

Hermeneutics in the View of Abd al-Razzaq Lahiji

Nafiseh Ahl-Sarmadi*
Seyed Mehdi Emami Jome**

Abstract

Hermeneutic is a major keyword in philosophical school of Isfahan and Abd al-Razzaq Lahiji is a prominent figure in this school. Hermeneutics for this theologian is beyond a method of confronting revealed scriptures. According to his works, Lahiji's view toward his hermeneutics could be categorized in three groups for investigation:

1. Intellectual hermeneutics
2. Intuitive-intellectual hermeneutics
3. Intuitive hermeneutics

For Lahiji, mere intuitive hermeneutics in void and an intuition without intellectualism is unable to reach its goals. However, the other two approaches are valid and could be of help. In intellectual hermeneutics, there are two issues or bounds: one is the revealed scripture which is the divine legislation and the other is the external existence as his existential discourse. They have in fact been considered a text in Lahiji's view. Thus, intellectual hermeneutics is of two distinct aspects in Lahiji's verbal approach.

However, intuitive-intellectual hermeneutics is based on an existential and sensual spiritual experience from surface to the esoteric and reaching a transcendental stage of truth. This experience could occur in the face of either revealed scripture or the existents. Nonetheless, for Lahiji, this sensual journey could not reach anywhere without intellectual conduct. In his perspective ontology is the fundament of theoretical aspects of hermeneutics. In ontology, Lahiji was influenced by his master. The ontological journey a philosopher has to go through to reach the truth is both hermeneutics and is an introduction to another hermeneutics. In other words, ontology becomes a hermeneutic way to comprehend the meaning of the text. In fact, there will be hermeneutics in hermeneutics and therefore the ontological journey will be as a hermeneutic method for those facing religious knowledge.

Lahiji discusses the basics required for intuitive-intellectual hermeneutics and mentions self-mortification and mental self-discipline (contemplation). He believes discursive reason, balance reason and intuitive reason are different roles intellect takes in this type of hermeneutics. In his theology books, Lahiji attempts to equip theology with ontology and various approaches from hermeneutics in order to open novel dimensions in theology which

* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran
(Responsible author) sarmadi.na58@gmail.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran
1339smj@gmail.com

Received: 15.07.2017

Accepted: 23.01.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

has unfortunately not been attended as it deserved. However, it should be noted that these novel arenas could be considered as steps toward positive evolution in theology.

The battle against religious formalism has to be considered the sociocultural mission this mystic theologian aimed to accomplish. This struggle came from his theoretical approach toward hermeneutics. Considering the prevalence of negative Sufism in Lahiji's time, he put his utmost attempt to analyze and clarify the true meaning of mysticism and prevent vulgar Sufism.

Keywords: Lahiji; Hermeneutics; Mysticism; Intellectual; Intuitive-Intellectual; Conflict

Bibliography

- The Holy Quran
- -- .(1983). *The Capital of Faith in Principles of Belief*. Corrected by Sadegh Amoli Larijani. Al-Zahra Publications
- -- .(1413 Hijri). *Interpretation of Quran*. 4th Vol. 2nd ed. Qom: Bidar Pub.
- -- .(1420 Hijri). *Feelings*. Corrected and Appendices by Al-Labooni. 1st ed. Beirut: The Institute for Arab History
- -- .(1425 Hijri). *Shawāriq al-'ilhām fī sharḥ tajrīd al-Kalam*. Introduction by: Jafar Sobhani. 1st ed. Qom: Imam Sadeq (PBUH) Institute
- -- .(1956). *Mirdamad AKA Moalleme Sales*. Translated by Isa Sepahbodi. *Journal of Anthropology*. Year 1. Vol. 2
- -- .(1994). *Diwan of Fayyaz Lahiji*. Corrected by Jalil Mesgar Nejad. Tehran: Allameh Tabatabaei University
- -- .(2001). *A Transcendental Knowledge in Four Books of Reason*. 7th Vol. Research by Maghsood Mohammadi. 1st ed. Tehran: Sadra Islamic Knowledge Fund
- -- .(2002). *Breaking Idols of Ignorance*. Corrected by Mohsen Jahangiri. Tehran: Sadra Islamic Knowledge Fund
- -- .(2012). *The Pure Word*. Research by Hamid Atayi Nazari. 1st ed. Tehran: The Institute for Research in Knowledge and Philosophy
- Ashtiani, Seyed Jalal al-Din. (1999). *A Selection from Works of Divine Scholars of Iran*. 4th Vol. 2nd ed. Qom: The Center for Islamic Development of Qom Seminary
- Atayi Nazari, Hamid. (2013). *Lahiji and His Theological Thoughts*. 1st ed. Qom: the Center for Developing Knowledge
- Ibn Arabi, Mohammad bin Ali. (1427 Hijri). *Conquests*. 8th Vol. Beirut: Dar al-Fekr
- Ibn Fares, Ahmad. (1411 Hijri). *Dictionary of Language Standards*. 1st Pub. Beirut: Dar al-Jeil
- Lahiji, Abd al-Razzaq bin Ali. (1993). *Gohare morad*. 1st ed. Tehran: Publications of the Ministry of Islamic Culture and Guidance
- Modarres Tabrizi, Mohammad Ali. (1995). *Reyhanat al-adab*. 4th ed. Tehran: Khayam
- Sadrol Motalehin, Mohammad bin Ebrahim. (1999). *Three Philosophical Treatises* corrected by Seyed Jalal al-Din Ashtiani. 3rd ed. Qom: The Center for Islamic Development of Qom Seminary
- Shaker, Mohammad Kazem. (2002). *Methods of Interpreting Quran*. 2nd ed. Qom: Boostane Ketab

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال هشتم، شماره هیجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

ص ۱۰۹-۱۲۲

تأویل‌شناسی در چشم‌انداز حکیم عبدالرزاق لاهیجی

نقیسه اهل سرمدی* - مهدی امامی جمعه**

چکیده

تأویل از کلیدواژه‌های اصلی در مکتب فلسفی اصفهان است و عبدالرزاق لاهیجی نیز یکی از چهره‌های سرشناس این مکتب به شمار می‌آید. تأویل برای این حکیم متأله، فراتر از روشی برای مواجهه با متون وحیانی است. تأویل در آثار او، دو معنای اصلی دارد: تأویل عقلی و تأویل شهودی - عقلی. تأویل نخست، تأویل متون وحیانی و تأویل نظری موجودات تا شناخت حضرت حق را شامل می‌شود. تأویل متون وحیانی برای حل تعارض متن با عقلانیت صریح و قطعی یا برای کشف مراتبی از عمق معنا که در پس معنای ظاهری نهفته است، صورت می‌پذیرد و این دو رهیافت تأویلی از نظر لاهیجی دو شیوه متفاوت از تأویل به شمار می‌آید. تأویل شهودی - عقلی فراروی عملی از ماسوی برای رسیدن به خدا است، در مقابل فراروی نظری از آنها برای شناخت خدا. لاهیجی اولی را سلوک باطن و دومی را سلوک ظاهر می‌نامد. مبارزه با ظاهرگرایی دینی را باید رسالت فرهنگی - اجتماعی این حکیم عارف دانست که برخاسته از دیدگاه نظری او درباره تأویل است. با توجه به رواج تصوف منفی در زمانه فیاض، او در نظر دارد ضمن تحلیل و تبیین معنای حقیقی عرفان، از ترویج تصوف مبتدل جلوگیری کند.

