



چکیده:

خودشناسی کانون و قلب فلسفه باباافضل کاشانی و محور همه اندیشه‌ورزی‌های اوست. باباافضل خودشناسی را تنها توصیه‌ای برای سلوک عملی نمی‌داند - چنان‌که پیشینیان او از حکیمان و عارفان و عالمان می‌گفتند - بلکه جست‌وجوی علم نظری راستین را هم به آن وابسته می‌داند. وی معتقد است همه کسانی که از بیرون خود خواسته‌اند راه شناخت را آغاز کنند، به بیراهه رفته‌اند و بنابراین شناختشان معتبر نیست. وی نفس و عقل را - که از نظر او والاترین مرتبه نفس است - منشأ تمایز میان وجود و عدم می‌داند و معتقد است آگاهی یعنی یافتن خود. از سوی دیگر، یافتن خود، براساس موازنه و تناظری که میان عالم صغیر و عالم برقرار است، به یافتن عالم می‌انجامد. این حرکت از خود به سوی عالم با برقراری و در واقع شناخت یگانگی و اتحاد موجود میان عقل و عاقل و معقول ممکن می‌گردد. سرانجام در پی

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...

* عضو هیئت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی / h.khandaqabadi@gmail.com



برقراری دور و چرخشی هرمنوتیکی میان این معرفت کلی و جزئی به خود و عالم، انسان بار دیگر به خود بازمی‌گردد و درمی‌یابد که هرچه می‌جست در درون خود اوست. این دور و چرخش هرمنوتیکی میان شناخت خود و عالم و بازگشت دوباره به خود را به مسیری حلزونی شکل می‌توان تشبیه کرد که پیمودن هرچه بیشتر آن شناخت عمیق‌تری از خود حاصل می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: باباافضل کاشانی، خودشناسی، تناظر میان عالم صغیر و عالم کبیر، اتحاد عقل و عاقل و معقول، دور هرمنوتیکی.

۱. درآمد

افضل‌الدین محمد بن حسین بن محمد مرقی کاشانی، معروف به باباافضل، از حکمای بزرگ ایرانی و اسلامی در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است. او را پیش از هر چیز به رباعیات استوارش می‌شناختند^۱ و همین بهانه‌ای شد تا به آثار دیگرش نیز نخست به سبب قوت زبان فارسی‌اش توجه شود و اندکاندک اقداماتی برای معرفی وی آغاز شود^۲ تا اینکه در نهایت، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، همه آثارش با نام *مصنفات* در ۱۳۳۱ منتشر شد. آثارش نشان‌دهنده دید عمیق فلسفی او و گرایش‌های عرفانی‌اش در کنار ذوق سرشار ادبی وی است. برخی عنوان «بابا» را برای او نشانه عارف یا صوفی بودنش می‌دانند، چه این عنوان برای عارفان و صوفیانی مثل باباطاهر و بابارکن‌الدین به کار می‌رفته است (رباعیات باباافضل، مقدمه؛ Afdal al-Din Kashani, p. 25)، اما چیتیک با استناد به *لغت‌نامه دهخدا* نشان می‌دهد که نیمی از کسانی که این عنوان برای آن‌ها به کار رفته است، عارف یا صوفی نبوده‌اند و در آثار باباافضل نیز اشارات کمی به وابستگی او به یکی از شکل‌های مشهور تصوف است. باین حال، در وجود گرایش عرفانی وی و اینکه شاگردانی ایمانی داشته است، تردیدی نیست. (قلب فلسفه اسلامی، ص ۱۷ و ۲۰-۲۶)

باباافضل نزدیک به نیم‌قرن پیش از حمله مغول در مرق کاشان متولد شد و با اینکه زادگاه او در معرض حملات شدید مغول قرار نداشت، از اخبار هولناک آن باخبر بود. شاید به همین سبب است که همین حجم اندکی که از نوشته‌های وی باقی مانده، خالی

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



از جنبه‌های سیاسی و اجتماعی نیست. (نک: مصنفات، رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه؛ Afdal al-Din Kashani, p. 261) از زندگی وی چیز زیادی نمی‌دانیم^۳ و مذهبش نیز دقیقاً معلوم نیست.^۴ اما دوره‌ای که وی در آن می‌زیسته (اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم) دوره اندیشمندان مسلمانی چون ابن‌طفیل (د. ۵۸۱)، شهاب‌الدین سهروردی (د. ۵۸۷)، ابن‌رشد (د. ۵۹۵)، فخرالدین رازی (د. ۶۰۶)، عطار نیشابوری (د. ۶۱۸) و ابن‌عربی (د. ۶۳۷) است. در آثار باباافضل تنها اشاره‌هایی به نام ارسطو و هرمس هست، اما این سخن بدان معنی نیست که او اندیشمندی یکسره نوآور بوده است. موضعی که وی در مباحث گوناگون می‌گیرد ناآشنا نیست، اما به دشواری می‌توان او را طبقه‌بندی کرد و در یکی از مکتب‌های خاص فکری جای داد.^۵ (قلب فلسفه اسلامی، ص ۱۹-۲۰؛ قس: Afdal al-Din Kashani, p. 256-8) شاید همین نکته در کنار فارسی بودن آثار فلسفی وی در زمانه‌ای که زبان علمی زبان عربی تلقی می‌شد، سبب مغفول ماندن او شده باشد. در این باره از این نکته نباید غافل شد که وی با توجه به مقصودی که از فلسفه‌ورزی در سر می‌پروراند، هیچ مایل نبوده کتاب جامعی مثل *اشارات* یا *اسفار* بنویسد و این امر نیز ممکن است، علاوه بر اینکه نشانی از استقلال و نوآوری او باشد (باباافضل کاشانی (زریاب)، ص ۲۲)، دلیل دیگری باشد برای بی‌تفاتی به او. به هر حال، از جمله تأثیرات او بر اندیشمندان پس از خود دست‌کم یک نمونه آشکار در اختیار داریم و آن اینکه رساله *اکسیر العارفین* ملاصدرا تقریباً ترجمه‌ای است به عربی از رساله *جاودان‌نامه* باباافضل. (برای بررسی این موضوع، نک: اهمیت جاودان‌نامه؛ صدرا و باباافضل)

۲. فلسفه بر مدار خودشناسی

باباافضل در دوره‌ای دست به نگارش برده بود که چندین شخصیت سرگرم پل زدن بر شکاف‌های میان فلسفه و تصوف بودند. ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸) برخی از مسیرهای این حرکت را در شماری از آثارش نشان داد؛ غزالی (۴۵۰-۵۰۵) مصطلحات فلسفی را برای بیان مفاهیم برگرفته از کشف و شهود که در مراحل پیشرفته سیر و سلوک صوفیانه به تجربه درمی‌آید، به کار گرفت؛ و عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵) چیره‌دستی

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



موشکافانه‌ای بر الهیات فلسفی و بصیرت‌های ژرفی در تعالیم صوفیانه نشان داد. در میان معاصران باباافضل، سهروردی بسیاری از راهنمایی‌های ابن‌سینا را پی گرفت؛ و ابن‌عربی نیز استفاده تام و تمامی از مصطلحات فلسفی کرد تا عالمی را که با حضور خداوند جلوه و روشنی یافته است به تصویر کشد. باباافضل به سهم خود، مصطلحات فلسفی و منطقی سنت نوافلاطونی شده را به کار گرفت و هیچ‌گرایش آشکاری به حرکت در مسیرهای نویی که دیگران طرح آن‌ها را ریختند نداشت و نه از هیچ‌یک از مدرسه‌های تصوف پیروی کرد. شاید پیشینیان عمده و اصلی وی آن فیلسوفانی بودند که همچون اخوان‌الصفاء به هرمس و وجه معنوی‌تر میراث یونانی دلبستگی داشتند. (قلب فلسفه اسلامی، ص ۲۸)

تأکید بر خودشناسی که نزد عالمان و حکیمان و عارفان اسلامی - به اقتضای سخن پیامبر اسلام که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» - اهمیت بسیاری در سلوک عملی یافته است، نزد باباافضل اهمیت نظری هم پیدا می‌کند، به نحوی که هیچ شناخت درستی را بدون آن ممکن نمی‌داند. فلسفه باباافضل در درجه نخست، نوعی خودشناسی و روشنگری در باب ماهیت خویشتن آدمی است. به سبب اهمیت بالای خودشناسی در علوم نظری است که باباافضل اساساً تقسیم‌بندی رایج علوم نزد فیلسوفان پیش از خود را که به اقتضای ارسطو تعلیم می‌دادند دگرگون می‌کند و می‌گوید: علوم بر سه قسم‌اند: یکی دنیایی، دیگر آخرتی و سوم علم اندیشه که واسطه میان آن دو است. (نک: مصنفات، ص ۲۶۰-۲۶۲) باباافضل خودشناسی را مقدمه و شرط لازم هر شناخت و درک و تفسیری از آدم و عالم می‌داند و تصریح می‌کند: «دانش اصلی را جستن اولی‌تر از دانش‌های گوناگون، از آنکه به دانش اصلی توانگری و امن مطلق را توان یافت و به توانگری و امن به اصل شاید رسیدن؛ و آن دانش دانست خود و از خود آگاه بودن است.» (همان، ص ۶۰۴)

البته باباافضل آموزه نظام‌مندی درباره خویشتن آدمی پیش نمی‌نهد، بلکه شرح و تبیینی برای رسیدن به خودآگاهی به دست می‌دهد. در واقع وی می‌خواهد روشن سازد که چگونه می‌توان با تحقیق و پژوهش عقلی به معرفت نفس دست یافت. باباافضل در مدارج‌الکمال اظهار می‌دارد که دلیل‌ها و برهان‌های مفصل نکات مورد نظرش در کتاب‌های فیلسوفان پیش از او (که از آن‌ها با عنوان «برادران ما که در زمان پیشین

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



بودند» یاد می‌کند) آمده است، اما «قصد و آهنگ ما سوی آن معنی است که از کتب ایشان نمی‌توان یافت.» (همان، ص ۱۹) این معنی عبارت است از روشنی بخشیدن به اینکه چگونه می‌توان فلسفه را در جهت تحقق خویشتن پایدار و زوال‌ناپذیر فرد آدمی به کار گرفت.

باباافضل هیچ علاقه‌ای به بسیاری از مسائلی که فیلسوفان دیگر بدان‌ها پرداختند نداشت؛ برای نمونه، او خدا را فی‌نفسه متعلق یا موضوع خاص تحقیقات فلسفی نمی‌داند، به همین دلیل دربارهٔ مبدأ نخستین در مقام واجب‌الوجود و صفاتش بحث نمی‌کند. او بیشتر جانب سنت نوافلاطونی را می‌گیرد که خدا را در ذات خویش فراتر از معقولات عقلی تلقی می‌کنند. همچنین او دربارهٔ علوم جنبی که بخش بزرگی از توجه بسیاری از همکارانش را جلب کرد مطلب ننوشت. می‌توان گفت باباافضل فیلسوفی است که خوش ندارد حاشیه‌پردازی کند؛ او مستقیماً به قلب موضوع می‌رود که همان «خودت را بشناس» است. او معتقد است حکمت حقیقی دور از دسترس کسانی می‌ماند که خود را نمی‌شناسند. به دید باباافضل، فلسفه سراسرترین وسیله برای کسب انسانیت راستین است که باید هدف همهٔ کسانی باشد که خود را انسان می‌دانند. وقتی مردمان دربارهٔ حقایق فلسفی به ژرفی می‌اندیشند به تأمل در خود کشیده می‌شوند و به این شناخت می‌رسند که از پیش صاحب هر آن چیزی‌اند که می‌جستند. (نک: قلب فلسفهٔ اسلامی، ص ۲۲، ۲۳، ۲۸-۳۱؛ Afdal al-Din Kashani, p. 260-261)

باباافضل به همین منظور، سخنان بسیاری دربارهٔ تعریف نفس، وجود نفس، جوهر بودن آن، تجردش، نسبتش با تن و خرد، مراتب آن، قوا و آلات و افعال آن، فسادناپذیری و بقای نفس پس از مرگ دارد که می‌توان مقدمات این بحث تلقی کرد و برای آنکه از موضوع اصلی دور نشویم، بررسی این موضوعات را به مقالات تخصصی دیگر ارجاع می‌دهیم. (برای نمونه، نک: نفس‌شناسی در نظام فلسفی افضل‌الدین؛ بررسی سیمای نفس در مصنفات باباافضل)

تأکید ما در این مقاله بر این رساله‌های باباافضل است:

خودشناسی به منزلهٔ
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...

– مدارج‌الکمال (مصنفات، ص ۳-۵۲) که کامل‌ترین گفتار باباافضل دربارهٔ گشایش و



دگرگونی نفس است. او این اثر را ابتدا به عربی نوشت و سپس به درخواست برخی شاگردانش به فارسی برگرداند؛

- *ره/انجام‌نامه* (همان، ص ۵۵-۸۰)، در سه گفتار که مجموعاً به چهارده فصل تقسیم شده است. وی در این اثر شرح می‌دهد که خداشناسی راهی است به کمال انسانی؛
 - *عرض‌نامه*. (همان، ص ۱۴۷-۲۵۳) این اثر مفصل‌ترین و کامل‌ترین شرح فلسفه باباافضل است که مباحث عمده و اصلی مربوط به کمال نفس را یکجا جمع کرده است.
 - *جاودان‌نامه*. (همان، ص ۲۵۹-۳۲۲) این اثر نسبتاً مفصل‌ترین بحث اسلامی باباافضل درباره موضوعات مورد علاقه وی است و در میان رساله‌های بلند او در قالب اصطلاحات فلسفی، کمترین خشکی را دارد. او در پایان رساله خاطر نشان می‌کند که هدفش از این رساله نه اثبات کردن و برهان آوردن، بلکه هشدار دادن و یادآوری بوده است. در این متن تصویری فلسفی از نفس و عالم به دست داده می‌شود و نویسنده در تأیید سخن خویش به آیات قرآن اشاره می‌کند.

- *ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد*. (همان، ص ۶۰۱-۶۰۹) این رساله نکات مهم و اصلی دیدگاه فلسفی باباافضل را بیان می‌کند، از جمله اینکه غذای نفس دانش است و دانش به کلی بی‌فایده است، مگر آنکه در خدمت شناخت خود باشد. (نک: قلب فلسفه اسلامی، ص ۴۵-۵۳)

۳. خودشناسی به منزله مقوله‌ای هرمنوتیکی

خلاصه فشرده‌ای از آرای باباافضل را به این شکل می‌توان تقریر کرد: ۱. خرد تنها راه رستگاری است و سعادت محض در وحدت عقل و عاقل و معقول است و کمال انسانی وقتی حاصل می‌شود که با درک صور معقول و معانی و کلیات بر جهان محیط و نفسش از تباهی ایمن شود. ۲. عالم جسمانی سایه‌ای از عالم نفسانی است که همان عالم معقولات است. ۳. نفس انسانی برتر از هرچیز و اصل همه اشیا و موجودات عالم جسمانی است. ۴. اگرچه عالم به دو قسم جزئی و کلی یا جسم و روح تقسیم می‌شود، اما ذات و حقیقت همه یکی است و تفاوت در اعتبارات و نگرش‌هاست. (باباافضل کاشانی (زریاب)، ص ۲۵) لازمه مجموعه این اعتقادات این است که درک انسان بدون حصول شناخت از خود ناقص و غلط خواهد بود. وی به صراحت می‌گوید: «شناخت

پژوهش‌نامه کاشان
 شماره ششم (پیاپی ۱۴)
 بهار و تابستان ۱۳۹۴



هر چیزی به درستی پس از شناخت خود تواند بود، چه از مخلوقات هیچ چیز آن کمال ندارد که مردم؛ و همه چون پاره‌ها [پاره‌ها هستند = جزئی‌اند] و مردم چون کل و همه مسخرند مردم را.» (مصنفات، ص ۲۶۷) همین نکته است که باباافضل را از بسیاری از عارفان و زاهدان و عالمانی که در پی آیات و روایات، خودشناسی را مهم تلقی کرده‌اند ممتاز می‌سازد، چه او از توصیه‌ای اخلاقی فراتر می‌رود و در واقع معرفت‌شناسی خود را بر این پایه استوار می‌سازد.

بنابراین، می‌توان گفت با توجه به آرای باباافضل خودشناسی را مقوله‌ای هرمنوتیکی می‌توان تلقی کرد که هر فهم و درک دیگری بر آن مبتنی است. (جست‌وجوی خودشناسی در آموزه‌های افضل‌الدین کاشانی، ص ۱۳۹) به عبارتی، می‌توان گفت در اینجا دور و چرخشی هرمنوتیکی برقرار است که دریافت چیزی با مقایسه با چیزی دیگر که انسان از پیش آن را می‌شناسد ممکن می‌گردد. کل، تک‌جزء را تعریف می‌کند و اجزای میز با یکدیگر این دور و چرخش را شکل می‌دهند. مانند یک جمله که کلی دارای وحدت است: معنای هر تک‌کلمه را با ملاحظه آن در رجوع به کل جمله فهم می‌کنیم؛ متقابلاً معنای کل جمله نیز وابسته به معنای تک‌تک کلمات است. کل و جزء با درهم‌کنشی دیالکتیکی هریک به دیگری معنا می‌بخشد و بدین‌سان، فهم از طریق این دور و چرخش حاصل می‌شود. البته نباید تصور شود که در اینجا تناقضی منطقی برقرار است و شناخت کل وابسته به جزء و شناخت جزء وابسته به کل است، چراکه در عمل کل و جزء با هم فهمیده می‌شود و در اینجا نمی‌توان از وجود عنصری شهودی غافل شد. در واقع با هر دور و چرخش فهم و دریافتی عمیق‌تر حاصل می‌شود و از این نظر، انسان در مداری متفاوت از مدار پیشین قرار می‌گیرد. آنچه فهمیده می‌شود باید از قبل تا حدودی معلوم باشد. فهم نیازمند اندک شناختی قبلی است تا این دور و چرخش به جریان افتد. (علم هرمنوتیک، ص ۹۸-۹۹)

باباافضل در نامه‌ای به مجدالدین محمد بن عبدالله (مصنفات، ص ۶۹۲-۶۹۹)، درباره زبان و لفظ و معنی آن می‌نویسد که سخن نو گفتن به لفظ نیست، زیرا ممکن نیست هیچ لفظی در کلام به کار گرفته شود که شنونده و گوینده و نویسنده و خواننده پیش از آن چندین بار آن لفظ را به کار نبرده باشند، و آلا هرگز معنای آن فهمیده نمی‌شود. پس

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



خوبی و تازگی یک سخن از حیاتی است که در همه کس نیست و این حیات از آن معنی‌ای حاصل می‌شود که گوینده در لفظ می‌نهد و گوینده سخن زنده برای این کار، خرد خود را به کار می‌بندد. بنابراین، آنچه در لفظ هست جز نام چیزها نیست و برای آنکه به معنی بتوان دست یافت باید نخست به خود دست یافت و برای دستیابی به خود باید دست به دامان خرد شد، چنان‌که تشنه با گفتن آب و یاد کردن صفات آب سیراب نمی‌شود. (همان، ص ۶۹۳-۶۹۵) در همین نمونه کوچک نیز می‌توان منظر باباافضل را شناخت و اینکه چگونه همه چیز را مبتنی بر نفس انسان و شناخت آن می‌کند که تنها راه دستیابی بدان به کار گرفتن خرد است.

حال چنان‌که باباافضل می‌گوید، الف. نفس انسانی برتر از هر چیز و اصل همه اشیا و موجودات عالم جسمانی است؛ ب. این عالم جسمانی سایه‌ای از عالم نفسانی است که همان عالم معقولات است؛ ج. کمال انسانی وقتی حاصل می‌شود که نفس با درک صور معقول و معانی و کلیات بر عالم محیط شود؛ د. هرچه انسان می‌جوید در درون اوست، نتیجه می‌شود که انسان باید شناخت خود را بر همه چیز مقدم بدارد و بدون خودشناسی به طور کلی شناخت درستی نمی‌توان حاصل کرد. در ادامه می‌کشیم این سیر را براساس مصنفات باباافضل روشن سازیم.

۳. ۱. آگاهی عبارت است از یافتن خود

باباافضل از دریچه‌ای نو به وجود که مهم‌ترین موضوع فلسفه است می‌پردازد و آن را براساس آگاهی تفسیر می‌کند. وی می‌نویسد: «ما طالب وجودی هستیم که در آن وجود آگاهی بود و بی‌خبری هرگز نباشد و آن وجود جز وجود عقلی نباشد، که آگه بودن از نتایج عقلی است.» (مصنفات، ص ۶۱۱) و نیز: «تخم وجود آگاهی است و برش هم آگاهی.» (همان، ص ۶۵۵) از نظر او، نفس یکی از مراتب وجود است که اگر در انسان همراه خرد شود بدان عقل می‌گویند. این مطلب را از طریق آشنایی با تقسیم‌بندی‌هایی که وی از وجود ارائه می‌کند، می‌توان فهم کرد. در یک تقسیم‌بندی، وی وجود را براساس «پیدایی و پوشیدگی» دارای چهار مرتبه می‌داند: ۱. ممکن، مانند انسان در نطفه، که به سبب پوشیدگی وجودش هم بر خود و هم بر جز خود به آن ممکن می‌گویند؛ ۲. موجود، مانند اجسام، که گرچه بر خود پوشیده است، بر جز خود پیداست؛ ۳. نفس؛ ۴. عقل که از خود به خود آگاه است و آگاهی آن از خودش است، که اگر بالقوه باشد،

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



نفس است و اگر به خرد بپیوندد و با آن یکی شود، بدان عقل می‌گوید. این تقسیم‌بندی آنگاه اهمیت می‌یابد که توجه داشته باشیم وی دانایی و نادانی را هم براساس همین «پیدایی و پوشیدگی» توضیح می‌دهد. (همان، ص ۶۳۴-۶۳۵)

در تقسیم‌بندی دیگر، وی وجود را ابتدا دو قسم می‌کند: بودن و یافتن. فرق بین آن‌ها این است که بودن بدون یافتن ممکن است، اما یافتن بدون بودن ممکن نیست. هر یک از این دو نیز دو قسم دارد: یکی بالقوه و دیگری بالفعل. بودن بالقوه که از همه مرتبه پایین‌تری دارد، مثل انسان در نطفه است. بودن بالفعل مانند اجسام است. یافتن بالقوه نفس است و یافتن بالفعل عقل. (همان، ص ۵۸)

وجه مشترک این دو تقسیم‌بندی این است که انسان در کانون آن جای دارد و آنچه از انسان مهم است آگاهی اوست؛ از این رو وی می‌گوید: «دانش، وجود داناست» (همان، ص ۲۴۰) و «دانا مایه روشنی و پیدایی وجود است و معدن و علت آن.» (همان، ص ۲۲۷) اصولاً با تابیدن نور عقل آدمی است که وجود معنا می‌یابد، وگرنه اگر انسانی در عالم نباشد تمایزی هم میان وجود و عدم نخواهد بود: «بودن به یافتن درست باشد، که هر موجود از موجودات که بود وی بی‌یافت بود و نابودش به قیاس با وی یکسان بود، اگرچه به قیاس با یابنده آن متفاوت بود.» (همان، ص ۵۸-۵۹)؛ چراکه وی درباره عقل می‌گوید: «اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی بدان است، نوری است الهی به خود روشن و دیگر چیزها به وی روشن... به خود 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 دوم است، لکن اثر خاصیت اول.» (همان، ص ۲۰-۲۱)

تفاوت تشکیکی مراتب وجود در همه این تقسیمات در واقع به یک چیز بازمی‌گردد و آن بهره‌مندی از آگاهی است. پیدایی و پوشیدگی و بودگی و یافتگی موجودات بسته به نسبتی است که آن‌ها با عقل دارند، چراکه «آگاهی و دانستن و یافتن خود، وجود عقل است و دیگر موجودات یافت‌های عقل... عقل نهایت روشنی وجود است و مبدأ و منشأ آن.» (همان، ص ۲۲)؛ نیز نک: جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل‌الدین کاشانی، در اندیشه‌های...

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



ص ۹۴-۹۶) بنابراین، شناخت خود با همراهی خرد به عقل می‌انجامد و از عقل همه وجود روشنائی می‌یابد و به دایره معرفت آدمی راه می‌یابد.

۲.۳. یافتن خود برابر است با یافتن عالم

اینکه گفتیم همه چیز در عالم، روشنائی خود را از نفس انسانی (و در واقع عقل او، که نفس همراه خرد است) می‌گیرد، به دلیل تناظری است که میان عالم نفس و عالم خارج از نفس وجود دارد. عالم خارج از نفس شامل عالم جسمانی و عالم روحانی می‌شود که هر دو در درون نفس آدمی وجود دارند. باباافضل در این باب می‌گوید: «حق تعالی کتاب جهان مردم را نسختی کرد از این جهان، یعنی صورت عالم و از آن جهان، یعنی باطن عالم و حقیقتش؛ و از آیات پادشاهی ملکوت وجدانیت خود از هر یکی نشانی در جهان مردم بیاراست، به اندازه درست و تمام، نشان ظاهر در ظاهر و نشان باطن در باطن.» (مصنفات، ص ۲۷۴) باباافضل از این تناظر به «موازنه» تعبیر می‌کند و این همان تناظری است که در ادبیات اسلامی به تناظر میان عالم صغیر (نفس انسان) و عالم کبیر (عالم خارج از نفس انسان) مشهور است؛ مثلاً درباره موازنه یا تناظر میان جسم آدمی و عالم جسمانی خارج از او می‌گوید: «... چنان‌که عالم مرکب است از لطایف و کثایف، جسد مردم نیز مرکب است از ارواح لطیف و اجساد کثیف؛ و چنان‌که جسد عالم علوی از هفت سیاره مرکب است، جسم مردم نیز منقسم است به هفت اعضا؛ و چنان‌که فلک به دوازده برج منقسم است و قایم، جسد مردم نیز به دوازده منفذ منفرج است و قایم؛ و چنان‌که عالم به چهار طبع مرکب است، جسد مردم نیز به چهار طبع مرکب است...» (همان، ص ۴۰-۴۱)

شناخت این موازنه به انسان کمک می‌کند با معرفت یافتن به خود به یگانگی حاکم بر خود و عالم پی ببرد و فهم کند که همه از یکجا سرچشمه می‌گیرند. وی می‌نویسد: «مقصود ما از این موازنه هر دو جهان با یکدیگر و عیار ظاهر جهان مردم با ظاهر این جهان و باطن جهان مردم با ارواح باطن این جهان آن است تا اهل خرد راه یابند به یگانگی... پس از این سخن دانسته شد که این علامات جهان مردم و جهان بزرگ اندر ظاهر همه منادیانند از هر سوی که این آیات و علامات را خداوندی است توانای بی‌نیاز حی سمیع بصیر که به تدبیر و انداخت وی جمله هست شدند و به خواست و مشیت وی از ناپیدا به حضور و پیدا افتادند.» (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ نیز نک: تناظر عالم

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



صغیر و عالم کبیر، ص ۳۹-۴۵)

به نظر باباافضل، عالم وجود به لحاظ آگاهی و پیدایی موجودات به خود و دیگر اشیا به چهار مرتبه امکانی، جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌شود. هرچه موجودی به مرتبه عقلی نزدیک‌تر باشد، پرفروغ‌تر و پیداتر و از آگاهی بیشتری بهره‌مند خواهد بود و در مراتب بالای هستی جای خواهد داشت و به هر اندازه به مرتبه امکانی نزدیک‌تر باشد به نادانی و ناپیدایی شدیدتری دچار بوده و در درجات پایین‌تر هستی قرار خواهد گرفت. (نک: مصنفات، ص ۲۱-۲۲، ۷۴-۸۰ و ۱۹۷-۱۹۸) از سوی دیگر، انسان نیز در درون خود از این چهار مرتبه وجودی برخوردار است. نطفه همان وجود امکانی است و کالبد وجود جسمانی، روح وجود نفسانی و خرد وجود عقلانی. (نک: همان، ص ۲۱-۲۳) وی می‌نویسد: «آدمی مرکب است از عالم جسمانی و روحانی، فهرست هر دو عالم است و هرچه در عالم موجود است به کلیات، اندر آدمی موجود است به جزویات و مرکب است از بسایط و وسایط و از معانی معقول و محسوس و فرزند دو عالم است. تن در این عالم و جان از آن عالم.» (جامع الحکمه، ص ۳۱) بنابراین، هرچه انسان از وجود جسمانی خود بیشتر فاصله بگیرد و به وجود عقلی خود نزدیک شود، به همین اندازه آگاهی او پرفروغ‌تر می‌گردد و از مرتبه امکانی عالم وجود به مرتبه عقلی آن نزدیک‌تر می‌شود: «هرکه به اندازه کتاب خویش که دارد از خدای تعالی، به (همان) اندازه کتاب جهان تواند دید.» (مصنفات، ص ۲۷۶) بدین‌سان، انسان خردمند با قوت بخشیدن به آگاهی از خود، معرفت بیشتری به عالم پیدا می‌کند و حق و حقیقت بر او معلوم می‌گردد و درمی‌یابد که «او کیست و عالم چیست و وجود از بهر چیست و آمدن او در این عالم از کجاست و از بهر چیست و چه کاری باید کرد و به کجا بازمی‌باید گشت.» (همان، ص ۴۱)

۳.۳. کمال مرتبه عقلی نفس انسان: اتحاد عقل و عاقل و معقول

فاصله گرفتن هرچه بیشتر انسان از وجود جسمانی و نزدیک‌تر شدن هرچه بیشتر به وجود عقلی خود و بنابراین، نزدیک‌تر شدن به وجود عقلی عالم، کمال مرتبه عقلی انسان است که در نهایت به یگانگی عالم و معلوم می‌انجامد: «تا زمانی که نفس در طلب

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



.....

خویش است یافته و یابنده هر دو بالقوه‌اند. زمانی که نفس خویش را یافت، یافته و یابنده بالفعل می‌گردند. در این هنگام، نفس به کمال خود که مرتبه عقلی است می‌رسد و خاصیت و اثرش دگرگون می‌شود.» (مصنفات، ص ۶۹) این همان رای است که در فلسفه اسلامی به اتحاد عقل و عاقل و معقول مشهور شده است. باباافضل می‌نویسد: «کمال عالم به تولد 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 است.» (همان، ص ۵۱) وی تا آنجا پیش می‌رود که با تعبیری شبیه تعبیر ایدئالیست‌ها (باباافضل کاشانی (زریاب)، ص ۲۵) در تعبیری قیاس‌مانند می‌گوید: هر معلوم معلول عالم است و هر عالم علت معلوم. از سوی دیگر، وجود علت مقدم بر وجود معلول است؛ بنابراین، درباره عالم وجود می‌توان گفت که علم به عالم وجود در واقع، معلول عالم است و چون وجود علت مقدم بر وجود معلول است، پس می‌توان گفت که عالم مقدم بر عالم وجود است. (مصنفات، ص ۶۴۰)

باباافضل می‌گوید در انسان عالم و معلوم و فاعل و مفعول جمع آمده است و هرکس باید درون خود عالم را با معلول و فاعل را با مفعول متحد سازد تا در او ثبات و بقا بیابد و این‌گونه بتواند با مبدأ خود اتحاد حاصل کند. (همان، ص ۱۵۳) بنابراین، راه آن است که هرکس به درون خود مراجعه کند و این امور را در خود به یگانگی برساند و در پی واسطه دیگری نباشد، چراکه میان عقل و عاقل و معقول (یا علم و عالم و معلوم؛ یا به تعبیر دیگری از باباافضل، دانش و داننده و دانسته) واسطه‌ای نیست. از این رو چه بسیارند سالکان صادق و یاران کوشنده طریقت که رنج بسیار بر خود متحمل می‌شوند و ریاضت‌ها می‌کشند و علوم حکمی فلسفی را با مجاهدت‌های بسیار فرامی‌گیرند و از امور جسمانی دور می‌شوند و رو به سوی عالم عقل و جهان معانی می‌آورند، اما بویی از گلستان حقیقت به مشامشان نمی‌رسد، چراکه چیزها را بیرون از خود می‌پندارند و از طریق امور محسوس در پی امور معقول می‌روند. اینان «ندانستند که میان عاقل و عقل و معقول هیچ آلت و واسطه نتواند بود... و عقل هر‌گه که خواهد با معقول خود تواند نگریست، از آنکه معقول از عقل جدا نیست و دائم در او به فعل باشد و جدا شدن از او معقول را تصور نتوان کرد، از آنکه چون معقول از او دور باشد نه

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴

عقل بود، که عقل آنکه باشد که معقول با او بود... و عقل اصل و بنیاد معقول است؛ و چون عاقلِ معقولاتِ خود بود هر معقولی را به معقول از او عام‌تر در خود بنگارد و چون عاقلِ خود بود، اعنی معقولی نباشد بالای او که بدان معقول خود را دریابد، همه معقولات را در خود بیابد به یکبار، از آنکه خود عاقل و عقل و معقول است.» (همان، ص ۶۸۲-۶۸۴)

۴.۳. هر چه انسان می‌جوید درون اوست

اگر آگاهی عبارت است از یافتن خود، یافتن خود برابر است با یافتن عالم، و کمال مرتبه عقلی انسان در این یافتن‌ها عبارت است از اتحاد عقل و عاقل و معقول، پس انسان نباید این همه را در بیرون از خود بجوید. اینجاست که به قلب فلسفه افضل‌الدین کاشانی می‌رسیم و معلوم می‌شود که چگونه نزد او خودشناسی اساس و پایه و- می‌توان گفت - آغاز و پایان معرفت‌شناسی است. گویی آدمی دایره‌ای را می‌پیماید که از شناخت خود آغاز می‌شود و به شناخت عالم راه می‌یابد و این امر را از طریق برقراری و در واقع شناخت اتحاد و یگانگی میان خود و عالم محقق می‌سازد و بدین‌سان در پایان همه چیز را نزد خود حاضر می‌یابد. به تعبیر دقیق‌تر، انسان در این راه همواره در حال پیمودن مسیری حلزونی‌شکل است که با هر گردش از خود به عالم و از عالم به خود آگاهی و یافت عمیق‌تری از خود و عالم پیدا می‌کند.

باباافضل می‌گوید دانش روشنی و پیدایی اشیا در ذات و حقیقتِ فردِ عالم است. اگر موجودات در گوهر آدمی نبودند علم به چیزی برای انسان امکان‌پذیر نبود، چراکه علم به معدوم و ناچیز ممکن نیست؛ علم به امور روشن و بدیهی نیز تحصیل حاصل است. (مصنفات، ص ۲۳۸-۲۳۹) وی می‌نویسد: «ما چنان دیدیم که مردم را هر چه به کار است و ناگزیران (ضروری) اوست با اوست و در اوست و معدن و منبع آن خود اوست و هر آنچه بیرون اوست شبه و مثال صور نفس اوست و اصل و حقیقت همه با اوست.» (همان، ص ۲۴۱) و نیز: «آگاهی و علم، یافتن چیز است در خود و هر آنچه نبود نتوان

یافت و مردم را ممکن است همه چیزها را بدانستن، پس چون مردم همه چیزها را بیابد در خود و نتوان یافت آنچه را نبود، پس در خود همه چیزها بود، پس نفس مردم عام در اندیشه‌های...



بود و محیط بر همه چیزها که در اوست.» (همان، ص ۶۹) در ادامه این گفتار تلاش وی بر این است که تبیین و ثابت کند که چگونه همه اشیا و امور در انسان وجود دارد. توضیح اینکه در دیدگاه باباافضل، موجودات یا کلی اند 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 هست جزوی است. کلی و جزئی در حقیقت و شیئیت و وجود مشارک اند و به کلیت و جزئیت مابین و مخالف اند، همان گونه که نوع انسان با شخص انسان در انسانیت مشترک است و تعدد ندارد و فقط در اینکه نوع انسان کلی و معقول است و فرد انسان جزئی و محسوس است از یکدیگر متمایزند و با این تمایز تعدد پدید می آید. اینک وقتی انسان جسم عالم را از افلاک تا عناصر مفرد و بسیط درمی یابد، از آنجاکه جسم انسان با جسم عالم در حقیقت جسمیت یکسان است، پس جسمیتی را که یافته از پیش داشته و با او بوده است؛ به همین سان است یافتن جسم مرکب و جسم نباتی و جسم حیوانی و... (همان، ص ۷۰-۷۱) در تمام این یافتها نفس در واقع خود را می یابد. درنهایت، باباافضل نتیجه می گیرد که علم و عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد دارند، زیرا نفس هم علم (یافته) است و هم عالم (یابنده) و هم معلوم (بوده). چه اینکه توضیح داده شد که نفس انسان در هرچه می یابد در واقع خود را نیز می یابد، چون انسان هرچه را می یابد آن یافته با او شریک است، پس چون او را یافت خود را نیز یافته است. (همان، ص ۷۳؛ نیز نک: نفس شناسی در نظام فلسفی افضل الدین، ص ۷۱-۷۲)

از این منظر است که وی می گوید: «چیز را وجود از دو روی بود: یکی وجود در خود، اعنی در نفس، و دیگر وجود بیرونی» (مصنفات، ص ۲۱۱) و بر آن است که گذشتگان از فلاسفه درصدد شناخت وجود چیزها در بیرون از خود بوده اند و «آنکه موجود را برون از خود داند روشنی و پیدایی... چیزهای بیرونی [نزد او] با شک و اضطراب آمیخته ماند و جود او همان آگهی مضطرب باشد، دور از یقین و به خود نارسیده.» (همان، ص ۲۳۹) چراکه یقین عبارت است از «بازگشت نظر از جز خود و رسیدن به خود.» (همان، ص ۲۳۷ و ۶۰۴)

وی در جای دیگر می گوید: «انسان با ادراک صور معقول و کلی موجودات، صور محسوس و جزئی آن ها را که در معرض زوال و نابودی است گرفته و بدانها حیات و

پژوهش نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



جاودانگی می‌بخشد.» (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲) وی از این نکته به تسخیر حقیقی عالم در مقابل تسخیر ظاهری یاد می‌کند و می‌گوید: «تسخیر بر حقیقت این است که چیزی جسمانی را نفسانی کند و از مأوا و حیّز حسش به مأوا و حیّز نفس برَد به دانستن و دریافتن. و از تباهی و فنا به قرار و بقا رساندش، چه صورت‌های دانسته در نفس تباه و نیست نگردد، اگرچه محسوسش باطل گردد.» (همان، ص ۲۶۸) از اینجاست جمله معروف وی که «جوینده همان چیز است که آن را همی جوید و جستن او را از یافتن غافل می‌دارد.» (همان، ص ۲۳-۲۴) چراکه در طریق خودشناسی، انسان در طلب گمشده‌ای است که بیرون از خود او نیست؛ طالب و مطلوب و طلب وحدت می‌یابند. حقیقت طلب چیزی جز به خود بازشدن و خود را دانستن و به خود رسیدن نیست. (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲)

باباافضل در رساله جاودان‌نامه که مهم‌ترین تأویلات قرآنی وی در آن گنجانده شده است، در تأویل آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) می‌گوید: همه مخلوقات جهان دچار تبدیل و تبدل می‌شوند و مثلاً نبات به حیوان تبدیل می‌شود و حیوان به انسان، اما انسان به چیزی تبدیل نمی‌شود تا همگان بدانند که «جهان مردم است آن دین پاینده که فرمودند روی بدان آر... پس هرکه روی به جهان مردم اندر آفاق و انفس کند لقای خدای یابد.» (همان، ص ۲۶۹؛ برای تأویل آیات دیگر قرآن بر پایه همین اندیشه، نک: همان، ص ۲۷۰-۲۷۱) در ادامه می‌گوید مقصود وی از بیان والایی شأن انسان آن است که «به کلید جهان مردم این در گنج‌خانه علوم آیات و حکمت خدای تعالی بگشاییم» (همان، ص ۲۷۰)، چراکه «حجت خدای بر مردم هم جهان مردم است، چه حق تعالی هرآنچه مردم را به کار آید در شناختن حق تعالی و دانستن آن جهان و این جهان بر مردم نوشت است» (همان‌جا)؛ بنابراین «هرکه خواهد که نوشته‌ای را که از خدای دارد برخواند و بداند دانستنش آنگه بود که در جهان مردم نگرد تا مدبرش ببیند و بداند.» (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲)

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...

این اندیشه به طرز شیوا و دلنشین در رباعیات باباافضل نیز جلوه‌گر شده است. در زیر برای نمونه به برخی از رباعیات وی در این باره اشاره می‌کنیم:



منزلگه نور قدس کلی دل ماست
عکسی ز وجود روشن کامل ماست
(مصنفات، ص ۷۶۸، ش ۱۶۳)

وین هر دو جهان دو رکن از ارکان من است
من جان جهانم، نه جهان جان من است
(همان، ص ۷۵۸، ش ۱۱۲)

موجود جهان به جملگی مایه ماست
ما ذات جهانیم و جهان سایه ماست
(رباعیات، ص ۱۱۲، ش ۱۱۸)

روزی ننشستم و شبی نغنودم
آن جام جهان‌نمای جم من بودم
(مصنفات، ص ۷۵۴، ش ۹۴)

وآن دُرّ که کسی نسفت در کشور توست
از خود بطلب که نقد تو در بر توست
(همان، ص ۷۵۴، ش ۹۲)

با خلق جهان و با جهان است انباز
آگه چو شود همه به او گردد باز
(رباعیات، ص ۱۴۳، ش ۲۶۹)

تا زنده به وصل جاودانی جانی
هر چیز که در جستن آنی آنی
(همان، ص ۱۷۸، ش ۴۴۵)

دشخوار خرد تواند آسان دانست
بیرون ز خود از چه روی بتوان دانست
(مصنفات، ص ۷۴۰، ش ۱۹)

وی آینه جمال شاهی که تویی
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(همان، ص ۷۶۸، ش ۱۶۰)

واجد به حقیقت به یقین معدن جود

سرتاسر آفاق جهان از گل ماست
افلاک و عناصر و نبات و حیوان

من آن گهرم که عقل کل کان من است
کونین و مکان و ماورا زنده به اوست

ما طفل یتیمیم و جهان دایه ماست
قایم به وجود ما همه کون و مکان

در جستن جام جم جهان پیمودم
ز استاد چون وصف جام جم بشنودم

راه ازل و ابد زبان و سر توست
چیزی چه طلب کنی که گم کرده نه‌ای

در هستی کون خویش مردم ز آغاز
وانگه ز جهان و هر چه هست اندر وی

تا در طلب گوهر کانی کانی
فی‌الجمله حدیث مطلق از من بشنو

هر نفس که او درد ز درمان دانست
چیزی که وجود آن نیابی در خود

ای نسخه نامه الهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

ای مقصد عالم و ز عالم مقصود

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



هم کان حقیقتی و هم عین شهود هم شاهد و هم شهودی و هم مشهود
(رباعیات، ص ۱۲۳، ش ۱۷۲)

نتیجه‌گیری

خودشناسی کانون و قلب فلسفه باباافضل است. خودشناسی بر مدار نفس انسان می‌گردد و نفس نیز در بالاترین مرتبه‌اش عقل است. هرچه انسان از مرتبه جسمانی دورتر شود و به مرتبه عقلی خود نزدیک‌تر گردد، به همین نسبت به وجود عقلی عالم نزدیک‌تر و در نهایت با آن یگانه می‌شود؛ بنابراین، یافتن خود به یافتن عالم می‌انجامد و این امر از طریق برقراری و در واقع شناخت اتحاد میان علم و عالم و معلوم رخ می‌دهد. در پایان، انسان می‌یابد که هرچه می‌جست در درون خود اوست. این مسیر را دور یا چرخشی هرمنوتیکی می‌توان قلمداد کرد که میان معرفت کلی و جزئی به خود و عالم بیرون برقرار می‌شود. این مسیر از شناخت خود آغاز می‌شود و به همان ختم می‌شود، با این تفاوت که هرچه پیش‌تر می‌رود، شناخت عمیق‌تری از آن برای انسان حاصل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هرمان اته او را در کنار ابوسعید ابوالخیر و عمر خیام، یکی از سه رباعی‌سرای بزرگ فارسی می‌داند. (تاریخ ادبیات فارسی، ص ۱۴۰)
۲. برای گزارشی از نخستین اقدامات در شناساندن باباافضل، نک: «نوشته‌های باباافضل»، ص ۴۳۳، یادداشت سردبیر.
۳. درباره زندگینامه و آثار وی، نک: «باباافضل کاشانی» (زریاب)؛ «باباافضل کاشانی» (قرائی)؛ و به‌خصوص *قلب فلسفه اسلامی*.
۴. درباره بررسی مذهب باباافضل از خلال آثارش، نک: مصنفات، ص بیست‌ودو و بیست‌وسه؛ «باباافضل کاشانی» (زریاب)، ص ۲۲؛ *قلب فلسفه اسلامی*، ص ۱۹؛ «مذهب حکیم افضل‌الدین کاشانی».
۵. نصر تأکید دارد که در بحث از منابع فکری باباافضل باید مشاهدات و تأملات درونی او و قرآن و حدیث را نیز در شمار آورد، به‌خصوص آنکه شاید هیچ فیلسوف دیگری به اندازه وی توصیه قرآن و روایات به خودشناسی را در مباحث خود جدی تلقی نکرده باشد (Afdal al-Din Kashani, p. 256)؛ برای تأویلات قرآنی وی و التفات او به این موضوع، نک: قرآن در اندیشه‌های افضل‌الدین). تأکید وی

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



بر آموزه‌های قرآنی را به‌خصوص از طبقه‌بندی خاص و منحصر به فرد علوم نزد وی می‌توان دریافت.
(نک: مصنفات، ص ۲۶۰-۲۶۲؛ نیز نک: (Afdal al-Din Kashani, pp. 258-60)
۶. موضوع همه آثار وی هم که او از عربی به فارسی برگردانده است بر مدار همین خودشناسی می‌گردد.

منابع

- «اهمیت جاودان‌نامه افضل‌الدین کاشانی و تأثیر آن بر اکسیر العارفین صدرالمألهین شیرازی»، سید هادی موسوی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۴۹-۱۶۶.
- «باباافضل کاشانی»، عباس زریاب خوئی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، تهران ۱۳۷۵.
- «باباافضل کاشانی»، مرتضی قرائی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران ۱۳۸۰.
- «بررسی سیمای نفس در مصنفات باباافضل مرقی»، رضا شجری و الهام عربشاهی کاشی، کاشان‌شناخت، ش ۸ و ۷ (پاییز و زمستان ۸۸)، ص ۱۱۲-۱۲۶.
- تاریخ ادبیات فارسی، هرمان اته، ترجمه رضازاده شفق، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۲۵۳۶ [۱۳۵۱].
- «تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی»، احسان قدرت‌الهی و مهدی فرحناکی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۴۰ (پاییز ۱۳۹۰)، ص ۲۹-۵۰.
- جامع‌الحکمه، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی (باباافضل)، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱.
- «جایگاه خودشناسی در فلسفه افضل‌الدین کاشانی (باباافضل)»، سید مصطفی شهرآیینی، خردنامه، شماره ۶۷، بهار ۱۳۹۱، ص ۹۸-۸۸.
- «جست‌وجوی خودشناسی در آموزه‌های افضل‌الدین کاشانی»، محمد لگنهاوزن، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، عرفان ایران: مجموعه مقالات، شماره ۱۸ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۲۸-۱۳۹؛ - رباعیات بابا افضل‌الدین کاشانی به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی، سعید نفیسی، انتشارات فارابی، تهران ۱۳۶۳.
- «صدرا و باباافضل کاشانی»، سید یحیی یتربی، کاشان‌شناخت، ش ۸ و ۷ (پاییز و زمستان ۸۸)، ص ۱۵-۵.
- علم هرمنوتیک، ریچارد پالمر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۲، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۲.
- قلب فلسفه اسلامی: در جست‌وجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی، ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: مروارید، ۱۳۹۱.
- «مذهب حکیم افضل‌الدین کاشانی»، عبدالله موحدی‌محب، کاشان‌شناخت، ش ۸ و ۷ (پاییز و زمستان ۸۸)، ص ۷۹-۵۸.
- مصنفات، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی (باباافضل)، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چ ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

پژوهش‌نامه کاشان
شماره ششم (پیاپی ۱۴)
بهار و تابستان ۱۳۹۴



- «نفس‌شناسی در نظام فلسفی افضل‌الدین کاشانی»، مهدی علی‌پور، فصلنامه انجمن معارف اسلامی / ایران، شماره ۱ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۴۳-۷۳.
- «نوشته‌های باباافضل»، محمدتقی دانش‌پژوه، مهر، س ۸، ش ۷ (مهر ۱۳۳۱)، ص ۴۳۳-۴۳۶؛ شماره ۸ (آبان ۱۳۳۱)، ص ۴۹۹-۵۰۲.

- "Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi", Seyyed Hossein Nasr, in Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, pp. 249-264.

خودشناسی به منزله
مقوله‌ای هرمنوتیکی
در اندیشه‌های...



•
•
•
•
•
•
•