

روش شناسی کلامی محمد بن احمد خواجگی شیرازی

ناصر صحرا نورد^۱

محسن علیخان پور^۲

چکیده

محمد بن احمد خواجگی شیرازی از عالمان برجسته‌ی علوم عقلی و نقلی در سده دهم و یازدهم هجری است. ایشان، تألیفات متعددی در علم کلام به رشته تحریر درآورده است. وی در علوم مختلف مهارت داشته و در بحث‌های کلامی از آنها بهره گرفته است. استدلال‌های کلامی وی در مباحثی که بهره‌گیری از نقل مستلزم دور است، عقلی محض، و در مباحثی که چنین نیست، عقلی - نقلی است. در تأویل و تبیین آیات و روایات اعتقادی از تفکر عقلی بهره برده است. ایشان در مباحث خود به آرای فلاسفه، متکلمان و عرفا توجه کرده و منصفانه نقد کرده است.

واژه‌های کلیدی: خواجگی شیرازی، روش شناسی کلامی، روش عقلی، روش نقلی، تأویل.

۱. دانش آموخته سطح چهار مرکز تخصصی علم کلام، موسسه امام صادق علیه السلام، رایانامه: nasersahranavard1120@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح چهار مرکز تخصصی علم کلام، موسسه امام صادق علیه السلام، رایانامه: Mohsen.alikhanpoor@jmail.com

۱. شخصیت و آثار علمی

«محمد بن احمد خواجه شیرازی» از اندیشمندان مسلمان قرن دهم و یازدهم هجری است. وی خودش را با عنوان «خواجه شیخ شیرازی» معرفی کرده است (خواجه، ۱۳۷۵: ۷۰). تاریخ دقیق تولد و وفات ایشان مشخص نیست (سبحانی، ۱۴۲۴، ۳: ۳۲۹) اما تا اوایل قرن یازدهم در قید حیات بوده است^۱ (افندی، ۱۴۳۱، ۷: ۹۱). او افزون بر تسلط بر علوم چون کلام، تفسیر و ادبیات، شاعری توانا بود، و به مکارم اخلاق و محاسن آداب نیز موصوف بود و طبعی سلیم و ذهنی مستقیم داشت (گلچین معانی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۸۶). آقا بزرگ تهرانی با عنوان «الشیخ محمد بن احمد، الشهیر بخواجه کی شیخ الشیرازی» از وی یاد کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۲۰: ۱۴۶) و نگارنده کتاب کاروان هند در وصف او گفته است: «خواجه شریف به مکارم اخلاق و محاسن آداب موصوف بوده، صاحب طبع سلیم و ذهن مستقیم است، و امروز بنابر وفور کردانی و فضایل نفسانی از محرمان مجالس خاص حضرت خاقانی (اکبر شاه) است، و از غایت درستی و راستی اندیشه چهره معانی را به غازه مضامین تازه سرخ رویی داده در نظم و نثر خیالات بدیع دارد» (گلچین معانی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۸۶ و ۳۸۷).

خواجه شیرازی در ابتدا پیرو مذهب شافعی بود (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۳۰، ۷: ۲۱۷)، و از آنجا که در دوران وی، حکومت شیعی صفویه (شاه طهماسب اول، شاه اسماعیل دوم، محمد خدابنده و شاه عباس اول) بر ایران حکمفرما بود؛ ناچار شد برای نشر عقاید خود به جایی سفر کند که آسوده باشد. عوامل مختلفی سبب شد که هند را برای مهاجرت انتخاب کند. برخی از این عوامل عبارت بود از: استقبال امرا و پادشاهان هند از علماء و شعراء، سکونت عده‌ای دیگر از اندیشمندان ایرانی در هند، شیفتگی هندیان به فرهنگ و زبان ایرانی، و فراهم بودن زمینه و فضای مناسب برای اظهار عقاید و نشر معارف (خواجه، ۱۳۷۵: ۱۷ و همو، ۱۳۹۰، مقدمه: ۳۲).

نام اساتید خواجه در منابع ذکر نشده است (سبحانی، ۱۴۲۴، ۳: ۳۲۹)، لیکن از متفکرانی چون جلال الدین محمد دوانی (۸۳۰-۹۰۸ ق) - که به عنوان: الاستاذ، ختم

۱. دلیل این مطلب آن است که خواجه دیوان شعری دارد که حاوی دو هزار بیت شعر بوده و تحریر آن مربوط به اوایل قرن یازدهم است و در کتابخانه مجلس وجود دارد (گلچین معانی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۸۷).

المحققین و دوانی، از او یاد می‌کند- و خواجه نصیر الدین طوسی- که او را «المحقق الوحید» خوانده- و علامه حلی- که از او با عنوان «شیخنا العلامة» یاد می‌کند- تأثیر پذیرفته و از اندیشه‌هایشان بهره گرفته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۲۰: ۱۴۶).

آثار متعددی از خواجه‌گی شیرازی در علوم مختلف نقل شده است که تعداد کمی از آنها چاپ شده، و برخی دارای نسخه خطی است و برخی نیز به دست ما نرسیده است.^۱

۱-۱. آثار ادبی

۱-۱. الفیه: شرحی عربی در نام‌های حروف تهجی؛

۱-۲. دیوان شعر: حاوی دو هزار بیت شعر؛

۱-۳. رساله تحقیق در مسمای الف؛

۱-۴. شرح الفوائد الضیائیة فی شرح الکافیة: الفوائد الضیائیة شرح نور الدین عبد الرحمن احمد جامی (م ۸۹۸ ق) بر کتاب کافیة ابن حاجب است. شروح بسیاری بر کتاب فوائد ضیائیة وجود دارد که یکی از این شروح، شرح محمد بن احمد خواجه‌گی است؛

۱-۵. ختم الغرائب: در این کتاب، اشعار خاقانی و برخی شعرای دیگر را شرح داده است؛

۱-۶. شرح معنیات؛

۱-۷. طوارق؛

۱-۸. مفتاح المنجمین؛

۱-۹. البوار؛

۱-۱۰. تسهیل کواکب سبعة.

۱. از میان آثار خواجه‌گی نسخ خطی آثاری مثل: الفیه، شرح الباب الحادی عشر، تحفة الفحول، تمهیدات، دیوان خواجه‌گی شیرازی، مجمع البیان، ختم الغرائب، شرح معنیات، طوارق، مفتاح المنجمین، البوار، تسهیل کواکب سبعة، النظامیة فی مذهب الامامیة، شرح الفصول الصیریة در آرشو نسخ خطی کتابخانه ملی ایران موجود است.

۲-۱. آثار روایی و تفسیری

۲-۱. بحر المنافع: در شرح ادعیه؛

۲-۲. مختصر مجمع البیان: به درخواست سلطان ابراهیم قطبشاه از حاکمان شیعی هندی در سده دهم نوشته شده است.

۳-۱. آثار کلامی - فلسفی

خواجگی شیرازی به جایگاه علم کلام در دایره دانش‌های دینی، توجه ویژه‌ای داشته و علم کلام را اساس علوم دینی دانسته است. به اعتقاد وی، تا وجود آفریدگار توانا و دانا که تکالیف دینی را تشریح کرده، کتابهای آسمانی را نازل و پیامبران را فرستاده، اثبات نشود، علم تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تصور و تحقق نخواهد داشت (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

آثار کلامی - حکمی او عبارتند از:

۳-۱. اصول خمسه کبیر: این کتاب، پیرامون اصول اعتقادی پنجگانه (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) است.

۳-۲. التحقیقات: این کتاب- که از آن با عناوین «تحقیقات نظامی» و «تحقیقات در اثبات اراده» نیز یاد شده است- ظاهراً رساله مختصری در باب برخی از مسائل کلامی همچون صفات باری، به همراه نقل و تحلیل آرای حکماء، متکلمان و عرفاست.

۳-۳. المحجّة البیضاء: کتاب نسبتاً مبسوطی است که به زبان عربی، پیرامون مباحث کلامی نگاشته است. او در این اثر به نقل و نقد آرای حکماء و متکلمان اشعری پرداخته است. در خاتمه نیز مباحثی مانند توبه، امر به معروف و مراتب سه‌گانه تخلیه، تخلیه و تجلیه در حکمت عملی و اخلاق را طرح کرده است.^۱

۱. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در معرفی این اثر و نسخه‌های آن می‌گوید: «فیه اثبات الاصول الخمسة علی مذهب الأثنی عشریة و ردّ مخالفهم و البحث مع الفلاسفة و الحکماء و الأشاعرة، أوله: «الحمد لله المتفرد بالقدم، المتّزه عن وصمة العدم»، و له خاتمة فی التوبة و ما یتعلّق بها، و بعدها فضلة المقاصد و فیها مسائل متعدّدة کمسائل الدعاء و الأمر بالمعروف و تخلية السرر عن الرذائل و تحليلته بالفضائل، يظهر من أوائله أنه كان تلميذ المحقق الدواني حيث يقول: قال الاستاد ختم المحققين الدواني، و ينقل أيضا عن شرح استاده علی العضدي، و يحتمل أن مراده بالشرح هو الحاشية التي

۳-۴. تحفة الفحول فی شرح الفصول: این اثر، شرح عربی استدلالی و مفصلی بر رساله فصول است، که مصتّف در سال ۹۵۳ق در گلکنده هند، از تألیف آن فارغ شده است. او در این کتاب کوشیده است تا علاوه بر تشریح آرا و استدلال‌های خواجه نصیر الدین طوسی، آراء سایر متکلمان - به ویژه اشاعره و معتزله - را نیز تبیین و تقریر کند.

۳-۵. تمهیدات: کتابی است مختصر به زبان فارسی، پیرامون برخی از مباحث حکمی و فلسفی که در سال ۹۵۳ق در گلکنده هند نگاشته است. در فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی آمده است که مصتّف این کتاب را پیش از روی آوردن به تشیع نوشته است. مصتّف از ابواب و فصول این کتاب با عنوان تمهید یاد کرده، و از این روست که کتاب را تمهیدات نامیده است.

۳-۶. شرح الباب الحادی عشر: «الباب الحادی عشر فیما یجب علی عاقله المکلّفین من معرفة اصول الدین» یکی از آثار کلامی مشهور علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ق) است. اندیشمندان بسیاری به ترجمه و شرح این اثر پرداخته‌اند. از جمله مصتّف، یک بار به زبان فارسی و بار دیگر به عربی (تحفة الفحول) این رساله مهمّ کلامی را شرح کرده است.

۳-۷. شرح رساله امیر صدر الدین محمد شیرازی؛

۳-۸. شرح رساله محقق دوانی؛

۳-۹. شرح رساله نور الدین عبدالرحمان جامی در اثبات واجب؛

۳-۱۰. شرح فصول نصیریّه: این کتاب چاپ شده است؛

۳-۱۱. نظامیه فی مذهب الإمامیه: این کتاب نیز چاپ شده است.

۲. روش تدوینی و تألیفی

روش تدوینی و تألیفی در آثار کلامی خواجگی را در دو کتاب «نظامیه فی مذهب الامامیه» و شرح فصول نصیریّه تبیین می‌کنیم:

کتابها الدوانی علی العضدی، و قال فی کشف الظنون إنّ هذه الحاشیة فی خمسة أوراق (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۳۰، ۷، ۲۱۷).

۱-۲. نظامیه فی مذهب الإمامیه

خواجگی در هر یک از مباحث این کتاب، به آرای تمامی مذاهب- اعم از متکلمان، عرفاء و حکماء- در قالب بحثی مقارنه‌ای اشاره کرده است. در این راه بر خلاف عموم متکلمان، گاه با عرفاء و فلاسفه هم آوا می‌شود، و در سایر موارد دیدگاه‌های کلام شیعی و معتزلی را ترجیح می‌دهد. وی در این اثر، از روش‌های مختلف استدلال (برهان عقلی و...) استفاده کرده، و در میان آرای اندیشمندان، به آرای علامه حلی توجه ویژه دارد و در بسیاری از مسائل به کلام ایشان استناد می‌کند.

کتاب نظامیه دارای پنج باب است. باب اول در توحید و صفات الهی است که در آن، به مباحث ذیل پرداخته است: بدهمت مفهوم وجود، انحصار موجود در واجب و ممکن، بدهمت وجود ممکنات و نظری بودن واجب، اشراق در ازلیت، ابدیت و خالقیت واجب، تحقیق در اینکه وجود واجب عین ذات اوست و تحقیق در امتناع معرفت حقیقت واجب. همچنین شامل دو فصل در صفات سلبیه و ثبوتیه است.

باب دوم در عدل الهی است و به مباحثی چون: تقسیم پنجگانه افعال، حسن و قبح افعال، مناط احکام خمسسه، کیفیت افعال عباد، تکلیف عباد و غرض آن، غرض مندی افعال، وجوب لطف و اقسام و احکام آن، تنزه حق تعالی از فعل قبیح و ترک واجب، وجوب پاداش به مطیعان، خلق افعال عباد، امتناع تکلیف به ما لا یطاق، پرداخته است.

باب سوم در نبوت است. حقیقت عصمت و وجوب آن، طریق معرفت نبوت، علم انبیاء به نبوت و رسالت خود، اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، عموم نبوت و خاتمیت، تصدیق به نبوت حضرت محمد ﷺ، وجوب ایمان به تمامی انبیاء، افضلیت انبیاء بر ملائکه، تعریف معجزه، وجه اعجاز قرآن، عدم زیادتی و نقصان در قرآن، ماهیت و عصمت ملائکه و وجوب ایمان به آنها، مباحثی است که در این باب بررسی شده است.

باب چهارم در امامت است. وجوب نصب امام، وجوب عصمت امام، طریق تعیین امام از دیدگاه امامیه، وجوب افضلیت امام، دلیل اجمالی بر امامت ائمه علیهم‌السلام، اثبات امامت امام علی، ادله نقلی امامت ائمه، تحقیق در اینکه محبت معصوم جزء ایمان است، امامت و غیبت امام مهدی، طول عمر و علائم ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام، مباحثی

است که در این باب مورد تحقیق واقع شده است.

در باب پنجم به ارکان چهار گانه معاد پرداخته که عبارتند از:

(۱) مباحث عذاب و نعیم قبر، تعلق نفس به بدن مدفون در قبر، و علم نفس به حقایق اشیاء بعد از مفارقت از بدن؛

(۲) معاد جسمانی و روحانی؛

(۳) حدوث عالم و فناء آن، علائم قیامت و وجوب اعتقاد به آن، وجوب انقطاع

تکلیف بعد از مرگ و نفخ صور؛

(۴) تعمیر و تجدید این عالم بعد از فناء، که مطالب ذیل را در بردارد:

خلق عالمی دیگر، حساب اعمال، گشودن نامه اعمال و گواهی اعضای بدن، میزان و کشیدن اعمال، حقیقت صراط، حقیقت بهشت و دوزخ، حقیقت عرش و کرسی، سدره المنتهی، بیت المعمور، لوح و قلم، تفصیل در عقایدی که بر خلاف تمامی ادیان است، تحقیقی در اهل بهشت و دوزخ، عفو یا عذاب اهل کبائر، وجه استحقاق ثواب مطیعان، جاودانگی نعیم بهشتیان و عذاب دوزخیان، شفاعت، حوض کوثر، حشر بهائم.

خاتمه کتاب را به ایمان و کفر و توبه اختصاص داده و مباحثی مانند: حقیقت ایمان و شرایط صحت آن، مراتب تقلید و ایمان مقلد، حقیقت کفر و انواع شرک، زیادت و نقصان ایمان، حقیقت و وجوب توبه، سقوط عقاب به توبه، نصیحتی در حقیقت حسن عاقبت و سوء عاقبت را مطرح کرده است.

نظامیه از جمله آثاری است که مصنف پس از گرویدن به تشیع تألیف کرده است؛ چه همان گونه که گذشت، در جای جای کتاب، نسبت به ائمه علیهم‌السلام اظهار ارادت می‌کند و بخش‌هایی از کتاب را به اثبات امامت آنها اختصاص می‌دهد.

۲-۲. شرح فصول نصیریّه

کتاب فصول، اثری است کلامی از خواجه نصیر الدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) در اثبات پنج اصل اعتقادی. این اثر، رنگ و بوی فلسفی و عرفانی هم به خود گرفته است. خواجه‌گی در مقدمه شرح خود، به این ویژگی‌ها اشاره دارد و این رساله را شامل قواعد

دانش کلام، حکمت و تصوف می‌داند و لذا به تبیین و تحلیل این قواعد می‌پردازد. خواجگی این اثر را پس از گرویدن به تشیع نگاشته، و از منابع کلامی اشاعره، معتزله و برخی آثار ادبی، تفسیری و روایی نیز در تبیین مسائل بهره برده است. ویژگی‌های این شرح چنین است:

(۱) شرح فارسی مصنف به شیوه مزجی است؛ یعنی بخشی از عبارت فصول را به زبان فارسی آورده و در لابلای آنها توضیحات خویش را گنجانده است. علاوه بر شرح، به نقد نظریات کلامی خواجه یا فلاسفه و یا عرفا پرداخته است.

(۲) در ضمن برخی مباحث، مدعی است تحقیقاتی ابتکاری انجام داده و سعی کرده است اختلافات را به وفاق و نقطه جامعی برساند.

(۳) استفاده از منابع متعدد فلسفی، نظیر: شرح الاشارات، الهیات شفا، التحصیل، المباحث المشرقیه... و منابع کلامی نظیر: شرح المقاصد، شرح المواقف، تجرید الاعتقاد، انوارالملکوت... و منابع عرفانی نظیر: انشاءالدوائر ابن عربی؛ منابع تفسیری نظیر: تفسیر کبیر و تفسیر طبرسی؛ متون روایی نظیر: عدة الداعی.

(۴) این شرح به تبع اصل کتاب به پنج فصل تقسیم شده است که در هر فصل، یکی از اصول اعتقادی را به تفصیل بحث کرده است. و در مباحث مختلف به نظرات متکلمان و حکماء و عرفاء، اشاره دارد و در پایان نظر خود را ابراز می‌دارد.

فصل اول را به توحید اختصاص داده است. بدهت معنای وجود، تقسیم وجود به واجب و ممکن، اثبات وجود واجب در خارج، بررسی صفات سلبيه، بررسی صفات ثبوتیه نظیر: عدم زیادت وجود حق تعالی بر ذاتش، یگانگی حق تعالی، مرئی نبودن او، ابدیت و ازلیت حق تعالی، عدم حلول او در چیزی یا اتحادش با چیزی، بیان علم، قدرت، مرید، مدرک، سمیع و بصیر بودن حق تعالی، متکلم بودن حق تعالی و حدوث قرآن، جواز اطلاق اسماء مختلفه بر حق تعالی، مباحثی است که در این فصل بررسی شده است؛ چنان که درباره شرایط تصفیه باطن، حالات سالک پس از شروع در سلوک و احوال سالک پس از وصول به درجه کمال نیز مباحث مفیدی مطرح کرده است.

فصل دوم، به مسئله عدل الهی اختصاص دارد و مباحثی چون: عقلی بودن حسن و قبح اشیاء، در بیان اینکه خالق افعال عباد مختار، خود اوست، پاسخ به شبهات جبرگرایان، فرق میان فعل عبد و خدا، غرض مند بودن افعال الهی، وجوب لطف بر الله

تعالی، مورد تحقیق قرار گرفته است.

فصل سوم، درباره نبوت است و مسائلی مانند: اثبات نبوت، بررسی عصمت مطلقه انبیاء در تمام طول زندگی، حاجت به معجزه و تعریف آن و اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، بررسی شده است.

فصل چهارم، درباره امامت است. وجوب نصب امام، لزوم عصمت او، وجوب واحد بودن امام در هر زمان، طریق معرفت امام، اختصاص امامت به حق به ائمه اطهار علیهم‌السلام، وجه اختفای امام دوازدهم، افضلیت و اشجع بودن امام بر اهل زمانه، مسائلی است که در این فصل تحقیق شده است.

فصل پنجم، درباره معاد و مسائل مربوط به آن است. حقیقت نفس آدمی، امکان معاد جسمانی و اثبات حشر اجساد، عدم خلود صاحب کبیره در جهنم، دفع شبهات وارده، نافع بودن شفاعت برای دفع عذاب، حقیقت ایمان و... مباحث مطرح شده در این فصل است.

۳. جایگاه عقل در روش کلامی خواجه

مسائل عقلی کلامی دوگونه‌اند: یک دسته آنها که اثبات نقل و حیانی مبتنی بر آنهاست، لذا استدلال بر آنها از طریق نقل صحیح نیست. دسته دوم مسائلی است که اثبات نقل و حیانی مبتنی بر آنها نیست، و از دو طریق عقل و نقل می‌توان بر آنها استدلال کرد. عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی متکلم در این مسائل مشخص می‌شود.

از منظر خواجه عقل و براهین عقلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و قائل است اولین چیزی که بر مکلفان واجب است آن است که نسبت به عقاید دینی و اصول یقینی با دلایل عقلی و براهین قطعی معرفت پیدا کنند (خواجه، ۱۳۹۰: ۴۱). و معتقد است در مذهب اکثر علمای امامیه اثناعشریه، معرفت اصول خمس (توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد) به برهان و دلیل بر مکلفان و اهل ایمان واجب است؛ و تمامی عبادات، معاملات و مناکحات مکلفان، بدون معرفت به اصول خمس از راه دلیل، صحیح نیست (همو، ۱۳۷۵: ۷۰). خواجه، یکی از راه‌های دستیابی به این معرفت برهانی را علم کلام دانسته و گفته است: مقصود بالذات از علم کلام، اعتقاد به

وجود واجب و ممکن، و اینکه برخی اشیاء موجود است و برخی موجود نیست (همو، ۱۳۹۰: ۴۳).

وی، مخالف افراطی‌گری در مورد عقل و ادراکات عقلی بوده و معتقد است با عقل و ادله عقلی نمی‌توان پاسخ‌گوی تمام معارف دین باشیم. از اینرو، در پاسخ به اشکال کزامیه و حنابله مبنی بر اینکه که اگر خدا جهت نداشت، چرا کتب آسمانی مشحون به اثبات جهت است؟ پاسخ‌های برخی را که خواسته‌اند از راه دلیل عقلی به این اشکال پاسخ دهند نپذیرفته و گفته است: آنچه واقع است در قرآن و حدیث از آیات و احادیث که دلالت بر تجسم و اثبات جهت دارد، بنابر حکمتی و سّری است که غیر از حق سبحانه و کَمَل انبیاء و اولیاء نمی‌دانند (همو، ۱۳۷۵: ۸۸).

نیز در باب کیفیت علم الهی، پاسخ این سینا و هیچ کدام از اندیشمندانی که در این باب نظر داده‌اند را نپذیرفته و می‌گوید: ما می‌دانیم که حق سبحانه جاهل به اشیاء نبوده و عالم به همه چیز است، اما کیفیت علم او به اشیاء به هیچ وجه برای ما معلوم نیست (همان: ۱۰۱). وی، مشابه همین مطلب را پیرامون حقیقت اراده و برخی مباحث دیگر مطرح کرده است (همان: ۱۰۵).

بهره‌گیری از عقل و تفکر عقلی در روش کلامی خواجه‌گی جایگاه مهمی دارد. وی، در مباحث عقلی محض و مباحثی که جنبه عقلی بودن آنها بر جنبه نقلی بودن غلبه دارد، همچون مباحث خداشناسی، بیشتر از روش عقلی-فلسفی خصوصاً فلسفه مشاء استفاده کرده است.^۱ برای این که از جایگاه عقل در روش کلامی خواجه‌گی شسیرازی درک روشن‌تری داشته باشیم، نمونه‌هایی از مباحث کلامی ایشان را در بخش‌های گوناگون بازمی‌گوییم:

۱-۳. مبدأ شناسی

خواجه‌گی در مباحث مبدأ شناسی از عقل و براهین عقلی بیشتر استفاده کرده و به نقل کمتر استناد کرده است. نمونه‌هایی از این مسائل - علاوه بر اثبات وجود واجب (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۷۹) - عبارت است از: اقامه براهین عقلی برای توحید (همو، ۱۳۹۰:

۱. این مطلب در بحث سوم (بهره‌گیری از علوم) در قسمت علوم عقلی و فلسفه بیشتر تبیین خواهد شد.

۶۹ و ۶۸)، اثبات صفات کمالیه واجب همچون ازلیت، ابدیت و خالقیت و عینیت وجود واجب با ذاتش (همو، ۱۳۷۵: ۸۰)، تنزیهات واجب (همان: ۸۳)، نفی ضد و شریک از خداوند (همان: ۹۲)، امتناع قیام حوادث بر خداوند سبحان (همان: ۸۹)، امتناع حلول خداوند در غیر (همان: ۸۹)، امتناع اتحاد خدا با غیر (همان: ۹۰)، فاعل موجب نبودن خداوند سبحان (همان: ۹۶)، نقش قدرت و علم در الوهیت (همان: ۹۶)، وجوب پاداش به مطیعان و اینکه خداوند سبحان ترک فعل واجب نکرده و فعل قبیح را انجام نمی‌دهد (همان: ۱۱۷)، و وجوب لطف بر خداوند سبحان (همو، ۱۳۹۰: ۱۸۷ و ۱۳۷۵: ۱۲۳). در این جا تفصیل چند نمونه را بیان می‌کنیم:

۱-۱-۳. برای اثبات توحید عبادی به دلیل عقلی تمسک کرده و گفته است: دلیل عقلی آن است که کسی استحقاق عبادت دارد که موجد و مُبْقِی و مُنْعِم و مرجع همه اشیاء باشد، و این صفات حقیقتاً یافت نمی‌شود مگر در حق سبحانه. پس استحقاق عبادت جز در مورد خداوند سبحان نیست (خواجه، ۱۳۷۵: ۸۶).

۲-۱-۳. در تبیین عقلی علم خدا به خود و اشیاء، گفته است: برهان بر آنکه حق سبحانه جمیع اشیاء را می‌داند، آن است که حق سبحانه فاعل و قادر مختار است؛ یعنی موجد اشیاء به قصد، اراده و اختیار است؛ و ایجاد به قصد و اختیار متصور نیست مگر در صورت علم داشتن به آثار، پس حق تعالی عالم و دانا به جمیع کائنات است (همان: ۹۸).

۳-۱-۳. در بحث امتناع کذب اخبار الهی و امتناع خلف وعید از جانب خداوند سبحان به تبیین عقلی این بحث پرداخته و گفته است: «بدان که به اتفاق ملّیین، خبر الله تعالی حق است و صدق و کذب در اخبار الهی محال است... لآن تجویز الکذب فی خبر الله یستلزم ارتفاع الأمان بوعده و وعیده، فتنتفی فائدة التکلیف و البعثة» (همان: ۱۱۰).

۲-۳. راهنما شناسی

خواجه‌گی در مباحث نبوت و امامت نیز از عقل و ادله عقلی بهره می‌گیرد. وی قائل است نبوت و امامت هر دو لطف بوده و بر خداوند سبحان واجب است (خواجه‌گی،

۱۳۹۰: ۱۸۹) و در بحث وجوب بعثت و عصمت انبیاء علیهم السلام و اینکه آنان از جمیع کبائر و صغائر قبل و پس از بعثت، عمدا و سهوا، معصوم هستند، به براهین عقلی تمسک می‌کند (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۹۵-۱۹۲ و همو، ۱۳۷۵: ۱۲۹) و همچنین بر لزوم معجزه داشتن پیامبر، برهان اقامه کرده است (همو، ۱۳۹۰: ۱۹۶). در بحث وجوب افضلیت امام، به تبیین عقلی بحث پرداخته و تقدیم مفضل بر افضل را قبیح عقلی می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۶) و در بحث وجوب نصب امام بر خداوند سبحان و وجوب عصمت امام و طریق تعیین امام، به تبیین ادله متعدد عقلی آن می‌پردازد (خواجگی، ۱۳۹۰: ۲۰۳ و همو، ۱۳۷۵: ۱۴۴ و ۱۴۶).

۳-۳. فرجام شناسی

ایشان در بیشتر مسائل مربوط به حیات پس از مرگ و معاد، به ادله نقلی تمسک می‌کند؛ با این حال در مسائلی نیز استدلال عقلی کرده است. درباره وجوب انقطاع تکلیف می‌گوید: ایصال ثواب به مستحقان، واجب است و آن محقق نمی‌شود مگر به انقطاع تکلیف (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۷۳). در مورد اینکه چه کسانی اهل بهشت و چه کسانی اهل دوزخ هستند، با توجه به ادله نقلی، برهان عقلی اقامه کرده و می‌گوید: «مؤمنان نیکوکردار اهل بهشتند بی تعیین اشخاص، و همچنین کافران اهل دوزخند بی تعیین اشخاص. برهان بر این، آن است که مدار بر سرایر است، و سرایر بندگان از یکدیگر پوشیده است» (همان: ۱۸۱). برای اثبات حقانیت معاد جسمانی نیز دلیل عقلی اقامه کرده است (همو، ۱۳۹۰: ۲۱۹).

۳-۴. انسان شناسی

خواجگی به تناسب مباحث کلامی به مباحث انسان شناسی پرداخته و تلاش می‌کند با تبیین عقلی این مباحث از آن در علم کلام بهره بگیرد. از باب نمونه در بحث مرگ و اینکه موت بر چه چیزی واقع می‌شود، به حقیقت انسان اشاره کرده و می‌گوید: آنچه انسان به آن انسان است نفس ناطقه آدمی و روح انسانی است خواه مجرد باشد یا مادی (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۶۴). همچنین در مبحث معاد، در تبیین حقیقت نفس آدمی گفته: عَرَض بودن نفس ناطقه انسانی به بدهت عقلی باطل است؛

چون در صورت عرض بودن، باید محلی داشته باشد و تحقق عرض بدون محلّ محال است. پس حقیقت آدمی جوهر است و این، مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، صحابه و تابعین است. اما در مورد اینکه حقیقت این جوهر چیست، چهار نظریه را مطرح کرده و می‌گوید مذهب بسیاری از محققان و عقیده فقیر [خواجه‌گی] این است حقیقت این جوهر، جسمی لطیف و نورانی از عالم ملکوت اعلی است که به گونه خاصی از تعلق، به این بدن تعلق یافته است (همو، ۱۳۹۰: ۲۱۹ و ۲۲۰).

۳-۵. قاعده حسن و قبح عقلی در مقام ثبوت و اثبات

در باب حسن و قبح عقلی ایشان این قاعده را در مقام ثبوت، بدیهی و به نحو موجه کلیه دانسته و می‌گوید: «افعال در حدّ ذات خود، قطع نظر از امر و نهی شرع و پیش از آنکه پیغامبر صلی الله علیه و آله و سلّم امر و نهی فرمایند، متّصفند به حسن و قبح» (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۴). همچنین این قاعده را در مقام اثبات به نحو موجه جزئی پذیرفته و گفته است: عقل انسان حسن و قبح برخی افعال همچون نماز و زنا را درک کرده و حکم می‌کند که فاعل نماز، مستحقّ ثواب و فاعل زنا مستحقّ عقاب است؛ لکن حسن و قبح صوم آخر رمضان و صوم اوّل شوّال را به واسطه شرع درک می‌کند؛ بنابراین، شرع کاشف است (همان: ۱۱۴).

۳-۶. تأویل صفات خبریه و متشابهات قرآنی و روایی

یکی از شاخصه‌های عقل‌گرایی در معارف دینی و کلامی، تأویل ظواهر مخالف دلیل عقلی یقینی است. خواجه‌گی چنین روشی داشته است. وی تصریح می‌کند هرگاه نقل مسلّم، معارض با عقل باشد، تأویل برده می‌شود و یا توقف می‌شود؛ اما انکار آن جایز نیست (همو، ۱۳۹۰: ۲۰۲)، و به قول علامه حلی در نهج‌المسیرشدین استناد کرده است: «الظواهر السمعیة الدالّة علی خلاف ذلك مأوّلّة» (همو، ۱۳۷۵: ۸۷).

وی در باب ملاک تأویل می‌گوید: هرگاه ظاهر نقلی امتناع ذاتی داشته باشد، در این مورد تأویل نقل ضروری و لازم است، نظیر جهت؛ اما هرگاه ظاهر نقل امتناع ذاتی نداشته باشد بلکه امکان ذاتی داشته باشد، تأویل جایز نیست. مثلاً در باب معاد

جسمانی نمی‌توان از ظواهر نقل که دال بر معاد جسمانی است، دست برداشت؛ چراکه معاد جسمانی، امکان ذاتی دارد؛ لذا خواجگی تأویل فلاسفه را در این باب نمی‌پذیرد (همان: ۸۸-۸۹). از باب نمونه به برخی از تأویل‌های خواجگی اشاره می‌کنیم:

۱-۶-۳. در مورد ظواهر آیات و احادیثی که دلالت بر تجسم خداوند سبحان می‌کند، می‌گوید: «فی الواقع ظواهر کتاب و احادیث دلالت بر تجسم دارد و تأویل، واجب است» (همان: ۸۴). از اینرو آیه «ید الله فوق ایدیهم» (فتح: ۳) و «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) را به قدرت و استیلا تأویل می‌برد (خواجگی، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

۲-۶-۳. ظواهر آیات و احادیثی که دلالت بر رؤیت می‌کنند را مخالف حکم عقل دانسته و آنها را حمل بر علم ضروری می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۱) و روایاتی مانند: «لم اعبد رتاً لم أره» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۰۹) و «سترون رتکم کما ترون القمر لیلة البدر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۱: ۲۵۱) و آیه شریفه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامة: ۲۲) را به ظهور و کشف تام تأویل می‌برد (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۱۷ و ۱۱۸).

۳-۶-۳. خواجگی در مورد کلام الهی می‌گوید: معنای حقیقی کلام و تکلم در حق خداوند سبحان متصور نیست، چون این معنا محتاج به هوا و آلات و مخارج است و خداوند سبحان از مخارج و آلات و احتیاج به هوا منزّه است. لذا باید این صفت را همچون صفت سمیع و بصیر، تأویل کرد (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۰۶ و ۱۰۷).

۴-۶-۳. حقیقت اراده عبارت است از میل و نزوع نفس نسبت به چیزی یا قوتی که مبدأ میل باشد و آن حالت میلانی که شخص را به چیزی می‌کشاند و این [معنا] در حق خداوند متعال متصور نیست، پس تأویل واجب است (همو، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

۵-۶-۳. در مورد ظواهر قرآنی و روایی دال بر نسبت گناه و خطا به انبیاء علیهم‌السلام گفته است: پیش امامیه واجب است که انبیاء علیهم‌السلام از جمیع مناهی، عمدا و سهوا قبل و پس از نبوت و از اول عمر تا آخر عمر معصوم باشند؛ و آنچه از ظواهر قرآن، دلالت بر خلاف این دارد، حمل بر ترک اولی می‌کنند و تأویل می‌کنند (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۹).

۴. جایگاه نقل در روش کلامی خواجگی

بهره‌گیری از نقل و حیانی (قرآن و روایات) در آن دسته از مسائل کلامی که اثبات و فهم آنها از دسترس عقل بیرون است، مانند مسائل مربوط به عالم برزخ و

تفاصيل عالم قیامت، بیانگر جایگاه نقل در روش کلامی یک متکلم نیست؛ شاخص در این باره آن دسته از مسائل کلامی است که فهم آنها، هم در توان عقل است و هم در نقل وحیانی مطرح شده است؛ مانند مسأله توحید و تفصیل مربوط به صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند، ضرورت معاد و برخی از مباحث مربوط به نبوت و امامت. در این گونه مسائل، روش کلامی متکلم ممکن است عقلی یا نقلی یا تلفیقی باشد، یعنی یا فقط از تفکر عقلی بهره گیرد، یا تنها به ادله نقلی استناد کند و یا از هر دو بهره برد. در فرض سوم ممکن است نخست تفکر عقلی را به کار گیرد و پس از آن به آیات و روایات رجوع کند، و ممکن است عکس آن را به کار ببرد.

خواجگی به تناسب مباحث کلامی، برای استدلال و تبیین مطالب، از ادله نقلی بهره می‌گیرد، و معتقد است در مواردی که نقل، معارض با عقل است، اگر بتوان باید تأویل کرد ولی اگر نتوان تأویل کرد، انکار جایز نیست؛ چراکه شاید وجه وحیهی داشته که ذهن ما بدان منتقل نشده است، و برای اثبات این مطلب به آیه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۳) استدلال می‌کند (خواجگی، ۱۳۹۰: ۲۰۲).

وی حتی در مسائلی که یا عقلی محض است یا صبغه عقلی آنها بر جنبه نقلی غلبه دارد، به آیات یا روایات، استشهاد کرده است، چنان که آیه ﴿لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ﴾ (انعام: ۴) را ناظر به برهان حدوث، و آیه ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ۵۳) را ناظر به برهان حدوث و صدیقین (خواجگی، ۱۳۷۵: ۷۳ و ۷۴)، و آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۲) را ناظر به برهان تمانع (خواجگی، ۱۳۷۵: ۸۶) می‌داند.

خواجگی برای تأویل نقل، ملاک داده و گفته تنها ظاهر نقلی را که ممتنع ذاتی است، باید تأویل کرد (همان: ۸۸-۸۹) و هرگاه ظاهر نقل امتناع ذاتی نداشته باشد، ایمان به آن واجب است. از اینرو در مورد عرش، کرسی، سدره المنتهی، بیت المعمور، لوح، قلم و نظایر آنها گفته است: ایمان آوردن به ظاهر آنها واجب است و تأویل کردن آنها به معانی و رموزی که از طریق نقل بیان نشده است، جایز نیست؛ البته فحص از کیفیت این امور نیز موجب حیرت و ضلالت خواهد بود (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

برای اینکه از جایگاه نقل در روش کلامی خواجگی شیرازی درک روشن تری داشته باشیم، نمونه‌هایی از مباحث کلامی را که وی از نقل بهره گرفته است، باز می‌گوییم:

۱-۴. به توقیفی بودن اسماء الهی قائل است و آن را به امامیه و اشاعره نسبت می‌دهد (خواجگی، ۱۳۹۰: ۵۹ و ۱۳۱) و در تبیین آن می‌گوید: اطلاق اسماء بر حق تعالی موقوف [بر] اذن شارع است و تا در قرآن و حدیث و سخنان ائمه علیهم‌السلام وارد نشود، به محض جواز عقلی، اطلاق جایز نیست (همان: ۱۳۱).

البته بر این مطلب تأکید می‌کند که گرچه اسمائی همچون ابدی، ازلی، سرمدی، صانع، خالق و باری در شرع وارد شده است و می‌توان در مورد خداوند بکار برد، ولی منحصر در این اسماء نیست؛ بلکه هرچه به معنی این اسماء فعلی باشد مانند: فاطر، رازق، مکون، موجد، مؤثر، فاعل و نظایر آنها را می‌توان بر خداوند اطلاق کرد (همان: ۶۰).

۲-۴. پس از نقل اقوال درباره بدیهی یا نظری بودن وجود خداوند، برای اثبات بدهت آن به آیه **﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** (ابراهیم: ۱۰) استشهاد می‌کند (خواجگی، ۱۳۷۵: ۷۹ و همو، ۱۳۹۰: ۵۳).

۳-۴. با استناد به آیات متعدد قرآن کریم، شرک را بدترین انواع کفر دانسته و آن را به شرک در تشبیه، شرک در تشریح و شرک در محبت تقسیم می‌کند. وی، با استناد به آیات قرآن برای هر کدام از این اقسام، تعریف ارائه کرده و قائل است همانطور که در محبت شرک وجود دارد، در خوف و رجاء نیز شرک راه دارد (همو، ۱۳۷۵: ۲۰۰).

۴-۴. پس از اقامه برهان بر استحاله معرفت حقیقی به خداوند سبحان، به دعای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: **«لَا أَحْصَى ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»** «من نمی‌توانم تو را آن گونه که هستی مدح و ثنا گویم تو همان گونه هستی که خود را مدح و ثنا کرده‌ای» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۲: ۱۷۰) و فرموده امیرالمؤمنین علیه‌السلام: **«العجز عن درک الإدراک إدراک»** «اظهار عجز از رسیدن به معرفت حقیقی خداوند، معرفت به خداوند است» (فیض کاشانی، ۱۰۹۱، ۸: ۲۴) استناد می‌کند (خواجگی، ۱۳۷۵: ۸۳).

۵-۴. درباره علم گسترده و فراگیر خداوند، علاوه بر تبیین عقلی، به آیه شریفه

﴿لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ: ۳) استشهد می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۹۷).

۶-۴. برای اثبات ناروا بودن تکلیف ما لایطاق، علاوه بر دلیل عقلی به آیه «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) استدلال می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

۷-۴. با استناد به آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يَرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ...﴾ (نساء: ۱۵۰) ایمان به تمامی انبیاء عليهم السلام را واجب می‌داند؛ و با استناد به آیه ﴿رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (نساء: ۱۶۴) یادآور می‌شود که دانستن تعداد پیامبران عليهم السلام و نام و نسب آنان واجب نیست (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

۸-۴. برای اثبات عصمت ملائکه الهی به آیاتی از جمله آیه ﴿وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ قَوْقِهِمْ وَ يَعْلَمُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (نحل: ۴۹-۵۰) استناد می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

۹-۴. برای اثبات حشر اجساد به اخبار متواتر از انبیاء عليهم السلام و آیات قرآن و روایات ائمه معصومین عليهم السلام در این باره استناد می‌کند (همو، ۱۳۹۰: ۲۲۳).

۱۰-۴. برای اثبات وجوب محبت امیرالمؤمنین، حضرت زهرا (علیهما السلام) و فرزندانشان به آیه شریفه مودت ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری: ۲۳) و احادیث مربوط به محبت اهل بیت عليهم السلام که مفسران اهل سنت همچون ثعلبی، محی الدین و زمخشری نقل کرده‌اند، استناد می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۴ و ۱۵۳).

۵. بهره‌گیری از علوم مختلف

علم کلام به جهت موضوع و اهداف خود با علوم عقلی و نقلی پیوند وثیقی دارد، و متکلمان اسلامی به انحاء مختلف از آنها بهره برده‌اند. خواجه‌گی شیرازی نیز در مباحث کلامی، به تناسب موضوع بحث، از علوم مختلف استفاده می‌کند:

۱-۵. علوم عقلی

۱-۱-۵. منطق

بهره‌گیری از روش‌ها وقواعد منطق در علم کلام، امری طبیعی و گریزناپذیر است و از ویژگی‌های متکلمی خاص به شمار نمی‌رود، ولی برخی از متکلمان به مباحث منطقی اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند و در مناسبت‌های گوناگون از این قواعد نام برده و بهره گرفته‌اند. خواجگی شیرازی به تناسب مباحث، از روش‌های مختلف استدلال منطقی استفاده کرده است که به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود:

۱-۱-۱-۵. برای اثبات اینکه افعال الهی دارای اغراض بوده و این اغراض برای مصالح بندگان است و هیچ فعلی که موجب فساد بندگان باشد، از جانب خداوند سبحان صادر نمی‌شود، به عکس نقیض استدلال کرده و می‌گوید: «إِذَا ثَبِتَ أَنَّ أَفْعَالَهُ لِمَصَالِحِ عِبِيدِهِ، ثَبِتَ بِطَرِيقِ الْعَكْسِ أَنَّ كَلِّمَا فِيهِ فُسَادٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِمْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ تَعَالَى» (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۲۱ و ۱۲۲).

۱-۱-۲-۵. برای اثبات توحید از قیاس اقترانی شکل اول بهره گرفته و می‌گوید: ذات واجب متعال تقاضای آن می‌کند که واحد و بی‌همتا و یگانه باشد. هرچه ذات او تقاضای یگانگی می‌کند، واحد و یگانه است. پس واجب لذاته واحد و یگانه است (خواجگی، ۱۳۹۰: ۶۸).

۱-۱-۳-۵. در اثبات توحید به روش خلف استدلال کرده و می‌گوید: «اگر فرض کنیم حقیقت واجب تعالی دو فرد دارد، در هر یک از این دو ذات، خارج از حقیقت مشترک باید وجه امتیازی هم باشد تا دوئیت صدق کند و در نتیجه هر کدام باید مرکب باشد و هر مرکبی ممکن است، در حالی که فرض بر این بود که واجب است» (خواجگی، ۱۳۹۰: ۶۶).

۱-۱-۴-۵. برای اثبات وحدت واجب، روش سبر و تقسیم را بکار برده و می‌گوید: «واجب تعالی یکی است، برای آنکه اگر متعدد باشد آیا واجب است تعدد واجب یا ممتنع است یا ممکن؟ اما قسم اول محال است، زیرا اگر واجب باشد تعدد، هرگز یک واجب پیدا نشود؛ چه نفس ذات مقتضی کثرت است و هرگاه یکی نباشد، کثیر هم نخواهد بود. اما قسم آخر هم محال است چرا که ابعاد اشیاء از واجب لذاته امکان است، و هر حال که واجب تعالی دارد، همه واجب است که بالفعل باشد؛ پس امکان تعدد در واجب، محال است و لذا منحصر شد در قسم ثانی که امتناع تعدد واجب است»

(خواجگی، ۱۳۹۰: ۶۹).

۵-۱-۱-۵. خواجگی، از قیاس استثنایی بسیار استفاده کرده است؛ از باب نمونه:

۵-۱-۱-۵-۱. برای اثبات وجود واجب تعالی از این قیاس بهره می‌گیرد: اگر واجب موجود نباشد، لازم آید که هیچ موجود در خارج نباشد، و این به بدیهه عقل باطل است؛ پس عدم وجود واجب باطل باشد؛ پس واجب موجود باشد؛ و هو المطلوب (خواجگی، ۱۳۷۵: ۷۹).

۵-۱-۱-۵-۲. برای اثبات وحدت واجب می‌گوید: واجب الوجود معنایی است وحدانی، و هر معنای وحدانی متعدّد الافراد نمی‌شود- خواه افراد متّفقه الحقیقه و خواه افراد مختلفه الحقیقه- آلا به سببی از اسباب، غیر ذات آن معنی و غیر لوازم آن معنی. پس واجب الوجود اگر متعدّد الافراد باشد- خواه افراد مختلفه الحقیقه و خواه متّفقه الحقیقه- لازم می‌آید که هر یک از افراد در وجود خارجی محتاج باشند به سببی غیر ذات و لوازم ذات، پس ممکن باشند؛ تعالی عن ذلك علواً کبیرا (خواجگی، ۱۳۷۵، ۸۵).

۵-۱-۱-۵-۳. در بحث اثبات قدرت الهی نیز گفته است: برهان بر آنکه حقّ سبحانه قادر است، آن است که اگر حقّ سبحانه فاعل موجب باشد، لازم آید قدم عالم، و التالی باطلّ فالمقدّم مثله (همان: ۹۵).

۵-۱-۱-۵-۴. برای اثبات وجود ممکن در خارج، به قیاس استثنایی بوعلی اشاره می‌کند: ممکن موجود است در خارج؛ از برای آنکه اگر ممکن موجود نباشد، منحصر در واجب باشد و واجب به برهان توحید، یکی بیش نمی‌تواند بود (همان: ۷۸).

۵-۱-۱-۶. برای اثبات وجوب تصدیق پیامبران و معارف و احکامی که از جانب خداوند آورده‌اند، به دو صفت قدرت و علم خداوند استدلال کرده و گفته است: «بدان که مدار خدایی و الوهیت حقّ سبحانه و مناط دین جمیع انبیاء صلوات الله و سلامه علیهم بر صفت قدرت و علم است؛ چه بعد از اعتقاد به ثبوت این دو صفت حقّ سبحانه و تعالی را، تصدیق انبیاء صلوات الله و سلامه علیهم در جمیع ما جاؤوا به من أحوال المبدأ و المعاد ممکن است و همه را به برهان ثابت می‌توان کرد. و از این جهت است که حقّ سبحانه فرموده که: «غرض از خلق عالم آن است که بندگان بدانند که

حق سبحانه قادر و عالم است» (خواجگی، ۱۳۷۵: ۹۶). همچنین با برهان لقی به اثبات نبوت پیامبر اکرم ﷺ پرداخته است (همو، ۱۳۹۰: ۱۹۹).

۵-۱-۱-۷. خواجگی از جدال احسن نیز برای اثبات عقاید بهره گرفته است. از باب نمونه برای پاسخ به اشکال اهل سنت مبنی بر اینکه وجود کسی که دارای عمر طولانی است، امری بعید است، گفته است: اهل سنت تجویز کرده‌اند که دجال، همان ابن صیاد یهودی است که در زمان پیامبر ﷺ بوده و آن یهودی در زمان حاضر باقی است و غایب است تا زمان ظهورش برسد و ظاهر شود، پس چرا نشاید که امام مهدی (سلام الله علیه) همچنین باشد؟ (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۵۸).

۵-۱-۱-۸. برای اثبات اینکه واجب الوجود یکی است و منزه از شریک در وجوب وجود بوده و ممکن نیست که این مفهوم در خارج بیش از یک فرد داشته باشد، هم از خطابه که از آن با عنوان دلیل اقماعی یاد کرده بهره گرفته و هم از برهان استفاده کرده و گفته است: «دلیل اقماعی آن است که: وجود شریک نقص است به بدیهه عقول، و الله منزه از جمیع نقایص است به حکم فطرت سلیمه؛ پس منزه از شریک باشد؛ و هو المطلوب. و برهان آن است که واجب الوجود مجرد است و متعلق به بدن نیست، و هر مجرد غیر متعلق به بدن، منحصر است در یک فرد؛ پس واجب منحصر در یک فرد باشد» (خواجگی، ۱۳۷۵: ۸۴ و ۸۵).

۵-۱-۲. معرفت شناسی

گرچه معرفت شناسی به عنوان رشته علمی مستقل در گذشته وجود نداشته، ولی بسیاری از مباحث آن در کتاب‌های کلامی و فلسفی مطرح شده است. این مباحث در برخی آثار کلامی خواجگی در جای مناسب بیان شده است.

وی در بحث تقسیم وجود به واجب لذاته و ممکن لذاته، به نقد و بررسی اقوال سوفسطائیان پرداخته و معتقد است سوفسطائیان دارای اصناف گوناگون هستند:

برخی حقایق اشیاء را انکار کرده و معتقدند که اینها خیالات و اوهام بوده و هیچ واقعیتی ندارند.

برخی [نسبی گرا هستند] و قائل هستند حقایق تابع اعتقادات است یعنی اگر معتقد شویم چیزی جوهر است، آن چیز جوهر خواهد بود و اگر معتقد باشیم چیزی

عَرَض است، عرض خواهد بود.

برخی گمان می‌کنند در همه چیز شک دارند حتی در اینکه شک دارند نیز شک هستند.

خواجگی از راه بدهت عقلی به سوفسطائیان پاسخ داده و گفته است: «بی شک در خارج موجودی هست و ممکنات موجودند به بدیهه. چه وجود حوادث بدیهی است و حوادث ممکنات‌اند. و از این جهت گفته‌اند که: حقایق الأشیاء ثابتة و العلم بها متحقق» (خواجگی، ۱۳۹۰: ۵۰).

وی در مورد تعریف بدیهیات [تصوریه] گفته است: بدیهی احتیاج به تعریف ندارد بلکه تعریف حقیقی آن ممکن نیست چون دور لازم می‌آید (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۶۰). همچنین به تبیین حقیقت علم حصولی و علم حضوری از منظر فلاسفه در بحث علم الهی پرداخته و گفته است: علم حصولی صورتی حاصله است و صورت، مشترک لفظی میان چند معناست، از جمله شیح و مثال شیء و حقیقت و ماهیت شیء. و در تعریف علم حضوری گفته است: آن، حضور ذات معلوم نزد ذات عالم است. و علم شیء به نفس خود را از قسم علم حضوری دانسته است (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۳).

۳-۱-۵. فلسفه

خواجگی بسیار متأثر از خواجه نصیر و علامه حلی است و بسیاری از مباحث کلامی را با رویکرد فلسفه مشاء تبیین می‌کند، و در مسائل کلامی عقلی محض یا مسائلی که جنبه عقلی آنها بر نقلی بودن آنها غلبه دارد، به براهین حکماء توجه ویژه‌ای دارد. از باب نمونه، ایشان قائل است گرچه طریق متکلمان برای معرفت حق (برهان حدوث) آسان‌تر بوده و به فهم نزدیک‌تر است؛ لیکن طریق حکماء (برهان صدیقین) که شیخ ابوعلی، علامه دوانی و خواجه نصیر آن را در تألیفاتشان ذکر کرده‌اند، احق و اداق است (خواجگی، ۱۳۷۵: ۷۵). در مجموع می‌توان گفت روش کلامی وی، عقلی فلسفی است. برای تبیین این مطلب شواهد و نمونه‌هایی را بیان می‌کنیم:

۳-۱-۵. پیش از آنکه به اثبات توحید بپردازد، مباحث فلسفی مرتبط با آن،

مانند: بداهت مفهوم وجود، انحصار موجود خارجی در ممکن و واجب، و نیز بداهت وجود ممکنات در خارج را تبیین می‌کند (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۷۸).

۲-۳-۱-۵. برای اثبات وحدت واجب از قواعد فلسفی بهره گرفته و می‌گوید: واجب الوجود مجرد است و متعلق به بدن نیست، و هر مجرد غیر متعلق به بدن، منحصر است در یک فرد؛ پس واجب منحصر در یک فرد باشد. و برای اثبات کبری می‌گوید: حکمای مشائیین اتفاق کرده‌اند بر آنکه تعدد افراد کلی نمی‌تواند بود الا به واسطه ماده، و لهذا بر آن رفته‌اند که هر یک از عقول عشره، نوع منحصر در فرد است (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۸۵).

۳-۳-۱-۵. برای اثبات منزّه بودن ذات خداوند از ترکیب، به اینکه لازمه ترکیب در ذات حق تعالی، امکان است، استدلال می‌کند: «بدان که هر چه در او کثرت باشد و قبول قسمت اگر چه به حسب فرض باشد، وجود او محتاج به غیر باشد؛ لآنکه محتاج الی آحاده و اجزائه، و آحاده و اجزائه غیره؛ و هر چه محتاج به غیر باشد، ممکن است؛ پس واجب تعالی منزّه است از اجزای مقداری و اجزای فرضی و اجزای مختلفه خارجی، چون اجزای خانه و اجزای بدن آدمی، و از ماده و صورت و از جنس و فصل که اجزای عقلی‌اند» (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۸۳-۸۴).

۴-۳-۱-۵. ایشان اظهار خواص الوهیت را وجوب وجود دانسته (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۷۷) و با توجه به قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» می‌گوید: واجب متعال ازلی، ابدی، باقی و سرمدی است؛ چون وجوب وجود مقتضی آن است که عدم بر او مطلقاً و از جمیع جهات ممتنع باشد (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۵۸).

۵-۳-۱-۵. در نقد کسانی که معتقدند وجود واجب تعالی زائد بر ذات اوست، به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» استدلال کرده و می‌گوید: اگر به عقیده برخی متکلمان، وجود واجب زائد بر ذات باشد؛ قاعده الشیء ما لم یوجد لم یوجد به صورت کلی صادق نخواهد بود (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۵۱).

۶-۳-۱-۵. با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» گفته است: خلق عالمی دیگر ممکن است؛ چون اگر خلق عالمی دیگر ممتنع باشد، لازم آید که این عالم هم به وجود نمی‌آید؛ چراکه تساوی امثال در احکام واجب است (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۷۴).

۵-۱-۳-۷. خواجه‌گی، در مواجهه با قول شیخ اشعری: «حق تعالی باقی است به بقای زائد بر ذات حق قائم به ذات حق تعالی» با توجه به اینکه وجود را امری اعتباری دانسته است، بقاء را از منظر هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار داده و می‌گوید: بقاء اعتباری انتزاعی است که آن استمرار وجود و وجود در زمان ثانی است. و وجود، اعتباری است، پس بقاء نیز اعتباری است. و با توجه به این نکته گفته است: قول شیخ اشعری که گفته است حق تعالی باقی است به بقای زائد بر ذات حق، باطل است (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۵۸).

۵-۱-۳-۸. در تبیین عبارت خواجه نصیر برای اثبات حدوث همه عالم، به اصول فلسفی چون عدم اقتضای ممکن نسبت به وجود، تحصیل حاصل و عدم واسطه میان وجود و عدم در خارج استدلال می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۸۲).

۵-۱-۳-۹. ایمان را از مقوله علم الیقین دانسته و با توجه به این نکته، قول کسانی که قائلند ایمان قابل زیادت و نقصان نیست، را نپذیرفته و گفته است: با توجه به اینکه علم همانند اراده، محبت و شوق از مقوله کیف نفسانی است، قابلیت دارد که زیاد یا کم شود (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۸۹).

۵-۱-۳-۱۰. برای اثبات اینکه محبت امیرالمؤمنین و حضرت زهرا (سلام الله علیهما) همچون محبت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جزء ایمان و واجب است، به قاعده «إن جزء جزء الشيء جزء لذلک الشيء» تمسک می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

۵-۱-۴. عرفان

از تأمل در آثار خواجه‌گی شیرازی به‌دست می‌آید که وی نسبت به مسائل عرفان نظری و عملی آگاهی و التفات داشته و در مواردی به تناسب معارف اعتقادی، به شرح و تبیین مباحث عرفانی و نظریات عرفا پرداخته است:

۵-۱-۴-۱. خواجه‌گی به جایگاه ویژه روش عرفانی (کشف و شهود) توجه داشته و روش عقلی را در همه مسائل، کافی نمی‌داند؛ لذا در مورد قول برخی صوفیه که با توجه به مسأله وحدت وجود گفته‌اند: «لا موجود سوی الله و ما سواه أوهام و خیالات» گفته است: «طوری است ورای طور عقل، و کلام ما در طور عقل است» (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۷۹). و در مورد قول صوفیه که گفته‌اند: موجود حقیقی، غیر از حقیقت واجب

لذاته نیست و باقی موجودات به حسب حقیقت و مهیت، یکی هستند، با نقل قول از برخی، گفته است: این مطالب با مشاهدات کشفی حاصل می‌شود نه مناظرات عقلی (همو، ۱۳۹۰: ۵۷).

۲-۴-۱-۵. به طریق عرفا برای شناخت خداوند متعال اشاره کرده و قائل است همان طور که دو طریق برای اصحاب نظر و استدلال برای شناخت خداوند متعال وجود دارد؛ همچنین اصحاب شهود از راه تصفیه باطن دو گونه راه برای دستیابی به معرفت خداوند سبحان دارند؛ گونه اول اینکه می‌گویند: صاحبان بصیرت به هیچ چیزی نمی‌نگرند مگر اینکه خدا را همراه آن با دیده باطن می‌نگرند: «آن ارباب البصائر ما رأوا الأشياء إلا و رأوا الله معه»، و گونه دوم این است که می‌گویند: به هیچ چیز نگاه نکردم مگر اینکه قبل از آن خداوند سبحان را به دیده باطن مشاهده کردم: «ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله سبحانه قبله»، و طریق دوم برتر و بالاتر از طریق اول است (خواجگی، ۱۳۷۵، پاورقی ش ۸: ۷۴).

۳-۴-۱-۵. برای تحصیل معرفت دو راه ذکر می‌کند: یکی برهان و دیگری کشف و عیان به واسطه تصفیه باطن و التجای حقیقی به خداوند سبحان (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

۴-۴-۱-۵. به اصطلاحات عرفانی مثل اعیان ثابته (خواجگی، ۱۳۹۰: ۵۰) و تصفیه باطن و کشف و شهود (همان: ۴۹) اشاره کرده و به نقد و بررسی نظر عرفا می‌پردازد؛ نظیر بحث اثبات واجب بر اساس نظر صوفیه (همان: ۵۷، ۵۵، ۵۳، ۵۰).

۵-۴-۱-۵. در پایان معارف توحید، از اقسام نفس، شرائط تصفیه باطن، حالات سالک پس از شروع در سلوک، و حالات سالک پس از وصول به درجه سخن گفته است (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۴۳-۱۵۵).

۵-۱-۵. علوم طبیعی

خواجگی به تناسب مباحث اعتقادی از علوم طبیعی بهره گرفته است. به عنوان نمونه، از طریق احوال اجسام و حدوث آنها از جمله ترکیب و تغییر و تبدل به اثبات صفات ثبوتیه همچون قدیم بودن صانع و علم و قدرت و نفی صفات سلبیه همچون ترکیب، کثرت، تغییر و تبدل پرداخته و می‌گوید: طریق متکلمان برای معرفت به خداوند متعال و اسماء و صفات او این است که اول بیان احوال اجسام که اظهر

موجودات و محسوسات و معلولات است، و بیان حدوث آن می‌کنند، و بیان آنکه اجسام متقن و محکم و مرکب و بسیار و متغیر و متبدلند، و بعد از آن عروج می‌کنند از معرفت خصوصیات احوال اجسام و حدوث آن، به اثبات قدم صانع و علم و قدرت او و آنکه هیچ ترکیب و کثرت و تغییر و تبدیل در حضرت حق سبحانه نیست و همه عالم معلول و متعلق و مربوط به اوست (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۷۳).

همچنین برای نفی انواع کثرت و ترکیب از خداوند سبحان، مانند کثرت عقلی (جنس و فصل) و کثرت خارجی مثل ترکیب خانه از سقف و دیوار و ترکیب جسم بسیط از هیولا و صورت (مذهب مشائین) یا از جزء لایتجزی (مذهب متکلمین) از علوم طبیعی بهره گرفته و می‌گوید: هر چیزی که در آن هر یک از اقسام کثرت باشد، در وجود و تحقق، به غیر محتاج بوده و ممکن است، و واجب الوجود نمی‌تواند باشد. بنابراین، واجب الوجود هرگز دارای جزء نبوده و در نتیجه کثرت ندارد (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۶۲).

۵-۱-۶. علم اصول فقه^۱

خواجه‌گی در مباحث کلامی نقلی از قواعد اصول فقه استفاده کرده است؛ که نمونه‌هایی را بازمی‌گوییم:

۵-۱-۶-۱. با توجه به مفهوم موافق (اولویت)، در بحث کیفیت علم الهی گفته است: «اجله حکماء در کیفیت دیدن ما اشیا را حیران و سرگردانند، نمی‌دانند که آیا به انطباق است، یا به خروج خطوط شعاعی است، یا به غیر ذلک من الآراء و المذاهب؛ با آنکه اصل رؤیت بدیهی اولی است؛ پس به طریق اولی که کیفیت علم حق سبحانه به اشیا ندانیم» (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

۵-۱-۶-۲. ظواهر کتاب و سنت را حجت دانسته و بر این اساس گفته است: قول به تعطیل در مورد صفات الهی و نیز نفی صفات الهی مخالف ظاهر آیات قرآنی است (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۶۵) و با استناد به آیات قرآن کریم گفته است: ظاهر آیات قرآن

۱. اگرچه اصول فقه، روش استنباط احکام شرعی را از منابع آنها که عمدتاً کتاب و سنت است، بیان می‌کند، ولی عمده ادله و مبانی آن، عقلی و عرفی است، لذا می‌توان آن را در شمار علوم عقلی قلمداد کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۹).

کریم دلالت بر عصمت فرشتگان الهی دارد (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

۳-۶-۱-۵. برای اثبات عمومیت نبوت و رسالت پیامبر اکرم ﷺ نسبت به کافه انس و جن و دعوی نسخ جمیع ادیان به دین آن حضرت و دعوی ختم نبوت، به تواتر استناد می‌کند (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۳۶).

۴-۶-۱-۵. وجوب انقطاع تکلیف را از باب مقدمه واجب، واجب دانسته از اینرو می‌گوید: انقطاع تکلیف، واجب است چون موقوف علیه واجب است (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۷۳).

۵-۶-۱-۵. با توجه به مبحث تبادل که از ملاکات تشخیص حقیقت از مجاز است، می‌گوید: حق تعالی متحد به چیزی نمی‌شود چون مفهوم یعنی متبادر به فهم از لفظ اتحاد، یکی شدن دو چیز است (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۷۴). نیز با توجه به همین بحث اصولی می‌گوید: حق تعالی حلول در محلی نمی‌کند چون آنچه متبادر به فهم از لفظ حلول، این است که موجودی در محل قائم به او باشد (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۷۲).

