

جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه

دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا*

چکیده

اوج نظریه‌پردازی و تعالی جهان‌بینی و تصویر ژرف و زیبا از پیوستگی جهان آفرینش را می‌توان در پرتو کاربرد انگاره "حقیقت و رقیقت" در حکمت متعالیه شاهد بود. این انگاره در سراسر پردازش‌های عالی صدرایی و پیروان متعالی وی حضور دارد، همانچه در فلسفه‌های پیشین از آن خبری نمی‌توان یافت، این از ابتکارات صدراست که با مطالعات بین‌رشته‌ای و توجه به مطالب بلند عرفانی، به سوی پردازش نظریات برهانی شتاب می‌گیرد و با ترک روش فلسفی متعارف، مکاتب فلسفی رقیب را پس می‌گذارد.

استفاده از این انگاره بسیار گسترده در تبیین‌های فلسفی دامنه‌ای پر کاربرد دارد. پیروان حکمت متعالی، در منطق متداول بین خود، از آن تعبیر به حمل "حقیقت و رقیقت" برای حل برخی معضلات و توجیه اتحاد برخی از موضوع و محمول‌های به‌ظاهر کاملاً متباین نموده‌اند.

این انگاره در حل مشکلات فلسفی نیز بسیار کارساز است و در ترسیم جهان‌بینی نقش ویژه‌ای دارد و برای نشان دادن واقعیت وحدت حقیقت وجود و توجیه کثرت و تباین ظاهری نیز دارای نقش منحصر به فردی است. با توجه به آنکه به عنوان موضوع مستقل، به این انگاره مهم پرداخته نشده، در این نوشتار جایگاه و اهمیت آن در محور پردازش جهان‌بینی واکاوی شده است و موارد استفاده از آن با استمداد از فرازهای حکمای متعالی بیان می‌شود و تلاش بر آن است تا پیشاپیش با تکیه بر موارد کاربرد، به مفهوم‌شناسی آن نیز بپردازیم.

واژگان کلیدی: حقیقت، رقیقت، ظاهر، باطن، جهان‌شناسی.

مقدمه

m.r.ershadinia@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم سبزوار

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۲۷

در نظام حکمت متعالیه، هماهنگی با دیدگاه متألهان موحد، جهان و موجودات آن اعم از آفریدگار و آفریده، همگی یک نظام به هم پیوسته هستند که هر کدام نسبت به دیگری نسبت "حقیقت به رقیقت" و برعکس به شمار می آیند، البته برخی با واسطه یا وسایطی و برخی بدون واسطه نسبت به مبدأ حقیقی خود رقیقه به شمار می آیند.

در دیدگاه موحدان، هرگونه تبیین از جهان، باید وحدت حقیقی را به نمایش بگذارد و جهان را با همه اختلافات اساسی موجوداتش، نه تنها مانند یک پیکر بلکه مانند کالبدی ارگانیک و نظام مند و دارای روح سریان یافته در تمام اجزایش ترسیم کند، تا بین مبدأ و منتها و مدارج میان آن دو، هیچ شکاف غیر قابل ترمیم مشهود نباشد. همان پیامی که قرآن کریم سربسته به خردورزان بینا الهام فرمود تا از کژبینی رخنه و "فطور" در آفرینش بگذرند و به "فطرت یگانه گرایی" روی بیاورند.^۱ پژوهاک این پیام وحی در گستره حکمت متعالیه، با پشتوانه های برهانی به خوبی نمود دارد.

باید توجه داشت که روند نظریه پردازی، در این مسیر براساس آخرین یافته های حکمت متعالی است و صدرا مسیر دیگری را در برابر فلسفه متعارف می پیماید، بنابراین نباید انتظار داشت، صدرا خود و فلسفه ورزی های خود را، تا پایان محصور نظریات و مبانی مشائیان نماید. یکی از نقاط عزیمت حکمت متعالیه، برای فاصله گرفتن از فلسفه مرسوم، نظریه پردازی برای مبانی وحدت وجود و تفسیر موجودات بر اساس آن است.

حکمت متعالیه، در موضوع مورد گفتگو، در باره دو اصل مهم پا را فراتر می گذارد، یکی در مسئله علیت، که از تباین علی و معلولی، آن چنان که مشائیان ترسیم کرده اند، عبور می کند و با نگاه عرفانی به آن می نگرد و به تشان و تفنن وجودی علت قایل می شود و معلول را صرف ربط به علت می داند.

دوم در مسئله تشکیک وجود، از تشکیک حتی تشکیک خاصی در مراتب، فراتر می رود و به تشکیک در مظاهر و تجلیات یعنی تشکیکی اخص الخاصی نایل می گردد. با محور قرار گرفتن این دو اصل و ویژه دیگر در حکمت متعالی وجود اصیل و مستقل معلول و وجود نامتکی و نامتعلق ممکن، محو می شود و دوگانگی اصیل و ریشه دار بین علت و معلول و واجب و ممکن

رخت برمی‌بندد، اگرچه بر فرق بین ظاهر و مظهر و باطن و ظاهر و حقیقت با رقیقت تحکیم و تأکید می‌شود.

تفنن تعبیر

در حکمت متعالیه، تعبیر جایگزینی از حقیقت و رقیقت وجود دارد مانند: "ارواح و اشباح"، که ارواح همان "حقیقت" ملکوتی موجودات و اشباح نیز "رقیقه" و نمود ناسوتی آنهاست (حسن زاده آملی، پاورقی بر شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۹۲).

صدرا برای تفاوت اطلاق نام‌ها بر واجب و ممکن، به تفاوت حقیقت وجودی "سایه و شب" با "صاحب سایه و دارنده شب" استناد می‌کند، به‌ویژه برای تفاوت نهادن وجود واجب با وجود سایر ممکنات، به این انگاره استناد کرده تا آنچه را که سبب شبهه برخی در اشتراک واجب و ممکن در وجود شده زدوده باشد! به این تعبیر که عام‌ترین مفهوم‌ها که وجود است بر ممکن و واجب، یکنواخت و یکسان اطلاق نمی‌شود، زیرا وجود واجب متعال، همان وجود "حقیقی" است و وجود دیگر موجودات "رقیقه" و حکایتگر وجود اوست.

همین تعبیر در باره سایر صفات مشترک بین خداوند و مخلوقات همانند علم و قدرت و اراده و... جاری است، حقیقت این صفات در باره واجب متعال صادق است و سایر موجودات هر کدام "رقیقه" ای نازل از حقیقت این صفات را در خود دارند.

کاربرد این انگاره ما را از مجازانگاری و اشتراک لفظی در کاربرد مفاهیم در باره خداوند و سایر موجودات رها می‌سازد و تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند به کلی رخت برمی‌بندد، زیرا "نمود" با "بود" و "حقیقت" با "رقیقت" و "شب" و "سایه" با "موجود اصیل"، یکی نیست و صفاتشان با یکدیگر مصداق‌های متفاوت را شکل می‌دهد (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۱۵۶).

همچنین از دریچه این انگاره، می‌توان به درک صحیح این مطلب نایل شد که چگونه "رقایق" از "حقایق" و "اشباح و سایه‌ها" از اصل خود پدید می‌آیند (همو، العرشیه، ص ۲۲۴؛ المشاعر، ص ۱۱۹).

تعبیرات دیگری نیز همسو با "حقیقت و رقیقت" برای تفسیر هستی در زبان حکمای متعالی رایج است، مانند "حقیقت واحد" و "اصل متفنن وسیع الدرجات"، "اظلال و اشباح"، "بود و نمود"، که گویای این واقعیت است که اگرچه وجود واحد شخصی است اما تجلیات و مظاهر وجود، متصف به تشکیک است.

در متون دینی آیات و روایات، تعابیر و عناوین فراوانی وجود دارد که هر کدام بر انگاره "حقیقت و رقیقت" دلالت واضح دارد. برخی از اینها عبارت است از: "اول و آخر" و "ظاهر و باطن"، عالم "امر و خلق" و رجوع همه موجودات - به عنوان رقایق - به خداوند - به عنوان حقیقت (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶).^۲

مفهوم واژه حقیقت

مفهوم فلسفی "حقیقت" از دو عنصر تشکیل شده است:

۱. تشخیص و تعیین، حقیقت هر شیء به تعیین آن بستگی دارد که منشأ و مبدأ آثار ویژه خود می شود (صدر المتألهین، المبدأ والمعاد، ص ۳۰۶).

بر این اساس حقیقت دارای اثر برای هر چیز همان وجود آن است، که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می شود و این وجود است که وام دار چیزی دیگر در تحقق خود نیست، زیرا غیر از وجود چیزی نیست که حقیقت وجود وام دار او باشد، بنابر این او به خودی خود عینیت و تحقق دارد و سایر اشیا به او تحقق می یابند (همو، المشاعر، ص ۵۰-۴۳). هرچه وجود شیء قوی تر و کامل تر باشد از حقیقت کامل تر برخوردار است و در سیر مراتب واجدیت کمال، کامل ترین موجود از حقیقت نهایی برخوردار است و بقیه مراتب مادون "رقیقه" ای از او به شمار می آیند.

۲. فعلیت، جهت دیگری است که تحقق بخش حقیقت هر شیء است، از همین رو حقیقت هر نوع، به صورت آن منوط است، نه به ماده ای که موضوع و دربردارنده قوه آن شیء است. در اشیا مرکب از این دو، آنچه ملاک و میزان تحقق شیء است همان صورت آن است، مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد. بنابراین؛ «الشیء شیءٌ بصورته لا بمادته» (همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

طرح مسئله؛ مراتب موجودات در جهان‌ها

در نگرش متعالی صدرایی، نظام هستی بر اساس سیر نزولی از مبدأ متعالی شکل می‌پذیرد و هریک از ماهیات حقیقی، دارای "حقیقتی کلی"، در مراحل پیشین است و در مراحل پسین دارای نمونه‌های جزئی و نمودهای جسمانی می‌شود، مثلاً انسان؛ دارای حقیقتی کلی، به نام انسان عقلی است که همان روح منسوب به خداوند متعال در آیه کریمه « و نفخت فیه من روحی [ص ۷۲] » است. این حقیقت عقلی همه ویژگی‌های نوع خود و نیز "رقیقه"های نوع خود، را در درون وجود خود، به گونه‌ای برتر داراست.

افراد انسان نمونه‌های جزئی، برای همان حقیقت کلی به‌شمار می‌آیند، نسبت این افراد به آن حقیقت، مانند آینه‌هایی است که نمایاننده او می‌باشند.

این مطلب در باره سایر موجودات در جهان‌های دیگر نیز صادق است، موجودات جهان آخرت؛ مثلاً بهشت، دارای "حقیقتی" کلی است که روح عالم و مظهر اسم رحمان است: « یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا [مریم/۸۵] » و "رقیقه"های آن گوناگون است: رقیقه‌ای از آن نمونه‌ای کلی است، مانند "عرش اعظم" که محل استوای رحمان است، چنانچه فرموده: « الرَّحْمَنُ عَلَيَّ الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه/۵] ».

رقیقه دیگر آن، نمونه‌های جزئی است که همان قلوب مؤمنان است: « قلب المؤمن عرش الله » و علاوه برایش نمونه‌های حسی است،... همچنین حقیقت کلی آتش جهنم، دوری از رحمت خداوند است، که شامل همه نمونه‌های جزئی یعنی طبیعت هر فرد معذب به عذاب جسمانی یا عذاب روحانی می‌باشد و برای آن مظاهر حسی هم هست، چنانچه در روایات وادی "برهوت" برای عذاب برزخی فاجران معرفی شده است (صدرالمتألهین، الاسفارالاربعة، ج ۹، ص ۳۳۰-۳۲۹).

بر این اساس، "رقایق" از مبدأ آفرینش و سرچشمه "حقیقت" جریان می‌یابد که با محوریت کریمه « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم»، در باره همه موجودات در جهان‌های مختلف مانند فرشتگان و بهشت و جهنم و... به انگاره "حقیقت و رقیقت" نایل می‌شویم.

صور جزئی جسمانی، در عالم امر و قضای الهی حقیقت‌های کلی هستند، چنانچه خداوند خود فرمود: « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را با اندازه معلوم فرو می‌فرستیم [الحجر/۲۱]»، آن گنجینه‌ها همان حقایق کلی عقلی است که برای هر یک رقایق جزئی است که با اسباب جزئی و دارای اندازه از قبیل ماده و وضع و زمان مخصوص موجود می‌شوند.

بنابراین حقایق کلی در نزد خداوند اصالتاً موجودند و رقایق نیز به تبع مندرج بودنشان در آن کلیات.

در نتیجه حقایق با وجود کلی خود، در جهان علوی الهی، منتقل به عالم‌های دیگر نمی‌شوند، بلکه رقایق آنها در قالب اشباح و اجرام نازل می‌شوند و رقیقت همان حقیقت است به حکم پیوند بین آن دو و تفاوت بین آن دو بر اساس شدت و ضعف و کمال و نقص است (همان، ج ۸، ص ۱۲۷).^۳

مبانی

۱. وحدت تشکیکی وجود

بر اساس انگاره‌های حکمت متعالی صدرایی مانند رأی به وحدت و سنخیت وجود و نفی تباین حقیقت وجود، جهان یک واحد به هم پیوسته به‌شمار می‌آید. این واحد منسجم به‌مثابه یک شخص و دارای شخصیت واحد است و در برابر این نگاه به وجود، تنوع و تعدد موجودات را نیز باید تفسیر کرد و برای توفیق در این مهم از انگاره "حقیقت و رقیقت" باید مدد گرفت که در رأس هرم وجود، حقیقت همه حقایق قرار دارد و در سایر مراتب نزولی تا قاعده هرم، این حقیقت سیر رقیق خود را طی می‌کند.

بنابر قواعد مقرر در فن حکمت متعالیه قول به تباین در انواع، اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود از باب آنکه وجود، نور و ظهور محض است، در سلک وجود واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و ماکان و مایکون، یک حقیقت و اصل متفنن وسیع درجات است که:

این نقطه که صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ماکان و مایکون

(آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶)

چنانچه واضح است منظور از تشکیک در نظرگاه ویژه حکیمان متعالی و در این مسئله، فراتر از تشکیک در مراتب است و آن تشکیک در مظاهر و مجالی وجود است، زیرا در تشکیک رتبی، اگرچه سنخیت بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و دیوار بلندی بین علت و معلول برقرار است و این با آموزه‌های توحیدی مبنی بر رفع تباین عزلی سازگار نیست.

۲. اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

در بیان چگونگی حضور حقیقت در مراتب رقیقه خود این اصل، نقش خاصی دارد، رقایق به وجود جمعی در هستی حقیقت خود جمع می‌باشند و حقیقت نیز به وجود متکثر در رقایق نمود و تجلی دارد.

در تصویر این مطلب، نباید وجود جمعی رقایق را در رتبه وجود حقایق، با وجود متفرق رقایق در وعاء زمان اشتباه گرفت. وحدت و بقای آنها در مراتب حقایق خود به کلی از احکام ماده و زمان برکنار است، بنابراین تشمت و تفرق در آنها ناممکن است و به وجود تبعی و یکپارچه در آنجا موجودند.

این مطلب را نیز دلیل سنخیت بین اثر و مؤثر اثبات می‌کند، بر این اساس اثر کلی کلی است و اثر واحد از وحدت برخوردار است، وحدتی که مناسب با افراد خود باشد. پس افراد پراکنده و متفرق در جهان فروتر زمانی، همه با وجود جمعی در وعاء فرازمان موجودند، نه به وجود تعاقبی و پراکنده و این تصویر حاوی مضمون "رقیقت" و "حقیقت" است.

بر این اساس، اگر مخروطی را فرض کنیم که موجودات از قاعده آن تا قله هرم بر اساس چینش و ترتب علی و معلولی مترتب باشند، هرچه به طرف قاعده برویم، به سوی ظهور و مقام کثرت و تجلی حقیقت در رقایق خود پیش رفته‌ایم، اما خود آن حقیقت، دارای مقام تنزه و مرتبه "جمع" یا "جمع جمع" و مقام "کثرت در وحدت" است، البته بدون اینکه این کثرات در وجود تجریدی جمعی با تجرید عامل، جمع گشته باشند و حکم مجردات را به آنها تعمیم داده باشند، بلکه آنها خود به خود مجرد هستند (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ص ۶۱۲).

