

نظام فلسفی بابا افضل:

طرحی نو در فلسفه اسلامی - ایرانی

دکتر سید مصطفی شهر آیینی*

استادیار دانشگاه تبریز

(تاریخ دریافت: 89/11/30، تاریخ پذیرش: 90/03/02)

چکیده:

سده ششم را در تاریخ فلسفه اسلامی- ایرانی می‌توان نقطه عطفی به‌شمار آورد، در این سده فلسفه با قرائت‌های مشائی آن که در آثار فارابی و به ویژه ابن سینا ساخته و پرداخته شده بود، در مواجهه با انتقادات شدید غزالی دچار رکود شد و رفته‌رفته زمزمه تفکرات فلسفی تازه‌ای در قالب‌هایی غیر از نظام ارسطویی- ابن‌سینایی از جانب کسانی مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی به گوش می‌رسید. یکی از اندیشمندان ایرانی که در این سده ظهور کرد افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی بود. گرچه در تاریخ فلسفه اسلامی- ایرانی نامش به آوازه دیگر متفکران سده ششم نیست، اما باید توجه داشت که او فیلسوف نوپردازی است که سبک فلسفه‌ورزی خاصی دارد. بابا افضل به فراست دریافته بود که پس از انتقادات غزالی، تداوم تفکر فلسفی به شیوه مرسوم آن روزگار، یعنی به سبک مشائیان، آسان نیست و فلسفه مقبولیت خود را نزد مخاطبان از دست داده است. او به این اندیشه افتاد که طرحی نو در فلسفه دراندازد و راهی تازه پیش‌روی اندیشه‌ورزان و دانش‌وران بگشاید. بابا افضل ایراد اصلی را در ستیز و مخالفت کسانی مانند غزالی و دیگران با فلسفه نمی‌دید، بلکه معتقد بود که فلاسفه رسالت اصلی خود را فراموش کرده‌اند و در انجام کاری می‌کوشند که از عهده فلسفه بیرون است.

واژه‌های کلیدی: بابا افضل، وجود، خودشناسی، آگاهی، زبان فارسی، فلسفه‌ورزی.

مقدمه

افضل‌الدین محمدبن‌حسن مرقی کاشانی مشهور به بابا افضل در سده ششم می‌زیست و در اوایل سده هفتم بدرود حیات گفت^[1] حکیم فرزانه و عارف نسبتاً گمنامی که در هیچ‌یک از کتب تاریخ فلسفه اسلامی و ایرانی نامی از او ذکر نشده است.^[2] او از معدود فیلسوفان ایرانی است که عمده آثار خود را به زبان فارسی آن هم به نثری شیوا، دلنشین و قابل فهم برای همگان به رشته تحریر درآورده است. نویسنده مقاله پیش رو می‌کوشد تا نشان دهد که این فیلسوف فرزانه چون فلسفه را در خطر انزوا و چه‌بسا نابودی می‌دید، بر آن شد تا به احیای خردورزی و تعقل فلسفی همت گمارد.

اوضاع سیاسی - اجتماعی زمانه بابا افضل

نیمه دوم سده پنجم هجری مصادف بود با عصر عباسی سوم و جهان اسلام در این دوران شاهد ضعف سیاسی، نظامی و گسترش فساد و آشوب‌های اجتماعی و جمود در افکار و اندیشه‌ها بود. نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان عالم اسلام را فراگرفته بود؛ قمرطیان قدرتمند بودند؛ ترکان در امپراتوری روبه‌زوال عباسی نفوذ کرده و بر بغداد سلطه یافته بودند و بر همه عراق سیطره داشتند. در عصر امام محمد غزالی، یعنی تقریباً نیم قرن پیش از تولد بابا افضل، طغرل‌بیک دولت سلجوقیان را تأسیس کرد و در روزگار جانشین او، آل‌بارسلان، نظام‌الملک مدارس نظامیه را برای دفاع از اسلام اهل سنت بنا نهاد. این مدارس در برابر مدرسه‌الآزهر مصر تأسیس شد که فاطمیان برای دفاع از اسلام شیعی بنا نهادند. در نیمه دوم سده پنجم حسن صباح پا به عرصه نهاد و در همین دوران نخستین حمله صلیبیان به شرق آغاز شد و شهرهای انطاکیه و قدس به تصرف آنان درآمد. (حنا الفاخوری و خلیل‌الجبر، 1373، 517-518).

سلجوقیان نومسلمان قدرت سیاسی خود را از طریق مرجعیت و مشروعیت خلفای عباسی اعمال می‌کردند که هنوز به‌ظاهر بر جهان اسلام فرمان می‌راندند. آنان بسیار مراقب بودند تا مشروعیت مذهبی‌شان در دستگاه خلافت عباسی محفوظ بماند. بیشتر درباریان سلجوقی مسلمانان حنفی مسلکی بودند که از فقه حنفی حمایت می‌کردند. در نتیجه حمایت درباریان بود که متعصبان خشک‌اندیش حنفی در قلمرو آنان ارج و منزلت یافته و بازارشان پررونق شد. شاید بتوان گفت که میان دستگاه خلافت روبه‌زوال عباسی و دربار نویناد و قدرتمند سلجوقی نوعی هم‌زیستی سیاسی

برقرار شده بود. عباسیان از قدرت شمشیرهای سلجوقی برای حفظ خلافت بهره می‌بردند و سلجوقیان نومسلمان در پناه اقتدار شرعی دستگاه خلافت به تحکیم مبانی امپراتوری خود مشغول بودند. شریعت‌مداری (Nomocentrism) در قالب مکاتب چهارگانه فقه حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی (البته بیشتر دو مکتب نخست) غالب شد و عقل‌محوری (Logocentrism) در قلمرو سلجوقیان روبه افول نهاد. دو وزیر برجسته سلجوقیان، عمیدالملک ابونصر کندری (فوت: 456) و نظام‌الملک، به ترتیب حنفی و شافعی بودند و به همین جهت مدارس نظامیه اصولاً به شریعت حنفی و شافعی اختصاص داشت (نصر و لیمن، 1387، 184-195).

وضعیت فلسفه و تفکر فلسفی در سده ششم

ابن اثیر در اخبار مربوط به سال 555، یعنی پنجاه سال پس از وفات غزالی و زمانی که به احتمال بسیار زیاد بابا افضل دیده به جهان گشوده بود، می‌نویسد که «المستنجد یکی از قضات را دستگیر کرد و کتاب‌های او را گرفت و هرچه در علوم فلسفی بود در میدان آتش زد. در آن میان کتاب *شعای ابن سینا* و *رسائل اخوان الصفا* و امثال آنها دیده می‌شد» (حنا الفاخوری و خلیل‌الجبر، 1373، 349)^[3]. ابن صلاح شهرزوری (فوت: 643) در اواخر عمر بابا افضل یا اندک‌زمانی پس از درگذشت او چنین فتوی داد که «فلسفه پایه سفاهت است و بی‌بندوباری و ریشه حیرت و گمراهی است و داعیه انحراف از حق و میل به زندقه است، اما منطقی مدخل فلسفه است و مقدمه آن و مدخل و مقدمه شر، شر باشد... پادشاه باید شر این میثومان [فلاسفه] را از مسلمانان به دور کند و از مدارس اخراج نماید، و از شهر تبعید کند، و به خاطر تعلیم و تعلم حکمت به عقوبت رساند، و هرکس را که در او نشانی از عقاید فلاسفه بیند طعمه تیغ هلاک سازد، یا به اسلام دعوت کند، تا آن آتش خاموش شود، و آثار فلسفه و فلاسفه محو گردد» (همان، 351)^[4]. آتش مخالفت با فلسفه و منطقی چنان برافروخته بود که جمله «من تمنطق ترندق» در محافل کلامی و شرعی بر سر زبان‌ها بود و شاید به همین دلیل غزالی با وجود اشتغال فراوان به مباحث منطقی عناوینی همچون *محک النظر*، *معیار العلم*، و *التسطاس المستقیم* را برای آثار منطقی خود برگزید.

جمال‌الدین ابی‌الفرج ابن‌الجوزی البغدادی (508-597) در کتاب *تلبیس ابلیس* همه جریان‌ات ارتدادی شامل فلسفه و تصوف را رد می‌کند؛ در این کتاب حملات شدید اهل دیانت به فلاسفه به‌خوبی پیداست (صفا، 141، 1336)^[5]. عبدالکریم شهرستانی (فوت: 548) هم در کتاب *ملل و نحل* خود با آنکه فصل کاملی را به فلسفه مخصوصاً فلسفه ابن‌سینا اختصاص داد،

در دیگر کتاب خود، *المصارعة* یا *المصارعات*، مشخصاً به انتقاد تند از ابن سینا پرداخت.^[6]

فلسفه و دستاوردهای فکری آن در اوایل سده پنجم تیزبینان و مصلحان اخلاقی و اجتماعی را در عالم اسلام به هراس افکند، اما نفوذ و قدرت فلسفه به جایی رسیده بود که همه کس را یارای مقابله با آن نبود و به رغم ابراز مخالفت و گاه دشمنی‌ها، فلسفه هم چنان میدان‌دار بود تا اینکه در نیمه‌های سده پنجم غزالی پا به عرصه نهاد. غزالی برخلاف دیگر منتقدان فلسفه، که بدون ورود به اصل تفکرات فلسفی تنها به نفی و رد آنها می‌پرداختند، ابتدا در کتاب *مقاصد الفلاسفه* به بیانی روشن - و چه بسا بسیار رساتر از خود مشائیان- اصول و مبانی فلاسفه را تبیین کرد چنانکه اروپائینی که در سده‌های میانه ترجمه لاتین این کتاب را در اختیار داشتند، غزالی را در زمره فیلسوفان مشائی جای دادند. غزالی پس از نشان دادن قدرت فهم فلسفی خود در *مقاصد الفلاسفه* به نگارش *تهافت‌الفلاسفه* پرداخت و در این اثر چنان به فلسفه البته به قرائت سینوی- مشائی آن حمله وارد ساخت که تا مدت‌ها فلسفه نتوانست کمر راست کند و دفاع ابن‌رشد از فلسفه در کتاب *تهافت‌التهافت* نیز کاری در این زمینه از پیش نبرد. خرده‌گیری بر فلسفه و فلاسفه در این دوران به عرصه شعر و شاعری هم کشیده شد و شاعران بزرگی مانند سنایی و خاقانی اشعار بسیار تندی را علیه یونانیان، فیلسوفان و برتری عقلی آنان سرودند. (همان، 8-137).

معاصران بابا افضل

ویلیام چیتیک در کتاب *قلب فلسفه اسلامی*، به سه تن از معاصران مشهور بابا افضل یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شهید: 587)، ابن‌رشد (فوت: 595) و ابن‌عربی (فوت: 638) اشاره می‌کند (Chittick, 2001, 1).^[7] با بررسی بیشتر می‌توان به این فهرست سه نفره چهره‌های دیگری را افزود که احتمالاً بابا افضل با افکار یا آثارشان آشنا بوده و از آنها تأثیر پذیرفته است. شاید بتوان گفت آنها نیز در همان زمانه‌ای می‌زیسته و می‌اندیشیده‌اند که بابا افضل می‌زیسته است؛ از این جمله‌اند: عین‌القضات همدانی (فوت: 525)، ابن‌باجه (فوت: 533)،^[8] ابن‌طفیل (فوت: 581)،^[9] امام فخررازی (فوت: 606)،^[10] شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (فوت: 632)،^[11] ابوالبرکات بغدادی (فوت: 547)،^[12] عبدالکریم شهرستانی (فوت: 548)،^[13] ابوالحسن علی‌بن‌زید بیهقی (فوت: 565)،^[14] ابوالعباس فضل‌بن‌محمد لوکری مروزی،^[15] ابوالفرج بن‌جوزی بغدادی (فوت: 597)،^[16] عطار نیشابوری (فوت: 618) و از جمله شاعران برجسته هم‌دوره بابا افضل می‌توان به سنایی، خاقانی و نظامی اشاره

کرد که در اشعار سنایی و خاقانی رگه‌هایی از مخالفت با فلسفه و فلاسفه را می‌توان یافت (نصر و لیمن، 1387، 192).

روزگار بابا افضل یعنی سده ششم هجری مطابق است با سده دوازدهم میلادی. در این سده در اسپانیا و جنوب ایتالیا، که غربیان مستقیماً با جهان اسلام در ارتباط بودند، ترجمه متون فلسفی از زبان عربی به لاتین آغاز شد به حدی که در اواخر سده دوازدهم نام بزرگانی مانند ابن‌سینا، فارابی، غزالی (البته غزالی فیلسوف نه غزالی مخالف فلسفه) و کندی برای مسیحیان کاملاً آشنا بود. غرب از رهگذر این ترجمه‌ها با مدرنیته اسلامی آشنا شد.^[17] در سده دوازدهم گرایش فلسفی غالب در قرون وسطی فلسفه افلاطونی بود و ارسطو را بیشتر به منطق او می‌شناختند- برخلاف عالم اسلام که در آن تفکر فلسفی مشائی متداول بود- تا اینکه بر اثر ترجمه آثار ابن‌سینا و ابن‌رشد در سده سیزدهم تفکر ارسطویی رفته‌رفته فراگیر شد. در حالی که با نگارش *تهافت‌الغلاسه* غزالی در شرق عالم اسلام و *تهافت‌التهاافت* ابن‌رشد در غرب عالم اسلام نزاع سختی میان فلسفه (عقل) و دین (وحی) در گرفته بود، در غرب مسیحی سه موضع در این باب به چشم می‌خورد:

الف) فلسفه به عنوان معیار درک دین که طرفداران اندکی مانند آبلار داشت و کلیسا با آن به شدت مخالف بود. ب) فلسفه برای درک بهتر دین که طرفداران بیشتری از جمله قدیس آنسلم داشت. ج) طرد فلسفه در مقام نظام معرفتی غیردینی و شرک‌آلود که در میان راهبان طرفداران فراوانی داشت (ایلخانی، 1382، 212-217).

بابا افضل: فیلسوف یا عارف؟

اینکه این اندیشمند بزرگ از عارفان بزرگ و نامی ایران زمین بوده است تقریباً بر کسی پوشیده نیست و این را می‌شود از اشعار او به‌ویژه از رباعیات دل‌انگیزش آشکارا دریافت، اما او افزون بر عارف بودن، حکیم و فیلسوف بزرگی نیز بوده است. این بخش از شخصیت او تا حد زیادی مغفول مانده است. برای این غفلت دلایل چندی می‌توان برشمرد: نخست اینکه او فلسفه را به زبان فارسی می‌نوشت و از عربی‌نویسی، که تقریباً زبان غالب متون رسمی فلسفه بود، دوری می‌جست. دوم اینکه در نحوه طرح مسائل و مباحث فلسفی نوآوری‌ها و ابداعاتی داشت که زمینه‌ساز نزدیکی فلسفه به عرفان و تصوف شد و این چندان مقبول محافل فلسفی روزگار خودش و حتی بعدها نبود. سوم نحوه زندگی عملی عارفانه و صوفیانه و عزلت‌گزینی او بود که از ورود به محافل رسمی روزگار خود و تدریس و تربیت شاگردان روی‌گردان بود و مخاطبان خود را بیشتر عامه مردم می‌دانست.

در اوایل سده پنجم هجری، اطلاق لقب «بابا» بر برخی از صوفیان مرسوم بود و در دوره صفویه نیز همین رسم ادامه داشت (دیره المعارف بزرگ اسلامی، ج 10، مدخل بابا). چه بسا اطلاق این عنوان بر این حکیم بزرگ، در کنار دیگر عللی که برشمردیم، سبب بی‌توجهی اهل حکمت و فلسفه به آثار منثور او شده است. ویلیام چیتیک بر آن است که بابا افضل در زمانه‌ای آثار خود را پدید آورد که پیوند میان فلسفه و عرفان در آثار فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا و سهروردی (در پاره‌ای از آثارشان) و عارفانی مانند ابن‌عربی و عین‌القضات مرسوم بود به‌گونه‌ای که هم عرفا از اصطلاحات فلاسفه و سبک مباحث آنان بهره می‌بردند و هم فلاسفه گاهی وارد وادی عرفان و تصوف می‌شدند. بابا افضل نیز از این قاعده مستثنا نبود و در این راه کوشش‌های بسیاری کرد. او کوشید تا به فلسفه سمت‌وسوی عملی بدهد و با تبدیل فلسفه به خودشناسی از دل تربیت فلسفی به خودسازی درونی برسد و به این لحاظ در کار بابا افضل میان فلسفه و عرفان پیوند تنگاتنگی برقرار است.

فلسفه در نگاه او عشق به دانایی است و رنگ عرفان و مجاهده صوفیانه به خود گرفته است. درست است که بابا افضل در رباعیاتش و در زندگی عملی‌اش عارف است، اما راهی که او برای نیل به عرفان نشان می‌دهد فلسفه‌ورزی به سبکی خاص و ممتاز است.

گرچه فلسفه بابا افضل به عرفان نزدیک است و گاه با آن هم‌سو می‌شود، اما او در آثار منثور خود در کسوت فیلسوفی بزرگ ظاهر می‌شود و برخلاف عارفان که می‌کوشند راهی عملی را با توصیه‌های خاص عرفانی به مخاطب نشان دهند می‌کوشد همه چیز را به نحو فلسفی و عقلی روشن سازد. در نگاه بابا افضل روشنائی و نوری که باید بر وجود سالک بتابد روزنه «خرد بینا» [یعنی عقل نظر] است نه از «خرد کارگر» [یعنی عقل عملی و مجاهده بدنی] (بابا افضل، 1366، 36)^[18] و دل آدمی زمانی روشن می‌شود که چراغ خرد به نور خودشناسی روشن شده باشد. همه کوشش او برای آن است که فلسفه از سلوک نظری به سلوک عملی تبدیل شود و از همین روست که سبک نوشته‌های بابا افضل با دیگر فلاسفه آن روزگار متفاوت است. او به لحاظ نحوه بیان استدلالی مطالب به شیوه فلاسفه پیش می‌رود و در هیچ موردی به کشف و شهود و راه‌های متداول در عرفان متوسل نمی‌شود. همواره مخاطب را به دانش‌جویی و طلب دانایی فرامی‌خواند و حتی یک‌بار هم کسی را به ریاضت و ترک دنیا و طی منازل و مراحل عرفانی دعوت نمی‌کند. او مانند سقراط، فلسفه را معطوف به تکاپوی عملی می‌خواهد و آشکارا در نقد فلاسفه پیش از خود آنها را «روندگان نظری» (همان، ص 353) یا «روندگان

بی آرام» (همان، ص 652) می خواند و بر آن است که فلسفه یا همان دانش دوستی سقراطی باید ما را به تکاپوی عملی و روشنایی درونی که همان خودشناسی است، رهنمون گردد.^[19]

اصطلاح شناسی آثار منشور بابا افضل

با نگاهی به اصطلاحات اصلی بابا افضل در آثارش متوجه می شویم که فضای غالب نوشته های او فلسفی است و شباهت چندانی با حال و هوای حاکم بر آثار عرفانی ندارد. در تمام آثار منشور بابا افضل حتی یکبار واژه های عرفان، عارف، تصوف و مانند اینها نیامده است. از واژگان کلیدی عرفانی، واژه های عشق، حب، و محبوب تنها یکبار آمده است. از واژگان معشوق و عاشق هیچ اثری نیست. واژگان سالک و سلوک، هر کدام، چهار بار آمده است که تقریباً در هیچ موردی به معنای مصطلح عرفانی به کار نرفته اند. واژه الله اصلاً در آثار بابا افضل نیست. واژه خدا در هشت مورد در ترکیب اضافی لقای خدا تنها در *جاودان نامه* و واژه خداوند در پنج مورد در نقش دستوری مضاف و به معنای «صاحب و دارنده چیزی» به کار رفته است. با این حساب، تقریباً می شود گفت که اثری از اصطلاحات عرفانی در آثار او نمی بینیم. در عوض، پرتکرارترین واژه های موجود در آثار او، دانش، خرد، اندیشه، علم و عقل هستند که در جای جای آثارش با ترکیبات زیبا و بدیعی ظاهر می شوند. واژه های ماده (نیز مایه)، صورت، جوهر (نیز گوهر)، عرض، علت، معلول و مانند اینها از واژه های رایج در نوشته های او است و می شود گفت تقریباً تمام اصطلاحات فلسفی رایج در آثار فیلسوفانی مانند ابن سینا، فارابی و دیگران را در رساله های افضل الدین می بینیم تنها با این تفاوت که او تمام توان خود را در به کارگیری برابره های فارسی برای اصطلاحات عربی به کار می گیرد.^[20]

اندیشه فلسفی بابا افضل

نظام تفکر فلسفی بابا افضل بر اساس محورهای چهارگانه ای است که برای احیای فلسفه تدبیر کرده است.

محوریت بخشیدن به خودشناسی در مباحث فلسفی

ویژگی متمایز آثار فلسفی بابا افضل در قیاس با آثار فلسفی پیش از او پرداختن به فلسفه از منظر متفاوت با آثار فلسفی رایج تا آن روزگار است. چنانکه از بررسی اوضاع فکری حاکم بر اوایل سده پنجم و سراسر سده ششم پیداست آنچه بیش از هر چیز مخالفت اهل دین را با فلسفه

سبب می‌شد، بیشتر در حیطه الهیات بود (صفا، 1366، 140)؛ (آیین‌ه‌وند، 12، 1362).^[21] از این‌رو، گویی بابا افضل به فراست دریافته بود که پس از حملات ویرانگر و خانمان‌برانداز غزالی به نظام فلسفی به‌ظاهر متقن و استوار مشائی تداوم فکر فلسفی به شیوه پیشینیان دیگر نه شدنی است و نه جذابیت لازم را برای مخاطب دارد. او ضرورت چرخشی بنیادین در رهیافت فلسفه را به‌درستی دریافت و کوشید تا با اقدام به این مهم از سویی آنچه را مایه نزاع میان دین‌ورزان و فلسفه‌ورزان شده بود از قلمرو فلسفه بیرون بگذارد و از دیگرسو، به شیوه‌ای هوشمندانه و آرام افق تازه‌ای را در برابر فلسفه بگشاید. او می‌کوشید تا فلسفه را به سبک سقراطی احیا کند و آن را از وادی الهیات بالمعنی‌الاصح به عرصه خودشناسی بکشاند. او خود در این باره می‌گوید: «شناخت هر چیزی به‌درستی پس از شناخت خود تواند بود، چه از مخلوقات هیچ چیز آن کمال ندارد که مردم» (همان، ص 652).

می‌توان گفت بابا افضل نیز مانند امانوئل کانت فلسفه را در وضعی می‌دید که لازم بود برای نجاتش تحولی اساسی در آن صورت گیرد. او این کار را با تحدید حدود فاهمه بشر آغاز کرد و شناخت مستقیم خداوند را از حدود فاهمه بشری بیرون دانست و به‌صراحت نوشت که «خداوندا عظمت تو مانع شناخت تو می‌شود» و «در هستی و هویت [او] سخن نیست و جز دل دانا مهبط نور هستی او نیست» (همان). او راه حل خود را به این صورت بیان داشت که:

اما بر وجود این منتهی و غایت اگر حجتی و برهانی جسته شود نتوان نمود، که چشمه روشنی برهین از این پایه روان بود، و از او زاید، نه او از حجت و برهان زاید... موجود مطلق مبدأ همه موجودات، و همه به وی موجود، پس وجود وی به برهان جستن فروغ و تابش آفتاب جستن بود به چراغ، که همه دانستنی‌ها به دانستگی او توان دانست و او به خود دانسته و داننده بود... پس بدان که نزدیکی نزدیکان به حق مطلق... بر اندازه شناخت و دانستنشان بود، و رسیدنشان بدو محیط بودن علم اوست به علمشان، و گم‌شدن شناخت و دانش ایشان در دانش او، تا به ذات او ذات باشند، و به شنوایی او شنوا، و بینایی او بینا، و به روح او زنده، و به ارادت او مرید، بی‌ذات و صفات و شناخت جزوی، بلکه شناسای کل به کل و دانای ذات [به ذات] و بینای گوهر به گوهر... (صص 9-38)

آنچه از این متن به‌روشنی پیداست اینکه به نظر بابا افضل آدمی را نرسد که به پشتوانه عقل محدود و جزئی خویش مستقیم و بی‌واسطه به سراغ شناخت مبدأ هستی یعنی خداوند برود و در حیطه مباحث مربوط به اثبات ذات و صفات باری تعالی طبع آزمایی کند. نزاع میان ابن‌سینا و غزالی شاید نشان‌دهنده اوج این فراروی‌های عقل بشری باشد که غزالی به‌درستی بر آن انگشت

نهاده بود. شناخت مستقیم خداوند از حدود عقل انسان بیرون است و خداشناسی جز از رهگذر خودشناسی برای نوع بشر امکان‌پذیر نمی‌تواند بود: «پس دانش اصلی را جستن اولی‌تر از دانش‌های گوناگون ... و آن دانش دانستن خود و از خود آگاه بودن است» (ص 604).^[22] اما بدیهی است در چنین نظام فکری که سنگ بنای آن بر محور خودشناسی بنیان نهاده شده است فقط عقل نظری میدان‌داری نمی‌کند و مباحث نظری محض از آن رخت برمی‌بندد تا جایی که آنچه به نظر، معلوم شود باید به تکاپویی عملی و تحولی درونی در شخص جوینده بینجامد و در یک کلام «قوت خرد کارگش [یعنی عقل عملی]^[23] مطیع قوت خرد بینا [یعنی عقل نظری] باشد، و جسدش به فرمان عقل بجنبد» (ص 36) چراکه «عقل نظری فرمان خدای عقل عملی است، و عقل عملی فرمان‌ده بر نفس حیوانی و جمله اتباعش» (ص 23). بنابراین:

اصل و مایه همه خوبی‌ها خرد است ... و چون خرد در جان گویا [یعنی نفس ناطقه] درنگی شد، خوبی‌ها فراوان شوند، زشتی‌های اخلاق باز نیکویی گردند، و شتاب و بی‌شکویی باز ذکا و زیرکی گردد، و بلادت و کسل حلم و وقار شود، و تهوّر و ناپاکی شجاعت و پردلی شود، و درشتی و عقوبت کردن 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 (ص 103).

از این قول او پیداست که در نظام فکری بابا افضل، فیلسوف، نظریه‌پرداز محض نیست و فلسفه به معنایی - چنان‌که ویلیام چیتیک به‌درستی بدان اشاره کرده است (Chittick, 2001, 5) - شیوه زندگی¹ و چه‌بسا درست‌ترین شیوه زندگی است که باید همگان بدان روی آورند و برای نیل به سروری و سعادت به آن تاسی جویند؛^[24] بابا افضل بزرگ‌ترین مشکل فلسفه‌ورزی در زمانه خود را به‌تصریح چنین بیان می‌دارد: «آنچه بیشترین مردم در این روزگار با یکدیگر بدساز شدند هم از این است که... سیر آمده‌اند از... اقوال مرده بی‌حاصل» (ص 695).

تفسیر معنای وجود بر اساس آگاهی

«ما طالب وجودی هستیم که در آن وجود آگاهی بود و بی‌خبری هرگز نباشد و آن وجود جز وجود عقلی نباشد که آگه‌بودن از نتایج عقل است» (ص 611). او در جای دیگر ابراز می‌دارد که «تخم وجود آگاهی است و برش هم آگاهی» (ص 656). ساده‌لوحانه است اگر گمان

کنیم بابا افضل بی هیچ مقدمه و مبنای نظری می‌خواست خودشناسی را بر جای خداشناسی بنشانند و فلسفه را از الهیات بالمعنی الاخص به جست‌وجوی مشتاقانه در پی حقیقت، که همان خودشناسی باشد، تبدیل کند. او برای آنکه بتواند فلسفه‌ای بر محور خودشناسی بنیان نهد از درجه‌ای نو به اصلی‌ترین موضوع فلسفه یعنی وجود می‌نگریست به‌گونه‌ای که از این منظر خودشناسی محوریت می‌یافت و همه فلسفه به گستره‌ای تبدیل می‌شد فراخ و پالوده از هرگونه نقض و ابرام‌های ملال‌آور نظری، برای جست‌وجوی پاک‌دلانه به دنبال حقیقت خود. او در آغاز رساله *مدارج الکمال* آشکارا سخن از رویکرد تازه خود به میان می‌آورد:

اما بیان وجود... به دلایل و حجج، و... به شرح و تفصیل، برادران ما که در زمان پیشین بودند بدان ایستادگی کردند و در کتب بنوشتند، و قصد و آهنگ ما سوی آن معنی است که از کتب ایشان نمی‌توان یافت، و از پروردگار پراومیدیم که آسان کند بر ما نمودن آن، و برادران ما را به یافتن آن و رسیدن بدان پیروز گرداند، و پس از یافتن بر همه بیاید و نگه دارد (ص 19).

باباافضل در ادامه همین بخش، وجود را بر اساس «پیدایی و پوشیدگی» دارای چهار مرتبه می‌داند:

1) ممکن مانند «مردم (یعنی انسان) در نطفه» و «جامه در پنبه» که «ممکن گویند از پوشیدگی وجودشان» چون این مرتبه هم بر خود پوشیده است و هم بر جز خود. (2) موجود مانند «اجسام... و قوت‌ها و طبایع جسمانی» که این مرتبه گرچه بر خود پوشیده است بر جز خود پیدا است. (3) نفس و (4) عقل «که از خود به خود آگه بود، و دانش و آگاهی از آن خودش باشد» که اگر «به قوت بود» نفس است و اگر «با خرد پیوندد و با او یکی شود نام نفس از او برخیزد و عقل خوانندش».

این تقسیم‌بندی زمانی اهمیت می‌یابد که توجه داشته باشیم بابا افضل معنای دانایی و نادانی را هم بر اساس همین پیدایی و پوشیدگی توضیح می‌دهد و می‌گوید: «ما به لفظ دانش پیدا بودن چیزها... خواهیم و به لفظ جهل ناپیدایی چیزها» (ص 635). و در جایی دیگر چنین می‌آورد که: «ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها... و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها» (ص 197). او در جای دیگر^[25] باز هم درباره تقسیم وجود به اقسام، دو گونه تقسیم‌بندی دیگر می‌آورد که ما در اینجا هر دو تقسیم‌بندی را به عینه می‌آوریم:

وجود بر دو قسم بود: یک قسم بودن، و دیگر یافتن. و فرق میان بودن و یافتن آن است

که بودن بی‌یافتن شاید بود، چون بودن اجسام... که بی‌یافت بود، و یافتن بی‌بودن نشاید بود. و

هر یک از این دو قسم باز به دو بخش شود: یکی بودن به قوت، و دیگر بودن به فعل؛ و یافتن

به‌قوت، و یافتن به‌فعل. اما بودن به‌قوت فروترین مرتبه‌ای است [در هستی... چون وجود درخت در تخم و وجود جانور در نطفه]. و اما بودن به‌فعل بی‌یافتن چون وجود اجسام... و اما یافتن به‌قوت نفس را باشد... و یافت به‌فعل عقل راست (ص 58).

باباافضل در ادامه مطلب، تقسیم‌بندی دیگری را درباره وجود به این صورت می‌آورد:

وجود را قسمتی دیگر هست بر گونه‌ای دیگر... گوئیم وجود بر دو بخش [باشد]: نفسانی و جز نفسانی... و به روی دیگر موجود یا کلی بود یا جزوی، و موجود به معنی بوده الّا جزوی نبود؛ و وجود به معنی یافته بر دو قسم باشد: یافته به حس و خیال و آن جزوی بود، و یافته به عقل و آن کلی باشد (ص 59).^[26]

حال با ژرف‌کاوی در این تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه روشن می‌شود که وجه مشترک میان همه 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 علم اوست. اصولاً وجود با تابیدن نور عقل آدمی بر موجودات معنا می‌یابد و گرنه هیچ فرقی میان بودن و نبودن در کار نمی‌تواند بود؛ یعنی اگر انسانی در عالم نباشد، تمایزی هم میان وجود و عدم نخواهد بود؛ «بودن به یافتن درست باشد، که هر موجود از موجودات که بود وی بی‌یافت نبود بود و نابودش... یکسان بود» (صص 9-58). در توضیح این مطلب باید گفت که بابا افضل عقل آدمی را چنین توصیف می‌کند: «اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی مردم بدان است، نوری است الهی به خود روشن، و دیگر چیزها به وی روشن... به‌خود روشن بودن از خود آگه بودنش است، و این خاصیت نخستین اوست، و چیزها را روشن کردن دانستن و آگه بودن اوست از چیزها، و این خاصیت دوّم است لکن اثر خاصیت اول» (صص 21-20).

تفاوت مراتب وجود در همه این تقسیمات سه‌گانه وجود در واقع به یک چیز برمی‌گردد و آن هم بهره‌مندی از آگاهی است. پیدایی و پوشیدگی، بودگی و یافتگی، و نفسانی بودن و غیر نفسانی بودن (با کلیت و جزئیت) موجودات، بسته به نسبتی است که آنها با عقل دارند چراکه «آگهی و دانستن و یافتن خود وجود عقل است، و دیگر موجودات یافت‌های عقل... عقل نهایت روشنی وجود است و مبدأ و منشأ آن» (ص 22). پس از آنکه بابا افضل چنین تقسیم‌بندی از وجود و موجودات به‌دست می‌دهد، زمینه‌ای فراهم می‌شود تا خودشناسی را اصل و اساس نظام فکری خویش قرار دهد:

آگهی و علم یافتن چیز است در خود، و هر آنچه نبود نتوان یافت، و مردم را ممکن است

همه چیزها را بدانستن، پس چون مردم همه چیزها را بیابد در خود، و نتوان یافت آنچه را

نمود، پس در خود همه چیزها بود، پس نفس مردم عام بود و محیط بر همه چیزها که در اوست (ص 69).

مرجعیت‌زدایی از تفکر رایج فلسفی

از ویژگی‌های مهم آثار فلسفی بابا افضل سنت‌شکنی و مرجعیت‌ستیزی اوست که بسیار جلب توجه می‌کند. در تمام نوشته‌ها (نه ترجمه‌ها) وی نام هیچ متفکری نیامده، به هیچ نظام فکری اشاره نشده، و از هیچ کتاب یا نوشته فلسفی یا کلامی جز *کیمیای سعادت* (ص 723)،^[27] ذکری به‌میان نیامده است و شگفت‌انگیزتر از همه این‌که جز در رساله *تفاحه* (آن هم به‌ضرورت ترجمه)، حتی یک‌بار هم واژه‌های فلسفه و فیلسوف در نوشته‌های او به چشم نمی‌خورد.^[28] می‌توان برای این کار بابا افضل پنج دلیل برشمرد که در زیر آنها را می‌آوریم:

1. یکی آنکه نام‌های پرطمطراق و بزرگ گذشتگان مانند ابن‌سینا و در نقطه مقابل او، غزالی بیشتر نشان‌دهنده نوعی بن‌بست در فلسفه‌ورزی و در نتیجه، مایه دل‌زدگی و سرخوردگی جویندگان حقیقت بود چنانکه بابا افضل گوید: «نام گذشتگان بردن... فایده‌ای باز ندهد» (ص 726).

2. دوم اینکه بابا افضل با رویکرد آنان به مسائل فلسفی از بیخ‌وبن مخالف بود، چنان‌که خود گوید: «قصد و آهنگ ما سوی آن معنی است که از کتب ایشان نمی‌توان یافت».

3. سومین دلیل اینکه روی سخن بابا افضل در نوشته‌هایش با مخاطبان متون کلاسیک فلسفه نیست چراکه به نظر او «رنج محوکردن صورت بد از چنین نفوس بسی سخت [سخت‌تر] بود از هدایت آنکه خود هیچ اکتساب نکرده باشد»، بلکه مخاطب او هرکسی است که جوینده دانش و حقیقت باشد و روشن است که استناد به اقوال فیلسوفان گذشته هیچ کمکی به هدایت چنین مخاطبانی به سوی حقیقت ندارد و افزون بر این، چه‌بسا بیشتر آنان توانایی مراجعه به متون اصلی و خواندن آنها را نداشتند.

4. چهارم اینکه او با لحن موجود در متون فلسفی گذشتگان که همان زبان اثبات و ابطال منطقی (لوژیک) است موافق نبود و خود زبانی نو و کاملاً متفاوت برای بیان مطالب فلسفی ابداع کرده بود، که آن هم زبان هم‌دلی، هم‌اندیشی، و هم‌داستانی (دیالوژیک) بود و در این باره به‌صراحت ابراز می‌کند که «ما سخن... بر طریق یاددادن همی‌گوییم نه بر طریق حجّت و برهان

و سبب آن بود که... اگر سخن بر صورت حجت و برهان ایراد رود، شاید بود که راه بر رونده تاریکتر شود... و... از آن فایده نیابد» (ص 321).^[29] نیز در جای دیگری گوید: «نه ما به نوشتن... آن خواسته‌ایم که مردم را حقایق... جزوی روشن گردد... که در این بیان امید بیداری مردم دانشجوی بود».

5. سرانجام به نظر می‌رسد پنجمین و واپسین دلیل را بتوان این گونه مطرح کرد که بابا افضل با توجه به جایگاه متزلزل فلسفه در روزگاری که در آن می‌زیست - چنانکه در آغاز مقاله آوردیم - دانسته و آگاهانه این روش را برای بیان مطالب خود برمی‌گزیند تا حتی الامکان توجه مخالفان فلسفه و متشرعان را نینگیزد؛^[30] چراکه بر آن است که «از مناظره [با] غافلان و گزاف‌گویان جز رنج دل خود و لجاج و ستیز ایشان نیفزاید» (ص 726).

او گاه بی‌آنکه نامی از کسی یا کسانی به میان آورد زبان به نقد می‌گشاید و پیشینیان را در وضعی که بر سر فلسفه آمده است گناهکار می‌داند:

ای بسا سالکان صادق و یاران کوشنده و روندگان بی‌آرام که... علوم حکمی فلسفی به مجاهدت‌های صعب و کوشش‌ها و رنج‌های عظیم حاصل کردند، و روی ارادت و خواستاری را سوی عالم عقل و جهان معانی آوردند و... هرگز از گلستان حقیقت بویی به مشامشان نرسید، و بر حال خود چنانکه هست به یقین و عیان آکه و واقف نشدند (ص 682).

و در جایی تصریح می‌کند به اینکه:

ما یافته‌ایم بسی را از اهل فکر که باندیشه‌های [به‌اندیشه‌های] خود رایهای [رای‌های] تباه و اعتقادهای کژ اندوخته‌اند، و آنچه در کتب اهل تصانیف یابیم که از صدق و یقین دورتر بود نسبت نه با جمعی بود که ساده بودند بی‌عادت و قوت فکر و نظر، بلکه... با جماعتی منسوب بود که در فکر کوششی تمام دارند و از مرتبه عامه در نظر برگزیده باشند (ص 578).

او به تلویح فلاسفه مشاء را «روندگان نظری» می‌نامد که ماحصل کارشان جز «اقوال مرده بی‌حاصل» نیست؛ چیزی که مایه سرخوردگی مخاطبان از فلسفه شده است. اگر به سخن بابا افضل توجه کنیم درمی‌یابیم که او تمرکز افراطی پیشینیان را بر مباحث نظری، و بی‌حاصلی و مردگی آن مباحث را نکوهش می‌کند و می‌خواهد خود راهی نو پیش پای فلسفه بگشاید. او برخلاف مشی پیشینیان می‌کوشد تا فلسفه را از «من خودآگاه» شروع کند و موضوع فلسفه را نه موجود از آن حیث که موجود است بلکه موجود از آن حیث که نزد من شناسنده‌ای معلوم است بی‌اغازد. او به صراحت ابراز می‌دارد که «چیز را وجود از دو روی بود: یکی وجود در خود اعنی [یعنی] در نفس، و دیگر وجود بیرونی» (ص 211). و بر آن است که گذشتگان از فلاسفه درصدد شناخت

وجود چیزها در بیرون از خود بوده‌اند و «آنکه موجود را بیرون از خود داند روشنی و پیدایی... چیزهای بیرونی [نزد او] با شک و اضطراب آمیخته ماند و وجود او همان آگهی مضطرب باشد، دور از یقین و به خود نارسیده» (ص 239). او در جایی دیگر علت ناکامی فلاسفه و بی‌حاصلی کوشش آنها را به این جهت می‌داند که آنها «چیزها را بیرون از خود پنداشتند و طلب معقولات... بر نسق و هنجار محسوسات که در بیرون از حس بود، می‌کردند» (ص 683).

بابا افضل اصولاً یقین نظری محض را به معنای مورد نظر قدما قبول ندارد و آن را چنین بازتعریف می‌کند: «یقین بازگشت نظر است از جز خود و رسیدن به خود، و از این است که... نظر پیش از رسیدن به خود مضطرب بود و پریشان و آن را شک خوانند» (ص 237). از نگاه بابا افضل عامل اصلی بدبینی عام و خاص به فلسفه همین پریشان‌اندیشی حاکم بر اقوال و آثار فلاسفه بود، و طبیعی است که وقتی فلاسفه گرفتار سرگشتگی و اضطراب نظری باشند نمی‌توان امید داشت که مایه آرامش خاطر مخاطبان را فراهم آورند و راهی عملی به سوی نجات و رستگاری بر کسی بگشایند. دانش از نگاه بابا افضل روشنائی است و «دانا مایه روشنی و پیدایی وجود... و معدن و علت آن» (ص 227)، و روشن است که چنین دانشی را باید در خود جست‌نہ در بیرون، که اگر آن را در وجود چیزها بیرون از نفس بجویم جز اضطراب در اندیشه نصیبی نخواهیم داشت چرا که «دیوار وجود رخنه‌ها [رخنه‌ها] دارد از تغییر و زوال، و دم‌به‌دم امید فتادنش نزدیکتر، بر وی تکیه نتوان زد» (ص 696).^[31]

تغییر زبان فلسفه از عربی به فارسی

آنچه در اندیشه بابا افضل سنت‌شکناانه‌تر از دیگر ابعاد تفکر او می‌نماید، بهره‌گیری او از زبان فارسی برای بیان مطالب فلسفی است. البته نگارش به زبان فارسی در میان فلاسفه ایرانی، پیش از بابا افضل و حتی در میان معاصران او هم مرسوم بوده است اما ویژگی متمایز بابا افضل این است که او تقریباً همه آثار خود را، جز معدودی که در درستی انتساب‌شان به او محل تردید است به فارسی نوشته است. به نظر می‌رسد جایگاه زبان فارسی برای او کمتر از خود فلسفه‌ورزی نیست چرا که مخاطبان او نه اندک فرهیختگان و دانشوران مسلط به متون فلسفه نظری بلکه همه جویندگان دانایی و حقیقت از هر جماعت و گروهی هستند. او می‌خواهد مخاطبان خود را چونان جوانان آتن در روزگار سقراط به تکاپوی توأمان نظری و عملی وادارد و بر آن است که زبان عربی برای مخاطب فارسی‌زبان کارآیی لازم را ندارد و

نمی‌تواند او را به تکاپوی عملی وادارد. وانگهی، مخاطبان او چنانکه خود می‌گوید «جمهور مردم» هستند که حتی مقدمات علوم را هم نمی‌دانند چه رسد به زبان عربی.

شاید آنچه بابا افضل در خاتمه *مدارج‌الکمال* (صص 2-671) آورده است روشنگر باشد. او در آنجا یادآور می‌شود که این اثر را به درخواست محمد دزواکوش نخست به عربی نگاشته بود، اما پس از اتمام نگارش به خواهش اسعد نسائی مبنی بر اینکه «اگر این نامه تازی به پارسی مترجم شدی نفع تاب فروغش بر قوت نظر زیادت گشتی» اجابت این خواسته را بر خود واجب شمرد. در اینجا دو نکته مهم قابل اشاره است: یکی اینکه بابا افضل درباره ترجمه فارسی این اثر اظهار می‌دارد «هر فتح [گشایش] که تمام می‌شد معانی آن در لباس سخن دری پیداتر و محکم‌تر همی‌گشت». اهمیت این سخن هنگامی معلوم می‌شود که واژه «پیداتر» را از نگاه بابا افضل بفهمیم. چنانکه پیش از این دانستیم واژه‌های «پیدایی» و «پوشیدگی» در نظام فکری بابا افضل جایگاهی بسیار مهم دارند و درست برابر با «دانایی» و «جهل» به کار می‌روند، او خود گوید: «ما به لفظ دانش پیدابودن چیزها... خواهیم و به لفظ جهل ناپیدایی چیزها» و نیز در جایی دیگر گوید: «دانش روشنی و پیدایی چیزهاست»؛ با این حساب روشن است که بابا افضل معتقد بوده است که او معانی حکمی و فلسفی را در قالب زبان فارسی به مراتب بهتر از قالب زبان عربی می‌تواند معلوم سازد.

نکته دوم را در ادامه سخن بابا افضل می‌یابیم که می‌گوید: «سبب این تفاوت [در متن عربی و متن فارسی *مدارج‌الکمال*] را در رتبت بیان و احکام حال و منزلت این دو یار شناختم». از تفاوتی که بابا افضل میان محمد دزواکوش و اسعد نسائی ذکر می‌کند، می‌شود به وصف حال مخاطبان آثار او، که بیشتر از سنخ دومی هستند تا از جنس اولی، پی برد. او محمد دزواکوش را از یاران دوستدار «آیین سالکان»، «در آرزوی سلوک» و «خواستار» معرفی می‌کند و اسعد نسائی را «از برادران رونده و یاران کوشنده... [که] در همراهی و موافقت و مساعدت با ما قدم راسخ و عزیمت صادق داشت» و «سالکی مُجد» که «آهنگ وصول داشت». بر این اساس، بابا افضل مخاطبان متون کلاسیک حکمی را بیشتر در مقام نظر می‌داند که تنها آرزوی سلوک عملی در سر دارند نه آنکه پای در راه سلوک نهاده باشند.^[32] برعکس، از توصیف هم‌دلانه‌ای که درباره اسعد نسائی می‌آورد، معلوم است که او را مقیم وادی عمل می‌داند و بدیهی است که بر سالکان عملی که به خود بیش از بیرون از خود توجه دارند حقایق پیداتر است تا بر آرزومندان سلوک که هنوز در مرتبه توجه به بیرون از خود هستند.

نتیجه

بابا افضل در نگارش آثار خود، افزون بر آنچه ذکرش رفت، کوشید آنچه را گمان می‌کرد در متون فلسفی به زبان عربی کاستی به شمار می‌رود، در نوشته‌های خود به زبان فارسی برطرف ساخته و در جهت جبران آنها گام بردارد، که در زیر به مواردی اشاره می‌کنیم:

1. پرهیز از درازگویی و رعایت کوتاه‌نویسی: این ویژگی در متون فلسفی به زبان عربی کمتر به چشم می‌خورد؛ او می‌گوید: «از درازگفتن نیک بپرهیزیم، چه درازگفتن و بسیارنوشتن باشد که شنونده و خواننده را ناشکیبا کند، و از فهم معنی و قبول آن باز بدارد» (ص 259).
2. پرهیز از پیچیده‌گویی و رعایت ساده‌نویسی: این ویژگی در متون کلاسیک فلسفه به‌ندرت یافت می‌شد؛ در این باره می‌گوید: «بسی کوشیدیم در فزونی بیان این معانی به استعمال لفظ معروف و دلالات آسان» (صص 41-240).
3. ساده‌سازی متون فلسفی متناسب با سطح فهم خوانندگان تازه‌کار: برخلاف متون کلاسیک فلسفه، که بدون طی مقدمات کسی توان بهره‌گیری از آنها را ندارد، آثار بابا افضل به گونه‌ای است که احاطه کافی به زبان فارسی امکان استفاده از آنها را به خواننده می‌دهد؛ او آثارش را چنان نوشته است که حتی «نوکاران از آن بی‌بهره نمانند» (ص 259).

پی نوشت

1. درباره تاریخ وفات بابا افضل آراء و اقوال بسیاری هست. استاد مجتبی مینوی در مقدمه مصنفات *افضل‌الدین محمدمرقی کاشانی* بیان می‌کند که بابا افضل عمده عمر خود را در سده ششم گذراند و در اوایل سده هفتم بدرود حیات گفت. ویلیام چیتیک در کتاب *قلب فلسفه اسلامی*، بابا افضل را متوفا به سال 610 هـ ق می‌داند. استاد ملک‌الشعراى بهار در *سبک‌شناسی*، به تقلید از اوحدی کاشانی در تذکره *خلاصه الأفكار* وفات بابا افضل را سال 707 هـ ق می‌داند. سید حسین نصر در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، مقاله «مقدمه‌ای بر سنت عرفانی» و نیز عباس زریاب خویی در *شصت مقاله*، بابا افضل را معاصر خواجه نصیر می‌دانند. پروفیسور یان ریپکا نویسنده *ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان*، بابا افضل را در زمره معاصران سعدی آورده است، اما نظر به اینکه خواجه نصیر (ت: 597 و فوت: 672) در رساله سیر و سلوک خود، که پیش از سال 654 آن را نگاشته می‌گوید در کودکی نزد یکی از شاگردان بابا افضل ریاضیات می‌خوانده است، قول استاد مینوی و ویلیام چیتیک به واقعیت نزدیک‌تر می‌نماید.

2. جای شگفتی است که در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر دکتر سید حسین نصر و دکتر الیور لیمن، در حالی که فصل مشعب و بسیار مفصلی به عین‌القضات همدانی اختصاص داده شده، از بابا افضل جز نامی آن هم به اشاره، سخنی به میان نیامده است.

3. به نقل از *تاریخ‌الکامل*، ابن‌اثیر، ج. 11، ص 258، دار صادر و دار بیروت (بیروت، 1966).

4. به نقل از *سیر اعلام النبلاء*، شمس‌الدین ذهبی، ج 23، ص 143 و ج 19، ص 329، دارالفکر بیروت؛ به نقل از *فتاوی ابن‌صلاح*، نسخه خطی دانشگاه الأزهر، برگه هفتم.

5. به نقل از *تلبیس ابلیس*، چاپ دوم (قاهره 1969)، صص 50-45.

6. برای اطلاع بیشتر در این باره نک: *توضیح الممل*، ترجمه کتاب *الملل و النحل* عبدالکریم شهرستانی، تحریر نو توسط مصطفی خالقداد هاشمی، به تصحیح جلالی نائینی، چاپ سوم، انتشارات شرکت افست، ج. دوم، صص 372-308؛ برای نقد شهرستانی بر آراء ابن‌سینا در کتاب *المصارعه*، نک: همین اثر، جلد نخست، مقدمه مصحح، صص 52-45.

7. *The heart of Islamic philosophy: the quest for self-knowledge in the teachings of Afdal al-Din Kashani*, William C. Chittick, Oxford University Press, New York, 2001, p. 1

8. صاحب *تدبیر المتوحد* که معتقد است رسیدن به سعادت امری فردی است که تنها تحت تدبیر عقل اتفاق می‌افتد. او حکماء را در این دنیا «غرباء» می‌داند.

9. صاحب رساله *حی‌بن یقظان* به تقلید از رساله‌ای از ابن‌سینا به همین نام. ابن‌طفیل در این رساله

می‌کوشد تا میان نظریات فارابی و ابن‌سینا و تفسیر غزالی از دین اسلام نوعی نزدیکی و سازگاری ایجاد کند (نصر و لیمن، 1387: 80).

10. متکلم اشعری صاحب شرح اشارات که به گفته خواجه نصیر بیشتر «قدح» است تا «شرح».

11. صاحب کتاب رشف‌النصایح الایمانیه و کشف‌الفضائح الیونانیة در رد و نفی فلسفه یونان.

12. یهودی نومسلمان صاحب کتاب‌المعتبر که دایرة‌المعارفی فلسفی و نخستین نمونه‌گرایش غیر ارسطویی در فلسفه اسلامی است و شیخ اشراق به آن استناد کرده است.

13. صاحب کتاب الملل والنحل که با وجود گنجاندن فصل مستقلی در این کتاب درباره فلسفه، در کتاب دیگر خود با عنوان المصارعة به فلسفه ابن‌سینا حمله کرده است.

14. صاحب کتاب تلمه صوان‌الحکمة در تاریخ علم و فلسفه.

15. شاگرد بهمینار که از مبلغان و شارحان فلسفه مشایی در سده ششم بود.

16. صاحب کتاب تلبیس ابلیس در نفی کلی فلسفه و تصوف.

17. اصولاً واژه‌های modernus و moderni را غربیان نخستین بار برای توصیف اندیشمندان مسلمان به کار بردند.

18. نظر به اینکه از این پس تقریباً تمامی نقل‌قول‌ها از همین منبع (مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم (تهران 1366)) است، برای سهولت ارجاع و رعایت اختصار، از ذکر منبع در متن مقاله خودداری می‌کنیم و فقط شماره صفحه نقل‌قول را می‌آوریم.

19. جالب است که در تمام شرح‌حال‌هایی که محققان معاصر درباره بابا افضل نوشته‌اند همگی آنها، او را پیش از هر چیز، «حکیم» دانسته‌اند. سعید نفیسی او را «خواجه حکیم افضل‌الدین» می‌نامد؛ مجتبی مینوی او را در شمار «فلاسفه و حکمای الهی» علاقمند به تصوف و عرفان دانسته است؛ محیط طباطبائی بابا افضل را «خواجه افضل‌الدین... حکیم» می‌نامد و آثار منشور او را ذیل عنوان «رساله‌های مفصل و مجمل فلسفی» می‌آورد؛ محمدتقی دانش‌پژوه او را «در حکمت همانند ابن‌سینا» می‌داند؛ عباس زریاب خوئی بابا افضل را «حکیم بزرگ اسلام و ایران در نیمه دوم قرن ششم و آغاز قرن هفتم» می‌نامد؛ ویلیام چیتیک بابا افضل را «یک فیلسوف راستین ایرانی» می‌داند؛ سید حسین نصر فلسفه بابا افضل را همان خودشناسی معرفی می‌کند. برای اطلاعات تفصیلی در این باره، نک: افضل‌نامه، برگزیده آثار محققان معاصر درباره حکیم افضل‌الدین کاشانی، دکتر حسین قربان‌پور آرانی، نشر نهفت، چاپ اول، اصفهان، آبان 1389

20. گفتنی است که در مصنفات بابا افضل، 720 صفحه از 772 صفحه آن آثار منشور فارسی اوست، بر اساس نمایه محققانه‌ای که در پایان این اثر تهیه شده است، تقریباً بیش از 500 بار واژه «دانش» و

هم‌خانواده‌های آن و ترکیبات گوناگون بدیعی که بابا افضل با آنها ساخته، به کار رفته است و نظر به اینکه گاه در یک صفحه چندین بار این واژه‌ها تکرار شده است، «دانش» و هم‌خانواده‌های آن، پرتکرارترین واژه‌ها در نوشته‌های او به شمار می‌رود. این نشان از جایگاه این واژه در قلم افضل‌الدین کاشانی دارد. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: *مصنفات افضل‌الدین محمدمرقی کاشانی*، «فهرست لغات و اصطلاحات»، صص 789-845.

21. این مخالفت با فلسفه تا بدان حد بود که سایر علوم یونانی نیز که به «علوم اوائل» معروف بودند از تیر انتقاد و دشمنی بعضی اندیشمندان مسلمان در امان نبودند تا جایی که آنها را «علوم ردیئه» یعنی علوم پست می‌نامیدند؛ غزالی در این باره می‌نویسد: «اگر بگوییم علم و حساب و منطق که به‌هیچ روی، نه نفیاً و نه اثباتاً، متعرض دین نشده‌اند از علوم فلاسفه ملحد هستند موجب نفرت طباع اهل دین از آنها می‌شود»؛ *معیارالعلم*، ص 117؛ به نقل از *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص 349.

22. در میان رباعیات بابا افضل نیز ابیات بسیاری در تأیید این مطلب وجود دارد که ذکر آنها از حوصله این نوشته بیرون است.

23. مطالب درون پرانتز در همه نقل‌قول‌ها از نویسنده مقاله است.

24. درباره تلقی فلسفه به منزله شیوه زندگی، تا پیش از دوران جدید، نک:

Spinoza's Philosophy: An Outline, by Errol Harris, Humanities Press (1994). Pp 1 & 7

25. ره انجام‌نامه

26. البته باید توجه داشت که بابا افضل در همین تقسیم‌بندی وجود به نفسانی و غیرنفسانی (یا جسمانی) نیز به همان پیدایی و پوشیدگی اشاره دارد و می‌گوید: «حیّز و معدن پوشیدگی جهان جسمانی است... و حیّز و معدن پیدایی جهان نفسانی».

27. نام این کتاب در بخش «مکاتیب و اسئله» آن هم نه از جانب بابا افضل بلکه در سؤالی از او می‌آید، و بابا افضل چنان پاسخ می‌دهد که گویی اصلاً نامی از این اثر غزالی در میان نبوده است.

28. البته بابا افضل فقط یک‌بار در نوشته‌های خود تعبیر «علوم حکمی فلسفی» را آن‌هم در نفی و انکار فلاسفه می‌آورد، که در ادامه مقاله این نقل‌قول را می‌آوریم.

29. نیز نک: صص: 19؛ 38؛ 40-239؛ 682؛ 695؛ 726.

30. به نظر می‌رسد این روش گرچه مقصود او را برآورده ساخت اما از جهتی نیز سبب بی‌توجهی اهل فلسفه (یعنی مخاطبان خاص نه عام فلسفه) به این آثار گران‌قدر شد و در نتیجه، بابا افضل، که به‌راستی فیلسوفی بزرگ و اصیل است، از نظرها دور مانده است. البته این مغفول‌ماندن دلایل دیگری نیز دارد که از جمله عمده‌ترین آنها می‌توان به بهره‌گیری این فیلسوف از زبان فارسی به جای زبان عربی، بی‌توجهی عالمانه و عامدانه به فلاسفه بزرگ و استناد نکردن به آراء و اقوال آنان اشاره کرد. در ادامه به

این مطلب می‌پردازیم.

31. این هشدار وقتی درست معنا می‌شود که بدانیم منظور بابا افضل از واژه «وجود» در این عبارت چیست؛ «بلفظ وجود وجود بیرون از نفس خواستیم» (کاشانی، 1366، ص 211).
32. بابا افضل در جایی دیگر نیز فلاسفه را «روندگان [سالکان] نظری» می‌نامد (کاشانی، 1366، ص 290).

Archive of SID

منابع فارسی

- الفاخوری، حنا و تحلیل الجبر (1373)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایلخانی، محمد (1382)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران: انتشارات سمت.
- شهرستانی، عبدالکریم (1361)، کتاب الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی با عنوان توضیح الملل، تصحیح جلالی نائینی، تهران: انتشارات شرکت افست.
- صفا، ذبیح الله (1336)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، امام محمد (1362)، المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آئینه‌وند (با عنوان شک و شناخت)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قربان‌پور آرانی، حسین (1389)، افضل‌نامه، برگزیده آثار محققان معاصر درباره حکیم افضل‌الدین کاشانی، اصفهان: نشر نهفت.
- کاشانی، افضل‌الدین (1351)، دیوان حکیم افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، کاشان: انتشارات اداره فرهنگ و هنر کاشان.
- _____، (1366)، مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- لاوسن، تد (زیرنظر) (1378)، عقل و الهام در اسلام، جشن‌نامه هرمان لندولت، صص 283-299، «جایگاه جهان‌شناسی اسلامی، تأملاتی درباره فلسفه افضل‌الدین کاشانی»، ویلیام سی. چیتیک، تهران: انتشارات حکمت.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (زیرنظر) (1387)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: انتشارات حکمت.

منابع عربی

- ابن اثیر (1966)، تاریخ الکامل، بیروت: دار صادر و دار بیروت.
- جوزی بغدادی، ابوالفرج (1969)، تلبیس ابلیس، قاهره.
- ذهبی، شمس‌الدین (بی تا)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: دارالفکر.
- شهرزوری، ابن صلاح (بی تا)، فتاوی ابن صلاح، نسخه خطی دانشگاه الأزهر.

References:

- Chittick, William C. (2001), *The heart of Islamic philosophy: the quest for self-knowledge in the teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press.
- Encyclopedia Iranica* (1989) 'electronic version' (London & New York.

f SID