واژه‌های کلیدی

لاهیجی، تأویل، تصوف، عقلی، شهودی - عقلی، تعارض

sarmadi.na58@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

smj1339@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه:

تأویل، همان‌گونه که از واژه‌اش پیداست، برگرداندن و ارجاع به اصل و اول هر چیزی است (ابن فارس، ۱۴۱۱: ذیل ماده اول) و مراد اصطلاحی آن، بازگشت به معنای حقیقی و باطنی متون و حیانی است.

تأویل‌کننده در فرآیند تأویل از ظاهر عبارت، فراتر می‌رود و باطن آن را در می‌یابد و در نتیجه، هر تأویلی ملازم نوعی فراروی است. فرارفتن از زبان و ظاهر و وصول به حقیقت و باطن.

اگر به استعمال واژه «تفسیر» اصرار شود، می‌توان تأویل را نوعی تفسیر رمزی، درونی و باطنی دانست.

تأویل رویکردهای مختلف دارد. عده‌ای در این راستا بر شهود تکیه دارند؛ برخی بر عقل، برخی دیگر بر نقل و گروهی آمیزه این روش‌ها را برگزیده اند و آن را مایه دستیابی به باطن می‌دانند؛ از این رو، می‌توان از روش‌های مختلف تأویل سخن گفت (رک: شاکر، ۱۳۸۱).

همچنین شایان ذکر است فلسفه اسلامی، حاصل تفلسف اندیشورانی است که مسلمان‌اند و در فضای اسلام پرورش یافته‌اند. با ملاحظه آثار آنان، نشانه رجوع و نیز تأمل و پژوهش درباره آیات قرآن و روایات معصومین را به عیان خواهیم دید. این سیری است که از فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تا زمان حاضر همچنان استمرار دارد و البته انکار نخواهیم کرد که این سیر و حرکت در همه این قرون، سرعت و شتاب یکسانی نداشته است. در مکتب فلسفی اصفهان که مقارن زمان صفوی است و می‌توان آن را عصر تجدید حیات فرهنگ اسلامی دانست^۱، دقت و توجه ویژه‌ای به متون و حیانی (اعم از قرآن و حدیث) شده است. عبدالرزاق لاهیجی^۲ که نوشتار حاضر بر تأویل پژوهی او متمرکز است، از چهره‌های شناخته‌شده و برجسته همین مکتب است.

لاهیجی و رویکردهای مختلف تأویل‌شناسی

با توجه به آثار مختلف لاهیجی، سه رویکرد اساسی در

تأویل‌شناسی او به دست می‌آید که درخور تأمل و بررسی است:

(۱) تأویل عقلی؛ (۲) تأویل شهودی - عقلی؛ (۳) تأویل شهودی.

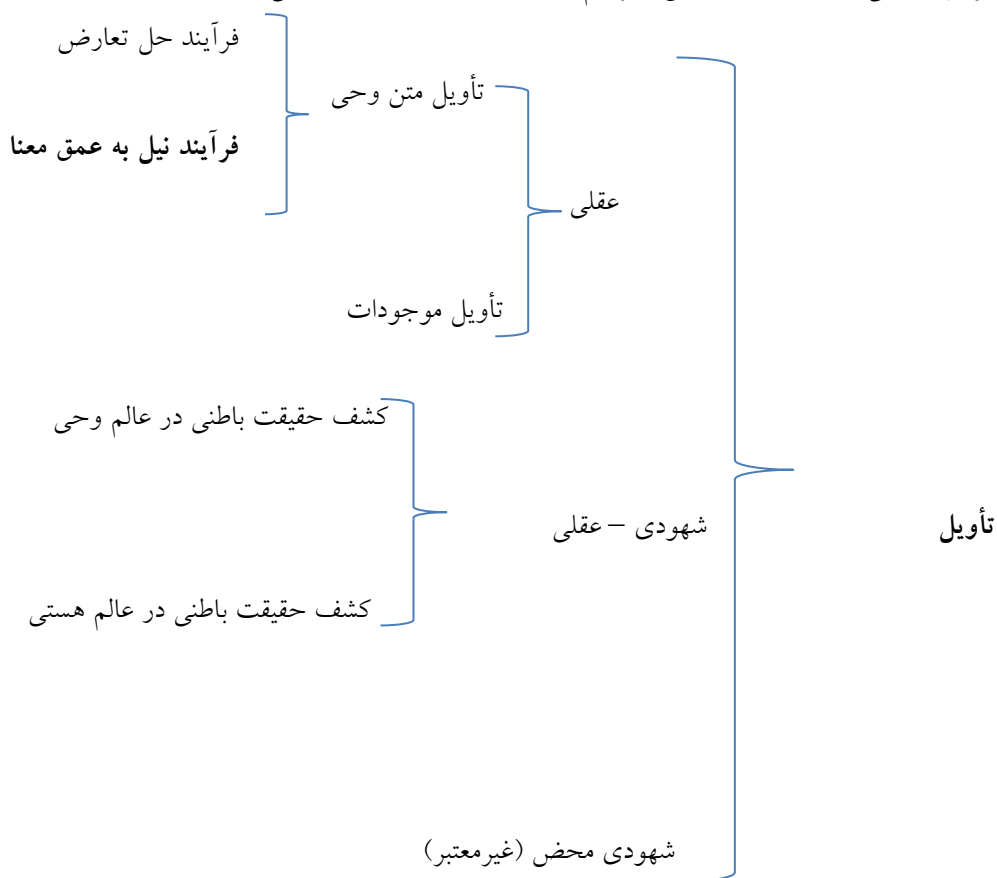
با توجه به آنچه گفته خواهد شد از نظر لاهیجی، تأویل شهودی محض، معتبر و درخور اعتنا و ارزیابی نیست. او شهودی را که عاری از عقلانیت باشد، در رسیدن به مقصود ناتوان می‌داند؛ در نتیجه، عرفان بدون فلسفه در نظر او چیزی جز عوام‌فریبی نیست و تنها کارکرد آن، صید جاهلان و ساده‌لوحان است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۸)؛ اما در نظر او، دو رویکرد دیگر معتبر و راهگشا هستند.

در تأویل عقلی دو موضوع یا دو متعلق وجود دارد: نخست، متن و حیانی که کلام تشریحی خداوند است و دیگر، موجودات خارجی که کلام تکوینی اوست^۳ و درحقیقت به مثابه متن درخور توجه لاهیجی قرار گرفته‌اند؛ بنابراین تأویل عقلی در رهیافت کلامی لاهیجی شامل دو رویکرد متمایز از هم است. از نظر لاهیجی در تأویل متن وحی نیز دو مسئله مهم وجود دارد که هر یک رویکرد تأویلی متفاوتی دارند: مسئله نخست اینکه ممکن است در متن وحی، تعارض جدی وجود داشته باشد و معنای متنی با دریافت صریح عقل، متعارض باشد. اینجاست که حکیم متکلم، تأویل را رهیافتی در حل این تعارض و کشف معنای اصلی متن پیشنهاد می‌کند. مسئله دیگر اینکه در مواجهه با متن وحی، بدون آنکه تعارضی وجود داشته باشد، دریافت می‌شود که متن، معنای عمیق‌تری در پس معنای ظاهری خود دارد و ما می‌خواهیم راهی به سوی آن معنا بیابیم که در اینجا تأویل، راهگشا است. بدین ترتیب در تأویل عقلی، ما در طی فرایند نظر، تحلیل و استنتاج عقلانی در پی آنیم که از ظاهر متن نقبی به باطن آن بزنیم و از حقایق ماوراء ظاهر سخن بگوییم؛ اعم از اینکه این متن، متن مکتوب یا ملفوظ و حیانی باشد یا اینکه موجودات خارجی به مثابه

یک متن قلمداد شوند.

تأویل شهودی - عقلی، مبتنی بر یک سیر و سلوک وجودی و نفسانی در جهت سیر از ظاهر به باطن و نیل به مراتب متعالی حقیقت است که این سیر هم در مواجهه با

متن وحی صورت می‌گیرد و هم در مواجهه با موجودات؛ اما از نظر لاهیجی، این سلوک نفسانی بدون سلوک عقلانی به سر منزل مقصود نمی‌رسد؛ بنابراین تأویل‌شناسی لاهیجی در یک دسته‌بندی شاخه‌ای به این صورت است:



لاهیجی معتقد است در پس معنای ظاهری متن وحی، معانی عمیقی وجود دارد که کاشف از لطائف و دقائق مختلف و حقایقی است که متن وحی در صدد پرده‌برداری از آنها است؛ بنابراین نباید در معنای ظاهری عبارات توقف کرد و با متن، جمودگرایانه و ظاهرگرایانه برخورد کرد. لاهیجی این دیدگاه را بسیار صریح و رسا بیان کرده است:

«بل الظاهر ان اکثرها تمثیلات للحقائق و تنبیهات علی الدقائق لا ینبغی الوقوف علی ظواهرها و الجمود علی متبادرها...» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۶۰).

برای مثال:

- تأویل عقلی در اندیشه لاهیجی

این تأویل از نظر لاهیجی، قابل تعلیم و تعلم است و فهم آن برای همگان آسان است؛ زیرا بر پایه مبانی نظری استوار است و هرکس در صورت فراگیری آنها به چنین رهیافتی در تأویل دست می‌یابد.

اما همان‌طور که گفته شد تأویل عقلی سه رویکرد تأویلی را شامل می‌شود که هر یک هدف جداگانه‌ای را برآورده می‌کند:

الف) تأویل متن وحی در راستای نیل به عمق معنا: این نوع از تأویل‌شناسی شاید رایج‌ترین نوع تأویل باشد و گسترده‌ترین کاربرد را در جهان اسلام داشته است.

او در گوهر مراد با اشاره به آیه «ان الحسنات یذهبن السیئات» این گونه آن را تأویل می‌کند:

فعل حسنه هرگاه برای آدمی به ملکه و راسخ در نفس مبدل شود، باعث حدوث نورانیته در نفس می‌شود که موجب نفرت و اجتناب از سیئات می‌شود و این را معنای تلویحی اذهاب سیئات می‌داند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۷۸)

و نیز تأویل «کلم الطیب» به نفس ناطقه در آیه «الیه یصعد الکلم الطیب...» (فاطر / ۱۰) و تأویل قلم در «و القلم و ما یسطرون» (قلم / ۱) به عقول فعال و ملائکه مجرد از جمله نمونه‌های بسیاری برای این قسم است. واضح است در اینجا سخن از تنافی آیه با آیه دیگر یا با قاعده عقلی نیست (همان: ۲۹۴ و ۶۸۵).

ب) تأویل متن وحی در راستای حل تعارض:

در رویکرد الف، معنای ظاهری، ترک یا کنار گذاشته نمی‌شد؛ اما در این رویکرد، به دلیل تعارض پیش آمده بین معنای ظاهری متن و مضمون قطعی عقلی از معنای ظاهری عدول می‌شود. لاهیجی در گوهر مراد به صراحت تأویل را در این رویکرد، ترک ظاهر یا اقتضائات ظاهر می‌داند:

«اما تأویل... نیست مگر ترک ظاهر و مقتضای ظاهر» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۵۶)؛ البته او در ادامه اضافه می‌کند این در حالی است که این ظاهر یا لوازم آن، ممتنع باشد و گرنه در غیر این حالت، عدول از ظواهر جایز نیست:

«تا ممتنع نباشد به دلیلی، ترکش جایز نیست» (همان)

به عبارت بهتر، لاهیجی نیز همچون بسیاری دیگر از حکمای اسلامی اگرچه ظواهر را حجت می‌داند، این حجیت ظواهر تا هنگامی است که ظاهر، خلاف دلیل قطعی عقل نباشد. در هنگام تعارض، انصراف و رجوع از ظاهر جایز است. او در شوارق الالهام تأکید می‌کند آنگاه که دو دلیل نقلی یا یک دلیل نقلی با قاعده‌ای عقلی معارض شود، باید نقل را به نفع عقل تأویل کرد؛ زیرا جمع آنها محال است و به اجتماع نقیضین می‌انجامد:

«اذا تعارض دلیلان نقلیان او دلیل عقلی و

نقلی... يجب التأویل ای تأویل السمعی عند المعارض العقلی بما یوافق العقلی» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۶۹).

نمونه بارز این قسم از تأویل در بحث صفات خبری است.

او به آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه / ۵) و حدیثی از پیامبر مثال می‌زند و در معنای رؤیت ربّ و استوای خدا بر عرش معتقد است نباید به ظاهر این متون تمسک کرد؛ زیرا التزام به ظاهر آنها و استناد معنای ظاهری استوا، مرئی بودن و ... به خداوند مستلزم جسمانی بودن اوست و این، خلاف حکم صریح عقل است و بهترین راه، مراجعه به عقل است:

«فالواجب ان یصار الی مقتضی العقول الصریحه و الاراء الصحیحه» (همان: ۶۱)

و جالب اینکه می‌گوید حتی اگر این رجوع به عقل، به ترک ظاهر کلام و آنچه متبادر از آن است، منتهی شود:

«و ان ادی الی ترک الظواهر و رفض المتبادر» (همان)

درحقیقت او از جواز ترک متبادر و ظواهر در هنگام تعارض با عقل سخن می‌گوید و اگر از او چرایی این جواز جو یا شود، چنین می‌گوید:

«لاستقلال العقل فی احوال المبدأ و سائر العقلیات» (همان)

از نظر او، عقل به نحو استقلالی - و بدون نیاز به نقل - در برخی امور مربوط به خدانشناسی و نیز مواردی دیگر به شناخت می‌رسد.

بنابراین در تأویل متن وحیانی باید از ظاهر فراتر رفت و این فراترفتن از ظاهر، گاهی به دلیل تعارضی است که روی داده و گاهی برای رسیدن به معنای عمیق تری است که در پس معنای ظاهری نهفته است؛ البته باید توجه داشت این گذر و فراروی به این معنا نیست که معنای باطنی، معارض و مخالف ظاهر باشد؛ بلکه ورای آن است ولی در عین حال همسو با آن.^۹

آنچه این شکل از تأویل را موجه می‌کند این است که عقل در شناخت مبدأ و احوال مبدأ که کلام وحی از آن

ظاهری‌ترین مرتبه از وجود واقع شده است که در وراء آن مراتب دیگری از وجود قرار دارد که حقیقت این شیء به شمار می‌آید. همان‌طور که متون و حیانی سیر تنزیلی را طی می‌کنند تا در قالب کلمات ظاهر می‌شوند و در دسترس انسان‌ها قرار می‌گیرند، عالم ماده و آنچه در آن است نیز سیر تنزیلی را طی و در قالب موجودات جسمانی ظهور پیدا کرده‌اند و برای ما درک‌پذیر شده‌اند؛ بنابراین اگر در فرایند صعودی - هرچند به نحو عقلی و نظری - از این قالب عبور شود و سطوح و مراتب دیگر حقیقت به دست آید، تأویل رخ داده است. لاهیجی در شوراق الالهام برای هر موجودی قائل به وجود اخس و وجود اشرف شده و نوشته است: «ان الشیء الواحد له اطوار فی الوجود» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۱۴). این سیر از وجودشناسی که از اخس شروع می‌شود و به اشرف فالاشرف می‌رسد، ادامه دارد تا به حقیقه الحقایق برسد که یک عرصه بی‌کرانه و لایتناهی است.

