

عرفان در اندیشه ابن طفیل

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۷

چکیده

ابن طفیل در رساله حی بن یقظان - که شرح زندگی انسانی فرضی است که در جزیره‌ای نزدیک به خط استوا وجود و تکامل می‌یابد - سیر تکاملی انسان از مرتبه حسی به مرتبه عقلی و سپس شهودی را به تصویر می‌کشد. از دیدگاه ابن طفیل، اگرچه محصول عقل و شهود یکسان است، اما معرفت شهودی دارای وضوح و شفافیت و بالتبع، لذتی عظیم و شگرف است. از منظر وی، دست‌یابی به معارف شهودی جز از طریق سلوکی معنوی میسر نیست و حی بن یقظان به عقل و فطرت خود، اصل ضرورت سلوک و چگونگی سلوک را درمی‌یابد. بر این اساس، سالک پس از طی درجات سلوکی، وحدت را می‌یابد، اما ابن طفیل توجه می‌دهد که این وحدت، وحدتی در مقابل کثرت نیست؛ زیرا این نوع وحدت از اوصاف اجسام است، بلکه عارف در شهود خود، با حقیقتی فراتر مواجه است، که توصیف آن به قالب عبارت در نمی‌آید. در نهایت نیز ابن طفیل به بررسی رابطه این حقایق مشهود با شریعت می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ابن طفیل، عرفان، شهود، شریعت، وحدت وجود.

مقدمه

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد قیسی، مشهور به «ابن طفیل»، که بی شک یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان اندلسی دوران موحدون است، در بین سال‌های ۴۹۵ تا ۵۰۵ در «برشانه» از نواحی «المریه» یا در «وادی آش»، از نواحی غرناطه زاده شد (فروخ، ۱۹۷۲، ص ۶۲۳) و پس از ارتقا به مقام طبابت و وزارت خلفای موحدون و تألیف آثاری فلسفی، که از آنها جز *حی بن یقظان* بر جای نمانده است، در سال ۵۸۱ درگذشت (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶).

رساله *حی بن یقظان* ابن طفیل که از رساله‌های با همین نام از *ابن سینا* الهام گرفته شده و *ابن طفیل* به هدف شرح این رساله و در پاسخ به درخواست بیان اسرار حکمت مشرقی *ابن سینا* آن را به رشته تحریر درآورده است (ر.ک: ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۲، ۲۰ و ۳۹). رساله‌ای به زبان داستان است که در شرایط فلسفه‌ستیز آن روز آندلس (ر.ک: الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۶۳۸) به بیان مطالب حکمی با سیری تعلیمی و مطابق با مراتب فطرت آدمی می‌پردازد.

رساله *حی بن یقظان* داستان انسانی است فرضی که در جزیره‌ای از جزایر هند نزدیک به خط استوا وجود و تکامل یافت. سیر این تکامل را می‌توان در سه مرحله معرفتی حسی، عقلی و عرفانی تصویر کرد. تقلید اصوات، اختراع لباس و مسکن، تهیه وسایل دفاعی، به دست آوردن آتش و به کار بردن آن در پختن غذا و نیازهای دیگر، همچنین تنبه به اعضای خود و تشریح و شناخت قلب و روح حیوانی و بسیاری از نکات طبی را می‌توان در مرتبه معرفت حسی و تجربی جای داد. مرحله عقلی و ترقی *حی بن یقظان* به درجه تعقل، از شناختن ابعاد جسمانی و معرفت جنس و نوع و فصل آغاز می‌شود و با شرح طبیعت افلاک و عناصر و تناهی ابعاد و حدوث و قدم عالم و درک اصل «علیت» ادامه می‌یابد و در نهایت، به معرفت واجب منتهی می‌شود. اما تأمل درباره‌ی صانع در سطح عقل باقی نماند، بلکه:

چنان در دلش رسوخ کرد که او را از تفکر در همه‌ی اشیا مگر در شئون خویش بازداشت و کار خود را از پژوهش و کاوش موجودات فراموش نمود و به جایی رسید که چشمش به هیچ چیز نمی‌افتاد، مگر آنکه همان‌دم اثر صنع را در آن می‌دید و فکرش در حال از مصنوع به صانع می‌رفت (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۹۹). تا آنجا که برای حفظ و عمق این حال، به روش‌هایی سلوکی اقدام کرد و مبتنی بر آنها به حقایق باطنی دست یافت.

ابن طفیل علاوه بر توصیف نحوه‌ی سلوک *حی بن یقظان* و رسیدن به یافت وحدت در ضمن داستان، در مقدمه‌ی داستان نیز در باب شهود عرفانی و نسبت آن با عقل، سخنانی مهم دارد؛ چنان‌که از پایان داستان نیز می‌توان دیدگاه وی در باب عرفان و شریعت را بازخوانی کرد.

حقیقت شهود و رابطه با عقل

ابن‌طفیل در داستان *حی بن یقطان*، اگرچه سعی دارد مطالبی حکمی را با زبان داستان و بدون ایجاد حساسیت بیان کند، اما در واقع، این داستان بیان مراحل معرفتی است که خود، آن را طی کرده و عرضه آن به درخواست‌کنندگان بدان سبب است که ایشان نیز به دور از تقلید، مسیری را که وی پیموده، پیمایند و شاهد معرفت را خود تجربه کنند.

ما می‌خواهیم که تو را از راهی بپریم که خود رفته‌ایم و در آن دریا، که نخست خود عبور کرده‌ایم، به شنا درافتیم تا در آنجا که ما رسیده‌ایم برسی و آنچه ما دیده‌ایم ببینی و هر چه حقیقت یافته‌ایم از پیش خود و بیش خویش بیایی و بالاستقلال فکر کنی و از تقلید و استناد معرفت خود به دیگران بی‌نیاز گردی (همان، ص ۳۸).

این مسیر طی شده از عقل و فلسفه گذر می‌کند و به حال و عرفان می‌رسد و با جمع این هر دو، مؤلف خود را اهل می‌بیند که کلامی در هدایت دیگران ترتیب دهد:

نخست از راه بحث و نظر، حق را به راستی دریافتیم و از آن پس، این ذوق اندک‌مایه را به طریق مشاهده حاصل کردیم و اکنون که جمع صورت و معنا و ذوق و نظر میسر گردید خویش را اهل و درخور آن دیدیم که کلامی زینده نقل ترتیب دهیم (همان، ص ۳۷).

از نگاه *ابن‌طفیل*، حال عرفانی موجد و جدی است که اگر اهل نظر و بحث نباشی چنان عقل را مغلوب می‌کند که اختیار از وی می‌رباید و سخنانی آشفته بر زبان می‌راند و تنها آنکه حال را در کنار قال و بحث را در جنب کشف داراست، مغلوب وجد نمی‌شود و اگرچه نه به تفصیل، که به اجمال و کنایت سخن از اسرار بر زبان جاری می‌سازد. وی در بیان این حقیقت، می‌گوید:

در خود از پرتو آن حالتی یافتم که پیش از آن نمی‌یافتم و به درجه‌ای شگفت‌نایل شدم که وصف آن در زبان ننگجد و به بیان در نیاید؛ زیرا لطف آن حالت و رای طور لفظ و عبارت و بیرون از عالم سخن و تصور بود. با این همه، آن حالت بهجت‌انگیز و مسرت‌آمیز نه چنان بود که لذت و نشاط آن اختیار از دست صاحب حالت نرباید و مستانه‌اش در سخن نکشاند و مهر خاموشی از دهان رازدار او برنگیرد و وادار به افشای اسرار نکند، اگرچه به اجمال و کنایت باشد، نه تفصیل و تصریح، و این‌گونه سخن نصیب کسی است که حال و قال و بحث و کشف را واجد باشد، و اما آنکه از منبع دانش سیراب نشده باشد و حالتی چنین او را دست دهد به ناچار، از سر درد سخنی چند بی‌قرار و آشفته بر زبان می‌راند؛ چنان‌که یکی از صوفیان که این حال دل‌انگیز بر جان او فرو آمده بود، می‌گوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» و دیگری گوید: «انسا الحق» و آن دگر گفته است: «لیس فی الثوب الا الله» (همان، ص ۲۱).

ابن طفیل، که به حال بدون قال و کشف بدون بحث، نقدی ظریف دارد، قال بدون حال و عقل ورزی بدون شهود را به صراحت و تفصیل بیشتری نقد می‌کند. وی *ابوبکر بن صائغ*، معروف به «*ابن باجه*» و *فارابی* را از گروه دوم می‌داند و بر آن است که «این رتبت که *ابوبکر بن الصائغ* به اشارت می‌گوید، وصول بدان از راه علم نظری و به طریق بحث و استدلال فکری میسر است و هیچ شک نیست که او خود بدین درجه رسیده، ولی قدم فراتر نهاده است» (همان، ص ۲۳). باید به کسی که خود به این درجه نرسیده و با این حال، از غیب و ماورای طبیعت سخن به میان می‌آورد، گفت: «لا تستحل طعم شیء لم تذق ولا تتخط رقاب الصدیقین» (ابن طفیل، ۲۰۰۱، ص ۱۹). وصف شیرینی چیزی که نچشیده‌ای مگوی و پای بر روی گردن صدیقان و مردان حق منه (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۲۷).

نقد *ابن طفیل* به *فارابی* از جهتی تندتر است: «آنچه از کتب *ابونصر* به ما رسیده بیشتر در منطق است و آنچه به فلسفه تعلق دارد شک و تردید و اختلاف عقیده در آنها بسیار است». وی برای این تردید و اختلاف به تفاوت دیدگاه‌های *فارابی* در باب معاد و عذاب مردم بدکار در آثار متعدد وی، مثال می‌آورد و در نهایت، دیدگاه وی در باب حقیقت وحی را نادرست تلقی می‌کند. «و این همه مقترن است به عقیده زشت او درباره نبوت که به زعم او، تنها منبعث از قوه خیال است و فلسفه که زاده عقل است بر نبوت مزیت و رجحان دارد» (همان، ص ۲۲).

همراهی عقل و شهود یا کشف و بحث، که *ابن طفیل* بر ضرورت آن تأکید دارد، بر این اصل مبتنی است که این هر دو راه‌هایی برای وصول به واقعند و یا به تعبیر خود *ابن طفیل*، «محصول کشف و نظر یکسان است». اما اگرچه محصول این دو یکسان است، *ابن طفیل* به دو تفاوت مهم بین این دو اشاره می‌کند:

الف. معرفت حاصل از شهود در مقایسه با معرفت عقلی، لذتی عظیم و شگفت دارد.

ب. معرفت شهودی بر خلاف معرفت عقلی، شفافیت و زیادت و وضوح دارد (همان، ص ۲۶).

به سبب همین امر است که «برای سالک ذوق و معرفتی حاصل می‌شود که در حصول آن، حاجتی به منطق و ادراک نظری مترتب بر قیاسات و ترتیب صغرا و کبرا و انتاج نتیجه نیست» (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۲۵).

ابن طفیل برای آنکه منظور خود را به وضوح در رابطه بین عقل و شهود و یکسانی محصول آن دو با وجود تفاوت‌ها بیان کند، مثالی روشن می‌آورد:

در نظر گیر حالت کسی را که با چشم بسته به دنیا آید، ولی دارای فطرت نیک و حدس قوی و حافظه ثابت و بی‌خلل و ضمیر صواب‌نما باشد و از ابتدای ولادت در یکی از شهرها پرورش یابد و پیوسته درصدد شناسایی مردم و کوچها و راهها و خانه‌ها و بازارها و انواع حیوانات و جمادات موجود در آن شهر برآید تا همه را بشناسد، و چنان بصیرت حاصل کند که بی‌رهنما و عصاکش در آن شهر راه برود و با هر که مواجه شود و بر او سلام کند، در وهله اولی بشناسدش و رنگ‌ها را از روی بیان اسامی آنها و نشان‌هایی که ممکن است معرفت آنها باشد، تمیز بدهد، و پس از آنکه به این درجه از معرفت رسید چشم او باز شود و همه را به چشم ببیند. آنگاه در آن شهر به راه افتاد و گردش کند و چیزی را بر خلاف تصور خود نیابد و هیچ یک از آن نشانی‌ها نادرست ننماید. الوان هم با وصف و تعریفی که شنیده بود مطابق بیاید. ولی در این هنگام، برای او دو نتیجه بزرگ دست خواهد داد که یکی از آنها به تبع دیگری دست می‌دهد و آن عبارت است از: زیادت و وضوح و کشف، و لذت عظیم و شگفت (همان، ص ۲۶).

بر این اساس، *ابن‌طفیل* بر آن است که «حالت کسانی که به درجه ولایت و شهود نرسیده‌اند شبیه است به حالت نخستین آن اعماء، و آن الوان که در این حال، از روی تعریف و ذکر حدود معلوم شده بود همان اموری است که *ابوبکر بن الصائغ* آنها را عالی‌تر از آن می‌داند که منبعث از زندگانی مادی باشد و داده خدای تعالی است و حال بینندگان و اهل کشف که به‌طور ولایت و شهود رسیده‌اند و خدای تعالی بدانان چیزی داده است، حالت دومین است» (همان).

ضرورت و نحوه سلوک

حی بن *یقظان* در سیر تکامل با فطرت خویش، هم به ضرورت سلوک معنوی پی می‌برد و هم نحوه سلوک را بازمی‌یابد. وی پس از آنکه به مدد عقل خود، به اثبات واجب نایل شد و «به حقیقت دانست که وجودی بدین‌مایه از اتقان صنع صادر نتواند شد، مگر از فاعلی مختار که در غایت کمال، بلکه فوق همه مراتب کمال است» (*ابن‌طفیل*، ۱۳۶۰، ص ۹۸)، در تأملی دیگر، به این معرفت دست یافت که:

کمال و خوشی ذاتش باز بسته بدان است که واجب‌الوجود را پیوسته و بالفعل مشاهده نماید، به‌طوری که یک چشم زدن از او روی برتابد، تا وقتی که مرگش فرارسد، او به حال شهود فعلی باشد و در نتیجه، لذت و خوشی او بی‌ثابته‌المی به سر حد ابد اتصال یابد؛ چنان‌که شیخ و پیشوای صوفیه جنید در اشاره به همین لطیفه، وقتی مرگش در رسید بیاران گفت: «هذا وقت یؤخذ منه، الله اکبر» و آهنگ نماز کرد (همان، ص ۱۰۵).

انسانی که *ابن‌طفیل* به تصویر می‌کشد به ضرورت انجام اعمالی پی می‌برد که این نوع مشاهده را برای وی بدون خلل عوارضی میسر کند. با این وصف، وی به این نتیجه می‌رسد که باید در همه آیات، ذهن

خود را به واجب تعالی مشغول کند و در هیچ ساعتی از او غفلت نرزد، اما بر خلاف خواست او، «گاه چیزی از پیش چشمش می‌گذشت یا صوت حیوانی به گوشش می‌خورد یا خیالی پیش خاطر می‌آمد یا دردی در یکی از اعضای خود حس می‌کرد یا گرسنه و تشنه می‌شد یا گرما و سرما به او می‌رسید... و از آن حال خوش دور می‌افتاد و جز به مشقت و دشواری، رجوع به حال مشاهده میسر نمی‌گردید» (همان، ص ۱۰۶).

وی برای رسیدن به این مقصود، نخست همه حیوانات را به نظر آورد و در اعمال و آرزوهای آنها تأمل نمود؛ شاید حیوانی را ببیند که به این موجود شعور داشته باشد و در طلب آن بکوشد و در نتیجه، راه نجات خود را از او بیاموزد. ولی متوجه شد که سعی آنها منحصر به تحصیل غذا و مقتضیات شهوت از خوردنی و آشامیدنی و آمیزش جنسی و... است. چون بر حیوانات بدین‌گونه حکم راند، دانست که این حکم نسبت به نباتات اولی است از آن جهت که نباتات واجد قسمتی از ادراکات حیوان هستند، نه همه آنها (همان، ص ۱۰۷-۱۰۶).

«وزان پس، به سوی ستارگان و آسمان‌ها نگرست و همه را با حرکات منظم و به قاعده رونده یافت». وی با مقدماتی به این نتیجه رسید که اگرچه این ستارگان اجرامی جسمانی دارند، اما دارای ذاتی هستند غیر جسمانی که خدا را می‌شناسند و چیزی که ایشان را از دوام مشاهده بازدارد در حق آنها متصور نیست (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸)؛ چراکه «صورت ایشان از مقارنت اضداد برکنار است» (همان، ص ۱۱۰). وی با چینش مقدماتی، اعتدال مزاج را شرط قبول حیات می‌یابد و بر آن است که:

به هر اندازه که این اعتدال بیفزاید و تمام‌تر و دورتر از انحراف باشد، از داشتن ضد به مراحل دورتر می‌افتد و حیات آن به صورت کامل‌تر نمودار می‌گردد... و از این مقدمه نتیجه گرفت که معتدل‌ترین نوع از ارواح حیوانات باید مستعد تمام‌ترین نوع حیات در این عالم باشد و بدان مرتبه رسد که توان گفت: ضدی برای صورت آن متصور نیست و از این بابت، مانند اجرام سماوی است (همان).

بر این اساس، «چون جهت اختصاص خود را به مشابهت اجرام سماوی از زمره حیوانات به‌دست آورد، معتقد گردید که باید بدان‌ها اقتفا کند و در عمل، پیرو آنها باشد و تا جایی که می‌تواند خود را شبیه آنها بسازد» (همان، ص ۱۱۲). تا بدین‌وسیله با بخشی از وجود خود، که غیر جسمانی است و مشابهت با واجب تعالی دارد، به دوام مشاهده واجب نایل آید.

با این وصف، او خود را در بخشی از وجودش، یعنی بدن تاریک و کثیف و آن جزء فرومایه‌ای که از عالم کون و فساد است به دیگر حیوانات شبیه یافت (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) و از جهتی، که همان

اعتدال روح حیوانی است، خود را مشابه اجرام آسمانی دید و در نهایت، خود را دارای جزء شریفی غیر جسمانی یافت که مشابهت تام با واجب دارد. بر این اساس، بر خود به حسب هر یک از این تشابه‌ها اعمالی لازم دید:

الف. اعمالی که به پیروی از بهایم باشد.

ب. اعمالی که به اقتضای اجرام سماوی، باید انجام دهد.

ج. اعمالی که در آن به واجب تشبه می‌جوید (همان، ص ۱۱۳).

وی مطلوب نهایی خود را در تشبه سوم یافت، اما به این نکته نیز واقف شد که:

این تشبه به دست نمی‌آید، مگر مدتی دراز به مراقبت و ممارست در تشبه دوم بجا آورده باشد و آن مدت جز به وسیله تشبه اول دوام نپذیرد، و دریافته بود که تشبه اول هر چند که بالذات عائق و بالعرض ممد وصول است، با این همه، ضرورت دارد و لذا، خویش را متمهد ساخت که از تشبه نخستین جز به اندازه ضرورت و قوتی روزگزار، که بقاء روح حیوانی به کمتر از آن ممکن نیست، بهره‌گیرد (همان، ص ۱۱۵).

وی در باب تشبه اول، امور را به دو قسم تقسیم کرد و برای هر یک حدود و احکامی قرار داد.

الف. یکی غذایی که از داخل ممد بدن است و بدل مایتحلل می‌رساند.

ب. آنچه از خارج بدن را حفظ می‌کند و انواع گزند را از قبیل سرما و گرما و حیوانات موذی از

وی دور می‌دارد.

درباره قسم اول، وی احکامی درباره جنس غذا، مقدار غذا و فاصله غذاها وضع کرد؛ از جمله آنکه عمدتاً از میوه‌های هسته‌دار استفاده می‌کرد تا بعد از بین رفتن میوه، هسته آن، میوه‌ای دیگر به بار آورد. «درباره مقدار غذا هم رأیش بر آن قرار گرفت که آن قدر بخورد که آتش جوع را فرونشاند، و بیش از آن نخورد، و درباره فاصله دو غذا، چنین فکر کرد که به قدر حاجت در غذا اکتفا کند و دیگر هیچ نخورد» و در امور خارجی هم بدین نظر رسید که پوست تش و مسکنی که هم‌اکنون دارد کافی است تا از گزند خارجی حفظش نماید (همان، ص ۱۱۸).

پس از حصول تشبه نخستین، به تشبه جستن به اجرام سماوی پرداخت. وی اوصاف آنها را بررسی کرد و در سه نوع منحصر دید: الف. اوصاف اجرام نسبت به مراتب مادون خود، از قبیل نور دادن و گرم کردن و...؛

ب. اوصاف ذاتی آنها، مثل شفاف، نورانی و پاک بودن؛

ج. اوصاف آنها به اعتبار اضافه به واجب تعالی؛ از قبیل آنکه همواره او را مشاهده می‌کنند و

از او روی بر نمی‌تابند.

در قبال قسم اول؛ خود را متعهد ساخت که هیچ محتاج و آفت دیده از جنس حیوان نبیند، مگر آنکه در یاری وی بکوشد. دربارهٔ قسم دوم، خود را ملزم کرد به طهارت دایم و زدودن چرک و شوخ از تن خود و غسل به آب در بیشتر اوقات. در تشبه به قسم سوم، بدین گونه بود که پیوسته در واجب‌الوجود به تفکر می‌پرداخت و از علایق حسی می‌گسست و دو چشم را بر هم می‌نهاد و دو گوش را می‌بست و تا می‌توانست از پی خیال نمی‌رفت و بر این عزم بود که به اندازهٔ طاقت خود، جز در وجود واجب فکر نکند و هیچ چیز را شریک او نیاورد و بر این امر، از چرخیدن به گرد خود مدد می‌گرفت و ضمیر خود را بدین وسیله، به هیجان می‌آورد و در کار می‌کشید، به طوری که هر گاه به شدت چرخ می‌زد همهٔ محسوسات از چشم ظاهر و باطن او غایب می‌شد و خیال و قوای دیگر، که محتاج آلات جسمانی است، روی به سستی می‌نهاد و تأثیر و فعل ذات او، که بیگانه از جسم بود، قوت می‌گرفت و گاه فکرش از هر آلاشی پاک می‌شد و واجب‌الوجود را مشاهده می‌نمود (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱).

پس از آن، به تشبه سوم همت گماشت. وی صفات باری را در دو قسم «ثبوتی» همچون علم و قدرت و «سلبی» مثل تنزه از صفات جسم و لواحق آن تقسیم کرد و در تشبه به هر یک، سخت تلاش کرد. در قسم ثبوتی صفات باری، با چیش مقدماتی، به این نتیجه رسید که باید علم بدو حاصل کند بی‌شائبهٔ شرکت صفات جسمانی. در قسم سلبی صفات واجب، مطلوب را در آن یافت که صفات جسمانی را از خود دور سازد. وی از جملهٔ این صفات جسمانی را چرخ زدن و حرکت دورانی دانست و بر آن شد که چون حرکت از صفات مخصوص به جسم است، در تشبه سوم و در درجات کمال، باید از آن پرهیز کرد (همان، ص ۱۲۳). با این وصف، «پیوسته در گوشهٔ مغارهٔ خویش آرمیده بود، درحالی که سر به زیر افکنده و چشم‌ها را بسته و از همهٔ محسوسات و قوای جسمانی روی برتافته داشت و همت و فکر او متمرکز و متوجه بود به واجب‌الوجود، بی‌آنکه پروای غیر داشته باشد و به شائبهٔ شرکی آلوده شود» (همان)، تا آنکه با مداومت در ریاضت، به کشف و مشاهدهٔ واجب نایل آمد.

تحلیل هستی‌شناسانهٔ یافت وحدت

ابن طفیل در ابتدای رسالهٔ خود، با نقل عباراتی از نمط نهم *الاشارات والتنبیها* ابن سینا، غایت سلوک را وصول به مقام فنا و رسیدن به طور وحدت می‌داند که در آن، شاهد از خود نیز غایب است و اگر خودی هم می‌یابد به عین الله است و در واقع، ناظر حق است.

شیخ سخن را در ترتیب درجات سلوک بدانجا می‌کشاند که دل سالک از همهٔ شوائب و زنگارها پاک می‌شود و مانند آیینۀ صافی برابر حق قرار می‌گیرد و در آن حال، خوشی‌ها از عالم بالا بر دلش فرو

می‌ریزد، و چون آثار حق را در جان خود مطالعه کند غرق شادمانی شود و در این مرتبه، هم ناظر خود باشد و هم ناظر خدا، و هنوز از تردد نرسته و به جهان یکرنگی نپیوسته باشد. پس از آن، از خود غایب شود و خود را نبیند و خدای را ببیند و بس؛ و اگر وی را نظری به نفس افتد از آن جهت باشد که ناظر حق است. این است وصول از روی حقیقت (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۲۵).

ابن طفیل در متن داستان نیز همین مسیر را برای حی بن یقظان به تصویر می‌کشد.

در خلال این مجاهده سخت، گاه چنان می‌شد که همه ذوات از فکر و ذهنش غایب می‌گردید، مگر ذات خودش که وقتی در مشاهده موجود حق واجب‌الوجود استغراق می‌یافت، همچنان حاضر بود و به پرده غیب محبوب نمی‌گردید و از عروض این حال به دریای غم فرو می‌رفت، چه می‌دانست که خود دیدن و حاضر خویش بودن، مشاهده را مشوب می‌دارد و ملاحظه واحد حق را با نوعی از شرک مقرون می‌سازد، و همچنان جویای آن بود که از خود فانی گردد و به مقام اخلاص در مشاهده حق نایل آید، تا این مطلب بزرگ تیسر پذیرفت و آسمان‌ها و زمین و آنچه درون آنهاست و تمام صور روحانی و قوای جسمانی و قوای مفارق از مواد و عقول کلی، که به واجب‌الوجود عارفند، از ذکر و فکر وی غایب و محو شدند و ذات خودش هم در پی آنها رفت و غایب گردید و همه از هم ریخت و ناچیز گشت و فروگشت و گرد وجودشان از دامن وحدت محض برخاست و پیراکند و جز واحد حق، که موجود ثابت‌الوجود است، هیچ برجای نماند (همان، ص ۱۲۴).

ابن طفیل در رساله خود، صرفاً به ارائه تصویر مقام «فنا» و «وحدت در مقام شهود» و «آن حالت مستانه و سکر مانند» اکتفا نمی‌کند، بلکه بحثی وجودشناسانه را در ضمن داستان خود پیش می‌کشد و درصدد پاسخ به این سؤال برمی‌آید که اگر در مقام شهود، همه اغیار و کثرات محو می‌شوند آیا می‌توان پس از بازگشت به مقام فرق، در متن واقع و نفس الامر، معتقد به نفی کثرات و قایل به امری واحد شد؟

حی بن یقظان ابن طفیل در وهله اول پس از «باز آمدن به مقام فرق، بر آن شد که ذاتی مباین و جدا از ذات حق ندارد و حقیقت ذاتش همان ذات حق است و آنچه را ذات خود می‌پنداشت به حقیقت هیچ نبود، بلکه در عالم وجود جز حق نیست» (همان، ص ۱۲۶). وی بر این امر، هم استدلالی از سنخ تمثیل می‌آورد و هم قیاسی برهانی می‌چیند. وی در مقام تمثیل، چنین می‌اندیشد:

نظیر آن در شاهد و عالم حس، نور خورشید است که بر اجسام دُرَدناک و کثیف می‌تابد و در آنها ظاهر می‌شود و آن نور را چشم حس بدان جسم، که فروغ خورشید بر آن ظاهر است، نسبت می‌دهد، ولی به حقیقت، این فرع سایه اصل است و فروغ عارض بر جسم همان است که از خورشید بر او تافته است، و اگر آن جسم زوال یابد نور فرع زوال گیرد، ولی نور اصل که از خورشید است همچنان پایدار می‌ماند و از بود جسم بر آن نمی‌افزاید و از نبود آن بکاستی نمی‌گراید (همان، ص ۱۲۷).

او در مقام برهان برای رسیدن به مطلوب، مقدماتی چندگانه را چینش می‌دهد:

۱. خداوند واحد است و «به هیچ روی، کثرت نمی‌پذیرد».

۲. «علم او به ذات خود، عین ذات است».

۳. «من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته؛ هر که به ذات حق علم حاصل کند ذات برایش حاصل شده باشد (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸؛ همو، ۲۰۰۱، ص ۸۲).

۴. نزد انسان علم به حضرت حق حاصل است. پس ذات نیز نزد او حاصل است.

۵. «و این ذات جز نزد ذات خود حصول نمی‌یابد و نفس حصول هم ذاتست و بنابراین، او عین ذاتست» (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸).

اما در ادامه، ابن طفیل این تعبیر وحدت‌مدار و تمثیل و برهان آن را شبهه‌ای می‌داند که در دل کسانی خطور می‌کند که هنوز از ظلمت جسم و کدورت حس چیزی در باطن آنها باقی است. اینجا ابن طفیل وحدت را از هستی نفی می‌کند، اما این نفی وحدت به اثبات کثرت برای هستی نمی‌انجامد، بلکه وی هر دوی وحدت و کثرت را نفی می‌کند. از دیدگاه ابن طفیل، این وحدت نفی شده وحدتی مقابل‌دار است؛ یعنی وحدتی که در مقابل کثرت است. وی این وحدت را ویژگی جسم می‌داند و بر آن است که «کثیر و قلیل و واحد و وحدت و جمع و اجتماع و افتراق همه صفت جسم است و آن ذوات مفارق عارف به ذات حق را، که از مواد بیگانه‌اند، به وحدت و کثرت موصوف نتوان کرد؛ زیرا کثرت مغایرت وجدانی ذوات از یکدیگر است و وحدت جز به اتصال و پیوستن به هم موجود نمی‌شود و این هر دو جز در معانی مرکب متلبس به ماده مفهوم نمی‌گردد» (همان، ص ۱۲۸).

ابن طفیل توجه دارد که نفی همزمان وحدت و کثرت به مذاق اهل نظر خوش نمی‌آید و ایشان ممکن است «بگویند که در این باریک‌اندیشی، چنان به افراط رفتی که از گزینه و سرشت عاقلان نیک جدا افتادی و حکم عقل را به یک سو نهادی؛ زیرا حکم عقل است که شیء یا واحد است و یا کثیر» (همان، ص ۱۲۹).

پاسخ ابن طفیل به ایشان را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد:

نخست آنکه عقلی که اهل نظر از آن دم می‌زنند همان عقل استقرائی و قوه ناطقه‌ای است که افراد موجودات حسی را و جست‌وجو می‌کند و معنای کلی را از آن بیرون می‌آورد، و آن عقلا که ایشان می‌گویند بدین دیده در حقیقت می‌نگرند و به همین درجه از فکر رسیده‌اند، و آن نوع و طریقه که ما می‌گوییم از این همه برتر است (همان، ص ۱۳۰).

نکته دوم توجه به بیان ناپذیری حقیقتی است که از وحدت و کثرت مقابل دار فراتر است و اگر از آن به «وحدت» تعبیر می‌کنیم ممکن است موهم عدم کثرت باشد، و باید بدانیم که مراد از آن واحد، وحدت مقابل کثرت نیست و اگر آن را به کثرت هم متصف کنیم امر همین‌گونه است.

ولی چه توان کرد که میدان عبارت در بیان این معنی سخت تنگ است؛ چه اگر از این ذوات مفارق بلفظ جمع تعبیر کنی - چنان‌که در تعبیر ماست- موهم کثرت است، در صورتی که از کثرت دور و منزهد، و اگر در عبارت لفظ مفرد بیاوری موهم معنای اتحاد است که آن نیز در حق آنها محال است (همان، ص ۱۲۸).

نفی وحدت و کثرت به این معنا، حی بن یقظان را نیز در حیرتی شگفت قرار داد؛ «چنان‌که جهان را به یک نظر کثیر می‌دید؛ چنان کثرتی که انحصار نپذیرد و در شمار نیابد و به نظر دیگر، آن را واحد می‌یافت» (همان، ص ۱۲۹).

بنابراین، ابن طفیل در تحلیل و تبیین وحدتی که در مقام فنا می‌یابد، آن وحدت را وحدتی عددی، که در مقابل کثرت است، نمی‌داند و به نفی وحدتی که در مقابل کثرت فهم می‌شود حکم می‌کند و آن را از ویژگی‌های امور جسمانی معرفی می‌نماید. بر این اساس، از دیدگاه او، اگر بتوان آن حقیقت مشهود را به وحدت توصیف کرد به یقین، وحدتی در مقابل کثرت نخواهد بود، بلکه وحدتی فراتر است که جامع وحدت و کثرت است و توصیف آن به میدان عبارت در نمی‌آید.

اما در نهایت، حی بن یقظان در همان موطن شهود، به جمع بین کثرت و وحدت واقف گشت. وی پس از شهودات فناپی، حقایقی متکثر را مشاهده نمود که در عین غیریت با حق و با یکدیگر، عین حق و عین یکدیگر نیز بودند. ابن طفیل در کلامی که هم بیانگر نوع نگاه او به جمع بین وحدت و کثرت است و هم به نحوی تمثیلی است از چگونگی ترتب حقایق در نظام عالم، چنین می‌گوید:

او پس از استغراق محض و فنای تام، فلک اعلی را که متجسم نیست، مشاهده کرد و ذاتی دید جدا از ماده که نه ذات حق یگانه بود و نه عین نفس فلک، و نه از این هر دو جدا بود و گویی صورت خورشید را مانست که در آینه صاف و زدوده می‌تابد. نه آفتاب است و نه آینه و نه از این دو جداست... و همچنین فلک ثوابت را، که بعد از اوست، دارای ذاتی جدا از ماده مشاهده نمود که نه ذات حق یگانه بود و نه ذات فلک اعلی و نه نفس فلک، و نه از آنها جدا بود و صورت خورشید را مانست که در آینه‌ای منعکس شود از آینه دیگر که در برابر آفتاب نهاده باشند و در ذات این فلک، همان درخشندگی و حسن و لذت یافت که در فلک اعلی یافته بود و همچنین فلک زحل را، که بعد از فلک ثوابت است، دارای ذاتی جدا از ماده دید که نه عین ذواتی بود که از پیش مشاهده نمود و نه از

آنها جدا بود و صورت خورشید را مانست که در آینه‌ای پدید آید که از آن آینه که قرص خورشید در آن از آینهٔ مقابل با خورشید منعکس گردد... (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱-۱۳۰).

در این مشاهده، *ابن طفیل* ذوات مفارق تمامی افلاک را شهود می‌کند و توصیفاتی، به‌ویژه از عالم کون و فساد که در درون فلک قمر است، بیان می‌کند. همچنین انسان‌های نیکوکار و بدکار را می‌بیند و چگونگی عذاب و عقاب ایشان را تبیین می‌کند و در نهایت به ناگاه از عالم الهی منصرف می‌شود و به عالم محسوس بازمی‌گردد. «که به یک باره، درنگی اندک کرد و حواس بدو بازگشت و از آن حال که بیهوش را مانست، با خود آمد و قدمش از آن مقام درلغزید و عالم محسوس در نظرش پدیدار گشت و عالم الهی ناپیدا شد» (همان، ص ۱۳۴). تحلیل *ابن طفیل* از این بازگشت به عالم محسوس نیز قابل توجه است. وی حالت جمع بین مشاهدهٔ عالم اله و عالم محسوس را ناممکن می‌داند و بر آن است که «به یک نظر، هر دو را دیدن و با هم داشتن ممکن نبود؛ مانند دو هوو که خوشنودی هر یک موجب ناخوشنودی دیگری است» (همان).

عرفان و شریعت

ابن طفیل بر آن است که دین و شریعت، هم متضمن معانی باطنی است و هم مضامینی ظاهری در خود دارد؛ هم در آن اقوالی است که به عزلت و تنهاری می‌خواند و دلالت دارد که نجات و رستگاری از آن راه میسر است و هم بیاناتی دارد که به معاشرت و همراهی اجتماع دلالت می‌کند (همان، ص ۱۳۹). در میان خلائق نیز گروهی همچون *ابن‌سنا* در باطن شریعت ژرف‌بین‌تر و به تأویل طامع‌ترند و برخی نیز همچون *سلامان* به حفظ ظاهر شریعت مایل‌ترند و از تأویل دورتر، اگرچه هر دو در اعمال ظاهر و محاسبهٔ نفس و مجاهده با هوای نفسانی جدیت دارند (همان، ص ۱۳۸-۱۳۹). گروه دوم عمدتاً به سبب توجهی که به ظاهر دنیا دارند، رویکرد اول را گران می‌یابند و چه بسا با آن به مخالفت می‌پردازند، و گروه اول نیز گاه نگاه ظاهرگرایانه به شریعت را بر نمی‌تابند و تعالیم ظاهری شریعت را به نحوی تأویل می‌برند.

در میان عموم عارفان مسلمان، باطن حقیقتِ ظاهر است و ظاهر نمود باطن، و این هر دو از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. ظاهر بدون توجه به باطن ابتر، و باطن بدون ظاهر بی‌معناست. بر این اساس، عارفان در امور انسانی، کمال انسان را در جمع بین ظاهر و باطن می‌دانند (ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۵) و معتقدند: کمال برتر در جمع میان کمالات فردی و کمالات اجتماعی است، و در امور الهی، قایل به

جمع بین تشبیه و تنزیه‌اند و معتقدند که تشبیه بدون تنزیه زندقه است و تنزیه بدون تشبیه تعطیل (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷).

لیکن ابن طفیل این امر را از بُعد دیگری می‌نگرد. حی بن یقظان که به مدد سلوکی معنوی، عارف به حقایق باطنی است، آنگاه که با/بسال مواجه می‌شود و تعالیم دینی را از وی می‌شنود، یافت عرفانی خود را جز در دو امر، مطابق با معارف و اعمال دینی می‌یابد:

یکی آنکه آن پیغمبر چرا در بیشتر اوقات، که به وصف عالم الهی پرداخته، به ضرب امثال متوسل گردیده و از تعلیم کشف خوداری نموده تا در نتیجه، امتش به تجسم حق و اعتقاد اموری در معرفت ذات، که وی از آنها پاک و منزّه است، گراییده و به بلای عظیم گرفتار آمده‌اند و نظیر آن نیز در امر ثواب و عقاب واقع شده است؟

دیگر اینکه چرا امت خود را تنها به همین فرایض و اعمال عبادی موظف ساخته و جمع مال و فراخ‌روی در خوراک را مباح شمرده است تا امتش با فراغ خاطر، مشغول به باطل و معرض از حق شده‌اند؟ عقیده وی چنان بود که هر کس باید به اندازه سد رمق، غذا تناول کند و مالکیت نزد او هیچ معنا نداشت و احکام شرع را درباره اموال، از قبیل زکات و شعب آن و بیوع و ربا و حدود و دیات می‌دید و آن را غریب و تطویل بلاطائل می‌شمرد و معتقد بود که اگر مردم حقیقت دین را بفهمند از این امور باطل بی‌بنیاد دوری می‌کنند و روی در حق می‌آورند و از این تکالیف مستغنی می‌شوند و در آن صورت، کسی مالک مالی نخواهد بود تا از او زکات مطالبه کنند یا به واسطه سرقت آن، دست‌ها را ببرند یا به سبب غارت و آشکار بردن آن، نفوس بسیار تلف شوند (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶).

حی بن یقظان وقتی قادر به حل این تنافی می‌شود که با مردم به مراودت می‌پردازد و عموم ایشان را فاقد استعداد یافت معارف عرفانی می‌یابد و از این رو، به این نکته دست می‌یابد که بهترین وجه مواجهه با این مردمان، همان طریقی است که پیامبر طی کرده است. با این مردمان، باید مطابق سطح اندیشه‌شان سخن گفت و از این رو، ناچار به بیان تمثیلات و تشریح احکامی آنچنان هستیم.

به نظر می‌رسد ابن طفیل متأثر از تفکر رایج آن زمان، کمتر به تفاوت مراتب معارف و اعمال دینی منطبق با تفاوت مراتب فرد انسانی ناظر است و برخلاف اشاراتی که در متن داستان داشت، در قسمت پایانی داستان، به این امر کمتر توجه ندارد که انسان دارای ابعاد حسی، خیالی، عقلی و روحی، در هر بُعدی از این ابعاد محکوم به احکامی است که سزاوار است شریعت کامل همه آنها را بیان کند، بلکه در بحث تطابق معارف و اعمال عرفانی با شریعت و در جهت حل تنافی مطرح

شده، صرفاً به تفاوت مراتب مجموع انسان‌ها توجه می‌کند و بر آن است که احکام و معارف شریعت، مطابق با مراتب مجموع انسان‌ها به احکام و معارف مختص عارفان و احکام و معارف قابل فهم برای سایر افراد تقسیم می‌شود.

این طرز تفکر *ابن طفیل* بعدها در کلمات *ابن رشد* و شاید متأثر از *ابن طفیل* نیز به چشم می‌خورد. وی، که انسان‌ها را به «جمهور مردم»، «اهل جدل» و «حکما» تقسیم می‌کند با تبیینی خاص - که در این مقاله فرصت پرداختن به آن نیست - بر آن است راه برطرف کردن تعارض عقل و دین جلوگیری از نفوذ فهم فلسفی دین به عموم مردم است (ر.ک: *ابن رشد*، ۱۹۹۵، ص ۳۲).

با این وصف، *حی بن یقظان* نیز با بررسی حال مردمان، «از روی قطع و تحقیق دانست که با ایشان از طریق مکاشفه سخن نتوان گفت و بیش از این قدر، به هیچ عمل مکلف نتوان داشت و نیز دریافت که بهره‌عامه در دین، فقط در همان زندگی دنیوی است تا امر معاش آنان مرتب شود، و دیگری به حدود و حقوقشان تجاوز نکند» (*ابن طفیل*، ۱۳۶۰، ص ۱۵۰). نیز متوجه شد که حکمت و هدایت و توفیق در راهی است که پیغمبران از آن سخن گفته‌اند و در شریعت آمده است و جز آن امکان ندارد و مزیدی بر آن متصور نیست (همان، ص ۱۵۲). به همین سبب، پس از آنکه نزد عموم مردم به درستی روش پیامبران اعتراف کرد، به همراهی *ابسال*، راه خود را از ایشان جدا ساخت و اهل جزیره، را وداع گفت و در آن جزیره، که در آن بود، تا پایان عمر به عبادت پرداخت (همان، ص ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

ابن طفیل در مقدمه رساله، روش اشراقی *ابن سینا* را، که در حکمت مشرقیین وی ظهور یافته است، می‌پذیرد و روش خود را همراهی عقل و شهود و کشف و بحث معرفی می‌کند. وی قصه *حی بن یقظان* را در ادامه و شرحی بر *حی بن یقظان ابن سینا* می‌داند (همان، ص ۳۹). *حی بن یقظان ابن سینا* قصه‌پیری است از بیت المقدس با همین نام، که خود را چنین معرفی می‌کند «نام من زنده است و پسر بیدارم و شهر و مأوای من بیت المقدس است و پیشه من سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم و روی من به سوی پدر است و وی بیدار است و همه علم‌ها از او آموخته‌ام» (*ابن سینا*، ۱۳۶۶، ص ۹).

آن‌گونه که ظاهر است، *ابن طفیل* همچون برخی از معاصران (رک: موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۷)، تفسیری اشراقی از *حی بن یقظان ابن سینا* دارد، برخلاف *شیخ اشراق*، که شاید متأثر

از شرح جوزجانی، رساله *ابن سینا* را فاقد جهت‌های عمیق عرفانی می‌داند و می‌گوید: چون داستان *حی بن یقظان* را خواندم هرچند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است، آن را عاری یافتیم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم؛ یعنی طامه کبرا که در نامه‌های خداوند مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون و هم در داستان *سلامان و ابرسال*، که گوینده قصه *حی بن یقظان* آن را پرداخته، پوشیده آمده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۵).

در *حی بن یقظان ابن طفیل*، مباحث متعددی مطرح است که بحث از منشأ انسان، بیان و اثبات اصول مسائل فلسفی، تحقیق در رابطه حکمت و شریعت، بیان رابطه فلسفه و عرفان، چگونگی تعامل اهل ظاهر با عارفان اهل تأویل از جمله این مباحث است. همین تعدد مباحث صاحب‌نظران را به بیان نظراتی متفاوت در هدف *ابن طفیل* از تألیف این رساله واداشته است. برخی بر آنند که «مقصود *ابن طفیل* در این داستان اثبات خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان است که از بد حادثه، چند روزی به بدن مادی تعلق گرفته است» (مصطفی غالب، ۱۹۹۱، ج ۱۳-۱۵، ص ۱۱). برخی هدف این داستان را شرح غربت و تنهایی انسان دانسته‌اند (موسوی بیجنوردی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۳۹). برخی بر آنند که مقصود اصلی *ابن طفیل* بیان کیفیت حصول معرفت است و اینکه انسان می‌تواند در عزلت و تنهایی و بدون آنکه در محیطی فکری و فرهنگی زندگی کند، به ادراک حقایق نایل آید. برخی دیگر جمع میان عقل و دین را هدف اصلی دانسته‌اند. اما در نظری جامع‌تر، که به تمامی این دیدگاه‌ها هم ناظر باشد، می‌توان گفت: هدف این رساله بیان سیر معرفت آدمی از حسی به عقلی و در نهایت، به معرفت شهودی است که در همه مراحل، با دین نیز سازگار است.

در این مقاله، به دیدگاه *ابن طفیل* در مرحله عرفانی *حی بن یقظان* ذکر شد و پس از بیان حقیقت شهود از منظر *ابن طفیل* و رابطه آن با عقل، به ضرورت و نحوه سلوک و دستورالعمل‌های سلوکی، که *حی بن یقظان* به مدد فطرت و عقل بدان دست یافته بود، اشاره شد. حاصل این سلوک از دیدگاه *ابن طفیل* وصول به طور ولایت است که در آن، وحدت شهود می‌شود. اما *ابن طفیل* بی‌درنگ، از اینکه تصور شود این وحدت، وحدتی در مقابل کثرت است برحذر می‌دارد و به حقیقتی فراتر از وحدت و کثرت توجه می‌دهد که در قالب الفاظ نمی‌آید. در نهایت نیز به بررسی تطابق این یافته‌ها با شریعت می‌پردازد.

منابع

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۵، *فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الضلال*، بيروت، دارالمكتبة التريية.
- ابن سينا، ۱۳۶۶، *حی بن يقطان*، ترجمه منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن طفیل، ۲۰۰۱م، *حی بن يقطان*، تعلیقه دکتر نصری نادر، چ پنجم، بیروت، دارالمشرق.
- ، ۱۳۶۰، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، چ چهارم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ترکه، صائن الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فاخوری، حنا خلیل الجبر، ۱۳۵۸، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، زمان.
- فروخ، عمر، ۱۹۷۲، *تاریخ الفکر العربی الی ایام ابن خلدون*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- کربن، هانری، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه.
- مصطفی غالب، ۱۹۹۱، *فی سبیل موسوعة فلسفیه*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۷۰، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.