

نقش انگاره «حقیقت و رقیقت» در تحکیم و تبیین باورهای دینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

دکتر محمدرضا ارشادی نیا*

چکیده

همسویی مقاصد فلسفی با معارف و حیانی، آرمان متعالی صدر را در پی ریزی حکمت متعالیه است. در این راستا آموزه «حقیقت و رقیقت»، تأثیر شگرف و شاملی دارد. این آموزه پرتأثیر در سراسر پردازش‌های عالی صدرایی و پیروان حکمت متعالیه حضور نیرومند دارد.

پردازش جهان بینی و باورهای دینی بر اساس این انگاره، یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های فلسفه صدرایی است که می‌تواند ما را به ضمیر متمایز فلسفه صدرایی رهنمون کند. صدر را نقطه عزیمت افتراق فلسفه خود را بر محور چنین انگاره‌های فرازین بنا می‌نهد تا به ناکامی‌های فلسفه‌های پیشین دچار نگردد. ابتکارات روشی و محتوایی صدر را، توجه وی را به مطالب بلند عرفانی و استمداد از منابع و حیانی معطوف می‌سازد تا در پردازش نظریات برهانی گوهرهای بدیعی را به ارمغان آورد و رخنه‌های به‌جا مانده از مکاتب سنتی را ترمیم نماید.

کاربرد این انگاره، موضعی و محدود به چند مسئله و موضوع خاص نیست؛ عرفای زبردست در عرفان نظری در وهله نخست به کاربرد این انگاره در الاهیات استناد جستند و در منطق خود سخن از حمل «حقیقت و رقیقت» را برای حکمای محقق به میراث نهادند. صدر و پیروان متعالی او بیش و پیش از همه، سویه‌های استفاده از این انگاره را در

* استادیار گروه فلسفه حکمت اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری.

الاهیات دنبال کردند و دامنه بسیار گسترده آن را در حل مسائل به طور عینی ذکر کردند؛ در منطق متداول در آثار متعالی از حمل «حقیقت و رقیقت» برای نسبت دادن برخی موضوع و محمول‌های به ظاهر کاملاً متباین به این انگاره استناد شده، چنانکه در حل مسائل الاهی بسیار کارساز و در ترسیم جهان‌بینی و تبیین باورها و ربط وحدت و کثرت و نسبت علت و معلول و ارتباط پدیده‌های هستی به آفریدگار نقش ویژه دارد.

با همه اهمیت و نقش گسترده این آموزه به صورت مستقل به ابعاد آن پرداخته نشده تا حدود و ثغور و ظرافت و تأثیر آن آشکار شود. واکاوی کاربرد پرتأثیر آن در الاهیات، به ویژه در ترسیم و تحکیم باورهای توحیدی و بهره‌های اعتقادی، با استناد به فراه‌های حکمای متعالی ما را با نگرش جدید نسبت به حکمت متعالیه روبه‌رو خواهد ساخت.

واژگان کلیدی: حقیقت و رقیقت، ربط وحدت و کثرت، توحید صفاتی، توحید افعالی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

جهانبینی همسو با باورهای ایمانی، مبتنی بر نظام‌مند دیدن جهان آفرینش اعم از آفریننده و آفریده است. حکومت نظم و نظام بر سراسر هستی، نه به معنای محکومیت آفریدگار که به معنای حاکمیت مطلق وی بر این نظم و نظام و مبدأ و منشأ نظم و سازمان‌دهی آفریده‌های پراکنده است. مراجعه گذرا به متون دینی، ما را با این حقیقت روبه‌رو خواهد ساخت که چه تأکیدی بر پیوسته بودن قلمرو هستی متمرکز است. وجود تعبیرات گوناگون در متون دینی درباره نظام آفرینش، منشأ استحصال انگاره «حقیقت و رقیقت» از سوی دانشمندان دین‌باور به‌ویژه عارفان محقق و حکمای متعالی شده است. رایج‌ترین واژه‌های الهام‌بخش در متن مقدس، این عناوین است؛ سخن از وجود «خزاین» برای هر موجود در عالم الهی و «ملکوت» برای هر شیء و «تنزل» وجودی موجودات مختلف اعم از جماد و حیوان و فرشته و انسان و کاربرد واژه‌های «اول و آخر» و «ظاهر و باطن» درباره اوصاف الهی و تقسیم عالم به دو عالم «امر و خلق» و نیز غایت‌مندی و «رجوع همه موجودات به خداوند» در برگشت رقایق به حقیقت خود (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۴۶).

با این پشتوانه، حکمای متعالی این آموزه را در پردازش‌های فلسفی به کار گرفته و جامع‌ترین تعبیر آنها برای ارائه تفسیر کارساز، استفاده از واژگان «حقیقت و رقیقت» است. اما این تنها تلاش نیست، بلکه عبارات بسیاری، همسو و هم‌معنا، با «حقیقت و رقیقت» در متون فلسفه متعالی وجود دارد تا همان مفاد را برای تبیین مقصود افاده کند. برخی از آنها عبارت است از: بود و نمود، حقیقت واحد وجود اما متفئن و وسیع‌الدرجات، وحدت شخصی وجود اما دارای تشکیک در تجلیات و مظاهر آن، ارواح و اشباح؛ «ارواح» همان حقیقت ملکوتی موجودات و «اشباح» و «اظلال» همان نمود ناسوتی و طبیعی آنها.

ز ذره تا مجره از «رقیقت تا حقیقت» را

بیابی راکع و ساجد به حمد و مدح حق گویا

دو عالم یک مصلی هست و دائم در صلالتند

همه «اشباح» در این جا همه «ارواح» در آنجا

(حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۳۹۲ق).

نتیجه واضحی که از کاربرد این انگاره حاصل می‌شود، این است که انگاره تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند از الاهیات فاصله می‌گیرد، زیرا «نمود» با «بود» یکی نیست و هر کدام از صفات، مصداق‌های متفاوتی را تحقق می‌بخشند، پس خالق از جهت خالقیت و خلق از جهت مخلوق بودن، به همدیگر شباهتی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

اگرچه صدرا فهم درست این انگاره را از مسائل مشکل و پیچیده در الاهیات می‌داند، اما در اهمیت آن بس که از دریچه فهم درست آن می‌توان به درک صحیح بسیاری از مسائل و مطالب الاهی نائل شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴ و ۱۳۷۶، ص ۱۱۹).

در اهمیت این انگاره در الاهیات متعالی، این بس که به روی ما راه روشنی از معرفت را می‌گشاید و تنظیم درست روابط موجودات اعم از آفریده و آفریدگار و همچنین دست یافتن به جهان‌بینی نظام‌دار را به ارمغان می‌آورد و مهمتر در تبیین باورهای توحیدی و شبه‌زدایی از آنها نقش بی‌بدیل دارد.

نگاهی به پیشینه منتهی به استحصال این آموزه در فرهنگ فلسفی، ما را بیش از پیش به اهمیت و نقش تأثیرگذار آن واقف خواهد ساخت، مفاد این آموزه به صورت‌های گوناگون در مکاتب مختلف فلسفی منعکس شده است. می‌توان از پیشگام‌ترین فیلسوفان در این باره به افلاطون با طرح نظریه «مُثل» اشاره کرد. چنانکه نظریه مُثل به تبیین ربط عالم طبیعی به عالم مُثل و ربط عالم مُثل با مافوق یا خزاین علم الاهی می‌پردازد و از همان مفاد برخوردار است که انگاره «حقیقت و رقیقت» نسبت به کل موجودات دارد. به نظر افلاطون مُثل موجودات حقیقی و مستقل، کمالات وجودی نوع خود را دارا هستند و هر نوع، نمود و سایه‌ای از حقیقت رب‌النوع را واجد است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۶).

حکمای اشراق در سنت فلسفی اسلامی، این خط سیر را دنبال کردند و به تحکیم پایه‌های نظری آن پرداختند. توسعه نظریه مُثل و رأی به وجود رب‌النوع برای همه موجودات، همچنین رأی به عالم مثال در طبقات نزولی و صعودی هستی، حکایت‌گر پذیرش ضمیر نهفته در نظریه مُثل از سوی شیخ اشراق است و همان ادله‌ای که وجود مُثل را اثبات می‌کند، وجود عالم مثال را نیز تأیید می‌نماید:

ادله مثل افلاطونی و مثل معلقه در برخی از موارد واحد و این مسئله توأمان و یرتضعان من تادی واحدند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۵۳).

سخن معروف میرفندرسکی فیلسوف دوره صفویه، درباره مبدأ و معاد موجودات، مورد استناد بسیاری از حکما به ویژه پیروان حکمت متعالیه است:

بنابر مشرب تحقیق، هر موجودی از جمله معدن و نبات، دارای کلمه‌ای ثابت و اصلی ملکوتی است که مرجع آن شیء نیز همان کلمه است. بنابراین، حقایق مادی و زمانی - که به نظر صاحبان اوهام و خیالات، معدوم صرف می‌شوند - به اصل ثابت خودشان، اسم مبدأ ظهورشان و یا کلمه مستجن در ملکوت وجود خودشان، می‌پیوندند. چرخ با این اخترانِ نغز، خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی

کاش دانایان پیشین، این بگفتندی تمام

تا خلافِ ناتمامان، از میان برخاستی

(آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۵۰).

با توجه به این مطلب، هر نوع دارای افراد گوناگون در جهان‌های مختلف است که از خصوصیات همان جهان‌ها برخوردار است و در نسبت طولی هر کدام رقیقه‌ای نسبت به مافوق خویش به شمار می‌آیند:

به ازای هر صورت شخصی مادی دنیوی، صورتی شخصی مجرد به مجرد مثالی در عالم مثال موجود است و به ازای هر نوعی از انواع شامل این افراد مثالی و مادی، فردی واحد و مجرد تام عقلانی در عالم مثل عقلیه و مرتبه عقول متکافئه عرضیه تحقق دارد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱).

پس از این، عرفان نظری باب کاربرد انگاره «حقیقت و رقیقت» را گشود و در مباحث هستی‌شناسی و الاهیات عرفانی به تبیین این آموزه پرداخت. عرفا در باب‌های مختلف از این انگاره سخن به میان آورده‌اند:

مهمترین موضع، بیان چیدمان موجودات با نگاه عرفانی و بر مبنای تشکیک اخص‌الخاصی وجود است. حقیقت وجود از مقام غیب‌الغیوب ذات باری تعالی تا آخرین مقام نزول، دارای مراتب کلی، «الاهیه و کونیه» است. در سیر نزولی هریک از این مراتب «حقیقت» برای مرتبه پس از خود است و در سیر صعودی هر کدام، «رقیقت» برای مرتبه بالاتر از خود به شمار می‌آیند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳).

ظهور و تجلی وجود سبب حصول مراتب و تعینات برای وجود مطلق (حتی از قید

اطلاق)، یعنی مقام ذات می‌شود، حقیقت وجود در مقام ذات، هیچ تعینی ندارد؛ این مرتبه وجود محض است. پس از این مرتبه، تعینات و مراتب با حفظ رتبه «حقیقت و رقیقت» بروز می‌کند که اولین ظهور وجود به مقام خلقی و امکانی، تجلی در عقل اول است. تجلی وجود حق در مراتب عقول و سیر آن در عالم عقل و مرور از عالم عقل به عالم برزخ و مراتب وجود برزخی سبب تعینات وجود می‌شود، که به اعتبار آن تعینات، اسامی مخصوص دارد تا برسد به عالم ماده و شهادت مطلقه و انواع و اقسام موجودات در عالم ماده که «حقیقت» وجود توسط اسماء در آنها تجلی و ظهور نموده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹).

تصویر نظام هستی بر اساس اسماء الاهی، فرازی از این آموزه را بسیار پرنیاز ساخته است، اسماء الاهی از مقام «حقیقت» تا رتبه «رقیقه و رقایق»، تحقق‌بخش موجودات هستند. می‌توان از این ترتیب به نظام اسمایی موجودات تعبیر کرد.

صفات و اسماء متجلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و «رقایق» وجود حقند... و از ظهور حق به کسوات اسماء و اعیان ثابته متجلی شده‌اند و حقیقت اسماء و صفات به اعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب‌الوجودند... برای اسماء الاهیة صورت و ظاهر و «رقیقه» ای در حضرت علمیه موجود است، که از تجلی حق به فیض اقدس ظاهر شده‌است. هر اسمی، اعم از اسماء جمالیة و جلالیة، دارای «رقیقت» و ظاهری است، که در آن تجلی و ظهور نموده‌است. این اسم با ظاهر خود وجوداً اتحاد دارند، ولی اتحاد «حقیقت» و اصل با «رقیقت» و فرع. از صورت و «رقیقه» اسماء الاهیة، تعبیر به اعیان ثابته کرده‌اند. ... رابط بین حق و خلق، اسماء الاهیة‌اند و حقایق خارجی مربوب و مظهر اسماء حق و اشعه و کمعات و فروع و اقیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلقند (همان، ص ۶۹۸).

شماره موجودات به اندازه شماره «رقیقه» اسماء و صفات است، زیرا برای هر موجودی اسمی است که تدبیر او را به عهده دارد و از باب «رقیقه» بودن آن موجود برای آن اسم به آن اسم تعلق و ارتباط دارد و صورت آن موجود، اقتضای حکم آن اسم است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۷۴).

از دیگر مواضعی که عرفا از این انگاره مدد جستند، بیان تفنن وجودی جهان آخرت است. در نظر آنان برای بهشت و جهنم در همه جهان‌ها از عالم الوهی گرفته تا

ناسوت و عالم انسانی، مظاهری هست. آنها دارای حقیقتی در حضرت علم حق می‌باشند و احادیث صحیح و بی‌شمار بر وجود آن دو در عالم روحانی وارد شده است. وجود آن دو در دنیا نیز منطبق بر روایاتی مانند: «دنیا زندان مؤمن است و بهشت کافر» و وجود آن دو در عالم برزخ مستند به روایاتی مانند: «گور یا بوستانی از بستان‌های بهشت است یا گودالی از گودال‌های جهنم» است. در عالم انسانی نیز برای آن دو، وجودی است، زیرا مقام روح (عقل اجمالی) و قلب (عقل تفصیلی) و کمالات آنان عین «نعیم» و مقام نفس و هوی و اقتضائات آن دو، همان «جحیم» است. نهایی‌ترین مراتب مظاهر آن دو در آخرت است (قیصری، ۱۴۱۶، ص ۱۰۶).

بهشت و دوزخ در جمیع عوالم وجودی، مظاهر و صورت دارند... بهشت صورت رحمت و دوزخ صورت غضب و «رقیقه» اسماء جلالیه است. ماده ظهور احکام بهشت و دوزخ، اعمال حسنه و سیئه است... بدین معنی [بهشت] در دو قوس صعود و نزول تحقق دارد. مرتبه و تحقق در عالم احدیت دارد که از آن تعبیر به جنت ذات کرده‌اند. حقیقت این جنت، عین ثابت انسانی است که «رقیقه» جمیع حقایق کمالیه موجود در غیب ذات است و حقیقتی که مظهر تجلی ذاتی است موطن ظهور جنت ذات است که نتیجه این تجلی ظهور تفصیلی حقایق است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۷۶۰).

پس از این حکمت متعالیه با مطالعات میان‌رشته‌ای و ناظر به علوم اسلامی همگن، در کاربرد این انگاره اهتمام تام مصروف داشته و از آن برای تبیین مباحث معرفت‌شناسی از قبیل اتحاد عقل و عاقل و معقول (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد العاقل بالمعقول، درس بیست و سوم) و اتحاد نفس با عقل فعال (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۳ / طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲). و هستی‌شناسی چه با مبنای تشکیک خاصی یا خاص‌الخاصی یعنی وحدت حقیقت و تشکیک در مراتب یا وحدت شخصی و تشکیک در مظاهر و سایر مباحث حکمی، به‌ویژه تبیین باورها استفاده شایان کرده‌است.

تبیین واژه

مفهوم‌شناسی حقیقت به شناخت دو عنصری بستگی دارد که در ترکیب معنایی این واژه به کار رفته‌اند:

۱. تشخیص و تعین؛ ۲. فعلیت.

۱. حقیقت یعنی تعین خاص برای شیء تا با آن تعین منشأ و مبدأ آثار ویژه خود باشد و نسبت به کارهایی که از او بر می آید نقش ایفا نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۰۶). بر این اساس، «وجود» سزاوارترین اشیاء به هستی است، زیرا حقیقتِ دارای اثر برای هر چیز، همان وجود آن شیء است تا آثار و احکامش بر او مترتب شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۴۳).

۲. جهت دیگری که در تحقق بخشی به حقیقت هر شیء مؤثر است، جنبه «فعلیت» است، از این رو حقیقت هر نوع به «صورت» آن منوط است، نه به ماده‌ای که باردار قوه آن شیء است. مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد. «والشئ شیء بصورته، لا بمادته» و اگر چیزی از فعلیت برخوردار نباشد، او هیچ تحقق‌ی ندارد، مانند ماده که فقط دارای قوه حقیقت است، نه خود حقیقت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۸۳).

با توجه به این دو عنصر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر موجودی از هستی کامل‌تر و «تشخص و فعلیت» تام‌تری برخوردار باشد، به گونه‌ای که هیچ ابهام و قوه‌ای در او نباشد، به اطلاق نام «حقیقت» سزاوارتر است و هر موجودی از مراتب کمتری از تشخص و فعلیت برخوردار باشد، نسبت به آن حقیقت تام و کامل، «رقیقت» به شمار می‌آید. در یک نظام تشکیک‌وار، هر حقیقت نسبت به اکمل از خود «رقیقه» و هر «رقیقه» نسبت به انقص خود، «حقیقت» به شمار می‌آید و این سلسله با ترتیب صعودی، از رقیقه الرقائق آغاز و به حقیقه الحقایق پایان می‌پذیرد و «الیه المنتهی». با ترتیب نزولی از حقیقه الحقایق آغاز و به رقیقه الرقائق یعنی «اسفل سافلین»، ختم می‌شود. و به این ترتیب، حقیقت وجود در دارا بودن مراتبی پهناور از «حقایق و رقائق»، برخوردار است.

تحریر نوین صدرا از مبانی فلسفی

صدرا نقطه افتراق خویش را از مکاتب فلسفی رایج، در نتایج نظریه‌پردازی‌ها می‌داند. او با آنها در بدایات همراهی و در غایات جدا می‌شود و نتیجه خویش را استوار می‌کند. البته در طی مسیر از قواعد و مبانی پیشینیان، تحلیلی نو ارائه می‌دهد و با کاستی‌زدایی، آنها را برای بنیان حکمت متعالیه آماده می‌سازد. در راستای پردازش نوین از باورهای توحیدنگر

و دفع شبهات از آنها، برخی مبانی فلسفی گذشته را با تحریر نوین در دستگاه فلسفی خود به کار می‌گیرد، از این مبانی است اصل تشکیک در وجود، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و اصل علیت و قواعد زیر مجموعه آن مانند سنخیت علیت و معلول و...

وی اصل تشکیک در مراتب هستی را به تشکیک در مظاهر و حمل در قاعده بسیط الحقیقه را به حمل حقیقت و رقیقت و اصل علیت را به تشان و تطور علت و... ارجاع می‌دهد. همه این تحول‌ها با الهام از مطالعات میان‌رشته‌ای به‌ویژه با تحقیقات ژرف در عرفان نظری و عبارات همسوی موجود در متون دینی، ناشی شده‌است. کسی که به مطالعات صدرایی می‌پردازد نباید از یکی بودن عناوین و مدخل مطالب در فلسفه صدری با مکاتب پیشین به فریب دچار آید و با توهم درصدد اتهام‌زدن به این مکتب برآید. باید پیشاپیش تحلیل‌های جدید و روش برداشت از سرمایه عظیم فلسفی پیشین را توسط صدری ارج نهاد و خروجی نظریات صدری و استنتاج‌های او را برای تمایزنگاری مشاهده نماید. در این فرصت برای تحول‌بخشی به چند قاعده فلسفی با کاربرد انگاره «حقیقت و رقیقت»، روش‌شناسانه نظر می‌کنیم.

۱۰۵

قیس

۱. وحدت تشکیکی وجود

بر اساس آموزه‌های صدرایی از قبیل: وحدت و سنخیت وجود و نفی تباین از حقیقت آن، جهان اعم از آفریده و آفریدگار، یک واحد به هم پیوسته است. این واحد منسجم به مثابه یک شخص، با شخصیت واحد است، با این نگاه به وجود، تنوع و تعدد موجودات را نیز باید تفسیر کرد.

توفیق شایسته در این مهم بستگی به میزان استمداد از انگاره «حقیقت و رقیقت» دارد، اگر کل هستی بسان مخروطی فرض شود در قله آن، «حقیقت» و محقق همه حقایق قرار دارد و در سایر مراتب نزولی تا قاعده، همان حقیقت سیر تنزلی و رقیق خود را طی می‌کند و در مظهر رقایق پدیدار می‌گردد.

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 و وسیع درجات است که:
این نقطه گه صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ماکان و ما یکون
(آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۴۶).

چنانکه واضح است منظور از تشکیک در دیدگاه حکیمان متعالی، تشکیک در مظاهر و مجالی وجود است که فراتر از تشکیک در مراتب (تشکیک خاصی) است. زیرا در تشکیک رتبی، اگر چه حقیقت وجود واحد است و سنخیت وجودی بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و قطب‌بندی بین علت و معلول برقرار و معلول در خیال علت از وجود مستقل برخوردار است و این خود سبب مرزبندی بین آن دو می‌شود، که به «تباین عزلی» می‌انجامد و با آموزه‌های توحیدی ناسازگار است.

۲. اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

وجود از وحدتی برخوردار است که با کثرت تقابل محض ندارد و می‌تواند در عین وحدت کثیر و در عین کثرت از وحدت برخوردار باشد، این وحدت با وحدت و کثرت عددی متفاوت است، بیان این مطلب بستگی به استفاده از انگاره «حقیقت و رقیقت» دارد. در بیان چگونگی حضور حقیقت واحد در رتبه رقایق متکثر، باید توجه داشت، رقایق به وجود جمعی در هستی حقیقت خود جمع می‌باشند و حقیقت به وجود متکثر در رقایق نمود و تجلی دارد. در این راستا نباید وجود جمعی رقایق را در رتبه وجود حقایق با وجود متفرق رقایق در وعاء زمان اشتباه گرفت. وحدت و بقای رقایق در مراتب حقایق خود، به کلی از احکام ماده و زمان به دور است و تفرق و تکثر مادی و زمانی در آنها ناممکن است، بلکه به وجود تبعی و یک‌پارچه در وعاء فرازمان موجودند. بر این اساس، اگر مخروطی را فرض کنیم که موجودات از قاعده آن تا قله، بر اساس چینش 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 (سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۶۱۲).

۳. قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» نیز تأکید دیگری است بر حاکمیت وحدت حقیقت و حقیقت واحد بر هستی جهان. به گونه‌ای که اگر وجود بسیط محض، وجود همه چیز نباشد سبب رخنه ترکیب در ذات او خواهد شد. جهت احتراز از این نقیصه، باید قائل شد وجود محض از ناخالصی‌هایی مانند کثرت و عدم، پاک است و این به معنای آن است که وجود او وجود همه چیز باشد، بدون اینکه وجود هیچ‌یک از اشیاء وجود او باشد. و تکثری که در موجودات مشاهده می‌شود بر اثر نقایص امکانی و عدم دسترسی آنها به درجه کمال وجودی است. درجه کمال و غایت هر شیء و اصل و «حقیقت» در هستی، ذات حق است و تعدد و تکثر موجودات، بر اثر تفاضل بهره‌مندی از کمالات 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 درجه تمام و کمال پدید می‌آید، پس او در موجود بودن اصل و حقیقت است و هرچه جز او است شئون و حیثیت‌های او. او ذات است و هرچه جز او است اسماء و تجلیاتش. او نور است و هرچه جز او است سایه یا پرتو او. او حق است و هرچه جز وجه کریم او است، باطل و تباه محض (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

تمثیل‌هایی که بتواند به صورت نسبی این ارتباط و سریان «حقیقت» واحد را در کالبد «رقیقه»‌های متکثر به ذهن نزدیک کند، تمثیل هستی‌یگانه، به نور و سایه و دریا و امواج آن است. این تمثیل‌ها نیز فقط جهتی از مطلب را می‌تواند برای ما نمایش دهد، اما در دلالت خود بر مقصود کامل بسی نارسا است، زیرا با نگاه ویژه صدرایی به بحث صدور و فاعلیت، که به فاعلیت بالتجلی و نوری قائل است، معلول عین ربط و تعلق به علت است و بین موجودات و حق تعالی رابطه صادر و مصدر برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۲).

صدرا در این راستا، به نکته ژرفی را تأکید می‌کند تا از همان نقطه که برخی دچار تباین‌نگاری مطلق، بین واجب و ممکن شده‌اند، بر یکپارچه بودن 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 و بین واجدیت و شمول چنین وجودی بر همه موجودات و کمالات آنها جمع کند.

در استدلال بر این مطلب، به این سمت و سو راهنمایی می‌کند که اگر وجود واجب تعالی، 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 این مطلب به مدد می‌آید، این است که صرافت «حقیقت» سبب حضور او در رتبه «رقیقت» یعنی سایر مراتب موجودات بلکه دقیق‌تر مظاهر آنها خواهد بود.

در برابر این تحریر متعالی، برخی بر این شبهه پافشاری دارند که بنابر آن بیان، باید حمل و نسبت بین واجب و هر موجود و هر کمال وجود صحیح باشد، بنابراین لازمه اش عینیت واجب و ممکن است که بر خلاف ضرورت است و به بداهت امری باطل است.

در این صورت اگر منظور برقراری نسبت حملیه به «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 و به این ترتیب ترکیب نیز به ذات الاهی راه می‌یابد.

حکمای متعالی با منظور نمودن گونه نسبت و حمل در این قاعده، از منطق ارسطویی گذر می‌کنند و باب تعالی را بر اندیشه می‌گشایند. آنها در پاسخ به این شبهه، این نکته را ره‌گشا دانسته‌اند 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 مابیتی است که موجب امتناع صدق «حمل شایع» بین آن دو است. در نتیجه اگر حمل و نسبت در این قاعده، به حمل «حقیقت و رقیقت» تغییر کند، این مشکل زوده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲،

ص ۲۷۷). بنابراین، مفاد قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» بر حضور حقیقت در تمام مراتب رقیقه خود و وجود رقیقه در مرتبه حقیقت تأکید دارد و بدون این، سبب ترکیب موجود کامل از بود و نبود می‌شود.

وجود حق تعالی چون صرف حقیقت وجود است، باید وجودش بدون شوب تعدد و کثرت، وجود همه اشیا باشد. واجب متعال اصل و «حقیقت» در موجودیت و ماسوا، شئون و حیثیات او است. او ذات و ماسوا اسماء و تجلیات او است. او نور و ماسوا سایه‌ها و پرتوهای او است. او حق است و آنچه جز «وجه» با کرامت او باشد، باطل است: «هر چیزی تباه است مگر وجه او (قصص: ۸۸)» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

۴. رابطه علت و معلول

در دیدگاه متعالی صدرایی گرایش از تبیین علی و معلولی به سوی تجلی و تشان، تغییر جهت می‌دهد. صدرا در روش عملی خود کرارا نشان داده، که با قوم در بدایات مماشات می‌کند و در نهایت آنها را پس می‌گذارد (سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۴۳۱). وی در این خصوص، در ابتدا مانند یک مشائی تمام عیار وارد بحث فلسفی می‌شود و به تحکیم اصل علیت فلسفی می‌پردازد، آن را «نظر جلیل» لقب می‌دهد، اما به زودی در آثار مختلف خود، در باب ربط علت و معلول از نظر مشائیان عبور می‌کند و با نگاه ویژه خود به مطلب می‌نگرد و علیت را به «تشان» بر می‌گرداند که بر اساس نگرش عرفان نظری به فاعلیت و افاضه خداوند است.

افاضت آن است که «مجعول» از «جاعل» بیاید و چیزی از او نکاهد و در عود به او، چیزی بر او نیفزاید و علیت در نزد عرفا «تشان» است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [الرحمن: ۲۹] و حق تعالی، فاعل بالتجلی است و وجودات خاصه شئون ذاتیه حقند (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۶۱۶).

بنابراین تباین مستحکم بین علت و معلول در فلسفه مشائی که به تباین عزلی می‌انجامد، در فلسفه صدرایی جایی ندارد و دوگانگی و تباین بین علت و معلول در این منظر، به تفاوت وجودی «حقیقت و رقیقت» منتهی می‌شود، اما باید توجه داشت که دشوارفهم بودن این گونه اتحاد، راه معارضه با آن را به روی بسیاری برای همیشه گشوده نگه داشته است. نظیر مطلب را درباره 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، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴).

صدرا هرگونه تعبیری که اثینیت در حقیقت یا مراتب یا افراد وجود را به ذهن آورد، مردود اعلام می‌کند و به این عزم پیش می‌رود تا کثرات، از جمله کثرت ظاهری بین علت و معلول و واجب و ممکن را چنین 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 علیت و تأثیر به تطوّر علت در ذات خود و تفنن به فنون خویش است نه به اینکه چیزی [معلول] از او با هویت مستقل جدا گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۵۰).

صدرا در تبیین خود بر این مطلب تأکید دارد که چون موجود امکانی، هیچ حیثیتی جز حیثیت ارتباط و تعلق به علت و به حسب هویت هیچ استقلال ندارد، مجعول و معلول، حقیقت و هویتی مابین با هویت علت ایجادکننده خود ندارد و عقل نمی‌تواند با اشاره حضوری به معلول، جدا از هویت موجودش اشاره کند و معلول بدون این حیثیت قابل شناخت نیست، البته میدان باز است که ماهیت معلول را جدای از علت تصور نمود، در حالی که معلول حقیقی ماهیت نیست بلکه وجود آن است:

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 نمایه‌های تابش و تجلیات ذات او است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۷ و ۱۳۷۶، ص ۵۳).

صدرا با پشتوانه پردازش‌های خود از اصول و مبانی فلسفی پیشین، نگرش متعالی خود را متفاوت با مکاتب دیگر تحریر می‌کند تا مراتب ژرف توحیدمحوری را در فلسفه خویش به‌کار گرفته باشد.

یگان‌ها راه یافته و نور وجودش در همه هویات نفوذ دارد. چنانکه فرمان‌فرمای یکتاپرستان علی علیه السلام فرموده: «با همه چیز است اما نه به همگنی و جز همه چیز است اما نه به برکناری.» به همین روش است حالت نورهای قیومی و صورت‌های مجرد الاهی، زیرا وجود عقول مفارق پرکنش، سایه‌های وجود حق است و یکتایی‌شان مانند یکتایی او و گستردگی و جمعیت‌آنها نمونه‌هایی از پهناوری و فراگیری او است. در حقیقت آنها واسطه‌های صدور اشیاء از حق تعالی و ابزار برگشت موجودات به او هستند، چنانکه آنها به وجود او موجودند نه با ایجادش و باقی به بقای او هستند نه به ابقایش، زیرا چنانکه دانستی به منزله پرتوهای نور او و لوازم هویتش می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۱).

امعان نظر در عبارات فوق، ما را به نکات لازم برای نیل به تصویر شایسته رهنمون می‌کند. عناصر لازم برای به تصویر کشیدن این مطلب برآمده از متون دینی، متنوع است که مهمترین آنها اوصاف «اولیت، آخریت» و احدیت، برای ذات باری تعالی است، اگر موجودی در نهایت کمال باشد همو باید اول و آخر باشد و در صورت فقدان یکی از دو رتبه اولیت یا آخریت، بدیهی است که خلف لازم می‌آید. از همه مهمتر فروغیابی از سخن مولای موحدان درباره این مهم است، چگونه می‌شود وجودی با هر موجودی همراه باشد اما نه از سنخ سایر همراهان و جز همه باشد اما نه به جداانگاری از آنها؟! اینجا است که صدرا با ظرافت خاصی، آموزه «حقیقت و رقیقت» را به کمک می‌طلبد، گرچه به صراحت از آن نامی نمی‌برد و تعبیرات دیگری را جایگزین می‌نماید. به نظر وی فرود هستی از مبدأ آغازین به مقصد میانی و «اسفل سافلین» و فرازگزینی از آنجا به مقصد نهایی و فرجامین (الیه الرجعی)، جز این نیست که در آغاز، همان حقیقت است که رقیقت می‌شود و در پایان نیز همان رقیقت است که به حقیقت می‌گراید و چون حقیقت و رقیقت با هم تدافع ندارند، حقیقت قابل فراز و فرود است که در فرود به نمود رقیقت بروز می‌کند و در فراز به بطون خود می‌گراید. همچنین نفوذ نور او در هویت همه موجودات، تعبیر دیگری از سریان حقیقت نوری در رقیقه‌های خویش است و از همین باب است وساطت عقول فعال که رقایق وجود حق تعالی هستند و واسطه ایصال و بسط رحمت به سایر رقایق وجودی‌اند، همچنین واسطه عود رقایق به حقایق به شمار می‌آیند. به این ترتیب وحدت اطلاقی ذات واجب

در ربط با موجودات متکثر تفسیرپذیر می‌شود. در این راستا حکمای متعالی سعی کرده‌اند با تفاوت نهادن «وحدت اطلاق» با «وحدت عددی» راه را بر کژفهمی ببندند، عدم درک صحیح «وحدت اطلاق» و اشتباه کردن آن با «وحدت عددی» و سرایت دادن احکام آن به «وحدت اطلاق» به یقین سبب کژتابی مسئله و مانع درک معیت قیومی برای برخی شده است.

در دفع شبهه باید گفت، وحدت عددی از اتحاد با کثرات، ابا دارد، زیرا اتحاد در این مورد به معنای اتحاد دو موجود بالفعل، با یکدیگر است، اما وحدت اطلاق این‌گونه نیست، زیرا در این نوع وحدت، اتحاد بالقوه با بالفعل و اتحاد لامتحصل با متحصل صورت می‌گیرد.

حق اول چون متصف به وحدت حقیقی اطلاق است نه وحدت نسبی و وجود صرف و محض همه کمالات وجودی است، همه کثرات را به صورت اتم و اعلی نه به صورت ناقص و متکثر دارا است، در مقام وحدت اطلاق، همه کثرات محو و موهوم هستند. البته با نگاه مشائیان به مسئله علیت، نمی‌توان معلول را به لامتحصل محض فروکاست و در رابطه موجودات با حق تعالی از اتحاد متحصل با لامتحصل سخن گفت، بلکه در این رهگذر ما باید از نهایی‌ترین دستاوردهای حکمت متعالیه و عرفان نظری مدد بجویم و به گذر از امکان ماهوی به امکان فقری و صرف ربط بودن معلول به علت بیندیشیم. با این نگاه تعبیر عدم تحصل ممکنات نباید به رابطه ماده و صورت منحصر گردد. بلکه در نظام طولی علت هر علت نسبت به معلول دارای تحصل بوده و معلول نسبت به آن لامتحصل و صرف ربط به شمار می‌آید. بر این اساس عقول در اعتبار با مادون خود «وحدت اطلاق» دارد، اما به اعتبار حد وجودی و اّتصاف به ماهیت، نسبت به «حق اول» محدود بوده و هر محدود نسبت به نامحدود، معدوم یعنی مقهور است (پیش بی‌حد، هرچه با حد است، لاست) اگر چه اطلاق و تقیید از امور نسبی است و مطلق و محیط ممکن است از جهتی دیگر مقید و محاط گردد، اما مطلق حقیقی هیچ‌گاه مقید نمی‌شود.

در نسبت وجودی حق و خلق، حق به منزله دریای بی‌کران و حقایق امکانی به منزله امواج حاصل از حرکت دریای نامتناهی وجود است، «و له المثل الاعلی» (الروم: ۲۷) و

موج و حباب، نمود دریا و وجود ممکن، ناچار سراب وجود حق، در حقیقت «ثانیة»
مایراه الاحول» یعنی نقش دومین چشم احووند (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۷۵-۷۷).

