



Carrying the Truth and Dilution in Transcendental Wisdom and Resetting its Qur'anic Evidence

Hadi Izanloo ¹ | Ramin Golmakani ² | Rasool Padashpour ³ | Gholamali Moghadam ⁴

1. PhD graduate from Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: Hadiizanloo.ih@gmail.com
2. Assistant Professor razavi University, Mashhad, Iran E-mail: golmakani@razavi.ac.ir
3. PhD graduate from Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: rasool70.p@gmail.com
4. Assistant Professor razavi University, Mashhad, Iran. E-mail: dr.moghadam@razavi.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

23 December 2023

Received in revised form:

29 July 2024

Accepted:

16 November 2024

Published online:

5 January 2026

Keywords:

carrying truth and dilution; proofs of carrying truth and dilution; rule of simple truth; philosophical interpretation

Abstract: The concept of “carrying of truth and dilution” is one of the forms of carrying proposed for distinguishing and explaining the unity of creation and personal existence in transcendental wisdom. In this form, the relationship between the subject and the predicate is considered in terms of unity in existential perfections alongside difference in degree, understood according to the manner of truth and dilution. The research problem is whether it is possible to present Qur’anic evidence, in addition to the philosophical and mystical foundations, in support of the concept of carrying truth and dilution, and thereby provide a better explanation of the narrated texts. In this article, it is shown—through an analytical and example-based approach—that certain Qur’anic verses can be considered as referring to this interpretation. It is also argued that by accepting this interpretation, a more precise and comprehensive explanation of these meanings can be presented.

Cite this article: Izanloo, H. Golmakani, R. Padashpour, R. Moghadam, G (2026). Carrying the Truth and Dilution in Transcendental Wisdom and Resetting its Qur’anic Evidence, *Philosophical Meditations*, 15(36), 161-167. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2018648.2481>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2018648.2481>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Mulla Sadra, drawing upon the rich heritage of philosophical and theological thought on the one hand, and benefiting from mystical perspectives on existence on the other, sought to rearticulate and systematize fundamental philosophical rules within a coherent and comprehensive intellectual framework. Among the interpretive tools he employed was the concept of truth and dilution, used to depict the relationship between “truth” (al-haqiqah) and created beings, to explain the hierarchy of existence, and to link it with other philosophical principles. According to the provisions of the Basit al-Haqiqah (Simple Truth) rule, “truth”—in terms of existence—contains all the perfections of things below it, and nothing lies outside its existential scope. “Dilution” (al-raqiq) is understood, apart from limitations imposed by order, as existing within the existential perfections encompassed by the order of “truth,” and is presence

at a supreme degree by virtue of its connection to that truth.

Methodology: This study investigates and inductively examines certain Qur’anic evidences that acquire deeper meaning when interpreted through the concept of “carrying truth and dilution” as a distinct type of carrying. Based on the claim of the harmony of religion and reason in discovering reality, the central research question is: Is it possible to present Qur’anic evidence, in addition to the philosophical and mystical foundations, in support of carrying truth and dilution, and thereby provide more complete explanations of narrated texts? Through analytical and example-based reasoning, the article demonstrates that some Qur’anic verses can be read as pointing toward this interpretation, and that accepting such an interpretation allows for richer understanding of the underlying meanings.

Findings: Perhaps Plato can be seen as one of the early figures to conceptualize the content of truth and dilution in structuring the hierarchy of beings in the cosmos. The core of Plato's philosophy rests on the "theory of forms" (ideal theory), which strongly parallels this theme. Similar ideas appear in the works of Ibn Sina, who described the world of perfect intellects as superior to the world of corruption, with lower realms receiving fayd (emanation) from the higher realms.

In the philosophical framework of Shihab al-Din al-Suhrawardi (Sheikh al-Ishraq), concepts akin to emergence, illumination, emanation, truth, and dilution are also present. The teachings of Islamic mystics likewise contain elements of this theory.

Mulla Sadra, building upon the historical development of the concept of truth and dilution, and integrating the rule of simple truth, the theory of

emergence and manifestation, and the unity of the manifest and the manifestation, conceived of carrying between layers and realities in terms of carrying truth and dilution.

Resetting Qur'anic Evidence for Carrying Truth and Dilution:

One of the clearest examples is the Noble Verse of Light. The truth of light and the single reality of existence possesses degrees, with the higher levels of that truth existing in a supreme order; the heavens, the earth, and all creatures manifest at a lower degree as appearances of the same divine light. These layers—disregarding their limitations—are united inwardly and can be carried together by maintaining their rank, due to the perfection of the proof of that truth.

Another Qur'anic interpretation is found in verses describing the descent of truths into "treasures." The term "treasures" (khaza'in) in the Qur'an refers to repositories in the ontological system; since the

repository contains that which issues from it, it signifies that higher levels of existence contain the truths of the lower layers. These higher levels, complete in actuality and perfection, are thus capable of being “carried” with the lower levels according to truth and dilution.

The Qur’anic expression “rataq and fatq” (closed up and split apart, cf. Q. 21:30) also lends itself to interpretation in terms of truth and dilution. In this framework, rataq denotes the unity of a simple reality, while fatq represents the detailed manifestation of its layers in the lower levels—heaven, earth, intellect, soul, celestial spheres, and the material realm—within the divine prism.

Another relevant verse is: “He is the First and the Last, the Manifest and the Hidden” (Q. 57:3). The appearance of every being is a manifestation of the divine name al-Zahir (The Manifest), and since every manifestation has an inner reality—and every diluted

(raqiq) form has a truth—the inner aspect of every being reflects the name al-Batin (The Hidden). Names associated with creation belong inwardly to al-Awwal (The First), and names that are the source of return and completion belong inwardly to al-Akhar (The Last).

Another Qur’anic metaphor that supports the concept of carrying truth and dilution is the depiction of beings and creatures as “words” of God. Considering the intrinsic unity of both the pronouncement and its inner meaning in theological terms, the emergence of the truth of this inner meaning in the form of words indicates that these manifest “words” are layers of that inner truth.

Discussion and Conclusion: In the framework of carrying truth and dilution, the relationship between subject and predicate is considered primarily from an evidential standpoint—truthfully and particularly. In this article, some Qur’anic

themes have been analyzed in light of the philosophical theory of truth and dilution, demonstrating how reference to particular Qur'anic verses can enrich and clarify religious teachings when understood through this philosophical lens.

References

- The Holy Quran
- 1.Ībrāhīmī dīnānī, gholāmhossein, (1380 SH).Qawāid Kollī Falsafī dar falsafī Īslāmī, Tehrān: Pazhūhishgāh Olūm Īnsānī V Motāliāt Farhangī.
- 2.ībn Sīnā(1376 SH), al-Īlāhiāt Min Kitāb al-Shifā, Qom: Tabliqāt Īslāmī Qom.
- 3.ībn Sīnā(1379 SH), al- Nijāt , Tehrān: University Tehrān.
- 4.Ībn Arabī, Mohican al-Dīn(1375 SH), Fosūs al-Hikam, Tehrān: IlmīV Farhangī.
- 5.Āshtiānī, Jalāl al-Dīn,(1394 SH), Sharh Hāl V Ārāy Falsafī Mollā Sadrā, Qom: Būstān Kitāb.
- 6.Āshtiānī, Jalāl al-Dīn,(1370 SH), Sharhi Moqadami Qiysarī Bar Fosūs al-Hikam, Qom: Daftar Tabliqāt Īslāmī.
- 7.Bostānī, foād Afrām(1370 SH), Farhang Abjadī, Tehrān: Inteshārāt Īslāmī.
- 8.Javādī Āmolī, Abdollāh(1386 SH), Sarchishmi Andīshi, Qom: Nashri Isrā.
- 9.Javādī Āmolī, Abdollāh(1387 SH), Falsafī Sadrā, Qom: Nashri Isrā.
- 10.Javādī Āmolī, Abdollāh(1389 SH), Tafsīr Tasnīm, Qom: Nashri Isrā.
- 11.Javādī Āmolī, Abdollāh(1386 SH), Rahīq Makhtūm, Qom: Nashri Isrā.
- 12.Javādī Āmolī, Abdollāh(1387 SH), Iyn Nazākh(Tahrīr Tamhīd al- Qawāid) Qom: Nashri Isrā.
- 13.Hasanzādi Āmolī, Hasan(1382 SH), Risāli Mosol Nūrī Ilāhī, Tehrān: Nashri Tūbā.
- 14 .Khomynī, Rūhollāh(1389

