

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@rip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 21, Number 1, spring and summer 2024, Serial Number 45

The Influence of the Teachings of Suhrawardī on Afḍal al-Dīn Kāshānī's Theoretical and Practical Philosophy

pp.
DOI:

Babak Alikhani*

Maryam Asadian**

Abstract

The wisdom of afzal-addin kāshāni has been studied by some scholars such as abbas zaryab khoyi and seyed hossein nasr, and especially by william chittick. The first scholar has placed afzal-addin among isma'ili philosophers, while the second scholar thinks that he has been a sufi, as his title baba clearly shows. on the other hand, chittick in his book entitled *the heart of Islamic philosophy* argues that afzal can not be placed in categories such as isma'iliyyah or sufiyyah, but all that can be said about his wisdom is this: it is the wisdom of self- knowledge. In this essay we try to show that afzal has had a good knowledge of ishraqi wisdom of suhrawardi, and

* Associate Professor in Iranian Institute of Philosophy. E-mail: Email:
babak.alikhani1342@gmail.com

** PhD student of Persian Language and Literature. E-mail:
maryam4.asadian@gmail.com

moreover he has translated in persian some passages of suhrawardi's at-talwihat. we can say that he has expressed in persian language the most complex ishraqi conceptions through the most clear sentences.

Keywords: Self-knowledge, ishraqi wisdom, symbols of light and darkness, suhrawardi's at-talwihat.

Extended Abstract

Scholars who have studied the philosophy of Afḍal al-Dīn Kāshānī, including William Chittick in his *The Heart of Islamic Philosophy*, have not quite known to which school of thought should they consider him. Since they think of this sage of divine wisdom not to be fit into the framework of Peripatetic or Illuminationist philosophies, just as he cannot be placed among the Isma'ili sect or the Sufi order. Chittick, who has translated some of Afḍal al-Dīn's works into English with a useful introduction and annotations, does not consider him to belong to any of the aforementioned categories. This esteemed researcher concludes from his research that Afḍal al-Dīn is a leading scholar of "self-knowledge", and nothing more can be said about him beyond this. Of course, some scholars, especially Dr. Seyyed Hossein Nasr, have considered Afḍal al-Dīn to be a Sufi, and some others, such as Abbas Zaryab-Khouyi, have considered him to be an Isma'ili, but Chittick correctly shows that Afḍal was neither the one nor the other.

A careful comparison of the words of the two metaphysicians on the subject of the soul and self-consciousness shows that Afḍal was influenced by the metaphysics of Suhrawardī. One of the evidences that the philosophy of Afḍal al-Dīn brings him close to the Illuminationist philosophy of Suhrawardī is the symbolism of "light and darkness" in his works. From Suhrawardī's point of view, light is a symbol of consciousness and darkness is a symbol of ignorance. These symbols are also found in the teachings of Bābā Afḍal; he has spoken of the luminosity of knowledge and the darkness of ignorance. Also, from his point of view, the spiritual or intellectual world is all light and knowledge, and the material world is all darkness and ignorance. Afḍal, like Suhrawardī, believes that the body is not aware of itself and is therefore the embodiment of darkness. This Illuminationist view of Afḍal is evident in all his works. He considers the Supreme Principle and the Absolute to be Light and Self-Luminous (the "Light of lights" (*nūr al-anwār*) in Suhrawardī's view). He refers to the intellect as "the light of the existence" (equivalent to "dominant lights" [*anwār qāhira*] of Suhrawardī). He refers to the rational soul (*nafs nātiqa*) as the "self-radiant light" (equivalent to the "martial light" [*nūr isfahbadiyya*] of Suhrawardī). In some cases, even Afḍal's words, especially in proving the truth and self-evidence of light and its being the cause of causes, are the same as those of Suhrawardī, to the extent that it seems that Baba Afzal has translated parts of Suhrawardī's Arabic texts in the *Hikmat al-Ishrāq* into Persian. Also, given that Afḍal al-Din builds his philosophy on "consciousness" (Per. *Agahī*), "immediate knowledge" and "the perception of the self by the self", he can be considered an Illuminationist philosopher. He does not assign primacy to "existence" in the way of the Sufis in the school of the Unity of the Being

(Ibn 'Arabī and his followers) or philosophers such as Mullā Ṣadrā. Rather, he refers to a state higher than existence, under the title of "identity" (*huwiyya*). It shows that how close is his view, from this perspective, to the Illuminationist view of Suhrawardī on the primacy of *māhiyya* (quiddity, whatness, not in the sense of "the answer to the question of what it is", but in the sense of "what makes a thing what it is").

Therefore, we can say that the writings of Afḍal al-Dīn show that he has benefited from the main doctrines of Illuminationist philosophy in the theoretical philosophy. These doctrines can be divided into several categories. One is the principle of light and darkness, which is the foundation of Illuminationist philosophy, and symbolically represent consciousness and ignorance. Second, the hierarchy of lights, namely the Truth, intellect, and soul, each of which is represented in the philosophy of Suhrawardī and Afḍal al-Dīn with their specific terminology and with the symbol of "light". Third, the fundamental issue of the primacy of "selfhood", "I-ness", and "identity".

By comparing the textual evidence of the works of Afḍal and Suhrawardī, it can be clearly said that he was influenced by Illuminationist philosophy in practical philosophy, as well. Practical philosophy is particularly manifested in the tradition of writing advice (Per. *andarz*). Suhrawardī, who was trying to revive the Fahlavī or Khosrawānī metaphysics, has included some of his advices for initiation at the end of the *Talwīḥāt*. Afḍal al-Dīn translated these precepts of Suhrawardī from Arabic to Persian. His translation of these precepts indicates the great importance he attached to Illuminationist philosophy. All of these evidences show that Afḍal al-Dīn was trying to leave a legacy of Illuminationist and Khosrawānī metaphysics in his works and sayings for his students in Kashan.

References

1. Āmulī, Sayyid Haydar (1989). *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār* [The Sum of the Secrets and the Source of Lights]. Edited and introduced by Henry Corbin and 'Uthman Ismail Yahya. Tehran: French Institute of Iranology and Scientific and Cultural Publications. (Arabic)
2. Chittick, William (2013). *Qalb-e falsafa-ye eslāmī: Dar jostojouy-e khod-shenāsī dar ta'ālīm-e afḍal al-dīn kāshānī* [The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal Al-Dīn Kāshānī]. Translated by Shahaboddin Abbasi. Tehran: Morvarid Publications. (Persian Translated from English)
3. Rizi, Ismail ibn Muhammad (1998). *Falsafa-ye ishrāq be zabān-e fārsi (ḥayāt al-nufūs)* [Philosophy of Illumination in Persian (The Life of Souls)]. Edited by Mohammad-Taqi Daneshpazhuh. Tehran: Dr. Mahmud Afshar Foundation. (Persian)
4. Suhrawardī, Shihab al-Din Yahya (2009). *Majmou'e mosannafāt-e Sheikh-e eshrāq* [Collected works of Shaikh Ishraq]. Volumes 1-3, edited, annotated, and introduced by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (Arabic & Persian)
5. Shirazi, Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim (2011). *Majmou'e rasā'el-e falsafī* [A Collection of Philosophical Treatises], Volume 3, Resāla Iksīr

- al-'ārifīn [Treatise of the Elixir of the Gnostics], edited by Ayatollah Seyyed Mohammad Khamenei. Tehran: Seraj Foundation for Islamic Philosophy of Sadra. (Arabic)
6. Shirazi, Qutb al-Din (2001). *Sharḥ Hikmat al-ishrāq Suhrawardī [Commentary on Suhrawardī's Hikmat al-Ishraq]*. Edited by Abdullah Nurani and Mehdi Mohaqiq. Tehran: University of Tehran, McGill University Institute of Islamic Studies. (Arabic)
 7. Shahrāzuri, Muhammad ibn Mahmud (1993). *Sharḥ Hikmat al-ishrāq [Commentary on Hikmat al-Ishraq]*. Edited by Hossein Ziaei. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (Arabic)
 8. Kashani, Afzal al-Din Muhammad (1967). *Musannafāt [Writings]*. Edited by Mohammad Minovi and Yahya Mahdavi. Tehran: Kharazmi Publications. (Persian)
 9. Guénon, René (1995). *Ma'ānī-ye ramz-e ṣalīb (taḥqīqī dar fann-e ma'āref-e tatbīqī) [The Symbolism of the Cross]*. Translated by Babak Alikhani. Tehran: Soroush. (Persian, Translated from French and English)

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صفحات ۲۵-۴۶

تأثیر تعالیم سهروردی بر اندیشه‌های افضل‌الدین کاشانی در زمینه حکمت نظری و عملی

بابک عالیخانی*

مریم اسدیان**

چکیده

در جستار حاضر، در جست‌وجوی شواهد متنی در آثار افضل‌الدین کاشانی و مقایسه آن با آثار فلسفی سهروردی هستیم. این شواهد متنی به این پرسش پاسخ خواهد داد که آیا افضل‌الدین در حکمت نظری و حکمت عملی متأثر از سهروردی بوده است یا خیر؟ و آیا می‌توان با تحلیل و بررسی مضامین فلسفی در آثار این هر دو فیلسوف به این نتیجه رسید که افضل با دسترسی به آثار سهروردی، به‌ویژه کتاب *حکمه‌الاشراق*، شناخت کاملی از حکمت اشراق و پروژه احیاء حکمت فهلوی سهروردی داشته است؟ در تقریرات افضل‌الدین نوشته‌ای با عنوان «وصیت حکما» به چشم می‌خورد که ترجمه فارسی وصایای سهروردی در پایان کتاب *تلویحات* است. این توجه افضل به دستوره‌های سلوکی سهروردی، تأثیرپذیری او از بُعد عملی حکمت اشراق را نشان می‌دهد. همچنین بررسی دقیق‌تر مضامین فلسفی و حکمی رساله‌های

* دانشیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (نویسنده مسئول)

Email: babak.alikhani1342@gmail.com

** دکترای زبان و ادبیات فارسی. Email: maryam4.asadian@gmail.com

افضل بر ما روشن می‌سازد که وی در بُعد نظری حکمت نیز به شدت متأثر از حکمت اشراق سهروردی است؛ به‌ویژه آنکه او با قرار دادن اساس فلسفه خود بر آگهی و ناآگهی (با تأکید بر رموز «نور و ظلمت»)، حکمت اشراق سهروردی را در آثار خود تبیین و شرح کرده است.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراق، نور و ظلمت، آگهی و ناآگهی، اندرزهای پهلوی، وصایای سهروردی

مطلع سخن

افضل الدین محمدحسن بن محمد بن خوزه مرقی کاشانی، مشهور به باباافضل، حکیم و عارف نیمه دوم قرن ششم و نیمه نخست قرن هفتم هجری است. وی، چه در نظر حکما و چه از دید عرفا، از مقامی عالی و شأنی جلیل برخوردار بوده است. آثار و اقوال او در نزد برخی از اجلّه حکما مطلوب و مقبول بوده است. شاهد این مدعا، رساله «کسیرالعارفین ملّاصدر است که آن را به صورت ترجمه‌ای آزاد از رساله «جاودان‌نامه» افضل تألیف کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۳). همچنین افضل الدین در آثار فیض کاشانی و یا محمدتقی استرآبادی - از شارحان فصوص الحکمه فارابی - به بزرگی و عظمت در حکمت ستوده شده است (کاشانی، ۱۳۷۷: ۲۰۵؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۱۹۳). باباافضل در نزد عرفا نیز گرامی و ستوده است. سیدحیدر آملی، در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، او را امام فاضل و حکیم کامل و از اهل الله می‌خواند (آملی، ۱۳۶۸: ۴۹۶) و برخی از بزرگان طرائق تصوّف، او را از باباهای خود به شمار آورده‌اند (ر.ک: معصوم‌علیشاه، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۹۳).

افضل الدین در مصنّفات خویش، به‌جز از هرمس و ارسطو که پاره‌ای از آثار منسوب بدانها را به پارسی دقیق و شیوایی ترجمه کرده، از دیگران، یعنی از فارابی و ابن‌سینا و خیام و سهروردی، نامی نبرده است. اما در این شکی نیست که او نیز همچون دیگر فلاسفه، میراث‌خوار پیشینیان بوده است. در اینکه افضل الدین دقیقاً در کدام یک از مکاتب فکری و فلسفی جای می‌گیرد، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. اغلب پژوهشگران معتقدند که وی حکمت مشائی را با فلسفه نوافلاطونی و هرمسی تلفیق کرده است. برای مثال، ویلیام چیتیک مباحث نفس و عقل در نزد افضل الدین را همان مباحثی می‌داند که در میان فیلسوفان مشائی نظیر ابن‌سینا مطرح بوده است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۳۰). وی در جای دیگر، او را علاوه بر تعلق به مکتب سینوی و نیز اخوان‌الصفا، به ابن‌عربی نزدیک

می‌داند (چیتیک، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۲). هانری کرین در کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، در بحث از فیلسوف ایرانی در برابر فیلسوف عربی، از افضل‌الدین کاشانی یاد می‌کند و او را فیلسوف هرمسی مآب می‌نامد (کرین، ۱۳۹۲: ۱۰۵). سیدحسین نصر نیز بر هرمسی بودن او تأکید دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۰۷-۳۰۸). چنان‌که چیتیک به‌خوبی اشاره می‌کند، افضل‌الدین در دوره‌ای ظهور کرده است که شخصیت‌هایی همچون ابن‌سینا (در نمط هشتم و نهم *اشارات*)، امام محمد غزالی، عین‌القضاة همدانی، سهروردی (با طرح پیوند میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی) و درنهایت ابن‌عربی سعی داشتند فاصله میان فلسفه و تصوف را از میان بردارند. بنابراین، افضل‌الدین هم صاحب نوعی تصوف عقلانی است و او را «عارف عقل‌گرا» می‌توان نامید (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۷). سیدحسین نصر، افضل را نماینده اصلی نوعی از تصوف می‌داند که در آن حکمت نظری یا فلسفه، معنای اصیل و حقیقی خود را بازمی‌یابد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۱۴).

نظر به این‌گونه آراء درباره جایگاه افضل‌الدین کاشانی در سنت فلسفی و عقلانی ایران، باید به این نکته مهم توجه کرد که وی به تبعیت از طرح شیخ اشراق، در پی احیاء حکمتی مبتنی بر بحث و ذوق به صورت توأمان بوده است؛ حکمتی که طبق بیان سهروردی، از آن حکیم متأله است. چنان‌که از آثار باباافضل پیداست، او بنا ندارد همچون مشائیان تنها به بحث نظری بسنده کند، بلکه به شیوه اشراقیون به دنبال حکمت عملی و ذوقی بوده است. همچنین، تقارن اندیشه افضل‌الدین با حکمت اشراق از حیث جمع شدن سنت‌های حکمی و معنوی در نزد اوست. آثار وی، همچون آثار سهروردی، محل ملاقات سنن هرمسی، افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و اخوان‌الصفاپی است، بی‌آنکه اثری از التقاط^(۱) در آن بتوان یافت. تلاقی سنت‌های معنوی قدیم (یونانی، اسلامی، ایرانی) در تعلیمات حکمی سهروردی و افضل‌الدین کاشانی، از نوع ترکیب واقعی صورت‌های متکثر حکمت است که به یک معنی واحد، یعنی «خمیره ازل»، متصل است و این نوعی از تعلیم «جاویدان خرد»^(۲) در اندیشه اشراقی هر دو فیلسوف را نشان می‌دهد.

انتساب افضل‌الدین به اشراقیون، از سوی محققان کمتر مورد توجه بوده است. ویلیام چیتیک صراحتاً اشراقی بودن باباافضل را رد می‌کند و می‌نویسد: «باباافضل معاصر ابن‌عربی و شیخ اشراق سهروردی است، ولی سخنش بوی سخن اشراق نمی‌دهد، بلکه نزدیک به بوعلی و تاحدی اخوان‌الصفاست» (چیتیک، ۱۳۸۷: ۹۳). سیدحسین نصر در جایی اشاره می‌کند که افضل‌الدین جز در تعریف از فضا و اجسام، از تعالیم اختصاصی

سهروردی تبعیت نکرده است (نصر، ۱۳۸۳: ۳۰۸) و البته در مواجهه با نفس‌شناسی افضل‌الدین و تأکید فراوان او بر نوریت عقل و نفس و انعکاس این دو نور از نور الهی و مراتب و تشکیک در نور آگاهی، به این نتیجه می‌رسد که «این جنبه از تعالیم افضل‌الدین همراه با کل روان‌شناسی او به دیدگاه سهروردی نزدیک است؛ بدون اینکه به معنای خاص کلمه در ارتباط با مکتب تأسیس‌شده سهروردی، اشراقی باشد» (همان: ۳۱۹).

تأثیرپذیری افضل‌الدین کاشانی از سهروردی در حکمت نظری

مشخصه فکری و فلسفی تعلیمات افضل‌الدین توجه تام و تمام اوست به مقوله «آگاهی» مقدم بر «هستی». پیش از او، شیخ اشراق با اعتباری دانستن وجود، پایه‌های فلسفه مشائی را متزلزل خوانده و فلسفه خود را بر مدار آگاهی و علم و ادراک بنا کرده بود. افضل، به این صراحت وجود را اعتباری نمی‌شمارد، اما «آگاهی» را اصل و اساس فلسفه خود قرار می‌دهد. چنان‌که در حکمت اشراق، سخن از خودآگاهی (یا به تعبیر سهروردی آنائیت) و علم حضوری نفس به خویشتن در میان است، در فلسفه افضل‌الدین نیز وجود دایر مدار آگاهی است. افضل برخلاف فلاسفه مشائی می‌کوشد تا فلسفه را از من خودآگاه آغاز کند. موضوع فلسفه در نزد او «موجود بما هو موجود» نیست، بلکه فلسفه برای او با موجود از آن حیث که نزد من شناسنده معلوم است، معنی می‌یابد. چیتیک از بررسی‌های خود در کتاب *قلب فلسفه اسلامی* به این نتیجه می‌رسد که افضل قهرمان مبحث «خودشناسی» است، ولی حقیقت این است که «خودشناسی» کلید حکمت اشراق سهروردی است و اینکه چیتیک بر همانندی اندیشه‌های این دو فیلسوف تأکید نمی‌کند، قدری عجیب به نظر می‌رسد. «خودآگاهی» و «خودشناسی» در حکمت اشراق بر پایه سمبولیسم «نور و ظلمت» مطرح می‌شود. افضل نیز مانند شیخ اشراق، «روشنی» را رمزی از علم و آگاهی می‌داند. البته شک نیست که وی اصطلاحات خاص اشراقی، مانند نورالانوار و انوار قاهره و انوار اسفهدیه و غواسق و برازخ و هورخس را در آثار خود نیاورده، ولی مقایسه دقیق سخنان دو حکیم متأله در باب نفس و خودآگاهی نشان می‌دهد که افضل متأثر از حکمت سهروردی بوده است و حتی می‌توان گفت که او به نوعی شارح حکمت اشراق سهروردی در زمانه خود به شمار می‌رود.

بررسی دقیق‌تر آثار افضل‌الدین نشان می‌دهد که وی در بُعد نظری حکمت از مضامین اصلی حکمت اشراق بهره برده است. این مضامین را به چند دسته می‌توان تقسیم نمود. یکی قاعده نور و ظلمت که اصل و اساس فلسفه اشراق است و آگاهی و ناآگاهی

با این دو رمز نمودار می‌شوند. دوم، سلسله‌مراتب انوار، یعنی حقیقه‌الحقائق، عقل و نفس که هر یک در فلسفه سهروردی و افضل با اصطلاحات خاص آنها و با رمز «نور» نشان داده می‌شوند. سوم، مبحث بنیادی اصالت انانیت و انیت و هویت است. در این بخش، یک‌به‌یک به این سه دسته خواهیم پرداخت.

نور و ظلمت: رمز آگاهی و ناآگاهی

سهروردی در مقدمه کتاب حکمه‌الاشراق سخنان حکمای پیشین را مبتنی بر «رمز» می‌شمارد: «و کلمات الأولین مرموزه، و ما ردّ علیهم و إن کان متوجّهاً علی ظاهر أفاویلهم لم يتوجه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰). رموز را نمی‌توان رد کرد، چراکه رد و قبول یا نقض و ابرام به تصدیقات و قضایا تعلق می‌گیرد، و نه بدانچه از منبع علم شهودی فرود آمده است. وی سپس بیان می‌کند که طریقه حکمای فرس، همچون جاماسب، فرشوستر و بزرگمهر مبتنی بر دو رمز «نور و ظلمت» است: «و علی هذا یبتنی قاعده الشّرق فی النور و الظلمة الّتی کانت طریقه حکماء الفرس، مثل جاماسف و فرشاوستر و بزرجمهر و من قبلهم» (همان، ج ۲: ۱۰-۱۱).

نور و ظلمت رموزی‌اند که بر حقایق متافیزیکی دلالت دارند. برخی از شارحان که در رمزگشایی نور و ظلمت کوشیده‌اند، قرائت وجودی از نور ارائه داده‌اند (رک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۷۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۹-۲۹۱)، اما می‌دانیم که سهروردی وجود را از اعتبارات عقلی می‌داند و برای آن تحقّق خارجی قائل نمی‌شود. پس، نور رمز وجود نتواند بود. سیری در آثار سهروردی و به‌ویژه کتاب حکمه‌الاشراق معلوم می‌کند که نور، نه رمز وجود، بلکه اولاً و بالذات رمز «ادراک» و «آگاهی» است: «والنور اذا فرض تجرّده یكون نوراً لنفسه، فیلزم أن یكون ظاهراً لنفسه و هو الادراک» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۵). جوهری که مجرد از ماده و لواحق آن باشد، ظاهر بر خود و مدرک ذات خویش است و مدرک ذوات دیگر. شیخ اشراق معنی مقابل آگاهی را، یعنی ناآگاهی و بی‌خبری را، با رمز ظلمت نشان داده است. اجسام از خود غایب و از غیر خود نیز غافل هستند و سهروردی آنها را «جواهر غاسقه» یا «غواسق» خوانده است. نام دیگری که وی به غواسق داده، «برازخ» است. برزخ حائل بین نور اسفهبندی (یعنی نفس ناطقه انسانی) و انوار قاهره و نورالانوار است (همان، ج ۲: ۱۱۷).

مقصود سهروردی آن است که متن واقع را هویت‌های نورانی و ظلمانی تشکیل داده‌اند یا آگاهی و ناآگاهی. این همان چیزی است که اساس فلسفه افضل‌الدین کاشانی

بر آن استوار است. افضل با تأکید بر آگاهی و دانش، دو تمثیل «روشنی» (نور) و «تاریکی» (ظلمت) را دالّ بر دانش و بی‌دانشی یا آگاهی و ناآگاهی به کار می‌برد:

«ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها، و نه به دانسته جز چیز روشن و پیدا، و نه به داننده جز علت و سبب روشنی و پیدایی چیزها، و به روشنی و پیدایی نخواهیم مگر تمامی وجود چیز؛ و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها، و نه به نادانسته مگر پوشیده و پنهان» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۷).

«ما به لفظ دانش پیدا بودن چیزها در خود خواهیم، و به لفظ داننده کننده چیزها را در خود، و به دانسته چیز پیدا کرده را در خود؛ و به لفظ جهل ناپیدایی چیزها در خود، و به نادان پیدا ناکنده چیزها در خود، و به نادانسته ناپیدا در خود» (همان: ۶۳۵-۶۳۶).

وی در آثار خود بارها بر روشن بودن نفس خودآگاه و تیره بودن بی‌خبران از خود تأکید کرده است. البته او همانند سهروردی لغت «رمز» را به کار نمی‌برد، اما در جایی چنین بیان می‌کند که کاربرد زیاد برخی از الفاظ، سبب مؤانست بیش از حد شنونده با آن می‌شود و در نتیجه مخاطب دیگر التفاتی به معنی آن نمی‌کند؛ بنابراین، باید از الفظی بهره جست که به سبب تازگی و ناآشنایی، التفات و توجه شنونده را به خود جلب سازد. از این رو، او الفاظ آشنایی همچون علم و عالم و دانا و دانستن را به الفاظ ناآشنای «روشنی» و «پیدایی» بدل می‌کند تا توجه مخاطب را جلب کند و او را به سوی معنا و حقیقت دانش رهنمون شود (همان: ۲۲۶-۲۲۷). چنان‌که می‌دانیم کار اصلی سمبول (رمز یا تمثیل) نیز تذکار و یادآوری و آشکار کردن حقیقتی پنهان است. خداوند تعالی در قرآن کریم می‌فرماید که تمثیل و مَثَل برای «تذکار» مردمان است: «يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (سوره ابراهیم، آیه ۲۵)؛ بنابراین، واضح است که باباافضل لفظ «روشنی» را به‌عنوان رمزی برای «آگاهی» به کار می‌برد.

