

معناشناسی متون دینی با کاربرست آموزه حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه

Semantics of Scripture and the doctrine of "Reality and Tenuity" in Transcendent Philosophy

Mohammad Reza Ershadinia

محمد رضا ارشادی نیا*

Abstract

The doctrine of "reality and tenuity" is a demonstrative-mystical one which has been grasped by Mull Sadr through an interdisciplinary approach and speculation over key passages of scripture and has been used then for exegesis of all scriptures. Using this doctrine, he has been able to present an authorized understanding of the issues in philosophical theology and rational cosmology without falling into either mere transcendence or sheer similarity. According to this doctrine, there are at least two major stages of beings: Reality as Sovereignty and tenuity as descent from the former stage. This doctrine, which is analogous to gradation in manifestations, considers the reality to be descended in the stages of tenuity. Thus, according to this doctrine, there is a unity of reality in all stages of existence and individual Oneness of Being. Hence, the pure existence manifests itself in the world of Divine Names and then descends from world to world. So, there are some passages of scripture which could not be interpreted without taking this doctrine to be granted. These passages are those which include some beliefs such as Firstness and Lastness of God, the unity of His outwardness and inwardness, coexistence of God and creatures while being necessary, descent of beings from the hidden Divine realm, and the influence of Divine Names on existence of beings and the emanation of existence.

Key Words: Mull Sadr, Theory of Understanding, The Doctrine of "Reality and Tenuity", Descent of Existence.

چکیده

آموزه حقیقت و رقیقت آموزه‌ای برهانی - عرفانی است که صدرا آن را با مطالعات میان‌رشته‌ای و تعمق در برخی متون کلیدی دینی به دست آورده و سپس، با کاربردی وسیع در تجزیه و تحلیل‌های مختلف فلسفی، آن را در تفسیر سایر متون دینی نیز استخدام کرده است تا با آن فهمی درست و به دور از تنزیه صرف و تشبیه محض در الهیات فلسفی و جهان‌بینی عقلانی ارائه دهد. بر اساس این آموزه، حداقل دو طبقه کلی برای موجودات قابل تصویر است؛ «حقیقت» به منزله خزاین و ملکوت و «رقیقت» به منزله تنزل وجود از آن مراتب. این آموزه متناظر با تشکیک در مظاهر، «حقیقت» را «متنزل» در مراتب رقیقه و رقایق می‌داند و سلسله عریض و طویل هستی را دارای وحدت حقیقت می‌بیند، و از کثرت تباینی موجودات به شدت فاصله می‌گیرد و به توحید شخصی وجود می‌گراید. بر این اساس هستی از حقیقت اصیل خود به عالم اسمای الهی تجلی می‌کند، و از آن پس سیر نزولی آغاز و با گذر از هر عالمی تنزلی دیگر روی می‌دهد، و یکی دیگر از رقایق بروز می‌کند. برخی متون غامض دینی درباره موجودات، فقط با این آموزه قابل تفسیر مطلوب و به دور از تشبیه صرف یا تنزیه و تعطیل محض است که در آن‌ها از عینیت اولیت و آخریت حق تعالی، عینیت ظهور و بطون واجب، معیت خداوند با مخلوقات بدون تجافی از مقام شامخ وجوب، تنزل موجودات از گنجینه غیب الهی، و تأثیر اسمای الهی در کیان موجودات و فیض‌بخشی به هستی سخن به میان آمده است.

واژگان کلیدی: صدرا، نظریه فهم، آموزه حقیقت و رقیقت، تنزل وجود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱

* استادیار دانشگاه حکیم سبزواری

مقدمه

در نظام حکمت متعالیه، برهان و عرفان همسو و هماهنگ با وحی به تصویر توحیدی از حقایق هستی پرداخته‌اند؛ در نگاه موحد متعالی، مبانی و منابع عقلانی و عرفانی بر وحی منطبق و مفاد وحی بر عقل و عرفان متمرکز است، و همه یک نظام به هم پیوسته معرفتی را شکل می‌دهند. برای فهم این مطلب دقیق، پس از دارابودن قریحه ذاتی، گذر از ظاهر فهمی و سطح‌گرایی شرط اول است. بسیاری از کژبین‌ها و فروماندگان درباره این متون دینی سخنانی به زبان آورده‌اند که به مضحکه بیشتر شبیه است تا بیان مراد آسمانی این متون! برخی هم از ابتدا به بهانه غموض و پیچیدگی و فرافهم بودن، به تعطیل آن‌ها همت گماشته‌اند. تنها استفاده ظاهرگرایان معارض با روش عقلانی از این متون، فروغلتیدن در دامان ماده‌گرایی و تجسیم‌انگاری موجودات برین حتی واجب تعالی بوده است و با تحذیر و هشدارهای پوچ دانایان امت را با اتهامات بی‌اساس کوبیده‌اند. در دیدگاه توحیدی برخاسته از متن وحی، هر گونه تبیین از هستی باید وحدت حقیقی هستی را به نمایش بگذارد، و جهان هستی را با همه اختلافات اساسی موجوداتش نه تنها مانند یک پیکر، بلکه مانند کالبدی نظام‌مند و دارای روح جاری در همه اجزایش ترسیم کند، تا بین مبدأ و منتها و مدارج میان آن دو هیچ شکاف ترمیم‌ناپذیری مشهود نباشد. همان پیامی که قرآن کریم سربسته به خردورزان بینا اعلام فرمود تا دچار کژبینی و پندار رخنه و «فطور» در آفرینش نشوند، بلکه به «فطرت یگانه‌گرایی» روی بیاورند (ملک: ۳). پژوهاک این پیام وحی در گستره پردازش‌های حکمت متعالیه با پشتوانه‌های برهانی-عرفانی به‌خوبی نمود دارد؛ یکی از جلوه‌گاه‌های این پیام تبیین روایات با آموزه «حقیقت و رقیقت» است که این روایات در ابواب

مختلف پرتوافشان است و دست‌یابی به مقصود حقیقی آن‌ها با این آموزه بسیار تسهیل شده است. از سوی دیگر، در متون دینی تعابیر فراوانی وجود دارد که انگاره «حقیقت و رقیقت» از آن‌ها استحصال‌پذیر، بلکه نمایان است؛ تعابیر ملکوت اشیا، خزائن اشیا، و کاربرد واژه «انزال و تنزیل» درباره موجودات مقدس مانند فرشتگان و قرآن، و سایر اشیا از جمله مایحتاج معیشت مردم مانند باران، لباس، زینت و چهارپایان و از همه جالب‌تر، وصف «اول و آخر» و «ظاهر و باطن» (الحدید: ۳) درباره واجب تعالی، و دو طبقه عالم «امر و خلق» (الاعراف: ۵۴)، و رجوع موجودات به خداوند (هود: ۱۲۳) به منزله رجوع رقایق به حقیقت (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۶)، هر کدام می‌تواند اشاره‌ای باشد بر انگاره «حقیقت و رقیقت».

در حکمت متعالیه، با پشتوانه همین مفاد و حیانی، از دو طبقه کلی برای موجودات، به نام «حقیقت و رقیقت»، سخن به میان آمده است. البته تعابیر فراوان دیگری به منزله تعبیرهای جایگزین وجود دارد مانند: «ارواح و اشباح»، که ارواح همان «حقیقت» ملکوتی موجودات و اشباح «رقیقه» و نمود ناسوتی آن‌هاست (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۲ق: ۴/۳۹۲).

۱- اهمیت کاربردی آموزه حقیقت و رقیقت

۱-۱- اجتناب از تشبیه‌گرایی

در الهیات، تنگناهای علمی و معرفتی سویه‌های مختلفی را، از تشبیه محض گرفته تا تعطیل صرف، بر مدعیان اندیشه و متصدیان نظریه‌پردازی تحمیل کرده است. در این میان تشبیه‌گرایی وجود و صفات واجب به ممکنات، سویه پرتطرف‌داری در بین بسیاری از متکلمان فرقه‌ای است، چراکه نتوانسته‌اند از دام ذهن نسبت‌سنج خود رهایی یابند. حکمت متعالیه با تحکیم مبانی عقلانی سعی وافر کرده است تا معضلات الهیات را از جمله در

۱-۲- آسیب‌زدایی از تفسیر «متشابهات»

از بزنگاه‌های لغزش‌خیز، تفسیر متون «متشابه» دینی درباره موجودات جهان است. درصدد تبیین این متون، گروه‌های مختلفی از تجسیم‌گرایی و تشبیه صرف، تا تعطیل محض و تأویل ناروای این متون، در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. توجه به این انگاره ما را در رساندن به تصور صحیح این مفاهیم و مقصود اصیل وحی مدد خواهد رساند. تأویل‌گرایی محض و تأویل حقایق عالم آخرت مانند بهشت و جهنم و صراط به موجودات عقلی محض سویه‌ای از این آسیب است که صدرا از دچار آمدن به آن هشدار داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ش: ۵۸). از سوی دیگر، حمل واژه‌های معمول در قرآن و روایات بر معانی عامیانه و پایداری بر جمود و تجسیم‌انگاری موجودات برین جنبه دیگری از این آفت است که صدرا درمان آن را با کاربرد این آموزه قابل علاج دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۹/۳۰۱).

حکیم سبزواری به‌کارگیری آموزه «حقیقت و رقیقت» و آسیب‌زدایی با آن را چنین توضیح می‌دهد:

از آن‌جا این کژروی‌ها پدید نمی‌آید که بین «رقایق و حقایق» قدر مشترک مفهومی و مصداقی وجود دارد؛ از جهت مفهومی به این دلیل است که لفظ برای معنای مشترک بین همه موارد استعمال خویش وضع شده مثلاً معنای دست یعنی چیزی که با آن داد و دهش و قبض و بسط انجام می‌گیرد، این کار می‌تواند با قدرت مجرد یا علم مجرد یا عضو مادی باشد، ... اما از جهت مصداقی جهت مشترک بین مصادیق محفوظ است، و تشکیک سبب می‌شود اشتراک به اختلاف برگردد، این اصل محفوظ در برابر مفهوم مشترک است و امکان دارد نوع واحد در تجسم و تجرد متفاوت باشد، البته باید به انگاره اصالت وجود و وقوع حرکت در جوهر نیز توجه داشت. بنابراین، نه «حقیقت» از معنای حقیقی خارج

مورد گفت‌وگو فروکاهد و به حل آن‌ها به طور شایسته و مقبول دست یابد. به این منظور، صدرا برای تفاوت اطلاق نام‌ها و صفات مشترک بر واجب و ممکن، به تفاوت حقیقت وجودی «سایه و شبح» با «صاحب سایه و دارنده شبح»، که واجد رقیقه‌ای از وجود آن است، انگشت می‌گذارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ش: ۱۵۶). وی برای تفاوت نهادن وجود و کمالات وجودی واجب - که دارای حقیقت وجود بلکه تحقق‌بخش همه حقایق است - با وجود و صفات سایر ممکنات به منزله رقیقه‌هایی از وجود و صفات حق تعالی، به این آموزه استناد کرده است (همان)، تا آنچه را سبب شبهه برخی در مشترک‌پنداشتن واجب و ممکن در وجود شده است، 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. به نظر وی همین تعبیر درباره سایر صفات مشترک بین خداوند و مخلوقات همانند علم، قدرت و اراده جاری است که «حقیقت» این صفات درباره واجب متعال صادق است و سایر موجودات هر کدام «رقیقه»‌ای نازل از این صفات را در خود دارند (همان).

بدین سان، کاربرد این آموزه ما را هم با چگونگی پدید آمدن موجودات به منزله «رقیقه» از اصل خود به منزله «حقیقت» آشنا می‌کند و هم از مجازانگاری و گرایش به اشتراک لفظی در کاربرد مفاهیم درباره خداوند و سایر موجودات رها می‌کند، و تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند به کلی از محیط معرفت رخت برمی‌بندد، زیرا «نمود» با «بود» و «حقیقت» با «رقیقت» و «شبح و سایه» با «موجود اصیل» یکی نیست و صفاتشان در مقایسه با یکدیگر مصداق‌های متفاوت را شکل می‌دهد (همان؛ همو، ۱۳۶۱ش: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۱۱۹).

۲- تحلیل مفهومی آموزه حقیقت و رقیقت

مفهوم فلسفی «حقیقت» دارای دو عنصر است:

الف) تشخیص: بنا بر اصالت وجود، حقیقت هر شیء به تشخیص وجودی آن بستگی دارد که منشأ و مبدأ آثار ویژه خود می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ش: ۳۰۶). بر این اساس، حقیقت دارای اثر برای هر چیز همان وجود آن است که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می‌شود، و این وجود است که وام‌دار چیز دیگری در تحقق خود نیست، زیرا غیر از وجود چیزی نیست که حقیقت وجود وام‌دار او باشد، بنابراین او به خودی خود عینیت و تحقق دارد و سایر اشیا به او تحقق می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶ش: ۴۳). و هر چه وجود شیء قوی‌تر و کامل‌تر باشد از حقیقت کامل‌تر برخوردار است. در سیر مراتب واجدیت کمال، کامل‌ترین موجود از حقیقت نهایی برخوردار است، و بقیه مراتب مادون «رقیقه» ای از او به شمار می‌آیند.

ب) فعلیت: جهت دیگری که تحقق‌بخش حقیقت هر شیء است، فعلیت وجودی آن است؛ از همین رو، حقیقت هر نوع به صورت آن منوط است نه به ماده‌ای که باردار قوه آن است. مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد. بنابراین، «الشیء شیء بصورته لا بماده» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ش: ۳۸۳-۳۸۴).

۳- برخی کاربردهای آموزه «حقیقت و رقیقت»

در تفسیر متون دینی

۳-۱- عینیت اولیت و آخریت واجب تعالی

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِالْأَوَّلِ كَأَنَّ قَبْلَهُ وَالْآخِرِ بِالْآخِرِ يَكُونُ بَعْدَهُ» (صَحِيحَةُ سَجَادِيَه، نیایش ۱).

این فراز در سخنان امامان معصوم تکرار شده که فهم درست آن هم‌تراز با فهم این فراز شریف قرآنی است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (الحدید: ۳).

تفسیر اولیت و آخریت خداوند از عمیق‌ترین مراتب معرفت در الهیات اسلامی است. آنچه مهم

است و نه «رقیقه» و «رقیقه رقیقه» خارج از آن معناست، و از سوی دیگر نه لفظ ویژه یکی است تا کاربرد آن درباره دیگر موارد سبب مجازگویی باشد یا کاربرد آن درباره مجردات سبب تجسم و تشبیه شود. حل همه مشکلات در این خلاصه می‌شود که کاربرد این انگاره درباره وجود به درستی تصور شود. پس از آن، فهم صحیح درباره سایر معانی آسان است، زیرا همه معانی در این سویه وجود را سرمشق قرار می‌دهند (سبزواری، ۱۳۸۲ش: ۵۳۶).

چنانچه وجود مفهوماً و مصداقاً از عرض عریض برخوردار است، و از مقوله تشکیک وجود می‌توان این واقعیت را مشاهده کرد، همه معانی دیگر در مفهوم و مصداق به مثابه وجودند.

جای شک نیست که حقایق موجود در این عالم منزل از حقایق غیبی‌اند، هر جمال و کمالی که در عالم سفلی به ظهور پیوندد، ظلّ و فرع و «رقیقه» حقایق الهی است. نزول حقایق از آسمان عقل و اطلاق به این عالم ملازم با تکدر و نقص و فتور و افتراق است. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و قرآنی است و در تنزل به وجود فرقی و فرقانی محقق می‌شوند، چون این عالم مرتبه نازل عالم عقل است. حقایق مرکب و توأم با اعراض‌اند و بودن حقایق در این نشئه موجود به وجود فرقی و متصف به اعراض و کیفیات و کمیات ملازم با وجود فرقی عالم عقل نیست (آشتیانی، ۱۳۷۹ش: ۲۴۲).

اکنون ما با بسیاری از متون درباره موجودات و مبادی آنها روبرو هستیم که بدون توجه به انگاره «حقیقت و رقیقت» و پردازش‌های همسو، از تفسیر صحیح بازمی‌مانیم، و باید به یکی از سویه‌های انحرافی همانند تعطیل، تشبیه و تجسیم رو بیاوریم. در این فرصت ما به برخی از این متون روایی می‌پردازیم تا اهمیت این انگاره در هم‌گرایی برهان و عرفان و حکمت اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه، با وحی نمایان شود.

کرد و به تشکیک در مظاهر روی آورد. توفیق تبیین این متون و درک مقصود در گرو این است که نسبت حقیقت و رقیقت به تشکیک رتبی فروکاسته نشود، بلکه نظر به تشکیک در مظاهر مقصور شود، در این صورت همان‌چه اول است در اصل حقیقت، همان آخر است در نمود و مظاهر. وجود متقدم که در آغاز سلسله نزولی است و فاعلیت به او مربوط است، و وجود متأخری که در سلسله صعودی است و غایت به او بستگی دارد، هر دو یک چیزند و از «وحدت حقه حقیقیه» برخوردارند پس دارای نسخه دوم نیستند.

نظر به این‌که در حکمت متعالیه قول به تباین در انواع، اساس صحیحی ندارد، و عالم وجود، بر اثر این‌که وجود نور و ظهور محض است، در سلک وجود «واحد شخصی» قرار می‌گیرد، و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک‌اند، سراسر هستی، یک حقیقت را تشکیل می‌دهند.

این نقطه که صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ما کان و ما یکون (آشتیانی، ۱۳۶۲ش: ۴۶).

۳-۲- عینیت ظهور و بطون واجب تعالی

«یا من باطنا فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه و مکنونه» (توقیع ناحیه مقدسه، مفاتیح‌الجنان).

این فراز عصمت‌مصدر هم سیاق این فراز از این کریمه است: «هُوَ ... وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ» (الحدید: ۳)، که برای تبیین آن باید آموزه‌های حکمت متعالی را به مدد طلبید. در حکمت متعالی فاعل الهی فاعل «بالتجلی» است، و تجلی در مقام ذات با مقام فعل وحدت دارد. با حفظ مرتبه مظهر و ظاهر در مقام ذات و فعل، باید گفت این همان ذات است که به منزله «حقیقت»، در رتبه فعل به منزله «رقیقه» پدیدار می‌شود، اما تعینات خلقی به رتبه ذات و حقیقت وجود راه نمی‌یابد (آشتیانی، ۱۳۷۰ش: ۷۵۶).

است عینیت این دو وصف درباره واجب تعالی بدون پذیرش تعدد جهت است. تفسیری که از عهده این مهم برآید فقط در گنجینه خردورزان حکمت متعالی، و دفینه عرفای محقق با پیروی از آموزه‌های بیت عصمت و طهارت می‌درخشد. برای سهولت فهم این حقیقت توجه به چند انگاره فلسفی در حکمت متعالیه لازم است:

الف) تمایز انواع تقدم و تاخر: در دستگاه فلسفی صدرای مراتب تشکیکی تقدم و تاخر وجودی در عین اختلاف و تفاوت به مرجع واحد برگشت‌پذیر است، اما باید این‌گونه تقدم و تاخر را با گونه زمانی و مکانی آن متفاوت دانست که این خصیصه را ندارد.

کسانی که از معیت و تقدم و تاخر جز معنای زمانی آن را نمی‌فهمند، و از این مرحله ارتقا نیافته‌اند تا معنای دهری این حقیقت‌ها را درک کنند، نمی‌توانند فرازهای بسیاری از متون مقدس را درک کنند. سرایت‌ندادن احکام عالم زمانی به عوالم متقدم کلید فهم بسیاری از متون است. با معیارهای زمانی، تقدم و تاخر و متقدم و متأخر هیچ‌گاه با هم جمع‌شدنی نیستند، اما در عوالم دیگر مثلاً عالم دهری یک شیء می‌تواند هم متقدم باشد و هم در عین حال متأخر باشد؛ در سلسله طولی، تقدم و تاخر دهری نه زمانی نوعی دیگر از ترتیب موجودات است، مثلاً عقل فعال، هم از جهت دهر متقدم است و هم متأخر، و به همین مطلب در حدیث اشاره دارد: «ما پیشگامان و در پی آیندگان هستیم» (سبزواری، ۱۳۸۲ش: ۷۱۰).

ب) وحدت شخصی وجود (وحدت حقیقت با رقیقت): تمایزنگاری بین گونه وحدت مطرح در این متون با وحدت عرفی، و وحدت در علوم دیگر، ما را در فهم این متون مدد شایان می‌رساند. حقیقت وجود واحد شخصی است، اما تشکیک در مظاهر آن جاری است. به این منظور، باید از تشکیک عامی که تشکیک در مراتب است گذر

همه چیز به منزله رقیقه‌ای از پرتو حقیقت، پر از تجلی نور واجب است. و حقیقت در نهایت علو و فرازمندی در رتبه رقیقه نمایان است و با این که اشیا بسیار تنگ ظرفیت و خردوسعت‌تر از این‌اند که بتوانند عظمت و وسعت وجودی حق را در خود جای دهند، اما هر کدام به اندازه هستی خود از نور الهی اشباع‌اند و از واجدیت نور الهی تالو دارند؛ یعنی رقایق‌اند تابش‌گر «حقیقت» آفریدگار خویش. همچنین، مقام الوهی در علو خود مستقر است، اما با همه علو خود به موجودات بس نزدیک است، یعنی در مقام «رقیقه» حضور دارد و در عین حضور در «رقیقه» از علو و برتری برخوردار است.

۳-۳- معیت و غیریت واجب با ممکنات

«مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»
(نهج البلاغه، خطبه ۱).

از فرازهای الهام‌بخش و تعالی‌افزای هیات و حکمت اسلامی، این جمله از مولای موحدان حضرت علی (ع) است. در این جمله کوتاه که از مصدر «علم مکنون»، به دانایان ارزانی شده، دنیایی از معنا نهفته است، و بایی است که خود باب‌های بسیاری از معرفت را به روی حکمای اسلامی گشوده است.

معیّت و همراهی با خلق و در عین حال مغایرت و دوگانگی با آنها، به گونه‌ای که «مقارنه» از آن پدید نیاید و به «مزایله» نینجامد، نیازمند تأمین مبانی و مقدماتی بس ظریف و عمیق است که به آسانی ادعا نمی‌توان از عهده فهم بایسته برآمد. برخی از این مبانی در حکمت متعالیه از این قرار است:

درک چگونگی وحدت حقیقت وجود، توجه به مراتب حقایق وجودی، فرق‌نهادن بین احکام مربوط به اصل حقیقت وجود با رجوع همه کمالات به مقام غیب وجود، در نظر داشتن عینیت شئون وجود با مقام احدیت ذاتی، و تنزه ذات از اعتبارات

با این تحریر، انگاره جمع بین تشبیه و تنزیه درباره صفات الهی مبنای پذیر می‌شود، زیرا «رقیقت» همان مرتبه تنزل‌یافته «حقیقت» است، پس بین این دو رتبه نوعی شباهت، بلکه یگانگی برقرار است و این به معنای برقراری تشبیه است؛ و از سویی، حقیقت محصور در رقیقت نیست، و از علو ذاتی و رفعت شأن برخوردار است که همان حفظ تنزیه در این مقام است.

در این توفیق شریف، تصریحات زیبا، در جمع بین تشبیه و تنزیه، آمده است. از جمله وصف‌های متعدد برای متولیان امور الهی، و معرفی آنان به منزله ارکان توحید و آیات و مقامات الوهی که سبب معرفت الهی در همه جا می‌شوند. تعبیر فزاینده تا آن‌جا در مقام تشبیه پیش می‌رود که هیچ فرقی بین مقام الوهی با مقام آن‌ها نمی‌شناسد و سپس، با منظورکردن مقام خلقی و عبودیت برای آنان، به مقام تنزیه بازمی‌گردد، و آن‌ها را در مقام امکانی خود مستقر می‌بیند، و منشأ همه کمالات را مقام وجوبی می‌داند، تا این حقیقت آشکار شود که هیچ خداوندگاری جز خدای واحد نیست: «پس به وسیله آن‌ها آسمان و زمین را پر کرده‌ای تا آشکار شود که هیچ خدایی جز تو نیست». جالب است که اگر وحدت ظاهر و مظهر منظور نباشد، چگونه از مخلوقات و تکثر آن‌ها می‌توان به توحید ناب رسید؟ که مورد تأکید این متن مقدس است.

به همین منظور، تعبیرهای عالی دیگر از فرازهای پرراز در هیات، از زبان معصومان پاک وجود دارد که هر کدام به نوعی تجلی حقیقت را در مظهر رقیقت در عین رفعت و تعالی آشکار می‌کنند: «و ضاقت الاشياء دونك و ملأ كل شيء نورك ... یا من فی علوه دان و فی دئوه عال» (نیایش شریف امام کاظم (ع) در روز جمعه، مفاتیح الجنان). «یا من فی علوه قریب» (نیایش جوشن کبیر).

اگرچه همه اشیا، بدون استثنا، گنجایش آن را ندارند که حقیقت واجب را در خود جای دهند، اما

حکمت متعالیه با مبانی عقلانی درصدد است تصویری از هستی واجب ارائه دهد که وجود آغازین حق، دافع وجود پایانی اش نباشد، تا چنان که در آغاز، هستی‌ها از او فرو می‌آید در فرجام، نیز هستی به سوی او فراز گیرد، و به این وسیله اولیت و آخریت واجب تفسیرپذیر شود، و بین «حقیقت و رقیقت» هستی در فرود و فرجام هم‌گرایی برقرار شود. چنان‌چه حقیقت با تنزل در مقام رقیقت حضور دارد، رقیقت با عروج به مقام حقیقت رجوع می‌کند. سایر علل میانی هستی نیز از همین حضور و احاطه نسبت به مادون خود بهره‌مندند. نورهای قیومی و صورت‌های مجرد الهی و عقول مفارق فعال، از آن جهت که وجود ظلّی دارند و از وحدت ظلّی بهره‌مندند، یکتایی شان مانند یکتایی او، و پهنه وجودی آن‌ها نمونه‌هایی از پهناوری و فراگیری او است و رابطه آن‌ها با واجب به منزله پرتوهای نور او و لوازم هویتش است (همان: ۱۴۱).

۳-۴- نزول از گنجینه‌های نهان

در متن بسیاری از روایات، از آفرینش موجودات تعبیر به «نزول» شده است که نمی‌توان آن‌ها را به معنای ظاهری یعنی فرود آمدن از آسمان جسمانی دنیا دانست. مفاد برخی از این روایات چنین است: نزول پایه‌های کعبه و حجرالاسود از بهشت، و «انزال و تنزیل» اشیایی دیگر مانند میوه‌ها و گیاهان از بهشت یا جهنم، و روایات طینت که سرشت سعادت‌مندان را از بهشت و از علیین، و سرشت شقاوت‌پیشگان را از جهنم یا سجین دانسته است، و نیز روایاتی که درباره مکان زمینی بهشت و جهنم برزخی، و روایاتی که قبر را یا بستانی از بستان‌های بهشت یا حفره‌ای از جهنم معرفی کرده است.

علامه طباطبائی با صبغه تحلیل متعالی، و تمرکز بر آموزه «حقیقت و رقیقت» و نظر به مبنای قرآنی آن، برای رونمایی از مقصود این

و اوصاف امکانی و نبود جدایی بین اوصاف و اسما و ذات، درک صحیح انبساط نور وجود بر مظاهر، و وحدت ظاهر و مظهر در مقام تجلی ذاتی و فعلی و اتصاف وجود به تعینات خلقی، جمع بین تشبیه و تنزیه، و فرار از اعتقاد به تنزیه صرف، و تشبیه محض (آشتیانی، ۱۳۶۲ش: ۸۷). برآیند محرومیت از این مقدمات و مبانی عقلانی و حکمی دچار شدن به آسیب‌هایی است که فرقه‌های کلامی، مانند اشاعره و معتزله، در آن گرفتار شده‌اند. آن‌ها بر اثر دوری از آموزه‌های آموزگاران راستین وحی «باب شهر علم» را گم کردند و به اباطیلی مانند زیادتی صفات بر ذات، یا نفی صفات کمالی از حق دچار شدند و از فهم توحید حقیقی، یعنی «وحدت صرفه ذاتیه اطلاقیه»، محروم ماندند. از اهل عصمت و طهارت اخباری نقل شده که حل کثیری از معضلات مبتنی بر فهم آن اخبار است. از جمله جمع بین تنزیه و تشبیه که مسئله جبر و تفویض از فروعات آن اصل کلی است که امام علی (ع) افادت فرموده‌اند (همان: ۸۸).

حکمای متعالی تلاش فلسفی دوسویه‌ای را در مواجهه با این متون به انجام رسانده‌اند؛ از یک سو، مشی آن‌ها درصدد آسان‌سازی فهم این متون است و از سوی دیگر، روش نیل به مقاصد عالی این متون را به‌خوبی معرفی می‌کند. به این منظور، تأکید بر نکاتی اساسی، از قبیل مبدئیت و آخریت و وحدت غیر عددی و فراگیر واجب، راهگشاست.

یگانگی او مانند سایر یگان‌ها نیست، که از تکرارشان اعداد به وجود می‌آیند، پس او دوم برای یکتایی خویش ندارد چنان‌چه برای وجودش ماندنی نیست، بلکه یگانگی محض او که دربردارنده همه کثرت‌هاست، در همه یگان‌ها راه یافته و نور وجودش در همه هویات نفوذ دارد، چنان‌چه فرمان‌فرمای یکتاپرستان علی (ع) فرموده: «با همه چیز است اما نه به همگنی و جز همه چیز است، اما نه به برکناری» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۹/ ۱۴۰).

روایات، دیدگاه معناشناسی معمول در حکمت متعالیه را می‌گشاید.

این بابی که قرآن و به تبع آن روایات بر روی ما گشوده، از معارف الهی است که قرآن بر ما ارزانی فرمود، و روایات مسیر آن را پیموده، این که اشیای مشهود در عالم طبیعت همه از نزد خداوند نازل شده، پس هر چه زیبا و خیر است از بهشت، و هر چه شر یا ابزار شر یا ظرف شر است، از آتش است و به آن برمی‌گردد، مستفاد از این کریمه است: «هیچ چیز نیست مگر این که گنجینه‌هایش نزد ماست و ما آن را جز با هندسه و مقدار خاص نازل نمی‌سازیم» (الحجر: ۲۱). بنا بر این مفاد، هر شیء نزد خداوند موجود است و محدود به هیچ حد و مقدر به هیچ قدری نیست، و به هنگام تنزیل قدر و مقدار به خود می‌گیرد.

این بیان قرآن کلی و با لسان عام است، اما در خصوص بسیاری از موجودات همین تعبیر به کار رفته است؛ مانند انزال چهارپایان و آهن و رزق. بنابراین، هر چه به دنیا نازل می‌شود از نزد خداست. چنانچه قرینه مقابل آن رجوع همه چیز به نزد او است. «إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِي» (العلق: ۸) (طباطبائی، بی تا: ۱/ ۲۹۱).

بر این اساس، روایات هم به حقیقتی از معارف بلند اسلام ناظر است که اصل آن را کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر: ۲۱) مقرر فرموده و فهم این متون در کنار یکدیگر به بلندای فکر مخاطب نیازمند است. عبارت کلیدی در این متن و حیانی، که توجه حکمای متعالی را به خود معطوف داشته، واژه «خزائن» است، آنان منظور از خزائن را گنجینه‌هایی محفوظ برای حقایق هر شیء در نزد خداوند دانسته‌اند که این «حقایق» اصل و اساس برای وجود «رقایق» در جهان‌های فروتر بعدی است. در حقیقت، نسخه اصلی هر موجود در آن گنجینه‌ها محفوظ است و روگرفتی از آن

به جهان‌ها نازل شده است. این کریمه جامع‌ترین متن مقدس در خصوص انگاره پرکاربرد «حقیقت و رقیقت» نیز هست. مفسران هر کدام به مبلغ دانایی خود در رمزگشایی سعی وافر کرده‌اند، اما حکمای متعالی با دریافت مفهوم کلیدی این آیه مبارکه تصویری زیبا و عمیق از معارف الهی به دست می‌دهند و بر اساس این مفاد بسیاری از آیات و روایات که سخن از «انزال و تنزیل» حقایق وجودی در آن‌ها به کار رفته تفسیرپذیر شده‌اند.

علامه طباطبائی (ره) در تفسیر قیم المیزان، این کریمه را نقطه عطف قرار می‌دهد و بر اساس آن تفسیر زیبا از روش «تفسیر قرآن به قرآن» ارائه می‌دهد. و روایات هم‌مضمون را بر اساس همین کریمه تفسیر می‌کند. اگر مقایسه‌ای بین تفاسیر حکمای متعالی از مفاد این آیه و تفسیری که سایر مفسران ارائه داده‌اند، انجام شود، تفاوت سطح و ژرفا به خوبی مشهود می‌شود.

برخی با توجهات پرتکلف مفاد آیه را به مورد آن یعنی رزق و معیشت منحصر دانسته و منظور از خزائن را باران دانسته‌اند! و برخی منظور آیه را بیان شمول قدرت مطلقه الهی و منظور از خزائن را خزائن و وجود فرضی موجودات دانسته‌اند! توجهات مردود دیگری نیز ارائه شده که بر هر کدام نقدهای اساسی وارد است، اما آنچه تدبر در این آیه و آیات متناظر دیگر به ما ارزانی می‌دارد، این است که این آیه از فرازهای درخشان و پرفروغ گفتار الهی است که با نگرش «متعالی» مطلبی بس دقیق‌تر و عمیق‌تر از آنچه آنان توجیه کرده‌اند، در اختیار ما می‌گذارد.

بنا بر منطوق آیه، اشیا در ظهور خود با «قدر» همراه می‌شوند، و قبل از اشتغال و احاطه «قدر» بر آن‌ها، آن‌ها اصل و ریشه‌ای دارند.

ظاهر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» در آیه، با عمومیتی که از نکره در سیاق نفی فهمیده می‌شود، بر هر چه شیء بر آن صدق می‌کند، چه مرئی و نامرئی،

جهان مادی محسوس متغیر و نابودشونده است؛ بنابراین، «خزائن» الهی فوق جهان مشهود است (طباطبائی، بی تا: ۱۲ / ۱۴۱-۱۴۵).

صدرا، به منزله پرچم‌دار استخدام این آموزه در مطالعات حکمت متعالیه، با استناد به آیه کریمه، حقایق و رقایق موجودات را چنین با صراحت تصویر می‌کند.

صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌های کلی موجود در عالم امر و قضای الهی‌اند، چنانچه فرموده: «هیچ چیز نیست مگر این که 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، رقیقه‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده و وضع مخصوص و زمان و این موجود می‌شوند، پس حقایق کلی نزد خداوند به اصالت موجودند و رقیقه‌های حسی به تبعیت. پس حقایق کلی با کلیت خویش در وجود برین و الهی وجود دارند و با این 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 تمثّل می‌یابند... و رقیقه به حکم پیوند همان حقیقت است، تفاوت بین حقیقت و رقیقت به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۸ / ۱۲۷).

با این نگرش، نخستین تنزل موجودات از گنجینه‌ها و خزائن خود با تنزل ملائک آغاز می‌شود و سپس، ملائک نیز با تنزل وجودی و وساطت خود را در امر آفرینش به انجام می‌رسانند و هر کدام به منزله «حقیقت» قبل از نزول، و «رقیقت» پس از نزول، در نظام تکوین نقش ایفا می‌کنند.

معنای تنزل ملائک بر خلق به همین معناست مثلاً، عزرائیل با عظمت منزلت و

شمول دارد. آیه برای هر شیء «خزائن» نه یک خزانه در نزد خداوند اثبات می‌کند. پس باید دید معنای «خزائن» نزد خدا چیست. آنچه کار را ساده می‌کند این است که خداوند متعال آن شیء را فرو فرستاده از نزد خود می‌داند، و فروفرستادن خواهان فراز و فرود و بلندی و پایین و مثلاً زمین و آسمان است. در حالی که، به شهادت عینی، مخلوقات از مکان بالا به پایین فرود نیامده‌اند، پس جز این نیست که منظور از «انزال» خلقت باشد، اما این خلق دارای ویژگی‌ای است که بر آن نزول صادق است. و در راستای همان کریمه این آیات است: برای شما از چهارپایان هشت زوج فرو فرستاد» (الزمر: ۶) و «آهن را فرو فرستادیم» (الحديد: ۲۵).

نکته کلیدی رهنمون به این مقصود، تعبیر از وجود پیشین هر شیء به «خزائن» است، زیرا «قدر» متأخر و ملازم با نزول است، پس شیء در این خزائن مقدر به مقدار و محدود به حدی نیست، و اگر فوق «قدر» است، و دارای حدود نیست پس تعبیر به خزائن به صیغه جمع چه وجهی دارد؟

همین نکته راهنمای این مطلب است که این «خزائن» برخی فوق دیگری است، و هر رتبه عالی‌تر نامحدود به حد مرتبه دانی است، و مقدر به «قدر» آن نیست، و مجموع آن خزائن مقدر به «قدر» و حدود شیء در این نشئه نیستند. به همین منظور، تعبیر به «تنزیل» که بر نوعی تدریج دلالت دارد، نیز اشاره است به این که شیء در نزول خود، مرحله به مرحله، امر جدیدی از قدر بر او وارد می‌شود، تا مرحله پایانی که قدر از هر طرف او را احاطه می‌کند. از سوی دیگر، همه این خزائن فوق عالم مشهود است، زیرا خداوند آن‌ها را به بودن نزد خود وصف فرمود، و خود خبر داده که «آنچه نزد شماست تباهی پذیر، و آنچه نزد خداست باقی است»، پس این خزائن هر چه باشد اموری است ثابت و نامتغیر و نابود ناشونده، اما اشیای این

(۲۶)؛ انزال رزق (الذاریات: ۲۲)؛ انزال چهارپایان (الزمر: ۶)؛ انزال آهن (الحديد: ۲۵).

