



کتابخانه کاشانی

مجله علمی-ترویجی کاشان‌شناسی، مجله تخصصی مرکز پژوهشی کاشان‌شناسی دانشگاه کاشان
نوره جدید، شماره چهاردهم (پیاپی بیستوه)، بهار و تابستان ۱۳۹۷



■ **فهرستان نوشتن‌آباد** مجموعه‌ای از دوره‌نویسگانی در دشت کاشان

حسن لائمان نژاد، جوان حسینزاده ساداتی، جیده تارین

■ **بررسی تطبیقی نقش و مدارج هفتگانه کمال آن از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی و**

شهاب‌الدین سیه‌روردی / نگارنده کمال‌زاده سحر کاشانی، فریده جمشیدی

■ **سهم و جایگاه کاشان در حوزه نسخه‌های خطی اسلامی ایران و عراق /** علی ساقی‌زاده وایغان

■ **فانسی اسناد کوبدین کاشانی** عارفه پرشور و بی‌نوروا / محمد شهیدی نوشن‌آبادی

■ **بررسی مفاصل‌های خطوط کوفی مقبره شیخ عبدالصمد نظری و دانشگاه فرامشاه یزد /** احمد انزلی

■ **کاشان پر خوف و رجای مولوی /** محمدرضا مهدیزاده



صاحب امتیاز: دانشگاه کاشان
مدیر مسئول: دکتر محمد مشهدی نوش آبادی
سرمدیر: دکتر محسن قاسم‌پور

ویراستار فارسی: دکتر محمد مشهدی نوش آبادی، معصومه عدالت‌پور
مترجم و ویراستار انگلیسی: علی ثابتی‌پور

هدیئت تحریریه:

دکتر عباس اقبالی، دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر حسین ایمانیان، استادیار دانشگاه کاشان
دکتر احمد یادگوبه هزاوه، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر علی بیات، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر ناصر تکمیل همایون، استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر حمیدرضا جیحانی، استادیار دانشگاه کاشان
دکتر امیرحسین چیت‌سازیان، دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر حسین حیدری، دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر داریوش رحمانیان، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر رضا شجری، دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر حسن فاضلی نشلی، استاد دانشگاه تهران
دکتر محسن قاسم‌پور، دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر محمدعلی کاظم‌بیگی، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمد مشهدی نوش آبادی، استادیار دانشگاه کاشان
دکتر محسن معصومی، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر سید جمال موسوی، دانشیار دانشگاه تهران
دکتر ابراهیم موسی‌پور، استادیار بنیاد دایره‌المعارف اسلامی

نشانی مجله: کاشان، بلوار قطب روانی، دانشگاه کاشان، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، مرکز پژوهشی کاشان‌شناسی

تلفن: ۰۳۱-۵۵۹۱۲۷۹۰

دورنگار: ۰۳۱-۵۵۹۱۲۷۹۳

کد پستی: ۵۱۱۶۷ - ۸۷۳۱۱۷

پست الکترونیکی: sh_kashan@kashanu.ac.ir

نشانی الکترونیکی در بانک اطلاعاتی نشریات کشور: www.Magiran.com

مقالات این نشریه در پایگاه sh-kashan.kashanu.ac.ir نمایه می‌شود.



- ۵ قبرستان نوش‌آباد محوطه‌ای از دوره نوستگی در دشت کاشان
حسن فاضلی تشلی، جواد حسین‌زاده ساداتی، حجت‌داری
- ۲۷ بررسی تطبیقی نفس و مدارج هفتگانه کمال آن از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی و
شهاب‌الدین سهروردی / طاهره کمال‌زاده، سحر کاوندی، فریده جمشیدی
- ۴۵ سهم و جایگاه کاشان در حوزه نسخه‌های خطی اسلامی ایران و عراق / علی صادق‌زاده و ابقل
فاضل اسد کویایی کاشانی عارف پرشور و بی‌پروا / محمد مشهدی نوش‌آبادی
- ۸۹ بررسی مقایسه‌ای خطوط کوفی عقبره شیخ عبدالصمد نطنزی و قدمگاه فرانشاه یزد / احمد لثرفی
کاشان پر خوف و رجای عولوی / محمدرضا مهدیزاده
- ۱۰۵



کاشان‌شناسی، دوره جدید، شماره ۱۲ (پیاپی ۲۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۷-۴۴

**بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال آن از دیدگاه
افضل‌الدین کاشانی و شهاب‌الدین سهروردی**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

طاهره کمالی‌زاده*

سحر کاوندی**

فریده جمشیدی***

چکیده

علم النفس یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. این پژوهش به بررسی جایگاه نفس و مراتب کمال آن در نظام فکری و فلسفی افضل‌الدین کاشانی می‌پردازد و به نتایج زیر دست یافته است: افضل‌الدین در ارائه مباحث فلسفی رویکردی اشراقی دارد؛ محور مباحث فلسفه آگاهی‌محور وی، «نفس» به عنوان موجودی خودآگاه است؛ عقل / نفس به عنوان یک حقیقت الهی و متافیزیکی خودآگاه باب ورود به فلسفه افضل‌الدین است. از این رو آگاهی و ادراک نفس تا مرحله نیل به حقیقت از اهم مباحث فلسفی وی به شمار می‌رود؛ تا جایی که وی مراتب کمال نفس را منطبق با مراتب علم و آگاهی دانسته و به تبع مراحل هفتگانه سیر و سلوک آیینی و عرفانی، مراتب و مدارج کمال نفس را در طی مراحل هفتگانه عقلانی ترسیم

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل‌الدین



•
•
•
•
•
•
•

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی / tkamali85@yahoo.com

** دانشیار دانشگاه زنجان / drskavandi@znu.ac.ir

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان / f69jamshidi@gmail.com

می‌کند. تفاوت تشکیکی مراتب ادراک در همه این مراتب به حقیقت واحد آگاهی منتهی می‌گردد؛ چنان‌که نفس با وصول به هر مرتبه، بر میزان آگاهی و خودآگاهی او افزوده می‌شود تا به مرتبه عقلانی - مرتبه اتحاد عقل و عاقل و معقول - نائل گردد.

کلیدواژه‌ها: افضل‌الدین کاشانی، نفس ناطقه، مدارج کمال، آگاهی، عقل، خرد.

مقدمه و طرح مسئله

علم النفس یکی از مهم‌ترین مباحث تاریخ فلسفه است که از فلسفه یونانی تا حکمت اسلامی در مراحل مختلف به فراخور، از جهات مختلف موضوع بحث قرار گرفته است، اعم از مباحث اخلاقی و عرفانی و یا جهان‌شناختی و حتی طبیعیاتی. چنان‌که در نزد سقراط موضوع بحث اخلاقی بود و یا در فلسفه فیثاغوری و افلاطونی، بحث از نفس کلی در مبادی سه‌گانه جهان مطرح است. هرچند در فلسفه ارسطو، نفس از دیدگاه طبیعی مطرح می‌شود و حتی رساله مستقلی درباره نفس تألیف می‌کند که فلاسفه مسلمان نیز سخت متأثر از آن هستند، در فلسفه اسلامی (تا ابن‌سینا) نیز نفس به تبع سنت ارسطویی در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گرفت. اما در حکمت اشراق سهروردی، با عنایت به اینکه هدف حکیم اشراقی آن است که از معرفت نفس آغاز کند تا به شناخت مجردات و انوار عقلی و در نهایت معرفت رب (نور الانوار) نائل آید، جایگاه نفس از طبیعیات به الهیات ارتقا یافته و سرآغاز مباحث نورشناسی اشراقی و به‌عنوان باب ورود به حکمت اشراق محسوب می‌گردد (کمالی‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۶).

در هر حال، نفس و مباحث مرتبط با آن در نزد افضل‌الدین چه جایگاهی دارد؟ امری طبیعی است یا الهی؟ سیروسلوک آن اخلاقی و عرفانی است یا عقلانی؟ و در نهایت کمال آن در چیست و چگونه بدان دست می‌یابد؟ پژوهش حاضر برای پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل به بررسی مصنفات و به‌ویژه رساله *مدارج الکمال* افضل‌الدین کاشانی می‌پردازد و با توجه به قرابت زمانی وی با شیخ اشراق به رویکرد اشراقی افضل‌الدین نیز در این بحث نظر دارد.

۱. جایگاه نفس در نظام فلسفی افضل‌الدین کاشانی

افضل‌الدین همچون حکمای اشراقی بحث نفس را در الهیات مطرح می‌کند که این تغییر جایگاه از طبیعیات به الهیات، نشان از اهمیت ویژه‌ای است که این مباحث نزد این دو فیلسوف ایرانی دارد. از این رو با توجه به گرایشات اشراقی باباافضل، معرفت‌النفس همچنان‌که باب ورود به فلسفه اشراق است، مفتاح ورود به فلسفه افضل‌الدین نیز هست. وی در گام نخست موجودات را بر

مبنای نفسانی و غیر نفسانی بودن تقسیم می‌کند و نفس را وجه الانقسام و مقسم موجودات قرار می‌دهد. باباافضل به‌عنوان حکیم ایرانی دارای اندیشه‌های ناب و بدیع اشراقی است و در صد ارائه فلسفه‌ای آگاهی‌محور با سبک خاص و ویژه است. وی هرچند به موجودات نظر دارد و ابتدا به تقسیم موجودات می‌پردازد اما محور این تقسیم‌بندی را همچون سهروردی آگاهی و خودآگاهی قرار می‌دهد. او آگاهی را نیز متعلق به نفس می‌داند.

افضل‌الدین سه تقسیم‌بندی برای موجودات ارائه می‌دهد: نخست، تقسیم موجودات به موجودات طبیعی و نفسانی: «وجود طبیعی وجودی بود که خداوند آن وجود از آن آگاه نبود، و این وجود چون وجود اجسام اجزای عالم بود؛ و اما وجود نفسانی را آگاهی بود از وجود طبیعی و دریافتن آن، و این را دانستن خوانند» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۸۵-۵۸۷). دیگر تقسیم موجودات بر اساس پیدایی و پنهانی به چهار مرتبه امکان، موجود، نفس (آگاهی دارد و این آگاهی بالقوه است)، عقل (آگاهی دارد و آگاهی او بالفعل است) (همان: ۲۱). باباافضل در جایی دیگر تقسیم‌بندی پیشین را با یک تقسیم‌بندی دوگانه بیان می‌کند: موجود یا آگاهی دارد یا ندارد، آنچه که آگاهی ندارد پایه جسمانی است (همان: ۶۴۲). نظیر همین تقسیم‌بندی در فلسفه نورمحور و اشراقی، سهروردی نیز مطرح است. واقعیت برای سهروردی آگاهی (= نور) است، لذا هر آنچه نور است، خودآگاه است. بنابراین سهروردی با چنین مبنایی موجودات را به نور و ضوء فی نفسه و ظلمت تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۱: ۱۰۶). همین تقسیم را به بیان دیگر نیز ارائه می‌دهد که موجود یا ادراک ذات (خودآگاهی) دارد و یا ادراک ذات (خودآگاهی) ندارد. مورد اول نور مجرد است و مورد اخیر جوهر غاسق و هیئت ظلمانی، لذا جسم که ظاهر بالذات نیست، خودآگاهی ندارد (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

بنابراین شیخ اشراق و باباافضل موجود فاقد آگاهی را جسم می‌نامند. از این رو می‌توان به نتایج کلی‌تر و عمیق‌تری نائل شد. در قرن ششم، سهروردی و افضل‌الدین تعالیم و آموزه‌های اشراقی را به شیوه‌ای متعدد و متنوع ولی همسو ارائه نموده‌اند. هر دو، محور مباحث خود را آگاهی و خودآگاهی قرار داده و مبنای واحدی را در تقسیم‌بندی موجودات اتخاذ کرده‌اند؛ با این تفاوت که باباافضل مستقیم به سراغ آگاهی می‌رود و شیخ اشراق نور را نماد و رمزی از آگاهی و خودآگاهی می‌داند و همین آگاهی و خودآگاهی را مبنای تقسیم‌بندی موجودات قرار می‌دهد و موجودات را به موجودی که حقیقت ذاتش نور و ضوء است، (یعنی خودآگاهی دارد) و موجودی که حقیقت ذاتش نور نیست، (یعنی خودآگاهی ندارد) تقسیم می‌کند.

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل‌الدین

۲. تعریف نفس از دیدگاه باباافضل

۱.۲. تعریف نوری نفس

نفس در نزد حکمای مشائی مسلمان «کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» (ارسطو، ۱۳۸۸: ۷۹) و از منظر حکمای اشراقی نفس ناطقه به عنوان نور اسفهدیه در سلسله انوار قاهره قرار دارد که مدبر صیصیه انسانی است (سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۳۴). اما افضل الدین سه تعریف برای نفس بیان می‌کند. باباافضل در هریک از این تعاریف به جنبه‌های مختلف نفس نظر دارد و با همین مبنا به تعریف نفس می‌پردازد. تعریف نخست وی تعریفی اشراقی است. وی همچون حکمای اشراقی، دغدغه اصلی اش آگاهی است لذا همچون اشراقیون، نفس را نوری الهی می‌داند که آگاهی و خودآگاهی از اهم ویژگی‌های آن است. بنابراین تعریف نوری نفس را می‌توان اصلی‌ترین تعریف افضل‌الدین از نفس به شمار آورد: «نفس نوری است الهی به خود روشن، و دیگر چیزها به وی روشن» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۸۵-۵۸۷).

در تعریف نوری نفس افضل‌الدین همچون شیخ اشراق به ویژگی ظاهر لذاته بودن نفس اشاره می‌کند: «حال نفس در قیاس به اشخاص مردم دو گونه است در یک حال گویند به قوت است و در یک حال گویند بالفعل است» (همان: ۲۰).

«نشان آنکه به قوت بود آن است که شخص جزوی مردم با او از چیزها آگه بود و از او بی‌آگاهی و غافل، و نشان به فعل بودنش آنکه از او آگه بود، و به خود روشن بودن از خود آگه بودنش است» (همان: ۲۱). حالت بالقوه نفس هنگامی است که شخص انسان به وسیله نفس از امور آگاهی می‌یابد و اما نشان بالفعل بودن نفس خودآگاهی اوست.

طبق نظر باباافضل نفس انسان، اصل و حقیقت انسان و گوهری شریف و گرانبه‌است، لذا انسان بودن وی در گرو نفس اوست (همان: ۲۰).

مراد افضل‌الدین از اصل و حقیقت انسان «مرتبه بالفعل نفس (عقل)» است و این حقیقت را مرادف با لفظ «خود» می‌داند که آگاهی و خودآگاهی ویژگی منحصر به فرد آن است (همان: ۶۵-۶۶). در تعریفی که افضل‌الدین از نفس ارائه می‌دهد، نفس انسانی دارای دو ویژگی است: یکی خودآگاهی و دیگری آگاهی به غیر (همان: ۲۱). دیدگاه افضل‌الدین در این زمینه همسو با نظر سهروردی است، چنان‌که سهروردی نیز نفس را در سلسله انوار مجرد نور اسفهدی می‌داند، طبق تعریف سهروردی نور حقیقتی است «ظاهر لذاته و مظهر لغیره». این تعریف شامل نفس هم می‌شود؛ زیرا نفس از عالم نور و از سنخ نور است. بنابراین همواره واجد ادراک ذات خود است

و هیچگاه از مرتبه ذات خویش غافل نیست بر خلاف جسم که هیچگاه نمی تواند خودآگاه باشد، لذا نه جسم است و نه جسمانی و نه قابل اشاره حسیه، مجرد است و یکتا و قابل قسمت و نسبت نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۳).

۲.۲. تعریف جوهری نفس

علاوه بر تعریف نوری نفس، افضل الدین سه خصوصیت و ویژگی برای نفس در نظر می گیرد و بر اساس آن به تعریف جوهری نفس می پردازد، لذا نفس جوهری دارد که حیات است و حیات در آن بالذات است و در اولین مرحله دانش و آگاهی نفس بالقوه است: «بدان که نفس جوهری است زنده به ذات، کننده به طبع، داننده به قوت» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۸).

خصوصیات و ویژگی هایی که افضل الدین به واسطه آن به تعریف جوهری نفس می پردازد، عبارت اند از: «زنده بالذات»: زندگی و حیات از خصوصیتی است که نفس به اجسام می دهد و به این دلیل که نفس حیات و زندگی را در دیگری ایجاد می کند، حیات در نفس ذاتی است. «کنندگی بالطبع» که در تعریف افضل الدین از نفس لحاظ شده است، به این معنی است که نفس فاعل اصلی است. و «دانندگی بالقوه» نیز از این جهت است که نفس واجد قابلیت آگاهی به همه امور است، افضل الدین می گوید نفس بالقوه داننده است و این خصوصیت بالقوه بودن نفس به واسطه عقل به فعلیت می رسد (همان: ۷۹).

تعریف فیلسوفان بزرگ مسلمان از نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» (شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۸: ۱۶)، شامل نفوس ارضی می شود اما تعریف افضل الدین از نفس به جوهر، نفوس فلکی را نیز در بر می گیرد و این را می توان هم به عنوان نقدی بر نظریه وی عنوان کرد که قیود تعریف به جوهر را دقیق لحاظ نکرده. لذا تعریف وی مانع نیست و شامل نفوس فلکی هم شده است درحالی که در صدد تعریف نفس انسانی است، حال آنکه قید «ذی حیات بالقوه» در تعریف دیگر فلاسفه آن تعریف را تنها شامل نفوس ارضی می کند و نفوس فلکی را از تعریف خارج می سازد. اما به عنوان امتیاز هم قابل توجه است؛ زیرا افضل الدین با این تعریف گسترده از دیدگاه مشائیان فاصله می گیرد و همین امر را می توان به عنوان وجه امتیاز فلسفه های وجودی با مسلک اشراقی قلمداد نمود؛ چنان که نفوس مدبره سهروردی نیز این گونه است و شامل نفوس فلکی و نفوس انسانی می شود.

۳.۲. تعریف به اصل و ذات

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل الدین

بابا افضل همچنین نفس را به «اصل و ذات و حقیقت و خود» تعریف می کند و می گوید: «لفظ آن از دیدگاه افضل الدین



نفس و خود ما به یک معنی رانده‌ایم» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۵). سپس در تحلیل معنایی این واژه‌ها می‌گوید:

اصل: «منظور از لفظ اصل چیزی است که مایه هستی هر چیزی که فرود اوست می‌باشد.»
حقیقت: «آن چیزی است که هستی شایسته آن است.»
ذات: «آن چیزی است که چیزها از آن اوست و او خداوند آن‌هاست، و بنابراین وقتی نفس انسان می‌گوییم مراد اصل و ذات و حقیقت انسان است که انسان بودن انسان در گرو آن است» (همان: ۹).

نفس هر چیز اصل و حقیقت وی بود، و چیز به وی چیز شود (همان: ۶۵).
طبق نظر افضل‌الدین اختلاف نام‌هایی که در تعریف نفس بیان شده به دلیل اعتبارات مختلف نفس است:

موجودات نفسانی را که معلومات خوانند، آن را نام‌های مختلف بود از روی اختلاف اعتبار و نظر، چنان‌که معلوم و مدرک خوانندش و اصل و صفت، و گاهی هست، و گاهی حقیقت و کلی و جزئی، و گاهی محمول و موضوع (همان: ۵۸۸).

۴.۲. عروج نفس به عالم ملکوت

باباافضل یکی از محورهای اصلی بحث را در آثار فلسفی خود، آگاهی انسان قرار داده و از آنجایی که آگاهی متعلق به نفس آدمی است، نخستین دانشی را که جوینده حکمت نیازمند آن است، دانش نفس آدمی می‌داند (همان: ۱۲۲). در رساله *تفاحه* طلب حکمت را بهترین کارهای دنیا برمی‌شمرد و سزاوارتر دانشی را که انسان می‌تواند به آن دست سازد، حکمت معرفی می‌کند و معتقد است نخستین کسی که این دانش از طریق وحی به ایشان رسیده، هرمس است. از نظر ایشان حکمت حقیقی همان عروج نفس آدمی از عالم ماده به عالم معقولات یعنی ملکوت حق تعالی است: «از زمین ما نخست کسی که دانش بدو رسید به وحی، هرمس بود. روان وی را به آسمان بردند و از ملاء اعلی بدو رسید و ایشان از ذکر حکیم گرفتند و از وی به زمین آمد و علما از وی گرفتند» (همان: ۱۴۳).

به گفته ویلیام چیتیک نیز این قطعه را می‌توان شرح و روایتی دانست از دو آیه قرآنی که در آن از ادريس یاد شده است: «و در این کتاب ادريس را یاد کن، او را راست‌گفتاری پیامبر بود. او را به مکانی بلند فرابردیم.»

«مکانی بلند» می‌تواند خانه فرشتگان باشد که قرآن کریم آن را «ملاء اعلی» می‌خواند و اما

«حکیم» یکی از نام‌های خداوند است و «ذکر» خدا هم به معنی یاد آوردن عهد و پیمانی است که مردمان با او دارند. قرآن از این اصطلاح در این معنی به عنوان مترادفی برای وحی استفاده می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۸۴).

۳. مراتب انسان‌ها در کمال و نقصان از دیدگاه افضل‌الدین

با توجه به مطالب فوق، کاشانی انسان‌ها را به سه دسته ناقصان ناستوده، ناقصان پسندیده و ابرار و اخیار (مقربان) تقسیم می‌کند و مبنای این تقسیم‌بندی را برخورداری یا عدم برخورداری از «علم» و «عمل» قرار می‌دهد و برای هر یک از آن‌ها اصناف و اقسامی را به شرح ذیل ذکر می‌کند:

۱.۳. ناقصان ناستوده

افضل‌الدین معتقد است کمال انسان رسیدن به لقای حق تعالی است. بنابراین هر کس به آن غایت رسد تام و کامل می‌گردد، در مقابل هر انسانی که به آن غایت نرسد ناقص است. لکن ناقصان اختلاف درجه بسیاری دارند. هر انسان ناقصی که برای رسیدن به کمال کوشش کند چینی کوششی پسندیده است، اما اگر بر نقصان خویش بماند و به سوی کمال حرکت نکند یا آهسته در این مسیر قدم گذارد، کوشش وی ناشایست و ناپسند است که کاشانی چنین انسان‌هایی را ناقصان ناستوده می‌نامد و آن‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند.

الف. مرتبه نباتی: دسته‌ای که در پایین‌ترین مرتبه علم و عمل قرار دارند و قوای انسانی، حیوانی و نباتی در آن‌ها سستی دارد. عقل نظری و عملی فاقد کارکرد شایسته‌اند و دیگر قوا از جمله قوه غضبی، قدرت تمیز امور را ندارد و قوه شهوانی صرف خوردن و آشامیدن می‌شود. چنین انسان‌هایی در مرتبه نباتات قرار می‌گیرند.

ب. مرتبه حیوانی: انسان‌هایی که قوه شهوانی بهیمی در آن‌ها قوی‌تر است. در این مرتبه، انسان توانایی اندیشیدن درباره امور را دارد اما بیشتر اوقات خود را صرف خوردن و آشامیدن می‌کند. چنین انسان‌هایی در مرتبه حیوانات قرار می‌گیرند و فقط در داشتن صورت انسانی از حیوانات جدا می‌شوند، اما در اعمال و رفتار همانند حیوانات عمل می‌کنند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۳).

ج. مرتبه شیطانی: مرتبه‌ای که هر دو قوه حیوانی (سبعی و بهیمی) فرمان‌ده بر قوه انسانی (قوه عاقله) باشد. در این صورت اگر نفس حیوانی قوی‌تر باشد، قدرت بر جذب اموال و طمع و فریب در انسان ظاهر می‌شود و اگر نفس سبعی قوی‌تر باشد، انسان‌هایی متکبر و کینه‌ورز و تباهی جوی خواهند بود.

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل‌الدین



•
•
•
•
•
•
•

حیوانی (سبعی و بهیمی) است، در شمار شیاطین پیدا، یعنی انسان‌های شیطان‌صفت می‌داند که نفوسشان تحت سلطه شیاطین جن است (همان: ۳۵).

قوای شهوانی و غضبی که قوای بدنی‌اند، می‌توانند انسان را در مقام عمل به افراط و تفریط وادارند. لذا اگر انسان حد وسط میان اخلاق متضاد قرار گیرد و از افراط و تفریط پرهیزد و در مقام عمل، عقل را به کار گیرد و عمل او تابع قوانین عقل شود، همواره در مسیر میانه گام برمی‌دارد که از آن به عدالت تعبیر می‌شود. کمال عملی نفس نیز در تحقق عدالت است. شایان ذکر است که خالی شدن صرف از قوای شهوانی و غضبی و آثار این قوا مادامی که انسان در این دنیاست مسیر نمی‌شود، اما رعایت حد وسط بین آن‌ها به منزله خلوص از آن‌هاست (شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۹: ۱۲۷). در نتیجه نفس از آن‌ها متأثر و منفعل نمی‌شود بلکه برای نفس هیئت استعلائی‌ای نسبت به قوا ایجاد می‌شود و نفس^۱ امیر آن قوا شده و قوا به خدمت نفس درمی‌آید که شیخ اشراق از آن به عنوان کمال عملی نور اسفهد (نفس) یاد می‌کند. بدین ترتیب تابعیت نفس از بدن و قوای آن و انفعال از قوای نفس، موجب شقاوت نفس و دوری از سعادت است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳: ۶۸-۶۹).

۲.۳. ناقصان پسندیده

این مرتبه شامل افرادی می‌شود که در کسب راه‌های نیل به کمال کوشش بسیاری دارند. افضل‌الدین معتقد است که از میان مراتب انسان‌ها مرتبه‌ای که در آن امید بیشتری به قرب سعادت است، مرتبه انسان‌هایی است که نفس عاقله در آن‌ها بر نفوس سبعی و بهیمی فرمان‌ده و بر آن مستولی باشد، و هیچگاه قوایی که به لحاظ وجودی در مراتب پایین‌تر از قوه خرد هستند، از قوه خرد و فرمان وی روی نتابند، و به حکم خرد و به اندازه‌ای که خرد فرمان می‌دهد عمل کنند.

این دسته، افرادی هستند که بهره آن‌ها از نفس عاقله، قوه عقل عملی است و قوای حیوانی آن‌ها فرمان‌بردار نفس عاقله است. پیشه‌وران و کارگران در شمار این صنف قرار می‌گیرند و همگی از لشکریان عقل عملی به شمار می‌روند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۶).

از دیدگاه شیخ اشراق این مرتبه از حیث علم و عمل به پایه مقربان نمی‌رسند، اما در شمار کمال‌یافتگان و سعادت‌مندان قرار می‌گیرند؛ انسان‌هایی که در علم و عمل متوسط‌اند و صالحان و زاهدانی هستند که در بُعد معرفت ناقص‌اند اما به کمال عملی دست یافته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۰).

۳.۳. مرتبه ابرار و اخیار

مرتبه‌ای که بهره آن‌ها از نفس عاقله بیشتر و کارشان شریف‌تر و لطیف‌تر از اهل مرتبه پیشین است، به گونه‌ای که کار آن‌ها محدود به حرکات جسمانی در انجام اعمال نیست، بلکه آثار عقل را در اخلاق و قوت‌های حیوانی به کار می‌برند و همانند پرهیزگاران و عبادت‌کنندگان و انسان‌هایی که اهل کوشش و روش در کارها هستند طبیعت و قوای خود را از اموری مثل عداوت و تکبر و کینه و لجاج پاک می‌کنند. چنین انسان‌هایی در مرتبه ابرار و اخیار قرار می‌گیرند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۶).

طبق نظر سهروردی نیز سومین مرتبه از کمال‌یافتگان، نفوس پاکی هستند که در علم و عمل قوی بوده و در زمره سعادت‌مندان درجه اول به شمار می‌روند و در قرآن کریم از آن‌ها به «مقربان» یاد می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۲) مرتبه‌ای که افضل‌الدین از آن به «ابرار و اخیار» یاد می‌کند و افرادی را که در این مرتبه قرار می‌گیرند، «خواص و برگزیدگان» می‌نامد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۷).

افضل‌الدین نیل به این رتبه و مقام و حصول علم و یقین را طریق‌هایی از عالم جسمانی و عالم کون و فساد می‌داند؛ زیرا این مرتبه برترین مقامات عملی و نظری است. مرتبه‌ای است و رای منتهای موجودات که فقط انسان‌هایی که روحشان به فروغ روح مقدس و نور الهی فروزان شود و ذات جزوی آن‌ها با نور کلی حق تعالی متحد شود، به این رتبه نائل می‌شوند. افضل‌الدین اتحاد ذات جزوی با ذات کلی را به گم شدن چراغ ضعیف در آفتاب و چشمه و قطره آب در دریا، که با آفتاب و دریا یکی می‌شوند، تشبیه می‌کند. «آرام‌جای جاودانی که بدان پایه نرسد مگر آنکه روحش به فروغ روح مقدس و نور الهی فروزان شد و گوهر شخصی و ذات جزوی‌اش به استیلا و غلبت نور کلی الهی گم گشت» (همان: ۳۶).

از نظر وی نفسی که به این مرتبه برسد، هیچ موجود کلی که در مرتبه پایین‌تر از آن قرار دارد محیط بر وی نمی‌شود، همانند احاطه معنی کلی انسان بر اشخاص انسان (همان: ۳۷). چنان‌که سهروردی علم و ادراک را حضور شیء برای ذات مجرد می‌داند و حضور و پنهان نبودن از خود را اساس علم و اداک به شمار می‌آورد. لذا علم، ظهور حقیقت شیء معلوم برای عالم مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۲). از دیدگاه افضل‌الدین نیز مرتبه اخیار و ابرار مرتبه‌ای است که شخص در این مرتبه علم حضوری به ذات خود دارد، و حقیقت آن در حقیقت نوعی و جنسی نمی‌گنجد: آن از دیدگاه افضل‌الدین

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل‌الدین

«نفسی که به این پایه رسید هیچ کلی بر وی محیط نبود فرود او... بلکه حقیقت وی در حقیقت هیچ جنس و نوع نگنجد، و خود بود حاضر خود، و خود باشد دیده و بیننده و به بینش غالب فرود خود را همسان خود کند» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۷).

با این توضیح که علم از حقایقی است که انیت آن عین ماهیت آن است (شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۳: ۲۷۸). از این رو تعریف منطقی آن ممکن نیست؛ زیرا حدود مرکب از اجناس و فصول است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸)، و چیزی که بسیط است جنس و فصل ندارد (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و بنابراین تعریف‌شدنی نیست.

۴. کمال نفس از دیدگاه کاشانی

از دیدگاه افضل‌الدین، نفس انسانی بالذات در حال سلوک معنوی است، سلوک معنوی نفس در سلوک عقلانی است؛ زیرا نفس عقل بالقوه است و در صدد رسیدن به فعلیت است. حقیقت انسان که در بیان افضل‌الدین نفس اوست، نوری الهی است که خودآگاهی و آگاهی از اهم و بی‌اهمیت‌های آن است. وی از این حقیقت با لفظ «اصل» و «خود» نیز یاد کرده است. این حقیقت در بیشتر مردم بالفعل نیست، بدین ترتیب لازم است که آدمی به سمت واقعیت خویش حرکت کند، و در این حرکت سیر صعودی نفس به سوی عقل (خرد) است چنان‌که در سیر نزولی نیز از عقل صادر شده است.

به این ترتیب، ایمنی نفس از بطلان نیز در پناه خرد است؛ زیرا خرد امری زوال‌ناپذیر است: «وجود خرد آگاهی و بیداری و دانایی اوست از خود و به خود، و هرچه وجودش به خود و از خود بود باطل نگردد و تباهی و فساد نپذیرد» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۹۹). پس طریق رستگاری و امن مردم از هلاک و دمار پناه جستن است به خرد و در حمایت وی شدن، ... و «چون مردم آثار خرد را در همه احوال خویش نگه دارد (در روش و سیرت و گفت و کرد)، خرد نیز همگی او را نگه دارد و بدرقه او شود، تا او را تمام و آراسته بی‌خلل و نقصانی به مرجع و معاد اصلی که سرچشمه دوام و بقای ازل و ابد است باز رساند «و الله علی ما نقول وکیل»^۱ «و کفی بالله شهیداً» (همان: ۱۴۰).

بنا بر فقرات فوق طبق نظر افضل‌الدین، آنچه انسان را از دیگر حیوانات جدا می‌سازد و ساحت انسانی او را نضح می‌دهد، قوه عاقله است که بُعد انسانی انسان از طریق این قوه استکمال می‌یابد. لذا استکمال انسان از دو طریق تحقق می‌یابد. بررسی فرایند استکمال نفس به بررسی نقش علم و عمل در استکمال نفس متفرع می‌شود، علم از طریق عقل نظری و عمل در

سایه عقل عملی حاصل می‌شود که هر دو در استکمال انسان دخیل‌اند. فلاسفه در بحث استکمال علمی بر استکمال عقلی تأکید می‌کنند؛ زیرا ویژگی انسان تعقل است و کمالات انسان در سایه عقل تحقق پیدا می‌کند. در نزد باباافضل نیز خرد نقش و اهمیت ویژه‌ای در این مرحله دارد؛ زیرا وی خرد را تنها راه رستگاری و پایه همه نیکی‌ها می‌داند. به تعبیر وی: «عالم درختی است که بار و ثمره او مردم است، و مردم درختی است که بار و ثمره وی نفس است، و نفس درختی است که ثمره وی خرد است، و خرد درختی است که ثمره او لقای خداست، تا هر دو جهان درختان بارور باشند خدای را جل و عز» (همان: ۳۱۵).

بدین ترتیب غایت خلقت انسان را رسیدن وی به کمال عقلانی می‌داند: «نفس انسانی از عالم غیب است که آن را عالم عقول گویند.^۳ در این عالم غریب است که از وطن خویش دور افتاده باشد، و اندر این عالم محبوس و مسجون است^۴ و از جوهر نامتناهی و جسم نامتناهی به قهر و جبر آمده است... و این عنایت الهی است تا نفس به شرف و کمال خود برسد و کمال وی دریافتن عقل و علم است» (همان: ۳۱۳).

سهروردی نیز در *المشارع و المطارحات* به مطالب فوق تصریح کرده است. از نظر وی، کمال نفس در بُعد نظری به ادراکات و دریافته‌های عقلی اوست. سهروردی با تقسیم‌بندی کمال نفس در بُعد نظری و در بُعد عملی، معتقد است کمال نفس در بُعد نظری به ادراکات و دریافته‌های عقلی اوست،^۵ و در بُعد عملی، اگر نور مدبر اسفهدی به صورت مکرر در برابر خواسته‌های قوای بدنی ایستادگی کند و آن‌ها را مقهور خویش سازد، هیئتی در نفس ایجاد می‌گردد که به آن هیئت استعلائی می‌گویند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۱).

۵. مراتب کمال نفس

از دیدگاه کاشانی نفس انسانی دارای خاصیت بالقوه و بالفعل بودن است. لذا نفس در مرحله بالقوگی، باید طی طریق نماید تا به کمال و فعلیت نائل آید که دیگر در این مقام نفس نیست، بلکه عقل است. باباافضل در این باره چنین می‌نویسد: «نفس چون خود را جوید، یافته و یابنده به قوت بود و چون خود را یافت هم یابنده و هم یافته به فعل بود، و تا داننده خود است به قوت نفس است و چون داننده و یابنده خود است؛ به فعل نه نفس است، بلکه عقل است، که چون خاصیت دیگر گشت نام نیز دیگر گشت» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹).

افضل‌الدین مراتب فعلیت دانش و آگاهی در انسان را مدارج کمال می‌نامد و مراتب هفتگانه و مدارج هشتگانه کمال کمال را منطبق با مراتب هفتگانه عقلانی به‌عنوان مدارج کمال انسانی برمی‌شمرد. ملاک وی در آن دیدگاه افضل‌الدین

این تقسیم‌بندی، میزان و نحوه ادراک و آگاهی است: «دانستید یاران برگزیده و برادران پسندیده که خاصیت مردم دانش است و شناخت، و بدان از دیگر جانوران ممتاز و پیدا شد؛ و این خاصیت یا به قوت بود چنان که در جمهور اشخاص مردم، یا به فعل چنان که در اندک عددی از اهل دانش؛ و فروترین مراتب این خاصیت مرتبه به قوت بودنش است، و افزاشته‌تر مقامی به فعل بودن... و اما مراتب به فعل بودن خاصیت مردم چند مرتبه است که ما آن را مدارج کمال خوانده‌ایم؛ و لقب این نامه از آن مدارج کمال کرده‌ایم که این مراتب و درجات در او پیدا شدند؛ اما پایه فروتر در دانش به فعل آنکه از عالم و اجزای عالم و احوال و قوت‌هاش و متولدات در او چنان که هست و بر آنچه هست آگاه بود به صدق و صواب؛ دوم پایه آنکه این چیزها را داند و از حقیقتشان آگاه بود و آن چیز را که بدان از این چیزها آگه توان بودن نیز داند و از او آگاهی دارد؛ سوم پایه آنکه بیرون از دانستن و آگاهی از این هر دو پایه، آگاهی و دانستن را نیز داند که چیست، و آن یافتن چیز بود در خود و در خود به چیزهای خود رسیدن؛...» (همان: ۴۷).

با توجه به فقرات فوق، گام نخست، شناخت معلوم، دانش آفاقی و شناخت جهان است. اولین مرتبه از مراتب هفتگانه عقلانی، مرتبه ادراک حسی است که پایین‌ترین مراتب ادراک است که در این مرتبه، آگاهی از عالم و اجزا و احوال و متولدات عالم حاصل می‌شود، و چون گام نخست شناخت معلوم است، گام دوم علاوه بر شناخت معلوم، شناخت عالم و مدرک است و آگاهی بر قوای ادراکی. در مرتبه بعد، علاوه بر آگاهی از جهان پیرامون و قوای ادراکی، علم به علم و آگاهی و ادراک نیز حاصل می‌شود. در این مرحله معلوم، علم و عالم هر سه حضور دارند. «...چهارم پایه آن که این پایه سوم دارد و آگاه بود که دانش یافتن بود به خود چیزی را از آن خود، و با این دانش نیز داند که یافته در خود نه اثری بود در چیزی (چنان که یافته به حس بصر که لون و هیئت چیز بود، نه حقیقت چیز)، و گمان نیفتدش که همچنین بود یافته به خود که اثر و هیئت و نشان چیز بود، نه چیز، بلکه داند که یافته و دانسته حقیقت چیز بود در خود، که اگر نه چیز نخست یافت شود و پس اثر، نشایستی دانست اثر را که اثر چیز است، از آن چیز که نیافته بود...» (همان: ۴۸).

گذر از سه مرحله نخست و نیل به مرحله چهارم تحول عظیمی را در پی دارد. در سه مرحله قبل صور اشیاء (معلوم) بود و من به عنوان عالم و امر سومی به نام علم.. مرحله چهارم در واقع یک انقلاب کپرنیکی است، تاکنون فکر می‌کردم که صورت اشیاء اصل هستند و من به آن‌ها علم دارم، این یک توهم بیش نبوده است. درحالی که من قبلاً باید آن‌ها را یافته باشم تا بدانم که به

آن‌ها علم دارم، لذا آن‌ها قبل از جهان خارج در عقل و در خرد مندمج‌اند. بنابراین همه‌چیز را در درون خود و ذات خود می‌بیند هرچند در آغاز متوجه این غنا نبود:

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
در این مرحله است که متوجه وجه شایستگی آدم برای خلیفه‌اللهی می‌شود: «و علم الآدم
الأسماء کلها»^۷.

در مرتبه چهارم، انسان از سه مرتبه پیش آگاهی دارد و می‌داند که دانش و خودآگاهی از خود اوست و با خودآگاهی‌ای که در این مرتبه حاصل می‌شود، می‌داند که «یافته» چیزی بیرون از خود و اثری غیر از خود نیست، بلکه دانش و آگاهی متعلق به خود اوست. لذا «یافته» و «دانسته» حقیقت چیزی در خود نفس است. پس در این مرحله، مراحل پیشین را نقد می‌کند: «از آنکه چیزها را بیرون از خود پنداشتند و طلب معقولات که در عقل بود بر نسق و هنجار محسوسات که بیرون از حس بود می‌کردند و به تفصیل به تمایز میان حساس حس و محسوس و عقل و عاقل و معقول می‌پردازد (همان: ۶۸۳).

«... پنجم پایه آنکه با این دانش و آگاهی، از نسبت آگاهی کلی با آگاهی جزوی بود که چه نسبت است، و داند که آگاهی کلی است و عام همه اقسام آگاهی را، هم احساس و هم تخیل و هم توهم، و احساس به آگاهی احساس بود، و آگاهی نه به احساس آگاهی باشد، و آگاهی ناگزیران بود احساس و تخیل را، و تخیل ممکن آگاهی را. پس، نسبت کلی با جزوی نسبت اصل بود با فرع او، که جزوی شاخ کلی باشد و فرع او؛ ششم پایه آنکه با چنین پایه در دانش و آگاهی، نیز داند که عدد کلیات بی‌تناهی نیست، بلکه کلیات مرتب‌اند: یکی در تحت احاطت و عموم دیگری، تا که منتهی شوند به کلی کلیات که از او عام‌تر کلی نبود، و کلی کلیات باشد مبدأ همه کلی‌های دیگر، و اول دانسته‌ها و آخر و نهایت همه، و به آگاهی از او از فرود او آگاه توان بود، و مراتب وجود به وی سر آیند...» (همان: ۴۷).

در پنجمین مرتبه، توجه به وحدت علم در کنار کثرت شاخه‌های آن است. کثرت علوم جزئی در واقع همه شاخه‌های یک حقیقت واحد علم‌اند. آگاهی، «کلی» و «عام» است و همه اقسام آگاهی، احساس و تخیل و توهم را شامل می‌شود. در مرتبه ششم با چنین پایه در دانش و آگاهی، به علم کلیات نائل می‌شود و می‌داند که عدد کلیات نامتناهی نیست، بلکه کلیات مترتبانند و یکی

تحت احاطه دیگری است تا اینکه به کلی کلیات که عام‌تر از او کلی نیست منتهی شوند؛ زیرا کلی کلیات مبدأ همه کلیات و اولین دانسته‌ها و آخر و نهایت آن‌هاست که مراتب وجود به وی آن از دیدگاه افضل‌الدین

ختم می‌شود. این دو مرتبه در واقع مقام وحدت در کثرت و کثرت را در وحدت را می‌نمایاند. پس از طی این مراتب نهایی، به کمال همه کمالات و غایت جمله غایات منتهی می‌شود. «... هفتم پایه در دانش و شناخت و آگاهی آنکه آگاهی بود از آنکه آگه از کلی کلیات و داننده آن نه کلی باشد در فرود او، و در عموم و احاطت از او کمتر، و از اقسام شعب و فروع کلیات، که قسم و فرع چیز عام محیط نگردد بر آنچه محیط به وی بود، همچنانکه حقیقت نوعی مردم شخصی را از مردم یا صنفی را به همگی نباشد، که اگر مردمی یک صنف را بود خاص صنف دیگر نه مردم بود، بلکه دانند کلی کلیات جز کلی کلیات نیست، و آگه از آن نه از چیزی از آن خود آگه بود، بلکه از خود آگه بود، و آگه از هرچه فرود کلیات، آگه از چیزی باشد از آن خود نگاشته شده در او، و کلی کلیات یابنده و یافته خود است... و کمال فعل تعقل و دانش به «اتحاد عاقل و عقل و معقول» است» (همان: ۴۹). سالک که به این مقام نائل می‌آید فانی در کلی کلیات است. و به عبارتی خود کلی کلیات است که خود را درک می‌کند.

افضل‌الدین در اینجا هفت مرحله سلوک عقلی را که می‌توان «هفت شهر عقل» نامید، به اختصار بیان کرده است. شرح این منازل و مراحل هفتگانه در رساله مدارج الکمال وی قابل بررسی است. مرتبه نهایی، اتحاد نفس ناطقه انسانی با کلیات است. در این مرحله از سیر و سلوک عقلانی، انسان به عنوان عالم و عاقل با عقل کل و معقولات آن متحد می‌شود. لذا افضل‌الدین کمال نهایی انسان را در اتحاد عقل و عاقل و معقول توصیف می‌کند: «... کمال حرکت فزایش به حیات و حس، و کمال حیات و حس به قوت ادراک و تعقل، و کمال قوتی ادراک و تعقل به فعل ادراک و تعقل و کمال فعل تعقل و دانش به اتحاد عاقل و عقل و معقول» (همان: ۵۱).

سهروردی نیز در اواخر حکمة الاشراف که به اعتراف مصنفش همه واردات و الهامات غیبی است به راه‌های هفتگانه سیر و سلوک اشاره می‌کند: «... خداوند در این سرزمین هفت راه (سبعاً من المسالك) در پیش پای انسان نهاد که در پایان راه هفتم، چشم سالک سیار روشن می‌گردد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۴۴).

این مسلک‌های هفتگانه همان مقامات العارفین یا وادی‌های سلوک در نزد صوفیه است که رشید الدین میبیدی، صاحب کشف الاسرار می‌نویسد: «چنان‌که در بسیط زمین هفت دریاست که در آن منافع و معاش است، در زمین خدمت نیز هفت دریاست که در آن سعادت و نجات بنده است» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۹۶).

ابوطالب مکی، صاحب قوت القلوب به جمله آن اشاره کرده و گفته: مناهج السالکین سبعة

ابحر، سُکر مجد و برق کشف و حیرت شهود و نور قرب و ولایت وجود و بهاء جمع و حقیقت افراد. گفت این هفت دریابند بر سر کوی توحید نهاده، چنان‌که در حق مترسمان هفت درکه دوزخ بر راه بهشت نهاده و تا مترسمان و عوام خلق بر این هفت درکه گذر نکنند به بهشت نرسند؛ همچنین سالکان راه توحید تا بر این هفت دریا گذر نکنند، به حقیقت توحید نرسند (همان‌جا).

مراتب هفتگانه عقلانی در کمال نفس ناطقه که از ابداعات افضل‌الدین است، با هفت دریای مذکور در کلام ابوطالب مکی و با نظریه عرفانی هفت دریا و هفت صدف و هفت گوهر رساله بحرالحقیقه منسوب به احمد غزالی (غزالی، ۱۳۷۶: ۷-۶۸) و با هفت وادی سلوک (هفت شهر عشق) در منطق الطیر عطار (عطار، ۱۳۸۳: ۳۸) و سبع المسالک در کلام سهروردی قابل مقایسه است.^۸

اما چرا افضل‌الدین فقط سلوک عقلانی را طرح نموده است و مراحل هفتگانه سلوک نفس ناطقه در نیل به کمال حقیقی، سلوک عقلانی است؛ درحالی‌که حکیم اشراقی به عمل و نظر هر دو نظر دارد و حکیم متأله اشراقی متوغل در بحث و تأله توأمان است: «هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تأله باشد و هم بحث، او را ریاست تامه می‌باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست و هرگاه چنین نیفتد، پس آن کس که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد، ریاست کامله خواهد داشت و هرگاه چنین اتفاقی نیز نیفتد، پس ریاست تامه آن حکیمی باشد که متوغل در تأله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد و جهان وجود هیچگاه از حکیمی که متوغل در تأله نباشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تأله نباشد، ریاستی بر سرزمین خدا نباشد؛ زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است، خالی نبود و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است؛ زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور حقایق را بلافاصله از مصدر جلال گیرد» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۹-۲۰). البته سهروردی در موردی که متوغل در هر دو یافت نشود، متوغل در «تأله» را بر متوغل در «بحث» رجحان می‌دهد و حکیم واقعی را کسی می‌داند که به این صفت متصف باشد. اتصاف به تأله توسط حکیم، دریافت حقایق اصیل را از طریق مبدأ وحی ممکن می‌سازد. حال اگر حکیم فاقد توان و هنر استدلال‌آوری باشد، در اتصاف وی به حقیقت خللی نخواهد بود، الا اینکه حکیم در ترویج حقیقت باید بخت باشد که دارا بودن آن از این جهت برای حکیم فضیلت مضاعف خواهد بود.

بررسی تطبیقی نفس
و مدارج هفتگانه کمال
آن از دیدگاه افضل‌الدین

اهل حکمت ذوقی است و هم اهل حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را «اخوان تجرید» می‌داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند. انسان کامل از نظر شیخ کسی است که متوغل در تأله و بحث باشد و همو صاحب ریاست و خلیفه‌الله خواهد بود (همان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲). پاسخ به سؤالاتی از این دست مستلزم پژوهش و پژوهش‌های مستقل در آرا و مبانی حکمی افضل‌الدین کاشانی است.

نتیجه و برآیند کلام

۱. افضل‌الدین چنان‌که در عقل‌گرایی و توجه خاص به خرد به اندیشه حکمای یونانی و مشائیان مسلمان نزدیک است، اندیشه‌های اشراقی وی نیز قابل تطبیق با آراء حکیم اشراقی همعصر وی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. مجموعه مصنفات این حکیم فاضل بیان یک دوره مختصر و در عین حال جامع و کامل از آراء حکمی و فلسفی وی است، که در یک قالب اشراقی ارائه شده و در عین قرابت به حکمت اشراق سهروردی به شیوه‌ای متفاوت و متمایز از آن است. از جمله مباحث فلسفی که قسمت قابل توجهی از آثار فلسفی وی را به خود اختصاص داده، بحث نفس است. باباافضل برترین پایه همه هستی‌ها را خودشناسی (نفس‌شناسی) می‌داند و از آنجا که شناخت از پایه‌های برین هستی است، هر شناختی انسان را در رسیدن به کمال یاری می‌دهد. وی تحقق همه‌سویه کمال را بهره کسان می‌داند که به‌واسطه آگاهی از خود خدا، خود را تحقق بخشیده‌اند.

۲. رکن اصلی نظام فلسفی افضل‌الدین معرفة النفس است و به فعلیت رسیدن کامل استعدادهای جهان و انسان از نگاه وی، فقط از طریق خودآگاهی آدمیان میسر می‌گردد. لذا هستی نیز در نظام فکری وی بر اساس مراتب آگاهی به چهار مرتبه امکانی، جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌شود که مرتبه امکانی پایین‌ترین مراتب و مرتبه عقلانی پس از مرتبه الوهی بالاترین مراتب خلقت است. هستی در سیری فرارونده به‌واسطه عقل اول که مبدأ عالم به شمار می‌رود، به عالم موالید و ماده نزول کرده و سپس در سیری فرارونده به‌واسطه انسان از عالم طبیعت و عالم عنصری به سمت حقیقت مطلق رهسپار می‌شود. لذا افضل‌الدین غایت سیر تکاملی انسان را در رسیدن به مرتبه عقلانی می‌داند.

۳. افضل‌الدین مراتب هفتگانه عقلانی را برای کمال نفس برمی‌شمرد؛ مراتبی که قابل مقایسه با منازل سیروسلوک عرفاست. مراتب هفتگانه سلوک عقل در مراتب کمال نفس که از ابداعات افضل‌الدین در علم النفس محسوب می‌شود، هم در فرهنگ و آیین اسلامی و هم در متون عرفانی سابقه دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. خدا بر آنچه می‌گوییم وکیل است (قصص: ۲۸).
۲. و خدا به شهادت کافی است (نساء: ۷۸).
۳. از دیدگاه سهروردی هم، حقیقتِ آدمی نور اسفهدی است؛ نوری که استعداد شدیدی به تشبیه و تقرّب به عالم انوار و عقول دارد، تا حد زیادی می‌تواند خود را از تعلقات مادی رها ساخته و به انوار و عقول بپیوندد. رسیدن به حد نهایت این ظرفیت و توان تجردی که برای او ممکن است، کمال اوست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶۹-۷۰).
۴. اما سهروردی در بسیاری از رساله‌های عرفانی خود که اغلب آن‌ها را به زبان رمز نوشته، اشاره‌های فراوانی به این مطلب کرده است. برای مثال، وی در *قصه‌الغریبه/الغریبه* نفس آدمی را که در جهان محسوس افتاده است، به اسیری تشبیه می‌کند که در قعر چاهی ظلمانی (عالم جسمانی) حبس شده و با غل و زنجیر بدن، دست و پای وی را بسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۷۷-۲۷۸).
۵. سهروردی در رسائلی که صبغۀ مشائی دارد، مراحل تکامل نفس ناطقه یا عقل نظری را به چهار مرحله تقسیم کرده است: ۱. عقل هیولانی، ۲. عقل بالملکه، ۳. عقل بالفعل، ۴. عقل بالمستفاد؛ که بنا به نظر وی، سه تای اولی، دارای استعداد است و چهارمی عین کمال است (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۰۶-۲۰۷).
۶. افضل‌الدین مراتب ادراک را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند که سه مرتبه از آن به آگاهی جزوی و یک مرتبه به آگاهی کلی تقسیم می‌شود. ادراک حسی، خیالی و گمان جزء ادراکات جزئی هستند و ادراک عقلی (خرد)، ادراک کلی است. از بررسی مراتب آگاهی انسان می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه کاشانی، ادراک عقلی (آگاهی به خرد)، ادراک حقیقی و اصلی است و ادراک حسی فرعی از ادراک عقلی است و آثار و فروع این حقیقت است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۰۱). مراتب و اقسام آگاهی به تفصیل در آثار باباافضل مطرح شده است، اما سهروردی در رساله *یزدان‌شناخت* نخست با تعبیری چون «حس بصر» به اولین قسم ادراک اشاره کرده و سپس ادراک خیالی و وهمی و عقلی را مورد بحث قرار داده است و بیشتر روی مسئله ابصار و رؤیت تأکید کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۰).
۷. و نام همگان را به آدم آموخت (بقره: ۳۱).
۸. چنان‌که چند قرن بعد ملاصدرا نیز سلوک عقلی فلسفی را بر سلوک قلبی عرفانی تطبیق کرد و مباحث فلسفه اولی را بر منوال چهار سفر روحی و معنوی عرفا به چهار سفر عقلی تقسیم کرد: الف. سفر از خلق به حق (امور عامه فلسفه که مقدمه معرفت ذات باری است). ب. سفر در حق با حق (الهیات بالمعنی الاخص و مباحث مربوط به شئون و اسماء و صفات ذات باری). ج. سفر از حق به خلق با حق (مباحث مربوط به افعال باری و عوالم کلی وجود). د. سفر در خلق با حق (مباحث نفس و معاد) (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۲۸).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۴، شرح اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۲. ارسطو، ۱۳۸۸، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران.
۳. چیتیک، ویلیام، ۱۳۹۱، قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی، شهاب‌الدین عباسی، ج ۱، دانشگاه کاشان، انتشارات مروارید.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۵، مجموعه مصنفات، جلد ۱-۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵. _____، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات (ج ۱-۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. _____، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات (ج ۱، ۲ و ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. _____، ۱۳۹۱، حکمت اشراق، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۲، سید یدالله یزدان‌پناه، دکتر مهدی علی‌پور، تهران: انتشارات پژوهشگاه.
۸. _____، ۱۳۷۷، ترجمه و شرح حکمت الاشراق، جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۵، شرح حکمت الاشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه دکتر حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۸، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ج ۵، قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____، ۱۹۹۰، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۳، ۸ و ۹)، ج ۴، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۲. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۳، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۳. غزالی، احمد، ۱۳۷۶، مجموعه آثار فارسی، تصحیح احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، المنطقیات، ج ۱، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۱۵. کمالی‌زاده، طاهره، ۱۳۹۲، مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تهران: مؤسسه تألیف و نشر آثار هنری «متن».
۱۶. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد، ۱۳۶۶، مجموعه مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۱۸. میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.



12

Studies a bout Kashan



- **Neolithic Site Qabrestan, a Neolithic Site in Kashan Region**
Ehsan Dastgiri Shahr, Ayad Hosseini, Soudi, Shajar Dastgiri
- **Comparative Study of the Soul and the Seven Degrees of its Perfection from the Point of View of Abul al-Din Kashani and Shahab al-Din Suhrawardi**
Yahya Karamzadeh, Sahar Cavandi, Farzad Jamali
- **The Role and Contribution of Kashan City in the Field of Islamic Manuscripts of Iran and Iraq**
Ali Sadeghzadeh Vayghan
- **Qutb Asad Kaspasi Kashani, the Ardair and Rockless Mystic**
Muhammad Mirshad Saeedlou
- **Comparative Study of Kufic Scripts Used in the Tombs of Sheikh Abd al-Samad in**
- **Nature and Furuqah Qadimi in Yasr/ Alimul Amini**
- **Kashan in Mafar's View: a City Full of Dream and Hope**
Muhammad Reza Mirshadlou