



روش‌های استدلال عقلی در مدرسه کلامی شیراز

محسن احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰

مهدی نصرتیان‌اهور^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۴/۱۱

محمد رنجبر حسینی^۳

چکیده

استنباط آموزه‌های کلامی که یکی از مهم‌ترین وظایف علم کلام است، بر اساس روش‌های عقلی و نقلی صورت می‌گیرد. در مقاله حاضر که به شیوه کتابخانه‌ای و توصیفی گردآوری شده، روش‌های استدلال عقلی در مدرسه کلامی شیراز بررسی شده است. مدرسه‌ای که به مدت سه قرن یعنی قرون هشتم، نهم و دهم کانون اصلی جمعی از متفکران و بزرگان چون میرسید شریف جرجانی، صدرالدین دشتکی، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، محقق خفری و... بوده است. با توصیف و تحلیل استدلال‌های عقلی به کار رفته در دفاع از عقاید و کتب کلامی موجود در این مدرسه می‌توان به متکلم-فیلسوف بودن اندیشمندان این مدرسه پی برد و به کشف روش‌های استدلال عقلی آنان در استنباط گزاره‌های کلامی پرداخت. این مدرسه کلامی به جهت سابقه تأسیس آن به دست برخی متکلمان سنی و سپس تغییر رویکرد به مذهب شیعی، از عقل عملی استفاده چندانی در مسائل اعتقادی نداشته است، ولی از عقل نظری با روش‌هایی همچون استحاله دور، تسلسل و ترجیح بالمرجح و براهینی چون برهان خلف، لم و ان، سبر و تقسیم، تضایف، واحد و مجموع، تطبیق و همچنین استلزام‌گیری عقلی بهره گرفته است.

واژگان کلیدی: روش‌های استدلال عقلی، مدرسه کلامی شیراز، استدلال، عقل نظری، عقل عملی.

۱. دانشجوی دکترا دانشگاه قرآن و حدیث قم (ahmadiimoohsen@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم

(mehdi.nosratian@gmail.com)

۳. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم

(ranjbarhosseini@gmail.com)

مقدمه

از وظایف متکلم، استنباط عقاید و دفاع از آنها است. استنباط یعنی این که متکلم مباحث اعتقادی را از منابع آن (یعنی عقل و نقل) استخراج نماید. دفاع یعنی این که متکلم این مباحث استخراج شده را برای مخاطب بیان و استدلال کرده و از ایرادهای وارد بر آن پاسخ بگوید.

در مقاله حاضر به روش کتابخانه‌ای و توصیفی به بخش روش‌های استدلال عقلی جهت استنباط گزاره‌های اعتقادی اشاره خواهد شد که از مفهوم‌شناسی عقل و انواع آن شروع شده و در ادامه با ذکر مصادیق متعددی به ادله عقلی مستفاد در این مدرسه کلامی، خواننده را با دورنمایی از شیوه‌های عقل‌گرایی آنها آشنا می‌کند. بحث از روش استدلال عقلی را می‌توان به صورت تاریخی (مدرسه‌محور یا شخص‌محور) و یا غیرتاریخی پی گرفت در این مقاله سعی می‌شود از روش تاریخی آن هم مدرسه‌محور استفاده گردد.

از میان مدارس مختلف کلامی، مدرسه شیراز، محور این پژوهش است. شیراز به مدت حدود سه قرن یعنی قرون هشتم، نهم و دهم کانون اصلی جمعی از متفکران و بزرگان اسلام بوده است. این مرکز علمی از سوی دو دانشمند اشعری مسلک همچون قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۰۱ق) و میرسیدشریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ق) بنیان گذاشته شد و اندکی بعد، از فلسفه مشاء و اشراق و سپس عرفان ابن‌عربی تأثیر پذیرفت و در پایان کار با حفظ زیر ساخت‌های علمی خود به تشیع تغییر مذهب داد و به یکی از مراکز علمی شیعه مبدل شد (رضوی، ۱۳۹۶: ۳۹۱). در واقع حوزه علمیه شیراز با محوریت کلام و فلسفه زمانی آغاز گردید که از رونق حوزه حله کاسته شد و به دلیل سقوط حکومت ایلخانان، حکومت فلان ایران به دولت‌های ملوک‌الطوایفی تبدیل شد. به همین دلیل شاید بهتر باشد آغاز رسمی تأسیس مکتب علمیه شیراز را با آغاز به کار حکومت «آل مظفر» در منطقه فارس در سال ۷۳۵ هجری پیوند بزنیم و پایان کار مکتب شیراز را باید نیمه اول قرن دهم و دوره سلطنت شاه طهماسب دانست (رضوی، ۱۳۹۶: ۳۹۷-۳۹۶). مدرسه شیراز دوره‌ای مابین مکتب حله و اصفهان است که متأثر از عرصه‌های کلامی مدرسه حله و اثبات آنها به وسیله ابزار و روش‌های فلسفی است (مدرس مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰) شاید بتوان از جمله مشخصه‌های این مدرسه را اهتمام به موضوعات کلامی و استدلال به وسیله ادله عقلی فلسفی دانست؛ به گونه‌ای که نه دوره فترت فلسفی است و نه خالی از مباحث و عرصه‌های اصیل کلامی (مدرس مطلق، ۱۳۹۲: ۱۲)؛ همچنین می‌توان به تأثر مباحث اعتقادی آنها در دوره‌ای از مبانی اهل سنت و استبصار بزرگان

آن به تشیع و کم‌رونق و ناشناخته بودن این مدرسه به دلیل عدم پشتوانه دولتی از این مدرسه اشاره کرد، برخلاف مکتب حله و اصفهان که پشتوانه حکومتی و دولتی چون ایلخانان و صفویه را داشتند. از جمله بزرگان این مکتب می‌توان به قاضی عضدالدین ایجی، میرسید شریف جرجانی، صدرالدین دشتکی (سید سند)، صدرالدین محمد دشتکی، علامه جلال‌الدین دوانی، محقق خفری و... اشاره کرد.

به نظر می‌رسد فلسفی یا کلامی بودن این مدرسه مورد اختلاف و ابهام است و هر دو رویکرد در بین اندیشمندان وجود دارد و ما ذیل این مقدمه، وجه کلامی بودن این مدرسه و ادله آن را ذکر خواهیم کرد. شایان ذکر است که در مورد پیشینه تحقیقی در باب این مدرسه پروتق می‌توان به آثاری چون کتاب‌های مکتب فلسفی شیراز اثر آقای محمدعلی مدرس مطلق، پژوهشی پیرامون اندیشه‌های فلسفی صدرالدین دشتکی شیرازی اثر زکریا بهارنژاد، غیث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه و عرفان اثر قاسم کاکائی، صدرالدین محمد دشتکی شیرازی، زندگی، آثار و آراء فلسفی نوشته پروین بهارزاده و... اشاره نمود.

۱. شواهدی بر کلامی بودن این مدرسه

به نظر می‌رسد که ملاک و محور فلسفی یا کلامی بودن یک مکتب یا مدرسه، موضوعات و کتب مطرح شده در آن مکتب یا مدرسه باشد. این که پنداشته شود استفاده از ابزار و روش‌ها عقلی مساوی با فلسفه و فلسفی بودن آن مدرسه و مکتب است، پنداری باطل است، بلکه فلسفی یا کلامی بودن این مکتب در هاله‌ای از ابهام است و همین امر موجب اختلاف اندیشمندان و صاحب‌نظران در مورد این مدرسه شده است. عده‌ای آن را مکتبی فلسفی و عده‌ای آن را کلامی می‌دانند. شاید بتوان گفت وجه جمع میان این دو نظریه آن باشد که بزرگان این مکتب، متکلم-فلسوف بودند و عرصه‌های کلامی را با استدلال‌های عقلی و فلسفی پاسخ می‌دادند.

در اینجا شواهدی بر کلامی بودن این مکتب ذکر می‌کنیم:

الف) کتب متعدد کلامی محض در این مدرسه نوشته شده است؛ از جمله *المواقف قاضی عضدالدین ایجی*، *شرح المواقف میرسید شریف جرجانی*، کتب صدرالدین محمد دشتکی چون *آمال الایمان*، *تفسیر آیه الاسراء در اثبات معراج جسمانی پیامبر ﷺ* و *ردّ شبهات آن، حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام و الزام الاخصام و افهام معانی عقاید الاسلام* که کتاب مفصل

کلامی است و جلد نهم آن به طور مفصل به معاد جسمانی و دفاع از آن و مسائل مربوط به حشر و ردّ شبهات وارده پرداخته است، کتاب المعاد که در باب معاد جسمانی است، الحکمة المنصورية اللامعة باللوامع النورية که در آن نظرات فلسفی و کلامی خود را به طور مبسوط بیان کرده است (کاکائی، ۱۳۷۶: ۶۱-۵۹).