۳. قاعده "بسیط الحقیقة کل الأشیاء"

قاعدهٔ "بسیط الحقیقة کل الاشیاء" نیز بر همین مطلب تأکید دارد که بر هستی جهان وحدت حقیقت و حقیقت واحد حکم فرماست. به این بیان که اگر وجود حق وجود همه چیز نباشد سبب رخنهٔ ترکیب از بود و نبود، در ذات یک سر بسیط حق خواهد شد و چون وجود حق وجود خالص و صرف است و وجود خالص از ناخالصی‌هایی مانند کثرت و عدم، میرا و پاک است، پس وجود او وجود همه چیز خواهد بود بدون اینکه وجود هیچ یک از اشیا وجود او باشد. تعدد و تکثری که در موجودات مشاهده می‌شود بر اثر نقص و امکان و عدم دسترسی آنها به کمال است.

بنابر این درجهٔ تمام و کمال و غایت هر شیء و اصل و حقیقت در هستی، ذات حق است و تعدد و تکثر بین موجودات بر اثر فاصله گرفتن آنها از نقطهٔ کمال خویش است.

از کنه ذات حق، چیزی برون نمی‌ماند، زیرا او تمام هر شیء و مبدأ و غایت آن است، تعدد و تکثر و گسست در موجودات از کمبودها و جهات امکانی و دوری از درجهٔ تمام و کمال پدید می‌آید، پس در موجود بودن او اصل و حقیقت است و هرچه جز اوست شئون و حیثیت‌های او، او ذات است و هرچه جز اوست اسما و تجلیاتش، او نور است و هرچه جز اوست سایه یا پرتو او، او حق است و هرچه جز وجه کریم او است، باطل و تباه محض. (صدر المتألهین، *أسرار الایات*، ص ۳۷).^۴

برخی تمثیل‌ها که بتواند تا اندازه‌ای این ربط و ارتباط و سریان حقیقت را در کالبد رقیقه‌ها، به ذهن نزدیک کند تمثیل هستی یگانه، به دریا و امواج آن و نور و سایه و ممتد دیدن قطرهٔ باران در هنگام فرود است. این تمثیل‌ها نیز، اگر چه جهتی از مطلب را می‌تواند برای ما به نمایش بگذارد، در دلالت خود بر مقصود بسی نارساست، زیرا ربط اشیا به مصدر خود ربط صدوری است و بین موجودات و حق تعالی رابطهٔ صادر و مصدري برقرار است، البته با نگاه ویژهٔ صدرایی به بحث صدور و فاعلیت، که به فاعلیت بالتجلی و نوری قائل است و معلول عین ربط و تعلق به علت است (همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۳۲).

دو نکته به ما مدد خواهد رساند تا این ربط و ارتباط را در دیدگاه متعالی صدرایی بهتر

دریابیم:

نکته اول تبیین رابطه علت و معلول در نگاه ویژه صدرایی و دوم، توجه به کمال و صرافت وجود واجب و کیفیت حضور آن در سایر مراتب مادون.

در دیدگاه متعالی صدرایی گرایش از تبیین علی و معلولی به سوی تجلی و تشأن، تغییر جهت می‌دهد و آنچه صدرای در روش عملی خود کراً نشان داده، که با قوم در بدایات مماشات می‌کند و در نهایت آنها را پس می‌گذارد (سبزواری، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، ص، ۴۳۱) در این مسئله هم نمود عینی می‌یابد. وی در این خصوص، در ابتدای نظریه‌پردازی مانند یک مشائی تمام عیار وارد بحث می‌شود و به تحکیم اصل علیت فلسفی می‌پردازد و آن را "نظر جلیل" لقب می‌دهد، اما در آثار مختلف خود، در باب ربط علت و معلول از نظر مشائیان هم عبور می‌کند و با نگاه ویژه خود به مطلب می‌نگرد و علیت را به تشأن برمی‌گرداند که بر اساس نوع نگرش عرفان نظری به فاعلیت و افاضه خداوند است.

افاضت آن است که «مفعول»، از «جاعل» بیاید و چیزی از او نگاهد و در عود به او، چیزی بر او نیفزاید و علیت در نزد عرفا «تشأن» است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنِ [الرحمن/۲۹]» و حق تعالی، فاعل بالتجلی است و وجودات خاصه شئون ذاتیه حق‌اند. (سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۶۱۶).

بنابراین آن تبیین مستحکم بین علت و معلول در فلسفه مشائی که به تبیین عزلی می‌انجامد، در فلسفه صدرایی جایی ندارد و دوگانگی و تباین بین علت و معلول در این منظر به کلی رخت بر می‌بندد و نوعی اتحاد بین علت و معلول برقرار می‌گردد، که از آن تعبیر به اتحاد حقیقت و رقیقت می‌شود، اما باید توجه داشت که دشوار فهم بودن این گونه اتحاد، راه معارضه با این نظریه را، به روی بسیاری گشوده‌است. تنظیم مطلب را در باره اتحاد حقیقت رب النوع با رقیقه و فرد مادی آن می‌توان دید.

این اتحاد غیر از اتحاد ماده با صورت و غیر اتحاد وجود با ماهیت و غیر اتحاد عرض و موضوع است، بلکه اتحاد حقیقت است با رقیقت، که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور و تشأن است، که این تشأن متصل به رب النوع و ظهور آن است، که شیء واحد ظهوری دارد و باطنی، ظهور جهت خلقی و بطون جهت حقی است (آشتیانی، *مقدمه بر اصول المعارف*، ص ۱۵۴).

بدین گونه صدرا هرگونه تعبیری که موهم اثبیت در وجود شود، مردود اعلام می کند و بر این منوال پیش می رود تا همه کثرات و از جمله کثرت ظاهری بین علت و معلول و واجب و ممکن را، چنین از دیدگاه خود ارزیابی کند.

هرچه اسم وجود بر آن واقع شود جز شأنی از شئون یکتای بسیار پایدار و پاره نوری از پرتوهای نور نورها نیست، پس آنچه در آغاز، به حسب قرارداد و اصطلاح دریافتیم که در وجود علت و معلولی هست، سلوک علمی در نهایت ما را به این مطلب رساند که آنچه علت نام دارد اصل است و معلول شأنی از شئون علت است و علت و تأثیر به تطور علت در ذات خود و تفنن به فنون خویش است نه به این که چیزی [معلول] از او با هویت مستقل جدا گردد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۵۱ - ۵۰).^۵

تأکید صدرا برای تبیین این مطلب، بر این است که چون موجود امکانی، هیچ حیثیتی جز حیثیت ارتباط و تعلق به علت خود ندارد و به حسب هویت هیچ استقلال ندارد و آن را نمی توان به عنوان ذوات مستقل لحاظ کرد، مجعول و معلول حقیقت و هویتی مابین با هویت علت ایجادکننده خود ندارد و عقل نمی تواند با اشاره حضوری به معلول، جدا از هویت موجودش اشاره کند و معلول بدون این حیثیت قابل تشخیص و شناخت نیست، البته میدان باز است که ماهیت معلول را جدای از علت بتوان تصور نمود، در حالی که معلول حقیقی ماهیت نیست بلکه وجود آن است، بنابراین چون معلول در حد خود نقص هویت دارد و ذاتش ربطی و وجودش تعلق است. بدون هویت علت هیچ استقلال ندارد.

حقیقت معلول جز فقر و تابعیت و تعلق به غیر نیست، نه اینکه دارای حقیقتی است سوی فقر و تعلق، تا اینها از عوارض و حالات الحاقی به وجودش باشد، پس باید به این حقیقت اذعان کرد که حقیقت واحد است و جز او حقیقتی نیست و بقیه شئون و فنون و حیثیت و اطوار و پرتوهای نور و نمایه های تابش و تجلیات ذات او است. (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۷؛ المشاعر، ص ۵۴-۵۳).

صدرا در این راستا، بر نکته ظریف دیگری انگشت می گذارد، تا از همان نقطه ای که برخی دچار تباین انگاری مطلق، بین وجود واجب و وجود ممکن شده اند، بر وجود یکپارچه هستی تأکید کند.

برخی کمال واجب را، دلیل تباین واجب و ممکن پنداشته‌اند، اما حکمت متعالیه از همین منظر یعنی کمال واجب، به این مطلب تمرکز دارد که کمال بی‌حد و حصر واجب، اقتضا دارد که وجود او وجود همه اشیا باشد، که اگر چنین نباشد، سبب نقص است. ظرافت مسئله، در این است که کسی بتواند بین تصور صحیح از وجود صرف و عدم آمیختن آن با نقص و ناخالصی جمع کند.

