



### چکیده

اصل دیالکتیک نور و ظلمت یکی از ممیزه‌های حکمت مغانی است که به سبب استمرار معنویت ایرانی به دوره اسلامی نیز انتقال یافته است. دو اصل مینوی سبته‌مینوی و آنگره‌مینوی در تعالیم ژروانی، در نزد برخی از عرفای اسلامی همچون منصور حلاج و عین‌القضات همدانی، با نام‌های احمد (صلعم) و ابلیس مطرح شده و به ترتیب، اصل هدایت و ضلالت به شمار رفته‌اند. به یمن فلسفه اشراق سهروردی، راز و رمز حقیقت توحیدی اصل دیالکتیک نور و ظلمت از پرده استعار بیرون می‌آید و به مدد برهان‌هایی که وی در نظام نوری خود برای صدور کثرت از واحد و صدور شر از خیر مطلق بیان می‌کند، راز و رمز گفته‌های عرفای وحده‌الشهودی بر ما روشن می‌شود.

یکی از حکما و فلاسفه مشرقی که در باب ابلیس و وجود توأمان نور و ظلمت، در آثار خود دیدگاه خاصی را مطرح کرده، افضل‌الدین کاشانی، حکیم و فیلسوف قرن ششم و هفتم هجری است. وی در رساله *جاودان‌نامه* سه فصل را به ابلیس و ماهیت آن اختصاص داده است که با دقت در عبارات او می‌توان طنین دیدگاه مغانی را شنید؛ به‌ویژه آنکه فلسفه آگاهی‌محور او همچون حکمت اشراق بر پایه دیالکتیک نور و ظلمت بنا شده و وی از ادراک و آگاهی با رمز «روشنایی» و «پیدایی» سخن می‌گوید و از ناآگاهی و بی‌خبری با رمز «تیرگی» و «پنهانی». در این مقاله، به مدد حکمت اشراق سهروردی، آراء باباافضل در باب ظلمت و تیرگی و مظهر آن ابلیس، بررسی و با شواهدی از تعالیم ژروانی در متون باستانی و نیز آراء عین‌القضات همدانی به تبیین دیدگاه او پرداخته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت مغانی، حکمت اشراق، نور و ظلمت، ابلیس، افضل‌الدین کاشانی.

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی کرمانشاه / maryam4.asadian@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه رازی کرمانشاه، نویسنده مسئول / nooraieelyas@yahoo.com



## ۱. مقدمه

حکمت مغانی که شیخ اشراق آن را «حکمت خسروانی» یا «حکمت فهلوی» نامیده، حکمتی ازلی در نزد ایرانیان باستان بوده است. سهروردی در پایان کتاب *تلویحات* با طرح تبارشناسی اشراقیون، ما را با شاخه شرقی حکمت یا خمیره «حکمای فرس» (خسروانیین)، که به سبب استمرار معنویت ایرانی به دوره اسلامی انتقال یافته است، آشنا می‌سازد. بر اساس این طرح، حکمت مغانی از شخصیت‌های باستانی کیومرث، فریدون و کیخسرو آغاز شده و سپس از طریق بایزید بسطامی به حسین بن منصور حلاج و از طریق او به ابوالعباس قصاب آملی و شیخ ابوالحسن خرقانی رسیده است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۰۱-۵۰۲). این حکمت از سوی مغان و موخدان ایران پیش از اسلام و بر مبنای اتصال به سرچشمه وحی و تعلیم گاهانی بر سه اصل اساسی بنا شده است: ۱. اصل وحدت شاهد و مشهود؛ ۲. اصل دیالکتیک نور و ظلمت؛ ۳. مقامات هفتگانه در عروج انسان (نک: عالیخانی، ۱۳۸۵ الف: ۹۳).

اصل دیالکتیک نور و ظلمت در نزد زرتشت با مصطلحات خاص اوستایی *سپنته‌مینو* و *انگره‌مینو* طرح شده است؛ دو جوهری که در عالم، یکی اصل هدایت و دیگری اصل ضلالت است. این دو اصل که منشأ آن را باید در تعالیم ژروانی (از طریق معنوی شریعت زرتشتی) جست، در نزد برخی از عرفای اسلامی تحت نام‌های احمد (صلعم) و ابلیس عنوان شده و بحث پرمجرای «ابلیسیات» را موجب گشته است. عرفایی همچون منصور حلاج به گونه‌ای رمزآلود و کسانی چون عین‌القضات همدانی به تفصیل، از هم‌نشینی دو نور سیاه و سپید و قرین و لازم و ملزوم بودن توأمان سخن گفته‌اند؛ سخنانی که گاه به مذاق برخی از عرفا و حکما (و یا نیز امروزه بعضی از محققان) خوش نیامده و اینان را به «ستایش ابلیس» متهم کرده‌اند؛ اما ظهور شیخ اشراق سهروردی و کوشش او در احیای حکمت خسروانی، نوری بود بر ناپیدایی حقایق سخنان حلاج و عین‌القضات؛ زیرا سهروردی با طرح نظام نوری در فلسفه خود و به‌کارگیری برهان در اثبات صدور ظلمت از نورالانوار، حقیقت توحیدی وجود توأمان نور و ظلمت را روشن می‌سازد.

گشایش مسئله‌ای که در نزد حلاج و عین‌القضات در باب ابلیس و وجود شر در عالم هستی مطرح می‌شود، با تفکیک دو رویکرد شهودیان و وجودیان میسر است. به یمن تعلیم جاویدان خرد<sup>۱</sup>، دو مکتب وحده‌الوجود و وحده‌الشهود که هر دو رو به مرکزی واحد یعنی همان حقیقت توحید دارند، به‌خوبی از یکدیگر متمایز می‌شوند.<sup>۲</sup> تبارشناسی اشراقیون در نزد سهروردی (که

رویگردی جاویدان خردی است) و تمایزی که او میان دو شاخه شرقی و غربی حکمت قائل شده است، ما را به تمایز میان این دو مکتب رهنمون می‌شود. بر این اساس، وحدةالشهود بیان شرقی از حقیقت توحید و وحدةالوجود بیان غربی از این حقیقت ازلی است که اولی با تأکید بر «علم، آگاهی و شهود» و دومی با تأکید بر «وجود» از حقیقتی واحد سخن می‌گویند (نک: عالیخانی، ۱۳۸۵: ب: ۶۹).

نکته مهم آن است که این دو شاخه شرقی و غربی، هم در عرفان و هم در فلسفه اسلامی از یکدیگر تفکیک شده‌اند؛ عرفان شرقی در حوزه قومس و خراسان (یعنی عرفان حلاج و بایزید و خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و قصاب آملی) پایه‌ای برای فلسفه اشراق سهروردی شده و عرفان غربی در حوزه اندلس (یعنی عرفان ابن عربی و پیروانش از جمله عبدالرزاق کاشانی و صدرالدین قونوی و فرغانی) پایه‌ای برای فلسفه ملاصدرا (اصالت وجودی‌ها) قرار گرفته است؛ و هر کدام از این مکاتب فلسفی نردبانی است برای فهم درست این دو شاخه عرفانی. بنابراین، مسئله صدور ظلمت از حق مطلق و نیز ابلیس و ماهیت آن، که در بیان عرفای وحدةالشهودی بر آن تأکید شده است، به واسطه فلسفه اشراق سهروردی به‌خوبی فهم خواهد شد.

آنچه این مقاله درصدد تبیین آن است، دیدگاه یکی از فلاسفه و حکمای ایرانی اسلامی است که در پایان قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری می‌زیسته است و آثار حکمی عرفانی به‌جای‌مانده از وی، ما را با حکیمی اشراقی مواجه می‌کند. حکیم افضل‌الدین محمد حسن بن محمد بن خوزه مرقی کاشانی، مشهور به باباافضل که در یک جامعیت نظری و عملی جایگاه مهمی را در سنت عقلانی اسلامی در ایران از آن خود ساخته است. مقام وی در شعر و ادب فارسی<sup>۳</sup>، حکمت و فلسفه، عرفان و تصوف، به استناد وجود آثار عمیق او در همه این حوزه‌ها نشان می‌دهد که ما با شخصیتی جامع‌الاطراف روبه‌رویم که به‌خوبی سزاوار لقب «حکیم» است.

باباافضل در آراء و نظریات فلسفی، صاحب استقلال رأی است. وی در آثار خود نامی از فلاسفه و حکمای پیشین ذکر نکرده و به‌جز ارسطو و هرمس، که برخی از آثار منسوب به آن دو را به فارسی ترجمه کرده است، از فلاسفه شناخته‌شده‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی نامی نبرده است. به‌طور کلی، در اینکه افضل‌الدین دقیقاً در کدام یک از مکاتب فکری و فلسفی جای می‌گیرد، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد و اصولاً هریک از آن‌ها بر یک یا دو بُعد از وجوه فلسفی و فکری آثار باباافضل تأکید کرده‌اند. اغلب پژوهشگران معتقدند که وی حکمت مشائی را با فلسفه نوافلاطونی و هرمسی تلفیق کرده است. ویلیام چیتیک او را علاوه بر تعلق به

بررسی آراء افضل‌الدین کاشانی درباره «نور و ظلمت» و مقایسه...

مکتب سینوی و اخوان‌الصفاء به ابن عربی نیز نزدیک می‌داند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۸-۳۰). هانری کرین نیز در بحث از فیلسوف ایرانی در برابر فیلسوف عربی، از افضل‌الدین کاشانی یاد می‌کند و او را فیلسوف هرمسی مآب می‌نامد (کرین، ۱۳۹۲: ۱۰۵). همچنین از آن رو که افضل‌الدین همچون امام محمد غزالی، ابن عربی، عین‌القضات همدانی و نیز شیخ اشراق سهروردی که معاصر وی بوده است، میان بحث و ذوق پیوندی تامّ برقرار می‌سازد و شهود را با فلسفه پیوند می‌زند، نماینده نوعی تصوف عقلانی شده است که در آن حکمت نظری یا فلسفه، معنای اصیل و حقیقی خود را بازمی‌یابد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۱۴)؛ از این جهت، او را «عارف عقل‌گرا» نیز نامیده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۷). دکتر بابک عالیخانی نیز معتقد است که افضل‌الدین به نوعی شارح حکمت اشراق سهروردی در زمانه خود بوده است. سند مهم در تأیید این نظر، بخشی از تقریرات باباافضل تحت عنوان «وصایای حکما» است که از دید سایر پژوهندگان پنهان مانده است. وصایای حکما، دقیقاً ترجمه‌ای است از وصایای سهروردی در پایان کتاب *تلویحات* (عالیخانی، ۱۳۹۵: ۷۴). تأکید باباافضل بر مقوله آگاهی (آگاهی) و شهود عقلانی در ادراک ذات به ذات نیز ارتباط وی را با سهروردی و حکمت اشراق به خوبی نشان می‌دهد.

یکی دیگر از شواهدی که او را در زمره اشراقیون و نیز عرفای وحدة‌الشهودی قرار می‌دهد، دیدگاه خاصّ وی درباره ابلیس است که تا به امروز از دید پژوهشگران پنهان مانده است. افضل‌الدین در رساله *جاودان‌نامه* سه فصل را به ابلیس و ماهیت آن اختصاص داده است که با دقت در عبارات او می‌توان طنین دیدگاه مغانی عین‌القضات را شنید؛ به‌ویژه آنکه فلسفه آگاهی محور او همچون حکمت اشراق، بر پایه دیالکتیک نور و ظلمت بنا شده است و وی از ادراک و آگاهی با رمز «روشنایی» و «پیدایی» سخن می‌گوید و از ناآگاهی و بی‌خبری با رمز «تیرگی» و «پنهانی».

### ۱-۱. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی که تاکنون در باب ابلیس در عرفان و تصوف اسلامی صورت گرفته، اغلب درباره آرای عین‌القضات همدانی بوده است؛ از میان این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- «دیالکتیک جمال و جلال در اندیشه عین‌القضات همدانی» (خدایاری و مشتاق‌مهر، ۱۳۹۴)؛

- «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس» (اسداللهی، ۱۳۸۸)؛

- «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی» (حسنی، ۱۳۸۶)؛

- «بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس» (محمدی‌پارسا و سعیدی،

نظر عین‌القضات همدانی در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن (مستعلی‌پارسا، ۱۳۸۹).  
 اما درباره دیدگاه افضل‌الدین کاشانی در باب ظلمت و ابلیس تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است لذا در مقاله پیش رو، سعی شده تا به مدد حکمت اشراق سهروردی، اندیشه مغانی باباافضل را روشن گردد. برای این منظور، ابتدا به اختصار پیشینه‌ای از بحث ظلمت در فلسفه اشراق و دیدگاه مغانی عین‌القضات درباره ظلمت مطرح شده و سپس آراء افضل‌الدین بررسی گردیده است. به‌طور کلی در آراء و آثار افضل هر سه اصل حکمت مغانی (یعنی اصل وحدت شاهد و مشهود، اصل دیالکتیک نور و ظلمت و اصل مقامات هفت‌گانه) به چشم می‌خورد. از این میان، در این مجال اندک تنها به اصل دوم خواهیم پرداخت و بررسی دو اصل اول و سوم را به فرصتی دیگر موکول خواهیم کرد.

## ۲. دیالکتیک نور و ظلمت در آراء افضل‌الدین کاشانی

شیخ اشراق سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق از قاعده مشرقیه نور و ظلمت سخن می‌گوید و طریقه حکمای فرس، همچون جاماسب، فرشوشتر و بزرگمهر را مبتنی بر دو اصل مشرقی «نور و ظلمت» می‌داند: «وَ عَلٰی هٰذَا یُبْتَنٰی قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِی النُّورِ وَ الظُّلْمَةِ اَلْتِی کَانَتْ طَرِیْقَةُ حُکْمَاءِ الفُرْسِ، مِثْلُ جَامَاسَفَ وَ فَرشَاوَشْتَرِ وَ بُزْرَجْمِهَرِ وَ مَنْ قَبْلَهُمْ» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۰-۱۱). وی سخنان حکمای پیشین را مبتنی بر «رمز» می‌شمارد: «کلمات الاولین مرموزة و ما ردّ علیهم؛ و إن کَانَ متوجّهاً علی ظاهر اقاویلهم لم یتوجّه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز» (همان: ج ۲، ۱۰)؛ رموزی که آن‌ها را نمی‌توان ردّ کرد؛ زیرا منبع الهام رموز نه خیال متصل و نه قراردادهای زبانی است، بلکه رموز و تمثیلات در سخنان حکمای پیشین همچون رموز و تمثیلات کتب آسمانی از منبع الهام عقل کلی (شهود) نشئت گرفته است. اصل مشرقی نور و ظلمت نیز رموزی‌اند که بر حقایقی متفاوتی دلالت دارند. برخی از شارحان در رمزگشایی نور و ظلمت کوشیده‌اند. برای مثال، قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمة‌الاشراق، دو حوزه نور و ظلمت را با دو عالمی که در آیین مزدیسنا از آن‌ها به «مینو» و «گیتی» تعبیر می‌شود یکی دانسته است (همان: ج ۲، ۱۵۷، زیرنویس).

پیش از سهروردی، امام محمد غزالی در کتاب مشکاة‌الانوار از «نور» سخن می‌گوید و آن را رمزی از «وجود» می‌داند (غزالی، ۱۳۶۳: ۴۶). همین قرائت وجودی از نور در میان شارحان حکمت اشراق نیز سابقه دارد (نک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۷۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ظلمت و مقایسه...)

بررسی آراء افضل‌الدین  
 کاشانی درباره «نور و  
 ظلمت» و مقایسه...



۲۸۹-۲۹۱). ملاصدرا نیز در تفسیر خود بر آیه نور، تعبیری وجودی از نور دارد و در بیان معنای نور آن را با «وجود» مترادف می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۴، ۲۵۳). لیکن، سیری در آثار سهروردی و به‌ویژه کتاب حکمة الاشراق معلوم می‌کند که نور، نه رمز وجود، بلکه اولاً و بالذات رمز «ادراک» و «آگاهی» است؛ زیرا نور می‌تواند رمز ظهور وجود باشد نه خود وجود؛ سهروردی می‌نویسد: «والتَّوْر اِذَا فُرِضَ تَجَرَّدَ يَكُونُ نَوْرَ لِنَفْسِهِ، فَيَلْزِمُ اَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا لِنَفْسِهِ وَ هُوَ الْاِدْرَاكُ» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۱۵). جوهری که مجرد از ماده و لواحق آن باشد مدرک ذات خویش است و مدرک ذوات دیگر.

در میان فیلسوفان پس از سهروردی، از جمله کسانی که از دو رمز مشرقی «نور و ظلمت» سخن گفته و آن‌ها را نه رمزی از وجود بلکه به‌مثابه رمزی از «آگاهی» و «ناآگاهی» دانسته، باباافضل کاشانی است. وی در آثار خود بارها بر روشن بودن نفس خودآگاه و تیره بودن بی‌خبران تأکید کرده است و به‌طور کلی، «دانستن چیزها» را همان روشنایی صافی و صفا می‌داند و ندانستن را تیرگی و آلودگی. باباافضل با تأکید بر آگاهی و علم و دانش، دو لفظ «روشنی» (نور) و «تاریکی» (ظلمت) را به‌جای دانش و بی‌دانشی یا آگاهی و بی‌آگاهی 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).

او همچنین گاه به‌جای این دو لفظ، از الفاظی همچون «پیدایی» و «پنهانی» استفاده می‌کند (همان: ۶۳۵). باباافضل همچون سهروردی آشکارا از واژه «رمز» یا «تمثیل» استفاده نکرده است، اما او در جایی به تفصیل چنین بیان می‌کند که کاربرد لفظ «روشنی» به‌جای دانش یا آگاهی از آن جهت است که «آگاهی» را نمی‌توان به حدّ و رسم تعریف کرد و برای تعریف آن باید شرح‌الاسم به کار بُرد: «و این سخنان شرح لفظ دانش‌اند نه حدّ دانش، که دانش را حدّ نتوان گفت، که حدّ گفتن کردن چیز بود به چیزی که روشن‌تر و پیداتر از آن چیز باشد، و پیداتر و روشن‌تر از دانش چیز نبود که دانش بدان پیدا و روشن شود» (همان: ۶۳۵-۶۳۶). همچنین او بر این امر تأکید می‌کند که کاربرد زیاد برخی از الفاظ سبب مؤانست بیش از حدّ شنونده با آن شده و در نتیجه مخاطب دیگر التفاتی به معنی آن نمی‌کند؛ بنابراین، باید از الفاظی بهره جست که به‌سبب 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 کرده 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 در قرآن کریم می‌فرماید که تمثیل و مثل برای «تذکار» مردمان است: «يُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵)؛ بنابراین، واضح است که باباافضل لفظ «روشنی» را به‌عنوان رمزی برای «آگاهی» به کار می‌برد.

افضل‌الدین با تأکید بر این امر که علم و دانش را نمی‌توان با حدّ و رسم منطقی تعریف کرد چنین استدلال می‌آورد که علت روشنی باید از هر چیز روشن‌تر باشد و تیرگی هرگز علت روشنی نمی‌شود و روشن‌تر از روشنی چیزی است که روشنی به آن روشن شود و این چیزی نیست جز «دانای بالذات» (همان: ۲۲۶). همین استدلال را سهروردی در حکمة‌الاشراق ذکر کرده است، گویی که بیانات باباافضل ترجمانی از عبارات عربی سهروردی در این کتاب است. شیخ اشراق چنین می‌نویسد که برازخ یا هیئت‌های ظلمانی نمی‌توانند موجب و علت نور باشند؛ زیرا هیچ شیئی نمی‌تواند علت و سبب برتر از خود باشد، بنابراین بخشنده یا مُعطی نور به جواهر غاسق چیزی جز ماهیت‌های ظلمانی است و هر چیز که تاریک نباشد نورانی است، پس نور علت تاریکی است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۰۸-۱۰۹). باباافضل همچون سهروردی بارها در آثار خود بر بدهت نور و «ظاهرٌ فی نفسه و مظهرٌ لغيره» بودن آن تأکید کرده است، از آن جهت که امر غیرواضح همواره با امری روشن و واضح تعریف می‌شود و پیداست که هیچ چیز از نور، آشکارتر و روشن‌تر نیست؛ بنابراین، آن را با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تعریف کرد (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۰).

افضل‌الدین موجودات عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند: پیدا و پنهان؛ یا روشن و تیره. آنچه پیدا و روشن است منطبق است بر عالم روحانی و جهان عقل؛ و آنچه تیره و پنهان است، عالم جسمانی و جهان حسّ و خیال و وهم است (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۱-۲۳۲). در جهان جسمانی، آگاهی و بیداری نیست زیرا وجود جسم در نزد خود آن روشن نیست؛ به تعبیر دیگر جسم از خود آگاهی بهره ندارد و نمی‌تواند به خود با لفظ «من» اشاره کند و نیز از وجود اجسام دیگر نیز آگه نیست. بیشتر مردم بر این گمان‌اند که جسم آگاه است، درحالی‌که آگاهی از آن نفس است و اگر جسم آگاه باشد این آگاهی بالذات نیست، بلکه به‌واسطه آگاهی نفس است. افضل در در رساله عرض‌نامه بر این امر تأکید می‌کند که عالم جسمانی، جهان بی‌خبری و تیرگی و بی‌خودی

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...



است و در مقابل، جهان عقلانی، جهان روشنی و بیداری و آگاهی است (همان: ۱۹۳-۱۹۴). وی جهان جسمانی را که معدن تیرگی هاست، «عالم جزوی» می‌خواند و جهان نفسانی یا عقلانی (روحانی) را که معدن روشنی هاست، «عالم کلی». ویژگی اصلی عالم جزوی این است که دارای اجزای کثیر است و مرکب؛ اما در عالم کلی، اشیاء جزئی واحدند لیکن حقیقت اشیاء در جهان عقل یکی است؛ به تعبیر دیگر، اجسام عالم جسمانی در عالم خرد یک جسم است و حیوانات عالم جسمانی در آنجا یک حیوان است (همان: ۱۹۸). بی‌تردید، تقسیم‌بندی افضل‌الدین کاشانی از موجودات عالم به روشنی و تیرگی، پایه و اساسی اشراقی دارد. چنان‌که گفته شد، سهروردی نیز در کتاب *حکمة الاشراق* اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کند: «الشیء ینقسمُ إلى نور و ضوء فی حقیقة نفسه و إلى ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۱۷).

افضل‌الدین کاشانی، همچون سهروردی، بر اساس نظام نوری و سلسله‌مراتب انوار، فلسفه آگاهی محور خود را شکل می‌دهد. وی با تعبیر لفظی دیگر به‌جای سه اصطلاح «نورالانوار، انوار قاهره، نور اسفهدی»، از سه مرتبه دانای بالذات یا هویت جلّت (نورالانوار)، مرتبه عقلانی یا نور خرد کلی (انوار قاهره طولی و عرضی) و مرتبه وجود نفسانی یا نفس عاقله انسانی (نور اسفهدی) سخن می‌گوید که این سه مرتبه از بالا به پایین بر اساس رابطه علی و معلولی شکل می‌گیرند و در آن، مرتبه پایین‌تر به اشراق نوری مرتبه بالاتر روشن می‌شود. وجود عقلانی، نور و آگاهی خود را از دانای بالذات (هویت مطلق) می‌گیرد، وجود نفسانی به نور عقل روشن و آگاه می‌گردد و در نهایت، وجود جسمانی از نور نفس پیدا می‌شود (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸-۲۹). او همچنین در رساله *مدارج الکمال* مراتب وجود را بر اساس پوشیدگی و روشنی (ناآگاهی و آگاهی) چنین نشان می‌دهد که هر مرتبه روشن، سابق بر مرتبه تاریک و مبدأ آن است: عقل، مبدأ نفس است و نفس مبدأ جوهر مادی و جوهر مادی مبدأ هیولی (مایه جسم). و در بالاترین مرتبه، مبدأ عقل ذات مطلق است و به تعبیر دیگر عقل نور و فروغ ذات یا هویت است (همان: ۲۹).

افضل‌الدین برای حقیقت نورالانوار لفظ «هویت جلّت» و گاه عنوان «دانای بذات» 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 بالادست همه انوار قرار دارد و دیگر نورها (نور عقل یا انوار قاهره طولی و عرضی و نور نفس یا نور اسفهدی) همگی به این نور اعظم روشن‌اند و زنده و پایدار:



«و هویت (جَلَّت) نه شرقی ارواح آن جهانی است، و نه غربی اجساد این جهانی، همچون مصباح که نه از شرقی زُججه است و نه از غربی مشکات، که در حد ملکوت خود نیاید و در تحت علم مأموران خود ننگند تا بر وی محیط شوند، و او را به هیچ گونه اندر نیابند؛ نوری است به خود روشن، زَبَرِ نور ارواح که به وی روشن اند (بی چگونگی و چندی) کِش هیچ صفت نتوان کرد، مگر بدین صفات ملکوتش که پدید کردیم، بلکه همه به وی زنده باشند، و به پیوند وی توانا بر کارها و هنرها که از ایشان پدید آید» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸۳).

وی در اثبات وجود این حقیقت که همان مبدأالمبادی و حقیقةالحقایق است، به تقدم ذاتی و تقدم به شرف و کرامت اشاره می کند و با این برهان که تیرگی و پنهانی نمی تواند علت روشنی باشد و دانای بالذات نمی تواند معلول واقع شود زیرا چیز شریف همواره علت چیز دنی است (برهان امکان اشرف)، دانای بالذات را علت العلل و آغاز و انجام همه چیزها می داند؛ نوری به خود روشن که روشن کننده دیگر چیزها نیز هست. کمال و تمامیت نیز از آن غایت وجود است و اوست علت و مایه روشنی و پیدایی (همان: ۲۳۱). دقیقاً همین برهان را سهروردی در اثبات نورالانوار ذکر کرده است. وی با تأکید بر این مسئله که جوهر ظلمانی شایستگی ایجاد نوری اشرف، اتم و اقوی از خود را ندارد و نمی تواند موجد نور مجرد دیگری باشد، چنین بیان می کند که نور مجرد در تحقق خود نیازمند نوری جوهری است و چون سلسله انوار جوهری مترتب بر هم اند نباید تا بی نهایت ادامه داشته باشد، زیرا دور باطل ایجاد خواهد شد؛ بنابراین لازم می آید که انوار جوهری و نیز انوار عارضی و حتی برازخ (اجسام مادی) به نوری منتهی شوند که ورای آن نوری نیست و آن همان «نورالانوار»، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق است که ورای آن چیزی نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۲۱).

دانای بذات، مایه و اصل و علت همه روشنی هاست، یا به تعبیر سهروردی «نورالانوار» است. مبدأ و مورد (محل ورود) روشنی و پیدایی که به خود روشن است و دیگر چیزها را روشن می کند؛ 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: *الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۵-۲۳۶). هویت جَلَّت، نوری است به خود روشن و زنده و حی قیوم که همه مراتب عقول و نفوس و اجسام به او زنده و روشن اند (همان: ۲۸۳).

بررسی آراء افضل الدین  
کاشانی درباره نور و  
ظلمت و مقایسه...



مجرده) بر اساس فرایند دوگانه اشراق و مشاهده صورت می‌گیرد، فرایندی که بر قهر و محبت استوار است. نور اقرب که به نورالانوار شوق دارد آن را مشاهده می‌کند و از اشراق آن بهره‌مند می‌شود. سپس بر همین ترتیب، از نور اقرب، نور دوم و سپس نور سوم و چهارم و پنجم تا شمار بسیار حاصل می‌شود. هریک از این نورها نورالانوار را مشاهده می‌کند و شعاع نورالانوار بر هریک از آنها می‌افتد، از آن جهت که میان انوار مجرد هیچ‌گونه حجابی نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۳۵-۱۴۱). این نظام طولی از سلسله‌مراتب عقول مجرده را آشکارا در بیانات باباافضل نیز مشاهده می‌کنیم. وی در رساله مدارج‌الکمال می‌گوید که چنین نیست که عقل واحد دارای اجزایی باشد تا به هر عاقلی پاره‌ای از عقل برسد؛ زیرا اجزاء از آن وجود جسمانی است که دارای مقدار و کمیت 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 بالادست 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، و نه در جسم فرود آید تا به مقدار جسم متقلد شود (چون آوان و کیفیات دیگر)، و نه کار کند در جسم به ذات خود، بلکه فروغی است پاینده به قیومش، جلّ جلاله، و از 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» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۲-۲۳).

از دیدگاه افضل، در مرتبه پایین‌تر از عقل، نفس قرار دارد که به خود روشن و زنده است و جسم تاریک و ظلمانی را نیز روشن می‌کند؛ به تعبیر سهروردی «ظاهر لِنفسه و مظهر لغيره» است، از این رو مبدأ و سبب جسم تاریک است، زیرا چنان‌که پیش از این از زبان افضل شنیدیم تاریکی نمی‌تواند سبب و علت روشنی باشد: «نفس است روشن‌کننده وجود جسم، و هرآنچه وجود دیگری از او روشن گردد، آن چیز از او روشن تر بود، که چیز بدانچه از او پوشیده تر بود پیدا و روشن نگردد» (همان: ۲۸). وی در جایی دیگر بر این موضوع تصریح می‌کند که نفس از جسم (تن) مفارقت دارد، اما تمیز این مفارقت از غایت پوشیدگی نیست، بلکه از غایت روشنی

است؛ زیرا «هرآنچه روشن گردد بر مردم، از نفس روشن گردد نه از تن و هیكلش، و هرآنچه چیزها را روشن تواند نمود، خود روشن تر از چیزها بود» (همان: ۷۰۲).

افضل‌الدین کاشانی، 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. و نیز دیگر اشیاء به نور نفس روشن می‌گردند، به تعبیر دیگر ادراک ذات به ذات و ادراک دیگر اشیاء به واسطه نور نفس است؛ همان چیزی که سهروردی از آن با عنوان «علم اشراقی» نفس به اشیاء و به خود سخن می‌گوید. 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 (همان: ۲۰-۲۱). وی به طریق اشراقی، با اشاره به آیه ۶۹ سوره زمر 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 مخالفاند با هم) پیدا شود، لاشک انوار الهی بر نفس ایشان تابد و از فیض آن عالمی، لابل که هردو 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).

گفته شد که در فلسفه اشراق همان‌گونه که نور رمز آگاهی، علم و ادراک است، متقابلاً ظلمت نیز رمزی از ناآگاهی، جهل و بی‌خبری است. غواسق و براخ، فی‌نفسه ظاهر نیستند، یعنی به خود آگاهی ندارند. همین تفسیر اشراقی از ظلمت را در بیان باباافضل کاشانی می‌بینیم: «فریب از غفلت و بیخودی خاست، و غفلت و بیخودی از جهالت رسید، و جهالت نفس از حب جسم تیره اندوخته شد» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۰۸). وی جسم را تاریک، ناآگاه و مُرده می‌شمارد؛ در تقابل با نفس عاقله که خودآگاه، روشن و زنده است (همان: ۱۹۴)؛ از این رو، تن را با عقل و نفس نمی‌توان آمیخت، زیرا تن مُرده است و عقل زنده. تن، مادی و ذومقدار و کمی است، لیکن عقل، مجرد و ذات بی‌نهایت است (همان: ۷۰۳). باباافضل بر این امر تأکید دارد که وجود جسمانی پست‌ترین پایه وجود است زیرا هستی و نیستی در نزد جسم یکسان است و اگر وجود بر آن مترتب می‌گردد به جهت چیزی جز جسم (یعنی نفس زنده) است. او چنین استدلال می‌آورد که اگر زندگی و حیات از وجود جسمانی بود پس هر جسمی باید زنده می‌بود، درحالی که برخی از اجسام فاقد حیات‌اند. این حیات با آگاهی و بیداری نیز

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...



نسبت مستقیم دارد، زیرا چنان‌که افضل می‌گوید شرافت جسم زنده بر جسم مرده به جهت آگاهی و بیداری اوست (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

باباافضل در رساله *جاودان‌نامه*، که بیشتر بر مبنای تأویل آیات قرآنی نوشته شده، با بهره‌گیری از آیه ۶ سوره زمر که می‌فرماید «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ»، به تأویل حکمی اصطلاح قرآنی «ظلمات ثلاث» می‌پردازد و در این معنی می‌نویسد که خداوند نفس را به چهار پا آراسته است: یکی پای در خاک که «طبع» نامیده می‌شود؛ ۲. دیگر، پای در گیاه که به «نامیه» شهرت دارد؛ سدیگر، پای در بهیمه که «حیوان» نام دارد؛ و چهارم، پای در انسان که نام آن «خرد سخن‌گوی»<sup>۵</sup> یا قوه ناطقه است (همان: ۲۹۵). وی سپس اذعان می‌کند که از این چهار پای، پای نخستین (طبع) که در زمین است مُرده و بی‌خبر و بی‌بهره از خودآگاهی) است و دومی (نامیه) خفته و در خواب است؛ و سومی (حیوان) حیرت‌زده. اما پای چهارم که خرد است، بیدار و زنده و گویاست (همان: ۲۹۶) و در نهایت می‌نویسد از این چهارپای، سه پای نخست همان ظلمات ثلاث‌اند که باید از آن‌ها عبور کرد و به نور بیداری رسید: «و این چهار پا که نفس را گفتیم، سه از آن چون ظلمات ثلاث است، چون زمین و نبات و بهیمه، که بیاید گذاشت تا به نور بیداری مردم رسند» (همان‌جا). بر این اساس، ظلمات ثلاث طبع و نامیه و حیوان، «واژگونی و کژی» است و در برابر آن راست‌خیزی (راست‌قامتی) خرد قرار دارد. نفس با طی کردن مراتب دون‌پایه مُرده و خفته، با رسیدن به نور بیداری همچون رستاخیز در برابر درگاه حق تعالی می‌ایستد: «لَهُ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (یونس: ۲).

این واژگونی را می‌توان بر مبنای تناظر معکوس (آنالوژی<sup>۶</sup>) که رنه گنون در آثار خود آن را مطرح می‌کند، تفسیر نمود. بنا بر قانون آنالوژی پایین‌ترین نقطه، انعکاسی مبهم یا تصویری معکوس از بالاترین نقطه است. در نتیجه هرگاه یک اصل به کامل‌ترین وجه غایب شود، غیابش متضمن نوعی تقلب و بدل از آن اصل است (گنون، ۱۳۷۴: ۴۶). بنابراین، مراتب طبع و نامیه و حیوان، به جهت واژگونی‌شان سایه و انعکاس مبهمی از خرد انسانی هستند. همچنین تعبیر افضل از نگونساری طبع در زمین، یادآور تمثیل درخت واژگون<sup>۷</sup> در سنت‌های مابعدالطبیعی مختلف است. رنه گنون در کتاب *انسان و صیوریت او بنا بر ودانته*، با اشاره به درخت واژگون در سنت ودایی (درخت انجیر جاودانه که ریشه آن به هوا برآمده است و شاخه‌های آن در زمین فرو رفته)، می‌نویسد: «ریشه‌ها در زبر باشد، زیرا که نمودار مبدأ است،

و شاخه‌ها در زیر، چه نشانگر بسط و تفصیل ظهور است: اگر شکل درخت این‌چنین معکوس است از آنجاست که در اینجا مثل هر کجای دیگر، تناظر را بر سبیل عکس می‌باید به کار بست» (همو، ۱۳۹۷: ۱۲۶).

### ۳. دیدگاه افضل‌الدین کاشانی دربارهٔ ابلیس

در حکمت اشراق، بر طبق قاعدهٔ «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: «فانوارالانوار لما لم يتصور ان يحصل به علی وحدته کثرة، و لا امکان لحصول ظلمة من غاسق، و هیئة و لا نورین فاؤل ما يحصل منه نورٌ مجرد واحد» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۲۶). صادر اول، نور مجرد واحد است که در اصطلاح اشراقی، «نور اقرب» نامیده می‌شود. سهروردی تصریح می‌کند که این نور در نزد برخی از فلهویون «بهمن» نام دارد: «فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد، و هو النور الأقرب و النور العظیم، و ربّما سماه بعض الفهلویة "بهمن". فالنور الأقرب فقیر فی نفسه غنی بالاول» (همان: ج ۲، ۱۲۸). بهمن یا «وهومنه»<sup>۸</sup> (به معنی اندیشهٔ نیک) یکی از جلوه‌های سَنَیْتَه مینیو است<sup>۹</sup> و در میان امشاسپندان نخستین مرتبه را دارد. بهمن که برابر است با عقل اول، در میان امشاسپندان مقام قطیبت دارد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۸۷) و چنان‌که سهروردی می‌گوید صادر اول، جوهری است مُفَارِق و مجرد و نورانی از سنخ عقل: «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). نور اقرب نسبت به دیگر انوار مادون خود از نوری شدیدتر برخوردار است، اما از آنجا که این جوهر مجرد، داغ «امکان» بر پیشانی دارد، از جهت امکانی و فقری آن، گونه‌ای ظلمت صادر می‌شود که فی‌نفسه نور است (نور سیاه) اما نسبت به نور صادر اول ظلمت است. بنابراین، در نور اقرب که نزدیک‌ترین نور به نورالانوار است دو جهت وجوبی و امکانی پدید می‌آید، زیرا نورالانوار از این تعدّد و کثرت عاری و مبراست؛ به تعبیر سهروردی، نور اقرب، در مشاهدهٔ نورالانوار خود را نسبت بدو فقیر و مظلّم می‌یابد و از مشاهدهٔ این فقر سایه‌ای از او پدید می‌آید که همان برزخ اعلی و فلک نهم است که برزخ و جسمی بالاتر از آن نیست و به آن برزخ محیط گفته می‌شود. از سویی از جهت غنایی و ایجابی صادر اول که به واسطهٔ نورالانوار به دست می‌آید عقل دوم پدید خواهد آمد و این عقل دوم که نوری مجرد است پرتو اشراقی و جوهری عقل اول است که از آن نیز به دلیل شهود جهت نوری و غنایی

بررسی آراء افضل‌الدین کاشانی دربارهٔ «نور و ظلمت» و مقایسهٔ...

عقل سوم پدید می‌آید و همین ترتیب سلسله طولی انوار قاهرة اعلون (برین) شکل می‌گیرد (همان: ج ۲، ۱۳۲).

شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* بر این نکته تأکید می‌کند که شرّ و بدبختی در جهان ظلمات ناشی از حرکات (لوازم حرکات) اند و ظلمت و حرکت ناشی از جهت فقری انوار قاهره است؛ به تعبیر دیگر شرّ با واسطه پدید می‌آید؛ زیرا وجود هیئات و جهات ظلمانی در نور الانوار محال است، پس شرّی از او سر نمی‌زند، بلکه ظلمت لوازم ضروری معلول‌هاست و از جهت سلبی و فقری معلول اول یا صادر اول پدیدار می‌شود (همان: ج ۲، ۲۳۵). بنابراین، شرّ سایه‌ای از نور است؛ به تعبیر ملاصدرا در تعلیقاتش بر *حکمة الاشراق*، خیر ذاتی است و شرّ عرضی: «الخیر مرضیّ ای بالذات و الشرّ مقضیّ ای بالعرض» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۵۵۰). بی‌تردید سهروردی در طرح این نظام نور و ظلمت و صدور کثرت از واحد، به حکمت نوری فهلوپان نظر داشته است؛ زیرا وی در رساله *کلمة التصوف* در باب دیدگاه ثنوی مجوس و تمییز آن از دیدگاه توحیدی حکمای فرس به این مسئله اشاره می‌کند که صدور شرّ از جهت امکانی و عدمی صادر اول است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۴، ۱۲۸). همین دیدگاه را در اندیشه مغانی عین‌القضات همدانی می‌بینیم، آنجا که می‌گوید: «دانستی که محمد (صلعم) سایه حق آمد؛ هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد (صلعم) چه آمد؟ دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه "لا" ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد (صلعم) چه باشد؟» (همدانی، ۱۳۷۵: ۲۴۸).

ممکن است این اشکال در اینجا مطرح شود که میان دیدگاه سهروردی و عین‌القضات نمی‌تواند قرابتی باشد، زیرا شیخ اشراق ظلمت و تاریکی را به عالم جسمانی (غواسق و برازخ) نسبت می‌دهد، حال آنکه عین‌القضات آن را جوهر نفسانی می‌داند. وی در *تمهیدات* نور احمد را آفتاب و نور ابلیس را مهتاب معرفی کرده است که اولی رمزی است از جوهر مجرد عقل و دومی رمزی است از جوهر نفس. به تعبیر دیگر ابلیس نفسی است که ابتدا مقرب بوده اما با عصیان خود از درگاه حق رانده شده است (همان: ۲۱۲-۲۱۳). در پاسخ به این اشکال باید گفت<sup>۱۰</sup> از نظر عین‌القضات نور احمد و نور ابلیس هم در آسمان تجلی دارند و هم در زمین. زمین در علم رموز، بی‌تردید رمزی از عالم جسمانی است، چنان‌که آسمان رمزی از عالم مینو یا عالم روحانی است؛ بنابراین، وی ابلیس را به عالم جسم (یا به تعبیر سهروردی غواسق و برازخ) نیز نسبت می‌دهد. نکته مهم دیگر در پاسخ به این اشکال این است که اگرچه شیخ اشراق ظلمت و تاریکی را به عالم جسمانی نسبت داده است، لیکن از دیدگاه او عالم مثال به

جهت دارا بودن صورت، خود بخشی از عالم ظلمانی است، از آن جهت که عالم مثال بر دو قسم مثال نورانی و مثال ظلمانی تقسیم می‌شود (نک: هروی، ۱۳۵۸: ۲۰۱). سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* از تفاوت میان صور معلقه و مثل افلاطونی سخن می‌گوید و صور معلقه را صورت‌هایی در عالم اشباح مجرد می‌داند که برخی ظلمانی‌اند و برخی نورانی، که اولی صورت نفوس اشقیاء و بدبختان پس از مرگ است در عالم مثل معلقه، و دومی صورت نفوس سعدا و نیکبختان است در آن عالم. وی پس از آن تصریح می‌کند که این صور معلقه در عالم ما نیز مظهري دارند و مظاهر آن همان جن و شیاطین هستند که برخی از اهل شهر دربند (از شهرهای شیروان) و جماعتی از اهل میانه (از شهرهای آذربایجان) گروه بی‌شماری از آنان را دیده‌اند و حتی نه یک بار، بلکه چندین دفعه بر وجود آنان گواهی داده‌اند، به طوری که شیخ اشراق نتوانسته است سخن آنان را رد کند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۲۳۱-۲۳۲). بنابراین، باید گفت سهروردی نیز مانند عین‌القضات ظلمت و تاریکی را هم به عالم نفوس نسبت می‌دهد و هم به عالم جسم. ابلیس، علاوه بر این که در اجنه متجلی می‌شود در انسان‌هایی که با شقاوت خود از درجه انسانیت نزول می‌کند نیز متجلی خواهد شد. نکته اینجاست که مرتبه مثال ظلمانی حتی از عالم جسمانی نیز پایین‌تر است و نفسی که شقی شده از جوهر غاسق نیز پست‌تر خواهد بود و مرتبه‌ای مادون جسم خواهد داشت<sup>۱۱</sup>؛ بنابراین علاوه بر اجنه که مظهري از ابلیس در عالم مثال زیرین هستند، نفوس انسانی نیز خود می‌توانند از دسته شیاطین انسی باشند.

باباافضل کاشانی نیز برخی از نفوس انسانی را مظهري از شیاطین می‌داند؛ آدمیانی که قوه مردمی (خرد) آن‌ها مسخر و مطیع قوای سبعی و بهیمی‌اش (یعنی قوای ظاهری‌اش) شده باشد، از دسته شیاطین پیدایند و نامشان شیاطین انسانی و نفس آن‌ها از شمار شیاطین ناپیدا (یعنی شیاطین جتی) است. وی در رساله *مدارج الکمال* می‌نویسد: «تبهکاران و گمراهان و طاغیان و سرکشان از فرمان حق و راه صواب و هنجار یقین، جمله از امت و سپاه چنین شیاطین‌اند» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۵). بنابراین، چنان‌که پیداست باباافضل از «ابلیس» تعبیری انفسی دارد. وی در رساله *جاودان‌نامه* می‌نویسد: «قصه ابلیس (که اصلش از آتش است)، هم از مأوای نفس انسانی خاست» (همان: ۳۰۲). وی ابلیس را در نفس آدمی می‌جوید و آن را برابر با نفسی می‌داند که در آرزو و هوای تن به راه وسواس و تکبر رفته است و پیش‌آهنگی این راه به نام «ابلیس» افتاد که بر آدم سجده نکرد و از درگاه حق رانده شد: «بدان که ابلیس هرکسی، هم نفس خودش بود،

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...

آنگاه که کام و آرزوی تن جوید، و راهِ وسواس و تکبر رود، و لیکن آنکه نخست؛ پیش‌آهنگی کرد نام ابلیسی بر وی افتاد» (همان: ۲۹۷). وی در یک رباعی می‌سراید:

ای آنکه خلاصه چهار ارکانی      بشنو سخنی ز عالم روحانی  
دیوی و ددی و ملکی انسانی      با توست، هر آنچه می‌نمایی آنی

(همان: ۷۶۲، رباعی ۱۳۶)

گوی افضل، به زبان حکیم فردوسی سخن می‌گوید؛ آنجا که او در داستان اکوان دیو از ماهیت حقیقی دیو پرده برمی‌دارد:

تو مر دیو را مردم بد شناس      کسی کو ندارد ز یزدان سپاس  
هر آن کو گذشت از ره مردمی      ز دیوان شمر مشمرش آدمی

(فردوسی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۶۳۶)

باباافضلدلر تبیین این مطلب، از سمبول «چراغ» که با نور پیوسته است، استفاده می‌کند. وی اندیشه نفس انسان را به‌مثابه چراغی می‌داند که با «نور الهام» و «دودِ وسواس» سرشته شده است. هر تنی که در آن اهریمنی و خودکامگی غلبه کند از طایفه فرشتگان الهام بریده می‌شود، مانند زمینی که از آب و هوا و آتش بریده شده و خشک و ویران می‌گردد: «و اندیشه نفس انسان در اندیشیدن، چون چراغی است که با نور الهام، دودِ وسواس نیز بُود، که این اجسام و اشخاص سیرشته شد به وسواس و الهام، چنان‌که گفتیم؛ و در هر تنی که اهرمّنی و خودکامی غلبت دارد، و از جماعت ملائکه الهام بریده شود، غلبه کارش بر پراکندگی و بیرانی دین بُود، همچون زمینی که از جماعت آب و هوا و آتش بُبرَد، تا کشت‌های خود را خشک کند، و تخمی را که در وی پاشی از کار بُبرَد و خرابی گیرد» (همان: ۲۹۷).

بنابراین، هر که زمین تن خود را به طبع و وسواس و هوی و هوس رها کند، اهریمنی در او غالب شده و از خدای تعالی محجوب می‌ماند، و برعکس هر که نور الهام بر او غلبه کند به لقاءالله نائل می‌شود (همان: ۲۹۷-۲۹۸). همین مضامین باباافضل را در متن پهلوی دینکرد ششم می‌خوانیم. در آنجا از قول پوریوتکیشان (صاحبان دین ازلی که مغان موحد باشند) آمده است: «پوریوتکیشان، یعنی دانایان پیشین، این‌گونه می‌پنداشتند که در آخو<sup>۱۲</sup> (قلب) مردمان اندیشه است. گاهی ایزدی در آن تخت دارد (سلطه دارد) و گاهی دیوی رهزنی می‌کند... ستیز دیوان با مردمان بدین چند راه و گذرگاه است و کسی که در این چند راه و گذرگاه رستگار شود، از همه جا نجات خواهد یافت و کسی که آنجا فریب خورده است، پس به دست دیوان رسد و از آن



پس باید آن کند که دیوان بدو فرمایند، و ما مردم باید هوشیار باشیم که تا از راه یزدان باز نایستیم و از پس دیوان نرویم» (میرفخرایی، ۱۳۹۴: ۱۵۵؛ با اندکی تصرف در ترجمه).

چنان‌که می‌دانیم، در نظام نوری شیخ اشراق، نورالانوار در رأس قرار دارد و دیگر نورها از او ساطع می‌شوند. این نورها هرچه از منبع اصلی نور دورتر شوند به همان مقدار ضعیف‌تر می‌گردند، تا جایی در مرتبه جسم به جهت دوری از نور، ظلمت مطلق حاکم می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۳۵-۱۳۶). در اینجا هم باباافضل، ضعیف شدن نور الهام و غلبه دود و سواس را به جهت محجوب ماندن از خدای تعالی (نورالانوار) می‌داند.

نکته اصلی و مهم در نظرگاه باباافضل در باب ماهیت ابلیس، تأکید او بر نوعی ثنویت مبتنی بر وحدانیت است که ریشه در تعلیم مزدایی یا حکمت مغانی در ایران باستان دارد؛ حکمتی که بیش از همه در آثار عرفای مشرقی همچون منصور حلاج، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی تبیین و تفسیر شده است. باباافضل، از دوگانه فرشته و دیو، الهام و سواس، نور و دود سخن می‌گوید. این هر دو ویژگی در تن آدمی سرشته شده است، آنکه به فروغ نور الهام متصل است از تاریکی و سواس اهریمن به دور می‌افتد و قوت انبیا و اولیا و علما نیز از الهام فرشته است (همان: ۲۹۸-۲۹۹). بر اساس این دیدگاه، ثنویت به معنای نفی وحدانیت نیست، بلکه همه ممکنات و مخلوقات، بر مبنای دوگانه نور و ظلمت، مظاهری از صفات جمال و جلال حق مطلق هستند. در نصوص عتیق اوستایی و تعلیم گاهانی آمده است که سَپَنْتَه مَینِیو<sup>۱۳</sup> (اورمزد) و اَنگَرَه مَینِیو<sup>۱۴</sup> (اهریمن) از زروان بیکرانه (مبدأالمبادی) متولد شده‌اند. در گاهان (یسنا ۳۰، قطعه ۳) برای این دو مینو لفظ اوستایی yāmā به کار رفته است که آن را در فارسی «دوقلو» یا «توآمان» ترجمه می‌توان کرد (عالیخانی، ۱۳۸۶: ۴۸). تفسیر درست این قصه باستانی آن است که زروان عبارت است از حقیقت مطلق که جلوه جمال و جلوه جلال دارد و در همه چیز متجلی شده است. به بیانی دیگر، «هویت مطلقه به دو صفت جمال و جلال در دو مظهر بزرگ یکی سپننه‌مینو (هرمزد) و دیگر انگره‌مینو (اهریمن) ظاهر آمده است. در بیان زروانیان گفته شده که سَپَنْتَه مَینِیو از "یقین" زروان مطلق و اَنگَرَه مَینِیو از "شک" وی زاییده شد. وقتی به حاق معنی این یقین و شک می‌اندیشیم درمی‌یابیم که هر دو با همان دو وصف جمال و جلال حق مطابق می‌افتد زیرا که یقین زروان این بود که او در خلق ظاهر شدنی است (وصف جمال و اسم الظاهر) و شک وی این بود که او در خلق ظاهرشدنی نیست (وصف جلال و اسم الباطن)» (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۷۱). به تعبیر دیگر، باید گفت زروان

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...

بی‌کرانه که همان حقیقت لم یزل و لایزال است از آن جهت شک کرد که نمی‌توانست به ذات بیکران و نامحدود خود در محدود و مقید تجلی کند<sup>۱۵</sup> (تنزیه) و از آن رو یقین داشت که می‌توانست به اسماء و صفات خود در محدود متجلی شود (تشبیه). جلالت حق تعالی ایجاب می‌کند که او هرگز در محدود ننگنجد و جمال او همانا تجلی اسماء و صفات اوست در همه عوالم (یا ذوالجلال و الاکرام).

عین‌الفضات همدانی، در بین عرفانی ایرانی اسلامی بیانات بسیار روشنی درباره ظهور این دو اقنوم (که یکی مبدأ خیر و هدایت است و دیگری مبدأ شرّ و ضلالت) از یک مبدأ اعلی و اصل برین دارد. وی احمد (صلعم) و ابلیس را مظهر این دو اقنوم می‌داند و در تمهید دهم از کتاب *تمهیدات* می‌نویسد: «اما هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است یکی الرحمن الرحیم و دیگر الجبار المتکبر. از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد (صلعم) را، پس صفت رحمت غذای احمد (صلعم) آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس» (همدانی، ۱۳۷۵: ۲۲۷). افضل‌الدین نیز با تقسیم الهام و وسواس به چهار دسته دوتایی، این حقیقت ازلی را که در تعلیم باستانی از سوی مغان به مردمان آموخته می‌شد، نشان می‌دهد:

۱. افضل در دسته نخست، وسواس و الهام را به ترتیب، «آرزوی تن» و «دانش یقین» می‌خواند که اولی را بر دست چپ می‌کشند و دومی را به دست راست می‌خوانند: «وسواس دیو و الهام فرشته بر چهار روی بُود: یکی، چون آرزوی تن که به دست چپ کشند، برابر دانش یقین که به دست راست خوانند» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۰).

رموز دست چپ و دست راست در اینجا، یادآور رساله تمثیلی *آواز پر جبرئیل* از سهروردی است. در این رساله، شیخ اشراق به طریق رمزی دو اصل صادر از مبدأ واحد (یعنی نور و ظلمت) را به «دو پر جبرئیل» نمودار می‌کند؛ حقیقت نوری را به پر راست او نسبت داده و حقیقت ظلمانی را ناشی از پر چپ وی می‌داند که بدین‌سان همه موجودات عالم اعم از ظلمانی و روحانی از مبدأ واحد نورانی صادر می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۳: ۲۲۰-۲۲۲).

۲. دومین دوگانه‌ای که باباافضل آن را از اقسام الهام و وسواس می‌شمارد، «آیات محکم» و «آیات متشابه» است که در صورت عالم کبیر (این جهان) و عالم صغیر (جهان مردم) نمودار می‌شود. آیات متشابه همچون شبهه وسواس بر دست چپ خیال‌گوران و مقلدان می‌آید و در مقابل، آیات محکم و یقین بر دست راست خرد. در اینجا دوگانه‌های «خیال-خرد»، «پندار-یقین» و «دست چپ-دست راست» مطرح می‌شود (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۰). دانش یقینی که افضل

آن را از آن فرشته می‌داند، برابر است با صفت همه‌آگاهی<sup>۱۶</sup> که در کتاب بندهشن (بخش نخست) به اورمزد (سپنته‌مینو) نسبت داده می‌شود و در مقابل آن «پس‌دانشی» از آن اهریمن است (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۳۳). به تعبیر دیگر، همه‌آگاهی (یعنی یقین) از اورمزد و خرد اوست و پس‌دانشی (یعنی پندار و خیال) از اهریمن. افضل در یک رباعی نیز خیال را در مقابل عقل قرار می‌دهد:

در کار کش این عقل به‌کارآمده را      تا راست کند کار به هم بر زده را  
از نقش خیال در دلت بتکده‌ایست      بشکن بت و کعبه ساز این بتکده را

(همان: ۷۴۴؛ رباعی ۴۳)

در تعلیم گاهانی نیز سپنته‌مینو یا سروش گاهی با عنوان خرتو (خرد) ذکر شده است. در سینا ۳۱ بند ۷ آمده است: «اوست که به‌وسیله خرد آفریدگار اشته است. ای مزدا به‌وسیله این مینوست که تو می‌روی». خرتو در گاهان نخستین جلوه بزرگ خداست که از طریق او فیض ربوبی تکوینی منتزل می‌شود (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۷۴).

افضل‌الدین در رساله عرض‌نامه «جان خردمند» را در تقابل با «دیو گمراه پندار» قرار داده است و تصریح می‌کند که اگر دیو پندار کسی را از راه خرد دور سازد، موجب ناکامی و بی‌خودی (در تقابل با خودآگاهی) خواهد شد (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۵۰).

۳. سومین قسم وسواس و الهام، دو دسته «منکران حق» و «داعیان حق» اند که یکی در سپاه شیطان‌اند و دیگری در حزب فرشتگان: «و به سوم روی، منکران و کفار و اهل تعطیل که راه‌های کژ را آریند چون با خود افتند، و اذاً خلواً اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ، برابر یقین و الهام که از داعیان حق توان یافت (از انبیا و اولیا) که چون فرشتگانند به افزودن یقین و الهام دادن» (همان: ۳۰۰).

۴. قسم چهارم، «فرشتگان نفسانی» و مقرب هستند که افضل در آثارش آن‌ها را ملکوت جهان می‌خواند، در برابر «دیوان نفسانی» که محجوب از حق‌اند: «و چهارم روی، فرشتگان نفسانی باشند از جماعت خدا (چنان‌که در انفس غایب گفتیم)، که ملکوت آن جهان‌اند که راز وحی آورند به پیغامبران؛ و همچنین دیوان‌اند روحانی، محجوب از خدا، بسته اندر بند تاریکی و پادافراه، و از ایشان هیچ مضرّتی نرسد مردم را، چه ایشان کر و کورند، اندر عذاب خود گرفتار و مشغول» (همان‌جا).

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...

این بیانات افضل نیز در تعلیم مزدایی سابقه مفصلی دارد. بنا بر کتاب بندهشن (بخش



نخست)، فرشتگان مقرب یا اقایم نوری با نام امشاسپندان (که در فلسفه اشراق سهروردی برابر است با انوار قاهره طولی) از اورمزد (یعنی قطب نوری) صادر می‌شوند: و هومنه، آشه و هیشته، خِشْتَرَه و تیریه، آرمیتتی، هئوروتات، آمرته‌تات (به فارسی، بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد و آرمداد). در برابر این فرشتگان، دیوان (دروجان) به عنوان موجودات زیانکار از اهریمن (قطب ظلمانی) گمارده می‌شوند، که به ترتیب در مقابل هریک از امشاسپندان عبارت‌اند از: اکومن<sup>۱۷</sup>، آندر<sup>۱۸</sup>، سائول<sup>۱۹</sup>، نانگهیس<sup>۲۰</sup>، زریز<sup>۲۱</sup>، تریز<sup>۲۲</sup> (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹: ۳۷-۳۸). باباافضل این دو اقنوم را همچون زروانیان اصل نیکی و بدی می‌داند. ابلیس، اصل گمراهی و کوری است و فرشته، اصل یقین و بیداری. وی سپس در اینجا از تمثیل «درخت»<sup>۲۳</sup> بهره برده و ابلیس را به مثابه درختی می‌داند که نام شاخه‌های آن «دیو» است و فرشته نیز درختی است که شاخه‌هایش «خرد» نام دارد. در اینجا تقابل دیو و خرد، یادآور تقابل «اکومنه» و «وهومنه» است. در زامیادیشْت (کرده ۷، بند ۴۶-۴۷) در شرح نبرد سپتته‌مینو و انگره‌مینو آمده است که اهریمن در مقابل وهومن (اندیشه نیک) که آفریده اورمزد است، اکومن (اندیشه بد) را پدید آورد (نک: پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۳۹). اندیشه بد، همان وسواس، خیال و پنداری است که باباافضل آن را میوه درخت ابلیس می‌داند. در اصل، آدمی درختی است که اگر وسواس در او غلبه کند «شجره ملعونه»<sup>۲۴</sup> خواهد بود و اگر به فروغ نور الهام روشن و بیدار گردد، «شجره مبارکه»<sup>۲۵</sup> است که نه شرقی و نه غربی است و بار و میوه آن علم و حکمت باشد:

«پس، از این جمله روشن گشت که اصل گمراهی و کوری از ابلیس خاست، و اصل یقین و بیداری از فرشته، و نام ابلیس، چون شجره است و نام دیو چون شاخ‌های وی، و نام فرشته چون شجره، و نام خرد چون شاخ‌های وی؛ تا بدانی که درخت مردم است شجره مبارکه، از روی بار آوردن علم و حکمت خدا، که نه شرقی است که به غرب نبود، و نه غربی است که به شرق نبود، و هم درخت مردم است شجره ملعونه، از روی بار آوردن خیال و وسواس و تعطیل، تا به نفرین خدا شود» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۰-۳۰۱).

همین گفتار را در کلام شیخ اشراق سهروردی می‌خوانیم. وی در رساله الواح عمادی می‌نویسد که شجره مبارکه همانا قوه فکر است که میوه آن نور یقین باشد: «قوه فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد، او شجره مبارکه است، زیرا که همچنان که درخت را شاخ‌هاست و میوه‌ها، فکر را نیز شاخ‌هاست، و آن انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد... اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت: "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا

شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ، یعنی نه شرقی یعنی "عقل محض" است و نه غربی یعنی "هیولای محض" (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۳، ۱۸۸-۱۸۹).

باباافضل مانند جملات سهروردی در پایان این بند را در رساله جاودان‌نامه آورده است و درباره نفسِ ذرّاک می‌نویسد: «و نفسِ ذرّاک است که شجره مبارکه است که نه از شرق ارواح است و نه از غرب اجساد، چه، نفسِ ذرّاک با مراتبِ ارواح و اجسادِ خود محدود نگردد، و در تحت ملکوتِ خود نیاید تا بر وی محیط شوند، که هیچ جزء بر کلّ خود محیط نتواند بود، بلکه نفسِ ذرّاک نوری بُود زَبَرِ نوری (یعنی نورِ ارواح که زُجاجه‌اند)، چنان که گفت: اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸۲-۲۸۳).

گفته شد که باباافضل، قوه خیال و پندار را میوه درخت ابلیس (شجره ملعونه) می‌داند، زیرا کار او وسوسه است. سهروردی نیز از قوای مخیله با تعبیر قرآنی «شجره ملعونه» یاد می‌کند، چراکه قوه خیال با درآمیختن چیزها به هم نفس را مشوش می‌گرداند و او را از یقین دور می‌دارد. همچنین وی در ادامه سخن خویش به تعبیر قرآنی «شجره خبیثه»<sup>۲۶</sup> نیز اشاره می‌کند که قرار و آرام ندارد (همان: ج ۳، ۱۹۰-۱۹۱).

عین‌الفضات همدانی نیز بنا بر آیه ۷۸ سوره ص که در وصف شیطان می‌فرماید «وَإِنَّ عَلِيكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»، قوت و نصیب ابلیس از حق تعالی را «لعنت» می‌داند: «دریغ دانی که شاه حبش کیست؟ پرده‌دار الا الله است که تو او را ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (همدانی، ۱۳۷۵: ۳۰). سهروردی در تقابل این معنی درباره اهل یقین که شجره مبارکه‌اند می‌گوید که نان‌خورش ایشان انوار درخشنده است: «به واسطه اندیشه حاصل کند و روغن معقولات را مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقینی برافروزد و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد. و معارف نان ایشان است [و آن نان] فریشتگان... و نان خورش ایشان انوار درخشنده است» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۳، ۱۸۸-۱۸۹).

افضل در یکی از نامه‌های خود از رهنی ابلیس خیال سخن گفته است که وقتی سالک در دوری از ناپایداری این جهان و پیوستن به جاودانگی عزیمت می‌کند، ابلیس خیال با اراجیف خود او را سست می‌گرداند: «عزیمتی درست که داشت در اعراض از این موجودات گذرنده و پیوستن با یقین‌های جاودانی نامتغیر، هیچ بر آن قرار هست که پیش از این بود، و بسیج آن راه می‌کند یا ابلیس خیال با اراجیف بد آن سفر را بر دلش سرد کرد و بند آن عزم و آهنگ را سست گردانید...» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۱۴).

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...



این مضمون در بیتی از حافظ شیرازی نیز به چشم می‌خورد. حافظ نیز تفرقه و تشویش را به اهریمن نسبت می‌دهد و جمعیت خاطر را به سروش (عقل):

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش

(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۵۸)

باباافضل همچنین در یکی دیگر از نامه‌های خود از شجره طیبه<sup>۲۷</sup> نام می‌برد و آن درختی است که بیخ آن به «خرد» پیوسته باشد: «اگر درخت هنر را بلندی خواهی بیخ نفس را به خرد رسان، و به آب زندگی بپرور، تا میوه هنر که خواهی رسیده و پرورده، بی‌غصه انتظار بیابی به‌آسانی، با بلندی شاخ، و مثل کَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۹۵).

نکته بسیار مهم درباره نظرگاه افضل‌الدین درباره ابلیس آن است که وی هرگز برای ابلیس دستگاهی مستقل در برابر حق سبحانه قائل نمی‌شود (چنان‌که در آرای ثنوی مانویان به دو شهریار روشنی و تاریکی اشاره شده که هر یک قدرتی مستقل از دیگری دارد). نظرگاه افضل همچون مغان ایرانی و نیز عین‌القضات و سهروردی، کاملاً توحیدی است. این حکمای مشرقی هویت مطلقه را در رأس موجودات قرار می‌دهند و دو قطب اورمزد و اهریمن هردو از این اصل واحد نشئت می‌گیرند. هدایت و ضلالت از سوی این دو قطب، مجازی است و هادی و مضل حقیقی خود حق تبارک و تعالی است، چنان‌که عین‌القضات همدانی بر این مطلب صحنه می‌گذارد و می‌نویسد: «راه نمودن محمد (صلعم) مجاز می‌دان و گمراه کردن ابلیس همچنین مجاز می‌دان: يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ حَقِيقَتٌ مِى دَان. گیرم که خلق اضلال ابلیس کند ابلیس را بدین صفت که آفرید» (همدانی، ۱۳۷۵: ۱۸۸).

افضل‌الدین کاشانی نیز با اشاره به اذن ابلیس در قرآن به‌صراحت بر این مطلب تأکید می‌کند که ابلیس موجودی فی‌نفسه مستقل و مختار نیست، بلکه در اصل، او همان نفس انسانی است که از ماوا و وطن حقیقی خویش در نزد مبدأالمبادی به دور افتاده و سخن گفتن ابلیس با خدای تعالی بر سبیل رمز، تمثیلی از همین معنی است:

«نه ابلیس خَلْقی بود به پا آمده و به جای رسیده، و مرتبه آن داشت که یارِست سخن گفتن با خدای تعالی<sup>۲۸</sup>، بلکه وسوسه نفس انسانی به‌سبب افتادن از ماوای خود به رمز با خدای گفت که دستور باش تا وقتی معلوم» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۹۸).

به تعبیر اشراقی، هرچه نفس از نورالانوار دورتر می‌شود، تیرگی و ظلمت غواسق او را

دربرمی‌گیرد و در نتیجه از انوار الهی تهی خواهد شد؛ حافظ نیز همین مضمون را در بیتی آورده است:

بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم      ملک آن توست و خاتم فرمای هرچه خواهی  
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۷۸)

باباافضل در ادامه سخن خود می‌افزاید: «و اذن وی فرا گذاشتن این قوت است، تا هر آنچه دارد به وسواس برون دهد، که عامه عُمیان و اهل شک در آن مانده‌اند که اگر نه ابلیس اذن و مهلت یافتی، کوران و مقلدان کیش‌ها را بقا نبودی در کوری و تقلید» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۹۸). چنان‌که ویلیام چیتیک ذکر می‌کند: «شرح و تفسیر باباافضل در اینجا به گونه‌ای است که غضب متکلمان را برمی‌انگیزد. در میان فیلسوفان بعدی، ملاصدرا در حفظ معنی تحت‌اللفظی آیه، بسیار دقیق‌تر است در عین حال که لایه‌های معنی درونی نیز بر آن می‌افزاید. بی‌اهمیت نیست که ملاصدرا در بازنویسی عربی‌اش از این رساله، همه چیز را کنار می‌گذارد مگر دو پاراگراف یا قطعه اول را» (چیتیک، ۱۳۹۲: ۴۸۶).

یکی دیگر از قرابت‌های معنوی میان باباافضل و عین‌القضات، کاربرد اصطلاحات رمزی «کفر» و «زلف» است که نسبت مستقیم با بحث ابلیس دارد. عین‌القضات از رموز زلف و خد و خال بارها در آثار خود استفاده کرده است. زلف به سبب سیاهی و انبوهی‌اش رمزی است از کثرت ظلمات و خد و خال رمزی است از وحدت و یگانگی. به تعبیری، اولی جلوه جلالی حق را نمودار می‌شود و دومی جلوه جمالی او را. وی در جایی می‌نویسد که خد و خال شاهد ازلی نور احمد است و زلف و ابروی او نور سیاه ابلیس و تأکید می‌کند که کمال برتر از جمع میان این دوست:

«چه گویی شاهد بی‌زلف زیبایی دارد؟ اگر شاهد بی‌خد و خال و زلف صورت بندد رونده به مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرایش آید که عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف، و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس؛ و تا ابد با این دو مقام سالک را کار است» (همدانی، ۱۳۷۵: ۳۰ و ۱۱۷-۱۲۱).

رمز زلف در یکی از رباعی‌های افضل‌الدین به چشم می‌خورد، آنجا که می‌گوید:

بی‌آنکه به کس رسید زوری از ما      یا گشت پریشان دل موری از ما  
بی‌هیچ برآورد به صد رسوایی      شوریده سر زلف تو شوری از ما

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...

(کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۳۷، رباعی ۴)



همچنین تقابل کفر و ایمان یکی از کلیدی‌ترین معانی در آثار عین‌القضات همدانی است. وی با قائل شدن مراتب مختلف برای کفر، همچون کفر ظاهر، کفر نفس، کفر قلب و کفر حقیقت، سالک را به گذر از این مراتب دعوت می‌کند تا پس از آن ایمان حقیقی در قلب او روشن شود. وی در تمهیدات می‌نویسد<sup>۲۹</sup>: «گفتم که کفرها بر اقسام است گوش دار: کفر ظاهر است و کفر نفس است، و کفر قلب است. کفر نفس، نسبت با ابلیس دارد؛ و کفر قلب، نسبت با محمد دارد؛ و کفر حقیقت، نسبت با خدا دارد؛ بعد از این جمله خود ایمان باشد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۲۰۹).

باباافضل نیز در یکی از رباعی‌های خود کفر را موجب تازگی ایمان می‌داند و می‌گوید:

اندوه تو دلشاد کند هر جان را      کفر تو دهد تازگی ایمان را  
دل راحت وصل تو مینماید دمی      با درد تو گر طلب کند درمان را

(کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۳۷، رباعی ۵)

نکته آخر درباره این مبحث آن است که از دیدگاه افضل، وجود ابلیس به‌اندازه فرشته برای این عالم ضروری است؛ زیرا این هر دو جلوه حق مطلق در عالم امکان و لازم و ملزوم یکدیگرند و اولیای خدا از اهریمنان و فرشتگان به یکسان منفعت می‌یابند تا از این هر دو جلوه جلال و جمال حق بهره‌مند شوند: «اولیا را خدای تعالی از اهریمنان جهان همچنان منفعت رساند که از فرشتگان، تا از هر دو طرف برخوردار باشند به خدای تعالی» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۱). وی این سود و منفعت را از چند جهت تبیین می‌کند:

۱. یکی آنکه، از مظاهر اهریمن در این جهان، دهریان و معطلان‌اند که به‌واسطه خیال به کژاندیشی افتاده‌اند و اگر اینان نباشند اولیاء الهی در جست‌وجوی برهان حدوث جهان و آیات توحید و اثبات وحدانیت خدای تعالی برنخواهند آمد: «چه، اهریمنان جهان هم کافران‌اند که اندر راه‌های خیال‌اند به کژی‌های گونه‌گون؛ که اگر دهریان نبودندی، اولیاء طلب بیان و برهان حدوث جهان نکردندی، و اگر معطلان نبودندی موحدان طلب آیات توحید نکردندی به اثبات حجّت بر معطلان» (همان: ۳۰۱).

۲. از جهت دیگر، وجود اهریمنان در این جهان، عبرتی است برای پاکان و برگزیدگان درگاه حق تعالی تا به دیدن نومیدی و ناپایداری کار آنان به صیانت نفس پرداخته و بدین جهان مشغول نگردند و به لقای خدای سبحان امیدوار باشند: «و به یکبارگی از بیان و برهان آن جهان غافل گشتند، و به دوستی زخارف ناپایدار مبتلی شدند، و از لقاء خدای تعالی به نومیدی رسیدند، تا



این حال عبرتی بُود پاکان و گزیدگان را، تا خود را نگاه دارند از مشغولی، و ببینند که مشغولی بدین جهان، ثمره غفلت و نومیدی آرَد از لقاءِ حق تعالی» (همان: ۳۰۲-۳۰۱).

۳. و روی سوم اینکه، اهریمنان همچون عیجویان اند که اولیای خدا می‌توانند به واسطه آن‌ها عیب خویش را بیابند: «و همچنین اگر عیجویان نبودندی، اولیا از عیب پاک نگشتندی، چه، عیجویان باشند که اندر دیگران عیب شناسند، برای آنکه به دشمنی باز نگرند، و دوستان عیب دوستان را نتوانند شناخت، برای آنکه به دوستی باز نگرند» (همان: ۳۰۲).

#### ۴. نتیجه‌گیری

اصل دیالکتیک نور و ظلمت در آراء و آثار افضل‌الدین کاشانی، یکی از شواهدی است که نشان می‌دهد وی دنباله‌روی کار سهروردی در احیای حکمت فُرس یا حکمت مغانی بوده است. باباافضل که فلسفه خود را بر محور آگاهی و ادراک قرار داده است، همچون سهروردی، از نور و روشنایی به مثابه رمز و تمثیل برای «آگاهی» بهره می‌گیرد. در برابر نور، ظلمت قرار دارد که عدمی است و سایه‌ای از نور و نیز تمثیلی از بی‌خبری و ناآگاهی.

یکی از مظاهر ظلمت در عالم هستی، ابلیس است که بنا بر دیدگاه مغانی، همراه با فرشته (سروش) از اصلی واحد نشئت می‌گیرد. باباافضل، از ابلیس تعبیری انفسی دارد و او را در نفس آدمی می‌جوید. از دیدگاه او ابلیس برابر با نفسی است که در آرزو و هوای تن به راه وسواس و تکبر رفته است. وی در تبیین این مطلب، از سمبولیسم «چراغ» که با نور پیوسته است، استفاده می‌کند و اندیشه نفس انسان را چراغی می‌داند که با «نور الهام» و «دود وسواس» سرشته شده است. این تمثیل یادآور همان ثنویت مبتنی بر وحدانیتی است که ریشه در تعلیم مزدایی یا حکمت مغانی در ایران باستان دارد. باباافضل، از دوگانه فرشته و دیو، الهام و وسواس، نور و دود سخن می‌گوید؛ دو اصلی که در تن آدمی سرشته شده و آنکس که به فروغ نور الهام متصل است از تاریکی وسواس اهریمن به دور می‌افتد. وسواس، خیال و پندار میوه درخت ابلیس است؛ در برابر الهام، خرد و یقین که میوه درخت فرشته است. دوگانه «پندار-خرد»، یادآور دوگانه اکومن-وهومن در تعلیم مزدایی است، که یکی اندیشه بد است و دیگری اندیشه نیک.

نکته بسیار مهم درباره نظرگاه افضل‌الدین در باب ابلیس آن است که وی مانند مانویان هرگز برای ابلیس دستگاهی مستقل در برابر حق سبحانه قائل نمی‌شود و با اشاره به اذن ابلیس در قرآن به صراحت بر این مطلب تأکید می‌کند که ابلیس، موجودی فی‌نفسه مستقل و مختار

بررسی آراء افضل‌الدین کاشانی درباره «نور و ظلمت» و مقایسه...



نیست. دیدگاه بابا افضل همچون مغان ایرانی و نیز عین القضاة و سهروردی، مبتنی بر اصل توحید است. وی همچون دیگر حکمای مشرقی هویت مطلقه را در رأس موجودات قرار می‌دهد و دو قطب فرشته - ابلیس (اورمزد و اهریمن) را منبعث از این اصل واحد می‌داند که یکی با وسوسه خیال و پندار کارگزار حق سبحانه تعالی در ضلالت نفوس فاسقین و اهل شقاوت است و دیگری با الهام خرد و یقین کارگزار حق تبارک و تعالی در هدایت نفوس مؤمنان و سعادت‌مندان.

### پی‌نوشت‌ها

#### 1. Sophia Perennis

۲. یکی از نوشته‌های خوب در این باره مقاله پربار فریتنیوف شوان با عنوان *ودانته (The Vedānta)* است که در آن به روشنی تمایز میان مکتب وحده الشهودی ودانته را با مکتب وحده الوجودی ابن‌عربی و پیروانش (تصوف اسلامی) بیان کرده است (Schuon, 2005: 190-196).

۳. شرح زندگانی او در منابع قدیم با ابهامات فراوانی توأم است. تذکره‌ها او را به‌عنوان شاعر و رباعی‌سرا معرفی کرده‌اند، اما این شرح احوال غالباً با افسانه‌ها و داستان‌پردازی‌های گوناگون همراه بوده است (درباره این افسانه‌ها و رد آن‌ها، نک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۸-۲۴).

۴. افضل‌الدین مانند سهروردی به اعتباریت وجود قائل نیست، بلکه از نظر او وجود فیضِ هویت مطلقه است، بنابراین، هویت جلّت در مرتبه‌ای برتر از وجود قرار دارد. او در رساله *عرض‌نامه* می‌نویسد که هویت جلّت محیط بر وجود است، وجود محیط بر دهر، دهر محیط بر زمان متصل دائم، و زمان متصل دائم محیط بر زمان متقطع اجسام عنصری (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۶۶).

۵. خرد سخن‌گوی، معادل فارسی «قوة ناطقه» و از ابداعات واژگانی خود بابا افضل است؛ زیرا آنچه از لفظ ناطق در منطق قدیم، به‌عنوان فصل انسان از دیگر انواع موجود تحت جنس حیوان، در تعریف وی به حیوان ناطق، مدنظر می‌بوده، صرفاً توانایی سخن گفتن انسان نیست، بلکه این توانایی خود حامل معنای اندیشیدن و تعقل هم هست (عالیخانی، شرح و تصحیح رساله‌های افضل‌الدین کاشانی، در دست چاپ).

#### 6. analogia

۷. درباره درخت واژگون در دیگر سنت‌ها به مقاله «درخت واژگون» از آینده کوماراسوامی در کتاب هنر و نمادگرایی سنتی (۱۳۸۹: ۶۰۴-۵۵۵) می‌توان رجوع کرد.

#### 8. Vōhumana

۹. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که در گاهان سپنته‌مینوی دو جلوه دارد: یکی *وُهومنه* (بهمن، اندیشه نیک) و دیگری *اَشَه* (وجود منبسط). این دو حقیقت در بیان حکما و عرفای ایرانی اسلامی به‌خوبی نمودار شده است. با این تفاوت که حکمای شرقی (وحده الشهودی) بیشتر بر *وُهومنه* (اندیشه و علم) تأکید کرده و «عقل

اول» را صادر نخستین شمرده‌اند و عرفای وحده‌الوجودی بر آشه (وجود). به دیگر سخن، اختلاف دو نظرگاه وجودی و شهودی در اینجا مطرح است و گرنه سببته‌مینو هم این است و هم آن (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۷۴).

۱۰. از جناب آقای دکتر بابک عالیخانی که این اشکال و پاسخ بدان را متذکر شده و نکات ارزشمندی را با نویسندگان این مقاله در میان گذاشتند صمیمانه سپاسگزاریم.

۱۱. رنه گنون در کتاب *سیطره کیمیت و علائم آخر زمان* با اشاره به دو رمز «دریای برین» و «دریای زیرین» (که در سفر پیدایش ذکر آن آمده است) به تفاوت میان دو عالم مثال نورانی و مثال ظلمانی اشاره می‌کند. عالم جسمانی در میانه این دو عالم قرار دارد (نک: گنون، ۱۳۹۲: ۲۸۷).

12. axw

13. Spəntā-mainyū

14. Angra-mainyū

۱۵. با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم/ یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد (حافظ، ۱۳۶۲: ۲۶۰)

16. harwisp-āgāhīh

17. Akōman

18. Andar

19. Sawul

20. Nānghisya

21. Zairi

22. *Tairi*

۲۳. زدرخت، در سنت‌های الهی رمزی از «محور عالم» (Word Axis) است. چنان‌که رنه گنون در کتاب *معانی رمز صلیب* به خوبی توضیح داده است، این درخت در مرکز عالم و یا در مرکز یک عالم یعنی قلمرویی که یک مرتبه وجود مثلاً مرتبه بشری در آن گسترش یافته، ایستاده است (نک: گنون، ۱۳۷۴: ۹۷-۱۰۱). همچنین در عرفان اسلامی از این درخت با عنوان «شجره‌الکون» نام برده شده است که نام رساله‌ای است از ابن‌عربی. وی در این رساله می‌نویسد: «فَأَنى نَظَرْتُ إِلَى الكونِ وَ تَكوِينِهِ وَ إِلَى المَکونِ وَ تَدوِينِهِ فَرَأَيْتُ الكونَ كُلَّهُ شَجَرَةً وَ أَصْلُ نُورِهَا مِنْ حَبَّةِ كُنْ» (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق: ۴۱-۴۲). شایان ذکر است که در سنت‌های الهی، علاوه بر شجره‌الکون یا درخت زندگی، از درخت شناسایی نیک و بد نیز سخن رفته است (نک: سفر تکوین، باب دوم، فقرات ۹-۱۰؛ بقره: ۳۵؛ اعراف: ۱۹-۲۳؛ طه: ۱۲۰-۱۲۲). درباره وجه تفاوت این دو درخت به کتاب *معانی رمز صلیب*، نوشته رنه گنون رجوع می‌توان کرد (نک: گنون، ۱۳۷۴: ۹۸).

۲۴. «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء: ۶۰).

۲۵. «... كَانَهَا كَوْكَبٌ ذُرَى يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ...» (نور: ۳۵).

۲۶. «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهيم: ۲۶).

۲۷. «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهيم: ۲۴).

۲۸. «نه» در این جمله به قرینه جمله قبلی حذف شده است: «[نه] مرتبه آن داشت که یارست سخن گفتن با بررسی آراء افضل‌الدین کاشانی درباره «نور و ظلمت» و مقایسه...»

۲۹. همچنین در باب دیگر تقسیم‌بندی‌ها و مراتب کفر در آثار وی نک: همدانی، ۱۳۷۵: ۲۰۹-۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۷۹).

## منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۵، *شجره‌الکون*، چاپ ریاض العبدالله، الطبعة الثانية، بیروت: دارالعالم.
۲. اسداللهی، خدابخش، ۱۳۸۸، «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ۵ (۱۴): ۲۵-۹.
۳. پوردوود، ابراهیم، ۱۳۹۴، *یشتها*، تفسیر و تعلیقات، تهران: انتشارات اساطیر.
۴. چیتیک، ویلیام، ۱۳۹۲، *قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید.
۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲، *دیوان*، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. حسینی، نرگس، ۱۳۸۶، «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی»، *مجله مطالعات عرفانی* (۶): ۳۴-۵.
۷. خدایاری، زهرا و مشتاق‌مهر، رحمان، ۱۳۹۴، «دیالکتیک جمال و جلال در اندیشه عین‌القضات همدانی»، *مجله ادیان و عرفان* ۴۸ (۱): ۱۷-۱.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح، تحشیه و مقدمه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مجلد چهارم، تصحیح، تحشیه و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. شهرزوری، محمد بن محمود، ۱۳۷۲، *شرح حکمة‌الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، *لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵الف، «حکمت گمشده مغانی» در *زائر شرق*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۹۳-۹۹.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ب، «ظلمت در فلسفه سهروردی» در *عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر*، مجموعه مقالات همایش نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت، ۶۵-۷۲.

۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «سهروردی و توأمان». مجله اشراق، بهار و تابستان، شماره ۴ و ۳، ص ۵۰
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، «کلمات قصار سهروردی»، مجله ترنم حکمت (۶)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. غزالی طوسی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۳، مشکاة/انوار، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۸. فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۹۴، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: انتشارات سخن.
۱۹. فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
۲۰. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، ۱۳۹۱، شرح حکمة‌الاشراق سهروردی، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. کاشانی، افضل‌الدین، ۱۳۶۶، مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۲. کرین، هانزی، ۱۳۹۲، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
۲۳. کوماراسوامی، آننده، ۱۳۸۹، هنر و نمادگرایی سنتی، ترجمه صالح طباطبایی، تهران: فرهنگستان هنر.
۲۴. گنون، رنه، ۱۳۷۴، معانی رمز صلیب، تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، انسان و سیروت او بنا بر ودائته، ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، سيطرة کمیت و علائم آخر زمان، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. محمدی پارسا، عبدالله و حسن سعیدی، ۱۳۹۲، «بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس»، مجله ادیان و عرفان ۴۶ (۱): ۸۵-۱۰۹.
۲۸. مستعلی پارسا، غلامرضا، ۱۳۸۹، نظر عین‌القضات همدانی در مورد ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن، تهران: انتشارات علم.
۲۹. میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۴، بررسی دینکرد ششم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، سنت عقلانی اسلام در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران: نشر قصیده‌سرا.
۳۱. نفیسی، سعید، ۱۳۴۳، رباعیات باباافضل کاشانی: به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی، تهران: انتشارات فارابی.
۳۲. هروی، محمدشریف، ۱۳۵۸، انواریه: ترجمه و شرح حکمة‌الاشراق، مقدمه حسین ضیایی و به اهتمام آستیم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۷۵، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
۳۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، نامه‌ها، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر.

بررسی آراء افضل‌الدین  
کاشانی درباره «نور و  
ظلمت» و مقایسه...



35. Schuon, Frithjof (2005), *The Essential Frithjof Schuon*, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Word wisdom.

