

A comparative study on Soul in Baba Afdal's philosophy and mind in Descartes' one

Seyyed Mostafa –Shahraeini*

Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and languages foreign, University of Tabriz, Iran

Abstract

Descartes is famous for his various innovations in philosophy. He has been rightly regarded as the father of modern philosophy. His writings are taught at philosophy departments in all universities all over the world and different aspects of his thought are the subject-matter for so many books, articles, and dissertations and treatises which make among the epoch-making philosophers in the west. Among his predecessors, he has mostly been compared with St. Augustine, and among the past schools of philosophy, his system has been contrasted against the Aristotelian-Scholastic tradition. In Islamic world, Descartes and His Meditations on First Philosophy, compared with Al-Ghazali and his Deliverance from error. The present paper tries to make a comparison among the Cartesian system and that of a roughly unknown Persian philosopher that, though being unknown, most of Cartesian innovative heritage in Western philosophy is preceded by his philosophy. The similarity among his teachings and Descartes' ones is so great that reader may suppose that Descartes or his medieval or renaissance predecessors have had some access to his writings or even read them. This philosopher, Afdal al-Din Kashani known as Baba Afdal, against the Islamic philosophical mainstream in his times that was in Arabic language, has written all of his works in simple, eloquent and accessible Persian prose. He not only in Persian-writing for the first time but also with regards to the subject-matter and the goal of philosophizing is such an innovator that no other Muslim philosopher can precede him.

Keywords: Baba Afdal Descartes self-knowledge soul mind consciousness being

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

مطالعه تطبیقی نفس در نظام فکری باباافضل کاشانی و ذهن در فلسفه دکارت

سیدمصطفی شهرآیینی*

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

چکیده

دکارت به دلیل نوآوری‌های بسیارش در فلسفه، زبان‌زد است. او را به‌درستی پدر فلسفه جدید نامیده‌اند و آثارش را در گروه‌های فلسفه در همه دانشگاه‌های دنیا می‌خوانند؛ پیوسته درباره ابعاد گوناگون نظام فکری اش کتاب، مقاله، پایان‌نامه و رساله می‌نویسند و از جمله فیلسوفانی است که بر تمام جریان‌های فلسفی مهم در غرب از سده هفده تاکنون تأثیر نهاده است. او را در میان فیلسوفان پیش از خود، بیشتر با آگوستین سنجیده‌اند و در میان مکاتب فلسفی پیش از او، در برابر سنت ارسطویی-مدرسی قرارش داده‌اند. در جهان اسلام نیز بیشتر از هر اندیشمندی، او را با غزالی سنجیده‌اند و کتاب *تأملات در فلسفه اولای او را با المتقدمین الضلال* مقایسه کرده‌اند. در این مقاله، کوشش شده تا نظام دکارتی را در کنار نظام فکری فیلسوف ایرانی گمنامی گذاشته شود که گرچه چندان نام‌نشانانی از او در میان نیست، در آنچه تا این اندازه مایه بلندآوازی دکارت در تاریخ فلسفه غرب شده، سخنان تازه و نغز بسیاری دارد که دست‌کم فضل تقدم او را در این حوزه‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد. گاه چنان شباهت شگفت‌انگیزی در سخنان او با آنچه دکارت چهار سده بعد بیان می‌کند، به چشم می‌خورد که این گمان را در خواننده برمی‌انگیزد که نکند دکارت یا پیشینیانش در سده‌های میانه و دوران نوزایی، آثار او را دیده یا خوانده‌اند. این فیلسوف، افضل‌الدین کاشانی معروف به باباافضل است که برخلاف جریان تفکر فلسفی در روزگار خویش، همه آثارش را به زبان فارسی ساده و آسان‌یابی به نگارش درآورده است. او نه تنها در زبان نگارش، بلکه در موضوع و هدف فلسفه‌ورزی نیز نوآوری‌های دارد که از این حیث در میان دیگر فیلسوفان مسلمان، شاید بی‌رقیب باشد.

واژه‌های کلیدی: باباافضل، دکارت، خودشناسی، نفس، ذهن، آگاهی، وجود.

۱. مقدمه

این پژوهش، پژوهشی تطبیقی است که دربارهٔ دو فیلسوف از دو بستر فکری-فرهنگی متفاوت هم از حیث تاریخ و هم از حیث جغرافیا بحث می‌کند؛ بنابراین بهتر است سخن ماسون اُرسل، بنیان‌گذار فلسفهٔ تطبیقی، در آغاز سدهٔ بیست سرلوحه قرار گیرد که هر واقعیت تاریخی (historical fact)، تابعی است از بستری (context) که این واقعیت در آن شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اگر واقعیات تاریخی برکنده از بستر تاریخی‌شان بررسی شوند، ناقص و ناتمام دیده می‌شوند و پاره‌ای ابعاد و زوایای آنها از نگاه دور خواهد ماند (Masson-Oursel, 2000-1: 25 & 31). بر این اساس، نخست بستری ترسیم می‌شود که این دو فیلسوف در آن بالیده و اندیشیده‌اند و آنگاه دستگاه فکری ایشان بررسی می‌شود و جایگاه نفس و ذهن را در هریک از آنها نشان داده می‌شود تا سرانجام، برای خواننده امکانی برای هم‌سنجی این دو اندیشمند فراهم آید و چه بسا از کنارهم‌گذاری اندیشهٔ آنها، به راهی تازه در درون اندیشهٔ خویش برسد.

۲. زمانهٔ باباافضل

بهتر است پیش از پرداختن به وضعیت فلسفه در سده‌های پنجم و ششم، اوضاع تاریخی و سیاسی و اجتماعی حاکم بر جهان اسلام در این دوران بررسی شود. در عصر غزالی یعنی تقریباً پنجاه سال پیش از تولد باباافضل، دولت سلجوقیان را طغرل‌بیک تأسیس کرد و در روزگار جانشین او، آلبارسلان بود که مدارس نظامیه را نظام‌الملک بنیان‌گذاری کرد. این مدارس برای دفاع از اسلام اهل سنت تأسیس شد؛ در برابر مدرسهٔ الازهر مصر که فاطمیان آن را برای دفاع از اسلام شیعی راه‌اندازی کرده بودند. در نیمهٔ دوم سدهٔ

پنجم بود که حسن صباح پا به عرصه نهاد و نیز در همین دوران بود که نخستین حملهٔ صلیبیان به شرق آغاز شد و شهرهای انطاکیه و قدس را به تصرف خود درآوردند (الفاخوری و الجرجی، ۱۳۷۳: ۵۱۷-۵۱۸).^۱ دربار سلجوقی عمدتاً مسلمانان حنفی مسلک بودند و از فقه حنفی حمایت می‌کردند و در نتیجهٔ این حمایت بود که در قلمروی آنان، متعصبان خشکاندیش حنفی ارج و منزلت یافتند و بازارشان پررونق بود. شاید به‌معنایی بتوان گفت که میان دستگاه خلافت روبه‌زوال عباسی و دربار نوپنیا و قدرتمند سلجوقی نوعی هم‌زیستی سیاسی برقرار شده بود؛ عباسیان از قدرت شمشیرهای سلجوقی برای حفظ خلافت بهره‌مند می‌شدند و سلجوقیان نومسلمان نیز در پناه اقتدار شرعی دستگاه خلافت به تحکیم مبانی امپراطوری خود مشغول بودند. در این دوران شاهد غلبهٔ شریعت‌مداری (Nomocentrism) در قالب مکاتب چهارگانهٔ فقه حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی (البته بیشتر دو مکتب نخست) و افول عقل‌محوری (Logocentrism) در قلمروی سلجوقیان هستیم؛ دو وزیر برجستهٔ سلجوقیان عمیدالملک ابونصر کندری (متوفای ۴۵۶) و نظام‌الملک به ترتیب، حنفی و شافعی بودند و به همین جهت مدارس نظامیه اصولاً به شریعت حنفی و شافعی اختصاص داشت (نصر و لیمن، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۹۵).^۲

حال که تصویری کلی از اوضاع سیاسی حاکم بر زمانهٔ باباافضل ارائه شد، تفکر فلسفی در روزگار او بررسی می‌شود. در سده‌های چهارم و پنجم یعنی در

^۱. به نقل از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل الجرجی، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (تهران، ۱۳۷۳)، چاپ چهارم، صص ۵۱۷-۵۱۸.

^۲. تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمهٔ جمعی از مترجمان، انتشارات حکمت، چاپ نخست، جلد دوم، صص ۱۸۴-۱۹۵.

۱۳۷۳: ۳۴۹).^۲ ابن صلاح شهرزوری (متوفای ۶۴۳) در اواخر عمر باباافضل یا اندک‌زمانی پس از درگذشت او، چنین فتوی داد:

«فلسفه، پایه سفاقت است و بی‌بندوباری و ریشه حیرت و گمراهی است و داعیه انحراف از حق و میل به زندقه است؛ اما منطق مدخل فلسفه است و مقدمه آن. و مدخل و مقدمه شر، شر باشد... پادشاه باید شر این می‌شومان [فلاسفه] را از مسلمانان به دور کند و از مدارس اخراج نماید و از شهر تبعید کند و به‌خاطر تعلیم و تعلم حکمت به عقوبت رساند و هرکس را که در او نشانی از عقاید فلاسفه بیند طعمه تیغ هلاک سازد، یا به اسلام دعوت کند، تا آن آتش خاموش شود و آثار فلسفه و فلاسفه محو گردد» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۳۵۱).

آتش مخالفت با فلسفه و منطق چنان برافروخته بود که جمله «من تمنطق تزندق» در محافل کلامی و شرعی بر سر زبان‌ها بود. جمال‌الدین ابی‌الفرج ابن‌الجوزی البغدادی (۵۰۸-۵۹۷) در کتاب *تلبیس ابلیس آشکارا* همه جریانات ارتدادی شامل فلسفه و تصوف را رد می‌کند؛ به‌گونه‌ای در این کتاب حملات شدید اهل دیانت به فلاسفه به‌خوبی پیداست (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۲).^۳ عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸) هم در کتاب *ملل و نحل* خود با آنکه فصل کاملی را به فلسفه اختصاص داد، مشخصاً به انتقاد از ابن‌سینا پرداخت.^۴

دوران اقتدار فاطمیان، در حالی که بسیاری از اهل سنت و حدیث فلسفه را تحریم می‌کردند، اسماعیلیان به فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو و فیثاغورس توجه می‌کردند و داعیان اسماعیلی در مراحل بالای دعوت خویش برای بحث از نماز و زکات و حج و طهارت به‌روش عقلی فلاسفه می‌رفتند تا حدی که در این مراحل استفاده از فلسفه و فلاسفه کاملاً رویه معمول بود (صفا، ۱۳۳۶: ۱۲۶-۱۳۳). اما این اوضاع و احوال از اوایل سده پنجم رو به دگرگونی نهاد و عرصه بر معتزلیان عقلی مشرب بسیار تنگ شد و «آنچه در کتب بود بر آنچه در عقل محترم است برتری یافت» و «اکرام محدث و فقیه بر بزرگداشت فیلسوف و متفکر فزونی یافت و در نتیجه فلسفه و سایر علوم عقلی روزبه‌روز از رونق و رواج افتاد» (صفا، ۱۳۳۶: ۱۳۵).^۱

ابن‌اثیر در اخبار مربوط به سال ۵۵۵، یعنی پنجاه سال پس از وفات غزالی و زمانی که به‌احتمال بسیار زیاد باباافضل دیده به جهان گشوده است، می‌نویسد «المستتجد یکی از قضات را دستگیر کرد و کتاب‌های او را گرفت و هرچه در علوم فلسفی بود در میدان آتش زد. در آن میان کتاب *شفای ابن‌سینا و رسائل اخوان‌الصفا* و امثال آنها دیده می‌شد» (الفاخوری و الجبر،

^۱ در تأیید این مطلب بخشی از *راحة الصدور و آیه‌السرور* راوندی کاشانی را که از منابع معتبر تاریخی مربوط به سده ششم است، می‌آوریم: «و برکت پرورش علما و علم‌دوستی و حرمت‌داشت سلاطین آل سلجوق بود که در روی زمین خاصه ممالک عراقین و بلاد خوراسان علما خاستند و کتب فقه تصنیف کردند و اخبار و احادیث جمع کردند، و چندان کتب در محکم و متشابه قرآن و تفاسیر و صحیح اخبار با هم آوردند که میخ دین در دل‌ها راسخ ... گشت چنانک طمع‌های بددینان منقطع شد و طوعاً او کرهاً فلاسفه و اهل ملل منسوخ و تانساختن و دهریان بکلی سر بر فرمان شریعت ... محمد نهادند، و جمله اقرار کردند که الطریق کُلُّها مسلوذه آلا الطریق مؤمَد و هر بزرگی از علما به تربیت سلطانی سلجوقی منظور جهانیان شد» (راوندی کاشانی، ۱۳۶۴: ۲۹-۳۰).

^۲ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل‌الجبر، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی (تهران، ۱۳۷۳)، چاپ چهارم، ص ۳۴۹.

^۳ شک و شناخت، ترجمه المتقدم‌الضلال، صادق آئینه‌وند، انتشارات امیرکبیر (تهران، ۱۳۶۲)، ص ۱۲؛

^۴ از بزرگان هم‌دوره باباافضل می‌توان به شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌رشد، ابن‌عربی، عین‌القضات همدانی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل، امام فخر رازی، شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، ابوالبرکات بغدادی، عبدالکریم شهرستانی، ابوالحسن علی‌بن‌زید بیهقی، ابوالعباس فضل‌بن محمد لوکری مروزی، ابوالفرج بن جوزی بغدادی^۵، عطار نیشابوری، سنایی، خاقانی و نظامی اشاره کرد.

۳. زمانه دکارت

دکارت که به دنیا آمد، شکسپیر در اوج بود و از دنیا که رفت چیزی نگذشت که میلتنون به نگارش بهشت گمشده (*Paradise Lost*) پرداخت. در فرانسه اندکی پیش از تولد دکارت، مقالات مونتینی (*Montaigne's Essais*) منتشر شد و در دو دهه پس از درگذشت او کمدهای مولیبر روی صحنه بود. زندگی دکارت به لحاظ سیاسی مصادف با دوره‌ای از ناآرامی‌های گسترده بود. آثار اصلی دکارت زمانی منتشر شد که آتش جنگ داخلی (*the Civil War*) در انگلستان شعله‌ور بود. بقیه قاره اروپا نیز صحنه نبردهای خونین مذهبی معروف به جنگ سی‌ساله بود که در بیشتر دوران میان‌سالی دکارت همچنان ادامه داشت (*Cottingham, 1989: 8*). دکارت حدود صد سال پس از کشف قاره آمریکا به دست کریستف کلمب، حدود هفتاد سال پس از گردش ماژلان به دور کره زمین، و تقریباً پنجاه سال پس از انتشار کتاب درباره گردش اجرام سماوی (*On the Revolutions of the Heavenly Bodies*) که در آن، کپرنیک حرکت وضعی و انتقالی زمین را مطرح کرده بود، دیده به جهان گشود و به سال ۱۶۵۰، حدود چهل سال پیش از ارائه قوانین مکانیک و

جاذبه عمومی به دست نیوتون، حدود صد سال پیش از آزمایش‌های فرانکلین درباره الکتریسته و تقریباً صدوپنجاه سال پیش از انتشار نظریه اتمی فرانسیس دالتون درباره عناصر، دیده از جهان فروبست.^۱ درباره اهمیت سده هفدهم و تحولات آن، همین بس که نسل

دکارت و هم‌روزگاران‌ش نماینده مرحله محوری گذار از نگرش «قرون وسطایی» به عالم به‌سوی نگرش «جدید» نسبت به آن بودند؛ هرچند که این گذار و انتقال، امر درازآهنگ، تدریجی و بسیار پیچیده‌ای بوده است.^۲

دکارت در زمانه‌ای ظهور می‌کند که از سویی، شکاکیت فراگیری دامن‌گیر فلسفه و مابعدالطبیعه است و از دیگر سو، پیشرفت‌های چشم‌گیری در حوزه علوم طبیعی، به‌ویژه نجوم، در حال شکل‌گیری است. از این روست که مهم‌ترین دغدغه خاطر فیلسوفان سده هفده، روش رسیدن به یقین و شناخت یقینی است؛ نظر غالب فلاسفه این دوره بر این بود که نخست باید فاهمه را شناخت و سپس روش درستی را برای استفاده هرچه بهینه‌تر از امکانات معرفتی و پرهیز از خطا پیدا کرد. بنابراین، پرداختن به روش، مخصوص دکارت نبود؛ بلکه این امر از ویژگی‌های این عصر بوده است که بیشتر متفکران این دوران به روش بهای زیادی می‌دادند و بر آن تأکید بسیاری می‌کردند و در اصلاح روش رایج که همان روش قدما بود می‌کوشیدند.^۳ گفتنی است که از اوایل سده شانزده (۱۵۲۰) تا اوایل سده هفده (۱۷۲۰)، نزدیک به چهل کتاب منتشر شده که در عنوان

۱. برای اطلاعات بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

Cambridge Philosophical Texts in Contexts, Descartes' *Meditations*, Background Source Materials, Edited by Roger Ariew, John Cottingham, & Tom Sorell. Cambridge Univ. Press, 1998.

^۲ *Siderius Nuncius* ("The Starry Messenger")

گاليله در این کتاب مطالبی را هم درباره مشاهده کوهستان‌هایی بر سطح کره ماه ابراز کرده بود که نظریه ارسطو را مبنی بر کرویت کامل همه اجرام سماوی زیر سؤال می‌برد.

^۳ شناخت فاهمه و پرداختن به روش درست اندیشیدن، در سده هفده چنان مرسوم بود که تقریباً بیشتر فلاسفه در این دوران، رساله‌ای درباره روش یا درباره فاهمه داشته‌اند که می‌توان به *نوارغنون* بیکن، *گفتار در روش دکارت*، رساله در اصلاح فاهمه اسپینوزا، تحقیق درباره فهم انسان جان لاک، *تحقیقات جدید درباره فهم انسانی* لایب‌نیتس و *اصول معرفت انسانی* بارکلی در سده هفده اشاره کرد.

^۱ سفر دریایی کریستف کلمب، سال ۱۴۹۲ و دریانوردی ماژلان، سال ۱۵۲۲؛ انتشار کتاب *De Revolutionibus* اثر کپرنیک، سال ۱۵۴۳ و کتاب *Principia Mathematica* اثر نیوتون، سال ۱۶۸۷؛ آزمایش‌های فرانکلین سال ۱۷۵۲؛ و طرح نظریه اتمی از سوی دالتون در ۱۸۰۸ اتفاق افتاد.

هفده همه این باورها در کتاب‌های مهم و مطرح اندیشمندان این دوران خودنمایی می‌کرد. درست چهار سال پیش از تولد دکارت، مونتینی شکاک، بدبین و قائل به تعطیل شناخت در حالی که مقالات او تازه منتشر شده بود و آثار و افکارش رواج و رونق کامل داشت، از دنیا رفت و درست چهار سال پیش از مرگ دکارت، در حالی که تأملات و اصول فلسفه تازه منتشر شده بود و همه‌جا سخن از افکار و آثار فیلسوفی نواندیش به نام دکارت بود، لایب‌نیتس خوش‌بین و جویای یقین که شک را نه نشانه تعطیل شناخت بلکه راهی به سوی یقین می‌دانست دیده به جهان گشود و اسپینوزای عقل‌گرا و شک‌ستیز در آستانه ورود به عرصه تفکر فلسفی بود.^۳

حال که دورنمایی از زمانه باباافضل و دکارت ارائه شد، نخست سعی بر آن است که آنچه را مایه امتیاز دستگاه فکری باباافضل است برشمرده شود و در ادامه، بخشی نیز با همین مضمون به دکارت اختصاص داده شود و در بخش پایانی مقاله در چند بند کوتاه دستگاه فکری این دو با هم مقایسه شود.

۴. دستگاه فکری باباافضل

نظر به اینکه باباافضل در میان اهل فلسفه شاید چندان شناخته نباشد، نخست و فهرست‌وار، نشان‌ویژه‌های دستگاه فکری او در زیر چند مدخل ذکر می‌شود تا خواننده به‌اجمال در جریان بحث قرار گیرد و در ادامه، به جایگاه «نفس» در اندیشه او پرداخته می‌شود:

۱. محوریت بخشیدن به خودشناسی

^۳ کالون، اراسموس، ماکیاولی، راموس، لایب‌نیتس، جان‌لاک، فرانسیس بیکن، شکسپیر، گالیله، هابز مونتینی، گاسندی، مالبران، اسپینوزا، جیوردانو برونو و نیوتن از جمله بزرگانی بودند که در این دوران می‌زیسته و می‌اندیشیده‌اند.

آنها، واژه لاتینی *methodus* به معنای «روش» آمده است (Gilbert, 1963: 233-7) و این خود نشان‌دهنده فضای شکاکانه‌ای است که بر این دوران حکم فرما بوده است؛ چون زمانی سخن گفتن از راه و روش باب می‌شود که درباره روش‌های گذشته، شک و تردیدهایی مطرح شده و نوعی سردرگمی و راه‌گم‌کردگی شایع شده باشد.

سده شانزده، نقطه عطفی در تاریخ اروپا به شمار می‌رود (Cameron, 2006: 1). اروپاییان در پایان سده شانزده درباره بسیاری از فرضیات معرفتی مربوط به عالم که برای نیاکان آنها مسلم تلقی می‌شد، به تردید افتاده بودند تا حدی که برای آنها دیگر هیچ چیزی یقینی به نظر نمی‌رسید (Cameron, 2006: 140). در طلوع سده هفده، یعنی درست چهار سال پس از تولد دکارت، در سال ۱۶۰۰ شاهد مصلوب کردن برونو و سوزاندن او بر صلیب هستیم^۱ (Parkinson, 1993: 44-5). برونو تقدم تأمل نظری را نمی‌پذیرفت و می‌گفت یقین نظری تنها در جایی است که توانایی ساخت و تولید چیزی در کار باشد (Parkinson, 1993: 135).^۲ اما ظهور این عقاید نویدبخش دوره تازه‌ای بود که با سوزندان برونو، شعله باورهای او هرچه فروزان‌تر شد تا اینکه در سده

^۱ البته غیر از برونو فلاسفه فراوانی بودند که در چنگال مجازات‌های وحشیانه دادگاه‌های وابسته به کلیسا گرفتار آمدند؛ برای نمونه، یولیو سزار وائینی که به سال ۱۶۱۸ به دلیل عقاید فلسفی‌اش، در شهر تولوز به ارتداد متهم شده بود پس از گذراندن شش ماه در زندان، ابتدا زبانش را در ملأ عام بریدند، سپس خفه‌اش کردند و بعد جنازه‌اش را به چوبه مرگ بستند و سوزاندند (Clarke, 2006: 7).

^۲ این نظر برونو ما را به یاد سخن فرانسیس بیکن در کتاب *احیای کبیر* درباره فلسفه یونان باستان می‌اندازد که می‌گوید: «حکمت یونان باستان دوران کودکی دانش است؛ چرا که فلسفه‌ی یونان مانند کودکان، تنها حرف می‌زند و از تولیدکردن ناتوان است. آن آکنده از بحث و مناظره و تهی از کار و عمل است» (Cameron, 2006: 143-44).

می‌گوید «مراتب آیات حق تعالی در آفاق و انفس چون گنج‌خانه‌ایست در بسته که به کلید جهان مردم توان گشود» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۶۷) و «هرکه روی به جهان مردم ... کند لقاء خدای یابد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۶۹). او در جایی علت اصلی ناکامی فلاسفه پیش از خود را همین دورافتادن از خودشناسی و بی‌توجهی به «خود» دانسته و با آنکه تلاش توان‌فرسا و پاک‌دلانه فیلسوفان پیش از خود (عمدتاً مشائیان و در رأس آنان ابن سینا) را می‌ستاید، اما فلسفه‌ورزی آنها را بی‌حاصل می‌داند:

«ای بسا سالکان صادق و یاران کوشنده و روندگان بی‌آرام که جان گرامی را در این میان بستند و تن عزیز را بخواری و مذلت درکشیدند... و دل و جگر... را به خونابه از دیدگان بر چهره پالودند و یکبارگی از شهوات و لذات حسّی کرانه گرفتند و در انواع شادی بر خود بسته داشتند و علوم حکمی فلسفی به مجاهدت‌های صعب و کوشش‌ها و رنج‌های عظیم حاصل کردند و روی ارادت و خواستاری سوی عالم عقل و جهان معانی آوردند... هرگز از گلستان حقیقت بویی به مشامشان نرسید و بر حال خود چنان‌که هست به‌یقین و عیان آگه و واقف نگشتند» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸۲).

اما باباافضل در ادامه همین سخن علت ناکامی فلاسفه و بی‌حاصلی کوشش آنها را به این جهت می‌داند که آنها «چیزها را بیرون از خود پنداشتند ... و طلب معقولات که در عقل بود، بر نسق و هنجار محسوسات که بیرون از حس بود می‌کردند». او فلسفه را به همان معنای اولیه آن در یونان باستان یعنی «دانش دوستی» (*philo-sophia*) در نظر می‌گیرد (Chittick, 2001: 5) و رسالت فلسفه را در این می‌داند که همه جویندگان دانش و دوست‌داران دانایی را مخاطب خود قرار دهد و فلاسفه باید بهترین، هموارترین و کوتاه‌ترین راه را برای رسیدن به دانایی نشان دهند که آن جز خودشناسی نیست:

۲. کناره‌نهادن مبحث خداشناسی از فلسفه‌ورزی
۳. تفسیر معنای «خود» به نفس در مقام فاعل آگاهی
۴. مرجعیت‌ستیزی در فلسفه‌ورزی
۵. تغییر زبان فلسفه از عربی به فارسی
۶. تغییر در مخاطبان فلسفه از خواص کم‌شمار اهل نظر به عوام پرشمار اهل سلوک
۷. توجه به زندگی دنیوی و عالم حس
۸. پیوند دادن اخلاق و فلسفه
۹. تأکید آشکار بر تمایز جوهری نفس و بدن
۱۰. اولویت دادن به تربیت عملی مخاطبان به‌جای فرهیختگی نظری

۴-۱ جایگاه نفس در دستگاه فکری باباافضل

۴-۱-۱ محوریت بخشیدن به خودشناسی

حکیم باباافضل کاشانی در نزاع سختی که در روزگار او میان متکلمان و متشرعان از سویی، و فلاسفه از دیگر سو، بر سر حقانیت یا عدم حقانیت فلسفه در گرفته بود، با آنکه عمیقاً دل در گرو فلسفه و فلسفه‌ورزی داشت، تا اندازه‌ای حق را به جانب دسته نخست می‌دانست و بر آن بود که این همه گرفتاری که دامن‌گیر فلسفه شده، بر اثر فراروی آن از حدود خود و ورود به وادی خداشناسی است. باید فلسفه را به حوزه اصلی خودش بازگرداند یعنی به همان جایی که سقراط از آنجا آغاز کرد و آن چیزی نیست جز احیای شعار سقراطی یا همان سروش معبد دلفی «خودت را بشناس»^۱ از نگاه باباافضل کار فلسفه خودشناسی است نه خداشناسی که اگر این مهم در فلسفه به‌خوبی به‌انجام برسد، خداشناسی خودبه‌خود حاصل می‌شود؛ چنان‌که

^۱ برای اطلاعات بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

باباافضل چیست، بهتر است به تبیین معنای «نفس» در نظر این حکیم پردازیم و نشان دهیم که او وقتی سخن از نفس می‌گوید منظورش فقط و فقط نفس ناطقه یا به گفته خودش، «نفس داننده»، «جان گویا» یا «خرد سخن‌گوی» است:

«ما به لفظِ نفس آن خواهیم که به لفظِ اصل و لفظِ حقیقت و لفظِ ذات و لفظِ خود خواهیم که اصل برای آن چیز گوئیم که مایه هستی هرچه فرود اوست ازو بود و حقیقت آن چیز را گوئیم که هستی او را سرزد و ذات آن چیز را گوئیم که چیزها از آن او بود و او خداوند و دارای ایشان» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۹).

۴-۱-۳-۱-۳ نفس در مقام فاعل شناسا

او در ادامه توضیح می‌دهد که منظورش از نفس در انسان جز نفس ناطقه نیست و از نفس ناطقه نیز به برترین مرتبه آن یعنی «عقل» نظر دارد. او پس از برشمردن یک‌یک نفوس و قوای حیوانی اعم از حساسه، محرکه و غاذیه و نامیه آشکارا اذعان می‌دارد که این همه را گفته است تا به عقل برسد؛ چیزی که تا پیش از او کسی بدین شیوه بدان نپرداخته و بر اهمیتش انگشت نهاده است:

«اما بیان وجود هر یک از این قوت‌ها به دلایل و حجج و چگونگی افعالشان به شرح و تفصیل، برادران ما که در زمان پیشین بودند بدان ایستادگی کردند و در کتب نوشتند و قصد و آهنگ ما سوی آن معنی است که از کتب ایشان نمی‌توان یافت و از پروردگار پراومیدیم که آسان کند بر ما نمودن آن و برادران ما را به یافتن آن و رسیدن بدان پیروز گرداند، و پس از یافتن بر همه پایید و نگه دارد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹).

اما تعریف او از نفس انسانی هم خواندنی است:

«مردم را بیرون از این نفوس و قوا چیزیست از همه گرانمایه‌تر، و به‌گوهر شریف‌تر، و به‌پایه وجود بلندتر... اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی مردم بدانست،

«آگاه باشید و بدانید، ای شایستگان آگهی و خواهندگان دانایی و جویندگان نور دانش، که جوینده هر چیز به مراد نرسد مگر که از معدن و محلش بجوید، که خواهنده آب اگر آب را از معدن نوشادر طلبد از مراد بازماند... همچنین جوینده و خواهنده دانش و بیداری و آگهی آنکه به کام رسد که آهنگ محل و معدن دانش و بیداری و آگهی دارد، نه روی به حیژ جهل و مأوای بی‌خبری نهد و محل دانش دانا بود و معدن آگهی آگاه و هر دانا و آگه که مسافت میان تو و او کوتاه‌تر، تو را یافتن مقصود از وی اومیدوارتر و هیچ دانا و آگاه نیست به تو نزدیک‌تر از جان خردمند تو. اگر آهنگ شناخت وی کنی و روی طلب زی او آوری، زودا که بر مراد پیروز گردی» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۲۰).

۴-۱-۲-۱-۲ تفسیر معنای «خود» به نفس

باباافضل آن‌گاه که سخن از خودشناسی به میان می‌آورد و آن را در کانون بحث‌های فلسفی می‌نشانند، معنای خاصی را از «خود» در نظر دارد که با آنچه از خودشناسی در زبان متعارف می‌شناسیم، بسیار متفاوت است. به این معنا که مراد او از خود، چیزی است که آدمی به سبب آن است که هست آنچه هست؛ او با تأکید بر خودشناسی، می‌خواهد جنبه جسمانی آدمی را از خود او بیرون بگذارد و او را به نفس و نفس را هم به عقل فروکاهد و عقل را هم به آگاهی محض و ناب و بالفعل تفسیر می‌کند.^۱ او در فصلی از *ره‌انجام‌نامه*، با عنوان «اندر معنی خود» تصریح دارد به اینکه «لفظ نفس و لفظ خود را به یک معنی رانده‌ایم ... و مردم بیمار را که غشی رسد و بی‌خبر شود، چون گویند از خود برفت یا گویند که بی‌خود شود، برای آن گویند که از ادراک و آگهی بماند». حال که دانستیم منظور از خود در نظر

^۱ «در عقل هیچ چیز نباشد ... الا بالفعل» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۸۳)؛

«هیچ چیز در عقل بقوت نتواند بود» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۸۴)

چیزها» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۷). باباافضل در جای دیگری بازم دربارۀ تقسیم وجود به اقسام دوگانه، تقسیم‌بندی دیگری می‌آورد که ما در اینجا هر دو تقسیم‌بندی را می‌آوریم:

«وجود بر دو قسم بود: یک قسم بودن، و دیگر یافتن. و فرق میان بودن و یافتن آنست که بودن بی‌یافتن شاید بود، چون بودن اجسام ... که بی‌یافت بود، و یافتن بی‌بودن نشاید بود. و هر یک از این دو قسم باز به دو بخش شود: یکی بودن به‌قوت، و دیگر بودن به‌فعل؛ و یافتن به‌قوت، و یافتن به‌فعل؛ اما بودن به‌قوت فروترین مرتبه‌ایست [در هستی ... چون وجود درخت در تخم و وجود جانور در نطفه]. و اما بودن به‌فعل بی‌یافتن چون وجود اجسام ... و اما یافتن به‌قوت نفس را باشد ... و یافتن به‌فعل عقل راست» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۸).

باباافضل در ادامهٔ مطلب، تقسیم‌بندی دیگری را دربارهٔ وجود به این صورت می‌آورد:

«وجود را قسمتی دیگر هست بر گونه‌ای دیگر... گوئیم وجود بر دو بخش [باشد]: نفسانی و جز نفسانی. ... و بروی دیگر موجود یا کلی بود یا جزوی، و موجود به‌معنی بوده الا جزوی نبود؛ و وجود به‌معنی یافته بر دو قسم باشد: یافته به‌عقل و آن کلی باشد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۹).

حال با ژرف‌کاوی در این تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه روشن می‌شود که وجه مشترک میان همهٔ آنها در این است که باباافضل وجود را از منظری می‌نگرد که آدمی در کانون آن جای دارد و از آدمی نیز آنچه مهم است، ذهن اوست که جایگاه علم و آگاهی است. به این معنا که باباافضل واژهٔ «وجود» را از ریشهٔ «وَجَدَ» یعنی «یافتن» در نظر می‌گیرد و بدیهی است که از نماد «نور» هم در این تفسیر خود بهره ببرد؛ زیرا یافتن همواره همراه با روشنایی است؛ یعنی آنچه را می‌یابیم بر ما پیدا می‌شود و تا پیش از آنکه آن را یافته باشیم بر ما پوشیده بوده است؛ چنان‌که خود گوید «روشنی، یافتن او [یعنی انسان] است خود را و این کمال وجود است» (مرقی

نوریست الهی به خود روشن و دیگر چیزها به وی روشن... در یک حال گویند به‌قوت است، و در یک حال گویند به‌فعل است، اما نشان آنکه به‌قوت بود آنست که شخص جز وی مردم با او از چیزها آگه بود و از وی آگاهی و غافل و نشان به‌فعل بودنش آنکه از او آگه بود، و به‌خود روشن بودن از خود آگه‌بودنش است و... چیزها را روشن کردن دانستن و آگه‌بودن اوست از چیزها» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۰).

۴-۱-۴ تفسیر معنای وجود براساس محوریت فاعل شناسا

باباافضل درست پس از همین مطلب و در توضیح «روشن بودن به خود» و «روشن کردن دیگر چیزها»، سخن از تقسیم‌بندی تازه‌ای از وجود به میان می‌آورد. او وجود را براساس «پیدایی و پوشیدگی» دارای چهار مرتبه می‌داند: ۱) ممکن مانند «مردم [یعنی انسان] در نطفه» و «جامه در پنبه» که «ممکن گویند از پوشیدگی وجودشان» چون این مرتبه هم بر خود پوشیده است و هم بر جز خود؛ ۲) موجود مانند «اجسام... و قوت‌ها و طبایع جسمانی» که این مرتبه گرچه بر خود پوشیده است بر جز خود پیداست؛ ۳) نفس و ۴) عقل «که از خود به خود آگه بود، و دانش و آگاهی از آن خودش باشد» که اگر «به‌قوت بود» نفس است و اگر «با خرد پیوندد و با او یکی شود نام نفس از او برخیزد و عقل خوانندش». این تقسیم‌بندی زمانی اهمیت می‌یابد که توجه داشته باشیم باباافضل معنای دانایی و نادانی را هم براساس همین «پیدایی و پوشیدگی» توضیح می‌دهد و می‌گوید: «ما به‌لفظ دانش پیدابودن چیزها ... خواهیم و به‌لفظ جهل ناپیدایی چیزها» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۳۵) و در جایی دیگر چنین می‌آورد که: «ما به‌لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها ... و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود

موجودات است که راه را هموار می‌کند تا خودشناسی

را اصل و اساس نظام فکری خویش قرار دهد:

«آگهی و علم، یافتن چیز است در خود و هر آنچه نبود نتوان یافت، و مردم را ممکن است همه چیزها را بدانستن، پس چون مردم همه چیزها را بیابد در خود و نتوان یافت آنچه را نبود، پس در خود همه چیزها بود، پس نفس مردم عام بود و محیط بر همه چیزها که دروست» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹).

او برخلاف مشی پیشینیان می‌کوشد تا فلسفه را از «من خودآگاه» شروع کند و موضوع فلسفه را نه موجود از آن حیث که موجود است بلکه موجود از آن حیث که نزد من شناسنده‌ای معلوم است، بیاغازد. او آشکارا ابراز می‌دارد که «چیز را وجود از دو روی بود: یکی وجود در خود یعنی در نفس، و دیگر وجود بیرونی» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۱۱) و بر آن است که گذشتگان از فلاسفه در صدد شناخت وجود چیزها در بیرون از خود بوده‌اند و «آنکه موجود را برون از خود داند روشنی و پیدایی ... چیزهای بیرونی [نزد او] با شک و اضطراب آمیخته ماند و وجود او همان آگهی مضطرب باشد، دور از یقین و به خودنارسیده» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۹).

باباافضل اصولاً یقین نظری محض را به معنای مدنظر قدما قبول ندارد و آن را چنین بازتعریف می‌کند: «یقین بازگشت نظر است از جز خود و رسیدن به خود و از این است که ... نظر پیش از رسیدن به خود مضطرب بود و پریشان و آن را شک خوانند» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۷). از نگاه باباافضل آنچه بیش از هر چیزی مایه بدینی عام و خاص به فلسفه شده بود همین پریشانی‌اندیشی حاکم بر اقوال و آثار فلاسفه بود. و طبیعی است که وقتی فلاسفه گرفتار سرگستگی و اضطراب نظری، و به گفته باباافضل، خودشان «روندگان

کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۲). این یافتن همان دانش است و یابنده همان دانا و از این روست که در فلسفه افضل‌الدین «دانش وجود داناست» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۴۰) و «دانا مایه روشنی و پیدایی وجود... و معدن و علت آن» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۲۷). اصولاً وجود با تابیدن نور عقل آدمی بر موجودات است که معنا می‌یابد و گرنه هیچ فرقی میان بودن و نبودن در کار نمی‌تواند بود؛ یعنی اگر انسانی در عالم نباشد، تمایزی هم میان وجود و عدم نخواهد بود؛ «بودن به یافتن درست باشد، که هر موجود از موجودات که بود وی بی‌یافت بود، بود و نابودش به قیاس با وی یکسان بود، اگرچه به قیاس با یابنده آن متفاوت بود» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۸-۵۹). در توضیح این مطلب باید گفت که باباافضل عقل آدمی را چنین توصیف می‌کند: «اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی مردم بدانست، نوربست الهی به خود روشن و دیگر چیزها به وی روشن... به خود روشن بودن از خودآگاه‌بودنش است، و این خاصیت نخستین اوست، و چیزها را روشن کردن دانستن و آگاه بودن اوست از چیزها و این خاصیت دوم است لکن اثر خاصیت اول» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۰-۲۱).

تفاوت تشکیکی مراتب وجود در همه این تقسیمات سه‌گانه در واقع به یک چیز باز می‌گردد و آن هم بهره‌مندی از آگاهی است. پیدایی و پوشیدگی، بودن و یافتن، و نفسانی بودن و غیرنفسانی بودن (یا کلیت و جزئیت) موجودات، بسته به نسبتی است که آنها با عقل دارند؛ زیرا «آگهی و دانستن و یافتن خود، وجود عقل است، و دیگر موجودات یافت‌های عقل، ... عقل نهایت روشنی وجود است و مبدأ و منشأ آن» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۲). باباافضل با ارائه چنین تفسیری از وجود و

را نشان داد، می‌کوشد به نوعی آشکار سازد که حقیقت آدمی به نفس اوست و نباید در طلب دانش به چیزی جز من نفسانی یا همان من درآک پرداخت:

«در احکام قاعده حیات حسّی هرچند کوشش رود، و اعتدال و صحت مزاج بسته آید و اسباب صحت را جمع کرده شود، سرانجام هم به دمار و هلاک بود، و رنج‌های کشیده بیهده و بی‌بر ماند، از آنکه زندگی و آگاهی تن را غریبت و عارضی، و مرگ و بی‌خبری طبیعی و گوهری، و حال غریب پاینده نباشد، و حال طبیعی غالب گردد، و زنده‌داشتن چیزی را که به طبع میرنده است، و آگهی را نگه‌داشتن بر آنچه بیخودی و بی‌خبری سرشت اوست، آسان نیست و عاقبت به گوهر خویش باز شود، و کوشش بیهده و ضایع ماند» (ص ۹۸).^۲

باباافضل اصلی را در فلسفه خود مطرح می‌کند دایر بر اینکه «هیچ چیز قوت نگیرد مگر از همسان و همجنس خویش، و سستی نیارد مگر از مخالف و ضدّ خویش» (ص ۳۹) یا اینکه «چیز از مانند خود بنبرو شود [و] از مخالف خود سستی گیرد» (ص ۴۳) و در جای‌جای آثارش آن را به خواننده گوش زد می‌کند. اما استفاده او از این اصل آن است که جوینده دانش نباید به چیزی جز «من نفسانی» که معدن دانایی است توجه کند و از هرچه به «خود» مانده نیست، بپرهیزد؛ زیرا «نفس از قوت و خورش جسم لاغر شود و ضعیف، و آنچه تن از آن بصلاح آید نفس بصلاح نیاید» (ص ۴۴).

۴-۱-۶ تفسیر معنای حیات براساس آگاهی

بر پایه آنچه تاکنون گفتیم روشن است که باباافضل

^۲. باباافضل در رباعیات خود، همین معنی را با تشبیه تن و روان به «سبد» و «آب»، به زیبایی هرچه تمام این‌گونه بیان می‌دارد:

گرچه سبد نگاه توان داشتن در آب

لیک آب را نگه نتوان داشت در سبد

تن را بجان اگرچه توان داشتن بپای

پایندگی جان بخرد نه بتن بود

بی‌آرام»، باشند اصلاً از آنان نمی‌توان چشم داشت که مایه آرامش خاطر مخاطبان را فراهم بیاورند و راهی عملی به سوی نجات و رستگاری بر کسی بگشایند. از نگاه باباافضل دانش، روشنایی است و «دانا مایه روشنی و پیدایی وجود ... و معدن و علت آن» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۲۷) و روشن است که چنین دانشی را باید در خود جست نه در بیرون که اگر آن را در وجود چیزها بیرون از نفس بجویم، جز اضطراب در اندیشه نصیبی نخواهیم داشت؛ زیرا «دیوار وجود رخنه‌ها دارد از تغییر و زوال، و دم‌به‌دم امید فتادش نزدیک‌تر، بر وی تکیه نتوان زد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹۶).^۱

۴-۱-۵ قول به تباین جوهری میان نفس و بدن

باباافضل آشکارا به تباین جوهری میان نفس و بدن اذعان دارد که «گوهر نفس دگر است و گوهر جسم دیگر و به یکدیگر نمانند» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۸) و در جایی می‌گوید «مباینت گوهر نفس و اوصافش از گوهر تن و احوالش شناخته شد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۰۱). «جسمانی آنست که وجودش به‌اندازه بود و اندازه وجودش طولست و عرض و عمق» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۴۰) و در حالی که «ادراک ... صفت ... خود است» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۲) و «آگه بودن از خود و از چیزها خاصیت نفس است» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۰)؛ او در این راه حتی تا جایی پیش می‌رود که از دو «من»، یکی «من جسمانی» و دیگری «من نفسانی» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۴) یا «من درآک» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۹۵) سخن به میان می‌آورد. افضل‌الدین کاشانی پس از اینکه تمایز میان نفس و بدن

^۱. این هشدار وقتی درست معنا می‌شود که بدانیم منظور باباافضل از واژه «وجود» در این عبارت چیست؛ «به‌لفظ وجود وجود بیرون از نفس خواستیم» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)

- نشان‌ویژه‌های اندیشه دکارتی اشاره کنیم.
۱. استفاده از شک در مقام ابزاری برای چیرگی بر شکاکیت
 ۲. تفسیر معنای خود، یا من، به «ذهن» در مقام فاعل شناسا
 ۳. مرجعیت‌ستیزی و مرجعیت‌گریزی خواه دینی و خواه فلسفی
 ۴. پرهیز از ورود به مباحث کلامی
 ۵. گذار از نفس ارسطویی به ذهن در کوگیتو
 ۶. توجه به مخاطبان غیرمدرسی و غیرآکادمیک
 ۷. توجه به زندگی دنیوی و تمرکز بر علم
 ۸. توجه به زبان بومی در کنار زبان لاتینی
 ۹. محوریت‌بخشیدن به اخلاق در فلسفه
 ۱۰. اهمیت‌دادن به تربیت مخاطب در نگارش آثار

۵-۱ جایگاه نفس در دستگاه فکری دکارت

۵-۱-۱ شک دکارتی نقطه آغاز توجه به خودشناسی

با نگاهی گذرا به گفتار در روش دکارت که مدخل ورود به فلسفه دکارت و شاید در اصل، مقدمه‌ای باشد نه بر رساله‌های سه‌گانه: هندسه مناظر و مریا و کائنات جو بلکه بر تأملات در فلسفه اولی، آنچه از همه چیز آشکارتر است شک دکارتی و توجه او به روش است. در تأملات نیز آنچه خواننده را غافل‌گیر می‌کند، امواج سهمگین شک است که از آغاز تا پایان «تأمل نخست» عمارت معرفتی خواننده را از بیخ‌وبین فرومی‌ریزد. اما وقتی این امواج فرو می‌نشینند نخستین چیزی که توجه دکارت را به خود می‌کشد، این است که به خود بازگردیم و خودمان را که کانون انتشار این شکاکیت است، واکاوی کنیم تا ببینیم آیا می‌توان تعریفی از خود به دست داد که جلوی این امواج شک

حیات را نه در حیوانیت و حس و حرکت بلکه در آگاهی و دانایی می‌داند و هرجا سخن از زندگی و حیات می‌آورد، بی‌درنگ علم و آگاهی را نیز با حرف «او» عطف با آن همراه می‌سازد تا نشان دهد که در نگاه او این دو جدا از هم نمی‌توانند بود. از نقل قول پیش‌گفته در می‌توان یافت که او «زندگی و آگاهی» را مترادف می‌داند همچنان که «مرگ و بی‌خبری» برای او هم معنا هستند. حیات ذاتی نفس است و مرگ ذاتی بدن؛ اینکه چند صباحی بدن به حیات حسی سرپاست همه و همه از برکت حضور نفس است و برای بدن، حیات امری قسری است از جانب نفس. برای آنکه این معنا را در نظر او بهتر نشان دهیم به نامه‌ای از او استناد می‌جویم که در پاسخ به پرسشی نگاشته است. پرسش این است که «ناپسند حس و اعضا چیست؟» و اما پاسخ باباافضل: «ناپسند حس و اعضا آنست که خداوند حواس و اعضا را زیان‌کار بود، و خداوند تن و حواس را زیان از آن چیزی بود که حیات... حقیقی... بر وی باطل کند؛ و حیات... نفس را که خداوند تن و حس است آنکه بود که جاوید آگه و بیدار باشد، و آنکه باطل گردد که غافل و بی‌خبر ماند... و این مرگ اوست» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۲۰).

۵. دستگاه فکری دکارت

درباره دستگاه فکری دکارت چندان نیازی به مقدمه‌چینی و بسترسازی نیست؛ زیرا هرکه اندک آشنایی با فلسفه غرب داشته باشد، با شنیدن نام دکارت مفاهیمی مانند عقل‌گرایی، شک، روش، تمایز نفس و بدن، برهان وجودی و مانند اینها به ذهنش خطور می‌کند. با این همه چون در اینجا با پژوهشی تطبیقی سروکار داریم، باز هم می‌کوشیم تا فهرست‌وار به

باید در فلسفه و با براهین عقلی بدان‌ها پرداخت به جای آنکه در الهیات از آنها سخن بگویند.^۳

۵-۱-۲ گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن

حال که نشان داده شد دکارت تا چه اندازه در نظام‌پردازی خود به نفس اهمیت می‌دهد، به این مسئله پرداخته می‌شود که مراد او از نفس چیست. دکارت در «تأمل دوم» پس از طرح بحث کوگیتو و رسیدن به نقطه‌اشمیدسی نظام فلسفی خویش یعنی گزاره «من هستم»، می‌کوشد با طرح این پرسش که «پس من چیستم؟» به این نتیجه برسد که من حقیقی آدمی جز همین «من اندیشنده» نیست و شالوده‌آدمی جز اندیشه نیست. در تحلیلی که از چیستی «من» در این بخش از تأملات ارائه می‌شود، به خوبی می‌توان گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن را شاهد بود.

دکارت پس از طرح پرسش «من چیستم؟»، بی‌درنگ پاسخ ارسطویی به این پرسش را که انسان «حیوان ناطق است»، کنار می‌گذارد چون معتقد است که در این مرحله از تأملات، هنوز نه معنای «حیات» معلوم است و نه معنای «نطق» و افزون بر این، او می‌کوشد به پاسخی برسد که نه برخاسته از عقل ارسطویی — مدرسی بلکه برآمده از عقل سلیم (common sense) انسان معمولی باشد (CSM II 412): «پیشنهاد می‌کنم، به جای [حیوان ناطق] توجه خود را بر پاسخی متمرکز کنیم که در قبال این پرسش [من چیستم] خودبه‌خود و به صرافت طبع به ذهنمان خطور می‌کند؟» (CSM II 18) این پاسخ چیست؟ این است که من بدنی دارم و نفسی که همهٔ افعال بدن از آن سرچشمه می‌گیرد؛ اما چون بدن کاملاً

را از سرچشمه بگیریم. دکارت پس از طرح شک‌های گوناگون و پاسخ‌دهی به آنها، در «تأمل دوم» می‌کوشد به خود و به من راستین آدمی توجه می‌کند. گرچه برای نشان‌دادن محوریت ذهن در فلسفهٔ دکارت توجه‌دادن مخاطب به جایگاه کوگیتو در نگاه او بسنده است، باز هم در اینجا ارجاعاتی را از دیگر آثار دکارت در این باره می‌آوریم. دکارت کتاب توصیف بدن انسان را با این جمله آغاز می‌کند: «هیچ کاری مفیدتر از آن نیست که بکوشیم تا خودمان را بشناسیم» (CSM I 314).^۱ دکارت در جست‌وجوی حقیقت هدف خود را از نگارش این اثر «آشکارسازی خزاین راستین نفس» معرفی می‌کند تا از این رهگذر هر شناختی که برای ادارهٔ زندگی لازم است، نه از بیرون و به یاری دیگران بلکه در درون خویش آن را بیابیم (CSM II 400). او در گفتار در روش نیز عزم خود را برای کاوش در نفس خویش چنین اعلام می‌دارد:

«همین که سنم به جایی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم را یکسره رها کرده بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یا در کتاب بزرگ جهان بیابم و بقیهٔ جوانی را به جهانگردی و سیاحتِ دربارها و لشکرها و آمیزش با مردمی که احوال و اخلاق مختلف دارند و جمع‌آوری تجارب گوناگون گذرانیدم و نفس خود را در قضایایی که زمانه با من مصادف می‌ساخت به آزمایش درمی‌آوردم» (CSM I 115).^۲ او در نامهٔ اهدائیه کتاب تأملات در فلسفهٔ اولی نیز «خدا و نفس» را نمونهٔ اعلامی موضوعاتی می‌داند که

^۱ دربارهٔ ارجاعات مربوط به آثار دکارت باید توضیح دهیم که مجموعهٔ سه‌جلدی آثار دکارت به زبان انگلیسی که تقریباً همهٔ دکارت‌شناسان انگلیسی‌زبان به آن ارجاع می‌دهند، با سه حرف CSM و CSMK مشخص می‌شود و حرف یا حروف بعدی شمارهٔ مجلد و عدد آخری شمارهٔ صفحه است. مشخصات کتاب‌شناختی این مجموعه را در منابع مقاله می‌توان یافت.

^۲ به نقل از: فروغی، ۱۳۸۳: ۲۰۲-۲۰۳.

^۳ دکارت این مطلب را به تأثیر از اگوستین (Soliloquia, 1.7) می‌گوید.

اندیشنده در تمامیتش (the thinking soul in its entirety) در نظر می‌گیرم (CSM II 246).

۵-۱-۳ فروکاهش معنای حیات به مکانیسم

نفس در فلسفه ارسطو و در سنت‌های دینی، مبدأ حیات بود و اطلاق واژه *animal* (منسوب به *anima* به معنای نفس در زبان لاتینی) بر جانوران^۲ نیز به همین جهت بود یعنی همه موجودات زنده، و در رأس آنها آدمی، دارای نفس بودند؛ اما وقتی نفس به ذهن فروکاهد، دیگر آن بار معنایی کهن را با خود نخواهد داشت. در فلسفه کمیت‌محور و مکانیستی دکارتی، حیات که امری کاملاً کیفی و ناسازگار با وضوح و تمایز دکارتی است، جایی ندارد و باید به‌نوعی کنار نهاده شود. دکارت این کار را با گذر از معنای نفس به معنای ذهن، انجام می‌دهد و این اتفاق کوچکی نیست. اما حال که دکارت، نفس را به معنای ذهن می‌فهمد و آن را مبدأ حیات به معنای سنتی کلمه نمی‌داند، معنای حیات و مرگ نیز دستخوش تغییر می‌شود. در فلسفه سنتی، مرگ هر موجود زنده‌ای با جدا شدن نفس او از بدنش، اتفاق می‌افتد؛ اما در فلسفه دکارت قضیه فرق می‌کند. دکارت در همان آغاز بخش نخست *تفعلالات نفس*، حیات را به معنای حرکت و حرارت موجود در بدن موجودات زنده می‌داند که این حرکت و حرارت هیچ ارتباطی به نفس ندارد؛ زیرا همین نوع حرکت و حرارت (و چه بسا شدیدتر از آن) را در آتش هم می‌توان یافت. او

در معرض تردید است پس فقط نفس می‌ماند. درباره اعمال نفس نیز تمام اعمال بدنی نظیر حرکت و تغذیه و رشد و نمو و حتی خود حیات نیز چون بدن دستخوش تردید است، از محور بحث خارج می‌شوند و تنها چیزی که می‌ماند، اندیشیدن است. بد نیست به فهرستی توجه شود که دکارت از افعال نفس در ادامه بحث ارائه می‌دهد: «چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق می‌کند، تکذیب می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد و نیز تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است» (CSM II 19). با دقت در این فهرست درمی‌یابیم که دکارت آنچه از نفس مراد می‌کند جز ذهن نیست. گذر دکارت از معنای نفس به ذهن را در قطعه زیر نیز به‌روشنی می‌بینیم:

«بنابراین، شاید انسان اولیه میان مبدأ تغذیه، رشد و نمو، و مبدأ همه دیگر اعمالی که در آنها با حیوانات مشترکیم و بی‌هیچ فکر و اندیشه‌ای انجامشان می‌دهیم از سوئی، و مبدئی که به واسطه آن می‌اندیشیم از دیگر سو، فرق نمی‌گذاشته و بر این اساس، اصطلاح واحد «نفس» را بر هر دوی این مبادی اطلاق می‌کرده است. اما وقتی بعدها به تمایز میان اندیشه و تغذیه پی می‌برد، عنصر اندیشنده را «ذهن» نامیده و آن را بخش اصلی نفس می‌شمارد. برعکس، من با تشخیص اینکه در ما مبدأ نخست به کلی - و نوعاً - متفاوت از مبدأ دوم است، گفته‌ام که اصطلاح «نفس» وقتی برای اشاره به هر دوی این مبادی به کار می‌رود، مبهم است. اگر قرار است «نفس» را به معنای دقیقش یعنی به معنای «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان» *'first actuality' or 'principal form of man'* در نظر بگیریم، پس باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشه در ما اطلاق‌پذیر باشد و من برای پرهیز از ابهام، حتی الامکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام؛ زیرا ذهن را نه همچون بخشی از نفس، بلکه به منزله نفس

۲. همین معنا درباره واژه فارسی «جانور» نیز صادق است؛ چرا که از دو بخش «جان»، به همان معنای نفس و روح که مبدأ حیات است، و پسوند «ور» تشکیل شده است. جالب است بدانیم که دکارت چون نفس را با ذهن اندیشنده یکی می‌گیرد، برای اشاره به حیوانات، به جای واژه *animal*، از واژه‌های *beast* یا *brute* استفاده می‌کند که به معنای «چهارپایان» و «وحوش» است و معنای «ذی‌نفس بودن» (being animated or ensouled) در آنها ملحوظ نیست.

۱. گفتنی است که تعریف نفس به «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان»، تعریف رسمی و متعارف مدرسیان از نفس بود که آن را از ارسطو (De Anima II, 2) اخذ کرده بودند.

بنیادی‌ترین خطای پیشینیان را در این می‌داند که نفس را مبدأ حیات (حرارت و حرکت) بدن می‌پنداشته‌اند. او بر آن است که مرگ بدن که همان ازدست‌دادن حرارت و حرکت یا به تعبیری سردشدن و از حرکت بازایستادن است، به این دلیل رخ نمی‌دهد که نفس، بدن را ترک می‌گوید بلکه وقتی بدن بر اثر از میان رفتن آن حرارت و حرکت خاص می‌میرد، نفس از بدن ما رخت برمی‌بندد. اما فاعل اصلی این حرکت و حرارت جز خداوند نیست؛ زیرا بنا به مبانی فیزیک دکارتی، حرکت مانند شکل، حالتی است متعلق به جسم که انتقال‌ناپذیر است؛ حرکت منحصرأً از جانب خداوند به مقدار ثابت، به عالم داده می‌شود و استمرار آن نیز از جانب خداوند تأمین می‌شود. با این حساب، خداوند پیوسته دست‌اندرکار حیات‌بخشیدن به موجودات زنده است؛ زیرا در خود طبیعت هیچ نیرویی برای حفظ و تداوم حرکت وجود ندارد (CSM I 240). پس مرگ زمانی رخ می‌دهد که خداوند اراده کند که حرکت و حرارت بدن موجود زنده به سکون و سردی بدل شود و در این زمان است که نفس، بدن آدمی را ترک می‌گوید و همچنان به اندیشیدن خود ادامه خواهد داد.

۶. نتیجه‌گیری

در نوشته تطبیقی پیش‌رو، نخست بستر تاریخی شکل‌گیری دو اندیشه یا رشد و بالیدن دو اندیشمند واقع در دو طرف تطبیق واکاوی شد؛ در ادامه، کوشش شد معرفی روشن و آسان‌یابی از مبانی نظری دو طرف تطبیق به دست داده شود. اینک و در بخش نتیجه‌گیری، نوبت به تحقق شرط سوم مطالعه تطبیقی رسیده است و آن جز این نیست که امر سوم در تطبیق، یا به تعبیر توماس آکوئینی، «وجه مطابقت» *tertium comparationi* نشان داده شود؛ چیزی که با شباهت یا

تفاوت ظاهری میان دو چیز بسیار متفاوت است و باید از مبانی دو اندیشه یا دستگاه اندیشگی دو اندیشمند استخراج شود و در پیش روی خواننده قرار گیرد. از دل همین امر سوم تطبیق است که چهارمین و واپسین چیزی که باید در نوشته‌ای تطبیقی در مدنظر نویسنده باشد، آشکار خواهد شد و آن غایت تطبیق است؛ یعنی سعی می‌شود تا پس از انجام تطبیق، نشان داده شود که از این کار در پی رسیدن به چه امر تازه و ره‌یافت سومی بوده‌ایم. البته این بخش در نهایت کوتاهی و اختصار خواهد بود؛ زیرا تفصیل مطلب نوشته‌ای جداگانه و مجالی فراخ‌تر می‌طلبد. باشد که به‌زودی زود دست دهد. از آنچه تا پیش از این درباره روزگار و زمانه باباافضل و دکارت آورده شد و از آنچه در توصیف نشان‌ویژه‌های دستگاه فکری این دو گفته شد، روشن است که هر دو از آنها از وضعیت فکری حاکم بر زمانه خویش ناخرسند بوده‌اند و کوشیده‌اند برای بهبود وضع کاری کنند. اما این کار را نه در سطح ظاهری و در مخالفت با پاره‌ای چیزهای جزئی و جریان‌های فکری، بلکه در اصل و اساس انجام داده‌اند. وجه مطابقت دستگاه فکری دکارت و باباافضل نه در شباهت‌های ظاهری بسیاری است که در متن مقاله آورده شد؛ زیرا اگر آن شباهت‌های ظاهری اصل گرفته شود با تفاوت‌های بنیادینی در مبانی اندیشه آنها روبه‌رو خواهیم شد که اصل این تطبیق را زیر سؤال خواهد برد. حال، نتایجی که می‌تواند از این مقاله استخراج شود فهرست‌وار در زیر آورده می‌شود:

۱-۶ هر دو فیلسوف در پی آن‌اند که در دستگاه فکری خویش تصویر تازه‌ای از فلسفه به دست دهند که چندان بر مبانی نظری و مدرسه‌ای قدیم مبتنی نباشد و بدین جهت، همه انسان‌های جویای حقیقت را مخاطب قرار دهد؛ نه فقط مخاطبان محدود و خاص

تربیت آدمی سخن به میان می‌آورد و وظیفه این علم را تدبیر قوه نامیه از قوای متعدد وجود آدمی می‌داند چنان‌که وظیفه فلسفه تدبیر قوه عاقله است.

۳-۶ این دو فیلسوف بزرگ با درپیش گرفتن رویه‌ای خلاف آمد آنچه مرسوم و متداول بوده، نوعی اصالت اراده را در بن‌وبنیاد دستگاه فکری خویش برای مخاطب پیش فرض می‌گیرند که تا تک‌تک مخاطبان شخصاً نخواهند و اراده نکنند و سالک راهی نشوند که فیلسوف نشان‌شان می‌دهد و تن به تغییر در عادات مرسوم خود ندهند، نباید چشم به تغییر در بیرون بدوزند. باباافضل فیلسوفان پیشینیان را روندگان نظری می‌نامد و آنها را سخت به باد انتقاد می‌گیرد و دکارت هم از مخاطب می‌خواهد باید پایه‌پای او و مشتاقانه تأملات شش‌گانه را تجربه کند. در این وجه مطابقت، هر دو فیلسوف به بخش انفعالات در وجود آدمی توجه دارند و می‌کوشند به یاری فلسفه کاری کنند تا انسان‌ها بتوانند مدیریت انفعالات خویش را بر عهده گیرند و بر خود مسلط شوند که اگر چنین شود بستر برای اخلاقی جدید و مبتنی بر عقلانیت فلسفی فراهم می‌آید. هر دو فیلسوف انسان گرفتار شک و اضطراب را نمی‌پسندند و می‌کوشند تا به یاری فلسفه، یقین را برای آدمی به ارمغان بیاورند. در هر دو فیلسوف توجه به علوم برای تحقق غایت اصلی فلسفه‌ورزی که همانا تربیت آدمی است، بایسته است و نمی‌توان بدون توجه به تمشیت امور حسی و زندگی دنیوی به تربیت درست دست یافت. و اینها همه رخ نمی‌دهد مگر با عطف توجه از عالم بیرون به عالم درون و شناخت آدمی و جوهره ذاتی او که همانا عقل و خرد در اوست. ۴-۶ واپسین نکته‌ای که می‌توان در اینجا بدان پرداخت توجه بسیار تأمل برانگیز این دو فیلسوف بزرگ به زبان

آشنا با مبانی نظری و مدرسه‌ای را. آنها برای رسیدن به این هدف در پی ارائه انسان‌شناسی تازه‌ای و بدیعی هستند که انسان را در کانون تفکر فلسفی جای می‌دهد و فلسفه را در واقع، برای خدمت به انسان به استخدام درمی‌آورند. در این انسان‌شناسی فصل ممیزه آدمی خردمندی و عقلانیت اوست که همه رسالت فلسفه و فیلسوف کمک به فعلیت‌بخشی به همین امر است.

۲-۶ فلسفه در نگاه این دو اندیشمند نه اندیشه‌ورزی نظری بلکه گونه‌ای از زیستن و در واقع درست‌ترین گونه زیستن است. با نگاهی به آثار این دو فیلسوف درمی‌یابیم که برای آنها فلسفه طبابت ذهن (*medicina mentis*)^۱ است و فیلسوف که خود را طبیب ذهن می‌داند، می‌کوشد تا با در انداختن طرحی نو در فلسفه، برای بیماری شکاکیت و بی‌اخلاقی و رکود فرهنگی و حتی گرفتاری‌های مربوط به زندگی مادی حاکم بر زمانه خویش چاره‌اندیشی کند و گریزگاهی را به مخاطبان خود بنماید. اما درمان بدون شناخت بیماری میسر نیست و بعد از شناخت بیماری، رسالت پیش روی فیلسوف این است که بی‌درنگ به ریشه‌یابی بیماری همت گمارد و (با استفاده از تعابیر معاصر) زیست‌جهان انسان‌های هم‌دوره خود را بررسی کند و دریابد چه عواملی در ایجاد این بیماری دخیل بوده و هستند. در وهله بعد برای ارائه نحوه زیست تازه‌ای به تفکر پردازد که امکان ابتلای به این بیماری در آن منتفی یا بسیار کم باشد. توجه به علم طب و سخن‌گفتن از آن در کنار فلسفه و حکمت در هر دو اندیشمند مشترک است. تا جایی که باباافضل نیز در رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه از طب در مراتب اولیه

۱. این تعبیری است که در سده هفده درباره فلسفه و مابعدالطبیعه رایج بوده است.

و قابلیت‌های آن در انتقال معانی فلسفی به مخاطب و ایجاد تحول در جامعه است. در روزگار دکارت و باباافضل، به‌ترتیب زبان لاتین و زبان عربی، زبان علم بود و کمتر کتابی به زبان‌های محلی و بومی به چشم می‌خورد. این دو اندیشمند با توجه به مخاطبان عوام که زبان علم را نمی‌دانستند، در کنار نگارش به زبان لاتین و عربی، به زبان بومی و ملی (فرانسه و فارسی) خویش نیز دست به قلم بردند و با این کار هم دایره مخاطبان را از خواص به همه مردم گسترانیدند و هم با به‌کارگیری مهارت‌های نوشتاری متنوع و گیرا و استفاده از قالب‌های ادبی گوناگون بر تأثیرگذاری آموزه‌های خود بر همگان و انتشار پیامشان در میان مردم کوجه‌بازار و نهاده‌سازی اندیشه فلسفی همت گماشتند. توجه آنها به زبان ملی خود تا بدان اندازه بود که دکارت به ترجمه آثار لاتینی خود به فرانسه توجه خاصی داشت و بر آنها نظارت می‌کرد و مقدمه می‌نگاشت و باباافضل نیز آثار خود را نخست به عربی و آنگاه به فارسی برمی‌گرداند و حتی به ترجمه آثاری از فیلسوفان یونان به فارسی نیز همت گماشت. آثار این دو فیلسوف گذشته از عمق و غنای فلسفی، از چنان جایگاهی در زبان فرانسه و فارسی برخوردار است که در میان اهل ادبیات هم به‌اندازه اهل فلسفه شناخته شده است.^۱

۷. سخن نویسنده مقاله

اینک نوبت به آن می‌رسد که غایت اصلی از این تطبیق بازگو شود و نشان داده شود که این کنارهم‌چینی

اندیشه دو فیلسوف چه هدفی را با خود داشته و در پی رسیدن به چه امر تازه و رهیافت جدیدی بوده است. شاید توقع بجایی باشد که نیازهای امروز بر فیلسوفان متعدد در تاریخ عرضه شود و کوشش شود پاسخی مناسب برای پرسش‌های امروزی‌نمان از آنها دریافت شود. یکی از کارکردهای اصلی فلسفه تطبیقی و شاید علت اصلی پیدایش آن دست‌کم در جوامعی نظیر ایران، بسترسازی برای همین امر باشد. با مطالعه تطبیقی در اوضاع فکری و فرهنگی حاکم بر زمانه دکارت و باباافضل دیده شد که در هر دو مورد، وضعیت تفکر فلسفی اصیل به مخاطره افتاده بود و گویی فلسفه‌ورزی به‌سبک مدرسی در غرب سده هفدهم و به‌سبک تفکر مشائی در سده ششم به نوعی بن‌بست گرفتار آمده بود. وقتی تفکر اصیل فلسفی در جایی دچار درنگ و درماندگی می‌شود، آثار این رکود در فرهنگ عمومی و اخلاق خود را نشان می‌دهد و حتی زبان نیز دچار اختلال می‌شود.

حال، در روزگاری که به سر می‌بریم در وضعی مشابه گرفتار آمده‌ایم که گویی فلسفه‌ورزی اصیل، اگر نگوییم ناممکن، بسیار کم‌رنگ شده است. همه‌جا و در همه محافل دانشگاهی سخن از فلسفه است اما از آثار آن در زندگی و سطح جامعه و در فرهنگ عمومی و حتی در دانشگاه‌ها چندان خبری نیست. فلسفه از آن جامعیت خود فرافتاده است و بسیاری از قلمروهای آن را علومی مانند روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی و حتی علوم دقیقه مانند فیزیک از آن خود ساخته‌اند بی‌آن‌که به پرسش‌های اصیل فلسفی توجه چندانی داشته باشند. اخلاق و ارزش‌های اصیل اخلاقی در سطح عمومی در وضع چندان رضایت‌بخشی نیست و فرهنگ نیز به کالایی تجملی تبدیل شده که جز در جاهایی خاص و برای اهدافی خاص خریدار ندارد.

^۱ بحث پیوند میان نگارش به زبان ملی با بومی‌سازی اندیشه در میان یک قوم، از دغدغه‌های نگارنده مقاله است که مجال مستقلی می‌طلبد. در همین خصوص، مقاله‌ای از نگارنده در کتاب سالک فکرت: ارج‌نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در سال ۱۳۹۳ منتشر شده است.

مؤلفه‌های دخیل در شکل‌گیری انسان معاصر، ما را به درانداختن طرح فلسفی تازه‌ای رهنمون سازد. آنچه آورده شد جز در مقام طرح مسئله از زاویه دید نویسنده مقاله نبود و گرنه نگارنده هنوز در این باره که چه راهی باید در پیش گرفت، سخت اندیشناک است. در واقع، آنچه در این مقاله آمد، از باب هم‌سخنی با خواننده بود که دغدغه‌ها با او در میان گذاشته شود و او نیز به همراهی و هم‌داستانی فراخوانده شود.

منابع

- الفاخوری، حنا و الجبر، خلیل (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام سی، «جایگاه جهان‌شناسی اسلامی، تأملاتی درباره فلسفه افضل‌الدین کاشانی»، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، در: لاوسن، تد (زیر نظر) (۱۳۷۸)، عقل و الهام در اسلام، جشن‌نامه هرمان لندولت، تهران، حکمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۳)، گفتار در روش، ترجمه محمدعلی فروغی؛ در کتاب سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، چاپ اول، تهران، هرمس.
- شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۳۸۹)، تأملاتی در باب تأملات دکارت، چاپ نخست، تهران، ققنوس.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۲)، شک و شناخت، المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۲)، دکارت، ترجمه سیدمصطفی

زبان فارسی در وضع، اگر نگوییم اسفبار، ناخوشایندی به سر می‌برد و از فرهنگستان زبان و ادب فارسی نیز جز وضع گاه‌وبی‌گاه چند معادل نه‌چندان دل‌چسب کاری برای اصلاح وضع زبان بر نمی‌آید تا حدی که حتی در محافل دانشگاهی هم دست‌ورعمل‌های فرهنگستان درباره زبان فارسی در نمی‌گیرد. گاه نحوه سخن‌گفتن دانشجویان و نثر چندی از همکاران دانشگاهی آدمی را به اندیشه وامی‌دارد که چه اتفاقی افتاده است که ما به چنین آشفتگی‌های زبانی گرفتار آمده‌ایم. اینها همه از آن روست که وقتی تفکر اصیل در جایی رو به خاموشی بگذارد یا کم‌توان و بی‌رمق شود، اخلاق و فرهنگ و زبان جزء نخستین جاهایی هستند که این کاستی در آنها خودنمایی خواهد کرد؛ به گونه‌ای که تو گویی سرچشمه زاینده آنها رو به خشکی نهاده است. نگارنده بر آن است که تفکر اصیل به معنایی که به تعالی فرهنگ و اخلاق و فرهیگی زبان بینجامد در علوم انسانی رخ می‌دهد و در علوم انسانی نیز اگر در پی کانون و لنگرگاهی باشیم، بی‌گمان فلسفه و تفکر فلسفی شایسته چنین عنوانی است. از مؤلفه‌ای اصلی بروز و ظهور تفکر اصیل توجه به زبان فارسی و نگارش به این زبان و توجه به توانمندی‌های این زبان است که شاید باباافضل در این راه بتواند الگوی مناسبی هم برای نگارش و هم برای ترجمه متون باشد.

حال در این وضع، به نظر نگارنده مقاله، راهی که باباافضل و دکارت در روزگار خویش در پیش گرفته‌اند، می‌تواند برای پاسخ‌دهی به نیاز امروز ما بسیار راهگشا باشد. شاید توجه به انسان‌شناسی متناسب با وضع و حال آدمیان امروز در جامعه خود، به ترسیم تصویری تازه و معاصر از انسان‌های که می‌بینیم و می‌شناسیمشان، یاری رساند. شاید در نظر گرفتن

- Din Kashani, New York, Oxford University Press;
- Cottingham, John. (1989), *Descartes*, Oxford & New York, Basil Blackwell;
- Descartes, Rene. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (CSM), 2 vols., fifth edition, Cambridge University Press;
- Descartes, Rene. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny (CSMK), volume III, fifth edition Cambridge University Press;
- Gilbert, Neal, W. (1963), *The Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press;
- Gombay, André. (2007), *Descartes*, Blackwell;
- Masson - Oursel, Paul (2000-2001), *Comparative Philosophy*, Routledge;
- Popkin, Richard, H. (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Pr
- شهرآیینی، چاپ اول، تهران، نی.
- مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *دیوان*، کاشان، انتشارات اداره فرهنگ و هنر کاشان.
- مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *مصنفات*، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- مظاهری، احمد و اسماعیلی، محمدجواد (به‌کوشش) (۱۳۹۳)، *سالک فکرت: ارج‌نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی*، چاپ نخست، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- نصر، سیدحسین و لیمن، الیور (ویراستاران) (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان، جلد دوم، چاپ نخست، حکمت.
- Cameron, Euan. (ed.) (2006), *The Sixteenth Century*, The Short Oxford History of Europe, Oxford University Press
- Chittick, William C. (2001), *The heart of Islamic philosophy: the quest for self-knowledge in the teachings of Afdal al-*