ممکن است برای برخی این شبهه پیش آید که منظور از انزال رزق از آسمان، همان باران است که از آسمان فرود می‌آید، اما این توجیه ساده‌ای از آیه است که به فرض درستی‌اش درباره همه متعلقات «انزال» مانند انزال چهارپایان، آهن و لباس صحیح نیست (طباطبائی، بی تا: ۱/ ۲۹۰).

پس ممکن است منظور از «سما»، جهان غیب باشد، که همه اشیا و از جمله ارزاق نیز از جانب خداوند نازل می‌شود، و این تعبیر درباره اشیا دیگر مانند انزال چهارپایان و آهن وارد شده و به طور عام فرموده: «هیچ چیز نیست مگر این که گنجینه آن نزد ماست و ما آن را جز به مقدار مشخص فرو نمی‌فرستیم» (الحجر: ۲۱). پس منظور از رزق همه چیزهاست که انسان در بقای خود از آن نفع می‌برد. و منظور از تنزیل، خارج کردن شیء از نزد خویش به موطن خلق و تقدیر، یا برون‌راندن از عالم غیب به عالم شهادت و خلقت در زمین است (همان: ۸/ ۶۸-۶۹ و ۱۵/ ۳۱۶ و ۱۸/ ۳۷۵ و ۱۹/ ۱۷۲). و با همین مفاد بسیاری از آموزه‌های موجود در روایات مانند مکان دنیوی بهشت و جهنم و نظام اسمایی تبیین پذیر می‌شوند.

۳-۵- مکان بهشت و جهنم

روایات بسیار ناظر به این است که برای بهشت و جهنم مکانی در یکی از جهات دنیا وجود دارد. ظاهر این متون بهشت و جهنم را از موجودات دنیوی به شمار آورده است در حالی که، آنها وجود اخروی دارند، و جمع بین دنیا و آخرت در جهان طبیعی ممکن نیست، زیرا آخرت و موجوداتش از اساس با دنیا و پدیده‌هایش متباین است. صدرا تلاش دارد بر اساس انگاره «حقیقت و رقیقت» این متون را تفسیر کند و به حل

قیام حقیقتش در برابر خداوند، و به منزله حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی، پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او به حکم احاطه و تنزل و تصرف‌هایش به جان‌های آفریدگان قیام دارند و از آن حقیقت کلی رقیقه‌ای مباشرگرفتن نفس است. و قوه عماله نیز رقیقه‌ای از رقایق حقیقت کلی عزرائیل است، که هم‌شکل با آن حقیقت عمل می‌کند، و غذا را از مواد جذب می‌کند، در حالی که عزرائیل در مقام اصلی خود در برابر خداوند هیچ شأنی او را از شأنی دیگر غافل نمی‌کند.

همچنین است حقیقت کلی جبرئیل، اسرافیل و ... جمیع قوای مدرک و محرک، که مقام‌های هر یک در فراز و فرود و در ارج و ارزش متفاوت است، برخی از این مقامات، عقلی ناب، و برخی مثالی، و برخی حسی، و برخی جسمانی است (همان: ۸/ ۱۲۸).

با این اساس، کاربرد «تنزیل و انزال» درباره موجودات مقدس مانند قرآن کریم معنای دیگری به خود می‌گیرد، با این که طبق کریمه «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (الزخرف: ۴)، قرآن از حقیقتی برخوردار است که آن «حقیقت» در «ام‌الکتاب» با ویژگی «علی و حکیم» نام‌بردار شده، پس از آن مرتبه به صورت قرآن عربی نازل شده، و به همین عنایت، «تنزیل» یکی از اسامی قرآن کریم است، با آن که حقیقت آن وجود جمعی و «قرآنی» دارد، اما با وجود فرقی و «فرقانی» به وجود تنزیلی فرو فرستاده شده، و در نزول از آن حقیقت، مراتب و موازن بسیاری را طی کرده، و نام‌های گوناگون به خود می‌گیرد. مجید، عزیز، حکیم، کریم، برخی از اوصاف است که تبیین‌کننده تبلور قرآن به این حقایق است (همان: ۸/ ۳۱؛ طباطبائی، بی تا: ۱۵/ ۳۱۶ و ۸/ ۶۸-۶۹).

همین‌طور است کاربرد «انزال و تنزیل» درباره سایر اشیا از قبیل: انزال میزان (الحديد: ۲۵) (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۹/ ۲۹۸-۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۵ش: ۲۰۷-۲۱۱)؛ انزال لباس و ارائه (الأعراف:

معضل دست یابد، و دلایل خود را نیز خاطر نشان می‌کند.

صدرا با توجه به مبانی پیش گفته، تفسیر این روایات را چنین ترمیم می‌کند.

هر یک از بهشت و جهنم به حسب رقیقه خود در این دنیا دارای مظاهر و نمودهایی است، ویژگی‌های متباین دنیا و آخرت اقتضا دارد که حقیقت موجودات جهان پسین امکان هستی حقیقی در این جهان را نداشته باشند. مهم‌ترین ویژگی این جهان نابودی مستمر و تباهی‌پذیری و هلاکت و فنا است، اما جهان پسین که جهان فرجامین است ذره‌ای از این ویژگی‌ها در آن راه ندارد، بنابراین «حقیقت» آن موجودات در این جهان به وجود نمی‌آید، بلکه «رقیقه»‌های آن‌ها در جهان دنیوی نمایان می‌شود، چنانچه در روایات برای هر یک مکان‌هایی تعیین شده است، اما این روایات اشاره به رقایق جزئی آن‌ها دارد و گرنه این جهان قابلیت و ظرفیت حقیقت کلی آن‌ها را ندارد. چنانچه کتاب، سنت، کشف و برهان دلالت دارد که بهشت مکان سلامت است و در آن مرگ و فرتوتی و بیماری و اندوه و فرسایش و نابودی راه ندارد، بهشت خانه پایایی و ارج‌مندی است و اهل آن را رنج و خستگی نمی‌رسد، ... هر کس به هر چه بخواهد لذت می‌برد و آنچه را همتش به آن تعلق بگیرد می‌خواهد و مبادی هست‌ها امور ادراکی و جهات فاعلی است، و برای مواد و سبب‌های قبلی دخالتی در آن‌ها نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۹/۳۲۲).

اکنون صدرا آماده است تا با کمک آموزه «حقیقت و رقیقت» در برابر ویژگی‌های متباعد دو جهان تفسیری هم‌گرا برای متونی ارائه دهد که برای موجودات اخروی در امکان دنیوی جا و نشان ارائه داده‌اند.

برای هر یک از بهشت و جهنم در این دنیا به حسب «رقایق» و نشئه‌های جزئی‌اش مظاهری است و بر همین معنا حمل می‌شود اخباری که برای آن‌ها مکان حسی تعیین کرده است (همان: ۳۲۵).

برای بهشت «حقیقتی» کلی است که روح عالم و مظهر اسم رحمان است، «پارسایان را به سوی رحمن برمی‌انگیزیم» (مریم: ۸۵). و برای آن یک نماد کلی است مانند عرش اعظم که مستوای رحمان است، زیرا فرمود: «رحمان بر عرش مستوی گشت». و دارای نمادهای جزئی است مانند دل‌های مؤمن که فرمود: «قلب مؤمن عرش خداست». و برایش مظاهر حسی است چنان‌که احادیثی درباره‌ی اروند وارد شده است.

و مطلب همین‌گونه است درباره‌ی آتش که یک حقیقت کلی دارد و آن دوری از جوار خداوند و رحمت اوست، که بر اساس اسم جبار منتقم قهار هستی می‌گیرد، و برایش نشئه مثالی کلی دارای طبقات هفت‌گانه است، که منتهای اعمال فجار و منافقان است، و برایش نمودهای جزئی نیز هست که طبیعت هر فرد برای عذاب جسمانی، و نفس و روحش برای عذاب روحانی است. و برایش نمودها و نمایه‌های حسی نیز هست، چنانچه روایاتی درباره‌ی وادی «برهوت» و غیر آن وارد شده است (همان: ۳۲۶).

چنان‌چه مشهود است در بیان حقیقت موجودات جهان پسین مانند «بهشت»، «جهنم»، «صراط»، «میزان» و «کتاب» و رقیقه‌های آن در جهان دنیا، حکمت متعالیه از این انگاره به‌خوبی استمداد کرده، و صدرا توانسته جلو بسیاری از کژروی‌ها را در تفسیر این متون و در قلمرو باورها بگیرد. حکیم سبزواری نیز این مطلب را چنین می‌نگارد.

«حقیقت» بهشت همان بهشت ذات و صفات است، و این فرموده‌ی خداوند است: در زمرة بندگانم درآیید و در بهشت من وارد گردید. نمونه کلی بهشت، بهشت صوری است که صورت اعمال در آن است و در برابر آن، بهشت معناست که معانی ابداعی داخل در صقع ربوبی

است. و نمونه‌های جزئی آن عقل‌های عملی برای مؤمنین، و اراده‌ها و خواسته‌های آن‌هاست (سبزواری، ۱۳۸۲ش: ۷۶۲).

حکیم سبزواری مضمون این گفتار پیامبر را - که فرمود بهشت در عرض این دیوار برایم به نمایش درآمد - از طریق این انگاره تفسیر می‌کند که نمودی از نمودهای بهشت در عرض دیوار مسجدالنبی برای پیامبر اکرم نمایش یافته است. همچنین، گفتار امیرمؤمنان در مبعوض بودن «برهوت» را، از همین مدخل توضیح می‌دهد (سبزواری، ۱۴۲۲ق: ۵/۳۲۰).

عرفان و برهان در این مطلب به نقطه تلاقی می‌رسد، آنچه برهان درباره حقایق وجودی تصویر می‌کند، عرفان نیز بر آن تأکید می‌کند، و با پشتوانه متون دینی، مطلب از استحکام بی‌نظیر بهره‌مند می‌شود. عارف نام‌دار علامه داود قیصری درباره تفنّن وجودی موجودات اخروی در جهان‌های مختلف، با تکیه بر آموزه «حقیقت و رقیقت» چنین می‌نگارد.

برای بهشت و جهنم در همه جهان‌ها مظاهری هست، بدون شک برای آن‌ها حقیقتی در حضرت علم حق است، خداوند خبر داده که آدم و حوا را از بهشت بیرون رانده، پس بهشت قبل از عالم جسمانی، در عالم روحانی (عقلی یا مثالی) دارای وجودی بوده است. برای آتش نیز وجودی در آن بوده، زیرا نمادی برای حضرت علمی حق است. احادیث صحیح و بی‌شمار برای وجود آن دو در آن عالم روحانی وارد شده و رسول اکرم وجود آن دو را در دنیا نیز اثبات فرموده: «دنیا زندان مؤمن است و بهشت کافر» چنانچه وجود آن دو را در عالم برزخ اثبات فرموده: «گور یا بوستانی از بستان‌های بهشت است یا گودالی از گودال‌های جهنم».

و در عالم انسانی نیز برای آن دو، وجودی است، زیرا مقام روح (عقل اجمالی) و قلب (عقل تفصیلی) و کمالات آنان عین نعیم است،

و مقام نفس و هوی و اقتضائات آن دو همان جحیم است، به همین جهت کسی که به مقام قلب و روح برسد، و به اخلاق پسندیده متصف شود، به انواع نعمت بهره‌مند شود، و کسی که با نفس و کامیابی‌هایش همراه شود به گونه‌های بلا و نعمت گرفتار شود. و نهایی‌ترین مراتب مظاهر آن دو، در آخرت است. هر کدام از این مظاهر لوازمی دارند که مناسب همان دنیا است (قیصری، ۱۳۷۲ش: ۷۶۰).

از آن‌جا که واجب دارای دو دسته صفات جلالی و جمالی است، مصدر رحمت و غضب الهی همان اسما و صفات است، بهشت صورت رحمت و رقیقه صفات جمالیه، و دوزخ صورت غضب و رقیقه اسمای جلالیه است. و هر یک در همه عوالم وجودی، مظاهر و رقایقی دارند. بهشت در دو قوس صعود و نزول رقایقی دارد. از تحقق آن در عالم احدیت به «جنت ذات» تعبیر کرده‌اند. عالم عقول طولیه و عرضیه از مراتب اعلائی بهشت است. مرتبه نازل بهشت مرتبه عالم برزخ نزولی است. و بهشتی که آدم و حوا علیهماالسلام، از آن خارج شده‌اند، جنت نزولی است، نه جنت صعودی که به متقین وعده داده شده است. همچنین، جهنم که مظهر غضب و اسمای جلالیه است در مظاهر خلقی وجودهایی دارد. بهشت و دوزخ در مراتب وجود انسانی نیز، دارای مراتبی از ظهورند. کسانی که به اخلاق حمیده اتصاف دارند، مظهر مراتب وجود بهشت‌اند. و ماده پرستان و منافقان و فساق و کفار، مظهر مراتب دوزخ‌اند.

به طور کلی، هر معنایی از معانی واقعی و حقایقی که دارای عین ثابت و ماهیت تامه است، و از مظاهر و صور اسمای حق به نحو استقلال به شمار می‌رود، دارای «حقیقت» و اصل، و دارای «رقیقت» و مظهری است. به گونه‌ای که، هر وجود دانی مثال و «رقیقت» وجود عالی است.

از همین رو، باید دانست که مکان بهشت و دوزخ در ظواهر این عالم نیست؛ چون موجودات

جهت نقش ایفا می‌کنند که این الفاظ مشیر به آن‌ها هستند.

بیش از همه عارفان مسلمان به این آموزه الهی - توحیدی توجه کرده، و در مسفورات خویش درباره آن سخن رانده‌اند. آن‌ها عالم اسما را عالمی ویژه دانسته‌اند که حقایق همه اشیا در آن عالم نهفته است. صدرا که در این خصوص به مطالعات میان‌رشته‌ای عنایت ویژه دارد، منظور از تعلیم اسمای الهی به حضرت آدم را بر سیاق کریمه «و علم آدم الاسماء كلها» (البقره: ۳۱)، تعلیم همین حقایق دانسته نه اسمای لفظی.

این حقایق متأصل و مفصل بدون هیچ اجمال، مناط علم تفصیلی خداوند به همه اشیا است. و هم سیاق با آن کریمه، این آیه است که «کلیدهای غیب نزد اوست که جز او کسی به آن‌ها علم ندارد» (الانعام: ۵۹)، هیچ شیء وجود نمی‌گیرد مگر این‌که در اسمای الهی سابقه وجود دارد، البته با وجود ذات واجب تعالی به وجود اعلی و برتر، هستی به خود می‌گیرد.

حقایق عالم وجود در «جهان اسما» اصیل و گسترده است و اسما مناط علم تفصیلی حق به همه موجودات است. هیچ چیز نیست مگر این‌که حقیقتش با وجود اسمی در عالم اسما، وجود دارد، و اسما خود به نحو اعلی و اشرف در ذات الهی موجودند. البته منظور از اسما، الفاظ آن‌ها نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ش: ۲۲۹).

اسمای الهیه صورت ذات و اعیان ثابته‌اند، و صور علمیه صورت اسمای الهیه‌اند، و حقایق خارجی مظهر اعیان ثابته‌اند، و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، اسما عین ذات، و اعیان عین اسما، و اسما 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، ۱۳۶۲ش: ۵۴).

این عالم با حواس ظاهری ادراک می‌شوند و دارای وجود محسوس‌اند، اما بهشت و جهنم از محسوسات نیستند، و مراتب بهشت در عوالم معنا، اعم از عقلی و مثالی و برزخی قرار دارد. البته در دنیا مظاهری دارد و اخباری که در تعیین محل برای بهشت و دوزخ وارد شده، به مراتب و رقایق آن دو ناظر است (تفصیل مطلب ر.ک. آشتیانی، ۱۳۷۰ش: ۷۶۰-۷۷۰).

۳-۶- اسمای الهی

بخش مهمی از متون روایی را ادعیه و نیایش‌های مأثور تشکیل می‌دهند، در این منابع غنی، عالی‌ترین معارف و متعالی‌ترین آموزه‌های الهیات به کار رفته است، در این مجال به نقش اسمای الهی در وساطت فیض و تجلی الوهی به وسیله آن‌ها اشاره می‌کنیم، و توضیح آن‌ها را از زبان حکمای متعالی با توجه به انگاره «حقیقت و رقیقت» مشاهده می‌کنیم.

«اللهم انی استلک ... و بأسمائك التی ملأت ارکان کل شیء» (نیایش شریف کمیل).

اللهم انی استلک باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم الذی اذا دعیت به علی مغالق ابواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت و اذا دعیت به علی العسر لیسر تیسرت و إذا دعیت علی الاموات للنشور انتشرت و إذا دعیت به علی کشف البأساء و الضراء انکشفت. و باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم و بمجدک الذی تجلّیت به لموسی کلیمک فی طور سیناء و لابراهیم خلیلک من قبل فی مسجد الخیف و لاسحاق صغیرک فی بئر شعیب (نیایش شریف سمات).

در بسیاری از نیایش‌ها برقراری ارتباط بین انسان و خداوند، و دریافت فیض وجود، و تجلی رحمت الهی بر موجودات، به وساطت اسمای الهی منوط شده است. بدیهی است که منظور از اسما، الفاظ و کلمات نیست، بلکه حقایقی در این

مظاهر برای «باطن»، نقش رقایق برای حقایق را دارند که در نظام اسمایی هر یک جایگاه خود را می‌یابند و نقش ایفا می‌کنند.

ظهور هر موجودی ناشی از اسم ظاهر است و چون هر ظهوری بطونی دارد، و هر «رقیقه» ای دارای «حقیقتی» است، بطون هر موجودی معلول اسم باطن است، اسمای متعلق به «ابداء و ایجاد» داخل در اسم اولاند، و اسمایی که منشأ اعاده و جزا هستند، داخل در اسم آخرند، ... هیچ موجودی و مظهری از حکم ظهور و بطون و اولیت و آخریت خارج نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰ش: ۶۹۵).

اسما که خود منشأ وجود سایر موجودات و حقایق آنها هستند، خود «رقیقه»هایی از وجود حق به شمار می‌آیند، اما نعت کثرت در آنها سبب رخنه کثرت در حقیقت ذات الهی نمی‌شود. بیان حکمی این مسئله، با مدد از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و مبانی خاص حکمت متعالیه و عرفان نظری مانند: تشکیک اخص (تشکیک در مظاهر) میسور می‌شود.

صفات و اسمای متجلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و «رقایق» وجود حقاند، و از قبیل أعراض حاله در ذات حق نیستند، و از ظهور حق به کسوات اسما و اعیان ثابتة متجلی شده‌اند، و حقیقت اسما و صفات به اعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب‌الوجودند. ... مسلک اهل توحید در این مسئله، همان مختار محققان از حکماست که گفته‌اند: «بسیط الحقیقه کل الاشياء». عرفا از این عبارت تعبیر کرده‌اند: وجود به اعتبار احدیت جمعیه، کل الاشياء است (همان: ۶۹۶).

بنا بر نظام اسمایی ترتیب موجودات چنین است.

برای اسمای الهیه صورت و ظاهر و «رقیقه» ای در حضرت علمیه است، هر اسمی، اعم از اسمای جمالیه و جلالیه، دارای رقیقت

و ظاهری است، که در آن تجلی و ظهور کرده است. ... از صورت و «رقیقه» اسمای الهیه، تعبیر به اعیان ثابتة کرده‌اند. اسما صورتی نیز در خارج دارند، که از صور خارجی تعبیر به مظاهر خارجی اسما کرده‌اند. ... رابط بین حق و خلق، اسمای الهیه‌اند، و حقایق خارجی مربوب، و مظهر اسمای حق، و ظهورات، و تجلیات جمال مطلق هستند (همان: ۶۹۶-۶۹۷).

بحث و نتیجه‌گیری

روایاتی از خاصه و عامه در متون روایی وجود دارد که خردورزان را وادار به تدبّر و تأمل ژرف کرده است، حاصل این تعمق فهم متعالی از وحی و وصول به هم‌گرایی وحی و برهان و عرفان، و هم‌آوایی فلسفه متعالیه و عرفان نظری با قرآن کریم است، تفسیر صحیح از این متون، تضمین محتوایی عرفان نظری و حکمت متعالیه با متن دین را به دنبال دارد. از سوی دیگر، حکمای متعالی از قهرمانان پیشگام در تفسیر و تبیین این روایات بوده‌اند که با مطالعات میان‌رشته‌ای، توانسته‌اند آموزه‌های بدیع و گوهرهای ناب از معارف فرازمند روایی را، در پرتو دریافت عمیق از آیات کریمه قرآنی، برای دانش‌دوستان به ارمغان بگذارند. تفاوت نگرش تفسیری را می‌توان در مقایسه تفاسیر نگاشته‌شده بر این دسته از روایات مبارک ملاحظه کرد، و به‌راستی چنان حقایق روایی و قرآنی با مطالب حکمی و عرفانی آمیخته است که نمی‌توان مرزی قاطع بین آن دو ایجاد کرد. این از افتخارات دانشمندان اسلامی به ویژه پیروان حکمت متعالی است که با درایت روایات و تفسیر ژرف قرآن، به حکمت و عرفان، و از حکمت و عرفان اصطلاحی به آستان استفاده از روایات و ساحت بهره‌مندی از قرآن کریم و وحی منزل ورود پیدا کنند. در این رهگذر همسویی استحصال انگاره پرکاربرد «حقیقت و رقیقت» در حکمت متعالیه و عرفان

قیصری، داود. (۱۳۷۲ش). مقدمه بر فصوص الحکم، شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

نرم‌افزار نور الحکمه، قم: مرکز تحقیقات علوم اسلامی.

نظری، از آموزه‌های قرآن کریم و روایات، و تفسیر دیگر متون دینی با آن کاملاً مشهود است.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۲ش). مقدمه بر اصول المعارف فیض. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قیصری بر فصوص الحکم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. (۱۳۷۰ش). شرح مقدمه

بر زاد‌المسافر ملاصدرا. تهران: انتشارات امیرکبیر. (۱۳۷۹ش). شرح

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۴۲۲ق). تصحیح و تعلیق شرح‌المنظومه. جلد ۴. تهران: نشر ناب.

سبزواری، هادی. (۱۴۲۲ق). شرح‌المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی. جلد ۵. تهران: نشر ناب.

الربوبیه. قم: بوستان کتاب. (۱۳۸۲ش). تعلیقات بر الشواهد

صدرالمتألهین شیرازی، محمد. (۱۳۷۶). المشاعر. شرح محمدجعفر لاهیجی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

العرشیه. (۱۳۶۱ش). تهران: انتشارات مولی.

المبدأ و المعاد. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. (۱۳۸۰ش). المبدأ و المعاد.

الربوبیه. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب. (۱۳۸۲ش). الشواهد

الآیات. تهران: انتشارات حکمت. (۱۳۸۵ش). اسرار

الاربعه، جلد ۷-۸-۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی. (۱۴۱۰ق). الاسفار

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۲ش). نه‌ایه الحکمه. قم: نشر اسلامی.

القرآن. قم: جامعه مدرسین. (بی‌تا). المیزان فی تفسیر



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی