

«گستره حمل حقیقه و رقیقه در مسائل فلسفی حکمت متعالیه»

بهمن زمانیان^۱، علی اصغر جعفری ولنی^۲، مهدی اخوان^۳

چکیده

موضوع تحقیق پیش رو با هدف روشن سازی این مسأله شکل یافته است که گستره حمل حقیقه و رقیقه چه مسائل فلسفی از حکمت متعالیه را در بر می گیرد؟ و این حمل چگونه در آن مسائل دخیل است؟ روش جمع آوری اطلاعات، کتابخانه ای و روش پردازش آنها توصیفی، تحلیلی بوده است که ما را در یافتن جواب به پرسش مذکور یاری کرده به این نتیجه رسیده ایم که ملاصدرا مسائل مختلف معرفت شناسانه، هستی شناسانه و انسان شناسانه را با توجه به حمل حقیقه و رقیقه سامان داده است. فهم و حل مسائل فلسفی همچون نسبت علت و معلول، علم الهی، رابطه نفس و بدن، رابطه نفس و قوا و ادراکات بشری در گرو حمل حقیقه و رقیقه است که بدون کاربست آموزه حمل حقیقه و رقیقه تحلیل و تفسیری صحیح نخواهد یافت.

واژگان کلیدی: حمل، حقیقه رقیقه، علت و معلول، نفس، علم الهی، ادراکات بشری، کینونت عقلی.

sadrizamane@gmail.com

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

jafari_valani@yahoo.com

۲. دانشیار، و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

makhavan@atu.ac.ir

۳. دانشیار، و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۱. مقدمه

مکاتب مختلف فلسفی، با توجه به مبانی خاص و کاربرست آن مبانی در آموزه‌های مختلف فلسفی از هم متمایز می‌شوند؛ به گونه‌ای که عدم توجه به آن مبانی، سبب کج‌فهمی و تحلیل نادرست از آموزه‌های فلسفی آن مکتب فلسفی خواهد شد. دستگاه فلسفی حکمت متعالیه نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ یعنی، قبل از تحلیل آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه باید مبانی کلان آن بازشناخته شود. یکی از مبانی کلان حکمت صدرایی که در بسیاری از مسائل فلسفی حکمت متعالیه حاضر است و به آن یا توجه نشده یا دست‌کم، کمتر مورد مذاقه قرار گرفته؛ حملی است موسوم به «حمل حقیقه و رقیقه» که با حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تمایز جوهری دارد. چنین حملی مسئله‌ای پیش روی ما قرار می‌دهد با این عنوان که چه مسائل یا آموزه‌های فلسفی در حکمت متعالیه وجود دارد که متوقف بر حمل حقیقه و رقیقه است؟ و یا اینکه کاربرست حمل حقیقه و رقیقه در چه مسائل فلسفی دخیل است؟ تبیین و توضیح مسئله مذکور، با توجه به اهمیت و توسعه آن در حکمت متعالیه پیشینه‌چندانی ندارد. مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی حمل حقیقت و رقیقت از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی» (رک: گل‌مکانی، ۱۳۹۹، ص ۲۳۲-۲۱۱) تحریر شده است اما پایه اساسی آن توجه به آموزه حمل حقیقه و رقیقه از منظر ملاصدرا و ابن عربی است و توجهی به کاربرست آن در مسائل مختلف فلسفی حکمت صدرایی ندارد. «بررسی حمل حقیقه و رقیقه از دیدگاه علامه طباطبائی» (زراعت‌پیشه، باقری‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۶۹-۵۳) نیز پژوهش دیگری است که با هدف روشن‌سازی اصل حمل حقیقه و رقیقه مورد توجه واقع شده است و اساساً کاربرست حمل حقیقه و رقیقه در مسائل فلسفی از اهداف این پژوهش نمی‌باشد. همچنین «کاربست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس» (رک: ارشادی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۳) مقاله دیگری است که به رشته تحریر درآمده است؛ در این مقاله هرچند کاربرست حمل حقیقه و رقیقه در علم النفس فلسفی مورد توجه واقع شده است اما کاربرست حمل مذکور در دیگر مسائل فلسفی مورد مذاقه قرار نگرفته است. بنابراین هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور، به کاربرست حمل حقیقه و رقیقه در مسائل مختلف فلسفی در حکمت متعالیه توجه نکرده‌اند و تنها به مفاد حمل حقیقه و رقیقه و یا به یک مسئله خاص توجه شده است؛ اما پژوهش پیش رو، مسائل فلسفی که مبتنی بر حمل حقیقه و رقیقه است را بازشناخته و با روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به کتب و آثار مختلف صدرالمتألهین به روش کتابخانه‌ای، مسائلی که بر پایه حمل حقیقه و رقیقه سامان یافته است را بیان می‌کند.

۲. مفاد حمل حقیقه و رقیقه

با مراجعه به کتب مختلف صدرالمتهلین ما با سه اصطلاح «حمل» مواجه می‌شویم. دو اصطلاح آن، یعنی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی میزان و ترازوی مناسبی برای سنجش مفاهیم و ماهیات است؛ زیرا چنین حملی در بستر ماهوی شکل گرفته و مناسب با همان فضای ماهوی است؛ اما در بستر اصالت وجود و تشکیک در وجود باید به دنبال حملی متناسب با همان فضای وجودی بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۹۰) از قضا، حمل حقیقه و رقیقه واجد چنین ویژگی‌ای است؛ یعنی، با اصالت وجود، تشکیک و حرکت اشتدادی نفس و مبانی حکمت متعالیه سازگاری و همخوانی دارد. البته کارکرد حمل اولی ذاتی و شایع در مسائل عرفی، فقهی و ... غیر قابل انکار است.

واژه «حقیقت» معانی متعددی دارد، از جمله اینکه گاه این واژه در مقابل «مجاز» قرار می‌گیرد؛ یعنی، هرگاه لفظی در معنای اصلی و مطابق با موضوع له خود استعمال شود، چنین لفظی در معنای حقیقی خود به کار رفته است. گاهی حقیقت در مقابل شناخت مطابق با واقع به کار گرفته می‌شود و زمانی نیز حقیقت به معنای ماهیت خواهد بود؛ یعنی هرگاه دو فرد از یک ماهیت مورد ملاحظه قرار گرفته شوند و این دو فرد ذیل یک ماهیت واحد تعریف شوند و متفق‌الماهیه باشند، گفته می‌شود که این دو فرد یک حقیقت‌اند.

حقیقت به معنی کنه و باطن نیز از دیگر استعمالات لفظ حقیقت می‌باشد. همچنین حقیقت به معنای واقعیت عینی نیز به کار گرفته می‌شود. (رک: گلمکانی، ۱۳۹۹، ص ۲۳۲-۲۱۱) از قضا، مراد و منظور ما از لفظ حقیقه در حمل حقیقه و رقیقه همین معنای اخیر است؛ یعنی به معنای واقعیت عینی است، زیرا واژه حقیقه در حمل حقیقه و رقیقه به جز معنای اخیر، بر به هیچ‌یک از معانی گذشته دلالت ندارد.

مفاد حمل حقیقه و رقیقه این است که موضوع و محمول در اصل وجود با هم متحدند و نوعی این‌همانی میان حمل حقیقه و رقیقه برقرار است. شایان توجه است که عینیت، اقسام مختلفی دارد؛ از این‌رو لازم است تا برای گرفتار نشدن در مغالطه اشتراک لفظی، اقسام عینیت را بیان کنیم. در استقرائی، عینیت در معانی زیر به کارگیری می‌شود:

۱. اجزاء حرکت از یک جهت، عین هم‌اند و از جهتی دیگر غیر هم‌اند. از جهتی که اتصال وجودی دارند عین هم‌اند، لذا میان اجزاء حرکت عینیت برقرار است.
۲. نسبت ماهیت با وجود در خارج نیز عینیت برقرار است؛ یعنی ماهیت به عین وجود خارجی موجود است و از آن انتزاع می‌شود و این‌گونه نیست که ماهیت، موطنی جدای از موطن وجود داشته باشد؛ بلکه به عین همان وجود موجود می‌شود.

۳. در معقولات ثانیه فلسفی نیز ما با دو موطن جداگانه روبرو نیستیم بلکه یک متن واقعی خارجی موجود است و معقولات ثانیه، حالت همان متن خارجی هستند و به عین، همان موجود می‌باشند. البته میان عینیتی که در ماهیت با وجود برقرار است با این عینیت تمایز وجود دارد که خارج از بحث فعلی است.

۴. نسبت وجود واجب با مخلوقات در وحدت شخصیه نیز عینیت برقرار است. البته چنین عینیتی در ظهورات خداوند حاکم است؛ لذا نباید با عینیت عرفی و یا فلسفی در هم آمیخته شود.

۵. عینیت اسماء با ذات الهی نیز نوع دیگری از عینیت است. در این نوع عینیت نیز اسماء ذاتی خداوند عین ذات او دانسته شده و این‌گونه نیست که این اسماء زائد بر ذات باشند.

۶. نسبت وجود ذهنی با وجود خارجی نیز عینیت برقرار است. جمهور فیلسوفان مشاء مدعی هستند که ماهیتی که در ذهن موجود است عین همان ماهیت خارجی است؛ البته فاقد آثار ماهیت خارجی است؛ اما در هر حال، میان ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی عینیت برقرار است.

۷. در مراتب تشکیکی وجود نیز مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است؛ یعنی یک وجود واحد است با مراتب مختلفش لذا تمایز و اشتراکشان به همان وجود اصیل است. از این رو نوعی عینیت میان مراتب وجود برقرار است.

با توجه به اقسام عینیتی که بیان شد، حمل حقیقه و رقیقه با معنای اخیر مناسب است؛ زیرا اختلاف مراتب حقیقه و رقیقه در کمال و نقص و یا شدت و ضعف می‌باشد؛ یعنی وجود ناقص در وجود کامل موجود است و وجود کامل واجد کمالات مادون است.

«مرتبة كاملة تشتمل علی المراتب الضعیفة منه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۲۷۲)

به بیان دیگر، کمالات وجود ناقص در وجود کامل تر به نحو اعلی و اشرف موجود می‌باشد و این وجود ناقص، رقیقه و ضعیف شده همان موجود بالا است. (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴) بنابراین در حمل حقیقه و رقیقه ما با لایه‌های وجودی روبرو هستیم که به نحو طولی بر هم منطبق‌اند و هر لایه، کمالات لایه‌های مادون را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد. البته در حمل حقیقه و رقیقه تنها به جنبه وجودی و حیث وجدان نظر می‌شود ولی به جهت فقدان توجه نمی‌شود؛ یعنی اگر گفته می‌شود که وجود مرتبه پایین، به نحو اعلی و اشرف در مرتبه بالاتر موجود است، ناظر به حیث وجدان مرتبه پایین است و این‌گونه نیست که حیث فقدان نیز در مرتبه بالا حاضر باشد. به بیان دیگر، با توجه به اینکه مراتب پایین وجود، مرکب از وجدان و فقدان‌اند، بنابراین کمالات وجودی از

جنبه وجدان آن وجود حکایت می‌کنند و فقدان کمالات از حیث فقدان آن وجود حاکی اند. از این رو در حمل حقیقه و رقیقه کمالاتی که از حیث وجدان موجود پایین انتزاع شده‌اند در وجود مرتبه اعلی موجود می‌باشد و وجود مرتبه اعلی واجد کمالات مادون به نحو اعلی و اشرف می‌باشد. بنابراین وجود مافوق، آمیخته به عدم نیست و فاقد نقائص مادون است.

«أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبادئها و أصلها». (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۳)

□ در مثال «زید ناطق» حمل حقیقه و رقیقه جریان ندارد زیرا در حمل «زید ناطق» حیث وجدان و فقدان مورد توجه است؛ از این رو هر آنچه را که محمول دارد موضوع نیز دارا است و هر چه که محمول با آن مخالف است موضوع نیز با آن مخالف است؛ یعنی ناطق به عنوان محمول، مباین با ناهق است و با آن جمع نمی‌شود؛ از این رو محمول ناطق مانع از حمل ناهق بر زید خواهد شد و ناهق را به عنوان بیگانه از موضوع دور می‌کند. بنابراین اگر زید ناطق است دیگر صاهق و ناهق نمی‌باشد. حاصل کلام اینکه در حمل مذکور، هم جهت وجدان یعنی ناطق بودن مورد توجه است و هم نفی بیگانه یعنی ناهق مورد توجه است؛ اما در حمل حقیقه و رقیقه تنها به جهت وجدان توجه می‌شود. از این رو «خصوصیت مهم این نوع از حمل (یعنی حمل حقیقه و رقیقه) یک‌سویه بودن آن است»؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱) یعنی در حمل حقیقه و رقیقه، محمول تنها سخن از کمالات خود می‌گوید و از درجه وجودی خود خبر می‌دهد و از حمل کمالات خود بر موضوع حکایت می‌کند، اما نسبت به حیث فقدان و جنبه‌هایی که مباین با آن است ساکت می‌باشد. مثلاً «ذهن شما ۹۰ را همیشه دوجور اعتبار می‌کند: یک وقت بشرط لا اعتبار می‌کند، یعنی در مقابل ۹۱ و در مقابل ۸۹ و در مقابل ۱۰۰. اگر کسی گفت اینها چند تا کتاب است گفتیم ۹۰ تا، یعنی ۹۰ تا کتاب است، نه یکی کمتر، نه یکی بیشتر؛ ولی در یک جای دیگر می‌گویید «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۷۷)

با توجه به آنچه بیان شد، حقیقه به سان عدد صد می‌باشد که تمامی اعداد مادون در آن، به صورت جمعی حاضراست؛ یعنی اعداد ۷۰، ۸۰ و ... در عدد ۱۰۰ حاضر است. صدرالمتألهین برای فهم دقیق چنین حملی از تمثیل‌های مختلفی همچون نور، حرکت اشتدادی، سیاهی مشتند و ... استفاده می‌کند؛ یعنی با «تعریف به تمثیل» سعی در القای فهم درست حمل حقیقه و رقیقه دارد.

«و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك

الوجود القوى جامع لما فى الوجودات الضعيفة التى دونه فترتب عليه ما يترتب عليها».

(همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۸)

با توجه به آنچه بیان شد، نباید حمل حقیقه و رقیقه را به حمل ذوهو و یا هوهو بازگرداند؛ یعنی مفاد حمل حقیقه و رقیقه با مفاد حمل هوهو و ذوهو متمایز است زیرا حمل هوهو و ذوهو در بستر حمل اولی و حمل شایع معنایی صحیح می‌یابد. لذا برخی همچون علامه طباطبائی بر این باورند که حمل هوهو و ذوهو از اقسام حمل شایع محسوب می‌شود؛ یعنی در تقسیم، حمل شایع به حمل موافات یا هوهو و حمل اشتقاقی یا ذوهو تقسیم می‌شود. «ینقسم الحمل الشائع إلى حمل هو هو... و حمل ذی هو». (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۲)

البته به باور برخی دیگر، حمل موافات، مقسم حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی است. لذا حمل اشتقاقی نمی‌تواند از اقسام حمل اولی و حمل شایع باشد؛ زیرا تعریف حمل اولی و حمل شایع بر حمل اشتقاقی صدق نمی‌کند. از این رو تقسیم حمل شایع به حمل موافات و حمل اشتقاقی درست نیست. (فیاضی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۷) در هر حال حمل حقیقه و رقیقه چون حملی جداگانه و وجودی است و حمل طبقات و لایه‌های وجودی بر هم است، از این رو ذیل حمل اولی و شایع نمی‌گنجد لذا نمی‌توان آن را از اقسام حمل هوهو یا ذوهو دانست.

۳. کاربرد حمل حقیقه و رقیقه

۳-۱. حمل حقیقه و رقیقه در نسبت علت و معلول

نسبت میان علت و معلول از جمله مسائل فلسفی است که ارتباط مستقیم با فهم آموزه حقیقه و رقیقه دارد، زیرا بررسی دقیق رابطه علت و معلول و تحلیل عمیق هویت معلول، ما را به چنین حملی رهنمون می‌کند. ملاصدرا مدعی است که معلول «عین وابستگی و فقر» به علت است؛ از این رو وابستگی معلول به علت از سنخ عرض مفارق و همانند حرارت برای آب نیست زیرا حرارت از آب جداشدنی است اما فقر و وابستگی از معلول جداشدنی نیست. همچنین وابستگی معلول به علت از سنخ لازم ذات همچون زوجیت برای اربعه نیست زیرا «اگر فقر و احتیاج لازمه ذات معلول باشد نه عین ذات او، لازم می‌آید که معلول در عین ذات و وابسته به علت نباشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۹۴) حتی چنین وابستگی و فقری از سنخ ذات و ذاتیات ماهوی نمی‌باشد؛ یعنی فقر در جنس و فصل ماهوی حقایق نمی‌گنجد؛ زیرا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معنا است که ماهیت، تأخر رتبی از وجود دارد و به تبع وجود، موجود است، و با حیثیت تقییدیه وجود، موجود می‌باشد. از این رو اگر فقر و وابستگی معلول از سنخ ماهوی باشد لازم می‌آید حقایق در رتبه هویت و وجود خود، مستغنی از علت خود باشند. بنابراین فقر و وابستگی معالیل عین هویت و وجود آنها

است. از این رو معالیل همچون حروف، هیچ هویت مستقلی از خود ندارند و بدون توجه به علت نمی توان به آنها اشاره نمود. نتیجه اینکه معلول بدون در نظر گرفتن علت خود، مصداق بالذات بطلان خواهد بود.

پس از آنکه روشن شد معلول هویتی جدای از هویت علت ندارد، می توان رابطه این دو را بر اساس حمل حقیقه و رقیقه سامان داد؛ زیرا معلول، رقیقه و ضعیف شده همان علت است و علت نیز حقیقه همان معلول است. البته نباید از نظر دور بماند که حمل مذکور با دو نگاه هستی شناسانه قابل تبیین است؛ تحلیلی در فضای تشکیک وجود رقم می خورد و تبیینی با وحدت شخصیه دمساز است. بر اساس تشکیک وجود، مراتب وجود، مصداق بالذات وجود و موجود می باشند؛ یعنی حکم موجودیت، حقیقتاً بر آنان صادق است، ولی اینگونه نیست که مرتبه دانی، وجود مستقلی داشته باشد بلکه وجود فروتر، از کمالات وجود فراتر خبر می دهد؛ یعنی هر کمالی که در مرتبه دانی موجود است، همان کمال در مرتبه عالی به نحو برتر وجود دارد، اما علت، جهات عدمی و نقصی معلول را ندارد بلکه واجد کمالات معلول به نحو اعلی و اشرف است و از کمالات مادون حکایت می کند. بنابراین مفاد قاعده مذکور بر نوعی این همانی میان علت و معلول دلالت دارد و مصحح این همانی را باید در حمل حقیقه و رقیقه جست و جو کرد زیرا بر اساس حمل حقیقه و رقیقه، معلول، ضعیف شده و رقیقه علت است و علت، حقیقه معلول است؛ یعنی علت مقتضی کمالات مادون خود به نحو اعلی و اشرف می باشد.

حاصل سخن اینکه جهات کمالی در علت وجود دارد که تنزل یافته و در معلول ظاهر می گردد؛ لذا محال است کمالی در معلول باشد و آن کمال در مرتبه علت موجود نباشد. از این رو کمالات وجودی در ناحیه معلول حکایتگر کمالات وجودی علت اند. نکته حائز اهمیتی که توجه به آن ضروری است عدم انفکاک میان کمالات با اصل وجود است، یعنی کمالات علت یا کمالات معلول جدای از وجودشان نمی باشند و به اصطلاح فنی، کمالات، از نحوه وجود حقایق خارجی حکایت می کنند و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند. از این رو به نفس وجود خارجی موجودند. بنابراین رابطه میان علت و معلول از سنخ وجود خواهد بود. لذا چنین رابطه ای نه در قالب حمل اولی ذاتی قابل تبیین است و نه با حمل شایع قابل توجیه است؛ اما این رابطه با حمل حقیقه و رقیقه تفسیری صحیح خواهد یافت.

قابل ذکر است که حمل حقیقه و رقیقه مثبت وحدت اطلاقی باری تعالی است و می توان مدعی شد که او تمام اشیاء و همه موجودات است.

«فقد ثبت ان الاول تعالی لكونه بسیط الحقیقه یجب أن یكون كل الأشياء الوجودیه علی وجه

اعلی و اشرف» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۱)

بدون آنکه مایه ترکیب در ذات او گردد و یا بدون آنکه او محدود یا مقید گردد، چنین حقیقتی تمامی کمالات وجودیه مادون خود را به نحو اعلی و اشرف واجد است. اگر علة العلل و واجب الوجود برخی از کمالات مادون را داشته باشد و برخی را نداشته باشد لازم می‌آید که ذات او مرکب از وجود و عدم باشد که بدیهی البطلان است. از این رو تنها راه باقی مانده برای عدم ترکیب در ذات باری تعالی جریان حمل حقیقه و رقیقه است؛ یعنی «او تعالی» تمامی کمالات مادون و معالیل را به نحو اعلی و اشرف و به صورت حقیقه واجد است.

«فی أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمة لكن البرها قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالی بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود.» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۱)

همان‌گونه که بیان شد، نسبت میان علت و معلول از سنخ نسبت حقیقه و رقیقه است؛ البته اگر معلول مصداق بالذات وجود و موجود باشد چنین نسبتی وجودی است و در نظام تشکیکی وجود معنا می‌شود؛ اما اگر معالیل، مصداق بالذات وجود و موجود نبودند، در این صورت همه شئون و اطوار همان وجود واحد خواهند بود و با نظام عرفانی و وحدت شخصیه وجود دمساز خواهد بود. اما سوالی که رخ می‌نماید این است که آیا حمل حقیقه و رقیقه در فضای وحدت شخصیه وجود، واجد معنای محصلی است یا تنها در تشکیک وجود معنا دار است؟

صدرالمতألهین بر اساس قاعده «بسيط الحقيقة كل الاشياء» در صدد اثبات وحدت شخصیه است و آن را هماهنگ با مبانی عرفا می‌داند. (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷) بر اساس قاعده مذکور، حقیقت واجب در عین اینکه همه اشیاء است اما هیچ‌یک از آنها نیست؛ لذا «حمل جميع اشیاء بر او و سلب اشیاء از او به حمل اولی ذاتی و یا شایع صناعتی نیست بلکه حمل حقیقت و رقیقت است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۳) بنابراین، دو خوانش و دو دیدگاه مذکور با حمل حقیقه و رقیقه همخوانی داشته و آموزه حقیقت و رقیقت در هر دو نظام فلسفی و عرفانی جریان خواهد داشت. از این رو خللی به مدعای مذکور و جریان حمل حقیقه و رقیقه وارد نخواهد شد.

۲-۳. حمل حقیقه و رقیقه و علم الهی

مدعای حکمت متعالیه در باب علم الهی در قالب «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» بیان شده است. اثبات مدعای مذکور بدون توجه به آموزه حقیقت و رقیقت، تبیینی صحیح نخواهد یافت. بر اساس حمل حقیقه و رقیقه، باری تعالی در عالی‌ترین رتبه وجودی قرار دارد؛ به گونه‌ای که

واجد معانی متعدده و کمالات بی شماری است و این کمالات و معانی به وجود واحد الهی موجودند. از این رو کمالی قابل فرض نیست مگر اینکه حق تعالی واجد آن کمالات است؛ هرچند کمال مذکور به نحو اعلی و اشرف در «او تعالی» موجود است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۰، ص ۴۲۰) بنابراین اگر باری تعالی واجد تمامی کمالات مادون به نحو برتر باشد مستلزم این خواهد بود که «او تعالی» همه اشیاء است. لذا تعقل ذاتش، مایه تعقل همه کمالات مادون خواهد شد و تنها موجودی که می تواند ذات باری تعالی را تعقل کند ذات خود اوست که به واسطه همین تعقل کردن، تمامی کمالات فروتر را ادراک می کند. این سنخ از علم، قبل از ایجاد و در مرتبه ذات است و با توجه به اینکه یک علم اجمالی و بسیط است اما کشف تفصیلی را به دنبال دارد؛ زیرا تمامی کمالات حقایق مادون به نحو اعلی و اشرف در مرتبه ذات موجود است. از این رو علم اجمالی او در عین کشف تفصیلی است.

«فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقليه قائمة بذاته أو خارجه منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالی التفصیلی بوجه و الإجمالی بوجه». (همان، ج ۶، ص ۲۷۰)

۳-۳. حمل حقیقه و رقیقه در نسبت نفس و قوا:

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس انسانی، حقیقت واحدی است و چنین حقیقت واحدی از وحدت گسترده ای برخوردار است؛ گویی عرش تا فرش را فرا گرفته است. از این رو نفس، ذومراتب است و واجد قوایی است؛ یعنی نفس با وحدتی که دارد شامل قوای متعددی است؛ به گونه ای که این قوا وجودی ممتاز و مستقل از نفس ندارند بلکه نفس با وحدتی که دارد شامل این قوا و مجمع آنها است.

«أن النفس كل القوى و هي مجمعها الوجدان». (همو، ج ۸، ص ۵۱)

چنین نگره ای تنها با قاعده حمل حقیقه و رقیقه قابل تفسیر است. بر این اساس قوا شئون نفس اند و رقائقی مراتب عالییه نفس به حساب می آیند و عالی ترین مرتبه نفس واجد تمامی قوا است و این قوا به صورت اعلی و اوسط در مرتبه عالییه نفس حاضر است. «فی مرتبه ذاتها بیساطتها مشتمل علی کل القوا». (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۷۱۲) هرچند که حضور قوا در مراتب عالییه نفس به صورت اندماجی است و این گونه نیست که قوا در مراتب بالاتر نفس به صورت منفصل و جدای از

نفس حاضر باشند؛ بلکه نفس با وحدتی که دارد واجد این قوا است و همین نفس است که تنزل یافته و خود را در قالب قوا ظاهر می‌سازد.

«فداتها تتطور بالشئون و الأطوار و تنزل بأمر الله إلى منازل القوى و الأعضاء - فإذا نزلت بساحة المواد و الأجساد كان حکمها حکم القوا» (همان، ج ۹، ص ۱۹۰)

نتیجه اینکه نفس، به عنوان یک حقیقت بسیط، واجد تمامی قوا است. البته قوای مذکور در عالی‌ترین مرتبه نفس، به نحو اندماجی حضور دارند؛ اما نحوه وجود این قوا در آن مرتبه به نحو حقیقه و رقیقه است؛ یعنی نفس تمامی کمالات وجودی قوا را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد و از کمالات وجودی آنها حکایت می‌کند. همچنین قوا در مراتب پایین نیز رقیقه و تنزل یافته همان نفس‌اند که به صورت قوای مختلف ظاهر شده است.

لازم به یادآوری است که ملاصدرا دوگانه‌انگار نیست؛ یعنی، نفس و بدن را دو جوهر متمایز از هم نمی‌داند بلکه بدن را تنزل یافته نفس می‌داند. از این رو نفس و بدن یک حقیقت واحد خواهند بود. اما تبیین این حقیقت واحد تنها در قالب انگاره حمل حقیقه و رقیقه قابل توضیح است زیرا بر اساس حمل مذکور، بدن رقیقه نفس به شمار می‌رود و نفس نیز حقیقه آن بدن خواهد بود. از این رو این همانی نفس و بدن از سنخ این همانی حقیقه و رقیقه خواهد بود.

۳-۴. حمل حقیقه و رقیقه میان نفس و کینونت عقلی آن

ملاصدرا مدعی است ممکن نیست نفس، قبل از بدن موجود باشد و با نقد ادله فیلسوفان قبل از خود، بر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، دلیل اقامه می‌کند. (همان، ج ۸، ص ۳۳۱) توجه به این نکته ضروری است که صدرالمتألهین، هرگونه وجود قبلی را رد نمی‌کند بلکه وجود نفس با ویژگی نفسیت مورد انکار اوست؛ یعنی او مدعی است که نفس با لحاظ نفسیت، نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد؛ اما کینونت عقلی را انکار نکرده است؛ یعنی نفوس به عنوان حیثیات و جهات مختلف در مرتبه مثالی و عقلی، حاضر بوده و در آن موطن از وجود عقلی برخوردار است. هرچند که نحوه وجودشان نحوه وجود جمعی بوده است؛ یعنی حیثیات انباشته و اندماجی عقل بوده‌اند که پس از تنزل از آن مقام، در قالب و صورتی جسمانی ظاهر شده و بر اساس حرکت جوهری راه به سوی روحانیت پیموده‌اند.

«ان لها کینونة أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هی

المثل الإلهية». (همان، ج ۸، ص ۳۳۲)

بنابراین انسانی که در عالم ماده و در قالب جسمانی ظاهر شده و به واسطه حرکت جوهری، روحانی می‌شود، سابقه و لاحق‌ه‌ای برایش قابل فرض است؛ در عالم اعلی، واجد وجودی عقلی و

ندارد. بنابراین اگر معلولی چنین ویژگی‌ای داشته باشد و عین ربط به علت خودش باشد، دیگر «متعلق هیچ‌گونه حکمی نیست». (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۲) در این صورت، حصولش برای خودش عین حصولش برای علت و فاعل خویش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵) ملاصدرا در تبیین ویژگی انشاء و قدرتی که نفس در ایجاد این صور دارد این‌گونه بیان می‌کند که چون حقیقت نفس، هم‌سنخ با حقایق عقلی و ملکوتی است؛ (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۶۸) همان‌گونه که حقایق ملکوتی و مجرد، توان ابداع و ایجاد را دارند، از این‌رو نفس نیز همانند حقایق ملکوتی، توان خالقیت و ایجاد صور ذهنی با هویتی تجردی را در صقع خود دارا است.

با توجه به صدور این سنخ از ادراکات بشری توسط نفس و قیام این دسته از صور ادراکی به نفس؛ می‌توان مدعی شد که ادراکات حسی و خیالی در بُعد وجودشناختی خود، وابسته به نفس و معلول نفس‌اند. حتی بالاتر از معلولیت، می‌توان مدعی شد که این دسته از ادراکات بشری، شأن نفس‌اند. از این‌رو می‌توان سوال کرد که چه نسبتی بین علت و معلول یا شأن و ذی‌الشأن وجود دارد؟ یعنی اتحادی که بین علت و معلول و شأن و ذی‌الشأن وجود دارد چیست؟ همان‌گونه که بیان شد، اتحادی که میان علت و معلول یا شأن و ذی‌الشأن وجود دارد چیزی به غیر از اتحاد حقیقه و رقیقه نیست؛ یعنی معلول، رقیقه و ضعیف‌شده علت است و شأن نیز رقیقه همان ذی‌الشأن است. لذا نوعی این‌همانی میانشان برقرار است و این‌همانی تنها در قالب حمل حقیقه و رقیقه قابل توضیح است. بر اساس این تفسیر، صور ادراکی حسی و خیالی رقائق نفس‌اند و اتحاد حقیقه و رقیقه میانشان برقرار است؛ یعنی اگر نفس، صورت ادراکی شیئی مانند درخت را در صقع خود ایجاد می‌کند، این صورت ادراکی چون معلول نفس است و نفس آن را ایجاد و انشاء نموده است، از این‌رو رقیقه نفس، خواهد بود و نفس به عنوان فاعل و علت او، حقیقه آن صورت خواهد شد.

همچنین صور ادراکی مذکور نسبتی با حقایق مادی خواهند داشت زیرا این صور ادراکی به وزن حقایق مادی ایجاد شده‌اند؛ از این‌رو نسبتی میانشان برقرار خواهد بود. حکمای مشاء و جمهور فیلسوفان چنین نسبتی را بر اساس این‌همانی ماهوی توضیح داده‌اند؛ یعنی ماهیات خارجی بعینه به ذهن می‌آیند اما بر اساس مبانی حکمت متعالیه، باید به دنبال این‌همانی وجودی بود و این‌همانی وجودی را می‌توان در قالب این‌همانی رقیقه و حقیقه این‌گونه توضیح داد: آنچه نفس، در وعاء و ظرف وجودی خود ایجاد و انشاء می‌کند از سنخ حقایق مثالی است؛ یعنی این سنخ از ادراکات بشری از تجرد برزخی برخوردارند و با توجه به تشکیک در وجود، مراتب بالاتر وجودی واجد کمالات وجودی بیشتری هستند؛ یعنی وجود عقلی از وجود مثالی قوی‌تر است و وجود مثالی از وجود مادی شدیدتر است. از این‌رو ادراکات حسی و خیالی با توجه به تجرد مثالیشان از شدت وجودی بیشتری نسبت به حقایق مادی برخوردار خواهند بود و با توجه به اینکه مراتب بالاتر وجود

از شدت وجودی برخوردارند، از این رو واجد کمالات بیشتری خواهند بود؛ یعنی وجود مرتبه بالاتر، تمامی کمالات وجود مرتبه پایین تر را به نحو اعلی و اشرف دارا است و این نوع اتحاد، همان اتحاد حمل حقیقه و رقیقه خواهد بود.

به بیان دیگر، ماهیت درخت که بر درخت خارجی صدق می‌کند، همین ماهیت می‌تواند در مرتبه عالی تر، به وجود مثالی موجود باشد و در مرتبه عقلی نیز با وجود عقلی موجود باشد. پس وجود عقلی ماهیت درخت، وجود اعلی و اشرف ماهیت مادون است؛ یعنی کمالاتی که در وجود عقلی ماهیت درخت است در وجود حسی و خیالی ماهیت درخت نیست و تمام کمالات ماهیت درخت حسی و خیالی در وجود برتر عقلی ماهیت درخت به نحو اعلی و اشرف موجود می‌باشد. (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۶)

شایان یادآوری است که بر اساس آموزه اتحاد عالم به معلوم، رابطه علم حسی و خیالی با نفس شبیه به اتحاد ماده و صورت است؛ یعنی میان عالم و معلوم ترکیب اتحادی برقرار است. از این رو عالم و معلوم هرچند تغایر مفهومی دارند اما در خارج به یک وجود موجودند. البته اگر بخواهیم رابطه میان عالم و معلوم را دقیق تر بیان کنیم، باید بگوییم که اتحاد این دو، از سنخ اتحاد یک حقیقت استکمالی است؛ نظیر زغالی که سرخ شده و از حرارت ۵۰ درجه به حرارت ۱۰۰ درجه می‌رسد. در این حالت میان این دو حرارت نوعی اتحاد، و بالاتر از اتحاد یعنی وحدت برقرار است. حرارت ۱۰۰ درجه تمام کمالات حرارت ۵۰ درجه را دارا است. بنابر این اتحاد این دو حقیقت اتحادی است از سنخ اتحاد حقیقه و رقیقه که با حرکت استکمالی کمالات مرتبه قبل را دارا است. بنابراین اگر تا قبل از اتحاد عالم به معلوم، نسبت صور حسی و خیالی با حقایق مادی بر اساس آموزه حقیقت و رقیقت تبیین می‌شد و در جای خودش صحیح بود، اما بر اساس اتحاد عالم به معلوم باید بگوییم که نفس، خود حقیقت حقایق مادی است؛ یعنی نفس به واسطه حرکت استکمالی‌ای که دارد و با توجه به اتحاد عالم به معلوم، خود، وجود برتر حقایق مادی می‌شود و حمل حقیقه و رقیقه میان نفس و حقایق مادی شکل پیدا می‌کند و تمامی کمالات مادون را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌شود و از آنها حکایت وجودی می‌کند.

در باره ادراک کلیات و نسبتشان با خارج نیز حمل حقیقه و رقیقه جریان دارد؛ زیرا ملاصدرا مدعی است که کلیات از بساطت و محوضت و وحدتی خاص برخوردارند و از این رو، مقرون به قیود و عوارض نمی‌باشند؛ برخلاف کلی‌ای که از سنخ خیال منتشر است و اکثر انسان‌های عادی این سنخ از کلی را ادراک می‌کنند زیرا این سنخ از کلیات انتشاری مقرون به عوارض است. مثلاً اگر درختی مورد ادراک واقع می‌شود، به همراه قد، رنگ و دیگر عوارض شناخته می‌شود؛ برخلاف کلی‌ای که واجد بساطت و وحدت خاص می‌باشد. کسی که به مرتبه ادراک کلی عقلی رسیده

است، همان حقیقت کلی را بدون قیود می‌فهمد؛ یعنی اگر شخصی بخواهد کلی عقلی درخت را بفهمد، بدون آن عوارض مثل قد، وزن و شکل و ... می‌فهمد و این‌گونه نیست که آن کلی را در ضمن افراد و به همراه قیود و عوارض ادراک کند و تنها آن عوارض را لحاظ نکرده باشد، بلکه متن واقع کلی عقلی را آن‌گونه که هست و بدون عوارض می‌فهمد. ملاصدرا ادراک این سنخ از حقایق کلی را منحصر در اولیاء الله می‌داند.

«لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكلّيات و قل من الناس من أمکن له الإدراك علی ذلك الوجه». (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۸۴)

حاصل سخن اینکه چنین کلی ای که مورد ادراک واقع شده است نسبتی با حقایق خارجی هم دارد؛ یعنی کلی عقلی ای مثل درخت که ادراک شده است، نسبتی با درختان خارجی مادی دارد و به نوعی از آن حقایق مادی حکایت می‌کند. اما این نوع حکایتگری با حکایتگری مفهومی و ماهوی متمایز است زیرا درخت عقلی با صرافت و بساطتی که دارد تنها از کمالات و حیثیات وجودی حقایق مادی حکایت می‌کند. این نوع حکایتگری را می‌توان در قالب حقیقه و رقیقه تبیین کرد و اتحاد میان این نوع را اتحاد وجودی و حمل حقیقه و رقیقه توضیح داد.

۷-۳. حمل حقیقه و رقیقه در اتحاد نفس با عقل فعال

ملاصدرا ادراک کلیات عقلی را مشروط به اتحاد با عقل فعال می‌داند. در نگاه او غایت حقیقی نفس، (همان، ج ۹، ص ۱۴۰) اتحاد با عقل فعال است؛ به گونه‌ای که نفس، با اتحاد با عقل فعال، خود، عالمی عقلی می‌گردد. (همان، ج ۹، ص ۲۰) از این رو سعادت انسان را باید در این مقام دید. یعنی انسان در اثر حرکت جوهری نفس، از تجرد برزخی و مثالی به تجرد تام عقلی بار می‌یابد و معقولات را آن‌گونه که هستند ادراک می‌کند و اشیاء، معلوم او می‌گردند؛ یعنی حقایق اشیاء آن‌گونه که هستند معلوم انسان واقع می‌شود.

«فسعاده النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرود و التصور للمعقولات و العلم بحقائق

الأشیاء علی ما هی علیها». (همان، ج ۹، ص ۱۲۸)

جامعیت کمالی، از لوازم وحدت و بساطت عقل فعال است؛ یعنی عقل فعال حقیقتی واحد و بسیط است که کمالات بی‌شماری از او قابل انتزاع است. به بیان دیگر، عقل فعال، وحدتی اطلاق دارد. از این رو، او واجد کمالات موجودات مادون خود نیز می‌باشد. البته شمول اطلاق عقل فعال نسبت به مادون، از سنخ وجودات و ماهیات خاص نیست؛ زیرا تکرر بر حقایق خارجی مادون عقل فعال حاکم است. اما عقل فعال واجد وحدت اطلاق است؛ بنابراین همه حقایق و موجودات

مادون به نحو برتر و با وجود جمعی خود در عقل فعال موجودند، به گونه‌ای که قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» بر عقل فعال نیز صادق است. اقتضای چنین حقیقتی جامعیت عقل فعال نسبت به همه صورت‌های عقلی است. البته نباید از نظر دور بماند که عقل فعال، این صورت‌های عقلی را به نحو اجمال دارد؛ یعنی بساطت بر این صورت‌های عقلی حاکم است و نحوه وجود صورت‌های عقلی در عقل فعال به نحو تکثر نمی‌باشد بلکه به نحو جمعی است.

