

مبانی معرفت‌شناختی اخلاق از دیدگاه خواجه افضل‌الدین کاشانی

محمدربیع میرزایی*

علیرضا قائمی‌نیا**

چکیده

در نظام معرفتی خواجه افضل‌الدین، هم به چیستی معرفت پرداخته شده و هم به امکان شناخت یا بُعد حکایتگری معرفت اشاراتی شده است. به عقیده وی واقعیت‌هایی اخلاقی وجود دارد که قابل دستیابی و شناخت است و دستیابی به این احکام و اصول اخلاقی می‌تواند قطعی و یقینی باشد. ابزارهای شناخت اصول و قواعد اخلاقی نیز مختلف است؛ برخی از آنها ابزارهای حسی و مادی‌اند و برخی دیگر، درونی و عقلانی و برخی نیز وحیانی. علاوه بر اینها ممکن است نوع دیگری از شناخت واقعیات اخلاقی نیز رخ دهد که مستقیماً بدون نیاز به ابزارهای فوق باشد که شناخت حضوری یا شهودی نامیده می‌شود.

واژگان کلیدی: باباافضل، افضل‌الدین، فلسفه اخلاق، مبانی معرفت‌شناختی اخلاق، اخلاق نظری.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث و اخلاق.

** دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۲

مقدمه

بخش مهمی از مبانی نظری اخلاق، مباحث مربوط به شناخت و تأثیر آن بر دیدگاه‌های اخلاقی دانشمندان اسلامی است که می‌توان به *خواجہ افضل‌الدین محمدبن حسن بن حسین بن محمدبن خوزه مرقی کاشانی* (نفیسی، ۱۳۸۹، ص ۷-۸)* مشهور به *باباافضل* یکی از حکمای بزرگ اسلام و ایران در قرن ششم و هفتم اشاره کرد.

درباره تاریخ تولد و وفات وی اطلاع دقیقی در دست نیست؛ اما با استناد به یکی از نقل‌های *شیخ‌آقابزرگ تهرانی* (تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۱۸۴) و نیز تحقیقات مرحوم سعید نفیسی و شواهد قابل قبولی که ارائه کرده است، می‌توان سال وفات وی را حدود ۶۶۷ق دانست (نفیسی، ۱۳۸۹، ص ۲۷-۲۹)؛ گرچه برخی از محققان سال وفاتش را ۱۰۱۰ق دانسته‌اند (خضیری، ۱۳۲۸، ص ۴۰۵)** مدفن باباافضل نیز در شمال غربی کاشان، روستای مرق قرار دارد.

درباره پیشینه پژوهش در آثار وی می‌توان ادعا کرد که تا کنون جز تصحیح و تحقیق رساله‌های او در دو عنوان (ر.ک: *کاشانی*، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۱) و نگارش یک کتاب (ر.ک: ویلیام سی. چیتیک، ۱۳۹۰) و چند مقاله (ر.ک: قربان‌پور آرانی، ۱۳۸۹)*** که بیشتر آنها با منطری فلسفی بوده است، پژوهش جامعی در اخلاق از منظر وی انجام نشده است. درباره پرسش‌ها، مسائل و فرضیه‌های این پژوهش یادآور می‌شویم که معمولاً برای پژوهش‌های شخصیت‌محور و متن‌محور، بر خلاف پژوهش‌های مسئله‌محور، مسئله و فرضیه‌ای طرح نمی‌کنند؛ اما می‌توان با تسامح مهم‌ترین مسئله این پژوهش را «عدم

* گفتنی است که لفظ «کاشانی» در برخی متون با عبارات دیگری همچون «قاشانی»، «قاسانی»، «کاشی» و «قاشی» نیز آمده است.

** سیدحسین نصر و *الیور لیمن* نیز همین سال را ترجیح داده‌اند (۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۲/ نیز ر.ک: زریاب، ۱۳۵۶، ب ۱، ص ۲۹-۲۱ و ۱۳۸۹، ص ۱۵۷-۱۵۵).

*** *مجله تخصصی مرکز پژوهشی کاشان شناسی دانشگاه کاشان*. ویژه‌نامه نخستین کنگره ملی بزرگداشت حکیم افضل‌الدین مرقی کاشانی، سال پنجم، شماره هفتم و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

استخراج مبانی معرفت‌شناختی اخلاق بابا‌افضل» دانست.

۱. اهمیت و جایگاه شناخت

پیش از هر چیز باید دانست که جایگاه تعیین‌کننده معرفت نزد بابا‌افضل تا آنجاست که آن را هم خاستگاه و منشأ وجود و هم ثمره و نتیجه آن می‌داند و دیگر چیزهای میان این آغاز و انجام را حشو و تباهی معرفی می‌کند: «تخم وجود، آگاهی است و برش هم آگاهی و در میانه، همه، حشو و بدنامی و تباهی» (کاشانی، ۹، ۱۳۶۶، ص ۶۵۵).

جایگاه شناخت در آثار وی چنان پررنگ است که برخی معتقدند *خواجه افضل‌الدین* حتی تفسیر معنای وجود و تقسیم‌بندی‌های آن را نیز با محوریت آگاهی و شناخت انجام داده است (شهرآیینی، ۱۳۹۰، ص ۹۵-۹۸)؛ چراکه وی علاوه بر اینکه منشأ وجود را آگاهی می‌داند، معتقد است انسان طالب وجودی است که در آن آگاهی است و آن وجود، چیزی جز وجود عقلی نیست که دانش و آگاهی، از نتایج آن است: «ما طالب وجودی هستیم که در آن وجود، آگاهی بود و بی‌خبری هرگز نباشد و آن وجود، جز وجود عقلی نباشد که آگه‌بودن از نتایج عقل است» (کاشانی، ۱۳۶۶، تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۱۱-۶۱۲).

بابا‌افضل دانش و شناخت را از ویژگی‌های انسان می‌شمارد که سبب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌گردد: «خاصیت مردم دانش است و شناخت و بدان از دیگر جانوران ممتاز و پیدا شد» (کاشانی، ۱۳۶۶، مدارج‌الکمال، ص ۴۹). علاوه بر اینها *خواجه افضل‌الدین* نشان تکامل انسان را فعلیت عقل و خرد و شناخت عقلی می‌داند (همان، ساز و پیرایه شاهان پرمایه، ص ۹۴-۹۸) و نیز شرط سزاواری خلافت خدای متعالی را آگاه‌بودن از گمارنده خود می‌شمارد (همان، ص ۱۰۳). همچنین فصل میان جان و جسم (همان، جاودان‌نامه، ص ۳۱۹)، منشأ لذت و الم (همان، ص ۳۱۶)، عامل حیات جاوید نفس (همان، مکاتیب و جواب اسئله، ص ۷۲۰)، اصل و مایه سعادت، معیار ثواب و عقاب (همان، جاودان‌نامه، ص ۳۱۶)، معیار نزدیکی به حق مطلق (همان، مدارج‌الکمال، ص ۳۸) و قرب الی الله و... را همگی به نوعی با شناخت مرتبط می‌داند. برخی (ر.ک: عزیزی و لاریجانی، ۱۳۸۸) نیز جایگاه شناخت نزد *بابا‌افضل* را دارای چنان اهمیتی می‌دانند که معتقدند سنگ‌بنای

«معرفت‌شناسی»، «هستی‌شناسی» و «نفس‌شناسی» *خواجه افضل‌الدین کاشانی* مسئله «آگاهی و خودآگاهی» است؛ چراکه وی برپایه «آگاهی»، هرم نظام هستی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که در رأس آن «آگاهی مطلق» و نامحدود جای گرفته است که مرتبه «الوهیت» است و در قاعده آن، تاریکی «جهل و ناآگاهی» است که به آن «مرتبه امکانی» گویند و میانه این دو مرتبه کمال و نقص، سه مرتبه «جسمانی»، «نفسانی» و «عقلانی» قرار گرفته است.



شکل ۱: ابعاد اهمیت شناخت و آگاهی

مراتب نفس انسان نیز به وزن مراتب هستی است؛ چنان‌که نفس، نسخه و روگرفت کوچکی است از همه هستی که والاترین لایه‌های وجودی آن، مرتبه عقلی آن است که به گوهر خود، علم حضوری دارد و از خودآگاهی خود، آگاه است. از منظر *باباافضل* «خودآگاهی» و «علم به علم»، تنها در مرتبه عقلی نفس به شکوفایی و فعلیت می‌رسد و غایت معرفت نفس نیز به فعلیت‌رساندن آن است.

مرتبه پایین‌تر از عقل، مرتبه «نفسانی» است که دارای استعداد «خودآگاهی» است و می‌تواند با «مجاهدت»، «مراقبت» و «تفکر»، خود را در معرض تابش نور «عقل» قرار دهد و به کمال عقلانی دست یابد و از این رهگذر، مرتبه «نفسانی» به «عقل» تبدیل شود و خود، عقل گردد (ر.ک: عزیزی و لاریجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۱۳).



شکل ۲: ساختار هرم هستی بر اساس آگاهی و شناخت

در نگاه *بابا/افضل* عالم درختی است که نتیجه و ثمره آن، انسانیت بوده و انسان، درختی است که فایده آن، خرد است و خرد، درختی است که غایت آن، لقای خدای تعالی است (کاشانی، ۱۳۶۶، تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۶۲). با این حال، چون در آثار *بابا/افضل* مستقلاً و مستقیماً به مباحث معرفت‌شناسی اخلاق که همان «تطبیق مباحث معرفت‌شناسی در حوزه معرفت اخلاقی» است، پرداخته نشده است، به‌ناچار می‌کوشیم به برخی از مسائل معرفت‌شناسی پردازیم که می‌توان نوعی ارتباط میان آنها و معرفت اخلاقی برقرار کرد.

۲. مفهوم‌شناسی

«شناخت» در آثار *بابا/افضل* با اصطلاحاتی همچون آگهی، ادراک، دانستن، یافتن، معرفت و... به کار رفته است که البته در مواردی می‌توان تفاوت‌هایی میان آنها برشمرد؛ مانند اینکه

«ادراک» و «یافت»، از «علم» عام‌تر است؛ زیرا هر دانشی، نوعی یافت است؛ اما هر یافتی،* علم و دانش نیست (همان، مبادی موجودات نفسانی، ص ۵۸۸)، اما فی‌الجمله می‌توان آنها را به معنای «یافتن چیزها در خود» تعریف کرد (همان، ره انجام‌نامه، ص ۶۹)؛ بنابراین نفس انسان بر همه چیزهایی که در آن است، مسلط و محیط است و همه آنها را ادراک می‌کند و می‌شناسد؛ زیرا می‌تواند همه چیز را با دانستن آنها در خود داشته باشد. وی در جایی دیگر، شناخت را «روشنی و پیدایی وجود چیزها در نفس» دانسته و به لحاظ لفظی «روشنی و پیدایی» را نیز به «تام و تمام‌بودن وجود چیزها» تعریف کرده است (همان، عرض‌نامه، ص ۱۹۷)؛ بنابراین بی‌دانشی یا عدم شناخت نیز چیزی جز پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها در نفس انسان نخواهد بود.

گفتنی است که وی این الفاظ را شرح نام شناخت و دانش می‌داند، نه حدّ آن؛ زیرا اشیا را تنها با چیزی می‌توان روشن و واضح کرد که از خود آن روشن‌تر و پیداتر باشد و چیزی پیداتر و روشن‌تر از «خود پیدایی و روشنی» وجود ندارد تا بتوان پیدایی و روشنی را بدان وسیله پیدا و روشن کرد: «و این الفاظ شرح نام دانش‌اند نه حدّ او، از آنکه چیز را بیان توان کرد و روشن نتوان نمود، مگر به چیزی روشن‌تر و پیداتر از او و چیزی نباشد پیداتر و روشن‌تر از پیدایی و روشنی، تا پیدایی و روشنی بدان پیدا و روشن گردد» (همان، ص ۱۹۸).

۳. امکان شناخت

نحوه افضل‌الدین انسان را در نفس حیوانی خود دارای دو قوه «شوق و خواستاری» و «آگهی و یابندگی» می‌داند که قوه شوق و خواستاری یا «میل»، منشأ زندگی و سرچشمه حیات و حرکت است و قوه آگهی و یابندگی یا «شناخت و ادراک»، مبدأ احساس، خیال و گمان (همان، مدارج‌الکمال، ص ۱۴-۱۵). وی به بیانی دیگر، انسان را دارای روحی یابنده و شناسا با آلات حسّی بیرونی و روحی درونی که همان قوه خیال و وهم خوانده می‌شود و

* برای مثال می‌توان انواع ادراکات حسّی را نوعی یافت و شناخت دانست، حال آنکه علم و دانش نیستند.

نیز روحی خواهنده و جوینده و روحی جنباننده و محرک و روحی رساننده غذا به جایگاه مناسبش، معرفی می‌کند (همان، ص ۳۱).

بابا/فضل در بخش‌های دیگر نیز بُعد روحانی انسان را دارای دو بخش طبیعت و نفس می‌داند و بخش نفسانی او را شامل قوه جنباننده یا «تحریکی» و یابنده یا «ادراکی» دانسته، قوه یابنده را یا مدرکِ بغیره می‌داند یا مدرکِ بنفسه که مدرکِ بنفسه، انتهای روحانیات است و بدون واسطه آلاتی، به خودی خود می‌تواند خود و غیرخود را ادراک کند (همان، ص ۴۰)؛ بنابراین نتیجه‌ای که از این دیدگاه می‌توان گرفت، این است که یکی از وجوه تمایز روح از جسم و مدرک از غیرمدرک یا شناسا از ناشناسا همین قوه یابندگی بنفسه و بغیره است که بر این اساس امکان شناخت با وجود این قوا بدیهی خواهد بود.

۴. رابطه شناخت و رفتار

از دیدگاه بابا/فضل قوای شناختی و ادراکی که به دو گونه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند، ارتباط مستقیمی با اعمال و رفتار انسان دارند؛ بدین صورت که این قوای درونی و بیرونی، آیینه‌های نفس‌اند تا صورت‌های مختلف از موجودات را در آن بنمایانند و آگاهی یا شناخت به دست آید و پس از آگاهی، میل و شوق به چیزی حاصل شود و سپس آلات به حرکت آیند و در نهایت آثار حیات نفس در جسم به ظهور رسد.

بر این اساس نسبت نفس با قوای ادراکی و آلات و محلّ قوا و رفتار انسان، همانند نسبت فروغ آفتاب و ظهور روشنی و گرمی است؛ چراکه تا نفس به چیزی آگاهی نیابد، شوقی بدان نخواهد داشت و تا شوق و میلی به چیزی نداشته باشد، جنبش و حرکتی به وقوع نپیوندد و تا جنبشی نباشد، اثری از حیات نفس در جسم ظاهر نمی‌گردد (همان، ص ۱۷).



شکل ۳: رابطه شناخت و رفتار

۵. نسبت شناخت با کمال و سعادت

از منظر *بابا/افضل* همه چیز با همسان و همجنس خود تقویت می‌شود و با مخالف و ضدّ خویش تضعیف می‌گردد. دلیل درستی این اصل را می‌توان در همه موجودات عالم مشاهده کرد؛ زیرا هم موجودات طبیعی و هم موجودات مختار و عاقل گواهی می‌دهند که آتش از آتش نیرو می‌گیرد و تقویت می‌شود و رطوبت با رطوبت شدت می‌یابد و خشکی با خشکی و همچنین جسم با جسم توسعه می‌یابد و جان با جان لطیف‌تر می‌شود و همه اینها واقعی است که هیچ خردمندی در صحت آن تردید نمی‌کند. بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که هر چیزی که نفس را از میل به چیزهای زوال‌پذیر و گذرا که می‌توان با ابزار حسّ و قوّه خیال بدانها رسید، بازدارد و آن را از آنها دور سازد یا از پرداختن بدانها نگاه دارد تا نفس بدانها آلوده نگردد و به لذات زودگذر دل نبندد، سبب تقویت استعداد و افزایش شایستگی ادراک، معرفت و شناخت انسان خواهد شد و هر چیزی که نوعی شناخت باشد یا شایستگی ادراک داشته باشد، نفس را تقویت کرده، آن را به کمال می‌رساند.

در این میان یکی از مهم‌ترین عوامل افزایش دانش و شناخت و به تبع آن، کمال و سعادت انسان، توجه نفس به خود و خودشناسی است که بدون واسطه ابزار حسّ و خیال و گمان و با واسطه امور ثابت و ماندگار صورت می‌گیرد که نوعی تلاش برای کسب دانش یقینی و قطعی است. چنین نگرشی درباره نفس، تقویت قوای آن و تدبیر بهترِ امورش را در پی خواهد داشت؛ چراکه ادراک و شناخت امور و تصوّر آنها برای نفس، همانند تغذیه برای بدن جانداران است. همان‌طور که در تغذیه، مواد مفید و غیرمفید در هم آمیخته‌اند و پس از هضم، از هم جدا می‌شوند و مواد مفید و لازم برای بدن جذب می‌شود و بدان می‌پیوندد و جزو آن می‌شود و مواد دیگر دفع می‌گردد، در تصور، خیال، ظن و وهم، حقایق و غیر آن با هم آمیخته‌اند و به واسطه فکر، اندیشه و قوّه تشخیص و تمییز، از هم جدا می‌شوند و حقیقت با حقیقتِ نفسِ عالم و دانش‌پژوه اتحاد می‌یابد و جزو آن می‌شود و غیرحقیقت، مدتی در ظنّ و خیال باقی می‌ماند و به تدریج بی‌ارزش شده، با فراموشی و

بی توجهی نفس از بین می‌رود.

گفتنی است که حاصل شناخت، یا به تعبیر *بابا/فضل*، «دانسته»، تا با حقیقت و جوهر نفس متحد نشود و بدان نپیوندد، برای نفس ثمری ندارد؛ اما اگر «دانسته» به نفس بپیوندد، دیگر نمی‌توان چنین معرفتی را از نفس جدا کرد که در این حالت بدان «یقین» گویند و پیش از این مرحله بدان «ظن» اطلاق می‌گردد (همان، مدارج‌الکمال، ص ۳۹-۴۱).

۶. اقسام شناخت

بابا/فضل تقسیمات شناخت را بر پایه تقسیمات وجود و موجود (برای اطلاع از این تقسیم‌بندی‌ها ر.ک: همان، ص ۲۱ و همان، ره انجام‌نامه، صص ۵۸-۶۴، ۶۹ و ۷۳، همان، عرض‌نامه، صص ۱۴۹، ۱۹۹ و ۲۳۴، همان، مبادی موجودات نفسانی، صص ۵۸۵-۵۸۶، همان، تقریرات و فصول مقطعه، صص ۶۱ و ۶۱۵) انجام می‌دهد و شناخت و ادراک را که وجودی «یافتنی» یا «نفسانی» دارد، گاهی به دو قسم «یافتن بالقوه» و «یافتن بالفعل» (همان، ره انجام‌نامه، صص ۴۹، ۵۸، ۶۴ و ۶۹) و گاه به «کلی» و «جزئی» (همان، صص ۵۹-۶۴ و ۶۹ و همان، عرض‌نامه، ص ۱۹۹) و زمانی نیز به دو قسم «حسی - خیالی» و «عقلی» (همان، ره انجام‌نامه، صص ۵۹ و ۶۴) و در رساله دیگر، به چهار قسم «حسی»، «خیالی»، «گمانی» و «عقلی» تقسیم می‌کند (همان، عرض‌نامه، ص ۱۹۹-۲۰۱).

بر این اساس پژوهشگرانی که درباره *خواججه افضل‌الدین* بررسی‌هایی انجام داده‌اند، معمولاً شناخت و ادراک را از دیدگاه وی به چهار گونه حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده‌اند (علی‌پور، ۱۳۸۳، صص ۶۴-۶۵ / شهرآیینی، ۱۳۹۱، صص ۹۷-۹۸)؛ اما واقعیت این است که از این نکته غافل بوده‌اند که *خواججه افضل* در بیان اقسام شناخت یا «یافت»، نخست آن را به دو قسم «بالقوه» و «بالفعل» تقسیم و در ادامه، اقسام شناخت‌های حسی، خیالی، وهمی (گمانی) و عقلی را بیان کرده و توضیحی درباره شناخت بالقوه نداده است؛ ولی با بررسی دقیق‌تر آثارش و تلفیق برخی دیدگاه‌های الهیاتی، اشراقی و هستی‌شناختی وی با مباحث فلسفی محض می‌توان در یک جمع‌بندی نهایی، شش گونه شناخت «طبعی»، «حسی»، «خیالی»، «وهمی»، «عقلی» و «وحيانی» را در آثار *خواججه افضل‌الدین* شناسایی و

بدین صورت تبیین کرد:

۱-۶. شناخت طبعی (ادراک بالقوه)

وی در بخشی از آثارش به توصیف مراحل گذر از «موجود به معنای بودن»، به «موجود به معنای یافتن» می‌پردازد که می‌تواند شاهدهی بر شناخت طبعی یا ادراک بالقوه باشد؛ چراکه نخستین گام در تبدیل و تحوّل موجود به معنای «بود» به سوی موجود به معنای «یافت» را وجود ترکیبی معادن می‌داند و سپس مرتبه ترکیب نباتی که در آن، قوه طلب و حرکت من نفسه پدید می‌آید و جسم نباتی به واسطه جذب، اجسام دیگر را به سوی خود می‌کشد تا مانند آن شوند و بدان افزوده گردند و این قوه جذب و طلب را فرع و اثری دیگر از آثار شجره نفس معرفی می‌کند که از مرتبه طبیعت ترکیب و مزاج عناصر والاتر است:

... و این قوت جذب و طلب، شاخی و فرعی و اثری دیگر است از آثار شجره نفس، به مرتبه، فزون از طبیعت ترکیب و مزاج عناصر؛ و مرتبه دیگر از مراتب وجود بمعنی یافت، یافت حسّی است که با قوت طلب نباتی، حیوان را بود (کاشانی، ۱۳۶۶، ره انجام‌نامه، صص ۷۱-۷۲).

شاهد مطلب در جمله پایانی است که پس از توضیح این ادراک بالقوه، مرتبه پس از آن را ادراک حسّی می‌داند و می‌گوید: «و مرتبه دیگر از مراتب وجود به معنای یافت، یافت حسّی است...» که این جمله را می‌توان اشاره‌ای به وجود نوعی ادراک یا یافت بالقوه دانست که پیش از ادراک حسّی وجود دارد و ما آن را «ادراک بالقوه» یا «شناخت طبعی» نامیدیم که در این نوع شناخت، انسان به واسطه اشتراک وجود خود در جسمیت عناصر، ترکیبات و... و با بهره‌گیری از قوه طلب و حرکت درونی، نوعی ادراک طبیعی یا ترکیبی بدانها پیدا می‌کند.

البته *بابا/فصل* صراحتاً از این ادراک و شناخت، نامی نبرده است؛ اما از برخی شواهد دیگر که در ادامه خواهد آمد نیز می‌توان این نوع شناخت و ادراک بالقوه را استنتاج کرد (همان، ره انجام‌نامه، صص ۵۸-۵۹ و ۶۹-۷۳).

۲-۶. شناخت حسّی

این نوع ادراک که به واسطه قوه طلب و حرکت به وقوع می‌پیوندد (همان، ص ۷۳) ویژه مُدرکاتی است که دارای ویژگی‌های ذیل باشند:

(الف) از اقسام موجودات جزئی باشند نه کلی.

(ب) حاضر باشند نه غایب.

(ج) با یکی از حواس پنج‌گانه (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) حس شوند

(همان، ص ۶۰).

ویژگی این نوع شناخت آن است که هم آنی است، هم ناپایدار و متغیر؛ چراکه حتی اگر حضور محسوسات دوام داشته باشد، قوت احساس ثابت نخواهد ماند و پس از اندک زمانی، ضعیف می‌گردد. نکته قابل توجه دیگر این است که در این نوع شناخت، حواس، احوال چیزها را ادراک می‌کند، نه وجود آنها را؛ یعنی مثلاً آنچه دیده می‌شود، رنگ است، نه محل رنگ یا حرکت هوا را می‌توان شنید، نه هوا را یا بوی چیزی را می‌توان یافت، نه آنچه بو دارد را و گرمی و سردی را می‌توان ادراک کرد، نه محل گرمی و سردی را (همان، عرض‌نامه، ص ۱۹۹).

۳-۶. شناخت خیالی

در ادراک خیالی، چنین نیست که خیال، تنها هنگام حاضر بودن محسوس، هر چیزی را که به حسّ بیاید، ادراک کند، بلکه بر خلاف ادراک حسّی، علاوه بر این نوع ادراک، هنگام غایب بودن محسوس نیز می‌تواند همچون حضور آن، بدان آگاهی یابد و آن را ادراک کند که بدان «پندار» نیز می‌گویند (همان، ره انجام‌نامه، ص ۶۰).

این نوع شناخت، همانند شناخت حسّی است که محسوسات در حال حضورشان درک می‌شوند؛ اما با این تفاوت که اولاً مدرک در این ادراک، خیال انسان است. ثانیاً علاوه بر هنگام حضور محسوسات، در نبود و غیاب آنها نیز با خیال، آنها را حاضر می‌پندارد و ادراکشان می‌کند؛ مثلاً حلاوت عسل را بدون وجود عسل می‌یابد و بوی خوش و ناخوش را بی حضور مُشک و عفونات درک می‌کند و همچنین رنگ‌ها و شکل‌های محسوسات را بدون اینکه آن اجسام رنگی و دارای شکل، در برابر دیدگان حاضر باشند، می‌بیند و نیز

صداهای مختلف و گرمی و سردی و... را بدون وجود عامل و محل آنها در برابر انسان ادراک می‌کند (همان، عرض‌نامه، ص ۲۰۰).

۴-۶. شناخت گمانی یا وهمی

اموری همچون «عداوت»، «صداقت»، «محبت»، «کینه» و... را نه هنگام وجود داشتن آنها می‌توان با حواس و خیال ادراک کرد و نه در نبودشان، بلکه باید با قوه دیگری به نام «گمان» یا «وهم» بدانها آگاهی یافت که بدان «شناخت گمانی» یا «شناخت وهمی» گوئیم (همان).

۵-۶. شناخت عقلی

شناخت‌هایی که تا کنون گفته شد، میان انسان و دیگر جانداران مشترک است؛ اما شناخت عقلی، ویژه انسان است. *خواجہ افضل‌الدین* در توصیف این شناخت می‌گوید: هنگامی که ترکیب در فضایل تألیفی و امتزاج و تعادل اضداد افزایش یابد، شناخت و یافتِ حسی به معرفت عقلی تبدیل می‌گردد و محسوس، معلوم و موجودات متعدّد، متحد می‌شوند و وجود و کون متغیّر جسمانی به معلوم ثابت روحانی مبدل می‌گردند که والاترین مرتبه شناخت است (همان، ره انجام‌نامه، ص ۷۳).

توضیح اینکه در شناخت عقلی، انسان با استفاده از خرد می‌تواند احوال اجسام را بدون خود اجسام و اجسام را بدون احوال آنها دریابد. در شناخت‌های دیگر، اجسام جزئی با اشکال، احوال و کیفیات ادراک می‌شوند و همه با هم هستند؛ یعنی نه می‌توان شکل جسم را جدای از جسم یافت، نه رنگ آن را بدون آن و نه سنگینی و سبکی و... را بدون آن؛ به همین دلیل است که شناسای حسی، جسم را همان هیئت و شکل و کیفیتی پندارد که با حس خود دریافته است؛ حال آنکه جز با خرد نمی‌توان خود جسم را که اصل احوال و اشکال و کیفیات و آثار است، ادراک کرد و وجود آنها از حیث رتبه، بعد از وجود جسم در جسم است (همان، عرض‌نامه، ص ۲۰۰).

۶-۶. شناخت وحیانی

بابا افضل بر این باور است که خواندن آیات آفاق و انفس که همان کتاب خداست، برای عامه مردم دشوار است و جز انسان‌های خاصی که همان پیامبران باشند، کسی نمی‌تواند

مستقلاً و بدون یاری گرفتن از عالم ماورا، به راحتی به خدای تعالی آگاهی یقینی یابد؛ چراکه مثل مردم عادی همانند به خواب‌رفتگانی هستند که به رؤیاهای گوناگونی مشغول شده، بیداری را فراموش کرده‌اند و تنها پیامبران هستند که از راه بصائر آیات خدای تعالی، بیداری خود را به یاد دارند و گویی میان این جهان و آن جهان ایستاده‌اند و مردم را از رؤیای این جهانی به بیداری آن جهانی فرامی‌خوانند.

توضیح اینکه برای عموم مردم، دیدن آیات آفاق و انفس از راه بصر کفایت نمی‌کند و تا از راه سمع و تنزیل وحی آسمانی بدان آگاهی نیابند، آن دیدن نیز بی‌ثمر خواهد شد؛ همانند کسی که چیزی را به چشم می‌بیند و بدان آگاهی ابتدایی می‌یابد، اما چون نامش را نشنیده، به سبب این ناآگاهی سمعی، دیدنش نیز بی‌فایده می‌شود؛ اما شنیدن تنزیل آسمانی بدون دیدن آیات صوری، همانند آن است که کسی نام چیزی را بداند و صورت آن را ندیده باشد؛ ولی وقتی به چشم آن را می‌بیند، می‌فهمد که این همان است که نامش را شنیده بود؛ به همین سبب است که خدای متعالی بصائر این آیات را به سنن پیامبران تنزیل بیاراست تا راه بر عامه مردم هموار گردد.

بنابراین وحی و رسالت آسمانی پیامبران خدا کمک شایانی به مردم است تا از خدای خود آگاه شوند و او را بشناسند و این وحی نیز از سه طریق صورت می‌گیرد: یا با غلبه راز وحی و پیوستگی به نفس اعلی یا از ورای حجاب و پیوستگی به نفس ثانی یا با تنزیل و ارسال و پیوستگی به نفس ثالث؛ چنان‌که فرمود: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» و هیچ بشری را یارای آن نباشد که خدا با او سخن گوید مگر به وحی [و الهام خدا] یا از پس پرده غیب عالم [و حجاب ملکوت جهان] یا رسولی [که از فرشتگان عالم بالا] فرستد تا به امر خدا هرچه او خواهد، وحی کند که او خدای بلند مرتبه حکیم است» (شوری: ۵۱) (همان، جاودان‌نامه، ص ۳۱۱-۳۱۳).

۷. ویژگی‌ها و تفاوت‌های ادراک حسّی و عقلی

شناخت عقلی، شناخت حقیقی و اصیل و شناخت حسّی، شناخت آثار و فروع حقیقت

است؛ بنابراین نسبت آگاهی و ادراک عقلی با حسّی همانند نسبت جسم با احوال، اعراض و آثار جسم است؛ یعنی ادراک حسّی، آثار و فروعی از ادراک عقلی است؛ چنان‌که وجود رنگ و شکل، اثر و فرعی از وجود جسم است.

ادراک حسّی همچون مدرکات حسّی که احوال و آثارند، پایدار و ماندگار نیست، بلکه متغیّر و ناپایدار است؛ یعنی اگر محسوسی چند بار با قوای حسّی ادراک شود، ممکن است احساس هر بار با مرتبه نخست متفاوت باشد؛ زیرا محسوسات با تغییر مکان، کیفیت، حرکت، سکون، فعل و انفعال، تغییر می‌کنند؛ برای مثال، چیزی که سیاه است، ممکن است با تغییر رنگ، سپید شود یا چیزی در مکان یا زمانی خاص دیده شود و با تغییر مکان یا زمان، دیگر در آنجا یا در آن زمان دیده نشود و...، اما وضعیت مدرکات کلی که با شناخت عقلی ادراک می‌شوند، چنین نیست؛ بلکه در نفس داننده، بدون تغییر و تحوّل باقی می‌ماند و اگر بارها و بارها نیز آنها را ادراک کنند، همیشه به یک صورت ادراک می‌شود و با تغییر اندازه و حرکت و سکون و زمان و مکان، تغییری در آنها حاصل نمی‌شود (همان، عرض‌نامه، ص ۲۰۱).



شکل ۴: مقایسه ادراک حسّی با ادراک عقلی

۸. مراحل شناخت عقلی

نخستین مرحله شناخت و آگاهی عقلی، از معلول به علت رسیدن است؛ بدین صورت که با واسطه قرارداد محسوسات، برای رسیدن به نامحسوسات بهره برده شود؛ مثلاً وقتی چیزی را می‌بینیم که حرکت می‌کند، اما عامل حرکت را نمی‌بینیم، چنین استدلال می‌کنیم که چون هر حرکتی نیازمند یک عامل است، پس حتماً برای این حرکت نیز جنباننده و عاملی وجود دارد که ما آن را نمی‌بینیم. همچنین وقتی یک صندلی یا میز چوبی را می‌بینیم، چنین برهان می‌آوریم که چون هر شیئی سازنده‌ای دارد، پس حتماً این میز نیز توسط یک نجار ساخته شده است. مرحله کامل‌تر شناخت عقلی، از علت به معلول یا از سبب به مسبب یا از دانستن اصل به فرع رسیدن است.

به باور خواجه افضل‌الدین اگر کسی از شناختن فروع و محسوسات، به اصول و نامحسوسات پی‌برد، هنوز در مرحله تعلم و آموختن است و اگر از علم به اسباب و اصول، به مسببات و فروع برسد، به مرحله عالم‌بودن رسیده است (همان، ره انجام‌نامه، ص ۶۶).



شکل ۵: مراحل شناخت عقلی

۹. مراتب شناخت

علم و دانش که از ویژگی‌های مختص انسان و وجه تمایز او از دیگر موجودات است، در عموم مردم، «بالقوه» است و در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و در برخی از اهل دانش، «بالفعل» و در مرتبه‌ای بالاتر از دانش بالقوه است. برای دانش بالقوه می‌توان به «دانشمندبودن یک کودک» مثال زد؛ بدین معنا که او استعداد و صلاحیت این را دارد که بر اثر رشد و تربیت علمی بر معرفت و دانش خود بیفزاید و به دانشمندی توانمند تبدیل شود

و مثال بالفعل بودن آن، «عالم بودن یک فرد» است (همان، مدارج الکمال، ص ۴۹).

دانش بالقوه و بالفعل نیز هر یک مراتبی دارند. مراتب دانش بالقوه به چگونگی نزدیکی و دوری به فعلیت آن بستگی دارد؛ یعنی هرچه از فعلیت دور باشد، مرتبه پایین تری را داراست و هرچه به فعلیت نزدیک باشد، مرتبه بالاتری را دارد؛ اما دانش و شناخت بالفعل به تناسب فعلیت انسانیت انسان، دارای چندین مرتبه به قرار زیر است که بابا/فضل آنها را «مدارج کمال» می خوانند:

۱. آگاهی صادق و درست انسان از عالم و اجزا و احوال آن و قوتها و اشیای موجود در آن، چنان که در واقع هست.

۲. افزون بر علم به عالم و اجزا و احوال آن و... از حقیقت آنها نیز آگاه باشد و همچنین چیزی را که بدان وسیله می تواند از این امور آگاه شود، بداند.

۳. چستی معرفت را نیز بداند که «یافتن چیزها در نفس» است.

۴. بداند که دانش، یافتن چیزی است به واسطه خود و در خود و با چنین دانشی همچنین بداند که آنچه در خود می یابد، از جنس اثر و هیئت چیزی غیر از خود آن نیست، بلکه حقیقت آن است؛ بر خلاف دیگر حواس که مثلاً در دیدن رنگها، آنچه حس بینایی می یابد، رنگ و هیئت چیزهاست، نه حقیقت آنها. اگر آنچه نخست دانسته می شود، حقیقت شیء نباشد و پس از آن اثر شیء لازم می آید که نخست اثر شیء ادراک شود؛ حال آنکه پیش از ادراک حقیقت شیء، نمی توان اثر آن را ادراک کرد.

۵. دارنده دانش و شناخت، بدان وسیله از نسبت میان دانش کلی و جزئی نیز آگاهی یابد و بداند که آگاهی، عام است و همه اقسام شناخت را شامل می شود و نیز بداند که احساس، وابسته به آگاهی است؛ اما آگاهی، بدون احساس نیز دانش است و بدان وابسته نیست. دانش و آگاهی برای احساس و تخیل، ضروری است؛ اما احساس و تخیل برای آگاهی، ضروری نیست، بلکه برای آن ممکن است؛ پس نسبت کلی با جزئی همانند نسبت اصل با فرع است که جزئی، بخشی از کلی و فرع بر آن است.

۶. علاوه بر همه اینها بداند که تعداد کلیات، نامحدود نیست، بلکه هر کلی، زیرمجموعه

کلی بالاتر است تا اینکه در نهایت به کلی‌ترین کلی برسد که دیگر کلی‌تر از آن، چیزی نیست و همین کلی کلیات، مبدأ همه کلیات دیگر و آغاز و انجام علوم است که سلسله‌مراتب وجود بدان ختم می‌شود؛ پس با علم بدان، هر رتبه‌ای را که ذیل آن قرار می‌گیرد، می‌توان شناخت.

۷. آخرین درجه آگاهی آن است که بداند داننده کلی کلیات، به لحاظ رتبه، نه یکی از کلیات ذیل آن است که در شمول و احاطه بر امور، از آن کمتر باشد و نه از اقسام و فروع کلی کلیات است؛ چراکه قسم و فرع یک کلی نمی‌تواند بر آنچه بر آن محیط است، محیط گردد؛ چنان‌که حقیقت نوع انسان نمی‌تواند شخصی از مصادیق انسانیت یا صنفی از آنها باشد.

بنابر آنچه گفته شد، داننده کلی کلیات، چیزی جز خود کلی کلیات نیست؛ پس درست نیست که بگوییم آگاه و داننده کلی کلیات، کسی است که به بخشی از خود علم دارد، بلکه باید گفت او کسی است که از خود آگاه است و به ذات خود علم دارد. همچنین همه علوم و دانش‌های کلیات ذیل آن نیز در او حضور دارد.

بدین ترتیب او عالم و معلوم خود است و این، کمال همه کمالات و غایت جمله غایات است؛ چراکه کمال عالم به تولید و تفریع است و کمال توان تولید و تفریع، به ترکیب بسایط است و کمال ترکیب و جمع بسایط، به استحاله و تغییر و کمال استحاله و تغییر به حرکت افزایشی و کمال حرکت افزایشی، به حیات و حس و کمال حیات و حس به توان ادراک و تعقل و کمال توان ادراک و تعقل، به فعل ادراک و تعقل و کمال فعل تعقل و دانش به اتحاد عاقل و عقل و معقول است.

چنین مقامی، هستی تمام و شادی مستدام و لذت باقی است؛ زیرا لذت، چیزی جز علم به وصول به خواسته نیست و خواسته‌ای بهتر از هستی تمام نیست و تمامیت و کمالی فراتر از احاطه و تسلط بر همه هستی‌ها وجود ندارد و لذتی پاینده‌تر از علم به ذات هستی تمام از خود نیست که سرچشمه بقا و دوام جاودان، همین است (همان، مدارج‌الکمال، ص ۴۹-۵۱).



شکل ۶: مراتب شناخت و دانش

۱۰. بررسی و نقد

گرچه استخراج دقیق نظام معرفتی *بابا/فضل* و بررسی و نقد یا تطبیق آن با آیات و روایات اسلامی نیازمند پژوهشی تفصیلی است، شایسته است در پایان این پژوهش اولیه، در تحلیل مبانی معرفت‌شناختی وی و نقد آن بر اساس برخی مبانی قرآنی و روایی، اجمالاً به نکاتی در این باره اشاره کنیم تا زمینه بررسی تفصیلی آن در پژوهش‌های دیگر فراهم گردد.

گفتنی است که ممکن است *بابا/فضل* به برخی از نکات پیش رو به‌اجمال اشاراتی کرده باشد یا بتوان از برخی مباحث او آنها را استنتاج کرد؛ اما از برخی به‌سرعت گذشته و به اشاره‌ای اکتفا کرده است و در مواردی نیز برای تطبیق با آموزه‌های قرآنی و روایی، باید قدری تأمل و تلاش کرد و به برخی دیگر از آنها نیز اصلاً نپرداخته است.

۱۰-۱. کم‌توجهی به جایگاه معرفت‌شهودی

شاید بتوان یکی از خلأهای موجود در مباحث معرفت‌شناختی *بابا/فضل* را عدم پردازش جدی وی به شناخت شهودی و تفکیک علم حصولی از حضوری دانست؛ چراکه گرایش

و صبغه فلسفی- عرفانی وی در مباحث اخلاقی- تربیتی، اقتضای آن را داشت که با جدیت بیشتر به معرفت شهودی و علم حضوری بپردازد!

اگر گفته شود که ممکن است مراد او از شناخت و حیانی، معرفت شهودی را نیز شامل شود، باید گفت که چنین نیست یا دست‌کم عبارات وی بدان تصریحی ندارد؛ زیرا او مراد از معرفت و حیانی را نزول وحی بر پیامبران خدا و شناخت به واسطه سمع می‌داند؛ گرچه در بیان انواع وحی، نوع بی‌واسطه و شهودی آن را نیز برشمرده است، نمی‌توان این اشاره را برای پرداختن به معرفت شهودی، کافی دانست:

بیشترین خلق را آیات آفاق و انفس که از راه بصر می‌یافتند، بس نبود بی‌نام تنزیل که از راه سمع یابند؛ چه ایشان همچنان بودند که کسی که چیزی را بچشم همی‌بیند و داندش و بنامش نشناسد و بسبب نشناختن نامش دیدن نیز بی‌فایده ماند و نام تنزیل بی‌بصایر آیات صورت، همچنان بود که نام کسی را داند و عین وی را بدیدن نشناسند؛ پس چون به چشم دیده شود، توان دانست که آنچه صورتش به چشم همی دیده شود، همان است که نامش بگوش شنوده شده است؛ پس بصایر این آیات را به سنن پیغامبران تنزیل بیاراستند (همان، جاودان‌نامه، ص ۳۱۲).

از سوی دیگر، معرفت عقلی نیز در آثار *بابا/فصل* با معرفت شهودی متفاوت است و آن را شامل نمی‌شود؛ گرچه در عباراتی درباره معرفت عقلی، زوایایی از معرفت شهودی قابل بازیابی است؛ چنان‌که در بحث موجودات نفسانی، *بابا/فصل* به انواع مدرکات کلی و جزئی اشاره می‌کند که شاید بتوان بحث از مدرکات کلی را که ادراک آن با عقل است، با معرفت شهودی مرتبط دانست: «معلومات و مدرکات دو گونه‌اند: کلی و جزوی و جزوی آن است که یافت و ادراک آن به قوت حس و خیال بود و کلی آنکه ادراکش به عقل بود و به ذات» (همان، ره انجام‌نامه، ص ۶۴).

همچنین وی در بررسی ماهیت داننده، آن را دو گونه معرفی می‌کند: داننده بنفسه و داننده به واسطه غیر که گویا مراد او از داننده‌ای که بدون واسطه چیزی و تنها به واسطه

خود می‌داند، همان شهودکننده باشد؛ اما آن را به تفصیل بررسی نکرده است: «داننده جسم از دو خالی نبود: یا به خود داند و به ذات یا به جز خود و به ذات و هر آنچه نه به خود و ذات داند به چیزی داند که آن به خود و به ذات دانا بود» (همان، عرض‌نامه، ص ۲۲۹).

بر اساس آنچه گذشت و با توجه به اینکه علم به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و علم حضوری، آن است که معلوم در آن، عین واقعیت و منشأ اثر باشد، اما نوع حصولی، آن است که معلوم، عین واقعیت نیست، بلکه واقعیت‌نماست و از همین رو آثار واقعیت خارجی را ندارد و نیز با ملاحظه اینکه انسان دارای علوم حضوری فراوانی همچون علم حضوری نفس به خود است، باید به این نکته مهم و مرتبط با بحث کنونی توجه داشت که نفس، با اینکه شناختش انکار ناشدنی است، هرگز به حس و علم حصولی و از طریق مفاهیم تصویری و تصدیقی شناخته نمی‌شود؛ زیرا تصور و تصدیق و مباحثی همچون قضایا و تقسیم آنها به نظری و بدیهی، همگی در حوزه علم حصولی است؛ زیرا در علم حضوری با حضور عین واقع، راهی برای تصور و تصدیق که متفرع بر تصور وجود است، نخواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۱۷-۱۲۷ و ۲۷۸-۲۹۶).

۲-۱۰. غفلت از برخی ارکان شناخت

یکی از مهم‌ترین نکات درباره مباحث شناخت در آثار *باب‌الفضل* این است که رکن چهارم رکن شناخت، یعنی «معلم»، از دید وی مغفول مانده است؛ حال آنکه با استفاده از آیات قرآن کریم می‌توان «معلوم»، «عالم»، «علم» و «معلم» را ارکان چهارگانه شناخت دانست که خدای سبحان نیز آفریننده آنها و معلم اول و بالذات و تعلیم‌دهنده‌ای معرفی شده است که به تدبیر ربوبی خود، پیوند میان عالم و علم را تأمین می‌کند.

گرچه بحث از اصل وجود ارکان اول و دوم، یعنی معلومات و عالم (انسان و فرشتگان) در قرآن کریم مفروغ‌عنه فرض شده است و درباره آنها از جهت تحقق و وجود، بحث نشده است، مصادیق بسیاری از آنها در آیات مختلف معرفی شده که می‌توان به آیات مربوط به آسمان و زمین، شب و روز، گیاهان و حیوانات، انسان و فرشتگان و... (بقره: ۲۲، ۲۹، ۱۱۷ و ۱۶۴/ آل عمران: ۵۹، ۱۹۰ و ۱۹۱/ نساء: ۱، ۱۳۱ و ۱۳۲/ انعام: ۱-۲، ۱۳، ۷۳،

۹۹ و ۱۰۱ / اعراف: ۱۱، ۵۴ و ۱۸۹ و... اشاره کرد.

آیات بسیاری در قرآن کریم بر تحقق علم و شناخت انسانی که همان رکن سوم معرفت است، دلالت دارند که می‌توان به آیات مربوط به «تشویق به فراگیری» (آل عمران: ۱۳۷. انعام: ۱۱ / طه: ۱۱۴ و...)، «توبیخ کاهلان» (اعراف: ۱۸۵ / یوسف: ۱۰۹ / روم: ۹. فاطر: ۴۴ / غافر: ۲۱ و ۸۲ و...)، «تعظیم عالمان» (بقره: ۲۴۷ / اسراء: ۱۰۷. فاطر: ۲۸. مجادله: ۱۱ و...)، «ذم تقلید» (اسراء: ۳۶ / انعام: ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۴۰ و ۱۴۴ / نحل: ۲۵ / حج: ۳ و ۸ / روم: ۲۹ / لقمان: ۶ و ۲۰ و...) و «تکریم علم» (حجر: ۹۹ / طلاق: ۱۲ و...) اشاره کرد.

۹۳ ذهن

مبانی معرفت‌شناسی اخلاق از دیدگاه خواجه افضل‌الدین کاشانی

درباره رکن چهارم معرفت، قرآن کریم همان‌طور که در تحلیل حقیقت هر چیزی به نظام فاعلی آن نیز می‌پردازد، در تحلیل معرفت‌شناسی نیز به معلم اول و بالذات اهتمام ویژه دارد و در آیات فراوانی به بحث درباره آن پرداخته و معلم حقیقی را خدای سبحان معرفی کرده است (الرحمن: ۵-۲ / بقره: ۳۱ و ۲۸۲ / مائده: ۴ / انبیاء: ۸۰ و...)؛ اما نکته مهمی که باید بدان بیشتر توجه کرد، پیوندی است که قرآن کریم میان علم و اخلاق ایجاد می‌کند. توضیح اینکه قرآن کریم یک کتاب علمی صرف نیست، بلکه برای هدایت و سعادت انسان نازل شده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» همانا این قرآن، [خلق را] به راست و استوارترین طریقه هدایت می‌کند» (اسراء: ۹)؛ بنابراین تنها به طرح علمی مسائل بسنده نمی‌کند و علاوه بر معرفی معلم و راه‌های پیوند میان عالم و معلم، با موعظه‌ها و دستورالعمل‌های خود، انسان‌ها را به حفظ این ارتباط تشویق کرده، تهذیب، تزکیه و تقوا را از عوامل اصلی این پیوند می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید: بکوشید از طریق تقوا و تقویت ارتباط خود با معلم حقیقی که خداست، علمی را بیاموزید که با کهولت و مرگ شکوفاتر شود، نه اینکه از بین برود: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و از خدا بترسید و خداوند نیز مصالح امور را به شما تعلیم می‌دهد و خدا به همه چیز داناست» (بقره: ۲۸۲)؛ بنابراین می‌توان توجه به معلم و تعلیم‌دهنده معرفت را از ویژگی‌های معرفت‌شناسی قرآن کریم دانست که باید بدان توجه ویژه‌ای داشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۳-۲۱۵). در روایات بسیاری نیز به این نکته اشاره شده است و حتی با بیانات مختلف، همه

مخلوقات به نوعی متعلمانی دانسته شده‌اند که خدای سبحان معلم آنهاست: «وکلّ عالم غیره متعلم» (نهج البلاغه، خطبه ۶۵).

۳-۱۰. تفاوت شناخت و حیانی با دیگر شناخت‌ها

یکی دیگر از نکات مهم، تفاوت شناخت و حیانی با دیگر روش‌های شناخت است که گویا *بابا/فضل* بدان پرداخته است. نخست باید گفت که در قرآن کریم از روش‌های مختلفی برای شناسایی حقیقت یاد کرده است که می‌توان به آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ: و از مردم، برخی از روی جهل و گمراهی و بی‌هیچ هدایت و کتاب و حجت روشن، در کار خدا جدل می‌کنند» (حج: ۸) اشاره کرد.

در این آیه مبارک، ضمن نکوهش کسانی که بدون آگاهی، به جدل درباره خدا می‌پردازند، از روش‌های عقلی، عرفانی و وحیانی شناخت نیز پرده برمی‌دارد که با دقت در آن می‌توان چهار روش ذیل را برای شناخت استنتاج کرد:

الف) راه حس که برای همگان فراهم است.

ب) راه عقل که تنها خواص دارای آن هستند.

ج) راه تهذیب و تزکیه که ویژه عارفان است.

د) راه وحی و کتاب منیر.

نکته مهم و ویژگی انحصاری روش شناخت و حیانی که مخصوص انبیای الهی و اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) است،* این است که این شیوه شناخت، از هرگونه سهو و نسیان و خطا و نقص و عیبی مبرا است؛ بر خلاف دیگر روش‌ها و حتی روش عارفانه که ممکن است دچار نقصان و خطا باشد. همچنین با روش و حیانی، جز معارف تکوینی غیبی، می‌توان به معارف تشریحی نیز آگاهی یافت که چنین امکانی برای دیگر روش‌های شناخت فراهم نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵-۲۱۶).

* چنان‌که رسول خدا^(ص) به حضرت امیر مؤمنان^(ع) فرمود: «یا علیّ انک تسمع ما أسمع وترى ما أرى: ای علی! تو آنچه را که من می‌شنوم، می‌شنوی و آنچه را می‌بینم، می‌بینی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰).

۴-۱۰. تقسیم‌بندی ابزارهای شناخت

در برخی آیات قرآن کریم به ابزارهای شناخت نیز اشاراتی شده است که می‌توان به آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا: از آنچه بدان علم نداری، پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و فؤاد، نزد خداوند مورد سؤال است» (اسراء: ۳۶) اشاره کرد. در این آیه و آیات مشابه دیگری همچون «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ: و خدا شما را از بطن مادران بیرون آورد، درحالی‌که هیچ نمی‌دانستید و به شما گوش و چشم و قلب اعطا کرد تا مگر [دانا شوید و] شکر [این نعمت‌ها] به جای آرید» (نحل: ۷۸)، ابزارهای شناخت به دو گروه تقسیم شده‌اند: بیرونی و درونی که گوش و چشم، به عنوان مهم‌ترین ابزارهای مادی و ظاهری شناخت، از مجاری اولیه ادراک آدمی به شمار می‌روند و فؤاد که همان جان و حقیقت انسان است، مهم‌ترین ابزار درونی تشخیص حق از باطل است (ر.ک: همان، ص ۲۱۶-۲۱۷).

از منظری دیگر می‌توان ابزارهای شناخت را در قرآن کریم به سه دسته «مشاهده و تجربه»، «عقل کلی‌نگر و پالوده از شائبه» و «نقل یا روایات صحیح» تقسیم کرد و آیات مختلفی را برای هر یک از آنها شاهد آورد که ما در اینجا فقط به آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ: و از [میان] مردم، برخی درباره خدا بدون هیچ دانش و بی هیچ رهنمود و کتاب روشنی به مجادله می‌پردازند» (حج: ۸ / لقمان: ۲۰) اشاره می‌کنیم که شاهدی برای هر سه دسته ابزارهای شناختی انسان است و مفهومی آن است که حقایق و واقعیت‌ها هنگام مجادله یا غیر آن، جز از سه راه ذیل اثبات نمی‌شوند:

۱. مشاهده و تجربه که در این آیه با کلمه «علم» و در آیات دیگر با عباراتی همچون «یسمعون، یبصرون» (سجده: ۲۶-۲۷) و ... (ر.ک: یونس: ۴۲-۴۳ / فصلت: ۵۳ و...) بدان اشاره شده است و در واقع همه حواس پنج‌گانه را شامل می‌شود.

۲. عقل که در اینجا با کلمه «هدی» بدان اشاره شده است.

۳. نقل که با عبارت «کتاب منیر» بدان اشاره شده است و گرچه این عبارت بر وحی

دلالت دارد، می توان گفت هر خبر درستی را- هرچند و حیانی نباشد- شامل می شود (مغنیه، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰-۳۱۲).

۵-۱۰. تقوای الهی، شرط شناخت حقیقی

بر پایه آیات قرآن کریم، اگر انسان ها تقوای الهی پیشه کنند، خداوند برای آنان فرقان یا قوه شناخت حق از باطل قرار خواهد داد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا: ای اهل ایمان! اگر خداترس و پرهیزکار شوید، خدا به شما فرقان می بخشد» (انفال: ۲۹)؛ یعنی دیده بصیرت می دهد تا به نور باطن، حق را از باطل تشخیص دهید؛ بنابراین عمده ترین شرط معرفت، تقواست.

اطلاق آیه نیز نشان می دهد که تقوا نه تنها شرطی لازم برای شهود عرفانی است، بلکه معرفت برهانی نیز نیازمند تقواست؛ یعنی تقوا، هم در فهم عقل و هم در شهود قلب مؤثر است و ادراک صحیح مفاهیم ذهنی و دیدن حقایق عینی در پرتو تقوا تأمین خواهد شد. آیات دیگری نیز این مضمون را تأیید می کنند که می توان به آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا: و هر کس خداترس و پرهیزکار شود، خدا راه بیرون شدن [از عهده گناهان و بلا و حوادث سخت] را بر او می گشاید» (طلاق: ۲) اشاره کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷-۲۶۸).

۶-۱۰. زنگار دل، مهم ترین مانع معرفت

در آموزه های اسلامی، برخی از موانع معرفت معرفی شده است که مهم ترین آنها زنگار دل و آلودگی جان است: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ: چنین نیست، بلکه ظلمت ظلم و بدکاری هاشان بر دل های تیره آنان غلبه کرده است» (مطففین: ۱۴).

با توجه به دیگر متون اسلامی می توان محبت دنیا را از مهم ترین و سخت ترین موانع شناخت دانست؛ چنان که در روایات نیز آمده است: «حَبِّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۹۷) یا «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حَبُّ الدُّنْيَا» (همان، ج ۴، ص ۲)؛ یعنی اساس همه خطاها محبت دنیا است که خطاهای شناختی را نیز شامل می شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸-۲۶۹).

علاوه بر آنچه گذشت، با استفاده از آیات و روایات می توان مباحث معرفت شناختی

دیگری همچون رابطه شکاکیت و معرفت، ریشه‌های شک و انکار شناخت، عدم استقلال ادراک حسی، رابطه حس‌گرایی، ارتباط عقل و الحاد، وابستگی معرفت حسی به معرفت عقلی، فقدان یقین در معرفت حسی، رابطه معرفت و ایمان، اقسام، مراحل و مراتب معرفت شهودی، رابطه توحید و معرفت شهودی و... را در این مقام بررسی کرد که در آثار *باباافضل* کمتر به چشم می‌خورد و پرداختن به همه آنها از منظر اسلامی، نگارشی مستقل می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی می‌توان گفت که در نظام معرفتی *باباافضل* هم به برخی مسائل حوزه چیستی معرفت یا بُعد هستی‌شناختی آن و هم به مسائلی از حیثه امکان شناخت یا بُعد حکایتگری و توجیه معرفت پرداخته شده است که تطبیق آنها بر مسائل، احکام و اصول اخلاقی می‌تواند به صورت زیر ارائه گردد:

از منظر *خواجه افضل‌الدین کاشانی* واقعیت‌هایی اخلاقی وجود دارد که قابل دستیابی و شناخت است و معرفت آنها می‌تواند قطعی و یقینی باشد. ابزارهای شناخت نیز چند گونه است که برخی از آنها حسی و مادی‌اند و برخی دیگر درونی و عقلانی و برخی نیز حیوانی و آسمانی. افزون بر اینها ممکن است نوع دیگری از شناخت نیز رخ دهد که مستقیماً و بدون نیاز به واسطه‌گری این ابزارها باشد که شناخت حضوری یا شهودی نامیده می‌شود. می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه شناخت *باباافضل* را که جایگاه و نقشی تعیین‌کننده در مسائل اخلاقی دارند، چنین برشمرد:

۱. توجه به خودشناسی: توجه ویژه و مبنایی به شناخت خود، در مباحث اخلاقی، از مهم‌ترین شاخصه‌های نظام معرفتی *باباافضل* است. به باور وی هر جوینده‌ای برای رسیدن به مراد خود باید آن را از معدن و محلّ مخصوصش جست‌وجو کند، وگرنه هرگز بدان دست نمی‌یابد؛ پس جوینده شناخت و دانش نیز آن‌گاه به معرفت می‌رسد که آهنگ محلّ و معدن دانش و آگاهی کند، نه اینکه به سوی جهل و مأوای بی‌خبری رود و محلّ دانش، داناست و معدن آگاهی، آگاه است. نیز هر دانا و آگاهی که مسافت میان جوینده و او

کوتاه‌تر باشد، برای یافتن مقصود، مناسب‌تر و مطلوب‌تر است و هیچ دانا و آگاهی به انسان، نزدیک‌تر از جان خردمند او نیست؛ بنابراین می‌توان مهم‌ترین شرط رسیدن به معرفت را آگاهی از جان خویش و خودشناسی دانست (کاشانی، ۱۳۶۶، عرض‌نامه، ص ۱۴۹).

گفتنی است در سراسر مباحث معرفت‌شناختی *خواجه افضل‌الدین* اهمیت و جایگاه مهم و تعیین‌کننده خودشناسی کاملاً مشهود است؛ تا حدی که برخی محققان معاصر معتقدند *بابا/افضل* به لحاظ سبک علمی، بر رستگاری از طریق خودشناسی تأکید دارد و همین نکته سبب شده است گروهی، فلسفه *خواجه افضل* را خودشناسی بخوانند (برای توضیحات بیشتر در این باره ر.ک: نصر و لیمن، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۲. شهرآیینی، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۵-۹۸).

۲. نکوهش توجه به جسم به مثابه مهم‌ترین آفت معرفت: در مقابل خودشناسی که مهم‌ترین عامل و شرط شناخت بود، یکی از آفت‌های مهم معرفت، توجه و میل به تن و احوال آن و جست‌وجوی دانش با آلات و ابزارهای جسمانی است که گاهی زیان آن برای انسان به حدی است که خود را فراموش و گم می‌کند و می‌پندارد تن انسان، همه هستی اوست و نیز گمان می‌کند منبع آگاهی، تن اوست و به همین دلیل این توهم به او دست می‌دهد که هر چیزی که جسم یا در جسم نباشد، عدم و نیستی است. همچنین می‌پندارد خود، همان تمثال مجسم است و همه دانش‌ها و ادراکات در جسم و قائم بدان است.

وقتی چنین خیالی بر نفس انسان حاکم شود و ملکه آن گردد، نفس او به دلیل نیافتن خود و بی‌خبری از آن، همانند جسمش می‌گردد که این حالت، بدترین سرانجامی است که می‌توان برای انسان تصور کرد؛ حال آنکه وضعیت مطلوب این است که وجود جسمانی را پست‌ترین درجه وجود بداند؛ چراکه عامل برتری جسمی بر جسم دیگر، چیزی غیر از جسم و برتر از آن است؛ چنان‌که برتری اجسام زنده بر اجسام بی‌جان، وجود آگاهی و بیداری نسبت به خود و غیر خود است (کاشانی، ۱۳۶۶، عرض‌نامه، ص ۱۵۰-۱۵۱).

۳. معیار تقسیم وجود بودن معرفت: *بابا/افضل* در تقسیم‌بندی وجود بر اساس «پیدایی و

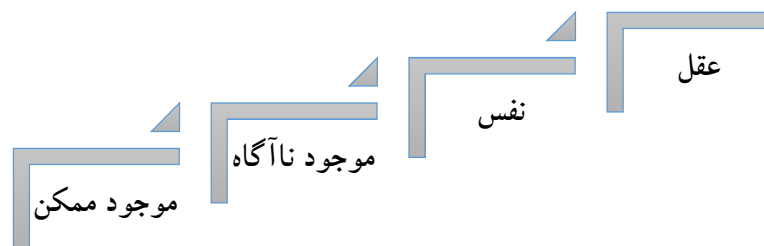
پوشیدگی» که همان شناخت است، آن را دارای چهار مرتبه می‌داند:

الف) «ممکن» که پایین‌ترین مرتبه وجودی است؛ مانند «انسان در نطفه» و «لباس در پنبه» که آن را به سبب پوشیدگی وجودشان، ممکن گویند؛ چون این مرتبه، هم بر خود پوشیده است، هم بر دیگران.

ب) موجود ناآگاه که بر دیگران پوشیده نیست، اما بر خودش پوشیده است؛ مانند اجسام، قوا و طبایع جسمانی.

ج) نفس که بالقوه به خود آگاه است، اما آگاهی‌اش به فعلیت نرسیده است.

د) عقل که حالت بالفعل نفس است و بنفسه به خود آگاهی دارد (همان، مدارج‌الکمال، ص ۲۱-۲۲).



شکل ۷: تقسیم وجود بر اساس معرفت

۴. نقش آگاهی و شناخت در تعریف دانش و دانایی: *بابا/افضل* معنای دانایی و نادانی را نیز بر اساس پیدایی و پوشیدگی که همان شناخت است، توضیح می‌دهد.

افزون بر اینها می‌توان مواردی همچون «پیوند میان شناخت و رفتار»، «زمینه سعادت‌بودن شناخت»، «شناسای اصلی‌بودن نفس عاقله»، «شناخت عقلی و... را نیز از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های منظومه معرفتی *خواجه افضل‌الدین کاشانی* دانست که بررسی آنها در این مقاله نمی‌گنجد.

منابع و مأخذ

۱. کاشانی، خواجه افضل‌الدین محمد؛ *مصنّفات*: مدارج‌الکمال، ره انجام‌نامه، جاودان‌نامه، عرض‌نامه، ساز و پیرایه شاهان پرمایه، مکاتیب و جواب اسئله، مبادی موجودات نفسانی، تقریرات و فصول مقطعه؛ تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

۲. —؛ **جامع الحکمة**؛ ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱.
۳. تهرانی، شیخ آقابزرگ؛ **الذریعة الی تصانیف الشیعة** (۲۵جلدی)؛ تهران: کتابخانه اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ **معرفت‌شناسی در قرآن**: تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱۳، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۵. چیتیک، ویلیام سی؛ **قلب فلسفه اسلامی**: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی؛ ترجمه شهاب‌الدین عباسی؛ تهران: انتشارات مروارید و دانشگاه کاشان، ۱۳۹۱.
۶. خضیری، محمود محمد؛ «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور»؛ **مجله رساله الاسلام**، ۱۳۶۸ (زمستان ۱۳۲۸ش)، ش ۴، ص ۴۰۳-۴۱۰.
۷. زریاب، عباس؛ «باباافضل»؛ **دانشنامه جهان اسلام**، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ب ۱، ۱۳۵۶، ص ۲۱-۲۹.
۸. — «باباافضل»؛ **افضل‌نامه**، چاپ اول، اصفهان: نهفت، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵-۱۷۶.
۹. شهرآیینی، سیدمصطفی؛ «نظام فلسفی باباافضل: طرحی نو در فلسفه اسلامی-ایرانی»؛ **نشریه فلسفه**، سال ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۱۰. —؛ «جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل‌الدین کاشانی (باباافضل)»؛ **خردنامه**، ش ۶۷، ۱۳۹۱، ص ۹۸-۸۷.
۱۱. عزیزی، مصطفی و صادق لاریجانی؛ «معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی»؛ **معرفت فلسفی**، سال ششم، ش ۳، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۱۱۷.
۱۲. علی‌پور، مهدی؛ «نفس‌شناسی در نظام فلسفی افضل‌الدین کاشانی»؛ **فصلنامه علمی- پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران**، ش ۱، ۱۳۸۳، ص ۴۳-۷۳.
۱۳. قربان‌پور آرانی، حسین (به کوشش)؛ **افضل‌نامه**، چاپ اول، اصفهان: نهفت، ۱۳۸۹.
۱۴. نصر، سیدحسین و الیور لیمن؛ **تاریخ فلسفه اسلامی**؛ ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
۱۵. نفیسی، سعید؛ «مقدمه رباعیات باباافضل» یا «خواجه حکیم افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی»؛ **افضل‌نامه**، به کوشش حسین قربان‌پور آرانی، چاپ اول، اصفهان: نهفت، ۱۳۸۹، ص ۵-۷.
۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ترجمه سیدجواد مصطفوی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌البیت^(ع)، [بی‌تا].
۱۷. مغنیه، محمدجواد؛ **فلسفه اخلاق در اسلام**؛ ترجمه عبدالحسین صافی؛ چاپ اول، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۸۶.