لاهیجی در گوهر مراد آنجا که از سلوک ظاهر سخن می‌گوید، به همین معنا اشاره دارد.

او از دو راه ظاهر و باطن سخن می‌گوید. او راه ظاهر را راهی می‌داند که می‌توان با آن خدا را شناخت. راه ظاهر نزد او راه استدلال است که با پای عقل پیموده می‌شود و از صعوبت‌چندانی برخوردار نیست (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴). بر اساس این، سیر عقلانی انسان تا شناخت خدا تأویل محسوب می‌شود که ملازم فراروی از ظاهر موجودات و شناخت حقیقت آنهاست؛ تأویلی که به دانستن و شناخت حقایق اشیاء منتهی می‌شود که همان واجب‌الوجود است.

جالب اینکه در این طریق که ثمره‌اش یقین است، وظیفه اصلی بر عهده عقل است و نقش نبی تنها از باب غفلت‌زدایی است:

«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... کار پیغمبران

جایگاه صادر می‌شود و نیز در سایر امور عقلی، مستقل از شرع است و دست‌آوردهای آن نیز معتبر است.

نکته شایان توجه اینکه به ضرورت نباید عدول از ظاهر لفظ را به مثابه استعمال معنای مجازی به جای معنای حقیقی واژه داشت. صدرالمتألهین بر این نکته تأکید دارد که چنین استعمال‌هایی همچنان حقیقی است و نه مجازی: «فلا یجوز... ان یقول: ان هذه کله مجازات و مستعارات بل یجب علیه ان یحملها علی الحقیقه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۲۷۶).

بدین ترتیب درباره صفات خبری باید گفت معنای قدرت برای ید و استیلا برای استوا و ... همگی معنای حقیقی‌اند. نظر صدرا در بحث تشکیک و مراتب وجودهای طولی برای موجودات به‌خوبی این نظر او را موجه می‌کند؛ مثلاً در قدرت یا استیلا حقیقت معنایی واحدی وجود دارد که تجلیات متعددی دارد که به ترتیب ید و یا ایستادن، تنها جلوه و صورت ظاهری آن حقیقت معنایی است و واضح است اخذ هر یک از این تجلیات متعدد، اخذ معنای حقیقی است نه مجازی... .

لاهیجی با اشاره به اشاعره و معتزله و اینکه اولی از منکران تأویل و دومی از موافقان آنند، از اشاعره اظهار تعجب و حیرت می‌کند که در مسائل عملی، رأی و قیاس و عقل را معتبر می‌دانند و در اصول دین و معارف حقه که بزنگاه ورود عقل و حجیت آن است، رأی عقل را واقعی نمی‌نهند!

در نظر او، بی‌اعتنایی آنها به تأویل است که موجب روی آوردن به تجسیم و تشبیه می‌شود:

«بیشتر ایشان به کفر تجسیم و عامه ایشان به ضلالت تشبیه گرفتار شدند و این به سبب آن بود که سله ابواب تأویل علی‌الاطلاق کرده...» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۷).

ج) تأویل نظری موجودات

این رویکرد از تأویل، مبتنی بر هستی‌شناسی ویژه‌ای است. از نظر لاهیجی - که متأثر از چشم‌انداز صدرایی است - هر شیء در عالم ماده، در پایین‌ترین و

در این راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند... کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند، او لا محاله به بصر خود اشیاء را ببیند...» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴).

این

- تأویلی در راستای تأویلی دیگر

مهم اینست که این سیر وجودشناسی که فیلسوف تا رسیدن به حقیقت وجود ترتیب می‌دهد، به نوعی هم خودش تأویل است و هم اینکه مقدمه تأویلی دیگر واقع می‌شود (دقت)؛ به این معنا که این وجودشناسی مبدل به روش هرمنوتیکی برای فهم معنای متن می‌شود. درحقیقت در اینجا تأویل در تأویل است.

با توجه به اینکه فیلسوفان اسلامی، روش مواجهه خود را با متون دینی (اعم از آیات و روایات) و فهم عقاید و معارف دینی، وجودشناسی قرار داده‌اند، باید بر این مهم تأکید کرد که این سیر وجودشناسی خود به مثابه روش هرمنوتیکی آنان در مواجهه با معارف دینی است. آنها بر این عقیده‌اند که وجودشناسی برای نیل به معنای عمیق وحی، مفید و ثمربخش است. برخی همچون صدرالمتألهین وجودشناسی را تنها روش کارآمد در این خصوص می‌دانند. او در مقدمه مشاعر تأکید می‌کند وجودشناسی اساس قواعد حکمت و زیربنای الهیات است و تنها آنگاه می‌توان از حقایق باطنی قرآن سخن گفت که زبان فکر و اندیشه ما وجودشناسی باشد: «و لما كانت مسئله الوجود اسّ القواعد الحکمیة و مبنی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد...» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰: ۴).

او در این عبارت، وجودشناسی را محوری می‌داند که آسیاب معارف حول آن می‌چرخد.

فیاض لاهیجی نیز این روش را از استاد خویش اخذ کرده و در آثار خود به نمایش گذارده است؛ بنابراین به حقیقت او در روش‌شناسی متأثر از صدرا است؛ از این رو، لازم است این بحث گسترده‌تر شود؛ به همین منظور آن را در سه نگاشته لاهیجی در کلام پی می‌گیریم:

الف) الکلمه الطیبه

الکلمه الطیبه که نوشته‌ای - البته ناتمام - در علم کلام است، به روایت مؤلف این اثر در شرح کلمه طیه لا اله الا الله است. لاهیجی در نظر داشته است مطالب این کتاب را در دوازده فصل (به تعداد حروف لا اله الا الله) بگنجانند... (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

او با اشاره به حدیث پیامبر اکرم (ص) که «هرکس لا اله الا الله بگوید، داخل بهشت می‌شود» به تأویل این حدیث شریف پرداخته است و مراد اصلی پیامبر را تحقق این آیه شریفه در مملکت وجود آدمی می‌داند (همان: ۱۲۵).

او انگیزه خود را از نوشتن چنین کتابی همین بیان پیامبر اکرم (ص) می‌داند:

«و قد اشرنا الی ان مقصودنا الاصلی من وضع هذا الكتاب انما هو معرفه الله - تعالی - و التتعلق بحقیقه کلمه «لا اله الا الله» التی من ینطق بحقیقه بها فقد تحقق بحقائق المعارف الخمسه الموجهه للدخول فی الجنة الحقیقه» (همان). جالب اینجاست که کتابی را که فیاض در کلام و با رویکرد بیان معارف حقه الهیه و اصول پنجگانه عقاید به نگارش در می‌آورد، در آغازین عبارات آن از وجود و لواحق آن سخن می‌گوید. احوال ماهیت، بحث در انواع عقل، اقسام وحدت و ... مطالبی است که لاهیجی یکی پس از دیگری بیان آنها را به عنوان بنیادهای عقلانی معارف الهی لازم می‌داند. جالب تر اینکه او پس از طرح مباحثی در وجود، وارد نزاع اصالت وجود یا ماهیت می‌شود و با طرح نظر ملاصدرا و میرداماد به داوری میان آن دو می‌نشیند؛ اما لاهیجی کدام قول را بر می‌گزیند؟

در جواب باید گفت عبارات او در این اثر جامع هر دو رأی اصالت وجود و نیز اصالت ماهیت است؛ به این ترتیب که برخی بر این شهادت می‌دهند و برخی گواه آنند؛ ولی نکته درخور تأمل اینکه او در نهایت، تلاش می‌کند با برقراری وحدت میان این دو نظر و لفظی دانستن نزاع، به این مسئله بحث برانگیز خاتمه دهد.

اکنون هدف ما درستی و نادرستی نظر لاهیجی در

بر وجه یقین ترتیب دهم که خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست و راه تحصیل سعادت به قدم ملاحظه آن توان سپرد...» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۱).

در این کتاب نیز همان خط مشی پیموده شده در سرمایه ایمان ملحوظ است؛ یعنی از طرفی حرف از نگارش یک دوره اصول عقاید تحقیقی - و نه تقلیدی - است؛ به نحوی که ضامن سعادت همگان به ویژه مبتدیان باشد و از طرفی، به ویژه در مباحث خداشناسی، شکل و شمایل مباحث، کاملاً وجودشناسانه است؛ یعنی از تمایز وجود و ماهیت آغاز می شود و با اثبات واجب الوجود به بحث صفات و افعال واجب ورود می یابد.

روشی که لاهیجی در نگارش این سه کتاب کلامی به کار گرفته است، از نوع نگاه او به کلام خبر می دهد. در نظر او، اعتماد به دلایل کلامی از حیث کلامی بودنشان، برای فهم حقایق یقینی و معارف دینی به هیچ وجه، کافی نیست. این امری است که لاهیجی با عبارات متفاوت بر آن تأکید می کند: «ان الاعتماد علی الدلائل الکلامیه من حیث هی کلامیه غیر مجد فی تحصیل العقائد الدینیه» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۶۱).

او ضمن اشاره به جدلی بودن استدلال‌های کلامی، تمسک به براهین یقینی منتهی به بدیهیات را برای کسی که خواهان ترقی از وادی تقلید به بارگاه تحقیق است، ضروری و اجتناب‌ناپذیر می داند.

«و يرجع الی قوانین النظر و الاستدلال البرهانی الموجب للیقین المبتنی علی المقدمات البرهانیة القطعیة العقلیه الصرفه، لمن اراد الترقی عن حسیض التقليد الی ذروه التحصیل...» (همان).

جالب اینکه نزد او استدلال‌های متکلمان، تنها برای صاحبان عقول قاصره مفید است؛ آنان که توانایی لازم برای رسیدن به یقین را ندارند:

«بل جدواها، انما هو حفظ العقائد اجمالاً علی العقول القاصره الغیر القادره علی البلوغ الی درجه الیقین التفصیلی و التحقیق التحصیلی» (همان).

لفظی دانستن این نزاع یا نظر شخص او در این باب نیست؛ بلکه بحث اصالت وجود و ماهیت و به معنای بهتر، بحث‌های وجودشناسی در نظر لاهیجی، اساس و پایه‌های مباحث عقاید است؛ زیرا اگر چنین نبود، احتمال کتاب الکلمه الطیبه بر این مباحث، وجهی نمی داشت.

(ب) گوهر مراد و سرمایه ایمان

بنابراین به روایت لاهیجی، در مقدمه کتاب سرمایه ایمان، هر دو نگاهشته گوهر مراد و سرمایه ایمان به منظور تبیین عقاید دینی و برای مبتدیان نگارش یافته است. به ویژه که او سرمایه ایمان را دربرگیرنده ضروریات عقاید می داند؛ ضروریاتی که مسلمان باید بداند و به هیچ عنوان نمی توان و نباید از آن صرف نظر کرد.

«... که در عقاید دینی رساله‌ای دیگر که به ضبط مبتدی اقرب و به فهمش اسرع بود و منحصر باشد، در مسائل ضروریه اعتقادی که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود...» (لاهیجی، ۱۳۶۲: مقدمه).

او به تبعیت از اصول پنجگانه عقاید، کتابش را مشتمل بر ۵ باب می کند. باب اول (توحید) مشتمل بر ۱۰ فصل است که با شکل و شمایل کاملاً فلسفی و با محتوای بحث‌های وجودشناسی، مدون می شود.

جالب اینکه این بحث‌های وجودشناسی محض، همان است که لاهیجی آن را ضروریات عقائد می داند که «در حصول ایمان، کمتر از آن مجزی نبود!».

این نشان می دهد در نظر او، لازم است عوام جامعه در سطحی از معرفت باشند تا مخاطب مباحث وجودشناسی قرار گیرند و این امری دور از انتظار نیست. از حکیمی که دست پرورده مکتب صدرالمتألهین است؛ همو که معرفت مبدأ و معاد را معنای اصلی و اولی فقه می داند و آنرا بر هر صاحب خردی واجب عینی می داند و آنچه امروزه از فقه به ذهن متبادر می شود را واجب کفائی نام می نهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۵۵).

در گوهر مراد نیز لاهیجی اظهار می دارد «[بنا دارم] رساله‌ای درباره تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی

- تأویل شهودی - عقلی

در این نوع تأویل، سیر عقلانی و صیورورت نفسانی توأمان است. تفاوت تأویل شهودی - عقلی با تأویل عقلی، تفاوت بین وصول و حصول و یا یافتن و دانستن است.

در تأویل عقلی نیز هر چند گذر و عبور از موجودات تا واجب الوجود است، آن گذر در نظر و ساحت اندیشه است؛ اما در این معنا منظور فراروی عملی از ماسوی به خداوند است:

«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» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴).

این تأویل را نیز بر حسب متعلق آن در دو دسته جای می‌گیرد: یکی کشف حقیقت و باطن در عالم متن وحیانی و دیگری کشف و شهود حقیقت و باطن موجودات که همان حضرت حق است. این راه که لاهیجی آن را با عنوان سلوک باطنی معرفی می‌کند، در مقابل سلوک ظاهری قرار می‌گیرد. لاهیجی برخلاف آنچه در راه ظاهر از عدم صعوبت و قابلیت تعلیم و تعلم آن سخن می‌گوید، معتقد است آنچه در سلوک باطن عاید سالک می‌شود، همگانی و قابل تعلیم و تعلم و نشر و گسترش نیست. او این قبیل معارف را که یافتنی است نه دانستنی از زمره تعالیم شرعی که فراگیری آن لازم است، خارج کرده و حتی بیان در غیر موضع آن را ظلم دانسته و بر لزوم مستورماندن این تأویل نزد ناهلان تأکید کرده است:

«ولا یجب ان یکتب هذا و لا ان یکلف الناس اعتقاد هذا و لذلک لیس هو من تعلیم الشرعی و من اثبتة فی غیر موضعه فقد ظلمکما ان من کتمه اهله فقد ظلم...» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۱۴).

بدین ترتیب مخاطبان تأویل شهودی عقلی برخلاف تأویل عقلی کسانی هستند که اهلیت لازم برای فهم آن را دارند. بیان یا کتمان نابجا از مظاهر ظلم است؛ هم بر حقیقت و هم بر افراد.