استدلال بر این مطلب، به این سمت و سو راهنمایی می‌کند که اگر وجود واجب وجود همه اشیا نباشد بسیط نخواهد بود، زیرا مشوب و مخلوط به عدم آنها می‌شود و در این صورت ترکیب و ناخالصی به هستی او راه می‌یابد.

آنچه برای تصویر بهتر این مطلب به مدد می‌آید، این است که صرافت "حقیقت"، سبب حضور او در رتبه "رقیقت" یعنی سایر موجودات خواهد بود.

در برابر تحریر متعالی از واجد بودن ذات واجب نسبت به همه کمالات وجودی، برای برخی این شبهه پدید آمده که بنابر آن گفتار باید حمل بین واجب و هر موجود و هر کمال وجود صحیح باشد و بنابراین لازمه اش عینیت واجب و ممکن است که برخلاف ضرورت است و به بداهت امری باطل است.

اما این شبهه با مدد انگاره "حقیقت و رقیقت" به آسانی زدوده می‌شود. اگر منظور از ادعا برقراری نسبت حملیه آن‌هم "حمل شایع" باشد، بدون شک ترکیب به ذات واجب راه می‌یابد، در حالی که فرض آن است که ذات واجب بسیط است، زیرا صدق حمل متضمن این است که در حمل وجودهای ممکن بر ذات باری تعالی، حمل با هر دو جهت سلب و ایجاب و حیثیت کمال و نقص که ذات ممکنات از آن ترکیب یافته، صادق باشد. در این صورت ترکیب نیز به ذات الهی راه می‌یابد.

در پاسخ به این شبهه، این نکته ره‌گشاست که این نسبت از نوع "حمل شایع" نیست بلکه ذات بسیط، هر موجود و هر کمال وجودی را به نحو اعلی و اشرف واجد است، از همین قبیل است وجدان علت بر کمال معلول، با اینکه بین علت و معلول مابینتی است که موجب امتناع صدق "حمل شایع" بین آن دو است.

همه منظور از قاعده "بسيط الحقیقة کل الاشياء"، همین است، این حمل در اینجا همان حمل "حقیقت و رقیقت" است نه حمل شایع. (طباطبایی، ص ۲۷۶-۲۷۷).

بنابراین، مفاد قاعده «بسيط الحقیقة کل الاشياء»، در باره تمام حقایق نسبت به رقایق، قابل جریان است، که بر اساس آن اگر حقیقت در تمام مراتب رقیقه خود ظهور نداشته باشد و رقیقه در مرتبه حقیقت جایی نداشته باشد، سبب ترکیب و آمیختگی موجود کامل، از بود و نبود خواهد شد. همچنین در باره نسبت ذات واجب و ممکنات، این قاعده کارایی خود را نشان می دهد.

وجود حق تعالی چون صرف حقیقت وجود است، باید وجودش وجود همه اشیا باشد، اما واجب متعال اصل و حقیقت در موجودیت و ماسوا شئون و حیثیات او است. او ذات و ماسوا اسما و تجلیات اوست. او نور است و ماسوا سایه ها و پرتوهای اوست. او حق است و آنچه جز "وجه" با کرامت او باشد، باطل است: «هر چیزی تباه شونده است مگر وجه او [فصص/۸۸]» (صدرالمتألهین، أسرار الایات، ص ۳۷).^۶

۴. متون دینی

در آیات و روایات فرازهای وحیانی وجود دارد، که الهام بخش ژرف اندیشان بر دستیابی به انگاره حقیقت و رقیقت و تبیین سراسر نظام هستی بر اساس آن شده است.

نظر به اینکه در حکمت متعالیه قول به تباین وجودات، اصل و اساس صحیحی ندارد و پس از گذر از تشکیک در مراتب (تشکیک خاص و خاصی) و نیل به تشکیک در مظاهر و مرائی و تجلیات (تشکیک اخص الخاصی)، عالم وجود، بر اثر اینکه وجود، نور و ظهور محض است، در سلک وجود "واحد شخصی" قرار می گیرد، پس سراسر هستی، یک حقیقت را تشکیل می دهد. در این راستا این آیات پشتوانه یگانگی حقیقت وجود قرار گرفته است.

هو الاول و الاخر و هو الظاهر و الباطن (الحدید/۳)؛ الا له الخلق و الامر (الاعراف/۵۴).. و الیه یرجع الامر کله (هود/۱۲۳) (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶).

حکمای متعالی برای زدودن غرابت این مطلب، برای ناآشنایان تحریرهای متفاوتی ارائه داده اند، حکیم سبزواری با تفاوت نهادن بین گونه وحدت منظور در این متون، با وحدت در نظر

عرف و علوم دیگر و نیز توجه به وعاء متفاوت موجودات، مطلب را توجیه و تبیین می‌نماید. (سبزواری، *تعلیقات الشواهد الربوبية*، ص ۷۱۰).

واژه "ملکوت" نیز به نوبه خود الهام بخش حکمای متعالی برای این انگاره شده است. صدرا با توجه به این واژه مکرر در باره حقیقت موجودات در قرآن کریم^۷، برای همه اشیا عالم طبیعی حداقل سه رتبه "اسم و عقل و نفس" در عالم‌های برین قایل است، که هر کدام "حقیقت و رقیقت" یکدیگر به شمار می‌آیند.

هر شیء ملکوتی دارد و هر شهادتی را غیبی است، بنابر این تمام اشیا این جهان، دارای "نفس و عقل و اسم الهی" است، این مطلب مستند به کریمه قرآنی است که «... منزله باد کسی که ملکوت همه اشیا به دست اوست و به سوی او برمی‌گردد [یس/۸۳]». (صدر المتألهین، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۵۳).^۸

"رتق و فتق" از تعبیرات دیگری است که در متون دینی، بر بیان حقیقت این رابطه کمک می‌رساند.

رتق اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط است و فتق گسترش آن حقیقت به صورت آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و ملک است (صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۱۷؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۲۸۰).

وجود عقلی لف و "رتق" و این وجودها نشر و "فتق" همان موجود به شمار می‌آیند. «به راستی آسمان‌ها و زمین فشرده بودند و ما آن را گسترانیدیم [انبیا/۳۰]»... به هنگام ادراک کلی عقلی وجودی مشاهده می‌شود که احاطه بر همه "رقایق" مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده، دارد... این نکته را باید توجه داشت که کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود "رقایقش" می‌باشد، اما از جهت شماره به اعتبار حصه‌های نامتناهی موجود در افراد نامتناهی می‌باشد، منظور ما از حصه، درجات تنزل یافته وجودی (رقایق) است (سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۵، ص ۱۳۳ - ۱۳۲).

"خزائن" نیز از دیگر تعبیرات کلیدی و محوری است که در متن قرآن کریم، رهنمون حکمای الهی به انگاره "حقیقت و رقیقت" شده است.

واژه "خزائن" که خداوند از وجود آن برای همه اشیا بی‌استثنا، در نزد خود اخبار فرموده، در نظر حکمای متعالی مشیر به وجود حقیقت هر شیء نزد خداست که رقیقه آن در جهان‌های بعد منتشر شده است. تنزل وجود و موجودات و از جمله ملایک واسطه فیض، هر کدام از این منظر تبیین پذیر می‌باشند، که از حقیقت برین خود، در جهان‌های برین، به "رقیقه" در جهان‌های زیرین تنزل وجودی یافته‌اند.

صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی موجود در عالم امر و قضای الهی است، چنانچه فرموده: « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم [الحجر/۲۱] ». پس گنجینه‌ها، همان "حقایق" کلی عقلی است و برای هر یک از این کلیات "رقیقه"‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده وضع، زمان و این مخصوص موجود می‌شوند، پس "حقایق" کلی نزد خداوند به اصالت موجودند و "رقیقه"‌های حسی به تبعیت.

حقایق کلی با کلیت خویش در وجود برین و الهی وجود دارند و با این‌گونه وجود منتقل نمی‌شوند و آن حقایق به حکم پیوند و فراگیری و دگرگون‌سازی، بر سایر مراتب و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی تنزل و تمثیل می‌یابند... و رقیقه به حکم پیوند همان حقیقت است، تفاوت بین حقیقت و رقیقت به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است. (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۷).^۹

صدرا بر همین اساس تنزل ملایک مقرب را بر خلق معنا می‌کند، مثلاً عزرائیل با عظمت منزلت نزد خداوند، با حقیقتش در برابر خداوند قیام دارد و پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او و لشکریانش به حکم احاطه و تنزل و تصرف‌هایش، به جان آفریدگان قیام دارند و برای هر نفس از آن حقیقت کلی، رقیقه‌ای است که مباشر گرفتن آن نفس است.

قوه جذب غذا در بدن انسان نیز، رقیقه‌ای از رقایق حقیقت کلی عزرائیل است، که همگون با آن حقیقت عمل می‌نماید، یعنی غذا را از مواد جذب می‌کند و رقیقه دیگری نیز علوم را از محسوسات و محسوسات را از مواد جزئی تجرید می‌نماید، در حالی که عزرائیل در مقام اصلی خود در برابر خداوند، هیچ شأنی او را از شأنی دیگر مشغول نمی‌سازد.

تنزل موجودات حتی شامل قرآن کریم نیز می‌شود و نباید توهم شود فقط موجودات عینی مجرد و غیرمجرد، دارای "حقایق و رقایق" هستند. آنچه از قرآن در دسترس بشر است، رقیقه‌ای

از حقیقت بسیار فرازمند و برین آن است که بر اثر تنزل، برای انسان‌های فرومانده قابل بهره شده است.

قرآن اگرچه حقیقت واحدی است اما در نزول از آن حقیقت مراتب و موازن بسیاری را طی کرده است و بر اساس همین نزول نام‌هایش نیز مختلف است. مجید، عزیز، حکیم، کریم، برخی از اوصافی است که تبیین‌کننده تبلور حقیقت قرآن به این مراتب است (صدرالمتهلین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۷، ص ۳۱).^{۱۰}

بر اساس آنچه در باره نزول وجود و موجودات بیان شد وجود از عرض عریض، مفهوما و مصداقا برخوردار است و همه حقایق دیگر در مفهوم و مصداق به مثابه وجود هستند.

جای شک نیست که حقایق موجود در این عالم منتزل از حقایق غیبی می‌باشند، هر جمال و کمالی که در عالم سفلی به ظهور پیوندد، ظل و فرع و "رقیقه" حقایق الهی است. نزول حقایق از سمای عقل و اطلاق به این عالم ملازم با تکدر و نقص و فتور و افتراق می‌باشد. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و "قرآنی" می‌باشند و در تنزل به وجود فرقی و "فرقانی" محقق می‌شوند، چون این عالم مرتبه نازل عالم عقل است، حقایق مرکب و توأم با اعراض هستند و بودن حقایق در این نشأه موجود به وجود فرقی و متصف به اعراض و کیفیات و کمیات، ملازم با وجود فرقی عالم عقل نمی‌باشد (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۴۲).

۵. نظام اسمایی

حکمت متعالیه به تبع بهره‌مندی از منابع اسلامی؛ آیات و روایات، برای پردازش آفرینش به نقش اسمای الهی توجه خاصی نموده است.

این تبیین و پردازش را - که بیش از همه عارفان به آن توجه دارند - می‌توان تعبیر به نظام اسمایی نمود، در این نظام هم آفریده و هم آفریننده در پرتو اسمی از اسمای حق تعالی، به همدیگر در ربط و ارتباط هستند.

بدیهی است که منظور از اسماء، الفاظ آنها نیست، بلکه الفاظ اسم‌الاسم می‌باشند و گویای لفظی از حقایق خویش. اسمای الهی از حقیقت جمال و جلال الهی برخوردار هستند و حقیقت

آنها از طریق مظهري، در جهان متناسب ظاهر می‌گردد و موجودات مظهر کمالی از آفریدگار می‌باشند، عارفان با الهام از آیات شریفه‌ای مانند « وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا [البقره/۳۱] ». « وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا [الاعراف/۱۸۰]»، به تبیین‌های ژرف و زیبا از نظام هستی دست یافته‌اند. صدرا در پرتو مطالعات بین‌رشته‌ای، به این تبیین‌ها عنایت ویژه دارد.

حقایق عالم وجود در "جهان اسماء" اصیل و گسترده است. هیچ چیز نیست مگر اینکه حقیقتش با وجود اسمی در عالم اسماء وجود دارد و اسماء خود به نحو اعلی و اشرف در ذات الهی موجود هستند. البته منظور از اسماء، الفاظ آنها نیست (صدرالمتألهین، العرشیه، ص ۲۲۹).

اسماء الهیه صورت ذات و اعیان ثابته‌اند و صور علمیه صورت اسماء الهیه‌اند و حقایق خارجیه مظهر اعیان ثابته‌اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، اسما عین ذات و اعیان عین اسماء و اسماء عین صور خلقیه و صور خلقی عین مظاهر خارجی و نتیجتاً حق و خلق متحدند ولی اتحاد "حقیقت و رقیقت"، به اعتبار فنای حقایق در مقام تجلی و ظهور حق به اسم قهار: ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۵۴).

مراتب و تعینات وجود حاصل از ظهورات و تجلیات وجود است، در تعینات وجود دو مرتبه فوق مقام خلق می‌باشند که عبارت است از مقام "احدیت" و "واحدیت"، اولین ظهور به وجود خلقی و امکانی، تجلی حق در عقل اول است.

در دیدگاه عرفانی اسم "اول" و "آخر" و "ظاهر" و "باطن"، اصل و ریشه تمام اسمای دیگر است و اینها هم در اسم جامع الهی یعنی اسم الله و رحمان، جمع هستند.

مظاهر که برای حقایق یعنی "باطن"، رقیقه به شمار می‌آیند، هر کدام در این نظام جایگاه خود را می‌یابند.

ظهور هر موجودی ناشی از اسم ظاهر است و چون هر ظهوری بطونی دارد و هر "رقیقه" بی‌دارای "حقیقتی" است، بطون هر موجودی معلول اسم باطن است، اسماء متعلق به «ابداء و ایجاد» داخل در اسم اولند و اسمائی که منشأ اعاده و جزا هستند، داخل در اسم آخرند (همو، شرح مقدمه قیصری، ص ۶۹۵).

ترتیب خلقت از مبدأ اول تا سایر مراتب، در دیدگاه عرفانی چنین ترسیم می‌شود؛ حقیقت واجب تعالی خالق کل و تقدیر کننده مظاهر اسما و صفات خود و ظاهر کننده حقایق از مقام ذات به مقام علم و از مقام علم و تمیز مفهومی، به مقام تفصیل و تمیز و تعدد وجودی و قدر خارجی می‌باشد، بر این اساس حق تعالی، جاعل حقایق در اعیان، به صورت تفصیل و مظاهر اسما و صفات است. مخلوقات همان ظهور اسما و صفات و حقایق مکنون در غیب وجود حق تعالی می‌باشند.

از سوی دیگر، اسما که منشأ وجود سایر موجودات و حقایق آنها هستند، خود "رقیقه" هایی از وجود حق به‌شمار می‌آیند و نعت کثرت در آنها سبب رخنه کثرت در حقیقت ذات الهی نمی‌شود.

اگر به بیان حکمی بخواهیم این مسئله را بیان کنیم، باید از قاعده "بسیط الحقیقة کل الأشياء" کمک بگیریم.

صفات و اسما متجلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و "رقایق" وجود حقد و از قبیل أعراض حاله در ذات حق نیستند و از ظهور حق به کسوات اسما و اعیان ثابته متجلی شده‌اند و حقیقت اسما و صفات به اعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب الوجودند.

... مسلک اهل توحید در این مسئله، همان مختار محققان از حکما است که گفته‌اند: «بسیط الحقیقة کل الأشياء». عرفا از این عبارت تعبیر نموده‌اند: وجود به اعتبار احدیت جمعیه، کل الاشیا است (همان، قیصری، ص ۶۹۶).

در این نقطه است که دیدگاه عرفانی و حکمای متعالی بر همگرایی متمرکز می‌شود و آنچه حکما طبق اصل «بسیط الحقیقة کل الأشياء» در باره نسبت مبدأ و موجودات گفته‌اند با تبیین‌های عرفا در باره ظاهر و باطن و حقیقت و رقیقت منطبق می‌شود. ترتیب رتبی این موجودات چنین است.

... برای اسما الهیه صورت و ظاهر و رقیقه‌ای در حضرت علمیه موجود است، که از تجلی حق به فیض اقدس ظاهر شده‌است. هر اسمی، اعم از اسما جمالیه و جلالیه، دارای رقیقت و ظاهری است، که در آن تجلی و ظهور نموده‌است. این اسما با ظاهر خود وجوداً اتحاد

دارند ولی اتحاد حقیقت و اصل با رقیقت و فرع. از صورت و "رقیقه" اسمای الهیه، تعبیر به اعیان ثابتة نموده‌اند.

اسما، صورتی نیز در خارج دارند، که از صور خارجی تعبیر به مظاهر خارجی اسما نموده‌اند. اسمای الهیه، مربی و ارباب مظاهر خارجیه‌اند و رابط بین حق و خلق، اسمای الهیه‌اند و حقایق خارجی مربوط و مظهر اسمای حق و اشعه و کمعات و فروع و افیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلق‌اند (همان، ص ۶۹۷-۶۹۶).

جهان‌ها "حقایق و رقایق" یکدیگر

۱. عالم الوهی

بر اساس انگاره‌های حکمت متعالی صدرایی مانند رأی به وحدت و سنخیت وجود و نفی تباین از حقیقت وجود، جهان یک واحد به هم پیوسته به‌شمار می‌آید و این واحد منسجم به‌مثابه یک شخص و دارای شخصیت واحد است و در برابر این مطلب باید تنوع و تعدد موجودات را نیز تفسیر کرد.

برای توفیق در این تفسیر، از انگاره "حقیقت و رقیقت" باید مدد گرفت که در رأس هرم وجود، حقیقت همه حقایق و اما در سایر مراتب نزولی، همان حقیقت سیر رقیق خود را طی می‌کند. (صدرالمتألهین، *أسرارالایات*، ص ۳۷).

اگر موجودی مانند واجب، "حقیقت" صرف و خالص باشد، این ویژگی سبب حضور در رتبه "رقیقت" یعنی سایر موجودات مادون خواهد بود. باید توجه داشت که این نسبت و حضور سبب برقراری "حمل شایع" بین آن دو نیست، بلکه ذات بسیط واجد هر موجود و هر کمال وجودی، به نحو اعلی و اشرف می‌باشد، از قبیل واجد بودن علت بر کمال معلول، که اقتضای قاعده "بسیط الحقیقة کل الاشياء" این است. در چنین مواردی اسناد و حمل بین موضوع و محمول، همان حمل "حقیقت و رقیقت" است نه حمل شایع. زیرا بین این دو مابینتی است که موجب امتناع حمل شایع بین آن دو می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۷۷-۲۷۶).

حقیقت "واجب الوجود"

واکاوی بیشتر در باره نسبت واجب و ممکنات، مطلب پیشین را وضوح بیشتر خواهد بخشید.

حقیقت وجود حق متعال، مبدأ جوشان و سرچشمه پر فیضان هستی است و این چشمه زلال، سرشار از فیض بخشی است. صفت "قیوم" برای حق متعال از همین منظر حکایت دارد که او به خود پایدار و پاینده دیگران است و بر این اساس سریان هستی حق در تمام ماسوا امری بدیهی است اما نه از نوع سریان‌های معهود مادی و جسمانی که از آن به "ترشح و تولید" تعبیر می‌شود. ربط اشیا به مبدأ خود ربط صدوری است و بین موجودات و حق تعالی رابطه صادر و مصدری است و هستی‌ها و ماهیات در نسب لاحق و به اضافه‌های عارضی به ذات قیوم منتسب می‌شوند. اگر به بیان تمثیلی بتوان به تبیین مطلب نزدیک شد، باید از رابطه "موج و دریا" و "نور و سایه"، کمک گرفت. در این موارد یک حقیقت بیش نیست و همان حقیقت است که ترسیم وجودی به سایر نموده‌ها می‌بخشد و این نموده‌ها تابعی از تجلی ضعیف همان حقیقت است (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۲).

توجه به این نکته لازم است که اگر در عرفان، سخن از "سریان حقیقت حق در کالبد هستی" به میان می‌آید، نباید معنایی را منظور نمود که با مطالب بسیار بدیهی خداآوری ناسازگار باشد، بلکه باید برای فهم صحیح مطلب مقدمات را در خود فراهم آورد و برای نیل به مقصود عارفان از همان راهی که آنان توصیه می‌کنند مسیر را طی کرد و اکتفا به مطالعه و اندیشه‌ورزی بدون پیمودن طریق آنها در علم و عمل، فهم این واقعیات ناممکن خواهد بود. تا چه رسد به اعمال شیوه جدل و معارضه و تکفیر و تفسیق؟! (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۰۶).

آنچه در این مبحث بسیار مهم، مفید است ترسیم صحیح نسبت ممکن و واجب است و این مهم را صدرا در آثار مختلف خود با بیانات متعدد و تحریرهای گوناگون با استفاده از انگاره "حقیقت و رقیقت"، به پردازش نشسته است. نسبت ناقص به تمام و ضعیف به قوی و فقیر به غنی، برخی از اصطلاحات و واژگانی است که صدرا در این مسیر به کار می‌گیرد. این نسبت‌ها از آنجا ناشی می‌شود که بر مبنای اصالت وجود موجود واقعی و حقیقی وجود است نه ماهیات و بر مبنای بساطت وجود و منوط بودن تشخیص به خود وجود و نیز تشکیک اخص‌الخاصی وجود، تفاوت بین موجودات جز به درجات تشکیکی و تفاوت بین ظاهر و مظهر نیست و با توجه به این مطلب معلوم می‌گردد که جاعل وجود کامل‌تر و از تحصیل بیشتر از مجعول خویش برخوردار است و مجعول گویا ترشحی از وجود فاعل است و این آفریننده است که در تطورات وجودی خود و در مراتب افعال خویش در حال سریان است.

از این دریچه اگر به این مطلب نگریسته شود، می‌توان نسبت پدیده‌ها را به پدیدآورنده برانداز کرد، نسبت پدیده به آفریننده نسبت ناقص به تمام و ضعیف به قوی است و آفریننده در افعال خویش متطور و نمایان می‌گردد به گونه‌ای که گویا فعل رشحه‌ای از فیض جاعل خویش است و تأثیر هم در حقیقت همان دگرگون‌پذیری جاعل در دگرگونی‌ها و جای‌گاه‌های افعال خویش است (صدرالمآلهین، المشاعر، ص ۱۰۲).

بنابراین از منظر نگرش به کمالات موجود در مبدأ آفرینش، جهان آفرینش رقیقه جهان سراسر علم و صفات برین او است، پس نظام جاری در آفرینش بهترین نظام و حکیمانه‌ترین است، زیرا این جهان رقیقه علم و دانشی است که هیچ ضعف و سستی و هیچ نقص و کاستی به آن راه نمی‌یابد (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۳۰۹).^{۱۱}

۲. عالم عقول

اتصاف عقول به وصف کلیت در حکمت متعالیه و عرفان برای نشان دادن، شمول وجودی کلیات عقلی بر افراد و مصادیق است. این کلیت از سنخ شمول "حقیقت بر رقیقت" خود می‌باشد. کلیات عقلی در کمالات خویش از چنان شمولی برخوردارند، که تمام "رقایق" را پوشش می‌دهند، این بر اثر وحدت جمعی کلی عقلی است که با همان وحدت خود اشیای فراوانی را از نوع خود فرا می‌گیرد (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ص ۶۰۵). البته این وحدت از نوع وحدت عددی نیست تا رهین ضیق و عدم شمول خود باشد و وحدت خود را از محدودیت دریافت نماید.

رتق و فتق عقول

در بیان نسبت صور عقلی با افراد معقول، استفاده از اصطلاح "حقیقت و رقیقت" کارسازتر است، هر صورت عقلانی با وحدت خود فراگیرنده تمام افراد خویش است، که مقام "وحدت در کثرت" برای او به‌شمار می‌آید و تمام صور افراد جزئی در همان صورت عقلی وجود دارد که مقام "کثرت در وحدت" می‌باشد، در این تصویر صورت عقلی "حقیقت" این افراد متکثر و این افراد "رقیقه‌های" آن به‌شمار می‌آیند. البته صورت عقلی هیچ تجافی از مقام جبروت خود ندارد، زیرا ناسوت گنجایش سعه وجودی او را ندارد.

کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود رقایقش می‌باشد، اما از جهت شماره به اعتبار حصه‌های نامتناهی موجود در افراد نامتناهی می‌باشد، منظور از حصه، درجات تنزل یافته وجودی (رقیقه) است (سبزواری، شرح‌المنظومه، ج ۵، ص ۱۳۳ - ۱۳۲).^{۱۲}

بر اساس آنچه در باره مبانی حضور حقایق عقلی، در رقایق مثالی و طبیعی در حکمت متعالیه ارائه دادیم، حضور عقول در مراتب هستی مادون از طریق رقایق آنها تحقق می‌پذیرد. از همین دریچه حضور، تنزل و تمثیل ملایک واسطه فیض، برای انجام نقش خویش تبیین‌پذیر می‌گردد که حقیقت کلی آنها در جهان برین جبروت ثابت اما رقیقه‌های آنها به عالم‌های دیگر تنزل می‌یابند.

