگی آنها (نفس محرک و مسلط بر بدن) (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۰)</p>	<p>- نفس منشأ حرکت و خود آغازگر حرکت و بدن متحرک از آن (افلاطون، ۱۳۸۰، قوانین: ۸۹۶الف ۲-۱) نفس متحرک بالذات (همان، فیدون ۲d-۷۰e)</p> <p>- بازیابی کمالات پیشین: سیر تکاملی نفس به معنای تذکار و یادآوری حقایق پیشین عالم مثال و حرکت نفس برای بازیابی آن و رهایی از مادیات (همان، ج ۲، ص ۹۵۵؛ ج ۴، ص ۲۲۰۰)</p>	<p>افلاطون</p>
<p>- تجرد نفس و هیوط آن</p> <p>- حرکت در مجرداتی که در مقام عمل نیازمند ماده‌اند؛ نظیر نفس و سیر و سلوک آنها</p> <p>- نفس متحد با بدن و آلوده به ماده و نیاز به عروج اخلاقی</p> <p>- تبیین درجات و ساحات مختلف نفس</p> <p>- اتحاد عاقل و معقول</p>	<p>نفس با مراتب عرفانی و سیر و سلوک حرکت کرده و با تطهیر و تذکیه و اخلاق و خلع بدن، سپس علم و فلسفه به سوی همانندی با خدا و سپس اتحاد عرفانی با احد یا خدا می‌رود تا آرام یابد.</p> <p>(بدوی، ۱۳۷۷، ص ۲۲، ۲۴، ۵۶، ۸۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۲)</p>	<p>فلوطین^۱</p>
<p>- نفی حرکت جوهری</p> <p>- روحانیه الحدوث بودن نفس؛ حدوث به همراه جسم</p> <p>- نفس، جوهری مجرد و ثابت و غیر قابل تبدل و حرکت</p> <p>- عرضی بودن و کمال ثانی بودن عوامل استكمال: علم و عمل، عامل استكمال نفس و رد اتحاد عاقل و معقول</p>	<p>مجال بودن حرکت بالذات و بالطبع برای نفس و ثابت بودن آن و قول به حرکت در عوارض آن و حرکت بالعرض (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰ به بعد؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴-۱۶)</p>	<p>ارسطو</p>

۱. به سبب مبانی مشترک ارسطو و بوعلی، به‌ناچار فلوطین را پیش از ارسطو آورده‌ایم.

تجلی و شفای نجات	متقدم (شفا و نجات)		
شیخ اشراق	متأخر (نمطهای پایانی اشارات)	سلوک طالب حق به سوی خداوند با طی مراتب و ریاضات تا وصول به حق تعالی و فنا و ... (سالک: نفس) (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳ به بعد؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۱)	- توجه به حکمت ذوقی و شهودی (حکمت متعالیه) - توجه به مقامات عرفا و ذوق و فنا و وصال و نگارش قصص عرفانی نظیر سلمان و ابسال، رساله طبر (ترجمه سهروردی)، حی بن یقظان - سالک: نفس آدمی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۶)
ابن عربی		خلع و لبس جدید نفس در هر لحظه و هبوط و صعود دائم	- قول به وجود بودن صرف نفس (نور محض) - قائل به ذومراتب بودن نفس - نفس روحانیه الحدوث و خلق آن همراه بدن (نور اسفهدی) هویت نوری و وجودی نفس که با ریاضات و شهود و سیر درونی و ... از عالم ماده فاصله گرفته تا به عالم انوار متصل شود. - علم حضوری و شهودی نفس: ادراک؛ ذاتیات نفس
ملاصدرا		حرکت و استکمال جوهری و بالذات اشتدادی نفس که با کمالات وجودی و قوا و ملکات چهره جوهری اش تکامل می‌یابد (نفس انسانی انا فأنأ در حال تغییر نوعی است) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱)	- تجلی و ظهور دائم و پیوسته حق بر موجودات - اسمای نامتناهی الهی - مراتب مختلف کمال در بین آدمی و مراحل سلوک تا نیل به انسان کامل
			- قول به حرکت جوهری اشتدادی - جسمانیة الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس - وحدت نفس با قوا و صورت‌های ادراکی و ...

از توضیحات این جستار برمی‌آید که بیان دیدگاه صریح خواجه طوسی و جایگاه تفکر وی در سنت اسلامی در باب کیفیت حرکت یا استکمال نفس (بالذات یا بالعرض) آسان نیست؛ زیرا از سویی طوسی هم‌کلام با ارسطویان به نفی حرکت جوهری نفس رأی داده است و از سویی مطالعه سیستمی دیدگاه وی و آرای او در نمط‌های پایانی اشارات و اخلاق‌نگاری‌های فلسفی و عرفانی او و برخی رسائل و مقالات وی، نوعی درخشش جوهری در حرکت بالذات نفس و سلوک آن را به ارمغان می‌آورد. به‌ظاهر طوسی در جدال بین افلاطون با ارسطو از یک سو و نوافلاطونیان و اهل اشراق و عرفان با اهل مشاء از سوی دیگر گرفتار آمده است؛ این جدال تا بدانجاست که دیدگاه وی را در این خصوص ناسازگار می‌نمایاند:

مبانی و مؤلفه‌ها	دیدگاه در باب کیفیت حرکت و استکمال نفس	
- جوهریت نفس (فائم بالذات)؛ بساطت نفس؛ نفس جسم یا جسمانی نیست (مجرد)؛ مدرک بالذات بودن نفس؛ تدبر در بدن به تصرف به آلات: تعلق تدبیری (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۵۶-۴۹؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۵-۱۰۳)	نفی صریح حرکت جوهری نفس در آثار فلسفی - کلامی (نظیر قول ارسطوییان)	خواجه طوسی
- نفی حرکت جوهری - قول به کون و فساد	التزام به قول حرکت بالذات نفس در اخلاق‌نگاری (نظیر قول فلوطین، اشراق، عرفا)	

قول حرکت بالذات نفس، از قدیم مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است که از اندیشوران بارز پیش از خواجه یا معاصر وی می‌توان به هراکلیتوس، افلوطین، کندی، اشراقیون، و از عرفا به ابن‌عربی، مولوی، عزیزالدین نسفی^۱ و شبستری (صاحب گلشن راز) اشاره کرد.

خواجه طوسی با بهره‌مندی از منابع فراوان نظیر حکمت خسروانی - ایرانی و اسلام و آیات و روایات، عرفان و تصوف رایج، باطنی‌گری اسماعیلی، اشراق سهرودی، دارای فلسفه و حکمتی متعالی است که وی را در این راه می‌توان دنباله‌رو مسیر بوعلی متأخر - البته نه در شفا و آثار متقدم - در نمط هشت، نه و ده اشارات و داستان حی بن یقظان و رساله‌الطیر و نیز شیخ اشراق دانست. اگرچه وی موفق به جمع آرای خویش ذیل مشربی واحد نگشته، اما تسلط وی به این مشرب‌ها، در آثار متعدد و البته نه به‌صورت تلفیقی، بلکه با حفظ حریم علوم نمود یافته است؛ راهی که بعدها توسط صدرا تکمیل و تلفیق و ذیل مشربی واحد جمع شد.

به هر روی گزارش دیدگاه طوسی جلوه‌گر نوعی ناسازگاری در دیدگاه وی است. البته شاید بتوان این ناسازگاری را نوعی تحول فکری وی قلمداد کرد که او در آغاز بر قول به حرکت نفس به اعراض بوده و در نهایت با تحول به‌سوی عرفان، قول اشتداد وجودی نفس را با وجود در دست نداشتن مبانی محکم و متلائم در اثبات حرکت جوهری برگزیده است. در تأیید این بیان

۱. رک به: فیرحی و فدائی، «حرکت جوهری از عزیزالدین نسفی تا صدرالدین شیرازی»، *خردنامه صدرا*، ش ۵۳، پاییز ۱۳۸۷.

آنکه، طوسی اوصاف الاشراف را که از آخرین آثار اوست و از آن حرکت اشتدادی وجودی نفس استنباط می‌شود، مجموعی از دیدگاه‌های شخصی خود خوانده است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴)؛ درحالی‌که اخلاق ناصری را که القاگر اعتقاد به حرکت به اعراض نفس است، دیدگاه شخص خود ندانسته (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۲)، بلکه آن را براساس جمع آرای دیگران نگاشته است؛ اگرچه ابداعات و بیاناتی نیز از خود او شاهدیم. وی گاه در اوج مباحث اخلاقی اخلاق ناصری، به عرفان و استکمال و سلوک وجودی سالک نفس اشاره می‌کند (همان، ص ۵۹، ۶۵-۶۲، ۶۹-۶۸، ۷۱، ۱۲۵-۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۹ و ۲۷۶-۲۷۵). البته قول به ناسازگاری با بی‌توجهی به تعهد خواجه در شرح اشارات است؛ در حقیقت تعهد خواجه به سکوت بر بیان دیدگاه‌های شخصی خویش و نقد^۱ (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱) سبب شده است تا شرح آرای بوعلی را تفکر خواجه بینگاریم. نفی حرکت جوهری نفس بیشتر در مباحث علم‌النفس شرح اشارات خواجه نمود یافته که تنها شرح اوست، نه دیدگاه وی. خواجه طوسی در مواضعی از نفس ناطقه به‌عنوان مجرد بالقوه نام برده است (همو، ۱۳۸۳، ص ۶۹) که تحلیل این سخن، با نفی قول به حرکت نفس به‌واسطه اعراض توسط وی (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۸)، ارمغان نوعی حرکت جوهری نفس است.

این جستار بر آن است که اقوال خواجه را می‌توان از حلقه‌های زنجیر و پله‌های نخستین نیل به حرکت جوهری نفس صدرایی دانست؛ زنجیری که توسط صدرای آن مبناسازی دقیقی ارائه شد. بنابر تفسیر عرفانی خواجه از استکمال انسانی، نوعی اشتداد وجودی در دیدگاه وی به چشم می‌خورد که البته با حرکت جوهری صدرایی متفاوت است؛ اما بنابر اشتداد وجودی و حرکت بالوجود، ماهیت فرع و به‌تبع این حرکت در هر آن متفاوت می‌شود. بنابراین اثبات دگرگونی وجودی و بالذات برای نفس، همسان با اثبات حرکت جوهری خواهد بود.

۱. و أنا أسأل الله الإصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان وأشترط على نفسي أن لا أعرض لذكر ما أعتدده فيما أجدّه مخالفاً لما أعتدده فإن التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان.

سه. بررسی تلائم دیدگاه طوسی با مبانی وی در پرتو مطالعه تطبیقی

۱-۳. طوسی و مسئله حرکت

دیدگاه دانشمندان در باب کیفیت استكمال نفس، به دلیل عجین بودن بحث از استكمال و حرکت، متأثر از دیدگاه ایشان در حرکت نفس است و دیدگاه ایشان در باب حرکت نفس، از دیدگاه ایشان از حرکت و چگونگی آن کسب هویت می‌کند:

دیدگاه اندیشمندان در باب اخلاقی شدن انسان و کمال اخلاقی → دیدگاه ایشان در استكمال انسان → دیدگاه ایشان در حرکت نفس → دیدگاه اندیشمندان در باب حرکت

جدول ذیل نمایانگر دیدگاه اندیشوران بارز در سنت تفکر اسلامی در باب حرکت است:

اندیشمندان	دیدگاه در باب حرکت
افلاطون ^۱	واقعیت و جوهر جهان ضرورت (محسوسات و موجودات جسمانی) دائماً در فرایند شدن و گذشتن است. ^۲
افلوپین ^۳ (صاحب ائولوجیا)	تمام عالم در حرکت است و جوهر، سیال است (افلوپین، ۱۴۱۳، ص ۱۲۶)
ارسطو	خروج تدریجی از قوه به فعل: کمال اول لما بالقوه من حیث أنه بالقوه (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸)
بوعلی	خروج تدریجی از قوه به فعل (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۲)
فخر رازی	تجدد اکوان، حدوث دفعی: وجودات متعدده و متتالی (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۶۷۱)
شیخ اشراق	حرکت در تمامی موجودات: مادیات، مجردات، اعراض و جواهر
ابن عربی و دیگر عرفا	تجدد امثال؛ خلق مدام، تجدد مظاهر (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۵)
ملاصدرا	وجود تدریجی بعد العدم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰)
	حرکت در تمامی موجودات: مادیات و مجردات، اعراض و جواهر (رک به: همان، ص ۱۱۹)
	اعراض؛ کم، کیف، این و وضع + حرکت جوهری (همان، ص ۱۱۰-۸۹)

۱. رک به: پلنگی، «مبانی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در فلسفه افلاطون»، **خردنامه صدرا**، ش ۲۰، تابستان ۱۳۷۹؛ پلنگی و اعوانی، «نظریه بهره‌مندی در افلاطون و حرکت جوهری»، **مدرس**، ش ۹، زمستان ۱۳۷۷.
۲. ملاصدرا در موضعی چند افلاطون را قائل به حرکت جوهری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۱۹-۲۱۷؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۵۹۶)
۳. به سبب مبانی مشترک ارسطو و بوعلی، به ناچار افلوپین پیش از ارسطو آمده است.

خواجه طوسی در مواضعی چند، به‌صراحت به تبعیت از بوعلی در اضافه کردن حرکت وضعی بر دیدگاه ارسطو، حرکت را در اعراض و در چهار مقوله کیف، کم، این و وضع می‌داند: «و بالحركة انواعها الاربعه اعنى: الاینیة و الوضعیة و الکیفیة و الکیفیة» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۸۳-۱۸۱). خواجه که در شرح اشارات، حرکت جوهری را نزد قائلین آن به «کون و فساد در صورت نوعیه و خرق و التیام در صورت جسمیه» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۲) تحلیل کرده است، در **تجريد الاعتقاد** حرکت در جواهر را جایز نمی‌شمارد (همو، ۱۴۰۷، ص ۱۸۱). اثبات میل (اعتماد) برای توجیه حرکت در طبیعت ثابت و صدور متغیر از آن (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۰۸؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۶۶) نیز تلاش برای نفی حرکت جوهری است.

البته در برخی موارد وی را می‌توان به‌نوعی ملتزم به حرکت جوهری دانست. نزد ارسطویان، طبیعت مبدأ اول حرکتی است که در آن اتفاق می‌افتد و مبدأ حرکت (محرک)، متحرک نیست، مگر بالعرض اعراض و عوامل خارجی، نه متحرک بالذات. اثبات متحرک بالذات بودن طبیعت، اثبات حرکت جوهری آن است و این در حالی است که طبق مبانی مشاء، طبیعت ماهیتی است که قابل تشکیک نیست. خواجه طوسی ذیل تحلیل معنای طبیعت در شرح اشارات^۱، «بالذات بودن و بالعرض نبودن» را با مثالی از نفوس، به دو معنا تفسیر می‌کند: ۱. به قیاس به محرک؛ ۲. به قیاس به متحرک. بالذات بودن به قیاس متحرک بدین معناست که نفس و طبیعت که علت فاعلی حرکاتی است که در آن اتفاق می‌افتد، متحرک را به ذاتش حرکت می‌دهد، نه به سببی خارج، و بالعرض نبودن در قیاس به متحرک بدین معناست که متحرک شیئی است که متحرک بالعرض نیست، بلکه متحرک بالذات است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۲).

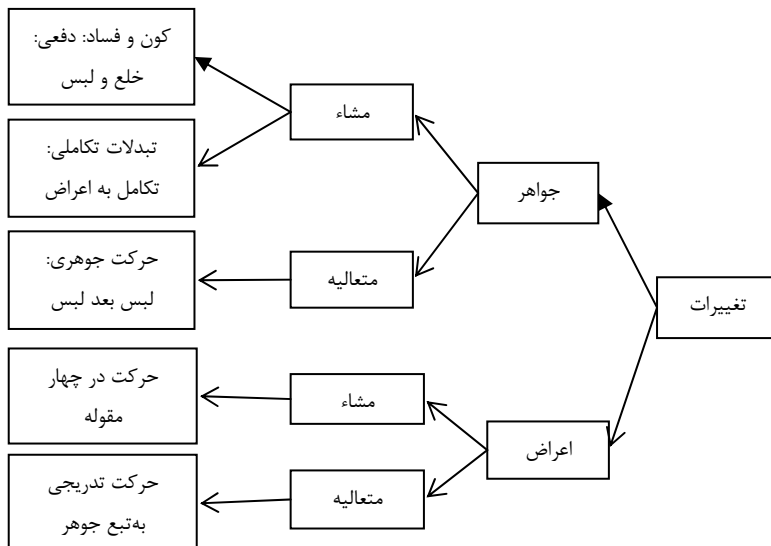
به هر روی خواجه را می‌توان همراه با ارسطو و بوعلی در رد حرکت جوهری دانست. برخی متفکران معتقدند با توجه به اتصالی دانستن جسم و نفس در طبیعیات ارسطویی و بوعلی‌محور، قول به نفی حرکت جوهری و کون و فساد که مستلزم اثبات نوعی اتم‌گرایی دموکریتوسی-اپیکوری یا فردانگاری جوهر و جزء لایتجزی اشعری‌گونه است، امکان‌پذیر نخواهد بود و بر این اساس چنین تفکری را نشانی از التزام به حرکت جوهری دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰ به بعد).

۱. طبیعت، علت فاعلی حرکتی است که در آن واقع می‌شود، بالذات و نه بالعرض.

۲. طوسی و تفسیر تغییرات جواهر عالم

حال پرسش این است که خواجه بنا بر نفی حرکت جوهری، تغییرات جواهر را چگونه تفسیر می‌کند؟ تغییرات موجودات عالم بنا بر تقسیم ارسطویی، یا در جواهر است، یا در اعراض. قائلین به رد حرکت جوهری - نظیر ارسطو (کتاب الکون و الفساد) و بوعلی - تبدلات در جواهر را به دو نحو کون و فساد (نظیر: کون الماء من الهواء) و تغییر جواهر به اعراضش، یعنی حرکت تکاملی تدریجی (نظیر: کون الرجل من الصبی) تفسیر می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۴۰۴ اب، ج ۱، ص ۹۸، ۱۰۱؛ ج ۲، ص ۷۸). اما کسانی که حرکت در جواهر را می‌پذیرند، تغییرات اعراض را نیز جلوه‌هایی از حرکت در جواهر می‌شمارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۳؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۵۳۴).

خواجه طوسی در تحلیل تغییرات جواهر عالم به رأی مشاء است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۴ و ۲۳۵؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۱۸۱) و هرگز تغییرات جواهر عالم را به حرکت در طبیعت و صورت نوعیه و جواهر ایشان تحلیل نکرده است. بنابراین تفسیری که از طوسی در باب تکون نفس پیش از تکون نفس ناطقه که به نوعی ملتزم اشتداد وجودی است پیش از این گفته آمد، با دیدگاه وی در باب کون و فساد تغییرات عالم هم‌خوان نیست.



۳. ناسازگاری تفسیر طوسی از استکمال نفس و مبانی متافیزیکی وی

طوسی در مسئله حرکت قائل به ابطال حرکت جوهری است و در حرکت نفس، جرقه‌هایی از حرکت بالذات و جوهری آن در او جلوه می‌یابد. البته اینکه دیدگاه متفکری در حرکت نفس و حرکت سازگار نباشد، دور از انتظار نیست؛ چنان‌که ارسطو اگرچه حرکت بالذات نفس را نفی کرده (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۴) و معتقد است نفس بالعرض اعراض حرکت می‌کند و مجازاً متحرک است (همان، ص ۱۰۲). اما در موضعی اگرچه در بحث از حرکت، با دلایل قطعی حرکت جوهری را نفی می‌کند، در کتاب **درباره نفس**، در مسئله حرکت آن در حال شک باقی مانده است و این مسائل را به تبع نفی حرکت جوهری اظهار می‌دارد: «هرگاه اموری را از قبیل آنچه می‌خواهیم مذکور داریم، درنظر بگیریم، بیشتر به خود حق می‌دهیم که راجع به حرکت نفس در حال شک باقی بمانیم» (همان، ص ۴۹).

گویی طوسی در تحلیل حرکت و سپس حرکت نفس، با ناسازگاری روبه‌رو بوده است؛ از سویی در مسئله حرکت بنابر تحلیل فلاسفه، حرکت تنها در اعراض عالم جاری بود و از سوی دیگر بنابر تحلیل اشراقی و عرفا در باب استکمال نفس، انسان بتمامه از طریق اخلاق، علم، سیر و سلوک و مجاهدت به تعالی می‌رسید. طوسی در مواجهه با این ناسازگاری، در مسئله حرکت دیدگاه حکما را برگزید؛ زیرا مبانی حرکت جوهری اعم از اصالت وجود و تشکیک‌پذیری آن را در دست نداشت، اما از آنجاکه مبحث استکمال نفس از دیدگاه ایشان بسیار پراهمیت جلوه می‌کرد، دیدگاه برگزیده را انتخاب و در مباحث اخلاق با توجه به آن، به نظریه‌پردازی پرداخت.

بنابراین به زعم این جستار، اگرچه خواجه طوسی بر بطلان حرکت جوهری رأی می‌دهد، اما به‌نحو سلب کلی، منکر حرکت جوهری نیست؛ بلکه درباره نفوس انسانی حرکت جوهری را باور داشته است و انکار حرکت جوهری نفس در شرح اشارات تنها در مقام شرح‌نگاری است، نه دیدگاه شخص خواجه.

به‌نظر می‌رسد حلقه‌های گم‌شده نظریه حرکت استکمالی جوهری پیش از ملاصدرا را باید مدنظر داشت و این همان کاری است که صدرا خود به آن توجه داشته است و دیدگاه صاحب اثولوجیا (به زعم وی، ارسطو)، زنون و ابن‌عربی را هماهنگ و مؤثر در دیدگاه خویش می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۱-۱۱۹). خواجه را می‌توان یکی از پله‌های نیل به حرکت

جوهری صدرایی دانست که نقشی در نظریه‌پردازی عمیق صدرا در این باب دارد؛ با این تفاوت که اگرچه قول طوسی در باب حرکت نفس و استكمال آن با نظریه صدرا هماهنگ است، اما هنوز در آغاز راه است و موفق به تصحیح مبانی برای نیل به نظامی جامع نگشته است. طوسی در بحث از حرکت، مبانی جوهری صدرایی از جمله اصالت وجود و تشکیک‌پذیری آن را در دست ندارد و در بحث از حرکت نفس نیز مبانی صدرایی همچون جسمانیة‌الحدوث بودن نفس را مورد نظر ندارد، اما دیدگاه وی در تفسیر حرکت نفس، ارمغانی از اشتداد وجودی است و این اگرچه نقصی در نظریه خواجه طوسی است که مبانی وی با دیدگاه کلی او ناسازگار است، اما درخشش جوهری در دیدگاه او و جرقه‌های تفسیر صحیح از حرکات استکمالی نفس، رافع چنین نقصی است.

نتیجه

اگرچه طوسی در مواضعی حرکت جوهری نفس را ابطال کرده است، اما تحلیل سیستمی از آرای وی به‌ویژه در آثار اواخر عمر او نظیر آثار عرفانی چون **اوصاف الاشراف**، و مطالعه تطبیقی از ابعاد کمال، تحقق وجودی هریک از ابعاد، مراتب آن، اقصی مرتبه آن و مراحل سلوک و ...، درخشش دیدگاه او و همگامی با قول حرکت بالذات نفس نظیر قول عرفا و اشراقیون را به ارمغان می‌آورد. می‌توان گفت طوسی به سبب اهمیت قول به استكمال بالذات نفس، با وجود در دست نداشتن مبانی علم‌النفسی و طبیعی نظیر مسئله حرکت، به نوعی حرکت اشتداد وجودی برای نفس قائل است و عدم تلائم اگرچه نقصی بر دیدگاه اوست، اما به هر روی با درخشش جوهری دیدگاه وی و حلقه آغازین بودن در نیل به چنین دیدگاهی، قابل توجیه است.

فهرست منابع

- آملی، سید حیدر، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی- فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **سخن ابن‌سینا و بیان بهمنیار**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
- _____، **نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفتگو**، چ ۳، تهران: هرمس، ۱۳۸۹.

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء (الطبیعیات)**، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴.
- _____، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، **النجاة (الالهیات، الطبيعیات)**، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، **الشفاء (الالهیات)**، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ الف.
- _____، **رسائل ابن‌سینا**، قم: بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- ابن‌عربی، محی‌الدین، **فصوص الحکم**، چ ۲، تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
- ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱ و ۲، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- ارسطو، **الطبیعه**، ترجمه اسحق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره: بی‌نا، ۱۳۸۴.
- _____، **درباره نفس**، ترجمه علیمراد داودی، چ ۵، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
- اصفهانی، ملاسماعیل، حاشیه بر الحکمة المتعالیه، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- الاعسم، عبدالامیر، **الفلسوف نصیرالدین الطوسی، مؤسس المنهج الفلسفی فی علم الکلام الاسلامی**، چ ۲، بیروت: دار الاندلس، ۱۹۸۰ م.
- افلاطون، **مجموعه آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
- _____، **اثولوجیا**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- _____، **تاسوعات افلوپین**، تعریب از دکتر فرید جبر و مراجعه و تصحیح از دکتر جیرار جهامی و سمیح دغی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
- بدوی، عبدالرحمن، **افلوپین عند العرب**، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۳۷۷ ق.
- بهشتی، احمد، «همراه با استاد در نخستین جرقه‌های حرکت جوهری»، **مقالات و بررسی‌ها**، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲.
- _____، **صنع و ابداع، شرح نمط ۵ از کتاب «الاشارات و التنبیهات»**، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

- _____ ، غایات و مبادی، شرح نمط ششم از کتاب «الاشارات و التنبيهات»، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ الف.
- _____ جوادی آملی، عبدالله، **تحریر تمهید القواعد**، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____ رازی، فخرالدین محمد، **المباحث المشرقیه**، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، ج ۱، چ ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۱ ق.
- _____ سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تحقیق هنری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ۴ جلد، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- _____ ، **مفاتیح الغیب (در ضمن شرح الاصول الکافی)**، تهران: المکتبه المحمودی، چاپ سنگی، ۱۳۹۱ ق.
- _____ طوسی، نصیرالدین، **اخلاق ناصری**، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۶، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.
- _____ ، **اوصاف الاشراف**، به تصحیح و تنقیح نجیب مایل هروی، مشهد: انتشارات امام، ۱۳۶۱.
- _____ ، **بقاء روح پس از مرگ**، شرح شیخ ابوعبدالله زنجانی، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، چ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۶.
- _____ ، **تجربید الاعتقاد**، به تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- _____ ، **تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی**، چ ۲، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- _____ ، **شرح الاشارات و التنبيهات**، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____ کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، چ ۴، تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____ مصطفوی، سید حسن، **شرح اشارت و تنبيهات، نمط سوم؛ درباره نفس**، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
- _____ مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۱۱، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.

- مؤمنی، ناصر، «تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن»،
مجله تاریخ فلسفه، سال دوم، شماره ۳، ۱۳۹۰.