بنابراین کسی که اشیا را مرتبه به مرتبه نفی می‌کند تا

به موجود باقی رسد که فنا در او نباشد و کاملی که از هیچ نقصی نشانه و اثر نداشته باشد، نزد لاهیجی سالک راه باطن است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴).

آن کس که به کامل مطلق می‌رسد، کاملی که از شائبه هر نقص و فقدان مبرا است، دیگر جز او برایش رنگ و بویی ندارد؛ در نتیجه از همه فارق و به او وصل می‌شود و از این قرب و یگانگی با محبوب، غرق در لذت و سرور می‌شود و همواره در این لذت، مستغرق خواهد بود و همین لذت است که حکما با سعادت از آن یاد می‌کنند و عرفا آن را فناء فی الحق می‌نامند (رک: همان).

اگر نیک بنگریم:

تأویل در این معنا به زیبایی‌شناسی ختم می‌شود. جالب اینجاست که این لذت و زیبایی به قدری نزد لاهیجی اهمیت دارد که او غرض از بعثت انبیاء را رسیدن مردم به این لذت می‌داند. در نظر او چون عقل در سلوک راه باطن استقلالی ندارد و ناتوان است، پس لازم است هادیانی از جانب حضرت حق باشند تا آدمی را هدایت کنند و به مقصد نهایی خویش رسانند؛ مقصدی که وصول به آن، قرین لذت و ابتهاج است. نزد این حکیم متأله، حکمت تکلیف و وعد و وعید پروردگار نیز همین است.^۷ «غرض از بعثت انبیاء و رسل همین است که مردم را به این لذت دعوت کنند و به این مرتبه عظمی سیاق کنند... پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع، مردم را جبراً و قهراً به این راه نراندی، کسی به فکر این راه نتوانستی افتاد» (همان: ۳۶).

در چشم انداز لاهیجی، تأویل باطن اگرچه سلوکی است، متوقف بر سلوک ظاهر (همان: ۳۴) ولی عمیق تر، بنیادی تر و با ثمرات زیبایی‌شناسی در وجود عارف، همراه است. در اینجاست که ثمرات تأویل در وجود عارف نمایان می‌شوند. تأویل عقلی چون از سنخ مفهوم و نظر است، تنها در ساحت اندیشه ظهور می‌یابد؛ اما قلمرو ظهور این قسم از تأویل (شهودی عقلی)، وجود آدمی است با همه گستردگی‌اش!

اعلام می‌کند تصفیه، منهای تعقل، مفید هیچ علمی نیست:
«بل التحقیق انّ التصفیه ان انفکت عن النظر لم يحصل
منها علم اصلاً» (همان).

و بدین ترتیب او از سهم بزرگ نظر در سلوک طریق
باطن سخن می‌گوید.

اما پرسش مهم اینکه نقش عقل در این سلوک باطنی
چگونه است.

- کارکردهای عقل در تأویل شهودی - عقلی
با توجه به اینکه در این تأویل، عقل و شهود هر دو
دارای اعتبارند، رسالت تأویل بر عهده این دو است. عقل
استدلال‌گر در مسیر وجودشناسی و با تکیه بر بدیهیات
اولیه و رعایت ضوابط مربوط به ماده و صورت استدلال
به اقامه برهان می‌پردازد. در اینجا عقل استقلالی بدون ابتن
بر وحی به حقیقت می‌رسد؛ این نقش عقل نقش فاعلی
نیز نامیده می‌شود. لاهیجی با اعتباربخشیدن به این کارکرد
عقل از استقلال در رسیدن به برخی از حقایق سخن
می‌گوید (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۶۹). علاوه بر
استدلال و رزی کارکردهای دوگانه میزان و کاشفیت برای
عقل در نظر گرفته و در نتیجه، از دو چهره عقل سخن
گفته می‌شود:

۱- عقل میزانی

۲- عقل شهودی

اکنون به قدر مجال، به توضیح این دو کارکرد
پرداخته می‌شود:

۱- عقل میزانی

در نقش نخست عقل، که با عقل استدلالی مواجهیم،
عقل، میزانی برای تشخیص صواب و خطا خواهد بود.
لاهیجی هرچند به مقتضای عارف بودنش از اعتبار شهود و
الهام در طریق وصول به حقیقت سخن می‌گوید، همه آنها
را محتاج نظر می‌داند:

«ان کلّ ذلک [ای الالهام و التصفیه] یحتاج الی معونه
النظر» (همان: ۲۵۴).

و دلیل آن را چنین بیان می‌کند که با توجه به ذاتی نبودن

- مقدمات لازم برای تأویل شهودی - عقلی
این رویکرد از تأویل - که در نگارش لاهیجی به
سلوک باطنی موسوم است - همان‌گونه که از نامش
پیداست، بر دو پایه شهود و عقلانیت استوار است که
هریک مبتنی بر اموری است:

۱- مجاهده و ریاضت نفسانی

جهد و ریاضت از اسباب تحقق شهود و مکاشفه
عرفانی است. نزد حکمای اسلامی و نیز لاهیجی، سلوک
باطن بدون ریاضت، مجاهده و تصفیه درون امری
دست‌نیافتنی است. در نظر این حکیم متأله، وصول به
حضرت حق که مقصد سلوک باطن است، تنها با تهذیب
نفس امکان‌پذیر است (همان: ۶۸۵). نزد او رسیدن به خدا
ممکن نیست، مگر به تجرد بالفعل و وارستن از قید جسم
(همان: ۶۸۴) و استدلالش نیز این است که با جسم
نمی‌توان به خدائی رسید که نه جسم است و نه جسمانی
(همان).

باید قدم در راه گذاشت، نفس را مهذب و پاکیزه کرد
تا به مقامات عالیه رسید.

آری باید از ظواهر عالم گذر کرد تا به باطن آن رسید،
باید مسافر شد و سفر را آغاز کرد؛ بدین صورت است که
رسیدن به این تأویل، ملازم با هجرت و کوچیدن است.

نکته مهم اینکه حکیم فیاض لاهیجی نیز اگرچه تا
اینجا با همه حکما و عرفای اسلامی هم عقیده است، او به
آسیب‌شناسی این ریاضت و مجاهده نیز می‌پردازد و از
همین جاست که دومین مقدمه لازم مطرح می‌شود:

۲- تعقل و ریاضت عقلانی

حکیم متأله ما از ریاضات و مجاهداتی خبر می‌دهد
که کاشف حقیقت نیست و ثمری جز انحراف و جهالت
ندارد:

«الاتری انّ ریاضه المبطلین من اليهود و النصارى
تودیهم الی عقاید باطله...» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۵۴).

او جدایی این ریاضت و مجاهده را از عقلانیت و
نظورری، عامل اصلی این انحراف می‌داند و به‌صراحت

حجیت الهام و شهود، برای فهم درستی و نادرستی آنها ناگزیر از دخالت عقل به عنوان میزان خواهیم بود:

«فانّ الالهام علی تقدیر ثبوتہ لا یأمن صاحبه آنه من الله، فیکون حقاً أو من غیره فیکون باطلاً الا بعد النظر ... کذا الحال فی التصفیة» (همان).

زیرا در شهود و مکاشفه، پای خیال در کار است و سالک از رهنی های خیال ایمن نیست. چه بسا خیالات و وساوس شیطانی خود را به جای مکشوفات حقیقی بر عارف عرضه کنند و اگر او را میزانی برای تشخیص نباشد، از مسیر اصلی منحرف شود. لاهیجی در این مسئله نیز متأثر از صدرا است.