ب) یکی دیگر از نشانه‌های کلامی بودن این مکتب، دغدغه‌های کلامی بزرگان این مکتب به خصوص در بحث امامت بود - که مبانی و ابعاد آن به وسیله نقل و وحی به اثبات می‌رسد - و در نهایت موجب تغییر گرایش و مذهب متکلمان این مکتب از اشعری‌گری به تشیع شد.

ج) مکتب فلسفی به وجود و عوارض مرتبط با وجود می‌پردازد و دغدغه اثبات عقاید و دفاع از آن و ردّ شبهات مرتبط را ندارد؛ در حالی که در این مکتب، استفاده از نقل در مواردی چون اثبات امامت امیرالمؤمنین توسط مرحوم دوانی (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۱) می‌تواند شاهد خوبی برای کلامی بودن این مکتب باشد.

باید دانست که در مباحث روش‌شناسی اشخاص و مکاتب کلامی از دو چیز باید بحث کرد: الف) تعریف لغوی و اصطلاحی و بیان جایگاه منبع شناخت و همچنین انواع و جهات استفاده از آن که پایه و اساس کاربست‌هاست. در این مقاله، به تعریف عقل، جایگاه آن و همچنین انواع عقل که نظری و عملی است با اختلاف تعاریف اشاره شده است.

ب) چگونگی کاربست انواع عقل در شناخت و دریافت گزاره‌های اعتقادی که به کاربست‌های عقل نظری و عملی اشاره شده است.

۲. مفهوم‌شناسی عقل

واژه عقل در لغت به معانی متعددی همچون معرفت (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۵، ۲۸)، نقیض الجهل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱، ۱۵۹)، حجر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱، ۴۵۸)، نهی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱، ۴۵۸)، حبس (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱، ۴۵۸)، دیه (المقری الفیومی، ۱۴۰ق: ۲، ۴۲۲)، علم (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵، ۵۰۴) به کار رفته است. همان‌طور که از ظاهر معانی لغوی عقل پیدا است، در همه این معانی به نوعی جلوگیری، دوری و منع مشترک است.

در اصطلاح نیز معانی متعددی برای عقل بیان کرده‌اند که از جمله می‌توان به معانی‌ای که علامه مجلسی برای عقل در کتب مرآة العقول (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: (ب)، ۱، ۳۰-۲۵) و بحارالانوار (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: (الف)، ۱: ۱۰۵-۹۹) در نظر گرفته اشاره کرد.

استعمالات عقل در قرآن به این صورت است: «تعقلون» ۲۴ بار، «یعقلون» ۲۲ بار، «یعقلها» ۱ بار، «نعقل» ۱ بار، و ۱ بار «عقلوه». در بسیاری از مواقع عقل ملاک ایمان و کفر محسوب شده است؛ پس عقل با این جایگاه رفیع حتماً باید در استنباط گزاره‌های دینی مورد استفاده قرار گیرد.

۳. اقسام عقل

در یک نگاه، عقل انسان در صورتی که منبع استنباط یک گزاره باشد، دارای دو جنبه و کارکرد است که اهل علم در اصطلاح آنها را عملی و نظری می‌خوانند. هر چند ملاک تمایز میان عقل نظری و عقل عملی مختلف است، ولی می‌توان گفت که محققان برای تشخیص عقل نظری از عقل عملی سه ملاک را ذکر کرده‌اند که به ذکر آنها می‌پردازیم:

الف) ملاک نخست آن است که مدرکات عقل عملی مربوط به عمل و مدرکات عقل نظری مربوط به فهم و غیرعمل است؛ یعنی یک تفاوت ماهوی دارند، این نظریه و ملاک را خواجه نصیرالدین طوسی (خواجه طوسی، ۱۳۷۵: ۲، ۳۵۲) ذکر کرده‌اند. به نظر می‌رسد بنا برآنچه از شواهد غیرمصرّح مخصوصاً حواشی بر *تجربید/الاعتقاد* برمی‌آید نزد بزرگان مکتب شیراز تمایز ماهوی باشد (محقق خفّری، ۱۳۸۲: ۱۴۲؛ دشتکی، ۱۳۸۵: ۴۷)؛ پس اجرای احکام الهی و امور مربوط به تحرک و عمل تحت فرمان عقل عملی است؛ برای مثال، این‌که انسانی با خود می‌اندیشد، احسان و ملاحظت با فقرا را حَسَن می‌شمارد و حکم به زیبایی آن می‌کند، از عقل نظری او نشأت گرفته است؛ اما وقتی اتفاق می‌کند و از مستمندی دستگیری می‌کند، این از وظایف ادراکی عقل عملی است.

ب) تفاوت عقل عملی و نظری اعتباری است. مدرکات عقل عملی احکام جزئی است و مدرکات عقل نظری احکام کلی است. این نظریه را ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۵) و ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵، ۱۶۸) مطرح می‌کنند. مطابق این نظر، انسان دو قوه دارد: یکی ادراک کلیات می‌کند، مثل این‌که عدل حسن است یا ظلم قبیح است و این عملکرد قوه نظری است؛ اما اگر عقل حکم به حسن بودن عدل در مورد خاص یا کمک به فلان فقیر را کرد، این عملکرد و ادراک جزئی کار قوه عقل عملی است.

ج) ملاک تمایز یک امر ماهوی نیست، بلکه یک امر اعتباری است، ولی در حقیقت یک قوه است که گاهی «عقل عملی» و گاهی «عقل نظری» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، حوزه درک

هست و نیست‌ها بر عهده عقل نظری و حوزه باید‌ها و نبایدها، به عهده عقل عملی است. این نظریه و ملاک را علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۸، ۱۴) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۹۵) مطرح کرده‌اند. ادراکات عقل نظری در این نوع تمایز فقط آن چیزهایی است که در جوابش، هست و نیست باشد؛ برای مثال، «خداوند حکیم است» و «دروغ زشت و قبیح است». اما حوزه ادراکی عقل عملی باید و نبایدها است؛ برای مثال این که نباید غیبت کنیم یا باید راستگو باشیم و... منظور ما از عقل نظری و عملی، نظریه سوم «تفاوت اعتباری است نه ماهوی» است و مکاتب و فرق کلامی همگی این کاربرد عقل نظری را قبول دارند، ولی در منشأ و ملاک آن با هم اختلاف دارند (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۰۴)؛ اما عقل عملی را گروهی با نگرشی افراطی رد و انکار می‌کنند؛ مانند اشاعره که حسن و قبح عقلی را به کلی مردود می‌دانند و عده‌ای چون معتزله و امامیه حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند. اشاعره قائلند که حَسَن زمانی حَسَن است که شارع بگوید «الحَسَن ماحَسَنه الشارع» و قبیح زمانی قبیح است که شارع بگوید «القبیح ماقَبِحه الشارع»؛ ولی امامیه و معتزله - که در کتب کلامی به عدلیه مشهور هستند - معتقدند که حُسَن و قُبُح افعال ربطی به شارع ندارد و حتی اگر حکم شارع به حسن عدل نبود، عقل ما حسن آن را می‌فهمید و اگر حکم شارع به قبح ظلم نبود، عقل ما به قبح آن حکم می‌کرد. در مدرسه شیراز باید گرایش و تفکر اعتقادی علمای آن را دانست و یا بتوان نظر آنها را در رابطه با عقل عملی و نظری تشخیص و تبیین کرد.

۴. حجیت عقل عملی از انکار تا پذیرش

همان‌گونه که در کارکرد عقل نظری بیان شد، اختلاف اصلی در علم کلام در خصوص عقل، به کارکرد عملی عقل باز می‌گردد. اهل حدیث، حنابله و اشاعره کارکرد عقلی عملی را قبول ندارند و متکلمان امامیه و معتزله این کارکرد را می‌پذیرند و بر اساس آن بسیاری از استدلال‌های خود را تنظیم می‌کنند.

کارکرد عملی عقل در علم کلام عبارت از ادراک حُسَن و قُبُح ذاتی افعال است. امامیه و معتزله برآنند که افعال، قطع نظر از امر و نهی شارع در ذات خود ویژگی حسن یا قبیح را دارند و عقل انسان در پاره‌ای موارد این خوبی و بدی را درک می‌کند. این گروه دلایلی برای ادعای خود دارند که مهم‌ترین آنها بدین شرح است که عقل، قطع نظر از امر و نهی شارع، خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند و به استحقاق مدح و ذم این افعال حکم می‌کند (میلانی، ۱۴۲۷،

۴: ۱۱۳). این مطلب به معنای اعتقاد به کارکرد عملی عقل است؛ اما اشاعره ضمن بیان سه معنا برای حسن و قبح (کمال و نقص، ملایم و منافر بودن با غرض و استحقاق مدح و ذم) معنای سوم یعنی استحقاق مدح و ذم را انکار می‌کنند و معتقدند تنها شارع می‌تواند به خوبی و بدی افعال به معنای استحقاق مدح و ذم حکم کند (میلانی، ۱۴۲۷، ۴: ۱۱۱) و این مطلب به معنای انکار کارکرد عملی عقل است.

بیشتر استدلال‌های متکلمان امامیه و معتزله در باب افعال الهی یا عدل خداوند به عقل عملی بر می‌گردد؛ چرا که عدل الهی به نظر متکلمان، عبارت از تنزیه خداوند از فعل قبیح و اخلال به فعل واجب است و مبنای این آموزه، اعتقاد به حسن و قبح عقلی است، از این رو، نخستین بحث عدل الهی، اثبات حسن و قبح عقلی بر اساس ادراک عقل عملی است و دومین بحث، اثبات این مطلب است که خداوند کار قبیح نمی‌کند و کار واجب را ترک نمی‌کند (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۱۷).

محقق دوانی همان‌طور که در مباحث کلیات و شرح حال ایشان گفته شد، از اشاعره بود و در کتب خود دفاعیات متعددی از مکتب و اعتقادات اشعریون نموده است؛ اما پس از استبصار ایشان و گرایش به تشیع، حسن و قبح ذاتی یا عقلی افعال را می‌پذیرد (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۶). موارد مبتنی بر عقل عملی از جمله شکرمنعم، قاعده لطف، قبح نقض غرض و... در مسائل مطروحه در کتب موجود یافت نشد.

۵. روش‌های عقل نظری

برای استدلال از طریق روش‌های عقل نظری می‌توان از روش‌ها و قواعدی که در ادامه می‌آید بهره گرفت.

۵-۱. قواعد بدیهی عقل نظری

همان‌گونه که از عنوان روشن است برخی از قواعد چون مورد اتفاق همه عقلاست و نزد هر عقلی مسلم و قطعی است، از آن به بدیهیات تعبیر می‌شود و این قواعد بسیار در کلام و اثبات گزاره‌های دینی پر کاربرد بوده و در مدرسه کلامی شیراز در جهت اثبات به‌وفور مورد استفاده است.

۱-۱-۵. استحاله دور

نزد عقلای عالم دور محال است. دور آن است که دو شیء در ایجاد متوقف بر هم باشند.

به این صورت که شی اول برای ایجاد متوقف بر شیء دوم باشد و همین گونه شیء دوم متوقف بر شیء اول باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۱۴۸). دور بر سه نوع است: مصرح، مضمَر و معی.

دور مصرح عبارت از توقف دو شیء بر یکدیگر و مستقیم است، به گونه ای که واسطه ای در میان نباشد؛ برای مثال، در تعریف روز و خورشید گفته شود روز آن است که در آن خورشید طلوع می کند و خورشید آن است که در روز طلوع می کند. شناخت روز بسته به خورشید و شناخت خورشید بسته به شناخت روز است.

دور مضمَر یا خفی آن است که دو چیز بر یکدیگر متوقف باشند و این توقف به صورت غیرمستقیم و با واسطه ایجاد شود؛ برای مثال حرکت جسم اول به حرکت جسم دوم، حرکت جسم دوم به حرکت جسم سوم و حرکت جسم سوم به حرکت جسم اول وابسته باشد.

دور معی آن است که دو شیء متوقف بر یکدیگر باشند و هر دو معلول علت ثالثی باشند و با یکدیگر تلازم وجودی داشته باشند؛ برای مثال، اگر جسم «الف» بر جسم «ب» و جسم «ب» بر جسم «الف» تکیه داده باشند، ایستایی هر کدام متوقف بر دیگری است و علت ایستایی هر دو جاذبه زمین است. از این سه قسم دور، مضمَر و مصرح باطل هستند، ولی دور معی باطل نیست.

علت بطلان دور این است که مستلزم توقف شیء بر خودش است و تقدم شیء بر خودش، مستلزم تناقض است و تناقض به این معناست که یک شیء در عین این که برای یک امر معینی علت است، معلول همان امر هم باشد و می دانیم که تناقض بدیهی البطلان و محال است (طیب، ۱۳۶۲: ۱۷). در موارد دور مصرح و مضمَر هیچ نتیجه ای به دست نمی آید و جز بطلان و لغویت چیزی حاصل نمی شود.

محقق خفّری بطلان دور را در موارد کثیری به عنوان استدلال استفاده می کند؛ از جمله در اثبات صانع که صرفاً مبتنی بر ابطال دور است و آن را «برهان صدیقین» می نامد، این گونه بیان می کند که موجود مطلق یعنی مجموع موجودات (واجب و ممکن) از حیث موجود بودن مبدئی ندارد؛ یعنی به عبارت دیگر، مجموع الموجودات علت و سببی ندارد، وگرنه اگر بخواهد علتی داشته باشد از دو حیث خارج نیست: یا این علت خارج از مجموعه و یا داخل مجموعه است. فرض اول باطل است؛ چرا که خارج از مجموعه موجودی نیست تا بتواند علت واقع شود. در فرض دوم باید یکی از اعضای مجموعه علت و سبب همه موجودات باشد. در این صورت

تقدم شیء علی نفسه به وجود می‌آید؛ زیرا از آن جهت که علت مجموعه است باید پیش از موجودات موجود باشد و از آن جهت که خودش به گونه‌ای معلول در این مجموعه است، باید مؤخر باشد؛ زیرا علت باید بر معلول مقدم شود؛ یعنی از این جهت که این فرد باید علت خودش نیز باشد، باید بر خودش مقدم شود و قبل از خود موجود باشد. برای گریز و دوری از دور باطل باید این فرد از مجموعه موجودی بی‌علت باشد و آن همان واجب‌الوجود است؛ پس این همان مطلوب ما است و واجب‌الوجود اثبات می‌شود (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۹۳-۹۴).

مورد دیگری که می‌توان از آن استفاده کرد این است که خواجه نصیرالدین در کتاب تجرید الاعتقاد (طوسی خواجه نصیر، ۱۴۰۷: ۱۸۹) در باب اثبات صانع از طریق بطلان دور و تسلسل، واجب‌الوجود را صانع عالم می‌داند. وی می‌گوید که در میان موجودات اگر واجب‌الوجودی باشد که ما به مطلوب رسیده‌ایم، اما اگر همه از ممکنات باشند یا دچار دور یا تسلسل می‌شویم که هر دو محال و باطل است؛ پس علت باید واجب‌الوجود باشد.

مرحوم خفری در جهت تقویت و تأیید برهان خواجه سه دلیل که مبتنی بر بطلان دور و تسلسل باشد و دو برهان که صرفاً بر ابطال دور باشد، ارائه می‌کند. در بیان این دور می‌گوید: «اگر موجودات محصور در ممکنات باشند، هر موجودی متوقف بر ایجاد شدن است؛ چون وجود فرع بر ایجاد است. از طرف دیگر، ایجاد هم وابسته به موجود است و بنا بر قاعده «الشیء ما لم یوجد، لم یوجد»؛ شیء مادامی که موجود نشود، ایجاد نمی‌شود، ایجاد هم فرع بر موجود است، دور واضح می‌شود و چون بطلانش بدیهی است، پس نباید موجودات منحصر در ممکنات باشد، بلکه باید به واجب منتهی شود (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۹۴).

مرحوم دوانی به کرات در جای جای براهین خود در اثبات اعتقادات از محال بودن دور استفاده کرده است. ایشان در مباحث جبر و اختیار و ارتباط اراده، علم و قدرت خدا با اختیار (محقق دوانی، ۱۳۶۵: ۷۱)، تخلف معلول از علت مستقل (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۷۴)، اثبات کلام خداوند توسط قول انبیاء (همان: ۱۶۲)، عدم بداهت معنی وجود (دشتکی، ۱۳۹۱: ۷۳)، تعریف وجود به فاعل و منفعل (همان: ۸۲)، ربط حادث به قدیم (دینانی، ۱۳۹۰: ۲۱۸) و وحدت واجب (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۰۱) از برهان استحاله دور بهره برده است.

۲-۱-۵. استحاله ترجیح بالمرجح

از جمله قواعد عقلی که مطابق نظر عقلا به خصوص علمای مکتب شیراز محال است

قاعده ترجیح بلا مرجح است (محقق خفّری، ۱۳۸۲: ۱۰۱). ترجیح بلا مرجح آن است که در هر مسئله یا موضوعی که ذو اطراف باشد، باید وجهی برای ترجیح یکی از اطراف باشد و انتخاب و ترجیح یکی از اطراف بدون غرض و هیچ وجه ترجیحی عقلاً محال است.

مرحوم خفّری در بحث حدوث و قدم عالم قائل است که عالم حادث است، اما این حدوث نیاز به مرجّحی دارد و آن مرجّح همان علم به اصلح است. به این طریق که ذات واجب تعالی عالم حادث را به واسطه اراده‌ای که عین علم به اصلح است احداث می‌کند (محقق خفّری، ۱۳۸۲: ۱۰۱). ایشان معتقد است که خواجه نصیر هم مرجّح را همان علم به اصلح می‌داند و به وجوب اصلح حکم می‌کند، نه این که آن را اولی بداند.

مرحوم دوانی نیز همین قاعده را در مباحث مختلفی چون اثبات واجب الوجود (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۰۴) به کار برده است. ایشان این گونه برهان می‌آورد که ممکنات نه در طرف عدم و نه از طرف وجود اولویت ذاتی ندارند؛ چرا که اگر اولویت ذاتی در یکی از طرفین باشد، طرف دیگر باید امتناع ذاتی داشته باشد و این خلف است. پس اگر اولویت ذاتی نباشد، طرفین برای وقوع نیاز به علتی دارند و اگر علت برای تحقق عدم یا وجود نباشد، ترجیح هر یک از طرفین محال است؛ زیرا ترجیح بلا مرجح عقلاً محال است. پس علت تحقق وجود یا عدم باید امری خارجی باشد. این موجود خارجی اگر واجب الوجود باشد که همین مطلوب ما است و اگر از جمله ممکنات باشد، دچار دور و تسلسل می‌شویم که هر دو محال است.

صدرالدین دشتکی در اثبات واجب الوجود بر این عقیده بود که وجود ممکن به مرجّحی برای ایجاد نیاز دارد. اگر واجب الوجودی در کار نباشد، این مرجّح باید ممکنی محتاج به مرجّحی دیگر باشد و این تسلسل و محال است؛ پس مرجّح باید واجب الوجود باشد (دشتکی، ۱۳۸۵: ۳۹).

موارد مشابه استفاده از قاعده را می‌توان در مباحث ترجیح علیت جزء بر کل (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۷۴)، اولویت یکی از طرفین ممکن بدون مرجّح (همان: ۱۰۴)، انحصار موجودات در ممکن (همان: ۱۹۸)، اثبات وحدت خداوند از طریق ماهیت و وجود (اوجبی، ۱۳۸۲: ۲۰۰) و اثبات حدوث و قدم عالم (همان: ۲۶۹) مشاهده کرد.

۳-۱-۵. استحاله تسلسل

از قواعد پرکاربرد در اثبات اعتقادات، تسلسل است. در تعریف این قاعده محال این گونه

می‌گویند: «هوتتالی امور بینها ارتباط لا الی نهایی» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۳۴)؛ تسلسل آن است که اموری به هم وابسته و مرتبط دارای توالی باشند و نهایی در کار نباشد.

ممکن است تصور شود که هرچه که نامتناهی شد باطل و محال است، اما باید دانست که تسلسل بر چهار نوع است:

الف) تسلسل در امور معدومه: عبارت است از این که یک سلسله اعداد نامتناهی پشت سر هم واقع شوند و چون عدم واقعیتی در خارج ندارد، باید در محیط ذهن آن را فرض کرد و نامتناهی قرار داد.

ب) تسلسل در امور اعتباری: ایجادش بر حسب اعتبار معتبر است و آن را «تسلسل یقینی» نیز می‌نامند؛ همانند اوهام و خیالات که شخص می‌تواند تا هرکجا آن را ادامه دهد و این نوع از تسلسل باطل نیست.

ج) تسلسل لایقینی: ایجادش به این است که همه افراد سلسله در خارج بالفعل موجود نباشند، ولی بتوان آن را تا جایی که نهایی ندارد، ادامه داد؛ مانند اعداد که نامتناهی هستند، این نوع از تسلسل هم باطل نیست.

د) تسلسل در علت و معلول: عبارت است از ترتب سلسله‌ای از علت و معلول‌ها که هر فرد از سلسله، معلول سابق و علت لاحق است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۶۶).

حال در میان انواع تسلسل فقط تسلسل علی و معلولی باطل و محال است؛ چرا که تسلسل باطل و محال بر سه اصل استوار است: نخست این که در خارج موجود باشد نه در فضای ذهن و اعتبار معتبر، دوم این که همه افراد سلسله بالفعل در خارج موجود باشند و سوم این که میان این افراد سلسله رابطه علی و معلولی برقرار باشد (همان: ۱۶۶-۱۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱، ۱۴۷).

پس از بیان انواع تسلسل می‌توان مواردی از این نوع تسلسل محال را بیان کرد؛ از جمله موارد کاربرد این دلیل بدیهی عقلی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مرحوم علامه دوانی پس از استفاده از تسلسل در نفی سلسله‌ای متناهی به ممکنات و بدون وجود واجب الوجود، بطلان تسلسل را این‌گونه تقریر می‌کند: واجب باید یک طرف سلسله باشد؛ زیرا همه سلسله مرتبط و نیازمند به او هستند. اگر واجب بخواهد در وسط سلسله قرار بگیرد، در واقع باید نسبت به ممکن ماقبل خود معلول واقع شود و از جمله معلولات باشد؛ پس اگر واجب نتواند در وسط سلسله قرار گیرد، ضرورتاً باید در طرف سلسله باشد و سلسله به او منتهی شود. در این میان، عده‌ای به حرف ایشان اشکالی وارد می‌کنند که اگر واجب در وسط سلسله قرار گیرد،

علت برای بخشی از سلسله می‌شود و لازم نیست علت العلی بالجمله و آحاد سلسله باشد. مرحوم محقق دوانی در جواب مستشکل می‌گوید: «هر واحدی از سلسله که از ممکنات است، بدون موجد ممتنع الحصول است؛ پس باید حداقل در ابتدا نسبت به اولین جزء از سلسله بعدی موجدی باشد تا سلسله حاصل شود؛ بنابراین باز هم تمام سلسله نیاز به واجبی دارد.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۹۴) مرحوم علامه فراوان از تسلسل در مباحث متعددی در جهت اثبات مطلب استناد می‌کند. در غالب اشکالاتی که در بحث اثبات صانع می‌شود (همان: ۹۸)، از راهکار ممکن و واجب و محال بودن تسلسل استفاده می‌کند. در مبحثی خاص تسلسل علل غیرمتناهی را مستلزم زیادت تعدد در معالیل بر عده علل می‌داند (همان: ۱۰۲) و زمانی که زیادی تعداد معلول بر علت باطل باشد، با ابطال تالی، مقدم که تسلسل علل غیرمتناهی است نیز باطل می‌شود. در جایی دیگر تسلسل را امری اعتباری نمی‌داند که به صرف انقطاع اعتبار قطع و انتهاء پیدا کند (همان: ۱۰۸).

مرحوم خفری در بحث اراده خداوند، پس از طرح بیان مرحوم خواجه نصیر مبنی بر این‌که خداوند ایجاد برخی از ممکنات را به زمان معینی تخصیص می‌دهد و این دلالت بر ارادی بودن افعال خداوند دارد، می‌گوید: «مرحوم خواجه نصیر معتقد است که اراده الهی عین ذات او، بلکه عین داعی است و داعی همان علم به مصلحت فعل است. به عبارت دیگر، اراده الهی به صفت علم برمی‌گردد که عین ذات خداوند است.» (خواجه نصرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲) مرحوم خفری ضمن تأیید کلام خواجه می‌فرماید: «اگر اراده حق تعالی، زائد بر ذات او حادث باشد، این حدوث نیاز به اراده دیگری دارد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و تسلسل حاصل می‌شود که محال است؛ پس باید گفت که اراده عین داعی (علم به مصلحت) و داعی عین ذات است؛ در نتیجه اراده عین ذات خداوند است و الا دچار تسلسل محال می‌شویم.» (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۱۵۲) در مبحث اثبات صانع که از برهان صدیقین و صرف الوجود استفاده می‌کند تسلسل را یکی از اشکالات عدم انتهاء ممکنات به واجب می‌داند (همان: ۹۳) موارد دیگر مشابه را می‌توان در مباحث حدوث عالم و شرط حدوث (همان: ۱۰۰)، ابطال تسلسل (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۹۴)، بحث بطلان تسلسل در علل مستقلة نه غیرمستقلة (همان: ۹۵)، اختیاری بودن اراده (همان: ۱۵۶)، بحث حدوث عالم از اصول دین (محقق دوانی، ۱۴۱۱: ۲۸۷)، اراده الهی زائد بر ذات (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۱۶۱)، عدم بدهت معنی وجود (دشتکی، ۱۳۹۱: ۷۳)، بحث قدم و عدم حقیقت زمان در زمان (دینانی، ۱۳۹۰: ۱۹۵) و

ربط حادث به قدیم (همان: ۲۱۷) ملاحظه کرد.

۲-۵. براهین و قیاس‌های بدیهی عقلی

در برخی استدلال‌های کلامی بر قضایای کلی تکیه شده است که علاوه بر فلسفی بودن، بدیهی هم هستند. در مدرسه کلامی شیراز، جهت کاربردی ساختن عقل نظری مواردی از این براهین ذکر شده است که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۵. برهان خلف

برهان خلف از جمله براهینی است که در مدرسه کلامی شیراز برای اثبات اعتقادات، کاربرد فراوانی داشته است. منطقیون برهان خلف را این‌گونه تعریف می‌کنند که اگر بتوانیم در دو طرف متناقض، بر فرض صحت نقیض مطلوب، آن را به ابطال بکشانیم، مطلوب ما حاصل می‌شود. به عبارت ساده‌تر می‌توان آن را به اثبات شیء در صورت ابطال نقیض آن معنی کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۱۴۲).

مرحوم خفزی در مبحث اثبات توحید خداوند و نفی شریک برای او این‌چنین برهان خلف را برای اثبات می‌آورد که: «بنا بر فرض این‌که واجب متعدد باشد؛ یعنی میان واجب و تعین لزومی نباشد، این فرض مستلزم این است تعین بدون وجوب وجود محقق شود و این استلزام را دارد که واجب ممکن باشد و این تناقض و محال است؛ پس واجب تعدد ندارد. فهدا مطلوب.» (محقق خفزی، ۱۳۸۲: ۲۰۹)

مرحوم دوانی در تفسیر آیه شریفه «لم یلد و لم یولد» می‌گوید: «خداوند زاده‌شده از موجود دیگری نیست. بر فرض بگوئیم زاده‌شده از موجودی دیگر باشد، لازمه‌اش داشتن ماهیت و اعتباری سوی ذات اوست و آنچه هویتش ذاتی نباشد، مستفاد از غیر است؛ در حالی‌که خداوند هویت ذاتی دارد و مستفاد از غیر نیست؛ پس زاده از غیر نیست.» (محقق دوانی، ۱۳۶۵: ۵)

مستشکل اشکالی را مطرح می‌کند که واجب بودن خداوند مستلزم این است که محتاج و مفتقر به جزئی که غیر از خودش باشد، نباشد. مرحوم دوانی در جواب اشکال می‌فرماید: «واجبی که برای خداوند لحاظ می‌شود و خارج از تقسیم و اجزا است، ذاتاً واجب است. به همین دلیل صادق است که علت تامه لافسه باشد؛ در حالی‌که اگر واجبی که محتاج به غیر

باشد را فرض بگیریم، این خلف و باطل است؛ چرا که دیگر واجب نیست، چون واجب وجود شیء لذاته است.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۷۶) موارد مشابه در بحث تقدم اجزاء به مجموع اجزاء (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۷۸)، وجوب استناد سلسله متناهی به علت، در حالی که مستند به علت نباشد (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۸۹)، فرض دو سلسله غیرمتناهی در برهان تطبیق (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۹۶)، عدم اولویت ذاتی طرفین در ممکن (همان: ۱۰۴) و وحدت خداوند (همان: ۱۲۵)، احدیت خداوند (همان: ۱۳۸)، محال بودن اعاده معدوم بعینه (دشتکی، ۱۳۹۱: ۱۰۳)، زائد بودن صفات بر ذات (دینانی، ۱۳۹۰: ۳۲۲) و واحد بودن خداوند (اوجبی، ۱۳۸۲: ۲۰۰) قابل ملاحظه و مشاهده است.

۲-۲-۵. برهان سبر و تقسیم

یکی از براهین کاربردی در اثبات، برهان سبر و تقسیم است. اگر برای اثبات مطلبی همه وجوه و احتمالات ذکر شود و بعد از ابطال احتمالات مذکور یک احتمال باقی بماند، همان مطلوب ما است و اثبات می شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵: ق: ۱۶۵).

علامه دوانی در تفسیر سوره اخلاص وقتی به عبارت ﴿و لم یکن له کفواً احد﴾ (توحید: ۴) می رسد، می فرماید که خداوند نه از مثل خودش آفریده شده و نه مثلی از او آفریده شده است؛ یعنی در قوه وجود احدی با او مساوی نیست. در اینجا سه احتمال را ذکر می کند؛ احتمال اول این که برای خداوند موجودی در تساوی وجودی نیست. احتمال دوم این که موجودی هست که در ماهیت نوعیه با او در تساوی است و احتمال سوم این که موجودی هست که در ماهیت نوعیه مساوی نیست، ولی در وجوب وجود با او در تساوی است.

وجه دوم را عبارت (لم یولد) باطل می کند؛ چرا که تساوی در ماهیت نوعیه برای وجود مادی است، چون هر چه بین خودش و غیرش تساوی در ماهیت دارد، مادی است و متولد از غیر است؛ در حالی که خداوند متولد از غیر نیست. وجه سوم هم باطل است؛ چرا که تساوی در وجوب وجود یعنی دارای جنس و فصل و تولد یافته از ازدواج همجنسانش باشد، مانند پدر و مادری که همجنس فرزند خود هستند و این وجه اشکال دیگری که دارد، همان محتاج بودن به اجزاء خود است که از صفات سلبيه خداوند است و هویت خداوند لذاته است؛ پس نتیجه این می شود که برای خداوند تساوی در ماهیت و جنسیت وجود ندارد (محقق دوانی، ۱۳۶۵: ۵۱-۵۲ و ۵۵).

محقق دوانی در بحث افعال انسان با ذکر تمامی وجوه و احتمالات چهارگانه عقلی

می‌گوید: فعل و عمل یک انسان یا تماماً به قدرت و اختیار او انجام می‌شود یا تماماً به قدرت و اراده الهی صورت می‌گیرد و انسان هیچ‌گونه اختیاری ندارد یا این‌که مجموع قدرت الهی و قدرت انسان مؤثر است، ولی اثر واقعی قدرت الهی است و دیگری آلیت دارد یا بالعکس و یا این‌که مجموع القدرتین بدون تخصیصی نسبت به مؤثریت و آلیت مؤثر است. پس از ذکر این احتمالات با ذکر صاحبان به این عقائد ادله‌ای در ردّ هر کدام می‌آورد و مطلوب خویش را به اثبات می‌رساند (محقق دوانی، ۱۳۶۵: ۲۰-۱۹).

در باب اثبات نیازمندی و احتیاج ممکنات به علت با ذکر وجوه، مطلب را اثبات می‌کند. به این صورت که هر ممکنی نیاز به علت دارد؛ زیرا فی نفسه نسبت به وجود و عدم حالتی مساوی دارد، پس برای این‌که ایجاد شود یا باید خودش علت ایجاد باشد یا جزئی از خودش علت وجود باشد و یا امری خارجی علت برای وجود ممکنات باشد. این‌که هر ممکنی بخواهد در عین معلول بودن علت برای وجود خود باشد، تقدّم الشیء علی نفسه پیش می‌آید؛ یعنی قبل از وجودش وجود داشته است، چون می‌خواهد علت خودش باشد و تقدّم الشیء علی نفسه باطل است. اگر جزئی از ممکن علت کل باشد، بی‌دریغ علت کل باید علت تمام اجزاء این ممکن هم باشد؛ یعنی همین جزء هم علت خودش باشد که تقدّم الشیء علی نفسه لازم می‌آید و چون باطل است، کل اصلاً با عدم وجود یک جزء محقق نمی‌شود و قابل فرض نیست؛ پس تنها وجهی که می‌ماند این است که علت تحقق و ایجاد ممکن از خارج باشد و این موجود خارجی فقط باید واجب‌الوجود باشد و مطلوب حاصل است (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۹۵). در بحث اثبات وحدت و یکی بودن خداوند (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۵) نیز می‌توان کاربرد این برهان را مشاهده کرد.

۳-۲-۵. برهان لمّ و انّ

از جمله براهین بسیار مهم در جهت استنباط اعتقادات برهان لمّ و انّ است. برهان انّ یعنی از معلول به علّت رسیدن و برهان لمّ یعنی استدلال از علّت و رسیدن به معلول. به عبارت منطقیون در برهان لمّ، حدّ وسط هم واسطه در ثبوت و هم واسطه در اثبات است؛ ولی در برهان انّ، حدّ وسط فقط واسطه در اثبات نتیجه است (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۲۰۲). موارد کاربرد این برهان را در چند مورد بیان می‌کنیم:

مرحوم دوانی در تفسیر سوره اخلاص کلامی از بوعلی سینا نقل می‌کند که ایشان در مبحث اثبات هویت مبدأ عالم می‌گوید: «مبدأ عالم و خداوند متعال لوازم کثیره‌ای دارد که این لوازم

قریبه و بعیده دارد. از باب قاعده الواحد این لوازم و معلومات ترتیب نزولی دارند و قطعاً لوازم قریب اشد تعریفاً نسبت به لوازم بعیده هستند. از طرفی مطابق قاعده علیّت، هر معلولی دارای علتی است و چون حقیقت شیء شناخته نمی‌شود، جز به جهت علم به اسباب آن و خداوند عالم بدون سبب است، پس شناخت او فقط از طریق تصوّر میسر است؛ فلذا به واسطه برهان لمّ به مبدأ موجودات پی می‌بریم.» مرحوم دوانی کلام شیخ ابوعلی سینا را تأیید می‌کند و می‌فرماید: «نهایت معرفتی که می‌توان از آنچه سببی ندارد به دست آورد، آن است که از راه لوازم و معلوماتش تصور شود؛ زیرا علم به مسببات وجود دارد.» (محقق دوانی، ۱۳۶۵: ۴۶-۴۴) و آنچه ابوعلی سینا آن را «برهان لم» نامیده است که از تصور علت به تصور معلول برسیم، قابل طرح نیست و نمی‌توان آن را پذیرفت.

جلال‌الدین دوانی در ابتدای رساله واجب‌الوجود الجدیبه به یک تقسیم‌بندی بدیهی می‌پردازد و می‌گوید: «عقل به‌گونه‌ای روشن و آشکار می‌تواند موجودات را به دو قسم تقسیم کند که یکی به حسب ذات واجب شناخته می‌شود و قسم دیگر می‌تواند وجود داشته باشد، ولی به حسب ذات، ممکن است معدوم باشد.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۱۷) عده‌ای به سخن وی اشکال گرفته‌اند که وجود ممکن در استدلال او مفروض و بدیهی است و به این ترتیب بدون در نظر گرفتن ممکن‌الوجود، استدلال او برای اثبات وجود واجب بالذات ناتمام است؛ یعنی برهان لم مثبت نیست.

مرحوم دوانی در پاسخ می‌گوید: «آنچه وجود آن بدیهی و مفروض است و استدلال به آن استوار گشته است، نحوه‌ای از وجود یا همان «وجود ما» است و وجود ما بدون واجب‌الوجود محقق نمی‌شود؛ زیرا بر اساس قاعده عقل آنچه به سر حدّ وجوب و ضرورت نرسد، موجود نخواهد شد.» (دینانی، ۱۳۹۰: ۲۹۵) بنابراین اگر آنچه موجود نامیده می‌شود، فقط در ممکن‌الوجود منحصر و محدود گردد، هیچ موجودی تحقق نخواهد داشت. مستشکل دست از اشکال بر نمی‌دارد و می‌گوید: برای اثبات یک مطلوب، اقامه دلیل به دو صورت انجام می‌شود: یا از معلول به علت دست پیدا می‌کنیم و یا از علت به معلول می‌رسیم. صورت اول را «برهان ائی» و صورت دوم را «برهان لمّی» گویند. با توجه به این‌که واجب‌الوجود علت همه امور است و به هیچ وجه معلول علتی دیگر واقع نمی‌شود، پس به ناچار باید گفت از هر راهی به واجب‌الوجود برسیم از دلیل ائی استفاده کرده‌ایم و این همان طریقه متکلمان برای اثبات واجب‌الوجود است و برهان مرحوم دوانی مطابق با روش متکلمان است.

محقق دوانی برای دفع این اشکال می‌گوید طریقه ویژه او این است که بر اساس حال مفهوم وجود که واجب‌الوجود بالذات از احوال آن است به استدلال پرداخته است و این غیر از برهان لمّی نیست و با دلیل آنّی که از معلول به علت می‌رسیم، مغایر است؛ زیرا واجب‌الوجود فردی از طبیعت وجود و حالی از احوال آن است و در عین حال مقتضای آن طبیعت نیز به‌شمار می‌آید. به این ترتیب استدلال بر اساس حالی از احوال یک طبیعت برای اثبات حالی دیگر از آن که معلول حال اول به‌شمار می‌آید، دلیل آنّی شناخته نمی‌شود و با طریق متکلمان تفاوت دارد (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۰)؛ پس جلال‌الدین دوانی تلاش کرد تا با صداقت تمام، مفهوم وجود را مشتمل بر فردی از وجود بداند که واجب است و آن واجب مقتضای طبیعت وجود و در عین حال حالی از احوال طبیعت وجود است، پس برهان او لمّی است.

۴-۲-۵. برهان تطبیق

مرحوم دوانی پس از این‌که در مقصد اول با تسلسل، دور و تقدّم الشیء علی نفسه به بطلان سلسله ممکنات بدون واجب‌الوجود رسید، در بخش دوم، ادله‌ای که موجب بطلان تسلسل می‌شود را بیان می‌کند. براهین متعددی توسط حکما بر ابطال تسلسل اقامه شده است؛ از جمله براهینی که در مکتب شیراز و توسط محقق دوانی بیان شده است، برهان تطبیق است. برهان تطبیق آن است که اگر دو سلسله نامتناهی را فرض کنیم و از یکی از دو سلسله قدری و قسمتی را کم کنیم. حال اگر بگوییم این دو سلسله با هم برابرند، لازم می‌آید زائد با ناقص مساوی باشند و اگر بگوییم یکی کوچک‌تر و کمتر از سلسله دیگر است، پس متناهی است و زائد هم متناهی است، ولی قدری بیشتر از ناقص است؛ پس سلسله غیرمتناهی محال و باطل است (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۹۶).

مرحوم غیاث‌الدین دشتکی نیز از همین برهان در بحث حدوث و قدم عالم استفاده می‌کند. زمانی که مستشکل این برهان را فقط ذهنی می‌داند و در خارج برای این برهان جایگاهی قائل نیست، مرحوم غیاث‌الدین وهمی بودن این برهان را رد می‌کند و آن را به همین‌گونه مذکور تقریر می‌نماید (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

۵-۲-۵. برهان تضایف

یکی از انواع تقابل رابطه تضایف میان طرفین است. هر گاه بین دو امر وجودی رابطه‌ای باشد که با تصور هر کدام، دیگری حتماً به ذهن آید، آن را «تضایف» گویند (ملاصدرا، ۱۳۸۳،

۲: ۱۱۰). رابطه علت و معلول رابطه تضایف است؛ یعنی تعقل معلول، حتماً تعقل علت را به دنبال دارد و تعقل علت، حتماً تعقل معلول را به دنبال خواهد داشت؛ بنابراین رابطه تکافو و تضایف میان علت و معلول است.

اگر یک سلسله نامتناهی را فرض کنیم که به یک علت محض ختم نشود، در این صورت هر کدام از آحاد سلسله را نگاه کنیم، علت برای مابعد خود و معلول برای ماقبل خود هستند، مگر معلول اخیر که علتی برای آن فرض نمی‌شود؛ پس قاعده تضایف و تکافو را باطل می‌کند. از طرفی باید گفت با این حساب، تعداد معالیل از علل یکی بیشتر می‌شود؛ یعنی یک معلول بی‌علت داریم که این باطل است؛ پس تسلسل باطل خواهد بود. مرحوم دوانی می‌فرماید: «اگر تسلسل علل بی‌نهایت باشد، لازمه‌اش زیادی تعداد معلول‌ها بر علل است و تالی باطل است؛ پس مقدم هم باطل است. بنا بر تکافی در رابطه علل و معلول باید شاهد تکافی در عدم هم باشیم؛ اما در معلول اخیر که فرض این است بدون علت باشد، تعداد متکافی علت و معلول از بین می‌رود و این باطل است.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۰۲) خواجه نصیر الدین طوسی نیز از این برهان برای اثبات حدوث عالم استفاده کرده است (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

۶-۲-۵. برهان واحد و مجموع

یکی از براهینی که در طول براهین اثبات گزاره‌های کلامی و عقلی نظری مورد استفاده قرار می‌گیرد، برهان واحد و مجموع است. این برهان را مرحوم سبزواری به نقل از سهروردی در کتاب *التلویحات* خود ذکر کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۴: ۱۹۶). در این برهان که برای ابطال تسلسل اقامه شده است، گفته می‌شود که هرگاه سلسله‌ای از امور غیرمتناهی بر یکدیگر مترتب باشند، ناچار فاصله میان مبدأ آن سلسله که از زمان حال در نظر گرفته می‌شود و هر یک از واحدهایی که قبل از آن تحقق یافته است، محصور میان دو حاصر شناخته می‌شود و ناچار متناهی به حساب می‌آید. اکنون با توجه به این که فاصله میان هر یک از واحدهای سلسله با واحد دیگر متناهی شناخته می‌شود، می‌توان گفت که کل آحاد سلسله متناهی خواهد بود؛ زیرا کل سلسله بیشتر از چیزی نیست که میان مبدأ سلسله و هر یک از آحاد آن قرار گرفته است. این برهان با اصول فکری و مبانی جلال‌الدین دوانی بسیار سازگار است؛ چرا که او همواره بر این نکته پافشاری می‌کند که این سلسله با صرف نظر از هیئت اجتماعی آن که یک امر اعتباری به شمار می‌آید، جز آحاد آن سلسله چیز دیگری نیست (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

۷-۲-۵. قیاس اقترانی

در اثبات گزاره اعتقادی اگر از دو قضیه صغری و کبری استفاده شود که هر دو دارای حد وسط مشترک و شرایط لازم جهت منتج بودن باشند، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که منطقیون آن را «قیاس اقترانی» می‌نامند؛ در واقع قیاسی است که نتیجه آن بدون حفظ شکل و هیئت در قیاس موجود است؛ مانند آن‌که بگوییم «عالم متغیر است» و «هر متغیری حادث است»؛ پس «عالم حادث است». دو کلمه «عالم» و «حادث» در نتیجه بدون این‌که در کنار هم باشند، در قیاس موجودند (موسوی، ۱۳۷۴: ۵، ۳۱۹). به مواردی از استفاده این قیاس اشاره می‌کنیم:

قوشچی در بحث کلام الهی این‌گونه عبارت خواهد نصیر را توضیح می‌دهد که متکلمان در صفت کلام و اثبات آن برای خداوند اتفاق نظر دارند و منشأ اختلافات فقط در حدوث و قدم کلام است. در این باره دو قیاس متعارض وجود دارد:

قیاس اول) صغری: کلامه تعالی صفة له، کبری: وکلُّ ما هو صفة له فهو قدیم و نتیجه: فکلامه تعالی قدیم.

قیاس دوم) صغری: ان کلامه تعالی مؤلف من اجزاء مترتبه متعاقبه فی الوجود، کبری: وکلُّ ما هو كذلك فهو حادث و نتیجه: فکلامه تعالی حادث.

از آنجا که صدق نتیجه دو قیاس ممتنع است، بنابراین هر دو طرف نزاع یعنی قائلان به حدوث و قدم کلام خداوند ناچار به منع و ردّ یکی از دو قیاس متعارض شده‌اند.

محقق خفّری در باب دو قیاس که مرحوم قوشچی بیان می‌کند این‌گونه اشکال می‌کند که: «حد وسط در هر قیاس معنای جدای از دیگری دارد. با این توضیح که در صورتی دو قیاس با هم به تناقض می‌رسند که حد وسط یک معنای واحدی را در هر دو قیاس داشته باشد؛ درحالی‌که کلام در قیاس اول به معنای «تکلم» و در قیاس دوم به معنای «ما به التکلم» است؛ پس قیاسین مذکورین با هم تناقض ندارند و هر دو صحیح هستند.» (محقق خفّری، ۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۶۹)

در موردی دیگر قوشچی در بحث اثبات سمع و بصر برای خداوند از قیاس اقترانی استفاده کرده است. او می‌گوید: «خداوند تبارک و تعالی، حی است. هر موجودی حی‌ای صحیح است که سمیع و بصیر باشد؛ بنابراین خداوند تعالی سمیع و بصیر است؛ زیرا هر آنچه از کمالات که نسبت دادنش به خداوند صحیح باشد، برای او بالفعل ثابت می‌شود.» (محقق

خفّری، ۱۳۸۲: ۱۴۰)

۸-۲-۵. قیاس ذوحدین

یکی از قیاس‌های پرکاربرد علمای متکلم مکتب شیراز، قیاس ذوحدین یا قیاس مزدوج است. در این قیاس - که متشکل از دو قیاس است - متکلم برای اثبات، امر را دایره مدار دو چیز می‌کند که از هر طرف مطلوب حاصل می‌شود (دربیدی، ۱۳۶۶: ۱۱۷). موارد متعددی را می‌توان نام برد که از این قیاس برای اثبات به خصوص اثبات صانع استفاده شده است؛ از جمله این‌که مرحوم دوانی در بحث اثبات خداوند می‌گوید: «قطعاً موجودی در خارج وجود دارد. این موجود اگر واجب بالذات باشد، مطلوب ما ثابت می‌شود؛ اما اگر این موجود واجب بالذات نباشد، قطعاً ممکن بالذات است. ممکن بالذات یعنی موجودی که نه از حیث وجود و نه از حیث عدم رجحانی ندارد و به عبارت دیگر متساوی‌الطرفین است. رجحان یافتن طرف وجود نیاز به علتی دارد که خارج از ذاتش باشد. این علت از دو حال خارج نیست: اگر ممکن باشد، باید باز نقل به علت دیگری کنیم و دچار تسلسل می‌شویم و اگر علت واجبی باشد این همان مطلوب ما است.» (محقق خفری، ۱۳۸۲: ۹۳-۹۴) همان‌طور که مشاهده شد از دو طرف احتمال به نتیجه مطلوب رسیدیم.

صدرالدین محمد دشتکی نیز در اثبات بساطت ذات خداوند و غیر قابل اجزاء بودن او از همین قیاس استفاده کرده است و می‌گوید: «وجود واجب قابل قسمت به اجزای مقداری و معنوی نیست؛ چرا که این اجزاء یا خود واجب‌الوجود و یا ممکن‌الوجود هستند. اگر واجب‌الوجود باشند، تعدد واجب و قدم حاصل می‌شود و این باطل است و اگر ممکن‌الوجود باشند، لامحاله باید جزء قبل از وجود کل موجود باشد و این تقدم ممکن بر واجب است و این محال است؛ پس واجب‌الوجود بسیط است.» (دشتکی، ۱۳۸۵: ۵۱)

۹-۲-۵. قیاس طرف و وسطین

قیاس طرف و وسط یکی از براهینی است که در امتناع و محال بودن تسلسل به کار می‌رود. تعریف این قیاس به این صورت است که زمانی وسط معنا پیدا می‌کند که طرفینی داشته باشد. ویژگی اولی آن است که علت است و معلول نیست و ویژگی سومی آن است که معلول است و علت چیز دیگری نیست و ویژگی وسطی آن است که هم علت است برای سومی و هم معلول اولی است. در صورتی که وسطی دارای هزاران سلسله باشد، همگی به منزله وسط هستند. حال چنانچه این زنجیره به گونه‌ای پیش رود که به جایی نرسیم؛ یعنی علت باشد و معلول چیزی واقع

نشود، لازمه‌اش این است که وسط باشد، ولی طرف نداشته باشد و این ممکن نیست؛ از این رو باید سلسله به جایی ختم شود که علت باشد و معلول هیچ چیزی نباشد.

صدرالدین دشتکی در اثبات واجب‌الوجود از همین برهان استفاده کرده و گفته است: «اگر در عالم وجود واجب‌الوجود نباشد، وجودی اصلاً تحقق نمی‌یابد؛ چرا که وجود ممکن متساوی‌الطرفین است و برای ایجاد، نیاز به مرجّحی دارد. حال اگر وجود واجبی نباشد، مرجّح این ممکن باید ممکن دیگری باشد؛ در حالی که طرف خود محتاج و ممکن است و این یعنی وسطی هست که طرف ندارد و هذا محال؛ پس عالم وجود نیاز به واجب‌الوجود دارد.» (دشتکی، ۱۳۸۵: ۴۱)

۳-۵. کشف استلزامات عقلی

گاهی متکلم برای اثبات گزاره اعتقادی، دلیل صریح و قطعی ندارد، اما می‌تواند با ایجاد رابطه تلازم میان دو قضیه، گزاره اعتقادی را اثبات نماید. در بیان ادله و راهکارهای اثبات، رابطه لازم و ملزوم یکی از راهکارهای شایع است که بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. در همین رابطه مرحوم دوانی در یک مبحث با استفاده از سه لازم و ملزوم، مطلوب خود را به اثبات می‌رساند. ایشان در بحث اثبات صانع با فرض راجح بودن ذاتی طرف وجود در ممکنات استلزاماً به مرجوح بودن ذاتی طرف امتناع در ممکنات می‌رسد. در ادامه اگر رجحان طرف وجود ذاتی باشد، پس استلزاماً امتناع عدم ذاتی است و این استلزاماً وجوب وجود را می‌رساند، فهذا مطلوب (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

در مبحث علم الهی و اثبات علم برای خداوند ایشان می‌فرماید: «وقتی ثابت کردیم خداوند در اعلی مراتب تجرد قرار دارد و عالم بنفسه و بذاته است، پس یعنی عقل، عاقل و معقول یا علم، عالم و معلوم واحد است. از طرفی ذات خداوند علت موجه برای وجود همه ممکنات است و علم به علت موجه لازمه‌اش علم به معلول است و این استلزاماً علم خداوند به جمیع ممکنات را اثبات می‌کند. این مهم‌ترین و اصیل‌ترین دلیل بر علم خدا بر ممکنات است.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۴)

در مبحث حیات و اثبات حی بودن خداوند رابطه تلازم این‌گونه مطرح می‌شود که اثبات همه صفات از جمله اراده، قدرت، علم و... همه مستلزم وجود موجودی زنده و حی است، وگرنه موجودی که حی نباشد فاقد همه صفات ثبوتیه است (همان: ۱۵۸).

در مبحث علم خداوند مرحوم خفزی با تلازمی که میان حکمت و علم هست، علم الهی را اثبات می‌کند. فعلی که از روی اتقان و حکمت انجام گیرد، لازمه‌اش علم فاعل به جهات بطلان و بیهودگی فعل است و خداوند که همه افعالش حکیمانه است، لزوماً باید عالم باشد (محقق خفزی، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

در بحث اثبات سرمدیت و بقای خداوند متعال از راه استلزام به نتیجه و اثبات می‌رسیم. بدین تقریر که وقتی خداوند واجب‌الوجود است، یعنی وجود برای او ضرورت دارد و قابل انفکاک نیست. این وجوب وجود استلزماً باید با بقاء و سرمدیت همراه باشد، البته این بقا و سرمدیت اعتباراً زائد بر ذات و وجود خداوند است؛ زیرا معنایی مغایر با وجود دارد، ولی نفی زیادتیی که خواجه نصیر آن را مطرح کرده است، نفی زیادت بقاء در خارج است؛ یعنی واجب تعالی به اعتبار ذاتش باقی است نه این‌که با انضمام امری به ذات در خارج متصف به سرمدیت باشد (همان: ۲۰۲).

از جمله موارد دیگری که قابل ذکر است می‌توان به لزوم علم الهی به واسطه تجرد (همان: ۱۱۵)، اثبات کلام با استلزام قدرت الهی (همان: ۱۶۹)، اثبات توحید و یگانگی به تلازم اراده و اختیار برای خداوند (دینانی، ۱۳۹۰: ۴۳۸) و اثبات توحید به استلزام وجوب وجود اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

مدرسه کلامی شیراز، مدرسه‌ای پر از عرصه‌ها و موضوعات کلامی است که با ادله عقلی و فلسفی به پاسخگویی آنها پرداخته شده است و بزرگان این مدرسه را باید متکلم فیلسوف نامید. عقل در لغت معانی متعددی دارد که در همه معانی به نوعی منع و بازداشتن از چیزی مشترک است. عقل با وجود جایگاه رفیعی که در استنباط معارف اعتقادی در قرآن و روایات دارد، ولی باید حدود ادراکی آن شناخته شود تا در صورت عدم ادراک عقل در مواردی که فراعقلی هستند به انکارآموزه اعتقادی منجر نشود.

در استنباط اعتقادات، ملاک و محور در مدرسه کلامی شیراز، عقل و استدلال عقلی است و میزان سنجش صحت و سقم اعتقادات است. در استنباط باید ابتدا به دنبال استدلال عقلی برای اثبات بود و ادله نقلی موجود ارشاد به حکم عقل هستند.

تصریحی نسبت به عقل نظری و عملی و همچنین تعریف خاصی برای آنها نشده است، ولی مصادیق متعددی از عقل بدیهی نظری همچون استحاله دور و تسلسل و ترجیح بلامرجح،

براهین عقلی بديهی چون برهان خلف، سبر و تقسیم، لمّ وانّ، تضایف، واحد و جمع، تطبیق، وسط و طرفین و قیاساتی چون اقترانی و ذوحیدین به کار برده شده است و کشف استلزامات عقلی از موارد شایان توجه در این مدرسه کلامی است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، جلال‌الدین دوانی فیلسوف ذوق‌المثاله، تهران، نشر هرمس.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الإشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغة.
۳. برنجکار، رضا، (۱۳۹۰)، روش‌شناسی علم کلام، تهران، نشر سمت.
۴. جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۵ق)، شرح المصطلحات الکلامیة، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح، بیروت، نشر دارالعلم للملایین.
۶. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، محقق: محمد نجمی زنجانی، قم، نشر الشریف الرضی.
۷. _____، (۱۳۷۰)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، مترجم: ابوالحسن شعرانی، قم، نشر اسلامیه.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۹. خفّری، شمس‌الدین، (۱۳۸۲)، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۰. دشتکی، غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات سواکل الغرور، محقق: علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۱. _____، (۱۳۸۵)، رساله اثبات واجب الوجود (الحقائق المحمدیه)، محقق: محسن چورمقی، قم، نشر مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____، (۱۳۹۱)، شفاء القلوب وتجوهر الاجسام، محقق: علی اوجبی، تهران، نشر موزه ملی.
۱۳. رضوی، رسول، (۱۳۹۶)، تاریخ کلام امامیه (حوزه‌ها و جریان‌ها)، قم، نشر دارالحدیث.
۱۴. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت، نشر دارالفکر.
۱۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه (غررالفوائد)، تهران، نشر ناب.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، قم، نشر دار احیاء التراث.
۱۷. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر حکمت.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۹. _____، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، نشر مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۱. _____، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، محقق: محمدجواد حسینی جلالی، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۶۲)، *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، تهران، نشر کتابخانه اسلام.
۲۳. فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، محققین: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، نشر دارالهجره.
۲۵. کاکائی، قاسم، (۱۳۷۶)، «آشنایی با مکتب شیراز میر غیاث الدین دشتکی شیرازی»، قم، خرد نامه صدر.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، قم، نشر الاسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق-الف)، *بحار الأنوار*، بیروت، نشر مؤسسة الوفاء.
۲۸. _____، (۱۴۰۴ق-ب)، *مرآة العقول*، تهران، نشر دار الکتب الإسلامیه.
۲۹. محقق دوانی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۱)، *سبع رسائل*، محقق: ملا اسماعیل خواجهی، تهران، نشر میراث مکتوب.
۳۰. _____، (۱۳۶۵)، *الرسائل المختارة*، محقق: میر محمدباقر داماد، اصفهان، نشر مکتبه الإمام أميرالمؤمنین.
۳۱. _____، (۱۴۱۱ق)، *ثلاث رسائل*، محقق: سیداحمد تویسرکانی، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
۳۲. مدرس مطلق، محمدعلی، (۱۳۹۲)، *مکتب فلسفی شیراز*، تهران، نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، نشر صدرا.
۳۴. مقرئ فیومی، احمدین محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، نشر دار الهجره.
۳۵. میلانی، سیدعلی، (۱۴۲۷ق)، *تشیدد المراجعات و تفنید المکابرات*، قم، نشر مرکز الحقائق الإسلامیه.