۲. شبهه زدایی از توحید صفاتی

نزد متصدیان مسایل الاهی، پیرامون صفات واجب متعال، مباحث متعارضی در جریان است، برخی متکلمان مانند عموم اشاعره، به زیادت صفات بر ذات و برخی از همگنانشان مانند معتزلیان، به نفی کلی صفات از ذات باری تعالی، رضایت داده‌اند. معلوم است که هردو رأی، برخاسته از گرفتاری به تنگناهای معرفتی و دیگر مشکلات است. محذورات هریک از این دو رأی به ظاهر متعارض و متقابل، از سوی حکما به هنگام ارائه رأی خود در عینیت «ذات و صفات»، بیان شده است.

حکمای الاهی، منظور خود از «توحید صفاتی» را به وحدت ذات با صفات و وحدت همه «صفات با یکدیگر»، تفسیر کرده‌اند. اما اینکه چگونه و با چه توجیهی می‌توان این مهم را به انجام رساند و از شبهات رهایی جست، در تلاش علمی حکمای اسلامی بیانات مختلف وجود دارد. از بیاناتی که تصویر زیبا و قابل توجهی در اختیار ما می‌گذارد، استفاده از انگاره «حقیقت و رقیقت» است. با استفاده از این انگاره، مشکلات زبانی که در اطلاق صفات بر خداوند و خلق جریان دارد، هم از جهت مفهوم و هم از جهت مصداق، زدوده می‌شود. مشکلاتی که عده‌ای را بر اثر ناتوانی در پاسخ صحیح به آنها و عجز از تبیین منطقی، دچار رأی به «نفی صفات» درباره واجب کرده و عده‌ای دیگر را در کاربرد الفاظ، وادار به «اشتراک لفظی» درباره واجب و ممکن، کرده است.

آنان گاهی کار را به آنجا رسانده‌اند که درباره معنای صفات واجب، قائل به تعطیل شده و هیچ معنای محصلی را منظور نکرده و در نهایت صفات ایجابی و ثبوتی را به صفات سلبی ارجاع داده‌اند. در واقع چون نتوانسته‌اند بین واجب و ممکن در دارا بودن چنین صفاتی، هیچ وجه مشترک ببینند و آنچه درباره ممکن می‌فهمند به واجب نسبت دهند، قائل به این سخن شده‌اند. اینجا است که حکمای متعالی تبیین خود را در این‌باره، با اتکا بر انگاره «حقیقت و رقیقت»، ارائه می‌دهند و از غموض و پیچیدگی این بحث به سلامت گذر می‌کنند.

کاربرد این انگاره در این باره به‌طور خلاصه، چنین است که اگر چه مفهوم صفات بین واجب و ممکن مشترک است و یک معنا در هر دو موطن وجود دارد، اما آنچه درباره‌ی خداوند صادق است «حقیقت» این معنا و آنچه درباره‌ی خلق صادق است «رقیقت» آن است. اگر چه در درجه و میزان واجدیت از صفت، بین «حقیقت و رقیقت» تفاوت بسیار است، اما در واجد بودن سنخ صفت بین آن دو اتحاد برقرار است.

با مدد این انگاره، می‌توان صفات خداوند را چنانکه بایسته فهم است درک کرد تا دچار «تشبیه و تعطیل» نشد، حکمت متعالیه از همین منظر به تحلیل صفات آن‌گونه که لایق ذات باری است، می‌پردازد. از آنجا که علم خداوند علم حقیقی و دارای وحدت و بساطت است و اطلاق علم بر ذات مقدس او، به معنای مجازی و ناقص نیست، پس در فرضی که عالم به همه چیز نباشد، علم او علم حقیقی نیست و از جهتی علم است و از جهتی جهل و حقیقت شیء نباید آمیخته به غیر خود باشد. در این دیدگاه، منشأ علم الهی، به چگونگی وجود حق متعال بستگی دارد، چنانکه وجود وی آمیخته به عدم نیست، پس علم او نیز آمیخته به غیبت هیچ شیئی نیست، به این دلیل که ذات حق محقق حقیقت همه‌ی اشیاء است، پس ذات او نسبت به همه‌ی اشیاء، از خود آنها سزاوارتر است، زیرا نسبت اشیاء به خود، نسبت امکانی است و نسبت آنها به محقق و پدیدآورنده‌ی شیئیت آنها، نسبتِ وجوب است.

کسی که درک صحیحی از «وحدت حقه حقیقی» خداوند ندارد، از درک علم فراگیر خداوند نیز عاجز است؛ زیرا وحدت خداوند را «وحدت عددی» پنداشته است. سایر صفات خداوند نیز دارای همین ویژگی یعنی برخوردار بودن از وحدت حقه است.

صفات کمال در نزد خداوند، «حقایق» متصل و بالفعل و اصلیه است که اشیاء از آنها، بسان «نمود» و «سایه» و «شبح»، فرود می‌آیند و آنچه که «حقایق» اشیاء محسوب می‌شود، به اشیاء نسبت بیشتری دارد تا خود اشیاء، البته فهم این مطالب دشوار است زیرا از مطالب پیچیده‌ی الهیات است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴/ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹). توجه به همین غموض و پیچیدگی، آسیب‌شناسی آراء متعارض متکلمان را در باب صفات آسان می‌سازد. عدم درک صحیح «وحدت حقه» و نداشتن تصویر صحیح از «وحدت صرفه ذاتی اطلاق»، فهم درست توحید صفاتی را برای بسیاری از متکلمان

محال کرده‌است، چنانکه یا مانند اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات شده، یا با نفی صفات، کمالات را از خداوند متعال نفی کرده‌اند! ناتوانی از درک بسیاری از مبانی همانند: وحدت ظاهر و مظهر در مقام تجلی ذاتی و فعلی و اتصاف وجود به تعینات خلقی و جمع بین تشبیه و تنزیه و فرار از اعتقاد به تنزیه صرف و تشبیه محض، با معیاری که در کلام گهربار امامان معصوم تحریر شده، بخشی دیگر از این آفت‌ها است (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۸۸).

نمایان است که علت اصلی بروز مشکل در نظریه‌پردازی متکلمان مزبور، خلط مراتب بین «ظاهر و مظهر» است، که رفع آن مترتب بر فهم صحیح انگاره «حقیقت و رقیقت» است. در حکمت متعالیه فاعل الاهی، فاعل «بالتجلی» است و تجلی چه در مقام ذات و چه در مقام فعل وحدت دارد، اما با حفظ مرتبه مظهر و ظاهر در مقام ذات و فعل، این همان حقیقت مظهر است که در رتبه فعل به نام «رقیقه» ظاهر و پدیدار می‌شود، اما تعینات خلقی به رتبه ذات و حقیقت وجود راه نمی‌یابد.

با این تحریر انگاره «جمع بین تشبیه و تنزیه»، درباره صفات الاهی مبنای پذیر می‌شود. زیرا «رقیقت» همان مرتبه تنزل یافته «حقیقت» است، پس بین این دو نوعی شباهت و یگانگی برقرار است، این به معنای برقراری تشبیه است و از سویی «حقیقت» محصور در «رقیقت» نیست و از علو ذاتی و رفعت و شأن عالی برخوردار است که همان حفظ تنزیه در این مقام است. در کلام امامان معصوم بر این مطلب تصریحات زیبا و فراوان وجود دارد. این فراز «یا باطنا فی ظهوره و ظاهرا فی بطونه و مکنونه» (نیایش روزانه ماه رجب، مفاتیح‌الجنان) یکی از ده‌ها است. آنچه در این سخن عصمت نظام متبلور است، عینیت ظهور و بطون بدون پذیرش کمترین جهت تعدد است.

از فرازهای پرنواز دیگر در الاهیات از زبان معصومان پاک، که به نوعی، تجلی «حقیقت» صفات را در عین رفعت و تعالی، در مظهر «رقیقت»، آشکار می‌سازد این فرازها است.

«و ضاقت الاشیاء دونک و ملأ کل شیء نورک... یا من فی علوه دان و فی دنوه عال.»
(نیایش شریف امام کاظم علیه السلام در روز جمعه، مفاتیح‌الجنان)؛ «یا من فی علوه قریب.»
(نیایش جوشن کبیر)

بنا به صراحت تعبیر با اینکه اشیاء بسیار تنگ‌ظرفیت و خُرد وسعت‌تر از این هستند، که بتوانند عظمت و وسعت وجودی حق را در خود جای دهند، اما هر کدام به اندازه خود پر از نور الاهی هستند و از واجدیت نور الاهی تالو دارند؛ یعنی رقایقی هستند بازتابش‌گر حقیقت خویش. همچنین مقام الوهی در علو خود مستقر است، اما با همه علو، نزدیک است و در مقام «رقیقه» حضور و دقیق‌تر با آن وحدت دارد.

۳. تبیین علم واجب

تصویرپردازی در مسئله علم واجب از مشکل‌ترین مطالب الاهیات است، مسئله‌ای به بلندای آن و به دشواری و گستردگی مباحث پیرامونش، کمتر می‌توان یافت. مباحث درگرفته پیرامون این مسئله به خوبی از این دشواری‌ها خبر می‌دهد. متصدیان متمحض در این مطلب، هرچه بیشتر واکاوی کرده‌اند، نظر خود را نارساتر یافته‌اند و با آباد کردن گوشه‌ای، گوشه‌های دیگر را فرو گذاشته‌اند و برای دیگران زمینه نقد خویش را فراهم آورده‌اند. در قلمرو تمدن اسلامی مشائیان و اشراقیان هرکدام به نوبه خود تلاش‌های مشکوری ارائه داده‌اند، اما با این همه به خرسندی متفکران نینجامیده و برآیند تبیین‌های آنان، به پردازش به بخشی از مطلب و غفلت از سایر جوانب، معطوف شده‌است. سایر ناظران به مباحث الاهی مانند بسیاری از متکلمان اشعری و معتزلی و همچنین سایر حکمای متقدم بر اسلام، هم تلاش‌های زیادی به کار بسته‌اند اما چنانکه باید سرفراز و خرسند نگشته و در ارائه تبیین چشم‌گیر ناتوان مانده‌اند.

حکمت متعالیه با نگرش ژرف، با پایه‌ریزی مبانی مستحکم خود، توانسته برای درک و تصویر پیشرفته و بلندی از علم واجب‌تعالی، زمینه را مهیا سازد و در این عرصه تبیین گران‌بهایی را به ارمغان آورد. آنچه سبب شده تا حکمای مشایی و اشراقی از رسیدن به فهم آن ناتوان و در ارائه تبیین بدون اشکال از علم واجب در مانده باشند، این بوده که از حفظ وحدت بین مراتب وجود و نحوه وحدت غافل مانده‌اند. فشرده‌ای از جوانب آسیب‌چنین است.

حکمای اشراق و مشاء از قدام و متأخرین، به واسطه نرسیدن به اصل وحدت محفوظ در مراتب وجود و عدم نیل به سریان حق در اشیاء و عدم تصور نحوه معیت وجود مطلق با وجود مقید... سبب شده‌است که در علم حق دچار آن همه زلالت شوند

(آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۹۱).

از این منظر باید از سرّ ظهور اصل وجود در حقایق اعیان و از چگونگی خیزش اعیان از «تجلی اعرابی» حق که منشأ کلمات وجودیه و مبدأ تحقق کتاب‌های تکوینی است، آگاهی یافت. در این صورت از گرفتار شدن به انکار علم تفصیلی در مقام ذات و یا رأی به صور مرتسمه و دیگر آراء متشابه رهایی حاصل می‌گردد. و نیل به آموزه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ممکن می‌شود. آنچه می‌تواند ما را در دستیابی به این آموزه کمک شایان کند استفاده از انگاره «حقیقت و رقیقت» است، که بر حضور حقیقت در مرتبه رقیقت تأکید دارد. حق متعال که حقیقه الحقایق است، در مرتبه هر رقیقه شاهد و حاضر است و علم جز حضور و قرب چیزی نیست. البته این مطالب بر مبانی خاص خود در حکمت متعالیه مانند مساوق دانستن علم و ظهور و وجود و رأی به تشان ذات متعال حق در مراتب ذات و صفات و افعال و قول به مراتب ظهور وجود و کیفیت ربط وحدت به کثرت و کثرت به وحدت، مبتنی است که در فلسفه‌های رسمی از این مبانی و قابلیت‌ها خبری نیست.

علم و ظهور و وجود، یک امر و از اطوار اصل واحدند. و جمیع موجودات، همان‌طور که شئون ذاتی و صفتی و فعلی حقتند، شئون علمی حق نیز می‌باشند. و ظهور وحدت در کثرت و کثرت در وحدت از ظهور علمی جدا نیست. و کمال جلاء و استجلاء نیست، مگر اینکه حق، خویش را در موطن ذات و در مرآت انسان کامل و در جمیع ذراری وجود شهود نماید. بنابراین، اختلاف در مراتب علم، تابع نحوه اختلاف جهات مغایرت و تمایز بین عالم و معلوم است. و هرچه بین عالم و معلوم احکام وحدت بیشتر باشد، علم، تمام‌تر است... از قرب و نزدیکی حقیقی و معنوی که موجب رفع فواصل بین دو شیء مجرد است، علم حاصل می‌شود و علم همان قرب حقیقی است (همان، ص ۹۲).

صدرا با به کارگیری زیبای اصل «حقیقت و رقیقت»، در بازخوانی مقصود از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» با قرائت حکمت متعالیه و حفظ تعالی و تقدّس واجب و عدم تعطیل وسائط عقلی و قوای نفسانی و ابزار طبیعی، به حضور حق متعال در مراتب رقایق وجودی انگشت می‌گذارد و رأی به همین حضور و قرب را سرمایه رهایی از نظریه‌های پر کژتاب مانند «صور مرتسمه» درباره علم خداوند معرفی

می‌نماید. و کسی که وسائط را از کار او برکنار بداند، ناشناس به حقیقتِ قدر و عظمت خداوند دانسته و از مصادیق این آیه «و خدا را به حقیقت منزلتش نشناختند که گفتند خداوند بر بشر چیزی فرو نمی‌فرستد» (الانعام: ۹۱) می‌داند. وی سپس با تکیه بر آیه‌ای کلیدی پشتوانه غنی الاهیات خویش را گوشزد می‌نماید.

همین صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی در عالم امر و قضای الاهی است، چنانکه فرموده: «هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم» (الحجر: ۲۱) گنجینه‌ها، همان حقایق کلی عقلی است و برای هر یک از این کلیات «رئیه‌هایی» جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده مخصوص و وضع مخصوص و زمان و آیین موجود می‌شوند، پس حقایق کلی نزد خداوند به‌اصالت موجودند و رئیه‌های حسی به تبعیت.

بر این اساس حقایق کلی با کلیت خویش در وجود برین و الاهی وجود دارند و با این‌گونه وجود منتقل نمی‌شوند. و آن حقایق به حکم پیوند و فراگیری و دگرگون‌سازی سایر مراتب، در قالب «اشباح» و اجرام، به صورت «رئیه‌هایی» تنزک و تمثّل می‌یابند... و «رئیه» به حکم پیوند، همان «حقیقت» است و تفاوت بین «حقیقت و رقیقت» به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

به این ترتیب، صدرا با استفاده عینی از متون دینی و با تبیین عقلانی از مبانی حکمی، در یکی از دشوارترین مطالب الاهی، به کرانه توفیق رانده است. چیزی که در بین متکلمان و حکمای پیشین اثری از آن نمی‌توان دید. اگر چه فلاسفه مشائی تا ابداع قاعده «بسیط الحقیقه» و کاربرد آن با تحریر خاص خود پیش آمدند، اما کمال استفاده از این قاعده با مبانی فلسفی آنها از قبیل رأی به تباین موجودات و تشکیک در مراتب و افراد وجود (تشکیک عامی) ممکن نیست، به همین دلیل حکمت متعالیه کمال استفاده و تمامیت قاعده را نه تنها مبتنی بر تشکیک خاصی (حقایق متعدد وجود و رجوع مابه‌الاشتراک به مابه‌الامتیاز) نمی‌داند بلکه قائل است باید حداقل به تشکیک خاص‌الخاصی (تشکیک در مظاهر) و بالاتر گرایش داشت تا مفهوم قاعده تام باشد. برآیند چنین عنایتی بود که حکمای متعالی حمل و نسبت بین موضوع و محمول را در این قاعده، از نوع حمل «حقیقت و رقیقت» دانسته و از شیوه مامشات با قوم در بدایات

و جدایی در نهایت، به نتیجه مطلوب دست یافتند و مشهود است که تبیین کیفیت علم الهی با لحاظ این انگاره و حضور و ظهور بسیط در رتبه مظاهر اشیاء بسیار آسان می‌گردد، زیرا «ظاهر» که در رتبه «مظهر» حاضر است و با آن وحدت دارد، چگونه عالم به آن نباشد؟

۴. تبیین توحید افعالی

توحید افعالی، عنوانی در الاهیات فلسفی برای نگرش توحیدی در نسبت‌دادن افعال به فاعل‌ها و تأثیرات به مؤثرهاست. در این موقف آیا باید آنها را دارای نقش و تأثیر مستقل از خداوند دانست؟ یا تأثیر فقط از خدا ناشی می‌شود و آنها هیچ نقشی در ایجاد اثر ندارند؟ یا صورت سوم در مسئله متصور است و راه وسط را با تبیین متناسب باید برگزید؟ این مسئله از غامض‌ترین و پردامنه‌دارترین مباحث در الاهیات است. پیچیدگی این مسئله سبب شده که بسیاری از کلام‌پیشگان، رو در روی هم قرار بگیرند و هر یک دیگری را به کفر و زندقۀ صریح متهم نمایند. گروهی جبری مسلک و گروهی قدری و گروهی کسبی و... البته همه از یکدیگر حق به جانب‌تر و خود را به عین حق و حقیقت از دیگری، نزدیک‌تر دیده‌اند. همه این ناتوانی‌ها از عدم فهم صحیح مطلب و ناکارآمدی مبانی آنان ناشی شده است.

حکمای اسلامی با پی‌ریزی مبانی علیت و اصول لازم به نظام طولی علل و تأثیر علل واسطه و بعید بسان تأثیر علل قریب، به تصویرپردازی لازم پرداخته و استقلال علل را چنان که به تفویض باطل بینجامد نپذیرفته و نیز از برکناری و اعتزال و ابطال علل نیز احتراز جسته و تمام سهم را به مبادی ماورائی یا واجب نسپرده تا به جبر باطل بینجامد، از سوی دیگر به اشتراک و همکاری و تعاون علل بعید و ماورایی با علل قریب و طبیعی یا انسانی نیز رأی نداده‌اند. سهم صدرا گذر از این پله است و او با رأی به نظریه «تشان» در مبحث علیت از نظریه عرفانی کمک می‌گیرد و این مبحث را به نضج خود می‌رساند، بیان دایر و سایر در سراسر فلسفه‌پردازی‌های صدرا، در تفسیر و توصیف این مهم، به کارگیری انگاره «حقیقت و رقیقت» و بیان مراتب تجلی حقیقت در مظهر رقیقت است.

استفاده از انگاره «حقیقت و رقیقت» نقش بسزا و منحصر در حل این معما دارد. آگاهی به کیفیت وجودی و چگونگی ارتباط حقایق به رقایق، سهم منحصر به فردی در پدیدار ساختن نسبت تأثیرات به مؤثرهای قریب و بعید دارد. با توجه به متون دینی که راهنمای حکمای متعالی و عرفای محقق به این انگاره شد به‌ویژه این آیه شریفه: «هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم» (حجر: ۲۱) همه مبادی آثار چه انسان یا صورت‌های جزئی جسمانی، دارای حقیقت‌هایی کلی در عالم امر و قضای الاهی هستند، این «حقایق» کلی عقلی همان «گنجینه‌ها» هستند و هر یک از این کلی‌های دارای وجود عقلی، دارای «رقیقه‌هایی» جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده، وضع و زمان مخصوص موجود می‌شوند. «حقایق» کلی نزد خداوند، از اصالت موجودیت بهره‌مند هستند و «رقیقه‌های» حسی به حکم تبعیت از آن حقایق موجودند. بنابراین نگرش نمی‌توان رقایق را در انتساب آثار مستقل دانست زیرا وجود مستقلاً ندارند تا در اثرگذاری مستقل باشند. از سوی دیگر، «حقایق» کلی نیز با همان وجود کلی خویش در وجود برین و الاهی، به جهان‌های دیگر منتقل نمی‌شوند، بلکه آن حقایق، با تنزل از این کلیت و شمول وجودی و تمثل در قالب اشباح و اجرام به نام «رقیقه» وجود تنزلی می‌یابند. در این صورت انتساب آثار به رقایق، به حقایق آنان نیز منتسب می‌شود. صدرا همین مطلب را با تنظیم به نقش قوای محرک و مدرک در افعال و آثار و میزان دخالت مبادی عالی و عقلی در این رهگذر تکمیل می‌کند و به تفنن وجودی این قوا از مقام عقلی صرف و مثالی و حسی تا مقام جسمانی محض توجه می‌دهد و عدم توجه به نقش‌آفرینی هر مقام را سبب بروز آفت‌های معرفتی می‌داند. وی مطلب را درباره قوه مصوره به‌طور مثال چنین بیان می‌کند.

کسانی که به شبهات دچار شده‌اند، بر اثر عدم رعایت حقوق هر مرتبه و مقام بوده که به اشیاء با یک چشم نگریسته‌اند، به‌طور نمونه درباره نقش قوه مصوره به اختلاف دچار شده‌اند: گروهی آن را به قوه جسمانیه فاقد شعور نسبت داده و حق خداوند و ملائکه مقرب را تباه کرده‌اند، آنان از چشم راست نابینا هستند و عالم امر را ندیده و فقط با چشم چپ به عالم خلق چشم دوخته‌اند. گروه دیگر همه کارهای مصوره از

قبیل شکل‌سازی و... را مستقیم به خود خداوند نسبت داده‌اند، آنان کسانی را که خداوند برای کارهایی نصب کرده، از مقام خویش عزل کرده و حق آنان را تباه کرده‌اند، در حقیقت چشم چپ آنان نابینا بوده و با یک چشم فقط به حق نگریسته و از خلق غفلت کرده‌اند، این گروه در حقیقت هر دو (حق و خلق) را از دست داده‌اند، زیرا خلق، طریق به حق است؛ پس هرکس راه را تباه سازد، از راه باز ماند، چگونه به حق برسد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۲۹).

استفاده از این انگاره برای توجیه فاعلیت حق نسبت به اشیاء و حضور حقایق اشیاء در موطن علم حق و اینکه حقیقت بسیط عین کل فعلیات و وجودات است، موهوم این شبهه است که حقایق مخلوقات به اعتبار نحوه وجود تکثری خود در ذات حق، موجودند، در این صورت کثرت آنها با «وحدت حقه» ناسازگار است. توجه به دو نکته بروز این شبهه را بیشتر نمایان می‌سازد:

۱. حق متعال به اعتبار علت بودنش برای مخلوقات، باید واجد وجود معلول باشد، زیرا علت تمام معلول است. و معلول به اعتبار وجوب سابق، باید در مرتبه وجود علت یک نحو ثبوت و تحقق داشته باشد، از این مطلب به «سنخیت» علت و معلول تعبیر می‌شود.

۲. وجود علمی اشیاء مبدأ انکشاف و منشأ تحقق خارجی آنهاست، پس باید خلق در موطن حق موجود باشد، این خود مستلزم کثرت و موجب بودن علت و معلول در یک سنخ از وجود و حقیقت خواهد شد.

این شبهه با توجه به مراتب تشکیکی وجود و کیفیت حضور حقیقت در مرتبه رقایق و بر عکس، قابل رفع است. توجه به اصل تشکیک در وجود و گونه‌های آن و گزینش تشکیک خاصی یا اخص‌الخاصی (تشکیک در مظاهر) و لحاظ این مطلب که وجود کامل مشتمل بر وجود ناقص است اما بدون حد و نقصی که لازمه معلولیت و امکان است و مانع ظهور و انکشاف است و عنایت به اینکه «حقیقت» بدون تجافی، در رتبه «رقیقت»، با وجود تنزلی حضور دارد و اصولاً رقیقت همان حقیقت تنزل یافته و مظهر آن است، این شبهه را به کلی می‌زداید.

ناقص در مرتبه وجود عالی نیست، بلکه از شرایط تجلی و علیت و معلولیت، همین اشتغال علت بر وجود معلول و انکشاف خلق در مرتبه وجود حق است. حقیقت

وجود به حسب مقام «احدی»، جامع جمیع حقایق وجودیه است و در مقام ظهور و تجلی فعلی، محیط بر هر شیء است. این خود ملازم است با تنزه حق از جهات کثرت و عدم اتصاف او به نقایص و امتناع اتصاف او به جهات امکانی. اینکه برخی از این مطالب در ورطه شبهاتی چون حلول و اتحاد افتاده‌اند، به واسطه غفلت از سر «وحدت اطلاقی» حق است که مبدأ کثرات و سازنده حقایق است (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۵۸).

تبیین نقش انسان کامل در وساطت فیض با کاربرد آموزه

در متون روایی اسلامی عبارات فراوانی موجود است که بیانگر سیر انسان کامل در جمیع عوالم وجودی و تجلی در جمیع حقایق و مظاهر و اثرگذاری در علت و معلول‌هاست. آنچه در لسان متصدیان حکمت متعالیه برای تبیین این مطلب دایر است، توجه دادن به مقام وساطت فیض برای اولیا و امامان معصوم است که پشتوانه توجیه نگرش ویژه به اصل علیت را در دیدگاه صدرایی تأمین می‌نماید. از سویی اعیان و مظاهر جمیع مراتب وجودی به تبع ظهور و تجلی انسان کامل، در جمیع مظاهر اسماء حسنی و صفات علیا ظهور می‌نماید و از سوی دیگر هر علتی تمام حقیقت معلول خود با کمالات زاید است. بنابراین حقیقت انسان کامل با جمیع رقایق وجود دارد و هیچ رقیقه‌ای از حیظه وجود او خارج نیست و در تأثیرگذاری نیز کاملاً وابسته به همان «حقیقت» خویش است.

در توقیع شریف ولی عصر عجله تعالی فرجه که از نیایش‌های روزانه ماه رجب است، تعبیر زیبایی برای تجلی حقیقت در مظهر رقایق، آمده است. این متن مقدس، وصف‌های متعددی را برای انسان‌های کامل یا متولیان امور آفرینش بر می‌شمارد و آنان را ارکان توحید، آیات و مقامات الوهی و سبب معرفت الاهی معرفی می‌کند. این توصیف تا آنجا در مقام تشبیه، پیش می‌رود که هیچ فرقی بین مقام آنها با مقام الوهی، باز نمی‌شناسد و پس از این فراز به فرود باز می‌آید و با منظور کردن مقام خلقی، آنها را در مقام امکانی خود مستقر گردانده، به این وسیله به مقام تنزیه حق متعال باز می‌گردد. منشأ همه کمالات را مقام وجوبی می‌داند تا این حقیقت آشکار شود که هیچ خداوندگاری جز خدای واحد نیست.

جمله «فبهم ملأت سمائك...»، دلالت صریح دارد بر اینکه ائمه اطهار به واسطه واجد بودن مقام وساطت در فیض، جمیع مراتب وجودی را واجدند و معیت وجودی با جمیع حقایق دارند و مراتب سماوات ارواح و اراضی اشباح، مملو از ظهور وجودی و تجلی نوری ائمه علیهم السلام است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۵۳).

باید در این مبحث توجه تام به دو مرتبه «حقیقت و رقیقت» وجود انسان کامل داشت. حقیقت انسان کامل محمدی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام، به اعتبار وجود جمعی، متجلی در جمیع رقایق است و با تنزل به آخرین تنزلات وجودی، وجود عنصری به خود می‌گیرد؛ بعد از سیر مراتب مادی و طی منازل مثالی و عقلی، بنا به رجوع هر فرع به اصل خود و برگشت هر «رقیقت» به «حقیقت»، با حقیقت اصلی خود متحد می‌شود. با این نگرش به کیفیت وجودی انسان کامل، نقش و تأثیر او در جهان و نسبت او به فاعل‌های گوناگون؛ چه با اختیار یا بدون اختیار آشکار می‌شود و تفسیر متونی که تعبیرات وجودشناختی و عبارات بیانگر فاعلیت او در آنها به کار رفته نیز میسر می‌گردد. اینکه «امام مبین» در آیه مبارکه: «و کل شیء احصیناه فی امام مبین» (یس: ۱۲) در روایات به وجود مقدس حضرت علوی منطبق شده که او همان امامی است که علم هر شیء در او به تمام موجود است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۷۰)، یا «عرش» الاهی که مقام علم ربوبی و حضرت واحدیت است، به وجود حضرت امیر علیه السلام تطبیق شده است، برخاسته از چنین نگرشی به وجود مقدس انسان کامل است.

بدیهی است که بنا بر مبانی حکمت متعالیه و اصول مسلم فلسفی، علم در مراتب کامل خود علم فعلی است و نقش تأثیرگذاری و ایجاد دارد نه نقش انفعالی و متأثر. در این صورت اگر وجود مقدس حضرت علی علیه السلام «کتاب مبین» و حاوی هر تر و خشک است، چگونه می‌توان این گنجینه علمی را صرفاً یک لوح منفعل تصور کرد که در هستی هیچ تأثیری و در افعال فاعل‌های آن هیچ نقشی نداشته باشد؟ بلکه اصولاً همه آنچه هست، چه فاعل‌ها چه افعال، از رقایق وجودی او است.

به اعتبار آنکه مقام کرسی و سدره المنتهی و جنت‌المأوی و سماوات سبع و مراتب عالم مثال و برزخ و ارض (عالم اجسام)، از تجلیات نیر اعظم مقام ولایت ظهور

پیدا نموده و از رقایق وجودی او است و هر رقیقه‌ای با اصل و حقیقت متحد است، حضرت علی علیه السلام فرموده است: کرسی و سماوات سبع و ارضون منم (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۵۸).

پشتوانه نگرش به درجات رفیع انسان کامل را مبانی عرفان‌نظری با ابراز آراء هستی‌شناسانه تأمین می‌کند. حکمای صدرایی با وقوف از این توانایی به تحلیل و تحریر این فرازهای ژرف پرداخته‌اند و فهم بسیاری از متون در شأن نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام را میسر ساخته‌اند. البته آنچه مربوط به این فهم ثاقب کمک می‌کند استفاده از انگاره حقیقت و رقیقت است، به این بیان که حقیقت انسان کامل با آگاهی الهی، مطلع بر استعداد همه موجودات است و هر موجودی را به کمال لایق خود می‌رساند و از همین رو در متون دینی به او «قلم اعلی» و «روح اعظم» نیز اطلاق شده و عقل اول از مظاهر همان حقیقت است. فیض بخشی و وساطت در تأثیرگذاری برای انسان کامل، ناشی از مقام «ولایت مطلقه» است که مقام حصول جمیع کمالات وجودی و صفات کمالی و مجمع مظاهر و مراتب و فعلیات و حصولات است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۵۴). در این رهگذر آنچه درک و پذیرش مطلب را آسان‌تر می‌نماید، متون شریف دینی است که تعبیرات ویژه‌ای به انسان کامل مانند اولیای نعم و سبب آغاز و فرجام فیض و نزول باران و تداوم هستی آسمان و زمین اطلاق شده و از همین رو انسان کامل، مصداق مشیت الهی است.

موطن ظهور خلقی انسان کامل، مقام مشیت و اراده فعلیه حق است. لذا وارد شده است: بکم فتح الله و بکم یختم. فهم اولیاء النعم و بهم یمسک السماء أن تقع علی الارض. حقیقت انسان کامل محمدی، به اعتباری ظهور به مشیت حق و وجود منبسط است، که بذاتها مخلوق و موجودات از آن حقیقت موجود می‌شود: «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها» اگر چه انسان به مشیت کامل ختمی و وارثان علم او، دارای مقامی فوق مشیت حقند و مقام مشیت، ظاهر وجود آنها است و مقام باطنی آنها «حقیقت» مرتبه مشیت و مشیت «رقیقت» وجود آنها است (همان، ص ۹۲۵).

نتیجه‌گیری

رأی به یکپارچه بودن هستی و عدم «فطور» در آفرینش، حکمای متعالی را به تصویر

زیبا در پردازش‌های توحیدی نایل ساخته است، تفسیر و تصویری از وحدت شخصی وجود که در آن احکام واجب و ممکن به هم آمیخته نشود و خلق و خالق به جای همدیگر نشینند، سهم عمده‌ای از نظریه‌پردازی‌های عرفای محقق و حکمای متعالی را به خود اختصاص داده است. در این میان تبیین موفق که توانسته نقش و افری در رمزگشایی مسئله داشته باشد، تبیین مبتنی بر کاربرد انگاره «حقیقت و رقیقت» است. چنانکه این انگاره در تبیین مسائل هستی‌شناسی به کار می‌آید، در حوزه باورها و اعتقادات نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند تا موحدان بدون هیچ کژاندیشی، به توحید حقیقی در فعل و نظر نایل گردند. شناخت ذات باری تعالی و صفات حقیقی واجب و مراتب وجودی ذات حق و چگونگی تأثیرگذاری واجب در سراسر هستی، هر کدام با این انگاره قابل تبیین است.

ذات حق، حقیقت کل هستی و هر یک از موجودات به اندازه سعه وجودی خود، رقیقه‌ای از پرتو وجود حق می‌باشند که از جهت وجود و از جهت فعل و تأثیر از او استمداد فیض می‌کنند. بنابراین هیچ استقلال‌ی در وجود و تأثیر آنها نیست.

بیش از هر چیز متون دینی راهنمای خردورزان به این انگاره شده و تفسیر صحیح از این متون، رأی به دو طبقه کلی درباره هستی به نام «حقیقت و رقیقت» است. تا در پرتو آن بتوان نظم و نظام و ربط و ارتباط پدیده‌ها را با پدیدآورنده توضیح داد، چنانکه این آموزه در توجیه اوصاف الهی از قبیل «اولیت و آخریت» و «ظهور و بطون» حق، کارساز است. توجه به اهمیت این انگاره در حکمت متعالیه و کارایی آن در ترسیم باورهای دینی، گره‌گشای بسیاری از مشکلات است. والله الحمد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ مقدمه بر اصول‌المعارف فیض کاشانی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲. —؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۳. —؛ مقدمه بر رساله نوریه در عالم مثال بهایی لاهیجی؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۴. —؛ شرح بر زاد‌المسافر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۵. —؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن؛ تعلیقه بر شرح المنظومة، ج ۴، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ هـ.
۷. —؛ دروس اتحاد العاقل بالمعقول؛ قم: بوستان کتاب، [بی‌تا].
۸. سبزواری، حاج ملاهادی؛ تعلیقات بر الشواهد الربوبیة؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۹. —؛ اسرار‌الحکم؛ قم: مطبوعات دینی، [بی‌تا].
۱۰. —؛ شرح المنظومة؛ قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ هـ.
۱۱. شیرازی صدر‌المتألهین، محمد؛ العرشية؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۲. —؛ المشاعر؛ شرح لاهیجی؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۳. —؛ المبدأ و المعاد، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۴. —؛ الشواهد الربوبیة؛ مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۵. —؛ اسرار الآیات؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.

۱۶. —؛ الاسفار الاربعة؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ
۱۷. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۷؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۰.
۱۸. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۹. فناری؛ محمد؛ مصباح الانس؛ تهران: مولى، ۱۳۷۴.
۲۰. قونوی؛ صدرالدین؛ مفتاح الغیب؛ تهران: مولى، ۱۳۷۴.
۲۱. قیصری؛ داود؛ مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم؛ قم: انوار الهدی، ۱۴۱۶هـ
۲۲. کاپلستون؛ فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی؛ ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