مثلاً عزرائیل با عظمت منزلتی که نزد خدا دارد و حقیقتش در برابر خداوند قیام دارد و حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی است، پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او و لشکریانش به حکم احاطه او و تنزل و تصرف‌هایش، به جان‌های آفریدگان قیام دارند و رقیقه‌ای از آن حقیقت کلی، مباحث گرفتن هر نفس است.

همچنین است حقیقت کلی جبرئیل که از عالم امر است، که به واسطه رقایق تمثیل یافته‌اش، با کسانی مانند نبی و رسول از طریق وحی، پیوند برقرار می‌کند و آنچه از پروردگار دریافت می‌نماید، با انواع تمثلات و تعلیمات بر آنها نازل می‌سازد، چنانچه فرمود: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى [النجم/ ۵]»، «شدید القوی» اشاره به جبرئیل است و قوای او اشاره به «رقایق» اوست که برای انبیا تمثیل می‌یابد.

و همین‌طور است اسرافیل که با عظمت وجودش، با وساطت رقایقش که با ارواح جزئی پیوند دارند، عهده‌دار دمیدن روح بر هر دارنده روح است، در حالی که او در افق اعلی در برابر پروردگارش می‌باشد و هیچ شأنی او را، از شأن دیگر غافل نمی‌سازد، زیرا وجود کلی او، فوق عالم تغییرات زمانی و تجدد‌های مادی است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۷).^{۱۳}

جالب آن است که دیگر متون دینی وارد در باره عقول و فرشتگان، با مدد همین انگاره در حکمت متعالیه تبیین و تفسیر می‌شود، یکی از آیات کریمه در باره فرشتگان این است: «أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّنْثَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (فاطر/ ۱)».

کسانی که ظاهرگرای محض هستند، از چنین متونی دچار تجسم‌گرایی شده و "جناح" فرشتگان را مانند بال جسمانی پرنده‌گان پنداشته‌اند، اما حکمت متعالیه برای آن تصویر دیگری ترسیم می‌کند، که بر اساس حقیقت معنای بال است نه بال جسمانی.

آنچه در وحی الهی وارد شده که فرشتگان دارای دو بال و سه و چهار می‌باشند، حقیقت و راست باشد، زیرا برای هر معنا، صورتی و برای هر حقیقت، رقیقتی است... پس علم و قدرت در عقول حقایقی است که رقایق آن دو، بال‌های صوری در رقایق صوری صرف آنها است، پس چنانچه با حقایق آن بال‌ها در اوج ملکوت به پرواز درمی‌آیند با "رقایق" آنها در اوج عالم مُلکک پرواز می‌کنند (سبزواری، شرح‌المنظومه، ج ۴، ص ۴۶۴).

جهان طبیعی

در دستگاه فلسفی صدرایی ابتدای مسائل فلسفی و جهان‌بینی بر پایه متون دینی قرار می‌گیرد، او رقایق و ذومراتب بودن حقایق را برگرفته از "شواهد الهی" و "دلایل نبوی" می‌داند و هیچ چیز این جهان را برکنار از این واقعیت نمی‌داند که در عوالم مختلف رقیقه‌ای از او وجود دارد، همه موجودات در عالم طبیعت دارای نفس در عالم دیگر است و همان موجود دارای عقل در عالم سومی است. حتی خاک سخت که در قبول فیض در دورترین نقطه و فاصله قرار دارد، دارای حیات و "کلمه کنشگر" است.

هر شیء ملکوتی دارد و هر شهادتی را غیبی است، بنابر این تمام اشیای این جهان، دارای "نفس و عقل و اسم الهی" است، این مطلب مستند به کریمه قرآنی است که «هیچ چیز نیست مگر اینکه به ستایش او به تنزیه مشغول است» [الاسراء/۴۴]، پس منزله باد کسی که ملکوت همه اشیاء به دست اوست و به سوی او برمی‌گردید [یس/۸۳] « (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۵۳).

از ویژگی‌های محسوس عالم طبیعت و اشیای طبیعی، تغییر تدریجی است. در دیدگاه فلسفی صدرایی، هیچ موجودی در این عالم از تحول و تغییر برکنار نیست، چه حرکت عرضی که در حالات و عوارض شیء رخ می‌دهد و چه حرکت جوهری که نهاد و صمیم موجود را دستخوش تغییر می‌کند. آنچه در این رابطه موجب کنجکاوی و سبب جستجوی برای یافتن پاسخ مناسب شده است، جستجو از محرک این حرکات است و همین پرسش و پاسخ سبب می‌شود تا به

دقت بیشتری مسائل فلسفی مربوط به این بحث دنبال شود و سرخ وجود این تغییرات به عالمی دیگر اتصال یابد.

حکمای متعالی بر این باور هستند که در رخداد حرکات عرضی، نیازمند به مفید حرکت هستیم، اما در حرکت جوهری محرک و مفید حرکت به معنای آن در حرکات عرضی وجود ندارد، بلکه به مفید وجود نیاز است و معطی وجود، موجودی را جعل می‌کند که نهاد آن موجود متحرک و سیال است.

از آنجا که تجدد و سیلان جزو ذات آن موجود مجعول است، برای حرکت خود نیازمند به جعل و اعطای دیگری نیست و به صرف اعطای وجود، حرکت نیز برای آن جعل شده اما با همان یک جعل. اینجاست که از نیاز به محرک عرضی یا جوهری سخن به میان می‌آید. در دیدگاه متعالی، چون مفید وجود، موجود مجرد عقلی است و این گونه موجود مجرد، از فعلیت محض برخوردار است، سخن از ربط عالم حرکت با عالم مجرد و میرا از تغییر مطرح می‌شود. حل این مسئله به آرای دیگری مانند رأی به مُثُل افلاطونی و عقول عرضی نیازمند است تا بتوان این جهان فانی را به جهان بقا و موجودات تباهی پذیر را، به عالم جاودانگی در ارتباط دانست (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۶۴) و از این رهگذر نقش انگاره "حقیقت و رقیقت" آشکار می‌شود، زیرا تدبیرکنندگان عقلی برای موجودات طبیعی، به مثابه حقیقت برای جهان فروتر از خود یعنی عالم طبیعت به شمار می‌آیند.

از آنجایی که نسبت موجود مادی و دایره فرغ و "رقیقت" موجود مجرد عقلی است و نهایت و غرض از حرکت مادیات، اتصال به اصل خود می‌باشد، یک نحوه اتصالی بین این فرغ و اصل خود، موجود است و جمیع قوای موجوده در عالم ماده، نازل از آن عالم است. مقوم و جهت بقای هر طبیعی، جوهر فرد مجرد عقلانی است، که نسبتش به جمیع افراد مادیه علی السواست و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود به حسب معنا متحد است؛... عقول مجردة ماورای این نشأه به منزله "روح و جان" از برای مادیات متفرقه هستند،... افراد مادیه مرتبه نازله موجودات مجردة اند و چون وجود حقیقت واحده و دارای مقامات و مراتب متمیزه به شدت و ضعف است، همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فاردند. موجودات مادیه به واسطه استکمالات جوهریه عقول لاحقہ خواهند

شد و این مادیات همان حقایق عقلیه‌اند که تنزل نموده‌اند (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۶۵ تا ۶۷).

نسبت بین صورت طبیعی با صورت عقلی، همان نسبت "رقیقه" با "حقیقت" خویش است و آن دو تفاوت نوعی ندارند بلکه تفاوت به نقص و کمال است و بین جسمانی و مجرد هماهنگی نوعی وجود دارد و شدت و ضعف و مراتب تشکیکی بر تفاوت بین آنها حکم فرما است (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیة، ص ۶۴۶).

نتیجه

با نگرش حکمت متعالی - که مستمد از وحی و عرفان و عقل و برهان است - به کمک انگاره "حقیقت و رقیقت"، تصویری منسجم از هستی می‌توان ارائه داد. سراسر جهان‌بینی توحیدی بر این استوار است که نگاه یگانه‌انگار بر انسان حاکم گردد و دانشمندان موحد و حکمای خردمند، در نظریه‌پردازی‌های خود، با اهتمام خاص به این مسئله توجه دارند. چنانچه در سیر مطالب مشهود گشت، جهان اعم از آفریدگار و آفریده یکپارچه است، اما در یک طرف "حقیقت" و در طرف دیگر "رقیقه‌های" آن قرار دارد. نقش این انگاره که ابتدا در عرفان نظری به کار گرفته شد و هماهنگ با متون دینی برای تصویر جهان و سراسر هستی نقش بی‌بدیل ایفا کرد، ما را به عمق و ژرفای نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه نیز واقف گرداند و آگاهان را از فروافتادن در شبهات تشبیه‌گرایی و تکثرپنداری حقیقت هستی بر کنار خواهد داشت. همان آسیب‌هایی که دامن متکلمان جمودگرا و سایر همگنان ظاهر‌گرایشان را رنگین به شرک خفی و جلی نمود و در تاریخ اندیشه اسلامی انحطاط و رسوب را به جا گذاشت.

توضیحات

۱. ماتری فی خلق الرحمن من تفاوتٍ فارجع البصر هل تری من فطور (ملک/ ۳).
۲. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف فیض، ص ۴۶. «هو الاول و الاخر و هو الظاهر و الباطن (الحدید/ ۳)؛ الا له الخلق و الامر (الاعراف/ ۵۴) ...، و الیه یرجع الامور (هود/ ۱۲۳)».
۳. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸. «و اعلم أن الصور الجزئیة الجسمانیة حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالی: «وَ إِنَّ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا

خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» فالخزائن هي "الحقائق" الكلية العقلية و لكل منها "رقائق" جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك ، "فالحقائق" الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه "الرقائق" الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رفاقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة علي الخلق بأمر الله و "الرقيقة" هي "الحقيقة" بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص» .

٤. صدر المتألهين، أسرار الايات، ص ٣٧. « لا يخرج من كنه ذاته شىء من الاشياء لانه تمام كل شىء و مبدؤه و غايته ، و إنما يتعدد و يتكثر و ينفصل لاجل نقصاناتها و إمكاناتها و قصوراتها عن درجة التمام و الكمال ، فهو الاصل و الحقيقة في الموجودية و ما سواه شئونه و حيثاته ، و هو الذات و ما عداه أسماؤه و تجلياته ، و هو النور و ما عداه ظلاله و لمعاته ، و هو الحق و ما خلا وجهه الكريم باطل ؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [تقصص/٨٨]» .

٥. (الشواهد الربوبية، ص ٥١-٥٠؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٠؛ المشاعر، ص ٥٤-٥٣) . إياك و أن تزل قدمك من سماع هذه العبارات و تفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول و الاتحاد أو نحوهما هيئات إن هذه تقتضى الاتينية في الوجود ، و هاهنا اضمحلت الكثرات .. و انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم و لمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه أولا بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل أن في الوجود علة و معلولا أدي بنا أخيرا من جهة السلوك العلمى إلى أن المسمى بالعلة هو الاصل و المعلوم شأن من شئونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطور العلة في ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شىء منفصل الهويء عنها .

٦. صدر المتألهين، أسرار الايات، ص ٣٧. « و مما ينبهك على أن وجوده تعالى وجود كل شىء ، أن وجوده عين حقيقة الوجود و صرفه من غير شوب عدم و كثرة فلو لم يكن وجودا لكل شىء لم يكن بسيط الذات و لا محض الوجود بل يكون وجودا لبعض الاشياء و عدما للبعض فلزم فيه تركيب من وجود و عدم و خلط بين إمكان و وجوب و هو محال .

فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى لكونه صرف حقيقة الوجود وجوداً لجميع الموجودات ... فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء لانه تمام كل شيء و مبدؤه و غايته ... فهو الاصل و الحقيقة فى الموجودية و ما سواه شئونه و حيثياته و هو الذات و ما عداه أسماؤه و تجلياته ، و هو النور و ما عداه ظلاله و لمعاته ، و هو الحق و ما خلا وجهه الكريم باطل : «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [قصص/٨٨]» .

٧. و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الارض (الانعام/٧٥) ، اولم ينظروا فى ملكوت السماوات و الارض (الاعراف/١٨٥) ، قل من بيده ملكوت كل شئ (المؤمنون/٨٨) ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ (يس/٨٣) .

٨. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٢٥٣ . « ... أن لكل شئ ملكوتا ، و أن لكل شهادة غيباً ، و ما من شئ فى هذا العالم إلا و له نفس و عقل و اسم الهى . » فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ و اليه ترجعون [يس/٨٢] .

٩. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ١٢٧-١٢٨ . « ... أن الصور الجزئية الجسمانية "حقائق" كلية موجودة فى عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ [الحجر/٢١] . فالخزائن هى الحقائق الكلية العقلية و لكل منها "رقائق" جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك ، فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج ، فالحقائق بكلياتها فى وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رفاقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل فى قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و "الرقيقة" هى "الحقيقة" بحكم الاتصال ، وإنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص، ألا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدى الله و حمله لاحد أركان عرش الله الاعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رفاقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هى المباشرة لقبض تلك النفس ، و العمالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد

المحسوسات عن موادها الجزئية و هو فى مقامه الاصلى بين يدى الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن .

١٠. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج٧، ص ٣١. «... فإن القرآن و إن كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب و مواطن كثيرة فى النزول و أساميه بحسبها مختلفة و له بحسب كل موطن و مقام اسم خاص ففى موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد و فى مقام اسمه عزيز و إنه لكتاب عزيز و فى آخر اسمه علي حكيم؛ و إنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم و فى آخر كريم؛ إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسسه إلا المظهرون و فى آخر مبین؛ و لا رطب و لا يابس إلا فى كتاب مبين و فى آخر حكيم؛ يس و القرآن الحكيم...» .

١١. طباطبائى، نهاية الحكمة، ص ٣٠٩. « و يظهر مما تقدم أن النظام الجارى فى الخلقة أتقن نظام و أحكمه لانه رقيقة العلم الذى لا سبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه .» .

١٢. سبزوارى، شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٣٣-١٣٢. « أى كل منها غير متناهية الافراد و هو بوحده كلها لانه مقام الكثرة فى الوحدة له و هى مقام الوحدة فى الكثرة له فذلك الوجود حقيقته و هذه الوجودات رقائقه و تنزلاته بلا تجاف عن الجبروت لانه لسعته لا يسعه الناسوت ... ثم إن الكلية العقلية فى المعقول باعتبار سعة وجوده و حيطته و عدم تناهيه مدة و شدة بالنسبة إلي وجود رقائقه و أما عدة فهو باعتبار حصصه الغير المتناهية فى أفراده الغير المتناهية و الحصص و إن استعملت فى المشهور فى الكلى الطبيعى إلا أنا أردنا بها الدرجات الوجودية النازلة إذ الكلام فى الكلى العقلى .»

١٣. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ١٢٨-١٢٧. « فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها فى وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تمثل فى قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هى الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص ألترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدى الله و حملة لاحد أركان عرش الله الاعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم

إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس ، .. و كذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمر الله واقفة بين يدي الله و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول و حيا كفاها و صراحا أو وارث و ولي إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما ... قال: « عِلْمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى » فالشديد القوي إشارة (ص ١٢٨) إلى جبرئيل و قواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للانبيا .. و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله و نفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية و هو في أفقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن...».

منابع

- آشتياني، سيدجلال الدين، مقدمه بر اصول المعارف فيض، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٢.
- _____، شرح بر زاد المسافر، ملاصدرا، تهران، امير كبير، ١٣٧٩.
- _____، شرح حال و آراي فلسفي ملاصدرا، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠.
- _____، شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحکم، ج ٢، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٠.
- _____، سبزواري، هادي، اسرار الحکم، مطبوعات ديني.
- _____، شرح المنظومة، ج ٥ و ٤، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ١٤٢٢ق.
- _____، تعليقات بر الشواهد الربوبية، ج ٣، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٢.

صدر المتألهين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹-۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

_____ ، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق، سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

_____ ، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۳، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

_____ ، العرشیة، تهران، مولى، ۱۳۶۱.

_____ ، المشاعر، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶.

طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، نشر اسلامی، ۱۳۷۲.

قیصری، داود، مقدمه بر فصوص الحکم، (شرح سیدجلال الدین آشتیانی)، ج ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی