

## مبانی انسان‌شناختی اخلاق از دیدگاه خواجه افضل‌الدین کاشانی

محمدربیع میرزایی،\* هادی صادقی\*\*

### چکیده

پژوهش حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده با عنوان «مبانی نظری اخلاق از دیدگاه ابابافضل کاشانی» است. در این مقاله، بررسی مبانی انسان‌شناختی اخلاق از نگاه ابابافضل که یکی از زمینه‌های لازم برای استخراج نظریه اخلاقی وی است، فراهم می‌شود.

ابابافضل ضمن اعتقاد به تشکیل انسان از سه جزء تن، جان و خرد یا عقل، با تأکید بر رابطه شناختی و وجودی مثلث «خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی» معتقد است که وجود تام و حقیقی هر چیز، صورت علمی و معقول آن است و بر همین اساس، کمال نهایی انسان نیز در بقای عقلانی اوست؛ زیرا کمال حیات و حس، به قوه ادراک و تعقل است و کمال ادراک و

\* - پژوهشگر گروه اخلاق نظری پژوهشگاه قرآن و حدیث و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اخلاق.

mirzae.m@hadith.ir

\*\* - دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث و مدیر گروه اخلاق نظری پژوهشگاه قرآن و حدیث.

sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۳

تعقل نیز به فعلیت آن و کمال فعلیت تعقل و دانش و به اتحاد عاقل و عقل و معقول است.

از نگاه وی حقیقت وجودی انسان و بُعد جاودان او، به نفس عاقله و خردش وابسته است و سعادت حقیقی انسان این است که در عالم نفسانی، صورت نفسانی اش به بهترین حالت علمی باشد. مهم ترین بن مایه های این سعادت و کمال نفسانی، علم و یقین یا حکمت است؛ یعنی هدف نهایی انسان این است که دانایی بالقوه را به دانایی بالفعل تبدیل کند و به مرتبه عقل بالفعل برساند.

## واژه‌های کلیدی

باباافضل، افضل‌الدین، فلسفه اخلاق، مبانی انسان‌شناختی اخلاق.

## مقدمه

خواجه افضل‌الدین، محمدبن حسن بن حسین بن محمدبن خوزه مرقی کاشانی<sup>۱</sup> (نفیسی، ۱۳۸۹، ۷-۸)، مشهور به باباافضل و ملقب به «امام» و «صدر» (خضیری، ۱۳۶۸: ۴۰۵)، یکی از حکمای بزرگ اسلام و ایران در قرن ششم و هفتم بوده است. بزرگ ترین دانشوران روزگارش، وی را به استادی و پیشوایی ستوده‌اند و سخن او را پشتیبان سخنان خویش آورده‌اند؛ اما متأسفانه در کتب تاریخ و ترجمه‌ها، به اندک اشاره‌ای درباره وی بسنده شده است.

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

با وجود معارف بلند اخلاقی و تربیتی در آثار «خواجه افضل‌الدین کاشانی»، کمتر به تجزیه و تحلیل نظرگاه‌های علمی و به‌ویژه اخلاقی او پرداخته شده و حتی در میان محققان و پژوهشگران این عرصه نیز ناشناخته مانده است. همین نکته می‌تواند یکی از ابعاد اهمیتِ پرداختن به این پژوهش باشد.

درباره تاریخ تولد و وفات وی اطلاع دقیقی در دست نیست؛ اما با استناد به یکی از نقل‌های شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۸: ۱۸، ۱۸۴) و نیز تحقیقات مرحوم سعید نفیسی و شواهد مقبولی که ارائه کرده، می‌توان سال وفات وی را حدود ۶۶۷ هـ ق دانست (۱۳۸۹: ۲۷-۲۹). البته برخی از محققان سال وفات او را ۶۱۰ هـ ق دانسته‌اند (خضیری، ۱۳۶۸: ۴۰۵؛ نصر، ۱۳۸۶: ۳، ۱۰۲؛ زریاب (۱)، ۱۳۸۹: ۱۵۵-۱۵۷)؛ اما چون دلایل آنان را بیشتر بر مبنای حدس و گمان دیدیم، آن را ترجیح ندادیم. مدفن باباافضل نیز در بلندترین نقطه منتهی‌الیه غرب روستای مَرَق در ۴۲ کیلومتری شمال غربی کاشان قرار دارد.

در میان آثار به‌جای مانده از دانشمندان نامداری همچون کاتبی (۱۳۷۵: ۴۳۷)، سیدحیدر آملی (۱۳۶۸: ۴۹۶)، فیض کاشانی (۱۴۲۸: ۱، ۸۴-۸۵)؛ نیز ر.ک: نفیسی، ۳۲)، ابن‌خاتون عاملی، محمدتقی استرآبادی (۱۳۵۸: ۱۹۵، ۲۶۵-۲۶۶)، ادیب بیضائی کاشانی (نیکوهمت، ۱۳۵۷: ۵۵) و ... اشاراتی به خواجه افضل‌الدین و دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی او شده است که با بررسی آن‌ها می‌توان به گوشه‌ای از عظمت علمی، اخلاقی و عرفانی این پیر فرزانه پی برد (نیز ر.ک: اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹: ۱، ۳۱۹؛ ابن‌خاتون، ۱۲۷۰، ذیل حدیث دوم؛ خضیری، ۱۳۶۸: ۴۰۴، ۴۱۰؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۸۳-۲۸۴؛ نصر و الیور لیمن، ۱۳۸۶: ۳، ۱۰۲)

از مهم‌ترین رساله‌های وی می‌توان به *مدارج الكمال* یا *گشایش‌نامه* (در بیان مراتب کمال انسان)، *ره‌انجام‌نامه* یا *آغاز و انجام* یا *انسان‌نامه* (در خودشناسی و معرفت)، *ساز و پیرایه شاهان* *پرمایه* (در رهبری و حکومت مطلوب)، *عرض‌نامه* یا *عرضیه* (در فلسفه و بیان انواع هستی‌های کلی)، *جاودان‌نامه* (در شناخت خود، جهان و مبدأ و معاد)، *منهاج مبین* یا *رساله* (در علم و منطق) (در علم منطق)، *مبادی موجودات نفسانی* (در معلومات و مدرکات)، *جامع الحکمه* (در تفسیر عرفانی بسمله) و مجموعه رباعیات و دیوان اشعار و ... اشاره کرد.

درباره پیشینه تحقیق و پژوهش اخلاقی در آثار وی، باید گفت که تاکنون جز تصحیح و تحقیق رساله‌های او، در دو عنوان (ر.ک: کاشانی، ۱۳۶۶؛ کاشانی، ۱۳۶۱) و نگارش یک کتاب (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰) و چند مقاله<sup>۱</sup> که بیشتر آن‌ها با نگاهی فلسفی بوده، پژوهش جامعی در اخلاق از منظر وی انجام نشده است.<sup>۲</sup> با توجه به این پیشینه، نگارنده در پایان‌نامه خود با عنوان «مبانی نظری اخلاق از دیدگاه باباافضل کاشانی» کوشیده است مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اخلاق باباافضل را استخراج کند و اینک گوشه‌ای از دست‌آوردهای آن پژوهش، در این مقاله منعکس می‌گردد.

۱- برای آشنایی با مهم‌ترین مقالات در این باره ر.ک: حسین قربان‌پور آرانی، *افضل‌نامه*؛ برگزیده آثار محققان معاصر درباره حکیم افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۱، اصفهان: نهفت؛ مجله تخصصی مرکز پژوهشی کاشان‌شناسی دانشگاه کاشان، ویژه‌نامه نخستین کنگره ملی بزرگداشت حکیم افضل‌الدین مرقی کاشانی، سال پنجم، شماره هفتم و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

۲- گفتنی است که چند پایان‌نامه نیز درباره دیدگاه‌های علمی وی نگارش شده؛ اما هیچ‌یک منتشر نشده است.

درباره پرسش‌ها، مسائل و فرضیه‌های این پژوهش یادآور می‌شویم که معمولاً برای پژوهش‌های شخصیت‌محور و متن‌محور، برخلاف پژوهش‌های مسئله‌محور، مسئله و فرضیه‌ای تعیین نمی‌کنند؛ اما شاید بتوان به تسامح، مهم‌ترین مسئله این پژوهش را «استخراج کردن مبانی انسان‌شناختی اخلاق باباافضل» دانست و مجموع مبانی حاصل از این پژوهش و تجزیه و تحلیل‌های پیش رو را می‌توان به شکل فرضیه‌ای در زمینه اخلاق و رابطه آن با مبانی انسان‌شناختی از منظر باباافضل مطرح کرد.

روش تحقیق نیز عمدتاً کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی است و منابع اصلی استفاده‌شده در این پژوهش، رسائل اخلاقی و تألیفی خواجه افضل‌الدین است. گاهی نیز به مقالات و کتب علمی انگشت‌شماری که در این باره نگاشته شده، مراجعه کرده‌ایم. ضمناً در این پژوهش می‌کوشیم به رسائل ترجمه‌ای باباافضل استناد نکنیم، بلکه به نگارش‌های خود او بسنده کنیم تا آنچه به وی نسبت داده می‌شود، دور از واقعیت نباشد.

### جایگاه انسان‌شناسی در نظام فکری باباافضل

خواجه افضل‌الدین کاشانی معتقد است جوینده کمال و سعادت یا شناخت و آگاهی، آن‌گاه بدان می‌رسد که آهنگ محلّ و معدن دانش و آگاهی کند. محلّ دانش یا آگاهی، دانا یا آگاه است. از سوی دیگر، هرچقدر مسافت میان جوینده و چیزی کوتاه‌تر باشد، برای یافتن مقصود، مناسب‌تر و مطلوب‌تر است. هیچ دانا و آگاهی، از جان خردمند انسان به او نزدیک‌تر نیست؛ بنابراین می‌توان مهم‌ترین شرط رسیدن به کمال، معرفت یا شناخت را آگاهی از جان خویش و خودشناسی دانست. (کاشانی (۵)، ۱۳۶۶: ۱۴۹)

در مقابل، یکی از آفت‌های مهم معرفت، توجه و میل به تن و احوال آن و جست‌وجوی دانش با آلات جسمانی است که گاهی زیان آن برای انسان به حدی است که خود را فراموش و گم می‌کند و می‌پندارد که تن انسان، همه هستی اوست و نیز گمان می‌کند که منبع شناخت و معرفت و 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 و نمی‌تواند وجود داشته باشد. همچنین می‌پندارد که خود، همان تمثال مجسم است و همه دانش‌ها و ادراک‌ها در جسم و قائم بدان است.

وقتی چنین خیالی بر نفس انسان حاکم شود و ملکه آن گردد، نفس او به جهت نیافتن خود و بی‌خبری از آن، همانند جسمش می‌شود. 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، به سبب وجود جسمی دیگر نیست، بلکه عامل این برتری، وجود آگاهی و بیداری نسبت به خود و غیر خود است. (پیشین، ۱۵۰-۱۵۱)

در سراسر مباحث خواجه افضل‌الدین، اهمیت و جایگاه مهم و تعیین‌کننده خودشناسی کاملاً مشهود است تا حدی که برخی محققان معاصر معتقدند که باباافضل به لحاظ سبک علمی، بر رستگاری از طریق خودشناسی تأکید دارد و همین نکته باعث شده است که گروهی، فلسفه وی را خودشناسی بخوانند. (نصر، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

با قدری تأمل در تقسیم‌بندی‌هایی که باباافضل از وجود دارد و گاه براساس «پیدایی و پوشیدگی»، وجود و موجود را دارای چهار مرتبه «ممکن»، «موجود ناآگاه»، «نفس» و «عقل» می‌داند (کاشانی(۲)، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۲) و گاهی

تقسیماتش بر پایه «بودن و یافتن» است (کاشانی (۷)، ۱۳۶۶: ۵۸۵-۵۸۶؛ کاشانی (۳)، ۱۳۶۶: ۵۸-۵۹) و نیز با ملاحظه اینکه بابا افضل معنای دانایی و نادانی را نیز بر اساس همین پیدایی و پوشیدگی توضیح می‌دهد (کاشانی (۹)، ۱۳۶۶: ۶۳۵-۶۳۶؛ نیز ر.ک: کاشانی (۵)، ۱۳۶۶: ۱۹۷)، می‌توان فهمید که وجه مشترک میان آن‌ها در این است که وجود از منظری نگریسته می‌شود که آدمی در کانون آن قرار دارد و در آدمی نیز آنچه مهم است، آگاهی و دانش اوست. اصولاً وجود با تاییدن نور عقل آدمی بر موجودات معنا می‌یابد و گرنه هیچ فرقی میان بودن و نبودن در کار نخواهد بود؛ یعنی اگر انسانی در عالم نباشد، تمایزی هم میان وجود و عدم نخواهد بود. (کاشانی (۳)، ۱۳۶۶: ۵۸-۵۹) با چنین نگرشی به تقسیم‌بندی وجود و موجودات، زمینه‌ای فراهم می‌شود تا بابا افضل، خودشناسی را اصل و اساس نظام فکری خویش قرار دهد (شهرآیینی، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۸؛ نیز ر.ک: کاشانی (۳)، ۱۳۶۶: ۶۹)؛ بر همین اساس، وی شناخت خود را دانش اصلی و برتر از دیگر علوم می‌داند. (کاشانی (۸)، ۱۳۶۶: ۶۰۴)

ای آنکه شب و روز خدا می‌طلبی کوری گرش از خویش جدا می‌طلبی  
 حق با تو به صد زبان همی گوید راز سر تا قدمت منم، که را می‌طلبی؟<sup>۱</sup>

تا چند روی از بی تقلید و قیاس؟ بگذر ز چهار اسم و از پنج حواس  
 گر معرفت خدای خود می‌طلبی در خود نگر و خدای خود را بشناس<sup>۲</sup>

۱- مصنفات، ۷۶۲، ش ۱۳۵.

۲- همان، ۷۵۶، ش ۱۰۱.

برخی نویسندگان معاصر معتقدند که باباافضل با این دیدگاه خود، فلسفه را از بُعد نظری صرف، به بُعد عملی می‌کشاند و به اخلاق نزدیک می‌سازد. توضیح اینکه در نظام فکری که سنگ بنای آن بر محور خودشناسی بنیان نهاده شده باشد، فقط عقل نظری محور نخواهد بود و مباحث نظری محض، از آن رخت برمی‌بندد؛ تا جایی که آنچه به نظر معلوم شود، باید به تکاپوی عملی و تحولی درونی در شخص جوینده بینجامد؛ یعنی باید قوه خرد کارگر یا عقل عملی‌اش مطیع قوه خرد بینا یا عقل نظری‌اش باشد و جسدش به فرمان عقل بجنبد (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۳۶)؛ چراکه عقل نظری، فرمانده عقل عملی و عقل عملی، فرمانده نفس حیوانی و همه اتباعش است. (پیشین، ۲۳)

اصل و مایه همه خوبی‌ها خرد است و چگونه نبود که خوب و ناخوب را جز خرد از هم جدا ندارد و چون خرد در جان گویا درنگی شد، خوبی‌ها فراوان شوند و زشتی‌های اخلاق، باز نیکویی گردند و شتاب و بی‌شکویی، باز ذکا و زیرکی گردد و بلاد و کسل، حلم و وقار شود و تهوّر و ناباکی، شجاعت و پردلی شود و درستی و عقوبت‌کردن، ادب و فرهنگ دادن و اسراف، جود و بسیارگفتن، بیان گردد و بددلی، عفو و مکر، عقل و ترس، احتیاط و چون خرد پوشیده و بیکار ماند، نیکویی‌ها باز زشتی‌ها گردند. (کاشانی (۴)، ۱۳۶۶: ۱۰۳)

نقطه عزیمت فلسفه افضل‌الدین کاشانی این است که باید به جست‌وجوی دانایی برآمد و این دانایی در جایی بیرون از خود نیست؛ پس فلسفه او یکسره خودشناسی خواهد شد و چون کار فلسفه بنا به تعریف مصطلح، وجودشناسی است نه خودشناسی، وقتی خودشناسی را موضوع و محور فلسفه باباافضل بدانیم، این خودشناسی از حیطة عقل نظری فراتر می‌رود و به آثار عملی در



رفتار و کردار می‌انجامد و در این صورت، فلسفه او به اخلاق تبدیل خواهد شد. (شهرآیینی، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴)

## حقیقت وجودی انسان

تبیین حقیقت وجودی انسان، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بررسی زوایای مختلف آن، نقش بسزایی در تحلیل مبانی انسان‌شناختی اخلاق از منظر باباافضل دارد. وی بر آن است که اصل هر موجودی، چیزی است که مایه هستی همه هستی‌های ذیل آن، بدان وابسته باشد و حقیقت هر چیزی، آن است که هستی، شایسته آن باشد و ذات هر شیء، آن است که وجود چیزها متعلق بدان بوده و او صاحب، مالک و دارای آن‌ها باشد. (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۹)

## وابستگی حقیقت انسان به وجود فضائل اخلاقی در نفس

باباافضل با تبیین جایگاه نفس و تشریح رابطه فضائل و خصال اخلاقی با آن، به خوبی نشان می‌دهد که شاکله حقیقی انسان و فعلیت انسانیت او، اتصاف نفسش به فضائل و ملکات اخلاقی است و اگر کسی فاقد این خصال و فضیلت‌های اخلاقی در نفس باشد، مجازاً نام انسان را بر خود نهاده است.

توضیح اینکه انسانیت انسان نه به شکل و ظاهر جسمانی اوست، نه به رنگ و کیفیات اعضای بیرونی و درونی او و نه به جان و حس و حرکت داشتن او و نه به قامت راست و پوست و مو و ناخن داشتنش و نه به راه رفتن با دو پا و میل و غریزه و امید و بیم و گمان و خشم و طمع داشتن او، بلکه مایه هستی همه اینها همان اصل و نفس اوست که انسانیت انسان بدان وابسته است.

پس در واقع نمی‌توان همه مردم را انسان حقیقی دانست؛ چنان‌که معمولاً گیاه سبزی را که خوشه‌های گندم از آن می‌روید نیز گندم می‌نامیم، درحالی‌که حقیقتاً گندم نیست؛ اما بدین دلیل که این گیاه اگر رشد کند و آفتی نبیند و به کمال مطلوب خود برسد، نهایتاً چیزی از آن به وجود می‌آید که حقیقتاً گندم است، آن گیاه سبزی را به غلط، با نام گندم می‌خوانند؛ حال آنکه اگر ببیندیشیم، خواهیم دانست که گیاه سبزی که آن را گندم می‌نامیم، نه طبع گندم، نه شکل آن و نه فایده و منفعتش را دارد؛ به همین سبب است که پس از جداشدن گندم، آن را «کاه» گویند.

همچنین این موجود راست‌قامتِ پهن‌ناخنِ برهنه‌پوستِ آزمندِ خشمناکِ دارای امید و بیم و خواهش، بدین سبب «انسان» نامیده می‌شود که اگر مانعی در راه پرورش و تربیت او به وجود نیاید و آفت و گزندى به او نرسد و استعدادهای بالقوه او به فعل رسد و آثار فضائل و خصال حقیقی انسانی (نه حسّی و خیالی) در او نمایان شود، می‌توان او را انسان حقیقی نامید و «انسان» نامیدن او پیش از مّصف‌شدنش به خصلت‌هایی همچون اندیشه‌ها و بینش‌های درست، دانش یقینی، گفتار صادق، نمایان‌ساختن دانش‌های پنهان، یافتن حقیقت چیزها، رسیدن به آنچه چیزها را بدان وسیله می‌توان یافت و امثال این فضائل اخلاقی و عملی، تسمیه حقیقی نخواهد بود.

بدین ترتیب، هر کسی که بالفعل، این آثار و ویژگی‌های اخلاقی و عملی در او مشاهده شود یا احتمال قوی رود که به‌زودی دارای آن‌ها خواهد شد، سزاوار و لایق نام «انسان» است و هرکس بدین پایه نرسیده باشد و امید رسیدنش نیز نرود، نام «انسان» برای او عاریتی و مجازی خواهد بود. (پیشین،

۹-۱۰؛ نیز رک کاشانی(۳)، ۱۳۶۶: ۶۸)

## عقل و خرد، بُعد حقیقی و جاودان انسان

باباافضل انسان را متشکل از سه جزء می‌شمارد و پس از بیان اینکه دانش اصلی، همان «از خود آگاه بودن است»، طریق رسیدن به این آگاهی را شناخت خرد می‌داند و می‌گوید:

تو را سه چیز است: تنی که از چند جسم مختلف طرازیده و نگاشته شده، چون استخوان و پی و رگ و گوشت و مانند آن؛ دو دیگر جانی که تنت بدان زنده بود و بی آن مرده؛ سه دیگر خردی که تن را و جان را هر دو می‌داند و هر یکی را جدا می‌شناسد. (کاشانی (۸)، ۱۳۶۶: ۶۰۴)

وی خرد را غیر از تن و جان می‌داند و آن را موجودی مستقل از آن دو می‌شمرد؛ چراکه اگر خرد، همان جسم بود، همه اجسام، خردمند بودند و اگر خرد، همان جان بود، همه جانداران، خردمند می‌شدند. از سوی دیگر، چون خرد به تن و جان آگاهی دارد، نمی‌تواند یکی از آنها باشد:

تن نه جانست و جان نه خرد؛ از آنکه تن از تن بودن باز نماند، اگرچه با جان بود و اگرچه بی جان، لکن نه پیوست زنده باشد، بلکه به جان زنده باشد. پس جان که تن به وی زنده باشد و بی وی مرده نه تن بُود. و همچنین خرد نه تنست و نه جان، که اگر خرد تن بودی، همه تن‌ها خردمند بودی و اگر خرد جان بودی، هر جانور خردمندی بودی. پس درست شد که داننده جان و تن نه جان باشد و نه تن. (پیشین، ۶۰۴-۶۰۵).

گذشته از اینکه خرد، عین جسم یا جان نیست، در جسم نیز قرار ندارد، بلکه مسلط و محیط بر آن است؛ زیرا خرد به همه امور آگاهی و شناخت دارد که جسم نیز از جمله آن‌هاست و طبعاً معلوم (جسم) تحت سلطه عالم (خرد) خواهد بود؛ حتی فراتر از آن اینکه می‌توان گفت همه مقومات جسم، فروغ تابش خردند:

خرد، همه چیزها را بداند و تن نیز از جمله آن چیزهاست که خرد آن را بداند. همه احوال و صفات و هر چه خرد آن را بداند، در خرد موجود بُود؛ پس تن و هر حال و صفت که تن راست، در خرد باشد؛ پس خرد در آن چیزها که در خرد باشند، نتواند بود. و نیز اگر خرد در تن بودی، از آنچه نه در تن یا نزدیک تن بودی از آن آگه نشدی، و خرد از تن و از آنچه بیرون از تن و دور از تن بود، آگه نتواند بود. پس روشن است که خرد در هیچ تن نبود، و آنچه تنها بدان آراسته و زنده و بیایند، چون قوت‌های فزاینده و غذادهنده و قوت‌های حسّی و قوّه جنباننده و قوّه خیال و گمان، همه فروغ تابش خردند، و هر تنی و هر اندامی، از آن اثر و فروغ چندان که تواند گرفت، بپذیرد. و پیوند خرد با هر چه جز خرد است، بدانستن خرد بُود آن را، که بدان دانستن بدو محیط بود و ازو بیرون نتواند ماند. (پیشین، ۶۰۵)

مقصود باباافضل از «خرد»، آن موجودی است که به اشیاء و افعال و حرکات و نیز به قوای نفس، عالم است؛ پس خرد غیر از نفس است. به عبارت دیگر، «خود» یا «نفس» مجموع قوای حس، خیال، گمان، حفظ و ... است؛ اما چیز دیگری نیز هست که با علم و آگاهی از آنها بر همه محیط است که همان خرد است.

نکته دیگر اینکه در نفس انسان اموری وجود دارد که با هم مباین و مخالف‌اند؛ مانند غم و شادی، درد و رنج و ... که خرد، این امور مخالف را درمی‌یابد؛ پس خرد مخالف و ضد ندارد؛ زیرا چیزی بیرون از خرد نیست که او از آن آگه نباشد؛ از این رو خرد، بر تن و جان، محیط و مسلط است و چون ضدّ و مخالف ندارد، تباهی نمی‌پذیرد؛ زیرا فساد و تباهی، از امور مباین و مخالف اشیاء به آنها راه می‌یابد؛ بنابراین خرد، باقی و پایدار است. (زریاب (۱)،

در مجموع، آدمی در نظر باباافضل از اجزایی تشکیل شده است که یک طرف آن را تن و طرف دیگرش را عقل تشکیل می‌دهد و اینکه در میانه این دو چه چیزهایی هست و چه مقدار از آن‌ها متعلق به تن و چه مقدار متعلق به عقل هستند، سخنان او مختلف است؛ اما می‌توان با توجه به آهنگ کلی سخنان وی، چنین نتیجه گرفت که او نفس ناطقه بالفعل یا عقل را حقیقت آدمی تلقی می‌کند و همان را باقی و جاودان می‌شمارد و اگر بقا یا معادی برای بدن یا برای مراتب پایین تر نفس متصور باشد، همه را «فروغ تابش خرد» می‌داند. از سوی دیگر، کار خرد، دانستن و آگاهی است؛ بنابراین انسان جز آگاهی، هیچ نیست. (ر.ک: فتوحی، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۴)<sup>۱</sup>

## سعادت حقیقی انسان

سعادت انسان، ظاهری یا حقیقی است. سعادت ظاهری، مطلوب بودن ظاهری و مادی و خوبی احوال بیرونی و دنیوی است که گرچه ظاهراً نیکوترین حال

۱- نویسنده این مقاله معتقد است باباافضل دیدگاه سه‌جزئی بودن وجود آدمی را از ارسطو گرفته و تنها در چند سطر به دیدگاه افلاطون و ارسطو اشاره کرده است؛ اما به نظر می‌رسد که شایسته بود قدری دقیق‌تر بدان می‌پرداخت. وی می‌نویسد: باباافضل در رساله «ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد»، استدلال‌هایی از نوع استدلال‌های فایدون افلاطون بر مرگ‌ناپذیری «خرد» اقامه می‌کند (ر.ک: کاشانی، ۸)، ۶۰۶. این در حالی است که معمولاً گفته می‌شود افلاطون در فایدون، نفس را بسیط می‌شمارد و در جمهوری و فایدروس آن را سه‌جزئی تلقی می‌کند و عقل را یکی از سه جزء نفس در نظر می‌گیرد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که باباافضل در مقام مفسر افلاطون (یا وارث آثار و تعالیم او)، نفس بسیط فایدون را همان جزء عقلانی جمهوری و فایدروس می‌داند. از سوی دیگر، مقایسه سخنان باباافضل با آنچه در فصل پنجم مقاله سوم درباره نفس ارسطو در خصوص عقل فاعل یا عقل فعال آمده است، نشان می‌دهد که او در تشخیص سه جزء در وجود آدمی و در تلقی «عقل» به عنوان حقیقت آدمی، شاید بیش از همه گذشتگانش، از ارسطو متأثر بوده است.

انسان است، چنان‌که فرمود: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین/ ۴)؛ اما مهم‌ترین علامتش این است که هم ناپایدار و موقت است، هم متغیّر و متبدّل؛ لیکن سعادت حقیقی، مطلوب‌بودن نفس و خوبی احوال آن است که عاقبت و سرانجام حقیقی است؛ چراکه غایت حقیقی، عاقبتی است که چون انسان بدان مقام و مرتبه رسد، نه به دلیل ناپایداری و موقت‌بودن از آن می‌گذرد و نه به سبب متغیّر و متبدّل‌بودن، سعادت از او روی می‌گرداند، بلکه ماندگاری‌اش در آن مقام، جاودانه و بدون تغییر و تبدّل است.

بر این اساس، حقیقت سرانجام، جهان آخرت و عالم نفسانی است؛ چراکه هرگز از آن نگذرند و نیکبخت، کسی است که هم صورت جسمانی‌اش در این جهان، تمام و کامل و به بهترین صورت عملی باشد، هم صورت نفسانی‌اش در آن جهان، به بهترین و مطلوب‌ترین صورت علمی محسوس گردد؛ چنان‌که فرمود: ﴿وَلَا خَيْرَ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْاُولَى﴾. (ضحی/ ۴).

نفس بدون سعادت و شقاوت، همچون موجود رهاشده‌ای است که شایسته ثواب و عقاب نیست؛ زیرا اصل و مایه هر سعادت، علم و آگاهی و اصل و اساس هر شقاوت، جهل و شک است؛ یعنی اگر نفس، دارای علم و آگاهی نباشد، لذت‌مندبودن لذت و رنج‌آوری رنج را نخواهد فهمید؛ پس لذت و رنج، از آگاهی به لذت و رنج نشأت می‌گیرد.