شیخ اشراق در توصیف معنی نور، نخست به ارائه ملاک بداهدت از نظر خود می‌پردازد و آنگاه معنی نور را واجد این ملاک می‌داند. سهروردی می‌گوید اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد، و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست، پس چیزی از نور، بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست. او می‌نویسد: «إِنْ كَانَ فِي الْوَجُودِ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِهِ وَ شَرْحِهِ فَهُوَ الظَّاهِرُ، وَ لَا شَيْءٌ أَظْهَرَ مِنَ النُّورِ فَلَا شَيْءٌ أَغْنَىٰ مِنْهُ عَنِ التَّعْرِيفِ» (سهروردی، ۱۳۸۸،

ج ۲: ۱۰۶)؛ و در جای دیگر، نه به‌عنوان حد یا رسم نور، بلکه به‌عنوان تعریف بر حسب مفهوم، چنین می‌آورد که نور «ظاهرٌ فی نفسه و مُظهِرٌ لغيره» (در نفس خود آشکار و آشکارکننده غیر) است (همان، ج ۲: ۱۱۳). افضل‌الدین نیز تأکید دارد که علم و دانش را که نور و روشنی است، نمی‌توان با حدّ منطقی تعریف کرد، بلکه نور مفهومی بدیهی است که خود روشن است و روشن‌کننده غیر خود:

«علتِ روشنی چیز روشن‌تر از چیز بود، و روشن‌تر از روشنی چیزی نیست که روشنی به وی روشن بود، جز دانای به خود و ذات، و دانای به ذات جز روشنی نیست، که اگر جز روشنی گیریمش، و جز روشنی تیرگی بود، پس دانای به ذات تیرگی بود، و تیرگی علتِ روشنی نباشد» (همان: ۲۲۶).

افضل‌الدین موجودات عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند: «و موجودات دو گونه‌اند: پیدا و روشن، و پنهان و پوشیده؛ و موجود پوشیده ناتمام بود، و تمامی‌اش پیدا و روشن شدن است، پس پیدایی است و روشنی غایت وجود» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۱). آنچه پیدا و روشن است، حقایق مجرد از ماده است، یعنی حقیقت نفس و عقل، و سرانجام، مبدأ و مصدر موجودات که همان حق تعالی باشد، و آنچه ناپیدا و تیره است، به‌جز اجسام نیست (همان: ۲۳۲). به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی افضل‌الدین کاشانی از موجودات عالم به روشنی و تیرگی، پایه و اساس اشراقی دارد، چراکه سهروردی نیز در کتاب *حکمه‌الاشراق* اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کند: «الشیء ینقسمُ اِلی نور و ضوء فی حقیقه نفسه و اِلی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه نفسه» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۷). بنابراین، همان‌گونه که نور رمز آگاهی، علم و ادراک است، متقابلاً ظلمت نیز رمزی از ناآگاهی، جهل و بی‌خبری است. امر ظلمانی و تاریک، یعنی غواصق و برازخ، فی نفسه ظاهر نیست، یعنی به خود آگاهی ندارد و چیزی که به خود شعور نداشته باشد، نسبت به دیگری هم آگاهی نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۷).

دقیقاً همین سخن را در نوشته‌های افضل می‌بینیم. او چنین بیان می‌کند که اگر زندگی و حیات از وجود جسمانی می‌بود، پس هر جسمی می‌باید زنده می‌بود، درحالی که برخی از اجسام فاقد حیات‌اند. این حیات با آگاهی و بیداری نیز نسبت مستقیم دارد، زیرا شرافت جسم زنده بر جسم مرده به جهت آگاهی و بیداری اوست (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۵۱-۱۵۰).

افضل در رساله *عرض‌نامه* آورده است که در جهان جسمانی، آگاهی و بیداری نیست، زیرا وجود جسم در نزد خود آن روشن نیست؛ به تعبیر دیگر، جسم از «خودآگاهی» بهره

ندارد و به خود با لفظ «من» اشاره نتواند کرد و نیز از وجود اجسام دیگر هم آگه نیست. بیشتر مردم بر این گمانند که جسم آگاه است، درحالی که آگاهی از آن نفس است و اگر جسم آگاه باشد این آگاهی بالذات نیست، بلکه به واسطه آگاهی نفس است:

«آگه نه اجسام شخصی اند، بلکه آگه نفس است نه اجسام شخصی، و اجسام شخصی به آگهی نفس آگهند نه به خود، که آن اجسام چون از نفس بازمانند همچنان اجسام باشند، و آگهی ندارند. پس درست است که جهان جسمانی نه جهان آگهی و بیداری و صفاست، بلکه جهان بی خبری و تیرگی و بی خودی است، و جهان دانش و خرد جهان روشنی و بیداری است» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۴).

سلسله مراتب انوار

از دید سهروردی، نور قائم به ذات به سه قسم تقسیم می‌شود: (۱) نورالانوار (مبدأالمبادی و حقیقه الحقائق)؛ (۲) انوار قاهره یا عقول مجردة طولی و عرضی؛ (۳) انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه. این دستگاه سلسله وار نوری بر پایه مراتب شدت و ضعف آگاهی ترتیب یافته است. افضل الدین نیز برحسب تعبیر خاص خود، از سه مرتبه سخن می‌گوید: (۱) دانای بالذات یا هویت جلّت (نورالانوار در اصطلاح سهروردی) که برابر است با مبدأالمبادی و حقیقت مطلق؛ (۲) مرتبه عقلانی یا نور خرد کلی که از آن با عنوان «فروغ هستی» یاد می‌کند (انوار قاهره طولی و عرضی در اصطلاح سهروردی)؛ (۳) مرتبه وجود نفسانی یا نفس عاقله انسانی که نور به خود روشن است (نور اسفهبده در اصطلاح سهروردی). این سه مرتبه از بالا به پایین بر اساس رابطه علی و معلولی است و مرتبه پایین تر با اشراق مرتبه بالاتر روشن می‌گردد. وجود عقل، نور و آگاهی خود را از دانای بالذات می‌گیرد، وجود نفسانی به نور عقل روشن و آگاه می‌گردد و درنهایت، وجود جسمانی از نور نفس پیدا می‌شود:

«فروتر پایه از مراتب وجود وجود امکانی است، و معنی لفظ امکان شایدبودن است، و فروتری این پایه از پوشیدگی و ناپیدایی اوست، و برتر از این پایه وجود جسمانی است که اگرچه بر جسم پوشیده است، بر جز جسم (که نفس است) پیدا است، و از این پایه برتر و شریف تر وجود نفسانی و روحانی است در روشنی و پیدایی، از آنکه وجود جسم بدو و مر او را روشن گردد، و از آن برتر وجود عقلی است، که وجود نفس به عقل روشن گردد، و وجود عقلی از همه مراتب برتر و شریف تر و پاینده تر است، و وجود عقلی آگهی و دانش بود، و به دانش

وجودِ نَفْسانی روشن است، پس وجودِ نَفْس به عقل باشد» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸-۲۹).

او در رساله *مدارج‌الکمال* مراتب وجود را بر اساس پوشیدگی و روشنی (ناآگاهی و آگاهی) نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که هر مرتبه روشن، سابق بر مرتبه تاریک و مبدأ آن است:

«و چون جسم از پوشیدگی و نامعلومی به نَفْس روشن و معلوم بُود، پس، نَفْس به روشنی و معلومی سابق بُود بر جسم؛ و چون نَفْس به عقل روشن و عالم باشد، پس، عقل به روشن‌کنندگی و عالمی سابق بُود بر نَفْس، پس، نَفْس پیشی دارد بر ماده جسمانی و جمله اصناف اجسام، و عقل مبدأ نَفْس باشد ... و چون عقل بُود عقل از مبدأ خود گسسته نباشد، که عقل فروغ ذات است و فروغ از فروزنده بازنگسلد» (همان: ۲۹).

چنان‌که گفته شد، سلسله انوار در نزد باباافضل با اصطلاحات خاص سهروردی مطرح نشده است. بلکه او از الفاظ دیگری برای تبیین مطلب خود بهره می‌برد. در اینجا هر یک از مراتب نوری را در دیدگاه دو حکیم متأله بررسی خواهیم کرد.

۱- نورالانوار (هویت جلّت)

افضل برای حقیقت نورالانوار، لفظ «هویت جلّت» و گاه عنوان «دانای به ذات» را به کار می‌برد. در رساله *جاودان‌نامه* با رویکرد تأویلی به آیه ۳۰ سوره نور، مشهور به آیه نور، چنین ذکر می‌کند که «هویت جلّت» نه چون ارواح آن جهانی شرقی و نه چون اجسام این جهانی غربی است. این حقیقت برتر، محیط بر شرق و غرب است و نوری است به خود روشن که فوق همه انوار قرار دارد و دیگر نورها (نور عقل یا انوار قاهره طولی و عرضی و نور نفس یا نور اسفهبندی) همگی به این نور اعظم روشن‌اند و زنده و پایدار:

«مراتب ارواح و انفس آن جهانی چون جان باشند اجساد این جهانی را، و به دیگر روی همچون اجساد باشند و هویت (جلّت) چون جان بُود ایشان را، و همه به وی زنده و رَحشان باشند، و به وی هنرمند و کارگر، و اگر از حق تعالی گسسته شوند چون اجساد این جهانی باشند که از ارواح جدا گردد، که از ایشان هیچ کار و هیچ هنر نخیزد، تا نیز باز مصباح حقیقت توان دید که به خود روشن است و همه به وی روشنند» (همان: ۲۸۳).

وی در رساله *عرض‌نامه*، در تبیین وجود مبدأالمبادی و حقیقه الحقایق، به تقدّم ذاتی و تقدّم به شرف و کرامت اشاره می‌کند و نظر به اینکه تیرگی و پنهانی ممکن نیست

علت روشنی باشد، دانای بالذات را علت‌العلل و آغاز و انجام همه چیزها می‌داند. او نوری به خود روشن است که روشن‌کننده دیگر چیزها نیز هست:

«روشن و پیدا و مایه پیدایی و روشنی اگر معلول جز خود بود - و جز روشن و پیدا پنهان و ناپیدا بود - پس پوشیدگی و پنهانی علت روشنی و پیدایی بود، و از پنهان و پوشیده روشنی و پیدایی نیاید. پس دانای به ذات معلول نبود، و علت است، و شریف‌ترین علل غایت است (اعنی مایه و صورت و فاعل)، و دانای به ذات غایت غایات است. پس، درست بود او را آغاز بودن مر چیزها را ... پس، آغاز و انجام همه دانای به ذات است» (همان: ۲۳۱).

دقیقاً همین تبیین را سهروردی در اثبات نورالانوار آورده است. وی با ذکر اینکه جوهر ظلمانی شایستگی ایجاد نوری اشرف، اتم و اقوی از خود را ندارد و قادر نیست موجد نور مجرد دیگری باشد، می‌نویسد که نور مجرد در تحقق خود نیازمند نوری مطلقاً قائم به ذات است و چون سلسله انوار جوهری مترتب بر هم‌اند، تا بی‌نهایت ادامه نتوانند یافت، زیرا که تسلسل باطل است؛ بنابراین، لازم می‌آید که انوار جوهری و نیز انوار عارضی و حتی برازخ (اجسام) به نوری منتهی شوند که ورای آن نوری نیست و آن، همان «نورالانوار» (نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی، نور قهار و نور غنی مطلق) است که ورای آن چیزی نیست:

«... فَيُجِبُّ أَنْ يَنْتَهِيَ الْأَنْوَارُ الْقَائِمَةُ وَالْعَارِضَةُ وَالْبَرَاذِخُ وَ هَيْئَاتُهَا إِلَى نَوْرٍ لَيْسَ وَرَاءَهُ نَوْرٌ، وَ هُوَ نَوْرُ الْأَنْوَارِ، وَالنَّوْرُ الْمُحِيطُ، وَ النَّوْرُ الْقَيُّومُ، وَ النَّوْرُ الْمُقَدَّسُ، وَ النَّوْرُ الْأَعْظَمُ الْأَعْلَى، وَ هُوَ النَّوْرُ الْقَهَّارُ، وَ هُوَ الْغَنِيُّ الْمُطْلَقُ، إِذْ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ آخَرَ» (مصنفات سهروردی، ج ۲: ۱۲۱).

دانای به‌ذات، مایه و اصل و علت همه روشنی‌هاست، یا به تعبیر سهروردی «نورالانوار» است. مبدأ و مورد (محل ورود) روشنی و پیدایی که به خود روشن است و دیگر چیزها را روشن می‌کند؛ یعنی به خود (ذات) آگاه و داناست، بنابراین مبدأ دانش است و چون دانسته خود است غایت دانش نیز هست. اوست روشنی وجود هر چیز: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۵-۲۳۶).

۲- انوار قاهره طولی (نور خرد کلی)

بر طبق قاعده «الواحد لا یصدر الا الواحد»، از آنجا که نورالانوار (حق مطلق) نور محض، بسیط و واحد است و کثرت ظلمات بدون واسطه از او صادر نخواهد شد، تنها صدور

یک معلول از نورالانوار ممکن است: «فنورالانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثره، و لا امکان لحصول ظلمه من غاسق، و هيئه و لا نورين فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد» (همان، ج ۲: ۱۲۶). صادر اول، نور مجرد واحد است که در اصطلاح اشراقی، «نور اقرب» نامیده می‌شود و جوهری است مفارق و مجرد و نورانی: «بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد، که "اول ما خلق الله تعالی العقل" (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۶۷). افضل‌الدین نیز عقل اول را برترین مرتبه وجود می‌نامد و خلیفه خدای تعالی:

«و در مبدأ، هیچ موجودی را مرتبه عقل اول نیست، و در معاد، هیچ موجودی را درجه مردم نیست، و شرف و علو رتبت هر دو را از قرب به حق، تعالی و تقدس، خاست، و عقل اول خلیفه‌ای است خدای تعالی را در رسانیدن هستی (که تابش نور اوست) به مراتب فرود وی تا چهارم مرتبه که عناصرند» (ساز و پیرایه شاهان پرمایه، بند ۱۲).

او از خرد کلی^۱ یا «خرد اصلی» نام برده است، همان که در کتب پهلوی از آن با نام آسن خرد^۲ (یا خرد فطری) یاد کرده‌اند در برابر گوشوسرود خرد^۳ یا خرد اکتسابی^۴. به گفته باباافضل نسبت این دو به هم مثل نسبت روشنایی شب (یعنی روشنی ماه و ستاره) است به نور خورشید.

«و این اشخاص مردم که همه به هیئت جسد با هم مانند، بیشتر، هر چند که از پیوند اجسام بی بهره نه‌اند، لیکن از پیوند خرد اصلی و از پیوند نفس اول نصیب تمام ندارند، و خردمندترین مردم عامه را از پیوند عقل اول آن مایه بود که قیاس وی با فروغ عقل قیاس روشنایی شب بود با نور خورشید تابان» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۶).

بنا بر تعلیم اشراقی، صدور کثرت به ترتیب از عقل اول یا همان نور اقرب است. چون میان نور سافل و نور عالی حجابی نیست، نور اقرب بلاواسطه نورالانوار را مشاهده می‌کند و از نورالانوار بر او شعاعی می‌تابد: «النور السافل اذا لم یکن بینهُ و بین العالی حجاب، یشاهد العالی و یشرق نور العالی علیه، فالنور الأقرب یشرق علیه شعاع من نورالانوار» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۳۳). سپس از نور اقرب، نور قاهر دوم و از نور

1- universal intellect

2- āsnxrad

3- gōšōsrūd- xrad

4 - reason

قاهر دوم، نور قاهر سوم تا بیشمار حاصل می‌شود: «فِيحْصُلُ مِنَ النَّوْرِ الْأَقْرَبِ ثَانٍ، وَ مِنَ الثَّانِي ثَالِثٌ، وَ هَكَذَا رَابِعٌ وَ خَامِسٌ إِلَى مَبْلَغٍ كَثِيرٍ» (همان، ج ۲: ۱۴۰). در سلسله انوار هر نور عالی بر مادون خود اشراق می‌کند و هر نور سافلی از نورالانوار به وساطت نور و یا انوار مافوق خود شعاعی قبول می‌کند. بنابراین، نور قاهر دوم، از نورالانوار دو بار نور سانح دریافت می‌کند: یک بار بدون واسطه و یک بار به وساطت نور اقرب. و نور سوم چهار بار: دو بار از نور دوم و یک بار از نور اقرب و یک بار بدون واسطه از نورالانوار. به همین ترتیب اشراق این سوانح نوری ادامه می‌یابد.

«وَ كُلُّ وَاحِدٍ يُشَاهِدُ نَوْرًا لِنَوَارٍ وَ يَقَعُ عَلَيْهِ شُعَاعُهُ. وَ الْانْوَارُ الْقَاهِرَةُ يَنْعَكِسُ النَّوْرُ مِنْ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ. فَكُلُّ عَالٍ يَشْرِقُ عَلَى مَا تَحْتَهُ بِالْمَرْتَبَةِ، وَ كُلُّ سَافِلٍ يَقْبَلُ الشُّعَاعَ مِنَ نَوْرِ الْانْوَارِ بِتَوْسُطِ مَا فَوْقَهُ رَتْبَةً رَتْبَةً» (همان، ج ۲: ۱۴۰).

این نظام طولی از سلسله مراتب عقول مجردة را به اجمال در سخن باباافضل نیز مشاهده می‌کنیم. وی در رساله مدارج الکمال می‌گوید که چنین نیست که عقل واحد دارای اجزایی باشد تا به هر عاقلی پاره‌ای از عقل برسد، زیرا که اجزاء از آن وجود جسمانی است که دارای مقدار و کمیّت است، حال آنکه عقل، نوری مجرد از ماده و به دور از مقدار است. عقل در جسم فرود نمی‌آید، بلکه نوری است قائم به نورالانوار که از او دیگر نورها (عقول) یکی پس از دیگری ساطع می‌شود و هر نور، قائم به نور برتر از خود است و نیز به خود روشن، یعنی خودآگاه، است:

«و نیز عقل که یکی است نه آن یکی است که او را پاره‌ها و اجزا باشد تا هر عاقلی را پاره‌ای برسد، و نه نیز از شخصی به شخصی نقل کند و یکچند در شخصی درنگ کند و پس به دیگری رود، که اجزا و پاره‌ها آن را تواند بود که مقداری دارد وجودش (چون اجسام)، و عقل جسم نیست و مقدار ندارد، ... بلکه فروغی است پاینده به قیومش، جَلَّ جَلَالُهُ، و از او فروغ‌ها خاسته یک از پس دیگر (نخستین فروغش دوم را به پای دارد، و دوم سوم، و سوم چهارم) و آن نظر است از خود به خود، و روشن بودن خود مر خود را» (مدارج الکمال، بند ۳۹).

چنان‌که در این سخن افضل می‌بینیم، عبارت «نخستین فروغش دوم را به پای دارد، و دوم سوم، و سوم چهارم» ترجمه‌ای است آزاد از عبارت «فِيحْصُلُ مِنَ النَّوْرِ الْأَقْرَبِ ثَانٍ، وَ مِنَ الثَّانِي ثَالِثٌ، وَ هَكَذَا رَابِعٌ وَ خَامِسٌ إِلَى مَبْلَغٍ كَثِيرٍ» در حکمه‌الاشراق سهروردی.

افضل‌الدین در رساله‌ ساز و پیرایه شاهان پرمایه چنین آورده است که قرب و بُعد هر انسانی نسبت به مبدأالمبادی به مقدار بهره‌مندی‌اش از خرد کلی یا شهود بستگی دارد: «و مرتبه مردم از مرتبه جانور به گویایی و خرد (که فروغ عقل اول است) افزونی دارد؛ و پادشاهی خدای را، تعالی و تقدس، مرتبه‌ای نباشد، که مرتبه از قیاس به آمدن هستی‌ها از وی و بازگشتن سوی وی خیزد، تا هر موجودی را از نزدیکی و دوری وی مرتبه پیدا همی‌شود: آنچه نزدیک‌تر مرتبه وجودی وی بلندتر، و هرچه دورتر رتبه هستیش فروتر، چون وجود متغیرات و فاسدات» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۹۱-۹۰).

تعبیر افضل از شدت و ضعف ظهور آثار عقلی، صورتی دیگر است از مبحث «تشکیک انوار» سهروردی. بر اساس این دیدگاه، میان انوار رابطه تشکیکی وجود دارد، بدین معنی که همگی نورند، اما وجه تمایز آنها به شدت و ضعف است. چنان‌که سهروردی خاطر نشان می‌کند، اختلاف میان انوار مجردة عقلی به کمال و نقص در نوریّت است، نه به نوع و فصل آنها. حقیقت نور فی نفسه جز به کمال و نقص و به امور خارجی از هم ممتاز نمی‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۹). افضل تصریح می‌کند که چون نور خرد نسبت به نورالانوار ضعیف‌تر است، در مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد و به همین ترتیب نور نفس. در نفوس و اجسام نیز نقص و کمال به شدت و ضعف بهره‌مندی آنها از نور خرد بستگی دارد. تشکیک در انوار، به بیان دیگر، تشکیک در آگاهی است. هر چه قرب آدمی نسبت به نورالانوار بیشتر باشد، بهره او از آگاهی، و در نتیجه از وجود، بیشتر خواهد بود. نشانه انسان کامل نیز پیوستگی او با وجود مطلق (عقل اول) است که فروغ الهیت یا فروغ هویت جلّت به شمار می‌رود. هر کس که به مایه خرد مزین باشد از مرتبه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود:

«از علامات تمامی مردم دیدن پیوستگی است با وجود مطلق (که نور الهیت است)، و هر موجودی بدان مایه که یافته است هستی بر وی درست است، و آگاهی از این اتصال نشانی است که خود تواند دید و دیگری از وی بداند» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۹۶).

۳- نور اسفهدی (نور نفس ناطقه)

سهروردی از جسم با تمثیل «صیصیه» به معنی «دژ» یاد می‌کند که نفس چون سپهبدی بر آن دژ فرمان می‌راند. از این رو، نفس را «نور اسفهدی» می‌نامد: «هُوَ النُّورُ الْمُتَّصِرُ فِي الصِّيَاصِي الْإِنْسِيَّةِ وَ هُوَ النُّورُ الْمُدَبِّرُ الَّذِي هُوَ اسْفَهْدُ النَّاسوتِ وَ هُوَ الْمُشِيرُ إِلَى نَفْسِهِ

بِالْأَنْثَاءِ» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۰۱-۲۰۲). افضل از نفس با عنوان «پادشاه اجسام» یاد می‌کند که جسم (کالبد) خوابگاه اوست. جسم که جوهر سه‌بعدی و دارای کمیت و کیفیت است، از سوی پادشاه و فرمانده خود تدبیر می‌شود: «و بر همه اجسام از آن روی که جسم‌اند ... گماشته‌ای است از قِبَلِ پادشاه اجسام» که جسم آرام‌جای و خوابگاه اوست» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۱). جسم از خود آگهی ندارد و آگاهی او از «جز جسم» است و جز جسم «نفس» نام دارد:

«شکّ نمائند خردمند را که آن نه از ذات جسم است، و جسم را از خود نیست آن جنبش و گردش، و هرآنچه چیز را نه از خود بود از جز خود بود، پس، جسم را این حال از جز جسم بود، و جز جسم نه جسم بود، و ما آن چیز را که جز جسم است و از او این حال به جسم آید به نام نفس خوانیم» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹).

نفس در مرتبه پایین‌تر از عقل قرار دارد و به نور آن روشن می‌شود. افضل به طریق اشراقی، با اشاره به آیه ۶۹ سوره الزمر که می‌فرماید: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهِ» (و زمین به نور پروردگار خود روشن گردد)، از اشراق انوار الهی بر نفس و روشن شدن نفس به عقل درخشان سخن می‌گوید:

«پس چون این تسویه و اعتدال در قوت‌های تن (که مخالفند با هم) پیدا شود، لاشک انوار الهی بر نفس ایشان تابد و از فیض آن عالمی، لابل که هر دو عالم روشن و پیدا گردد، و أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا مگر عبارت از آن این حال است که نفس به عقل درخشان شود» (همان: ۶۸۷).

و در جای دیگر می‌نویسد:

«وجود عقلی آگهی و دانش بود، و به دانش وجود نفسانی روشن است، پس وجود نفس به عقل باشد، و روشن کردن عقل وجود نفس را به عالمی رسانیدن نفس است، و همچنین روشن کردن نفس وجود جسم را به معلومی رسانیدن نفس بود جسم را از نامعلومی؛ و این است معنی سخن ما که جسم را وجود از نفس روشن است، و مر نفس را روشن است نه جسم را» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۹).

نفس به خود روشن و زنده است و جسم تاریک و ظلمانی را روشن می‌کند؛ به تعبیر سهروردی، «ظاهر نفس و مظهر لغیره» است، از این رو مبدأ و سبب جسم تاریک است، زیرا چنان‌که پیش از این در نوشته افضل خوانده‌ایم، تاریکی سبب روشنی نتواند بود: «نفس است روشن‌کننده وجود جسم، و هر آنچه وجود دیگری از او روشن گردد،

آن چیز از او روشن‌تر بود، که چیز بدانچه از او پوشیده‌تر بود پیدا و روشن نگردد» (همان: ۲۸). وی در جایی دیگر، تصریح می‌کند که نفس از جسم (تن) مفارقت دارد، اما تمییز این مفارقت از غایت پوشیدگی نیست، بلکه از غایت روشنی است، زیرا که «هر آنچه روشن گردد بر مردم، از نفس روشن گردد نه از تن و هیکلش، و هر آنچه چیزها را روشن تواند نمود، خود روشن‌تر از چیزها بود» (همان: ۷۰۲).

افضل‌الدین در رساله مدارج‌الکمال تصریح می‌کند که نفس ناطقه انسانی اصل و حقیقت انسان است و نوری است الهی و به خود روشن که به بیان رمزی یعنی «خودآگاه». دیگر اشیاء به نور نفس روشن می‌گردند، به تعبیر دیگر، ادراک ذات به ذات است و ادراک اشیاء دیگر به ذات. افضل دو گونه تقسیم‌بندی برای نفس در نظر دارد: یکی بالقوه، یعنی اینکه نفس از دیگر اشیاء آگاه است اما از خود آگاه نیست؛ دیگری بالفعل، یعنی اینکه نفس از خود نیز آگاه باشد که در این صورت دیگر نام «عقل» به آن داده می‌شود:

«و از معنی نام نفس مردم عبارت این بود که اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی بدان است، نوری است الهی به خود روشن، و دیگر چیزها به وی روشن، و حال او به قیاس با اشخاص مردم دو گونه است: در یک حال گویند به قوت است و در یک حال گویند به فعل است؛ اما نشان آنکه به قوت بود آن است که شخص جزوی مردم به 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 او از خود آگه بودنش است» (همان: ۲۰-۲۱).

– انائیت، انیت و هویت

بر مبنای دیدگاه اشراقی، خودآگاهی را نمی‌توان صورتی از نفس در ذهن دانست، چراکه این صورت غیر از نفس است و به شناخت آن منجر نمی‌شود. از آنجا که انسان خود را می‌یابد و به عنوان «من» به خویشتن اشاره می‌کند، هر چیز دیگر «جز من» بیگانه شمرده می‌شود و به ناچار باید «او» یا «آن» نامیده شود. در نزد «من» حتی صورت ادراکی من نیز «او» یا «آن» به شمار می‌آید. به همین جهت است که خودآگاهی محصول علم حصولی و مفهومی نیست و صور ادراکی توانایی وصول به این مقام را ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۶). بنابراین، نفس انسانی با علم حضوری ذات به ذات، یعنی معرفت بی‌واسطه خویشتن خویش را می‌شناسد. شیخ اشراق علم و تعقل را حضور شیء برای ذات مجرد از ماده تعریف می‌کند: «فاعلم أن التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة»

عن المادّة و ان شئتَ قلتُ عدم غیبتّه عنها و هذا اتمّ لانه یعمّ ادراک الشیء لذاته و لغيره اذا الشیء لایحضر لنفسه و لكن لایغیب عنها» (همان، ج ۱: ۷۲).

به تعبیر سهروردی، خودآگاهی یا «انائیت» جز از راه حضور به دست نمی‌آید و اگر چنین علمی برای عالمی حاصل شود اینجاست که «علم، عالم و معلوم» یک چیز خواهند شد. در شناخت نفس انسانی، فاعل شناسایی خود نفس انسانی است؛ به تعبیر دیگر سوژه و ابژه یکی است و این خاصیت علم حضوری است، زیرا که در علم حضوری، میان «مدرک» و «مدرک» (عالم و معلوم) اتصال و اتحاد برقرار است و هیچ فاصله‌ای میان آن دو وجود ندارد؛ یعنی عالم همان معلوم، و معلوم همان عالم است، لیکن در علم حصولی، عالم با واسطه مفاهیم و تصوّرات، معلوم را ادراک می‌کند.

افضل‌الدین کاشانی بخش وسیعی از رساله‌های فلسفی خود را به همین مقوله اختصاص داده است. مطابق دیدگاه او، نفس بدون هرگونه واسطه‌ای به خود علم دارد و خودش را شهود می‌کند. وی در رساله *ره/انجام‌نامه* بر اتحاد میان طالب و مطلوب یا عالم و معلوم در علم حضوری ذات به ذات تصریح می‌کند و می‌نویسد:

«حقیقت و خودی مردم که مردم بدان مردم است نه حقیقت و خودی نبات و حیوان است؛ و منشأ دانستن آن حقیقت طلب است، و منشأ طلب یافتن آن حقیقت، نفس انسان است. پس، طالب خود است و مطلوب هم خود، و خود را طلبیدن به خود باز شدن است، و خود را دانستن به خود رسیدن» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹)

در علم حضوری ذات به ذات، مدرک لذاته با مدرک خود یکی خواهد شد؛ به تعبیر افضل «بذات او متحد بنفسه» می‌شود:

«چون بدین مرتبت رسید ایمن بود از فنا و بدانند که ایمن است، پس چون بدین مرتبه رسیده باشد وجودی ضروری بود، یعنی وجودش ذاتی، و عالمی او هم وجودش بود بخودی خود، و قادری او هم علم وی بود به وجود اشیا، و حیات وی دانستنش بود بدانکه خود را می‌داند و چیزها را می‌داند، و در این حال نه مرید باشد و نه کاره، مدرک خود و غیر خود باشد، و چون این مرتبه یافت با هر چه دانسته است اتصال دارد، و به ذات او متحد بنفسه شود» (همان: ۶۱۶).

بنابراین، علم نفس به ذات خود، حضوری و بی‌واسطه است: «میان عاقل و عقل و معقول هیچ آلت و واسطه نتواند بود، تا عاقل به عقل معقول خود را بدان آلت دریابد؛ و میان حاس و حس و محسوس آلت‌ها و وسائط باید، تا بدان آلات و وسائط حاس به

حسّ محسوس خود را دریابد» (همان: ۶۸۳). عقل برخلاف حسّ، بی‌واسطه آلات قادر است به معقول خود بنگرد، زیرا که از معقول خود جدا نیست و همه‌چیز در عقل بالفعل است: «هیچ چیز در عقل به قوت نتواند بود، بلکه به فعل باشد، و حسّ به قوت و محسوس به قوت به وسائط با هم به فعل آیند، از آنکه محسوس در حسّ نباشد دائم، و معقول در عقل باشد جاوید» (همان: ۶۸۳-۶۸۴). همچنین، از آنجا که اصل و بنیاد شناخت، حسّ نیست و عاقل، معقولات را در عقل خود ادراک می‌کند، به جهت اتحاد با دانسته خود همه معقولات را به یکباره و بی‌واسطه می‌یابد:

«و حسّ اصل و بنیاد محسوس و وسائط نیست، و عقل اصل و بنیاد معقول است، و چون عاقل معقولات خود بود هر معقولی را به معقولی از او عام‌تر در خود بنگارد، و چون عاقل خود بود، اَعْنی 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: ۶۴۸).

افضل‌الدین نیز همچون سهروردی، «نور» را برابر با «خودآگاهی» می‌داند؛ وی در رساله عرض‌نامه آورده است که پیدایی و پنهانی اشیاء در نفس آدمی است یا در «خود». «یافته» آن چیزی است که در نفس پیدا باشد و «نایافته» همان چیز ناپیداست در خود. انسان کامل کسی است که همه اشیاء را در خود پیدا و روشن ببیند: «چیزی نباشد پیداتر و روشن‌تر از پیدایی و روشنی، تا پیدایی و روشنی بدان پیدا و روشن گردد» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۷). این دانش درون نفس، همان «خودآگاهی» یا «علم حضوری ذات به ذات» در نزد شیخ اشراق است. سهروردی در کتاب حکمه‌الاشراق، هم به اجمال و هم به تفصیل، به اینکه نور به معنی «خودآگاهی» است اشاره و ویژگی نور محض را ادراک ذات معرفی می‌کند و حتی ادراک ذات را منحصر در نور محض بودن می‌داند: «فَتَبَّتْ أَنْ أَلَذَى يُدْرِكُ ذَاتَهُ هُوَ نَوْرٌ لِنَفْسِهِ وَ بِالْعَكْسِ» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۶)، و آنجا که به اقسام نور می‌پردازد، می‌گوید که نور «فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ» (نور محض قائم به ذات و ظاهر به ذات) خود را ادراک می‌کند و از خود غافل نیست. هر مُدْرِك ذاتی نور لِنَفْسِهِ است و هر نور لِنَفْسِهِ مُدْرِك ذات خود است (همان، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۲). باباافضل هم دانای بالفعل (خودآگاه) را پیدا و روشن و دانای بالقوه را پوشیده و تاریک می‌شمارد:

«در داننده به فعل دانش پیدا بود، اَعْنی روشنی وجود او را روشن بود، اَعْنی آگاه بود و از آگه بودن خود آگاه بود. و دانش داننده به قوت پوشیده بود، اَعْنی آگهی

دارد و از آگهی خود آگهی ندارد، و به روشنی و آگهی داننده آگهی یابد از آگهی خود...» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۳۴).

افضل‌الدین در بخش‌هایی از رساله *عرض‌نامه* صراحتاً می‌گوید که علم و آگاهی روشنی و ظهور اشیاء است در نفس و ذات آدمی. همه معلومات در حقیقت و ذات عالم است، نه بیرون از آن: «بداند که آن روشنی و پیدایی چیزهاست نه در چیزها بیرون از خود، که آن چیزها را، اگر دانند اگر ندانند، کاست و فزونی در ایشان نیاید، بلکه دانش روشنی و پیدایی چیزهاست در حقیقت و ذات داننده» (همان: ۲۳۸). وی تأکید می‌کند که وجود نفس عاقله تنها با خود نفس عاقله شناخته می‌شود؛ به تعبیر دیگر، «خود» را تنها با «خود» می‌توان شناخت و نیازی به برهان و استدلال (همچون علم حصولی) ندارد. این همان مفهوم علم حضوری ذات به ذات در نزد سهروردی است:

«و اما وجود نفس عاقله به فعل محتاج نیست به برهانی و حجّتی که بدان پیدا شود، از آنکه پیداکننده وجود نفس عاقله هم نفس عاقله بود، و جز نفس عاقله نه روشن تواند کرد و نه بر وی روشن توان کرد، که فایده برهان و حجّت دانستن خود است، و خود را جز به خود نتوان دانست، و آن صفت نفس عاقله و عقل است» (همان: ۲۳).

نفس عاقله یا عقل، به خودیابنده است و علم حضوری بی‌واسطه دارد. افضل می‌گوید «یابنده بی‌آلت» نهایت درجه روحانیات است، زیرا صاحب علم شهودی بی‌واسطه، خود و جز خود را بدون هیچ آلتی می‌یابد، چراکه چنین عالمی بی‌تردید قائم به «جز خود» نیست، بلکه «یابنده نه بخود» به «یابنده به خود» (دانای به ذات) تکیه زده است؛ چنان‌که جسم به روح، علم به جهل و زوال به ثبات و مرگ به حیات (همان: ۴۰). خودآگاهی برابر است با مرتبه عقل بالفعل که «یافتن در خود» است. آنکه معلومات را بیرون از خود می‌پندارد، یعنی از خودآگاهی بهره‌ای ندارد، اما آنکه به خود می‌داند و همه موجودات را در نفس خود می‌یابد، معلومات را از خود جدا نمی‌داند:

«و معنی عقل به قوت آن است که داند و آگاه بود، و آگاهی ندارد و نداند که آگاه است و دانا، از آنکه نه به خود می‌داند؛ و معنی عقل به فعل آنکه داند و آگاهی دارد که آگاه و داناست، از آنکه به خود داناست؛ و هرچه نه به خود داند دانسته را بیرون از خود پندارد، و آنچه به خود داند دانسته را از خود جدا نداند» (همان: ۲۵).

افضل‌الدین تأکید می‌کند که وجود عقلانی یا نفس عاقله همان وجود خودآگاه است که چون با خرد پیوسته است نام عقل می‌گیرد و «روشنی» او به سبب «یافتن خود» است و کمال وجود در خودآگاهی اوست و نقصان او در ناآگاهی‌اش: «چون (نفس) با خرد پیوندد و با او یکی شود نام «نفس» از او بیفتد و «عقل» خوانندش، و بدانچه در پیش گفتیم که نوری است الهی (خود روشن و چیزها به وی روشن) همین خواسته‌ایم» (همان: ۲۲). شیخ اشراق، این نکته را در رساله صغیر سیمرغ به زبان رمز به‌خوبی بیان کرده و از هدهدی سخن گفته است که با سفر به کوه قاف به سیمرغ بدل می‌شود، به تعبیر دیگر، نام نفس از او افتاده و نام عقل می‌گیرد:

«روشن‌روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکند (۳) و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد در مقدار هزار سال این زمان، که «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»، و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم؛ در این مدت سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۱۵-۳۱۶).

هدهد در اینجا رمزی است از نفس ناطقه انسانی که اگر به اراده خویش بمیرد، خویشتن خویش را که همان عقل باشد، باز می‌یابد. باباافضل این تمثیل را با دو پرنده دیگر در رباعیات خود ذکر کرده است: تیهو و باز. در این رباعی افضل می‌گوید که وقتی تیهو خود را فدای باز کند (یعنی به مرتبه فنا برسد) خود باز خواهد شد؛ مانند هدهدی که سیمرغ می‌شود:

هر گه که دلم با غمت انباز	صد در ز طرب بر رخ من باز
شود	شود
به زان نبود که جان فدای تو	تیهو چو فدای باز شد، باز شود
کنم	

چنان‌که آشکار است، اساس فلسفه سهروردی و افضل‌الدین، هر دو، بر مدار آگاهی است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر این دو حکیم متأله، تقدّم با آگاهی است، و نه با وجود؛ به تعبیر دیگر، این دو حکیم، «آگاهی» را دارای اصالت می‌دانند و نه وجود را. شرح و تفصیلی که افضل در باب اصالت آگاهی در آثار خود مطرح کرده، خود راهگشا و روشنگر مبحث فلسفی مهم اصالت ماهیت در نزد سهروردی خواهد بود که البته با

بحث وحدت شهود در نزد عرفای مشرقی هم پیوند می‌یابد (ر.ک: عالیخانی، ۱۴۰۲: ۴۴-۵۴).

سهروردی در کتاب *مقاومات* اشاره کرده است که «وجود» و «انیت» در آثار او به معنی «یافت» و «ادراک» است: «والوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی: الموجود عند نفسه، ای المدرک لذاته» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۹۰). واژه وجود در زبان عربی در اصل به معنی «یافتن» است. وی از وجود، «موجود عند نفسه» را قصد می‌کند، یعنی مدرک ذات و نفس خود آگاه که حی و زنده است. به تعبیر دیگر، مراد سهروردی از انیّات محض و وجودات صرف، هوّیات مدرکه یا ماهیّات نوریه است، نه بودن که امری اعتباری و ذهنی است: «النفس و مافوقها انیّات محضه». در جای دیگر می‌گوید: وقتی به خود می‌نگرم، جز وجود و ادراک ذات چیزی نمی‌بینم: «لست اری فی ذاتی عند التّفصیل ألا وجوداً و ادراکها» (همان، ج ۱: ۱۱۵) و یا، ماهیّت خویش را از نفس وجود می‌داند: «فحکمت بأنّ ماهیّتی من نفس الوجود» (همان، ج ۱: ۱۱۶).

بنابراین، باید گفت «وجود یا انیت» به معنی یافت و ادراک و آگاهی است، چنان‌که باباافضل «وجود» را به معنی «یافتن» به کار می‌برد. این ادراک و آگاهی، برابر است با همان «انائیت» (من حقیقی موجودات) و یا «هویت» (شخصیّت یا شیئیّت) و یا «ماهیّت» (به معنی ما به الشیء هوهو). هوّیات نورانی و ظلمانی، متن واقع را تشکیل داده‌اند. بنا بر این تعریف، در رویکرد اصالت آگاهی، آگاهی اصیل است و ماهیّات محدود اعتباری‌اند. آگاهی مطلق، حقیقتی است ذومراتب و ذوتشکیک که در عقول و نفوس متعدد، متجلی می‌شود و کثرت‌ها، تعینات آن به شمار می‌روند. اصالت آگاهی، به‌ویژه در نزد حکمای مشرقی، راهی است برای رسیدن به حقیقت توحید، چنان‌که اصالت وجود نیز روی دیگر سکه توحید است. از نظر سهروردی و باباافضل، وصول به اصل توحید و یگانگی به واسطه شناخت هویت میسر خواهد شد.

تأثیرپذیری افضل‌الدین کاشانی از سهروردی در حکمت عملی

در بخشی از تقریرات باباافضل عنوان «وصیّت حکما یا بیست و هشت کلمه فی نصیحه‌الاخوان» به چشم می‌خورد که وی در آن ۲۸ وصیّت برای برادران دینی خود به رشته تحریر درآورده است. با دقت بیشتر در تقریرات افضل و مقایسه آن با آثار سهروردی درمی‌یابیم که وصیّت حکما، دقیقاً ترجمه‌ای است از سفارش‌های معنوی سهروردی در پایان کتاب *تلویحات*، ترجمه‌ای از عربی به فارسی دری. قابل ذکر است که اسماعیل بن

محمد ریزی در کتاب *حیاء النفوس*، ترجمه فارسی وصایای شیخ اشراق به قلم افضل‌الدین را عیناً نقل کرده است. وی چنین می‌نویسد:

«و چون از بیان این امور فارغ شدیم، مناسب بود ختم کتاب به وصیتی که از سخنان حکماء متأله اختیار کرده باشیم، و آن این است که ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت باید که بسیار دعا باشید در امور اخروی، چه نسبت دعا یا مطالب همچون نسبت فکر بود با نتیجه ...» (ریزی، ۱۳۷۷: ۵۳۹-۵۳۷).

چنان‌که می‌بینیم، از جمله «ای جویندگان راه حکمت...»، عبارت‌ها تعلق دارد به ترجمه افضل‌الدین از وصایای سهروردی. بدین ترتیب، معلوم است که اسماعیل ریزی در قرن هفتم هجری، ترجمه باباافضل را در دست داشته است. البته او هیچ کجا قید نکرده که از ترجمه آن حکیم متأله بهره برده است، چنان‌که اصلاً نگفته که کتاب موسوم به *حیاء النفوس*، ترجمه‌گونه‌ای است از کتاب تلویحات شیخ اشراق. ترجمه این وصایا به قلم افضل حاکی از اهمیت فراوانی است که او برای حکمت اشراق قائل بوده است و به نظر می‌رسد که افضل‌الدین همچون سهروردی در احیاء حکمت فلهوی یا خسروانی می‌کوشیده، زیرا یکی از وجوه این احیا، زنده‌ساختن سنت اندرزی اوستا و به‌ویژه کتب پهلوی است. هم سهروردی و هم افضل‌الدین به احیاء سنت اندرز نویسی اهتمام داشته‌اند. در اینجا وصایای سهروردی را از خاتمه کتاب تلویحات (۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۹-۱۲۰) با ترجمه افضل‌الدین (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۵۶-۶۵۸) برابر می‌نهم، تا خواننده محترم به مقایسه عبارت‌های عربی و فارسی بپردازد.

وصیت حکما نوشته افضل‌الدین کاشانی	وصایای سهروردی در کتاب تلویحات	
ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت! باید که بسیار دعا باشید در امور دنیوی و اخروی، چه، نسبت دعا با مبادی مطالب، همچون نسبت فکر بود با نتیجه: و همچنان‌که در عقب فکر وصول نتیجه ممکن بود در عقب دعا وصول به مطلوب ممکن بود، و از این جهت	وَ كُنْ كَثِيرَ الدُّعَاءِ فِي أَمْرِ آخِرَتِكَ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ نَسْبَتُهُ إِلَى اسْتَجْلَابِ الْمَطْلُوبِ كَنَسْبَةِ الْفِكْرِ إِلَى اسْتِدْعَاءِ الْمَطْلُوبِ الْعِلْمِيِّ، فَكُلُّ مُعَدٍّ لِمَا يُنَاسِبُهُ. وَ الدُّعَاءُ كَمَا قَالَ أَفَلَاطُونُ يُحَرِّكُ الذِّكْرَ الْحَكِيمَ.	۱

	گفته‌اند که دعا مبادی را در حرکت آورد، کما قال: رفع الأصوات عن خلوص النيات يحلُّ عقدة الأفلاك الدائرات ^(۴) .	
۲	وَأَصْبِرْ وَتَوَكَّلْ وَاشْكُرْ.	و در همه حالت، صبر شعار خود سازید، و توکل در امور بر جناب حق کنید، و در همه اوقات شکر نعمه‌الله واجب دانید.
۳	وَأَرْضْ بِالْقَضَاءِ.	و به قضای سابق رضا دهید.
۴	و حاسب نفسك في كل صبيحة و عشيّة.	و هر بامداد و شبانگاه محاسبه نفس خود کنید.
۵	وَلْيَكُنْ يَوْمُكَ خَيْرًا مِنْ أَمْسِكَ وَ لَوْ بَقَلِيلٍ وَ إِلَّا فَأَنْتَ مِنَ الْخَاسِرِينَ.	و در بند آن باشید که امروز به از دی بود و اگر خود به اندک چیز بود، و الا از جمله زیانکاران دنیا و آخرت گردید.
۶	إِصْبِرْ صَبْرَ الرَّجَالِ وَ لَا تَعُوذْ نَفْسَكَ بِاخْلَاقِ رِبَّاتِ الْحِجَالِ.	و در امور صعب مردانه صبر نمایید و چون زنان به راحت بدن جستن عادت مکنید.
۷	رُوحٌ سِرِّكَ بِتَرْكِ مَا ثَقُلَتْ عَلَيْكَ تَبَعَاتُهُ.	جان را آسایش دهید به ترک اموری که در آخر شما را زیان دارد.
۸	أَذْكُرْ مَوْتَكَ وَ قُدُومَكَ عَلَى اللَّهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَارًا.	دم به دم یاد مرگ کنید.
۹	إِحْفَظْ النَّامُوسَ ^(۵) لِيَحْفَظَكَ.	شریعت و ناموس را نگاه دارید تا او شما را نگاه دارد.
۱۰	وَ لَا تُؤَخِّرْ إِلَى غَدٍ شُغْلَ يَوْمِكَ فَإِنَّ كُلَّ يَوْمٍ آتٍ بِمَشَاغِلِهِ وَ لَعَلَّكَ لَنْ تَلْحَقَهُ.	کار امروز با فردا میفکنید، چه، هر روز که آید کار خود آورد.
۱۱	وَ اقْطَعْ بِحَسَبِ طَاقَتِكَ مَحَبَّةً مَاسُوِي رُبِّكَ.	به قدر آنچه توانید دوستی غیر حق از دل قطع کنید.

۱۲	وَ كُلُّ خَاطِرٍ رَدِيٌّ يَجْرُكُ إِلَى الْجَنَبَةِ السَّالِفَةِ، فَاقْطَعُهُ أَوَّلًا، لئَلَّا يَقْوَىٰ فَيَقْطَعَكَ.	از فکرهايي که شما را به عالم اجسام کشد محترز باشید، و آلا زود باشد که خود را در مرتبۀ ارذل یابید.
۱۳	وَ عَلَيْكَ بِالصَّدْقِ، فَلَا تَلْطَحَنَّ نَفْسَكَ بِمَلَكَةِ الْكُذْبِ، فَيَنْفَسِدَ مَنَامَاتِكَ وَ الْهَامَاتِكَ، وَ تَعْتَادَ بِالانتِقَاشِ بغيرِ الْحَقِّ.	زینهار تا جز راست نگویید، و آلا نفس شما به ملکه دروغ آلوده شود و هیچ اعتماد بر خواب و الهام شما نبود.
۱۴	وَ لَا تَظْلِمَنَّ أَحَدًا فَيَنْتَقِمَ عَنْكَ قِيَمُ العَالَمِ.	ظلم بر هیچ کس مکنید، و اگر نه قیّم عالم از شما انتقام کشد.
۱۵	وَ لَا تُؤْذِنَنَّ نَمْلَةً، فَإِنَّ عَنَابَةَ الْقِيَمِ كَمَا نَالَتْكَ بِرَحْمَتِهِ نَالَتْهَا.	ایذای موری مکنید، چه، عنایت قیّم عالم همچنان که به شما رسیده است بدو رسیده است.
۱۶	فَكَّرْ مِرَارًا ثُمَّ قُلْ، فَإِنْ كُنْتَ بِنُطْقِكَ صَائِرًا مِنَ الصَّالِحِينَ فَيُوشِكُ أَنْ تَصِيرَ بِالصَّمْتِ مِنَ الْمُقْرَبِينَ. ^(۶)	بعد از تأمل بسیار سخن بگویند، برای آنکه اگر به سخن گفتن از جمله صالحان شوید به خاموشی از مقربان گردید.
۱۷	إِحْفَظْ جَانِبَ اللَّهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ.	در همه امور جانب حق را نگه دارید.
۱۸	وَلْيَكُنْ لَكَ مَعَ اللَّهِ مُعَامَلَةٌ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا بَنُو نَوْعِكَ.	با حق چنان معامله کنید که هیچ کس را بر آن اطلاع نبود.
۱۹	وَ اعْلَمْ أَنَّ عِيُونََنَا مِنَ الْمَلَكَاتِ نَاطِرَةٌ إِلَيْكَ، فَعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ إِسْتِحْيَاءً فَإِنَّ أَعْيُنَ رَبِّكَ لَا تَنَامُ.	و چون چشمهای عالم ملکوت ناظر شمايند، واجب دانید تعظیم اوامر الهی را.
۲۰	احْتَرِزْ عَنِ الْيَمِينِ وَإِنْ كُنْتَ صَادِقًا.	از سوگند خوردن احتراز کنید، و اگر چه به راست بود.
۲۱	كُنْ بَرًّا بِوَالِدَيْكَ.	باید که با پدر و مادر احسان کنید.
۲۲	ظَنَّ بِالْعُلَمَاءِ خَيْرًا.	ظن نیکو به علما برید.
۲۳	إِذَا حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى قَوْمٍ فَفَسَقُوا، وَ الْقِيَمُ عَلَيْهِمْ غَضَبَانٌ، وَ لَمْ يَبْقَ إِلَى حَدِّ اسْتِنزَالِ عَذَابِ اللَّهِ	ارتکاب صغیره مکنید و اگر نه زود بود که از نفس خود رخصت شروع در کبیره

<p>یابید و همان خذلان که به قرون^(۷) رسید به شما برسد.</p>	<p>إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَكُونَنَّ بِصَغِيرَتِكَ مُتَمَمًّا الْكِبَائِرُ، فَحَيْثُ يَمْسُكَ مِنَ الْخِذْلَانِ مَا مَسَّ الْقُرُونَ الْخَالِيَةَ.</p>
<p>صاحب عزیمت باشید، چه، عزیمت مردان اسباب را در حرکت آورد.</p>	<p>۲۴ كُنْ ذَاعِزِيْمَةً فَإِنَّ عَزَائِمَ الرِّجَالِ تُحَرِّكُ الْأَسْبَابَ.</p>
<p>و احتراز کنید از نفرین ایتم و عجزه، و آلا قیّم عالم تلافی کند، چه، او جائز ندارد شکستگان را شکستن.</p>	<p>۲۵ اتَّقِ دَعْوَةَ الْعَجَائِزِ وَ الْيَتَامَى، فَإِنَّ الْقِيَمَ قَدْ لَا يُسَامِحُ بِكَسْرِ عَلَى كَسِيرٍ.</p>
<p>در شب یک ساعت یا بیشتر خود را با جناب حق جلّ و عزّ اندازید، چه، زود بود که شما را از تنگنای طبیعت خلاص دهد.</p>	<p>۲۶ صَلِّ لِرَبِّكَ وَ اللَّيْلُ دَاجٍ.</p>
<p>و به ریاضت و تزکیه نفس میل تمام نمایید و از امور حسّی مطلقاً قطع نظر کنید تا به اسرار و حقایق الهی مطلع گردید، که اهل تحقیق متفقند که هرکس را قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواسّ حاصل گردد صعود به عالم قدس و جهان ملکوت معین بود، و به سعادت ابدی مسعود و به لذّات سرمدی محفوظ و ملتذّ گردد، رَزَقْنَا اللّٰهَ وَ اِيَّاكُمْ بِحُرْمَةِ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَ سَيِّدِ الْأَوْلِيَاءِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.</p>	<p>۲۷- ۲۸ فَعَلَيْكَ بِالرِّيَاضَةِ وَ الْأَنْقِطَاعِ لَعَلَّكَ تَنَالَ مِمَّا نَالُوهُ.</p>

سهروردی در پایان سفارش‌های معنوی خود، به حکمای باستانی مانند آغانا‌ذیمون و هرمس و فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون اشاره می‌کند. دو سخن پایانی این وصیّت‌نامه به روشنی نشان می‌دهد که افضل‌الدین در مرق، حلقه‌ای اشراقی تشکیل داده بوده و شاگردان خود را بر وفق تعلیمات سهروردی پرورش می‌داده است. شهرزوری هفتاد هشتاد سال پس از زمان شیخ اشراق به احیاء و ترویج حکمت سهروردی پرداخت،

حال آنکه افضل‌الدین در زمانی نزدیک به زمان قتل وی به این کار مبادرت ورزید. نکته اینجاست که افضل‌الدین وصایای سهروردی را تحت عنوان «وصیت حکما» ترجمه کرده است و نه «وصیت حکیم». سبب این امر شاید آن باشد که سهروردی طریقه‌های فهلوی و هرمسی و نوافلاطونی و نیز طریقت اسلامی را در نزد خود جمع کرده است و بنابراین، سفارش‌های او، تو گویی که سفارش همه حکمای بزرگ شرق و غرب است.

به این نکته مهم باید توجه نمود که حکمت اشراق جمع میان حکمت نظری و حکمت عملی است و حکیم متأله علاوه بر آنکه در حکمت نظری سرآمد است، از حکمت عملی نیز بهره‌ور است و آنچه را به علم و نظر دریافته، در خویشتن متحقق می‌سازد. از دیدگاه حکمای اشراقی، وصول به تحقق معنوی یا مقام تجرید، از رهگذر خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی میسر است، حجاب‌هایی که نفس ناطقه یا نور مدبر را از مشاهده انوار برتر از خود بازمی‌دارد. تهذیب و تزکیه نفس به معنی برداشتن و کنار زدن پرده‌های تاریک و روشنی است که در مقابل سالک قرار دارد.

سهروردی در آثار خود بارها به ترک شواعل حسّی و خیالی و وهمی توصیه کرده است. وی که خود همواره به ریاضت و ترک شواعل مشغول بوده است^(۸)، مجاهده در راه حق را موجب غلبه بر ظلمات و تیرگی‌ها و در نتیجه، زمینه‌ساز مشاهده انوار اعلی می‌داند: «و من جاهد فی الله حقّ جهاده و قهر الظلمات، رأی انوار العالم الأعلی مشاهده أتمّ من مشاهده المبصرات هاهنا» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۱۳). این مجاهده راهی است برای برداشتن حجاب‌هایی که مانع شهود می‌شوند: «و همه متفقند تا حجاب برنخیزد، شهود حاصل نشود» (همان، ج ۳: ۲۹۷). باباافضل کاشانی نیز بر طریق حکمای اشراقی، کنار زدن حجاب‌های نفسانی را راه رسیدن به نور شهود می‌داند. وی معتقد است که برای به فعل رسیدن و متحقق شدن، باید از لذات حسّی و خیالی دوری کرد و خُلق و خویی را که در طی زمان در نفس آدمی مستحکم و مستقر شده است، با مجاهده برطرف ساخت. افضل تأکید می‌کند که نبات در حدّ جسم تربیت می‌شود و حیوان را نیز به سبب شعورش می‌توان ریاضت داد، اما آدمی به جهت فروغ عقلی، با تهذیب نفس، مستعدّ قبول صورت‌های عقلی تواند بود (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۸۹-۶۹۰). چشم باطنی آدمی هرچه بیشتر با شواعل حسّی آمیخته باشد از دیدن مجردات محروم‌تر خواهد بود، زیرا که آمیختگی حسّ و وهم و خیال، حقایق را با عوارض آنها نمودار می‌کند، نه مجرد از

عوارض. شهود حقایق، آن هنگام میسر است که «فروغ تجرد» و «نور بساطت» غالب شود و ذات نورانی اشیاء را بر آدمی پدیدار سازد:

«حال دانایی مردم و نظرش سوی خود و هستی‌های خود، بی آمیزش قوت‌های ناتمام در نظر چون حس و وهم و خیال، که بیماری نظر از آمیختگی اوست با آلت، و چون به تدریج با تفرّد خو کند به اندیشیدن حقایق بی عوارض و عوارض بی محل و به ادراک آن، پس بر وی آسان گردد نظر در ذات و به ذات خود و ادراک موجودات مجرد بی عوارض» (همان: ۲۴۰-۲۴۱).

همچنان که سهروردی ترک نعمت و جاه و مال را موجب رسیدن به عالم صفا می‌داند و می‌نویسد: «نعمت و جاه و مال، حجاب راه مردان است، تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هر که قلندروار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۵۹)، باباافضل نیز صفای درون و پاکی ضمیر را موجب افزونی و کمال می‌شمارد؛ «... افزونی ایشان را بر یکدیگر به صفای گوهر و پاکی اصل و لطافت ذات است، و کمی و نقصان از یکدیگر به تیرگی جوهر و آلودگی اصل و کثافت ذات» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰).

چنان که می‌دانیم، در حکمت اشراق، عالم ماده سراسر ظلمت و تاریکی است و نور معرفت حقیقی در آن یافت نمی‌شود؛ از این رو، در طلب حکمت و معرفت، از غربت غرب عالم ظلمت باید دل کند و به سوی شرق عالم، که مشرق انوار باشد، هجرت نمود. ریاضات بدنی و روحانی و تقلیل شواغل حسی دل را مستعد قبول انوار الهی می‌گرداند. افضل تصریح می‌کند که با ریاضت و تزکیه نفس می‌باید یکسره از امور حسی و جزئی قطع نظر کرد و برای مطلع شدن از حقایق الهی می‌باید قدرت خلع بدن و تعطیلی همه حواس ظاهری را به دست آورد:

«و به ریاضت و تزکیه نفس میل تمام نماید؛ و از امور حسی مطلقاً قطع نظر کنید تا به اسرار و حقایق الهی مطلع گردید، که اهل تحقیق متفقند که هر کس را قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل گردد صعود به عالم قدس و جهان ملکوت معین بود، و به سعادت ابدی مسعود و به لذات سرمدی محفوظ و ملتذ گردد» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۵۸).

چنان که می‌بینم، باباافضل خلع بدن را مورد توافق اهل تحقیق می‌داند. به نظر می‌رسد که در اینجا مقصود باباافضل از «اهل تحقیق» اشخاصی مانند فلوپین است که شرح خلسه و خلع بدن او در میمر اول کتاب *اثولوجیا* ذکر شده است (فلوپین، ۱۳۸۸: ۳۵). سهروردی

این ماجرا را در کتاب *تلویحات* به افلاطون نسبت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۲). «اهل تحقیق» مورد نظر باباافضل، شیخ اشراق نیز می‌تواند بود، چراکه سهروردی چندین بار در آثار خود ذکر کرده است که راه دست یافتن به عالم قدس و دریافت حکمت نوری، ریاضت و اعراض از تعلقات دنیوی و سیر و سلوک باطنی است و این انقطاع باید چنان باشد که حکیم نه تنها از بند خواهش‌ها رهیده باشد، بلکه باید به‌آسانی قادر باشد خود را از قید بدن رها سازد و همچون افلاطون، خلع بدن کند. وی با اشاره به خلع بدن حکمایی چون هرمس تأکید می‌کند که کسی که از ملکه «خلع بدن» برخوردار نیست، شایسته عنوان «حکیم» نیست (همان، ج ۱: ۱۱۳). همچنین او تصریح می‌کند که «حکیم متألّه» کسی است که بدن را همچون جامه‌ای، هرگاه اراده کند به در آورد و هرگاه اراده کند بپوشد: «و فی الجملة الحکیم المتألّه هو الذی یصیر بدنه قمیص ینخلعه تاره و یلبسه اُخری. و لا یعدّ الانسان فی الحکماء ما لم یطلّع علی الخمیره المقدّسه، و ما لم ینخلع و یلبس» (همان، ج ۱: ۵۰۳). افضل‌الدین نیز به یاران خود به صراحت توصیه می‌کند که پیش از آنکه به مرگ طبیعی از بدن خویش جدا شوند، با کناره‌گیری از لذات حسّی و تعلقات بدنی به مرگ اختیاری، خلع بدن کنند: «بکوش تا یکبارگی از تن و لذات او به یاری باری تعالی و همتِ دوستان بگسلی» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹۰).

خاتمه سخن

پژوهندگانی که فلسفه افضل‌الدین کاشانی را بررسی کرده‌اند، و از جمله ویلیام چیتیک در کتاب *قلب فلسفه اسلامی*، درست ندانسته‌اند که با او چه کنند، چراکه این حکیم متألّه به نظر آن پژوهندگان، در چارچوبه حکمت مشائی یا حکمت اشراقی نمی‌گنجد، چنان‌که او را عضو فرقه اسماعیلیه و جزو طایفه صوفیه هم نمی‌توان نهاد. چیتیک که پاره‌ای از آثار افضل‌الدین را با مقدمه و توضیحات مفید، به زبان انگلیسی ترجمه کرده است، او را متعلق به هیچ‌یک از دسته‌های مزبور نمی‌شمارد. این محقق ارجمند از بررسی‌های خود به این نتیجه می‌رسد که افضل قهرمان مبحث «خودشناسی» است، و دیگر چیزی بیش از این درباره او نمی‌توان گفت. البته بعضی از اهل تحقیق، و به‌ویژه دکتر سیدحسین نصر، افضل‌الدین را صوفی انگاشته‌اند و بعضی دیگر، مانند عباس زریاب‌خویی، او را اسماعیلی مذهب پنداشته‌اند، ولی چیتیک به درستی نشان می‌دهد که آن حکیم متألّه نه آن بوده است و نه این.

مقایسه دقیق سخنان دو فیلسوف الهی در باب نفس و خودآگاهی نشان می‌دهد که افضل متأثر از حکمت سهروردی است. یکی از شواهدی که فلسفه افضل‌الدین را به حکمت اشراق سهروردی نزدیک می‌کند، سمبولیسم «نور و ظلمت» در آثار اوست که به نظر می‌رسد ریشه در تعلیمات خسروانی دارد؛ قاعده‌ای که حکمت اشراق سهروردی بر پایه آن شکل گرفته است. از دیدگاه سهروردی، نور، رمزی از آگاهی و ظلمت، رمزی از ناآگاهی است. همین رموز در آراء باباافضل وجود دارد؛ وی از روشنی دانش و تیرگی بی‌دانشی سخن گفته است. همچنین از دیدگاه او عالم روحانی یا عقلانی (نفسانی) سراسر روشنی و دانایی است و عالم جسمانی سراسر تیرگی و نادانی. افضل، همچون سهروردی معتقد است که جسم از خود آگاهی ندارد و در نتیجه، عین ظلمت و تیرگی است. این دیدگاه اشراقی افضل در همه آثار او هویدا است. وی مبدأالمبادی و حقیقت مطلق را نور و به خود روشن می‌داند (حقیقت نورالانوار در نزد سهروردی) و از خرد با عنوان «فروغ هستی» یاد می‌کند (برابر با انوار قاهره در بیان شیخ اشراق). همچنین افضل از نفس ناطقه انسانی با عنوان «نور به خود روشن» سخن می‌گوید (همان نور اسفهبندی در نزد سهروردی). در برخی موارد حتی عبارات افضل، به‌ویژه در اثبات حقیقت و بدهت نور و روشنی و علت‌العلل بودن آن، با عبارات شیخ اشراق یکی است؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد باباافضل عبارات عربی سهروردی در کتاب *حکمه‌الاشراق* را به فارسی ترجمه کرده است. همچنین نظر به اینکه افضل‌الدین فلسفه خود را بر «آگاهی» (یا به تعبیر او آگهی) و نیز علم حضوری و ادراک ذات به ذات بنا می‌کند، می‌توان او را حکیمی اشراقی تلقی کرد. وی به شیوه عرفای وحده‌الوجودی (همچون ابن‌عربی و پیروانش) و یا فلاسفه‌ای چون ملاصدرا اصالت را به «وجود» نمی‌دهد، بلکه از مرتبه‌ای بالاتر از وجود، تحت عنوان «هویت»، نام می‌برد که از این منظر، دیدگاه او به دیدگاه اشراقی سهروردی در باب اصالت ماهیت نزدیک است.

با مقایسه شواهد متنی آثار افضل و سهروردی می‌توان به‌صراحت گفت که وی در حکمت عملی نیز متأثر از حکمت اشراق بوده است. حکمت عملی به‌ویژه در سنت اندرزنویسی جلوه‌گر است. شیخ اشراق که در احیاء حکمت فهلوی یا خسروانی می‌کوشیده، پاره‌ای از سفارش‌های معنوی خود را در آخر کتاب *تلویحات* آورده است. افضل‌الدین همین وصایای سهروردی را از عربی به فارسی دری ترجمه کرده است. ترجمه آن وصایا به قلم او حاکی از اهمیت فراوانی است که او برای حکمت اشراق قائل

بوده است. همه این شواهد نشان می‌دهد که سعی افضل‌الدین بر آن بوده است تا در ناحیه کاشان میراثی از حکمت اشراقی و خسروانی را در آثار و اقوال خود برای شاگردانش به ودیعه نهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- «التقاط» (syncretism) را باید از «ترکیب» (synthesis) بازشناخت و از خلط این دو با یکدیگر پرهیز کرد. التقاط جمع صوری آثار سنتی است که در آن دو یا چند صورت را که معنی مشترکی آنها را از درون به یکدیگر نمی‌پیوندد، به هم می‌آمیزند. درحالی‌که ترکیب، جمع معنوی آثار سنتی است که در آن دو یا چند صورت را که معنی واحد دارند، با یکدیگر از درون جمع می‌کنند (ر.ک: گنون، ۱۳۷۴: ۴۴).

۲- مطابق تعلیم جاویدان خرد، همه سنن معنوی عالم از یک سنت واحد برآمده‌اند، سنتی که از آن به «سنت ازلی» (primordial tradition) یاد می‌شود. سهروردی از «خمیره ازلی و ابدی» سخن می‌گوید، خمیره‌ای که حکمای چین و هند و ایران و کلد و مصر، از آن بهره‌مند بوده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۸، المطارحات، مقدمه فرانسوی هانری کرین، XLI).

۳- پر و بال کردن هدهد به منقارش، رمزی است از ریاضت و تزکیه نفس.

۴- در نامه یکصدوپنجاه و دوم عین‌القضاة (مجلد سوم، ص ۴۲۲) آمده است: «از بزرگان حکما یکی چنین گفته است که: اصواتُ الدَّعَوَاتِ إِذَا ارْتَفَعَتْ عَنْ خُلُوصِ النِّيَّاتِ حَلَّتْ مَا عَقَدَتْهُ الْأَفْلَاكُ» (با اندکی حک و اصلاح).

۵- معرب nomos یونانی به معنی قانون است.

۶- در تصحیح استاد محترم دکتر حبیبی، «ملکاً من المقرَّبین» آمده است.

۷- در مصنّفات افضل‌الدین به تصحیح مرحوم مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی، «قارون» آمده است که با توجه به «القرون الخالیة» در متن تلویحات نادرست می‌نماید. ترجمه باباافضل در اینجا با آنچه در تلویحات آمده است اندکی فرق دارد.

۸- شهروزی در شرح حال سهروردی در کتاب *نزهة الارواح* می‌نویسد: «مسیحاشکل و قلندری صفت بود و به ریاضت‌هایی دست می‌زد که مردم روزگار از آن عاجز و ناتوانند، از جمله اینکه در هر هفته یک بار افطار می‌کرد و طعام او بیش از پنجاه درهم نبود، و در طبقات حکما زاهدتر و فاضل‌تر از او کمتر می‌توان یافتیغ اهتمامی به دنیا نداشت و التفاتی به آن نمی‌نمود و به لباس و طعام بی‌اعتنا بود و به ریاست و بزرگی متمایل نبود ... و بیشتر عبادت‌های او گرسنگی و شب‌بیداری بود و تفکر در عوالم الهی، و به مراعات خلق کم‌توجه بود و ملتزم خاموشی و اشتغال به احوال خود...» (به نقل از عالیخانی، ۱۴۰۲: ۵۸۰).

منابع و مأخذ

- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. به تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه و انتشارات علمی و فرهنگی.
- استرآبادی، محمدتقی (۱۳۵۸). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اسدیان، مریم؛ نورایی، الیاس (۱۳۹۸). «بررسی آراء افضل‌الدین کاشانی درباره نور و ظلمت و مقایسه آن با دیدگاه مغانی شیخ اشراق سهروردی و عین‌القضاء همدانی». *مجله کاشان‌شناسی*، دوره ۱۲، بهار و تابستان، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)، صص ۳-۲۳.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲). *قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید.
- _____ (۱۳۸۷). *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پرفسور ویلیام چیتیک*. ویراستار: امید قنبری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ریزی، اسماعیل بن محمد (۱۳۷۷). *فلسفه اشراق به زبان فارسی (حیات‌النفوس)*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مجلد اول تا سوم، تصحیح، تحشیه و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۹۰). *مجموعه رسائل فلسفی*، مجلد سوم، رساله اکسیر العارفین، زیر نظر آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۰). *شرح حکمه‌الاشراق سهروردی*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). *شرح حکمه‌الاشراق*. به تحقیق حسین ضیایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴). *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ‌الحکما)*. ترجمه مقصودعلی تبریزی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- عالیخانی، بابک (۱۴۰۲). *آشنایی با حکمت فهلوی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فلوطین (۱۳۸۸). *اثولوجیا*. ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح فارسی دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۷). *علم‌الیقین فی اصول‌الدین*. تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶). *مصنعات*. به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کربن، هانری (۱۳۹۲). *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
- کمالی‌زاده، طاهره؛ کاوندی سحر؛ جمشیدی فریده (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی نفس و مدارج هفتگانه کمال آن از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی و شهاب‌الدین سهروردی». *مجله کاشان‌شناسی*، دوره ۱۱، بهار و تابستان، شماره ۱ (پیاپی ۲۰)، صص ۲۷-۴۴.
- گنون، رنه (۱۳۷۴). *معانی رمز صلیب (تحقیقی در فن معارف تطبیقی)*. ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
- مدنی، امیرحسین (۱۳۹۹). «بابا افضل مرقی کاشانی؛ فیلسوف آگاهی و خرد و بیداری». *مجله کاشان‌شناسی*، دوره ۱۳، بهار و تابستان، شماره ۱ (پیاپی ۲۴)، صص ۱۱۱-۱۳۰.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلام در ایران*. ترجمه سعید دهقانی، تهران: نشر قصیده‌سرا.