

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و سوم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹،

صفحات ۲۵۴-۲۴۱

بازشناسی نقش و جایگاه دو منبع معرفتی عقل و قلب در اندیشه عبدالرزاق کاشانی

سمیه منفرد*

چکیده: عبدالرزاق کاشانی تعلیم کشفی ابن عربی را با تربیت ذوقی سهروردی تلفیق کرد و آن را با حکمت آمیخت. وی در معرفت‌شناسی خود از سه منبع شناختی عقل، قلب و وحی بهره گرفته است. وی همانند ابن عربی، به‌رغم اینکه قلب و دستاوردهای آن را اصل قرار می‌دهد، برای عقل نیز نقش مهمی قائل است. با تتبع در آثار کاشانی می‌توان دریافت که وی عقل را به‌منزله چشم برای قلب می‌داند. در نزد عبدالرزاق کاشانی، عقل و قلب یک وجود با مراتب مختلف هستند، نه دو موجود به هم مرتبط. بازشناسی چستی و چرایی ترکیب دو منبع معرفتی عقل و قلب در نظام اندیشه عبدالرزاق کاشانی، تحلیل دستاوردهای معرفتی این نظام را ثمربخش‌تر می‌کند. این پژوهش برآن است به بررسی نقش و جایگاه عقل و قلب در معرفت‌شناسی کاشانی پرداخته و به نحو اجمالی در مقایسه با اندیشه ابن عربی مورد واکاوی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: عبدالرزاق کاشانی، منابع معرفتی، عقل، قلب

e-mail: so.monfared@ilam.ac.ir

*استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

این مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰

مقدمه:

عبدالرزاق کاشانی از عرفای مشهور قرن هشتم (د: ۷۳۵ق) است که در ترویج عرفان مخصوصاً عرفان نظری سهم به‌سزایی داشته است. از حیث شخصیت علمی، آثار به‌جامانده از وی نشان می‌دهد که او متتبع، صاحب‌نظر و محقق بوده است و در تبیین غوامض متون عرفانی در زمره شارحان طراز اول به‌شمار می‌رود. شرح وی بر *منازل السائرين* خواجه عبدالله انصاری از دیدگاه اهل فن بهترین شرح در عرفان عملی و سیر و سلوک است. تأویلات *کاشانی* که به‌نام *تفسیر محیی‌الدین* انتشار یافته در حد خود اثر تفسیری کم‌نظیری است که عرفان محیی‌الدین در آن موج می‌زند و شاید وجه اشتها آن به نام محیی‌الدین همین تشابه فکری باشد. «عبدالرزاق کاشانی هر چند در عرفان عملی مروج مکتب ابن عربی بوده است، در طریقت پیرو سهروردیه محسوب می‌شود و از همین روی در تقریر عقاید محیی‌الدین به تقلید و تبعیت صرف از او نپرداخته؛ بلکه تعلیم کشفی محیی‌الدین را با تربیت ذوقی شیخ سهروردی به هم تلفیق کرده و چاشنی حکمت نیز بر آن افزوده است» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۱). علت عمده توفیق او در نشر و ترویج مکتب ابن عربی در بین متصوفه ایران را این نکته دانسته‌اند که وی با دقت فکر و اصابت نظر، تقریر تازه‌ای از آن تعلیم عرضه کرده و واسطه نشر و نقل مباحث عمده مکتب ابن عربی در تصوف ایران گشته است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۲).

باتوجه به منزلت خاص کاشانی در ترویج عرفان نظری ابن عربی و تأثیر وی خصوصاً در زمینه اصطلاحات و تأویلات، بازشناسی نقش و جایگاه دو منبع شناختی عقل و قلب در نظام اندیشه او، تحلیل دستاوردهای معرفتی این نظام را ثمربخش‌تر می‌کند. برای دستیابی به این هدف می‌کوشیم به بررسی نقش و جایگاه قلب و عقل در معرفت‌شناسی کاشانی بپردازیم؛ تا بدین گونه بر نحوه ارزش‌گذاری وی نسبت به هر کدام از منابع معرفتی پرتوی افکنده باشیم.

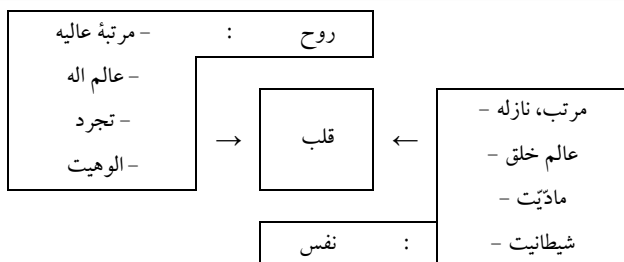
نقش و جایگاه قلب

در اصطلاح عرفانی آنچه هویت انسان را به‌عنوان موجودی در عرض سایر موجودات، محقق می‌سازد و هویتی متفاوت و متمایز می‌بخشد، قلب انسان است. در معرفت‌شناسی عبدالرزاق کاشانی نیز «قلب»، جایگاهی ممتاز و نقشی محوری دارد. از دیدگاه کاشانی، قلب آن هویت جمعی انسان است که بین روح مجرد و بدن مادی جمع کرده است. او حقیقت انسان را - که از دیدگاه حکما

نفس ناطقه نامیده می‌شود - قلب معرفی می‌کند و جایگاه آن را بین عالم اله و عالم خلق می‌داند. به باور کاشانی، قلب وسط وجود و مقام اصلی انسان است و مبدأ ترقی انسان - به سبب انسان بودن او - قلب است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴). وی «قلب» را این‌گونه معنا می‌کند:

قلب، جوهر نورانی مجردی است که واسطه میان روح و نفس است. حکیم آن را نفس ناطقه می‌نامد و انسانیت با آن تحقق می‌یابد. باطنش روح، مرکب و ظاهرش نفس حیوانی است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴).

به عبارت دیگر قلب جهتی نفسی و جهتی روحی دارد که آن را جانب نفسی و جانب روحی نیز می‌گویند. از دیدگاه عبدالرزاق، قلب یک حقیقت نورانی است که هویتی روحی دارد؛ ولی چون تدبیر بدن می‌کند، تنزل یافته آن است. به عبارت دیگر تنزل روح و نسبت یافتن آن با نفس را قلب می‌گویند. وی در جایی می‌گوید: درحقیقت، قلب انسان از امتزاج روح و نفس متولد می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۲: ج ۱: ۱۴۱). این قلب چون حالت واسطه دارد، به منزله پل ارتباطی میان روح و نفس عمل می‌کند و از این رو به سبب نظر افکندن به هریک از این دو سو، دچار تقلب احوال شده، رنگ و بوی آن طرف را به خود می‌گیرد (کاشانی، ۱۴۲۲: ج ۲: ۲۹۷)، و چون از اجتماع آن‌ها متولد شده است خواص هر کدام را در خود دارد. بر این اساس، هرگاه نفس بر آن غلبه کند، احکام خود همانند ظلمت، حرص و شیطنت را بر آن حاکم می‌کند و هرگاه تحت غلبه روح قرار گیرد، آن سویی می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۲: ج ۱: ۱۲۱). از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی نفس مطمئنه به جنبه‌ای از نفس اطلاق می‌شود که تماماً به سمت قلب متوجه شده، از جانب لذات حسی و اخلاق نکوهیده رها گشته و به اخلاق پسندیده متخلق شده باشد. او معتقد است نفس در این مرحله با گذر از حالت لوامگی و شروع در صفت اطمینان از قلب کمک می‌گیرد و عقل او منور به نور شرع شده از او هام رهایی می‌یابد و با استعانت از نور شرع به اثبات ملکات فاضله و اخلاق نیکو در خود می‌پردازد تا نفس به کمال اطمینان برسد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۵).



ابن عربی نیز حقیقت آدمی را همان لطیفه انسانی می‌داند که میان روح الهی یا نفس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۲۷۵). از نظر وی «قلب» حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند: «القلب مسئول عن رعیتة و هی جمیع قواه الظاهره و الباطنه» (ابن عربی، بی‌تا: ۵۷۳/۱). به باور ابن عربی:

قلب مظهر عدل، صورت احدیت، جمع میان ظاهر و باطن، اعتدال بدن و عدالت نفس است؛ به واسطه قلب است که حیات و فیض، به‌طور مساوی و به مقتضای عدالت، به تمام اعضا می‌رسد. قلب، احدیت تمام قوای روحانی و نفسانی است. درواقع قلب، حق هر قوه‌ای را به مقتضای استعداد و قابلیتش ادا می‌کند و لذا موسی (ع) از شعیب (ع) - که در باور ابن عربی مظهر قلب است - علم مصاحبت و سیاست و خلوت و جلوت را فراگرفت و درواقع همه این علوم از قلب است؛ قلبی که قائم به عدل و مراعات احکام وحدت در کثرت است. احکام دو عالم هستی قائم به قلب است و بنابراین تنها قلب است که محل معرفت است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۹۹).

از دیدگاه کاشانی قلب دارای سه سطح است؛ سطح زیرین یا بعد مادی قلب که به «نفس» یا «صدر» نام‌گذاری شده است؛ بعد میانی قلب که حایل بین سطح زیرین و بالایی است و بعد بالایی آن که «روح» یا «فؤاد» نامیده می‌شود و هر کدام از این سطوح خود دارای لایه‌های طولی هستند. به باور کاشانی، مردم نیز به تبع سه سطح قلب، در سه مرتبه‌اند:

۱. مرتبه نفس؛ این طایفه اهل دنیا و اتباع حواس‌اند.
۲. مرتبه قلب؛ اهل این مقام از مرتبه اول ترقی کرده و عقول ایشان صافی گشته و بدان رسیده که به آیات حق استدلال کنند و با تفکر در آیات، به معرفت صفات و اسمای حق برسند؛ چه افعال، آثار صفات‌اند و صفات و اسما، مصادر افعال. این گروه علم و حکمت و قدرت حق را به چشم عقل مصفا از شوب هوی ببینند و سمع و بصر و کلام حق را در

عین انفس انسانی و آفاق این جهانی بازمی‌یابند. این طایفه اهل برهان هستند و در استدلال ایشان غلط محال است و چون به نور قدس و اتصال به حضرت احدیت که محل تکرر اسما است، عقول ایشان چنان منور شود که بصیرت گردد و به تجلیات اسما و صفات الهی بینا شود و صفات ایشان در صفات حق محو گردد. آنچه طایفه اول دانند این طایفه بینند. این هر دو قسم را نفس ناطقه به نور قلب مزکی شود؛ ولی طایفه ذوالعقول متخلق به اخلاق الهی باشند و ذوالبصیره متحقق به آن.

۳. مرتبه روح؛ اهل این مقام از تجلی صفات گذشته به مرتبه مشاهده رسیده باشند و شهود جمع احدیت یافته و از خفی نیز در گذشته و از حجب تجلیات اسما و صفات و کثرت تعینات، رسته‌اند. این طایفه خلق را آئینه حق بینند یا حق را آئینه خلق و بالاتر از این استهلاک در عین احدیت ذات است که مختص این مرتبه است. ماندگان در مقام تجلیات اسما و صفات هر چند به یقین از شک خلاص یافته‌اند، از لقاء علی‌الدوام و معنی «کلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ» قاصرند و محتاج تنبیه «کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰».

کاشانی اهالی و ساکنان مرتبه قلب را به دودسته تقسیم می‌کند: گروه اول را که اهل برهان و استدلال هستند، ذوالعقول می‌نامد و معتقد است که این‌ها به حقایق الهی علم دارند و از خطا به دور هستند و گروه دوم را به دلیل اینکه عقل آن‌ها منور به نور قدس گشته و اتصال به حضرت احدیت پیدا کرده، ذوالبصیره می‌نامد و بر این باور است که این طایفه متحقق به حقایق الهی هستند و آنچه را که گروه اول یعنی ذوالعقول می‌دانند، ایشان می‌بینند.

بنابر آنچه ذکر شد، محقق کاشانی مرتبه «قلب» را دارای سه حیثیت می‌شمارد و آن‌ها را به نام‌های «قلب»، «عقل» و «سر» نام‌گذاری کرده است. مرحله ابتدایی، قلب جزئی و مرحله گذر از نشئه نفس است. با گذر از برخی مراتب، امر سلوک شکوفا و مشخص می‌گردد. وقتی چهل منزل نفس طی شد، موانع سلوک برداشته شده است. نکته قابل توجه اینکه قلب اگر خودش باشد و موانعی مزاحم راهش نباشد، به سمت فطرت می‌رود. کاشانی مرتبه میانی نشئه قلب را «عقل» و مرتبه نهایی آن را سرّ و یا سرّ قلبی می‌نامد (کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۳)، و گاهی از آن به عنوان نقطه وسط و قلب‌القلب یاد می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۲: ج ۱: ۳۲). قلب به این مرحله که عروج می‌کند از شعاع نور

روح بهره‌مند شده از تیررس و سوسه‌ها و شیطنت‌های نفس و شیاطین درامان می‌ماند (کاشانی، ۱۴۲۲: ج ۲: ۱۱۸). در مرحلهٔ سرّ، احوالات نهایی قلبی مطرح است که از شدت محبت، قلب را به سمت روح می‌کشاند و برخلاف عقل که در آن فهم مطرح است، در این نشئه مکاشفات اسمائی و صفاتی برای قلب پیدا می‌شود. به عبارت دیگر موطنی که حالات عشقی مکاشفه‌ای قلب در آن روی می‌دهد و قلب ویژگی‌های روح را می‌یابد، «سرّ» نامیده می‌شود.

ویژگی‌ها	اهل هر مرتبه	مراتب قلب
تبعیت از حواس	اهل دنیا	بعد زیرین (نفس یا صدر)
اقامهٔ استدالات بدون خطا و علم به حقایق الهی	ذوالعقول	بعد میانی (عقل)
مشاهدهٔ حقایق الهی و متحقق شدن به اخلاق الهی	ذوالبصیره	
فرارفتن از علم به صفات و مکاشفات اسمائی و صفاتی	اهل مکاشفه	بعد بالایی (روح یا فؤاد)

با نگاهی به خطبه کاشانی در کتاب *اصطلاحات الصوفیه*، می‌توان به جایگاه و ارزش واقعی قلب در مراتب نهایی آن و مکاشفات قلبی در اندیشه او پی برد. در این خطبه، عبدالرزاق کاشانی به تقابل میان قیل و قال و مناظرات و اختلافات صاحبان علوم رسمی با مشاهدات عینی و مکاشفات اهل معرفت اشاره می‌کند و خدا را سپاس می‌گوید که بر او و طایفهٔ عرفا منت گذاشته و آنان را با روح معاینه از دام‌های نقل و استدلال بی‌نیاز ساخته است:

حمد خدای را که با من خود ما را از علوم رسمی نجات داد و به برکت دیدن، ما را از زحمت نقل و استدلال بی‌نیاز کرد و از قیل و قال که فایده‌ای در آن نیست، رهایی بخشید و ما را از جنگ و جدال مصون نگه داشت، زیرا این‌ها شبهه و شک و ضلالت را بر می‌انگیزند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳).

کاشانی مانند ابن عربی، عقل را در مقام کسب و نظر، مظانّ شک و ریب و گمراهی می‌داند. ابن عربی معتقد است از آنجایی که عقل بدون تصویر نمی‌تواند صورت معنا را ادراک کند و صورت را نیز قوه مصوره تحت فرمان وهم به وجود می‌آورد، پس عقل در علوم نظری و آنچه به واسطه نظر کسب می‌کند، مقید به وهم است (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۳: ۳۴۶)؛ بنابراین، وهم بر عقل غلبه دارد و به

همین جهت است که عقل خطا می‌کند. ایشان محل علم را قلب آدمی می‌داند و معتقد است که قلب، آینه صیقل خورده‌ای است که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق تعالی بر آن می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۹۱). محیی‌الدین معتقد است که قلب، ذات تمامی اشیا را می‌تواند درک کند و چون به ایمان و معرفت روشن شود، آینه تجلی همه معارف الهی می‌گردد. قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود، اما عقل این‌گونه نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۱۱۴ و ۱۱۳).

کاشانی خود صاحب کشف است و به گفته خود پس از مجاهدات و ریاضات فراوان، وحدت شخصیه وجود ابن عربی و حقانیت آن بر او منکشف شده است و در همین موضوع بین او و معاصرش علاءالدوله سمنانی که از مخالفان وحدت وجود بود، مکاتبات و مجادلاتی روی داد و کاشانی به اشکالات سمنانی در این موضوع که اساس عرفان نظری و پایه اعتقادات ابن عربی است، پاسخ گفت. او در نامه به علاءالدوله سمنانی درباره وحدت وجود می‌گوید:

... چون خود به این مقام نرسیده بودم، هنوز دل قرار نمی‌گرفت، تا بعد از وفات شیخ الاسلام مولانا و شیخنا نورالملة والدین عبدالصمد نطنزی، مرشدی که دل بر او قرار گیرد، نمی‌یافت. هفت ماه در صحرا بی‌که در آن آبادانی نبود، در خلوت نشست و تقلیل طعام بغایت کرد تا این معنی بگشود و بر آن قرار گرفت و مطمئن شد و الحمد لله علی ذلک (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

از مکاتبات او با علاءالدوله بر می‌آید که وی یک چند از اوقات خود را صرف مطالعه و تعلم کتب حکمت کرده است و این آشنایی با علوم حکمی نیز مثل تبحر در علوم شرعی از آثارش پیداست؛ اما خود او در تقریر عقاید و تعالیم عرفانی به طریقه کشف بیش از طریقه عقل و نقل اعتماد داشته است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۱).

کاشانی بر این باور است که کشف اسرار قرآن از طریق مشاهده قلبی و در نتیجه انشراح صدر و انبساط دل صورت می‌گیرد و بهره‌گیری کامل از نور شرع را به مدد نور کشف ممکن می‌داند. وی در عین حال برای عقل و نیروی تفکر نیز نقش مهمی قائل است. تأویلات باطنی عبدالرزاق از آیات قرآن حاصل تجربه شخصی معنوی اوست. وی در بیان انگیزه نگارش تأویلات می‌نویسد:

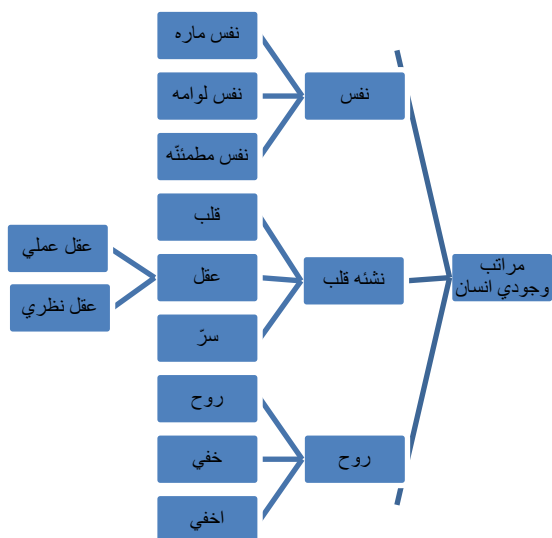
من از مدت‌های مدیدی در تلاوت قرآن و تدبیر در باب مفاهیم آن به نیروی ایمان ساعی بودم. باین وجود علی‌رغم مواظبت بر اوراد روزانه، همیشه ضیق صدر و

تشویش فزاد داشتم، بی آنکه تسکین بر آن بیابم. ولی خدایم مرا از تلاوت قرآن خسته و رویگردان نمی کرد. از این رو بدان مأنوس و مجذوب گشتم و از شهد و شربت آن می نوشیدم. در نتیجه جانم تازه گشت. انشراح صدر و انبساط دل و بسط قلب یافتم و اسرار بر من هویدا گشت. در همه احوال و تمام شرایط، طیب خاطر داشتم و روحم از این فتوح مشعوف بود. گویی پیاپی جام صبح و غبوق می نوشیدم و سرمست می گشتم. در ذیل هر آیه برایم معانی درونی وصف ناپذیری آشکار می گشت که از یک سو از تدوین دقیق و احصاء آن عاجز بودم و از سوی دیگر نمی توانستم از افشا و نشر آن خودداری کنم (کاشانی، ۱۴۲۲، ج: ۱، ۴).

نقش و جایگاه عقل

بررسی عقل در عرفان نظری بیشتر بر محور توانایی آن در ادراک حق تعالی صورت می گیرد. با مطالعه و بررسی آثار ابن عربی درمی یابیم که او عقل را در شناخت حق تعالی دارای دو مقام و مرتبه می داند: یکی مقام ادراک و دیگری مقام قبول و پذیرش. وی عقل را در مقام ادراک و شناخت ذات حق و برخی از مراتب تعینات و تجلیات او ناتوان معرفی می کند؛ اما در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می داند و برای آن محدودیتی قائل نیست. از دیدگاه ابن عربی عقل وضعیتی دوگانه و دوسویه دارد: عقل در یکی از دو چهره خود دارای حالتی شفاف و آینه گون است و به تعبیری قابل است و به هر صورت، ظرفی تهی است. در چهره دیگر سخت و پُر است و حیثیت فاعلی دارد؛ عقل به لحاظ وجودی در کسوت قابلی خود حد و حصری ندارد و می تواند بی نهایت صورت را در خود جای دهد؛ اما به لحاظ وجودی در چهره فاعلی و فکری اش محدود است؛ یعنی فاعلیت و تولید آن متناهی است و فهم استقلالی اش نمی تواند همه چیز را دربر گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲؛ نیز رک: ۱۹۹۴: ج ۱: ۶۸). بنابراین، ابن عربی ضمن اینکه عقل را ذومراتب می داند، مرتبه ای برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی را از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) پیدا می کند و این مرتبه همان قلب است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۴۳۷؛ نیز رک: رضازاده و منفرد، ۱۳۹۳: ۴۲).

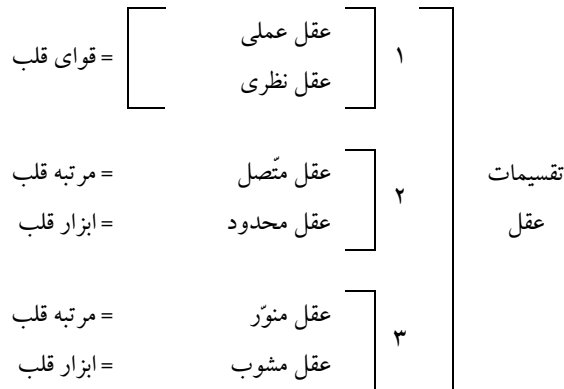
باتوجه به سه لایه اصلی «نفس»، «قلب» و «روح» که در اندیشه کاشانی وجود دارد، نمودار بطون طولی انسان بر مبنای بسط و افزایش این مراتب وجودی به ده مرتبه، این گونه است:



نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، اینکه در ادبیات کاشانی، واژه «قلب» گاه به معنی «نشئه قلب» به کار می‌رود و گاه به معنی مرتبه‌ای از مراتب این نشئه. در نظامی که وی برای تحلیل یک‌صد مقام عرفانی براساس بطون طولی ارائه می‌کند، مرتبه میانی نشئه قلب را «عقل» می‌نامد و در توضیحاتی که در ادامه در مورد عقل و ارتباط آن با قلب می‌آید، مراد همان نشئه قلب می‌باشد. وی می‌گوید: «عقل موضعی صاف از قلب است که جهت یلی الروحی دارد و محل الهام مَلَك، وحی، فهم و معرفت است و انسان به واسطه آن می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۹۹). کاشانی عقل را به منزله چشم برای قلب می‌داند و تفکر را درخواست بصیرت برای طلب عقل، معنا می‌کند که این حالت برای قلب به منزله بصیرت پیدا کردن برای نفس است. بصیرت و تفکر قلبی مرحله‌ای از قلب را تشکیل می‌دهد که در لایه‌های طولی قلب ذکر می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۸۳). وی همچنین گاهی عقل را لسان قلب قلمداد می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲، ج ۱۲۲) و گاهی نیز عقل نظری و عملی را از جمله قوای قلب انسان به حساب می‌آورد. او براین باور است که نشئه قلب دارای قوای روحانی است و عقل نظری چشم راست قلب و عقل عملی چشم چپ قلب است و از این رو حکمت نظری و حکمت عملی در انسان ثمره و نتیجه این دو قوه قلب است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱، ج ۳۲). همان گونه که

انسان به واسطه چشم خود می‌بیند و یاد می‌گیرد، در درون قلب انسان نیز دو چشم وجود دارد که انسان به وسیله این دو چشم به حقایق اشیا می‌نگرد و فهمی متفاوت با فهم ظاهری به دست می‌آورد (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۶).

کاشانی همانند ابن عربی عقل را ذومراتب می‌داند. گاهی عقل را مرتبه‌ای از مراتب قلب و گاهی قوه قلب و ابزار آن معرفی می‌کند. هرچند ایشان در آثار خود از لفظ عقل جزئی و کلی استفاده نکرده، اما تعریفاتی که از عقل محدود و عقل متصل به مبادی فیض ارائه می‌دهد، منطبق با تعریف عقل جزئی و کلی است که ابن عربی و دیگر عارفان مطرح کرده‌اند. به همین دلیل است که اهل برهان را به دو گروه تقسیم می‌کند: اولی را ذوالعقول و دومی را ذوالبصیره می‌نامد (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰). وی همچون ابن عربی عقل را از یک جهت به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی عقل مشوب، یعنی عقلی که با وهم و خیال آمیخته شده، دیگری عقل منور به نور ایمان و کشف و شهود است. عقلی را که ابن عربی و کاشانی رهن و مایه گمراهی می‌دانند، عقل نظری مشوب به وهم است که علم حاصل از طریق این عقل، نظری و کسبی است. اما عقل منور به نور الهی بر اثر ایمان و کشف و شهود، حقایق الهی را می‌پذیرد و از جنبه پذیرش محدودیتی ندارد. به باور کاشانی، هرگاه عقل، منور به نور قدس و متصل به حضرت احدیت شود، فرد، صاحب بصیرت می‌گردد.



کاشانی از قوه قلبی که با نور قدس روشن شده به عقل و گاهی به لب و گاهی به بصیرت تعبیر می‌کند و آن را عقل منور می‌نامد. از دیدگاه کاشانی، انسان در این مرحله صاحب تشخیص می‌شود، فطرت با فهم شکوفا گشته و چشم و گوش قلب باز می‌گردد و فهم جدیدی در زمینه عمل و حکمت عملی و در زمینه حقایق و حکمت نظری حاصل می‌شود؛ حکمتی که برآمده از فطرت

است و به شکل حکمت استدلالی نیست. این مرحله حالت فهمی دارد و شهودی نیست (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). مطابق آن هر آنچه در فطرت است، برای سالک به گونه فهم حاصل می‌شود. پس از آن چشم، گوش و قلب سالک باز می‌شود و خوب و بد را می‌فهمد؛ بنابراین مقامات این قسم نیز حالت فهمی و معرفتی دارد. کاشانی معتقد است که در این مرتبه خطر گمراهی وجود دارد؛ زیرا عقل نظری رهزن است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). از جمله محدودیت‌هایی که کاشانی برای عقل نظری قائل است، این است که عقل را از شناخت حق عاجز می‌داند. البته منظور از شناخت حق، شناخت در مراتب تعیین و ظهور است؛ و گر نه مقام ذات حق جز برای ذات حق قابل شناخت نیست. استدلال ایشان برای اثبات محدودیت عقل چنین است: حق تعالی از جمیع تعینات منزه است و تعیین او به عین ذات خویش است و احدیت او احدیت عددی نیست که ثانی داشته باشد. از طرفی حس و عقل و فهم و وهم همه متعین‌اند و هرگز متعین، به آنچه غیر متعین است، احاطه پیدا نمی‌کند (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۲)؛ وی در ادامه، شناخت حق تعالی را از طریق تجرد و رسیدن به مقام کشف و شهود ممکن می‌داند و می‌گوید:

حق تعالی هر که استعداد مرتبه روح را داشته باشد از مراتب تعینات، مجرد می‌گرداند
و از قید عقول می‌رهاند و از طریق کشف و شهود به مرتبه احاطه بر آن می‌رساند؛
در غیر این صورت در حجب جلال می‌ماند (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۲).

در این مرحله یک سلسله فهم‌های پی‌درپی برای سالک رخ می‌دهد که تماماً وهبی است و بدون استدلال و کسب حاصل می‌شود.

ابن عربی در تمایزی که میان عقل و قلب قائل می‌شود، از آیه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)، استفاده می‌کند. از نظر وی خداوند به این دلیل نفرمود: «لمن كان له عقل»، که عقل قید است و نمی‌تواند حقیقت را به‌تمامه دریابد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۲). عقل، حقیقت را تنها در یک وصف منحصر می‌کند؛ در حالی که حقیقت منحصر شدنی نیست (ابن عربی، ۲۰۰۶: ۴۹). بنابراین حقیقت انسان نمی‌تواند به معنایی که فیلسوفان می‌گویند، عقل و نفس ناطقه باشد. در این آیه سخن از قلب است؛ زیرا قلب همانند تجلیات الهی بر یک حال باقی نیست و دائماً در احوال مختلف منقلب است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۱۱۴ و ۱۱۳)، و این تجلیات جز با قلب قابل شهود نیست؛ زیرا تنها قلب

است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه سریعاً منقلب می‌شود. به عبارت دیگر قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود؛ اما عقل این گونه نیست.

نکته قابل توجه در اندیشه کاشانی که او را از ابن عربی متمایز می‌کند، این است که برخلاف ابن عربی که عقل را ذومراتب می‌داند و مرتبه نهایی عقل را - که مرتبه قبول و پذیرش صرف است - همان قلب قلمداد می‌کند، کاشانی قلب را مفهوم گسترده‌ای در نظر می‌گیرد که دارای سه سطح و مرتبه است و سطح دوم قلب را عقل معرفی می‌کند. وجه اشتراک دیدگاه ابن عربی با عبدالرزاق کاشانی در مورد نقش عقل، این است که هر دو، گذر از مرتبه عقل را برای رسیدن به مرتبه کشف، ضروری می‌دانند. ابن عربی می‌گوید:

عقل نوری است که با آن یک سلسله از امور درک می‌گردد، ولی ایمان نوری دارد که با آن همه چیز مدرک می‌شود، مادامی که مانعی در میان نباشد. با نور عقل می‌توان به معرفت الوهیت دست یافت و در باب آنچه برای حق تبارک و تعالی واجب و محال است به داوری نشست. درحالی که همین عقل با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق - تبارک و تعالی - به خودش منسوب ساخته است، دست یابد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۴۴).

ابن عربی درباره نور ایمان بر این باور است که همه چیز را با آن می‌توان درک کرد، می‌گوید این «عقل» است که با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی به خود منسوب ساخته است، دست پیدا کند. به این ترتیب، عقل با نور ایمان اموری را ادراک می‌کند که بدون آن از وصول به آنها بی‌نصیب خواهد بود. درست در این جاست که هرگونه تفرقه و جدایی میان عقل و ایمان با مشکل روبه‌رو خواهد شد.

ابن عربی قلب را ذومراتب نمی‌داند؛ به همین دلیل، مرتبه جزئی عقل و قلب را دو مرتبه متباین و کاملاً جدا از هم قلمداد می‌کند؛ اما کاشانی با توجه به اینکه قلب را ذومراتب می‌داند، آن دو را ذیل یک مرحله کلی «قلب» قرار می‌دهد؛ به این ترتیب، به تباین و جدایی کامل میان آنها معتقد نیست بلکه گاهی عقل را به جای قلب به کار می‌برد؛ نظیر اینکه می‌فرماید: «مراتب الغیوب السبعه المذكوره من غیب القوى و النفس و العقل و السرّ و الروح و الخفاء و غیب الغیوب ...» (کاشانی،

۱۴۲۲ق، ج: ۲، ۳۵۱) و گاهی عقل و قلب را به‌عنوان دو بطن وجودی از هم تفکیک می‌کند. آنجا که مراتب عالم روحانی را مطابق با آسمان‌های هفت‌گانه می‌داند، می‌گوید:

فالأول هو عالم الملكوت الأرضيَّه و القوى النفسانيَّه و الجنَّ و الثاني عالم النفس و الثالث عالم القلب و الرابع عالم العقل و الخامس عالم السرِّ و السادس عالم الروح و السابع عالم الخفاء الذي هو السرِّ الروحي غير السرِّ القلبي (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱، ۲۵).

وی در شرح خود بر کتاب منازل السائرین، بطون طولی وجود انسان را شش مرتبه می‌داند و غیب‌القلب و غیب‌العقل را به‌صورت دو بطن جداگانه ذکر می‌کند:

«... و مراتب غيوب الباطن بحسب الوجودست: غيب الجنّ الذي هو غيب القوى و غيب النفس و غيب القلب و غيب العقل و غيب الروح و غيب الغيوب الذي هو غيب الذات الأحدثيه (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

نتیجه:

در نظام فکری محقق کاشانی، سه مرتبه اصلی نفس، قلب و روح و همین‌طور مراتب سه‌گانه مربوط به هر کدام از این‌ها، مراتبی متباین و گسسته از هم نیستند؛ بلکه به‌شدت به هم پیوسته‌اند و در واقع یک حقیقت‌اند و با اعتبارات گوناگون متکثر می‌شوند. برخلاف دیدگاه ابن‌عربی که عقل و قلب را دو منبع معرفتی متمایز از هم قلمداد می‌کند، -هرچند که معتقد است عقل در مرتبه اتصال به مبدأ فیض با قلب به وحدت می‌رسد، اما در مرتبه جزئی، آن را از قلب متمایز می‌داند- کاشانی معتقد است که مرتبه جزئی عقل و قلب، دو مرتبه متباین و کاملاً جدا از هم نیستند؛ بلکه عقل جزئی ابزاری برای قلب و از قوای قلب محسوب می‌شود و در مراتب بالاتر، مرتبه‌ای از مراتب نشئه قلب است، که خود دارای سلسله مراتبی است. کاشانی موافق دیدگاه ابن‌عربی، محدودیت عقل را از بعد فعل و ادراک می‌داند و معتقد است عقل هم مانند قوای حواس محدودیت دارد؛ ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر آن است نه در صفت قبول و پذیرش. منطقی اساسی کاشانی در اثبات برتری و رجحان معرفت کشفی بر معرفت استدلالی، این است که مکاشفات و مدرکات عرفانی از طوری و رای طور عقل نشئت گرفته است. این بدان معنا نیست که عقل مطلقاً قادر به ادراک و تعبیر آن‌ها نیست بلکه وی معتقد است که عقل با استعانت از قوه دیگری که از آن نورانی‌تر است می‌تواند این مفاهیم را درک کند و آن هنگامی است که از مشکات روح انسانی نور اقتباس کند.

کتابنامه:

- آقا بزرگ طهرانی، شیخ محمد حسن. (بی تا)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم: اسماعیلیان.
- ابن عربی، محیی الدین محمد. (۱۳۲۹ق)، *الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه و الملکیه*، به کوشش عثمان یحیی، دوره ۱۳ جلدی، قاهره: بی تا.
- _____ . (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: افست بیروت.
- _____ . (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ . (۲۰۰۶)، *کتاب المعرفه*، تقدیم و تحقیق محمدامین ابوجوهر، الطبعة الثانیه، دمشق: التکوین للطباعه و النشر و التوزیع.
- _____ . (۱۳۶۷)، *کتاب المسائل*، رسائل، حیدرآباد: دکن.
- رضازاده، رضا و سمیه منفرد. (۱۳۹۳)، «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در نظام اندیشه ملاصدرا و ابن عربی»، *آموزه های فلسفه اسلامی*، ش ۱۴، ص ۵۶-۳۷.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲)، *اصطلاحات الصوفیه یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق و تعلیق بیدارفر، چاپ سوم، قم: بیدار.
- _____ . (۱۴۲۲ق)، *تأویلات القرآن الکریم (تفسیر ابن عربی)*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- _____ . ۱۴۲۶، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ . ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنّفات*، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
- _____ . ۱۳۸۳، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.