

The components of Ibn Sina's Oriental Wisdom according to Ibn Tufayl

Erfan Gholami Golbaghi *

Nadia Maftouni** Ghasam Ali Kouchnani ***

Abstract

In the history of Islamic philosophy, the term “Oriental Wisdom” was first proposed by Ibn Sina, which can be considered as a kind of leap in his philosophy, after which discursive wisdom was promoted to taste wisdom. However, the concept of Ibn Sina's Oriental Wisdom is ambiguous and controversial. Ibn Tufayl has clarified that in his treatise *Hayy Ibn Yaqzan*, he is trying to express Ibn Sina's Oriental Wisdom. Therefore, Ibn Tufayl's interpretation of Ibn Sina's philosophy and wisdom can be considered one of the readings of the Sheikh al-Ra'is's Oriental Wisdom. The characteristics of this concept of Ibn Sina's Oriental Wisdom, as narrated by Ibn Tufayl, can be generally divided into two parts: formal and content components. The meaning of the formal component is the way of telling stories and simulations of things in the form of novels and short stories following the style of Ibn Sina in the treatise of *Hay bin Yaqzan*. The prominent content component of Oriental Wisdom analyzed here is the Four Journeys or the four-stage philosophical-mystical development of *Hayy ibn Yaqzan*. In this article, which is written in a descriptive-analytical method, we will show that Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yaqzan* follows Ibn Sina in its formal components, while at the same time being the founder of the Four Journeys in its content components.

Keywords: Oriental Wisdom of Ibn Sina, Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, The Four Philosophical-Mystical journeys.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author). egholamigolbaghi@gmail.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. nadia.maftouni@ut.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. kouchnani@ut.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.48891.2964>

Received: 2023/08/29

Revision: 2023/12/30

Accepted: 2023/12/31

مؤلفه‌های حکمت مشرقی ابن‌سینا به روایت ابن‌طفیل

عرفان غلامی گلباغی* نادیا مفتونی** قاسمعلی کوچنانی***

چکیده

در طول تاریخ فلسفه اسلامی عبارت حکمت مشرقی، نخستین بار توسط ابن‌سینا مطرح گردید که می‌توان آن را نوعی جهش در فلسفه‌ی او دانست که در پی آن حکمت بحثی به سمت حکمت ذوقی ترقی یافت، اما مفهوم حکمت مشرقی بوعلی سینا مفهومی مبهم و مورد اختلاف است. ابن‌طفیل تصریح کرده است که در رساله‌ی حی‌بن یقظان خویش در صدد بیان حکمت مشرقی ابن‌سینا است. بنابراین روایت ابن‌طفیل از فلسفه و حکمت پورسینا را می‌توان به مثابه‌ی یکی از قرائت‌های حکمت مشرقی شیخ الرییس انگاشت. خصوصیات این مفهوم حکمت مشرقی سینوی به روایت ابن‌طفیل، به‌طور کلی در دو بخش مؤلفه‌های شکلی و محتوایی جای دارد. مقصود از مؤلفه شکلی، شیوه‌ی داستان پردازی و محاکات معقولات در قالب رمان و قصه به پیروی شیوه‌ی بوعلی سینا در رساله‌ی حی‌بن یقظان است. مؤلفه‌ی محتوایی شاخص حکمت مشرقی که در اینجا تحلیل شده، اسفار اربعه یا رشد چهار مرحله‌ای فلسفی عرفانی حی‌بن یقظان است. در این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی به نگارش درآمده است نشان خواهیم داد که حی‌بن یقظان ابن‌طفیل در مؤلفه‌های شکلی از ابن‌سینا پیروی نموده و در عین حال در بخش مؤلفه‌های محتوایی، پایه‌گذار اسفار اربعه بوده است.

