پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،
شماره بیست‌وپنجم،
پاییز و زمستان ۱۴۰۰،
صفحات ۴۵- ۲۷

«مقام ذات» در بیان عبدالرّزاق کاشانی

محرّم ترابی کچوسنگی* / علی‌اصغر مصلح**

چکیده: «مَقام ذات» یا «هُویّت مطلقه» مهم‌ترین بخش عرفان نظری اسلامی است. چراکه تمام مراتب، تعیّنات و حضرات بعدی از آن ناشی شده و هر شرح و بیانی راجع به هُویّت مطلقه تمامی لوازم برآمده از آن را مستقیماً و به‌نحوگسترده‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد. هُویّت مطلقه، که معلوم و مشهود احدی نیست و مورد توجّه اکید ابن‌عربی قراردارد، توسّط صدرالدین قُونوی، برترین شاگرد او، تحت عناوینی مانند «حیثیّت اطلاقی ذاتی»، «وحدت حقیقیهٔ حَقّی»، «جامع بالذاتْ بینِ اضداد» صورت‌بندی شد. دیگر پیروان مکتب ابن‌عربی نظیر جَنْدی، فَرْغانی و عراقی هر یک به نوبهٔ خود در شرح و بسط این معنی کوشیدند. لکن در این میان عبدالرزاق کاشانی تبیینی از مقام ذات یا هُویّت مطلقه ارائه داده که بیش از تبیین دیگر شارحین و بیش از دیگر جنبه‌های هُویّت مطلقه بر «مَجْمَعُ الاضداد» یا «جمع اضداد» بودن هُویّت مطلقه تأکید دارد و آن را لازمهٔ «اطلاق ذاتی» یا «حیثیّت اطلاقی» حَقّ می‌داند. اینکه چنین تبیینی از هُویّت مطلقه چه لوازمی دارد، خود موضوعی است که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد و نشان داده می‌شود که تأکید بر این جنبه از هویّت مطلقه نظام فکری موجود در عرفان نظری اسلامی را به‌لحاظ مَبْنایی از نظام فکری یونان و به‌خصوص از نظام فکری ارسطو جدا می‌کند و به‌آن هُویّتی متفاوت و مستقلّ می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: مقام ذات، حیثیت اطلاقی، مَجْمَع الاضداد، اصل الاصول، ابن‌عربی، کاشانی

---

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی(ره)، (نویسنده مسئول)
e-mail:moharam.torabik@yahoo.com
** استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی(ره) e-mail:aamosleh@yahoo.com

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۵ ؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۹/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

مقدمه:

شاید وقتی صدرالدین قونوی نامهٔ دوم خود با عنوان *الرّسالة الهَادیة* را خطاب به خواجه نصیرالدین طوسی، در مقام فیلسوفی مشّائی و نه شارح نمط نهم *اشارات* و مؤلف *اوصاف الاشراف*، می‌نوشت تا او را به «وجودی» توجّه دهد که « مطلق از تعین به وصف یا نسبتی، چه سلبی چه ثبوتی، است» (یکونُ مُطْلَقاً عن التّعیّن بوصفٍ أو نِسبةٍ، سَلْبَاً کان کُلُّ ذلک أو ثُبُوتیّاً) (طوسی،۱۳۸۳: ۲۴۲)؛ یعنی اطلاقِ ذاتی‌ای دارد که «نسبت دادنِ وحدت به آن و سلبِ وحدت از آن یکسان است» (نسبةُ الوَحدَة إلی ذلِکَ الإطلاق و سَلبُها عنه علی السّواء) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) و «مطلق از حَصْرِ در صفتی، یا حکمی سلبی یا ایجابی، یا جمع بین آن‌ها، یا تنزّه از آن‌ها به حالی است» (إنّه مُطلقٌ عَن الحَصر فی وَصفٍ، أو حکم سلبیٍ أو ثبوتیٍ، أو فی الجَمع بینهما، أو التَّنزّه عنهما بحالٍ) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) و « نه به این معنا که اطلاقش ضد تقیید است یا وحدتش مقابل کثرت است » (لیس بمعنی أنّ لهُ إطلاقاً یُضادّه تقییدٌ، أو وحدةً تُقابلُها کثرةٌ) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)، گمان نمی‌کرد که یکی دو نسل بعدْ ژرف‌اندیشانی مانند عبدالرزاق کاشانی پیدا شوند که هم فلسفه را نیک می‌دانند و هم همین معنای از وجود را در کانون تأمّلات خود قرار می دهند.[1] عبدالرزاق کاشانی همچون اسلافش در مکتوبات خود به صراحت از وجودی سخن می‌گوید که علاوه‌بر جمع اضداد، «جمع نقیضین» هم در آن تحقّق می‌یابد. همان‌طورکه انتظار می‌رود ظاهراً چنین چیزی مورد قبول اکثر فلاسفه و منطق‌دانان قرار نمی‌گیرد،[2] چرا که آن‌ها «عدمِ جمعِ نقیضین» یا همان «عدمِ تناقض» را به‌لحاظِ وجودشناختی و معرفت‌شناختی اصل و بلکه اصل‌الاصول خود دانسته و «تناقض» را در تمام ساحات وجودی و معرفتی «محال عقلی» می‌دانند.

بنابر آنچه تاکنون به‌دستِ ما رسیده است می‌توان گفت ارسطو نخستین فیلسوف و منطق‌دانی است که «اصلِ عدمِ تناقض» را در کتابِ *مابعدالطبیعه* به‌عنوانِ «استوارترین همه اصول» (ارسطو، ۱۳۷۷:۹۷) و به‌خصوص در پاسخ به سخنان هراکلیتوس و آناکساگوراس و در فضای فکری کاملاً یونانی صورت‌بندی و معرّفی کرده است.

پس از ارسطو و در جهانِ اسلام، ابن‌سینا مهم‌ترین فیلسوف و منطق‌دانی است که این اصل را پذیرفته و در *الهیات شفاء* از آن جهت که صدق این اصل دائمی و اوّلی است و لذا معلول چیزی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

نیست آن را «احق الأقاویل» دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۸). پس از ابن‌سینا این اصل مورد پذیرش قاطبهٔ فلاسفه مشّاء که صرفاً در فضای فکری فلسفهٔ مشّاء نشوونما می‌کردند قرارگرفت. لکن در جنب فلاسفه مشّاء عرفا نیز از تأمّلات و شهودات خود گزارش‌هایی می‌دادند که از حیث فلسفی با این اصل سازگاری نداشت.

مثلاً، عارفی که می‌گوید «انا الحق» چه چیزی را بیان کرده است؟ اگر بپذیریم که کلمهٔ «انا» به لحاظِ مدلول و مصداق می‌تواند معادل مدلول و مصداق کلماتی نظیر عابد، مخلوق، معلول، فقیر، فانی، محدود، متناهی و ... باشد، و کلمهٔ «الحق» معادل کلماتی نظیر معبود، خالق، علت، غنی، باقی، نامحدود، نامتناهی و ... باشد، در این صورت سخن عارف را به زبان فارسی می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد که «عابد معبود است»، « مخلوق خالق است»، « معلول علت است»، « فقیر غنی است»، «فانی باقی است»، « محدود نامحدود است»، « متناهی نامتناهی است»[۳] و ... . این جملات چه چیزی را بیان می‌کنند؟ به‌طور معمول نه خودِ جملهٔ اصلی و نه جملات معادل آن ازطرف مخاطبینِ خود در علوم یا متونِ مربوطه مورد قبول قرار نمی‌گیرد. چرا که برخلاف سفیدی و سیاهی که می‌توان ضد سوّمی مانندِ قرمزی را برای آن دو فرض کرد، همهٔ این جملات حاوی اضدادی‌اند که ضدٌ سوّمی ندارند، لذا در حکم تناقض‌اند و غیرقابل‌جمع‌اند، پس غیرقابل‌حمل‌اند. به عبارت دیگر، اگر عارف گفته بود «انا الحسین» هیچ مشکلی برای هیچ‌کس پیش نمی‌آمد. امّا وقتی عارف با گفتن «انا الحق»، «انا» را در نسبتی ظاهراً برابر با «الحق» قرار داده است، در این صورت بر چه مبنایی باید سخن عارف را فهمید و قبول کرد؟ آیا «انا» به‌لحاظ وجودی چنان وسعتی یافته است که با «الحق» برابر شده است، یا «الحق» نزول‌کرده و به مرتبه «انا» رسیده است، یا اینکه هیچ‌کدام از این دو اتفاق نیفتاده است، بلکه نسبتی جدید میان «انا» به عنوان امری متناهی و «الحق» به عنوان امری نامتناهی آشکار شده است که پیش از این معلوم نبوده و لذا فهمِ آن هنوز آسان نمی‌نماید؟ اساساً ذهن انسان به برقراری نسبت میانِ امورِ متناهی و متعین اُنس دارد؛ همچنین وقتی دو طرفِ نسبت یک امر نامتناهی و صفات نامتناهیِ آن، مانندِ ذاتِ حق و صفاتِ او، باشد، میان طرفین نسبت به لحاظ گستره و سعهٔ وجودی نوعی سنخیت و تعادل برقرار است، لذا ذهن از درک آن عاجز نیست. امّا وقتی یک طرفِ نسبت امری متناهی باشد و طرفِ دیگر امری نامتناهی، ذهن از پذیرش چنین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

نسبت ناهمگونی ابا دارد. هرچند این نسبت عالمِ وقوع و نفس‌الامرِ خود را دارد که باید در تبیین و فهم آن تلاش کرد.[۴]

به‌طور خلاصه اگر بپذیرم کلمهٔ «انا» معادلِ متناهی الف باشد و کلمهٔ «الحق» معادلِ نامتناهی لاالف باشد، در این صورت سخن عارف این‌گونه می‌شود که «الف لاالف است». این سخن چیزی جز تناقضی آشکار نیست، زیرا منظور از الف «بودن الف» یا «بودن متناهی» است و منظور از لاالف «نبودنِ الف» یا «نبودنِ متناهی» است (و نه اینکه لاالف یعنی هر آن چیزی است که الف نباشد. مثلاً ب یا ج یا ... باشد). ازطرفی، چون لاالف معادلِ نامتناهی قرار داده شده است و همچنین بودنِ نامتناهی یعنی نبودنِ متناهی در طول یا در عرض یا در داخل یا در خارجِ فرضیِ نامتناهی، پس میان متناهی و نامتناهی تناقض است. درنتیجه میان «انا» و «الحق» تناقض است.[۵]

امّا عارف «انا الحق» را احق الاقاویل می‌داند، چراکه چنین سخنی نه فقط از جنبهٔ تأمّلِ فلسفی برای او قابل‌درک است، بلکه به مراتب قابل‌درک‌تر این است که عارف آن را به تمام جان «شهود» کرده است و این سخن شَطَح‌آمیز خود را، که از قضا تناقض‌نما هم از آب در آمده،[۶] زبان خاص خود در حال یا مقامی می‌داند که در آن حال یا مقام سالک غرقِ در وحدت بوده و مغلوبِ آن است و از کَثَراتِ خَلْقی اِعراضِ تام دارد، ولی هنوز سیرِ خود را کامل نکرده است و «مُحقِّق» نگردیده و به سببِ نقصانِ سلوکِ سالک و باقی ماندن اَنانیّت در سرّ او چنین شَطَحیّاتی می‌گوید، چنان‌که گویی این سخنْ خلافِ عقل، عرف و شرع است،[۷] اما عارف حاضر است جانش را به پای سخنِ خود بگذارد، و مدعی است که در رابطه برقرار کردن بین خود و حق، خود را مزاحم می‌یابد، لذا انتظار دارد که لطفِ حق شامل حال او شود و او را از میان بردارد و یا به نحوِ تناقض‌آمیزی از دوستان مورد وثوق خود، و نه از دشمنان خود، مؤکداً تقاضا دارد که او را به قتل برسانند. زیرا مدعی است زنده‌ماندن او به‌طور حَتْم از طریق به قتل رسیدن او محقق می شود.[۸]

این نوع سخنان مربوط به مراحل اولیهٔ سیر و سلوکِ عارف یا پایان سفر اول او و نشانهٔ عدم کمال است، لکن نباید صرفاً به ردّ و تخطئهٔ آن‌ها پرداخت. بلکه باید در فهم و تبیین واقع و نفس الامر مربوط به آن‌ها اقدام کرد.

در امتداد این عرفا که بیشتر به جنبه‌های عملی و شهودات خود توجه داشتند، عرفایی پیدا شدند که علاوه‌بر جنبه‌های مذکور به جنبهٔ نظری هم توجه کافی و وافی به خرج می‌دادند. از این لحاظ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

ابن‌عربی و پیروان مکتب او در صدر همهٔ عرفا قرار دارند. ابن‌عربی به سخنان و کلمات قصار عرفای پیش از خود توجّه ویژه‌ای دارد، و از آن‌ها در چینشِ نظامِ فکریِ خود بهرهٔ فراوان می‌برد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۲). یکی از این عرفا احمدبن‌عیسی بغدادی معروف به ابوسعید خرّاز، عارف قرن سوم هجری، است. ابن‌عربی در *فصوص الحکم*، فصِ اِدریسی (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۷۷) و در *فتوحات*، بابِ **۷۳** (در پاسخ به سؤال اول محمد علی تِرْمَذی)، باب **۱۹۸** و باب **۲۹۲** (ابن‌عربی، ۱۴۱۸ق: ج۲، ۴۲-۴۳، ۴۶۶ و ۶۴۷)، با کمی تفاوت در نقل و توضیحاتی بیشتر راجع به آن، سخنی از ابوسعید خرّاز بدین مضمون نقل می‌کند که از او پرسیده شده است: که خدا را به چه شناختی؟ او پاسخ می‌دهد: «به جمع‌کردن بین اضداد»، و او در ادامه به عنوانِ شاهدی قرآنی آیه **۳** سوره حدید، یعنی «هُو الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ و الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنِ»، را می‌خواند.[۹] ابن‌عربی در *فصوص الحکم* از مقام ابوسعید خرّاز تجلیل می‌کند و او را وجهی از وجوه و زبانی از زبان‌های حق می‌داند که نشانهٔ مقام بالایش نزد ابن‌عربی است.

این نقل‌قول ابن‌عربی و توضیحات او راجع به‌آن، مورد توجه عبدالرزاق کاشانی قرار گرفته و از آن در توضیح و تبیین هویت مطلقه بهره برده است. ابتدا سخن مختصر کاشانی را در فصّ ادریسی از *شرح فصوص الحکمِ* او، ، مورد بررسی قرار می‌دهیم و در ادامه همین مبحث را از کتاب *لطائفُ الأعلام فی اشاراتِ اهلِ الإلهام* با تفصیل بیشتری پی می‌گیریم.

بیان کاشانی در *شرح فصوصِ الحکم*

سخنِ ابن‌عربی در فصّ ادریسی این است که یکی از اسما حُسْنای حق اسمِ عَلیّ است که چون حق سبحانه لذاته عَلیّ است، پس از اسمای ذاتِ حق محسوب می‌شود؛ و چون جز خودِ او چیزی وجود ندارد، نمی‌توان گفت او برکسی عُلُوّ و برتری دارد، یا از چیزی عُلُوّ و برتری دارد. پس عُلُوّ و برتری او فقط نسبت به خودِ اوست. کاشانی سخنِ ابن‌عربی را این‌گونه بازگو می‌کند: «منظور از عُلُوِّ حق عُلُوِّ اضافی نیست تا راجع به آن «از» و «بر» به‌کار رود. این عُلُوّ قطعاً ذاتی است. حق سبحانه از حیث حقیقت عینِ همهٔ موجودات است، چراکه موجودات به او موجودند، بلکه وجودِ موجودات وجودِ اوست. پس موجودات به ذاتِ خود و به‌حسب حقیقت عَلیّ‌اند، چرا که به جز او حقیقتی نیست» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). او سپس دلیل ابن‌عربی را در این خصوص با توجه به متن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

فصوص این‌گونه تشریح می‌کند که «چون اعیانِ ثابته در عدم به حالِ عدمیِ خود باقی‌اند و وجودِ متعیّن به اعیان[ـ خارجی] عینِ وجودِ حق است. چرا که اعیانِ ثابته به ذاتِ خود چیزی جز عدم نیستند و [به عبارتی] چیزی جز آیینه‌های حق نیستند. همان‌طورکه [در شعر] گفته شده، یک وجه بیشتر نیست. جز آنکه/ وقتی تو آیینه‌ها را متعدّد کردی وجه[نیز] متعدّد می‌شود (وَ مَا الوَجهُ إلاّ وَاحِدٌ غَيرَ أَنَّه / إذا أَنْتَ أَعْدَدْتَ الْمَرَايا تَعَدّدا)، ... حال آنکه ذات حق واحد است. پس به اعتبار وحدت حقیقی‌اش علوٌ ذاتی دارد ...» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). ابن‌عربی نیز خود در این خصوص چنین نتیجه می‌گیرد که «پس وجودِ کثرت در اسما، درحالی‌که نِسَبْ و امورِ عدمی‌اند، چیزی نیست مگر عینی که همان ذات[ـ حق] است. پس این ذات به نَفْسِ خود عَلیّ است نه به اضافه. لذا از این جهت هیچ عُلوٌ اضافی‌ای در عالم وجود ندارد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). سخن ابن‌عربی و کاشانی در این مرتبه ناظر به وحدت است. لذا کثرات و اعیانِ خارجیه را به وحدت برگردانده‌اند و هر گونه عُلوٌ اضافی را از آن‌ها سلب می‌کنند.

ابن‌عربی پس از بیان و توجیهِ عُلوّ ذاتیِ حق و به‌تَبَع آن عُلوّ ذاتیِ وجودات و اعیان خارجی به سبب غلبهٔ وحدت، بلافاصله استدراک کرده و عُلوٌ اضافی را نیز به همین وجودات و اعیان خارجی نسبت می‌هد. او می‌گوید: «لکن وجوهِ وجودی متفاضل‌اند. پس به جهتِ این وجوهِ کثیر عُلوٌ اضافه در عینِ واحدِ[حق] وجود دارد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). کاشانی این عبارت ابن‌عربی را چنین شرح می‌دهد که منظور از «وجوهِ وجودی، وجوداتِ منسوب به وجودِ مطلق هستند که همان وجودات اضافی‌اند» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). کاشانی عبارت «وجودات اضافی» را به‌کار می‌برد تا نشان دهد که همین وجوداتِ اضافی‌اند که حائزِ عُلوٌ اضافی‌اند. سخن ابن‌عربی و کاشانی در این مرتبه ناظر به کثرت است. لذا حیثیت جداگانه‌ای برای کثرات و اعیان خارجیه در نظر می‌گیرند و عُلوٌ اضافی را برای آن‌ها ایجاب می‌کنند.

در این سخنان ابن‌عربی نوعی تهافت و تناقض به‌چشم می‌خورد، به این صورت که با نظر به وحدت برای ذات حق و موجوداتِ مُسَمّی به مُحْدَثات، که حق از حیثِ وجود چیزی جز آن‌ها نیست، عُلوٌ ذاتی لحاظ می‌کند، و عُلوٌ اضافی را از آن‌ها سلب می‌کند. درعین‌حال، با نظر به کثرت برای همین موجودات، عُلوٌ اضافی لحاظ کرده و عُلوٌ ذاتی را از آن‌ها سلب می‌کند. ازطرفی، بنابر دیدگاه وحدت وجودیِ ابن‌عربی که لازمهٔ آن جمع میان امور متقابل مانند تنزیه و تشبیه، و وحدت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

وکثرت، و غیره است، نظر به وحدت عینِ نظر به کثرت و نظر به کثرت عینِ نظر به وحدت است. درنتیجه، وحدت و کثرت یکی محسوب می‌شوند. پس حتی با لحاظ کردنِ دو جهتِ وحدت و کثرت باز هم نمی‌توان تهافت و تناقض میان عُلوِّ ذاتی و عُلوِّ اضافی در موجودات را از بین برد. چرا که عُلوِّ ذاتی جایی هست که غیر نباشد و عُلوِّ اضافی جایی هست که غیر باشد. پس، ازیک‌طرف، وحدت و کثرت که غیرقابل‌جمع‌اند با هم جمع شده‌اند و ازطرف‌دیگر، عُلوِّ ذاتی و اضافی. این تهافت و تناقض مطلوب ابن‌عربی است و از آن استقبال می‌کند. او می‌گوید: «به همین دلیل راجع به حق تعالی می‌گویی او نه او است/هو لاهو و تو نه‌تو هستی انت لاانت» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). وی سپس برای تأییدِ نظرِ خود به سخنِ یکی از مشایخِ صوفیه یعنی همان ابوسعیدِ خرّاز استناد می‌کند که «خداوند شناخته نمی‌شود مگر به سببِ جمع‌کردنِ او میانِ اضداد در حکمِ بر او بدین اضداد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). کاشانی در اینجا و در شرح این فقره، تقریباً همین سخنان ابن‌عربی را جمع‌بندی کرده و با بیان خود بازگو می‌کند.

بیان کاشانی در *لطائف الأعلام*

کاشانی درکتاب *لطائف الأعلام* در تعریف مدخل «اطلاق الهویّه» یا «الاطلاق الذّاتی» می‌گوید:

> *شناخت اطلاقِ هویّت یا ذاتی به این است که بدانی چون اقتضای تعقّلِ هر امرِ متعیّنی این است که مسبوق به امری نامتعیّن باشد، پس درست نیست که حق از آن جهت که حق است اقتضای امری متعیّن را بکند. پس درست نیست که از جهت ذاتش حکمی را اقتضا کند و به وصفی تعریف شود، و نسبت اِسمی به آن اضافه شود. خواه آن نسبت وحدت باشد، یا وجوب وجود باشد، یا مبدأ بودن در ایجاد چیزی باشد، یا اقتضای اثری داشته باشد، یا حدودی را اراده کند، یا علم او به خودش تعلق یابد چه رسَد به علم به دیگری* (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰)

به‌طور خلاصه، کاشانی تا اینجا اِسناد هرگونه حکمی را از اطلاق هویّت یا اطلاقِ ذاتی سلب کرد و در ادامه دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌کند که «تمامی این نسبت‌ها (احکام) اقتضای تعیّن و تقیید را دارند و با اطلاق هویّت یا اطلاق ذاتی که مشروط به سلبی بودن و نامتعیّن بودن است منافات دارند» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱). کاشانی در ادامهٔ سخن خود دو نوع اطلاق را از هم تفکیک می‌کند. یکی اطلاقی است که دربرابر آن تقیید قرار دارد و دیگری اطلاقی است که مطلق از اطلاق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

و تقیید است. او خود می‌گوید: «منظور از این اطلاق [یعنی اطلاق به معنی اوّل] اعتبارکردنِ هویّتی است که به‌واسطهٔ این اعتبار [آن هویّت] قابلیّت پذیرفتن و نپذیرفتن قید را دارد، و همچنین اطلاقْ قید [ـ آن] محسوب می‌شود. چراکه اطلاقی که در مقابلِ آن تقیید قرار دارد [خود نوعی] قید است» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۱). به بیان دیگر، کاشانی تا اینجا اطلاقی را تعریف می‌کند که در وجودِ لابشرطِ قسمی لحاظ می‌شود و چون اطلاقِ هویّت یا اطلاقِ ذاتی نمی‌تواند این گونه باشد، لذا او در ادامه با استدارک از این نوع اطلاق، نوعِ دیگری از اطلاق را معرفی می‌کند که اطلاقی ذاتی است و مربوط به هویّتِ حق و وجودِ لابشرط مقسمی است. سخنانِ او تا اینجا اگرچه راجع به اطلاقِ غیرذاتی است اما از جهتی دیگر و به نحوِ سلبی مربوط به اطلاقِ ذاتی می‌شود و لذا از این به بعد به نحوِ ایجابی به تبیین اطلاق ذاتی می‌پردازد و می‌گوید: «اطلاقی که اینجا [یعنی در تعریف اطلاق هویّت یا اطلاق ذاتی] عینیّت دارد همانا اطلاق از اطلاق است، همان‌طورکه اطلاق از تقیید است. پس اطلاق از وحدت و کثرت، و اطلاق از حصرِ در اطلاق و تقیید، و اطلاق از جمع بین این امور، و اطلاقِ از تَنَزُّهِ از این امور است. پس نسبت دادن هرکدام از این امور و غیر از این امور به ذات[یعنی هویّتِ مطلقه یا غیبیّه]، و سلب آن‌ها از ذات یکسان است و هیچ کدام از این امور نسبت به دیگری [در انتسابِ به ذات] برتری ندارند» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۱). اگر بخواهیم سخن کاشانی را تا اینجا در یک جمله خلاصه و جمع بندی کنیم، می‌توانیم بگوییم که، هویت مطلقه از جهت اطلاق ذاتیش نسبت به سلب و ایجاب لااقتضا است.[۱۰]

کاشانی نتیجه‌گیری و جمع بندی خود را درخصوصِ اطلاقِ هویّت یا اطلاقِ ذاتی صریحاً بیان می‌کند و برای تأییدِ آن ابتدا مانند ابن‌عربی به سخن ابوسعید خراز و آیه ۳ سوره حدید استشهاد می‌کند، و سپس به سخنِ حضرتِ علی (علیه السّلام) از خطبه ۴۶ *نهج البلاغه* اشاره می‌کند، و آن را شاهدی بر این تحلیل از هویّتِ مطلقهٔ حق سبحانه می‌داند و در پایان اشعارِ شماره ۴۸۹ و ۶۷۹ [۱۱] را از قصیده *تائیّه کُبری* یا *نظم الدُّر* یا همان *نظم السُّلوک* ابن‌فارض شاهد می‌آورد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲ – ۱۰۱).

کاشانی در تعریف اطلاق هویّت یا اطلاق ذاتی این‌گونه نتیجه می‌گیرد که «این اطلاق به جمع‌الاضداد و مقام تَعانُق الاطراف موسوم است. پس اجتماع نقیضین با جمیع شروط تناقض در آن صحیح است»./ «هَذا الإطلاقُ هُو المُسَمَّی بِجَمْعِ الأَضْدَاد و مَقامِ تَعانُقِ الأَطْرَاف، فَیَصِحُ فِیه اِجتماعُ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

النَقیضین بِجَمیعِ شُرُوطِ التَناقُضْ» (کاشانی، ۱۰۱:۱۳۷۹). این نتیجه که تناقض با جمیع شروطِ آن در ساحت اطلاق هویّت یا اطلاق ذاتی درست می‌باشد کمتر با این صراحت بیان شده است. پس لازم است تا بررسی شود که آیا اصل عدم تناقض تخصیص خورده و درنتیجه از کلیّت خود ساقط شده است یا اینکه این اصل تَخَصُّصَاً از ساحت اطلاق هویّت یا اطلاق ذاتی خارج است. این بحثی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

سخن ابوسعید خراز این است که به او گفته می‌شود که خدا را به چه شناختی؟ او پاسخ می‌دهد که به جمع بین اضداد. سپس این آیه قرآن را تلاوت می کند که «هُو الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ و الظَاهِرُ وَ الْبَاطِنُ». درخصوصِ این آیه می‌توان به نکاتِ زیر توجه کرد. اولاً اینکه، ذات حق سبحانه با ضمیر هو مورد اشاره قرار گرفته است که در مقایسه با اسما و صفات حق تعیّنِ خاصی را نشان نمی‌دهد و می‌تواند به مقام غیب الغیوبی حق اشاره داشته باشد. ثانیاً اینکه، چون اول و آخر، و ظاهر و باطن اضدادی‌اند که ضدِّ سوّمی برای آن‌ها قابل فرض نیست در حکم دو نقیض می‌باشند. ثالثاً اینکه، همهٔ این صفات قابِ اِسناد به ذات حق سبحانه می‌باشند و از این بابت هیچ‌یک بر دیگری رجحانی ندارند. رابعاً اینکه، اِسناد این صفات به حق مشروط به هیچ شرط و جهتی نیست، بلکه به دلیل بساطتِ حق همهٔ آن‌ها از جهتی واحد و نه از جهات مختلف و همچنین به ضرورت ازلی به او حمل می‌شوند. لذا ذات حق از همان جهت که اوّل است، درست از همان جهت آخر است، و از همان جهت که ظاهر است، درست از همان جهت باطن است. پس اوّل بودن او عین آخربودن او، و آخربودن او عینِ اوّل بودن او است. همچنین ظاهربودن او عین باطن‌بودن او است، و باطن‌بودن او عین ظاهر بودنِ اوست.

کاشانی علاوه‌بر قرآن سخنی از حضرت علی(ع) در خطبه ۴۶ نهج البلاغه را شاهد می‌آورد. موضوع خطبه از این قرار است که حضرتِ علی (ع) عزمِ رفتن به شام برای مقابله با معاویه را می‌کند و وقتی سوار بر اسب می‌شود، دست به دعا برداشته و از سختی و مَشَقّت سفری که در پیش دارد و همچنین از حُزْن و اندوهی که به هنگامِ بازگشتِ به وطن ممکن است از ناحیهٔ تباه‌شدن مال و منال و اهل و عیال بدو رِسَدْ، به درگاه خداوند پناه می‌برد. حضرت در ادامهٔ دعای خود، حقْ سُبْحانه را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

اَللّهُمَّ أنتَ الصَّاحِبُ فِی‌السَّفَرِ وَ أنتَ الْخَلِیفَهُ فِی الْأَهْلِ، وَ لَایَجْمَعُهُمَا غَیْرُک. لِأَنَّ الْمُسْتَخْلَفَ لَایَکُونُ مُسْتَصْحَباً وَ الْمُسْتَصْحَبَ / (وَ الْمُسْتَصْحَبُ) لَایَکُونُ مُسْتَخْلَفاً.

بار الِها تو هم در سفر همراه [ـ مسافر] هستی و هم نَزْدِ اهل و عیال [ـ او] جانشین، حال‌آنکه جُزْ تو کَسْ را نَرسَدْ تا همراهی را با جانشینی جمع کند. چه آنکه جانشین [ـ مسافر] شده همراه [ـ او] نباشد و آن‌که همراه [ـ مسافر] شده جانشین [ـ او] نباشد. [۱۲]

منظور کاشانی این است که در این سخن حضرت علی(ع) دربارهٔ حق تعالی به نوعی میان دو امر متناقض جمع شده است. زیرا به جز حق تعالی، که موجودی نامحدود و نامتناهی و مُجَرّدِ از امور مادی است، هیچ موجود دیگری، به دلیل محدویّت و تناهی و تعلّق به امور مادی، نمی‌تواند هم‌زمان در دو مکان متفاوت باشد؛ یعنی هم با شخص مسافر همراه شود و هم جانشین او در پیش خانواده‌اش باشد. این کار از دست موجودی برمی‌آید که محدویتِ زمانی و مکانی نداشته باشد و ازآنجاکه ذاتِ حق چنین محدویتی ندارد، لذا حداقل دو شرط زمان و مکان از شروط تناقض نَقْض شده است. به‌عبارت‌دیگر، این دو شرط موضوعیتِ خود را نسبت به حق تعالی از دست داده‌اند، حال آنکه تقابلِ زمانی و مکانی نزد موجودات امکانی و مادّی همچنان از شروط تناقض محسوب می‌شوند.

کاشانی در ادامه دو بیت از قیصده *تائیه کبری* یا *نظم الدُرّ*، یا *نظم السُّلوکِ* ابن‌فارض را به عنوان بیان تکمیلی در بابِ جمعِ امور متقابل ذکر می‌کند. بیتِ اول[۱۳] به ترتیب مذکور در *تائیه کبری* بیت شماره ۴۸۹ است. برای درکِ مضمونِ این بیت بهتر است به مضامین چند بیت قبل آن کمی توجه شود. خلاصه ابیات پیشین این است که، کسی به مرتبهٔ کمال رسیده است که از مرتبهٔ صحو به مرتبهٔ محو برسد و بعد از آن به صحوِ بعد المحو نائل شود، تا دیگر میانِ صحو و محو حیران نباشد و از حالت تَلْوین به درآید و اهلِ تَمْکین شود. به بیانِ دیگر، شخص کامل، که مُکَمِّل هم هست، از تفرقهٔ قبل از جمع به جمع رسیده و از جمع نیز به تفرقهٔ بعد از جمع دست می‌یابد. این مقام، مقام جمع الجمعی است. یعنی در نزد انسان کامل تفرقه و جمع با هم حضور دارند، و صفات ذاتی و صفات فعلی حق با هم در نظر گرفته می‌شوند، به‌طوری‌که همهٔ مراتب چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، وجوداً و شهوداً یکجا نزدِ او جمع‌اند. با این اوصاف است که ابن‌فارض

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

می‌گوید: «تَعانَقَتِ الْأَطْرافُ عِنْدِی وَ اِنْطَوَی/ بِسَاطُ السِّوَی عَدْلاً بِحُکْمِ السَّوِیَّهِ»، « اطراف نزدِ من به هم پیوستند، و به حکمِ برابری از غایتِ عدلْ بَساطِ غِیریّت برچیده شد».[۱۴]

کاشانی می‌گوید: «منظور از اطراف، وحدت و کثرت، و روح و جسم، و معنی و صورت، و ذات و صفات، و دیگر امورِ متقابل‌اند»، «فَأرادَ بالأطراف: الوَحْدةُ و الْکَثْرةُ، و الرُّوحُ و الجِسمُ، و المعنی و الصُورةُ، و الذاتُ و الصفاتَ، و غَیرُ ذَلکَ مِن الْمُتَقابِلات» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲). موارد برشمرده درخصوص اطراف توسط کاشانی دقیقاً همان‌هایی است که فرغانی در *مشارق الدراری* آورده است. فرغانی در این کتاب می‌گوید:

> *به هم پیوستند همهٔ اطراف از صورت و معنی، و روح و جسم، و ذات و صفات، و وحدت و کثرت، به نزد من به حکم تکافؤ و برابری و یکرنگیِ صورت و معنی، و روح و جسم، و وحدت و کثرت، و ذات و صفات در نظر شهود من از غایتِ عدل و استوای حقیقی که در من پیدا آمده است، و حینئذ بساطِ غیر و غیریّت به‌کلی نوشته شد* (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۲۲).[۱۵]

البته در این خصوص‌که دیگر امور متقابل که کاشانی بدان اشاره کرده چه اموری می‌توانند باشند، فرغانی در *منتهی المدارک* «ازل و ابد، اول و آخر، و ظاهر و باطن، و ابتداء و انتها» را نیز برمی‌شمارد (فرغانی، ۱۳۸۸: ۷۴۷)، و عزّ الدین محمود کاشانی در کتابِ *کشف الوجوه الغُرّ لمعانی نظم الدُّر* «از اطرافِ وجود که جهاتِ متقابله دارند، مانند حدوث و قدم، تحت و فوق، نور و ظلمت، و اول و آخر، و گذشته و آینده» نام می‌برد (عزّالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۳۱)، و قیصری در *شرحِ تائیه کبری* منظور از اطراف را جهاتِ حَقّی و خَلْقی معرفی می‌کند (قیصری، ۱۴۲۵ق: ۱۲۶)، و صائن‌الدین ترکه اصفهانی از موارد اطراف چیزی نمی‌گوید بلکه می‌گوید: «سایر اطراف و اضداد، دست ائتلاف و تعانق به هم داده، بساطِ مغایرت و مجانبت منطوی گشت» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷). ابن‌ترکه کلمهٔ اضداد را به عنوان تفسیری برای کلمهٔ اطراف به‌کار می‌برد، و نشان می‌دهد که منظور از اطراف نوعی ضدیت و تنافر است.

در تبیین و تحلیل سخنان کاشانی، آنچه مهم است این است که استنادِ کاشانی به آیه قرآن، سخن حضرت علی(ع)، و شعر ابن‌فارض مبتنی‌بر این نظر است که این سخنان همه برآمده از کشف و شهود است. در مورد قرآن و کلام معصوم این کشف تامّ است، و در مورد غیرمعصوم. مانند شعر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

ابن‌فارض، ممکن است کشف تام نباشد، لکن قطعاً کشف و شهود برتر از هرگونه برهان و استدلال است و به‌عبارت‌دیگر، «مَنْ لا کَشْفَ لَه لا عِلْمَ لَه» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱) یا « لَیسَ الخَبَرُ کَالعَیان».[۱۶] چراکه هر برهان و استدلالی به نحوی از انحا مسبوق به نوعی از کشف و شهود است، ولو ضعیف‌ترینِ آن‌ها باشد. برهان و استدلال ترجمان کشف و شهودی است که دیده یا شنیده شده است. حال گاهی حقیقت مکشوفه چنان بلندمرتبه است که اگر کسی قصد ترجمان برهانی و استدلالی آن را داشته باشد، قدری از آن حقیقت اِسقاط می‌شود، و همهٔ آن به چنگ حدودِ برهان و استدلال درنمی‌آید، و گاهی حقیقت مکشوفه چنان است که حدود برهان و استدلال به میزان بسیار زیادی بر آن قابل‌تطبیق است، و تقریباً چیزی از آن اِسقاط نمی‌شود. این کشف نزد دانشمندان علوم و فنون و فلاسفه معمول است، و آن دیگری نزد عرفا، و کشف تام نزد انسان کامل.

آنچه راجع به این بیت و توضیحات این بزرگان با توجه به سخنان ابن‌عربی در *فصوص الحکم* و سخنی که او از ابوسعید خرّاز نقل کرد، می‌توان گفت این است که، اگر بساطِ غیر و غیریّت فقط در اطراف وجود برچیده شود، غیریّت به‌کلی برچیده نشده است، و این سخنْ، سخن تامّی نیست. چراکه هنوز غیر و غیریّتِ اصلی، که همان غیریّتِ ذاتی میان وجود و عدم است، همچنان باقی است. زیرا غیریّت در اطراف وجود غیریّت ذاتی نبوده است. لذا به‌رغم درستی سخن همهٔ این بزرگان در جای خود، سخن ایشان هنوز وافی به مقصود به نظر نمی‌رسد. زیرا بساطِ غیریّت و دوئیّت نه‌تنها پرچیده نشده است، بلکه به اَعلی مرتبه بین وجود و عدم گسترده شده است. پس اگر وحدت از روی عدالت و استوا حقیقتاً حاکم است، غیریّت وجود و عدم نیز باید منتفی گردد. در غیر این صورت وحدت هنوز در مقابل خود کثرت را به نوعی حفظ کرده‌است، و «وحدتِ حقیقیّهِ حقّی که به دلیل اشتمال بالذاتش بر کل، جامعِ بالذات بین اضداد است، و همهٔ متقابلات ازجمله امور متضاد در آن مستهلک‌اند» (قونوی، ۱۳۸۴: ۲۴۷) تحقّق نیافته است. لذا وجود و عدم طرف‌های اصلی‌اند که باید به هم بپیوندند و با هم مُعَانِقه کنند، تا هرگونه کثرت و غیریّتی غیرقابل فرض باشد، چه رسد به اینکه تحقّق یابد. در این صورت اصل دیگر نمی‌تواند عدم تناقض باشد، بلکه اصل وجود تناقض است که خود لزوماً حاوی، و شامل عدم تناقض نیز می باشد. این سخن لوازم خاص خود را دارد که بررسی آن‌ها در این مقاله به دلیل تضیقات کمّی امکان‌پذیر نیست. لکن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

می‌توان با توجه به این سخن کاشانی که تناقض را در مقام ذات یا اطلاق ذاتی با جمیع شروط تنافض جائز می‌داند یکایک این شروط را در این خصوص بررسی کرد.

بررسی شروط تناقض:

اینکه کاشانی در اطلاق ذات، یا اطلاق هویّت، یا هویّت مطلقه، یا هویت غیبیّه، یا مقام ذات و ... اجتماع نقیضین را با جمیع شروط تناقض صحیح می‌داند، خالی از قَدْری مسامحه نیست. زیرا این شروط مطرح‌شده برای تحقّق عدم تناقض یا از جهت وحدت و توافق است یا از جهت کثرت وتخالف. لکن همهٔ این شروط مربوط به امورِ متناهی و به بیان دیگر مربوط به امور ماهوی است، و نه مربوط به نامتناهی، مطلق، و امر وجودی. بررسی تک تک این شروط مطلب را بهتر روشن می‌کند.

برای تحقّق عدمِ تناقض از جهت وحدت و توافق، شرط زمان و مکان مطرح شده است که چون این دو شرط از ویژگی‌های امور مادی و متناهی‌اند، و اطلاق ذاتی، نه مادی است و نه متناهی، پس این دو شرط موضوعیت خود را راجع به آن از دست می‌دهند؛ و چون اطلاق ذاتی و مقام ذات واجدِ همهٔ کمالات است و هیچ جنبهٔ امکانی و حالت مُنْتَظِره‌ای برای آن قابل فرض نیست و به‌عبارت‌دیگر، چون از جمیع جهات واجب و فعلیّت محض است، دو شرط قوه و فعل هم کنار می‌روند؛ و چون بسیط محض است دو شرط جزء و کل هم حذف می‌شوند؛ و چون بی‌نهایت است و طَرَف‌بردار نیست، شرط اضافه هم، که از نوع اضافهٔ مَقُولِی است، از بین می‌رود؛ و چون مطلقِ از هر شرطی ولو شرطِ اطلاق و تقیید می‌باشد، پس شرط وحدت در شَرط هم حذف می‌شود؛ و چون نامتناهی مطلق یکی بیش نیست، و میان خود آن، به عنوان موضوع، و صفات احتمالیش، به عنوان محمول، عینیّت و یگانگی وجود دارد، لذا دو شرطِ موضوع و محمول هم نسبت به نامتناهیِ مطلق یا همان مقام ذات موضوعیت خود را از دست می‌دهند؛ زیرا دیگر تعدّدِ موضوع یا محمول اصلاً امکان طرح ندارد تا لازم باشد شرطِ وحدت موضوع و محمول برای تحقّقِ عدمِ تناقض در نظر گرفته شود. در خصوص وحدت حمل نیز می‌توان گفت که چون در حمل هم نیاز به یک جهتِ وحدت و اتّحاد میان موضوع و محمول است، و هم نیاز به یک جهت کثرت و اختلاف است، و ازطرفی چنان‌که در بالا بیان در نامتناهی مطلق ثنویّت و اختلافی ولو به اعتبار اجمال و تفصیل و یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

برای رفع توهّم، قابل‌طرح نیست تا بتوان حملی را در آنجا برقرار کرد، لذا شرط حمل نیز منتفی است.

امّا برای تحقّق عدم تناقض از جهت کثرت و تخالف هم سه شرط کمیّت، کیفیّت و جهت مطرح است. چون نامتناهی مطلق مانند امور معدود و محدود کمیّت‌بردار نیست، پس شرط کمیّت منتفی است. همچنین چون از نظر کیفیّت اگر صفتی به نامتناهی مطلق نسبت داده شود جنبهٔ ایجابی دارد یا به بیانِ دیگر چون صفات سلبی به صفات ایجابی برمی‌گردنند، و در عرصهٔ نامتناهیِ مطلق دیگر عدم مقابل وجود قابل طرح نیست، پس هرچه هست وجودی نامتناهی و مطلق و امر ایجابی و مطلق است و دیگر نمی‌توان برای آن عدم و امر سلبی لحاظ کرد. لذا شرط کیفیّت هم از بین می‌رود. به لحاظ جَهَت نیز، هم خود نامتناهی مطلق و هم همهٔ صفات احتمالیش صرفاً ضرورتی ازلی، یا ضرورت اطلاقی دارند و نه هیچ جهت دیگری. لذا شرط جهت نیز در جانب تخالف ساقط می‌شود. منتفی‌بودن تک‌تکِ شروط وحدت و اختلاف برای تحقّق عدم تناقض در مقام ذات مورد بررسی قرار گرفت، لکن توجه به این نکته حائز اهمیت است که وقتی اطلاق ذاتی، یا اطلاق هویّت، یا مقام ذات، یا هویّت غیبیّه، یا همان نامتناهی مطلق از هر شرطی و وصفی، اطلاق دارد و حتّی از خود همین اطلاق نیز اطلاق دارد، تمام این شروط یک‌جا و بِالمَرّه منتفی می‌باشد.[۱۷]

نتیجه:

باتوجه به سخنان ابن‌عربی و ابوسعید خرّاز و عبدالرزّاق کاشانی می‌توان نتیجه گرفت که مقام ذات مطلقاً یگانه نامشروطی است، که می‌شود از آن سخن گفت، به شکلی که وجود تناقض، که مطلقاً فاقد هرگونه شرطی است، همان مقام ذات است، و عدم تناقض، که کم‌ترین شرط آن این است که عدم دربرابر وجود قرار بگیرد، دیگر نمی‌تواند به مقام ذات اطلاق شود. لذا اصلْ وجود تناقض است و فرعْ عدم تناقض. این سخن اساساً متفاوت از تفکر یونان و به‌خصوص ارسطو است و درواقع نوعی استقلال از آن است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. جای بسی خوش وقتی است که چنین تأمّلاتی توسط سلسله‌ای از چنین افرادی تا زمان ما همچنان ادامه دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

۲. به عنوانِ نمونه می‌توان اشاره کرد که گراهام پریست (Graham Priest) (۱۹۴۸م) استاد دانشگاه ملبورن و سِنْتْ آنْدْروز مبنای تأملات فلسفی و منطقی خود را بر بیانی جدید از تناقض و نه عدم تناقض قرار داده است.

۳. اگر کلمهٔ «حق» را مصدر در نظر بگیرم، و نه اسم فاعل یا صفت مشبه، در این صورت درست آن است که جملهٔ عربی «أنا الحق» را در فارسی به «من حق هستم» ترجمه کرد و نه «من حق است»، ولی در عبارت‌های معادل آن به دلیل به‌کارگیری اسم فاعل و مفعول باید از «است» به‌جای «هستم» استفاده کرد.

۴. اینکه حمل در قضیهٔ «أنا الحق» و یا قضایائی مانند «هو لا هو» و «انت لا انت» حمل مواطات است، چنان‌که نظر محقق قیصری برآن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۲)، یا حملِ حقیقه و رقیقه است، چنان‌که نظر ملاصدرا، بنابر توضیحات استاد آیت الله جوادی آملی در دروس *فصوص* درس شماره ۲۵۲ اینچنین است، یا نوع دیگری از حمل است، خود بحثی است که باید مستقلاً و در مقاله‌ای دیگر بدان پرداخت. فقط اجمالاً به این نکته اشاره می‌شود که این قضایا و قضایای بسیار دیگری در فلسفه و عرفان نظری مطرح می‌شوند که رابطهٔ میان موضوع و محمول در آن‌ها «رابطه‌ای اطلاقی» است، و در ذیل مفاهیمی چون «تمایز تقابلی»، و «تمایز احاطی» « تمایز تطبیقی» یا « تمایز اطلاقی»، و «حمل تقابلی»، و «حمل احاطی»، و «حمل اطلاقی»، و «احکام تقابلی»، و «احکام احاطی»، و «احکام اطلاقی»، یا «احکام خود- مُناقِضْ- نما»، و « نسبت اطلاقی فارغ از عناوین تقابلی وجود و عدم»، و« وجود جامع وجود و عدم» یا « وجود اطلاقی»، یا « وجود مقسمی»، یا « مطلق مقسمی»، و « نسبت‌های تقییدی تحت سلطهٔ وجود و عدم»، و « حیثیت اطلاقی»، و « تعینات اطلاقی»، و « عقل طوری»، و « عقل أطواری»، و « عقل- نسبت- اندیش»، و «عقل- مطلق- اندیش»، « ضرورت جامع»، یا « ضرورت اطلاقی»، و « ضرورت مانع»، یا « امتناع اطلاقی»، و «محال ممتنع»، و «محال واجب»، و ... قابل طرح می‌باشند. اصطلاح «حمل اطلاقی»، و مفاهیم مربوطه، که امثله آن در فلسفه و عرفان بسیار است، تاکنون به نحو مستقل و مستوفی طرح و بحث نشده است، و از ناحیه مطرح نشدن و بحث نشدن « حمل اطلاقی» در فلسفه و عرفان نظری بسیاری از مباحث نامرتبط، و ناهم‌تراز، و ناهم‌سنخ با هم درآمیخته و چون روغنی در آب ریخته. امید است که توفیق حق یار شود تا در این دقیقه کار شود.

۵. به شکلی دیگر می‌توان نشان داد که، نامتناهی خود واجدِ تناقض و متناهی فاقدِ تناقض است، لذا از این جهت میانِ آن دو تناقض است. ازطرفی، چون نامتناهی حاوی متناهی است، تناقض حاوی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

عدمِ تناقض است و نه برعکس. به بیان دیگر، چون تحقّق متناهی منوط به تحققِ نامتناهی است، پس تحقق عدم تناقض منوط به تحقق تناقض است. توضیح بیشتر در این مقاله نمی‌گنجد.

۶. البته باید توجه داشت که در بیان عرفا بعد از ابن‌عربی و نه عرفای اولیه، تمایز میان متناهی و نامتناهی دیگر تمایز تقابلی و از نوع تقابل و غیریّتِ ذاتی نیست، بلکه نامتناهی به دلیل همین نامتناهی‌بودن خود و در نتیجه ثانی نداشتن بر هر متناهی‌ای احاطهٔ وجودی دارد و عین آن است و به نفس همین نامتناهی بودن، احاطه و اطلاق غیر آن است، و لذا تمایز در آنجا تمایز میان مُحیط و مُحاط است. یعنی تمایز، تمایز احاطی است و نه تقابلی. با این بیان، از نظر عارف هیچ تناقضی میان متناهی و نامتناهی رخ نداده است.

۷. درخصوص معنی شَطَح و تناقض‌نما بودن برخی از آن‌ها می‌توان به منابع ذیل رجوع کرد. برخی کلمات و ترکیبات در این قسمت از مقاله عیناً از این منابع أخذ شده است. ۱. بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۰-۸۱ و تقریباً تمامی کتاب؛ ۲. سرّاج طوسی، ۱۳۸۶: ۴۲۸-۳۷۷؛ ۳. آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۹۴-۳۸۷؛ ۴. کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۷۰-۳۶۰؛ ۵. یثربی، ۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۷۵؛ ۶. یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج۲: ۱۵۴-۱۵۱؛ ۷. ممدوحی، ۱۳۹۳: ۳۱۱-۳۱۰؛ ۸. زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۲۸۴-۲۸۳؛ ۹. شولم، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۰؛ ۱۰. رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۸۹؛ ۱۱. خسروپناه، ۱۳۹۶: ۲۰۹-۲۰۸؛ ۱۲. قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۵، ۶۵۴، ۶۵۵.

۸. این عبارات مضمون این دو شعر حلاج است: «اقتلونی یا ثقاتی / إنّ فی قتلی حیاتی» و «بینی و بینک إنّی ینازعنی / فأرفع بلطفک إنّنیّ من البین».

۹. ابن‌عربی در موارد عدیده‌ای در *فتوحات* این سخن ابوسعید خرّاز یا آیهٔ مذکور را نقل می‌کند و از آن‌ها در همین راستا نتیجه‌های خاصِ خود را می‌گیرد. در این مقاله امکان پرداختن به همهٔ آن‌ها به دلیل تضیقات کمّی وجود ندارد.

۱۰. البته باید توجه داشت که این سخن یکی از مدّعیات اصلی عرفان نظری ابن‌عربی و پیروان اوست که کاشانی در صدد بیان آن به زبان خودش است.

۱۱. این شماره‌ها در *شرحِ تائیه عزّالدین محمود بن علی کاشانی* (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۳۱ و ۴۲۱) و *شرحِ تائیه قیصری* (قیصری، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م: ۱۲۶ و ۱۷۶) و *شرحِ تائیه صائن الدین تُرکهِ اصفهانی* (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷ و ۲۸۶) و در *مُنْتَهَی المَدارکِ* فرغانی (فرغانی، ۱۳۸۸: ج۲، ۷۴۷ و ۹۵۹) با یک شماره اختلاف ثبت شده‌اند. همین ابیات در *مشارق الدراری* فرغانی (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۲۲ و ۷۰۱) بدون شماره آمده‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

۱۲. ترجمه از نویسندگان است.

۱۳. بیت دوم به شمارهٔ ۶۷۹ عبارت است از « تَجَمَّعَتْ الأَضْدَادُ فیها بِحِکْمَهٍ / فَأَشْکَالُها تَبْدُو عَلی کُلِ هَیأهٍ». این بیت اگر با بیت قبلی و بعدی خود در نظر گرفته شود، تقریباً همان معنائی را إلقاء می‌کنند که در باب عُلوّ ذاتی و اضافی از *فصوص الحکم* بیان شد؛ لذا از شرح آن صرف نظر می‌شود.

۱۴. در این ترجمه از توضیحات فرغانی در *مشارق الدراری* (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۲۲) استفاده شده است.

۱۵. در *مشارق الدراری* یک غلط چاپی رخ داده و در مرتبهٔ اول به‌جای «روح و جسم»، «روح و حس» ثبت شده است.

۱۶. برای توضیحات بیشتر در این خصوص به (قیصری، ۱۳۷۵، ۶، و ۱۶- ۷۱۵) رجوع شود.

۱۷. ملا صدرا در *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه* (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۳) در باب دفعِ بعضی از اشکالات بحث وجود ذهنی اصلی را بیان می‌کند که در آن وحدت مربوط به شروط تناقض را مختص امور جسمانی و وضعی می‌داند که درگیرِ تزاحم عالمِ طبیعت‌اند، و نه عالم عقل که در آن شیءِ واحد به دو امرِ متقابل با تقابلِ مستحیل متّصف می‌شود. ملاصدرا این را اصلی غیرمشهور می‌داند که منصوص در کلام اکابر حکما و منطقیان نیست. لکن از اشارات و رموزِ آن‌ها این سخن واضح است، و از آرای اهل کشف و شهود نیز چنین چیزی استفاده می‌شود، و همچنین تعمّق در مقاصد عالیهٔ فلسفی مانند مثلِ افلاطونی و برخی استبصارات به همین اصل رهنمون می‌شود. آیت الله جوادی آملی درخصوص همین فقره فرموده‌اند: «تناقض در هر موطنی تابع وحدت همان موطن است» (معلّمی، ۱۳۹۳، ج۱: ۳۶۳). همچنین ایشان در جای دیگر فرموده‌اند: «جهاتِ اعتباری، زمان، مکان، وضع و مانند آن‌ها قیودی هستند که موجوداتِ مجرّد از آن‌ها منزّه هستند، و حال آنکه تقابلِ تناقض و امتناعِ اجتماعِ نقیضین نسبت به موجودات مجرّد نیز صادق است. صدق هر اجتماع در هر مورد به حسب آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج۲، ب۲، ۱۷۳). بررسی و تحلیل دقیق و مفصّل سخن ملاصدرا فعلاً مدِّ نظر نیست، بلکه منظور فقط اشاره به این مطلب است که اصل عدم تناقض برخلاف آنچه در ابتدا نشان می‌دهد بی‌نیاز از تحدید حدود و تنقیح مناط نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

کتاب‌نامه:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق)، *الشفاء ، الالهیات* (۱)، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلا عفیفی، قم: الزهرا:
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۸ق)، *الفتوحات المکیه فی معرفه الأسرار المالکیه و الملکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین. (۱۳۸۴)، *شرح نظم الدّر*، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ارسطو. (۱۳۷۷)، *متافیزیک (ما بعد الطبیعه)*، برگردان شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- بقلی‌شیرازی، روز بهان. (۱۳۸۵)، *شرح شطحیّات*، تصحیح و مقدمه از هنری کوربن، طهوری.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، قم: إسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۶)، *جستاری در عرفان نظری و عملی*، قم: بوستان کتاب.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۳)، *مبانی نظری عرفان نظری*، تهران: سمت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۲)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- سرّاج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۶)، *اللُّمع فی التّصوف*، تصحیح رنولد الّن نیکلسون، مترجمان قدرت ا... خیاطیان، و محمود خورسندی، سمنان: دانشگاه سمنان.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۹)، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران نیلوفر.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۳)، *اَجْوَبَةُ المَسائل النّصیریه مشتمل بر ۲۰ رساله*، به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم و انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۸۹)، *کشف الوجوه الغُرّ لمعانی نظم الدُّر*، تصحیح، تحقیق و ترجمه محمد بهجت،، قم: آیت اشراق.
- فرغانی، سیف‌الدین. (۱۳۸۸)، *مُنْتَهی المَدارک وَ مُنْتَهی لُبّ کُل کامل و عارفٍ و سالِکٍ*، تحقیق و تصحیح وِسّام الخطاوِیّ، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]

- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۴)، *النفحات الالهیه*، صحّحه و قدّم له محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۴م)، *شرح تائیه ابن الفارض الکبری*، علّق علیه أحمد فرید المزیدی، بیروت: منشورات دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۳)، *شرح فصوص الحکم*، صححه و قدّم له و علقّ علیه مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *لطائف‌الأعلام فی اشارات اهل‌الالهام*، صحّحه و علقّ علیه مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- معلمی، حسن. (۱۳۹۳)، *حکمت صدرائی، شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیه*، قم: حکمت اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیّه*، با حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق، جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ممدوحی، حسن. (۱۳۹۳)، *عرفان در منظر وحی و برهان، شرح کتاب مصباح الهدایه امام خمینی(س)*، تهران:مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- نهج البلاغه.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۶۶)، *فلسفه عرفان، تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان*، ناشر: مؤلف.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۵)، *فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت (شرحی بر رساله «مصباح الهدایه الی خلافه و الولایه»)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.27]