- SH), Sanofi Imām, Tehrān: Moasisi Tanzīm V Nashr Āsar Imām Khomynī.
- 15. Rāghib Isfahānī (1416 AH), Mofradāt Alfāz al-Qorān, Qom: Dar al-Qalam.
 - 16. Sabzevārī, Hādī (1369 SH), Sharh al-Manzūmi, Tehrān: Nashri Nāb.
 - 17. Sabzevārī, Hādī (1390 SH), Sharh al-Manzūmi, Qom: Bīdār.
 - 18. Sohrivardī, yahyā (1372 SH), Hikmat al- Ishrāq, Tehrān: Moasisi Motāliāt V Tahqīqāt Farhangī.
 - 19. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (1386 SH), al-Mashāir, Qom: Būstān kitāb.
 - 20. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (1366 SH), al-Motaallih Qorān al- Karīm, Qom: Bīdār
 - 21. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (n.d.), Risālī Fī al-Qazā V al-Qadr, Qom: Maktaba al-Mostafawī.
 - 22. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (n.d.), al-Mabda V al-Maād.
 - 23. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (1380 SH), Sharh V taliqi Mollā sadrā Bar Ilāhiāt Shifā, Qom: Bīdār.
 - 24. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (1385 SH), Mafātih al-Ghyb, Tehrān: Moasisi Motāliāt V Tahqīqāt Farhangī.
 - 25. Sadr al-Motaallihīn, Mohammad (1368 SH), al-Hikma al-Motaālia Fī al-Asfār al-aqlīa al-Arbaa, Qom: Maktaba al-Mostafawī.
 - 26. Ṭabāṭabāāī, Mohammad Hossiyn (1387 SH), Majmūi Rasāil, Qom: Būstān Kitāb.
 - 27. Ṭabāṭabāāī, Mohammad Hossiyn (1390 SH), Nahāya al-Hikma, Qom: Moasisi Imām Khomynī.
 - 28. Fanāī Ishkivarī, Mohammad (1391 SH), Darāmadī Bar Tarikh Falsafi Gharb, Qom: Moasisi Imām Khomynī.
 - 29. Fiyz Kāshānī, Mollā Mohsin (1375 SH), Osūl al-Maārif, Qom: Daftar tablīghat

Islāmī .

- 30. Qiysarī, Dawūd(1375 SH),
Sharh Fosūs al-Hikam, Tehrān:
Intishārāt Ilmī V Farhangi.
- 31. Misbāh Yazdī, Mohammad
Taqī(1391 SH), Āmūzish
Falsafi, Qom: Moasisi Imām
Khomynī.
- 32. Mostafavī, Hasan(1360 SH),
al-Tahqīq Fī Kalamāt al-Qorān
al-Karīm, Tehrān: Intishārāt
Bongāh Tarjomi V Nashr Kitāb.
- 33. Motaharī, Mortzā(1376 SH),
osūl Falsafi V Ravish Riālism,
Tehrān: Sadrā.



حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه و بازنشانی شواهد قرآنی آن

هادی ایزانلو^۱ | رامین گلمکانی^۲ | رسول پاداش‌پور^۳ | غلامعلی مقدم^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: Hadiizanloo.ih@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: golmakani@razavi.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rasool70.p@gmail.com

۴. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

چکیده: مباحث معرفت‌شناسی در حکمت اسلامی، ارتباط نزدیک و پیوسته‌ای با وجودشناسی دارد، طبیعی است که با تغییر و تحول در تبیین‌های وجودشناختی، در قضایای معرفتی حاکی از آنها نیز نوعی تمایز لحاظ گردد، حمل حقیقت و رقیقت از اقسام حمل است که برای تمایز در تبیین وحدت تشکیکی و شخصی وجود در حکمت متعالیه مطرح شده است. در این حمل مانند وجود، رابطه موضوع و محمول از حیث اتحاد در کمالات وجودی و تفاوت در درجه و به نحو حقیقت و رقیقت تلقی می‌شود، این نگرش هماهنگ با دیگر اجزای حکمت متعالیه مانند قاعده بسیط الحقیقه، تفسیر علیت به تجلی، صدور به ظهور، ماهیات به تعینات و.. در گذر از نگرش وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تقریر شده و با هر دو خوانش سازگار است. با توجه به ادعای هماهنگی دین و عقل در کشف واقعیت، مساله تحقیق این است که آیا می‌توان برای حمل حقیقت و رقیقه، علاوه بر مبانی فلسفی و مبادی عرفانی، شواهد قرآنی نیز ارائه نموده و با استمداد از آن تبیین بهتری از متون نقلی ارائه داد؟ در این مقاله به شیوه تحلیلی - مصادیقی نشان داده شده است که هم می‌توان برخی از آیات قرآنی را ناظر به این حمل تلقی نمود و هم با پذیرش این حمل می‌توان تبیین بهتری از این تعابیر ارائه کرد.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲

بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۶

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

واژگان کلیدی:

حمل حقیقت و رقیقه، شواهد حمل حقیقت و رقیقه، قاعده بسیط الحقیقه، تفسیر فلسفی.

استناد: ایزانلو، هادی؛ گلمکانی، رامین؛ پاداش‌پور، رسول؛ مقدم، غلامعلی (۱۴۰۴). حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه و

بازنشانی شواهد قرآنی آن. *تأملات فلسفی* ۱۵(۳۶)، ۱۶۱-۱۹۱. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2018648.2481>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2018648.2481>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، از حمل حقیقت و رقیقت برای بیان ارتباط حق با مخلوقات و تبیین سلسله وجود استفاده و آن را در پیوند با دیگر قواعد فلسفی، بکار گرفت، رگه‌هایی از اصل و فروع این نگاه در دقت‌های عقلی متفکران پیشین به صورت‌های مختلف آمده و به دوران اخیر راه یافته است: «حمل حقیقت و رقیقت یکی از اقسام حمل است که به برکت تدقیق فلسفی درباره مراتب اتحاد و هوویت به منطبق متأخران راه یافته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۲: ۱۰۴).

در جریان فلسفی افلاطون با طرح نظریه «مُثل» و سایه انگاری موجودات از حقایق عقلی، فلوطین با قائل شدن به فیضان از احد، حکمای فارس با طرح ارباب انواع و وجود کمال تام در رب النوع، ابن سینا با طرح عقول عشره و تدبیر عقل فعال نسبت به عالم طبیعت، شیخ اشراق با طرح انوار مدبره و... به این مهم پرداخته‌اند.

در نگاه عرفانی نیز وحدت شخصی وجود که شاه کلید اغلب مباحث عرفانی است، حقیقت وجود را که همان وجود واجب است، منحصر در شخص واحد دانسته و دیگر اشیاء را شئون، اطوار، مجالی، مظاهر، تعینات و رقایق آن حقیقت تلقی می‌کند.

در مباحث وجود شناختی، نحوه صدور اشیاء از مبدأ و چگونگی ارتباط میان آنها از دیرباز مورد توجه بوده است. هر یک از نحله‌های فکری و فلسفی با توجه به مبانی فکری خود، تبیین‌های وجودی یا ماهوی متعددی از واقعیت مبتنی بر اصالت ماهیت، تبیین یا تشکیک وجود یا ظهور ارائه کرده و کیفیت حمل و ارتباط میان مبدا و مخلوقات را بر اساس آن سامان داده‌اند که به تدریج از تبیین تا تشکیک خاص و اخص امتداد یافته است: «در عرفان، ره آورد جدیدی جلوه می‌نماید... همان‌طور که امکان از ماهوی به فقری تطوّر یافت و از فقری حکمت متعالیه به فقری عرفان متحول شد، جریان حمل نیز این چنین است؛ یعنی غیر از حمل اولی ذاتی و شایع صناعی که رواج داشت، «حمل حقیقت و رقیقت» پدید آمد که با آن دو قضیه ایجاب و سلب، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء، و لیس بشیء منها»، بدون تناقض مورد قبول قرار گرفت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۸۰).

ملاصدرا با نشستن بر سفره غنی تفکر فلسفی و کلامی از یک سو و بهره مندی از نگرش‌های عرفانی به هستی از سوی دیگر، به بازنگاری و تنظیم مسائل حکمی در یک نظام منسجم و جامع اقدام کرد، او متناظر با گذر

۱۳۸۷: ۳۳۵).

در گذار تفکر فلسفی به عالم اسلامی، دغدغه‌های دینی نیز به اندیشه فلسفی ضمیمه گردید و تبیین‌های فلسفی در خدمت تبیین عقلانی معارف الهی که هر دو به دنبال کشف و بیان واقعیت بودند، قرار گرفت، این تلاش برای نزدیکی و هماهنگی اصول عقلی با متون نقلی از کندی و فارابی تا امروز ادامه داده و اندیشه فلسفی اسلامی روز به روز در جهت‌گیری با توحید و انطباق با متون دینی و آیات الهی تعالی یافته است. استشهاد به متون نقلی و تایید قواعد عقلی با معارف دینی نیز امری رایج است: «منشأ حمل حقیقت و رقیقت در عرفان و یا در فلسفه نصوص فراوانی است که از احاطه و حضور فیض الهی و هستی لابشرط قسمی در مخلوقات و مراتب متعینه هستی خبر می‌دهد؛ مانند بیان امیر کلام علی (علیه السلام): «مع کلّ شیءٍ لا بمقارنۀ و غیر کلّ شیءٍ لا بمزایله» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۲: ۱۰۶).

در این مقاله برخی از شواهد و مصادیق قرآنی موید حمل حقیقت و رقیقت را نشان داده‌ایم، از این رو بعد از بیان تاریخچه بحث و تبیین کلیات و مبادی، شواهد قرآنی قابل استشهاد در حمل حقیقت و رقیقت بر اساس نگرش وحدت‌تشکیکی و وحدت شخصی را ذکر کرده و با تحلیل آنها نشان می‌دهیم

تعبیر سایه و صاحب سایه، آینه و صورت آینه، موج و دریا، و دهها تمثیل دیگر که در عرفان برای نشان دادن ارتباط حق با موجودات به کار گرفته شده، همه در راستای تبیین رابطه حقیقت شخصی وجود با رقایق خود ابداع شده‌اند.

حکمت متعالیه نیز با تاکید بیشتر بر مباحث وجودی چون اصالت، تشکیک و وحدت وجود، به ربط حادث به قدیم و تبیین رابطه خالق و مخلوق پرداخته است، مطابق مفاد قاعده بسیط الحقیقه، «حقیقت» از حیث وجودی همه کمالات مادون خود را دارا بوده و و چیزی از حیظه وجودی آن خارج نیست، «رقایق» نیز صرف نظر از محدودیت‌های مرتهب، به حسب وجود و کمالات وجودی در مرتبه «حقیقت» به نحو اعلی موجودند. از این رو حمل میان حقایق و رقائق حمل حقیقت و رقیقت است که در آن برخلاف دیگر اقسام حمل، تنها جهات ثبوتی لحاظ شده و بر اساس آن مخلوق به حسب کمالات خود از مرتبه مبدا سلب نمی‌شود: «اقسام حمل که در منطق مشاء مطرح است حمل اولی و حمل شایع صنایع و نیز حمل هو هو، و حمل ذوهو، و همچنین حمل مواطات و حمل اشتقاق است که... هیچ‌یک از اینها توان حمل حقیقت و رقیقت را ندارند» (جوادی آملی،

آنها از آن بیشتر باشد بحقیقت نزدیک‌ترند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۳۱)

این دیدگاه الهام بخش طرفداران نظریه ارباب انواع نیز قرار گرفته است، بر اساس این دیدگاه، برای هریک از انواع موجود در عالم ماده، فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات وجود دارد که مدبر موجودات مادی نوع خود می‌باشد. انواع مادی برای اتصال به رب 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)

شبهه این مضمون در کلمات ابن سینا نیز دیده می‌شود، به نظر ابن سینا عالم عقول اکمل و اتم از عالم کون و فساد است، عوالم مادون فیاض از عوالم مافوق اند و عقل فعال که آخرین عقل در سلسله طولی است، سمت تدبیر موجودات این عالم را بر عهده دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۳۳) فراتر از این نگاه فلسفی، ابن سینا در رساله عشق از ظهور و تجلی و وحدت میان حق تعالی با موجودات سخن گفته و از سریان عشق الهی در موجودات صحبت می‌کند: «الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجمع الموجودات... لأن تجليه ظهوره و ظهور الشيء ليس مابنا عنه و إلا لم

که با پذیرش حمل حقیقت و رقیقت به عنوان قسم جدیدی از حمل، می‌توان تفسیر معنایی بهتری از این متون ارائه کرد.

۱. پیشینه بحث

دیدگاه‌های فلسفی و به نحو عام جریان فکر و اندیشه حقیقتی تدریجی داشته و در بستر تاریخی خاصی تکامل پیدا می‌کنند، آشنایی با پیشینه مسائل به امکان سنجش افکار، شناخت نقاط ضعف و قوت، تضارب آراء و تولید علم جدید، کمک می‌کند. محتوای «حقیقت و رقیقت» که خاستگاه ابداع حمل حقیقت و رقیقت است، نیز از این قاعده مستثنی نیست و چنانکه اشاره شد اشاره‌هایی به آن در اشکال متنوع در نظام‌های فلسفی مختلف آمده است.

شاید بتوان افلاطون را از جمله پیشگامان طرح محتوای حقیقت و رقیقت در چینش موجودات عالم هستی دانست. محور عقاید فلسفی افلاطون نظریه «مُثل» است. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶: ۹۵) از نظر وی مُثل حقیقت‌اند و عالم ظاهر و محسوس، نمود آن حقیقت به شمار می‌آید، نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه به صاحب سایه است و وجودشان بواسطه بهره‌ای است که از مُثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره

یکن ظهور ذلك الشيء». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۱۹).

چنانکه در نظام فلسفی شیخ اشراق نیز معنای ظهور و اشراق و فیضان و حقیقت و رقیقت قابل مشاهده است. اساس حکمت اشراق بر پایه نور و ظلمت است. موجودات مراتب تشکیک نورند و نوعی شدت و ضعف بر سلسله انوار حاکم است، در راس این سلسله، مبدأ نور یعنی نور الانوار وجود دارد که غنی مطلق، نور محیط، نوراعلی، نور مقدس، نور اعظم و نور قهار است. انوار مادون ظهور و اشراق و شعاع و رقیقه نور الانوار و دیگر انوار مافوق‌اند، بنابراین حقیقت و باطن انوار، امر واحد مشکک است و تفاوت آنها تنها به کمال و نقص در نوریت است. شیخ اشراق عوالم هستی را چهار عالم انوار قاهره، انوار مدبره، عالم مثال و صور معلّقه و عالم اجسام می‌داند که هر عالمی مظهر، ظلّ یا «رقیقه» عالم مافوق خود است و عالم مافوق به منزله «حقیقت» برای مادون به شمار می‌آید. (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۷-۲۳۲)

مفاد این نظریه در کلام عرفاء نیز چنانکه گذشت وجود دارد. ملاصدرا با تکیه بر مسیر تاریخی محتوای حقیقت و رقیقت و قاعده

بسیط الحقیقه و نظریه ظهور و تجلی و اتحاد ظاهر و مظهر، حمل میان رقائق و حقایق را حمل حقیقت و رقیقت به شمار آورد؛ نظریه «حقیقت» و «رقیقت» نقش مهمی در حل مشکلات فلسفی دارد. چنانکه ملاصدرا این نظریه را در مواضع مختلف از جمله در تبیین قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» استفاده کرده است. وی این مسأله را از غوامض الهی دانسته که ادراک و فهم آن بسیار مشکل است مگر برای کسانی که حق تعالی به آنها حکمت عطا کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱۰) شارحان حکمت متعالیه به شرح و بسط و همراهی بهتر و بیشتر این نوع حمل با برخی از متون و معارف اشاره کرده‌اند. این مسأله در دوران معاصر نیز در آثار شارحان حکمت متعالیه چون علامه جوادی آملی و علامه حسن زاده نمود بیشتری پیدا کرده است.

مقاله پیش رو به تحقیق و استقراء برخی شواهد قرآنی که با پذیرش حمل حقیقت و رقیقت به عنوان قسم جدید حمل، تبیین بهتری پیدا می‌کنند، پرداخته است.

۲. تحلیل مفهومی

حمل در لغت به معنای بر پشت گذاردن و بر دوش کشیدن است، این معنای محوری که با

اختلاف میان موضوع و محمول وجود داشته باشد تا حمل به درستی صورت گیرد. از اتحاد میان موضوع و محمول به «هوهویت» نیز تعبیر می‌کنند که منظور از «هو» اول موضوع و «هوهو» دوم محمول است. بنابراین حمل یعنی هوهویت و هوهویت یعنی اتحاد: «الهوهو عبارة عن الاتحاد بین شیئین» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۹۳) متناسب با چگونگی این ارتباط و نحوه این اتحاد و اختلاف، اقسام مختلفی از حمل بوجود می‌آید که در مباحث رایج فلسفه و منطق مورد توجه قرار گرفته است.

اولین نحوه مانوس این حمل، اتحاد موضوع و محمول در مصداق است؛ یعنی دو معنا در خارج از مرتبه حکایت، با هم به وجود واحد موجودند و اختلاف آنها در مفهوم است، مانند «انسان عالم است» که مصداق عالم با انسان متحد بوده، اما مفهوم زید با حدود خود غیر از عالم است. به این نحوه حمل در لسان مشهور حمل شایع گفته می‌شود. نحوه دیگر اتحاد و اختلاف در حمل آنست که موضوع و محمول نه تنها در مصداق بلکه از حیث مفهوم نیز با هم متحد باشند و اختلاف آنها به جهت امور اعتباری مانند اجمال و تفصیل باشد، مانند «انسان

نوعی عهده‌پذیری و تحمل همراه است، در بقیه مشتقات این ماده نیز قابل پی‌جویی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۸۵؛ راغب، ۱۴۱۶: ۵۷؛ بستانی، ۱۳۷۰: ۲۲) این بر هم نهادگی ممکن است، در عالم عین یا عالم ذهن تصویر شود؛ در معنای منطقی محل بحث، حمل مربوط به امور ذهنی و معرفت‌شناختی است. وقتی در مقام حکایت و معرفت، موضوعی را تصور نموده و معنای دیگری را بر آن می‌نهمیم، گویا معنای دوم را بر روی معنای اول گذاشته و بر دوش او قرار می‌دهیم، پس گویا موضوع محمول را حمل می‌کند، یا ما محمول را بر موضوع حمل کرده‌ایم.

البته این حمل بی ضابطه نیست، بلکه میان حامل و محمول مناسبت لازم است، لذا حمل منطقی میان موضوع و محمول در جایی واقع می‌شود که آن دو در عین مغایرت و دوگانگی که مصحح حمل است، از جهتی نیز وحدت و اتحاد داشته باشد، به تعبیر صدرا: «إِنَّ صَحَّةَ الْحَمْلِ مَبْنَاهُ عَلَى وَحْدِهِ مَا وَمُغَايَرَهُ مَا» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۸۶)؛ در وحدت محض فایده‌ای بر حمل مترتب نیست و در تغایر محض رابطه‌ای برای تصحیح حمل وجود دارد، پس در حمل، باید نوعی اتحاد و

حیوان ناطق است» که علاوه بر مصداق مفهوم آن دو نیز با هم یکسان است؛ به این حمل، حمل اولی ذاتی گفته می‌شود.

قسم سوم از حمل که در این مقاله مورد نظر است، حمل «حقیقت و رقیقت» است که متناظر با تغییر نگاه به مراتب وجود و تفاوت نحوه تبیین هستی، بکار گرفته می‌شود. در اقسام گذشته حمل نسبت به حمل حقیقت و رقیقه، ثنویت میان موضوع و محمول بالحاظ حدود سلبی و ایجابی برقرار بوده و هر کدام به حسب حدود و کمالات وجودی، جدای از دیگری فرض می‌شوند، اما در حمل حقیقت و رقیقت، موضوع و محمول هر دو به عنوان مراتب حقیقت واحد ملاحظه شده، محمول از شئون و اطوار و فروعیات وجودی موضوع تلقی شده و بر خلاف دو قسم قبل دوگانگی و ثنویت میان موضوع و محمول، در ناحیه سلب و ایجاب مطرح نیست، بلکه تنها جهت ثبوتی و کمالی و باطنی معلول لحاظ شده و از همین جهت به صورت لابشرط بر علت حمل شده و با علت متحد است: «در حمل معلول بر علت که حمل رقیقت بر حقیقت است، معلول نسبت به همان مقداری از کمال که داراست، بر علت به صورت لابشرط حمل می‌گردد و علت که بشرط شیء و مشروط به کمالات افزون از معلول است با معلول که

لابشرط نسبت به آن کمالات زائد است، جمع می‌شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۲: ۱۰۶).

بنابراین رقیقه مرتبه نازله حقیقت و حقیقت تنزل یافته است، چنانکه حقیقت مرتبه کمال رقیقه، بدون تنزل از مقام خود است. (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۸۴) بنابراین مفاد حمل حقیقت و رقیقت پرتویّت رقیقه برای حقیقه و ربط وجود ناقص به کامل است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۶) مبداثیت و علت حقیقت نسبت به رقیقت به گونه‌ای است که علت واجد همه کمالات معلول خود بوده و... رقیقت در وجود حقیقت به نحو برتر تحقق داشته و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد) طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸) «بدین ترتیب نه تنها مفاهیمی نظیر هستی، حیات، قدرت و علم بلکه مفاهیمی نظیر علیّت، معلول، وجوب، ضرورت و امکان بر تمام مراحل وجود به حمل حقیقت و رقیقت صدق می‌نمایند. هیچ کمال وجودی و اصیلی نیست که بر مبنای تشکیک در عالیترین مرتبه یعنی در واجب تعالی باشد و مرحله ضعیف آن در موجودات امکانی حاصل نباشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۶) اگر چه به جهت قیود و حدود خود

(۱۳۸۷: ۷۸)

حقیقت به معانی دیگری نیز به کار می رود که نباید آنها را با محل بحث خلط نمود. از جمله حقیقت در برابر مجاز؛ حق و حقیقت به معنای ادراک از آن جهت که واقع مطابق آنست؛ حقیقت به معنای ماهیت چنانکه گفته می شود افراد نوع متفق الحقیقه اند؛ حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر در خدای متعال است و حقیقت به معنای کنه و باطن که اصطلاح حق و حقیقت در آنها به کار می رود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۱۹).

مراد از حقیقت در محل بحث و تعبیر حمل حقیقت و رقیقت، واقعیت عینی مبدا و علت است که وجود رقیقه و معلول در عالم خارج از شئون و مراتب آن به حساب می آیند، صرف نظر از حدود و قیود رقیقه، وجود و کمالات وجودی رقیقه در مرتبه علت موجود و با آن متحد است، حمل در قضیه ای که چنین رابطه ای را حکایت می کند، حمل «حقیقت و رقیقت» نامیده می شود. چنانکه بنابر برخی مبانی، نوعی وحدت و رابطه میان این مفاهیم نیز ایجاد می شود.

حقیقت به این معنا با دو عنصر تشخیص

از مرتبه مبدا سلب می شوند و این سلب و اثبات مستلزم تناقض نیست، زیرا در تناقض وحدت جهت حمل شرط است.

لذا در بیان تفاوت این حمل با دو نوع دیگر گفته می شود که در اقسام قبل، دو بعد فقدان و وجدان محمول ملحوظ است، اما در حمل «حقیقت و رقیقت» تنها بعد وجودی محمول با موضوع لحاظ می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵-۲: ۱۰۵) این نحوه از حمل متناسب با تغییر نگرش از تشکیک عام به تشکیک خاص و اخص برای بیان مراتب موجودات بویژه در حکمت متعالیه و عرفان نظری بکار رفته است، «ملاصدرا برای تبیین قضایایی که بیانگر رابطه مبدا عالی و وجود با سوافل 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، ج ۵-۲: ۶۴) «معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه بین وجود ضعیف (معلول) و وجود قوی (علت) تنظیم می گردد و در عرفان بین «نمود» که ضعیف و رقیق است و بین «بود» که قوی و حقیق است برقرار خواهد شد، و از این باب اتحاد ظاهر و مظهر که مصحح هوهویت و حمل عرفانی است فراهم می شود؛ یعنی آن هویت مطلق عین مظاهر خودش است و عین هیچ یک از آنها نیست». (جوادی آملی،

کمالات و شئون وجودی از وی غایب نیست و هر کمالی که در عالم دیده می‌شود، او آن را به نحو اعلی و اشرف داراست. این امر را هم می‌توان با تشکیک خاص و وجود رابط مراتب مادون نسبت به مبداء توضیح داد که مطابق آن موجودات اگر چه سهمی از وجود مناسب با مرتبه خود دارند، اما وجود آنها وابسته و فقیر است: «أَيُّهَا النَّاسُ أُنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) و هم با تشکیک اخص و ظهور و تجلی مخلوقات نسبت به مبداء تبیین کرد. بنابراین تشکیک اخص که مبین وحدت شخصی وجود است، حقیقت وجود منحصر در واحد شخصی مبداء است و بقیه موجودات ظهور و تجلی همان حقیقت واحد به حساب می‌آیند: «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه»، به تبع کمالات مشهود در عالم نیز متعلق به اوست. زیرا غیر او حقیقتی متصور و محقق نیست. تصور غیر در برابر حقیقت وجود، سبب محدودیت در ذات حق تعالی می‌شود: «کل من علیها فان» (الرحمن: ۲۶)

ملاصدرا در انتهای بحث علت و معلول، مفاد این قاعده را توضیح داده است. مبتنی بر تشکیک خاص، معلول در متن واقع بهره‌ای از وجود دارد، لکن وجودی وابسته و متعلق

و فعلیت مرتبط است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۲۷). فعلیت کمال شیء و مساوق با وجود است. شیء فاقد فعلیت بهره‌ای از تحقق و وجود ندارد، حقیقت هر شیء به فعلیت و صورت آن است. (حاجی سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵۵) از این رو رقیقت به لحاظ فعلیت خود با حقیقت مرتبط است.

بنابر اصالت وجود چیزی غیر از وجود تحقق ندارد و همه اشیاء در تحقق خود به واسطه وجود متحقق‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۳) بنابراین وجود یک امر واحد تشکیکی یا شخصی است که وجود شدید حقیقت تام تری نسبت به مراتب مادون دارد و مراتب مادون به منزله «رقائق» آن «حقیقت» به شمار می‌آیند. بنابراین رابطه «حقیقت و رقیقت» رابطه‌ای وجودی است و رقیقت از شئون وجودی حقیقت است. یا حقیقت واحد شخصی است و رقائق ظهور و نمود آن حقیقت اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر بر هم حمل می‌شوند.

۳. نظریه حقیقت و رقیقت در بستر دو نگرش تشکیک خاص و اخص

چنانکه اشاره شد مفاد نظریه حقیقت و رقیقت آن است که «حقیقت» مبداء، همه مراتب و شئون یا «رقائق» را در بر دارد و چیزی از

هم مطرح شده و با هم منافاتی ندارند، ملاصدرا که مباحث متوسط خود را با وحدت تشکیکی سامان می‌دهد، در مراتب نهایی به وحدت شخصی گذر نموده و مباحث قبل را بر اساس آن بازخوانی می‌نماید. در ادامه این دو نگرش را با تفصیل بیشتر بیان نموده و آنگاه تلاش می‌کنیم شواهدی مصداقی که با پذیرش این دو نوع نگرش، قابلیت تبیین و تفسیر بهتری پیدا می‌کنند، ذکر نماییم.

۱.۳. خوانش اول مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود

بر اساس وحدت تشکیکی وجود، وجود در عین وحدت دارای مراتب مختلف تشکیکی است. حقیقت وجود حقیقتی دارای مراتب است و همه این مراتب در متن وجود دارای حقیقت و واقعیت‌اند، البته این کثرت که در متن وجود محقق است، در وحدت آن اختلال ایجاد نمی‌کند، نحوه وحدت وجود، وحدتی است تشکیکی که در آن وحدت و کثرت هر دو حقیقی است، وجود با وحدت حقیقی خود در متن کثرات ساری است و در این اطلاق و تقیید حاکم بر مراتب، هر مرتبه از مراتب فوق نسبت به مادون مطلق بوده و کمالات مادون را داراست. این سلسله طولی تشکیکی از فعلیت محض که مشتمل بر همه

به علت؛ چنانکه بنابر تشکیک اخص در تبیین رابطه علیت، سخن از وجود معلول نیست، وجود حقیقی منحصر در علت است، بقیه کثرات در برابر آن از وجود حقیقی برخوردار نبوده بلکه ظهور و تجلی و شأنی از شئون علت و نمود آن به حساب می‌آیند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۴۴) در این نظریه که گویا نگاه نهایی در هستی‌شناسی ملاصدراست، به جای معالیل، از مظاهر و تجلیات حقیقت واحده سخن به میان می‌آید: «آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر این که در عالم وجود، علت و معلول است، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود اصل، و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبداء اول به ظهورات مختلف آن ارجاع می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۵۰)

این دو نگاه یعنی وحدت تشکیکی که بنابر تشکیک خاص وجود را دارای مراتب عینی مختلف دانسته و وحدت آن را با کثرت آمیخته می‌داند و وحدت شخصی که وجود را منحصر در حقیقت واحد دانسته و کثرات را به مظاهر و تجلیات این حقیقت معرفی می‌کند، اگر چه هر کدام مبانی، لوازم و نتایج متفاوت دارد، اما در حکمت متعالیه در طول

کمالات است، آغاز و به ادنی مرتبه که قوه صرف خاتمه پیدا می‌کند.

در نگاه وحدت تشکیکی واجب الوجود به عنوان فرد بشرط لای از همه امکانات و محدودیت‌ها در صدر نظام وجود قرار داشته و بسیط حقیقی، و کل الکمال است، پایین‌ترین مرتبه ماده المواد است که هیچ فعلیت و کمالی نداشته و قوه محض است و در مراتب میانی، بقیه موجودات قرار دارند که آمیزه‌ای از کمال و نقص و وجوب و امکان را دارا می‌باشند. اگر واجب برخی کمالات مراتب مادون را نداشته باشد با عدم و فقدان آمیخته شده و این ترکیب، با بساطت و وجوب او همخوانی ندارد، پس هیچ کمالی از کمالات موجودات را نمی‌توان از مرتبه مافوق و در رأس سلسله از حق تعالی سلب نمود و می‌توان گفت واجب از نظر کمالات همه اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۰۰) بقیه موجودات هم هرچه از حیث مرتبه وجودی به مبدأ نزدیک‌تر باشند، از شدت و تأکد وجودی بیشتری برخوردارند و هرچه از بسیط محض دورتر باشد، ترکیب و ضعف وجودی بیشتری دارند. در حمل میان مراتب موجودات نیز همواره مرتبه مافوق حقیقت مرتبه مادون و مرتبه مادون رقیقه مرتبه مافوق

به شمار آمده و حمل میان آنها را می‌توان حمل «حقیقت و رقیقت» مبتنی بر تفسیر وحدت تشکیکی از وجود دانست.

این وحدت تشکیکی در سیر حکمت متعالیه، چنانکه گفتیم نظریه‌ای میانی است و در مقام تعلیم ابراز شده است، مقصد غایی ملاصدرا همان وحدت شخصی وجود است که در مباحث علیت اسفار مورد پذیرش و تفسیر قرار گرفته است. در وحدت تشکیکی اگرچه ربط کثرات به واحد تا حدودی تبیین شده و حمل میان آنها را نیز می‌توان حمل حقیقت و رقیقت معرفی کرد، اما از آنجا هنوز شأن و حیثیتی برای کثرات در متن وجود پذیرفته شده از توحید حقیقی فاصله دارد: «بر اساس تشکیک در وجود، حمل حقیقت و رقیقت بر مدار مراتب مشککه هستی است؛ لیکن بر مبنای وحدت شخصی هستی و تشکیک در مجالی و مظاهر هستی که مختار اهل معرفت و عرفان است، حمل حقیقت و رقیقت به صورتی ظریف‌تر، نه در بود، بلکه در مراتب نمود و ظهور هستی جریان می‌یابد». (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۲۲)

۲.۳. خوانش دوم مبتنی بر وحدت شخصی وجود

چنانکه پیش از این گفته شد، ملاصدرا اثبات وحدت شخصی وجود را مقصد غایی خود

نگرش ماسوای خداوند، هیچ نحوه استقلالی از خود ندارند و موجودات رابط و متعلق به حساب نمی آیند، بلکه عین ربط و تعلق و اضافه اشراقیه به او هستند. در این نگرش کثرات تنها تجلیات و ظهور فعل واحد حق، یعنی وجود مبسط اند که در تعینات گوناگون نشان دهنده کمالات و اسماء و صفات حق اند: «به تحقیق ثابت شد که واجب تعالی به خاطر بسیط الحقیقه بودنش واجب است که به وجه اعلی و اشرف، همه اشیاء وجودی باشد و به این مطلب اشاره دارد اذکار شریف «یا هو یا من لا هو إلا هو»، بنابراین همه موجودات آثار ذات الهی هستند، پس هیچ قدرتی جز قدرت وی نیست، همچنانکه هیچ وجودی جز لمعه و پرتوهای وجود او نیست». (ملاصدرا، ۱۳۸۵:

(۵۱)

با این بیان، غیری در میان نیست. او اول است و آخر، ظاهر است و باطن، نه اینکه ظاهر و باطنی باشد و او دارای اینها باشد، بلکه او عین ظهور و بطون و عین اول و آخر است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵) در نگاه تشکیک اخص، بسیط حقیقی همه اشیاء بوده و هیچ چیز خارج از او نیست، ماسوای او مجالی و مظاهر او به شمار می آیند، ملاصدرا خود نگرش تشکیک اخص به وجود را، راقی ترین و متعالی ترین نگرش در هستی شناسی دانسته،

معرفی می کند و در پایان بحث علیت به ارائه آن می پردازد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۳۷) این نظریه که اصل آن در عرفان مطرح شده و محوری ترین مسأله عرفان نظری به شمار می آید، به این معنا است که حقیقت وجود دارای یک فرد است که وجود حقیقی در دار هستی است. بقیه موجودات در مقابل این وجود هیچ بهره ای از حقیقت و واقعیت ندارند، در تقریر غلیظ از وحدت شخصی، اطلاق وجود به سایر موجودات مجاز بوده و در عین اتصاف به وجود صحت سلب دارد، کثرات مشهود تنها ظهور و نموده حقیقت وجوداند و بهره آنها از هستی همین انعکاس و پرتو بودن حقیقت وجود است، بنابراین در عرفان برای موجودات همواره از تعبیری چون مظاهر، اطوار، شئون، تجلیات، اشراق، پرتو و غیره استفاده می شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۴۵)

آنچه در عالم خارج به عنوان کثرت مشاهده می شود، در واقع اطلاق حقیقت وجود که همان حق تعالی است به شمار آمده و تجلیات او هستند، حق بواسطه وجود منبسط گاه در آینه انسانی ظهور می نماید و دیگر بار به صورت شجر و حجر رخ می نماید. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۸۱) در این

هستی‌شناسی فلسفه و حکمت متعالیه مطرح شده، شواهدی از متون دینی پیدا کرد که مؤید این مطلب بوده یا با پذیرش این مبانی قابلیت تبیین و تفسیر بهتری پیدا کنند؟ در ادامه به برخی از آیات قرآنی که با نگاه تشکیک خاص و فقر وجودی مخلوقات به حق تعالی یا نگاه تشکیک اخص و فناء اضافه اشراقی در ذات قابل تبیین‌اند، اشاره می‌کنیم.

۱.۴.۱. نظیر حقیقت وجود به نور

شاید یکی از روشن‌ترین آیاتی که بتوان برای نشان دادن وحدت سنخی همه موجودات و مراتب آنها و به تبع تایید حمل حقیقت و رقیقت بدان استناد کرد، آیه شریفه نور باشد. فقرات ثانوی این آیه کریمه و توضیح تمثیلی که در شرح و بسط حقیقت نور آمده از جمله متشابهات قرآنی به شمار می‌آید که تفسیرهای متنوعی درباره آن گفته شده است؛ اما تعبیر ابتدایی آیه شریفه که «حق تعالی نور آسمان و زمین است» می‌تواند شاهدی بر وحدت تشکیکی وجود یا اتحاد ظاهر و مظهر در عالم هستی تلقی شود، که قرآن معمولاً با آسمان و زمین بدان اشاره می‌کند.

اگر خود خداوند بدون تأویل به منور،

آن را به عنوان نظر نهایی خود به وجود پذیرفته و توفیق درک و بیان این سنخ معارف را موهبت الهی می‌داند که بارها در آثار خود بدان اشاره کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۳۷)

۴. بازنشانی برخی شواهد قرآنی حمل حقیقت و رقیقت

گفتیم که با تغییر نگرش به عالم هستی، کیفیت حمل در قضایای حاکی از وجود نیز دگرگون می‌شود، لذا حکمای اسلامی برای انعکاس دقیق‌تر نظام هستی‌شناسی در نظام معرفت‌شناسی به تمایز اقسام دیگری از حمل مانند حمل حقیقت و رقیقت یا ظاهر و مظهر اقدام کرده‌اند. همچنین گفتیم که حمل «حقیقت و رقیقت» هم با نگرش تشکیک خاص و هم با نگرش تشکیک اخص به وجود، همراه و هماهنگ است. اگر چه معنا و نگرش نهایی به وجود در حکمت متعالیه، تشکیک اخص است که در آن وجود حقیقی از آن یک موجود است و مابقی رفاق، رشحات، اطوار و شئون آن حقیقت هستند، از آنجا که بخشی از متون دینی و معارف و حیانی نیز عهده‌دار بیان واقعیت و تبیین عالم هستی است، باید دید آیا می‌توان چنانکه امثال ملاصدرا خود معتقدند، برای آنچه در

این مراتب در عین بهره‌مندی از واقعیت، وجود رابط و وابسته به حقیقت مبدا خواهند بود که مطابق با نگرش وحدت‌تشکیکی است و اگر واقعیت و حقیقت را منحصر در امر واحد شخصی دانسته و تشکیک را نه در متن واقع که به مظاهر و کثرات منتقل نمودیم، کثرت و تعینات مشهود، مربوط به مظاهر و مجالی و قوایل مختلف و خارج از متن حقیقت هستی است که متناسب با تشکیک‌های خاص و وحدت شخصی وجود تفسیر گردیده است. اگر چه در هر دو صورت حمل میان وجودات رابط با مبدأ با مظاهر با ظاهر نوع خاصی از حمل و متفاوت با اقسام شناخته شده حمل خواهد بود که به آن حمل «حقیقت و رقیقت» می‌گوییم.

این مطلب به تعبیر علمی و حکمی چنین عنوان می‌شود که «بسیط الحقیقه کل الاشياء من حیث الاطلاق و لیس بشیء منها من جهة الحدود و به تعبیر قرآنی چنین بیان می‌شود که «الله نور السموات و الارض» بالاطلاق و حمل در این سنخ قضایای قرآنی را می‌توان از مصادیق حمل حقیقت و رقیقت دانست که در سیر تفکر فلسفی از حد برداشت‌های متعارف تعالی یافته و مورد توجه و تمایز حکمت متعالیه قرار گرفته است: «اللَّهُ نُورٌ

نور آسمان و زمین باشد، و از جهتی خود آسمان و زمین از همین حیثیت آسمان و زمین بودن خود، نتوانند عین حق تعالی باشند، روشن است که این حمل همراه با قیود و به نحو سلبی و ایجابی صحیح نخواهد بود، بنابراین حقیقت نور و هستی حقیقت واحد، دارای درجه است که مراتب مادون رقیقه حقیقت مرتبه بالاینده، بنابراین آسمان‌ها و زمین‌ها و همه موجودات آنها مرتبه ضعیفه و ظهور همان نور الهی‌اند و همه این رقائق صرف نظر از جهات سلبی و به حسب باطن، با نگاه تشکیک‌خاص و با حفظ مرتبه و از جهت کمالات ثبوتی بر آن حقیقت قابل حمل‌اند، بلکه بنابر تشکیک‌های خاص هر دو عین‌همند، حق تعالی بدون تجافی، نور آسمان‌ها و زمین است و آسمان و زمین از جهت کمالات، رقیقه و تعین و ظهور حقند و حمل آنها از جهت اتحاد ظاهر و مظهر خواهد بود: «بر مبنای وحدت شخصی هستی و تشکیک در مجالی و مظاهر هستی که مختار اهل معرفت و عرفان است، حمل حقیقت و رقیقت به صورتی ظریف‌تر، نه در بود، بلکه در مراتب نمود و ظهور هستی جریان می‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۲۲).

بنابراین اگر مراتب متکثر درونی نور را در حقیقت نور و متن واقع، محقق بدانیم، همه

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ این چی است؟ «نور السموات» چی است؟ چطور «نور سموات» است؟ و لهذا «نور السموات» گفته‌اند و هیچ ربطی به آیه ندارد. تحول معنوی و تحول عرفانی که به واسطه قرآن پیدا شده است، فوق همه مسائل است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۲۶۲)

۲.۴. تنزیل اشیاء از مخزن

یکی دیگر از تعابیر قرآنی که به وجود کمالات اشیاء در مرتبه مافوق اشاره دارد، تعبیر به نزول حقایق مسبوق به خزائن قبلی است، واژه «خزائن» از تعبیرات قرآن کریم درباره صدور در نظام هستی‌شناسی است و از آنجا که مخزن فی نفسه مشتمل بر چیزهایی است که از آن خارج می‌شوند، نشان می‌دهد که مراتب برتر وجود مشتمل بر حقایق این رقایق تنزل یافته‌اند و این رقایق به حسب فعلیت و کمال در مرتبه قبل تحقق داشتند و از این جهت با حمل «حقیقت و رقیقت» بر هم قابل تطبیق و حمل‌اند: «و إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱)، این تعبیر بویژه در امور وجودی و معنوی که صدور بدون تجافی و نقصان مبداء حاصل می‌شود، درباره تحقق خزائن نزد حق تعالی و تنزل آنها معنای بهتری پیدا می‌کند،

بنابراین حقایق و رقایق اگر چه از جهت قوه و حدود از هم سلب می‌شوند اما از حیث فعلیت و کمال به حمل حقیقه و رقیقه بر هم قابل حمل‌اند و چنانکه گذشت میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد، رقائق وجودی از جهت کمالات و بدون لحاظ قیود سلبی مختص، عین کمالات مرتبه اعلی است و بر هم حمل می‌شوند: «از آن جهت که موجود مجرد عقلی در عین بساطت حقایق مادون را به صورت اعلی و اشرف دارا بوده و از نقائص آنها بری است، بین آن و مادون، حمل حقیقت و رقیقت بر قرار می‌شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۱: ۹۳)

ملاصدرا با توجه به این آیه درباره «حقایق» و «رقایق» جهان هستی می‌گوید: «صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌های کلی موجود در عالم امر و قضای الهی‌اند، چنانچه فرمود: «و إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم»، پس گنجینه‌ها همان حقایق کلی عقلی است و برای هر یک از این کلیات، «رقیقه»‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده و وضع مخصوص و زمان موجود می‌شوند، پس حقایق کلی نزد خداوند به اصالت و رقیقه‌های حسی به تبعیت، موجودند. حقایق کلی، بر سایر مراتب و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی تنزل و تمثل

اسرافیل و دیگر ملائکه و حقیقت نفس و قوای آن که در عین وحدت و بساطت و اتحاد با باطن وجود، در شئون مختلف و مراتب متعدد نزول و ظهور کرده و هر کدام به انجام عملی اشتغال دارند، لذا جمیع قوای مدرکه و محرکه در نفس و در تمام وجود، از نظر مرتبه و مقام در فراز و فرود و در ارج و ارزش متفاوت‌اند، برخی از این مقامات، عقلی ناب و برخی مثالی و برخی حسی و برخی جسمانی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۲۷)

با توجه به این رابطه تشکیکی و این نحوه از حمل، انزال و تنزیل در مورد همه موجودات و تنزلات آنها از مبدا به کار می‌رود، همه موجودات مجرد و مادی دارای حقایق و رقایق‌اند چنانکه قرآن کریم نیز، رقیقه‌ای از حقیقت والایی است که در مراتب وجود تنزل نموده و مواقف متعددی را طی کرده است: «قرآن کریم اگر چه حقیقت واحدی است اما در نزول از آن حقیقت مراتب و مواطن بسیاری را طی کرده است، و بر اساس همین نام‌هایش نیز متفاوت است. مجید، عزیز، حکیم و کریم برخی از اوصافی است که تبیین کننده تبلور حقیقت قرآن به این مراتب است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷:

می‌یابند... و «رقیقه» به حکم اتصال همان «حقیقت» است، تفاوت بین «حقیقت» و «رقیقت» به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است» (ملاصدرا، بی تا: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۶؛ همو، بی تا: ۱۵۱).

بر این اساس تنزلات وجودی از مبدا تا منتها قابل تبیین بوده و برخی از متون دینی مانند نزول حقایق یا تنزل ملائکه و دیگر تنزلات در مراتب وجودی نیز بر همین اساس تفسیر خواهند شد. مراتب برتر وجود بدون تجافی به مراتب مادون نزول و به نحو حقیقت و رقیقت در آنها ظهور می‌کنند. مثلاً عزرائیل با منزلت و قیام حقیقت در نزد حق تعالی، و به منزله یکی از حاملان و ارکان عرش اعظم الهی، پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او به حکم احاطه و تنزل و تصرف به جان‌های مخلوقات قیام دارند و از آن حقیقت کلی رقیقه‌ای تنزل یافته، مباشر گرفتن نفس‌اند. ظهور رقیقه در مراتب مادون، حقیقت را از حضور در مافوق منع نمی‌کند، لذا حقیقت عزرائیل در عین حال که در مقام اصلی خود در برابر خداوند حاضر است، در مظاهر جزئی خود به قبض ارواح مشغول است و مانند حقیقت وجود و حق تعالی، هیچ شأنی او را از شأن دیگر غافل نمی‌کند.

همچنین است حقیقت کلی جبرئیل،

(۳۱)

و اطلاق و تقیید بوده و هر آنچه از کمالات و موجودات در مراتب پایین تحقق دارد، رقیقه‌ای است که به نحو مطلق و حقیقت در مراتب ما فوق محقق است. چنانکه بر مبنای تشکیک اخص حقیقت وجود که امر واحد شخصی مبداء و خزینه همه کمالات و تعینات ظاهر شده و نازل شده در مرتبه مظاهر است.

۳.۴. فتق و تفصیل بعد از رتق و اجمال

«رتق و فتق» یکی دیگر از تعبیری است که در بیان حقیقت و رقیقت می‌توان از آن استفاده کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «..أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (انبیاء: ۳۰)، «رتق» به معنای اجتماع و وحدت و «فتق» به معنای گشایش و تفصیل است؛ بر اساس حمل حقیقت و رقیقت رتق اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط دارد که در مرتبه اجمال مشتمل بر کمالات گسترده شده در مرتبه تفصیل دارد و فتق ظهور تفصیلی رقائق آن حقیقت در قالب مراتب نازله یا مظاهر است که در رتق منشور الهی به صورت آسمان، زمین، عقل، نفس، فلک و ملک حاصل شده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۸۰) «حمل حقیقت و رقیقت... در عرفان بین نمود که ضعیف و رقیق است و بین بود که قوی و حقیق است، برقرار خواهد شد و از این باب، اتحاد ظاهر و مظهر که مصحح

بر همین اساس انزال و تنزیل در متون دینی در موارد مختلف مانند انزال میزان، انزال قرآن، انزال رزق، و انزال آهن بکار رفته است. با توجه به این نگاه مبتنی بر حقیقت و رقیقت معنا و مفهوم بسیاری از آموزه‌های قرآنی قابل تبیین است. آنچه که در مورد انزال و تنزیل گفته شد، شامل عرض عریضی است که همه حقایق را در برمی‌گیرد: «جای شک نیست که حقایق موجود در این عالم، منتزل از حقایق غیبی می‌باشند، هر جمال و کمالی که در عالم سفلی به ظهور بیوندد، ظلّ و فرع و رقیقه الهی است. نزول حقایق از سمای عقل و اطلاق به این عالم ملازم با تکدر و نقص و فتور و افتراق می‌باشد. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و قرآنی می‌باشند و در تنزل به وجود فرقی و فرقانی محقق می‌شوند، چون این عالم مرتبه نازل عالم عقل است، حقایق مرکب و توأم با اعراض هستند و بودن حقایق در این نشأه موجود به وجود فرقی و متصف به اعراض و کیفیات و کمیات، ملازم با وجود فرقی عالم عقل نمی‌باشد.» (آشتیانی، ۱۳۹۴: ۲۴۲).

بنابراین تعبیر خزان را می‌توان با حمل حقیقت و رقیقت و بر مبنای وحدت تشکیکی تبیین نمود که در آن حقیقت وجود مشتمل بر مراتبی از کمالات به نحو شدت و ضعف

وجود متصور نیست و آنچه در ابتدای قوس صعود و اول است، همو در انتهای قوس نزول و آخر است. اتصاف این حقیقت به اولیت و آخریت از جهت واحد است، یعنی در عین اولیت، متصف به آخریت نیز می‌شود. هر دو یک حقیقت‌اند و دارای وحدت حقه حقیقیه می‌باشند.

این حقیقت واحد، که همان ذات واجب است، در عین بساطت و وحدت، جامع همه اسماء و صفات کمالی و مظهر آنها از مقام اجمال و بساطت به تفصیل و تکثر می‌باشد. بنابراین همه کمالات ظاهر شده در عرصه عالم، به جهت حقیقت خود در غیب ذات مندک‌اند و مظهر و رقیقه ذات به حساب می‌آیند، به نحوی که این اندکاک سبب تکثر و تعدد یا وجود اضافه در ذات نشده و در مقام ظهور نیز چیزی از مقام جمعی ذات کاسته نمی‌شود.

بنابراین، ظهور هر موجودی ناشی از اسم «الظاهر» است و چون هر ظهوری بطونی دارد و هر «رقیقه» ای دارای «حقیقت»ی است، بطون هر موجودی معلول اسم «الباطن» است، اسماء متعلق به ابداء و ایجاد، داخل در اسم «الاول»‌ند و اسمائی که منشأ اعاده و جزا هستند، داخل در اسم «الآخر»‌ند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۹۵) این نحوه از ظهور و بطون و اولیت و آخریت که در آن ظاهر و باطن و

هوهویت و حمل عرفانی است، فراهم می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۸۰)

مراتب عقلی وجود و موجودات عقلی لفّ و رتق، و وجودهای مثالی و طبیعی نشر و فتق همان مراتب عقلی به شمار می‌آیند. کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی و نامتناهی بودن از جهت مدّت و شدّت نسبت به وجود «رقایق» بوده و درجات تنزل یافته وجودی بر اساس تشکیک خاص یا اخص «رقایق» آنها به حساب می‌آیند. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۳۲)

۴.۴. اولیت و آخریت، ظهور و بطون

یکی دیگر از آیاتی که حمل حقیقت و رقیقت می‌تواند در تفسیر و تبیین آن به کار گرفته شود آیه: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) است. در عرفان که به ترتیب در نظام ظهور اسمائی معتقد است، چهار اسم «اول و آخر، ظاهر و باطن»، از اسماء اولیه و در سلسله ظهور مبداء بقیه اسماء هستند.

حکمت متعالیه در ایستار نهایی خود معتقد به تشکیک اخص است که بر اساس آن حقیقت وجود منحصر در وجود واحد شخصی است، و هیچ کثرتی ندارد. با این نگاه تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۶) بنابراین غیریت و دوگانگی یا تکثر در خود

اول و آخر از باب اتحاد ظاهر و مظهر با هم متحدند با توجه به حمل حقیقت و رقیقت قابل تفسیر و حمل است. مظاهر که در بستر وجه الهی و وجود منبسط عرفانی تحقق می‌یابند، از جهت باطن عین همان حقیقت‌اند که با ملاحظه کمالات به نحو لابلشروط و به حمل حقیقه و رقیقه بر آن حمل می‌شوند و آن حقیقت عین این رقائق است از جهت ظهور، به عبارت دیگر مظاهر، همان حقیقت به تعین در آمده‌اند و وجه خدا همان فیض مطلق، گسترده و فراگیر اوست که با همه چیز بوده و در همه چیز هست و با مصداق‌های خود حمل حقیقت و رقیقت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۵۵)

۵.۴. مخلوقات به مثابه کلمات

از دیگر تعبیری که در قرآن کریم آمده و می‌توان از آن به عنوان شاهدی بر صحت اعتبار حمل حقیقت و رقیقت استفاده کرد، تعبیر از موجودات و مخلوقات به «کلمات» است. با توجه به اتحاد باطنی الفاظ و کلمات در معنای درونی متکلم و ظهور حقیقت معنای باطنی متکلم در قالب کلمات، می‌توان کلمات ظاهر شده را رقائق آن حقیقت باطنی به حساب آورد، چنانکه در عالم هستی مخلوقات و موجودات را رقائقی از حقایق

کمالات و اوصاف الهی به شمار می‌آوریم. صفت «کلام» از صفاتی است که در کلام، حکمت و عرفان از آن بحث شده و در قرآن و روایات مطرح گردیده است. ملاصدرا در بحث کلام الهی با اشاره به آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) تفسیری عام و وجودی از کلام ارائه می‌دهد که بر اساس آن همه مخلوقات و موجودات کلمات الهی تلقی می‌شوند. با توجه به این مبنا که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، معنای محوری کلام، اظهار ما فی الضمیر و ایجاد آن در قالب حروف و کلمات یا اشارات در خارج است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۸) به نظر او این معنای محوری بر ایجاد قابل تطبیق است و مانند درجات وجود خود دارای مراتب است. مرتبه اول، کلام اعلی که خود کلام مقصود اولی و بالذات است. مانند اینکه حق تعالی با کلمه «کن» عالم را ابداع کرده است؛ مرتبه دوم کلام اوسط که غیر از کلام، مقصود دیگری نیز وجود دارد، لکن تکوینی و تخلف ناپذیر است. مانند امر حق تعالی به ملائکه سماویه، «لا یعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون» (تحریم: ۶) و مرتبه سوم کلام ادنی که غیر از خود کلام مقصود

«حق مخلوق» در این موطن تجلی نموده است. غایت این تجلی اظهار مکنونات غیب هویت و ایجاد و ابراز مخفیات در مکنن علم و کنز مخفی است. حق در این موطن به صور اسماء و صفات به ظهور عینی و خارجی ظهور نموده است.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۶)

بنابر نظریه «حقیقت و رقیقت» این رقائق به حسب باطن با حقیقت خود متحدند و حمل میان آنها حمل حقیقت و رقیقت خواهد بود، بنابراین حق تعالی، متکلم و کاتب و کلام و کتاب است، در همین فضا قرآن کریم موجودات و محصول نهایی آنها را که در واقع رقائق وجودی خود آنهاست، به شجره طیبه و و خبیثه تنظیر کرده است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۲۴) «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم: ۲۶)، همچنین از درخت زقوم که منشأ همه بدیهاست نام برده و آن را برخاسته از اصل جهنم معرفی نموده است: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ» (صافات: ۶۴) اگر امکانات و فقدانات و نقائص مراتب مادون موجود را اعدام و شرور ناشی از شجره زقوم لحاظ کنیم، حق تعالی اصل هستی و شجره طیبه

دیگری نیز وجود دارد و تشریحی و تخلف پذیر است. مانند اوامر و خطابات الهی به مکلفین، لکن در همه این اقسام، یک حقیقت باطنی در قالب حروف و کلمات به وجود عینی یا لفظی اظهار شده است. (همان: ۷) در واقع کلمات و کتب الهی با همه مراتبی که دارند، رقائق آشکار شده همان حقیقت اند:

«اولین کتاب الهی که جامع جمیع کتب و مطلع همه صفحات عالم وجود و حاکی از ارقام منقوش بر صفحه اعیان است، مقام احدیت وجود است که از آن تعبیر به مقام «افق اعلی» و «حقیقت محمدیه» و «مقام جمع الجمع» و «مرتبه تعین اول» نموده اند. این کتاب، اصل جمیع کتب الهیه و مبدء تمامی صحائف الهی و الواح حقی و خلقی است،... مرتبه دوم از کتاب الهی، مقام تعین ثانی و حضرت «واحدیت» و مرتبه «قاب قوسین» و تعین ثانی و برزخ دوم و حقیقت محمدیه بیضائیه و حضرت عمائیه است. این مرتبه مجلای دوم از حروف بسیطه الهی است که کلمات تام الهی و نقوش و ارقام عالیات حضرت حق، نوشته شده است. مرتبه سوم از کتب الهی، مقام فیض مقدس است که حق به تجلی ایجاد و رحمت امتنانه و کلمه «کن» وجودی و مشیت ساریه و رحمت واسعه و

همه کمالات عالم بوده و تمام کمالات هستی رقیقه و محصول فیضان کمال از وجوب وجود اوست. لذا هیچ کدام از این کمالات و ثمرات از حقیقت او قابل سلب نبوده و هماهنگ با قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و با نگاه فلسفی به حمل حقیقت و رقیقت بر او حمل می‌شوند، بنابراین در مقاطع میانی وجود یا مراتب تشکیکی ظهور، اگر چه اشجار طیبه هر کدام نسبت به رقائق مادون خود اصل به شمار آمده و به حمل حقیقت و

وجود در حکمت متعالیه مطرح شده است. برخلاف دیگر اقسام حمل که در آنها جهات ثبوتی و سلبی مورد نظر است، در این حمل رابطه موضوع و محمول تنها از جهت ثبوتی و به نحو حقیقت و رقیقه تلقی می‌شود، اندیشه فلسفی در گذار به عالم اسلامی، روز به روز در جهت‌گیری با توحید و انطباق با متون دینی و آیات الهی تعالی یافت، در این مقاله به تحلیل برخی از مضامین قرآن کریم همسو با نظریه حقیقت و رقیقه اقدام کرده و

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

تبيين معارف دینی اقدام کرد. نظریه «حقیقت و رقیقت» به دو تقریر وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود قابل تبیین است و هر دو خوانش در تفسیر متون هستی‌شناسی و آیات الهی کاربرد دارد.

العالم.

نتیجه‌گیری

در حکمت اسلامی نظام معرفت‌شناسی با نظام وجودشناسی پیوند نزدیک دارد، طبیعی است که با تغییر و تحول در تبیین‌های وجودشناختی، نوعی تمایز در قضایای معرفتی حاکی از آنها نیز لحاظ گردد، حمل حقیقت و رقیقت از اقسام حمل است که برای تمایز در تبیین وحدت تشکیکی و شخصی

منابع

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، فلسفه صدرا، تحقیق محمد کاظم بادپا، قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، تحقیق حسن واعظی، قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، عین نضاح (تحریر تهמיד القواعد)، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، رساله مثل نوری الهی، تهران: نشر طوبی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، صحیفه امام، تهران: انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

راغب اصفهانی (۱۴۱۶)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان داوودی، قم: دارالقلم.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تعلیقات علامه حسن زاده، تهران: نشر ناب

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۵)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

آشتیانی، جلال الدین (۱۳۹۴)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.

آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۰)، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی.

- _____ (۱۳۹۰)، شرح المنظومه، قم: بیدار.
- انتشارات موسسه امام خمینی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، کتاب حکمة الإشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألّهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۶)، المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- _____ (بی تا)، رساله فی القضاء و القدر (الرسائل)، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (بی تا)، المبدأ و المعاد (ملاصدرا)، [بی جا]
- _____ (۱۳۸۰)، شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۵)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبای، محمد حسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۱)، نهاية الحکمة، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- فناهی اشکوری، محمد (۱۳۹۱)، درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، مقدمه جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا.