

Research Journal of
Association For Islamic
Thought of Iran
Vol. 1, No.1, Winter 2005

فصلنامه علمی -
پژوهشی
انجمن معارف اسلامی
ایران
صفحات ۷۳ - ۴۳
شماره ۱، زمستان

نفس‌شناسی در نظام فلسفی افضل‌الدین کاشانی

مهدی علی پور*

چکیده:

افضل‌الدین کاشانی فیلسوفی است دقیق‌النظر و صاحب‌رأی که در قرن ششم می‌زیسته است. او با ذوق سرشار خویش سعی کرده است با در هم تنیدن و تلفیق روش‌های حکمی رایج زمانی خویش (مشایی، اشراقی، عرفانی) به منهجی نو دست یازد. و بر آن اساس، ساختاری منسجم از تفکرات فلسفی و معرفتی خویش برسازد. وی در کنار اندیشیدن در باب نهادهای بنیادین حکمت، فلسفه و معرفت به طور عام، دربارهٔ نفس به طور ویژه و خاص اندیشیده است. دستگاه اندیشتاری او در باب نفس از انسجام و استحکام قابل قبولی برخوردار است و البته در موارد بسیاری ابتکاری است.

با این همه این حکیم والامقام در جامعه علمی و فلسفی ما کاملاً ناشناخته و قدرش نامعلوم مانده است. همه آنچه درباره او انجام گرفته، به جز تصحیح و تحقیق و چاپ مجموعه آثار او، به شرح حال‌نویسی و تمجیدهای تشریفاتی از او منحصر است. حال آنکه کندوکاو در اندیشه‌های او و صید مرواریدهای سفته‌شده و به عزت نشسته در مجموعه آثار و رسایش کاری لازم و واجب می‌نماید. نگارنده بر خود فرض دانست تا در ضمن یک پروژه تحقیقاتی و علمی گامی فراتر نهد و از معرفی شناسنامه‌ای به

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم و عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

معرفی علمی این شخصیت مهم فلسفی - عرفانی مبادرت ورزد.
از این رو، به عمده‌ترین مسأله مورد دغدغه کاشانی، یعنی بحث
نفس، توجه کرده تا پاره‌ای از زوایای نهفته و خاک گرفته
اندیشه‌ها و آرای او را بازشکافته، گزارش، شرح، تفسیر و تحلیل
نماید.

کلید واژه‌ها: نفس‌شناسی، نفس و بدن، جوهریت نفس، تجرد
نفس، بابا افضل کاشانی، حکمت تلفیقی (مشایی - اشراقی -
عرفانی)

*ز افسانه‌گری ای دل دانش‌شناس
پیوسته قرین شک ندیم وسواس
تا تو تهی از عقل و پراز پنداری
فربه نه‌ای، از فریب داری آماس
«بابا افضل کاشانی»*

مقدمه:

افضل‌الدین محمدبن حسن مرقی کاشانی، مشهور به بابا افضل، در اواسط قرن ششم متولد و تا
اوایل قرن هفتم زیسته است، دوره‌ای که حکومت اسماعیلیان و مذاق باطنی‌گری در اوج قرار
داشت و عرفان و تصوف مصطلح و رسمی نیز تازه در حال شکل‌گیری و رواج بود. وی که
دبیری فصیح و دارای ذوق شعری سرشاری بود، عمدتاً در بخش سوم عمر خویش به تألیف و
تصنیف رساله‌هایی پر مغز در منطق و حکمت و عرفان و تصوف پرداخت.

بابا افضل با نگاشتن این رسایل با آنکه در زمره حکیمان برجسته این سرزمین به شمار
می‌رود، اما متأسفانه قدرش ناشناخته مانده، اغلب محققان، استادان و دانشجویان فلسفه با
دیدگاه‌های او آشنا نیستند.

اگر چه از حدود پنجاه سال پیش، یا حتی یکی دو دهه پیش‌تر از آن با چاپ اشعار یا دیوان
او و نوشتن مقدمه‌هایی بر آنها از سوی امثال بهار، دانش‌پژوه، نفیسی و دیگران، برای بازشناسی

و شناساندن این حکیم و الامقام کوشش‌هایی صورت گرفته است^۱، اما هیچ‌یک از آنها نتوانسته
آرای ارزنده فیلسوف و حکیم ما را از کنج عزلت و انزوا به در آورد و در جامعه علمی رواج
دهد.^۲

این نوشتار بر آن است تا در ضمن یک پروژه تحقیقاتی و علمی گامی فراتر نهد و از معرفی
شناسنامه‌ای به معرفی علمی این شخصیت مهم فلسفی - عرفانی مبادرت ورزد. از این‌رو، به
عمده‌ترین مسأله مورد دغدغه کاشانی، یعنی بحث نفس، توجه کرده تا پاره‌ای از زوایای نهفته و
خاک گرفته اندیشه‌ها و آرای او را بازشکافته، گزارش، شرح، تفسیر و تحلیل نماید.

^۱ . مانند مقاله سعید نفیسی و مقدمه او بر چاپ دیوان بابا
افضل، مقدمه مرحوم بهار بر چاپ رباعیات بابا افضل، تحقیق در
احوال و آثار بابا افضل از حسن سیادت، شبیه همین رساله از
موسی دودی و نیز محمد زوار، مقاله محمود محمد خضیری که بیش از
پنجاه سال پیش چاپ شده است. مجموعه مصنفات که به کوشش
دکتر مهدوی و دکتر منیوی چاپ شده است و مقاله‌های دانش‌پژوه
... و واقعیت این است که غالب رساله‌ها، مقدمه‌ها و مقاله‌های
نوشته شده مربوط به شرح احوال و آثار بابا افضل است و
در باره دیدگاه‌های فلسفی - عرفانی او و نوآوری‌های علمی‌اش با
سخنی به میان نیامده یا کمتر سخن زانده شده است. مرحوم زریاب
خویی در دانش‌نامه جهان اسلام در مدخل «بابا افضل» مقاله‌ای
نسبتاً جامع‌تر درباره بابا افضل نگاشته که در این مقاله
علاوه بر شرح احوال و آثار بابا افضل به پاره‌ای از دیدگاه‌های
او نیز اشاره‌ای رفته است که البته مختصر، ناقص و در مواردی
مبهم است. بعدها قرایی گرگانی در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی در
همین مدخل مقاله‌ای درباره افضل‌الدین نوشته که با وجود آنکه
سعی کرده تا نوشته‌اش مستقل از مقاله زریاب جلوه نماید، اما
خواننده به آسانی متوجه می‌شود که از مقاله ایشان بسیار سود
برده است، اما متأسفانه در آدرس منابع نامی از آن نبرده
است! اخیراً هم کتابی درباره بابا افضل به قلم محقق و
اسلام‌شناس معاصر ویلیام جیتیک چاپ شده است.
مشخصات کتاب‌شناختی اثر حاضر به شرح زیر است:

William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy (The Quest for self Knowledge in the teachings of -
Afdal al-Din Kashani) Oxford university Press, 2001

این کتاب اگرچه مفصل - و بیش از ۳۵۰ صفحه - است اما تنها
۹۰ صفحه آن تألیف است و بقیه کتاب ترجمه بخش‌هایی از
مجموعه مصنفات بابا افضل به انگلیسی می‌باشد. جیتیک برای
انعکاس بهتر اندیشه‌ها و تفکرات بابا افضل قطعه‌های بسیاری از
رساله‌های مختلف، مکاتیب و نامه‌ها و حتی اشعار و رباعیات را
انتخاب و ترجمه کرده است. این کار اگرچه می‌تواند برای
محققان و فیلسوفان غربی بسیار مفید باشد، اما در اصطلاح
اندیشه‌های افضل‌الدین به محقق فارسی زبان چندان کمکی نمی‌کند،
به ویژه اینکه در همان قسمت تألیفی هم تنها فصل سوم بیشتر از
فصل اول و دوم به کار می‌آید که متأسفانه بسیار کوتاه و
شامل مفاهیم و تصورات بنیادین معدودی است.

پیش از آغاز مقاله، تأکید بر این امر شایسته است که
سنگین بودن این کار به دلیل یک دست نبودن زبان رساله‌ها
(نویسنده گاه از زبان عرفانی، گاه فلسفی و گاه ادبی سود
برده است)، اصطلاح‌سازی‌های نویسنده کتاب، بکر بودن بخشی
از مباحث مطروحه در این کتاب و نبودن منابع دست اول کافی و
دقیق درباره بابا افضل، اجاب می‌کند که کار منحصراً در خود
مجموعه مصنفات شود. از همین رو، دوبار مجموعه مذکور را با دقت
خواندم و پس از حل معضلات فوق‌الذکر و جداسازی مطالب مربوطه
در مرتبه سوم به فیش‌برداری مباحث پرداختیم. به زودی دریافتیم
که حجم کار بسیار بیش از آن است که در آغاز گمان می‌کردم.
این کار اگر قرار بود نسبتاً کامل و جامع باشد، دست‌کم یک
رساله دکتری می‌طلبید، اما در یک مقاله به هیچ روی نمی‌گنجید.
پس صلاح دیدم که با وجود مطالعه و فیش‌برداری از کل رساله‌ها
و کل مباحث مربوط به نفس، تنها به برخی از مباحث تحقیق شده
اکتفا کنم تا کار از دقت افزون‌تر و کیفیت بالاتری برخوردار
گردد، اگر چه از حجم آن کاسته شود.

* * *

۱. معنی‌شناسی نفس و بدن

بابا افضل مفهوم نفس را با مفاهیمی مانند «اصل»، «حقیقت»، «ذات» و «خود» هم‌معنا می‌داند. از این رو، در آغاز به تحلیل معنایی این واژگان می‌پردازد. وی می‌گوید واژه اصل را برای چیزی به کار می‌بریم که مایه هستی چیزهای فرودست او از اوست. و حقیقت عبارت است از چیزی که هستی در واقع زینده اوست. و ذات را در جایی اطلاق می‌کنیم که چیزهای دیگر از آن اوست و او صاحب و دارنده آنها به شمار می‌رود. با دانستن معانی مفاهیم هم‌معنی با نفس کم و بیش معنی خود نفس هم آشکار می‌شود. از این رو، می‌توان گفت که «نفس» عبارت است از اصل و حقیقت و ذات یک چیز که چستی یک چیز به داشتن آن است.^۱ و نفس انسان، یعنی اصل و حقیقت و ذات او، که انسان‌ها با داشتن آن، انسان خوانده می‌شوند. بابا افضل در ادامه نفی می‌کند که مردم بودن یا انسان بودن به اعراض و اوصاف ظاهری، همچون شکل، رنگ، هیئت جسمانی، حس‌داری و... باشد. (مصنفات، مدارج‌الکمال، ص ۹)

بابا افضل در رساله «ره‌انجام‌نامه» نیز دو مفهوم «نفس» و «خود» را به یک معنی می‌گیرد، و هر چیزی را که دارای «ادراک» و «آگاهی» است صاحب نفس می‌خواند. از این رو، وقتی کسی بی‌هوش شود می‌گویند که «بی‌خود» شد، به این دلیل که در این حال دیگر امکان ادراک و آگاهی برایش نیست. سپس بابا افضل همان سخن نخستین در رساله «مدارج‌الکمال» را چنین تکرار می‌کند: «نفس هر چیز اصل و حقیقت وی بود و چیز به وی چیز باشد؛ و نفس نامیه نباتی اصل و حقیقت گوهر نبات است و رُستنی بوی روید؛ و نفس حیوانی اصل و حقیقت جانور است و جانور بوی جانور بود، نه بهیکل جسمانی؛ و انسان بنفَس انسانی انسان بود، نه بصورت جسمانی، که چون آثار نفس در این اجسام ناپیدا گردند و باطل، جانوری جانور و مردمی مردم نیست گردد، اگر چه جسم بر هیأت و شکل خویش بود، چون اجساد مرده از حیوانات و مردم، که بران حکم نتوان کرد به انسانیت یا به حیوانیت، و همچنین جسم نباتی که از نفس نامیه بریده گردد.» (مصنفات، ره‌انجام‌نامه، ص ۶۵ - ۶۶)

بابا افضل در مصنفات مستقیماً به معنای جسم نمی‌پردازد. از این رو، شاید راحت‌ترین کار ارایه معنای سلبی از جسم باشد، یعنی گفته شود هر چیزی که دارای ویژگی‌های نفس نیست

^۱ البته می‌توان بررسی کرد که آیا از دیدگاه بابا افضل معنی واژگان در سطح شرح‌الاسم، همان حدود و ماهیات شیء قبل از علم به وجودشان است. (نک: منطق‌الاشارات، ج ۱، بخش حدود و تعاریف، ص ۲۰۹ - ۲۱۱).

جسم است. اما تفحص بیشتر در رساله‌ها و مطالعه بخش‌های نه‌چندان مربوط به معنی‌شناسی نفس و بدن، محقق را به نکات دیگری در شناخت معنای آن دو رهنمون می‌شود. کاشانی در رساله «جاودان‌نامه» - که عمدتاً بحث‌هایی به سبک و سیاق عرفانی و قرآنی یا به تعبیر دقیق‌تر، بحثی به سبک عرفا، یعنی تفسیر عرفانی آیات قرآن درباره حقیقت انسان و حقیقت عالم است - در فصل سوم از باب سوم، بعد از شمارش مراتب جسم و مراتب نفس می‌گوید: نفس و جسم دو گوهری (جوهری) اند که از حیث گوهر بودن و ذات یکی‌اند و اختلافشان تنها در صفات آنهاست. توضیح اینکه، وقتی پرسش از چیستی نفس کنند، پاسخ این است که نفس جوهر است. و آنگاه وقتی از چیستی جسم یا بدن پرسیده شود، پاسخ دقیقاً همان است، یعنی جسم جوهر است. و از این جهت هیچ اختلافی ندارند. اما هم اینکه از صفت خاص هر یک از آن دو سؤال شود، پاسخ دو گونه می‌شود، و در واقع از همین جا اختلاف پدیدار می‌گردد؛ زیرا پاسخ از وصف خاص جسم مستلزم این است که بگوییم: جسم گوهریست جنبش‌پذیر و منفعل. حال آنکه در پاسخ به وصف خاص نفس باید بگوییم: نفس گوهریست جنباننده و فاعل. (مصنفات، جاودان‌نامه، ص ۳۰۵).

آنگاه وی چنین نتیجه می‌گیرد: «پس از روی گوهر و ذات هر دو یکی‌اند و اختلاف صفات مر ذات را از ذات بودن بازنگسلد، و نه ذات نگرداند؛^۱ بلی، در وی دوئی پدید آرد و سرانجام آن دوئی برخیزد که پیوند اصلیت و اختلاف و جدایی فرعی...». (همان)

بحث فوق که در واقع به مسأله تشابه و تفاوت نفس و بدن برمی‌گردد، مستقلاً قابل توجه و بررسی است. بابا افضل تعبیری شبیه به تعبیر فوق در یکی از قطعه‌های «تقریرات و فصول مقطعه» دارد که می‌گوید: «تن و جان بهم تمام و کاملند و از هم جدا نیستند: تن و جان بهم تنست، و جان و تن بهم جان است؛ تن را چون بچشم حقیقت بینی جان باشد، و جان را چون بچشم اضافت بینی تن باشد. و در جمله محسوسات و معقولات و مقابلات همین میدان». (مصنفات، تقریرات و فصول مقطعه، ش ۲۹، ص ۲۶۶؛ see: Chittick, 2001, p.84).

به نظر می‌رسد دیدگاه کاشانی درباره نفس و بدن و تفاوت و تشابه آنها به همین آسانی نباشد. وی در بخش مکاتیب و جواب اسئله از مجموعه مصنفات، به لزوم توجه به مفارقت نفس و بدن تصریح می‌کند و می‌گوید، اغلب مردم چون نفس را در سایه بدن می‌بینند و با آن ترکیب یافته مشاهده می‌کنند، نمی‌توانند به حقیقت نفس پی ببرند: «و چون مباینت گوهر نفس و اوصافش از گوهر تن و احوالش شناخته شد، نفس مفارق شد از تن، اگرچه تن هنوز در ضبط حیات و جمعیت اجزا مضبوط و مجموعست. و این تفریق و تمییز که دشوار است نه از

^۱ . نه ذات نگرداند: به غیر ذات بدل ننماید.

غایت پوشیدگی است، بلکه از غایت روشنی است...» (مصنفات، مکاتیب و جواب اسئله، ص ۷۰۱ - ۷۰۲)

باری، از مجموعه آنچه بابا افضل گفته است می توان ادعا کرد که از نظر او نفس و بدن در حقیقت و جوهر بودن مشترکند و تنها در اوصاف و عوارض با یکدیگر اختلاف دارند.

۲. وجود نفس

برای اثبات هر چیز از دو راه می توان استدلال و برهان اقامه کرد: الف. برهان لم (استدلال از طریق علت برای رسیدن به معلول) ب. برهان ان (استدلال از طریق معلول برای رسیدن به علت).^۱

بابا افضل برای اثبات وجود نفس از استدلال^۲ اثر به مؤثر سود می برد. وی می گوید: از آنجا که آدمی اغلب از خود غافل است، آثار و احوال نفس را در اشخاص محسوس دیگر می یابد و از این رو، از طریق علم به آثار نفس به وجود خود نفس آگاهی می یابد. توضیح اینکه: وقتی مشاهده می کنیم که درنباتات مثلاً آثار حیات، همچون رشد و بالندگی، برگ و شکوفه دادن، به تخم و میوه رسیدن و... وجود دارد، این سؤال برایمان پیش می آید که چنین احوال و ویژگی هایی آیا از جسم درخت از آن رو که جسم است برخاسته است یا از چیزی غیر از جسم؟ غیر از این دو شق تصویر دیگری ندارد، لذا اگر فرض اول باطل شد، بی شک فرض دوم صادق است. حال می گوئیم فرض اول باطل است، یعنی این جنبش و حرکت و... از جسمیت درخت برخاسته است، زیرا اگر چنین بود می بایست تا وقتی که جسمیت درخت هست آن حالت نیز با آن باشد، حال آنکه می دانیم جسمیت درخت باقی است، اما دیگر آن آثار را ندارد. مثلاً در زمانی که درخت را قطع می کنیم همچنان جسم درخت وجود دارد اما آثار پیشین را ندارد. حاصل اینکه جنبش و فزایش مذکور از جسمیت درخت برنیامده و از غیر آن برخاسته است، و این جسم روینده به واسطه آن روینده و حیات دار است. از این رو، اصل همان است که موجب رویش درخت می شود، چه اینکه هستی روینده به رویننده است و ما همین را «نفس رویننده

^۱ . از دیدگاه بابا افضل تا وقتی که انسان از طریق مسببات به اسباب می رسد یا از اثر پی به مؤثر می برد یا به واسطه معلول از علت آگاه می گردد، متعلم است. اما چون به کمال و نهایت نزدیکتر شود، آنگاه از علت و سبب به معلول و مسبب دست خواهد یافت که در این هنگام عالم بود نه متعلم. (مصنفات، **ره انجام نامه**، ص ۶۶).

^۲ . بابا افضل تصریح می کند که طی طریق از اثر به مؤثر را استدلال خوانند، یعنی رهنما و دلیل طلبیدن سوي او. (همان، ص ۶۷).

(نباتی) «درخت می‌نامیم. (مصنفات، **راه‌انجام‌نامه**، ص ۶۶ - ۶۷) برای اثبات نفس حیوانی هم به همین طریق می‌توان استدلال کرد. (همان، ص ۶۷)

و دقیقاً به همین روش از آثار نفس انسان می‌توان به خود نفس انسان آگاهی یافت. یعنی حرکت و جنبش و آثار حیاتی دیگر بشر را که ملاحظه می‌کنیم یا از آن جسم اوست یا امر دیگری غیر از جسم است. لکن از جسم نیست؛ زیرا لازم می‌آید که تا جسم باقی است این آثار هم باقی باشد حال آنکه چنین نیست؛ مثلاً وقتی که جسم می‌میرد اگر چه همچنان باقی است، اما دیگر این آثار را ندارد، پس احوال و آثار مذکور از غیر جسم برمی‌آید.

استدلال دیگر بابا افضل در اثبات وجود نفس بدین صورت قابل تفریر است؛ اختلاف نام‌ها به سبب اختلاف در ویژگی‌ها و خاصیت‌ آنهاست و خاصیت^۱ هر چیزی حقیقت آن چیز است. و مراد از حقیقت شیء، هستی آن است. بی‌شک حقیقت و هستی جوهر که محل خواص و اعراض است مقدم و اصل است و هستی اعراض فرع بر آن است. آنگاه همین نکته را به انسان‌ها اینگونه سرایت می‌دهد که از آنجا که نام مردم و انسان به خاطر خاصیت و ویژگی انسان است، و خاصیت مردم حقیقت آن است. از این رو، آنچه سزاوار به هستی و بودن است نفس آدمی است، نه نفس حیوانی و نباتی و نه جسد او، زیرا انسان‌ها به واسطه جسد و جسم داشتن انسان نیستند، چه اینکه جسم انسان بدون جان و روحش دقیقاً با همین هیأت می‌تواند برقرار باشد، اما به آن انسان نمی‌گویند. همچنین اگر آدمی را به خاطر داشتن نفس حیوانی و نباتی انسان می‌خواندند می‌بایست همه حیوانات و نباتات هم به خاطر داشتن چنین نفس‌هایی انسان خوانده می‌شدند! (همان، ۶۸ - ۶۹) ^{۳۲}

^۱ مراد بابا افضل از خاصیت در اینجا، عامل و ویژگی گوه‌ریبی است که شیء به واسطه آن بدان نام خوانده شده است، نه ویژگی‌ها و عوارض و اوصاف به طور کلی و عام. در این زمینه همچنین نک: (مصنفات، مدارج الکمال، ص ۲۶ - ۳۰)؛ در این رساله بابا افضل با دقت به تحلیل این نکته می‌پردازد که نفس انسانی عامل تمایز بخش انسان‌ها از غیر آدمیان است.

^۲ بابا افضل در ادامه همین بحث، در تبیین اینکه به چه معنا نفس خود را می‌باید توضیح می‌دهد که طلب، پرسش و رسیدن وقتی معنا دارد که وجود نفس بالقوه یافته شود. یعنی مطلوب ما که همان نفس باشد از یک جهت وجود داشته باشد و از جهت وجود نداشته باشد. دلیلش این است که هر چه از همه جهات وجود داشته و یافته شده باشد قابل طلبیدن نیست و هر چیزی هم که از هیچ جهت وجود نداشته و یافت نشود، طلبیدنش ممکن نیست. بابا افضل اشاره می‌کند که یافت به قوت را «ارادت» نام می‌نهند، یعنی چیزی را یافته اما نمی‌دانند که یافته است؛ و یافت بالفعل را «دانش» می‌نامند، یعنی چیزی را یافته و می‌دانند که یافته است.

با توجه به مطلب فوق، نفس، آن دم که خود را می‌جوید هم یافته و هم یابنده است، اما بالقوه. و آنگاه که خود را یافت، هم یابنده و هم یافته بالفعل است و تا وقتی که بالقوه عالم و داننده خودش است، نفس نام دارد و چون بالفعل داننده و یابنده خود باشد، نفس نیست، بلکه عقل است، به این دلیل که خاصیت آن تغییر یافت پس نامش نیز تغییر کرد. (**راه‌انجام‌نامه**، ص ۶۸ - ۶۹).

در غرض‌نامه استدلال دیگری نیز در باب وجود نفس یافت می‌شود که می‌گوید: روشن است که کثرت تنها در اجسام و اجزای آن است. اما منشأ کثرت از اجسام نیست؛ یعنی هر چه در اجسام یافت می‌شود از اجسام برنیامده، بلکه از غیر جسم به آن اعطا شده است و ما به آن «غیر» نفس می‌گوییم.^۱ (همان، ص ۱۸۸)

۳. جوهر بودن نفس

بابا افضل تقسیم مرسوم موجودات ممکن به جوهر (یا به تعبیر وی گوهر) و عرض و یکی بودن جوهر و نه تا بودن عرض را باور دارد. همچنین او معتقد است که جوهر دو گونه است: جوهر بسیط و جوهر مرکب. جوهر بسیط عبارت است از ماهیتی که از آن تنها این مقدار آگاهی داریم که قائم به چیزی نبوده یا حال در چیزی نیست و هیچ عرضی از اعراض نه‌گانه با وی یافت نمی‌شوند. اما جوهر مرکب آن است که قائم به محلی یا حال در آن نیست و همراه آن یک یا بیش از یک عرض که در وجودش تابع آن است یافت می‌شود. (مصنفات، غرض‌نامه، ص ۲۱۵)

و در ادامه می‌گوید: از آنجا که انقسام جوهر از طریق اعراضی است که می‌پذیرد، جوهر بسیط که بی‌اعراض است دارای اقسام و کثرت نیست. اما جوهر مرکب که یک عرض یا بیش از آن را می‌پذیرد، دارای اقسام است. هرگاه جوهری با اعراض کم و کیف و وضع یافت شود آن را «جسم» می‌خوانند و هرگاه جوهری با عرض فعل شناخته شود آن را «نفس» نام می‌نهند. و هر وقت جوهری با عرض انفعال یافت شود آن را «ماده» می‌گویند. (همان، ص ۲۱۶)

پیش‌تر گفتیم که از نظر بابا افضل، گوهر جسم یک چیز است و اقتضای یک حال می‌کند و گوهر نفس نیز یکی است. آنگاه وی در این باب این پرسش را مطرح می‌سازد که این یک حال کدام است که مقتضای جسم بودن جسم است، و آن یک حال کدام است که مقتضای نفس بودن نفس است و بسیاری کنش‌های آنها چگونه است؟ و خود این‌گونه پاسخ می‌دهد که طبع نفس‌کننده و فاعل، حیات و زندگی است و فعل و جنبش کار اوست و برای نفس جز این حال وجود ندارد. اما صفت و حال گوهر جسمانی، شایستگی قبول فعل و جنبش از نفس است. جسم جز این صفت از خودش ندارد. اما بسیاری صور و حالات عارض بر جسم به این سبب است که ذات فعل و کنش چیزی جز تبدل صور و احوال و پیاپی بودن وجود حالات نیست. از این‌رو، کثرت در جسم از تحریک و تغییر و حرکت و تغییر برخاسته است، چه اینکه ذات تحریک و حرکت اقتضای کثرت را دارد.

۱. بابا افضل با ادامه همین بیان، مجرد نفس را نیز نتیجه می‌گیرد، که در فصل مربوط به مجرد نفس آن را توضیح خواهیم داد.

آنگاه می‌گوید: «همان‌گونه که اجزای جسم هم جسم بوده و غیر جسم نمی‌تواند با جسم ترکیب شود، جنبش و فعل هم از چیزی جز جنبش و فعل بر نمی‌خیزد. بنابراین فعل یکی است، فاعل یکی است، منفعل هم یکی است. اما اجزای فعل بسیار است که عبارتند از: فاعل نفس، فعل کنش، جنبش و منفعل جسم.»^۱ (همان، ص ۱۸۶ - ۱۸۸)

از این‌رو، از دیدگاه بابا افضل «نفس» جوهری مرکب است که به واسطه عرض و صفت فعل و فاعلیت داشتن شناخته می‌گردد. و از آنجا که فعل دارای اقسامی است، جوهر نفس نیز اقسامی می‌یابد: اگر فعل به صورت مطلق، یعنی کنش و جنبانیدن، با وی شناخته و یافته شود، آن را «نفس فلکی» می‌خوانند. و اگر افعال گوناگون و متغیّن بنا به نظم و ترتیبی پیاپی از وی یافته شوند، آن را «نفس منمیه» می‌گویند، که کارهایی مانند جذب و امساک و هضم و غذا و تولید یکی پس از دیگری با اوست. و اگر افعال مختلف برخی به ترتیب طبیعی و برخی دیگر بدون ترتیب طبیعی با آن باشند، مانند حرکات حیوان، آن را «نفس حیوانی» می‌خوانند. و اگر کنش‌های آن عقلی باشد، مانند کارهای اهل صناعات، آن را «نفس عملی انسانی» می‌نامند. و اگر کنش و فعل او تمییز معانی محسوسات باشد و ترکیب و اثبات بعضی با هم و تفصیل و نفی بعضی از بعضی، آن را «نفس ناطقه و فاکره و عاقله» می‌گویند. (همان)

بی‌شک همواره این پرسش درباره وجود جوهر و شناخت آن مطرح است که با توجه به دیدگاه حکیمان مسلمان مبنی بر حسّ جوهریاب نداشتن انسان و عدم امکان رؤیت جوهر، آنان چگونه جوهر را اثبات می‌کنند و به آن باور دارند یا چگونه آن را می‌شناسند؟

بابا افضل به عنوان یک حکیم صاحب‌نظر، ملتفت این نکته هست و به این پرسش با درایت پاسخ می‌دهد. وی در پاسخ می‌گوید: حقیقت همه معانی کلی، از جوهر و اعراض نه‌گانه، تنها در نفس عالم است که دانسته می‌شود. و اشخاص جزئی آن موجودات که از طریق حس از آن آگاهی می‌توان یافت مثال‌های این معانی کلی و فروع این کلیات می‌باشند. درست است که نفس در آغاز این همه را با هم و نامتمایز می‌یابد، اما در ادامه ابزار حسّی را به کنار می‌نهد و به تأمل در خود می‌پردازد و در این تأمل است که گوهر را بی‌اعراض و اعراض را بی‌گوهر ملاحظه می‌کند. در این ملاحظه برایش ثابت می‌شود که یکی اصل و باقی فرع‌اند. از این‌رو، به آزمایش می‌پردازد تا اصل را از فرع تشخیص دهد.

توضیح اینکه: وقتی ما در حالات مختلف افراد می‌نگریم، می‌بینیم حالات و اعراض اگر چه متفاوت و دگرگون می‌شوند، اما یک چیز ثابت در آنهاست، زیرا در همه آن حالات، فرد همان

۱. نهایتاً کاشانی از این تبیین به عنوان راهی برای پی‌بردن به وجود نفس نام می‌برد و می‌گوید: «و آنچه شرح داده شد از طبع گوهر کننده و حیات و انگیختنش و جنبانیدنش مر اجسام را، همه روشن‌کننده راه صوابست جوینده دانش را سوی وجود نفس، که معلوم گشت فرمان‌پذیری و طاعت‌داری اجسام، و مسخر بودنشان مر دهنده این صور و آثار را.» (همان، ص ۱۸۸)

فرد دیده می‌شود، لاجرم باید حقیقت ثابتی داشته باشد، و نمی‌توان آن حقیقت ثابت را عرض خواند که همواره در حال دگرگونی است. از این‌رو، آن حقیقت باید امری غیر از عرض باشد که آن را گوهر یا جوهر نام می‌نهیم و در انسان آن را نفس می‌خوانیم. از این رو مرد را به اعتبار نفس جوهر گویند که هستی‌اش نه در چیزی و نه از آن چیزی و نه تابع هستی چیزی است. (همان، ص ۲۲۱ - ۲۲۲)

۴. تجرد نفس

مجردبودن نفس^۱ یکی از اصول و ارکان دستگاه فلسفی افضل‌الدین کاشانی به شمار می‌رود. و سراسر نوشته‌های وی در باب نفس گواه بر این مطلب است. به نوعی می‌توان گفت از نظر بابا افضل اثبات تجرد نفس چندان مسأله مشکل و برهان‌خواهی نیست و با اندک تأمل و تدبیری آشکار، مدلل و مبرهن می‌شود. و شاید به همین خاطر است که وی در سراسر رساله‌هایش که اغلب در باب نفس و نفس‌شناسی است به مسایل دیگر نفس بیشتر می‌پردازد و اثبات تجرد نفس را چندان ضروری و جدی نمی‌شمارد، گویی که این اصل مسلم را تمام خوانندگان وی بی‌هیچ واژه‌ای پذیرفته‌اند.

افزون بر این، به نظر می‌رسد خاطر بابا افضل از این جهت راحت باشد به این دلیل که پیشینیان وی و از همه مهم‌تر ارسطاطالیس حکیم، که او ارادت ویژه‌ای به وی دارد و پاره‌ای از آثارش در باب نفس را ترجمه کرده است، به اندازه لازم و کافی به این مسأله پرداخته و ادله چندی برای اثبات آن آورده است که از نظر حکیم کاشانی ما همه آن ادله صحیح و بی‌هیچ تردیدی مثبت تجرد نفس هستند. از این رو، خیال و فکر از اثبات آن آرام داشته و به جهت دیگر بحث نفس پرداخته است.

باری، با این همه کاشانی از این دغدغه کاملاً فراغ نیافت و در برخی از رساله‌هایش به این موضوع توجه کرد و تجرد نفس را به دلیل و برهان اثبات کرد. که ما در این نوشته به دو دلیل از وی در باب تجرد نفس اشاره می‌کنیم:

۱. دلیل اول را کاشانی در رساله عرض‌نامه، عرض دوم، در پنجم در ضمن بحثی در باب اثر و فعل نفس و اثر و فعل جسم آورده است.^۲

۱. قدر متیقن این بحث در باب نفس ناطقة انسانی و مراتب بالاتر است و الا نفس در مرحله طبع و نبات و حیوان در این مسأله مورد نظر نیست. این دلیل همان است که بخش اول آن در بحث اثبات وجود نفس مورد استفاده قرار گرفت. بابا افضل در ادامه همان دلیل به اثبات تجرد نفس نیز می‌پردازد.

پیش‌تر گذشت که از نظر بابا افضل کثرت تنها در اجسام است. اما منشأ کثرت از اجسام نیست، یعنی هرچه در اجسام است از اجسام برنیامده، بلکه از غیر به آن داده شده است. و ما به آن غیر، نفس می‌گوییم. آنگاه وی نتیجه می‌گیرد که نفس غیر از جسم است. و هرچه غیر از جسم باشد، طبعاً بی‌مقدار و بی‌نهایت و طرف خواهد بود، پس نفس مقدار و طرف و نهایت ندارد.

از این‌رو، وجود این چینی را به حسّ نمی‌توان ادراک کرد، با «خیال» و «وهم» هم نمی‌توان؛ زیرا حس، وهم و خیال هر یک اثری و قوتی از آثار و قوت‌های نفس است، و با قوتی و شاخی از شجره نفس به کلیت آن نمی‌توان رسید. از این‌رو، یافتن و دانستن نفس تنها به «عقل» می‌تواند انجام گیرد. نفس چون محسوس، مختل و موهوم نیست و در عین حال وجودش بی‌شک و شبهه است، لاجرم با عقل یافت می‌شود. معقول بودن نفس هم از آن روست که او صور و آثار عقل را می‌پذیرد. همان‌گونه که جسم، منفعل و پذیرای آثار نفس است. (مصنفات، عرض‌نامه، ص ۱۸۸)

درواقع استدلال فوق در آنجا که ثابت می‌کند نفس غیر از جسم است، لذا بی‌مقدار و بی‌طرف و بی‌نهایت است کامل می‌شود، زیرا این بیان با نفی جسم و جسمانی بودن نفس تجرد آن را اثبات می‌نماید.

۲. اما دلیل دوم در قطعه ۳۱ از بخش تقریرات و فصول مقطّعه آمده است. متن دلیل به این صورت است: دلیل بر آنکه نفس ناطقه جز تن (حری) است: «هرچه جسم و جسمانی بود جز یک نقش نپذیرد، از آنکه چون نقشی دیگر پذیرفتی به آن نقش دیگر آمیختی و هر دو باطل گشتی و لوح روح هزار نقش پذیرد و آمیخته نشود، مثل آنکه صورت آسمان‌ها و ستارگان و سایر چیزها در خاطر حاضر باشد. و همچنین احوال مردمان و صفات حیوانات در ضمیر ظاهر باشد و همه آن نقش‌ها صافی باشد. پس معلوم شد که نفس موجودی است جز بدن و از عالم غیب است.» (مصنفات، ص ۶۶۵)

توضیح اینکه، جسم برای پذیرا شدن صورت جدید لزوماً باید از صورتی که دارد به کلی زایل شود تا صورت دوم را بپذیرد. مثلاً اگر بر فلزی و یا جسم دیگری همچون موم یا چوب نقشی رسم نموده‌ایم یا نامی حک کرده‌ایم، اگر در همان جهت که نقش دارد، نقش و نام دیگری بخواهد بپذیرد، باید نقش اول کاملاً باطل و زایل شود تا دومی خوانا شود؛ اما حقیقتی که به نام نفس و روان در ما وجود دارد، صورحقایق در او منتقش می‌شود، بدون اینکه صورت اولی زایل گردد، و یا صور درهم و مختلط گردند. از این‌رو، این حقیقت و رای جسم و جسمانی است و از عالم و رای طبیعت است. (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵ - ۱۸۷)

به نظر می‌رسد که افزون بر این دو دلیل، ادله‌ای که کاشانی از رساله ارسطو در تجرد نفس ترجمه کرده را هم بتوان به عنوان دلایل مورد قبول وی در اینجا برشمرد که از نقل آنها صرف

نظر کرده و خوانندگان را به مجموعه مصنفات ارجاع می‌دهیم. (نک: مصنفات، ترجمه رساله نفس ارسطاطالیس، مقالت اول، ص ۳۹۴ - ۴۰۲)

۵. نفس و خرد (عقل)

از دیدگاه بابا افضل همان‌گونه که جسم غیر از نفس است، خرد یا عقل هم جز نفس می‌باشد. وی در رساله «ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد» در سایه لزوم بازرسی به دانش اصلی که از نظر او همان علم به نفس و شناخت خود است،^۱ به تحلیل و استدلال بر این نکته می‌پردازد که خرد یا عقل چیزی غیر از نفس و بدن است. زیرا اگر خرد و عقل همان جسم و بدن بود، لاجرم همه بدن‌ها و تن‌ها باید خردمند می‌بودند، حال آنکه چنین نیست. و نیز اگر خرد همان جان یا نفس بود، آنگاه هر جانوری باید خردمند می‌بود حال آنکه چنین نیست. در عین حال خرد، آگاه به نفس و بدن هر دو است. (مصنفات، ص ۶۰۴ - ۶۰۵)

کاشانی در جای دیگری تفاوت میان نفس و عقل را به داشتن دانش بالقوه یا بالفعل می‌داند. بنابر این بیان، هر گاه نفس در جستجوی شناخت خویش است، یافته و یابنده بالقوه می‌باشد، و هر گاه به خود آگاهی یافت، یابنده و یافته بالفعل است. لذا نفس مادامی که بالقوه به خود آگاه است به آن «نفس» نام می‌نهند، و هرگاه بالفعل خود را شناخت، نامش را «عقل» می‌گویند و این تغییر در نام‌گذاری به تغییر در خاصیت و ویژگی شیء باز می‌گردد. (ره‌انجام‌نامه، ص ۶۹؛ مدارج الکمال، ص ۲۱ - ۲۲)

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان اسلامی درباره عقل این است که عقل یکی از مراتب نفس است. اگرچه ظاهر آنچه از بابا افضل نقل کردیم، به ویژه در نقل نخست، مخالف با دیدگاه رایج می‌نماید و گمان می‌رود که وی عقل را ماهیتاً از نفس جدا می‌شمارد، همان‌گونه که نفس را غیر از جسم می‌خواند، اما با دقت در کلام او، و به ویژه بر اساس آنچه از متن دوم به دست می‌آید، شاید بتوان گفت که وی به‌طور کلی در این مسأله همگام با دیدگاه رایج است و تنها بر این نکته تأکید می‌ورزد که عقل دقیقاً همان نفس به معنای مطلق آن نیست، زیرا نفس به معنای مطلق امر عام و دارای مراتبی است که عقل تنها یکی از مراتب آن به شمار می‌رود نه خود آن. و آنچه وی در شمارش مراتب نفس گفته و نفس فاکره و کاتبه را هم از مراتب آن

^۱ . وی در آغاز این رساله به ضرورت دستیابی به دانش‌های برتر و نیز اینکه باید به بن و بنیاد دانش‌های دیگر رسید، اشاره کرده علم به نفس را به‌عنوان برترین و بنیادی‌ترین دانش معرفی می‌کند و می‌گوید: «پس دانش اصلی را جستن اولی‌تر از دانش‌های گوناگون...» (ص ۶۰۴)

شمرده یا در جای دیگری فاکره و کاتبه را از قوای نفس عاقله خوانده است، می‌تواند مؤید این برداشت باشد. (نک: جاودان‌نامه، ص ۳۰۴؛ مدارج الکمال، ص ۲۳)

در عین حال، می‌توان دیدگاه بابا افضل را بر غیر از نظریه رایج نیز حمل و تفسیر کرد. توضیح اینکه، از دیدگاه کاشانی - همانگونه که گذشت - هر گاه نفس بالقوه به خود آگاه باشد، به این نام خوانده می‌شود و هر گاه بالفعل خود را شناخت، «عقل» نامیده می‌شود. وی در جای دیگری می‌گوید: علم و آگاهی به خود، وجود عقل است و دیگر موجودات اموری‌اند که عقل آنها را می‌یابد. با این وصف، شاید بهتر باشد بگوییم که عقل از دیدگاه کاشانی شیء ای غیر از نفس است و از مراتب آن نیست. آنچه از متون وی به‌عنوان تأیید دیدگاه و تقریر پیشین ذکر کردیم به صورت دیگری هم قابل تفسیر است که در آن صورت دیگر تأیید آن تقریر نخواهد بود. توضیح اینکه کاشانی در هیچ جایی از مصنفات نگفته است که عقل یکی از قوای نفس است، بلکه همواره یا نام از نفس عاقله می‌برد که دارای دو قوه نظری و عملی است (نک: مدارج الکمال، ص ۲۳) و یا سخن از نفس فاکره (نظری) و نفس کاتبه (عملی) می‌گوید. (نک: جاودان‌نامه، ص ۳۰۴) از این‌رو، می‌توان چنین استنباط کرد که از نظرگاه بابا افضل نفس انسانی به طور کلی و در تمامی مراتبش بالقوه است و تا زمانی که بالقوه است نام نفس بر آن گذارده می‌شود و هر گاه از قوه بودن خارج شد و فعلیت یافت عقل خوانده می‌شود^۱ که البته این عقل موجودی غیر از نفس است و ویژگی‌های خود را داراست. بابا افضل به نوعی بر این نکته تأکید و تصریح دارد. از نظر او، عقل یکی است و نهایت روشنی وجود و مبدأ و منشأ آن است. عقل موجودی بسیط است و دارای اجزا و پاره‌های گوناگون نیست، تا بین عاقلان تقسیم گردد و به هر یک جزء و پاره‌ای از آن برسد، یا از شخصی به شخص دیگری منتقل شود. زیرا چیزی دارای اجزاست که وجودش دارای مقدار باشد، مانند جسم، حال آنکه عقل جسم نیست و مقدار ندارد. افزون بر این، در جسم هم فرود نمی‌آید تا به مقدار جسم متقدر شود. (نک: مدارج الکمال، ص ۲۲)

اگر چه بنابر این بیان، عقل از برخی جهات، مانند بسیط و مجردبودن، همچون نفس است، اما در برخی ویژگی‌های دیگر، مانند منشأ و خاستگاه وجودبودن و فرود نیامدن در جسم غیر از نفس می‌باشد.

^۱ این متن بابا افضل تأییدی بر این استنباط است. وی می‌گوید: «و مرتبه دیگر از وجود آنکه از خود به خود آگاه بود... و هر آنچه دانشش یدو پیوست از آن او شد، و این پایه وجود عقل راست، و نفس عاقله هم عبارت از این موجود است، لکن آنکه [او را نفس عاقله] گویند که به قوت بود... و چون با خرد پیوندد و با او یکی شود نام نفس از او بیفتد و عقل خوانندش.» (مدارج الکمال، ص ۲۱ - ۲۲)

در نهایت، نگارنده بر این است که تقریر و تفسیر فوق از دیدگاه بابا افضل اگرچه به نوعی رضایت‌بخش و تا حدود زیادی موافق نوشته‌های اوست، در عین حال نباید جازمانه این دیدگاه را به او نسبت داد و همچنان این احتمال می‌رود که مراد وی این تفسیر اخیر نبوده همان دیدگاه رایج را پذیرفته باشد، به ویژه اینکه او در همان متن‌هایی که به برخی از آنها اشاره کردیم و از آن تفاوت عقل و نفس و از مراتب نفس‌نبودن عقل را استنباط نمودیم، بر خلاف این اصطلاح‌گذاری خود عمل کرده است. مثلاً وی در اواخر متن پیشین از مدارج‌الکمال گفته است که نفس عاقله دارای دو قوه است: یکی نظری که نامش عقل نظری است و دیگری عملی که نامش عقل عملی است. (ص ۲۳) یا در متن دیگری که مراتب نفس را می‌شمارد، مرتبه نفس کاتبه را عقل عملی نیز نام می‌نهد. (جاودان‌نامه، ص ۳۰۴)

اینک جای این پرسش وجود دارد که آیا این‌گونه موارد را باید بر تسامح در به‌کارگیری اصطلاحات و به خدمت‌گرفتن اصطلاحات رایج با غفلت و عدم توجه به اصطلاح ابداعی و خاص خود وی — که براساس آن میان نفس و عقل تفاوت ماهوی است — حمل کرد؟ یا اینکه آنها را تأییدی بر درستی تقریر پیشین — که بر اساس آن دیدگاه کاشانی همان دیدگاه رایج درباره نفس و عقل خواهد بود — به شمار آورد؟

۶. مراتب نفس

بابا افضل در جاودان‌نامه این مسأله را به شکل‌های مختلفی بیان می‌کند. وی در فصل پنجم باعنوان «در بدو انسان» به انفس غایب می‌پردازد و آن را ملکوت جهان می‌شمارد که بر چهار قسم‌اند:

۱. نفس اعلی که آن را اسرافیل می‌خوانند و کار وی روح دمیدن و روان دادن در اجسام است.

۲. نفس میکائیل که روزی رساننده است.

۳. نفس جبرائیل که پیام‌آور خداوند برای خلق است.

۴. نفس عزرائیل (عزرائیل) که کارش جان ستاندن است. و جان ستاندن عبارت است از جدا کردن معنی از صورت دانستن و به گوهر دانا پیوستن آن معنی، که «نفس انسانی» آن گوهر داناست.

آنگاه در تفسیر نفس انسانی می‌گوید: «اما به نفس انسانی نه این قوت جزوی را خواهیم که این اشخاص تنیکردی^۱ بدان گویا و شنواند، بلکه پیشوا و امام این همه را می‌خواهیم، آنکه ابوالبشر بحقیقت اوست و چهارم ملکوت آن جهان است. و منزلت و پایه نفس انسان از دیگران

^۱ . تنیکردی = فانی و فناپذیر.

چون منزلت و پایه دست است که بساحت جداست از زبان و دیگران و خاصیت وی چون خاصیت دست است که معانی غیبی را در صورت جسمانی پیدا کند از یک روی... و همه معانی را نفس انسانی بستاند از صورت‌ها به ادراک.» (جاودان‌نامه، ص ۲۹۱ - ۲۹۲)

روشن است که در این تقسیم تنها نفوس ملکوتی که نفس ناطقه انسانی هم از آن جمله است، مورد توجه کاشانی بوده است.

در جای دیگری در فصل ششم همین کتاب، وی نفس را دارای چهار پایه می‌شمارد: ۱. یک پای در خاک و نام آن «طبع»، و ۲. یک پای در نبات و نام آن «نامیه»، و ۳. یک پای در بهیمه و نام آن «حیوان»، و ۴. یک پای در مردم و نام آن «خرد سخن گوی». از دید او، طبع مرده است و نبات خفته و حیوان حیرت‌زده و جویا. تنها نفس ناطقه باقی می‌ماند که بیدار و گویاست.

از دیدگاه بابا افضل، نفس انسان معلق در هوا (أندروای) بود و به واسطه این چهار پایه برخاست. بر اساس شهود و تفسیرهای عرفانی از این مسأله، سه پایه نخست را ظلمت می‌شمارد و نفس ناطقه را نور می‌خواند.^۱ و می‌گوید، وقتی انسان خود و انسانیت خود را بشناسد، درمی‌یابد که چهار نفس غایب که باطن جهان بودند در تسخیر و سیطره اوست که «اگر نه نفس اعلی مسخر وی بودی، که اسرافیل خوانند و نفس فاکره است، مردم اندیشه نتوانستی کرد. و اگر نه نفس حافظه که لوح محفوظست، که میکائیل خوانند، مسخر وی بودی مردم را هیچ دریافته و دانسته بر یاد نمادی. و اگر نه جبرئیل، که نفس گویاست، مسخر وی بودی مردم دانست‌ها را به سخن نتوانستی آورد، و اگر نه عزرائیل، که نفس کاتبه است، مسخر وی بودی از وی صنعت‌ها پدید نیامدی. و اگر نه ملائکه جنبش و آرام سجود وی کردند نه آرامیده و ساکن بودی، و نه جنبش و حرکت نمودی، چه آرامش ساکن بملک سکون بود و جنبش متحرک بملک حرکت.»^۲ (همان، ص ۲۹۵ - ۲۹۷).

در همین رساله، وی در بیان مراتب نفس تقسیم ابتکاری دیگری دارد. او از اینجا آغاز می‌کند که آدمی دارای دو بُعد جسمانی و نفسانی است، که روی جسمانی بواسطه روی نفسانی

^۱ . بیشک بابا افضل در چنین تفسیری از نفس ناطقه و نور شمردن آن، باید تحت تأثیر تفکرات اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده باشد. این مشابهت و تأثیرپذیری در متون و رساله‌های بسیاری از بابا افضل مشهود است و می‌توان برای آشکارسازی ابعاد مسأله به مقایسه و تطبیق دیدگاه کاشانی و سهروردی درباره نفس ناطقه و توری‌بودن آن پرداخت. (نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۰ - ۱۱۲)

^۲ . رساله جاودان‌نامه، همانگونه که خود بابا افضل هم گفته است (جاودان‌نامه، ص ۳۲۱)، به زبان برهان و استدلال منطقی نوشته نشده، بلکه به زبان عرفان و تطبیق و تفسیر عرفانی آیات قرآن با حقایق محسوس و غیرمحسوس است. از این رو، پرداختن به آنچه وی در این رساله بازگفته و تبیین کرده است خود مجال دیگری می‌طلبد و در این نوشتار نمی‌گنجد.

پایدار است و اگر نفس از آن روی برتابد و جدا گردد، بُعد جسمانی مردار و بی‌کاره خواهد شد. از این‌رو، برای شناخت آغاز انسان و مراتب آنها باید آغاز و مراتب هر دو گوهر را بازکاویید.

الف) آغاز تن یا من جسمانی و مراتب آن:

- ۱) جسم مطلق، آغاز تن است و جز مقدار دارای صفت و عرض دیگری نیست.
- ۲) جسم مرکب، که جز مقدار دارای کیفیات و صفات بسیار دیگری نیز هست.
- ۳) جسد نباتی، که دارای نیروی غذاستاندن است، همچون نطفه که در رحم به گوشت پاره‌ای تبدیل می‌شود.

۴) جسد حیوانی، که جان حسّ و حرکت اختیاری در او پیدا می‌شود، چون طفل.

۵) جسد انسانی، که نشانه‌های خرد در کارش آشکار است، چون جسد مردان رسیده و بالغ.

ب) آغاز و مراتب من نفسانی:

۱. طبع، که در آن مرتبه نفس به جسم مفرد پیوسته است که جز جسمیت صفت دیگری ندارد.

۲. قوت مزاجی، که در این مرتبه نفس با جسم مرکب همراه گردد.

۳. نفس روینده، نفسی که با جسم نباتی همراه شود.

۴. نفس حیوانی، نفسی که با جسم حیوانی همراه شود.

۵. نفس انسانی، نفسی که با جسم انسانی همراه شود.

۶. نفس کاتبه (عقل عملی)، نفسی که در کارکرد و صنعت‌های فکری باشد.

۷. نفس فاکره، نفسی که چیزها را می‌داند و درک می‌کند.

۸. نفس حافظه، نفسی که در نگاه‌داشت صورت‌های فکری است.

۹. نفس گویا و ناطقه، نفسی که در پیدا کردن معنی‌هاست.

۱۰. روح مقدس، نفسی که از روی شناخت و دانش به حق تعالی برسد. (همان، ص ۳۰۳ -

۳۰۴)

باید توجه داشت که این شمارش از مراتب نفس و آغاز آن با نفس طبیعی و مزاجی و انجام آن بانفس ناطقه و روح مقدس احتمالاً نشان از آن دارد که کاشانی نفس را امر واحدی می‌شمارد که دارای مراتب تشکیکی است. آنچه وی در رساله مدارج‌الکمال می‌گوید، می‌تواند شاهد دیگری بر این فهم باشد. او در آنجا تصریح می‌کند که طبیعت، به عنوان نخستین مرتبه نفس، آمیخته‌ترین مرتبه نفس باجسم و بدن است و روح نامیه از طبیعت صاف‌تر و از جسم اندکی جداتر است و روح حیوانی از نباتی صاف‌تر است و همین‌طور الی آخر. (همان، ص ۳۲ - ۳۳) شاید بابا افضل به دلیل نداشتن زبان و اصطلاح خاصی که بتواند قوت و شدت وجودی هر مرتبه بالاتر را نسبت به مرتبه پایین‌تر برساند، از واژه صافی‌تر که به نوعی حکایت از استکمال

وجودی و دور شدن از کثافت جسمانی و مادیت دارد، سود می‌برد. حال آنکه صدرالمتألهین همین دیدگاه را در سایه «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری» با دقت و شفاف مطرح می‌سازد. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۱ - ۱۲، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷ - ۲۲۹)

نکته دیگری که در ادامه مطلب فوق می‌آید این است که بر اساس برخی از متن‌های بابا افضل می‌توان استظهار کرد که وی اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس داشته و بر آن است که نفس تنها در ادامه و با پیمودن طریق کمال و رسیدن به مرتبه نفس ناطقة انسانی به مقام تجرد عقلانی^۱ رسیده و نهایتاً در صورت نیل به مرتبه روح مقدس به روحانیت و تجرد کامل و تام ارتقا می‌یابد.

از سویی همه می‌دانیم که دیدگاه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» به صدرالمتألهین منتسب است و از ابتکارات او شمرده می‌شود. و از سوی دیگر، فضای مثالی و حتی اشراقی حاکم بر عصر کاشانی اقتضا نمی‌کند که وی چنین دیدگاهی را برگیرد و به آن برسد.

توضیح اینکه در نگاه مشایبان نفس انسانی در واقع همان نفس ناطقه است که از ابتدا مجرد است و چیزی به نام نفس نباتی یا حیوانی در انسان نداریم، بلکه نفس ناطقه دارای قوای نباتی و حیوانی می‌باشد.^۲ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۵) شیخ اشراق هم به نوعی به همین دیدگاه باور دارد، اگر چه وی به تجرد برخی نفس حیوانی و طبعاً تجرد ادراکات خیالی و وهمی نیز اعتقاد دارد که از این جهت با مشایبان متفاوت است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۶ - ۲۰۷)

با بیان فوق روشن می‌شود که فضای فلسفی دوره کاشانی نمی‌توانسته سبب ارایه چنین دیدگاهی باشد. از این‌رو، باید گفت که اگر اصل این دیدگاه از کلمات بابا افضل قابل فهم باشد، بی‌شک از ابتکارات و نوآوری‌های خود وی شمرده می‌شود.^۳ پاره‌ای از متون بابا افضل می‌تواند مؤید این فهم باشد. مثلاً وی در رساله جاودان‌نامه نفس را دارای چهار پایه می‌شمارد:

^۱ . ممکن است کاشانی، همچون سهروردی و صدرالمتألهین، نفس را پیش از رسیدن به مرتبه انسانی، در مرتبه نفس حیوانی دارای مجرد برخی بداند.

. البته این قول مشهور مشایبان است؛ اما به برخی از آنها نسبت داده شده که معتقدند انسان‌ها دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی هستند. (به نقل از صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۷)

^۲ . تنها يك احتمال باقی است و آن اینکه با توجه به رشد فضای عرفانی و نفوذ تفکر عارفان در دوران کاشانی - یعنی قرن‌های ششم و هفتم - این پرسش را پیش می‌آورد که آیا محققان عرفان نظری در آن دوره چنین دیدگاهی درباره نفس نداشته‌اند؟ مراجعه به کتاب‌های رسمی و کلاسیک عرفانی مربوط به این دوران چنین نظریه‌ای را ثابت نمی‌کند. اما بنا به ادعای برخی از اساتید فن رگه‌هایی از این دیدگاه در کلمات قنوی در مفاتیح الغیب وجود دارد که شاید خود وی هم به صورت خودآگاه به آن توجه نداشته و اینک ما از لوازم نوشته‌های او آن را درمی‌یابیم. در

حق تعالی نفس را به چهار پایه‌بیاراست...: یک پای در خاک و نام آن طبع، و یک پای در نبات و نام آن نامیه، و یک پای در بهیمه و نام آن حیوان، و یک پای در مردم و نام وی خرد سخن‌گوی. (ص ۲۹۵)

متن فوق به نوعی گویای این است که نفس در مرتبه پایین خود، یعنی طبع و نبات تجردی نداشته و پای در خاک و نبات دارد. به ویژه اینکه وی در ادامه تصریح می‌کند که طبع مرده است و نبات خفته. (ص ۲۹۶) مرده بودن طبع و خفته بودن نبات را که از دیدگاه کاشانی دو مرتبه از مراتب نفس‌اند، می‌توان به مادی بودن نفس در این مراتب تفسیر کرد. بابا افضل در مدارج الکمال نیز درباره روح و نفس طبیعی جسمانی کلامی دارد که مؤید دیدگاه فوق است. او می‌گوید:

و روح طبیعی جسمانی از این جمله آسوده است و خالی، هم [از] ارواح یابنده و هم ارواح جنباننده، که هیچ ننماید، نه موافق تا جسم را سوی وی جنباند، و نه مخالف تا جسم را از وی دور گرداند، که اگر جسم را به طبع خود که روح اوست بازگذارند هیچ نجنبند از جایی به جایی چون جانور، و نه بزرگ شود و نه خرد گردد چون رستنی‌ها، و... (مدارج الکمال، ص ۳۲)

این متن و آنچه در ذیل آن درباره آمیخته بودن طبع با جسم و کدر بودن آن نسبت به مراتب بالاتر می‌گوید - که ما پیش‌تر به آن اشاره کردیم - با وضوح بیشتری فهم ما را از دیدگاه کاشانی درباره جسمانی‌بودن الحدوث بودن نفس تقویت می‌کند.^۱ و نهایتاً در متن پیش‌گفته از جاودان‌نامه، صفحه ۳۰۴ که آمده است: «نفس تا به جسم مفرد پیوسته بود، که به جز جسمیت صفتی دیگر ندارد، آن را طبع خوانند»، اگر صفت «به جز جسمیت صفتی دیگر ندارد» وصف نفس و توضیح طبع باشد - نه توصیف «جسم مفرد» - آنگاه باید گفت که کاشانی با صراحت و بی‌هیچ شبهه‌ای معتقد به جسمانی‌الحدوث بودن نفس

هر حال، مراجعه به آرای عرفا در این باب و مقایسه آن با دیدگاه کاشانی مفید خواهد بود.

^۱ . تأکید بر این امر شایسته است که در دیدگاه ملاصدرا و کاشانی - در صورت صحت استناد فوق - تمام مراتب مذکور از طبع تا روح مقدس همه از مراتب نفس است، امّا در عین حال، مرتبه‌های پایین‌تر، همچون طبع و مزاج و نبات، مادی و مراتب بالاتر مجرد است.

می‌باشد. اما این احتمال هم می‌رود که وصف مذکور، صفت «جسم مفرد» باشد که در این صورت، دیگر به کار نیامده و شاهد بر مسأله نخواهد بود.

باری، اگر چه از تمام آنچه آورده‌ایم، احتمال باور داشتن کاشانی به دیدگاه حدوث جسمانی نفس تقویت می‌شود، اما نگارنده به هیچ رو قاطعانه این دیدگاه را به وی نسبت نمی‌دهد، زیرا در رساله‌های کاشانی همچنان موارد بسیاری وجود دارد که مبهم است و به نوعی ادعای فوق را تضعیف می‌کند. در عین حال، این مقدار قطعی است که نوشته‌های کاشانی زمینه‌های طرح چنین نظریه و دیدگاهی را فراهم می‌سازد، خواه خود آگاهانه به آن باور داشته یا باور نداشته باشد. از این‌رو، راه برای تحقیق افزون‌تر همچنان گشوده است. (همچنین نک: مصنفات، ص ۷۶ - ۷۷، ۱۸۸، ۲۹۵ - ۲۹۸)

بر این اساس، باید گفت که در آن دسته از مباحثی که به اثبات ویژگی‌های خاص نفس از جمله تجرد عقلانی آن پرداخته شد، مراد نفس ناطقه انسانی بوده است.

اما اینکه بابا افضل در شمارش مراتب نفس در اینجا متفاوت از جاهای دیگر سخن گفته است، موجب تنافی در کلام وی نیست، زیرا کلام او در اینجا با جاهای دیگر اعم و اخص مطلق است. وی در جاهای دیگر تنها نفس نباتی، حیوانی و ناطقه را به عنوان مراتب نفس برشمرده و در اینجا با دقت تمام ده مرتبه در مراتب نفس را بازشناسانده است. در واقع در مراحل و مراتب سه‌گانه نفس، حلقه‌های مفقوده‌ای وجود داشته که وی در شمارش کامل آنها را بازگفته است.

۷. قوای نفس و آلات و افعال آنها

بر اساس آنچه از مطالعه نوشته‌های بابا افضل در باب قوای نفس و آلات آن به دست می‌آید، دیدگاه وی با دیدگاه مشائیان آن زمان چندان تفاوتی ندارد.^۱

باری، در این بحث وی همچون مشائیان بحث را از نفس نباتی که او آن را «نفس رویاننده» نام می‌نهد، می‌آغازد.

از دیدگاه بابا افضل نفس رویاننده، دارای خدَم و حشم و فرمانبران چندی است که در همه بدن با فرمان قوه مافوق و پیشکارشان به کار مشغول هستند. و آنها عبارتند از: قوت‌های جاذبه و ماسکه و هاضمه و ممیژه و دافعه و غاذیه و مصوره و مولده که هر یک کاری خاص و خدمتی ویژه انجام می‌دهند و در فرمان نفس رویاننده هستند. (مدارج الکمال، ص ۱۲ - ۱۴)

آنگاه به نفس حیوانی می‌پردازد که مشترک میان آدمی و همه جانوران است. نفس حیوانی دارای دو قوه است: ۱. قوه شوق و خواستاری، ۲. قوه آگاهی و یابندگی.

^۱. مقایسه میان دیدگاه بابا افضل در این باب با آنچه مثلاً ابن‌سینا در شفا (در فن ششم، کتاب النفس، ص ۵۴ - ۷۰) گفته است، نشان از تأثیرپذیری بسیار بابا افضل در این مسأله از مشائیان دارد.

قوه نخست منشأ زندگی حیوان است و حرکت جانور بر آن اساس صورت می‌گیرد و روح حیوانی از این قوه برمی‌آید. این قوه دارای دو چاکر فرمان‌بردار است: یکی قوت شهوانی بهیمی و دیگری قوت غضب و طبیعت سبئی.

قوه دوم یعنی قوه آگهی، مبدأ احساس و خیال و گمان است و محل و جایگاه این قوه دماغ یا مغز است.

قوه آگهی بر دو گونه است: یکی قسم پیدا بر ظاهر جسد حیوان در آلات حسّ که خود بر پنج قسم است: ۱. آگهی بینایی در چشم، ۲. آگهی شنوایی در گوش، ۳. آگهی بویایی در بینی، ۴. آگهی چشیدن در زبان، ۵. آگهی بسودن در همه ظاهر پوست.

و قسم دوم پنهان و پوشیده در باطن هر جانور، مانند آگهی به واسطه خیال از صور حسّی آنگاه که ارتباط حسّی قطع می‌شود. و نیز مانند آگهی قوت حافظه به صور حسّی که نفس آنها را در حافظه بازمی‌جوید، بی‌آنکه ارتباط حسّی دیگری لازم باشد. و نیز مانند آگهی گمان از احوال نامحسوس که از چیزهای محسوس یافته شوند. (همان، ص ۱۴ - ۱۶)

و در مرحله بعد به نفس ناطقه انسانی می‌پردازد و این‌گونه آغاز می‌کند: «بدانید برادران دانشجوی که مردم را بیرون از این نفوس و قوی چیزبست از همه گرانمایه‌تر و بگوهر شریف‌تر و به پایه وجود بلندتر، و نفس حسّی حیوانی و نفس رویاننده و طبیعت جسمانی با همه خدم و حشم و اعوان فرمان‌گزاران و رسانندگان آثار اویند سوی یکدیگر...» (همان، ص ۲۰)

و در ادامه تصریح می‌کند که نفس آدمی، حقیقت اوست و نوری الهی است که به خود روشن است و چیزهای دیگر هم از او روشنی می‌گیرند.

نفس عاقله دارای دو قوه است:

۱. قوت نظری یا عقل نظری، که به واسطه آن اشخاص دانا و آگاه باشند.

۲. قوت عملی که نام وی عقل عملی است و مردم بدین قوت کارهای عقلی کنند از صنایع گونه‌گون نمودن در همه اسباب زیستن، از ساختن خورش‌ها و پوشیدنی‌ها و گستردنی‌ها... و نهایتاً اینکه عقل نظری فرمانده عقل عملیست، و عقل عملی فرمان‌ده بر نفس حیوانی و جمله اتباعش به ترتیبی که نموده و گفته شد. (همان، ص ۲۳؛ همچنین درباره تقسیم مردم از حیث عقل عملی و نظری، نک: تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۴۴)

۸. مراتب و سطوح آگاهی

باباافضل مراتب آگاهی را چهار قسم می‌شمارد که سه قسم از آن به آگاهی جزئی و یک قسم به آگاهی کلی مربوط می‌شود.

اقسام آگاهی جزئی عبارتند از: ۱. آگاهی حسی که به واسطه ابزار و حواس پنجگانه بیرونی حاصل می‌شود. از ویژگی‌های این ادراک پاینده نبودن و عدم ثبات است. همچنین از طریق حواس احوال اشیا درک می‌شود نه وجود آنها.^۱ از این رو، کاشانی می‌گوید: «... آنچه توان دید رنگ بود نه محل رنگ، و حرکت هوا را توان شنید نه هوا را، و بوی را توان یافت نه بویا را، و گرمی و سردی توان یافت نه محل گرمی و سردی را.» (عرض‌نامه، ص ۱۹۹)

۲. آگاهی و ادراک خیالی؛ این ادراک جزئی عبارت است از درک و یافتن صور محسوس پس از قطع ارتباط حسی. (همان، ص ۲۰۰)

۳. ادراک گمانی (وهمی)؛ ادراکی جزئی است که احوال نامحسوس امور محسوس با آن یافت می‌شود. مانند ادراک عداوت جزئی، محبت جزئی، یا ترس خاص و یا... این گونه مدرکات جزئی را به واسطه حس و خیال نمی‌توان درک کرد. (همان)

در این سه قسم ادراک، انسان‌ها با جانوران انباز و مشترکند.

اما ادراک و آگاهی کلی عبارت است از ادراک عقلی و آگاهی خرد. در واقع آدمیان به واسطه خرد احوال اجسام را بی‌اجسام و اجسام را بی‌احوال درمی‌یابند. همچنین امور جزئی حسی و غیر حسی در قوه عقلی است که به صورت کلی یافت می‌شود. (همان)

از دیدگاه کاشانی ادراک عقلی، ادراک حقیقی و اصلی است و ادراک حسی فرعی از ادراک عقلی می‌باشد: «و نسبت آگاهی و ادراک حسی با آگاهی و ادراک عقلی، نسبت احوال و اعراض و آثار جسم است با جسم، که ادراک حسی اثری است و فرعی از ادراک عقلی، همچنانکه وجود لون و شکل اثری و فرعی بود از وجود جسم». (همان، ص ۲۰۱) و ادراک عقلی به عکس ادراک حسی پایدار و ثابت است.

معلومات و مدرکات بشر بر اساس اقسام و مراتب آگاهی مذکور بر دو دسته‌اند: برخی از آنها به ذات معلومند و برخی دیگر به ذات معلوم نیستند.

معلوم و دانسته به ذات آن است که وجودش از معلوم بودنش جدا نیست و بودنش دانستگی و دانستنش بودنش می‌باشد. این دسته از معلومات همان صور و مدرکات نفسانی است.

اما معلوم به غیر ذات آن است که ذاتش از دانستگی جدایی دارد. و ممکن است وجود داشته باشد، اما معلوم نباشد. مدرکات حسی و مدرکات جزئی دیگر از این دسته‌اند. مثلاً گرمی شیء گرم، اگر در معرض آلت حسی قرار گیرد معلوم شده و درک می‌شود و آنگاه که غایب گردد دیگر درک نمی‌شود. (همان، ص ۲۰۱ - ۲۰۲)

ویژگی معلوم به ذات این است که عالم بدون آلت یا قوتی آن را درمی‌یابد. و خاصیت معلوم به غیر ذات هم این است که به واسطه آلت و ابزاری درک می‌شود. مانند قوه خیال که به واسطه

^۱. بابا افضل از واژه «وجود» در اینجا سود برده است، اما ظاهراً مرادش جوهر است که حقیقت شیء را می‌سازد.

آن مدرکات خیالی درک می‌شود، یا قوه وهم که با آن مدرکات وهمی یافت می‌گردند و یا آلات حسی که سبب درک محسوسات می‌شوند. (همان)

بابا افضل همین بحث را در جای دیگری با توجه به مُدرک تقسیم می‌کند. در آنجا می‌گوید، مدرک و یابنده بر دو قسم است: یابنده به واسطه آلت و یابنده بی‌آلت. آنگاه یابنده بی‌آلت را انتهای روحانیات می‌شمرد. (نک: مدارج الکمال، ص ۴۰)

۹. علقه نفس و بدن و کیفیت آن

روشن است که میان نفس انسان و بدن او ارتباط و علقه‌ای وجود دارد. بابا افضل این ارتباط را به پیوند کارگر با ابزار کارش تشبیه می‌کند. (همان، ص ۴۴) اینکه مراد وی از این همانندی چیست، در رساله‌ها چندان توضیح روشنی نمی‌یابد. اما در پاسخ به یکی از نامه‌ها - نامه شمس‌الدین دزواکوش - بحثی را در نحوه ارتباط نفوس آدمیان با بدن‌هایشان مطرح می‌سازد که به نوعی تبیین‌کننده سخن فوق است.

بابا افضل در آنجا می‌گوید، اغلب محققان گمان می‌کنند که نفس اگرچه از حیث صفات از بدن متمایز است، اما در وجود از آن جدا نیست و تنها پس از موت بدن از آن جدا می‌گردد. و بعد از مفارقت تن هم همان تعدد و کثرتی که در اشخاص اجساد و ابدان هست و طبعاً در نفوس جزوی ایشان هم می‌باشد، برقرار مانده و نفوس جدا شده هم بسیار خواهند بود و از یکدیگر باخبرند. (مکاتیب و جواب‌أسئله، ص ۷۰۲)

کاشانی این دیدگاه را نادرست خوانده، تصریح می‌کند که نفس عاقله هیچ پیوندی با هیچ جسدی ندارد و همواره مفارق از ابدان است. تنها این نفوس نباتی و حیوانی‌اند که با اجسام پیوند دارند. و هرگاه این نفوس و قوای نامیه و حیوانی به کمال خود رسیده و هدایت شوند، واسطه میان جسم و نفس ناطقه خواهند بود و از آثار نفس عاقله و خرد بهره‌ای به جسم می‌رسانند. (همان)

استدلال کاشانی بر اینکه امکان ارتباط میان نفس عاقله و جسم وجود ندارد، این است که اگر بی‌واسطه و ابزار امکان تعلق نفس عاقله به بدن بود، لازم می‌آمد در همه اجسام جمادی بی‌واسطه نفس حیوانی صنایع و اعمال عقلی شایسته باشد. و نیز اگر یک جسد و جسم جزئی محل عقل و نفس ناطقه می‌بود، همواره می‌بایست اعمال و افعال و اقوال عقلی از او ظاهر شود، بدون کمی و کاستی و فتور و شدت، همچون احکام عقلی یقینی که هرگز متغیّر و متفاوت نباشد. حال آنکه در هر دو مورد فوق چنین نیست؛ زیرا آشکارا می‌بینیم که اجساد فسرده و بی‌جان از صنایع و اعمال و اقوال عقلی بسیار دور هستند و همین نشان می‌دهد که ابتدا اثر عقل بر نفس حیوانی می‌افتد و آنگاه که شایسته قبول آن اثر شد، این اثر از نفس حیوانی به

جسد و بدن وی سرایت می‌کند. در هر حال، اگر قوت حیوانی در نهایت کمال و لطافت نباشد، بی‌شک از تابش نفس عاقله بی‌بهره خواهد بود، تا چه رسد به جسم او. (همان، ص ۷۰۳)

باباافضل پس از این بیان تفصیلی می‌گوید: «و هر گه که نظر فکری راست‌بین و تیزنمود بود، اوصاف نفس عاقله را، و اوصاف جسم و قالب جزوی را، برشمرد، و تناسب و تخالف ایشان دریابد، و بداند که تن را بر عقل نتوان دوخت، و زنده را با مرده نتوان آمیخت، و مقدار یا اندازه و ابعاد را با ذات بی‌نهایت ترکیب ناممکن بود، و آنچه هر جزو از وی با جزو دیگر مغایر و مباین باشد، و در اجزای وی مقاطع و مفاصل بود، با آنچه جزوش کل بود و کُلش جزو، الف نگیرد.» (همان)

از تفصیل آنچه بازگفتیم به دست می‌آید که از دیدگاه کاشانی نفس ناطقه یا عاقله به هیچ‌رو با بدن وی اتحاد و یا ارتباط بی‌واسطه ندارد. شاید به همین دلیل وی ارتباط بین نفس و بدن را به کارگر و ابزارش تشبیه کرده است. توضیح اینکه نفس انسانی همچون کارگری است که از ابزارش جداست و تنها آنها را به کار می‌گیرد و تکامل می‌بخشد. یعنی نفس به واسطه ابزار و آلات نفس نباتی و حیوانی بر جسم اثر گذاشته و آن را به کمالش می‌رساند.

از این‌رو، علت پیوند نفس با تن، درواقع پرورش جسم و احوال آن است، و طبعاً وقتی نفس به پرورش جسم و لذات جسمانی مشغول می‌شود از خود غافل می‌شود و از تقویت غذای روحانی که دانش است بازمی‌ماند و طبعاً ضعیف می‌گردد و به این ترتیب است که جسم غالب می‌شود و نفس مغلوب و دانسته‌های نفس جز پندارها و گمان‌ها نخواهد شد و به دلیل کثرت توجه به بدن نهایتاً به این گمان می‌رسد که حقیقت او همان جسم است. (مدارج‌الکمال، ص ۴۳ - ۴۴)

بابا افضل درباره اسباب پوشیدگی و موانع کمال نفس می‌گوید: «اسباب حجاب و پوشیدگی میان نفس و تمامی و کمال او آن چیزهاست که مخالف گوهر نفس‌اند و با وی مشابهت و مناسبت ندارند.» (همان، ص ۴۲)

آنگاه وی بدن و جسم و آثار و احوال جسم را از جنس مخالف نفس برمی‌شمارد و در توضیح این مخالفت می‌گوید، نفس دارای صفت فاعلیت است و جسم دارای صفت مفعولیت و کردگی، که با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا کننده و فاعل از شدت و غلبه فاعلیت، فاعلیت از بین نمی‌رود، اما کنش‌پذیر از غلبه و شدت کنش، کنش‌پذیری‌اش از بین می‌رود. و اساساً به همین خاطر است که جانوران از حرکت قوی یا دچار خستگی بسیار می‌شوند یا از حرکت بازمی‌مانند. افزون بر اینکه وجود جسم دارای اندازه و کمیت است، حال آنکه نفس دارای اندازه و مقدار نیست. و نکته مهم‌تر اینکه در نفس عاقله دو مخالف و دو متقابل و دو ضدّ با هم می‌توانند موجود شوند و از وجود یکی وجود دیگری باطل و ناقص نمی‌شود، همچون حرکت و سکون و حیات و موت و سپیدی و سیاهی. حال آنکه در جسم اینطور نیست، و وجود حرکت، وجود

سکون را باطل می‌کند و به عکس. همچنین جسم و احوال آن متغیر و گردنده حال و نیز سُست‌تر یا قوی‌تر می‌شوند، حال آنکه امور نفسانی تغییری نمی‌یابند و همواره همانگونه‌اند که اولین بار درک شدند.

حال که روشن شد جسم غیر از نفس است، و از آنجا که هر چیزی تنها از هم‌جنس خود قدرت و توان می‌گیرد و در مقابل از مخالف و غیرهم‌جنس ضعف و فتور می‌پذیرد، از این‌رو، نفس از پیوند با جسم دچار ضعف و سستی می‌گردد.

از نظر بابا افضل بدترین حال مردم این است که میل به تن پیدا کنند و آن را حقیقت خود بشمارند، و بهترین حالت این است که جسم را فروتر بدانند و حقیقت خود را نفس بخوانند و آگاهی جسم را از بودن و نابودن شیء یکسان بشمارند و بدانند که اگر جسمی بیش و کمی دارد نسبت به اجسام دیگر از خودش نیست، بلکه از چیز دیگری است که نفس باشد.

بابا افضل همین بحث را در جاودان‌نامه پی می‌گیرد و در آنجا نیز به تصریح می‌گوید، گرفتاری انسان به خاطر پیوند و پیوستگی است که با جسم و تن خود دارد. و در واقع در این پیوند پاهای او بسته شده است و باید حرکت کند و از طبع خارج شود و به حس برسد و از آن به انسانیت ترقی یابد و نهایتاً از طریق سیر آفاقی و انفسی به خدا برسد و به این ترتیب بندها را یکی یکی از پایش بازگشاید و آزاد و رهاگردد. (نک: **جاودان‌نامه**، ۳۰۹ - ۳۱۱؛ همچنین: **تقریرات و فصول مقطعه**، ص ۶۸۳)

۱۰. فسادناپذیری نفس و بقای آن بعد از مرگ

بابا افضل در یک قطعه زیبا می‌گوید: «نفس تا نفس بود زنده بود و مختار و لطیف و توانا از پیوند و اتصال که با خدای داشت. و چونکه تحویلش افتاد بجسمانیات، حیاتش موت گشت و اختیارش طبع و لطافتش کثافت و قدرتش عجز...» (**جاودان‌نامه**، ص ۳۰۸)

کاشانی درباره‌ی حال نفس ناطقه و بقای آن پس از مردن تن چنین استدلال می‌کند که هر حالت و خصوصیتی، زمانی در یک شیء تأثیر می‌کند و هستی آن را تغییر می‌دهد که در آن موجود شود. و هیچ حالتی در نفس موجود نمی‌تواند شود، مگر از روی آگاهی نفس از آن. و هر چیزی را که نفس علم به آن نداشته باشد بی‌شک در نفس وجود هم ندارد. از سویی، نفس، مرگ تن را پیش از آنکه محقق شود می‌داند، پس مرگ تن پیش از تحقق در نفس موجود است، و با این حال نفس از این ناحیه هیچ ضرر و آسیبی نمی‌بیند. پس با تحقق مرگ تن هم به نفس هیچ ضرری نمی‌رسد. آنگاه وی نتیجه می‌گیرد که، نفس درآک از حادثه مرگ بر همان حال باقی است که پیش از افتادن حادثه و در هنگام علم به آن حادثه، بر آن حال بود.

(**جاودان‌نامه**، ص ۳۲۰، همچنین نک: ص ۶۴۶)

افضل‌الدین درباره بقای نفس و روح انسانی در تقریرات و فصول مقطعه بیشتر سخن گفته است.

وی در شماره اول از این تقریرات در باب طلب بقای عقلانی سخن می‌گوید و بقای حقیقی را در سایه وجود عقلی برمی‌شمارد. (همان، ص ۶۱۱ - ۶۱۳)

در فصل سوم از این فصول، برای اثبات بقا برهان دیگری اقامه می‌کند و می‌گوید: هستی وجود کلی است و هیچ کلی نمی‌تواند محسوس، مخیل و موهوم باشد و کلی تنها عقلی است. و چون هستی کلی است و کلی هم معقول، آنگاه وجود عقلی جز در نفس نمی‌تواند باشد. وجود نفس هم علم نفس به خودش است و این وجود از خودش و قایم به آن است، و هر آنچه وجودش از خودش باشد، از فنا شدن ایمن است. تغییر و فساد وجودهای جزئی هم به وجود کلی زیانی نمی‌رساند، زیرا امور جزئی که در معرض استحاله و تغییر هستند، چون مستحیل می‌شوند، در علم و دانستن آنها و در داننده هیچ تغییری پدید نمی‌آید و بسا که بعد از علم و درک آنها هرگز فراموش نمی‌شوند و ممکن است نیاز به تکرار داشته باشد تا به درستی و محکم در نفس جای گیرد که حتی اگر مشغول حسیات شود یا خواب و بیماری حاصل شود، یقین و علم مذکور باطل و فراموش نشود؛ زیرا در این صورت نفس خودش مشغول درک است نه با احوال و ابزار و آلاتی مانند حواس و اعضا و جوارح. هر گاه نفس به این مرتبه برسد از فانی شدن ایمن می‌گردد و علم به بقا می‌یابد. (همان، ص ۶۱۵ - ۶۱۶)

وی در فصل ششم هم برای اثبات بقای نفس عاقله برهان دیگری اقامه می‌کند. و آن استدلال به این شکل قابل تقریر است: نفوس، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی، همگی از اجسام عقلاً جدا هستند، اما در هر کدام جدایی به‌گونه‌ای است؛ نفس نباتی از جسم جداست، چون این نفس جنباننده و فزاینده جسم نباتیست، و جسم نباتی هم جنبیده اوست، بدین صورت بین این دو جدایی حاصل می‌شود، چه اینکه وجود نفس نباتی وجودی عقلی است و وجود جسم وجودی محسوس. اما نفس حیوانی از آن‌رو از جسم جداست که این نفس خواستار و آگاه است، حال آنکه جسمش نه آگاهی و علم دارد و نه خواهشی. به واسطه همین ویژگی، نفس حیوانی از نفس نباتی هم متفاوت و ممتاز است. و این تمییز جدایی هم به حکم عقل است، زیرا عقل نفس را معقول و روحانی کرد و جسمش را محسوس قرار داد. اما این نفس اگرچه ذاتش معقولست، اما به ذات عاقل نیست. از همین‌رو، حکم به بطلان و تباهی نفس حیوانی کردند در زمانی که بر جسم و آلات نفس تباهی حاصل شود. لکن در این صورت با تباهی آلات، ذات و معقول‌بودنش باطل نمی‌شود، بلکه کارکرد نفس حیوانی باطل می‌شود. زیرا اگر ذات نفس باطل می‌شد، لازم می‌آمد معقول بودنش باطل شده و تا جسمی نباشد این نفس را نتوان شناخت، حال آنکه نفس حیوانی معقول و مورد علم است چه جسم باشد و چه نباشد. اینک

می‌گوییم نفس عاقله و ناطقه در وجود برتر از نفس حیوانی می‌باشد، زیرا نفس عاقله داننده و عالم است و وجود او همین دانندگی اوست و بی‌شک وجود عاقلی برتر از وجود معقولی است. از سوی، دانندگی و عالمیت نفس ناطقه، در واقع، فعل اوست، که به واسطه این فعل نفس حیوانی و نباتی را از جسم حیوانی و نباتی جدا می‌کند. نفس عاقله برای چنین فعلی نیازی به آلت جسمانی ندارد؛ زیرا اگر در این تمییز و در این علم به نفس حیوانی و نباتی محتاج آلت و ابزار می‌بود، امکان علم برایش وجود نداشت، زیرا میان عالم و معلوم او هیچ واسطه جسمانی نمی‌تواند قرار گیرد. اینک که ثابت شد نفس عاقله فعلش را بی‌ابزار انجام می‌دهد، روشن می‌شود که در صورت تباهی آلات و ابزار جسمانی، نفس عاقله، نه خودش و نه فعلش، باطل و تباه نمی‌شود. (همان، ص ۶۲۲ - ۶۲۳)

افضل‌الدین نفوس جزیی را نفس‌هایی می‌شمارد که در مرتبه طبع باقی مانده‌اند و به نفس عقلی نپیوسته‌اند و اصلاً از آن جهان نیامده‌اند. (مدارج الکمال، ص ۳۴) این‌گونه نفوس چون درکشان به واسطه حواس و آلات صورت می‌گیرد، با مرگ آلات و از بین رفتن حواس نابود شده و دیگر درکی نخواهند داشت و به تاریکی فرومی‌غلتنند و از عذاب کهین در عذاب مهین می‌افتند. (تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۴۲ - ۶۴۳؛ همچنین نک: مکاتیب و جواب أسئله، ص ۷۲۳ - ۷۲۴)

۱۱. اتحاد عاقل و معقول

از نظر بابا افضل، کمال نهایی انسان در «اتحاد عاقل و عقل و معقول» است. وی می‌گوید: «کمال عالم به تولید و تفریع است، و کمال قوت تولید و تفریع به ترکیب بسایط، و کمال ترکیب و جمع بسایط به حرکت فزایش، و کمال حرکت فزایش به حیات و حس، و کمال حیات و حس به قوت ادراک و تعقل، و کمال فعل تعقل و دانش به اتحاد عاقل و عقل و معقول». (مدارج الکمال، ص ۵۱)

بی‌شک این رأی بابا افضل درباره کیفیت حصول علم و اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول به‌هیچ‌رو با مذاق ابن‌سینا و پیروانش سازگار نیست. شیخ‌الرئیس در اشارات ضمن انتساب این رأی به فرفورئوس و برخی از پیروان مشائی^۱ او به تندی آن را می‌کوبد و صاحبان این رأی را مورد نکوهش قرار می‌دهد. (نک: ابن‌سینا، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۷)

^۱ با توجه به اینکه فرفورئوس شاگرد فلوطین بود می‌توان حدس زد که انتساب این دیدگاه به برخی از مشائیان باید بر اساس همان اشتباه تاریخی معروف بوده باشد. از این‌رو، باید مراد شیخ را آن دسته از فیلسوفان بدانیم که فی الواقع فلوطینی می‌اندیشیدند و به اشتباه مشایی خوانده می‌شدند و الا چنین دیدگاهی با مذاق و مکتب ارسطویی سازگار نیست.

بابا افضل در گفتار دوم کتاب **ره‌انجام‌نامه** درباره علم و چگونگی حصول آن در نفس می‌گوید، علم، یافتن اشیا در نفس است و هر انسانی می‌تواند همه چیزها را بداند، از این‌رو، هر انسانی می‌تواند همه امور را در خود بیابد و این نشان از آن دارد که در نفس انسان همه چیزها وجود دارد، چون چیزی که نیست نمی‌توان آن را دریافت. با این بیان باید گفت، نفس آدمی عام است و بر همه اموری که در اوست احاطه دارد. (ص ۶۹)

در ادامه این گفتار، تلاش مصنف بر این است که تبیین و ثابت کند که چگونه همه اشیا و امور در انسان وجود دارد. توضیح اینکه، در دیدگاه بابا افضل موجودات یا کلی‌اند یا جزئی و حقیقت و اصل جزئی همان کلی است. کلی معقول است و جزئی محسوس یا مخیل. عالم از فلک اقصی تا مرکز زمین با همه آنچه در آن است جزوی‌اند. کلی و جزئی در حقیقت و شیئیت وجود مشارکند و به کلیت و جزئیت مابین و مخالفند. همان‌گونه که نوع انسان با شخص انسان در انسانیت مشترک است و تعدد ندارد و فقط در اینکه نوع انسان کلی است و معقول و فرد انسان جزئی است و محسوس از یکدیگر متمایزند و تعدد پدید می‌آید.

اینک وقتی که انسان، جسم عالم را از افلاک تا عناصر مفرد و بسیط، درمی‌یابد از آنجا که جسم انسان با جسم عالم در حقیقت جسمیت یکسان است، پس جسمیتی را که یافته از پیش داشته و با او بوده است. و به همین‌سان است یافتن جسم مرکب - به دلیل اشتراک جسم انسان با اجسام مرکب در اجتماع و ترکیب - و جسم نباتی و جسم حیوانی و (نک: ص ۷۰ - ۷۱)

در تمام این یافته‌ها، نفس درواقع خود را می‌یابد. و همه آنچه حیوان درآک و یابنده به واسطه ابزار به آنها علم می‌یابد، چون ترکیب در فضایل تألیفی و امتزاج و تعادل اعداد بسیار است یافتن حسی عقلی شده و محسوس معلوم می‌شود و موجودات متعدّد متحد می‌گردند و وجود و کون متغیّر جسمانی، معلوم ثابت روحانی می‌شود. (ص ۷۳)

نهایتاً بابا افضل نتیجه می‌گیرد که بوده (معلوم)، یافته (علم) و یابنده (عالم) با یکدیگر اتحاد دارند، زیرا نفس هم بوده، هم یافته و هم یابنده است، پس با علم خود را یافت. چه اینکه توضیح داده شد که نفس انسان در هر چه می‌یابد درواقع خود را نیز می‌یابد، چون انسان هر چه را می‌یابد، آن یافته با او شریک و انباز است، پس چون او را یافت خود را نیز یافت. (ص ۷۳)

افزون بر این، بابا افضل در تقریرات و فصول مقطعه نیز به صورت‌های دیگری به این مسأله پرداخته است که می‌تواند در تفهیم و توضیح دیدگاه وی مفید باشد. (نک: ص ۶۱۹ - ۶۲۱ و ۶۴۰ - ۶۴۱)

۱. افضل‌الدین کاشانی، **مصنّفات**، به تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی، ۱۳۶۶، چ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
 ۲. ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیّهات**، تحقیق مجتبی زارعی، ۱۳۸۱، قم، بوستان کتاب.
 ۳. ابن‌سینا، **شفا**، تصحیح آیت الله حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، قم، مرکز النشر لمکتب الاعلام الاسلامی.
 ۴. خواجه نصیرالدین طوسی، **شرح الاشارات و التنبیّهات**، ۱۳۷۵، نشر البلاغه.
 ۵. کُربن، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، ۱۳۷۳، انتشارات کویر، تهران.
 ۶. حسن‌زاده آملی، **گنجینه گوهر روان**، ۱۳۸۰، نشر طوبی، قم.
7. Chittick, 2001, *The Heart of Islamic Philosophy...*, Oxford university press.
۸. چیتیک، **وجودشناسی در دستگاه فلسفی بابا افضل کاشانی**، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۸.
 ۹. زریاب‌خویی، **مدخل بابا افضل کاشانی**، دانش‌نامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه اول، ۱۳۶۹.
 ۱۰. محمود محمد الخضیری، **افضل‌الدین کاشانی (فیلسوف مغمور)**، مجله رساله الاسلام.
 ۱۱. صدرالمتألهین، **الاسفار الاربعه**، ۱۳۷۸، قم، کتاب‌فروشی مصطفوی.
 ۱۲. صدرالمتألهین، **الشواهد الربوبیه**، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۳۶۰، بیروت.
 ۱۳. سه‌روردی، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، به تصحیح هنری کربن، ۱۳۷۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.