

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،

شماره بیست و پنجم،

پاییز و زمستان ۱۴۰۰،

صفحات ۴۵-۲۷

«مقام ذات» در بیان عبدالرزاق کاشانی

محرم ترابی کچوسنگی* / علی اصغر مصلح**

چکیده: «مقام ذات» یا «هُوِّت مطلقه» مهم‌ترین بخش عرفان نظری اسلامی است. چراکه تمام مراتب، تعینات و حضرات بعدی از آن ناشی شده و هر شرح و بیانی راجع به هُوِّت مطلقه تمامی لوازم برآمده از آن را مستقیماً و به‌نحو گسترده‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد. هُوِّت مطلقه، که معلوم و مشهود احدی نیست و مورد توجه اکید ابن عربی قرار دارد، توسط صدرالدین قونوی، برترین شاگرد او، تحت عناوینی مانند «حیثیت اطلاق ذاتی»، «وحدت حقیقه حقی»، «جامع بالذات بین اضداد» صورت‌بندی شد. دیگر پیروان مکتب ابن عربی نظیر جُنْدی، فَرَّغانی و عراقی هر یک به نوبه خود در شرح و بسط این معنی کوشیدند. لکن در این میان عبدالرزاق کاشانی تبیینی از مقام ذات یا هُوِّت مطلقه ارائه داده که بیش از تبیین دیگر شارحین و بیش از دیگر جنبه‌های هُوِّت مطلقه بر «مَجْمَعُ الاضداد» یا «جمع اضداد» بودن هُوِّت مطلقه تأکید دارد و آن را لازمه «اطلاق ذاتی» یا «حیثیت اطلاق» حق می‌داند. اینکه چنین تبیینی از هُوِّت 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 هُوِّت مطلقه نظام فکری موجود در عرفان نظری اسلامی را به‌لحاظ مبنایی از نظام فکری یونان و به‌خصوص از نظام فکری ارسطو جدا می‌کند و به آن هُوِّتی متفاوت و مستقل می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: مقام ذات، حیثیت اطلاق، مَجْمَعُ الاضداد، اصل الاصول، ابن عربی، کاشانی

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی^(ره)، (نویسنده مسئول)

e-mail: moharam.torabik@yahoo.com

e-mail: aamosleh@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی^(ره)

مقدمه:

شاید وقتی صدرالدین قونوی نامه دوم خود با عنوان *الرسالة الهادية* را خطاب به خواجه نصیرالدین طوسی، در مقام فیلسوفی مشائی و نه شارح نمط نهم / اشارات و مؤلف / اوصاف / الاشراف، می نوشت تا او را به «وجودی» توجّه دهد که «مطلق از تعین به وصف یا نسبتی، چه سلبی چه ثبوتی، است» (يكونُ مُطلقاً عن التّعین بوصفٍ أو نسبةٍ، سلباً كان كُلُّ ذلك أو ثبوتياً) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۲)؛ یعنی اطلاق ذاتی‌ای دارد که «نسبت دادن وحدت به آن و سلب وحدت از آن یکسان است» (نسبة الوحدة إلى ذلك الإطلاق و سلبها عنه على السواء) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) و «مطلق از حصر در صفتی، یا حکمی سلبی یا ایجابی، یا جمع بین آن‌ها، یا تنزّه از آن‌ها به حالی است» (إنه مُطلقٌ عن الحصر في وصفٍ، أو حكمٍ سلبی أو ثبوتی، أو في الجمع بينهما، أو التّنزّه عنهما بحال) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) و «نه به این معنا که اطلاقش ضد تقیید است یا وحدتش مقابل کثرت است» (لیس بمعنى أن له إطلاقاً يُضاده تقیید، أو وحدة تُقابلها كثرة) (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)، گمان نمی‌کرد که یکی دو نسل بعد ژرف‌اندیشانی مانند عبدالرزاق کاشانی پیدا شوند که هم فلسفه را نیک می‌دانند و هم همین معنای از وجود را در کانون تأملات خود قرار می‌دهند.^۱ عبدالرزاق کاشانی همچون اسلافش در مکتوبات خود به صراحت از وجودی سخن می‌گوید که علاوه بر جمع اضداد، «جمع نقیضین» هم در آن تحقق می‌یابد. همان‌طور که انتظار می‌رود ظاهراً چنین چیزی مورد قبول اکثر فلاسفه و منطق‌دانان قرار نمی‌گیرد،^۲ چرا که آن‌ها «عدم جمع نقیضین» یا همان «عدم تناقض» را به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی اصل و بلکه اصل‌الاصول خود دانسته و «تناقض» را در تمام ساحات وجودی و معرفتی «محال عقلی» می‌دانند.

بنابر آنچه تاکنون به دست ما رسیده است می‌توان گفت ارسطو نخستین فیلسوف و منطق‌دانی است که «اصل عدم تناقض» را در کتاب *مابعدالطبیعه* به عنوان «استوارترین همه اصول» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۹۷) و به خصوص در پاسخ به سخنان هراکلیتوس و آناکساگوراس و در فضای فکری کاملاً یونانی صورت‌بندی و معرفی کرده است.

پس از ارسطو و در جهان 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 اولی است و لذا معلول چیزی

نیست آن را «الحق الأَقْوَل» دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸). پس از ابن سینا این اصل مورد پذیرش قاطبه فلاسفه مشاء که صرفاً در فضای فکری فلسفه مشاء نشوونما می کردند قرار گرفت. لکن در جنب فلاسفه مشاء عرفا نیز از تأملات و شهودات خود گزارش هایی می دادند که از حیث فلسفی با این اصل سازگاری نداشت.

مثلاً، عارفی که می گوید «انا الحق» چه چیزی را بیان کرده است؟ اگر بپذیریم که کلمه «انا» به لحاظ مدلول و مصداق می تواند معادل مدلول و مصداق کلماتی نظیر عابد، مخلوق، معلول، فقیر، فانی، محدود، متناهی و ... باشد، و کلمه «الحق» معادل کلماتی نظیر معبود، خالق، علت، غنی، باقی، نامحدود، نامتناهی و ... باشد، در این صورت سخن عارف را به زبان فارسی می توان این گونه 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 می کنند؟ به طور معمول نه خود جمله اصلی و نه جملات معادل آن از طرف مخاطبین خود در علوم یا متون مربوطه مورد قبول قرار نمی گیرد. چرا که برخلاف سفیدی و سیاهی که می توان ضد سوّمی مانند قرمزی را برای آن دو فرض کرد، همه این جملات حاوی اضدادی اند که ضدّ سوّمی ندارند، لذا در حکم تناقض اند و غیرقابل جمع اند، پس غیرقابل حمل اند. به عبارت دیگر، اگر عارف گفته بود «انا الحسین» هیچ مشکلی برای هیچ کس پیش نمی آمد. اما 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» به لحاظ وجودی چنان وسعتی یافته است که با «الحق» برابر شده است، یا «الحق» نزول کرده و به مرتبه «انا» رسیده است، یا اینکه هیچ کدام 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 فهم آن هنوز آسان نمی نماید؟ اساساً ذهن انسان به برقراری نسبت میان امور متناهی و متعین اُنس دارد؛ همچنین وقتی دو طرف نسبت یک امر نامتناهی و صفات نامتناهی آن، مانند ذات حق و صفات او، باشد، میان طرفین نسبت به لحاظ گستره و سعه وجودی نوعی سنخیت و تعادل برقرار است، لذا ذهن از درک آن عاجز نیست. اما وقتی یک طرف نسبت امری متناهی باشد و طرف دیگر امری نامتناهی، ذهن از پذیرش چنین

نسبت ناهمگونی ابا دارد. هرچند این نسبت عالم وقوع و نفس الامر خود را دارد که باید در تبیین و فهم آن تلاش کرد.^۴

به طور خلاصه اگر بپذیریم کلمه «انا» معادلِ منتهای الف باشد و کلمه «الحق» معادلِ نامتناهی لالف باشد، در این صورت سخن عارف این گونه می شود که «الف لالف است». این سخن چیزی جز تناقضی آشکار نیست، زیرا منظور از الف «بودن الف» یا «بودن منتهای» است و منظور از لالف «نبودن الف» یا «نبودن منتهای» است (و نه اینکه لالف یعنی هر آن چیزی است که الف نباشد. مثلاً ب یا ج یا ... باشد). از طرفی، چون لالف معادلِ نامتناهی قرار داده شده است و همچنین بودنِ نامتناهی یعنی نبودنِ منتهای در طول یا در عرض یا در داخل یا در خارج فرضیِ نامتناهی، پس میان منتهای و نامتناهی تناقض است. در نتیجه میان «انا» و «الحق» تناقض است.^۵

اما عارف «انا الحق» را احق الاقوال می داند، چراکه چنین سخنی نه فقط از جنبه تأمل فلسفی برای او قابل درک است، بلکه به مراتب قابل درک تر این است که عارف آن را به تمام جان «شهود» کرده است و این سخن شطحِ آمیز خود را، که از قضا تناقض نما هم از آب در آمده،^۶ زبان خاص خود در حال یا مقامی می داند که در آن حال یا مقام سالک غرق در وحدت بوده و مغلوب آن است و از کثراتِ خلقیِ اعراضِ تام دارد، ولی هنوز سیرِ خود را کامل نکرده است و «مُحَقَّق» نگردیده و به سبب نقصانِ سلوکِ سالک و باقی ماندنِ آناتیت در سرِ او چنین شطحیاتی می گوید، چنان که گویی این سخن 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 می یابد، لذا انتظار دارد که لطفِ حق شامل حال او شود و او را از میان بردارد و یا به نحوِ تناقض آمیزی از دوستان مورد وثوق خود، و نه از دشمنان خود، مؤکداً تقاضا دارد که او را به قتل برسانند. زیرا مدعی است زنده ماندن او به طور حتم از طریق به قتل رسیدن او محقق می شود.^۸

این نوع سخنان مربوط به مراحل اولیه سیر و سلوکِ عارف یا پایان سفر اول او و نشانه عدم کمال است، لکن نباید صرفاً به ردّ و تخطئه آن ها پرداخت. بلکه باید در فهم و تبیین واقع و نفس الامر مربوط به آن ها اقدام کرد.

در امتداد این عرفا که بیشتر به جنبه های عملی و شهودات خود توجه داشتند، عرفایی پیدا شدند که علاوه بر جنبه های مذکور به جنبه نظری هم توجه کافی و وافی به خرج می دادند. از این لحاظ

ابن عربی و پیروان مکتب او در صدر همه عرفا قرار دارند. ابن عربی به سخنان و کلمات قصار عرفای پیش از خود توجه ویژه‌ای دارد، و از آن‌ها در چینش نظام فکری خود بهره فراوان می‌برد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۲). یکی از این عرفا احمد بن عیسی بغدادی معروف به ابوسعید خراز، عارف قرن سوم هجری، است. ابن عربی در *فصوص الحکم*، *فصل ادْرِیسی* (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۷) و در *فتوحات*، *باب ۷۳* (در پاسخ به سؤال اول محمد علی ترمذی)، *باب ۱۹۸* و *باب ۲۹۲* (ابن عربی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۴۲-۴۳، ۴۶۶ و ۶۴۷)، با کمی تفاوت در نقل و توضیحاتی بیشتر راجع به آن، سخنی از ابوسعید خراز بدین مضمون نقل می‌کند که از او پرسیده شده است: که خدا را به چه شناختی؟ او پاسخ می‌دهد: «به جمع کردن بین اضداد»، و او در ادامه به عنوان شاهدی قرآنی آیه ۳ سوره حدید، یعنی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، را می‌خواند.^۹ ابن عربی در *فصوص الحکم* از مقام ابوسعید خراز تجلیل می‌کند و او را وجهی از وجوه و زبانی از زبان‌های حق می‌داند که نشانه مقام بالایش نزد ابن عربی است.

این نقل قول ابن عربی و توضیحات او راجع به آن، مورد توجه عبدالرزاق کاشانی قرار گرفته و از آن در توضیح و تبیین هویت مطلقه بهره برده است. ابتدا سخن مختصر کاشانی را در *فصل ادْرِیسی* از شرح *فصوص الحکم* او، مورد بررسی قرار می‌دهیم و در ادامه همین مبحث را از کتاب *لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام* با تفصیل بیشتری پی می‌گیریم.

بیان کاشانی در شرح *فصوص الحکم*

سخن ابن عربی در *فصل ادْرِیسی* این است که یکی از اسما حُسنای حق اسم عَلیّ است که چون حق سبحانه لذاته عَلیّ است، پس از اسمای ذات حق محسوب می‌شود؛ و چون جز خود او چیزی وجود ندارد، نمی‌توان گفت او بر کسی غلُو و برتری دارد، یا از چیزی غلُو و برتری دارد. پس غلُو و برتری او فقط نسبت به خود اوست. کاشانی سخن ابن عربی را این گونه بازگو می‌کند: «منظور از غلُو حق غلُو اضافی نیست تا راجع به آن «از» و «بر» به کار رود. این غلُو قطعاً ذاتی است. حق سبحانه از حیث حقیقت عین همه موجودات است، چراکه موجودات به او موجودند، بلکه وجود موجودات وجود اوست. پس موجودات به ذات خود و به حسب حقیقت عَلیّ‌اند، چرا که به جز او حقیقتی نیست» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). او سپس دلیل ابن عربی را در این خصوص با توجه به متن

فصوص این گونه تشریح می‌کند که «چون اعیان ثابت در عدم به حالِ عدمی خود باقی‌اند و وجودِ متعین به اعیانِ [خارجی] عینِ وجودِ حق است. چرا که اعیانِ ثابت به ذاتِ خود چیزی جز عدم نیستند و [به عبارتی] چیزی جز آینه‌های حق نیستند. همان‌طور که [در شعر] گفته شده، یک وجه بیشتر نیست. جز آنکه / وقتی تو آینه‌ها را متعدّد کردی وجه [نیز] متعدّد می‌شود (وَمَا الْوَجْهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ / إِذَا أَنْتَ أَعْدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدَّدَا)، ... حال آنکه ذاتِ حق واحد است. پس به اعتبار وحدت حقیقی‌اش علو ذاتی دارد ...» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). ابن عربی نیز خود در این خصوص چنین نتیجه می‌گیرد که «پس وجودِ کثرت در اسما، درحالی که نسب و امورِ عدمی‌اند، چیزی نیست مگر عینی که همان ذاتِ [حق] است. پس این ذات به نفسِ خود علیّ است نه به اضافه. لذا از این جهت هیچ علو اضافی‌ای در عالم وجود ندارد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). سخن ابن عربی و کاشانی در این مرتبه ناظر به وحدت است. لذا کثرات و اعیانِ خارجیّه را به وحدت برگردانده‌اند و هر گونه علو اضافی را از آن‌ها سلب می‌کنند.

ابن عربی پس از بیان و توجیه علو ذاتی حق و به تبع آن علو ذاتی وجودات و اعیان خارجی به سبب غلبه وحدت، بلافاصله استدراک کرده و علو اضافی را نیز به همین وجودات و اعیان خارجی نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «لکن وجوه وجودی متفاضل‌اند. پس به جهت این وجوه کثیر علو اضافه در عینِ واحد [حق] وجود دارد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). کاشانی این عبارت ابن عربی را چنین شرح می‌دهد که منظور از «وجوه وجودی، وجوداتِ منسوب به وجودِ مطلق هستند که همان وجودات اضافی‌اند» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). کاشانی عبارت «وجودات اضافی» را به کار می‌برد تا نشان دهد که همین وجوداتِ اضافی‌اند که حائزِ علو اضافی‌اند. سخن ابن عربی و کاشانی در این مرتبه ناظر به کثرت است. لذا حیثیت جداگانه‌ای برای کثرات و اعیانِ خارجیّه در نظر می‌گیرند و علو اضافی را برای آن‌ها ایجاب می‌کنند.

در این سخنان ابن عربی نوعی تهافت و تناقض به چشم می‌خورد، به این صورت که با نظر به وحدت برای ذاتِ حق و موجوداتِ مُسمّی به مُحَدَّثَات، که حق از حیثِ وجود چیزی جز آن‌ها نیست، علو ذاتی لحاظ می‌کند، و علو اضافی را از آن‌ها سلب می‌کند. در عین حال، با نظر به کثرت برای همین موجودات، علو اضافی لحاظ کرده و علو ذاتی را از آن‌ها سلب می‌کند. از طرفی، بنابر دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی که لازمه آن جمع میان امور متقابل مانند تنزیه و تشبیه، و وحدت

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

بیان کاشانی در لطائف الأعلام

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

شناخت اطلاقِ هویت یا ذاتی به این است که بدانی چون اقتضای تعقلِ 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 نسبتِ اسمی 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 محدودی را اراده کند، یا علم او به خودش تعلق یابد چه رسد به علم به دیگری (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

به‌طور خلاصه، کاشانی تا اینجا اسناد هر گونه حکمی را از اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی سلب کرد و در ادامه دلیل این امر را این گونه بیان می‌کند که «تمامی این نسبت‌ها (احکام) اقتضای تعین و تقید را دارند و با اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی که مشروط به سلبی بودن و نامتعیّن بودن است منافات دارند» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱). کاشانی در ادامه سخن خود دو نوع اطلاق را از هم تفکیک می‌کند. یکی اطلاقِی است که در برابر آن تقید قرار دارد و دیگری اطلاقِی است که مطلق از اطلاق

و تقیید است. او خود می‌گوید: «منظور از این اطلاق [یعنی اطلاق به معنی اول] اعتبار کردنِ هویتی است که به واسطه این اعتبار [آن هویت] قابلیت پذیرفتن و نپذیرفتن قید را دارد، و همچنین اطلاق قید [- آن] محسوب می‌شود. چرا که اطلاق که در مقابل آن تقیید قرار دارد [خود نوعی] قید است» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۱). به بیان دیگر، کاشانی تا اینجا اطلاق را تعریف می‌کند که در وجودِ لا بشرطِ قسمی لحاظ می‌شود و چون اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی نمی‌تواند این گونه باشد، لذا او در ادامه با استاندارد از این نوع اطلاق، نوع دیگری از اطلاق را معرفی می‌کند که اطلاقِ ذاتی است و مربوط به هویتِ حق و وجودِ لا بشرطِ مقسمی است. سخنان او تا اینجا اگرچه راجع به اطلاقِ غیر ذاتی 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 اطلاقِ ذاتی می‌پردازد و می‌گوید: «اطلاقی که اینجا [یعنی در تعریف اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی] عینیت دارد همانا اطلاق از اطلاق است، همان‌طور که اطلاق از تقیید است. پس اطلاق از وحدت و کثرت، و اطلاق از حصر در اطلاق و تقیید، و اطلاق از جمع بین این امور، و اطلاق از تنزه از این امور است. پس نسبت دادن هر کدام از این امور و غیر از این امور به ذات [یعنی هویتِ مطلقه یا غیبیه]، و سلب آن‌ها از ذات یکسان است و هیچ کدام از این امور نسبت به دیگری [در انتساب 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، هویتِ مطلقه از جهت اطلاق ذاتیش نسبت به سلب و ایجاب لاقضا است.^{۱۰}

کاشانی نتیجه‌گیری و جمع بندی خود را در خصوص اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی صریحاً بیان می‌کند و برای تأیید آن ابتدا مانند ابن عربی به سخن ابوسعید خراز و آیه ۳ سوره حدید استشهاد می‌کند، و سپس به سخن حضرت علی (علیه السلام) از خطبه ۴۶ نهج البلاغه اشاره می‌کند، و آن را شاهی بر این تحلیل از هویتِ مطلقه حق سبحانه می‌داند و در پایان اشعار شماره ۴۸۹ و ۶۷۹^{۱۱} را از قصیده تائیه گبری یا نظم الدر یا همان نظم السلوک ابن فارض شاهد می‌آورد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲-۱۰۱).

کاشانی در تعریف اطلاقِ هویت یا اطلاقِ ذاتی این گونه نتیجه می‌گیرد که «این اطلاق به جمع الاضداد و مقام تعانق الاطراف موسوم است. پس اجتماع نقیضین با جمیع شروط تناقض در آن صحیح است.» / «هذا الإطلاق هو المسمى بجمع الأضداد و مقام تعانق الأطراف، فيصح فيه اجتماع

النَّقِیضِیْن بِجَمِیعِ شُرُوطِ التَّنَاقُضِ» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۱). این نتیجه که تناقض با جمیع شروط آن در ساحت اطلاق هویت 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 در نتیجه از کلیت خود ساقط شده است یا اینکه این اصل تَخَصُّصاً از ساحت اطلاق هویت 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 می‌کند که «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ». درخصوص این آیه می‌توان به نکات زیر توجه کرد. اولاً اینکه، ذات حق سبحانه با ضمیر هو مورد اشاره قرار گرفته است که در مقایسه با اسما و صفات حق تعین 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 ضِدِّ سَوَمی برای آن‌ها قابل فرض نیست در حکم دو نقیض می‌باشند. ثالثاً اینکه، همه این صفات قابِ اسناد به ذات حق سبحانه می‌باشند و از این بابت هیچ‌یک بر دیگری رجحانی ندارند. رابعاً اینکه، اسناد این صفات به حق مشروط به هیچ شرط و جهتی نیست، بلکه به دلیل بساطتِ حق همه 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 اول است، درست از همان جهت آخر است، و از همان جهت که ظاهر است، درست از همان جهت باطن است. پس اول بودن او عینِ آخر بودن او، و آخر بودن او عینِ اول بودن او است. همچنین ظاهر بودن او عینِ باطن بودن او است، و باطن بودن او عینِ ظاهر بودن اوست.

کاشانی علاوه بر قرآن سخنی از حضرت علی^(ع) در خطبه ۴۶ نهج البلاغه را شاهد می‌آورد. موضوع خطبه از این قرار است که حضرت علی^(ع) عزم رفتن به شام برای مقابله با معاویه را می‌کند و وقتی سوار بر اسب می‌شود، دست به دعا برداشته و از سختی و مَشَقَّتِ سفری که در پیش دارد و همچنین از حُزْن و اندوهی که به هنگام بازگشت به وطن ممکن است از ناحیه تباه شدن مال و منال و اهل و عیال بدو رسد، به درگاه خداوند پناه می‌برد. حضرت در ادامه دعای خود، حق سبحانه را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

اللَّهُمَّ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ، وَ لَا يَجْمَعُهُمَا غَيْرُكَ. لِأَنَّ
الْمُسْتَخْلَفَ لَا يَكُونُ مُسْتَصْحَبًا وَالْمُسْتَصْحَبُ / (وَالْمُسْتَصْحَبُ) لَا يَكُونُ مُسْتَخْلَفًا.

بارِ اِلها تو هم در سفر همراه [- مسافر] هستی و هم نَزِدِ اهل و عیال [- او] جانشین،
حال آنکه جُز تو کس را نَرَسَد تا همراهی را با جانشینی جمع کند. چه آنکه جانشین [-
مسافر] شده همراه [- او] نباشد و آن که همراه [- مسافر] شده جانشین [- او] نباشد.^{۱۲}

منظور کاشانی این است که در این سخن حضرت علی^(ع) درباره حق تعالی به نوعی میان دو امر
متناقض جمع شده است. زیرا به جز حق تعالی، که موجودی نامحدود و نامتناهی و مُجَرَّد از امور
مادی است، هیچ موجود دیگری، به دلیل محدودیت و تناهی و تعلق به امور مادی، نمی تواند
هم زمان در دو مکان متفاوت باشد؛ یعنی هم با شخص مسافر همراه شود و هم جانشین او در پیش
خانواده اش باشد. این کار از دست موجودی برمی آید که محدودیت زمانی و مکانی نداشته باشد و
از آنجا که ذات حق چنین محدودیتی ندارد، لذا حداقل دو شرط زمان و مکان از شروط تناقض
نَقْض شده است. به عبارت دیگر، این دو شرط موضوعیت خود را نسبت به حق تعالی از دست
داده اند، حال آنکه تقابل زمانی و مکانی نزد موجودات امکانی و مادی همچنان از شروط تناقض
محسوب می شوند.

کاشانی در ادامه دو بیت از قیصده تائیه کبری یا نظم الدرر، یا نظم السُّلُوكِ ابن فارض را به
عنوان بیان تکمیلی در باب جمع امور متقابل ذکر می کند. بیت اول^{۱۳} به ترتیب مذکور در تائیه
کبری بیت شماره ۴۸۹ است. برای درک مضمون این بیت بهتر است به مضامین چند بیت قبل آن
کمی توجه شود. خلاصه ابیات پیشین این است که، کسی به مرتبه کمال رسیده است که از مرتبه
صحو به مرتبه محو برسد و بعد از آن به صحو بعد المحو نائل شود، تا دیگر میان صحو و محو
حیران نباشد و از حالت تَلَوِّین به درآید و اهل تَمَكِّین شود. به بیان دیگر، شخص کامل، که مُکَمَّل
هم هست، از تفرقه قبل از جمع به جمع رسیده و از جمع نیز به تفرقه بعد از جمع دست می یابد. 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 می شوند، به طوری که همه مراتب چه در قوس نزول و
چه در قوس صعود، وجوداً و شهوداً یکجا نَزِدِ او جمع اند. با این اوصاف است که ابن فارض

می‌گوید: «تَعَانَقَتِ الْأَطْرَافُ عِنْدِي وَ انْطَوَى / بَسَاطُ السَّوَى عَدْلًا بِحُكْمِ السَّوِيَّةِ»، «اطراف نزد من به هم پیوستند، و به حکم برابری از غایتِ عدلِ بساطِ غیریت 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»، «فَأَرَادَ بِالْأَطْرَافِ: الْوَحْدَةَ وَ الْكَثْرَةَ، وَ الرُّوحَ وَ الْجِسْمَ، وَ الْمَعْنَى وَ الصُّورَةَ، وَ الْذَاتُ وَ الصِّفَاتُ، وَ غَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَقَابِلَاتِ» (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 همه 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 یکرنگی 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 غیریت به کلی نوشته شد (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۲۲).^{۱۵}

البته در این خصوص که دیگر امور متقابل که کاشانی بدان اشاره کرده چه اموری می‌توانند باشند، فرغانی در منتهی المدا رک «ازل و ابد، اول و آخر، و ظاهر و باطن، و ابتداء و انتها» را نیز برمی‌شمارد (فرغانی، ۱۳۸۸: ۷۴۷)، و عزالدین محمود کاشانی در کتاب کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدرر «از اطراف وجود که جهات متقابل دارند، مانند حدوث و قدم، تحت و فوق، نور و ظلمت، و اول و آخر، و گذشته و آینده» نام می‌برد (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۳۱)، و قیصری در شرح تائیه کبری منظور از اطراف را جهاتِ حَقّی و خَلْقی معرفی می‌کند (قیصری، ۱۴۲۵: 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 منظوی گشت» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷). ابن ترکه کلمهٔ اضداد را به عنوان تفسیری برای کلمهٔ اطراف به کار 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 ابن فارض مبتنی بر این نظر است که این سخنان همه برآمده از کشف و شهود است. در مورد قرآن و کلام معصوم این کشف تام است، و در مورد غیر معصوم. مانند شعر

ابن فارض، ممکن است کشف تام نباشد، لکن قطعاً کشف و شهود برتر از هر گونه برهان و استدلال است و به عبارت دیگر، «مَنْ لَا كَشْفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱) یا «لَيْسَ الْخَيْرُ كَالْعِيَانِ».^{۱۶} چراکه هر برهان و استدلالی به نحوی از انحا مسبوق به نوعی از کشف و شهود است، ولو ضعیف‌ترین 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 إسقاط می‌شود، و همه آن به چنگِ حدودِ برهان و استدلال در نمی‌آید، و گاهی حقیقت مکشوفه چنان است که حدود برهان و استدلال به میزان بسیار زیادی بر آن قابل تطبیق است، و تقریباً چیزی از آن إسقاط 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 ابن عربی در فصوص الحکم و سخنی که او از ابوسعید خراسانی نقل کرد، می‌توان گفت این است که، اگر بساطِ غیر و غیریت فقط در اطراف وجود برچیده شود، غیریت به کلی برچیده نشده است، و این سخن، سخن تامی نیست. چراکه هنوز غیر و غیریت اصلی، که همان غیریت ذاتی میان وجود و عدم است، همچنان باقی است. زیرا غیریت در اطراف وجود غیریت ذاتی نبوده است. لذا به رغم درستی سخن همه این بزرگان در جای خود، سخن ایشان هنوز وافی به مقصود به نظر نمی‌رسد. زیرا بساطِ غیریت و دوئیت نه تنها پرچیده نشده است، بلکه به اعلی مرتبه بین وجود و عدم گسترده شده است. پس اگر وحدت از روی عدالت و استوا حقیقتاً حاکم است، غیریت وجود و عدم نیز باید منتفی گردد. در غیر این صورت وحدت هنوز در مقابل خود کثرت را به نوعی حفظ کرده است، و «وحدتِ حقیقیه حقیقی که به دلیل اشتغال بالذاتش بر کل، جامع بالذات بین اضداد است، و همه مقابلات از جمله امور متضاد در آن مستهلک‌اند» (قونوی، ۱۳۸۴: ۲۴۷) تحقق نیافته است. لذا وجود و عدم طرف‌های اصلی‌اند که باید به هم پیوندند و با هم مُعَانِقَه کنند، تا هرگونه کثرت و غیریتی غیرقابل فرض باشد، چه رسد به اینکه تحقق یابد. در این صورت اصل دیگر نمی‌تواند عدم تناقض باشد، بلکه اصل وجود تناقض است که خود لزوماً حاوی، و شامل عدم تناقض نیز می‌باشد. این سخن لوازم خاص خود را دارد که بررسی آن‌ها در این مقاله به دلیل تضییقات کمی امکان‌پذیر نیست. لکن

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

بررسی شروط تناقض:

اینکه کاشانی در اطلاق ذات، یا اطلاق هویت، یا هویت مطلقه، یا هویت غیبیه، یا مقام ذات و ... اجتماع نقیضین را با جمیع شروط تناقض صحیح می‌داند، خالی از قَدَری مسامحه نیست. زیرا این شروط مطرح شده برای تحقق عدم تناقض یا از جهت وحدت و توافق است یا از جهت کثرت و تخالف. لکن همه این شروط مربوط به امور 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 تحقق عدم 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 واجد همه کمالات است و هیچ جنبه امکانی و حالت مُتَنَظَره‌ای برای آن قابل فرض نیست و به عبارت دیگر، چون از جمیع جهات واجب و فعلیت 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 اضافه مَقُولی است، از بین می‌رود؛ و چون مطلق از هر شرطی ولو شرط اطلاق و تقیید می‌باشد، پس شرط وحدت در شرط هم حذف می‌شود؛ و چون نامتناهی مطلق یکی بیش نیست، و میان خود آن، به عنوان موضوع، و صفات احتمالش، به عنوان محمول، عینیت و یگانگی وجود دارد، لذا دو شرط موضوع و محمول هم نسبت به نامتناهی مطلق یا همان مقام ذات موضوعیت خود را از دست می‌دهند؛ زیرا دیگر تعدد موضوع یا محمول اصلاً امکان طرح ندارد تا لازم باشد شرط وحدت موضوع و محمول برای تحقق عدم تناقض در نظر گرفته شود. در خصوص وحدت حمل نیز می‌توان گفت که چون در حمل هم نیاز به یک جهت وحدت و اتحاد میان موضوع و محمول است، و هم نیاز به یک جهت کثرت و اختلاف است، و از طرفی چنان که در بالا بیان در نامتناهی مطلق ثنویت و اختلافی ولو به اعتبار اجمال و تفصیل و یا

برای رفع توهم، قابل طرح نیست تا بتوان حملی را در آنجا برقرار کرد، لذا شرط حمل نیز منتفی است.

اما برای تحقق عدم تناقض از جهت کثرت و تخالف هم سه شرط کمیت، کیفیت و جهت مطرح است. چون نامتناهی مطلق مانند امور معدود و محدود کمیت بردار نیست، پس شرط کمیت منتفی است. همچنین چون از نظر کیفیت اگر صفتی به نامتناهی مطلق نسبت داده شود جنبه ایجابی دارد یا به بیان دیگر چون صفات سلبی به صفات ایجابی برمی گردند، و در عرصه نامتناهی مطلق دیگر عدم مقابل وجود قابل طرح نیست، پس هرچه هست وجودی نامتناهی و مطلق و امر ایجابی و مطلق است و دیگر نمی توان برای آن عدم و امر سلبی لحاظ کرد. لذا شرط کیفیت هم از بین می رود. به لحاظ جهت نیز، هم خود نامتناهی مطلق و هم همه صفات احتمالش صرفاً ضرورتی ازلی، یا ضرورت اطلاقی دارند و نه هیچ جهت دیگری. لذا شرط جهت نیز در جانب تخالف ساقط می شود. منتفی بودن تک تک شروط وحدت و اختلاف برای تحقق عدم تناقض در مقام ذات مورد بررسی قرار گرفت، لکن توجه به این نکته حائز اهمیت است که وقتی اطلاق ذاتی، یا اطلاق هویت، یا مقام ذات، یا هویت غیبیه، یا همان نامتناهی مطلق از هر شرطی و وصفی، اطلاق دارد و حتی از خود همین اطلاق نیز اطلاق دارد، تمام این شروط یک جا و بالمره منتفی می باشد.^{۱۷}

نتیجه:

باتوجه به سخنان ابن عربی و ابوسعید خراز و عبدالرزاق کاشانی می توان نتیجه گرفت که مقام ذات مطلقاً یگانه نامشروطی است، که می شود از آن سخن گفت، به شکلی که وجود تناقض، که مطلقاً فاقد هرگونه شرطی است، همان مقام ذات است، و عدم تناقض، که کم ترین شرط آن این است که عدم در برابر وجود قرار بگیرد، دیگر نمی تواند به مقام ذات اطلاق شود. لذا اصل وجود تناقض است و فرع عدم تناقض. این سخن اساساً متفاوت از تفکر یونان و به خصوص ارسطو است و درواقع نوعی استقلال از آن است.

پی نوشت ها:

۱. جای بسی خوش وقتی است که چنین تأملاتی توسط سلسله ای از چنین افرادی تا زمان ما همچنان ادامه دارد.

۲. به عنوان نمونه می‌توان اشاره کرد که گراهام پریست (Graham Priest) (۱۹۴۸م) استاد دانشگاه ملبورن و سِنْتُ‌اَنَدِرُوز مبنای تأملات فلسفی و منطقی خود را بر بیانی جدید از تناقض و نه عدم تناقض قرار داده است.
۳. اگر کلمه «حق» را مصدر در نظر بگیریم، و نه اسم فاعل یا صفت مشبه، در این صورت درست آن است که جمله عربی «أنا الحق» را در فارسی به «من حق هستم» ترجمه کرد و نه «من حق است»، ولی در عبارت‌های معادل آن به دلیل به کارگیری اسم فاعل و مفعول باید از «است» به جای «هستم» استفاده کرد.
۴. اینکه حمل در قضیه «أنا الحق» و یا قضایائی مانند «هو لا هو» و «انت لا انت» حمل مواطات است، چنان که نظر محقق قیصری بر آن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۲)، یا حمل حقیقه و رقیقه است، چنان که 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 رابطه میان موضوع و محمول در آن‌ها «رابطه‌ای اطلاق» است، و در ذیل مفاهیمی چون «تمایز تقابلی»، و «تمایز احاطی» «تمایز تطبیقی» یا «تمایز اطلاق»، و «حمل تقابلی»، و «حمل احاطی»، و «حمل اطلاق»، و «احکام تقابلی»، و «احکام احاطی»، و «احکام اطلاق»، یا «احکام خود-مُناقض-نما»، و «نسبت اطلاق فارغ از عناوین تقابلی وجود و عدم»، و «وجود جامع وجود و عدم» یا «وجود اطلاق»، یا «وجود مقسمی»، یا «مطلق مقسمی»، و «نسبت‌های تقیدی تحت سلطه وجود و عدم»، و «حیثیت اطلاق»، و «تعینات اطلاق»، و «عقل طوری»، و «عقل أطواری»، و «عقل-نسبت-اندیش»، و «عقل-مطلق-اندیش»، «ضرورت جامع»، یا «ضرورت اطلاق»، و «ضرورت مانع»، یا «امتناع اطلاق»، و «محال ممتنع»، و «محال واجب»، و ... قابل طرح می‌باشند. اصطلاح «حمل اطلاق»، 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 اطلاق» 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 واجد تناقض و متناهی فاقد تناقض است، لذا از این جهت میان آن دو تناقض است. از طرفی، چون نامتناهی حاوی متناهی است، تناقض حاوی

- عدم تناقض است و نه برعکس. به بیان دیگر، چون تحققِ متناهی منوط به تحققِ نامتناهی است، پس تحققِ عدم تناقض منوط به تحققِ تناقض است. توضیح بیشتر در این مقاله نمی‌گنجد.
۶. البته باید توجه داشت که در بیان عرفا بعد از ابن عربی و نه عرفای اولیه، تمایز میان متناهی و نامتناهی دیگر تمایز تقابلی و از نوع تقابل و غیریتِ ذاتی نیست، بلکه نامتناهی به دلیل همین نامتناهی‌بودن خود و در نتیجه ثانی نداشتن بر هر متناهی‌ای احاطه 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 محیط 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. سراج طوسی، ۱۳۸۶: ۴۲۸-۳۷۷؛ ۳. آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۸۷-۳۹۴؛ ۴. کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۷۰-۳۶۰؛ ۵. یثربی، ۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۷۵؛ ۶. یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۲: 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: ۶۵۵، ۶۵۴، ۶۵۵.
۸. این عبارات مضمون این دو شعر حلاج است: «اقتلونی یا ثقاتی / إن فی قتلی حیاتی» و «بینی و بینک انّی نیازعنی / فأرفع بلفظک انّی من البین».
۹. ابن عربی در موارد عدیده‌ای در فتوحات این سخن ابوسعید خراسانی یا آیه مذکور را نقل می‌کند و از آن‌ها در همین راستا نتیجه‌های خاص خود را می‌گیرد. در این مقاله امکان پرداختن به همه آن‌ها به دلیل تضییقات کمی وجود ندارد.
۱۰. البته باید توجه داشت که این سخن یکی از مدّعیات اصلی عرفان نظری ابن عربی و پیروان اوست که کاشانی در صدد بیان آن به زبان خودش است.
۱۱. این شماره‌ها در شرح تائیه عزالدین محمود بن علی کاشانی (عزالدين کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۳۱ و ۴۲۱) و شرح تائیه قیصری (قیصری، ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ۱۲۶ و ۱۷۶) و شرح تائیه صائین الدین تُرکّه اصفهانی (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷ و ۲۸۶) و در مُنتَهی المَدَارِکِ فرغانی (فرغانی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۷۴۷ و ۹۵۹) با یک شماره اختلاف ثبت شده‌اند. همین ابیات در مشارق الدراری فرغانی (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۲۲ و ۷۰۱) بدون شماره آمده‌اند.

۱۲. ترجمه از نویسندگان است.
۱۳. بیت دوم به شماره ۶۷۹ عبارت است از « تَجَمَّعَتِ الْأَضْدَادُ فِيهَا بِحِكْمِهِ / فَأَشْكَالُهَا تَبَدُّو عَلَى كُلِّ هَيَاءٍ ». این بیت اگر با بیت قبلی و بعدی خود در نظر گرفته شود، تقریباً همان معنایی را إلقاء می کنند که در باب غُلُو ذاتی و اضافی از فصوص الحکم بیان شد؛ لذا از شرح آن صرف نظر می شود.
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 مرتبه اول به جای «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 دفع بعضی از اشکالات بحث وجود ذهنی اصلی را بیان می کند که در آن وحدت مربوط به شروط تناقض را مختص امور جسمانی و وضعی می داند که درگیر تراحم عالم طبیعت اند، و نه عالم عقل که در آن شیء واحد به دو امر متقابل با تقابل مستحیل متصف می شود. ملاصدرا این را اصلی غیرمشهور می داند که منصوص در کلام اکابر حکما و منطقیان نیست. لکن از اشارات و رموز آن ها این سخن واضح است، و از آرای اهل کشف و شهود نیز چنین چیزی استفاده می شود، و همچنین تعمق در مقاصد عالیة فلسفی مانند مثل افلاطونی و برخی استبصارات به همین اصل رهنمون می شود. آیت الله جوادی آملی درخصوص همین فقره فرموده اند: «تناقض در هر موطنی تابع وحدت همان موطن است» (معلمی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۶۳). همچنین ایشان در جای دیگر فرموده اند: «جهات اعتباری، زمان، مکان، وضع و مانند آن ها قیودی هستند که موجودات مجرد از آن ها منزّه هستند، و حال آنکه تقابل تناقض و امتناع اجتماع نقیضین نسبت به موجودات مجرد نیز صادق است. صدق هر اجتماع در هر مورد به حسب آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲، ب، ۱۷۳). بررسی و تحلیل دقیق و مفصل سخن ملاصدرا فعلاً مدّ نظر نیست، بلکه منظور فقط اشاره به این مطلب است که اصل عدم تناقض برخلاف آنچه در ابتدا نشان می دهد بی نیاز از تحدید حدود و تنقیح مناط نیست.

کتابنامه:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات (۱)، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلا عفیفی، قم: الزهرا:
- _____ . (۱۴۱۸ق)، الفتوحات المکیه فی معرفه الأسرار المالکیه و المالکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین. (۱۳۸۴)، شرح نظم الدر، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ارسطو. (۱۳۷۷)، متافیزیک (ما بعد الطبیعه)، برگردان شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- بقلی شیرازی، روز بهان. (۱۳۸۵)، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه از هنری کوربن، طهوری.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۷۶)، رَحِیقِ مَخْتوم، شرح حکمت متعالیه، قم: إسرائ.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۶)، جستاری در عرفان نظری و عملی، قم: بوستان کتاب.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۳)، مبانی نظری عرفان نظری، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۶)، اللّمع فی التّصوّف، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، مترجمان قدرت ... خیاطیان، و محمود خورسندی، سمنان: دانشگاه سمنان.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۹)، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۳)، آجوبَةُ الْمَسَائِلِ النَّصِيرِيَّةِ مشتمل بر ۲۰ رساله، به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم و انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۸۹)، کشف الوجوه الغرّ لمعانی نظم الدر، تصحیح، تحقیق و ترجمه محمد بهجت، قم: آیت اشراق.
- فرغانی، سیف‌الدین. (۱۳۸۸)، مُنْتَهَى الْمَلَارِكِ وَ مُنْتَهَى لُبِّ كُلِّ كَامِلٍ وَ عَارِفٍ وَ سَالِكٍ، تحقیق و تصحیح و سَامِ الخطاوی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

- . (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارص، مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۴)، النفعات الالهیه، صححه و قدم له محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- . (۱۴۲۵/۴، ۲۰۰۴م)، شرح تائیه ابن الفارض الکبری، علق علیه أحمد فرید المزیدی، بیروت: منشورات دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، صححه و قدم له و علق علیه مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- . (۱۳۷۹)، لطائف‌الاعلام فی اشارات اهل‌الالهام، صححه و علق علیه مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی 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 السلوکیه، 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.
- . (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).