صدرالمتألهین در کسرالاصنام/الجاهلیه از لزوم قوت یافتن عقل در این مسیر سخن می گوید و بر این نکته تأکید می کند که ضعف عقلانیت در این عرصه موجب تقویت خیال و در نتیجه، تمثالات خیالی جایگزین مکاشفات عرفانی می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۳۹).

این امری است که اگرچه فیلسوفان اسلامی در کل تاریخ فلسفه اسلامی نسبت به آن بی توجه نبوده اند، در فضای فکری صدرالمتألهین است که به خوبی منقح می شود. او از نامتباين بودن عقل و قلب سخن می گوید و عقل را باطن قلب و لبّ آن می داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۷۲-۲۷۳). در این نگاه، عقل، غیر از استدلال و نظورری به شهود و معاینه حقیقت نیز نائل می شود و از این روست که شهود یکی از کارهای عقلی است که تعالی یافته باشد.

جالب اینکه این مطلب به وضوح در نگاشته های لاهیجی نیز وجود دارد. او که داماد و شاگرد صدرالمتألهین است و به خوبی با فضای اندیشه استاد خویش مأنوس است، از عقل مرتاض و غیرمرتاض سخن می گوید. در نظر او، عقل اگر ریاضت نبیند و ورزیدگی لازم را احراز نکند، معلوم او تنها مفهومات است و بس:

«و عقل غیرمرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبادات بود، معلوم او هر آینه مفهومات

باشد...» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۹).

او سپس ادامه می دهد که مشاهده حقایق اشیاء در ضمن مفهومات، نظیر آن است که محسوسات را از ورای پرده و حجاب نظاره گر باشیم و هرچه پرده، نازک تر و لطیف تر باشد، این رؤیت، واضح تر است و اگر به کلی پرده از مقابل چشم برداشته شود، اینجاست که عقل به شهود خود حقیقت می پردازد، نه به شناخت آن از طریق مفهوم. عین عبارت لاهیجی چنین است: «هرچند پرده تنگ تر و حجاب لطیف تر، مرئی روشن تر تا به مرتبه ای که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود به ریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد به تجرید و تنزیه معانی از اغشیه اوهام و خیالات» (همان).

او در این عبارت، شهود را به عقل نسبت داده است؛ آن هم به عقلی که در نتیجه ریاضات ترقی پیدا کرده و رشد یافته است.

این حکیم متأله در عبارت دیگری از این هم ترقی کرده و اساساً نتیجه و فایده ریاضت و مجاهده را تلطیف باطن انسان دانسته است تا اینکه این تلطیف باطن، نظورری را سهولت بخشد و تعقل را سرعت دهد!

بنابراین باید گفت در نظام فکری لاهیجی، تعقل و تفکر، هدف، غایت و اساس است و ریاضت و مجاهده، با همه اهمیتی که دارد، مقدمه ای است برای این تعقل و تفکر! عبارت شیوای او چنین است:

«و لیس نتیجه ما ذکر من الریاضه و المجاهده، سوی تلطیف السرّ و تهذیب الباطن لیسهل النظر و یسرع الفکر و یصفو الذهن...» (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۹۲).

اما سؤال این است که سهولت نظر و سرعت در فکر و تصفیة ذهن چه اثری به دنبال دارد که لاهیجی آن را غایت ریاضت و مجاهده می داند. پاسخ این پرسش را خود لاهیجی داده است:

«فیتجرّد المعقولات النظریه عن الغواش الوهمیه و یتتمیز المعقول عن الموهوم» (همان).

در نگاه این حکیم، فکر آنگاه که صافی شود و تعقل آدمی شتاب گیرد و نظرورزی برای او سهولت یابد، ثمره‌اش تمییز داده شدن معقولات از موهومات است و آنگاه است که سالک طریق حقیقت، تنها با معقول محض مواجه خواهد بود؛ یعنی «معقول بما هو معقول» نه معقولی که مشوب به موهومات باشد.

باز هم لاهیجی این را نهایت نمی‌داند و با جمله‌ای دیگر حرف نهایی خود را مطرح می‌کند و آن اینکه:

«و ذلک هو معنی الکشف و نور الله الکاشف...» (همان).

اینجاست که به حق باید گفت عبارت این فیلسوف عارف به اوج خود می‌رسد! او کشف را همان رسیدن به معقول محض می‌داند. به عبارتی، کشف همان تعقل و مکشوف، همان معقول است! اینجا عقل و قلب یگانه‌اند و دوئیتی ندارند؛ زیرا عقل رشد یافته و متعالی شده است. گویی لاهیجی در اینجا حقیقتاً به وجد آمده است و در ادامه از یگانگی تصوف و حکمت سخن می‌گوید:

«بل إن التصوف ألاً الحکمه المترقیه البالغه الی حد المشاهده التامه و المکاشفه الکامله» (همان).

او تصوف را همان حکمتی می‌داند که تعالی و ترقی یافته تا به سر حد مشاهده و مکاشفه رسیده است. در نظر او تصوف و حکمت، ناسازگار نیستند؛ همچنین تصوف حقیقی، همان حکمتی است که متعالی شده است.

این عبارت لاهیجی، دیدگاه او را نیز در عرفان، آشکار می‌کند. او در عرفان و تصوف حقیقی، حکمت و فلسفه را ضروری و لازم می‌داند و عرفان تهی از عقلانیت را تنها دامی برای فریب عوام می‌داند:

«پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریقه نظر، ادعای تصوف، عام‌فریبی و صیادی باشد» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۸).

بدین ترتیب عقل در این کارکرد دوم به شهود و کشف می‌پردازد و به قول لاهیجی، عقل در اینجا کاشف است: «... عین البصیره العقلیه التی هی حقیقه نور الله

رسالت اجتماعی لاهیجی در تأویل‌شناسی

امر به تأویل و نهی از ظاهرگرایی اگرچه اولاً و بالذات، مبنایی در نظر و فکر حکیم لاهیجی است، این مبنای فکری به وظیفه فرهنگی اجتماعی ناظر به زمانه او نیز مبدل می‌شود.

حکیم ما با همه توان با کسانی مقابله می‌کند که به پوسته شریعت بسنده کرده‌اند و حقیقت را تنها در لباس ظاهر آن می‌شناسند.

با توجه به اینکه زمان و زمانه او عصری است که تفکر اخباریگری رواج بسیاری دارد، این بُعد از اندیشه او رسالت فرهنگی این فیلسوف متأله را رقم می‌زند. فیاض را باید از مخالفان سرسخت ظاهرگرایی دانست. ظاهرگرایانی که در لباس عارف، فقیه، متکلم و یا حتی زاهد و عابد، خود را مخفی کرده‌اند:

بیا ساقی و آتش در زن این زهد ریائی را
چو زاهد تا بکی سازم بت خود پارسایی را (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۶۹).

او هرچند دلپسته عرفان و تصوف حقیقی است، با آنانی که با رهاکردن باطن، ظاهر عرفان را دست‌آویزی برای فریب دیگران قرار داده‌اند خصومتی پایان‌ناپذیر دارد. اینجاست که رسالت فیلسوف نسبت به جامعه خویش، با قلم در دست گرفتن و تبیین ارزش‌های حقیقی و تفکیک سره از ناسره هویدا می‌شود. حکیم عبدالرزاق لاهیجی، یکی از این اندیشه‌ورزان، نیز چنین می‌گوید:

حقیقت تصوف چیزی جز حکمت نیست
حقیقت تصوف آن است که عقل خود را از غواشی

او هام، پاک کنید.

گویا او انسان های همه اعصار را مخاطب قرار می دهد و می گوید:

ریاضت و مجاهده برای آنست که عقل شما صافی شود و فکر شما سرعت گیرد، باشد که به جهان معقول راه یابید نه برای آنکه از آن ابزاری بسازید برای حمله به عقلانیت!

و.....

اشعار او به خوبی گواه درد درونی اوست:

فریب رهبران شرع بیش از رهزان آمد

نمی دانم که از ره برده باشد رهنمایان را؟! (همان: ۷۰).

و نیز همچین:

الهی فیض مشرب ده که دلگیرم ز مذهب ها

نمی دانم چه می خوانند این طفلان به مکتب ها (همان:

۶۷).

آری! در نظر لاهیجی، اگر مسلمانی در خرقه ریا و

تزویر و نفاق مخفی شود پس باید گفت:

نگ می آید عزیزان زین مسلمانی مرا...

نتیجه

۱) در چشم انداز لاهیجی، موجودات عینی به مثابه متن هستند که برای فهم آنها و نفوذ به لایه های درونی آنها به فرایند تأویل نیاز است.

۲) حکیم لاهیجی در تأویل به سبک و سیاق عقلی، سه رویکرد مختلف را شناسایی و مطرح کرده است که هم متن و حیانی و هم موجودات عینی را شامل می شود.

۳) لاهیجی علاوه بر تأویل عقلی که کاملاً نظری است، به تأویل شهودی متن و حیانی و حقایق عینی قائل است. انسان برای چنین راهبردی در تأویل، محتاج سلوک نفسانی و ریاضات شرعی است؛ اما از نظر او، این رهیافت بدون همراهی عقل و عقلانیت نیست؛ زیرا در غیر این صورت قلب دچار رهنزنی های خیال و وهم می شود.

۴) لاهیجی وجودشناسی را رکن اساسی ساحت نظری

تأویل می داند. او در وجودشناسی از استاد خویش متأثر است.

۵) لاهیجی در کتب کلامی خود، در تجهیز علم کلام به روش وجودشناسی و نیز رویکردهای مختلف تأویل تلاش کرده است و رهیافت های جدیدی را در علم کلام گشوده است که چنانکه باید شایان توجه قرار نگرفته است. توجه به این ساحت های بدیع، گام هایی در جهت تحول مثبت علم کلام محسوب می شود.

پی نوشت ها

۱- در همین راستا کربن معتقد است با مکتب معنوی اصفهان، تفکر ایرانی لایق و برازنده آن است که به مقامی شامخ در تاریخ فلسفه و حکمت الهی دست یابد (به نقل از شاهجویی، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

۲- ملا عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی - ملقب به فیاض - از حکما، عرفا و متکلمان بزرگ اسلامی در قرن ۱۱ ه. ق است. او متولد لاهیجان بود؛ اما محل اقامت اصلی او قم بود. به همین دلیل برخی او را قمی لقب داده اند (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۶۱). از اساتید او ملاصدرا و میرداماد را نام برده اند. در شاگردی او نسبت به صدرا هیچ جای تردیدی نیست؛ ولی برخی در اینکه لاهیجی شاگرد مستقیم میرداماد باشد، تردید دارند (رک: عطایی نظری، ۱۳۹۲: ۲۴).

۳- اطلاق کلمه بر موجودات هم از آیات و روایات گرفته شده است؛ برای نمونه: حکمای اسلامی به «لو کان البحر» اشاره کرده اند: «فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم کله اقسام الکلام» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷: ۴). ابن عربی در عبارت زیبایی، عالم هستی را مصحف کبیری می داند که خدا برای ما تلاوت کرده است؛ همان گونه که قرآن را بر ما با زبان قال تلاوت فرموده است: «العالم هو المصحف الکبیر تراه الحق علینا تلاوه حال کما ان القرآن تلاوه قول عندنا» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۰۱).

۴- صفات خبری که اصطلاحی نه چندان سابقه دار در

- ۸- ج، بیروت، دارالفکر.
- ۴- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ۵- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۱)، روش‌های تأویل قرآن، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۶- شاهجویی، محمدامین، (۱۳۹۱)، عوامل تکوین و شکوفایی مکتب حکمی اصفهان از دیدگاه هانری کربن (در مجموعه مقالات مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش‌پژوهان جمع‌آوری محمدرضا زاده‌وش)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- ۸- -----، (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۷، تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- ۹- -----، (۱۴۲۰)، المشاعر، تصحیح و تعلیق اللبونی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- ۱۰- -----، (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ۱۱- -----، (۱۴۱۳)، تفسیرالقران الکریم، ج ۴، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- ۱۲- عطایی نظری، حمید، (۱۳۹۲)، فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- ۱۳- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۱۴- -----، (۱۳۶۲)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، قم، انتشارات الزهرا.
- ۱۵- -----، (۱۴۲۵)، شوارق‌الالهام فی

علم کلام است، به صفاتی از خدا اشاره دارد که دلیل ما بر انتساب آن صفات به خدا، نقل و اخبار شرعی است و عقل به خودی خود آن را برای خدا لحاظ نمی‌کند؛ مانند ید، وجه، عین، استوا و

۵- صدرالمآلهین در این باره چنین می‌گوید: «ان الذی قد حصل... للعلما الراسخین و العرفا الکاملین من اسرار القرآن و عجایبه... لیس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو اکمال و تتمیم له ووصول الی لبابه عن ظاهره و عبور من عنوانه الی باطنه» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۷۴).

۶- برخی از پژوهشگران بر این عقیده اند که دو پهلوی سخن گفتن لاهیجی در مباحث وجودشناسی با هدف اختفا رأی اصلی خویش بوده است. استاد آشتیانی چنین می‌نویسد: «ملا عبدالرزاق در مباحث وجود گاهی دو پهلوی بحث کرده است و در جاهایی هم به صورت تجاهل عارف به تحقیق می‌پردازد. شاید از ابنای عصر واهمه داشته است که مبادا او را تکفیر کنند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۲۴).

۷- لاهیجی با ورود کلیدواژه‌های لذت، سرود و زیبایی در بحث غرض از بعثتنبی، تکلیف و وعد و وعید، رویکردی بدیع را ارائه می‌کند؛ زیرا بحث‌های کلام، بما هو کلام، با این واژه‌ها غریب و نامأنوس اند و این هم شاهدهی است بر اینکه لاهیجی صرفاً متکلم به معنای معمول آن نبوده است؛ بلکه او با طرح مباحثی از این قبیل، چهره جدیدی به علم کلام می‌بخشد و قوت و قدرت بی‌نظیری را در اختیار آن قرار می‌دهد؛ قوتی که اگر کشف و استمرار می‌یافت، سرفصلی برای تحولات بنیادین در ساحت کلام بود.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن فارس، احمد، (۱۴۱۱)، معجم مقاییس اللغه، بیروت، دارالجمیل، چاپ اول.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۷)، الفتوحات المکیه،

شرح تجرید الکلام، مقدمه جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام
صادق(ع)، چاپ اول.

۱۶- -----، (۱۳۹۱)، الکلمه الطیبه، تحقیق
حمید عطائی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و
فلسفه، چاپ اول.

۱۷- -----، (۱۳۷۳)، دیوان فیاض
لاهیجی، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، دانشگاه علامه
طباطبایی.

۱۸- مدرس تبریزی، محمدعلی، (۱۳۷۴)، ریحانه الادب،
تهران، خیام، چاپ چهارم.