پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۲۵۴-۲۴۱

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

سمیه منفرد *

چکیده: عبدالرزاق کاشانی تعلیم کشفی ابن‌عربی 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 ابن‌عربی، 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 به‌منزلهٔ چشم برای قلب می‌داند. در نزد عبدالرزاق کاشانی، عقل و قلب یک وجود با مراتب مختلف هستند، نه دو موجود به هم مرتبط. بازشناسی چیستی 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 ابن‌عربی مورد واکاوی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: عبدالرزاق کاشانی، منابع معرفتی، عقل، قلب

---

*استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام e-mail: so.monfared@ilam.ac.ir

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 درزمرهٔ شارحان طراز اول به‌شمار می‌رود. شرح وی بر *منازل السائرین* 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 اشتهار آن به نام محیی‌الدین همین تشابه فکری باشد. «عبدالرزاق کاشانی هرچند در عرفان عملی مروج مکتب ابن‌عربی بوده است، در طریقت پیرو سهروردیه محسوب می‌شود و ازهمین‌روی 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 برآن افزوده است» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۱). علت عمدهٔ توفیق او در نشر و ترویج مکتب ابن‌عربی در بین متصوفه ایران را این نکته دانسته‌اند که وی با دقت فکر و اصابت نظر، تقریر تازه‌ای از آن تعلیم عرضه کرده و واسطهٔ نشر و نقل مباحث عمده مکتب ابن‌عربی در تصوف ایران گشته است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۲).

باتوجه به منزلت خاص کاشانی در ترویج عرفان نظری ابن‌عربی و تأثیر وی خصوصاً در زمینهٔ اصطلاحات و تأویلات، بازشناسی نقش و جایگاه دو منبع شناختی عقل و قلب در نظام اندیشهٔ 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 بدین‌گونه بر نحوهٔ ارزش‌گذاری وی نسبت به هرکدام 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

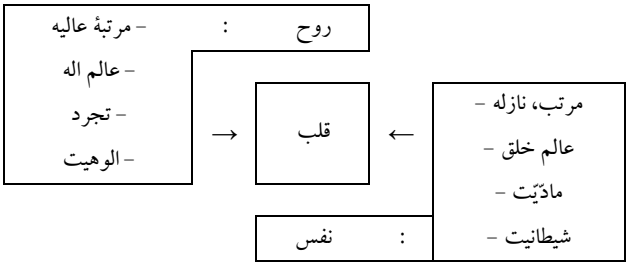
[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 واسطهٔ 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).

به‌عبارت‌دیگر 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. به‌عبارت‌دیگر 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،۱۴۲۲ق: ج۱: ۱۴۱). این قلب چون حالت واسطه دارد، به‌منزلهٔ پل ارتباطی میان روح و نفس عمل می‌کند و ازاین‌رو به‌سبب نظر افکندن به هریک از این دو سو، دچار تقلب احوال شده، رنگ و بوی آن طرف را به‌خود می‌گیرد (کاشانی،۱۴۲۲ق: ج۲: ۲۹۷)، و چون از اجتماع آن‌ها متولد شده است خواص هرکدام را در خود دارد. براین‌اساس، هرگاه نفس بر آن غلبه کند، احکام خود همانند ظلمت، حرص و شیطنت را بر آن حاکم می‌کند و هرگاه تحت غلبهٔ روح قرار گیرد، آن سویی می‌شود (کاشانی،۱۴۲۲ق: ج۱: ۱۲۱). از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی نفس مطمئنه به جنبه‌ای از نفس اطلاق می‌شود که تماماً به‌سمت 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 اوهام 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).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]



ابن‌عربی نیز حقیقت آدمی را همان لطیفه انسانی می‌داند که میان روح الهی یا نَفَس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن‌عربی، بی‌تا: ج۱: ۲۷۵). از نظر وی «قلب» حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند: «القلب مسئول عن رعیّته و هی جمیع قواه الظاهره و الباطنه» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۵۷۳/۱). به باور ابن‌عربی:

> *قلب مظهر عدل، صورت احدیت، جمع میان ظاهر و باطن، اعتدال بدن و عدالت نفس است؛ به‌واسطهٔ 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 ابن‌عربی مظهر قلب است- علم مصاحبت و سیاست و خلوت و جلوت را فرا گرفت و درواقع همهٔ 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 هرکدام از این سطوح خود دارای لایه‌های طولی هستند. به باور کاشانی، مردم نیز به‌تبع سه سطح قلب، در سه مرتبه‌اند:

۱. مرتبهٔ نفس؛ این طایفه اهل دنیا و اتباع حواس‌اند.

۲. مرتبهٔ قلب؛ اهل این مقام از مرتبهٔ 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 رسند؛ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 تکثر 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 طایفهٔ اول دانند این طایفه بینند. این هر دو قسم را نفس ناطقه به نور قلب مزکی شود؛ ولی طایفهٔ ذوالعقول متخلق به اخلاق الهی باشند و ذوالبصیره متحقق به آن.

۳. مرتبهٔ روح؛ اهل این مقام از تجلی صفات گذشته به مرتبهٔ مشاهده رسیده باشند و شهود جمع احدیت یافته و از خفی نیز درگذشته و از حجب تجلیات اسما و صفات و کثرت تعینات، رسته‌اند. این طایفه خلق را آیینه حق بینند یا حق را آیینه خلق و بالاتر از این استهلاک در عین احدیت ذات است که مختص این مرتبه است. ماندگان در مقام تجلیات اسما و صفات هرچند به یقین از شک خلاص یافته‌اند، از لقاء علی‌الدوام و معنی «کلُّ مَنْ عَلیها فَان وَ یبقَی وَجْهُ رَبِّک ذوالجلالِ والاکرامِ» قاصرند و محتاج تنبیه» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰).

کاشانی اهالی و ساکنان مرتبهٔ 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 به‌دور هستند و گروه دوم را به‌دلیل 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.

بنابرآنچه ذکر شد، محقق کاشانی مرتبه «قلب» را دارای سه حیثیت می‌شمارد و آن‌ها را به نام‌های «قلب»، «عقل» و «سرّ» نام‌گذاری کرده است. مرحلهٔ 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. نکتهٔ قابل توجه اینکه قلب اگر خودش باشد و موانعی مزاحم راهش نباشد، به‌سمت فطرت می‌رود. کاشانی مرتبهٔ میانی نشئه قلب را «عقل» و مرتبهٔ نهایی آن را سرّ و یا سرّ قلبی می‌نامد (کاشانی، ۱۳۸۵، ج۱: ۱۲۳)، و گاهی از آن به‌عنوان نقطه وسط و قلب‌القلب یاد می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج۱: ۳۲). قلب به این مرحله که عروج می‌کند از شعاع نور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

روح بهره‌مند شده از تیررس وسوسه‌ها و شیطنت‌های نفس و شیاطین درامان می‌ماند (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج۲: ۱۱۸). در مرحلهٔ سرّ، احوالات نهایی قلبی مطرح است که از شدت محبت، قلب را به‌سمت روح می‌کشاند و برخلاف عقل که در آن فهم مطرح است، در این نشئه مکاشفات اسمائی و صفاتی برای قلب پیدا می‌شود. به‌عبارت‌دیگر موطنی که حالات عشقی مکاشفه‌ای قلب در آن روی می‌دهد و قلب ویژگی‌های روح را می‌یابد، «سرّ» نامیده می‌شود.

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

با نگاهی به خطبه کاشانی در کتاب *اصطلاحات الصوفیّه*، 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 منّ 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 قالی 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 ابن‌عربی، عقل را در مقام کسب و نظر، مظانّ شک و ریب و گمراهی می‌داند. ابن‌عربی معتقد است ازآنجایی‌که 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 به‌واسطه نظر کسب می‌کند، مقید به وهم است (ابن‌عربی، ۱۳۲۹، ج۳: ۳۴۶)؛ بنابراین، وهم بر عقل غلبه دارد و به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

همین جهت است که عقل خطا می‌کند. ایشان محل علم را قلب آدمی می‌داند و معتقد است که قلب، آیینه صیقل خورده‌ای است که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق‌تعالی برآن می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۱). محیی‌الدین معتقد است که قلب، ذات تمامی اشیا را می‌تواند درک کند و چون به ایمان و معرفت روشن شود، آیینه تجلی همهٔ معارف الهی می‌گردد. قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود، اما عقل این‌گونه نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۴ و ۱۱۳).

کاشانی خود صاحب کشف است و به‌گفتهٔ خودش پس از مجاهدات و ریاضات فراوان، وحدت شخصیه وجود ابن‌عربی و حقانیت آن بر او منکشف شده است و درهمین موضوع بین او و معاصرش علاءالدوله سمنانی که از مخالفان وحدت وجود بود، مکاتبات و مجادلاتی روی داد و کاشانی به اشکالات سمنانی دراین موضوع که اساس عرفان نظری و پایهٔ اعتقادات ابن‌عربی است، پاسخ گفت. او در نامهٔ به علاءالدوله سمنانی دربارهٔ وحدت وجود می‌گوید:

... چون خود به این مقام نرسیده بودم، هنوز دل قرار نمی‌گرفت، تا بعد از وفات شیخ الاسلام مولانا و شیخنا نورالمله والدین عبدالصمد نطنزی، مرشدی که دل بر او قرار گیرد، نمی‌یافت. هفت ماه در صحرایی که 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 الحمدلله علی ذلک (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

از مکاتبات او با علاءالدوله بر می‌آید که وی یک چند از اوقات خود را صرف مطالعه و تعلّم 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 به‌طریقهٔ کشف بیش از طریقه عقل و نقل اعتماد داشته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۱).

کاشانی براین باور است که کشف اسرار قرآن از طریق مشاهده قلبی و در نتیجهٔ انشراح صدر و انبساط دل صورت می‌گیرد و بهره‌گیری کامل از نور شرع را به مدد نور کشف ممکن می‌داند. وی درعین‌حال برای عقل و نیروی تفکر نیز نقش مهمی قائل است. تأویلات باطنی عبدالرزاق از آیات قرآن حاصل تجربهٔ شخصی معنوی اوست. وی در بیان انگیزهٔ نگارش *تأویلات* می‌نویسد:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

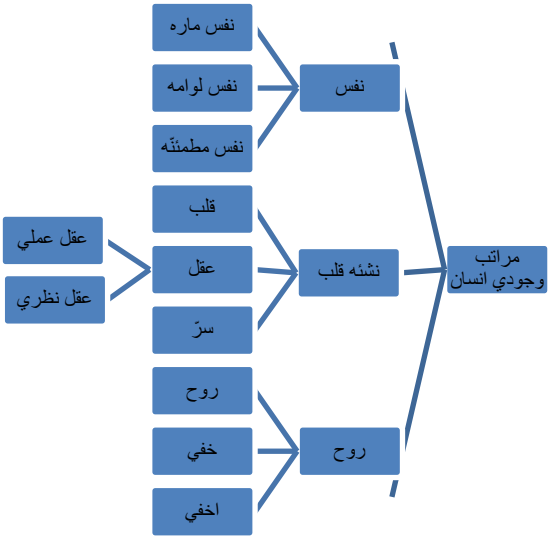
تشویش فؤاد داشتم، بی‌آنکه تسکین بر آن بیابم. ولی خدایم مرا از تلاوت قرآن خسته و رویگردان نمی‌کرد. ازاین‌رو بدان مأنوس و مجذوب گشتم و از شهد و شربت آن می‌نوشیدم. درنتیجه جانم تازه گشت. انشراح صدر و انبساط دل و بسط قلب یافتم و اسرار بر من هویدا گشت. در همهٔ احوال و تمام شرایط، طیب خاطر داشتم و روحم از این فتوح مشعوف بود. گویی پیاپی جام صبوح و غبوق می‌نوشیدم و سرمست می‌گشتم. در ذیل هر آیه برایم معانی درونی وصف‌ناپذیری آشکار می‌گشت که از یک‌سو از تدوین دقیق و احصاء آن عاجز بودم و ازسوی‌دیگر نمی‌توانستم از افشا و نشر آن خودداری کنم (کاشانی، ۱۴۲۲، ج۱: ۴).

نقش و جایگاه عقل

بررسی عقل در عرفان نظری بیشتر بر محور توانایی آن در ادراک حق‌تعالی صورت می‌گیرد. با مطالعه و بررسی آثار ابن‌عربی درمی‌یابیم که او عقل را در شناخت حق‌تعالی دارای دو مقام و مرتبه می‌داند: 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 می‌کند؛ اما در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می‌داند و برای آن محدودیتی قائل نیست. از دیدگاه ابن‌عربی عقل وضعیتی دوگانه و دوسویه دارد: عقل در یکی از دو چهرهٔ خود دارای حالتی شفاف و آیینه‌گون است و به تعبیری قابل است و به‌هرصورت، ظرفی تهی است. در چهرهٔ دیگر سخت و پُر است و حیثیت فاعلی دارد؛ عقل به‌لحاظ وجودی در کسوت قابلی خود حد و حصری ندارد و می‌تواند بی‌نهایت صورت را در خود جای دهد؛ اما به‌لحاظ وجودی در چهرهٔ فاعلی و فکری‌اش محدود است؛ یعنی فاعلیت و تولید آن متناهی است و فهم استقلالی‌اش نمی‌تواند همهٔ چیز را دربر گیرد (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۲؛ نیز رک: ۱۹۹۴: ج۱: ۶۸). بنابراین، ابن‌عربی ضمن اینکه عقل را ذومراتب می‌داند، مرتبه‌ای برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی را از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) پیدا می‌کند و این مرتبه همان قلب است (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج۱ :۴۳۷؛ نیز رک: رضازاده و منفرد، ۱۳۹۳: ۴۲).

باتوجه به سه لایهٔ اصلی «نفس»، «قلب» و «روح» که دراندیشهٔ کاشانی وجود دارد، نمودار بطون طولی انسان برمبنای بسط و افزایش این مراتب وجودی به ده مرتبه، این‌گونه است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]



نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، اینکه در ادبیات کاشانی، واژهٔ «قلب» گاه به معنی «نشئه قلب» به‌کار می‌رود و گاه به معنی مرتبه‌ای از مراتب این نشئه. در نظامی که وی برای تحلیل یک‌صد مقام عرفانی براساس بطون طولی ارائه می‌کند، مرتبهٔ میانی نشئه قلب را «عقل» می‌نامد و در توضیحاتی که در ادامه درمورد 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 مَلَک، وحی، فهم و معرفت است و انسان به‌واسطهٔ آن می‌تواند خیرو شر را تشخیص دهد» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۹۹). کاشانی عقل را به‌منزلهٔ چشم برای قلب می‌داند و تفکر را درخواست بصیرت برای طلب عقل، معنا می‌کند که این حالت برای قلب به‌منزلهٔ 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، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۱۲۲) و گاهی نیز عقل نظری و عملی را ازجملهٔ قوای قلب انسان به‌حساب می‌آورد. او براین باور است که نشئهٔ قلب دارای قوای روحانی است و عقل نظری چشم راست قلب و عقل عملی چشم چپ قلب است و ازاین‌رو حکمت نظری و حکمت عملی در انسان ثمره و نتیجهٔ این دو قوه قلب است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۳۲). همان‌گونه که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

انسان به‌واسطهٔ چشم خود می‌بیند و یاد می‌گیرد، در درون قلب انسان نیز دو چشم وجود دارد که انسان به‌وسیلهٔ این دو چشم به حقایق اشیا می‌نگرد و فهمی متفاوت با فهم ظاهری به‌دست می‌آورد (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۱۶).

کاشانی همانند ابن‌عربی عقل را ذومراتب می‌داند. گاهی عقل را مرتبه‌ای از مراتب قلب و گاهی قوهٔ 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 ابن‌عربی و دیگر عارفان مطرح کرده‌اند. به‌همین‌دلیل است که اهل برهان را به دوگروه تقسیم می‌کند: اولی را ذوالعقول و دومی را ذوالبصیره می‌نامد (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰). وی همچون ابن‌عربی عقل را از یک جهت به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی عقل مشوب، یعنی عقلی که با وهم و خیال آمیخته شده، دیگری عقل منوّر به نور ایمان و کشف و شهود است. عقلی را که ابن‌عربی و کاشانی رهزن و مایه گمراهی می‌دانند، عقل نظریِ مشوب به وهم است که علم حاصل از طریق این عقل، نظری و کسبی است. اما عقل منور به نور الهی براثر ایمان و کشف و شهود، حقایق الهی را می‌پذیرد و از جنبهٔ پذیرش محدودیتی ندارد. به باور کاشانی، هرگاه عقل، منور به نور قدس و متصل به حضرت احدیت شود، فرد، صاحب بصیرت می‌گردد.

تقسیمات عقل

۱	عقل عملی	= قوای قلب	
	عقل نظری		
۲	عقل متّصل	= مرتبه قلب	
	عقل محدود	= ابزار قلب	
۳	عقل منوّر	= مرتبه قلب	
	عقل مشوب	= ابزار قلب	

کاشانی از قوهٔ قلبی که با نور قدس روشن شده به عقل و گاهی به لبّ 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 زمینهٔ عمل و حکمت عملی و در زمینهٔ حقایق و حکمت نظری حاصل می‌شود؛ حکمتی که برآمده از فطرت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 به‌گونه 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). ازجمله 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 تعین و ظهور است؛ وگرنه مقام ذات حق جز برای ذات حق قابل شناخت نیست. استدلال ایشان برای اثبات محدودیت عقل چنین است: حق‌تعالی از جمیع تعینات منزه است و تعین 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 غیرمتعین است، احاطه پیدا نمی‌کند (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۲)؛ وی در ادامه، شناخت حق‌تعالی را از طریق تجرد و رسیدن به مقام کشف و شهود ممکن می‌داند و می‌گوید:

> *حق‌تعالی هرکه استعداد مرتبه روح را داشته باشد از مراتب تعینات، مجرد می‌گرداند و از قید عقول می‌رهاند و از طریق کشف و شهود به مرتبهٔ احاطه برآن می‌رساند؛ درغیراین‌صورت در حجب جلال می‌ماند* (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۲).

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

ابن‌عربی در تمایزی که میان عقل و قلب قائل می‌شود، از آیهٔ: «إِنَّ فِی ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)، استفاده می‌کند. ازنظر وی خداوند به این دلیل نفرمود: «لمن کان له عقل»، که عقل قید است و نمی‌تواند حقیقت را به‌تمامه دریابد (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۲). عقل، حقیقت را تنها در یک وصف منحصر می‌کند؛ درحالی‌که حقیقت منحصر شدنی نیست (ابن‌عربی، ۲۰۰۶م: 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 (ابن‌عربی، بی‌تا: ج۲: ۱۱۴ و ۱۱۳)، و این تجلیات جز با قلب قابل شهود نیست؛ زیرا تنها قلب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه سریعاً منقلب می‌شود. به‌عبارت‌دیگر قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود؛ اما عقل این‌گونه نیست.

نکته قابل توجه در اندیشهٔ کاشانی که او را از ابن‌عربی متمایز می‌کند، این است که برخلاف ابن‌عربی که عقل را ذومراتب می‌داند و مرتبهٔ نهایی عقل را -که مرتبهٔ 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 ابن‌عربی با عبدالرزاق کاشانی در مورد نقش عقل، این است که هر دو، گذر از مرتبهٔ عقل را برای رسیدن به مرتبهٔ کشف، ضروری می‌دانند. ابن‌عربی می‌گوید:

عقل نوری است که با آن یک سلسله از امور درک می‌گردد، ولی ایمان نوری دارد که با آن همه چیز مدرَک می‌شود، مادامی که مانعی در میان نباشد. با نور عقل می‌توان به معرفت الوهیت دست یافت و در باب آنچه برای حق‌تبارک و تعالی واجب و محال است به داوری نشست. درحالی‌که همین عقل با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق -تبارک و تعالی- به خودش منسوب ساخته است، دست یابد (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج۱: ۴۴).

ابن‌عربی دربارهٔ نور ایمان بر این باور است که همه‌چیز را با آن می‌توان درک کرد، می‌گوید این «عقل» است که با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق‌تبارک و تعالی به خود منسوب ساخته است، دست پیدا کند. به‌این‌ترتیب، عقل با نور ایمان اموری را ادراک می‌کند که بدون آن از وصول به آن‌ها بی‌نصیب خواهد بود. درست در این‌جاست که هرگونه تفرقه و جدایی میان عقل و ایمان با مشکل روبه‌رو خواهد شد.

ابن‌عربی قلب را ذومراتب نمی‌داند؛ به‌همین‌دلیل، مرتبهٔ 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؛ به‌این‌ترتیب، به تباین و جدایی کامل میان آن‌ها معتقد نیست بلکه گاهی عقل را به‌جای قلب به‌کار می‌برد؛ نظیر اینکه می‌فرماید: «مراتب الغیوب السبعه المذکوره من غیب القوی و النفس و العقل و السرّ و الروح و الخفاء و غیب الغیوب ...» (کاشانی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱۴۲۲ق، ج۲: 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 الملکوت الأرضیّه و القوی النفسانیّه و الجنّ و الثانی عالم النفس و الثالث عالم القلب و الرابع عالم العقل و الخامس عالم السرّ و السادس عالم الروح و السابع عالم الخفاء الذی هو السرّ الروحی غیر السرّ القلبی (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج۱: 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 غیوب الباطن بحسب الوجودست: غیب الجنّ الذی هو غیب القوی و غیب النفس و غیب القلب و غیب العقل و غیب الروح و غیب الغیوب الذی هو غیب الذات الأحدیّه (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

نتیجه:

در نظام فکری محقق کاشانی، سه مرتبهٔ اصلی نفس، قلب و روح و همین‌طور مراتب سه‌گانهٔ مربوط به هرکدام از این‌ها، مراتبی متباین و گسسته از هم نیستند؛ بلکه به‌شدت به هم پیوسته‌اند و درواقع 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 مرتبهٔ اتصال به مبدأ فیض با قلب به وحدت می‌رسد، اما در مرتبهٔ جزئی، آن را از قلب متمایز می‌داند- کاشانی معتقد است که مرتبهٔ جزئی عقل و قلب، دو مرتبهٔ 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 قوهٔ فکر و نظر آن است نه در صفت قبول و پذیرش. منطق اساسی کاشانی در اثبات برتری و رجحان معرفت کشفی بر معرفت استدلالی، این است که مکاشفات و مدرکات عرفانی از طوری ورای 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 قوهٔ دیگری که از آن نورانی‌تر است می‌تواند این مفاهیم را درک کند و آن هنگامی است که از مشکات روح انسانی نور اقتباس کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کتاب‌نامه:

- آقا بزرگ طهرانی، شیخ محمد حسن. (بی‌تا)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم: اسماعیلیان.
- ابن‌عربی، محیی الدین محمد. (۱۳۲۹ق)، *الفتوحات المکیّه فی معرفه أسرار المالکیّه و الملکیّه*، به‌کوشش عثمان یحیی، دوره ۱۳ جلدی، قاهره: بی‌نا.
- ـــــــــــــــــ . (بی‌تا) ، *الفتوحات المکیّه*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــــ . (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیّه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: افست بیروت.
- ـــــــــــــــــ . (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ـــــــــــــــــ . (۲۰۰۶)، *کتاب المعرفه*، تقدیم و تحقیق محمدامین ابوجوهر، الطبعه الثانیه، دمشق: التکوین للطباعه و النشر و التوزیع.
- ـــــــــــــــــ . (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»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش۱۴، ص۵۶-۳۷.
- زرین کوب، عبدالحسین.(۱۳۶۶)، *دنبالهٔ 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 الإحیاء 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 هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]