۶-۶-۱-۵. وجود مخصص برای عمومات نقلی از جمله عمومات قرآنی را پذیرفته است؛ لکن گفته است در صورتی می‌توان عمومات قرآنی را تخصیص بزنیم که دلیل مخصص قوی باشد. از اینرو ایشان قول کسانی را که گفتند: مراد از «من شاء» در آیه شریفه «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (زمر: ۶۸) جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و ملک الموت است؛ یا قول برخی را که گفتند: مراد ارواح شهدا است، ناصواب می‌داند (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۷۳).

۷-۶-۱-۵. با استناد به اطلاق آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» (نساء: ۴۸ و ۱۱۶) می‌گوید: چه مرتکبان گناهان کبیره توبه کنند و چه توبه نکنند، خداوند سبحان آنان را مورد عفو و بخشش قرار می‌دهد و این آیه شریفه تنها مخصوص توبه‌کاران نیست (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

۸-۶-۱-۵. در بحث عدم زیاده و نقصان در قرآن، به اجماع و اتفاق امت (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۳۵)، و در بحث رجعت به اجماع فرقه امامیه (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۲۱۶) استناد می‌کند.

۹-۶-۱-۵. فهم عرفی را در کشف مراد شارع از معارف دینی معتبر دانسته و در تبیین قدرت الهی، این صفت را با توجه به فهم عرفی آن تعریف کرده و می‌گوید:

«قادر» در عرف، آن است که صحیح باشد از او فعل و ترک به حسب دواعی و ارادات مختلفه، مثلاً انسان قادر است در راه رفتن؛ چه به حسب دواعی است، به خلاف آتش در سوختن که آن لازم ذات آتش است (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۹۵).

۲-۵. علوم نقلی

علم کلام برای اثبات و تبیین عقاید دینی و دفاع از آنها علاوه بر علوم عقلی، از علوم نقلی نیز استفاده می‌کند و خواجه‌گی شیرازی نیز در مباحث مختلف کلامی از این علوم بهره گرفته است، که نمونه‌هایی را بازمی‌گوییم:

۲-۵-۱. علوم ادبی (لغت، صرف، نحو، معانی و بیان).

۱-۲-۵. علم لغت

خواجه‌گی در تبیین برخی مسائل کلامی از معنای لغوی استفاده کرده است که چند نمونه را بازمی‌گوییم:

۱-۱-۲-۵. درباره صفات باقی، ازلی، ابدی و سرمدی می‌گوید: باقی به معنای امتناع عدم بر چیزی یا مستمرّ الوجود است که شامل ازل و ابد و مابینهما می‌شود. و ازلی در اصل، ازل است به معنی ضیق، یعنی زمانی که بدایت ندارد، و لذا شامل جمیع ازمنه محققه و مقدره است از جانب ماضی و این، همان وجود لا اول له است. و نیز ابدی به معنی جمیع ازمنه محققه و مقدره در مستقبل است و در اصل، منقول است از اُبود به معنی نفور؛ لما ینفر القلب من تقدیر نهائیه. و همچنین واجب تعالی سرمدی است، این لفظ مشتق از سَرَد است به معنی توالی و تعاقب، و چون بقای زمان به تعاقب اجزای زمان است این تعاقب را سَرَد گفتند، و سرمد به معنی مصاحب جمیع ازمنه محققه و مقدره است در جانب ماضی و حال و مستقبل. البته ایشان تذکار می‌دهد که بقای حق تعالی عبارتست از امتناع عدم بر او و مقارنه او با ازمنه، نه وجود در دو زمان؛ و الا لازم می‌آید که واجب تعالی زمانی باشد. یعنی قید زمان ماضی و مستقبل، به لحاظ موجودات مادی است و بکارگیری این قیود در مورد واجب، اشتباه است و لذا همان معنای امتناع عدم یا مستمر الوجود را بدون قید زمانی باید لحاظ کرد (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۹)؛ چنانچه صانع از صنع مشتق شده به معنی چیزی

است که نبوده و مسبوق به عدم باشد (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۶۰).

۲-۱-۱-۱-۲. در تبیین صفت خالق با توجه به معنای لغوی آن گفته است اگر این کلمه از خلق به معنی اخراج از عدم به وجود بدون مثال و نمودار باشد، از این جهت این اسم مخصوص حق تعالی است و به آیه «هل من خالق غیر الله» (فاطر: ۳) استناد می‌کند، و اگر به معنای مطلق ایجاد و اخراج از عدم به وجود باشد، این اسم را بر مخلوق نیز می‌توان اطلاق کرد (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۶۰).

۳-۱-۱-۲-۵. در تبیین توفیق گفته است: توفیق در لغت به معنی «جعل الاسباب متوافقة» است و حاصل این تفسیر راجع است به «توجیه الاسباب نحو المسببات»، و شامل خیرات و شرور هر دو است؛ اما در عرف، مخصوص خیرات شده و در اصطلاح متکلمین، توفیق لطفی است که مقرب است به طاعات، چنانچه عصمت، لطفی است که مبعّد از معاصی (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۱۵۴).

۴-۱-۱-۲-۵. با توجه به معنای لغوی هدایت که راه نمودن (راهنمایی) به همراه لطف است، گفته است: هدایت الهی گاهی به معنای (دلالة علی ما یوصل) یا همان هدایت به نحو ارائه طریق است و گاهی به معنای ایصال و رسانیدن به مطلوب است (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۵۷).

۲-۱-۲-۵. صرف و نحو

خواجهگی در برخی مباحث کلامی از علم صرف و نحو استفاده کرده که چند نمونه را بازمی‌گوییم:

۱-۲-۱-۲-۵. لفظ باری که از اسماء و صفات خداوند است، مشتق از برآ به معنی خَلَقَ و أَوْجَدَ است (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۶۰).

۲-۲-۱-۲-۵. همزه اعجاز (باب افعال) یا برای اثبات عجز منکران نبوت از معارضه با نبی در دعوی نبوت است یا برای ازاله عجز از مدعی نبوت است و تالی معجزه برای نقل از وصفیت به اسمیت است، و یا برای مبالغه است مثل علامه، یا برای آنکه موصوف مقدر مؤنث است (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

۳-۲-۱-۲-۵. لفظ معاد، هم می‌تواند مصدر میمی باشد و هم می‌تواند اسم مکان باشد (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۶۳).

۴-۲-۱-۲-۵. عبارت «عَلَى ظُلْمِهِمْ» در آیه شریفه ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (رعد: ۶) حال است و بیان‌گر این است که اگر اصحاب کبائر بی‌توبه بمیرند، خداوند سبحان آنان را عفو کرده و ایشان را می‌بخشد (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

۳-۲-۱-۵. معانی و بیان

خواجه‌گی، از علم معانی و بیان نیز در تبیین برخی از مسائل اعتقادی بهره‌گرفته است. از باب مثال درباره توحید می‌گوید: مراد از [علم] توحید، شناخت ذات و صفات خداوند است و تسمیه این معرفت به توحید، از قبیل تسمیه کلّ به اسم جزء اشرف، و افضل اجزاء است (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۷۷).

درباره آیاتی که بر فانی شدن و پایان یافتن این عالم دلالت می‌کنند، می‌گوید: این آیات بر معنای حقیقی آن حمل می‌شود و بر معنای مجازی حمل نمی‌شود (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۷۲) به اعتقاد وی، حیات دارای معنی حقیقی و مجازی است و معنای متعارف (حقیقی) حیات عبارت است از اعتدال مزاج نوعی، یا قوتی که تابع حس و حرکتی باشد، پس معنای مجازی حیات را باید در مورد خداوند سبحان بکار ببریم (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

۲-۲-۵. تاریخ

شواهد و مستندات تاریخی برای اثبات یا تأیید و تبیین عقاید دینی مانند نبوت و امامت رهگشاست و متکلمان اسلامی از آنها بهره‌گرفته‌اند. خواجه‌گی شیرازی نیز در موارد مناسب، آنها را بکار گرفته است که چند نمونه را باز می‌گوییم:

۱-۲-۲-۵. برای رد قول کسانی که تنها راه شناخت صدق نبی در ادعای نبوت را معجزه دانسته‌اند، به ایمان ابوذر و سلمان استناد کرده و می‌گوید: امکان دارد کسی به خلق علم ضروری در دل او به صدق نبی، عالم شود به صدق نبی در دعوت نبوت بی‌روایت معجزه، مثل ابوذر و سلمان که بی‌روایت معجزه، ایمان آوردند به صدق نبی صلوات الله و سلامه علیه (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

۲-۲-۵. برای اثبات نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دعوی نبوت و اظهار معجزه به دست پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تواتر تاریخی این اخبار استناد کرده و می‌گوید: دعوی نبوت

او به تواتر بر وجهی که از آفتاب عالمتاب روشن تر است؛ همچون وجود مکه و بغداد در نظر عباد ظاهر و هویداست و این ادعا و معجزات بر دست ایشان از متواترات است (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۱۹۷-۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۳۲-۱۳۳).

۳-۲-۵. در مورد اعجاز قرآن کریم و عجز عرب از معارضه با آن می گوید: «فصحای بنی عدنان و بلغای بنی قحطان که فرسان میدان فصاحت و شیران بیشه بلاغت‌اند از اتیان به اقصر سوره‌ای از آن عاجز شده، معترف به عجز و ناتوانی شدند و از معارضه، به حروب عدول کرده، به منازعه به سیوف قرار داده‌اند» (خواجهگی، ۱۳۹۰: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

۴-۲-۵. برای اثبات اینکه طول عمر امام زمان علیه السلام مستبعد نیست به گزارش‌های تاریخی پیرامون کسانی که دارای عمر طولانی بوده‌اند، استناد کرده است (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۵۸).

۳-۲-۵. رجال و درایه

از مباحث کلامی خواجهگی به‌دست می‌آید که ایشان در علم رجال و درایه الحدیث صاحب نظر بوده و به متن و سند احادیث کلامی توجه دارد. نمونه‌های زیر مؤید این مطلب است:

۱-۳-۲-۵. قرآن کریم را از هرگونه زیادت و نقصان مصون و محفوظ دانسته و تمامی اخباری که دال بر وجود زیادت یا نقصان در قرآن کریم است را اخبار ضعیف می‌داند که نمی‌تواند قطعیت را رد کند (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

۲-۳-۲-۵. اخباری که بر محشور شدن حیوانات در روز قیامت دلالت دارد را معتبر دانسته و طبق این اخبار، قائل است بهائیم محشور خواهند شد (خواجهگی، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

۳-۳-۲-۵. در بحث جواز اطلاق اسمای مختلفه بر خداوند متعال، روایت «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةَ وَ تِسْعُونَ اسْمًا مِّنْ دَعَا بِهَا اللَّهُ تَعَالَى إِسْتَجَابَ لَهُ وَ مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» (ابن بابویه: ۱۳۹۸: ۱۹۴) را که مرحوم صدوق ذکر کرده، مرفوعه^۱ می‌داند

۱. مرفوعه در اصطلاح شیعه دارای دو اطلاق است یکی حدیثی که از وسط یا آخر آن، یک یا چند نفر از راویان افتاده باشند؛ لکن راوی تصریح به رفع کند. این قسم از مرفوع مصداق حدیث مرسل بالمعنی الاعم است. اصطلاح

(خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

۶. روش مواجهه با علما و فرق

خواجگی شیرازی در مسائل اعتقادی به دیدگاه سایر ادیان و مذاهب توجه داشته و با عناوینی مانند: جمیع کتب آسمانی (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۰۲)، ارباب الملل (همان: ۹۲)، ملیین (همان: ۹۴ و ۱۱۰)، اتباع انبیاء علیهم السلام (همان: ۱۷۰)، ثنویه (همان: ۸۴)، مجوس (همو، ۱۳۹۰: ۷۴)، یهود (همو، ۱۳۷۵: ۸۴) و نصارا (همان: ۹۰) از آنان نقل قول کرده است. همچنین به دیدگاه سایر فرق اسلامی همچون اشاعره (همو، ۱۳۹۰: ۶۵)، معتزله (همان: ۲۴۰)، حنفیه، وعیدیه (همان: ۲۴۴)، کرامیه، مشبیه، مجسمه (همان: ۶۱)، غلات شیعه، حنابله (همو، ۱۳۷۵: ۸۴)، حشویه (همو، ۱۳۹۰: ۱۳۶)، زیدیه (همان: ۲۰۶ و ۲۰۷) و خوارج (همان: ۲۳۲) توجه داشته است.

از ویژگی‌های ایشان رعایت تواضع و ادب نسبت به بزرگان و علما است. از سید مرتضی با وصف «حضرت سید مرتضی، علم الهدی» (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۳۴) و از ابن سینا با عنوان «شیخ ابوعلی سینا و شیخ رئیس» (همو، ۱۳۹۰: ۵۴ و ۸۹) و از خواجه نصیر با عبارت «سلطان المحققین من المتقدمین و المتأخرین نصیر الحق و الدین محمد الطوسی تغمده الله برضوانه القدوسی» (همان: ۴۱) و از علامه حلی با عنوان «شیخ جمال الحق و الدین یوسف بن مطهر الحلی» (همو، ۱۳۷۵، ۸۷) و از فخر رازی با وصف «علامه» (همو، ۱۳۷۵: ۱۰۷) و از زمخشری با وصف «جار الله العلامة» (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۴) یاد می‌کند.

از فلاسفه به خاطر نسبتی که خواجه نصیر در بحث حشر اجساد به آنان داده دفاع کرده و گفته است: فلاسفه الهی قائل به حشر اجساد هستند (همو، ۱۳۹۰: ۲۳۰). در دفاع از صوفیه می‌گوید: اتحاد و حلولی که از کلام صوفیه فهم می‌شود، مثل «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» و «لیس فی جَبَّتِی سوی الله» به معنی

دیگر مرفوع عبارت است از حدیثی که در آخر به معصوم اضافه و انتساب یابد؛ چه سند حدیث، مقطوع و مرسل باشد یا مستند، بر خلاف موقوف. اصطلاح مرفوع بیشتر در معنای دوم استعمال می‌شود (مامقانی، ۱۳۵۱، ۳ خاتمه: ۳۹). اما مرفوع در اصطلاح اهل سنت، حدیثی است که سلسله اسناد به پیامبر ﷺ منتهی شود (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۲۷: ۸۳-۸۴ سیوطی، بی تا، ۱: ۲۰۲).

حقیقی حلول و اتحاد نیست و چنین اراده نکرده‌اند؛ چون آنان معتقدند که «لا موجود سوی الله» (همان: ۷۷). البته در موادری اندک تعبیری دارد که با عظمت و شأن طرف مقابل سازگار نیست (همان: ۵۲ و ۱۶۹ و همو، ۱۳۷۵: ۹۶ و ۹۹ و پاورقی ش ۱: ۱۵۸).

ایشان، مباحث و نظرات خودش را مصون از خطا و اشکال ندانسته و با کمال تواضع در پایان کتابش گفته است: «اگر سهوی و غلطی واقع شده باشد در شرح این کتاب یا در تحقیق مسأله‌ای و مبحثی، امید آن دارم که حق تعالی این گناه ببخشد و به حق م‌لهم سازد؛ و برادران دینی و فضلاء و علماء آن را به نوک قلم و هدهد اصلاح فرمایند؛ چه سهو و غلط از ما بعید نیست، بلکه اگر سهو و غلط نکنیم، بعید است» (خواجگی، ۱۳۹۰: ۲۵۳).

در مباحث مهم و کلیدی به شیوه مقارنه‌ای به آراء و دیدگاه‌های حکماء، متکلمان (خواجگی، ۱۳۹۰: ۴۳)، سوفسطائیان، صوفیه (همان: ۵۰)، عرفاء (همان: ۶۳)، مشائین (همان: ۷۰)، حکمای اشراقی (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۰۱)، مفسران (خواجگی، ۱۳۷۵: ۱۵۴) و فلاسفه طبیعی (همو، ۱۳۹۰: ۲۲۸ و ۲۲۹) اشاره کرده است.

خواجگی گاهی در فهم کلام علماء، خصوصاً فلاسفه دچار سوء برداشت شده است و از اینرو به آنان نسبت تکفیر داده است (رک، خواجگی، ۱۳۹۰: مقدمه ۳۷-۴۳). استناد فاعل موجب بودن خداوند، به فلاسفه (خواجگی، ۱۳۷۵: ۹۶ و همو، ۱۳۹۰: ۹۰)، تکفیر فلاسفه به خاطر اینکه علم خداوند به عقل اول را به نحو کلی دانسته‌اند (خواجگی، ۱۳۷۵: ۹۹ پاورقی ش ۲)، همسان شمردن فلاسفه با اشاعره در اعتقاد به جبر در افعال (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۶۹)، اعتقاد به حسن و قبح شرعی و نفی حسن و قبح عقلی (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۶۱-۱۶۲)، و نفی غرض از افعال الهی (خواجگی، ۱۳۹۰: ۱۸۰) از آن جمله است.

آزاد اندیشی، استقلال فکری و التزام به نتیجه تحقیق علمی، هر چند مخالف دیدگاه عموم متکلمان یا حکمای پیشین باشد، از دیگر ویژگی‌های شخصیتی خواجگی شیرازی است. ایشان در مواردی، در مقام قضاوت و گزینش، هر کدام از نظریات را که مطابق واقع و ظواهر نقلی بدانند، می‌پذیرد. به عنوان نمونه به برخی

موارد اشاره می‌کنیم:

۱) در باب ماهیت ملائکه، قول فلاسفه را مبنی بر اینکه ملائکه عقول مجردند، نپذیرفته است (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۳۹-۱۴۰).

۲) قول صرفه سید مرتضی را نپذیرفته و آن را رد می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵، پاورقی ش ۵: ۱۳۲).

۳) تسلسل را، هم در امور مجتمعه و هم در امور متعاقبه محال می‌داند (خواجه‌گی، ۱۳۹۰: ۸۹).

۴) قاعده «الواحد الحقیقی لا یصدر عنه إلا الواحد» را از فلاسفه نپذیرفته و آن را رد می‌کند (همو، ۱۳۹۰: ۹۳).

۵) در باب کیفیت علم خداوند سبحان قول هیچ کدام از فلاسفه اعم از مشاء و اشراق را حق نمی‌داند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۲).

۶) عالم را حادث زمانی می‌داند؛ چنان‌که قدمای حکماء همچون افلاطون بر این عقیده هستند، بر خلاف جمهور فلاسفه (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

۷) در بحث معاد به نظرات مختلف عقلی و نقلی اشاره می‌کند (خواجه‌گی، ۱۳۷۵: ۱۶۷-۱۶۹)؛ اگرچه رویکرد نهایی ایشان کلامی است (همو، ۱۳۷۵: ۱۷۱)؛ همان‌گونه که در مباحث تجدید عالم صغیر (همو، ۱۳۷۵: ۱۶۷)، معاد جسمانی و روحانی (همو، ۱۳۷۵: ۱۶۹)، حساب، اعمال و میزان (همو، ۱۳۷۵: ۱۷۶) و... نمایان است.

نتیجه

خواجه‌گی شیرازی از متکلمان شیعی برجسته‌ای است که در تبیین مسائل کلامی، از نقل و عقل و علوم نقلی و عقلی بهره گرفته است. روش عقلی او فلسفی و مبتنی بر فلسفه مشاء است. با این حال، نه تنها در مسائل کلامی فراعقلی، بلکه در مسائل کلامی عقلی-نقلی نیز به نقل استناد کرده و در صورت تعارض ظاهری ادله نقلی با ادله عقلی قطعی، روش تأویل را برمی‌گزیند، ولی از تأویلات نابجا احتراز کرده و آن را مُخَلّ معارف دین می‌داند. وی، با چنین روش جامعی، نقش مهمی در علم کلام امامیه ایفا کرده است.

فهرست منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳، «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، لبنان - بيروت، چاپ سوم، دار الأضواء.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۳۰، «طبقات أعلام الشيعة»، لبنان - بيروت، چاپ اول، دار إحياء التراث.
۳. ابن بابويه، محمد بن علی، ۱۳۹۸، «التوحيد»، ایران - قم، چاپ اول، جامعه مدرسین.
۴. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ۱۴۳۱، «رياض العلماء و حياض الفضلاء»، ۷ جلد، لبنان - بيروت، چاپ اول، مؤسسة التاريخ العربي.
۵. خواجه شیرازی، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، «لنظامية في مذهب الإمامية» چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.
۶. خواجه شیرازی، محمد بن احمد، ۱۳۹۰، «شرح فصول نصيريه»، تهران، چاپ اول، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴، «معجم طبقات المتكلمين»، ایران - قم، چاپ اول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۸. سیوطی، جلال الدین، بی تا، «تدريب الراوی في شرح تقريب النواوی» بیجا، دار طيبة.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۲۵، «الاسفار الاربعة» بیجا، چاپ اول، طليعة النور.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳، «الاحتجاج على أهل اللجاج»، چاپ اول، مشهد، نشر مرتضی.
۱۱. عسقلانی، ابن حجر، ۱۴۲۷، «نخبة الفكر» چاپ اول، لبنان، بيروت، دار ابن حزم.
۱۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۰۹۱، «المحجة البيضاء» چاپ چهارم، قم، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامی،
۱۳. گلچین معانی، احمد، ۱۳۶۹، «کاروان هند» چاپ اول، مشهد، مؤسسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی عليه السلام.
۱۴. مامقانی، عبدالله، ۱۳۵۱، «ننقيح المقال في علم الرجال» چاپ اول، بیجا، بینا.
۱۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳، «بحار الأنوار»، چاپ دوم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۱۶. مطهری، ۱۳۸۰، «کليات علوم اسلامی اصول فقه، فقه ۳»، چاپ ۲۴، بیجا، بینا.