

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

بررسی تطبیقی موانع معرفت

از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی^۱

محمی الدین قنبری^۲

علی امینی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با موضوع موانع معرفت حقیقی از دیدگاه شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) و عزالدین محمود کاشانی (د ۷۳۵ق) به بررسی و تلفیق آرا و اندیشه‌های این دو متفکر مسلمان پرداخته است و شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای آنان را با روش توصیفی - تحلیلی دنبال کرده است. ادراکات حسی و علوم عقلی و استدلالی از جمله موانع معرفت نزد شیخ اشراق، و عقل معاش از جمله موانع معرفت نزد عزالدین محمود کاشانی است. سهروردی علم را تا زمانی که بر صور محسوسات و تعینات دلالت دارد در سنجین طبیعت و معقولات محصور می‌داند که دیده عقل و چشم دل از رؤیت آن حقیقت قاصر است. کاشانی نیز با تکیه بر نور ایمان و یقین، موانعی چون علم و استدلال، عقل معاش، گناه و هواجس نفسانی و وسوس شیطنانی و خودستایی را آفتی می‌داند که انسان را از کسب معرفت باز می‌دارد. انسان با توجه به استعداد و ظرفیت وجودی‌اش شایستگی کمال و افاضه معرفت را دارد و رسیدن به معرفت حقیقی مستلزم گسیختگی از عالم محسوسات، کدورات و شواغل جسمانی و رهایی از عالم ظاهر است.

کلیدواژگان

علم، معرفت‌شناسی، شیخ اشراق، عزالدین محمود کاشانی، فلسفه اسلامی، تصوف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۰

۲. استادیار عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نیشابور (drghanbari.m@gmail.com)

۳. کارشناسی ارشد عرفان اسلامی (amini.abbasali@gmail.com)

مقدمه

موانع شناخت از دیرباز به عنوان پرسشی اساسی در مقوله شناخت‌شناسی مطرح بوده است. شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی با تأویلی رمزگونه در سایه آیات الهی و سیر در آفاق و انفس، کوشیده‌اند تاریکی‌های هستی را کنار زده و کشف اسرار و رموز هستی پردازند. طرح این موضوع نزد صاحب‌نظران چنان اهمیتی داشته است که چه بسا بتوان از آن همچون منطق شناخت در بهره‌برداری از میراث فکری حکما و خردمندان پیشین بهره جست. پرسش اصلی جستار حاضر این است که شباهت‌ها و تفاوت‌ها در بیان موانع دستیابی به معرفت از نظر شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی چیست؟ پژوهش پیش رو بر آن است که با جست‌وجو در آرا و اندیشه‌های شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی به این پرسش پاسخ دهد. روش تحقیق نیز توصیفی - تحلیلی است و با مراجعه به آثار این دو حکیم و عارف سده ششم و هشتم، با درنگی در تاریخ ۱۵۰ ساله آن دو در دو سنت و زمینه به‌ظاهر متفاوت بر این فرض است که شیخ اشراق از دستگاهی فلسفی‌تر و متکی بر منابع گوناگون حکمی و فلسفی سود برده است و عزالدین کاشانی رویه‌ای نقل‌گرایانه و تابع سنت و شریعت اسلامی را در سلوکی صوفیانه در پیش گرفته است. با این حال شباهت‌های محتوایی آنان در پرسش پیش رو بیش از تفاوت‌هایشان است و هر دو با گرایشی ایدئالیستی و ادبی با پردازش مفاهیمی انتزاعی، گفتمانی به دست داده‌اند که در سنت و سیره مکتبی که در آن زیسته‌اند شناخته شده و مشهور به نظر می‌رسد. جست‌وجو در پیشینه تحقیق، گزارشی مشابه از مقایسه دیدگاه این دو حکیم مسلمان در مسئله مزبور به دست نداد.

۱. چستی معرفت

فلسفه، شناخت‌شناسی و منطق دامنه‌هایی هستند که پرسش از موانع و اختلال‌های معرفت در آنها پردازش می‌شود. رویکردهای واقع‌گرایانه که امروز بیشتر علمی دانسته می‌شوند صورتی تجربی به خود گرفته‌اند؛ ولی رویکرد ایدئالیستی و ادبی صورت غالبی بود که در سده‌های پیشانوگرایی، علمی دانسته می‌شد. معرفت در سنت فلسفی، باور صادقی بود که موجه شده باشد و در سنت عرفی و دینی آنچه پیشوایان راستین و گواهان روزگار گذرانده اعتبار آن را به رسمیت شناخته باشند. سیاهه واژگانی که در زبان‌های فارسی و عربی در پیوند با مسئله «شناخت» قرار دارند، فهرستی مترادف، تو در تو، فاقد هم‌بستگی و نظام به نظر می‌رسد. واژگانی مانند عقل، علم، فهم، درک، شعور، تصور، حفظ، ذکر، معرفت، حکمت، درایت، حدس، کشف، شهود، اشراق، تنویر، تنبیه، ایقاظ، تفسیر، تأویل، تفصیل،



بررسی تطبیقی موانع معرفت از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی

تبیین، تعیین، تشخیص، ذکا، فطنت، حضور، وهم، ظن، یقین، خیال، کیاست، فراست، بصیرت، طلوع، خبر، رأی، تلقی، مس، وحی، تجربه، الهام، وجد، وارد، خاطر، عبارت، اشارت، لطیفه، رقیقه، حقیقت، واقعیت و وقوف در زبان عربی و آگاهی، آشنایی، خرد، یافتن، دانش، بینش، یاد کردن، دیدن، شنودن و روشنی در زبان فارسی بخشی از این مجموعه‌اند که با مشتقات و متضادهایشان در متون معطوف به دامنه «شناخت» یاد شده‌اند. ملاصدرا (۱۰۵۰ق) فرق سی مورد از این واژگان را در کتاب *مفاتیح الغیب* خود آورده است و کوشیده تبیینی از آنها داشته باشد. پردازش ادبی این مفاهیم در جای خود می‌تواند تبیین یا گفتمانی نو از وضعیت شناختی آن فرد یا مکتب به دست دهد. از سوی دیگر اوضاع سیاسی - اجتماعی قرن ششم (روزگار شیخ اشراق) که در نتیجه حملات مغولان به وجود آمده بود از یک طرف و از طرف دیگر ضربات سهمگین متشرعانی همچون امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) و فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق) به پیکر فلسفه یونانی، شیخ اشراق را بر آن داشت که برای احیای حکمت اشراقی و مشرقی به دلیری بکوشد.

۱-۱. معرفت از نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق سیر آفاقی خود را با مطالعه احوال درون و تفسیر باطن شروع کرد. به عبارت دیگر سفر به عالم محسوسات و عالم سفلی را راهی به باطن هستی و اشراق نفس دانست. سهروردی در ایران و یونان باستان و عارفان شرق و غرب رگه‌هایی از حکمت اشراقی را مشاهده می‌کند و این حکمت را خمیره‌ای ازلی می‌داند که به او رسیده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۴). معرفت‌شناسی شیخ اشراق مبتنی بر علم حضوری است. او معتقد است که انسان به ذات خود آگاهی دارد و ذات هیچ کس جدا از خویش نیست. شناخت ذات هر شیء و موجودی و حتی ذات انسان بر محور خودآگاهی صورت می‌پذیرد که این امر در سایه مجاهدت نفس و انقطاع از خلق انجام می‌شود. بنابراین به زعم سهروردی شناخت معلومات و صور اشیا از آن جهت که نزد نفس حاضرند، به نوعی از علم حضوری دلالت دارد. در یک تعبیر دیگر شیخ اشراق در باب علم حضوری نفس به تفکیک بین ذات «من» و «من مشهود» معتقد است، آنجا که تصور هر کس از «من»، صورت مثالی باشد. غیر ذات من است که از آن به «او» تعبیر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۵۳۷). شیخ اشراق درباره اینکه از تعالیم صوفیه بهره‌مند شده است چنین می‌گوید:

پس نفس، امر حق است و نور اوست و همه مقید به ربوبیت و این نفس است که پیامبر بدو اشاره کرد که «بیت عند ربی یطمعنی ویسقینی»؛ یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم پیوندم، طعام و شراب من از علوم حقیقتی و

انوار الهی باشد و ابو یزید بسطامی گفت که چون از پوست خود به در آیم، بدانم که کیستم و همچنین گفت: من خود را در دو کون، یعنی اثیری و عنصری، طلب کردم، نیافتم (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۸).

وقتی از «من» سخن گفته می‌شود، عنوانی کلی است که هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی را شامل می‌شود که سهروردی با تمسک به آیات قرآن و قاعده نور و ظلمت به تفسیر این مسئله پرداخته است. این نور همان علم الهی است که خدا به هر کس که شایستگی و استعداد آن را داشته باشد، عطا می‌کند؛ چنان که در روایات داریم: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (جعفر بن محمد ع، ۱۴۰۰، ق، ص ۱۶). از این روایت استفاده می‌شود که علم به طریق مدرسی و مکتبی به دست نمی‌آید و قرآن کسی را که به فهم و عمل به آن نائل نشود، همچون چهارپان می‌داند (ر.ک: جمعه، ۵).

در نظر سهروردی علم و عالم و معلوم یکی است و این تعبیر شرح الاسم یک حقیقت به شمار می‌رود. اگر از دریچه ذهن سهروردی به مسئله معرفت بنگریم، این نکته قابل تأمل خواهد بود که نفس تا هنگامی که از تعلقات دنیوی و کالبد جسمانی خویش رهایی نیابد، به کنه و حقیقت علم دست نخواهد یافت. به همین دلیل ظاهرینان به عمق و روح سخنان سهروردی پی نمی‌برند. از این رو بود که او جانش را در همین مسیر داد. هانری کرین در این باره می‌گوید: «حقیقت هرگونه معرفت عینی به اصل آن، به شعوری که عاقل از خود دارد باز می‌گردد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۴).

به گمان سهروردی آنچه نزد نفس حتی با انقطاع حواس ظاهری از شیء باقی می‌ماند، اثر خود آن شیء است. از باب مثال وقتی که ناخودآگاه دست انسان به شیئی داغ برخورد می‌کند، پس از رهایی دست از آن شیء، اثر داغی تا لحظاتی وجود دارد. بنابراین ذات و اثر شیء نزد نفس حضوری بی‌واسطه دارد که نفس به آن علم و آگاهی دارد. این مسئله تفاوت بین صور اشیا و ذات اشیا را که مراد سهروردی نیز هست بیان می‌کند.

سهروردی علم حضوری نفس به ذات حق را فنای در حق می‌داند؛ یعنی با رهایی از مادیات و تعلقات خاطر، این علم النفس محقق می‌شود. او معتقد است عارف در مقام فنا «چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را فنای اکبر خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموش را نیز فراموش کند، آن را فنای در فنا خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند؛ بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند، که هر کس به معروف نیز همچنان است که مقصد دو ساخته است، مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و...» (همان).

۱-۲. معرفت از نظر عزالدین کاشانی

عزالدین محمود کاشانی شناخت حق را در سلسله طولی شناخت خود و صورت موجودات عالم می‌داند. او درباره معرفت می‌گوید: « [معرفت] عبارت بود از بازشناختن ذات و صفات الهی در صورت تفصیل افعال و حوادث و نوازل، بعد از آنکه بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه» (کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱). کاشانی علم عالم ربانی را که در نتیجه معرفت حق و از راه تزکیه و تصفیه باطن حاصل می‌شود، برترین نوع معرفت و شناخت حق می‌داند. او علم را به‌تنهایی مقدمه معرفت می‌داند و چنین می‌گوید:

همه علم معرفت است، نه معرفت، چه معرفت امری وجدانی است و تقریر از آن قاصر. اما علم مقدمه آن است. پس معرفت بی علم محال بود و علم بی معرفت وبال، و علم معرفت را چند صورت تواند بود: علم معرفت و معرفت علم و علم و معرفت معرفت، و این صورت اکمل صورت است (همان، ص ۲۲۳).

در یک استدلال دیگر عزالدین محمود برای درک مطلب و فهم بشر از تمثیل اسلام و ایمان استفاده می‌کند و می‌گوید: «اسلام مر ایمان را به مثبت جسد است و ایمان اسلام را به جای روح، و علوم اسلامی قشور علوم ایمانی است» (همان، ص ۲۰۴). از این عبارت چنین استنتاج می‌شود که ایمان از اسلام برتر است؛ زیرا مؤمن کسی است که نور ایمان در رگ و پوست او جریان دارد و فارق از علوم رسمی و ظاهری است و به حقیقت ایمان و نور یقین که در ورای شریعت است، نائل شده است.

از خلال اندیشه‌های عزالدین محمود چنین بر می‌آید که وی نور ایمان و یقین را برای شناخت حضرت حق لازم می‌داند؛ چنان که برای فهم اذهان در این مسئله از تمثیل آفتاب بهره جسته است. او در این باره می‌گوید:

آفتاب را مثال حقیقت دان و نور او را تابنده از ورای حجاب، نور ایمان، و مکشوف از حجاب، نور یقین، و آن سرمازده را مثال کسی که محجوب صفات بشری بود. پس نور ایمان پیوسته ثابت باشد و نور یقین گاه گاه لامع و لامح (همان، ص ۲۱۵).

منظور از «سرمازده» کسی است که از علوم الهی بهره‌ای نبرده و نور یقین و ایمان بر قلبش ساطع نشده است. چنین کسی در سجنین طبیعت و عوارض و کثافات جسمانی محبوس مانده است و تا هنگامی که نور الهی بر قلب و جانس متجلی نگردد، از حرارت و نور این آفتاب محروم می‌ماند.

کاشانی در جایی دیگر، علم را مانند نوری واحد می‌داند و اذعان دارد که «مراد از علم،

نوری است که مقتبس از مشکات نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای، و این علم، وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج» (همان، ص ۱۹۰). او سرچشمه تمام علوم را به حق ارجاع می‌دهد و می‌گوید: بدان که مصدر و منشأ جمله علوم، حضرت الهی است و اول موردی که فیض علم ازلی بر او وارد شد، قلب مصفای مصطفوی و نفس مزکای نبوی بود که به تزکیه الهی و تصفیه ربانی از شوایب کدورات هوا و الواث طبیعت صافی و مطهر گشت، و در او به مناسبت صفا و طهارت، قبول نزول علم پدید آمد (همان، ص ۱۹۶) او همچنین منبع علم را قلب آدمی می‌داند و می‌گوید: «و منبع علم، دل است و ظهور آن به محافظت آداب حضرت عزت متعلق» (همان، ص ۱۹۵).

پس بر اساس این موارد می‌توانیم بگوییم که انسان و تمامی کائنات و موجودات در ذات خود دارای حقایقی هستند که نفس انسان، موجودات و اشیا به آنها علم و معرفت دارند و به واسطه آن علم و آگاهی که به بطون و کمون خود دارند، ذات خود را انکار نمی‌کنند؛ چراکه انکار ذات خود مستلزم انکار ذات حق است و این محال است. پس همین خودآگاهی و معرفت به ذات و خویشتن خویش همان علمی است که شیخ اشراق از آن به عنوان علم حضوری نفس به ذات یاد می‌کند.

نزد عزالدین محمود، دل پیوسته در تغییر و تحول است و در جایی که به آرامش و سکون برسد، معرفت حق قابل حصول است. کاشانی با تکیه بر نور ایمان و یقین، حقیقت و معرفتی را قابل درک می‌داند که با چشم دل، نه چشم سر، قابل رؤیت بوده، از شوائب جسمانی و آرایش‌های نفسانی دور باشد که این امر تنها از طریق مجاهدت و ریاضت نفس و به واسطه کشف و شهود در پیروی از پیشوایان روشنایی برای عارف ممکن می‌شود.

۲. موانع معرفت از نظر شیخ اشراق

در آیات و روایات بسیاری و نیز در سخنان عارفان و بزرگان دین در باب موانع و حجاب‌های رسیدن به حق و معرفت سخن رفته است و چنان که از آثار و اندیشه‌های شیخ اشراق بر می‌آید، او موانع زیادی را سد راه معرفت می‌داند که مهم‌ترینشان بدین قرارند.

۲-۱. علوم حسی، عقلی و استدلالی

از نگاه سهروردی علم الهی فراتر از عقل و استدلال بشری است و به طریق مدرسی و اکتسابی حاصل نمی‌شود؛ زیرا علوم استدلالی انسان را در اعداد و طبیعت و دنیای ظاهر محصور می‌کند و همان طور که اشاره شد، علم واقعی در زمان و مکان خاصی نمی‌گنجد؛



بررسی تطبیقی موانع معرفت از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی

چنان که در مفهوم عقل آمده است: «عقل در لغت به معنای منع و نهی است. از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است؛ زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست باز می‌دارد و عقال یا افسار، شتر را از راه کج باز می‌دارد» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۷۲).

مخالفت سهروردی با برخی از فلاسفه به این دلیل است که آنان در تبیین درست فلسفه به خطا رفته و در این راه در دام آفات الفاظ و تعابیر گرفتار شده‌اند؛ و گرنه به زعم وی عقل در اصل و ذات خود پرتوی از حقیقت به شمار می‌رود؛ اما از آنجا که تمام محسوسات و ظواهر هستی و معلومات صورت و عکوس آن حقیقت واحدند، عقل به‌تنهایی انسان را از درک درست حقیقت باز می‌دارد. همچنین اگر از دید سهروردی به مسئله علم بنگریم در می‌یابیم که خود علم نیز در جایی که بر علوم عقلی و استدلالی دلالت کند، حجاب معرفت است.

از دیگر موانع معرفت در نظر سهروردی می‌توان به ادراکات حسی و اوهام و خیالات که عارض انسان یا هر موجودی می‌شود اشاره کرد. او می‌گوید:

و هر جماعت که متابعت وهم کنند، نامحسوس را مسلم ندارند و جز به محسوس معترف نشوند و این گروه نیندیشند که عقل ایشان و وهم و تخیل و نفس ایشان نامحسوس است؛ بلکه نور چشم نیز محسوس نیست؛ زیرا که جز ظاهر چشم چیزی نتوان دید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۸).

مثال ساده‌ای که در این باب می‌توان بیان کرد این است که گاهی ما به سخنان شخصی گوش می‌دهیم، اما در واقع روح و فکر ما درباره مسئله‌ای دیگر می‌اندیشد. اینجا اگرچه در ظاهر به سخنان آن شخص گوش می‌دهیم، چون فکرمان به موضوع دیگری معطوف است، به عمق سخنان او پی نمی‌بریم. بدین ترتیب وهم و خیال و ادراکات نوعی حجاب معرفت محسوب می‌شوند.

عزیزالدین نسفی در کتاب *الإنسان الكامل* در باب وهم و خیال به عنوان مانع رسیدن به معرفت چنین می‌گوید:

آن‌گاه دانا نفع علم و معرفت کند تا سالک دانا شود و عارف گردد. چون سالک دانا شد و عارف گشت، آن عالم و معرفت سالک به مثبت آتش باشد، جمله خیالات فاسد را و اندیشه‌های باطل را که از یأجوج و مأجوج طبیعت برخاستند، نیست گرداند و سالک را پاک و صافی کند (نسفی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

حسین بن منصور حلاج معتقد بود که برای رسیدن به توحید باید «اسقاط اضافات» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴) کرد. مؤید این مطلب سخن سهروردی در باب عقل و اندیشه است که به عنوان حجاب معرفت از آن یاد می‌کند. بنابراین شیخ اشراق، علمی را که

محصول فکر و اندیشه است از ساحت معرفت کنار می‌زند و مانع معرفت حقیقی می‌داند. او معتقد است برای دستیابی به معرفت باید تمامی شواغل و ادراکات حسی و عقلی از دامن معرفت برچیده شود. در این راستا کسانی که دچار سوء تعبیرات و اوهام شده‌اند به کلی از مسیر حق منحرف گردیده‌اند و به معرفت حقیقی دست نمی‌یابند.

۲-۲. خواطر: هواجس نفسانی و وساوس شیطانی

آدمی تا زمانی که در بند هواهای نفسانی است حقایق را به معرفت درک نخواهد کرد. عبارت سهروردی در این موضوع چنین است: «نفس نیز همچین مادام که مشغول است به تن، نه از فضائل لذت یابد و نه از رذائل الم؛ چه سکر طبیعت بر وی غالب است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۵).

در این راستا عارفان که از تمام حظوظ نفسانی وارسته و به کمالات نفسانی آراسته‌اند، به نوعی مرگ اختیاری رسیده‌اند؛ چنان که در حدیثی داریم: «موتوا قبل أن تموتوا» (مجلسی، بی‌تا، ص ۵۹). این مردن اشاره دارد به کشتن میل و هواهای نفسانی به طوری که تمام ادراکات انسان حق شود و جز حق نبیند و نشنود و در مسیر حق و حقیقت قرار گیرد. عزالدین نسفی درباره عرفایی که به این درجه از کمالات رسیده‌اند می‌گوید:

این طایفه که از تمامت حجاب‌ها گذشتند و به مشاهده خدای رسیدند و به بقای خدای مشرف شدند و چون به بقای خدای مشرف شدند و به علم‌الیقین دانسته بودند، اکنون به عین‌الیقین هم دانستند و دیدند که هستی خدای راست و بس. از این جهت این طایفه را اهل وحدت می‌گویند که غیر خدای نمی‌بینند و نمی‌دانند. همه خدای می‌بینند و همه خدای می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

در قرآن داریم که کافر به سبب پلیدی و شرک باطنی، چشم حقیقت‌بین وی از بسیاری حقایق پوشیده شده است: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره، آیه ۷)؛ «خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌های آنان پرده افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آنان است». در *مفردات الفاظ القرآن* «کفر» به معنای پوشش چیزی آمده است: «ستره الأشخاص، والزراع لستره البذر فی الأرض» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۷۱۴).

شیخ اشراق با الهام از آیات قرآن، علم الهی را به منزله نوری می‌داند که از جانب حق بر قلب سالک تابیده است که لازمه این امر، خالی کردن باطن و تهذیب نفس از شوائب جسمانی و آلودگی‌های نفسانی است.

۲-۳. انانیت یا بعد جسمانی انسان

اگر با دیده حقیقت‌بین به انسان نگریسته شود، حقیقتی فراسوی کالبد و قالب جسمانی دارد و در عرفان مراد از خودشناسی یا معرفت نفس آن روح لطیف و پاکی است که در وجود انسان قرار دارد که مبدأ و منشأ آن، عالم علوی است. این خودشناسی غیر از خودستایی است. در خودستایی ادراک آدمی معطوف به بدن است و این توجه به خود، حائل و مانعی است که دست انسان را از رسیدن به کمال و حقیقت کوتاه می‌کند. بنابراین «در عرفان خودشکنی و ترک انانیت و محو انیت هدف اساسی است و هر چه انسان را خودبین سازد، زشت و مزموم است؛ خواه مال، جاه، علم یا نام و نشان. پس هر علمی که انسان را خودخواه و خودبین سازد، به جای آنکه عامل رهایی باشد، سرمایه خسران و تباهی وی خواهد بود» (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹).

به زعم سهروردی بسیاری از اندیشمندان گذشته در دام سفسطه گرفتار شده‌اند و با تعبیر و تفسیرهای ناروا از حقیقت وجودی انسان به خطا رفته‌اند که در رأس آنان پروتاگوراس است که «میزان همه چیز انسان است» را شعار و دثار خود ساخته بودند. آنان تمام هستی را در سیطره انسان می‌دیدند و با دیدی کورکورانه حقایق هستی و انسان را انکار می‌کردند و به این می‌اندیشیدند که انسان همین بعد جسمانی و خاکی است که می‌تواند منشأ هر خیر و شری باشد (همان).

بی‌شک در نگاه سهروردی دستیابی به کمال و معرفت مقدر نخواهد بود، مگر اینکه انسان بعد جسمانیت و انانیت خود را به فراموشی بسپارد؛ چنان که می‌بینیم عارفان وارسته دست از مس وجود کشیده‌اند و به ریاضت و مجاهدت نفس پرداخته‌اند.

۳. موانع معرفت از نظر عزالدین محمود کاشانی

با تأمل در آرا و تأویلات کاشانی این نکته قابل فهم است که در بحث موانع دستیابی به معرفت تعامل و دیدگاه مشابهی دیده می‌شود. عزالدین محمود همانند شیخ اشراق به ذکر موانع و آفات معرفت با همان زاویه دید به تفسیر و تأویل موضوع پرداخته است.

۳-۱. عقل معاش

عزالدین محمود دست عقل را به‌تنهایی از وصول به معرفت الهی و حق و حقیقت کوتاه می‌بیند و می‌گوید:

عقل در ذات خود یک چیز است، ولیکن دو وجه دارد: یکی در خالق، و عبارت است از عقل هدایت که خاص مؤمنان است و یکی در خلق و این عقل مشترک

است که آن را عقل معاش خوانند، و اهل ایمان و طالبان حق و آخرت را عقل معاش تابع عقل هدایت بود (کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱).

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود، عزالدین محمود از علوم عقلی و استدلالی تحت عنوان عقل معاش تعبیر می‌کند که اهل دنیا و ظاهر بینان در تشخیص سره از ناسره تابع آن‌اند. این نوع عقل که اهل دنیا در آن محصورند، بین همه انسان‌ها مشترک است. کاشانی در ادامه این مطلب به عقلی دیگر که خاص مؤمنان و هدایت یافتگان است اشاره می‌کند و از آن به عنوان عقل هدایت نام می‌برد و تصریح می‌کند که این عقل همان است که در پرتو معرفت الهی محقق است و در ضمیر مؤمنان است. همچنین در جایی که عقل معاش در تعارض با عقل هدایت قرار گیرد، ارزش و اعتباری برای آن قایل نیست (همان).

عزالدین محمود کاشانی بی آنکه عقل را از هستی ساقط کند، آن را به تنهایی از اسرار و رموز طبیعت محروم می‌داند «و از اینجاست که طایفه‌ای از متابعان مجرد عقل، چون فلاسفه و غیرهم، از بیشتر مدرکات ارواح انبیا محروم ماندند و آن را انکار کردند؛ چه جمیع مدرکات روح در تحت احاطت عقل نگنجد» (همان، ص ۲۴۵).

عزالدین محمود در جایی دیگر به قیاس عقل با روح می‌پردازد و برای این کار از تمثیل آفتاب بهره می‌برد و می‌گوید:

و مثال او با روح همچنان است که مثال نور آفتاب با قرص آفتاب. نور آفتاب اگرچه شریف است، ولیکن قیام او به قرص آفتاب است و همچنانکه به نور آفتاب صور محسوسات در زمین ظاهر شود، به واسطه نور عقل، صور معلومات و معقولات در دل روشن گردد (همان، ص ۲۴۶).

چنان که از این سطور بر می‌آید کاشانی نور آفتاب را منوط به قرص آفتاب می‌داند که قائم به آن است و خود به تنهایی روشنایی و فروغی ندارد.

۲-۳. علوم حسی و عقلی

از دیگر موانع علم در نگاه عزالدین محمود کاشانی می‌توان به ادراکات حسی و علوم عقلی اشاره کرد. عزالدین محمود نیز محسوسات و ادراکات حسی و عقلی را یکی از موانع راه معرفت می‌داند و در این باره اذعان می‌کند که برای مشاهده حق و شهود حقیقت باید از محسوسات و از وجود خود غایب بود. در آن صورت است که سالک نزد حق حضوری بی‌واسطه دارد و حاضر و شاهد خواهد بود (همان، ص ۲۸۹).

کاشانی «شرط اساسی تصوف را وجوب طاعت و عبادت و ملازمت شریعت می‌داند و کسانی را که عبادت و طاعت را وظیفه ناسکان و عابدان می‌شمارند و می‌گویند که صوفیان

نیازی به آداب شریعت ندارند، سرزنش می‌کند» (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۶۲۴). وی با استمداد از نور ایمان و یقین، علمی را مفید می‌داند که در عمل نیز یکسان باشد، به نظر وی: «هر که فعلش مطابق قول نبود، قولش نافع نباشد؛ چنان که گفته‌اند: مَنْ لَمْ يَنْفَعِكْ لِحِظِهِ لَمْ يَنْفَعِكْ لِفِظِهِ» (همان، ص ۲۱۴). از این سخن عزالدین محمود چنین استنتاج می‌شود که علم باید به مرحله عمل برسد که اگر قول و عمل عالم یکسان نباشد، در این صورت فقط تظاهر به دانستن می‌کند، ولی در باطن به علم واقعی و حقیقت دست نیافته است.

۳-۳. خواطر نفسانی و وساوس شیطانی

شماری از عارفان خواطر را به چهار گروه تقسیم کرده‌اند: حقانی، ملکی، نفسی و شیطانی. بر همین اساس عزالدین محمود کاشانی خواطر نفسانی و شیطانی را از جمله خواطری می‌داند که باعث حجاب معرفت می‌شود تا حقایق هستی بر سالک مکشوف نشود. در نظر عزالدین محمود «خاطر نفسانی آن است که بر تقاضای حظوظ عاجله و اظهار دعاوی باطله مقصور باشد، و اما خاطر شیطانی آن است که داعی بود با مناهی یا مکاره؛ زیرا که شیطان در مبدأ حال به معصیت فرماید و چون ببیند که بدین وجه اغوا و اضلال صورت نمی‌بندد، به عین طاعت و ازاعت قلب به جانب افراط که شرعاً مکروه است، و سوسه کند» (همان، ص ۶۲۴). سپس به مقایسه خواطر نفسانی و شیطانی می‌پردازد و در این میان خواطر نفسانی را از جمله خواطری می‌داند که تا وقتی که زنگار هوا و هوس به وسیله زهد و تقوا از صفحه دل صافی نشود، توفیق الهی برای سالک میسر نمی‌شود. او در این باب می‌گوید:

و اما فرق میان خاطر نفسانی و شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نشود و بر تقاضای مطلوب خود الحاح نماید تا به مراد رسد، اگرچه سالها بر آن بگذرد؛ الا وقتی که توفیق الهی رفیق گردد و بیخ آن مطالبت از نفس برکند؛ و اما خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود، اگرچه ممکن که به نوعی دیگر در آید و خواهد که بنده را غافل گرداند و اغوا کند (همان، ص ۲۴۸).

عزالدین محمود کاشانی، بر اساس آنچه بیان شده است، شناخت خواطر و تمایز آن را از مشکل‌ترین علوم به شمار می‌آورد و معتقد است کسی که به این خواطر واقف و آگاه نباشد و آفات آن را به درستی درک نکند، به معرفت الهی واصل نخواهد شد (همان، ص ۲۴۷).

نتیجه‌گیری

با آنکه شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی از دو مشرب مختلف حکمی و صوفیانه برخوردار بودند، در بحث موانع دستیابی به معرفت آرا و نظریات مشابهی دارند. شیخ اشراق

با الهام از قرآن و احادیث نبوی به پرده‌گشایی از اسرار و رموز هستی پرداخته و در سایه آیات الهی و سیر در آفاق و انفس و با عبرت از حکمت‌های پیشین، علوم عقلی و استدلالی را که حاصل بحث و عقل و اندیشه است و به طریق اکتسابی به دست می‌آید، مانعی سر راه معرفت حقیقی می‌داند. عزالدین محمود کاشانی نیز در این باب نظری همسو با شیخ اشراق دارد. او نیز معتقد است عقل به‌تنهایی از وصول به حقیقت در مانده است. وی این نوع عقل را که در میان تمامی انسان‌ها یکسان به کار می‌رود «عقل معاش» می‌نامد؛ عقلی که محصول فکر و اندیشه و بحث و نظر است.

شیخ اشراق علم را به معنای واقعی آن یعنی معرفت حقیقی تأویل می‌کند. این نوع علم که از طریق مجاهدت و تجرد نفس به دست می‌آید، از جانب حق به مثابه نور بر قلب عارف و سالک ساطع می‌شود. به زعم وی ادراکات حسی و عقلی که حاصل درک و اندیشه انسان است و بر صور محسوسات و تعینات هستی دلالت دارد، مانع کسب معرفت می‌شود. وی واضح‌ترین دلیل برای شناخت معرفت را علم حضوری نفس به خود معرفی می‌کند. در همین راستا عزالدین محمود کاشانی نیز علم و ایمان را با هم پیوند می‌دهد و معرفت‌شناسی را منوط به خودشناسی می‌داند و رذایل اخلاقی چون هواهای نفسانی را که مانع از توجه نفس به حق است، عامل بازدارنده از درک حقیقت و وصول به معرفت می‌داند. بنابراین هر دو گرامی، شناخت را تنها امری ذهنی و علمی نمی‌دانند؛ بلکه از نظر آنان، معرفت با عمل و دینداری تجربی پیوند دارد.

شیخ اشراق انانیت یا خود را که در آن ادراک آدمی به بدن و قالب جسمانی معطوف است، مانع معرفت می‌داند و به تفکیک بین نفس و عوارض نفس معتقد است. او بر آن است که انانیت یا خود، انسان را از وصول به حقیقت محروم می‌کند و روح آدمی را به عالم سفلی سوق می‌دهد. همچنین عزالدین کاشانی در این بحث به خواطر نفسانی و شیطانی اشاره دارد و معتقد است که خواطر نفسانی و شیطانی باعث سلب توفیق الهی و معرفت حقیقی از انسان می‌شود.

کاشانی معتقد است باقی ماندن نفس در مرتبه اماره و لوامه و رشد نکردن و روی به سوی دنیا و عالم سفلی داشتن، خود از آفات معرفت است. نزد شیخ اشراق نیز ادراکات غیر ذات که توجه نفس را از حقیقت باز می‌دارد، مانع و حجاب معرفت محسوب می‌شود.

شیخ اشراق برخی از فلاسفه را که در دام سفسطه و علوم بحثی گرفتار شده‌اند از وصول به مقام معرفت ناتوان می‌داند و معتقد است اینان اصالت واقعی حکمت و معرفت را که همان قرآن و احادیث نبوی است درک نکرده و در ورطه گمراهی به سر برده‌اند. عزالدین نیز از عالمان دنیوی یاد می‌کند که به ظواهر دنیا بسنده کرده و به کمال و معرفت نرسیده‌اند.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، قم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۲، چاپ سوم، طرح نو، تهران.

۲. _____ (۱۳۸۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ نهم، حکمت، تهران.

۳. _____ (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ پنجم، طرح نو، خرمشهر.

۴. جعفر بن محمد علیه السلام (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۵. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ سوم، اساطیر، بی جا.

۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ چهارم، طلیعه نور، تهران.

۷. زمانی، کریم (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، چاپ بیست و پنجم، اطلاعات، تهران.

۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، «التلویحات»، ج ۱، به کوشش هانری کربن، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران.

۹. _____ (۱۳۷۵)، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات، ج ۱، به کوشش هانری کربن، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران.

۱۰. _____ (۱۳۷۵)، «الواح العمادی»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۱. _____ (۱۳۷۵)، «صغیر سیمرغ»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۲. _____ (۱۳۷۵)، «هیاکل النور»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۳. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران.

۱۴. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ اول، زوار، تهران.

۱۵. کربن، هانری (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش سید جواد طباطبایی، چاپ هفتم، کویر، تهران.

۱۶. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ اول، کتابفروشی محمودی، تهران.

۱۷. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الأنوار، چاپ اول، مؤسسه الوفا، بی جا.

۱۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۲)، کتاب الإنسان الكامل، به کوشش ماریژان موله و هانری کربن،

۵۴ **زیجر** سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

چاپ دوازدهم، طهوری، تهران.

۱۹. یشری، سید یحیی (۱۳۷۲)، **عرفان نظری**، چاپ اول، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم.