

## بررسی تطبیقی حمل حقیقت و رقیقت از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی\*

- رامین گل‌مکانی<sup>۱</sup>
- هادی ایزانلو<sup>۲</sup>
- رسول پاداش‌پور<sup>۳</sup>

### چکیده

حمل حقیقت و رقیقت یکی از نوآوری‌های مهم ملاصدراست. مراد از این نظریه آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر تحقق دارد، به طوری که مرتبه عالی، وجود همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد. ملاصدرا با استفاده از کلمات حکمای سلف و همچنین تأثیرپذیری از ابن عربی به این نظریه دست پیدا کرد. وی این نظریه را با مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، اصل وحدت در کثرت، قاعده بسیط‌الحقیقه و علت و معلول تبیین نمود. در این مقاله کوشیده‌ایم تا پیشینه و مبانی این نظریه را همراه با

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (r\_golmakani@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (hadiizanloo.ih@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (rasool70.p@gmail.com).

کلمات ابن عربی بررسی و تبیین نماییم.  
واژگان کلیدی: حقیقت و رقیقت، ملاصدرا، ابن عربی.

### مقدمه

جهان هستی یک واحد منسجم و به هم پیوسته است که همه اجزای آن به مثابه یک شخص واحد است. رابطه این اجزاء با یکدیگر از پیچیدگی خاصی برخوردار است که فهم آن مستلزم تبیین دقیقی است تا آدمی به اندازه سعه وجودی اش بتواند به معرفت حقایق عالم دست یابد. این معرفت تنها با تمسک به انگاره‌های توحیدی بیان شده در آیات و روایات قابل دستیابی است. حکمت متعالیه با بهره‌گیری از معارف وحیانی، نظریه «حقیقت و رقیقت» را در بیان رابطه علت هستی‌بخش با معالیل خود مطرح کرده است.

مراد از این نظریه آن است که «حقیقت» از حیث وجودی، همه کمالات مادون خود را داراست و «رقایق» در مرتبه «حقیقت» به نحو بالاتر وجود دارند. به عبارت دیگر وجود «حقیقت»، همه «رقایق» را در بر دارد و چیزی خارج از حیطه وجودی او نیست، به طوری که اگر چنین نباشد، سبب ترکیب در آن «حقیقت» بسیط می‌شود.

با نگاهی به پیشینه نظریه «حقیقت و رقیقت» می‌توان به اهمیت آن پی برد. این نظریه به صورت‌های مختلف در کلمات حکما و عرفا بیان شده است. هر یک از حکمای یونان، فارس و حکمای اسلامی به بیان رابطه اجزای عالم با یکدیگر پرداخته‌اند. افلاطون با طرح نظریه «مُثل»، فلوطین با قائل شدن به آفانیم سه‌گانه، حکمای فارس با طرح ارباب انواع، ابن سینا با طرح عقول عشره و سمت تدبیریت عقل فعال نسبت به عالم طبیعت، و شیخ اشراق با طرح عالم انوار مدبره (عقول عرضی) و عالم مثال به این مهم پرداخته‌اند.

ملاصدرا نیز به عنوان یکی از شاخص‌ترین متفکران اسلامی که به تبیین رابطه خالق و مخلوق پرداخته است، به طور خاص این نظریه را مطرح نموده است و از نوآوری‌های او به شمار می‌آید. صدرا با تأثیرپذیری از حکمای پیشین و ابن عربی، این نظریه را به شکل مستدل بیان نمود. از جمله مبانی صدرايي که این نظریه ابتناء بر آن دارد، اصالت

وجود، تشکیک وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، قاعده بسیط الحقیقه و علت و معلول می‌باشد.

مفاد این نظریه در کلام عرفا به ویژه ابن عربی نیز وجود دارد. از نگاه ابن عربی، عالم به سان شخص واحد است؛ به این بیان که در عالم فقط یک وجود «حقیقت» است و دیگر اشیاء، مظاهر و «رقایق» آن حقیقت می‌باشند. آن‌ها در تعبیر و تمثیلات مختلف از قبیل سایه و صاحب سایه، آینه، ظاهر و باطن و... به تبیین رابطه «حقیقت» با «رقایق» خود پرداخته‌اند.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. حمل

مراد از حمل، این‌همانی و اتحاد است که در یک تقسیم به حمل اولی ذاتی و شایع صناعی تقسیم می‌شود. در معنای حمل اولی باید گفت که میان موضوع و محمول از حیث مفهوم عینیت برقرار است؛ بر خلاف حمل شایع که در آن میان موضوع و محمول تغایر مفهومی است، اما از حیث مصداق متحد می‌باشند. این حمل را از آن جهت شایع صناعی گفته‌اند که در صناعات متداول است و بازگشت این نوع از حمل به این می‌باشد که موضوع از جمله افراد محمول است.

ملاصدرا برای پاسخ‌گویی به شبهات وجود ذهنی، از کاربرد حمل اولی و شایع استفاده نموده است. این در حالی است که در میان پاسخ‌های حکمای پیشین، توجهی به این مطلب نشده بود. اما برای تبیین قضایایی که بیانگر رابطه مبدأ عالی و وجود با سواقل وجودی است، از نوع دیگر حمل استفاده نمود؛ از جمله بحث علت و معلول که این حمل در آن نمود روشنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲، ۵/۶۴).

این نوع حمل، حمل «حقیقت و رقیقت» است که ربط وجود ناقص به کامل است. در میان بیشتر شارحان حکمت متعالیه، این نوع از حمل به عنوان قسم سوم از حمل پذیرفته شده است؛ چنان که علامه طباطبایی می‌گوید:

«نوع سوم از حمل وجود دارد که مورد استفاده فیلسوف قرار می‌گیرد و حمل

حقیقت و رقیقت نامیده می‌شود. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد (۱۳۹۰: ۱۵۸).

در بیان تفاوت این حمل با دو نوع دیگر باید گفت که در آن‌ها هر گاه مفهومی بر مفهوم یا مصداقی حمل شود، دو بعد فقدان و وجدان محمول ملحوظ است؛ بنابراین با موضوع خود همگن است. اما در حقیقت و رقیقت تنها بعد وجودی محمول بر موضوع لحاظ می‌شود که در این صورت، یکسانی با موضوع در آن شرط نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵، ۱۰۵/۲). تفصیل بیشتر این مطلب ذیل نظریه ملاصدرا خواهد آمد.

## ۲-۱. حقیقت

واژه حقیقت دارای معانی متعددی است از جمله:

الف) حقیقت در برابر مجاز،

ب) حقیقت به معنای شناخت مطلق با واقع،

ج) حقیقت به معنای ماهیت چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان متفق‌الحقیقه هستند،

د) حقیقت به معنای واقعیت عینی،

و) حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در

اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را مجازی می‌دانند،

ه) حقیقت به معنای کنه و باطن (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۹).

منظور از حقیقت در این بحث همان حقیقت به معنای واقعیت عینی است.

برای درک معنای حقیقت و بررسی مفهومی آن باید دو عنصر تشخیص و فعلیت را

تبیین نمود:

۱. تشخیص: تشخیص لازمه ذاتی وجود است؛ به این معنا که تا تعیین و تشخیص

خاصی برای شیء نباشد، آن شیء منشأ و مبدأ آثار خاص خود نمی‌تواند باشد. بنابراین

آنچه در بین اشیاء شایسته هستی است، تنها «وجود» است؛ چرا که حقیقتی که دارای

اثر است و سبب می‌شود تا آثار و احکام بر آن مترتب شود، وجود آن شیء است

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲۷). چنین وجودی در تحققش نیازمند غیر نیست؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، غیر از وجود چیز دیگری تحقق ندارد و همه اشیا در تحقق خود به واسطه وجود متحقق‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۴۳). از این رو، وجودی که متصف به شدت می‌شود، دارای حقیقت تام‌تری می‌باشد و سایر مراتب پایین‌تر از آن، رقیقه آن حقیقت محسوب می‌شوند.

نتیجه آنکه وجود ذاتاً متشخص است و هر ماهیتی که متصف به جزئیت و تشخص شود، فقط به خاطر اتحادی است که به برکت وجود مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

۲. فعلیت: فعلیت در واقع کمال هر شیء است؛ به طوری که می‌توان گفت شیئی که فاقد فعلیت است، بهره‌ای از تحقق و وجود ندارد؛ زیرا قوه که فعلیت در برابر آن است، سراسر ابهام است. بنابراین حقیقت هر شیء به صورت آن است، نه به ماده آن: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» (سبزواری، ۱۳۹۰: ۳۵۵/۱).

## ۲. پیشینه بحث

بی‌شک نظریات فلسفی در یک بستر تاریخی رخ داده‌اند. آشنایی با تاریخ فلسفه، کمک فراوانی به پرورش تفکر، سنجش افکار، پرهیز از لغزش‌ها و خطاها، دیدن پیامدهای مثبت و منفی یک نظریه، رویارویی با افکار قوی و بهره‌گیری از آن‌ها می‌کند. لذا برای فهم درست و صحیح از یک نظام و نظریه فلسفی باید به موقعیت تاریخی و زمینه‌های فکری آن توجه کرد؛ زمینه‌های فکری‌ای که موجب استحصال نظریه یا نظام فلسفی شده است. «آنچه ما بر آن تأکید می‌ورزیم این است که فهم یک نظام فکری بدون توجه جدی به خاستگاه و زمینه‌های آن ناتمام است و شناخت خاستگاه و ظروف، به فهم یک نظریه یا نظام فلسفی کمک شایانی می‌کند» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۱: ۳۵).

از این رو، بحث «نظریه حقیقت و رقیقت» از این قاعده مستثنا نیست. باید موقعیت تاریخی و زمینه‌هایی که موجب استحصال این نظریه نزد ملاصدرا شده است، بررسی شود تا ابعاد مختلف آن روشن گردد. اکنون به بررسی مفاد این نظریه در بیان حکمای پیشین می‌پردازیم.

## ۱-۲. افلاطون

محور عقاید فلسفی افلاطون، اعتقاد به «مُثل» است (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۵/۶). نظریه مُثل، سرآغاز و سنگ بنای همه فلسفه افلاطون است. این نظریه در کتاب جمهوریت، از مشهورترین و مؤثرترین قسمت‌های کتاب است (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۰: ۵۳). افلاطون در نظریه مُثل معتقد است که: برای هر یک از انواع موجود در عالم ماده، فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات موجود است که مدبر موجودات مادی می‌باشد. انواع ماده‌ی برای اتصال به ربّ النوع خود دائماً در حرکت و جنبش می‌باشند و غایت وجودی و نهایت سیر استکمالی آن‌ها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به اصل خود است (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۲۱).

بنابراین از نظریه، مُثل حقیقت‌اند و عالم ظاهر و محسوس، نمود آن حقیقت‌اند؛ نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان به واسطه بهره‌ای است که از مُثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آن‌ها از آن بیشتر باشد، به حقیقت نزدیک‌ترند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۳۱).

نتیجه آنکه نظریه «مُثل» که به تبیین ربط عالم طبیعت به عالم مُثل و ربط عالم مثل با مافوق یا خزائن علم الهی می‌پردازد، از همان مفادی برخوردار است که نظریه «حقیقت و رقیقت» نسبت به کل موجودات دارد (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳: ۹۷).

## ۲-۲. فلوپین

افلوپین قائل به آقانیم سه‌گانه یعنی احد یا واحد، عقل و نفس است و عالم هستی را دارای مراتب می‌داند. از نظر او، واحد علت همه اشیاء، بسیط محض، مایه قوام و مرجع اشیاست (فلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴-۱۳۶). از این واحد بسیط محض، عقل صادر می‌شود و از عقل چیز دیگری به نام نفس فیضان می‌یابد. عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است، و نفس واسطه‌ای میان عقل (عالم معقولات) و محسوسات می‌باشد. افلوپین چون وحدت وجودی است، آقانیم سه‌گانه را متحد با هم می‌بیند. به تعبیر دیگر، واحد که خود مبدأ همه چیز است، همه نشئات را در خود دارد و مانند وحدت عددی در همه اعداد سریان دارد. همین‌طور عقل که علت نفس است، معلول را در

خود دارد و نفس نیز علل خود را به نحوی در خود دارد (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۲).

بنابراین فلوطین بین اقا نیم سه گانه وحدت قائل است و نسبت هر اقسام به عالم بالاتر را به مانند نسبت ظل به ذی ظل و نسبت تصویر به صاحب تصویر دانسته است، که هر چه در عالم پایین وجود دارد، اصلش در عالم بالاتر یا همان اقسام می باشد. لذا نفس شوق دارد که به اصل خود یعنی عقل بازگردد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۹).

مطالبی که فلوطین در مورد روابط بین مراتب عالم و نسبت بین آنها بیان کرد، همان چیزی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه تحت عنوان رقیقه بودن عوالم پایین تر نسبت به حقایق بالاتر، یعنی رابطه حقیقت و رقیقت بین مراتب هستی تعبیر کرده است. به عبارت دیگر، موجود بسیط (حقیقت) همه کمالات مادون (رقیقه) خود را به نحو اتم و اکمل داراست.

### ۳-۲. حکمای فارس

از جمله مبانی این حکمت موارد ذیل است که به اختصار بیان می شود:

#### نور و ظلمت

حکمای فارس به دو اصل یعنی نور و ظلمت قائل اند و این دو اصل، رمزی بر وجوب و امکان می باشند؛ به این معنا که نور، رمز وجود واجب و قائم مقام آن است و ظلمت، رمز وجود ممکن است.

#### تشکیک نوری

ملاصدرا در *اسفار اربعه* نظریه تشکیک را که در حکمت متعالیه نقش مهمی دارد، به حکمای فارس و خسروانی نسبت می دهد و وجود تشکیکی را همان نوری می داند که این حکما قائل به آن بودند:

«الوجود الخاص المخالف... بالتمامية والنقص أو الغنى والفقر عند حکماء الفرس  
والخسروائیین... الذی هو حقیقة النور عند هؤلاء العظماء من حکماء الفهلویین»  
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۰۸/۱).

نیز ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، نظریه تشکیک را به فهلویان نسبت می دهد:

«وجود نزد فهلویان، حقیقتی دارای تشکیک است که همه مراتب را از حیث غنی و فقر، شدت و ضعف، تقدم و تأخر در بر گرفته است؛ همانند نور که قوی و ضعیف می‌شود» (۱۳۹۰: ۲۰۳/۱).

### صدور کثیر از واحد

ملاصدرا می‌گوید حکمای فارس و پیشینیان قائل به این بوده‌اند که انوار جوهریه نوری به حسب حقیقت جوهری بسیطشان، بعضی علت بعضی دیگر هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۳۲/۱). طرح امشاسپندان و ایزدان برای چگونگی پیدایش کثرت، توجیهی برای صدور کثیر از واحد است. ایرانیان نخستین، موجود صادر از اهورامزدا را بهمن می‌دانند. سهروردی بهمن را نور اقرب می‌داند. امشاسپندان، موجودات نوری هستند که یکی پس از دیگری صادر می‌شوند؛ چنان که به گفته شهرستانی بی‌آنکه از نورانیت آن‌ها کاسته شود، یکی از دیگری نور می‌گیرد (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۵۳).

### عالم ارباب انواع

حکمای فرس برای انواع موجود در این عالم، اعم از بسائط و مرکبات، فرد مجرد از سنخ ملکوت قائل بوده‌اند. اسامی ماه‌های فصول اربعه، هر کدام اسم صنمی است که واسطه بین حق و عالم می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۳۲). سهروردی در *حکمة الاشراف* قول به ارباب انواع را به حکمای فارس نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«فیلسوف و حکیم دانشمند زردتشت گفته است: نخستین آفریده از هستی‌یافتگان بهمن می‌باشد، سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس اسفندارمذ، سپس خرداد و سپس مرداد، و هر یک دیگری را آفریده و از او هستی یافته است؛ چنان که چراغی را از چراغی دیگر روشن کنند، از چراغ اول چیزی کاسته نمی‌شود» (۱۳۷۲: ۱۲۸/۲).

فلاسفه فارس همگی اتفاق نظر دارند که هر نوع از انواع مادی، دارای ایزدی در جهان نور است و آن، عقل مجردی است که مدبر آن نوع می‌باشد (همان: ۱۵۷/۲). بنا بر آنچه گذشت، معلوم شد که مفاد اندیشه حقیقت و رقیقت در حکمت خسروانی نیز وجود داشته است و ایشان هر عالم را ظل و سایه عالم بالاتر از خود



می‌دانستند تا برسد به نور حقیقی و اصیل که همه مراتب مادون خود را در بر گرفته است و همه عوالم، مظاهر اسماء و صفات اویند.

۲۱۹

## ۲-۴. ابن سینا

به نظر می‌آید می‌توان مفاد نظریه حقیقت و رقیقت را از کلمات ابن سینا استفاده کرد؛ به این نحو که ایشان قائل به اصالت وجود و تشکیکی بودن وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲) و عالم عقول را اکمل و اتم در وجود از عالم کون و فساد می‌داند و عقل فعال سمت تدبیر نفوس این عالم را بر عهده دارد (همو، ۱۳۷۶: ۴۳۳). همچنین ملاصدرا در *اسفار اربعه* می‌نویسد که ابن سینا در *رساله عشق* از سریان عشق الهی در موجودات چنین سخن به میان می‌آورد:

«الخير الأول بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات... لأنّ تجلّيه ظهوره وظهور الشيء ليس مبايناً عنه وإلا لم يكن ظهور ذلك الشيء» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۸: ۴۱۹/۱).

همه این‌ها شواهدی است بر اینکه مفاد این نظریه در کلمات ابن سینا نیز وجود داشته است.

## ۲-۵. شیخ اشراق

اساس حکمت اشراق بر پایه نور و ظلمت است. از نظر شیخ اشراق، موجودات یا از قبیل نورند مانند مجردات و یا از قبیل ظلمت‌اند مانند اجسام. خصوصیت نور این است که «ظاهر بذاته مظهر لغيره» است و دیگر آنکه ادراک ذات دارد. مبدأ نور، نورالانوار است که غنی مطلق، نور محیط، نور اعلی، نور مقدس، نور اعظم و نور قهار است. مادون و ماسوا، همه محتاج و فقیر نورالانوارند و سلسله نورها به او منتهی می‌شود. حقیقت انوار یکی است و همه در نور بودن مساوی‌اند و تفاوت آن‌ها تنها به کمال و نقص است.

شیخ اشراق بر اساس قاعده الواحد اثبات می‌کند که صادر اول، نور مجرد، نور اقرب و نور عظیم است که در لسان فهلویان، «بهمن» نام دارد. سپس شیخ اشراق بر اساس این قاعده، به تبیین صدور و رابطه انوار قاهره از نور اقرب، عشق و محبت، و قهر و غلبه انوار نسبت به یکدیگر می‌پردازد.

همچنین شیخ اشراق با استفاده از قاعده امکان اشرف، قائل به ربّ النوع و موجود عقلانی نوری برای هر نوع مثالی و مادی است که تدبیر آن‌ها را بر عهده دارد و همه کمالات مادون به وصف جمعیت و اکمیت در آن ربّ النوع وجود دارد و عالم مثال و طبیعت، ظلّ و سایه آن به شمار می‌آید.

یکی دیگر از نظریات شیخ اشراق که خیلی مهم است، بحث عالم مثال است. به طور کلی، شیخ اشراق هستی را چهار عالم می‌داند: انوار قاهره، انوار مدبّره، عالم مثال و صور معلقه، و عالم اجسام. عالم صور معلقه یا مثال، برزخی میان عالم انوار و عالم اجسام است، به طوری که بعضی از خصوصیات عالم انوار و بعضی از خصوصیات عالم اجسام را دارد؛ یعنی شکل و مقدار دارد، اما ماده ندارد. شیخ اشراق این عالم را محل صور مرآتی و رؤیایها می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۷/۲-۱۰۷/۳).

بنابراین با توجه به نظریات شیخ اشراق، به این نتیجه می‌رسیم که مفاد نظریه حقیقت و رقیقت در بیانات وی نهفته است و او با طرح عالم انوار مدبّره (عقول عرضی) و عالم مثال، بر این مطلب صحه می‌گذارد و چنان که گذشت هر عالمی را مظهر و ظلّ یا همان رقیقه عالم مافوق خود (حقیقت) می‌داند.

### ۳. ملاصدرا

ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه، با ژرف‌اندیشی و دقت فلسفی خویش توانست تبیینی نو از عالم هستی با توجه به مبانی حکمت خود ارائه دهد. در این حکمت، جهان هستی نظامی به هم پیوسته است که همه اجزای آن در ارتباط با یکدیگرند و هیچ دوگانگی میان آن‌ها وجود ندارد. نسبت هر کدام از این اجزا به دیگری، «حقیقت به رقیقت» و برعکس است. ملاصدرا با نگرش «حقیقت و رقیقت»، جهان هستی را ترسیم می‌کند که در رأس این اجزاء «حقیقة الحقایق» و مبدأ کل هستی وجود دارد و دیگر مراتب، «رقایق» و مظاهر او به شمار می‌آیند. با این نظریه می‌توان به درک درستی از توحید، صفات مشترک بین حق و خلق و نحوه صدور «رقایق» از «حقایق» دست پیدا کرد.

### ۱-۳. چگونگی ابتنا حقیقت و رقیقت بر مبانی صدرایی (مبانی)

ملاصدرا برای دفع شبهات موجود در مسائل فلسفی، تحلیل قضایا و همچنین تبیین باورهای توحیدی تا حد امکان ابتدا از مبانی رایج بین حکما استفاده نموده و سپس با نوآوری‌های خود به بیان آن‌ها پرداخته است.

از جمله نوآوری‌های ملاصدرا نظریه «حقیقت و رقیقت» می‌باشد که ایشان از مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بسیط‌الحقیقه و رابطه علت و معلول بهره جسته است که این خود نیز طرحی تازه برای بیان معارف توحیدی است که بیشترین مطابقت را با آیات و روایات دارند.

#### ۱-۱-۳. اصالت وجود

مراد از اصالت وجود یعنی آن امری که ذاتاً و بی‌واسطه از واقعیت عینی حکایت می‌کند، وجود است. به نظر ملاصدرا حق این است که دو مدعای زیر، که همان مضمون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (و به اختصار همان مضمون اصالت وجودند)، صحیح‌اند: ۱- واقعیات که جهان خارج را پر کرده‌اند، اموری غیر ماهوی‌اند و از سنخ ماهیات نیستند، ۲- مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۶).

بنابراین چیزی غیر از وجود دارای تحقق نیست و هر شیئی به واسطه وجود موجود است و وجودی که دارای تأکید بیشتری باشد، بهره‌اش از حقیقت بیشتر خواهد بود، که همان وجود اصیل می‌باشد. به این معنا، اطلاق «موجود» تنها بر واجب‌الوجود حقیقتاً صحیح است؛ چرا که او حقیقتی لایتناهی است و سایر ممکنات که به تبع او موجودند، رقیقه‌های آن حقیقت می‌باشند.

#### ۲-۱-۳. تشکیک وجود

معنای تشکیک وجود آن است که حقایق عینی وجود در عین اینکه دارای وحدت و اشتراک هستند، مابه‌الامتیاز هم دارند؛ اما این تمایز چنان نیست که سبب ترکیب در ذات وجود عینی شوند یا اینکه بتوان آن را به معنای جنسی و فصلی تحلیل نمود.

بازگشت تمایز به شدت و ضعف است و برگشت اشتراک به وحدت و یگانگی است؛ مانند نور شدید و نور ضعیف که هر دوی آن‌ها در نور بودن اشتراک دارند، در عین حال یکی نور ضعیف است و دیگری شدت دارد، اما به هر دو نور اطلاق می‌شود، لکن این اختلاف به بساطت حقیقت نور که امر مشترک بین آن دو است، آسیب نمی‌رساند. عالم به منزله شخص واحد است و تکثر و تعدد موجودات را باید به گونه‌ای تفسیر نمود که تعارض و تزامنی با این واحد حقیقی صورت نگیرد. آنچه که این مهم را تحقق می‌بخشد، تمسک به «حقیقت و رقیقت» است؛ به این بیان که واجب‌الوجود در رأس هرم وحدت قرار دارد و واحد حقیقی اوست و مابقی در عین اینکه به وجود حق موجودند، لکن رقایقی هستند که در تحقق خود نیازمند آن حقیقت‌اند.

چنانچه واضح است، منظور از تشکیک در نظرگاه ویژه حکیمان متعالی و در این مسئله، فراتر از تشکیک در مراتب است و آن تشکیک در مظاهر و مجالی وجود است؛ زیرا در تشکیک رتبی، اگرچه سنخیت بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و دیوار بلندی بین علت و معلول برقرار است و این با آموزه‌های توحیدی مبنی بر رفع تباین عزلی سازگار نیست (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۶).

### ۱-۳-۳. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

وجود با تشخص و وحدت مساوقت دارد و هر چیزی از آن جهت که موجود می‌باشد، مشخص و واحد است. مراد از وحدت، وحدت شخصی است نه وحدت نوعی و جنسی. بنابراین موجود بسیط دارای وجود واحدی می‌باشد و هیچ نحوه کثرتی در ذات آن راه ندارد.

تمامی موجودات به وجود جمعی در مرتبه حقیقت موجودند و این جمع بودن رقایق در حقیقت، منافی وحدت اطلاقی آن حقیقت نیست؛ چرا که این رقایق به وجود تبعی موجودند. همه این‌ها را در وعاء خاص خود باید در نظر گرفت، نه اینکه این وحدت و یکپارچگی را در ظرف زمان پنداشت.

به حکم سنخیت میان اثر و مؤثر، هر نوع کمالی را که به معلول نسبت می‌دهیم، به نحو تام در علت موجود است. این نوع از رابطه طرفینی است؛ یعنی اگر علت هم

کمال تام و حقیقتی را داراست، معلول نیز به اندازه وسعت وجودی خود از آن بهره‌مند می‌شود، اگرچه رقیقه‌ای از آن حقیقت تام را داراست.

### ۳-۱-۴. بسیط الحقیقة کلّ الأشياء

قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» یکی از نوآوری‌های ملاصدراست و مفادش این است که بسیط محض، وجود همه اشیاست و همه کمالات مادون، از آن اوست و اگر بسیط محض، وجود همه اشیا نباشد، سبب ترکیب در ذات او می‌شود. لذا او از نقائص وجودات مبرّاست و این نقائص امکانی، به خاطر نرسیدن به کمال وجودی است. بنابراین وجود او، وجود همه اشیاست، بی‌آنکه وجود دیگر اشیا، وجود او باشند. حقیقت همه اشیا، واجب تعالی است و دیگر اشیا، رقایق این حقیقت‌اند.

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 اوست. او ذات و ماسوا اسماء و تجلیات اوست. او نور و ماسوا سایه‌ها و پرتوهای اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷).

مفاد این قاعده در مورد حقیقت و رقیقت به این صورت است که حقیقت در همه شئون رقایق ظهور دارد و تمامی کمالات رقایق، از آن حقیقت است و رقایق به وجود جمعی در مرتبه حقیقت موجودند و اگر حقیقت در رقایق سریان و ظهور نداشته باشد، سبب ترکیب در ذات او می‌شود.

### ۳-۱-۵. علت و معلول

طبق بحث اصالت وجود و تشکیک در وجود، حقایق وجودی به دو صورت هستند، حقایقی که ذاتاً وابسته به غیر هستند و حقایقی که ذاتاً مستغنی از غیرند. معلول از دسته اول است و لذا ذاتاً وابسته به غیر است. ملاصدرا با توجه به همین مطلب و تحلیل ذات معلول، آن را عین الربط به علت خود می‌داند.

مراد از عین الربط بودن این است که معلول وجود رابط است؛ یعنی فاقد جنبه فی‌نفسه است و فقط لغیره است. طبق این تفسیر، معلول هیچ حیثیت فی‌نفسه ندارد و تغایری با علت ندارد و لذا دو چیز نیستند، بلکه یک چیزند و معلول همان ایجاد علت

است و ظهوری از علت است. بنابراین کثرت به معنای کثرتِ موجودات معنا ندارد، بلکه کثرت در ظهورات مطرح می‌شود.

رابط بودن معلول، علاوه بر اینکه در سرنوشت خود معلول و ممکن بالذات مؤثر است و آن را به جای اینکه واقعیتهای مغایر وجود مستقل باشد، شأنی از شئون آن قرار می‌دهد، در سرنوشت تعداد دیگری از مسائل فلسفه نیز مؤثر است؛ از جمله، وحدت واقعیت را جانشین کثرت واقعیت، تشأن و تجلی را جانشین علیت و جعل، تقدم بالحق را جانشین تقدم بالعلیه، تشکیک در مظاهر را جانشین تشکیک در وجود، و سرانجام در صادر اول، فیض منبسط را جانشین عقل اول می‌کند.

حقیقت معلول جز فقر و تابعیت و تعلق به غیر نیست، نه اینکه دارای حقیقتی است سواى فقر و تعلق تا این‌ها از عوارض و حالات الحاقی به وجودش باشد، پس باید به این حقیقت ادعان 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 اوست (همو، ۱۳۶۸: ۴۷/۱).

بنابراین علت حقیقت است و معلول رقیقه آن؛ علت (حقیقت) در تمامی مراتب معلول (رقیقه) وجود دارد و معلول، هر کمالی که دارد از آن اوست و از خود چیزی ندارد؛ چرا که معلول عین الربط به علت خودش است و وجودی مستقل و جدای از علت خود ندارد.

### ۲-۳. جایگاه حمل حقیقت و رقیقت در حکمت صدرایی

ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، حمل «حقیقت و رقیقت» را قسم سومى از حمل دانسته و آن را در عرض حمل اولی ذاتی و شایع صناعی قرار داده‌اند. علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی به صراحت این حمل را قسم سومى قلمداد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵/۲، ۲). در مقابل نظریه دیگری مطرح است که این حمل را در طول اقسام حمل می‌داند و آن را به حمل شایع صناعی ارجاع می‌دهد. استاد مصباح یزدی از قائلان به این نظریه است. در ادامه به بیان این دو نظریه می‌پردازیم.

### ۳-۲-۱. دیدگاه قسم سوم انگاری حمل

این نوع از حمل، حمل اولی ذاتی به شمار نمی‌آید؛ زیرا فرد روشن حمل اولی، حمل ذات و ذاتیات بر ذات می‌باشند که شرط اصلی آن نیز حول مفهوم بودن آن است و اتحاد در وجود مورد توجه نیست. این در حالی است که در حمل حقیقت و رقیقت، محور همواره مبدأ عالی وجود است که عین واقعیت و حقیقت است و اساساً بحث از مفهوم در اینجا مطرح نیست.

این نوع از حمل را حمل شایع نباید دانست؛ زیرا چنان که علامه طباطبایی می‌گوید: در حمل شایع محمول با هر دو حیثیت ایجاب و سلب که از آن‌ها ترکیب یافته است، بر موضوع حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶، تعلیقه). اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول تنها از جهتی که دارای کمال می‌باشد، بر موضوع حمل می‌شود و جهت فقدان مورد لحاظ نیست. تنها در امور ثبوتی که میان موضوع و محمول مشترک است، جریان دارد و دربردارنده احکام سلبی که اختصاص به هریک از موضوع و محمول دارد، نیست.

### ۳-۲-۲. دیدگاه قسم دوم انگاری حمل

استاد مصباح یزدی در تعلیقه علی نهایه الحکمه می‌فرماید: اتحاد میان دو وجود به حصر غیر عقلی، به چند نحو قابل تصویر است:

۱. یک وجود واحد دارای شئون عرضی مختلف باشد که به طور طبیعی، این شئون با یکدیگر اتحاد دارند، چنان که با متشأن نیز اتحاد دارند.
۲. وجود یکی از آن دو وجود، ناعت وجود دیگر باشد؛ مثل آنکه یکی جوهر و دیگر عرض باشد، یا هر دو جوهر باشند که میان آن‌ها تشکیک عامی باشد؛ مثل نفس و بدن.
۳. یک وجود دارای مراتب مختلف باشد، به تشکیک خاصی که مرتبه دانی وابسته به مرتبه عالی است و مرتبه عالی مقوم مرتبه دانی، و در این سلسله، هر مرتبه با مرتبه بالا متحد است.

در همه این اقسام سه‌گانه، حمل «ذو هو» از اقسام حمل شایع صناعی مطرح

می‌باشد و حمل حقیقه و رقیقه نیز بازگشتش به همین معناست. بدین ترتیب که حمل حقیقه و رقیقه، در واقع حمل بعضی از مراتب وجود بر برخی دیگر است که بینشان تشکیک خاص برقرار است و واضح است که هیچ یک از مراتب وجود، عین مرتبه دیگر نیست تا بین آنها به «این‌همانی» حکمی برقرار باشد. بلکه مرتبه عالی وجود، مقوم مرتبه دانی است و مرتبه دانی عین‌الربط به مرتبه عالی است و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد. پس وقتی مرتبه دانی را بر مرتبه عالی حمل می‌کنیم، بدین معناست که مرتبه عالی وجود، واجد کمالات مرتبه مادون است و مرتبه دانی، شأنی جز وابستگی به مرتبه عالی ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰۸).

### ۳-۲-۳. داوری بین دو دیدگاه

به نظر می‌آید که حمل حقیقت و رقیقت را باید قسم سومی از اقسام حمل دانست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، در این حمل فقط جنبه ثبوتی قضیه مدنظر است و تعابیری همچون «علت همه کمالات معلول را داراست»، ناظر به بُعد ثبوتی است. اما در حمل شایع صناعی، محمول با هر دو حیثیت ثبوتی و سلبی بر موضوع حمل می‌شود. همچنین در حمل شایع، محمول یا ذاتی موضوع است یا عرضی، اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول نه ذاتی موضوع است و نه عرضی آن. به همین علت، علامه طباطبایی این حمل را قسم سومی دانسته، در *نهایة الحکمه* می‌گوید: «وهذا هو المراد بقولهم بسیط الحقيقة کلّ الأشياء، والحمل حمل الحقيقة والرقیقة دون الحمل الشائع» (۱۳۹۰: ۲۹۶).

### ۳-۲-۴. تقریر حمل حقیقت و رقیقت

طرح این حمل از سوی ملاصدرا در قاعده بسیط‌الحقیقه ظهور دارد. ملاصدرا در بیان «بسیط‌الحقیقة کلّ الأشياء» از حمل حقیقت و رقیقت استفاده نمود. این قاعده به دو صورت توسط شارحان تقریر شده است؛ یکی به صورت وحدت تشکیکی وجود و دیگری وحدت شخصی وجود. بنابراین این حمل نیز دو تقریر پیدا می‌کند. بیان آن بنا بر وحدت تشکیکی وجود این است که: «حقیقت» بسیط، همه کمالات وجودی را به نحو اتم و اشرف داراست و هیچ کمال وجودی را در عالم



نمی‌توان فرض کرد که او فاقد آن باشد. بنابراین حقیقت هر کمالی از قبیل علم، قدرت، حیات و... به نحو وحدت و بدون نقائص وجودی، در ذات او مندرج است.

تقریر دیگر بر اساس وحدت شخصی وجود: در وحدت شخصی وجود، تعیین و تمایز وجود به ذات خود است و ماسوای او تعینات همین ذات است؛ زیرا اگر امر دیگری ملاک تمایز باشد، باید غیریتی با وجود داشته باشد تا به آن کثرت بدهد. این در حالی است که غیر از وجود، چیزی در میان نیست و همه اشیاء ظهورات خداوند هستند که از جهت وجود حق‌اند و من حیث التعمین مغایر اویند. بنابراین «حقیقت» بسیط و واجب تعالی، همه کمالات را دارد و خارج از حیطه واجب تعالی چیزی نیست و هر کمال وجودی فرض شود، همه متعلق به اوست.

حمل حقیقت و رقیقت بنا بر هر دو تقریر صحیح می‌باشد، اما به نظر می‌آید که این حمل، سازگاری بیشتری با تقریر وحدت شخصی وجود داشته باشد؛ زیرا اولاً در تشکیک رتبی، اگرچه حقیقت وجود واحد است و سنخیت وجودی بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و قطب‌بندی بین علت و معلول برقرار است. ثانیاً ملاصدرا تشکیک در مراتب هستی را به تشکیک در مظاهر، و اصل علیت را به تشان و تطور و... ارجاع می‌دهد و قاعده بسیط‌الحقیقه را بعد از این مبانی و در آخر بحث علیت ذکر می‌کند. بنابراین، این حمل سازگاری بیشتری با تقریر دوم دارد. پس در این حمل، «حقیقت» ذات حق تعالی است که همه کمالات از اوست و «رقایق» همان مظاهر و تجلیات حق تعالی می‌باشند.

#### ۴. ابن عربی

عرفان نظری مانند سایر مکاتب فکری که به تبیین نظام هستی و ارتباط حق تعالی با خلق می‌پردازند، پیرامون نظریه حقیقت و رقیقت به تعابیر خاص خود پرداخته است. ابن عربی نخستین فردی است که مبانی و ساختار عرفان نظری را به صورت مکتبی و مدرسی درآورده است و همچنین به عنوان فردی تأثیرگذار در حکمت متعالیه حائز اهمیت است. به طور خاص، تأثیر وی را باید در نظریه حقیقت و رقیقت جست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ملاصدرا این نظر را به طور حتم از مبانی عرفانی ابن عربی

گرفته است و نه تنها تباینی میان این دو خوانش نیست، بلکه دو روی یک سکه‌اند. عرفا در مواضع مختلف از این بحث سخن گفته‌اند:

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 «الهیة و کونیه» است. در سیر نزولی، هر یک از این مراتب، «حقیقت» برای مرتبهٔ پس از خود است و در سیر صعودی، هر کدام «رقیقت» برای مرتبهٔ بالاتر از خود به شمار می‌آید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۳).

#### ۴-۱. تجلی هستی‌شناسانه

در ساختار نظام هستی از نگاه عرفا، عالم به قوس صعود و نزول تقسیم می‌شود. در نظام وجود، همه اشیاء مظاهر حق تعالی به شمار می‌آیند و خداوند با اطلاق در همه اشیاء سریان دارد. هر شیء دارای دو مرتبه کمون و بروز یا باطن و ظاهر است. کمون یعنی مرتبه‌ای که تمام حقایق اندماجاً در ذات موجودند، به طوری که هیچ تغییری میان آن‌ها نیست، مگر به نحو مفهوم. از این مرتبه به اجمال هم تعبیر می‌شود.

این حقایق پس از خروج از اجمال، به نحو تفصیل اظهار می‌شوند، به طوری که به صورت کثرات نمود دارند. پس از ظهور مرتبه کمون، هر مرتبه نسبت به بالاتر از خود حکم ظاهر و شهادت را دارد و نسبت به مادون خود حکم باطن و غیب را داراست.

«العالم لیس إلا تجلیه فی صور أعیانهم الثابتة التي یستحیل وجودها بدونه» (همان: ۸۱).

خروج اشیاء از غیب مطلق به مراتب مادون تا اینکه به شهادت مطلق برسد، نه از آن «حقیقت» چیزی را می‌کاهد و نه بدان می‌افزاید؛ چرا که این چیزی نیست به جز اظهار تفصیلی همان «حقیقت» به صورت «رقایق» که متجلی شده است و هیچ تباینی میان آن حقیقت و رقایقش نیست.

صفات و اسماء متجلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و «رقایق» وجود حق‌اند... 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 الهیه صورت و ظاهر و رقیقه‌ای در حضرت علمیه موجود است که از تجلی حق به فیض اقدس ظاهر شده است. هر اسمی اعم از اسماء جمالیه و جلالیه، دارای «رقیقت» و ظاهری است که در آن تجلی و ظهور نموده است. این اسم با ظاهر خود وجوداً اتحاد دارد، ولی اتحاد حقیقت و اصل با رقیقت و فرع. از صورت و رقیقه اسماء الهیه، تعبیر به اعیان ثابت‌ه کرده‌اند. ... رابط بین حق و خلق، اسماء الهیه‌اند و حقایق خارجی، مربوب و مظهر اسماء حق و اشعه و کمعات و فروع و افیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلق‌اند (همان: ۶۹۷).

از جمله مواردی که پیرامون نظریه حقیقت و رقیقت نزد عرفا مورد توجه بوده است، ترتب عوالم وجودی بر یکدیگر و همچنین جهان آخرت است. از نظر عرفا، بهشت و جهنم در همه مراتب دارای مظاهری هستند که حقیقت آن‌ها در حضرت علمیه می‌باشد. از جمله روایاتی که بر این معنا اشاره دارند، حدیث: «دنیا زندان مؤمن است و بهشت کافر» می‌باشد.

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 معنا [بهشت] در دو قوس صعود و نزول تحقق دارد. مرتبه و تحقیقی 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 (همان: ۷۶۰).

بنابراین نتیجه تجلی، خروج ذات از مقام اطلاق و تنزل به مقیدات است که در این صورت، اسم که همان مقیدات باشند و ذات که مسمی است، شکل می‌گیرد. از این روست که در عرفان نظری، تمثیلات مختلفی برای بیان تجلی یا به عبارتی رقایقی که از حقیقت ذات متجلی شده‌اند، به کار رفته‌اند که توضیح این امور در ادامه خواهد آمد.

#### ۲-۴. تعابیر و تماثل تجلی

نزد عرفا همواره برای بیان معارف و حقایق از رمز استفاده می‌شده و این شیوه رایج

در بین آن‌ها بوده است، تا اغیار به راحتی نتوانند به این حقایق دسترسی داشته باشند. برای درک معنای تجلی نیز تعابیر و تمثیل‌های مختلفی به کار بسته شده است که هر یک به اندازه خود منتقل‌کننده معنایی است. اینک به بیان برخی از این تعابیر می‌پردازیم.

#### ۴-۲-۱. ظاهر و باطن

عرفان، علم به خداوند از حیث اسماء و صفات و نحوه انتشاء کثرت از ذات احدیت و نحوه رجوع کثرات به این ذات و کیفیت سلوک الی الله می‌باشد. حقیقت ذات حق تعالی قابل تعلق به علم حضوری و حصولی نیست و تنها به وجه سلبی می‌توان گفت حقیقتی است که قابل تعلق علم و ادراک نیست. رابطه خداوند با عالم و همچنین عالم با خداوند، از طریق اسماء و صفات است. اعیان ثابتی که تعینات علمی حق تعالی می‌باشند، همواره ظهوراتی در خارج دارند و چیزی در مقام علم نیست که ظهور خارجی نداشته باشد. البته این ظهور نامتناهی است و در ازمنه نامتناهی قرار می‌گیرد؛ زیرا علم حق تعالی نامتناهی است.

یکی از تقسیماتی که در مورد اسماء الهی مطرح است، تقسیم به چهار اسم «الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» است. در عالم، هیچ اسمی خارج از حیطه این چهار اسم نیست. اسم «الأول و الآخر» مربوط به مقام علم است و «الظاهر و الباطن» مربوط به عالم خارج است (همان: ۴۵).

اگر اعیان ثابتی را با این چهار اسم که بر همه مراتب حاکم‌اند، در نظر بگیریم، اعیان، مظهر «الأول و الآخر» مطلق‌اند و هر چه به مراتب پایین‌تر برسیم اولیت و آخریت، ظاهریت و باطنیت حالت اضافی پیدا می‌کند؛ برای مثال، عالم عقل نسبت به عالم مثال باطن است، اما نسبت به خود اعیان ظاهر است. عالم طبیعت ظاهر مطلق است و به اعتبار اینکه منتهای قوس نزول است، آخر است.

از نظر عرفا، هر کدام از مظاهر خداوند، تقدم و تأخر خود را از اسمایی که سَمَت حاکمیت بر آن‌ها دارند، کسب می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۵۱). یعنی عالم، مظهر اسماء حق تعالی و اعیان ثابتی که باطن‌اند، می‌باشد. تمامی ظهورات حق تعالی که از غیب مطلق به ظهور می‌رسند، به واسطه اسماء جمالی است و بازگشت آن‌ها به باطن مطلق

به واسطه اسماء جلالی است.

بنابراین در نظر عرفا، غیب ذات «حقیقة الحقایق» است و ظهوراتش «رقایق» اویند، که من حیث الوجود واحدند و به وجود حق موجودند، اگرچه من حیث التعین تغایر دارند.

#### ۴-۲-۲. مرآت

«آینه» در تمثیلات عرفانی کاربردی ویژه دارد. شیء داخل «آینه» خود مستقلی ندارد و غیرنما می‌باشد، به طوری که اگر حقیقت واحدی را در برابر آینه‌های متکثر قرار دهیم، آن حقیقت جلوه‌های بسیار به خود خواهد گرفت.

جزیکی نیست صورت دلدار که فتاده در آینه بسیار  
 «آینه» حقیقت را آن گونه که هست، نشان نمی‌دهد؛ بلکه تنها به میزانی که وسعش می‌رسد، جلوه‌ای از «حقیقت» را نشان می‌دهد. ابن عربی در این باره چنین می‌گوید:  
 «فعالم الطبيعة صور فی مرآة واحد، لا بل صورة واحدة فی مرایا متعددة» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۸).

ابن عربی در فص شیخی گوید:

«فهو مرآتك فی رؤیتك نفسك وأنت مرآته فی رؤیته أسماء و ظهور أحكامها».

و به ترجمه و توضیح خوارزمی:

«پس حضرت -جلت عظمته- آینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آینه حق باشی تا در تو مشاهده اسماء و ظهور احکامش کند، از آن که به وجود، ظاهر می‌گردد اعیان ثابته و کمالاتش و به اعیان، ظهور می‌یابد اسماء وجود و احکام صفاتش؛ چه محل سلطنت اسماء الهی‌اند و اشارت حضرت نبوی ﷺ هم به این معناست: اعنی به رؤیت بنده، ذات خود را در مرآت حق و مشاهده حق، اسماء و صفات خود را در مرآت بنده، آنجا که گفت: «المؤمن مرآة المؤمن» و مؤمن نامی است از نام‌های حق -سبحانه و تعالی-» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

بنابراین همه اشیاء، آینه و «رقیقه»‌های آن «حقیقت» اصیل هستند و کمالات او را نشان می‌دهند.

یکی از این تعابیر که نسبت به «رقایق» و مظاهر به کار برده می‌شود، تعبیر «سایه» است. «سایه» هیچ حقیقتی غیر از صاحب خود ندارد، بلکه همواره برای اشاره به سایه، ابتدا به ذات اشاره می‌شود، سپس به سایه. همچنین بسته به اینکه شدت و ضعف نورهای تابیده شده به صاحب سایه به چه میزان است، سایه‌های مختلف پدید می‌آید. «فما أوجد الحقّ، الظلال... إلا دلائل لك عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۵).

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا در نظام حکمت متعالیه برای تبیین رابطه حق تعالی با موجودات عالم، با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، نظریه «حقیقت و رقیقت» را مطرح کرد. بنا بر این نظریه، حق تعالی «حقیقت» هستی، و دیگر موجودات، «رقیقه»، شئون و مظاهر وی به شمار می‌آیند. این نوع نگاه به هستی سبب می‌شود تا بینشی صحیح از جهان هستی، حق تعالی و اسماء و صفات او حاصل شود. خاستگاه این نظریه، قاعده «بسیط الحقیقه» است. از آنجا که ملاصدرا از عرفان ابن عربی تأثیرپذیر است، از وحدت تشکیکی عبور می‌کند و به وحدت شخصی وجود می‌رسد. این قاعده و نظریه «حقیقت و رقیقت» نیز با همین نگاه عرفانی سازگاری دارد. مفاد نظریه «حقیقت و رقیقت» در کلام ابن عربی با تعابیری همچون ظاهر و باطن، مرآت، سایه و... وجود دارد. بنابراین منافاتی بین کلام ملاصدرا و ابن عربی وجود ندارد و هر دو، یک «حقیقت» را از نگاه فلسفی و عرفانی تبیین می‌کنند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴. همو، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا، «جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه»، فصلنامه آینه معرفت، دوره نهم، شماره ۲۶، ۱۳۹۰ ش.
۶. همو، «نقش انگاره "حقیقت و رقیقت" در تحکیم و تبیین باورهای دینی»، فصلنامه قبسات، دوره نوزدهم، شماره ۷۴، ۱۳۹۳ ش.
۷. پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه فلوطین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله مثل نوری الهی (دو رساله مثل و مثال)، تهران، طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، «مقایسه تطبیقی حکمت اشراق و حکمت زرتشتیان»، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۴۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، قم، بیدار، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، کتاب حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۴. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. همو، رساله المشاعر، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسة نعمان، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. همو، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. الفاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. فلوطین، اثولوجیا، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. فنایی اشکوری، محمد، درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.