

# تفاوت‌های اساسی فلسفه و عرفان

□ دکتر مجید صادقی حسن‌آبادی  
استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

## چکیده

فلسفه و عرفان دو حوزه معرفتی هستند که از سویی در یک مجموعه اصطلاحات (از قبیل موجود و معدوم، واحد و کثیر، حق و خلق، حادث و قدیم، علت و معلول، جوهر و عرض و مانند آن) مشترکند و از سویی دیگر در آن معانی که فیلسوف و عارف آنرا اراده می‌کنند یکسان نیستند. این دو دستگاه معرفتی در مبادی، مسائل و غایت تفاوت‌های اساسی با هم دارند. اشاره‌ای به مهمترین اختلافات آندو، می‌تواند خواننده را در چارچوب بحث قرار دهد.

## کلید واژه‌ها

ظهور و بطون؛	وحدت و کثرت؛
عقل و دل؛	علیت و تجلی؛
برهان و تمثیل؛	تنزیه و تشبیه؛
فلسفه و عرفان.	خدا؛

فلسفه‌ای که منظور ماست همان حکمت مشاء است که نماینده شهیر و نامدار آن ابن‌سیناست. نام ابن‌سینا در فرهنگ اسلامی با فلسفه مشاء گره خورده است و معمولاً طعنه‌ایی هم که عرفا به فلاسفه دارند بیشتر خطاب به وی بوده است. تفاوت‌های اساسی آنها تحت عناوین وحدت و کثرت، موضوع، خدا، علیت، تنزیه و تشبیه، ظهور و بطون، عقل و دل و برهان و تمثیل قابل بررسی است. بسیاری از این موارد اختلاف در مسائل است لکن اختلاف مبنایی و اساسیتر آندو، به‌نحوه نگرش آنها به

عقل برمی‌گردد. عارفان، کارایی عقل را صرفاً در طبیعت و معیشت می‌دانند و نسبت به کارآمدی آن در الهیات و ماورای طبیعت موضع انکار دارند. اما تفاوتها عبارتند از:  
۱- وحدت و کثرت: وجود از منظر فیلسوف دارای کثرت، و عالم، برخوردار از موجودات متکثر و متباین است که یک مرتبه از آنها واجب و مراتب دیگر آن را ممکنات تشکیل می‌دهد. این موجودات همه دارای تأصل و تحصیلند که با زنجیره دراز علل و معالیل به واجب متصل می‌باشند. ممکن، موجودی اصیل و وابسته به غیر و واجب، موجودی دیگر اما غیروابسته و قائم بذات خود است.

وجود در عرفان، مختص به واجب و دارای «وحدت شخصی» است. وجود درباره غیرواجب بکار نمی‌رود بلکه به آنها «کون» و «أکوان» اطلاق می‌گردد. «وجود» و «کون» در فلسفه - برخلاف عرفان - مرادفند. در فلسفه از «بود» و «نبود» بحث می‌شود و در عرفان از «بود» و «نبود» و «نمود» سخن بمیان می‌آید، اما نه بمعنای واسطه بین وجود و عدم؛ زیرا «بود»، مخصوص واجب است و نقیض آن «نبود» می‌باشد که شامل ممتنع و ممکن می‌شود. «نمود» مخصوص ممکن است و نقیض آن «عدم نمود» می‌باشد.<sup>۱</sup> وحدت وجود، روح اساسی عرفان است که در سراسر آن ساری است. عارف بشدت از کثرت، گریزان است.

۱. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن‌ترکه، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، ص ۱۵.  
وجود خلق و کثرت در نمود است

نه هرچه آن می‌نماید عین بودست  
«شبهت‌ری، گلشن راز، ص ۸۵»

• وجود از منظر فیلسوف دارای کثرت، و عالم، برخوردار از موجودات متکثر و متباین است که یک مرتبه از آنها واجب و مراتب دیگر آن را ممکنات تشکیل می‌دهند. اما وجود بر عارفان، مستلزم سه واجب و دارای «وحدت شخصی» است.

محبی‌الدین در پاره‌ای از کلمات خود کثرت را بکلی نفی می‌کند و وجود را منحصر به حق (تعالی) می‌داند. وی وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و همه را نسب و اضافات وجود حق می‌شمارد که عرفا از آن به اضافه اشراقی و اعتباری و نسب عدمیه تعبیر کرده‌اند.<sup>۲</sup> وی در عباراتی همچون «فلا موجود ولا موجد إلا الله»<sup>۳</sup> و «فهو من حیث الوجود عین الموجودات»<sup>۴</sup> هرگونه کثرت را در عالم و هرگونه دوگانگی را بین حق و خلق نفی می‌کند. عارفان برخلاف حکما وجود را دارای افراد واقعی نمی‌دانند. آنان کثرت و تعدد را بواسطه اضافه وجود به ماهیات و اعیان دانسته و این نسبت را هم باعث ایجاد افراد حقیقی برای وجود نمی‌دانند. بنابراین پس از اضافه نیز وجود بر وحدت شخصی خویش باقی است. از نظر عرفا اگر اضافه وجود به ماهیات ملاحظه شود کثرت و تعدد دیده خواهد شد و اگر وجود حقیقی بدون این اضافه ملاحظه شود غیر از ذات حق چیز دیگری نخواهد بود، که مقام توحید همان است.<sup>۵</sup>

دو چشم فلسفی چون بود احول

ز وحدت دیدن حق شد معطل

شیخ محمد لاهیجی از عرفای قرن نهم در شرح بیت

فوق می‌گوید:

احول آن را می‌گویند که یک چیز را دو بیند. چون

حکیم فلسفی وجود ممکن را غیر وجود واجب

اعتقاد کرده و یک حقیقت را دو، تصور نموده

است و ندانسته است که نور وجود که بر اعیان

ممکنه تافته، همان نور واجب است، و غیر یک

وجود مطلق، موجودی دیگر نیست، لاجرم

وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود

توحید محروم گشته است. نظم:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گو برو کو را سوی گنجست پشت

گو بدو چندان که افزون میدود

از مراد دل جداتر می‌شود<sup>۶</sup>

در حکمت عمادیه شرح «الدرة الفاخرة» جامی آمده

است:

فرق مابین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو

وجه است: وجه اول آنکه وجودات خاصه نزد

مشائین، حقایق متباینه بالذاتند و نزد صوفیه،

مراتب حقیقت واحده که اختلافشان به کمال و

نقص، غنا و فقر، تقدم و تأخر، و شدت و ضعف

است و همه از سنخ واحد و اصل فاردند. وجه

دوم آنکه حقیقت واجب تعالی نزد مشائین، فردی

از افراد وجود است که مابین بالذات است از سایر

افراد، و دارای جمیع صفات کمال و جلال است و

نزد صوفیه، حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و

مقیم اشیاء است بظهور تجلی خود در مریای

اعیان ثابت و ماهیات امکانیه.<sup>۷</sup>

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

همان وحدت تشکیکی است، نیز متفاوت است. در

وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای

صرافت محض است، اما وحدت شخصی ندارد. از اینرو

دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

همان وحدت تشکیکی است، نیز متفاوت است. در

وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای

صرافت محض است، اما وحدت شخصی ندارد. از اینرو

دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

همان وحدت تشکیکی است، نیز متفاوت است. در

وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای

صرافت محض است، اما وحدت شخصی ندارد. از اینرو

دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

همان وحدت تشکیکی است، نیز متفاوت است. در

وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای

صرافت محض است، اما وحدت شخصی ندارد. از اینرو

دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

همان وحدت تشکیکی است، نیز متفاوت است. در

وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای

صرافت محض است، اما وحدت شخصی ندارد. از اینرو

دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی، که

۲. مقدمه قیصری، در شرح فصوص الحکم، تصحیح و تألیف سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۷ و نیز شرح فصوص قیصری، ص ۵۴۸.  
 ۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، الهيئة المصرية لکتاب، مصر، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۲۱۷.  
 ۴. ابن عربی، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰، ص ۷۶.  
 ۵. رک: رسائل قیصری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ص ۱۳-۱۱.  
 - فناری، محمدبن حمزه، مصباح الأوس (شرح مفاتیح الغیب قونوی) تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۲.  
 - شبستری، محمود، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸۷.  
 «وجود اندر کمال خویش ساری است  
 تعیین‌ها امور اعتباریست»  
 ۶. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۷۸.  
 ۷. جامی، نورالدین عبدالرحمن، الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، باهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

وحدت وجود عرفانی، وجود واحد شخصی است و کثرات، موجودیتی بعنوان مراتب ندارند، لیس فی الدار غیره دیار.<sup>۸</sup>

وحدت وجود از محوریت‌ترین عناصر عرفان و از جنجالی‌ترین بحثها در عرفان می‌باشد که برخی عارفان به جرم اعتقاد و قول به آن تکفیر یا اعدام شده‌اند.<sup>۹</sup>

۲- خدا، موضوع یا مسئله: وجود خداوند در عرفان «موضوع» است و در فلسفه جزو «مسائل» قرار می‌گیرد. عارف بجز حکایت یار، کار دگر ندارد اما فلسفه، مسئله واجب را در عرض سایر مسائل مورد بحث قرار می‌دهد و سعی دارد که بسر پنجه عقل، گره‌های آن را بگشاید. مسائل عرفان همان تعینات، تجلیات و اسماء و صفات ذات حق است و پر واضح است که موضوع هر علم برای آن علم بدیهی است و موضوع عرفان نیز برای عارف بدیهی و بینیا از اثبات است. از جنید سؤال کردند: «ما الدلیل علی وجود الصانع» در جواب گفت: «لقد اغنی الصباح عن المصباح».<sup>۱۰</sup> وجود خداوند در فلسفه مسلم‌الوجود نیست بلکه نیازمند به اثبات و اقامه برهان است و لذا نمی‌تواند موضوع فلسفه قرار گیرد. ابن سینا در اینکه موضوع فلسفه چیست، می‌گوید:

وللنظر هل الموضوع لهذا العلم هو إثبات الله تعالى  
جده أو ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم؟  
فقول: أنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع  
وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في  
ذلك العلم.<sup>۱۱</sup>

نگاهی به تعاریفی که از سوی عارفان و صاحب‌نظران از عرفان شده است این نکته را نمایانتر می‌سازد. سهروردی تعاریف و اقوال مشایخ را در باب تصوف افزون بر هزار می‌داند؛<sup>۱۲</sup> که البته برخی ناظر بر عرفان نظری، برخی ناظر بر عرفان عملی و برخی ناظر بر هر دو است. قیصری عرفان را اینگونه تعریف می‌کند:

عرفان عبارتست از علم به حضرت حق سبحانه از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای ره‌ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت.<sup>۱۳</sup>

آنچه در تعریف قیصری بعنوان موضوع عرفان مدنظر

**\* از نظر عارف، عالم دارای ظهور و بسطون است و غایت عارف در نوردیدن وجود و وصول از ظهور به بسطون عالم و اتحاد با حقیقت هستی است. درحالی‌که چنین تلقی در فلسفه نیست و فیلسوف، غایتش ساخت عالم ذهنی مضامی و متناسب با عالم عینی در ذهن و فکر خودش است.**

۸. برای اطلاع بیشتر درباره اختلاف وحدت وجود فلسفی و عرفانی و نقاط قوت و ضعف هر یک رجوع کنید: مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری تهرانی (کربلایی) و شیخ محمد حسین غروی، تصحیح و تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

- همچنین: توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی، با تزییلات علامه سید محمد حسین طباطبایی و سید محمد حسین طهرانی، انتشارات حکمت، تهران.

۹. برای اطلاع بیشتر از وحدت وجود رجوع کنید:

- ابن عربی، فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء عینی، متن ص ۷۹، ۶۸ و بخش تعلیقات، صص ۳۳، ۵۱، ۲۷۰ و ۲۸۱.

- ابن عربی، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷، ص ۱۰۶.

- قنوی، صدرالدین، اعجاز البیان، مقدمه و ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶ - ۱۰۳.

- قنوی، صدرالدین، نصوص، مقدمه حامد ربانی، تهران، ص ۲۹۴.

- قنوی، صدرالدین، تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، تصحیح نجفقلی حبیبی، در نشریه معارف، مرکز نشر دانشگاهی، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۴، ص ۷۵.

- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه قیصری، ص ۱۶. حواشی آقا میرزا ابوالحسن جلوه، مقدمه، ص ۲۷۶. شرح قیصری بر فصوص، ص ۵۴۸.

- نسفی، عزالدین، کشف الحقایق، تصحیح احمد دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۱، ص ۵۳ و ۵۴.

- جامی، أشعة اللمعات، به تصحیح حامد ربانی، انتشارات گنجینه، تهران، ص ۳۲، ۵۰ و ۵۱.

- مفاتیح الاعجاز، فی شرح گلشن راز، ص ۷۴۵ - ۷۴۶.

۱۰. قنوی، تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، ص ۷۵.

۱۱. الهیات شفا، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵.

۱۲. عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۲۴.

۱۳. رساله توحید و نبوت و ولایت مقدمه فصل ۱، متن رساله به همراه شرح و تفسیر در کتاب «عرفان نظری» تألیف دکتر یحیی یثربی آمده است. ر.ک. عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۲۳۲.

قرار گرفته است حضرت حق سبحان جل و علاست. البته هویت و ذات اقدس اله فوق آن است که به فکر حکیم یا به شهود عارف درآید. از اینرو هیچ مسئله‌ای را نمی‌توان یافت که درباره ذات حق طرح شده باشد. فناری در مصباح‌الانس ضمن تأکید بر این مطلب که ذات مطلق موضوع هیچ مسئله‌ای قرار نمی‌گیرد، به توضیح پیرامون مسائل علم عرفان پرداخته و می‌گوید در این علم بحث از حق است اما نه از حیث ذات، بلکه از جهت ارتباط او با کثرات و عالم است که در حقیقت، بحث از کیفیت ظهور و صدور خلق از حق و نحوه بازگشت و رجوع آنها به اوست؛ لذا آنچه از مسائل در عرفان نظری مطرح می‌شود همه درباره تعینات و متعلقات این تعینات است.<sup>۱۴</sup>

تعینات همان حقایق خارجیه‌اند که اگر تنها ملاحظه گردند «وصف» خوانده می‌شوند و اگر از جهت ظهور ذات در آنها و ارتباطی که آنها با ذات مطلق دارند، در نظر گرفته شوند، «اسم» نامیده می‌شوند.<sup>۱۵</sup>

موضوع فلسفه، «موجود بما هو موجود»<sup>۱۶</sup> است که وجود مفهومی دارای افراد متعدد است اما در عرفان وجود، یک فرد بیش ندارد که عین حقیقت است و مفهوم در آنجا راه ندارد. همین موجود است که در ذات حق خلاصه می‌شود و موضوع عرفان را تشکیل می‌دهد. موضوع عرفان وجود مطلق یعنی «لابشرط» و موضوع فلسفه وجود «بشرط‌لا» یعنی بدون هیچ تخصیص طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی است.<sup>۱۷</sup> وجود «لابشرط مقسمی» عرفان، همان ذات هویت و مقام غیب‌الغیوب است که بلحاظ صرافت و اطلاق، علم به آن ممتنع است چرا که معلومیت، خود نوعی تعین بشمار می‌آید.

**۳- علّیت و تجلّی:** وقتی در عالم، کثرت راه ندارد و در دار وجود جز یک حقیقت خانه نگزیده است صحبت از علت و معلول و صادر و مصدر و صدور هم مطرح نیست، لذا عرفان به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه تکثر صادرها. عارف به یک «بود» در هستی قائل است که هر دو عالم یک فروغ روی اوست.<sup>۱۸</sup> آن بت عیار که هر لحظه به شکلی درمی‌آید و از مشتاقان خود دلبری می‌کند؛ تمام حقیقت هستی، نقش آن حقیقت است که در آینه امکان تجلی کرده است.<sup>۱۹</sup>

در عرفان، صحبت از علل و اسباب نیست. ابن عربی بین سبب کلی و اسباب خاص عالم تکوین تفاوت قائل

است. تفاوتی از قبیل فرق بین حق و خلق، واحد و کثیر، و خدا و جهان. وی معتقد است اسباب خاص، در واقع اموری هستند که عقل در مواجهه‌اش با وجود ساخته است چرا که عقل بشری غیر مؤید به وحی یا الهامات صوفیه، از درک وجود بنحو وحدت عاجز است. سبب کلی، اصل تمامی چیزهایی است که آنها را اسباب می‌نامیم؛ یعنی او فاعل حقیقی و مؤثر واقعی در تمام اموری است که اسباب می‌خوانیم. آنها جز وسائل و وسائط نیستند و مسبب واقعی، که حق تعالی است، بدست آنها عمل می‌کند.<sup>۲۰</sup>

علت هست و نیست چون ز قضاست

کوشش و جهد را علل منهد<sup>۲۱</sup>

مولانا نیز در مورد ابصار، علت دیدن را چشم مرکب از پیه نمی‌داند:

علت دیدن مدان پیه ای پسر

ور نه خواب اندر ندیدی کس صور

آن پری و دیو می‌بیند شبیه

نیست اندر دیدگاه هر دو پیه<sup>۲۲</sup>

عطار نیشابوری عارف بزرگ ششم نیز در نفی علّیت چنین آورده است:

چو ما در اصل کل علت نگوییم

بلی در فرع هم علت نجویم

چو عقل فلسفی در علت افتاد

ز دین مصطفی بیدولت افتاد

۱۴. فناری، محمد بن حمزه، مصباح‌الانس، ص ۴۴.

۱۵. تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۱۴۹.

۱۶. رک: الهیات شفا، مقاله اول فصل ثانی و نیز ابن‌سینا، المباحثات، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۱، ص ۲۷۸.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۳.

۱۸. حافظ:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست

گفتمت پیدا و پنهان بیز هم.

۱۹. حافظ:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه اوهام افتاد

این همه رنگ می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۲۰. فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، بخش تعلیقات، ص ۲۳۹.

۲۱. دیوان خاقانی شروانی، چاپ زوار، ۱۳۶۹، ص ۱۷۱.

۲۲. مثنوی، دفتر ۴، بیت ۲۴۰۲ و ۲۴۰۳.

نه اشکال است در این و نه علت  
بجز تسلیم نیست این دین و ملت  
ورای عقل، ما را بارگامی است  
و لیکن فلسفی یک چشم راهی است<sup>۲۳</sup>

عارف معتقد به «تجلی» است و همه عالم را تجلی  
ذات حق می‌داند. یک حقیقت در عالم وجود دارد که  
بجلاوات مختلف روی می‌نماید. خلق در قرآن مساوی با  
تجلی قلمداد می‌شود درحالی‌که در فلسفه، خلق یا جعل  
عالم در یک سلسله علت و معلولی و ذومراتب، از ذات  
حق صادر می‌شوند که صادر اول، عقل اول و عالم ماده  
نازلترین آن معالیل و صواد است. عارف علاوه بر اینکه  
از خلق، تعبیر به علیت نمی‌کند به تجلیات طولی هم قائل  
نیست که از ذات حق جلوه اول و بعد جلوه دوم و سپس  
جلوه سوم و... صادر شود بلکه وی به یک جلوه قائل

است که تمام اشیاء با همان  
جلوه و کسرشمه پیدا  
می‌شوند. وجود منبسطی  
از تک‌جلوه او ظاهر  
می‌شود که همه کثرات  
ظاهری از لوازم همان  
وجود منبسط یا «حق  
مخلوق» به است.<sup>۲۴</sup>

عارف از آنجا که قائل  
به وحدت شخصی وجود

است و کثرات امکانی را نسب وجود حق و شئون و  
تجلیات واحد مطلق می‌شمارد و جز حق تعالی همه را  
نمود و مظاهر می‌داند، در دار هستی جز حضرت حق،  
طرفی قائل نیست تا رشته ارتباط علی و معلولی بین او با  
حق برقرار باشد. حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت  
است و این اطلاق بدان معناست که هیچ موجودی و  
نمودی خالی از او نیست و او مقوم همه ممکنات و اقرب  
از هر قریب نسبت به اشیاء است.

در دیدگاه مشاء، معلول، موجودی است که طرف  
زنجره‌ای قرار می‌گیرد که طرف دیگر آن علت یا  
واجب‌الوجود است، و این دو موجود با رشته علیت با هم  
مرتبطند. در اینجا سه چیز (بلکه پنج چیز) را می‌توان  
لحاظ کرد: علت، معلول، علیت، رابطه و تأثیر علت بر  
معلول و انفعال و تأثر معلول از علت؛ که هر کدام نحوه‌ای

از وجود را در دایره مقولات عشر به خود تخصیص  
می‌دهند. این تلقی از علیت و معلولیت مسلماً با آنچه  
عرفا درباره هستی می‌گویند در تنافی است؛ چرا که از  
دیدگاه مشاء ممکن، حقیقتی است دارای امکان ماهوی که  
با حقیقت دارای وجود، مرتبط است.

در تلقی حکمت متعالیه از علیت، معلول وجودی  
جدای از علت ندارد؛ معلول موجودی نیست که دارای  
ربط و فقر با علت است بلکه وجود معلول چیزی جز فقر  
و ارتباط نیست. ملاصدرا با ابداع امکان فقری که بنحوی  
متخذ از تعالیم عارفان و مخصوصاً شیخ اکبر است،  
فاعلیت و علیت را به تشآن و تجلی نزدیک کرد.

در حکمت متعالیه رابطه علت و معلول، اضافی  
مقولی نیست بلکه اضافه اشراقی است که اضافه اشراقیه  
خود، طرفساز است. در حکمت

متعالیه ملاک مجعولیت، امکان  
ماهوی سینوی نیست بلکه  
صرف‌الفقر بودن وجودات  
امکانی، ملاک مجعولیت و  
معلولیت است. با این تلقی که  
ملاک و معنای معلولیت، لزوماً  
اثنیت و تباین وجودی علت و  
معلول نیست، می‌توان گفت  
عرفا نیز منکر علیت نیستند.

صدرا با اینکه نوآوریهای  
متعددی در فلسفه داشته است لکن در هیچ موضعی  
ادعای اکمال و اتمام فلسفه را ننموده است تنها در بحث  
علت و معلول است که با جمع عناوین تجلی، علیت،  
امکان فقری و اضافه اشراقی مدعی «اکمال الفلسفه و  
تتمیم الحکمة» شده است.<sup>۲۵</sup>

### نظام هستی از دیدگاه حکمت مشاء

فلاسفه مشاء، هستی را بمنزله هرمی می‌دانستند که  
در رأس آن واجب‌الوجود است. نظام امکانی مرکب از ده  
عقل و نه فلک است که بتعبیر ابن‌سینا، واجب‌الوجود نه از

۲۳. عطار نیشابوری، اسرار نامه، باهتمام صادق گوهرین، انتشارات  
صفی‌علیشاه، تهران، المقالة السادسة، حکایت ششم.

۲۴. ر.ک: مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۳، انتشارات حکمت،  
۱۳۶۹، ص ۱۲۹.

۲۵. ر.ک: ملاصدرا، اسفار، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲.



روی قصد و اراده بلکه از روی «عنایت»، مصدر صادر اول یعنی عقل اول قرار می‌گیرد. وی علم را علت خلق می‌داند و خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌شمرد چرا که فاعلان بالقصد و الإراده را ناقص و مستکمل به فعل خود می‌داند.<sup>۲۶</sup>

خداوند یک جوهر عقلی را که همان صادر اول است ابداع می‌کند و بتوسط آن، یک جوهر عقلی دیگر و یک جرم آسمانی را، که عقل دوم و فلک الافلاک یا فلک اقصی باشند، می‌آفریند. از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم را، که فلک ثوابت است، می‌آفریند و همینطور از عقل سوم، عقل و فلک دیگری... که افلاک بصورت لایه‌های پیاز تودرتو و محاط بر هم قرار دارند. هر عقل و فلک با هم از عقلی مافوق خود صادر می‌شوند.<sup>۲۷</sup>

صادر اول بعد از صدور از مبدأ، چهار اعتبار دارد: یکی وجودش که آن را از مبدأ اول داشته و دوم ماهیتش که آن را بذات خود دارد و سوم علم او به مبدأ اول که آن را از جنبه استنادش به مبدأ اول داراست و چهارم علم او بذات خویش، و بدین چهار اعتبار صورت یک فلک و ماده آن و نفس و عقل آن پدید می‌آید.

از فلک نهم، عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) که هر یک مکان خاصی دارند، آفریده می‌شود که از ترکیب آنها عالم کون و فساد که محل موالید سه گانه (معدن، نبات و حیوان) است، بوجود می‌آید. هفت فلک اخیر، هر یک حامل یک سیاره‌اند که این افلاک به آباء سبعة معروفند. از ازدواج آنها با عناصر چهارگانه که امهات اربعه نامیده می‌شوند، موالید ثلاثه بوجود می‌آید.<sup>۲۸</sup>

### عرفان و حضرات خمس

اگرچه در دار وجود جز ذات حق و فیض او تحقق ندارد اما جلوات حضرت حق را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی در شش مرتبه یا پنج حضرت در نظر گرفت. حضرت در عرفان بمعنای مظهر است یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست. عارفان موجودات جهان را جلوه‌گاه حق دانسته و از اینرو همه اشیاء، حضرتند که محل حضور شئونات و تجلیات خداوندند و لذا حضرات، لایتناهی می‌باشند.<sup>۲۹</sup> حضرات و مراتب عبارتند از:

الف - مرتبه احدیت ذات: وجود حق بنحو بشرط لا با سلب جمیع اعتبارات و اسماء و صفات که غیب اول و تعین اول نیز نامیده می‌شود.

ب - مرتبه واحدیت ذات: وجود حق با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء بنحو بشرط شیء، که غیب ثانی و تعین ثانی و لاهوت نیز نامیده می‌شود.

پ - مرتبه ارواح مجردة: ظهور حقایق الهی و اسماء تنزیهی در صورت مجردات و بسایط که آنها را عقول و جبروت هم نامیده‌اند. این حضرت شامل نفوس ناطقه و فلکیه باصطلاح حکما نیز می‌باشد.

ت - مرتبه مثال منفصل: ظهور اسماء و حقایق الهی بنحو اشیاء مجردة لطیفه با آثار مادی نظیر شکل، اما غیرقابل تجزیه و تبعیض که مثال، خیال منفصل و ملکوت نیز نام دارد.

ث - مرتبه عالم اجسام: اخس و پایینترین مراتب ظهور، مربوط به اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه و تبعیضند و عالم ملک و ناسوت نام دارد.

ج - مرتبه انسان کامل: مرتبه جامع (گون جامع) نسبت به جمیع مراتب سابق می‌باشد، و واجد کمال همگی بالتفصیل در عین اجمال که حقیقت محمدیه و برزخ جامعه نیز نامیده می‌شود.

مرتبه «الف» و «ب» منسوب به حق تعالی و «پ»، «ت» و «ث» منسوب به گون و ششمی جامع بین آندو است. مرتبه احدیت را جزو حضرات محسوب نمی‌کنند و اصطلاح عالم فقط به چهار مرتبه اخیر اطلاق می‌شود؛ چرا که عالم از علامت است و فضای آنچه‌ی می‌باشد که شیء بدان دانسته می‌شود، یعنی کل ماسوی الله از آنروی که حق تعالی از حیث اسماء و صفات به آن دانسته شود.<sup>۳۰</sup>

۲۶. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۵۱، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ هـ.

۲۷. همان، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۲۸. ابن سینا در نمط دوم و پایان نمط سوم و ششم راجع به افلاک و تعداد آنها و کیفیت حرکت آنها بحث کرده است.

۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰، ص ۳۱۹.

۳۰. ر.ک: شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، تصحیح

سیدجلال‌الدین آشتیانی، فصل پنجم، صص ۴۴۷ - ۴۷۹.

- برای بحث تجلی و مراحل آن ر.ک:

- ابن عربی، التجلیات الالهیه، ص ۱۰۶.

- فیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین

**\* فلاسفه مشاء، هستی را بمنزله  
هرمی می‌دانستند که در رأس آن  
واجب‌الوجود است. نظام امکانی مرکب  
از ده عقل و نه فلک است که بتعبیر  
ابن‌سینا، واجب‌الوجود نه از روی قصد  
و اراده بلکه از روی «عنایت»، مصدر  
صادر اول یعنی عقل اول قرار می‌گیرد.**

می‌باشند. لذا اولاً عارف در ممکنات نفی وجود حقیقی می‌کند و ثانیاً وجودات ظلّیه را همه، ظهورات و تجلیات حق و شئون، اسماء و صفات او می‌داند.

بنابراین بیک اعتبار ذات اقدس الله در مرتبه ذات، از صفات این نسب عدمیه میرا و منزّه است چرا که او وجود محض است و از طرف دیگر از آنجا که شئون و تجلیات حق، ثانی او نیستند بلکه خود حق‌اند در مرتبه اسماء و صفات به همه شئون مخلوقات متصف است و لذا در این مقام تشبیه حاکم می‌باشد. تشبیه در حقیقت تجلی حق تعالی، بدون حلول و تجسد در صورت موجودات خارجی است، و تنزیه تجلی حق تعالی بر خود و بخود است که از هر نسبتی مبرا است.<sup>۳۳</sup>

آشتیانی، ص ۶۳۳.

- قیصری، داوود، رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ص ۸.
- قونوی، صدرالدین، رسالة النصوص، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷، ۶ و ۸.
- جامی، عبدالرحمن، لوائح، به کوشش محمد حسین تسبیحی، کتابفروشی فروغی، تهران، ص ۲۷.
- خمینی، امام، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام، تهران، ۱۴۰۶، صص ۱۴ و ۱۵.
- خمینی، امام، مصباح الهدایة علی الخلافة و الولاية، ترجمه سید احمد فهري، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۲۱ و ۲۳.
- رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۳۱. فتوحات مکیه، (دوره ۱۳ جلدی)، الهيئة المصرية العامة لکتاب، تحقیق عثمان یحیی - ابراهیم مدکور، ۱۴۰۵ هـ، ج ۱۳، ص ۶۸.
- ۳۲. فصوص الحکم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ هـ، فص نوحی، ص ۷۰.
- ۳۳. التجلیات الالهیه، ص ۲۷۳ (تعلیقات ابن سودکین)
- برای اطلاع بیشتر از بحث تنزیه و تشبیه، رک: همان، ص ۱۷۰ و ۵۲۰.

۴- تنزیه و تشبیه: از آنجا که در بحث تجلی حقیقت، جلوه با متجلی دارای وحدتند و جلوه شیء، ثانی شیء نیست بلکه از شئون و اظلال اوست، لذا ذات حق بیک اعتبار به صفات مخلوقات متصف و بیک اعتبار منزّه از صفات آنهاست. ذات حق در مرتبه ذات، میرا و منزّه از صفات مخلوق است اما باعتبار اینکه مخلوقات شئون تجلیات، اسماء و صفات حق می‌باشند، اثنینت و دوگانگی با حق ندارند؛ لذا در خداوند نوعی «تشبیه» حکمفرماست. خداوند از دید عارف، تافته جدا بافته از هستی نیست و بنابراین در او هم تنزیه راه دارد هم تشبیه. خلق نزد عارف «حق مقید» است و حق «خلق منزّه».

عارف حق و خلق را مابین نمی‌داند. ابن عربی عامه را اهل تشبیه، عقلا را اهل تنزیه و عارفان را بین طرفین می‌داند:

فالعامه في مقام «التشبيه» و هؤلاء - أي أصحاب الكشف - في مقام «التشبيه» و «التنزيه» و العقلاء في مقام «التنزيه» خاصة، فجمع الله لأهل خاصة بين الطرفين.<sup>۳۱</sup>

در فصوص الحکم نیز عبارت شعرگونه‌ای دارد:

فإن قلت بالتشبيه كنت مقيداً

و إن قلت بالتنزيه كنت محدداً

فإن قلت بالأمرين كنت مسدداً

و كنت إماماً في المعارف سيداً<sup>۳۲</sup>

حقیقت حق تعالی با همه جهات خدایی، خارج از اشیاء نیست چرا که در اینصورت لازم می‌آید تحدید وجود حق و تقیدش به مقام خاص، با توحید و وحدت وجود منافات داشته باشد. از سوی دیگر حق، داخل در اشیاء نیست چرا که اشیاء، محل حوادث، تجدد، تغییر، ترکیب و تحدید است و لازمه دخول او در اشیاء تشبیه و عدم تنزیه است. از دیدگاه فیلسوف، ممکنات موجوداتی با اوصاف مخلوقیت، حدوث، جوهریت، عرضیت، کثرت، محدودیت و بعضاً تجسم، حرکت و تغییرند و واجب‌الوجود موجودی است که از صفات آن موجودات، که ریشه در نقص دارند، میرا و منزّه است.

از نظر عارف، در پرتو نظریه وحدت وجود، ممکنات موجوداتی در کنار واجب یا در طول واجب نیستند، بلکه آنها دارای وجود «ظلی و ظهوری» و نه «حقیقی»

۵- ظهور و بطون: از نظر عارف، عالم دارای ظهور و بطون است و غایت عارف در نوردیدن وجود و وصول از ظهور به بطون عالم و اتحاد با حقیقت هستی است. درحالیکه چنین تلقی در فلسفه نیست و فیلسوف، غایتش ساخت عالم ذهنی مضاهی و متناسب با عالم عینی در ذهن و فکر خودش است. عارف می‌کوشد با هستی یکی شود، و فانی در ذات حق گردد اما نهایت سعی فیلسوف آن است که تبدیل به عالم ذهنی مطابق با عالم واقعیت بشود و می‌کوشد تا ماکت صحیحی از هرم هستی در عقل خود بتصویر بکشد. لذا دانستن و علم، دغدغه اصلی فیلسوف را تشکیل می‌دهد درحالیکه عارف بر عمل تکیه می‌کند و در پی آن است که ببیند تا بداند.

۶- عقل و دل: مرکب فیلسوف در راه آشنایی با عالم، عقل، منطقی و برهان است اما شهر عارف، دل و ابزار او تزکیه نفس، تصفیه و سیر و سلوک عملی است. عارف با این مبنا که قلب او جام جهان‌بین است دست به تصفیه، تزکیه و تصفیل آن می‌زند، و سعی می‌کند غبارها و غشاوه مادیت را از صفحه دل بزاید تا هستی را بالعیان شهود کند. اما فیلسوف بر مرکب لنگان اندیشه و عقل سوار می‌شود، بر بام هستی می‌نشیند و بواسطه صور عقلیه و ذهنیه از عالم تصویربرداری می‌کند.

یکی از جنبه‌های اختلافی بسیار مهم فیلسوف و عارف در همین نکته قرار دارد و درواقع، مبنا و مرز اصلی که راه آندو را از هم جدا می‌کند در همین نکته نهفته است. فیلسوف معتقد است با سرپنجه عقل، اسرار و گره‌های هستی را می‌تواند بگشاید، اما عارف عقل جزئی بشر را

**\* موضوع فلسفه، «موجود بما هو موجود» است که وجود مفهومی دارای افراد متعدد است اما در عرفان وجود، یک فرد بیش ندارد که عین حقیقت است و مفهوم در آنجا راه ندارد. همین موجود است که در ذات حق خلاصه می‌شود و موضوع عرفان را تشکیل می‌دهد.**

بسی ناتوانتر از آن می‌بیند که به رموز هستی پی‌ببرد. او هستی را عین حق می‌داند و لذا عقل متناهی و محدود را در دستیابی و سیطره به حقیقت نامتناهی و نامحدود بشدت عاجز می‌داند. «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». عاقل هرچه در راه شناخت با ابزار عقل پیش برود باز دوگانگی بین عاقل و معقول بالعرض رانمی‌تواند به اتحاد بکشاند. بنابراین همیشه بین او و متعلق علمش فاصله و یونی بعید است.

کتاب اسرار التوحید، ملاقات شیخ ابوسعید ابوالخیر که عارفی اهل دل است را با بوعلی، که فیلسوفی اهل عقل است، بگونه‌ای نقل می‌کند که در آن خضوع عقل در مقابل دل نمایان است. می‌گوید:

یک روز شیخ ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی سینا از در خانقاه شیخ درآمد و ایشان هردو، پیش از این یکدیگر را ندیده بودند اگرچه میان ایشان مکاتبه رفته بود. چون بوعلی از در درآمد شیخ روی به وی کرد و گفت حکمتدانی آمد. خواجه بوعلی درآمد و نشست و شیخ با سر سخن رفت و مجلس تمام کرد و در خانه رفت بوعلی سینا با شیخ در خانه شد و در خانه فراز کردند و با یکدیگر سه شبانه روز بخلوت سخن گفتند (که کس ندانست و هیچکس نیز به نزدیک ایشان درنیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز بنماز جماعت بیرون نیامدند). بعد سه شبانه روز خواجه بوعلی سینا برفت. شاگردان او سؤال کردند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت هر چه من می‌دانم او می‌بیند و مریدان از شیخ سؤال کردند که ای شیخ بوعلی را چگونه یافتی؟ گفت هر چه ما می‌بینیم او می‌داند. و بوعلی سینا را در حق شیخ ما اراداتی پدید آمد و پیوسته نزدیک شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دید. ۳۴

- فصوص الحکم، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

- مقدمه قیصری، در شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی، ص ۵۱ و ۱۱۳.

- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۵۰، ۵۱۳ و ۵۵۹.

- فناری، مصباح الانس، ص ۲۰۸، ۲۰۹.

۳۴. محمد بن منور بن ابی سعید، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، امیرکبیر، ۱۳۳۲، صص ۲۰۹ - ۲۱۰.



ابن عربی قلب را وراء طور عقل و آن را ابزاری می‌داند که عبد را به پروردگار خویش واصل می‌کند.<sup>۳۵</sup> صدرالدین قونوی نیز در این خصوص جمله‌ای دارد؛ معتقد است بالاترین علت در عدم توانایی عقل در معرفت حقیقت، عدم تناسب بین متناهی و لایتناهی است:

السبب الأتوی فی ذلك (أی تعذر الإحاطة بمعرفة الحق) عدم المناسبة بین ما لایتناهی و بین المتناهی.<sup>۳۶</sup>

۷- برهان و تمثیل: تفاوت دیگری که قابل ذکر است اینکه فیلسوف در مقام بیان دستاوردهای معرفتی خود از برهان و استدلال استفاده می‌کند اما عارف غالباً بجای استدلال عقلانی برهانی از تمثیل مدد می‌گیرد. دریافت‌های باطنی خود را به شبیه‌ترین چیز در عالم محسوسات تشبیه نموده و در افق نازلی در اختیار مخاطب خود قرار می‌دهد که البته تا چه حد کوشش او قرین توفیق است، جای بحث دارد.

تعبیری همچون گل و بلبل، جام می و باده و خمار و شراب و شمع و میخانه، خط و خال و چشم و ابرو، زلف و کمند و غمزه و کنار و بوسه، ساغر و ساقی، دریا و موج، آفتاب و شعاع و مانند آن در آثار بزرگان از عارفان موج می‌زند.

مولانا درباره ظهور وحدت در کثرات و کثرات در وحدت و رجوع کثرات به وحدت چنین می‌گوید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی‌سر و بی‌پا بدیم آنسر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بیگهر بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمدن آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان این فریق<sup>۳۷</sup>

ابن عربی آنجا که از ظهور حضرت حق در اعیان ثابت

سخن می‌گوید منظور خود را چنین بیان می‌کند:

رَقَّ الزجاج و رَقَّت الخمر

فتشابهها و تشاکل الأمر

فكأنما خمر و لا قدح

و كأنما قدح و لا خمر<sup>۳۸</sup>

عبدالرحمن جامی نیز در همین خصوص می‌گوید:  
اگر ندانی که چه می‌گویم در چشم من آی و می‌نگر تا  
بینی، نظم:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس برنگ هر یکی تا بی‌عیان انداخته

جمله یک نور است اما رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته

یعنی پرتو هستی حق و آفتاب وجود مطلق بر آبگینه

اعیان ثابت تافته است و به‌صیغ احکام هر یک از آن اعیان

منصیغ گشته و متعدد نموده است. این تعدد وی بحسب

نمایش است و درحقیقت همچنان بر صراحت وحدت

خود است و این اختلاف از تغایر احکام اعیان متوهم

می‌شود.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان شکل نمود<sup>۳۹</sup>

محبی‌الدین در فتوحات، کل معلومات را چهار چیز

می‌داند: حق تعالی، حقیقت کلیه، جهان و محتویات آن و

انسان. کسی که این چهار معلوم را بداند هیچ چیز مجهول

برای او باقی نمی‌ماند. او معتقد است که فرآیند تعلیم و

تعلّم حق تعالی و اسماء و صفات او و نیز حقیقت کلیه،

فقط بتوسط تمثیل و مثال صورت می‌گیرد:

فمنها ما لانعلم وجوده وهو الحق تعالی و تعلم أفعاله

و صفاته بضرب من الأمثلة و منها لا تعلم إلا بالمثال

كالعلم بالحقیقة الكلية.<sup>۴۰</sup>

از مهمترین مسائل فلسفی عویصه، چگونگی رابطه

خداوند با جهان است. مخصوصاً آنجا که پای پیوند

خداوند قدیم، ثابت و مجرد با طبیعت حادث، متغیر و

مادی پیش می‌آید، مشکل بیشتر خود را می‌نمایاند. ربط

حادث به قدیم، یکی از مسائل کلیدی و شاید بتوان گفت

۳۵. فتوحات، جلد ۴، (۱۴ جلدی)، بیروت، ص ۳۲۲.

۳۶. قونوی، صدرالدین، الفخات الالهیه، تصحیح محمد خواجوری،

انتشارات مولی، چاپ اول، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۴۵.

۳۷. مثنوی نسخه نیکلسون، انتشارات بهنود، ۱۳۵۷، دفتر اول، ابیات

۶۸۹ تا ۶۸۶.

۳۸. فتوحات، جلد ۱، باب دوم، ص ۶۴.

۳۹. اشعة اللمعات، انتشارات گنجینه، تهران، ص ۸۶.

۴۰. فتوحات، ج ۲، ص ۲۲۵.

**\* صدرا با اینکه نوآوریهای متعددی در فلسفه داشته است لکن در هیچ موضعی ادعای اکمال و اتمام فلسفه را ننموده است تنها در بحث علت و معلول است که با جمع عناوین تجلی، علیت، امکان فیزی و اضافه اشراقی مدعی «اکمال الفللسفة و تميم الحكمة» شده است.**

اصلیترین مسئله فلسفه است. فیلسوفان معمولاً با تشبیه به مقوله حرکت که از جهتی ثبوت و از وجهی تغیر دارد، حلقة اتصالی را بین عالم متغیر و خداوند ایجاد می‌کنند. اما در عرفان، همانگونه که محیی الدین در عبارت فوق متذکر شده است، کیفیت ارتباط حق با فعلش که عالم هستی است، را با تمثیلهای گوناگون بیان کرده‌اند. در آثار عارفان، تمثیلهای و تشبیه‌های مختلفی در این خصوص آمده است؛ از جمله نسبت خداوند به جهان بنسبت شخص به ظل،<sup>۴۱</sup> نفس به حروف و کلمات،<sup>۴۲</sup> شیء به مرآت،<sup>۴۳</sup> کلی به جزئیات،<sup>۴۴</sup> واحد به اعداد،<sup>۴۵</sup> سخنگو به سخن،<sup>۴۶</sup> مصدر به مشتقات،<sup>۴۷</sup> آفتاب به شعاع،<sup>۴۸</sup> دریا به موج،<sup>۴۹</sup> آتش موجود در آتش‌گردان و تشکیل دایره،<sup>۵۰</sup> مداد به حروف،<sup>۵۱</sup> نغمه نای به صدای پیچیده در کوه،<sup>۵۲</sup> الف به حروف دیگر،<sup>۵۳</sup> جان نسبت به تن،<sup>۵۴</sup> آب به آسیاب، باد به غبار، بهار به باغ و بوستان، و شادی به خنده<sup>۵۵</sup> مقایسه شده است.

تمثیل از جهتی مقرب و از جهتی مبعّد است. در بین تمثیلهای، تمثیل آینه ظریفترین مثال برای بیان رابطه حق و خلق و وحدت شخصی است چراکه وقتی آینه در مقابل شخص قرار می‌گیرد، خود واقع است ولی سهمی از واقعیت ندارد. آنجا که چند آینه بر هم می‌تابند انسان خود را با اشکال گوناگون در آن مشاهده می‌کند. این اشکال نه در شبکه چشم است و نه بیرون از آن. آنچه هست همان نور است که بیک جسم شفاف برخورد می‌کند و توسط آن منعکس می‌شود.

شخص نه در داخل آینه است و نه در خارج و نه خود آینه، ولی در عین حال در آینه چیزی جز شخص نیست. مرآت و مرئی و ارائه یک چیز می‌شوند. تمثیل آینه از جمله مثالهایی است که در سخنان ائمه معصومین علیهم السلام هم بکار رفته است.<sup>۵۶</sup>

\*\*\*

۴۱. فصوص الحکم، ص ۱۰۱.  
 ۴۲. همان، ص ۱۰۹.  
 ۴۳. همان، ص ۱۸۴.  
 ۴۴. همان، ص ۱۸۴.  
 ۴۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۶.  
 ۴۶. رسائل اخوان الصفا، چاپ مصر، جلد سوم، ص ۱۸۴.  
 ۴۷. کاشانی ملاحیب الله، عقاید الایمان، منشورات مکتبه بصیرتی، قم، ص ۳۴.  
 ۴۸. مغربی، شمس، دیوان به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، انتشارات زوار، ۱۳۵۸، ص ۶۶.  
 ۴۹. شبستری، گلشن راز، ص ۸۸.  
 ۵۰. دریایی است وحدت لیک پرخون  
 کزو خیزداز او هزاران موج مجنون  
 ۵۰. همان، ص ۹۶.  
 ۵۱. برو یک نقطه آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن  
 هدایت، رضاقلی بن محمدهادی، ریاض العارفین، به کوشش مهر علی گرگانی، کتابفروشی محمودی، تهران، ص ۳۱.  
 ۵۲. صفای اصفهانی، دیوان، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۳۷، ص ۱۲.  
 ۵۳. حافظ، دیوان:  
 نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار  
 چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم  
 ۵۴. مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۶۰۹.  
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان  
 تا که ما باشیم با تو در میان  
 ۵۵. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵ - ۳۳۱۰  
 یا خفی الذات محسوس العطاء  
 انت کالذبح و نحن کالرحاء  
 انت کالریح و نحن کالغبار  
 تخفی الريح و غبرها چهار  
 تو بهاری ما چو باغ سبز خوش  
 او نهان و آشکارا بخشش  
 تو چو جانی ما مثال دست و پا  
 قبض و بسط دست از جان شد روا  
 تو چو عقلی ما مثال این زبان  
 این زبان از عقل دارد این بیان  
 تو مثال شادی و ما خنده‌ایم  
 که نتیجه شادی فرخنده ایم  
 ۵۶. در توحید صدوق آمده است که عمران صابی در مناظره علی بن موسی الرضا(ع) درباره رابطه خدا با خلق عرض می‌کند:  
 الا تخبرنی یا سیدی هو فی الخلق ام الخلق فیه، قال  
 الرضا(ع): جل یا عمران ان ذلک لیس هو فی الخلق و لا  
 الخلق فیه تعالی عن ذلک و ساعلمک ما تعرفه به و لا حول  
 و لا قوة الا بالله. اخبرنی ان المرأة انت فیها ام هی فیک. فان  
 کان لیس واحد منکما فی صاحبه فبأی شیء استدلت بها  
 علی نفسک.  
 الصدوق، (ابن جعفر، محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه)، التوحید،  
 تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، انتشارات جامعه مدرسین  
 حوزه علمیه قم، ۱۳۵۷، ص ۴۳۵ - ۴۳۴.