

## **Afḍal al-Dīn Kāshānī's Account of the Lord of Human Species or the Nature of the Rational Soul**

Maryam Asadian\*, Elyas Nooraei\*\*

### **Abstract**

### **Introduction**

The supernatural (*malakūtī*) origin of things is an immaterial, illuminated, and self-subsistent substance, which Muslim philosophers, particularly Illuminationist philosophers, call the “Lord of Species” (*rabb al-nawʿ*); that is, archetype. In Illuminationist philosophy, lords of species or lords of talismans (*arbāb al-ṭilismāt*) are the domineering horizontal lights (*al-anwār al-qāhīrat al-ʿarḍiyya*) or equivalent intellects (*al-ʿuqūl al-mutakāfiʿa*), which al-Suhrawardī identifies with angels or illuminated essences in Zoroastrianism. Of all the species, the human soul has a supernatural origin or a lord, which is known in Islamic philosophy as the “tenth intellect” (based on how plurality issues forth from unity) and in religious terminology as the “Holy Spirit” (*rūḥ al-qudus*) or Gabriel. Almost all Muslim philosophers identify the lord of the human species with Gabriel or the Holy Spirit, who mediates God’s grace and is the giver of the forms (*wāhib al-ṣuwar*).

### **Statement of the Problem**

Just like other Illuminationist Platonist Muslim philosophers, Afḍal al-Dīn Muḥammad al-Maraqī al-Kāshānī, an Iranian philosopher in the twelfth and thirteenth centuries,

\* PhD, Department of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah (corresponding author), maryam4.asadian@gmail.com

\*\* Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah: nooraeielyas@yahoo.com

Date received: 2022/01/23, Date of acceptance: 2023/02/29



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

believed in two worlds: physical and spiritual. In his view, the physical world is an image of the higher world. He held that particular sensible forms and meanings in this world are mortal, all being images or representations of eternal forms in the intellectual world. On his account, each species in this physical world has a specific (species-related) form as an absolute universal in the non-physical world. The main question of the present article concerns Afḍal al-Dīn Kāshānī's view of the lord of the human species, given that his philosophy rests upon illuminations, intuitions, and consciousness. Indeed, how does he define the nature of the human soul as supernal origin of the human species? A survey of Afḍal al-Dīn's philosophical works reveals that his view differs from that of other Muslim philosophers, opening a new path to philosophical discussions of the lord of human species.

### **Method of Research**

The method of research in the present article is analytic-descriptive based on library studies. We first surveyed the philosophical problem of the "lord of species" in philosophical works before Bābā Afḍal, and then elaborated upon the Illuminationist view of the matter based on al-Suhrawardī's works. We then accounted for Afḍal al-Dīn Kāshānī's theories of the spiritual origin of souls in terms of the theory of correspondence between macrocosm and microcosm based on his philosophical works, and then adduced evidence from his philosophical essays to expound his view of the lord of the human species. The contribution of this research is elaboration of the distinction between his view and the views of other Muslim philosophers, which is left unnoticed in other relevant research into Bābā Afḍal's works. This article considers his view to bring to light the connection between Islamic philosophy and mysticism. For by characterizing Azrael as the lord of the human species, he says that the outcome of the soul is voluntary death or the stage of annihilation.

### **Discussion and Results**

Afḍal al-Dīn Kāshānī asserts that the soul is pre-eternal, having an intellectual origin that counts as the director and trainer (lord) of the soul. Afḍal al-Dīn's angelology is closely tied to his principle of the correspondence between macrocosm and microcosm. Accordingly, he matches the four archangels in macrocosm (Michael, Israfil, Azrael, and Gabriel) with the four souls within humans (microcosm); that is, the supernal soul, the retaining soul (*al-nafs al-ḥāfiẓa*), the inscribing soul (*al-nafs al-kātibā*), and the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqā*). Contrary to other philosophers who identify the lord of

the human species with Gabriel, he identifies the nature of the human soul or the lord of human species with Azrael, the angel of death.

Bābā Afḍal believes that forms and meanings are separate (albeit mutually entailing) parts, where the former belongs to the physical world and the latter to the spiritual world. He holds that to separate form from meaning is indeed to separate physical beings from spiritual beings. The world of forms is the world of annihilation and mortality, and the world of meaning is the world of immortality and eternity. On this theory, he concludes that Azrael is the true nature of the soul in that the human soul has the function of receiving things and taking the spirit of meanings from templates of forms, just as Azrael takes life from things. The human soul is mainly characterized by knowing things or by consciousness, which is indeed to take and receive the life of things—that is, their meanings and truths—from their forms.

### Conclusion

A survey of Afḍal al-Dīn Kāshānī's works shows that, on the problem of the lord of human species, he offers a view distinct from the views of Peripatetic and Illuminationist philosophers before him. Contrary to other philosophers who identify the lord of human species with Gabriel or the tenth intellect from among all the angels or intellects, he identifies it with the angel of death, Azrael, as the origin and true nature of the rational soul, based on form-meaning bifurcation. He maintains that, having arrived at self-consciousness by virtue of turning away from forms and turning to meanings, the human soul observes truths, and by shedding the light of meaning on forms, the concealed will be disclosed to it.

**Keywords:** Lord of human species, rational soul, Azrael, voluntary death, Afḍal al-Dīn Kāshānī.

### Bibliography

Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 2012. *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār*. Translated by Mohammad Reza Jowzi. Tehran: Hermes. [In Arabic]

Asadian, Maryam, Elyas Nooraei, and Khalil Beygzadeh. 2019. "Nisbat dahr wa zaman dar nazargāh Afḍal al-Dīn Kāshānī." *Hikmat mu'āşir* 10, no. 2 (autumn and winter): 1-23. [In Persian]

- Chittick, William. 2013. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*. Translated by Shahaboddin Abbasi. Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Corbin, Henry. 2011. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by Ensha'ullah Rahmati. Tehran: Sofia. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1983. *Al-Shifā' (al-ilāhiyyāt)*. Edited by Dr. Ibrahim Madkoo and Said Zayid. Qom: Publications of Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1984. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Edited by Abdollah Nourani. Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1986. *Mi'rāj-nāma*. Edited by Najib Mayel Heravi. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Kāshānī, Afḍal al-Dīn. 1987. *Muṣannafāt*. Edited by Mojtaba Minavi and Yahya Mahdavi. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2004. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Translated by Saeed Dehghani. Tehran: Qasideh-Sara. [In Persian]
- Plotinus. 2009. *Uthulujyā* (Ibn al-Nā'ima's Arabic translation of Plotinus's *Enneads*). Translated by Hasan Malekshahi. Tehran: Soroush. [In Arabic]
- Qutb al-Dīn al-Shīrāzī, Maḥmūd b. al-Mas'ūd. (2004). *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Abdollah Nourani and Mahdi Mohaghegh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- Rumi, Jalaluddin. 2001. *Mathnawi*. Edited by Reynold Nicholson. Tehran: Afkar.
- Safā, Zabihollah. 1990. *Tārīkh adabiyyāt dar Iran*. Vol. 3. Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Shahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Hossein Ziai. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Shīrāzī, Mīrzā Muḥammad Amīn. 2003. *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*. Edited by Mohammad Jafar Mahjoob. Tehran: Sanaee Library. [In Persian]
- Shīrāzī, Ṣadr al-Muta'alliḥin. 1958. *Al-Ḥikmat al-muta'aliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*. Vol. 2. Qom: n.p. [In Arabic]
- Shīrāzī, Ṣadr al-Muta'alliḥin. 2011. *Mujmū'ī rasā'il falsafī*. Vol. 3. Edited by Sayyed Mohammad Khamenei. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009. *Majmū'ī muṣannafāt Shaykh Ishrāq*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۳۹

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2017. *Partuw-nāma-yi Sulaymānshāhī wa būstān al-qulūb*. Edited by Babak Alikhani. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]



## رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه از دیدگاه افضل الدین کاشانی

مریم اسدیان\*

الیاس نورایی\*\*

### چکیده

افضل الدین کاشانی از جمله فیلسوفانی است که بر سیاق حکمای اشرافی، به دو عالم جسمانی و روحانی قائل است و برای هر نوعی از انواع در این عالم جسمانی، یک صورت نوعی به عنوان کلی مطلق در عالم نفسانی برمی شمارد. فلاسفه اسلامی - به ویژه اشرافیون - رب النوع انسانی را برابر می دانند با «عقل دهم» یا همان «روح القدس» (جبرئیل) که واسطه فیض حق است.

مسئله اصلی مقاله حاضر آن است که افضل الدین کاشانی چه دیدگاهی در باب رب النوع انسانی دارد و حقیقت نفس آدمی را به عنوان اصل برین او چگونه تعریف می کند؟ روش تحقیق در این مقاله، روش تحلیلی - توصیفی، بر مبنای مطالعات کتابخانه ای است. داده های تحقیق نشان می دهد که بابا افضل کاشانی برخلاف دیگر فلاسفه، حقیقت نفس انسانی و رب النوع او را فرشته مرگ (عزرائیل) معرفی می کند. تاکنون پژوهندگانی که درباره آثار بابا افضل تحقیق کرده اند به این وجه تمایز دیدگاه او و دیگر فلاسفه در باب رب النوع انسانی اشاره ای نکرده اند. نتایج تحقیق آن است که با بررسی دیدگاه این فیلسوف، پیوند میان فلسفه اسلامی با حکمت و عرفان را روشن خواهد شد، چراکه بابا افضل با طرح عزرائیل به عنوان رب النوع انسانی، حاصل کار نفس را مرگ اختیاری یا مقام فنا می داند.

\* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)، maryam4.asadian@gmail.com

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، nooraieelyas@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۷



**کلیدواژه‌ها:** رب‌النوع انسانی، نفس ناطقه، عزرائیل، مرگ اختیاری، افضل‌الدین کاشانی

## ۱. مقدمه

حکمای راستین و اولیای الهی بر مبنای سه اصل شناختی، یعنی وحی، کشف و برهان، همگی بر این باورند که برای هر نوع از پدیدارهای جسمانی (از جمله افلاک و کواکب، بسایط عنصری و مرکبات) پروردگاری در عالم نور و معنی است که مدبّر و حافظ و ناظر آن نوع به شمار می‌رود و آنچه در عالم جسمانی ظهور می‌یابد اصلی ملکوتی در عالم روحانی دارد. قرآن کریم نیز بر این مطلب صحّه می‌گذارد، آنجا که می‌فرماید: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس، آیه ۸۳).

اصل ملکوتی اشیاء از سنخ جوهری مجرد و نورانی و قائم به ذات خود است که در نزد افلاطون و نوافلاطونیان پیرو او، «مُثَلِّ» یا «ایده» نامیده شده است و در میان فلاسفه اسلامی، به‌ویژه اشراقیون، «رب‌النوع» نام دارد. ارباب انواع یا ارباب طلسمات در حکمت اشراق همان انوار قاهره عرضی یا عقول متکافئه است که سهروردی آن را با فرشتگان آیین مزدایی که ذواتی نورانی‌اند، منطبق می‌کند. در میان انواع، نفس انسانی نیز اصلی ملکوتی و ربّ و پروردگاری دارد که در فلسفه اسلامی با اثبات چگونگی صدور کثیر از واحد، «عقل دهم» و در لسان شرع «روح القدس» (جبرئیل) نام می‌گیرد. قریب به اتفاق، همه فلاسفه اسلامی رب‌النوع انسانی را جبرئیل یا روح القدس می‌دانند که واسطه فیض حقّ و واهب‌الصوّر است. یکی از حکمای ایرانی که بر سیاق دیگر حکمای اشراقی و افلاطونی، به دو عالم جسمانی و روحانی قائل است، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، فیلسوف و حکیم قرن ششم و هفتم هجری قمری است. وی عالم جسمانی را مثالی از عالم بالا می‌داند و معتقد است که صوّر و معانی جزئی و محسوس این دنیا زوال‌پذیرند و همگی مثال‌ات و نمودارهای صورت‌های جاودانی عالم عقل‌اند و هر نوعی از انواع در این عالم جسمانی، یک صورت نوعی به عنوان کلی مطلق در عالم نفسانی دارد.

مسئله اصلی مقاله حاضر آن است که افضل‌الدین کاشانی - که فلسفه خود را بر مدار اشراق و شهود و آگاهی بنا می‌دهد - چه دیدگاهی در باب رب‌النوع انسانی دارد و حقیقت نفس آدمی را به‌عنوان اصل برین او چگونه تعریف می‌کند؟ بررسی آثار حکمی - فلسفی افضل‌الدین نشان می‌دهد که دیدگاه وی با نظر دیگر فلاسفه اسلامی تفاوت دارد و از این جهت وی راه تازه‌ای را در بحث فلسفی رب‌النوع انسانی گشوده است. وی با تأکید بر قِدم نفس، برای آن اصل



عقلی قائل است که مدبّر و پرورنده نفس به شمار می‌رود. این نظریه در آثار افضل با بحث فرشته‌شناسی او پیوند دارد. او بنا بر اصل تناظر عالم کبیر و عالم صغیر، چهار فرشته مقرر در عالم کبیر (میکائیل، اسرافیل، عزرائیل و جبرائیل) را با چهار نفس درون آدمی (عالم صغیر) منطبق می‌کند؛ یعنی به ترتیب نفس اعلی، نفس حافظه، نفس کاتبه و نفس ناطقه. او سپس، برخلاف سایر فلاسفه که رب النوع انسانی را جبرائیل می‌دانند، فرشته مرگ (عزرائیل) را حقیقت نفس انسانی و رب النوع او معرفی می‌کند. او به این علت عزرائیل را حقیقت نفس می‌داند که کار نفس انسانی پذیرفتن چیزهاست و ستاندن روح معانی از قالب صورت‌ها، چنان‌که عزرائیل جان چیزها را می‌گیرد. خاصیت اصلی نفس انسان دانستن چیزهاست و آگاهی، و دانستن دقیقاً به معنی آن است که جان اشیاء که معنی و حقیقت آن است از صورت آن ستانده و دریافته شود. او در اینجا به اشتراک اشتقاق واژگان «مردم» و «مردن» توجه دارد و غایت انسان را «مرگ» (مرگ اختیاری) می‌داند؛ مرگی که موجب حیات ابدی او می‌گردد.

## ۲. پیشینه تحقیق

میان پژوهش‌هایی که درباره آراء افضل‌الدین کاشانی انجام شده، موضوعاتی مرتبط با موضوع مقاله حاضر وجود دارد. مانند پژوهش موسوی (۱۳۸۸)، در قالب پایان‌نامه‌ای با عنوان بررسی تطبیقی نظریه جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن نفس نزد صدرالمتهلین شیرازی و افضل‌الدین کاشانی که نگارنده در آن با ذکر شواهدی نشان می‌دهد کاشانی قائل به حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس است. همچنین شهبازپور (۱۳۹۳) در پایان‌نامه‌ای با عنوان رابطه نفس و عقل از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی به نسبت میان عقل و نفس از نظرگاه باباافضل پرداخته و نشان داده است که وی نفس را همان مرتبه بالقوه عقل می‌داند. قدرت‌اللهی و فرحناکی (۱۳۹۰) نیز در مقاله‌ای با عنوان «تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه افضل‌الدین کاشانی» با بررسی رساله جاوداننامه باباافضل به دیدگاه اخوان‌الصفایی او پرداخته‌اند. همچنین کمالی‌زاده و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی تطبیقی نفس و مدارج هفتگانه کمال آن از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی و شهاب‌الدین سهروردی» نشان داده‌اند که افضل‌الدین در ارائه مباحث فلسفی رویکردی اشراقی دارد و مراتب کمال نفس را منطبق با مراتب علم و آگاهی دانسته و مراتب و مدارج کمال نفس را در طی مراحل هفتگانه عقلانی ترسیم می‌کند. اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، تاکنون به مبحث رب النوع انسانی در نزد باباافضل نپرداخته‌اند و به‌ویژه به تمایز فکری و فلسفی او با فیلسوفان دیگر، درباب عزرائیل به‌عنوان رب النوع انسانی،

توجهی نشده است. از این منظر، تحقیق حاضر، نکته فلسفی بدیعی را در سیر تفکر عقلانی در سنت ایران و اسلام نشان می‌دهد که در بحث از حقیقت نفس ناطقه انسانی جالب توجه می‌تواند بود.

### ۳. جایگاه افضل‌الدین کاشانی در سنت فکری ایران و اسلام

افضل‌الدین محمد حسن بن محمد بن خوزه مرّقی کاشانی، مشهور به باباافضل، حکیم، عارف و شاعر بزرگ تمدن ایرانی-اسلامی در نیمه دوم قرن ششم و نیمه نخست قرن هفتم هجری است. مقام وی در شعر و ادب فارسی، 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 به خوبی سزاوار لقب «حکیم» است. افضل در عرفان و تصوف صاحب مقامی والاست، به طوری که سیدحیدر آملی، در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، او را امام فاضل و حکیم کامل و از اهل الله می‌خواند (آملی، ۱۳۹۱: ۳۶۸-۳۶۹) و معصوم‌علیشاه شیرازی، از بزرگان طریقت نعمت‌اللهی نیز در کتاب خود با عنوان *طرائق الحقائق*، باباافضل را از جرگه صوفیان قلمداد کرده و او را از باباهای خود به شمار آورده است (معصوم‌علیشاه، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۹۳). اما گرایش‌های عارفانه او مانع از تفکر فلسفی و استدلالی‌اش نشده است، به گونه‌ای که توانسته بحث‌های فلسفی خود را در راستای تهذیب باطن و تزکیه نفس به کار گیرد؛ چنان‌که ذبیح‌الله صفا او را به‌حق «فیلسوف معنوی» می‌خواند (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۵۱).

باباافضل در آراء و نظریات فلسفی صاحب استقلال رأی است. وی از پیشینیان خود به‌ندرت سخن به میان می‌آورد و به‌جز ارسطو و هرمس که آثار آنان را ترجمه کرده، از فلاسفه شناخته‌شده‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی نامی نبرده است. کاشانی از جمله حکما و فیلسوفانی است که در تعلیمات خود، همچون سهروردی ترکیبی از حکمت غربی (هرمسی، افلاطونی، نوافلاطونی) و حکمت شرقی (خسروانی، ایرانی-اسلامی) را به ودیعه نهاده است؛ کار او به‌نوعی دنباله کار فارابی در طرح جمع‌آرای حکیمان است. او همچنین، با جمع بین حکمت بحثی ارسطو و حکمت ذوقی افلاطون سعی دارد نمونه‌ای از کار سهروردی را در زمانه خود احیاء کند. وی که فاصله زمانی چندانی (حدود ۳۰ سال) با شیخ اشراق ندارد، بی‌تردید از حکمت معنوی ایران باستان که توسط سهروردی احیا شده بود، بی‌خبر نبوده است (اسدیان و نورایی، ۱۳۹۸: ۶).

رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۴۵

درباره آثار بجای مانده از افضل الدین نیز باید گفت که رسائل و کتب و اشعار او حجیم و پرتعداد نیست، اما از وزن و کیفیت بالایی برخوردار است. جز ترجمه‌های افضل الدین از آثار حکمای یونان از زبان عربی به فارسی (مانند رساله نفس، رساله تفاحه و رساله ینبوع الحیاته) و نیز تقریرات پراکنده و رساله‌های بسیار کوتاه فلسفی، مهم‌ترین آثار حکمی - فلسفی وی را هفت رساله فارسی تشکیل می‌دهند که تدوین آنها از نظم خاصی برخوردار است. این رساله‌ها عبارتند از: (۱) مبادی موجودات نفسانی؛ (۲) جاودان‌نامه؛ (۳) منهج‌المبین؛ (۴) ساز و پیرایه شاهان پرمایه؛ (۵) عرض‌نامه؛ (۶) ره‌انجام‌نامه؛ (۷) مدارج‌الکمال. همچنین از از افضل الدین کاشانی هفت نامه بر جای مانده است که عمدتاً پاسخ به پرسش‌هایی است که شاگردان و مریدانش درباره موضوعات متافیزیکی، اخلاقی و دینی برای او مطرح کرده‌اند. اشعار فارسی این حکیم کاشانی نیز مشتمل است بر رباعیات، غزلیات و قصاید که به‌ویژه رباعیات او با مضامینی صوفیانه همچون تناظر عالم انفس و آفاق و خودشناسی با رباعیات خیام و ابوسعید برابری می‌کند.

#### ۴. دیدگاه باباافضل کاشانی درباره رب النوع و اصل اشیا

مشائیان در چگونگی روند صدور کثرات از واحد، علم عنایی حق را مطرح می‌کنند، اما سهروردی در نفی این دیدگاه، بحث مثل افلاطونی را در نظام اشراقی خود جایگزین می‌سازد. وی در کتاب *المطارحات* می‌نویسد که لازم است برای هر نوعی از انواع نبات، شیء واحد و مدرک مجرد از ماده وجود داشته باشد که نسبت به آن نوع اعتنا کند. وی این شیء را صاحب نوع قائم می‌نامد: «يجب أن يكون لكل نوع من أنواع النبات شيء واحد مدرک مجرد عن الماده معتن في حقه سموه صاحب النوع القائم» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۵۹). طبق نظر سهروردی، از تضائفات بین جهات مختلف انوار قاهره طولی، دسته‌ای دیگر از انوار صادر می‌شوند که در ارتباط نزدیک‌تری با انواع مادی قرار می‌گیرند. این دسته، انوار قاهره عرضی یا «رب النوع» (Archetype) نامیده می‌شوند. انوار قاهره عرضی یا ارباب انواع، مبدأ همه انواع جسمانی هستند؛ نور قاهری که صاحب طلسم و نوع نوری قائم به خویش است: «فمبدأ كل من هذه طلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و النوع القائم النوری» (همان، ج ۲: ۱۵۵-۱۵۶). هریک از انوار قاهره عرضی (رب النوع‌ها)، ایجاد و تدبیر یک دسته از انواع موجودات عالم مادی را برعهده دارند.

در کتاب *اتولوجیا* نیز آمده است که انسان عقلی، روحانی است و انسان حسّی سایه و صنم او: «انّ الانسان الحسّیّ انّما هو صنم الانسان العقلیّ، و الانسان العقلیّ روحانی و جمیع أعضائه روحانیة» (فلوین، ۱۳۸۸: ۱۳۱). باباافضل کاشانی نیز همچون حکمای اشراقی، به دو عالم جسمانی و روحانی قائل است و عالم جسمانی را مثالی از عالم بالا می‌داند؛ بنابراین، آنچه در عالم معقول وجود دارد صورت نوعی عالم اجسام است. او از این دو جهان با نامهای «حقیقت» و «مثال» یا «اصل» و «فرع» و یا «جهان کلی» و «جهان جزئی» نام می‌برد. وی در رساله *عرض‌نامه* می‌نویسد:

و این همه الفاظ را یک معنی است، آنکه دو جهانند: یکی «حقیقت»، و دیگر «مثال»؛ حقیقت «اصل»، و مثال «فرع»؛ حقیقت «جهان کلی»، و مثال «جهان جزوی»؛ و موجودات جهان جزوی مثال‌ات موجودات جهان کلی؛ مکونات این به مبدعات او قائم، و اشخاص جزوی این به انواع کلی او موجود؛ و موجودات عالم جزوی هر یک را مقداری و اندازه‌ای، و موجودات جهان کلی بی‌کمیت و اندازه؛ و موجودات جهان کون به خود مُرده و به جز خود زنده، و موجودات جهان ابداع به خود زنده؛ و آگهی حسّی این جهانی، اُعنی جهان کون، مثال آگهی عقلی آن جهانی، و جهان جسمانی مثال و حکایت جهان روحانی (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۱).

قطب شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* سهروردی، در شرح *مُثل افلاطونی* می‌گوید که هر نوعی از انواع مادی در عالم حسّ، مثالی در عالم عقل دارد که صورت بسیط نوری آن و قائم به ذات خود است و حقیقت اشياء به شمار می‌رود. این *مُثل* همچون ارواح برای *صُور* نوعیه جسمانی هستند و به سبب لطافت رب النوع و کثافت *صُور* جسمانی، این *صُور* مانند صنم برای *مُثل* یعنی سایه‌ای از آنند (قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵۱). افضل‌الدین کاشانی نیز در رساله *ینبوع‌الحیة* از قول هرمس درباره *تمثل* عالم روحانی در عالم جسمانی چنین می‌نویسد:

ای نفس، بدان که به هستی‌آرنده چیز و پدیدآرنده آن (جلّ و جلاله و تقدّست اسماؤه) تُرا ابداع کرد، و خداوند *تصوّر* و *تمثل* کردت، اما *تصوّر* نگاشتن و نگاشته‌شدن تُست بر حقیقت آنچه به هست آورد هست‌کننده آن، و اما *تمثل* چنان‌که مثال *جُستن* تو مر آن را که از تو پوشیده بُود از عالم عقل بر آنکه پیدا بُود بر تو، و همی بینی‌اش در عالم حسّ مثلاً مثل و معنی *بمعنی*، همچنان‌که دلیل کرد صورت نشانده در شمع را به معنی حقیقت آن صورت در نشانده آن، و همچنان‌که دلیل کرد وجود صورت در نشانده آن بر معنی حقیقت آن در ذات نگارنده و ایجادکننده آن (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۳۲).

رب‌النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۴۷

باباافضل تأکید می‌کند که معانی جزئی و پدیدارهای عالم جسمانی همگی تمثالی از معانی عقلی‌اند که ثابت و بی‌زوال هستند. این معانی عقلی همان صُورِ مثالی (ایده‌ها) در نزد افلاطون و فِرَوهرها در نزد ایرانیان باستان است. کار رب‌النوع یا صورت‌های مثالی، نگاریدنِ صورت‌های جسمانی در این عالم است:

هر آنچه حاضر تُست و همی بینی آن را در عالم کون از تمثیل و پیکرها، همه تمثال و تشکیل آن معنی‌هاست، که در عالم عقل است پاینده، که زوال نگیرند و فنا نپذیرند، و آن است که خرد را همی بنگارد در مایه، پس هم خود بدان معانی و صورت‌های خود همی نگرد، و ازان لذت می‌یابد (همان: ۳۳۲).

وی به این صُورِ مثالی در رسالهٔ *ینبوع‌الحیاء* اشاره می‌کند و می‌گوید که صُور و معانی جزئی و محسوس این دنیا زوال‌پذیرند و همگی، مثال‌ات و نمودارهای صورت‌های جاودانیِ عالم عقل‌اند. در جهان خرد، نوعی است که مثال آن در عالم طبیعت است:

بدان که این همه مثال‌ات و نمودارهاست مر صورت‌های پوشیده و آشکار حقیقی جاودانی بی‌منتهی و مقطع را. و در جمله، ای نفس، نیست در جهان خرد نوعی آلا که مثال و شکل آن پیداست در روش طبیعت؛ و همچنین هر آنچه هست در عالم مکنون داعیان‌اند و مثال‌ات لذات زوال‌پذیر دروغ‌نمای، دلیل‌اند و رهنمای سوی صُورِ باقی ثابت (همان: ۳۳۷).

از نظر افضل، هر نوعی از انواع در این عالم جسمانی، یک صورت نوعی به عنوان کلی مطلق در عالم نفسانی دارد. به تعبیر او، در عالم نفسانی همه موجودات یگانه هستند و مجرد از أعراض که موجودات جزوی این عالم به وجود آنها وجود می‌یابند؛ برای مثال، انسان، دارای یک رب‌النوع (مردم مطلق به تعبیر افضل) و جانور دارای یک رب‌النوع (جانور مطلق) است (همان: ۱۹۶-۱۹۷). بنابراین، در جهان مینوی موجوداتی بدون تغییر و باثبات وجود دارند که خرد جزئی با ارتباط با خرد کلی، آن معانی را درک می‌کند؛ یعنی معانی عقلی اصالتاً در عالم خارج از ذهن وجود دارند و خرد جزئی در حال مشاهده و ادراک آنهاست. این معانی عقلی در اصل، ملکوت و باطن اشیاء به شمار می‌روند. افضل‌الدین در رسالهٔ *جاودان‌نامه* تصریح می‌کند که اجسام و اجساد این جهانی ملکوت و باطنی دارند که ارواح آن جهانی‌اند: «همچنان‌که در جهان مردم هر آیتی جسمانی به آیتی روحانی پیوسته بُود، و قوام و خیر جهانیان جسمانی به روحانی باشد» (همان: ۲۷۸).

افضل اللّٰین اشاره می‌کند ربّ النّوع هر شیء پرورنده آن شیء است. وی تأکید می‌کند که میان حق تعالی و ملکوت اشیاء واسطه‌ای نیست، بلکه خود ملکوت اشیاء هستند که میانجی میان خداوند و عناصر طبیعی اند<sup>۱</sup> (همان: ۲۹۱). همه اجساد این جهانی به سبب وجود ارواح‌شان روشن و زنده و کارگر هستند و هر هنر و صنعتی که در این عالم از عناصر طبیعی پدید می‌آید به مدد پرورنده آنهاست (همان: ۲۸۳).

ربّ النّوع، صورت‌بخش یا واهب الصوّر است و هر صورتی اثری از نگارنده صورت است: «و هر صورتی اثری بُود و فروغی از نگارنده صور، در خور گوهر پذیرنده» (همان: ۱۷۴). شریف‌ترین صورت، صورتی است که به گوهر بخشنده و نگارنده صورت نزدیک‌تر باشد:

و هر صورت که به گوهر بخشنده و نگارنده صورت بهتر ماند، که به گوهر پذیرنده آن صورت، شریف‌تر و گرامی‌تر و تمام‌تر. و از آنکه اعتدال و بی‌ضدی به طبع و گوهر نگارنده و بخشنده صوّر نزدیک‌تر است که مخالفت و تضاد (همان: ۱۷۴).

پرورنده (ربّ النّوع) انسان و حیوان و نبات هر یک با دیگری فرق دارد و هر یک به سبب قوه‌ای، نوع خود را پرورش می‌دهند. ربّ النّوع گیاه، به نور «نمو و حیات» او را می‌پرورد؛ ربّ النّوع حیوان به نور «ادراک و شعور»، و ربّ النّوع انسان به نور عقل؛ زیرا که خود نیز خودآگاه است (همان: ۶۹۰). مدد پرورش‌دهنده موجب کمال هر مزاج و ترکیبی می‌شود و هر موجودی به قدر ظرفیتش در پذیرندگی مدد پرورنده، مراتب آگاهی و کمال را طی می‌کند:

هر مزاجی و ترکیبی که درو آثار کننده به غایت روشنی و پیدایی رسید، اگر مدد پرورش پرورنده از وی باز نگسلد به سبب سستی گرفتن یا برسیدن قوت قبول مدد، به صورتی نگاریده شود آن جسم ممتزج مرکب که نشان آگهی و حیات حسی از او بنماید، که نه اثر کنندگی جدا بُود، بلکه فروغ و پرتو داندنه نیز برو تابد، و بدان آثار آن جسم زنده و پاینده گردد (همان: ۱۷۶-۱۷۷).

آدمی به مدد پرورنده خود، خاصیت انسانی می‌یابد و نام «انسان» به حقیقت بر او می‌افتد و خصلت‌های حقیقی که همانا خصلت عقلائی و دانش یقینی است از او صادر می‌شود. اگر این خصلت‌ها به واسطه خردکلی یا همان ربّ النّوع به آدمی نرسد، نام «انسان» بر او جز عاریت و مجاز نیست و نمی‌توان او را حقیقتاً انسان نامید:

## رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۴۹

هر مردم نام که از وی اثر این خصال مُشاهد و عیان و به فعل بُود یا به قوتِ نزدیک به فعل، بدین نام سزاوار و لایق اوست، و هر آنکه بدین پایه نرسید و امید رسیدنش نتوان داشت، نام مردم بر او عاریتی بُود به انبازی (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۰).

نکته مهم در نظرگاه باباافضل در باب رب النوع‌ها این است که وی تصریح می‌کند که این جواهر مجرد و عقلی، نه خداوندگار، بلکه بنده و مأمور حق تعالی هستند و از این جهت نام «امام» و پیشوا بر آنها می‌افتد. میان آنها و خداوند هیچ واسطه‌ای نیست، اما خود ایشان همچون جانشین و خلیفه و امام، فرمان‌های حق را در جهان مادی جاری می‌کنند:

تا پدید آید که نفسِ اعلی (که اسرافیل است) در برآوردن نبات عاجز است، و مکان‌های از نگاریدن حیوان عاجز؛ و هر یک از ایشان بر خود به بندگی و مأموری گواهی می‌دهد، و نام خداوندی را از خود دور کرده‌اند، بلکه این دو، امام باشند (روحانی و جسمانی، مجبور و مختار، و از کار یکدیگر عاجز) در پیشِ خدای تعالی، که میان ایشان و خدای هیچ واسطه نیست، و فرمان‌های حق تعالی در ایشان پدید آید، و به واسطه ایشان در ظاهر این جهان نبات و حیوان پیدا شود (همان: ۲۸۱-۲۸۲).

به کار بردن لفظ «امام» از سوی افضل‌الدین تا حدودی دیدگاه شیعی وی را بر ما روشن می‌سازد. در حکمت شیعی نور محمدی<sup>(ص)</sup> برابر است با عقل، در بالاترین مراتب خود (نور اقرب) که باطن نبوت و حقیقت ولایت است. نور محمدی<sup>(ص)</sup> در حقیقت ائمه دوازده‌گانه شیعی تجلی می‌یابد و امام به عنوان «طباع تام» و رب النوع مؤمنان پنهان و آشکار در تمام قرون و اعصار در کنار ایشان به مثابه مدبر و مرشد معنوی حضور دارد، چنان‌که امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در خطبه‌ای می‌فرماید: «رابطه امام با هر یک از مؤمنان، همتای روح‌القدس با جان هر یک از آنهاست». این همان حقیقتی است که سهروردی در مقدمه کتاب حکمه‌الاشراق به آن اشاره کرده و گفته است که جهان یک دم از آن خالی نیست (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۲).

## ۵. عزرائیل، رب النوع انسانی

بر اساس فرشته‌شناسی سهروردی، فرشتگان مقرب (archangel) برابرند با انوار قاهره طولی یا عقول مجرد که در تعلیم مزدایی «امشاسپندان» نامیده می‌شوند. همچنین دیگر فرشتگان که در مرتبه فروتری قرار دارند (angle) برابرند با انوار قاهره عرضی یا همان رب النوع‌ها. بنا بر دیدگاه فلاسفه اسلامی، هر نوع ادراکی که در نفس آدمی حاصل می‌شود نوعی افاضه و اشراق عقل

فَعَال (عقل دهم در سلسله طولی عقول از دیدگاه مشایی) است.<sup>۳</sup> سهروردی مانند مشائیان به عقول عشره قائل نیست و انوار قاهره طولی و عرضی را بیشمار می‌داند. وی عقل فَعَال یا رب النوع انسانی را پایین‌ترین مرتبه عقول و نزدیک‌ترین آنها به نفس انسانی می‌شمارد و در کتاب *حکمة الاشراق* آن را به نام فارسی «روان‌بخش» می‌نامد. عقل فَعَال پدر نفوس انسانی است که هم حیات طیبه و هم علم و فضیلت را به نوع انسانی اعطا می‌کند؛ این حقیقت در میان فرشتگان مقرب برابر است با جبرئیل (همان، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۱). وی در جایی دیگر می‌گوید که رب النوع انسانی در لسان شرع، «روح القدس» و به زبان فلاسفه، «عقل فَعَال» خوانده می‌شود:

و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است و بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسان است. و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فَعَال گویند (همان، ج ۳: ۹۶-۹۷).

بنا بر دیدگاه شیخ اشراق، جبرئیل نفوس انسانی را از قوه به فعل می‌آورد و اگر انسان‌ها استعداد لازم را در خود فراهم آورند، می‌توانند به او اتصال یابند و از مخزن علم و فضائل او بهره‌مند شوند. نسبتی که جبرئیل با نفوس انسانی دارد مانند نسبت خورشید با چشم یا قلم با لوح است. به این ترتیب، جبرئیل واسطه وجود و منشأ معرفت نفوس انسانی است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۷۹-۱۸۰).

این نکته قابل ذکر است که فلاسفه پیش از سهروردی عقل فَعَال را برابر با جبرئیل می‌دانسته‌اند. برای مثال، شیخ الرئیس، ابن‌سینا، عقول را همان ملائکه مقرب می‌داند و در آثار خود، در تبیین کیفیت وحی از اتصال رسول اکرم (ص) به عقل فَعَال و دریافت معارف از این طریق سخن می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۳ و ۱۱۶). او روح القدس را شریف‌ترین ارواح و نفس قدسی یا واسطه میان واجب تعالی و عقل اول معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۴۲؛ همو، ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۹-۹۰). صدرالمتألهین شیرازی نیز پس از سهروردی، مانند او جبرئیل و روح القدس و عقل فَعَال را یکی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷، ج ۲: ۲۳). وی معتقد است که جبرئیل به‌عنوان فرشته هدایت، نقش مهمی در در تکمیل نفوس دارد و به‌واسطه او علوم به نفوس و وحی به انبیا افاضه می‌شود (همان، ج ۲: ۶۳ و ۱۴۲-۱۴۳). از نظر ملاصدرا، جبرئیل در افاضه علم به نفوس انسانی، همه آنها را برابر می‌داند و درجه و میزان کسب علوم و معارف، به تفاوت استعدادها و قابلیت‌های نفوس بستگی دارد. از این نظر، این تفاوت استعدادها خود زمینه‌ساز ارتباط و اتصال با جبرئیل یا عقل فَعَال خواهد بود (همان، ج ۲: ۱۴۴).



رب‌النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۵۱

باباافضل کاشانی بر مبنای اصل تناظر عالم کبیر و عالم صغیر، چهار فرشته مقرب در تعلیم اسلامی را با چهار نفس درونی انسان منطبق می‌کند. این چهار نفس باطن جهان‌اند و تدبیر فلک و چهار ارکان را بر عهده دارند و هر یک از این نفوس در عالم صغیر (عالم انسانی) متناظر است با یکی از فرشتگان در عالم کبیر؛ نفس اعلی، با اسرافیل؛ نفس حافظه با میکائیل؛ نفس ناطقه با جبرائیل؛ نفس کاتبه با عزرائیل:

همچنین در این جهان، خدای (عَزَّ وَجَلَّ) هر آنچه به فلک و ارکان چهار بنماید، تقدیر و انداختن آن بدان چهار آنفس کند که باطن جهانند: یکی نفس اعلی که به نام اسرافیل است، و دوم نفس حافظه که به نام میکائیل است، و سوم نفس ناطقه که به نام جبرئیل است، و چهارم نفس کاتبه که به نام عزرائیل است (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۷۹).

چنان‌که پیش از این گفته شد، افضل‌الدین برای رب‌النوع‌ها مقام «امامت» قائل است و آنها را به‌عنوان کارگزار حق در عالم فرودین، امام و پیشوا می‌داند که واسطه میان حق و مخلوقات عالم مادی‌اند. وی در جایی از رساله *جاودان‌نامه* برای چهار نفسی که ملکوت جهانند نیز این امامت را قائل است و می‌گوید تقدیر<sup>۴</sup> و سنجش کارها به عهده آنهاست (همان: ۲۸۳).

باباافضل در تطبیق نفوس با ملائکه مقرب به کارکردهای آنها اشاره می‌کند و می‌گوید نفس اعلی از آن جهت با اسرافیل منطبق است که کار او دمیدن روح و دادن روان و جان به اجسام است تا شروع به حرکت کنند. نفس حافظه که منطبق است بر میکائیل، کارش روزی رساندن است؛ و کار نفس ناطقه که همان جبرئیل است، ادا کردن سخنان خدای تعالی است. و اما عزرائیل برابر است با نفس کاتبه از آن جهت که کار او جان ستن است و کار کاتب و نویسنده نیز آن است که معنی را از صورت جدا می‌کند، یا به تعبیر دیگر جان معنی را از قالب صورت‌ها بیرون می‌کشد (همان: ۲۹۱-۲۹۲).

وی در جایی دیگر می‌نویسد که مراتب انفس در پایین نفس انسانی که عزرائیل است بیش از سه نفس نیست: نفس اعلی (اسرافیل)؛ نفس ثانی (میکائیل)، نفس ثالث (جبرائیل). او با اشاره به آیه ۵۱ سوره شورا، سه گونه نزول وحی را به این سه فرشته نسبت می‌دهد و همچنین آن سه را به ترتیب با سه قوه سمع، بصر و قلب را منطبق می‌کند (همان: ۳۱۳). چنان‌که می‌بینیم افضل‌الدین عزرائیل را برابر می‌داند با نفس انسانی. به تعبیر دیگر، او برخلاف سایر فلاسفه که رب‌النوع انسانی را جبرائیل می‌دانند، فرشته مرگ را حقیقت نفس انسانی معرفی می‌کند. او در جایی می‌گوید نفس هرچیز، اصل و حقیقت آن چیز است و در نتیجه نفس انسانی نیز اصل و حقیقت آدمی خواهد بود (همان: ۶۶). بنابراین، اصل و حقیقت آدمی یا رب‌النوع انسانی، از

دیدگاه افضل، برابر است با عزرائیل. او در تأویل این تطبیق خود می‌گوید کارِ نفسِ انسانی پذیرفتن چیزهاست و ستاندنِ روحِ معانی از قالبِ صورت‌ها. خاصیتِ اصلیِ نفسِ انسان دانستن چیزهاست و آگهی، و دانستن دقیقاً به معنی آن است که جانِ اشیاء که معنی و حقیقت آن است از صورت آن ستانده و دریافته شود:

و منزلت و پایهٔ نفسِ انسان از دیگران چون منزلت و پایهٔ دست است که به ساحتِ جداست از زبان و دیگران، و خاصیتِ وی چون خاصیتِ دست است که معانیِ غیبی را در صورتِ جسمانی پیدا کند از یک روی، و کارِ وی نه چون کارِ دیگر ملکوت است، چه، کارِ اسرافیل روحِ دادن است (که معنی است)، و کارِ میکائیل روزی دادن، و کارِ جبرئیل پیغام دادن، و کارِ نفسِ انسان روحِ ستدن است و پذیرفتن، نه ادا کردن و دادن، برای آنکه خاصیتِ نفسِ انسان دانستن چیزهاست، و دانستن چیزها را، جانِ ستدن است از چیزها، که جانِ همه چیزِ معنیِ وی بود، و همهٔ معانی را نفسِ انسان بستاند از صورت‌ها به ادراک (همان: ۲۹۲).

وی در اینجا منزلتِ نفسِ انسان را در میانِ دیگر موجودات با منزلت و مقام «دست» در میانِ سایر اعضا مقایسه می‌کند. با وجود آنکه اغلب حکماء «سر» را عضو اصلی بدن انسان می‌دانند، اما افضل، دست را به جهتِ خاصیتی که دارد صاحبِ مقامِ برتر می‌داند. خاصیتِ دست بیرون‌کشیدن معانیِ غیبی از صورتِ جسمانی است؛ خاصیتی که برای مثال در معجزهٔ یدِ بیضاء موسی (علیه‌السلام) وجود دارد.

افضل پس از تبیین کارکرد چهار فرشتهٔ مقررِ علت و وجودی آنها را ذکر می‌کند. وی دربارهٔ عزرائیل می‌گوید که اگر این فرشته و نفس متناظر با آن (یعنی نفسِ انسانی) نبود، هیچ صورتی به واسطهٔ دانستنِ معقول و دانسته نمی‌شد و هیچ معنایی از صورت به وسیلهٔ ادراک جدا نمی‌گشت (همان: ۲۹۲-۲۹۳). منظور از نفسِ انسانی، اشخاصِ جسمانی نیست، بلکه انسان راستین مد نظر است که به تعبیر افضل‌الدین «ابوالبشر به حقیقت» است و از آن با عنوان امام و پیشوا نام برده می‌شود: «و اما به نفسِ انسانی نه این قوتِ جزئی را خواهیم که این اشخاص تینکردی (تنومند) بدان گویا و شنویند، بلکه پیشوا و امام این همه را می‌خواهیم، آنکه ابوالبشر به حقیقت اوست، و چهارم ملکوتِ آن جهان است» (همان: ۲۹۲).

نکتهٔ مهم در تحلیل باباافضل از حقیقتِ نفسِ انسانی و ارتباط آن با عزرائیل آن است که وی مانند همهٔ حکمای مشرقی به دو مشربِ باطنی و مشربِ ظاهری قائل است. از دیدگاه مابعدالطبیعی دو نوع مشرب در شناخت حقیقت وجود دارد: مشربِ ظاهری (Exoterism) و

رب‌النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۵۳

مشرَب باطنی (Esoterism) که اولی بر وجه بیرونی حقیقت دلالت دارد و دومی بر وجه درونی آن. ذومراتب بودن حقیقت به حسب ذومراتب بودن آگاهی، مختص همه مکاتب شرقی است. برای مثال در ایران باستان بر بُعد باطنی حقیقت تأکید بسیاری شده است. در برخی از کتب پهلوی، به ویژه در کتاب دینکرد (جزء سوم و ششم)، آدمیان و نیز اوستا به سه بخش تقسیم شده‌اند: «دادیگ» (dādīg)، «هادگ مائثریگ» (hādag mānθrīg) و «گاهانیگ» (gāhānīg). این اقسام سه گانه با مراتب سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت منطبق می‌افتد. باباافضل کاشانی نیز بر همین سیاق، صورت و معنی را دو جزء جدا از هم (لیکن لازم و ملزوم) می‌داند که اولی متعلق است به عالم جسمانی و دومی از آن عالم روحانی. وی معتقد است که جدا کردن صورت از معنی در اصل جدا کردن موجودات جسمانی از موجودات روحانی است (همان: ۲۹-۳۰). عالم صورت عالم فنا و زوال است و عالم معنی عالم بقا و جاودانگی: «پس مسند معنی را فرو گذاشتن و تکیه گاه صورت برگزیدن از ثبات گریختن و در زوال آویختن، و از بقا گسستن و با فنا پیوستن بود» (همان: ۶۹۷). افضل تأکید می‌کند که سخنی که جان شنونده با آن انس نمی‌گیرد سخنی است که از معنی خالی است و تنها صورت و ترکیب لفظ آن به زیور آراسته شده است:

هر سخن که بشنوی و از شنیدنش نفس تو نشاط نگیرد، و به کام تو به خوشی نگذرد، سبب آن شناس که روح معنی قالب لفظ را خالی کرده است، و اگر چه ترکیب صورت لفظ به زیور صورتی آراسته است، جان شنونده آن را نمی‌پذیرد، و با وی انس نگیرد، چه قالب بی‌روح وحشت‌انگیز بود، و رخساره مُرده را اگر چه گلگونه برکنی دلاویز و طرب‌انگیز نشود (همان: ۶۹۵).

حکماء و اولیای الهی از این دو وجه حقیقت، اغلب با رموزی چند سخن گفته‌اند. برخی دو رمز «قشر» (پوسته) و «لُب» (مغز) را نام برده و یا رمز گردو (که شامل مغز و روغن و پوست است) را به کار برده‌اند (ر.ک: آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۴). این دو رمز در آثار باباافضل به ویژه در رباعیاتش بسیار به چشم می‌خورد. برای مثال می‌گوید:

دل مغز حقیقت است و تن پوست ببین      در کسوت روح صورت دوست ببین  
هر چیز که آن نشان هستی دارد      یا سایه نور اوست یا اوست، ببین

(کاشانی، ۱۳۶۶: ۷۳۸، رباعی ۸)

و در جایی دیگر می‌گوید:

گر مغز همه بینی و گر پوست همه      هان تا نکنی کج نظری کوست همه  
تو دیده نداری که درو در نگری      ورنه ز سرت تا به قدم اوست همه

(همان: ۷۷۱، رباعی ۱۸۱)

وی همچنین در یک رباعی تمثیل «سیر» را به کار می‌برد و می‌گوید این عالم به مانند سیری است که آدمی در پوسته‌های تودرتوی آن مانده است و برای رسیدن به حقیقت باید مانند سیر از پوست بیرون آمد:

بر سیر اگر نهاده‌ای دل ای دوست      چون سیر به یکبار برون آی از پوست  
زنهار مگرد گِردِ این راوِ مَخوف      تا همچو پیاز خاطرت تو بر توست

(همان: ۶۸۸)

گفته شد که افضل‌الدین از آن جهت نفس انسانی را عزرائیل می‌داند که کار او «دانستن» (خودآگاهی) است و دانستن یعنی قبض معانی (ارواح). به تعبیر دیگر، آگاهی یعنی جدا کردن اصل و حقیقت موجودات از فرع آن. آنچه حقیقت نیست، تیره و تاریک و آلوده است و برای رسیدن به معنا و حقیقت هر چیز باید به صفا و خلوص رسید (همان: ۱۵۵). رسیدن به دانش خودآگاهی به واسطه روی گرداندن از صورت و رفتن به سوی معنی برای فرد میسر می‌شود. سالک حقیقی، صورت حقایق را با تهذیب نفس مشاهده می‌کند و با تابش نور معنی بر صورت‌ها، «کشف‌المحجوب» برای او رخ خواهد داد:

این عقل آمیخته را با اشغال حیات و علمهای مزور و آرزوهای مختلف پبالای و صاف کن تا در وی صورت حقایق چنان که هست بنماید، و نور دیده معنی از دیده صورت نتابد و نفزاید، بلکه دیده صورت این مایه بینایی که دارد هم شعله‌ای است از نور دیده معنی (همان: ۷۲۴).

آنگاه که صدف تن بشکند و گوهر جان از آن سر برآورد، آدمی بر «طرف کله گوشه سلطان» خواهد نشست، که همانا مقام لقاءالله است:

چون گوهر جان در صدف تن پیوست      وز آب حیات گوهری صورت بست  
گوهر چو تمام شد صدف را بشکست      بر طرف کله گوشه سلطان بنشست

(همان: ۷۵۵، رباعی ۹۸)

رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۵۵

و اسرار حق بر کسی عیان می‌شود که صورت و قالب را شکسته و به مغز حقیقت واصل گشته باشد:

معلوم نمی‌شود چنین از سر دست      کاین صورت و معنی ز چه رو در پیوست  
اسرار به جملگی به نزد هر کس      آن گاه شود عیان که صورت بشکست

(همان: ۷۵۵، رباعی ۹۹)

نکته مشترک میان عزرائیل و نفس انسانی (مردم)، حقیقت «مرگ» است. افضل می‌گوید ملک‌الموت ستاننده جان است و جانها را از صورت‌ها جدا می‌کند، چنان‌که نفس انسانی با دانستن جان حیوان را از صورت و پیکر آن جدا می‌سازد:

تا بداند که ملک‌الموت و ستاننده جان خاک نفس روینده است که جان خاک را به  
آمرزش خدای تعالی بستاند، و از صورت خاکی که دارد جدا کند، و در صورتی گرمی‌تر  
بنماید؛ و ستاننده جان نبات نفس حیوانی است که جان نبات را از کسوت نباتی برون آرد  
به آمرزش خدا، و خلعت حیوانی در او پوشاند، و از نقصان و پلیدی خاک و طبیعت  
آمرزیده گردد؛ و ستاننده جان حیوان نفس انسانی است که جان حیوان را از صورت و  
پیکر حیوان جدا کند به دانستن، و در صورتی پابنده‌تر بنماید (همان: ۳۱۹).

به نظر می‌رسد که در اینجا اشتقاق دو واژه «مرگ» (مُردن) و «مردم» نیز مدنظر باباافضل بوده است. واژه مَرْتَن (marətan) در زبان اوستایی و mard / mart در زبان پهلوی به معنی «مُردن» (برای مثال این اشتقاق را در واژه کیومرث نیز می‌بینیم)، با واژه mardōm (مردم) از یک ریشه است. «مردم» در لغت یعنی «آنکه می‌میرد». این اشتقاق معنایی از آن روست که کار آدمی مُردن است؛ در یک تحلیل عرفانی، غایت انسان، مرگ حقیقی یا همان «مرگ اختیاری» در لسان عرفاست. آدمی به این عالم خاکی هبوط کرده است تا روزی با مرگ صورت‌ها و قالب جسمانی‌اش به حیات حقیقی واصل شود. این دیدگاه عرفانی در آراء افضل به‌خوبی نمودار است. برای او حقیقت نفس انسان، عزرائیل است، زیرا که غایت آدمی را «مرگ» می‌داند؛ اما مرگی که موجب حیات ابدی می‌گردد. وی در یک رباعی سروده است:

ترس اجل و بیم فنا هستی توست      ورنه ز فنا شاخ بقا خواهد رُست  
تا از دم عیسی شده‌ام زنده به جان      مرگ آمد و از وجود ما دست بشست

(همان: ۷۵۴، رباعی ۹۱)

افضل الدین هم‌زبان با همه عرفا و اولیاء الله، حقیقت «موتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» را آشکار می‌سازد. وی بر آن است که تنها به واسطه مرگ حقیقی است که عمر جاودانه محقق خواهد شد، عمری که خضر (علیه‌السلام) بدان دست یافت؛ این جاودانگی همانا رسیدن به عالم معانی است یا وصول به آب حیات. برای وصول به حیات ابدی باید همچون ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) به اندرون آتش رفت و کالبد جسمانی و این جهانی را در آتش عشق سوزاند:

بی مرگ به عمر جاودانی نرسی      نمانده به عالم معانی نرسی  
تا همچو خلیل اندر آتش نروی      چون خضر به آب زندگانی نرسی

(همان: ۶۷۴، رباعی ۱۸۸)

او در رساله *مدارج الکمال* در خطاب به شاگردان و یارانش، آنها را به مرگ پیش از مرگ پند می‌دهد که همانا بقای پیش از فناست، زیرا که مرگ اختیاری خود بقاء و جاودانگی و حیات ابدی است و مرگ طبیعی فنا و زوال زندگی ناپایدار این جهانی:

دور باد از شما و امثال شما برادران که مُردگی خود را پسندید با قدرت زندگی، و روی طلب سوی فنا آرید و آراسته بقیاید. پس، بشتابید و بر یکدیگر پیشی جوید سوی بقاء در این زندگی، پیش از آن که فنا بر شما پیشی کند (همان: ۴).

بنا بر دیدگاه افضل، حیات حقیقی در رسیدن به خودی خود و شناخت من الهی است و مرگ تن در بی‌خبری و ناآگاهی. به تعبیر او آدمی دو حیات دارد: یکی حیات جسمانی که جنبش و حرکت اوست و دیگری حیات نفسانی که برابر است با «یقین» و «حکمت» یا همان خودآگاهی. بر این سبیل، دو نوع مرگ نیز وجود خواهد داشت؛ یکی مرگ جسمانی و دیگر مرگ نفسانی (همان: ۳۱۷). وی می‌نویسد: «چنان‌که گفتند که در قیامت مرگ را بیارند و بکشند، که در آن جهان نفسانی، پس از حیات علم عیان و یقین، نیز مرگ نادانی نبود، و بهشتی ایمن شد، که نیزش نباید مُرد» (همان: ۳۱۸). از این جهت است که پیامبران و اولیای خدا همواره به یاد مرگ سفارش کرده‌اند (همان: ۶۴۶).

افضل الدین در این نظرگاه به «رستاخیز عارف» اشاره می‌کند. عارف حقیقی با شکستن صورت‌ها و رسیدن به مغز و حقیقت نفس خویش پیش از آنکه در قیامت با رستاخیز همه مخلوقات مواجه گردد، خود در همین دنیا به رستاخیز خواهد رسید. وی در *جاودان‌نامه* تصریح می‌کند که وقتی نفس به درجه مردمی (حقیقت انسانی) برسد علامت رستاخیز بر او پدیدار می‌شود و در برابر خدای تعالی می‌ایستد: «و چون به مردم رسد بر علامات رستاخیز

رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۵۷

قیامت پدید آید تا برخیزد شمار خدای را (عَزَّ وَ جَلَّ)» (همان: ۲۹۶). او در اینجا واژه «راستخیز» را به جای «رستاخیز» به کار می برد که ترکیبی است از «راست» و «خیز»؛ یعنی راست خیزیدن یا ایستادن در پیشگاه حق تعالی.

افضل در جایی دیگر در این رساله، مرتبه لقاء الله را «قامت قیامت» می نامد که در آنجا نماز حقیقی برپا می شود: «...مردم را، تا چون قامت قیامت (که آن لقاء حق است) برسد، به نماز حقیقت توانند رسید» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۴۶). حیات نفسانی که همان وصول خودآگاهی و یقین و حکمت است، رستاخیز حیات جسمانی است؛ از این روست که افضل، در تأویل آخرالزمان بودن ملت اسلام، حیات جسمانی را آخر زمان معرفی می کند:

ملت اسلام چون حیات آخرتی بود بعد از رستاخیز قیامت که پیدا شدن آن و قیامت با هم باشند، چنان که محمد (علیه السلام) گفت: «بُعْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ»؛ و هم از برای این بود که وی را پیغمبر آخر زمان خوانند، یعنی آخر زمان زندگانی جسمانیان، که آخر زندگانی جسمانی اول زندگانی نفسانی بود (همان: ۳۱۸-۳۱۹).

نکته مهم در این نظرگاه، پیوند مرگ با «خودآگاهی» است که اساس فلسفه باباافضل را تشکیل می دهد. از نظر وی، اولین قدم در خودآگاهی، علم به این امر است که حیات و بیداری از جسم نیست، بلکه از آگاهی و وجود نفسانی اوست. وی در رساله عرض نامه می گوید که اغلب مردم گمان می کنند که شخص انسان همان جسم اوست، حال آنکه چنین نیست و موجود خودآگاه برابر است با نفس:

آنچه بیشتر مردم را گمانست، که اشخاص مردم اجسامند و هر شخص جسمانی از شخصی دیگر و از وجود اجسام معدنی و نباتی، و از وجود عناصر و از وجود آسمان، آگهست، این گمانی غلط است، که 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 باز ماند همچنان اجسام باشند، و آگهی ندارند (همان: ۱۹۳-۱۹۴).

از این نظرگاه، سرچشمه زندگی جاویدان، علم و آگاهی و خرد است و حیات جز اثر و پرتو دانایی نیست. افضل در یکی از نامه های خود درباره سیر و سلوک شصت ساله اش می نویسد که در پی سرچشمه زندگانی به «خرد» رسیده است و در کنار این چشمه مقام گرفته است (همان: ۶۹۸). آب حیات در درون نفس آدمی یافت می شود و با سیر انفسی و شناخت

خود می‌توان به زندگی جاوید دست یافت؛ همان چشمه‌ای که که خضر (علیه‌السلام) در آن آب حیات را نوشیده است:

این نیست جهانِ جان که پنداشته‌ای      وین نیست ره وصل که برداشته‌ای  
آن چشمه که خضر خورد از او آب حیات      در منزل توست، لیک انباشته‌ای

(همان: ۷۶۵؛ رباعی (۱۵))

## ۶. نتیجه‌گیری

افضل‌الدین کاشانی بر سیاق حکمای اشراقی به‌ویژه افلاطونیان و حکمای ایران باستان به اصل ملکوتی اشیاء به عنوان جوهری مجرد و نورانی و قائم به ذات خود معتقد است. اصلی که در نزد افلاطون و نوافلاطونیان پیرو او، «مُثُل» یا «ایده» نامیده شده و در میان فلاسفه اسلامی به‌ویژه اشراقیون «رب‌النوع» نام دارد. باباافضل کاشانی که به دو عالم جسمانی و روحانی قائل است، عالم جسمانی را مثالی از عالم بالا می‌داند و معتقد است که صُور و معانی جزئی و محسوس این دنیا زوال‌پذیرند و همگی مثال‌ات و نمودارهای صورت‌های جاودانی عالم عقل‌اند و هر نوعی از انواع در این عالم جسمانی، یک صورت نوعی به‌عنوان کلی مطلق در عالم نفسانی دارد. وی بر این اساس، با تأکید بر قِدَم نفس، برای آن اصل عقلی قائل است که مدبّر و پرورنده نفس به شمار می‌رود. وی از واژه «رب‌النوع» برای این حقیقت استفاده نکرده است، اما به جای آن واژه فارسی «پرونده» را به کار می‌برد.

در فلسفه اسلامی رب‌النوع انسانی برابر است با «عقل دهم» که در لسان شرع «روح‌القدس» (جبرئیل) نام می‌گیرد. همچنین، ارباب انواع در حکمت اشراق سهروردی برابر است با انوار قاهره عرضی یا عقول متکافئه که با فرشتگان آیین مزدایی (که ذواتی نورانی‌اند) نیز یکی می‌شود. در اینجاست که فرشته‌شناسی مزدایی / اشراقی اهمیت می‌یابد. در آراء باباافضل با تأویل جدیدی از فرشته‌شناسی مواجه می‌شویم. وی بر اساس اصل تناظر عالم کبیر و عالم صغیر، چهار فرشته مقرب در عالم کبیر (میکائیل، اسرافیل، عزرائیل و جبرائیل) را با چهار نفس درون آدمی (عالم صغیر) منطبق می‌کند؛ یعنی به ترتیب نفس اعلی، نفس حافظه، نفس کاتبه و نفس ناطقه. او سپس، برخلاف سایر فلاسفه که رب‌النوع انسانی را جبرائیل می‌دانند، فرشته مرگ (عزرائیل) را حقیقت نفس انسانی و رب‌النوع او معرفی می‌کند. علت این تطبیق از آن روست که کار نفس انسانی پذیرفتن چیزهاست و ستاندن روح معانی از قالب صورت‌ها،



رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۵۹

چنان‌که عزرائیل جان چیزها را می‌گیرد. خاصیت اصلی نفس انسان دانستن چیزهاست و آگاهی، و دانستن دقیقاً به معنی آن است که جان اشیاء که معنی و حقیقت آن است از صورت آن ستانده و دریافته شود. او در اینجا به اشتراک اشتقاق واژگان «مردم» و «مردن» توجه دارد و غایت انسان را «مرگ» (مرگ اختیاری) می‌داند؛ مرگی که موجب حیات ابدی او می‌گردد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در کتاب بندهشن (فصل نخست، بند ۳۹) نیز آمده است که فرَوهرها به جهان جسمانی فرود می‌آیند تا حافظ و نگهبان صورت جسمانی خود در زمین باشند.
۲. در تفصیل این مطلب به مقاله «عقل فعال و طباع تام در حکمت اشراق و اندیشه شیعی» نوشته تاهره کمالی‌زاده (منتشر در: مجله پژوهش‌های فلسفی، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۲۰، صص ۲۱۱-۲۳۰) رجوع می‌توان کرد.
۳. درباره فرشته‌شناسی سینیایی و تعلیم ملکی عقل فعال و نفوس فلکی، به فصل دوم از کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی نوشته هانری کربن* (صص ۱۵۳-۲۶۴) رجوع می‌توان کرد.
۴. لفظ «تقدیر» در اینجا و ارتباط آن با نفوسی که متناظر با ملائکه هستند، یادآور سوره «القدر» و ارتباط آن با نزول ملائکه و الروح است.
۵. اشاره دارد به حدیثی که می‌فرماید: «در روز قیامت، مرگ در قالب قوچی به رنگ نمک آورده خواهد شد، و ما بین بهشت و آتش قربانی خواهد گشت» (صحیح بخاری و دیگر منابع معتبر، به نقل از: چیتیک، ۱۳۹۲: ۴۸۹). ملاصدرا این حدیث را چنین نقل می‌کند: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار وهم في حال العذاب، يجاء بالموت على صورة كبش املح فيوضع بين الجنة والنار، فيضجعه الروح الامين و يأتي يحيى عليه السلام و بيده الشفرة فيذبحه و يقال لساکن الجنة و النار، خلود بلا موت» (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ج ۳: ۱۴۸).
۶. آنگاه که پیامبر (ص) این سخن را می‌فرمود (من مبعوث گشتم، درحالی که من و رستاخیز چون این دو بودیم)، دست خود را بلند نمود و انگشت شست و سیبای خود را با فاصله‌ای در میان آن دو نشان داد (صحیح بخاری، صحیح مسلم و دیگر منابع معتبر، به نقل از: چیتیک، ۱۳۹۲: ۴۸۹).

### کتاب‌نامه

آملی، سیدحیدر (۱۳۹۱). *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الهیات)*. الدكتور ابراهیم مدکور، به تحقیق سعید زاید، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

----- (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌لین.

----- (۱۳۶۵). *معراج‌نامه*. به تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد: آستان قدس رضوی.

اسدیان، مریم؛ نورایی، الیاس؛ بیگزاده، خلیل (۱۳۹۸). «نسبت دهر و زمان در نظرگاه افضل‌الدین کاشانی». *دوفصلنامه علمی حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱-۲۳.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲). *قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید.

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

----- (۱۳۹۶). *پرتونامه سلیمان‌شاهی و بستان‌القلوب*. تصحیح و تعلیقات بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*. مجلد سوم، بخش اول و دوم، تهران: انتشارات فردوس. شهبازپور، محبوبه (۱۳۹۳). «رابطه نفس و عقل از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر طاهره کمالی‌زاده، دانشگاه زنجان، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). *شرح حکمه‌الاشراق*. به تحقیق حسین ضیایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۹۰). *مجموعه رسائل فلسفی*، مجلد سوم، رساله اکسیر العارفین، زیر نظر آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۳۷). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. مجلد دوم، تهران: چاپ افست قم.

شیرازی، محمد معصوم علیشاه (۱۳۸۲). *طرائق الحقائق*. به تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه سنایی.

فلوطین (۱۳۸۸). *اثولوجیا* (ترجمه عربی ابن ناعمة حمصی از تاسوعات فلوطین). ترجمه و شرح فارسی دکتر حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.

رب النوع انسانی یا حقیقت نفس ناطقه ... (مریم اسدیان و الیاس نورایی) ۶۱

قدرت‌اللهی، احسان؛ فرحناکی، مهدی (۱۳۹۰). «تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه افضل‌الدین کاشانی». فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز. پیاپی ۴، پاییز، صص ۲۹-۵۰.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق سهروردی. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶). مصنفات. به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

کرین، هانری (۱۳۹۰). ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.

کمالی‌زاده، طاهره؛ اصغری، فاطمه (۱۳۹۶). «عقل فعال و طباع تام در حکمت اشراق و اندیشه شیعی». مجله پژوهش‌های فلسفی، بهار و تابستان، شماره ۲۰، صص ۲۱۱-۲۳۰.

موسوی، هادی (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس نزد صدرالمتألهین شیرازی و افضل‌الدین کاشانی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، تهران: تهران: نشر افکار.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). سنت عقلائی اسلام در ایران. ترجمه سعید دهقانی، تهران: نشر قصیده‌سرا.