پس می‌توان حمل حقیقه و رقیقه را در نسبت میان موجودات مادون با عقل فعال را جاری دانست زیرا عقل فعال، تمامی کمالات وجودی حقایق مادون را به نحو اعلی و اشرف داراست و اوست که حقایق مادون را ایجاد می‌کند و حقایق مادون، رقیقه و ضعیف‌شده همان عقل فعال‌اند و اوست که خود را در این موطن این‌گونه بسط داده است.

می‌توان اتحاد نفس با عقل فعال را این‌گونه توضیح داد که اگر نفس بتواند به درجه ادراک عقلی نائل گردد و به صور عقلی عالم نائل گردد؛ این صورت عقلی با صورت عقلی همان حقیقت در عقل فعال اتحاد دارند. یعنی اگر فرض کنیم نفس یک «فَرس عقلی» را ادراک نماید، با «فرس عقلی» که در عقل فعال موجود است متمایز نیستند، بلکه یک حقیقت واحده‌اند، زیرا صور عقلی بسیط‌اند، از این رو از وحدت نوعی برخوردارند. لذا صورت عقلی که نفس به آن علم پیدا کرده با صورت عقلی که در عقل فعال وجود دارد یکسان خواهند بود. به بیان دیگر، نفس، به هنگام ادراک حقایق عقلی، همان حقیقتی را ادراک می‌کند که در عقل فعال موجود است؛ یعنی این‌گونه نیست که صورت عقلی مورد ادراک نفس، با حقیقت صورت عقلی در عقل فعال متمایز باشد. شایان ذکر است که ملاصدرا متذکر می‌شود که اتحاد نفس با عقل فعال از هر جهت نیست بلکه نفس، از جهت صور معقوله با عقل فعال متحد می‌شود.

«الفرس العقلی الموجود فی العقل الفعّال و الفرس العقلی الموجود فی النفس عند ما

صارت به عقلا بالفعل لا یمكن تعددهما من جهة المعنی». (همان، ج ۳، ص ۳۳۹)

اتحاد صور عقلی موجود در نفس با صور عقلی موجود در عقل فعال مستلزم اتحاد نفس با عقل فعال نیز خواهد بود، زیرا بر اساس قاعده فلسفی «متحد المتحد، متحد» باید اذعان نمود که نفس با عقل فعال نیز اتحاد دارد و به میزان اتحاد با عقل فعال، واجد کلیات عقلی می‌گردد. «بمقتضى قاعدة «اتحاد العاقل بالمعقول و المتحد مع المتحد مع الشئ متحد بذلك الشئ». (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۱۱)

ناگفته نماند که اتحاد نفس با عقل فعال از سنخ اتحاد حقیقه و رقیقه است و این‌همانی‌ای که میان عقل فعال با نفس برقرار است اتحاد وجودی است؛ یعنی نفس، رقیقه عقل فعال شده و عقل

فعال نیز حقیقه نفس است. از آن رو به اندازه‌ای که نفس ارتقای وجودی پیدا کند به همان اندازه با عقل فعال اتحاد وجودی پیدا کرده و خود، عقل فعال می‌گردد. بنابراین تبیین اتحاد نفس با عقل فعال بدون توجه به حمل حقیقه و رقیقه راه به خطا بردن است و توجیهی نادرست خواهیم داشت.

۴. نتیجه‌گیری

ملاصدرا با توجه به حمل حقیقه و رقیقه و با نگاهی وجودی، توانست بسیاری از مسائل فلسفی را حل و فصل کند؛ مسائل هستی‌شناسانه‌ای همچون نسبت علت با معلول با دو قرائت فلسفی و عرفانی آن، همچنین تبیین علم الهی و نحوه کاشفیت آن از تفصیل است که با حمل حقیقه و رقیقه دمساز است. اتحاد نفس با عقل فعال نیز این‌گونه است و با توجه به حمل حقیقه و رقیقه قابل تحلیل و تبیین است. در بعد انسان‌شناسانه می‌توان به رابطه میان نفس و قوا، کینونت عقلی نفس، نسبت نفس با بدن اشاره کرد. در بُعد معرفت‌شناسانه نیز می‌توان به تطابق عوالم اشاره کرد و تمایز میان ادراکات حسی، خیالی و عقلی را بر اساس حمل حقیقه و رقیقه تبیین نمود.

منابع

۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۹۲). کاربست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس. فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی. ش ۱۳. پاییز و زمستان.
۲. حاجی سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح منظومه. تهران: انتشاراتی ناب.
۳. _____ (۱۳۶۰). تعلیقات بر شواهد الربوبیه. مشهد: انتشارات مرکز جامع‌ی للنشر.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). ریحیق مختوم (ج ۱۷). قم: انتشارات اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۴). تحریر ایقاظ النائمین (ج ۱). قم: انتشارات اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۸). فلسفه صدرا (ج ۱). قم: انتشارات اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸). شمس الوحی تبریزی. قم: انتشاراتی اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۶). ریحیق مختوم (ج ۱۸، ۲). قم: انتشاراتی اسراء.
۹. گلمکانی، رامین، ایزانلو، هادی، پاداش پور، رسول (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی حمل حقیقه و رقیقه از منظر ملاصدرا و ابن عربی. فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی. ش ۲۷. پاییز-زمستان.
۱۰. زراعت‌پیشه، محمود (۱۳۹۸). بررسی حمل حقیقه و رقیقه از دیدگاه علامه طباطبائی. فصلنامه معارف منطقی. ش ۱۰، بهار و تابستان.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه تحقیقاتی فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه. مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). اسرارالآیات. تهران: حکمت و فلسفه.
۱۵. _____ (۱۹۸۵م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۳، ۶، ۸، ۹). بیروت: داراحیاء التراث.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (بی تا). بدایة الحکمه. قم: نشر اسلامی.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۴۰۱). جستارهای فلسفه اسلامی. قم: انتشاراتی مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. قم: انتشاراتی صدرا.