کمال علم و آگاهی نیز یقین و حکمت است و نفس ساده بی‌شک و یقین، همچون کاغذی سفید است که اگر با علم و حکمت نگاشته شود، شایستگی رازداری پادشاه را خواهد داشت و فرمانی از سوی پادشاه است که باید بدان عمل کرد؛ اما اگر همان کاغذ را با سخنان پوچ و بی‌ارزش سیاه کنند، تنها لایق سوختن است؛ پس اصل ثواب و عقاب، از دانش و جهل است. (کاشانی، ۶)،

(۳۱۶-۳۱۵: ۱۳۶۶)

نتیجه، سود، مزد یا ثواب کارها دو گونه است: دنیوی و اخروی؛ ثواب دنیوی همانند نتیجه کارهای کارگران، کشاورزان، صنعتگران و ... که برای کسب مال دنیوی و تأمین نیازهای مادی خود، در این جهان کار می‌کنند و ثواب اخروی، مانند عبادت‌کردن که نتیجه و ثواب آن، علم و یقین است و سبب کامجویی نفس در جهان نفسانی خواهد بود.

مزد جان انسانی، بشارت خدای سبحان به لقای اوست که در حقیقت، ارزانی روح انسان می‌شود. توضیح اینکه چنان‌که انسان در این دنیا با مال و ثروت می‌تواند خدم و حشم مادی فراهم کند و هدیه و صدقه دهد و برای میهمانان خود مجلس آرایبی کند، همچنین نفس می‌تواند با دانش بیان و برهان، توانگر و غنی شود و خدم و حشم معنوی که روزی خواران نفسانی وی باشند، فراهم سازد و هدیه و صدقه به خواهندگان نفسانی دهد و نیز از مائده آسمانی و اخروی برای میهمانان روحانی مجلس آرایبی کند؛ با این تفاوت که اولاً مائده اخروی او سخنان خدای سبحان است و ثانیاً این روزی و مزد او هیچ‌گاه از او بریده نمی‌شود و همیشگی و جاودان است و هرچقدر از آن بهره برد، به پایان نخواهد رسید؛ چنان‌که فرمود: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (کهف / ۱۰۹)؛ بگو که اگر دریا (برای نوشتن) کلمات پروردگار من مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم به پایان برسد، دریا خشک خواهد شد؛ هرچند دریای دیگری باز ضمیمه آن کنیم.

علاوه بر این‌ها، همان‌طور که انسان در این دنیا با رسیدن به مطلوب و خواسته خود، از کارکردن به قصد مزد بی‌نیاز می‌شود، همچنین با دست یافتن به خواسته آن جهانی که علم و یقین است، از تلاش عبادی و تقلید بی‌نیاز خواهد بود؛ چراکه عبادت، برای رفع نیاز به مزد یقین است و وقتی نفس انسان به علم و حکمت و یقین برسد، دیگر نیازی باقی نمی‌ماند؛ چنان‌که فرمود: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر / ۹۹).

گفتمی است که همه آنچه دربارهٔ ثواب و مزد نیکی به دیگران و محوشدن گناهان از فرد نیکوکار نقل شده، بدین سبب است که با هر کار نیکی مانند گفتن سخنی سنجیده، دانشی برای فرد پدید می‌آید و گوشه‌ای از جهل و نادانی او زدوده می‌شود و بدین ترتیب، بر درجه‌های او افزوده می‌شود. (کاشانی (۶)، ۱۳۶۶: ۳۱۶-۳۱۷)

نتیجه نهایی اینکه سعادت صوری یا ظاهری این است که صورت عملی انسان، دارای بهترین حالت ممکن باشد که گرچه ظاهراً نیکوترین حالت وجودی، متعلق به انسان است ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین/۴)؛ اما چون موقت و متغیر است ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (تین/۵)، نمی‌توان بدان دل بست و اهمیت چندانی نخواهد داشت.

از سوی دیگر، سعادت حقیقی انسان که مربوط به احوال نفس اوست، چیزی است که وقتی بدان می‌رسند، نه از آن می‌گذرند و نه بازمی‌گردند. به بیان دیگر، سعادت حقیقی انسان این است که در عالم نفسانی، صورت نفسانی‌اش به بهترین حالت علمی باشد ﴿وَلَا خَيْرَ لَكَ مِنْ الْأُولَى﴾ (ضحی/۴) و مهم‌ترین بن‌مایه‌های این سعادت حقیقی و کمال نفسانی، علم و یقین یا حکمت و اساس هر شقاوتی، شک و جهل است.

می‌توان تکامل عقلی و نیل به یقین یا حکمت را مهم‌ترین غایت خلقت انسان دانست؛<sup>۱</sup> زیرا پس از اینکه خدای سبحان در آیهٔ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶)، هدف از آفرینش جن و انس را عبودیت می‌شمارد، در آیه‌ای دیگر تصریح می‌فرماید که غایت عبادت، رسیدن به یقین

۱- چنان‌که در جای دیگر می‌گوید: «و مایه هر سعادت علمی و یقین است و اصل هر شقاوتی شک و جهل است.» (کاشانی (۶)، ۱۳۶۶: ۳۱۵)



است ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾. (حجر/۹۹) اهمیت علم و یقین آن‌گاه  
میرهن می‌شود که بدانیم اگر نفس انسان به علم و آگاهی نرسد، لذت‌مند بودن  
لذت و رنج‌آوری رنج را نخواهد فهمید؛ پس اصل ثواب و عقاب، از دانش و  
جهل حاصل می‌شود.

اینجاست که باباافضل، نتیجه، سود، مزد یا ثواب کارها را دو گونه می‌داند:  
دنیوی و اخروی؛ ثواب دنیوی همانند نتیجه کارهای کارگران، کشاورزان،  
صنعتگران و ... که برای کسب مال دنیوی و تأمین نیازهای مادی خود در این  
جهان است و ثواب اخروی، مانند عبادت‌کردن که نتیجه و ثواب آن، علم و  
یقین است و سبب کامجویی نفس در جهان نفسانی خواهد شد.

خواجه افضل‌الدین، در نهایت، با ایجاد ارتباطی ظاهری و لفظی میان دو  
عبارت «مزد جان» و «مزدگانی»، توضیح می‌دهد که مزد جان انسانی (یا همان  
مزدگانی)، بشارت خدای سبحان به لقای اوست که در حقیقت، ارزانی روح  
انسان می‌شود؛ یعنی همان‌طور که انسان در این دنیا با مال و ثروت مادی به  
توانگری می‌رسد، نفس او نیز در آن جهان با سخنان خدای سبحان و لقای او  
غنی و توانگر می‌شود و این مائده اخروی و روزی و مزد انسان، هیچ‌گاه از وی  
بریده نمی‌شود و همیشگی و جاودان است ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ  
رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾. (کهف/۱۰۹)  
(کاشانی (۶)، ۱۳۶۶: ۳۱۵-۳۱۷)

## نتیجه‌گیری؛ ارکان انسان‌شناختی اخلاق باباافضل

### تغییرپذیری اخلاق انسان

انسان، فاعل خیر و شرّ اختیاری است که همچون فرشتگان می‌تواند  
نیک‌کردار و مطیع یا همانند شیاطین، بدکردار و بدنهاد باشد؛ یعنی قابلیت

پذیرش زیادت و نقصان را دارد و نیز در نفس خود به اختیار، پذیرای صفات متضاد و ساخته اخلاق مختلف است؛ چنان‌که هم می‌تواند اخلاق مذموم حیوانی و شیطانی و هم صفات و اخلاق انسانی و الهی را دارا باشد. (کاشانی (۱۰)، ۱۳۶۱: ۳۱-۳۳)

با توجه به این خصلت‌های نفس انسانی و پس از پیوند یافتنش با خرد یا عقل که به کسب آگاهی می‌پردازد، تربیت‌پذیری و رشد اخلاقی انسان ممکن خواهد بود و او را از دیگر موجودات، متمایز می‌کند.

### اعتدال اخلاقی، عملی و دینی

به عقیده حکیم افضل‌الدین، یکی از مهم‌ترین نشان‌های کمال انسان این است که قوای غضبی و شهوی او یا همه قوای طبعی، سبعی و بهیمی او، در شدت و ضعف، دارای اعتدال باشند و نیز مسخر و مطیع خرد باشند و نیز در نهایت، خاصیت هر یک از قوای او با تأثیرپذیرفتن از عقل، دگرگون شود و به مراتب و مدارج برتر برسد.

توضیح اینکه باید قوای غضبی انسان در حد اعتدال میان تکبر و دنائت، سوءظن و حسن‌ظن نابجا، ناسازگاری و تسلیم و نیز کینه‌ورزی و بی‌حمیتگی باشد و همچنین قوای شهوانی او باید میان رغبت حرص و نفرت ناخواست و بسته‌بودن بخل و گشادگی اسراف باشد. همچنین باید از بیم و امید نامعقول دوری کند و در احسان و کرامت نیز افراط و تفریط نکند و در حب و بغض نیز حد وسط را نگه‌دارد.

علاوه بر این‌ها نباید روشش در مواجهه با نیکان، سرکشی و لجابت و رفتارش با بدان، از روی تقلید و عادت باشد. گفتارش باید پیراسته از تحسین

بی ثمر و تقبیح زیان بار بوده و کردارش باید متقن و براساس عقل سلیم باشد و رفتارش بر جادۀ صواب و استقامت قرار گیرد.

از نشانه‌های کمال انسان این است که تن را به قوای ماندگار پیورود و جان را به زینت خرد و دانش بیاراید و مشتاقان جهان معانی را مونس و همدم و رهروان را دلیل و رفیق و رسیدگان را یار و هم‌قرین باشد. در سختی، شکیبیا و در راحتی، سپاس‌گزار باشد. تن را به کار و زحمت عادت دهد و جان را آزاد پیورود. در خلق و خوی، نمودار جهان ملکوت باشد و جوهرش آیینۀ عالم قدس. (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۴۴-۴۶؛ نیز ر.ک: کاشانی (۴)، ۱۳۶۶: ۹۴-۹۶)

### مقام خلیفۀ الهی انسان

یکی از مهم‌ترین ارکان و مبانی انسان‌شناختی نظریۀ اخلاقی باباافضل را باید خلافت الهی انسان دانست. وی در کلام خود به ناممکن بودن تعیین جایگاه و مرتبت خدای سبحان به دلیل معیاربودن خود خدا در تعیین مرتبۀ هر چیز که با مقایسۀ دوری و نزدیکی ما سوی الله با خدا صورت می‌گیرد، اشاره می‌کند و بیان می‌کند که خدا معیار و ملاک مرتبۀ دیگر موجودات است. به همین مناسبت، باباافضل در نظریۀ اخلاقی خود، به خلافت انسان می‌پردازد و در سیر نزولی، عقل اول و در سیر صعودی، انسان را خلیفۀ خدا معرفی می‌کند. (ر.ک: پیشین، ۹۰-۹۱، ۱۰۰، ۱۰۳-۱۰۴)

### رابطه عبودیت و ربوبیت میان انسان و خدا

تنها راه تحقق و فعلیت خلافت الهی انسان، خداپرستی واقعی و بندگی حقیقی خداست؛ به همین سبب است که باباافضل، زیبایی و زشتی انسان را در

بندگی و التزام به دین و دینداری می‌داند و معتقد است که انسان، زیبایی اکتسابی خود را در پرتو عبودیت و دینداری واقعی به دست می‌آورد، عبودیتی که با نهاد و سرشت و فطرت تکوینی و خدادادی او هماهنگ است. وی با استفاده از آیه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (مؤمنون/ ۱۱۵)؛ همانا ما انسان را در نیکوترین صورت بیافریدیم، سپس به اسفل السافلین برگرداندیم، مگر آنان که ایمان آورده و نیکوکار شدند که به آن‌ها پاداش دائمی عطا می‌کنیم) چنین نتیجه می‌گیرد که خدا مردم را به بهترین و زیباترین صورت آفریده؛ اما اگر از آیات خدا غافل شود و نسبت به آفریدگارش بندگی نکند، به زشت‌ترین حالات دچار خواهد شد. (کاشانی (۶)، ۱۳۶۶: ۳۱۱؛ نیز رک: عرب، ۱۳۸۸: ۱۴۵-۱۴۶)

### جایگاه فضائل اخلاقی در حقیقت وجودی انسان

بابافضل در تشریح فضائل و رذائل اخلاقی، به خوبی نشان می‌دهد که شاکله حقیقی انسان و فعلیت انسانیت او، اتّصاف نفسش به فضائل و ملکات اخلاقی است و اگر کسی فاقد این خصال و فضیلت‌های اخلاقی در نفس باشد، مجازاً نام انسان را بر خود نهاده است.

پس انسان بدین سبب انسان نامیده می‌شود که اگر مانعی در راه پرورش و تربیت او به وجود نیاید و آفت و گزندى به او نرسد و استعدادهاى بالقوه او به فعل رسد و آثار فضائل و خصال حقیقی انسانی (نه حسّی و خیالی) در او نمایان شود، می‌توان او را انسان حقیقی نامید و انسان نامیدن او پیش از متّصف شدنش به خصلت‌هایی همچون اندیشه‌ها و بینش‌های درست، دانش

یقینی، گفتار صدق، نمایان ساختن دانش‌های پنهان، یافتن حقیقت چیزها، رسیدن به آنچه چیزها را بدان وسیله می‌توان یافت و امثال این فضائل اخلاقی و عملی، تسمیه حقیقی نخواهد بود.

بدین ترتیب، هر کسی که بالفعل، این آثار و ویژگی‌های اخلاقی و عملی در او مشاهده شود یا احتمال قوی رود که به زودی دارای آن‌ها خواهد شد، سزاوار و لایق نام «انسان» است و هرکس بدین پایه نرسیده باشد و امید رسیدنش نیز نرود، نام «انسان» برای او عاریتی و مجازی خواهد بود. (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۹-۱۰؛ نیز رک: کاشانی (۳)، ۱۳۶۶: ۶۸)

### تأکید بر معرفت نفس و شناخت حقیقت انسان

یکی از مهم‌ترین شاخه‌های دیدگاه ویژه باباافضل، تأکید او بر خودشناسی و معرفت نفس است که در جای‌جای منظومه فکری‌اش، مستقیماً یا با واسطه، خودنمایی می‌کند و محور بسیاری از مباحث معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حتی گاهی وجودشناختی او را تشکیل می‌دهد و بر همین اساس می‌توان روش وی را در مباحث اخلاقی، روش شناخت‌گرایانه دانست؛ یعنی مبنای قرارداد شناخت، آگاهی و معرفت در بسیاری از مباحث و مسائل اخلاقی و تأکید ویژه بر معرفت نفس. از همین رو می‌توان خواهی‌افضل‌الدین را عارف عقلی مسلکی دانست که خدا را در خودشناسی بی‌واسطه می‌جست. (فتحی، ۱۳۸۸: ۲۲۹)

به عقیده باباافضل، در پی دانش اصلی بودن یا همان خودشناسی، برتر از آموختن دیگر دانش‌هاست؛ زیرا با دانش اصلی، بی‌نیازی و امن مطلق حاصل می‌شود که شاید با آن‌ها بتوان به اصل مقصود رسید. انسان به پشتوانه عقل

محدود و جزئی خویش، نمی‌تواند مستقیماً و بی‌واسطه به شناخت مبدأ هستی بپردازد و در حیطة مباحث مربوط به اثبات ذات و صفات باری تعالی طبع آزمایی کند. شناخت مستقیم خداوند از حدود عقل انسان بیرون است و خداشناسی جز از رهگذر خودشناسی برای نوع بشر امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین شناخت خود که از منظر خواجه افضل، دانش اصلی است، برتر از دانستن دیگر علوم است. (کاشانی (۸)، ۱۳۶۶، ۶۰۴)

### گرایش فطری انسان به کمال

از منظر باباافضل، آدمی طالب کمال عقل و علم است و هر انسانی که به کمال خود نرسد، همانند فرزند سقط شده یا میوه نارسیده‌ای است که از درخت آفرینش جدا شده و به زودی فاسد خواهد شد. کمال عقل و علم آدمی نیز به این است که علم محسوسات و معقولات و معرفت نفس و معرفت مبدع و مبدأ هستی را کسب کند که این‌ها به منزله خانه و مرکب و ابزار اوست و ویژگی‌های نفس انسانی باعث شده است که باباافضل آن را موهبتی الهی بداند. (کاشانی (۱۰)، ۱۳۶۱: ۳۲-۳۳)

### اصالت و جاودانگی عقل و خرد

خواجه افضل‌الدین انسان را ترکیبی از عالم جسمانی و روحانی می‌داند؛ اما نفس روحانی انسان را اصل، حقیقت و ذات او معرفی می‌کند که انسانیت او بدان وابسته است؛ چراکه مایه هستی همه دیگر اجزای انسان، همان اصل یا نفس است. (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۹) وی در بیانی دیگر، نفس ناطق بالفعل یا عقل را حقیقت آدمی می‌داند و همان را باقی و جاودان می‌شمارد و اگر بقا یا

معادی برای بدن یا مراتب فروتر نفس متصور باشد، همه را «فروغ تابش خرد» می‌داند. (فتوحی، ۱۳۸۸: ۲۳۴-۲۳۶)

باباافضل خرد را غیر از تن و جان می‌داند و آن را موجودی مستقل از آن دو می‌شمرد؛ چراکه اگر خرد، همان جسم بود، همه اجسام، خردمند بودند و اگر خرد، همان جان بود، همه جانداران، خردمند می‌شدند. از سوی دیگر، چون خرد به تن و جان آگاهی دارد، نمی‌تواند یکی از آن‌ها باشد:

خرد نه تنست و نه جان، که اگر خرد تن بودی همه تن‌ها خردمند بودی و اگر خرد جان بودی، هر جانور، خردمندی بودی؛ پس درست شد که داننده جان و تن، نه جان باشد و نه تن.

گذشته از اینکه خرد، عین جسم یا جان نیست، در جسم نیز قرار ندارد، بلکه مسلط و محیط بر آن است؛ زیرا خرد به همه امور آگاهی و شناخت دارد و جسم نیز از جمله آن‌هاست و طبعاً معلوم (جسم) تحت سلطه عالم (خرد) خواهد بود؛ حتی فراتر از آن اینکه می‌توان گفت همه مقومات جسم، فروغ تابش خردند. (کاشانی(۸)، ۱۳۶۶: ۶۰۵)

مقصود باباافضل از «خرد»، آن موجودی است که به اشیاء و افعال و حرکات و نیز به قوای نفس عالم است؛ پس خرد غیر از نفس است. به عبارت دیگر، «خود» یا «نفس» مجموع قوای حس، خیال، گمان، حفظ و ... است؛ اما چیز دیگری نیز به نام خرد وجود دارد که با علم و آگاهی از آن‌ها، بر همه محیط است.

نکته دیگر اینکه در نفس انسان اموری وجود دارد که با هم مباین و مخالف‌اند؛ مانند غم و شادی، درد و رنج و ... که خرد، این امور مخالف را درمی‌یابد؛ پس خرد مخالف و ضد ندارد؛ زیرا چیزی بیرون از خرد نیست که او

از آن آگاه نباشد؛ از این رو خرد، بر تن و جان، محیط و مسلط است و چون ضدّ و مخالف ندارد، تباهی نمی‌پذیرد؛ زیرا فساد و تباهی، از امور مباین و مخالف اشیا به آن‌ها راه می‌یابد؛ بنابراین خرد، باقی و پایدار است. (زریاب(۱)، ۱۳۵۶: ۲۳)

### بقای عقلانی، غایت نهایی انسان

به عقیده باباافضل، انسان‌ها این توانایی را دارند که به‌طور بالقوه خودشان را بشناسند و مقصد و هدف نهایی انسان آن است که دانایی بالقوه را به دانایی بالفعل تبدیل کند. در این حالت، انسان به آنچه همیشه و بالفعل هست، معرفت می‌یابد و این چیزی جز فروغ سرمدی خداوند نیست؛ فروغی که دقیقاً همان خرد آدمی است و می‌توان آن را عالی‌ترین خصلت انسانی و نقطه اوج امکان‌های آدمی دانست؛ زیرا تمامیت و کمال خرد، برابر است با تمامیت و کمال هستی. از سوی دیگر، یگانه راه خردمندِ تامّ شدن، قوه نفس را به فعلیت رساندن و رسیدن به مرحله عقل بالفعل است.

توضیح اینکه چون نفس، امکان فعلیت بخشیدن به همه حقایق شناخته شده بر عقل را دارد و نیز با نظر به اینکه عقل، در اصل، به کل آفرینش علم دارد و همچنین با توجه به اینکه نفس، اختیار و آزادی انتخاب نسبی دارد، این نتیجه حاصل می‌شود که نفس می‌تواند به هر چیزی در عالم تبدیل شود یا به بیانی، افراد انسان می‌توانند هر یک از کیفیت‌ها و ویژگی‌هایی را که مخلوقات نمایش می‌دهند، برگیرند و از آن خود سازند. فعلیت یافتن تام و تمام قوه نفس را عقل خوانند که این، کمال یافتگی انسان‌ها و عالی‌ترین خیر آنان است؛ اما افراد معدودی قوه کامل انسانی را به فعلیت می‌رسانند. باباافضل ویژگی کلیدی



انسان کامل را جمع آوردن همه چیزهای عالم در خودآگاهی و خودیابی می‌داند. بر همین اساس است که می‌توان انسان‌ها را در قالب سلسله‌مراتبی دسته‌بندی کرد و اوج کمال انسانی، ویژه کسانی است که به عقل فعال متصل می‌شوند. (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۰۶، ۱۱۴-۱۱۵)<sup>۱</sup>

کمال علم و آگاهی نیز یقین و حکمت است و نفس ساده بی‌شک و یقین، همچون کاغذ سفیدی است که اگر با علم و حکمت نگاهشته شود، شایستگی رازداری پادشاه را خواهد داشت و فرمانی از سوی پادشاه است که باید بدان عمل کرد؛ اما اگر همان کاغذ را با سخنان پوچ و بی‌ارزش سیاه کنند، تنها لایق سوختن است؛ پس اصل ثواب و عقاب، از دانش و جهل است. (کاشانی (۶)، ۱۳۶۶: ۳۱۷-۳۱۵)

بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که هستی تمام و شادی مستدام و لذت باقی، لذتی نیست جز آگاهی از وصول به موافق و چیزی موافق‌تر از هستی تمام وجود ندارد و نیز تمامی، فراتر از احاطه به همه هستی‌ها نیست و همچنین لذتی پاینده‌تر از آگاهی ذات هستی تمام از خود نیست که در واقع، چشمه بقا و دوام جاوید است. (کاشانی (۲)، ۱۳۶۶: ۵۰-۵۱)

بدین ترتیب، فایده نهایی آگاهی و علم نیز مبرهن خواهد شد که بازگرداندن وجود بی‌آگهی طبیعی جزوی ناقص فاسد، به وجود آگاهانه عقلی کلی باقی تمام ابدی است. (کاشانی (۳)، ۱۳۶۶، ۷۹-۸۰) و این چیزی جز رسیدن به بقای عقلانی نیست که کمال همه کمالات و غایت همه غایات است.

۱- نیز درباره تحلیل ویلیام چیتیک از تقسیماتی که باباافضل از وجود دارد و آن را به وجود به معنای «بود» و وجود به معنای «یافت» و نیز به وجود «بالقوه» و وجود «بالفعل» تقسیم کرده است ر.ک: ص ۸۳-۸۴.

## منابع

۱. قرآن کریم.

### آثار اصلی باباافضل:

۲. کاشانی (۱)، خواجه افضل‌الدین محمد، ۱۳۶۶، مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، ج ۲، تهران: خوارزمی. در این پژوهش از رساله‌های ذیل، از مصنفات باباافضل استفاده شده است:

○ کاشانی (۲)، مدارج‌الکمال

○ کاشانی (۳)، ره انجام‌نامه

○ کاشانی (۴)، ساز و پیرایه شاهان پرمایه

○ کاشانی (۵)، عرض‌نامه

○ کاشانی (۶)، جاودان‌نامه

○ کاشانی (۷)، مبادی موجودات نفسانی

○ کاشانی (۸)، ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد

○ کاشانی (۹)، تقریرات و فصول مقطعه

۳. — (۱۰)، ۱۳۶۱، جامع‌الحکمه، ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، تهران: بنیاد قرآن.

۴. — (۱۱)، ۱۳۶۳، رباعیات باباافضل کاشانی به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی، به کوشش سعید نفیسی، ج ۲، تهران: فارابی.

۵. — (۱۲)، ۱۳۶۳، دیوان و رساله المفید للمستفید، بررسی، مقابله و تصحیح مصطفی فیضی و دیگران، ج ۱، تهران: زوار.

### دیگر منابع:

۶. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با مقدمه و تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۷. ابن خاتون، محمدبن علی العاملی، ۱۲۷۰، شرح اربعین بهایی، تهران.
۸. استرآبادی، محمدتقی، ۱۳۵۸، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران.
۹. اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمدبن محمد (۹۷۳-۱۰۴۰ ق.)، ۱۳۸۹، عرفات العاشقین و عرصات العارفين، تصحیح ذبیح الله صاحبکاری و آمنه فخر احمد، با نظارت علمی محمد قهرمان، ج ۱، ۸ جلد، تهران: میراث مکتوب.
۱۰. تهرانی، شیخ آقابرگ، ۱۴۰۸، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۵ جلد، قم: اسماعیلیان و تهران: کتابخانه اسلامی.
۱۱. چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۹۱، قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، ج ۱، تهران: انتشارات مروارید و دانشگاه کاشان.
۱۲. خضیری، محمود محمد، ۱۳۶۸ (زمستان ۱۳۲۸ هـ.ش.)، «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور»، مجله رساله الاسلام، ش ۴، ص ۴۰۳-۴۱۰.
۱۳. زریاب (۱)، عباس، ۱۳۵۶، «بابا افضل»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ج ۱، ص ۲۱-۲۹.
۱۴. زریاب (۲)، عباس، ۱۳۸۹، «بابا افضل»، افضل‌نامه، ج ۱، اصفهان: نهفت، ص ۱۵۵-۱۷۶.
۱۵. شهرآیینی، سیدمصطفی، ۱۳۹۱، «جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل‌الدین کاشانی». (بابا افضل)، خردنامه، ش ۶۷، ص ۸۷-۹۸.
۱۶. —، ۱۳۹۰، «نظام فلسفی بابا افضل: طرحی نو در فلسفه اسلامی-ایرانی»، نشریه فلسفه، سال ۳۹، ص ۸۷-۱۰۸.
۱۷. عرب، حسین، ۱۳۸۸، «مبانی قرآنی، برهانی و عرفانی کمال انسان از دیدگاه بابا افضل»، فصلنامه کاشان‌شناخت، ش هفتم و هشتم، ص ۱۲۷-۱۵۳.

۱۸. علی پور، مهدی، ۱۳۸۳، «نفس شناسی در نظام فلسفی افضل الدین کاشانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، ش اول، ص ۴۳-۷۳.
۱۹. فتوحی، حسن، ۱۳۸۸، «سه جزء وجود آدمی: تن و جان و خرد»، فصلنامه کاشان شناخت، ش هفتم و هشتم، ص ۲۲۴-۲۳۹.
۲۰. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۸، *عین الیقین الملقب بالأنوار والأسرار*، جلد ۲، چ ۱، بیروت: دارالحوراء.
۲۱. قربان پور آرانی، حسین، ۱۳۸۹، *افضل نامه*، چ ۱، اصفهان: نهفت.
۲۲. کاتبی، نجم الدین، ۱۳۷۵، *المنصص فی شرح الملخص*، بخش اول، تصحیح علی نظری علی آبادی، پایان نامه تحصیلات کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مقصود محمدی، استاد مشاور: احد فرامرز قراملکی، کرج. بخش دوم، تصحیح قربانعلی رحیم اوغلی، پایان نامه تحصیلات تکمیلی کارشناسی ارشد، استاد راهنما: احد فرامرز قراملکی، استاد مشاور: مقصود محمدی، کرج.
۲۳. نصر، سیّدحسین و الیور لیمن، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه اسلامی*، چ ۱، ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۴. نفیسی، سعید، ۱۳۸۹، «مقدمه رباعیات باباافضل» یا «خواجه حکیم افضل الدین محمد مرقی کاشانی»، *افضل نامه*، به کوشش حسین قربان پور آرانی، چ ۱، اصفهان: نهفت، ص ۵-۷۰.
۲۵. نیکو همت، احمد، ۱۳۵۷، «افضل الدین کاشانی»، *مجله وحید*، ش ۲۳۶، ص ۵۳-۵۶.