

فصلنامه: علمی - پژوهشی

کلام اسلامی، سال ۲۷،

شماره ۱۰۸، صفحه: ۹۱ - ۱۲۰

روش‌شناسی کلامی عبدالرزاق لاهیجی

علی ربانی گلپایگانی^۱

محمد حسین نجفی کانی^۲

چکیده

عبدالرزاق لاهیجی از چهره‌های فلسفی - کلامی مشهور شیعه است. استدلال‌های عقلی، منطقی و فلسفی، به آثار کلامی وی استحکام ویژه‌ای داده است، چنان‌که بهره‌گیری مناسب از نقل و حیاتی، به ویژه در مسائلی که صبغه نقلی آنها غالب است، موجب جامعیت روش کلامی ایشان گردیده است. به دلیل جامعیت علمی در زمینه معقول و منقول، کلام، فلسفه و عرفان، توانسته است در مسائل اختلافی به درستی داوری کند و احیاناً از دامنه اختلافات بکاهد و سوء فهم‌ها را برطرف نموده، نادرستی برخی اتهامات را که به فلاسفه یا دیگران وارد شده است، اثبات کند. در مجموع، روش و نگرش او در مباحث کلامی، در توسعه و تعمیق کلام امامیه نقش بسزایی داشته است.

واژه‌های کلیدی: عبدالرزاق لاهیجی، روش‌شناسی، روش عقلی و فلسفی، روش نقلی.

۱. استاد حوزه علمیه قم.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار مؤسسه آموزش عالی امام صادق علیه السلام.

۱. زندگی‌نامه و شخصیت علمی

عبد الرزاق بن علی بن حسین لاهیجی، مشهور به فیاض لاهیجی، حکیم و متأله نامداری است که بیشتر تلاشهای قلمی‌اش را صرف مسائل اعتقادی و کلامی و فلسفی نمود. او شاگرد و داماد ملاصدرا است و از سوی وی لقب فیاض گرفت (تهرانی، ۱۴۰۸، ۹: ۸۵۲). زمان و مکان تولدش کاملاً مشخص نیست، اما وفات او در سال ۱۰۷۲ (رک: تهرانی، ۱۴۰۸، ۹: ۸۵۳) و یا ۱۰۵۱ قمری (امین، ۱۴۰۶، ۷: ۴۷۱) است. محل دفن او قبرستان شیخان قم بود که هنگام تعمیر آن به حرم مطهر حضرت معصومه علیها السلام منتقل شد (مدرس تبریزی، ۱۳۲۶، ۴: ۱۶۳؛ سبحانی، ۱۴۲۶، ۴: ۱۱۳).

۲. آثار و تألیفات

آثار علمی برجای مانده از وی عبارتند از: شوارق الإلهام، مشارق الإلهام، گوهر مراد، حاشیه بر شرح اشارات، تعلیقات بر حاشیه خفری بر تجرید الاعتقاد خواجه، سرمایه ایمان، شرح الهیاكل، الكلمات الطيبة فی المحاکمة بین المیر الداماد و المولی صدرا فی أصالة الماهیه و الوجود، و دیوان اشعار (امین، ۱۴۰۶، ۷: ۴۷۱).

۱-۲. گوهر مراد

این کتاب شامل یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه است. مقدمه مشتمل بر سه مطلب است: ۱. مرتبه وجود انسان و سبب تشریف او به تکلیف الاهی؛ ۲. راه رسیدن به خدا؛ ۳. فایده علم حکمت و کلام. و سه مقاله آن در خودشناسی و خداشناسی و فرمان خداشناسی است. خودشناسی در دو بخش شناخت جسم و شناخت روح تنظیم شده که بخش اول یازده و بخش دوم، نه فصل دارد. خدا شناسی در سه باب، ذات واجب تعالی، صفات الاهی و افعال حق تعالی تنظیم شده است. مقاله فرمان خداشناسی هم در چهار باب سامان یافته که عبارتند از: تکلیف، نبوت، امامت و معاد. خاتمه نیز پیرامون سلوک راه باطن است که در دو مقصد تحریر شده؛ طریقه حکمت و دلالت بر تهذیب نفس و طریقه محققین از علمای شریعت.

نکته قابل ذکر در مورد این کتاب، نام‌گذاری و سبک نوین ارائه مباحث کلامی است که به خلاف سبک رایج، نبوت و امامت و معاد را در یک مقاله (فرمان خدا شناسی) جمع کرد و کتاب را با مقدمه و خاتمه‌ای در باب انسان‌شناسی و تهذیب نفس، قرین نمود.

۲-۲. سرمایه ایمان

جناب فیاض لاهیجی کتاب گوهر مراد را در سال ۱۰۵۸ ه.ق خلاصه نمود و نام «سرمایه ایمان» بر آن نهاد (تهرانی، ۱۴۰۸، ۱۸: ۲۵۱). ایشان در مقدمه کتاب، در بیان علت تألیف آن چنین می‌نویسد: «یکی از اجلای اخلای عظام... التماس نمود که در عقاید دینیه رساله‌ای دیگر که به ضبط مبتدی اقرب و به فهمش اسرع بود و منحصر باشد در مسائل ضروریه اعتقادیه، که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود و در هر مسأله‌ای به دلیلی که اقوی باشد و به هیأت شکل اول و یا قیاس استثنایی که هر دو بدیهی الاتجاجند، واقع باشد، نوشته شود. اطاعت امر مطاعش را لازم دانسته...» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۸).

این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و پنج باب است، در مقدمه، برخی اصطلاحات منطقی تبیین شده و ابواب پنج‌گانه، به ترتیب به مباحث توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد اختصاص دارد. در باب توحید، در هفت فصل، مقدمات فلسفی لازم برای فهم واجب الوجود و اوصاف و لوازم آن بیان شده است. در باب دوم (عدل)، به تفصیل به مساله حسن و قبح عقلی پرداخته شده و سپس، به شبهه شرور و سایر شبهات مربوط به عدل الاهی پاسخ داده شده است. در خاتمه بحث معاد هم در فصلی به وجوب توبه و وجوب امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است.

۲-۳. شوارق الالهام

این کتاب که در بین اهل فضل و تحقیق جایگاه ویژه‌ای دارد، شرح کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی است. در مقدمه این کتاب، تعریف علم کلام، موضوع و غایت آن تبیین و تحقیق شده است. پس از آن مقصد اول کتاب تجرید الاعتقاد که درباره مسائل فلسفی است و مقصد دوم آن که درباره جواهر و اعراض است، به تفصیل شرح شده است، آن‌گاه به شرح مقصد سوم کتاب تجرید که مربوط به ذات و صفات و افعال الاهی است، پرداخته و تا مساله کلام الاهی پیش رفته است. البته این اثر گران‌سنگ، بعدها توسط آیت الله محمدی گیلانی تکمیل شده و به نام «تکملة شوارق الالهام» چاپ و منتشر شده است.

۲-۴. حاشیه بر شرح اشارات

از منظر سید جلال الدین آشتیانی: «این تألیف ملاً عبد الرزاق (حاشیه بر شرح

اشارات خواجه) حاکی از عظمت مقام علمی اوست و در بین محققان بعد از خواجه به جز ملا صدرا و میر داماد، نظیر ندارد...» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۷۲).

۵-۲. الكلمات الطيبة

ایشان در این کتاب میان دو استادش میر داماد و ملا صدرا در مورد اصالة الوجود و اصالة الماهية داوری کرده است (خوانساری، بی تا، ۴: ۱۹۶).

۶-۲. دیوان اشعار

دیوان فیاض مشتمل بر پنج هزار بیت است که در قالب قصائد و مقطعات و ساقی نامه و غزلیات و مدایح، تنظیم شده است (تهرانی، ۱۸: ۲۵۱). سایر کتب ایشان در منابع کتابخانه‌ای موجود یافت نشد.

۳. اساتید و شاگردان

از اساتید او حکیم ملا صدرا و جناب میرداماد و شاه صفی، و از شاگردان وی، جناب قاضی سعید قمی و فرزندش میرزا حسن لاهیجی را می توان نام برد (تهرانی، ۱۴۰۶، ۸۵۳).

۴. روش تدوین و تألیف عبد الرزاق

جامع ترین و مهم ترین تألیف کلامی ملا عبد الرزاق لاهیجی کتاب گوهر مراد است. روش وی در تألیف این کتاب ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از:

۱-۴. تبیین مفاهیم و مبادی تصویری مساله مورد بحث

محقق لاهیجی معمولاً در هر مساله‌ای قبل از تحقیق پیرامون آن، در حدّ لازم، مبادی تصویری مربوط به آن را تبیین می کند، چنان که قبل از اثبات واجب، مفاهیم وجود، عدم، ماهیت، واجب و ممکن را تبیین کرده و در ضمن مقدماتی فلسفی، به بیان خواص واجب الوجود و صفات سلبیه آن پرداخته است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ۱۹۷-۲۰۷)، قبل از بحث در صفات الاهی، به تفصیل، فرق بین اسم و صفت و تفاوت اسم و صفت در واجب و ممکن را روشن می کند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۳۹-۲۴۱)، در بحث افعال الاهی به تبیین و تفکیک واژه‌های (صنع، خلق، جعل، ابداع، تکوین، احداث، اختراع) نزد حکما و متکلمان پرداخته است (همان، ۱۷۹)، در بحث عدل، معنای حسن و قبح عقلی و شرعی را بیان می کند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۵۹).

و در ابتدای بحث نبوت و امامت و معاد، مبادی تصویری آن را مورد تحقیق قرار می‌دهد (همان، ۸۵-۸۶، ۱۰۷، ۱۵۸).

۲-۴. نوآوری

حکیم لاهیجی در تدوین مباحث کتاب گوهر مراد، روش نوینی دارد و مباحث کلامی را ذیل سه عنوان کلی خودشناسی، خداشناسی و فرمان خداشناسی تنظیم کرده است و برخلاف روش رایج که مباحث از خداشناسی آغاز می‌شود، ایشان مباحث خودشناسی را مقدم بر خداشناسی مطرح کرده است. پس از مبحث ذات و صفات، مقاله سوم را با عنوان (فرمان خدا شناسی) طرح می‌کند که مشتمل است بر «معرفت فرمان که تکلیف عبارت از آن است، و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت از آن است، و حافظ فرمان که امام عبارت از آن است، و جزای فرمان که معاد به جهت آن است»، و بدین ترتیب، باب‌های سه‌گانه نبوت و امامت و معاد را به عنوان افعال الاهی مورد بحث قرار می‌دهد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۴۱).

او خطاب الاهی را به لفظی و معنوی تقسیم می‌کند، خطاب عقل را معنوی و خطاب نبی را لفظی می‌داند (همان، ۳۴۷)، ضرورت وجود نبی را به سه طریق و هر کدام را در یک فصل بیان می‌نماید، طریقه متکلمین، طریقه حکما و طریقه صوفیه (همان، ۳۸۵-۳۶۴)، نیز عصمت نبی را ابتدا به شیوه حکما و بعد بر منش متکلمان اثبات می‌کند (همان، ۳۷۹). ایشان بر خلاف شیوه رائج متکلمان، در نبوت، فصلی را به کیفیت دعوت نبی و آنچه که شایسته است او بگوید اختصاص داده و فصلی را هم به سرّ و ثمره عبادات، که توسط نبی به مردم گفته می‌شود (همان، ۳۷۳-۳۷۸). نیز با تحلیل کیفیت علم به معجزه، بین حکما و مردم عادی فرق گذاشته و می‌گوید: حکما با بهره‌مندی از عقل آن را درک می‌کنند اما عوام از انسان‌ها در ابتدا مقلد حکما خواهند بود (همان، ۳۸۴-۳۸۵). معجزات پیامبر اکرم را به حسی و عقلی تقسیم، و حسی را در قالب سه قسم (امور خارج از ذات، امور مربوط به ذات، امور مربوط به صفات) تبیین می‌کند و برای معجزات عقلی نیز مواردی را بر می‌شمارد (همان، ۳۸۸-۳۹۶). میراً بودن امام از عیوب ظاهری و جسمانی و نیز دنائت نسب و... را که اکثر متکلمان به صورت جداگانه بعد از عصمت طرح کردند، ایشان، در قالب عصمت بیان کرده و گفته است: «امام باید از این امور هم معصوم باشد؛ یعنی به عنایت الاهی امکان تحقق اینها در امام وجود نداشته باشد» (همان، ۴۶۸).

در باب چهارم از مقاله سوم، که به معاد اختصاص دارد، فصل اول را به ذکر آرای علما در حقیقت روح و در این که حقیقت انسان چیست اختصاص داده و به نقد و بررسی آراء پرداخته است، در فصل دوم عالم مثال را بررسی کرده است، در فصل سوم برخی مسائلی که معاد متوقف بر آن است را مورد تحقیق قرار داده، مثل اعاده معدوم و... در فصل چهارم حقیقت لذت و ألم و تقسیم آن به جسمانی و روحانی و حقیقت ثواب و عقاب را بررسی کرده است، در فصل پنجم اختلاف مسلمین در حقیقت معاد و در فصل ششم مذاهب مسلمین و قائلان به معاد جسمانی مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل هفتم مذاهب حکما در معاد را تقریر کرده، در فصل هشتم حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ و در فصل نهم حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان، و در فصل دهم حقیقت جنت و نار را مورد بحث قرار داده است (همان، ۵۹۶۰ - ۶۶۴).

آخرین باب کتاب سرمایه ایمان را به توبه و وجوب امر به معروف و نهی از منکر اختصاص داده است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۱۷۳). پس از اتمام بحث ذات و صفات و افعال الاهی، به تبیین عقلی و فلسفی چگونگی اجابت دعاها و حقیقت اعجاز و سرّ زیارت قبور مومنان، و حقیقت ملک و جن و شیطان با تبیین عقلی و فلسفی می پردازد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۳۴ - ۳۳۷). بر خلاف شیوه رایج متکلمان، ایشان در نبوت خاصه، در یک فصل به ادله عقلی و سمعی و تقسیم سمعی به ظنی و قطعی و بررسی اجماع و حجیت آن می پردازد (همان، ۳۹۹ - ۴۰۳).

۳- ۴. پاسخ گویی به شبهات

بعد از تمام شدن یک بحث، شبهات مربوط به آن را طرح و به شیوه عقلی پاسخ می گوید. نمونه هایی در تایید این مدعا قابل ذکر است: در بحث افعال انسان، بعد از تبیین دیدگاه امر بین الامرین، شبهه لزوم جبر در صورت استناد افعال به واجب الوجود، را طرح کرده و پاسخ می دهد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۶ - ۷۰؛ همو، ۱۳۸۳، ۳۲۹ - ۳۳۰)، در پایان بحث حسن و قبح عقلی، دو شبهه را طرح کرده و پاسخ می دهد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۴۵؛ همو، ۱۳۷۲، ۶۱ - ۶۲)، در خاتمیت، شبهه یهود بر امتناع نسخ شرایع سابق را طرح کرده و پاسخ می دهد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۴۰۴ - ۴۰۵). در بحث از تواتر نص بر امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می گوید:

«بلی دو شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن، که محتاج است به دفع و رفع استبعاد از آن»؛ یکی این است که عدم حصول علم به امامت ایشان برای ما، کاشف از عدم تواتر آن است، و دیگری این که اگر تواتری بود، چرا خود حضرت به آن تمسک ننمود (همان، ۴۸۸-۴۹۴).

بعد از اثبات توحید، شبهه ابن کمونه را طرح نموده و پاسخ می‌گوید (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۶)، پس از اثبات قدرت الاهی از طریق منتهی شدن همه مرجحات ممکنات، به واجب الوجود، شبهه امکان فاعل بالطبع بودن مرجح را طرح کرده و پاسخ می‌گوید (همان، ۴۷)، علم اجمالی پیش از خلقت را تبیین نموده و سپس علم ما به علیت خود و عدم استلزام آن نسبت به افعال مستقبل را مطرح کرده و با تبیین فرق بین علت مستقل بالذات و علت امکانی به آن پاسخ می‌گوید (همان، ۵۳)، در باب وجوب اصلح بر خداوند می‌فرماید: «یکی دیگر از شبهه‌ها آن است که گویند: اگر اصلح واجب باشد لازم آید که هر چه خدای تعالی کند اصلح باشد؛ پس لازم آید که خدای تعالی تفضل بر کسی نتواند کرد... و این شبهه از اعظم شبهات این باب است. و جوابش آن است که: استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است...» (همان، ۸۳)، پس از اثبات وجوب لطف امامت، شبهاتی ناظر به صغری، مطرح می‌کند، مثل تنافی لطف امامت با امکان عصمت همه مردم، و یا امکان وجود مفسده در امام (همان، ۱۰۸-۱۰۹)، بعد از اثبات وجوب نص بر امام، شبهه تنافی وجود نص، و عدم علم صحابه به آن را طرح کرده و پاسخ می‌گوید (همان، ۱۱۷).

۴-۴. نقل قول دیگران در تأیید دیدگاه خود

در مواردی، پس از اثبات دیدگاه خود، سخن دیگر حکما یا متکلمان را در تأیید سخن خود، نقل می‌کند، مثلاً بعد از نقل بشارت‌های انبیای پیشین بر رسالت پیامبر اکرم در اثبات نبوت ایشان، در تأیید کلام خود عبارت شرح مقاصد را ذکر می‌کند: «و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که: «و امثال هذا کثیر فی کتب الأنبياء المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم، و لا یقدر المخالف علی دفعها...» (همو، ۱۳۸۳، ۱۹۴). پس از بیان این که حکما، معاد جسمانی را تعبداً به نقل و روحانی را عقلاً قبول دارند، کلام بوعلی را نقل می‌کند: «قال الشیخ فی الهیات الشفا: «یجب أن یعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبیل إلى إثباته إلا من طریق الشریعة و تصدیق خیر التّبوءة» (همان، ۶۲۲). و پس از تبیین عدم احتیاج روح به بدن، عقلاً، بعد از مرگ و نیز در تأیید اینکه برای ادراک لذت و اله، روح کافی است

و لذتها و آلام عقلی است، عبارت مفصلی از بوعلی در شفا نقل می‌کند (همان، ۶۳۲-۶۳۵). در تأیید دیدگاه حکما در حقیقت جنت و نار، و نیز تبیین عقلی خود از نامه اعمال و میزان و... از غزالی با این عبارت نقل قول می‌کند: «و بعضی از محققین مثل حجة الإسلام غزالی و غیره را تحقیقی است در امثال این مقام به غایت نفیس، و هو أن..» (همان، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۵۶-۶۵۷).

۵-۴. استفاده از حکایات و تمثیلات

محقق لاهیجی با این که اهل دقت و موشکافی و ژرف‌نگری در مباحث فلسفی و کلامی است، از بهره‌گیری از حکایات و تمثیلات برای تبیین و تفهیم دیدگاه خویش نیز غفلت نکرده است. در بحث آثار عبادت در وجود انسان می‌گوید: «و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی می‌گفتند: «این أبناء الملوک من هذه اللذّة» یعنی کجایند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند و لذت ملک و سلطنت فراموش کنند؛ چه هر مسأله علمی به منزله روزنی است به عالم ملکوت، و ورود شبهه به منزله پرده‌ای است که روزن به آن گرفته شود، و رفع شبهه و حلّ عقده بمثابة برداشتن پرده است از روزن، و منکشف شدن عالم نور، و آن لذتی است که هیچ لذتی به آن نرسد» (همان، ۳۷۸).

نیز در باب امامت حضرت علی علیه السلام چنین می‌گوید: «من از یکی از علمای زمان خود شنیدم که از یکی از افاضل سادات حکمای فارس نقل کرد؛ که به دیدنش رفتم، پرسید که در ثبوت نبوت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله به کدام دلیل خاطر جمع نموده‌اید؟ گفتم: به همین دلایل که در کتب متکلمین مذکور است. تبسمی نمود گفتم: ظاهر می‌شود که سید به دلیلی دیگر، اتمّ از این ادلّه مشهوره اعتماد کرده، سید فرمود: بلی من به تصدیق علی بن ابی طالب علیه السلام - خاطر جمع کرده‌ام. و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام» (همان، ۵۳۹).

ایشان در تبیین علم اجمالی قبل از ایجاد می‌گوید: «و توضیح این مطلب به مثالی کنیم، و گوئیم: کسی که عالم به یکی از علوم مدوّنه مثل نحو باشد، شک نیست که او را ملکه‌ای حاصل شود که به آن ملکه، علم به جمیع مسائل جزئیة نحو، او را حاصل باشد، به حیثیتی که اگر سؤال کنند از وی از مسأله‌ای از مسائل جزئیة نحو، علم به یقین داند که علم به جواب آن مسأله او را حاصل است» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۵۲).

۶- ۴. تنقید یا توحید روی‌کردهای مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و نقلی یکی از ویژگی‌های حکیم لاهیجی این است که به دلیل جامعیت و تسلطی که در معقول و منقول داشته و در معقول بر فلسفه و کلام و عرفان وقوف کافی داشته است، در مواردی به نقل آرای مکاتب مختلف فکری پرداخته است، و گاه به تقریب یا توحید دیدگاه‌های مختلف اقدام کرده است، و گاهی آنها را نقد، و نظر خود را اثبات کرده است: در آغاز بحث اثبات ضرورت نبوت این روایت را ذکر می‌کند: «زندیقی از آن حضرت از اثبات نبوت پرسید، آن حضرت فرمود که: چون ثابت شد به دلایل عقلیه وجود صانع حکیم مخلوقات را، که منزّه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را، پس ثابت شد که او را رسولان باشند به سوی خلق، که تعبیر کنند از او به خلق اوامر و نواهی او را بنابر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶۸، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ۱) و در ادامه می‌گوید: «و ما طرق سایر علماء از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول آتیه ذکر کنیم، تا فی الجمله ظاهر شود اشتغال طریقه مذکوره بر جمیع آن طرق، مع اختلاف مآخذها و تباین مشارب أهلها و آریابها»، و به خوبی به جمع میان آنها می‌پردازد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۵۷).

در بحث افعال الهی و کیفیت صدور فعل حق تعالی، وحدت وجود را با سه تبیین از نگاه صوفیه، ذکر، و سپس دیدگاه حکما را بیان می‌کند و به خوبی به بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های چهارگانه می‌پردازد و به خواننده می‌فهماند که جز یک تبیین صوفیه، مابقی، بیانات مختلف از یک حقیقت هستند (همان، ۲۸۳-۲۸۹).

در بحث راه باطنی شناخت خداوند و سلوک الی الله، به خوبی بین اصطلاح عرفان و حکمت و شریعت جمع می‌کند: «و چون سالک طالب، در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیّه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته، منظور دارد، به تخصیص که به سرّ و غرض این اعمال، اگر چه به طریق اجمال بود، آگاهی داشته باشد، مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع، قلب عبارت از آن است، و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن، و مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است وی را ثابت، و حکم عالم حسّی، بنابر غلبه طبیعت بر او غالب، هرآینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه، متخلّی شده، به صور حقایق اشیاء که متاع تصوّر مفهومات آن از طریق استدلال کسب شود، سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت روز بازار سیر

باطنی بود متجلی گردد و صورت هر یک از آن حقایق، آینه جمال با کمال کامل حقیقی گردیده، خوض لجه وصول به عرف عرفا که ارتوای کوثر، در عرف شرع عبارت از آن است روی دهد؛ و مائده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که آیه: ﴿مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (سجده: ۱۷) و حدیث «ما لا عين رأت و لا أذن سمعت» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ۴: ۱۰۱، ح ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۸: ۹۲) ترجمه آن است گسترده شود، و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در این معانی نیز به ظهور پیوندد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۶-۳۷).

۵. کارکرد علوم مختلف در روش شناسی عبد الرزاق

آثار محقق لاهیجی بیان‌گر جامعیت او در شاخه‌های مختلف علوم معقول و منقول است. ایشان در آثار کلامی خویش در موارد لزوم، به خوبی از همه آنها بهره گرفته است:

۱-۵. علوم عقلی

۱-۱-۵. منطق

منطق، در آثار جناب لاهیجی، به نحو کاملاً ملموسی ظهور و بروز دارد. کتاب سرمایه ایمان را با مقدمه‌ای در بیان اهم مباحث منطقی آغاز کرده (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۹-۱۸) و در مقدمه گفته است: در این کتاب بنا بر این است که اهم ادله، به شکل قیاس شکل اول یا قیاس استثنایی که هر دو بدیهی الانتاج هستند آورده شود (همان، ۸). نیز در فصل اول از مقاله اولی در کتاب گوهر مراد، به تبیین علم و ادراک و فکر... و توضیح مفاهیم و اصطلاحات منطقی پرداخته است (همو، ۱۳۸۳، ۵۳-۶۶). در موارد متعددی، در اثبات مدعا از قیاس برهانی شکل اول، استفاده می‌کند که گاه با ذکر نام آن همراه است (همان، ۲۵۹-۲۶۰، ۲۴۳، ۲۵۳، ۳۷۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۹، ۵۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۲۰). در اثبات عدم مخالفت ارادات و سایط با اراده تکوینی الهی (همو، ۱۳۸۳، ۲۵۴) و نیز در اثبات امامت حضرت حجت از برهان سبر و تقسیم استفاده می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ۱۵۱). در اثبات نظریه امر بین الامرین (همو، ۱۳۸۳، ۳۲۷) و نیز در تبیین عدم امکان اجتماع بر کذب در باب نص بر امامت امام علی علیه السلام (همو، ۱۳۷۲، ۱۲۲) از برهان خلف استفاده کرده است. در موارد متعددی قیاس‌های مضمربکار برده (همو، ۱۳۸۳، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۸۵، ۴۶۴)، و از قیاس

استثنایی نیز بسیار بهره گرفته، که برخی موارد با ذکر نام آن همراه است (همو، ۱۳۷۲، ۵۱، ۴۰، ۷۹-۸۰) و برخی نیز بدون ذکر نام (همان، ۴۵، ۵۱، ۶۳، ۶۴، ۸۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۴۸، ۱۵۱). علاوه بر تبیین اصطلاحات منطقی مثل تصور و تصدیق و محکوم و محکوم علیه و قضیه حملیه و شرطیه و کلی و جزئی و نوع و جنس و فصل و قیاس و تناقض و عکس نقیض و اشکال اربعه و.. (همو، ۹-۱۸) در مقدمه کتاب و در خلال مباحث اعتقادی از عناوین و اصطلاحات منطقی یاد کرده، مثل: متناجسان، ماهیت، فصل، نوع و.. (همان، ۴۵)، قیاس استثنایی (همان، ۵۱، ۴۰، ۷۹-۸۰)، برهان شکل اول (همان، ۸).

۲-۱-۵. معرفت شناسی

هر چند که معرفت شناسی به عنوان علمی مستقل، در زمان حیات جناب فیاض لاهیجی مطرح نبوده است، لکن ایشان به مفاهیم معرفت شناسانه التفات داشته و در مواضع گوناگون به آن پرداخته‌اند. ادوات و راه‌های معرفت، کاشفیت علم، ارزش معرفت و ابطال شکاکیت و نسبی‌گرایی در شناخت و امکان دستیابی به معرفت یقینی، از جمله مسائل مهم معرفت‌شناسی است.

جناب محقق لاهیجی در ابتدای گوهر مراد، فصلی را به شناختن شناخت، اختصاص داده و می‌گوید: «چون این رساله در شناختن چیزهاست، پس نخست شناختن را باید شناخت. بدان که شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی، و معرفت و علم و ادراک در عربی، گاه همه به یک معنی اطلاق شود و گاه هر یک به معنی جداگانه اما نزدیک باشند به هم...» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۵۳). وی علم را حصول صورت در ذهن دانسته، به اثبات حقیقی بودن وجود ذهنی می‌پردازد (همان، ۵۴)، نیز علم را به تصویری و تصدیقی و بدیهی و نظری تقسیم کرده و به تبیین فکر به عنوان راه رسیدن به علوم نظری پرداخته، فرق آن با حدس را یادآور می‌شود (همان، ۵۴-۶۳).

جناب فیاض، ادراک و علم را به جزئی (محسوسات، مخیلات و وهمیات) و کلی (معقولات) تقسیم می‌کند و و حواس پنج‌گانه را ابزار ادراکات جزئی و نفس ناطقه را ابزار ادراک کلیات می‌داند. وی می‌گوید: «بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود: یکی ادراک جزئی که محتاج به آلتی بود از آلات بدن، چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن و ملامسه کردن، و این قسم ادراک را احساس، و آلات وی را حواس گویند. و خیال و وهم نیز از این نوع باشند؛ چه خیال تعلق نگیرد جز به

صورت‌های محسوسه، و وهم اگر چه تعلق به معانی گیرد اما به معانی جزئی که در محسوسات یافت شود. و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد آمد ان شاء الله. و نوع دوّم: ادراک کلی که آن را تعقل و نطق نیز گویند. و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج به آلت نباشد بلکه این ادراک، وی را به ذات خود حاصل شود، و از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند. و این قسم ادراک تعلق جز به ذوات مجرد و مفهومات کلیه نگردد (همان، ۳۰-۳۱). ایشان در ادامه، تکلیف به معرفت الهی را منحصر در انسان می‌داند و راه حسی و تجربی، عقل و راه باطن و شهود را برای کسب معرفت الهی مورد ارزیابی قرار داده و دو راه اخیر را مناسب می‌داند (همان، ۳۱-۳۴).

۳-۱-۵. فلسفه

مفاهیم و مبانی فلسفی، به صورت کاملاً پیرنگ، در آثار جناب فیاض لاهیجی، جلوه می‌کند. ایشان در مقاله دوم کتاب گوهر مراد که به خدا شناسی مربوط می‌شود، قبل از اثبات واجب تعالی، در شش فصل به تفصیل مباحثی فلسفی را به عنوان مقدمه و جهت زمینه سازی اثبات واجب تعالی بیان می‌کند که عبارتند از: تبیین وجود و عدم، اشتراک معنوی وجود، مفهوم وجود و عدم، وجوب و امکان، اقسام علل، خواص واجب الوجود، حدوث و قدم ذاتی و زمانی (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۱۹۰-۲۳۳). در اثبات واجب الوجود تنها به برهان امکان و وجوب بسنده کرده و آن را به دو صورت تقریر کرده است، که یکی مبتنی بر دور و تسلسل، و دیگری مبتنی بر آن نیست. وی در این باره از روش خواجه نصیرالدین طوسی تبعیت کرده است (همان، ۲۳۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۰-۴۵). او با استفاده از قواعد فلسفی (بطلان دور و تسلسل، عدم وجوب و امکان من جهت واحده در یک موجود و عدم اجتماع قابلیت و فاعلیت من جهت واحده) به اثبات عینیت ذات و صفات خداوند می‌پردازد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۴۲-۲۴۴). علم واجب تعالی به ذات خود، به علم حضوری را با بیانی فلسفی تبیین می‌کند (همان، ۲۶۲).

بعد از بحث از ذات و صفات، با رویکردی کاملاً فلسفی به افعال الهی می‌پردازد و پس از تبیین مفاهیم ایجاد، تکوین، صنّع، خلق، جعل، ابداع و اختراع مسایل ذیل را بررسی نموده است: یک: صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیاء است یا وجود اشیاء یا اتّصاف ماهیت به وجود، دو: کیفیت صدور معلول از علّت. سه: صادر اوّل و ترتیب موجودات. چهار: اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکباتند. پنج: آنکه علّت

فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات، عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند. شش: سبب حدوث حوادث و ربط حادث به قدیم. هفت: فاعلیت واجب الوجود مر اشیاء را چه نحو است از انحاء فاعلیت (همان، ۲۷۸-۳۰۷). ایشان در تبیین حکمی نبوت، پس از بیان مراتب تعالی انسان، می‌گویند: انسان زمانی درعالی‌ترین مرتبه ممکن واقع شده که عقل بالفعل گردد (همان، ۳۶۹) و با تبیین حکمی خاتمیت می‌گویند: خاتمیت یعنی صادر اول و معلول اول بودن، و هیچ مقام امکانی بالاتر از آن نیست (همان، ۳۷۰). در اثبات بداء از طبیعیات فلسفه بهره می‌گیرد (همان، ۴۰۳-۴۰۹). در تبیین خرق عادت بودن معجزه، از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کند: «و همچنین مجیء شجره، به سببی از اسباب عادیه نمی‌تواند بود؛ چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده و طبیعت و قسر. و شجره بالضرورة عادم اراده است. و حرکت طبیعی یا به جهت فوق است یا به جهت تحت. و حرکت قسریه یا جذب است یا دفع. و مجیء شجره حرکت است و هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست، پس خرق عادت باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۹۳-۹۴).

۴-۱-۵ عرفان

ایشان در مقدمه گوهر مراد، دو راه برای شناخت خداوند ترسیم می‌کند، یکی راه ظاهر و استدلال و دیگری راه باطن و قلب: «و بیاید دانست که آدمی را به خدای تعالی دو راه است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. لیکن راه باطن راهی است که از آن به خدا توان رسید و راه ظاهر راهی است که به او خدای را توان دانست، و از دانستن راه بسیار است تا به رسیدن». راه باطن زمانی محقق می‌شود که انسان از بند همه نسبت‌های عالم امکانی و اوهام و خیالات رها شود. و این جز با فضل خداوند میسر نمی‌شود. و راه باطن همان است که ارسال رسل، بخاطر آن است. «و بعثت انبیاء برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست، به این معنی که یافتن این راه موقوف به نمودن پیغمبر باشد، که اگر چنین بودی دور لازم آمدی؛ چه تصدیق پیغمبر به اینکه فرستاده خداست موقوف به شناختن خدا باشد، بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگان است».

ایشان در تبیین راه باطن می‌گویند: «و در سلوک و وجود ممکنات گردی است برخاسته و فضای اندیشه هوایی است غبارآلوده، تا گرد ننشیند، غیر گرد به نظر در نیاید. و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای مرتبه فناى مطلق،

زیاده بر این معنی که اشاره به آن شد، نمی‌تواند بود».

در بیان فرق بین راه ظاهر و باطن می‌گوید: «و بیاید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن برعکس یکدیگرند. چه سالک راه ظاهر، استدلالی اثبات اشیاء کند مرتبه به مرتبه، تا منتهی شود به اثبات سببی که او را هیچ سببی نبود... و سالک راه باطن، اشیاء را مرتبه به مرتبه نفی کند، تا به موجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود. مثلاً چون سالک به دلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیاء باید که در او هیچ گونه نقص و حاجت، و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هر چه در او اثر نقص و حاجت بیند، نفی او کند، تا به کاملی رسد که هیچ نقص در او نبود. و بعد از آن نظر از او بر نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه کامل بازدارد دشمن شود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد و از لذت به ملتذّ، که عین خود باشد نپردازد تا به غیر چه رسد و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه، وصول و فنا خوانند و قرّة العین انبیاء و اولیا باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۳-۳۷).

همچنین اشارات و تصریحاتی در عبارات جناب فیاض وجود دارد که کاشف از نگاه مثبت ایشان به عرفان است، از جمله این که در اثبات واجب تعالی، مقدمه‌ای عرفانی آورده، می‌گوید: «... و آشنا شدن به چنین عالم شریف و خطّه رفیع منیف، کار این چشم جسمانی نیست، بلکه بعد از ارتحال از این مرحله محسوس که دار جزئی بودن است به منزل معقول که دیار کلی گشتن است و اقامت مستقیم در آن مقام، گشوده شود چشمی دیگر روحانی که به آن چشم مشاهده آن نحو از وجود و هستی توان نمود (همان، ۲۳۴).

نیز در افعال الهی، فصلی را تحت عنوان «کیفیت صدور معلول از علت» مطرح می‌کند و آن را با اعتقاد صوفیه به وحدت وجود آغاز، و به تبیین این دیدگاه از نگاه صوفیه می‌پردازد: «صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارت است از تنزل علت به مرتبه وجود معلول و تطور وی به طور معلول. و از اینجا متفطن شده‌اند به وحدت وجود و به اینکه وجود، حقیقت واحده‌ای است ساری در جمیع موجودات...» و سپس مخاطب را از طرح و ردّ کلی آن بر حذر می‌دارد و سلوک مسیر تجرّد و تهذیب نفس را شرط درک آن برمی‌شمارد: «و فهم این معنی به غایت مشکل است و مدعی آنند که به ریاضات و مجاهدات که در میانشان معهود است، انکشاف این معنی ممکن

شود، و ادراک آن به عقول متعارفه نتوان کرد؛ بلکه طوری باید ورای طور عقل؛ و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات، فضلا عن المحسوسات؛ و مقصور ساختن همت و توجه باطن، به محض عنایت الهی و مداومت نمودن به ذکر قلبی و لسانی به نحوی که غیر مذکور در خاطر به هیچ وجه خطور نکند، بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود؛ فضلا عن الذاکر...» (همان، ۲۸۳-۲۹۰)، و سپس به توجیه وحدت وجود از ذوق متالیهین میبردازد: «و به طریق ذوق المتألّهین نیز موجود حقیقی واحد است، چه...» و بعد هم توجیه حکما نسبت به وحدت وجود را بیان می‌کند: «اما طریقه حکما در کیفیت صدور آن است که گویند: واجب الوجود تمام است و فوق التمام. و مراد از تمام، موجودی است که وجود و کمالات وجودش بالتمام، در خود، از خود بالفعل، حاصل باشد...» (همان). ایشان در بحث از ضرورت بعثت انبیاء، به بیان عرفا در این باب و ذکر اسفار اربعه می‌پردازد و وجود نبی را به عنوان مسافر سفر چهارم و قافله سالار این مسیر، ضروری می‌داند (همان، ۳۶۲).

۵-۱-۵. طبیعیات و هیئت

ایشان در افعال الهی و در تبیین اینکه عالم بر اساس نظام اکمل و احسن پدید آمده به تبیین عناصر تشکیل دهنده عالم مادی و تاثیر و تاثرات آنها بر یکدیگر پرداخته است: «پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی، هرآینه به سبب حرکت متسخن گشته منقلب به نار شدی و لا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی به فساد کاینات گردیدی. و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای آن زمانی معتد به، ممکن شود؛ و انحلالش سریع نباشد، تا به کمالات خود تواند رسید؛ و واجب است که مکان مرکب مکان جزء غالب باشد و عنصر یابس صلب به غیر از ارض نیست؛ پس واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد امزجه، و انحلال مرکبات نشود، و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات است و در صورت میرده نیز مشارک است با ارض؛ واجب شد که مکان آب در یلی ارض باشد. و چون هوا به جهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات، ضرور بود، واجب شد که مکانش در یلی ارض و ماء واقع شود و مجاور بعضی از ارض، که مکان مرکباتی است که بقای آنها در آب ممکن نیست،

باشد. و به همین سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب. و نیز هوا مشارک است با آب در کیفیتی، و با نار در کیفیتی، پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود» (همان، ۳۱۴-۳۱۵).

وی به اسرار کواکب و افلاک و تاثیر آنها بر یکدیگر و جایگاه آنها در نظام احسن، می‌پردازد: «و چون تاثیر کواکب به جهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیراتش به وساطت شعاع است، سیما تاثیر شمس و قمر، واجب شد که اسطقسائی که میان زمین و آسمان حایلند، شفاف باشد تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها. و واجب شد که جرم ارض ملون باشد به لون غیرت، تا اشعه بر او ثابت تواند شد. و جمیع اجرام سماویه را مانند کواکب مزیء نگردانید- تا فعل سماویات- در جمیع امکانه و ازمنه متشابه نشود، بلکه اضائت مخصوص به کواکب شد و اشفاف به غیر کواکب تا ممکن نشود نفوذ شعاع از آن. و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد بعضی مواضع به افراط تاثیر و بعضی به عدم تاثیر نشود؛ بلکه متحرک گردانید تا اثر آنها از موضعی به موضعی منتقل تواند شد و موجب اصلاح جمیع مواضع تواند گشت. و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید، که اگر بطیء بودی، مؤذی به فساد شدی، قریب به فسادی که از سکون لازم آید، و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی، هرآینه ملازم دایره واحده بودی، و تأثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و به نواحی دیگر نرسیدی، و موجب فساد جمیع گردیدی؛ بلکه مر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل به نواحی عالم توانند کرد و اثر تابش عام تواند شد...» (همان، ۳۱۵). در بیان اسباب معجزات، آنها را به ارضی و سماوی و مرکب از آن دو تقسیم می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۹۰) نیز به قوای نفس انسان و ترکیب قوا و دواعی مختلفه در انسان پرداخته است (همو، ۱۳۸۳، ۲۵۴، ۳۵۴).

۲-۵. علوم نقلی

۱-۲-۵. ادبیات

محقق لاهیجی در مباحث کلامی خود، در مواردی از قواعد ادبی بهره گرفته است. در مباحث معاد درباره قیامت گفته است: «بدان که قیام در لغت مصدر است من قولهم «قام یقوم قیاما» یعنی ایستادن. و قیامت نام روزی است که جمیع اموات

مکلفین بعد از احیاء در آن روز می‌ایستند برای حساب؛ و یا نام مکانی است که در آن مکان می‌ایستند برای حساب. و بنا بر اول اضافه یوم القيامة، مثل اضافه «یوم الجمعة» و «یوم الاحد» است. و بنا بر دوم مثل اضافه «یوم الدار» و «یوم السقیفة» و بر هر تقدیر «تاء» برای نقل است. چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده به معنی روز مذکور» (همان، ۶۵۴).

در بحث نبوت نیز به ساختار صرفی واژه «نبی» پرداخته و می‌گوید: «و لفظ نبی صیغه فعل است به معنی فاعل. و مشتق است از نبأ به معنی خبر، بنابراین که آورنده خبر است از جانب خدای تعالی. و یا از نبوة به معنی رفعت، بنابراین که رفیع الشان است. و در این وقت فعل به معنی مفعول است. یعنی رفیع گردانیده است خدای تعالی شأن او را» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۸۶). او به بحث حقیقت و مجاز هم پرداخته است: «و لفظ امر در این صیغه‌ها حقیقت باشد، چنانکه در علم اصول ثابت شده. و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب است که مذکور شد. و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۵۳).

۲-۲-۵. اصول فقه

استفاده مکرر جناب فیاض لاهیجی از قواعد اصول فقه و بکارگیری اصطلاحات آن، کاشف از عنایت ایشان به اصول فقه است. به عنوان نمونه، می‌توان از موارد زیر یاد نمود: استفاده از بحث الفاظ و اینکه اصل در الفاظ آیات و روایات استعمال آنها در معنای حقیقی است: «امر دو نوع باشد: تکوینی و تکلیفی. امر تکلیفی، به خطاب و عبارت و لفظ باشد مثل صلّوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود، و لفظ امر در این صیغه‌ها حقیقت باشد، چنانکه در علم اصول ثابت شده» (همان، ۲۵۴)، پرداختن به بحث تواتر و تعریف متواتر و اینکه یا لفظی است و یا معنوی و اینکه در چه شرایطی مفید یقین است و اینکه متواتر، بدیهی است یا نظری (همان، ۳۸۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ۱۲۲، ۱۲۳)، طرح بحث ادله سمعی و عقلی و تقسیم سمعی به قطعی و ظنی، و نیز طرح بحث حجیت اجماع (همو، ۱۳۸۳، ۳۹۹-۴۰۳)، بهره‌گیری از اجماع مرکب در اثبات امامت باقی ائمه علیهم‌السلام، بعد از امام علی علیه‌السلام: «و بالجمله چون ثابت شد ثبوت نصّ بر باقی ائمه، ثبوت امامتشان نیز ظاهر شد؛ چه دانستی که در امام عصمت و نصّ هر دو معتبر است و در زمان هر یک از این ائمه هر که قائل به امامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده و نه ادعای نصّ، پس امامت او باطل باشد؛ و چون واجب

است وجود امام در هر زمانی و ثابت است نصّ بر امامی از ائمه اثنی عشر که در زمان مفروض باشد، پس واجب است که امام او باشد به دلیل اجماع مرکب» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۱۴۷) و کمک گرفتن از قاعده امتناع خرق اجماع مرکب در اثبات عدم صحت مذاهب مخالف امامیه (همان، ۱۴۸).

۶. جایگاه تفکر عقلی در روش کلامی عبد الرزاق

روش عقلی به دو قسم فلسفی و غیر فلسفی تقسیم می‌شود. در روش عقلی فلسفی برای اثبات یک مدعا، از اصول عام عقلی و مقدمات پیچیده فلسفی، که عموماً جز برای خواص، قابل فهم نیست، کمک گرفته می‌شود. مثل روش برهان امکان و وجوب و صدیقین در اثبات وجود خدا. در روش عقلی غیر فلسفی، از عقل عرفی و عمومی بهره گرفته می‌شود؛ یعنی همان که مدرک کلیات و تحلیل کننده و ممیّز صحیح از خطا و مؤلف تعریف و استدلال، پس از فراهم آمدن مقدمات آن است. روش جناب محقق لاهیجی، عقلی - فلسفی است. یعنی ایشان، تا جایی که امکان داشته باشد، با نظر به اصل هستی و لوازم آن، به سراغ اثبات اعتقادات می‌رود.

در اثبات این مدعا، قابل ذکر است که ایشان کتاب گوهر مراد را با مقدمات مفصل فلسفی آغاز کرده است. قبل از اثبات واجب الوجود، در قالب شش فصل، ویژگی‌ها و لوازم وجوب وجود را تبیین کرده (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۱۹۰ - ۲۳۳)، و بعد از فراهم شدن مقدمات عقلی لازم، واجب الوجود را فقط با برهان امکان و وجوب اثبات کرده است (همو، ۲۳۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۰ - ۴۵). در باب توحید کتاب سرمایه ایمان، هفت فصل آورده و در آنها مقدمات فلسفی لازم جهت فهم معنای واجب الوجود و فهم براهین عقلی اثبات واجب را ذکر، و سپس به اثبات واجب پرداخته است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۲۰ - ۳۹). وی روش متکلمان در بررسی عرفی قدرت الهی را نقد کرده، می‌گوید: «و نباید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امری است عرفی و تواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را، اما عقل ابایی عظیم دارد از اینکه این معنی را در مفهوم قدرت، دخلی تواند بود، و اثبات ذات و صفات الهی، عقلی صرف است و عرف را در آن اصلاً مدخلی نیست» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۵۶).

حکیم لاهیجی در مقدمه کتاب گوهر مراد، در بیان روش عقلی - فلسفی حکما، چنین می‌گوید: «چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقّفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد، پس

تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الأمر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات...طریقه حکما بود» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۴۱-۴۲).

محقق لاهیجی در اکثر مسائل اختلافی میان فلاسفه و متکلمان، جانب فلاسفه را برگزیده است. در این باب، موارد زیر قابل ذکر است:

۱. اختلاف متکلمان و فلاسفه در باب قدم ذاتی یا زمانی عالم که متکلمان آن را زمانی و فلاسفه ذاتی می‌دانند (رک: همان، ۲۲۹-۲۳۳). به اعتقاد فیاض لاهیجی همین مبنای فلاسفه سبب شده که متکلمان به فلاسفه اعتقاد به موجب بودن خدا را نسبت دهند (همان، ۲۵۶).

۲. در بحث از حقیقت و کیفیت روح، به اقوال حکمای طبیعی و نیز متکلمان پرداخته و متکلمانی را که روح را مادی می‌دانند، «جمهور» و آنها را که مثل حکما، روح را مجرد می‌دانند، «محققین از متکلمین» می‌نامد (همان، ۵۹۶).

۳. اختلاف حکما و متکلمان در اتصاف واجب تعالی به جوهریت. وی می‌گوید: «...و نزد حکما، جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود، در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانند. پس جوهر به این معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد... اما متکلمین چون در تعریف جوهر؛ ماهیت را اعتبار نکنند، بلکه جوهر را موجود لافی الموضوع دانند، خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه، پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلاً ممتنع نیست» (همان، ۲۳۹). و جناب فیاض، جوهریت را از صفات سلبیه الهی بر شمرده است (همان، ۲۳۸).

۴. اختلاف حکما و متکلمان در این که خداوند در افعالش فاعل بالقصد است یا خیر. ایشان عدم فاعلیت بالقصد را اثبات می‌کند و بعد، رای مخالف جمهور متکلمان و اشاعره و معتزله را ذکر و بررسی می‌کند (همان، ۳۳۶-۳۳۹).

۵. اختلاف در جواز یا عدم جواز اعاده معدوم، که اکثر متکلمان آن را جائز و حکما، ممتنع می‌دانند و ایشان، امتناع آن را اثبات می‌کند (همان، ۶۰۶).

۶. اختلاف با متکلمان در امکان وجود عالمی مماثل این عالم. ایشان می‌گوید: «جمهور متکلمین قائلند به امکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود... و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مابین باشد بالوضع باین عالم...» و ایشان نظر حکما را می‌پذیرد (همان، ۶۰۸).

وی هم‌چنین، برخی از نقدهایی که بر پاره‌ای از آراء فلاسفه شده است را پاسخ داده و آن را ناشی از فهم نادرست دیدگاه فلاسفه یا نادرستی مبنای منتقدان دانسته است. به عنوان مثال، درباره این که قاعده «الواحد» با سعه قدرت خدا منافات ندارد گفته است: «و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده‌اند که ایشان قائلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد، پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد، مضمحل است؛ چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد، وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول اول، ممتنع خواهد بود نه ممکن، پس ممتنعی مقدور واجب نخواهد بود» (همان، ۲۵۷).

در مواردی نیز، برخی از آراء نادرستی که به فلاسفه نسبت داده شده است را از آن فیلسوف‌نماها دانسته و دامن فلاسفه راستین را از آن مبرا شمرده است. چنانچه در بحث مربوط به معجزات و اجابت دعاها و دیگر خوارق عادات، به نقل از ابن سینا گفته است که حکما آنها را قبول دارند و تنها عده‌ای از فیلسوف‌نماها آن را منکرند (همان، ۳۳۳). نیز در بحث مربوط به مختار یا موجب بودن خداوند گفته است: «بدان که نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی، اصلی و حاصلی ندارد؛ چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست که فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد...» (همان، ۲۵۶).

۷. کارکردهای مختلف عقل در آثار کلامی محقق لاهیجی

مسائل علم کلام به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف: مسائل پیشا وحیانی که اثبات وحی متوقف بر آنها است و جز با عقل قابل اثبات نیستند، مثل اثبات وجود خدا، علم، قدرت و حکمت. ب: مسائلی که هم با عقل قابل اثبات هستند و هم با نقل، مانند توحید، عصمت پیامبر در عمل به احکام الاهی، عصمت و علم امام و امکان و ضرورت معاد. ج: مسائلی که جز با نقل قابل اثبات نیستند و عقل را به آن راهی نیست، مثل تفصیل مربوط به عالم برزخ و قیامت.

لازم به ذکر است که عقلی یا نقلی بودن روش متکلم، بیشتر در مسائل دسته دوم معلوم می‌گردد. چون در مسائل دسته اول، همه به عقل تمسک می‌کنند، حال یا عقل فطری و عمومی و یا عقل فلسفی. در مسائل دسته سوم هم چاره‌ای جز تعبد به نقل نیست.

۱-۷. کارکرد اثباتی

محقق لاهیجی در مباحثی از کلام که اثبات آنها متوقف بر عقل است، به گونه‌ای بایسته و شایسته از عقل بهره گرفته است، مانند: ۱. اتصاف خداوند به صفات کمال (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۵۰)، ۲. اثبات نبوت پیامبر اکرم (همان، ۱۰۰)، ۳. نفی صفت ذاتی بودن کلام در خداوند (همان، ۴۹)، ۴. اثبات عینیت ذات و صفات (همو، ۱۳۸۳، ۲۴۳)، ۵. اثبات علم واجب تعالی به ذات خود و به عالم خلقت (همان، ۲۵۹-۲۶۰)، ۷. اثبات وجوب تکالیف شرعیه بر الله تعالی (همان، ۳۵۳)، ۸. اثبات حسن بعثت (همان، ۳۵۹)، ۱۰. اثبات وجوب بعثت انبیاء (همان، ۳۵۹)، ۱۱. اثبات عصمت انبیاء (همان، ۳۷۹).

در مسائل دسته دوم نیز، به خوبی از عقل بهره گرفته است که نمونه‌هایی را باز می‌گوییم: ۱. افضلیت پیامبران از فرشتگان: «و تقریر دلیل بر این مطلب به طریق شکل اول آن است که گوئیم: انبیاء را با وجود مانع حاصل است کمال، ملائکه با عدم مانع. و هر که را با وجود مانع حاصل باشد کمال، دیگری با عدم مانع، افضل است از آن دیگر. پس انبیاء افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب» (همان، ۱۰۴).

۲. وجوب نصب امام: «نصب امام لطف است معلوم عدم المفاسد، و هر لطف معلوم عدم المفاسد واجب است بر خدای تعالی، پس نصب امام واجب است بر خدای تعالی و هو المطلوب» (همو، ۱۳۷۲، ۱۰۹).

۳. وجوب تنصیب بر امام: «تنصیب بر امام لطف است در معرفت امام، و لطف بر خدا واجب، نتیجه دهد که پس تنصیب بر امام بر خدای تعالی واجب باشد» (همان، ۱۱۷).

۴. اثبات امامت امیرالمومنین علی علیه السلام: «امام واجب العصمه است و واجب العصمه از صحابه منحصر است در علی علیه السلام - پس نتیجه می‌دهد که امام منحصر است در علی - صلوات الله علیه - و هو المطلوب» (همان، ۱۲۰).

۵. اثبات امامت حضرت حجت علیه السلام: «اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنی عشر. لیکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است، نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد. دلیل دیگر: پس به طریق قیاس استثنائی گوئیم: هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد، باید که محمد بن الحسن موجود باشد، لیکن اتفاق امت بر خطا محال است نتیجه دهد

پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب» (همان، ۱۵۱).

۲-۷. کاربرد تبیینی

مراد از کاربرد تبیینی عقل، استفاده از اصول و قواعد عقلی، برای تبیین اعتقادات دینی بیان شده در آیات و روایات است. این کاربرد عقل، به وفور در آثار کلامی محقق لاهیجی موجود است که نمونه‌هایی را گزارش می‌کنیم:

۱. بعد از بیان عقلی تجرد روح، برخی روایات وارد در باب روح را به شکل عقلی تبیین می‌کند: «و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست، سیما آنچه به طرق ایشان مروی شده که: «إن أرواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلّقة تحت العرش» (تفتازانی، ۵: ۹۸؛ مجلسی، ۶: ۳۲۹). و در طریق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق - علیه السلام - مذکور شد که عامّه از پیغمبر صلی الله علیه و آله چنین روایت می‌کنند، آن حضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آن است که در حوصله طیر گنجد. و این اشاره به تجرد روح است. و فرمود که ارواح مؤمنین بر هیأتی اند مثل هیأت ابدان خود، به حیثیتی که اگر کسی روحی از آن ارواح مشاهده کند گوید «هذا هو» یعنی شک نکند که آن روح به آن هیأت که هست از هر مؤمنی که باشد به عینه آن مؤمن است، بی تفاوتی. و فرمود که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند (مجلسی، ۶: ۲۶۹). و روایات به این معنی بسیار وارد شده، و ظاهرش اشاره به بدن مثالی است که حکمای اشراقیین و بعضی از حکمای متکلمین بر آنند. و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان به ذوات خود، و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۵۹۷-۵۹۸).

۲. در این بحث که آیا عالم بکلی معدوم می‌شود یا خیر، مستندات نقلی قائلان به جواز را که عبارت است از ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) و قوله تعالی: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ۲۶) و قوله تعالی: ﴿هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (روم: ۲۷) قوله تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (حدید: ۳)، با تبیین عقلی آنها ذکر می‌کند و سپس جواب دیگر حکما را با تبیین عقلی دیگری از آیات، بیان می‌دارد و نتیجه می‌گیرد که اعدام جمیع عالم از این آیات قابل استفاده نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۶۱۲-۶۱۳).

۳. بعد از تبیینی حکمی و عقلی از حقیقت لذت و ألم، تبیینی فلسفی از ثواب و عقاب در آیات و روایات ارائه می‌دهد و می‌گوید: «و چون حقیقت لذت و ألم معلوم شد، بدان که ثواب، عبارت از ملذتی است که خدای تعالی، وعده کرده باشد ایصال آن را به بنده در جزای اطاعت با مقارنت تعظیم؛ و عقاب، عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت، با مقارنت اهانت. و لا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی، که عبارت است از عقلی و حسی تواند بود» (همان ۶۱۸-۶۱۹).

۴. با تبیین حکمی اراده الاهی و تقسیم آن به اجمالی و تفصیلی، از اراده تفصیلی به (امر تکوینی) تعبیر می‌کند و امر در: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۲) را بر آن حمل می‌کند.

۵. نسبت به همه حقائق مربوط به معاد مثل حقیقت معاد، حقیقت انسان، برزخ و نامه اعمال و سوال قبر و جنت و نار و... تبیینی حکمی و عقلی ارائه می‌دهد و نقلیات وارد شده در این ابواب را به صورت عقلی تبیین می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۵۹۵-۶۶۴).

۶. در بیان حقیقت نبوت، از روایاتی که بیان کننده خصوصیات نبی هستند، مثل شنیدن کلام خدا، دیدن ملک، علم لدنی و تصرف تکوینی انبیاء، تبیینی عقلی و حکمی ارائه می‌دهد، از جمله در بیان وحی و نزول جبرئیل می‌گوید: «جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما، اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قابل است نازل شود و بعد از آن به خیالش و بعد از آنش به حس در آید، و همچنین کلام الاهی را اول دل نبی شنود، و بعد از آن به خیال در آید، و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد» (همان، ۳۶۶).

۷. بعد از بیان حکما در کیفیت تلقی و سماع کلام الاهی، روایت امام صادق علیه السلام را با آن تبیین کرده و می‌گوید: «و پوشیده نماند که کلام «و یعبرون عنه» در حدیث مذکور از ابی عبد الله علیه السلام - اشاره تواند بود به طریق حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الاهی، کما لا یخفی علی المحقق الفطن؛ چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام فائضه من عند الله را به الفاظ مسموعه، مراد از «تعبیر عن الله» تواند بود» (همان).

۸. بعد از بیان خواص نفس نبی، و آنچه که او را مستحق مقام نبوت می‌کند، با

ارائه تبیینی عقلی از تفاوت مقامات انبیاء که در قرآن آمده، آن را تفاوت در مراتب و خواص نفس می‌داند: «و تفاوت انبیا در مراتب نبوت، به حسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص» (همان، ۳۶۷).

۹. پس از تبیین عقلی اراده الاهی می‌گوید: «و چون این جمله دانستی بدان که آنچه در احادیث ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین - وارد شده که اراده از صفات فعل است و حادث به حدوث فعل، چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون، سیما در حدیث مناظره جناب مقدس رضوی - علیه و علی آبائه السلام - با سلیمان مروزی، محمول بر اراده تفصیلیه است» (همان، ۲۵۵).

۱۰. در بحث حقیقت کتاب و نامه اعمال و میزان و... پس از بیان معنای ظاهری، تبیین حکمی و عقلی آن را ذکر می‌کند (همان، ۶۵۴-۶۵۷).

۱۱. در افعال الاهی بعد از اثبات اینکه «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به تایید آن با احادیث پرداخته و بیانات مختلف روایات در اولین مخلوق را با نگاه حکما تبیین و توجیه، و در صدد اثبات عدم منافات بین دیدگاه حکما و شریعت مقدسه برمی‌آید: «و نیز باید دانست که قول به وحدت صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی، منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست... و آنچه در احادیث ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین - وارد شده که: «اول ما خلق الله العقل» اشاره به ترتیب مذکور تواند بود. و در بعضی روایات از سرور کاینات، «عقلی» و در بعضی «روحی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۳۰۹) واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات؛ «قلم» است (همان، ۳۰-۳۱) و این روایات مختلفه العبارات، متناقض نیستند؛ چه تواند بود که همه اشاره به عقل اول باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۹۳-۲۹۴).

۱۲. پس از بیان قضا و قدر به حسب وجود و تفصیل بین افعال عباد و غیر آن، در تبیین قضا و قدر در روایت امیرالمومنین علی علیه السلام، آن را قضا و قدر در افعال عباد می‌داند (همان، ۳۲۰-۳۲۱).

۳-۷. کارکرد تأویلی

محقق لاهیجی در مواردی، از معنای ظاهری نقل، عدول کرده، آن را به معنایی سازگار با عقل، تاویل می‌برد، چنان که صفاتی همچون سمع و بصر را که در نقل وارد شده، به علم حضوری خداوند به مسموعات و مبصرات و تکلم را به قدرت حق تعالی

بر ایجاد کلام، تاویل کرده است (همان، ۲۷۵).

۸. معرفت نقلی در روش کلامی عبد الرزاق

اگر چه روش کلامی محقق لاهیجی چنان که گذشت، عقلی - فلسفی است، ولی در موارد لزوم، از ادله نقلی نیز بهره گرفته است، که مسائل جزئی مربوط به نبوت و امامت و معاد و برزخ و... از آن جمله است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۶۵۱ - ۶۵۷، ۴۰۴، ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۶۵، ۴۸۵، ۵۵۸، ۵۷۲، ۵۸۲، ۵۸۷، ۵۹۱). به طور کلی بهره‌گیری از آیات و روایات در مباحث کلامی محقق لاهیجی، سه گونه است:

۱- ۸. بهره‌گیری از ادله عقلی مطرح شده در آیات و روایات

ایشان اثبات نبوت را با نقل روایتی از امام صادق ع آغاز کرده است: «زندیقی از آن حضرت از اثبات نبوت پرسید. امام فرمود: چون ثابت شد به دلایل عقلیه وجود صانع حکیم مَر مخلوقات را، که منزّه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را، پس ثابت شد که او را رسولان باشند به سوی خلق، که تعبیر کنند از او به خلق اوامر و نواهی او را بنابر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد. و آن رسولان اگر چه ناچار از خلقند، لیکن برگزیدگان اند از خلق، که مشابَهتی با خلق جز به خلقت و ترکیب ندارند، و پرورش و ادب یافتگانند به حکمت نزد خدای تعالی، و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود: «ثُمَّ ثَبِتْ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ وَ زَمَانٍ» و این اشاره است به وجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد؛ و به اینکه واجب است بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت، مگر در ترکیب و خلقت. و بالجمله واجب است بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق، و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مخالفتش و جواز عدالتش» (همان، ۳۵۷).

۲- ۸. بهره‌گیری از آیات و روایات به عنوان مؤید ادله عقلی در مسائلی که عقل توانایی درک و اثبات آنها را دارد:

۱- ۲- ۸. قضا و قدر را به حسب وجود تفسیر نموده، آیه قرآن را در تایید آن ذکر می‌کند: کَمَا جَاءَ فِي التَّنْزِيلِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) (همان، ۳۲۰ - ۳۲۱).

۲-۲-۸. در اثبات افضلیت انبیاء بر ملائکه، ضمن بیان وجود دلیل عقلی و نقلی بر آن، روایتی از امام رضا علیه السلام در اثبات مدعا ذکر می‌کند: «و از جناب مقدس رضوی - علیه التحیه و الثناء - نقل شده از آباء طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و آله که گفت: «ما خلق الله خلقاً أفضل منی و لا أکرم علیه منی». امیر المؤمنین - علیه السلام - فرمود که پس گفتیم: «یا رسول الله فأنت أفضل أو جبرئیل» آن حضرت فرمود که: «یا علیّ إنّ الله تعالی فضل أنبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین» و الفضل بعدی لک یا علی و للأئمة من بعدک و إنّ الملائکة لخدمنا و خدام محبینا. الحدیث» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۶: ۳۳۵) و موافق این در احادیث طاهرین بسیار است» (همان، ۴۲۷).

۲-۳-۸. بعد از تبیین نظریه جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین می‌گوید: «و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین - صلوات الله علیه - فرموده که: «لا تقولوا و کلهم الله إلی أنفسهم فتوهنوه و لا تقولوا أجبرهم علی المعاصی، فنظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله، و الشرّ بخذلان الله و کلّ سابق فی علم الله» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵: ۹۵، ح ۱۶)، یعنی مگویید که خدای تعالی بندگان را به خودشان گذاشت و فعل ایشان را تفویض به ایشان کرد که اگر چنین گوید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت خود؛ و نیز مگویید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین گوید هر آینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود، بلکه بگوئید که فعل خیر به توفیق خداست و فعل شرّ به خذلان خدا، و هر کدام از خیر و شرّ در ازل معلوم خدا بود، بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد» (همان، ۳۲۷-۳۲۸).

۲-۴-۸. پس از تبیین حکمی بداء، روایتی از امام رضا علیه السلام آورده و می‌گوید: «و پوشیده نماند که عدا این حکایت از امثله بداء صریح است در آنکه مراد از بداء نیست مگر معنی که تقریر کرده شد. و مؤید این تحقیق بلکه نصّ در این، از احادیث طاهرین بسیار است» و چهار روایت از امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌آورد و در نهایت می‌گوید: «و دیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن نیست» (همان، ۴۱۰).

۲-۵-۸. در تایید دیدگاه تجرد روح، از احادیث روایت شده در این باب کمک می‌گیرد (همان، ۵۹۷-۵۹۸).

۲-۶-۸. در باب معاد جسمانی می‌گوید: «و اما دلیل وقوعش سمعی است و

عقلی. اما سمعی، ظواهری است که قرآن مجید مملو است از آن و احادیث نبویه مشحون به آن، و مدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجب است حمل بر آن» (همان، ۶۲۶-۶۲۷).

۳- ۸. بهره‌گیری از آیات و روایات در مسائلی که فهم و اثبات آنها در توان عقل نیست

ایشان در آن دسته از مسائل اعتقاداتی که عقل به آن راهی ندارد، به سان سایر متکلمان، از آیات و روایات بهره می‌گیرد. از آن جمله است:

۱. اثبات امامت امیرالمومنین علی علیه السلام (همان، ۴۸۶) و یازده امام دیگر (همان، ۵۸۳-۵۸۵)؛ ۲. اثبات اینکه ائمه علیهم السلام، غیر از صفاتی چون عصمت و علم به اسباب سعادت و هدایت بشر که به حکم عقل و نقل ثابت است، به مقتضای روایات، ویژگی‌های دیگری نیز دارند از جمله، علم به جمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس، هر چند در غیر امور دینی باشد (همان، ۵۹۱-۵۹۴)؛ ۳. استناد به روایات عدیده در بیان جایگاه و حالات ارواح در عالم برزخ (همان، ۶۵۰-۶۵۲)؛ ۴. خاتمیت پیامبر اکرم و لوازم آن یعنی عمومیت نبوت ایشان و نیز انقطاع وحی و نسخ شرایع سابقه. محقق لاهیجی این امور را ضروری دین دانسته، دلیل نقلی نیز در اثبات آن ذکر می‌کند (همان، ۴۰۴).

۹. شیوه مواجهه عبدالرزاق با دیگر علما، فرق و مذاهب

محقق لاهیجی در بیشتر مباحثی که مطرح می‌کند، به نقل و بررسی آراء حکما، عرفا و متکلمان مذاهب گوناگون پرداخته، به نحو عالمانه و محققانه، در مواردی آنها را تایید و در مواضعی نیز تنقید نموده است (همان، ۳۵۷، ۲۸۳-۲۸۹، ۳۶-۳۷). گاه، از آراء دیگران، در تایید نظر خود بهره گرفته است (همان، ۱۹۴، ۶۲۲، ۶۳۲-۶۳۵، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۵۶-۶۵۷). اهتمام به آراء فرق و مذاهب فکری در آثار ایشان، به اندازه‌ای است که به جدّ می‌توان روش بحث ایشان را تطبیقی نامید. در مواجهه با دیدگاه مخالف، جانب انصاف را رعایت کرده، ادله مخالفان را بطور کامل بیان کرده و توضیح می‌دهد و سپس، عالمانه به نقد آن می‌پردازد (همان، ۲۵۶، ۵۹۶، ۳۳۶-۳۳۹، ۶۰۶). در مباحثی که مورد اختلاف حکما و متکلمان است، دیدگاه هر دو گروه را نقل و

۱. ادله عقلی اثبات امامت امام علی علیه السلام، مثل برهان افضلیت و عصمت، متکی به نقل است.

بررسی می‌کند، و در مباحث کلامی مورد اختلاف میان فرقه‌های کلامی مثل امامیه، معتزله و اشاعره، دیدگاه آنها را نقل و بررسی کرده، سپس دیدگاه خود را بیان می‌کند (همان، ۳۴۴-۳۴۵، ۳۵۸-۳۵۹، ۶۶۱، ۲۷۶، ۶۴۹). در تبیین اهتمام محقق لاهیجی به آراء و انظار علما، مواردی قابل ذکر است. در بحث علم الاهی، به تبیین نظر فلاسفه اشراق و مشاء پرداخته، ادله شیخ بوعلی بر حصولی بودن علم به مخلوقات را ذکر می‌کند و نقد خواجه را آورده و بعد به تحلیل و بررسی و نتیجه‌گیری می‌پردازد و با تلفیق ادله و مؤیدات دو دیدگاه مشهور به تبیین دیدگاه خویش می‌پردازد (همان، ۲۶۱)، در باب علم الاهی و اینکه حصولی است یا حضوری، دیدگاه معتزله و اشاعره از متکلمان را بیان و نقد کرده و سپس نظر حکمای مشاء مثل ارسطو و ابو نصر و ابو علی و اتباع ایشان را که علم خدا را حصولی می‌دانند، ذکر می‌کند، بعد از آن، دیدگاه شیخ سهروردی را که به حضوری بودن علم الاهی معتقد است بیان کرده و خواجه نصیر را از پیروان وی در این دیدگاه برمی‌شمرد (همان، ۲۶۳).

در بحث لذت و ألم، دیدگاه بوعلی، محمد بن زکریا و جالینوس (همان، ۶۱۵-۶۱۶)، و در باب معدوم شدن عالم، دیدگاه فخر رازی (همان، ۶۱۱)، در باب کیفیت معاد، آراء غزالی (همان، ۶۲۸)، و در مورد قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» دیدگاه فخر رازی (همان، ۲۹۵)، و در باب جن و ملک و شیطان، دیدگاه فخر رازی در المحصل و تبیین خواجه نصیر از آن در نقد المحصل و نیز نظر تفتازانی در شرح المقاصد و دیدگاه معتزله از متکلمان و نیز دیدگاه بوعلی و میرداماد را مورد التفات قرار می‌دهد (همان، ۳۳۶-۳۳۹). اختلاف در بحث رویت خداوند (همو، ۱۳۷۲، ۵۴)، حدود عصمت نبی (همو، ۱۳۸۳، ۴۲۲-۴۲۳)، و جوب امامت (همو، ۱۳۷۲، ۱۰۷)، حقیقت ایمان (همان، ۱۶۴-۱۶۵)، تفصیل انبیاء بر ملائکه (همو، ۱۳۸۳، ۴۲۷) و کیفیت معاد (همان، ۶۳۱-۶۴۸) را بیان کرده، نظر نهایی خود را تبیین می‌کند. وی در باب حقیقت معاد می‌گوید: «اکثر متکلمین قائلند به معاد جسمانی فقط، و اکثر علماء الهیین به معاد روحانی فقط؛ و کثیری از محققین هر دو فرقه قائلند به معاد روحانی و جسمانی معاً؛ و اکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه اقدمین قائلند به نفی معاد مطلقاً؛ و منقول از جالینوس و اتباعش توقف است و شک در امر معاد» (همان، ۶۲۱).

نتیجه‌گیری

محقق لاهیجی با روش عقلی- فلسفی، و نیز با بهره‌گیری از ادله نقلی در موارد

لازم، به اثبات، تبیین و تحکیم مسائل اعتقادی پرداخته است و به دلیل جامعیت در علوم عقلی و نقلی، دیدگاه‌های مختلف و ادله آنها را در مسائل مختلف نقل و بررسی و ارزیابی کرده است؛ در مواردی اختلافات را حل نموده و در موارد دیگری از دیدگاه موافق رأی خود، جانبداری کرده است، چنان‌که آراء جدیدی نیز عرضه داشته است، و بدین طریق، سهم و نقش مهم و تعیین کننده‌ای در تحکیم، توسعه و تعمیق مباحث کلامی ایفا کرده است.

فهرست منابع

۱. احسائی، ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، *غوالی (عوالی اللثالی العزیزیه)*، قم، دار سید الشهداء للنشر.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۸ش، *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. امین، سید محسن، ۱۴۰۶ق، *أعیان الشیعہ*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۴. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۵. تهرانی، شیخ آقا بزرگ، ۱۴۰۸ق، *الذریعہ إلى تصانیف الشیعہ*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۶. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، بی تا، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم، دهقانی (اسماعیلیان).
۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ق، *معجم طبقات المتکلمین*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۸. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۰. لاهیجی، فیاض، ۱۳۷۲ش، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام.
۱۱. لاهیجی، فیاض، ۱۳۸۳ش، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
۱۲. لاهیجی، فیاض، بی تا، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. مدرس تبریزی، محمد علی، ۱۳۶۹ش، *ریحانة الأدب*، تهران، کتابفروشی خیام.