

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

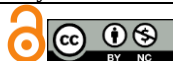
The Intellectual Foundations of Khwaja Nasir al-Din al-Tusi: A Study of Akhlaq-i Nasiri and Tajrid al-I'tiqad

1. Azad Hashem Mikaeil: Department of Theology and Islamic Studies, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.
2. Aziz JavanPour Heravi*: Department of Theology and Islamic Studies, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. (Email: a.javanpour@iaut.ac.ir)
3. Davood Sirous: Department of Theology and Islamic Studies, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

Abstract

Khwaja Nasir al-Din al-Tusi is one of the greatest and most influential Islamic thinkers, known for his numerous innovations and writings during the 13th century CE. His intellectual legacy has continued to capture the attention of scholars—especially those in the Islamic tradition—for centuries. It is evident that analyzing the intellectual foundations in the thought of any Muslim philosopher is of great importance. Al-Tusi is one such thinker who, in his works, has addressed a wide array of themes, including mystical theology, ethics, and philosophy, offering profound insights and producing invaluable contributions to Islamic and mystical literature. The present study aims to explore and examine two of al-Tusi's seminal works: *Akhlaq-i Nasiri* and *Tajrid al-I'tiqad*. Employing descriptive and analytical methods, this research is based on data collected through library sources. The findings indicate that al-Tusi refers to various theological and philosophical subjects in these works, the most significant of which include: justice, the rational basis of moral good and evil, divine wisdom, fate and destiny, obligation, divine grace, and issues related to prophethood, imamate, the afterlife, reward and punishment, the concepts of foiling of deeds (ihbat), and takfir (excommunication). His perspectives on these foundational theological dimensions are thoroughly explicated in this study.

Keywords: *Akhlaq-i Nasiri*, *Tajrid al-I'tiqad*, justice.



How to cite: Mikaeil, A.H., JavanPour Heravi, A., Sirous, D. (2024). The Intellectual Foundations of Khwaja Nasir al-Din al-Tusi: A Study of Akhlaq-i Nasiri and Tajrid al-I'tiqad. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(4), 127-144.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-12-22

Revise Date: 2025-02-13

Accept Date: 2025-02-22

Publish Date: 2025-03-15

مبانی فکری خواجه نصیرالدین طوسی با کاوش در دو اثر "اخلاق ناصری" و "تجريد الاعتقاد"

۱. آزاد هاشم میکائیل: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.
۲. عزیز جوان پور هروی: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (پست الکترونیک: a.javanpour@iaut.ac.ir)
۳. داوود سیروس: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگترین و و پرنفوذترین اندیشمندان اسلامی و صاحب ابتکارات و تالیفات فراوانی در قرن هفتم هجری است و اندیشه‌های وی تا قرن‌ها بعد مورد توجه اندیشمندان، خصوصاً متفکران اسلامی بوده و خواهد بود. مبرهن است که تحلیل و بررسی مبانی فکری در اندیشه هر اندیشمند مسلمانی از اهمیت بسزایی برخوردار است و خواجه نصیرالدین طوسی نیز یکی از اندیشمندانی است که در آثارش درباره مسائل متعددی از جمله کلام عرفانی، اخلاقی، فلسفی و... سخنان گران‌بهایی را بر زبان رانده و آثار عرفانی و اسلامی ارزشمندی را به رشته تحریر در آورده است. پژوهش حاضر به هدف بررسی و کاوش دو اثر گرانمای خواجه نصیرالدین طوسی با عناوین اخلاق ناصری و تجريد الاعتقاد انجام شده است. از شیوه تحلیلی و توصیفی به بررسی پژوهش پرداخته شده و ابزار گردآوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بوده است. نتایج پژوهش بیانگر این بوده است که خواجه در این آثار به موضوعات متعددی اشاراتی داشته است که اصلی‌ترین آن‌ها عبارتند از: عدالت، حسن و قبح عقلی، حکمت الهی، قضا و قدر، تکلیف، لطف و همچنین در بحث نبوت، امامت، معاد، پاداش و کیفر، احباط و تکفیر و دیدگاه وی در باب این ابعاد تشریح گردیده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق ناصری، تجريد الاعتقاد، عدالت.

شیوه استناددهی: میکائیل، آزاد هاشم، جوان پور هروی، عزیز، سیروس، داوود. (۱۴۰۳). مبانی فکری خواجه نصیرالدین طوسی با کاوش در دو اثر "اخلاق ناصری" و "تجريد الاعتقاد". معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۴)، ۱۲۷-۱۴۴.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

مقدمه

نصیرالدین طوسی نویسنده کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری در علوم اخلاق، منطق، فلسفه، کلام، ریاضیات و نجوم است. اخلاق ناصری، اوصاف الاشراف، اساس الاقتباس، شرح الاشارات، تجرید الاعتقاد، جامع الحساب و کتاب مشهور زیج ایلخانی و تذکره فی علم الهیئه در علم نجوم، از آثار مهم و مشهور او هستند. او همچنین رصدخانه مراغه و در کنار آن کتابخانه مراغه را با بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب بنا نهاد. استاد البشر، خواجه نصیرالدین ابوجعفر بن محمد بن حسن مشهور به محقق طوسی، دانشمند بزرگ و نویسنده معروف و حامی بزرگ علوم و علما در قرن هفتم هجری و از کسانی است که در تاریخ علوم ایرانی و اسلامی مقام بسیار بلندی احراز کرده. در سال ۵۹۷ در جهرود قم یا در طوس متولد شد. برخی اصلیت خواجه را از ساوه دانسته اند که اجدادش از آن جا به طوس نقل مکان کرده و خواجه در طوس متولد شده است احتمالاً. چنان که در تاریخ زندگی خواجه نصیر آمده، مدتی در قهستان و قلاع اسماعیلیه ساکن بوده که در آن جا به مطالعه و تألیف کتب مشغول بوده، از جمله اینکه به خواش ناصردالدین عبدالرحیم بن منصور حاکم قهستان، کتاب الطهاره ابو علی مسکویه رازی را به فارسی ترجمه و به اختصار در آورده و سپس مطالبی بر آن افزوده، آن را اخلاق ناصری نامید. اخلاق ناصری وی رایجترین کتاب اخلاقی بین مسلمانان هند و ایران بوده است. با توجه به اهمیت مبانی فکری اندیشمندان مسلمان در اندیشه اسلامی، اخلاق ناصری و تجرید الاعتقاد دو اثر این اندیشمند مسلمان، خواجه نصیرالدین طوسی را بررسی می‌کنیم.

ضرورت پژوهش

مبانی فکری اندیشمندان مسلمان از جمله موضوعات حائز اهمیت است که به سبب وسعت دامنه اش، در حوزه‌های متعددی مورد بررسی قرار گرفته است. هرچند تحقیقاتی درباره اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی صورت گرفته اما، اخلاق ناصری و تجرید الاعتقاد دو اثر اندیشمند اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی است که تاکنون از دیدگاه عدالت مورد بررسی قرار نگرفته است، قصد داریم در

پژوهش حاضر به بیان مبانی فکری این حکیم بزرگ در این دو اثر پرداخته و آن‌ها را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهیم.

تعریف واژگان کلیدی

اخلاق ناصری

خواجه نصیرالدین آثار متعددی در دانش اخلاق دارد که مشهورترین آن‌ها کتاب اخلاق ناصری است و رویکرد غالب آن در نگارش آن عقلی و فلسفی می‌باشد و در ردیف کتاب‌های مرجع در اخلاق فلسفی و حکمت عملی به شمار می‌آید. بررسی اجمالی کتاب اخلاق ناصری نشان می‌دهد که فضائل و بایدهای اخلاقی و خصلت‌های پسندیده و نیز آنچه در تدبیر منزل و سیاست مدرن ارزش مثبت تلقی می‌شود اموری لازم یا راجح هستند و نمی‌توان مباحات و مکروهات را ذیل عنوان حسن و نیک اخلاقی به شمار آورد. در دستگاه اخلاقی خواجه در کتاب اخلاق ناصری اجناس فضائل که عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و آن به شمار می‌روند، مانند: کرم، ایثار، مروت، مواسات که زیر مجموعه سخا می‌باشند.

تجرید الاعتقاد

خواجه نصیرالدین طوسی که تالیفاتش نزد محافل علمی جهان مورد توجه قرار گرفت، از جمله فرزاندگانی بود که در راستای تثبیت و گسترش این قاعده نقش مهمی ایفا کرد. وی در تجرید الاعتقاد که در اثبات و تبیین عقاید امامیه نگاشت، در بحث افعال خداوند فصل مستقلی را به اثبات این قاعده و پاسخ گویی به شبهات منکران آن اختصاص داد.

عدالت

عدالت به معنای خاص کلمه برابر داشتن اشخاص و اشیاء است. و به اصطلاح فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آن چه را که حق اوست داد (Daftari, 2012) و عدالت عبارتست از راستگویی و باز پس دادن مال دیگران، و اینست که انسان آن چه را که شایسته است در حق دیگران ایفا کند و به عبارت دیگر، حق دیگران را ادا کند (Cicero, 1928).

بحث عدالت، که واسطه العقد مباحث اندیشه‌های سیاسی است، باز آمده از آراء ارسطو است و نقشی بنیادین و جایگاهی ویژه در کتاب او، موسوم به سیاست دارد، مباحث مطرح شده در این اثر چنان شالوده استواری برای عدالت فراهم آورد که تا آغاز دوران جدید، مهمترین بحث‌ها در باب عدالت قرار گرفت و فیلسوفان بزرگ اسلامی از فارابی تا خواجه نصیرالدین طوسی، هر کدام تحت تأثیر اندیشه‌های او در موضوع عدالت بودند (Tabatabai, 1994).

چارچوب مقاله

در این مقاله، از شیوه تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تحقیق را ارائه می‌دهیم تا مبانی فکری خواجه نصیرالدین طوسی را در دو اثر اخلاق ناصری و تجرید الاعتقاد بررسی کنیم.

روش تحقیق

روش اجرای تحقیق شامل دو چیز است روش تجمیع که کتابخانه‌ای و مانند آن است و روش پردازش که توصیفی - تحلیلی است، ابتدا منابع مربوطه مطالعه و از آن‌ها فیش برداری شده، سپس به تحلیل داده‌ها پرداخته شده و در نتیجه بر پایه یافته‌های حاصل از منابع گوناگون، به تبیین دقیق و حصول نتیجه، تحلیل‌ها یادداشت شده و سپس به نگارش مبادرت شده است. به تبع آن به تبیین و تحلیل مبانی فکری دو اثر خواجه طوسی پرداخته می‌شود.

مبانی فکری در آثار خواجه

در این قسمت به مطالعه و بررسی مبانی اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازیم و از دو کتاب وی به نام‌های اخلاق ناصری و تجرید الاعتقاد استفاده می‌کنیم. خواجه در ابواب حسن و قبح عقلی، حکمت الهی، قضا و قدر، تکلیف، لطف و همچنین در بحث نبوت، امامت، معاد، پاداش و کیفر، احباط و تکفیر اشاراتی داشته است.

عدالت

خواجه نصیر عدالت را به معنی مساوات می‌داند و معتقد است تعقل این معنا بدون اعتبار وحدت ممکن نیست و منشاء عدالت و مساوات

را وحدت الهی می‌داند. وی عدالت را حد وسط هر چیز و میانه‌ترین امور دانسته و معتقد است عدالت مرجع همه چیز است و همه امور به آن برمی‌گردد. از نظر خواجه وحدت موجب ثبات و قوام موجودات است و اعتدال، ظل وحدت است پس عدالت نیز موجب ثبات و رفع نقصان موجودات می‌شود. در واقع اساس آفرینش مبتنی بر عدالت است و در بین همه موجودات اعتدال وجود دارد. خواجه در اینجا قائل به عدل الهی است که خداوند همه موجودات را براساس اعتدال خلق کرده است و بین همه اجزا و عناصر کائنات و موجودات عدالت و مساوات برقرار است (Tusi, 1960). خواجه معتقد است ((عدالت آن است که این همه قوت‌ها (سه قوه حکمت و شجاعت و عفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوه ممیزه (که همان عقل است) را امثال نمایند)) (Tusi, 1994). وی بر این باور است که عدالت همه فضیلت است نه جزئی از فضیلت و همچنین جور که ضد عدالت است نیز جزئی از رذایل نیست بلکه همه رذیلت است (Tusi, 1983).

خواجه طوسی عادل را کسی می‌داند که اموری که نامتناسب و نامتساوی است را مساوات می‌دهد و بین امور تساوی ایجاد می‌کند و عواملی که باعث عدم تساوی و تناسب شده را از بین ببرد و شرایط را برای ایجاد تساوی و مساوات فراهم آورد و کسی می‌تواند این کار را انجام دهد که بر اصول و طبیعت آن شرایط تساوی و وسط واقف باشد تا شرایط را برای ایجاد تعادل و تساوی فراهم کند. در حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است و عادل خلیفه ناموس الهی است که باید فسادها را از بین ببرد و مساوات و اعتدال را ایجاد کند به خود از خیرات و منافع سهم بیشتری اختصاص ندهد و در مقابل از شرور و شرایط بد هیچ درکی نداشته باشد. او معتقد است فردی عادل است که عدالت را ابتدا در نفس خود و بین قوای نفس خود برقرار کند و اگر او قوای خود را براساس عدالت تعدیل نکند شهوت و غضب موجب می‌شود او امری مخالف با طبیعت خود انجام دهد و این موجب شر و ضرر و ظلم و جور می‌شود پس فرد عادل ابتدا باید عدالت را از درون خود شروع کند (Tusi, 1983).

خواجه طوسی انسان را مدنی بالطبع می‌داند و معتقد است زندگی انسان با همکاری و ارتباط با دیگر هم‌نوعان خود ممکن می‌شود و بدون تعاون و کمک و همکاری با دیگران امکان پذیر نیست. در واقع انسان برای زندگی و ادامه حیات خود و دستیابی به کمالات نیازمند به اجتماع است اجتماعی که در آن اشخاص هریک به حرفه‌های مختلف مشغول هستند که با کمک هم نیازهای یکدیگر را تامین می‌کنند. حال در این جامعه که انسان‌ها در وضعیت طبیعی به سر می‌برند و در این شرایط سرشت انسان حاکم آن روابط است و طبع و سرشت انسان نیز حرص بر جمع‌آوری و تغلب در تامین نیازهای خود دارد پس بین انسان‌ها ممکن است نزاع و اختلاف بوجود بیاید و نسبت به کسی ظلم شود بر همین اساس باید یک حکومت و قدرت سیاسی و تدبیری وجود داشته باشد تا مانع از این شود و بواسطه آن حقوق همه رعایت شود و هر کس به حق خود برسد و هر انسانی به هر جایگاهی که استحقاق آن را دارد برسد و مانع از تضییع حقوق کسی شود (Tusi, 1983).

خواجه خود این گونه بیان می‌کند: «(و چون دواعی افعال مردمان مختلف است... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نگیرد چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتنیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضرورة نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند، و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند؛ و آن تدبیر را سیاست خوانند» (Tusi, 1983).

خواجه معتقد است انسان‌ها بایکدیگر متفاوتند و شرایط همه یکسان نیست و انسان‌ها به دلیل داشتن استعدادها متفاوت و با زندگی در کنار هم نیازهای یکدیگر را تامین می‌کنند. در واقع بواسطه وجود انسان‌های مختلف با شرایط و استعدادها متفاوت است که نیازهای انسان‌ها در کنار هم تامین می‌شود و با نبود هریک از حرفه‌ها زندگی انسان با مشکل روبرو می‌شود به همین دلیل وی مردم جامعه را به

چهار صنف و گروه تقسیم می‌کند: اول، اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و قضات و... که قوام دین و دنیا به وجود آنهاست و ایشان به مثابه آئند در طبایع. دوم، اهل شمشیر مانند مجاهدان و اعوان ملک و... که نظام عالم بواسطه آنهاست و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع. سوم، اهل معامله مانند تجار و ارباب صناعات و... معیشت نوع بدون کمک آن‌ها امکان پذیر نیست و ایشان بجای هوآند در طبایع. چهارم، اهل مزارعه چون برزگران و دهقانان و... بقای انسان‌ها بدون حضور آن‌ها محال بود و ایشان بجای خاک‌اند در طبایع. همچنین باید جایگاه هر کس به حسب استعداد و استحقاقش تعیین شود و کسی از حق و جایگاه خود فراتر نرود و به سمت اصناف و گروه‌های دیگر منحرف نشود تا در اجتماع عدالت وجود داشته باشد و از عدل و اعتدال خارج نشود (Tusi, 1983).

هر جامعه و اجتماعی برای اداره بهتر و همچنین برقراری عدالت در بین مردم نیازمند به یک حکومت است و آن حکومت نیازمند به رهبر و حاکمی است و آن شخص نیز باید خصوصیات داشته باشد که خواجه نصیر در کتاب اخلاق ناصری خود به آن نپرداخته و ویژگی‌های حاکم را مطرح نکرده است. او در کتاب «فصول المَدنی» خصوصیات حاکم را این گونه مطرح می‌کند:

ابوت، علوهمت، متانت‌رای، عزیمت‌تمام، صبر در برابر شداید، یسار و اعوان صالح. در خصوصیات که خواجه برای رهبر و حاکم جامعه نام برده است عدالت جایی ندارد و نزد ایشان ویژگی‌های حاکم و امام یکی نیست (Jamshidi, 2004; Hosseinizadeh, 1998).

از دید خواجه نصیر مردم باید نسبت به حکومت و حاکمیت اعم از حاکمیت عادل و حاکمیت جائز و خودکامه تبعیت و پیروی تمام داشته باشند و در مقابل آن هیچ شورش و مخالفتی نداشته باشند و رعیت مطیع کامل حکومت باشد و از او اطاعت کند. وی معتقد است ظلم و ستم حاکم نسبت به مردم مایه هلاک دین است و مخالفت و شورش مردم نسبت به والی موجب هلاک دنیا و نفس آنهاست. توصیه وی در این شرایط سکوت و حفظ جان است و تا وقتی خدا

انسان را نجات نداده است باید وفاداری کند. خواجه در کتاب اینگونه بیان می‌کند: ((و اگر به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود مبتلا گردد باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آنکه با رعیت سازد و بر والی بود در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه به یکی از دو چیز تواند بود، مرگ یا مفارقت کلی؛ و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آنگاه که خدای مفارقت و نجات ورزی کند)) (Tusi, 1960).

خواجه معتقد است محبت نسبت به عدالت برتر و افضل است چون عدالت اتحادی صناعی است و امری ذاتی نیست اما اقتضای محبت اتحادی طبیعی است و این امری ذاتی است و در آن هیچ جبری وجود ندارد. هر جا که نیاز به عدالت وجود دارد به دلیل فقدان محبت است و اگر بین انسان‌ها محبت وجود داشته باشد هیچ نیازی به عدل و عدالت نیست. در واقع در نظر وی برای حفظ جامعه باید بین حاکم و مردم و مردم و مردم بایکدیگر یک رابطه و ارتباط محبت‌آمیزی وجود داشته باشد. ارتباط حاکم با رعیت باید مثل ارتباط پدر با فرزند خویش باشد که برای آن‌ها طلب خیر کند و تربیت و تعهد و تلافی کند و همچنین رابطه مردم با حاکم باید مثل رابطه فرزند با پدر باشد تا حاکم را مانند پدر خود اطاعت و تعظیم کنند و ارتباط مردم با یکدیگر باید مثل روابط برادران با یکدیگر باشد و نسبت به هم اکرام و احسان کنند. بروز هر گونه کم و کاستی در این روابط باعث می‌شود عدالت از بین برود و آن ریاست و حاکمیت به حاکمیت تغلبی تبدیل شود و محبت به غضب و موافقت‌ها به مخالفت‌ها مبدل شود و در این صورت در جامعه هرج و مرج بوجود می‌آید و نظم اجتماعی از بین می‌رود (Tusi, 1960).

حسن و قبح عقلی

خواجه طوسی خود قائل به حسن و قبح عقلی است و معتقد است برخی کارها فی‌نفسه خوب و حسن‌اند و برخی کارها فی‌نفسه بد و قبیح‌اند ((الفعل الممت صفا بالزائد، إم ا حسن أو قبیح)) (Tusi, 1960).

(1994). وی در کتاب تجرید الاعتقاد خود از بحث حسن و قبح عقلی مسأله عدل الهی را این گونه مطرح می‌کند: و لانتفائهما- مطلقا- لو ثبتا شرعا (Tusi, 1994).

بر این اساس او معتقد است اگر ما قائل به حسن و قبح شرعی باشیم حسن و قبح مطلقا منتفی می‌شود. یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد حسن و قبح شرعی نیز وجود ندارد. حال اگر ما بواسطه عقل خود نتوانیم خوبی برخی کارها و یا بدی برخی کارها را درک کنیم نمی‌توانیم حکم کنیم که دروغ بد است پس در این صورت دروغ از جانب خدا جایز خواهد بود و زمانی که خدا امر به نیکی فعلی کند ما نمی‌توانیم جزم به نیکی آن کنیم و همچنین این موضوع درباره فعل بد نیز همین گونه است اگر خدا درباره چیزی خبر دهد که بد است ما نمی‌توانیم آن را بعنوان فعل قبیح بدانیم چون دروغ برای خدا جایز است و از طرفی ممکن است خدا ما را امر به فعل قبیح کند چون در اینجا فرض بر نبود حسن و قبح عقلی کردیم و بواسطه حکمت خدا نیز منتفی می‌شود و زمانی که می‌گوییم خداوند حکیم نیست و صفت حکمت را از خدا سلب می‌کنیم یعنی خداوند کار عبث و بیهوده انجام می‌دهد و می‌تواند عادل نباشد و براساس عدل رفتار نکند و به مخلوقات خود ظلم کند که این فعل قبیح است. اما خواجه نصیر می‌فرماید: ((و استغناؤه، وعلمه، یدل ان علی انتفاء القبیح عن أفعاله تعالی)) (Tusi, 1994).

یعنی براساس بی‌نیازی و علم خداوند فعل قبیح از خداوند صادر نمی‌شود و این به معنای این نیست که خدا قادر بر انجام فعل قبیح نیست چنان که خواجه می‌فرماید: ((مع قدرته علیه، لعوموم‌الن سبه و لا ینافی الامتناع‌لل‌احق)) (Tusi, 1994). قدرت خداوند بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد. چون خدا بر همه ممکنات قدرت دارد و فعل قبیح نیز از ممکنات است ولی خود، فعل قبیح را انجام نمی‌دهد. او خود، آگاه به بدی کار بد است و نیازمند به انجام آن فعل قبیح نیست که فعل قبیح از او سر بزند. مثلا او می‌داند و آگاه است که ظلم، فعلی قبیح است و از طرفی نیازی به ظلم کردن ندارد تا آن را مرتکب شود و این ظلم نکردن خداوند به معنی این نیست که قادر به ظلم دیگران نباشد. زیرا

علت بروز فعل قبیح از فاعل به دو دلیل است. فاعل، قبح آن فعل را نمی‌داند و علم به قبح و بدی آن فعل ندارد؛ ۲. نیازمند به انجام آن فعل است. در حالی که هردو این دلیل از خداوند منتفی است زیرا در مباحث مربوط به خداشناسی اثبات شده است ذات واجب الوجود عین علم و غنی مطلق است، پس هرگز مرتکب فعل قبیح نخواهد شد. چون خدای متعال دارای حکمت است و حکیم، آگاه به هر چیزی است و از طرفی ذات خداوند عین غنا و بی‌نیازی است و نیازمند به هیچ امری نیست. بنابر این ما بر اساس حسن و قبح عقلی، حکمت و بی‌نیازی خدای متعال پی به عدل الهی بردیم (Razi, 2028).

خواجه نصیر معتقد است فعل خداوند دارای غرض و هدف است و می‌فرماید: ((و نفی الغرض يستلزم العبث، و لا يلزم عوده إليه)) (خواجه، ۱۹۸). اگر ما بر این باور باشیم که خداوند در انجام فعل خود غرض و هدفی ندارد مستلزم این است که افعال خداوند عبث و بیهوده باشد. در حالی که فعل عبث قبیح است و چنان که پیش از این یادآور شدیم فعل قبیح از جانب خدا محال است پس خداوند فعل عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد. خدا در افعال خود غرض و هدف دارد اما این غرض به غیر او بر می‌گردد یعنی خدای متعال می‌خواهد بواسطه آن نفعی به مخلوقات خود برساند و در اینجا غرض به خدا باز نمی‌گردد و مستلزم نیاز و صدور فعل قبیح از جانب خداوند نیست (Tusi, 1960).

قضاء و قدر

این مطلب از مطالب مهم عدل الهی است. ابتدا به معانی قضاء و قدر می‌پردازیم.

معانی قضاء:

- ۱- آفریدن و خلق کردن ((آن‌گاه هفت آسمان را در دو روز آفرید و به اتمام رساند)) (فصلت، ۱۲).
- ۲- حکم کردن و ایجاب ((پروردگار تو لازم و واجب نمود که جز او را نپرستید)) (اسراء، ۲۳).

۳- اعلام و اخبار ((بنی اسرائیل را آگاه کردیم و به ایشان خبر دادیم در کتاب)) (اسراء، ۴).

معانی قدر:

- ۱- خلق و آفرینش ((و مواد غذایی آن را درش آفرید)) (فصلت، ۱۰).
- ۲- کتابت و نوشتن مانند سخن شاعر که می‌گوید: یعنی بدان که خدای ذوالجلال بتحقیق تقدیر فرموده و نوشته است در کتب اولیه‌ای که مسطور فرموده.

۳- بیان و اخبار ((مگر همسر او که بیان کردیم که از باقی ماندگان است)) (نمل، ۵۷) (Khavadian Damghani, 2003).

خواجه نصیر در پاسخ به آن‌ها می‌فرماید: ((و القضاء و القدر: إن ارید بهما: خلق الفعل، لزوم المحال، أو: الإلزام، صح فی الواجب خاصه، أو: الإعلام، صح - مطلقاً، و قدینه أمير المؤمنين عليه السلام فی حدیث الأصعب)) (Tusi, 1960).

قضاء و قدر اعمال انسان توسط خداوند به این معنا نیست که خدا کارهای او را خلق کرده و آفریده است این درست نیست چون افعال انسان مستند به اوست. اگر مراد شما این است که خداوند انسان را به انجام آن کارها ملزم کرده است در این صورت قضاء و قدر منحصر در امور واجب می‌شود. اگر مقصود شما این است که خدا افعال و کارهای انسان را بیان کرده و آن‌ها را نوشته و به فرشتگان خود اعلام کرده است که فلان بنده در آینده چه کاری را انجام خواهد داد درست است. همین معنا از قضاء و قدر مورد قبول است زیرا مسلمانان اتفاق نظر دارند که باید به قضاء و قدر الهی راضی بود و نمی‌توان به کفر و امور قبیح راضی بود (Sabzevari, 2004).

پس معنا قضاء و قدر این نیست که انسان مختار نیست و خدا فعل انسان را خلق کند و او را مجبور به عملی کند و هرچه را خدا برای او از پیش تعیین کرده است همان می‌شود. بلکه خداوند علم به این دارد هر کس با اختیار خود چه کاری خواهد کرد و آن را نیز اعلام می‌کند و این به معنای سلب اختیار از انسان نیست بلکه انسان با اختیار خود اعمال خود را انجام می‌دهد. اگر انسان با جبر اعمالی را انجام می‌داد و خدا را با اکراه اطاعت می‌کرد وعده و وعید و عدل الهی

همه باطل می‌شد. پس، از بحث قضاء و قدر به مساله مهم عدل الهی رسیدیم که قضاء و قدر منافاتی با عدل الهی ندارد.

تکلیف

واژه تکلیف از کلفت گرفته شده است که به معنای مشقت و سختی است. تکلیف یعنی این که کسی که فرمانبرداری از او لازم است، ابتدائاً کاری را بخواهد که در آن سختی باشد به شرط آن که این خواسته خود را اعلام دارد.

خدا انسان را تکلیف می‌کند تا بواسطه آن به کمال انسانی برسد. تکلیف حسن است چون اگر قبیح بود خدا انسان را تکلیف نمی‌کرد و خداوند انسان را تکلیف می‌کند تا در معرض منفعت بزرگی که همان ثواب ابدی و دائمی است قرار دهد که بدون تکلیف انسان به آن نمی‌رسد.

چنان که خود خواجه در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: ((والتکلیف حسن لاشتماله علی مصلحه لا تحصل بدون)) (Tusi, 1960). تکلیفی که خداوند برای انسان تعیین کرده است حسن و نیکو است و انسان بوسیله آن تکلیف به منفعت و پاداش بزرگی می‌رسد که بدون آن دسترسی به آن امکان پذیر نیست و هرگز خدای متعال انسان را به امری که سخت و مشقت‌بار است امر نمی‌کند که آن تکلیف عوضی نداشته باشد و اگر عوضی هم داشته باشد به فردی دیگر تعلق بگیرد و یا به آن پاداش و عوض بدون آن تکلیف هم انسان بتواند برسد در واقع این با عدل خداوند سازگاری ندارد و به نوعی این ظلم در حق آن انسان است و ظلم نیز فعلی قبیح است و صدور فعل قبیح از خداوند محال است.

خواجه در کتاب خود نظر فلاسفه اسلامی را در باره نیکو بودن و حسن تکلیف را اینگونه بیان می‌کند: «ولأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنه النافع، استعمالهافي الرياضه و إدامه النظر في الأمور العاليه وتذكر الإنذارات، المستلزمه لإقامه العدل مع زياده الأجر والثواب» (Tusi, 1994).

در واقع بر اساس این مطلب خدا انسان را مدنی بالطبع آفریده است و انسان گرایش به زندگی جمعی و گروهی دارد یعنی انسان دارای

نیازهایی است که به تنهایی قادر به تامین آنها نیست بلکه با زندگی در اجتماع و تعاون و همکاری با دیگر انسان‌ها رفع می‌شود و چاره‌ای جز زندگی اجتماعی و جمعی ندارد. حال زندگی گروهی نیازمند به همکاری و تلاش همه افراد است و هرکس براساس تواناییهای خود باید بخشی از تامین این نیاز و کار را برعهده بگیرد. نیازها و ملزومات زندگی انسان مانند خوراک و پوشاک و مسکن بگونه‌ای نیست که بتواند بصورت طبیعی و خام مورد استفاده قرار دهد بلکه باید در آنها تغییراتی را ایجاد کند تا نیازش برطرف شود و به همین دلیل انسان‌ها نیازمند به همکاری یکدیگر برای رفع حوائج خود هستند.

براساس نیاز انسان‌ها به یکدیگر و همچنین باتوجه به خواسته‌ها و تمایلات گوناگون آنها و اینکه هرکس خواهان آن است که براساس خواسته و منافع او عمل شود زمینه نزاع و کشمکش و وقوع آشوب‌ها بوجود می‌آید. حال برای رفع اختلاف‌ها و مشکلات احتمالی باید قانونی جامع وضع شود که به صورت عادلانه بین مردم اجرا شود و مردم نیز تابع آن قانون باشند.

لطف

((لطف اموری است که مکلف بواسطه آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از انجام معصیت دورتر می‌گردد، به شرط آن که تاثیری در متمکن ساختن مکلف بر انجام تکلیف نداشته باشد و به حد الجاء و اجبار مکلف بر انجام فعل نرسد)) (Tusi, 1994).

لطف بر خداوند واجب است چون خداوند می‌خواهد که بندگان دستورات او را اجرا کنند و خدا می‌داند اگر در حق آنها لطفی کند مثلاً پیامبری را برای آنها بفرستد و کتابی برای آنها نازل کند و توصیه و سفارشات را برای آنها داشته باشد آنها خداوند را اطاعت می‌کنند و دستورات او را اجرا می‌کنند در غیر این صورت کسی آن دستورات را انجام نخواهد داد و همچنین این لطف برای خداوند سختی ندارد پس اگر خداوند این لطف را انجام ندهد مانند کسی است که فردی را به مهمانی دعوت می‌کند اما می‌داند که برای اینکه آن شخص دعوت او را قبول کند و به مهمانی بیاید باید مثلاً نامه‌ای را برای دعوت او بفرستد و اگر میزبان این کار را نکند در واقع نقض

غرض کرده است. در باره خداوند نیز به همین صورت است چون خدا می‌داند بدون آن لطف کسی دستوراتش را اجرا نخواهد کرد و اگر آن لطف را انجام ندهد نقض غرض کرده است و نقض غرض فعلی قبیح است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود پس لطف بر خدا واجب است.

. خواجه نصیر نیز معتقد است: ((و یقبح منه تعالی الت عذیب- مع منعه دون الذم)) (Tusi, 1983) خداوند نیز اگر نسبت به بندگان خود لطف نکند نمی‌تواند بندگان عاصی و گناه کار را کیفر و عقاب کند چون این بی‌عدالتی است و فعلی قبیح است بدون اینکه برایشان پیامبری فرستاده شود تا آن‌ها را هشدار دهد و توقع اطاعت و انجام دستورات را داشته باشد و حالا که آن‌ها این دستورات را انجام نداده‌اند به دلیل اینکه اطلاعی از آن نداشته‌اند و پیامبری برایشان فرستاده نشده تا آن‌ها را عذاب دهد این از عدل الهی دور است. اما نکوهش آن‌ها جایز است.

خواجه طوسی می‌فرماید: ((ولا بد فی المشتمل علی النفع من اللطف)) (Tusi, 1994). بلا و مصیبتی که از طرف خداوند بر انسان وارد می‌شود باید هم سود و منفعتی زائد بر فردی که آن را تحمل کرده است داشته باشد و هم مشتمل بر لطف باشد یا برای خود آن فرد که آن بلا را تحمل کرده است یا برای دیگران یعنی خود او یا دیگران را به طاعت نزدیک و از معاصی دور کند. حال اگر خداوند به انسانی که آن درد و رنج بر او وارد شده است سود و ثوابی بزرگتر و عوضی به او اعطا نکند در حق او ظلم کرده است و ظلم فعلی قبیح است و براساس حکمت خداوند فعل قبیح از او صادر نشده و مرتکب ظلم نمی‌شود و از این مساله به عدل خداوند رسیدیم. اگر این آلام لطف نباشد مستلزم این است که آن‌ها عبث و بیهوده باشند در حالی که فعل عبث قبیح و صدور قبیح از خدا محال است پس این درد و رنج خود لطف هستند (Motahari, 1982).

«یحسن، مع اشتمال اللذة علی لطیفته» (خواجه، ۱۴۰۷، ۲۰۶). بر اساس این نظر خواجه اگر ما بواسطه لذت نیز به طاعت نزدیک و از معصیت دور شویم جایز نیست رنجی بر انسان وارد کنند تا به آن لطف برسد.

در واقع یعنی خداوند هم می‌تواند انسان را از طریق لذتی مثل نعمت دادن و اکرام انسان آن لطف را به او اعطا کند و هم بوسیله مصائب و رنج‌هایی انسان آن لطف را دریافت کند این رنج و بلایا نیکو نیست. برخی معتقدند این آلام و رنج‌ها عوض و منفعتی برای آن فرد دارد اما این امر جایز نیست چون لطف بر اساس لذت نیاز حاصل می‌شود و این رنج و بلاء وارده بر انسان عبث است و ظلم و قبیح است.

عوض

متکلمین معتقدند خداوند سه نوع عوض و پاداش به انسان می‌دهد: ۱. انسان استحقاق آن پاداش را ندارد و اگر خداوند آن پاداش را به او اعطا نکند خلاف عدل الهی نمی‌باشد. این نوع پاداش تفضل است مانند کسی که از دنیا رفته است و نماز و روزه بر گردن دارد حال کسی را اجیر می‌کنند و آن‌ها را انجام می‌دهد اینجا ثوابی به آن میت تعلق نمی‌گیرد چون این کارها را او انجام نداده است و آن پاداش باید به فاعل آن امور تعلق بگیرد و میت مستحق دریافت آن پاداش نیست اما خداوند تفضل می‌کند و ثواب و پاداش آن را به میت می‌دهد.

۲. زمانی که بنده مشقت و بلایی مثل فقر و بیماری و زلزله و... را که از جانب خدا بر او وارد شده را تحمل کند مستحق دریافت پاداش می‌شود و اگر خداوند به او آن پاداش را ندهد در حق آن بنده ظلم کرده است. که این نوع پاداش عوض است در این مورد همه انسان‌ها اعم از مسلمان و کافر دیوانه و عاقل و... با هم مساوی هستند.

۳. پاداشی که انسان در مقابل سختی‌هایی که در راه اطاعت و بندگی خداوند با قصد قربت انجام داده است مستحق آن می‌شود که آن پاداش را ثواب می‌نامند که همراه با تعظیم و اجلال است (Nahj; Nazarzadeh Kermani, 1997).

بحث ما در این بخش دربارهٔ مورد دوم یعنی عوض است خواجه در تجرید الاعتقاد عوض را اینگونه تعریف می‌کند: ((نفع مستحق خال عن تعظیم و إجلال)) (Tusi, 1994). عوض نفعی است که شخص

استحقاق آن را دارد اما اعطای آن همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست (Tusi, 1994).

بر اساس تعریف خواجه نصیر عوض پاداشی است که فرد استحقاق آن را دارد از این مطلب ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که خداوند حتماً آن پاداش را به انسان خواهد داد چون انسان بواسطه کاری که انجام داده است و یا رنجی که متحمل شده است مستحق دریافت آن پاداش است پس محال است خداوند نسبت به بنده خود ظلم کند و پاداشی در مقابل آن به او ندهد چون ظلم فعلی قبیح است و براساس حکمت خداوند صدور قبیح از پروردگار محال است. از این مطلب ما پی به عدل الهی بردیم و اینکه خداوند عادل است و به کسی ظلم نمی‌کند و به انسانی که استحقاق آن را دارد عوض می‌دهد.

در واقع مقتضی عدل الهی عوض است یعنی براساس عدل الهی هر آزار و رنج و بلایی که از جانب خداوند به انسان رسیده است باید در برابر آن‌ها عوضی اعطا کند تا عدالت برقرار شود و بین انسان‌ها تبعیضی وجود نداشته باشد و در حق کسی ظلم نشود.

خدای متعال باید حق مظلوم را از ظالم بگیرد چون خود ظالم را بر مظلوم مسلط کرده است و اگر حق او را نگیرد این نیز ظلم خداوند در حق آن انسان است. چنان که خواجه نصیر می‌گوید: ((و الانتصاف علیه، واجب، عقلاً و سماعاً)) (Tusi, 1994). در میان عدلیه اختلاف وجود دارد که عقلاً و یا نقلاً بر خداوند واجب است که حق مظلوم را از ظالم بگیرد که خواجه معتقد است خداوند هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی باید حق مظلوم را از ظالم بگیرد. از نظر عقلی به این دلیل بر خدا واجب است که پروردگار ظالم را بر او متمکن کرده است در حالی که می‌توانست مانع از این امر شود و همچنین این قدرت و توان را به مظلوم نداده است که حق خود را از ستمگر بگیرد. پس اگر خداوند خود حق مظلوم را از ظالم نگیرد حق مظلوم از بین خواهد رفت و این ظلم به مظلوم است و فعلی قبیح و صدور فعل قبیح از خدا محال است. پس خداوند به حکم عقل حق مظلوم از ظالم را می‌گیرد و ظلم به او نمی‌کند. از نظر نقل نیز بر خداوند واجب است

که حق مظلوم را از ستمگر بستاند چون در قرآن آمده است که خداوند بین بندگان خود حکم می‌کند.

نبوت

خواجه نصیر در این مطلب به عدالت بین انسان‌ها پرداخته است و بعد اجتماعی عدالت را مورد توجه قرار داده است که بر اساس آن انسان دارای خواسته‌ها و نیازهای مختلفی است و به دلیل زندگی اجتماعی او با سایر انسان‌ها ممکن است بین افراد اختلاف و مشکلاتی بوجود آید و گروهی از انسان‌ها نتوانند به خواسته‌های خود برسند و نیازهای آن‌ها تامین نشود و یا حق آن‌ها توسط انسان‌های دیگر از بین برود و مورد بی‌عدالتی و ظلم واقع شوند به همین دلیل برای جلوگیری از این امور ما نیازمند به قانون و قانون‌گذار هستیم که خواجه در اینجا قانون‌گذار را پیامبران و بعد از آن‌ها ائمه و جانشینان آن‌ها می‌داند. در واقع او در این مطلب فقط نیاز انسان به قانون و قانون‌گذار را مطرح کرده است و هیچ توضیح و تفسیری در این زمینه نداده است و فقط به نیاز انسان به عدالت پرداخته و ابعاد مختلف آن اعم از بعد اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و... توجهی نکرده است و هیچ راه کاری در این زمینه توسط وی ارائه نشده است.

خواجه نصیر خود در بحث بعثت معتقد است: ((و هی واجب، لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه)) (Tusi, 1994). خواجه قائل به وجوب بعثت است چون دارای لطف در تکالیف عقلی است. در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد معتزله معتقدند بعثت پیامبر لطف است و لطف بر خداوند واجب است پس بعثت واجب است. اما اشاعره معتقدند بعثت واجب نیست.

چنانکه در بحث لطف گذشت لطف، انسان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند پس لطف بر خدا واجب است چون می‌داند بواسطه آن انسان به انجام طاعت نزدیک و از انجام معصیت دور می‌شود. بعثت انبیاء یکی از مواردی است که لطف از جانب خدا به انسان محسوب می‌شود چون بعثت و وجود پیامبر باعث می‌شود انسان از اوامر و دستورات الهی آگاه شود و به آن‌ها عمل کند در واقع اگر پیامبری نباشد و یا پیامبر حضور دارد ولی معصوم نیست و مرتکب

گناه می‌شود انسان نمی‌تواند طاعت خدا را بجا بیاورد و احتمال معصیت و گناه از جانب او می‌رود. در واقع خداوند نقض غرض کرده است چون خود می‌داند انسان بوسیله آن می‌تواند خداوند را اطاعت کند و حال این لطف را انجام نداده است و اگر انسان را به دلیل عدم اطاعت از جانب او مجازات و کیفر کند این ظلم به آن بنده است و ظلم فعل قبیح است و قبیح از جانب خدا محال است پس خدا عادل است چون خداوند هم ارسال رسل کرده است و هم الطاف دیگری در حق بنده انجام داده است.

امامت

با توجه به اینکه خواجه نصیر الدین طوسی خود از متکلمین امامیه است او در این مساله قائل بر این است که: ((الإمام لطف فیجب نصبه علی اللّٰه تعالیٰ تحصیلاً للغرض)) (Tusi, 1994). وی معتقد است وجود امام لطف است و هر لطفی بر خداوند واجب است یعنی هر چیزی که منجر به طاعت انسان و دوری او از معصیت شود بر خداوند واجب است که برای انسان‌ها محقق کند. حال وجود امام لطف است و نصب امام نیز بر خداوند واجب است. چون بر همه روشن است اگر جامعه و گروهی رهبری داشته باشد باعث می‌شود روابط افراد با یکدیگر نظم پیدا کند، حق کسی پایمال نشود، نسبت به کسی ظلم نشود، انسان‌ها را به انجام طاعت نزدیک می‌کند، مانع از بروز خشونت و غلبه بر یکدیگر می‌شود و در جامعه عدالت بوجود می‌آید. حال اگر خداوند امامی معصوم را که رهبری مردم را به عهده بگیرد نصب نکند نقض غرض کرده است چون خدای متعال عالم بر این است که وجود امامی معصوم، باعث می‌شود مردم به طاعت نزدیک شوند و معصیت را انجام ندهند و همچنین منجر به برپایی عدالت در بین مردم می‌شود و این موضوع با حکمت خداوند سازگاری ندارد چون خداوند حکیم است و فعل قبیح انجام نمی‌دهد و چون در این جا غرض و هدف پروردگار هدایت انسان است حال اگر انسان را از وجود امام معصوم محروم کند انسان به ضلالت و گمراهی کشیده می‌شود و این ظلم به انسان است و ظلم فعلی قبیح است و صدور قبیح از خدا محال است پس خداوند ظلم نمی‌کند و ظالم نیست و ما نتیجه

می‌گیریم که خداوند عادل است و با توجه به این موضوع نصب امام بر خدا واجب است.

معاد

معاد از اصول دین اسلام است و آیات زیادی در قرآن کریم مبنی بر وجوب آن وجود دارد در واقع معاد برای تحقق اصل عدالت است. همانطور که خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد بیان کرده است ((و وجوب إيفاء الوعد و الحکمة تقتضی وجوب البعث والضررورة قاضیه بثبوت الجسمانی من دین النبی (صلی الله علیه و آله) مع إمكانية)) (Tusi, 1994). وجوب وفا کردن به وعده و حکمت خداوند مقتضی وجوب مبعوث کردن انسان‌ها در قیامت است و ضرورت حکم می‌کند به ثبوت معاد جسمانی از دین پیامبر با آنکه وقوع معاد جسمانی امری ممکن است.

با توجه به اینکه خداوند به انسان‌ها وعده و وعید پاداش و کیفر را داده است یعنی خداوند به بندگان صالح خود در مقابل اعمالشان وعده پاداش داده است و باید به وعده خود عمل کند چون وفای به عهد واجب است. از طرفی خداوند برای انسان تکالیف و درد و رنجی قرار داده است و خداوند در برابر عمل به تکالیف از سوی بنده مستلزم اعطای پاداش، و عوض در برابر رنج‌هایی که به انسان وارد شده است می‌باشد در غیر این صورت خداوند ظالم و ستمگر خواهد بود در حالی که ظلم قبیح است و خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد و همچنین انسان‌های بسیاری وجود دارند که مورد ظلم و ستم واقع شده‌اند و همچنین انسان‌های ظالم و ستمگری وجود دارند که باید به سزای اعمالشان برسند اما چون عمر انسان محدود است نمی‌تواند به تمام پاداش و عقاب اعمالش برسد و نه ظالم و نه مظلوم به سزای اعمالش نمی‌رسد پس عدالت خداوند اقتضا می‌کند روز معادی وجود داشته باشد تا بین بنده مطیع و عاصی قضاوت شود و هر یک به پاداش و یا به عقاب اعمال خود برسد (Naraghi, 2004).

پاداش و کیفر

خواجه در این مساله معتقد است: ((ویستحق الثواب و المدح بفعل الواجب و المندوب، و غیر القبیح و الإخلال به، بشرط فعل الواجب

لوجوبه، أو لوجه وجوبه و المندوب كذلك والصد لأن ه ترك لقيح والإخلال لأن: ه إخلال به لأن المشقه من غير عوض ظلم. و لو أمكن الابتداء به كان عبثاً)) (Tusi, 1983).

((اسباب استحقاق یافتن و سزاوار شدن برای ثواب و مدح عبارتند از: بجا آوردن واجب و مستحب و انجام ضد قبیح و نیاوردن آن، مشروط بر آنکه واجب را برای وجوب یا برای وجه وجوب آن، و مستحب را نیز به همین شکل بجا آورد و ضد را، زیرا ضد ترک قبیح است، و نیاوردن قبیح را به خاطر آنکه نیاوردن قبیح است؛ زیرا نهادن بارگران برعهده مکلفان بدون آنکه غرضی در برابر آن باشد ظلم است، و اگر آغاز بدان ممکن بود، تکلیف بیهوده می‌بود)) (Tusi, 1983).

برای اینکه انسان مستحق دریافت ثواب و پاداش شود باید اعمال واجبی را که خداوند آن‌ها را تعیین کرده است به جهت اینکه واجب است انجام دهد و همچنین عملی که مستحب و یا ضد قبیح را به دلیل آن که مستحب است یا ضد قبیح است را انجام دهد و اگر به قصد دیگری این اعمال را انجام دهد دیگر سزاوار پاداش و ثواب نخواهد بود و همچنین اگر فعل قبیح را به هدف دیگری غیر از اینکه قبیح است ترک کند مستحق ثواب نخواهد بود. از طرفی چون این اعمال و تکالیفی که خداوند برای انسان تعیین کرده است سخت است و برای انسان ایجاد زحمت می‌کند اگر غرض و سودی در بر نداشته باشد ظلمی از جانب خداوند بر انسان است در حالی که ظلم قبیح است و باتوجه به اینکه خداوند حکیم است می‌دانیم فعل قبیح (ظلم) از خداوند سرنمی‌زند پس غرضی دارد حال این غرض یا برای زیان رساندن به بنده است که در این صورت نیز ظلم است و ثابت کردیم خداوند ظالم نیست و یا غرض او از آن تکالیف، سود و منفعت رساندن به انسان است حال این نفع اگر بدون آن اعمال و تکالیف ممکن بود تکالیف بیهوده بودند. چون بدون آن نیز انسان به سود و پاداش طاعات می‌رسد که این درست نیست چون به کسی پاداش و مدح تعلق می‌گیرد که استحقاق آن را ندارد و این قبیح است پس

انسان به واسطه آن طاعات و عباداتی که انجام داده است مستحق دریافت آن پاداش و اکرام می‌شود (Hilli, 1994).

احباط و تکفیر

احباط به این معنا است که فردی بواسطه انجام طاعت و کارهای نیک خود مستحق دریافت پاداش و ثواب می‌شود حال بعد از مدتی مرتکب گناهی شود، تمام این پاداش‌ها بواسطه گناه او از بین می‌رود و یا فردی در گذشته گناهی را انجام داده است که مستحق عقاب است و اینک بواسطه اعمال و کارهای نیکی که انجام داده است تمام گناهانش بخشیده و از بین می‌رود.

عقلاء و محققان با این مساله مخالفت کرده‌اند و گروهی مثل معتزله و ابوهاشم قائل به این مساله هستند که در بین آن‌ها نیز اختلاف نظر وجود دارد. خواجه نصیر در این زمینه می‌گوید: ((و الإحباط باطل لاستلزامه الظ لم و لقوله تعالى فَمِمَّا مَثَّ قَالُوكَ دَرْخِرَاهُ يَرَهُ» (Tusi, 1994). او قائل به بطلان احباط است زیرا مستلزم ستم است و به گفته خداوند در قرآن کریم «پس هر کس هموزن ذره‌ای نیکی کند آن را خواهد دید».

از معنای احباط پی به باطل بودن آن می‌توان برد زیرا احباط مستلزم ظلم است و ظلم قبیح است و با توجه به حکمت خداوند، ظلم و قبیح از او صادر نمی‌شود پس از خداوند احباط صادر نمی‌شود. چون بر اساس احباط کسی که هم طاعت خداوند را انجام داده است و هم مرتکب گناه شده است و میزان اعمال بد او بیشتر از اعمال نیک او باشد در حکم کسی است که هیچ طاعت و عمل نیکی انجام نداده است و این ظلم در حق او است و یا اگر فردی اعمال نیک و عبادتش بیشتر از گناهانش باشد در حکم انسانی است که هیچ گناهی مرتکب نشده است این نیز باطل است و اگر میزان گناه و طاعتش یکسان باشد در حکم انسانی است که نه کار خوب و نه کار بد انجام نداده است و این نزد عقلاء باطل و باور نکردنی است.

همچنین از نظر عقلی این امر باطل است چون خداوند خود در قرآن کریم فرموده است: ((پس هر کس که هموزن ذره‌ای نیکی کند آن را خواهد دید و هر کس هموزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید))

(زلزال، ۸۷). و خداوند براساس گفته خود و وعده‌ای که به انسان‌ها داده است عمل می‌کند و وفای به عهد می‌کند و هر کس به میزان طاعات خود پاداش می‌بیند و به مقدار معصیتی که مرتکب شده است عقاب می‌بیند و ثواب و عقاب هیچ یک دیگری را از بین نمی‌برد و تقدم یا تاخر عمل نیک یا بد بر دیگری باعث محو شدن آن نمی‌شود (Tusi, 1960, 1983, 1994).

جمع بندی

خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از نظریه پردازان برجسته جهان تشیع به شمار می‌آید. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگترین و پرنفوذترین اندیشمندان اسلامی و صاحب ابتکارات و تالیفات فراوانی در قرن هفتم هجری است و اندیشه‌های وی تا قرن‌ها بعد مورد توجه اندیشمندان، خصوصاً متفکران اسلامی بوده و خواهد بود. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندانی است که در آثارش درباره مسائل متعددی از جمله کلام عرفانی، اخلاقی، فلسفی و... سخنان گران‌بهای را بر زبان رانده و آثار عرفانی و اسلامی ارزشمندی را به رشته تحریر در آورده است. دواثر گران‌بهای خواجه نصیرالدین طوسی با عناوین اخلاق ناصری و تجریدالاعتقاد است که در این مطالعه به آن پرداخته شده است. نتایج پژوهش بیانگر این است که خواجه در این آثار به موضوعات متعددی اشاراتی داشته است که در نتیجه جمع بندی اصلی‌ترین ابواب آن‌ها عبارتند از: عدالت، حسن و قبح عقلی، حکمت الهی، قضا و قدر، تکلیف، لطف، نبوت، امامت، معاد، پاداش و کیفر، احباط و تکفیر؛ که در این جا خلاصه‌ای از اندیشه‌های وی در مورد عدالت مطرح می‌گردد: عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. او اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمارد. خواجه عدالت را به تنهایی در رسیدن به جامعه ایده‌آل و آرمانی کافی نمی‌داند و وجود ارزش‌های اخلاقی دیگر را لازم می‌شمارد و حکومت و دولت را به عنوان ابزاری برای عدالت صیانتی معرفی می‌کند و با طرح مساله ناموس الهی به مساله عدالت رنگ و بوی

دینی می‌دهد. خواجه نصیر برای عدالت خاستگاه الهی در نظر گرفته و آن را جامع همه فضایل انسانی می‌داند. وی بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد باید با رعایت شایستگی افراد، به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. ایشان عدالت را روح حاکم بر مسئولان حکومت، دانسته و بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد، سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی حکومت استبدادی و دیگری هرج و مرج و به هم ریختگی وضعیت جامعه است. از این رو برای دوری از بیماری جامعه، باید در مرحله نخست حاکم عادل وجود داشته باشد و در مرحله دوم نظم اجتماعی در میان مردم حاکم باشد، تا زمینه برای رفاه اجتماعی عمومی که نتیجه عدالت ورزی است فراهم آید.

عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و ارزش‌های الهی و بشری است که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه، متکلمان، سیاستمداران و عموم مردم بوده است. انسان موجودی اجتماعی است و جهت رسیدن به کمال نیازمند زندگی اجتماعی است انسان جهت زندگی و حفظ بقاء در جامعه و رسیدن به کمال نیازمند به اصول و قواعدی است که آن قواعد، عدالت را میان اعضا جامعه برقرار نماید. اگر انسان‌ها به وضع طبیعی خود رها شوند به حقوق ممنوعان خود تعدی خواهند کرد. یکی از اهداف نزول پیامبران الهی برقراری عدالت و اقامه قسط در جامعه عنوان شده است. امروزه قدرت سیاسی حاکمان به واسطه برقراری عدالت موجه و مشروع می‌گردد. در جوامع مردم به طبقات و اصناف مختلف تقسیم می‌شوند. برقراری عدالت در میان اقشار مختلف جامعه مورد توجه همگان است. بسیاری از بزرگان و فلاسفه که در این باره سخن گفته‌اند. اصلی‌ترین مآخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در حول و حوش مبحث عدالت، کتاب "اخلاق ناصری" و به ویژه فصل هفتم از مقاله اول آن است که «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» نام دارد. مآخذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب

مربور تحت عنوان "سیاست مدن" است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود، در این باره می گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۸). خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز هست و با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آن‌ها را مدون و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن، از ترجمه کتاب "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان، می توان به نظرات فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت (Halabi, 1993). به همین دلیل نیز مبحث عدالت اخلاق ناصری، تقریباً از نظرات افراد مذکور تشکیل یافته که بعضاً خواجه در جاهایی به آن، تعلیقاتی افزوده است.

با وجود کمیاب بودن نظریه‌ای جامع در باب عدالت در اندیشه متفکرین کلاسیک، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه‌ای کامل از اندیشه طوسی استنتاج نمود. عدالت به طور کل، به دنبال خلق وضعیتی ایده آل و آرمانی در جامعه برای رفع تبعیض و نابرابری‌ها است. در میان ابعاد مختلف عدالت (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی،...)، عدالت سیاسی یکی از مهمترین ابعاد آن است که بر توجیه عقلانی و معقول یا توجیه نظری و عملی تأسیس نظام سیاسی، تقسیم عادلانه قدرت (برابری فرصت‌های سیاسی) و ایجاد تعادل و موازنه در میان سطوح مختلف نظام سیاسی تأکید داشته و می‌تواند کارآمدی و مشروعیت نظام را ارتقا بخشد. برایناساس، خواجه نصیر با ترسیم مدینه‌ای فاضله به دنبال عدالت سیاسی، زندگی خوب و سعادت‌مند برای انسان مدنی است. نظریه وی بر شالوده‌های هستی‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی دینی، استوار است. وی با بهره‌گیری از حکمت و الهام از بزرگان فلسفه همچون افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا... مدینه فاضله خود را بنا می‌سازد؛ او در "اخلاق ناصری" با تأکید بر نقش فارابی در فلسفه اش می‌گوید: «اکثر این مقالات منقول از احوال و نکت اوست» (Tusi, 1994).

خواجه در آنجا حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند؛ اهمیت حکمت در حرکت انسان «از نقصان به کمال برحسب طاقت بشری» است (همان، ۱۳). به نظر وی «حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مودی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمال» (همان، ۱۵). بر این پایه، خواجه نصیر با تأکید بر حکمت عملی، اندیشه سیاسی و نظریه عدالت خود را در قالب تفکر شیعی و منابع شناخت دینی (وحی، عقل، نقل و شهود) سامان می‌بخشد. طوسی در آثار مختلف خود از جمله کتاب "آغاز و انجام" معتقد است مبدأ و معاد عالم، ذات اقدس الهی است: «هو الأول و الآخر» (حدید: آیهی ۳)؛ «مبدأ، فطرت اولی است و معاد، عود به آن فطرت است... اول خدا بود و هیچ نه... پس خلق را از نیست، هست گردانید... و به آخر، خلق نیست شوند و خدا هست بماند» (Tusi, 1960).

بر این مبنا، همه چیز مخلوق خداوندند؛ خدا ابدی و ازلی است؛ در نتیجه، قوام و دوام ملک و ملکوت به خداوند قائم است. جهان هستی و زندگی سیاسی انسان، جملگی بر اساس هدف و دارای معنا تشکیل شده است. پس عالم هستی، انسان و حکومت اسلامی هدفمند و معنادار و در حرکت تکاملی هستند. در این هستی‌شناسی، مبدأ و معاد انسان همان صدور خلق از خالق و سپس بازگشت مخلوق به سوی خالق و فنای در توحید است. تمام مراحل خلقت مبتنی بر عدل و اعتدال است. عدل الهی و اعتدال در نظام تکوین و تشریع موجب ثبات و قوام موجودات است؛ زیرا به وحدت و علت اول نزدیکتر است (Tusi, 1960).

عدل الهی یکی از شالوده‌های اصلی عدالت سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیر است، به عقیده ابن مسکویه «عدل الهی در امور مابعدالطبیعی و ابدی و زوال ناپذیر جریان دارد» (Mohajernia, 2001). پس عدل الهی در نظام تکوین جهان آفرینش و در تمام امور مادی و غیرمادی جاری است؛ در نتیجه، عدل تکوینی، سرمنشأ عدل تشریعی است. این امر در آیات متعدد قرآن معلوم است از جمله

«شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَأَنَّهُ وَأَوَّلُوا الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران: آیه ۱۸). این آیه از «مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند» (Motahari, 1982). بر این اساس، عدالت سیاسی در حوزه‌ی عدل الهی در نظام تشریع قرار دارد. هستی‌شناسی توحیدی خواجه نصیر، انسان‌شناسی او را شکل می‌دهد. وی معتقد است که نفس و قوت (عقل نظری و عملی) انسان دارای مراتب است و در مرتبه وسطی قرار دارد (Tusi, 1960). لذا انسان می‌تواند مراتب کمال یا ادنی را طی نماید. این آزادی و اختیار انسان در رساله‌ی «جبر و قدر» توسط وی بیان شده است (Tusi, 1983). انسان مدنظر خواجه، مستعد دریافت تعلیم و تکامل است. از آنجا که جهان هستی بر عدل استوار بوده و خداوند به انسان لطف دارد، پیامبران و امامان را برای تعلیم و تکامل وی تعیین مینماید؛ زیرا «غرض از خلقت عالم، تکامل و ترقی موجود برتر آفرینش یعنی انسان می‌باشد» (Tusi, 1994). خواجه نصیر، ارزش ذاتی، آزادی و مختار بودن انسان را می‌پذیرد؛ لیکن به علت نقص ذاتی انسان، وی را معیار امور معرفی نمیکند. انسان‌ها به علت ناقص بودن نیازمند تعلیم و تسلیم به دستورات دین و امام یا رئیس اول مدینه در روزگار خویشان تا روبرو به کمال بروند؛ هرچند کمال و سعادت واقعی در انتها به لطف الهی و صدور فیض او وابسته است (Tusi, 1983, 1994). خواجه نصیر در اخلاق ناصری، به سیاست مدن (اندیشه سیاسی) پرداخته و نظریه عدالت سیاسی را تدوین نموده و در آثار دیگرش مانند «تجرید الاعتقاد» می‌پروراند. شروع نظریه پردازی وی با مبحث انسان، جامعه و رسیدن به زندگی خوب در مدینه است. وی همچون حکمای قدیم، انسان را «مدنی بالطبع» می‌داند (Tusi, 1983, 1994). خواجه نصیر با نگرش شیعی، به دنبال پیوند دین و سیاست و ایجاد «فلسفه سیاسی دینی» است. در نظریه وی، انسان اشرف مخلوقات است و نباید ابزار دیگران باشد. انسان‌ها با همکاری و تعاون با یکدیگر باید احتیاجات خود و هموعان خویش را رفع

century, left behind an enduring intellectual legacy through a range of writings that span ethics, philosophy, theology, and astronomy. Among his

نمایند. مردمان در استعداد و قابلیت‌ها متفاوت بوده؛ در نتیجه، برای زندگی جمعی و حرکت به سوی کمال، نیازمند تدبیر و سیاست می‌باشند.

به طور خلاصه، از دیدگاه خواجه نصیر، «شرایط احتیاج به عدالت»؛ یعنی اوضاع و احوالی که توسل به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته جمعی انسان را ایجاب می‌کنند، عبارتند از:

1- اجتماعی بودن طبیعی انسان؛

2- خودخواهی طبیعی انسان؛

3- بروز تنازع میان انسان‌ها در جامعه

از آنجا که شرایط یادشده لازمه انسان می‌باشند، سازماندهی روابط انسان‌ها در جامعه، به ضرورت، نیازمند اصول عدالت اجتماعی می‌باشد. در مقابل، گروه فرشتگان که کامل بوده و لذا از خودخواهی، مبرا هستند و نیز احتیاجی به زندگی دسته جمعی ندارند، نیاز از اصول عدالت اجتماعی می‌باشند. تا اینجا بحث خواجه نصیر را این طور می‌توان خلاصه نمود که انسان به منظور کسب سعادت و زندگی خوب، نیازمند جامعه است؛ در حالی که وضعیت طبیعی جامعه، تنازع و فساد است. در نتیجه، برای برقراری «همکاری» به جای تنازع و «اصلاح» به جای فساد، باید به اصول و قواعدی که عدالت اجتماعی نامیده می‌شوند، توسل توسل جست که روابط انسان‌ها را با یکدیگر تنظیم کند؛ چنانچه انسان‌ها را در وضعیت طبیعی رها نماییم، رفتار غیر اخلاقی و ستمگرانه در تعامل میان آن‌ها غلبه خواهد داشت و این مخالف هدف اصلی از ورود به جامعه انسانی؛ یعنی سعادت و زندگی خوب می‌باشد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Khawaja Nasir al-Din al-Tusi, one of the most prominent thinkers of the Islamic world in the 13th

extensive oeuvre, two of his most influential works—*Akhlaq-i Nasiri* and *Tajrid al-I'tiqad*—provide foundational insights into his philosophical and ethical views, especially concerning the notion of justice. These texts have become central references in the Islamic tradition for understanding how intellectual and spiritual development is conceptualized. *Akhlaq-i Nasiri*, with its philosophical approach to practical ethics, categorizes virtues such as wisdom, courage, and temperance, and identifies justice as the harmonious balance among these. Tusi argues that true justice manifests when the intellect governs all the human faculties harmoniously, preventing the dominance of appetite or anger over reason (Tusi, 1983). In this framework, justice becomes the organizing principle of human nature and society. Tusi's metaphysical view posits that divine unity serves as the foundation for justice, which in turn preserves the order of the universe. Consequently, Tusi considers the just person to be one who neutralizes inequity, establishes equilibrium among all faculties, and acts in alignment with divine norms (Tusi, 1994). He describes justice as the "middle path" in all things and asserts that divine justice underlies the very act of creation (Tusi, 1960).

This foundational understanding of justice extends to Tusi's broader vision of political order and social harmony. Human beings, he asserts, are inherently social, created to live in organized communities where they fulfill one another's needs through cooperation. Tusi divides society into four classes: the intellectual class responsible for sciences and jurisprudence, the warrior class tasked with defense, the trading class that manages economic activities, and the agricultural class that sustains the society's basic needs (Tusi, 1983). Justice in this social schema means that each class must fulfill its function without overstepping into the domain of others. The government's role is to maintain this equilibrium, and while Tusi does not elaborate the qualities of the ruler in *Akhlaq-i Nasiri*, he does so elsewhere, emphasizing virtues such as resoluteness, patience, and moral firmness

(Hosseinzadeh, 2004; Jamshidi, 1998). Tusi also upholds the idea that subjects must obey even unjust rulers for the sake of preserving social order, since rebellion would lead to chaos and the collapse of communal welfare (Tusi, 1960). Ultimately, he suggests that while political authority must be obeyed to prevent societal disintegration, the highest ideal is that love—not merely justice—binds society together, for love is innate, whereas justice is a manufactured necessity resulting from the absence of mutual care and benevolence.

The concept of *hasan wa qubh 'aqli* (the rational discernment of moral good and evil) plays a pivotal role in Tusi's theological reasoning. In his view, some actions are inherently good or bad, independent of divine revelation. He insists that if rational discernment were not possible, then divine justice, reward, and punishment would lose their coherence. Tusi reasons that if we were to deny this rational capacity, then God could command or commit evil without contradiction, which would imply that God is unjust or ignorant—an impossible proposition given God's attributes of wisdom and omniscience (Tusi, 1994). Tusi argues that God's omnipotence includes the capacity to perform evil, but His wisdom and self-sufficiency prevent Him from doing so, as evil acts stem from ignorance or need—qualities that God does not possess (Razi, 2028). This foundational assumption supports Tusi's assertion that God's acts are inherently purposeful and not arbitrary; if divine actions were devoid of intention or benefit, they would be futile and therefore unjust. Accordingly, Tusi states that God's actions serve a purpose, even if that purpose is not intrinsic to God Himself but rather for the benefit of creation (Tusi, 1960).

Tusi's exploration of *qada wa qadar* (divine decree and predestination) reveals his commitment to reconciling divine omniscience with human free will. He identifies multiple meanings of *qada* (such as creation, decree, and declaration) and *qadar* (such as measure, recording, and disclosure), emphasizing that understanding these terms in the sense of divine knowledge and forewarning—

rather than compulsion—is essential for maintaining the doctrine of justice (Khavadian Damghani, 2003). He explicitly rejects the idea that God compels human actions, arguing instead that humans act freely, though God has foreknowledge of those actions. This interpretation safeguards human moral responsibility while affirming divine sovereignty. Likewise, he discusses the concept of *taklif* (moral obligation), asserting that divine commands are not arbitrary burdens but pathways to eternal reward. Obligations are considered morally good because they serve a higher purpose that could not be achieved otherwise (Tusi, 1994). In this context, moral responsibility is both a test and a privilege, placing the human being at the center of a teleological universe where justice is realized through purposeful suffering and meaningful action (Sabzevari, 2004).

Closely related to divine justice is Tusi's concept of *lutf* (divine grace), which refers to any action by God that facilitates human obedience without coercion. Tusi maintains that such acts are obligatory upon God because they align with the divine purpose of guiding humanity toward righteousness. He likens divine grace to the act of inviting someone to a feast with proper encouragement—failure to do so would be illogical and self-defeating. If God does not facilitate human guidance through means such as prophets, scriptures, and moral instruction, He would be acting contrary to His own purpose, which is a logical impossibility for a wise deity (Tusi, 1983). Tusi further asserts that trials and sufferings can also be forms of *lutf*, provided they yield a greater spiritual benefit for the individual or society, such as leading to repentance or increasing empathy (Motahari, 1982). However, he distinguishes between afflictions that are redemptive and those that are gratuitous, the latter being incompatible with divine justice. Therefore, grace must always be accompanied by proportionate reward (*i'wad*), ensuring that no suffering goes unacknowledged and no virtue unrewarded (Tusi, 1994).

Prophethood (*nubuwwah*), imamate (*imamah*), and resurrection (*ma'ad*) are examined within this ethical-theological framework as necessary institutions for the realization of divine justice. Prophets are portrayed as essential intermediaries who articulate divine law and clarify moral duties, thus enabling humanity to achieve salvation through voluntary obedience. Without prophecy, Tusi argues, moral accountability would be void, as people would remain unaware of divine expectations (Tusi, 1994). Similarly, the institution of the imamate is presented not merely as a political necessity but as a theological imperative. Imams are deemed essential for maintaining justice and social harmony in the aftermath of prophetic revelation, and their appointment by God is described as a logical consequence of divine wisdom and justice. Tusi even implies that failing to appoint an infallible leader would constitute a dereliction of divine duty, violating the principle of *lutf*. As for resurrection, Tusi defends the necessity of bodily resurrection to fulfill divine promises of reward and punishment. If moral deeds and misdeeds are to be justly recompensed, then there must be a realm beyond this life where full justice can be realized, particularly since the temporal world often fails to deliver equitable outcomes (Naraghi, 2004).

Finally, Tusi addresses the doctrines of *thawab wa 'iqab* (reward and punishment) and *ihbat wa takfir* (nullification of deeds and expiation of sins) to underscore the consistency of divine justice. For a person to merit reward, the intention behind fulfilling religious duties must align with their moral justification—i.e., performing a duty because it is right, not for ulterior motives (Tusi, 1983). The abolition of prior good deeds due to subsequent sins (*ihbat*) is rejected by Tusi as unjust and irrational, because it nullifies the principle of proportionality in divine justice. He appeals both to reason and scripture, citing the Quranic affirmation that even a particle's weight of good or evil will be recompensed. Hence, no moral action—good or bad—is ever meaningless or overlooked by divine justice (Tusi, 1994). By the same logic, expiation

(*takfir*) of sins through later good deeds is also viewed with caution, since it could create a moral imbalance if not properly regulated. The ultimate conclusion of Tusi's argumentation is that divine justice encompasses both absolute fairness and profound mercy, wherein each action is weighed, every intention considered, and no moral effort is lost.

In conclusion, the study of *Akhlaq-i Nasiri* and *Tajrid al-I'tiqad* reveals that Khwaja Nasir al-Din al-Tusi presents an integrated vision of justice as a divine and human necessity. His conceptualization of justice links metaphysical order with social responsibility and personal ethics. Through rigorous philosophical reasoning grounded in rational theology, Tusi constructs a system in which God's wisdom, grace, and justice cohere to form the basis of moral order. Justice, in Tusi's thought, is not merely a social contract but a divine principle, interwoven with creation, obligation, and reward. His legacy continues to influence Islamic thought by offering a comprehensive framework for understanding the ethical responsibilities of individuals, the duties of rulers, and the justice of the Divine. This nuanced portrayal of justice positions Tusi as a crucial bridge between classical philosophy and Islamic theological discourse.

References

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and Growth in Personality*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
https://ia601408.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.199562/2015.199562.Pattern-And-Growth-In-Personality_text.pdf
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
<https://a.co/d/4cz3O4L>
- Bugental, J. F. T., Schneider, K. J., & Pierson, J. F. (2014). *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. California: SAGE Publications.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4135/9781483387864>
- Darabi, J. (2018). *Theories of personality psychology (Comparative approach)*. Tehran: Ayij Publishing.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1980). Self-determination Theory: When Mind Mediates Behavior. *The Journal of Mind and Behavior*, 1(1), 33-43.
<https://www.jstor.org/stable/43852807>
- Feast, G. J., Roberts, T., & Face, J. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Ravan Publishing.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. California: Touchstone.
<https://a.co/d/7QFIZ1c>
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Sader.
- Kamalvand, P., & Mohammad Ali Nejad, R. (2016). Comparative conceptualization of self-esteem in the Quran and humanistic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 7(27), 1-32.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Namuneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Insight Books; D. Van Nostrand Company.
<https://archive.org/details/towardpsychology1968masl/page/n8/mode/1up>
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and personality*. Longman Publishers.
<https://a.co/d/4FLO206>
- Maslow, A. H. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. Louisiana: Arkana.
<https://a.co/d/fys7dNN>
- Miri, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2018). An examination and critique of Abraham Maslow's view on self-actualization with an emphasis on Islamic sources. *Journal of Comparative Exegesis Studies*, 4(7), 57-78.
- Noorbala, A. A. (2011). Mental-social health and strategies for improvement. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 17(2), 151-156.
- Pourafkari, N. (2003). *Comprehensive dictionary of psychology and psychiatry and related fields*. Tehran: Contemporary Culture Publishing.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rogers, C. R. (1995a). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/cArrBd8>
- Rogers, C. R. (1995b). *A Way of Being*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/78G7jj7>
- Rosenberg, M., & Owen, J. (2020). *Self-esteem and its role in resilience*. London: Sage Publications.

- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Virayesh Publishing.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2021). *Social psychology*. New York: Psychology Press.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2014). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*. New York: SAGE Publications.
<https://a.co/d/3ORzFhv>
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan* (Vol. 6). Qom: Dar al-Ilm.
- Veysi, O., Amiri, M., & Mohammadi, M. (2021). A comparative study of the concept of mental health from the perspective of Islam and modern psychology. *Journal of New Advances in Psychology*, 4(40), 23-45.
- Cicero. (1928). *Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Daftari, F. (2012). Nasir al-Din Tusi and the Ismailis of the Alamut Period.
- Halabi, A. A. (1993). *History of Political Thought in Iran and the Islamic World*. Tehran: Behbahani Publishing.
- Hilli, H. B. Y. (1994). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Hosseinizadeh, M. A. (2004). Discourse Theory and Political Analysis. *Political Science Quarterly*, 7(28).
- Jamshidi, M. H. (1998). *Political Thought of Martyr Sadr, Imam Muhammad Baqir Sadr*. Tehran: Institute for Printing and Publishing of the Ministry of Foreign Affairs.
- Khavadian Damghani, R. (2003). *Ramadan: The Face of Justice in the Quran and Hadith*. Tehran: Luh Mahfuz.
- Mohajernia, M. (2001). *Political Thought of Ibn Maskuyah*. Qom: Bustan Ketab.
- Motahari, M. (1982). *Divine Justice*. Qom: Society of Teachers of Qom Seminary, Islamic Publications Office.
- Nahj, a.-B.
- Naraghi, M. A. (2004). *Miraj al-Sa'adah*. Tehran: Bustan Tawhid.
- Nazarzadeh Kermani, F. (1997). *Principles and Foundations of Al-Farabi's Political Philosophy*. Tehran: Al-Zahra University.
- Razi, F. (2028). *Al-Matalib al-Aliyya min al-Ilm al-Ilahi*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sabzevari, M. H. (2004). *Asrar al-Hikmah*. Qom: Religious Publications.
- Tabatabai, S. J. (1994). *Decline of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir.
- Tusi, K. N. a.-D. (1960). *Akhlaq-i Mohtashami and Three Other Treatises*. Tehran: University of Tehran Publishing.
- Tusi, K. N. a.-D. (1983). *Awsaf al-Ashraf*. Tehran: Bouzarjomehr.
- Tusi, K. N. a.-D. (1994). *Akhlaq-i Nasiri*. Tehran: Islamic Scientific Publications.