واژگان کلیدی: حکمت مشرقی ابن‌سینا، ابن‌طفیل، حی‌بن یقظان، اسفار اربعه فلسفی عرفانی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).

egholamigolbaghi@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
nadia.maftouni@ut.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
kouchnani@ut.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.48891.2964>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

۱. مقدمه

ابن‌سینا در تاریخ فلسفه، بیشتر به فیلسوف مشایی شناخته شده است و این نگرش به او آن قدر جدی است که برخی پژوهشگران مزیت پرداختن به اندیشه‌ی ابن‌سینا را در این می‌بینند که او فیلسوفی مشایی است و کمتر تحت تأثیر کلام و عرفان قرار گرفته است (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۴۹). اما می‌توان گفت ابن‌سینا تلاش‌هایی برای ظهور فلسفه‌ای جدید تحت عنوان حکمت مشرقیه یا متعالیه نمود تا جایی که برخی اندیشمندان حکمت اشراق سهروردی را تکامل یافته‌ی همین دیدگاه معرفی کرده‌اند و معتقدند کتاب حکمت مشرقیه‌ی ابن‌سینا نوعی حکمت اشراقی با رنگ استدلالی‌شهودی است (کرین، ۱۳۸۷، ص ۹۵). هرچند از این اثر، بخش کوچکی باقی مانده، در وجود این حکمت شکی نیست؛ نظیر آنچه ابن‌رشد درباره‌ی نظر ابن‌سینا در مورد واجب‌الوجود سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که این معنا همان معنایی است که او در فلسفه‌ی مشرقی‌اش به‌جای گذاشته است (ابن‌رشد، ۱۹۸۶، ص ۴۲۱). در این میان، ابن‌سینا علاوه‌بر همه‌ی تأثیرات پیدا و پنهانی که بر فیلسوفان و اندیشمندان حوزه‌های مختلف گذاشته است، تأثیر عمیقی بر ابن‌طفیل اندلسی به‌جا نهاده است. تصریح خود ابن‌طفیل در آغاز رساله‌ی *حی‌بن‌یقطان* گواه این مدعاست. ابن‌طفیل در مقدمه‌ی رساله‌اش آورده که به تقاضای یکی از برادران صمیمی این رساله را می‌نویسد؛ دوستی که از ابن‌طفیل درخواست کرده در حد امکان اسرار حکمت مشرقیه‌ی ابن‌سینا را به وی منتقل کند:

«سألت ایها الاخ الکریم الصفی الحمیم... ان ابث الیک ما امکننی بته من اسرار الحکمة المشرقیة التي ذکرها الشیخ الامام الرئیس ابوعلی سینا»
(ابن‌طفیل، ۱۹۹۳، ص ۱۵).

پس محتوای رساله‌ی ابن‌طفیل بنا به اظهار خود ابن‌طفیل چیزی جز حکمت مشرقی بوعلی نیست.

آنچه برای ابن‌طفیل حائز اهمیت بوده است تغییر سبک ابن‌سینا در حکمت مشرقی است، زیرا از نظر ابن‌طفیل، حق و حقیقت، که فلسفه در پی آن است، با توجه به اشراق و تزکیه در دسترس خواهد بود. بر همین اساس، ابن‌طفیل در آغاز رساله‌ی *حی‌بن‌یقطان*، این نکته را مورد تأکید قرار داده و حکمت مشرقی ابن‌سینا را حکمت حقیقی و بدون انحراف و تزلزل و تردید معرفی می‌کند:

«فاعلم أن من اراد الحق الذی لا جمجمة فیہ، فعلیه بطلبها و الجد فی اقتنائها» (همان، ص ۱۶).

و نیز کمی جلوتر در بخشی که دو چهره‌ی مشایی و اشراقی بوعلی را بیان می‌کند عبارتی مشابه دارد:

شیخ ابوعلی تعبیر و تفسیر کتب ارسطو را بر عهده داشت و خود بر مذهب او رفته و در کتاب *شفاء* طریقه وی را برگزیده و در آغاز کتاب گفته است که حق و حقیقت نزد او غیر از این است و این کتاب را بر وفق مذهب مشائی تألیف نموده و هر کس طالب حقیقتی است که گرد شبیهت بر چهره آن ننشسته باشد باید به کتاب *الفلسفه المشرقیه* مراجعه کند^۱ (ابن طفیل، ۱۳۶۰، صص ۳۲-۳۳).

عبارتی که در دو موضع از مقدمه‌ی رساله‌ی *حی بن یقظان* توسط ابن طفیل آمده است، درواقع تضمین عبارتی از شیخ‌الرئیس در ابتدای *شفاست*:

«و هو کتابی فی الفلسفه المشرقیه... و من اراد الحق الذی لا مجمعه فیه

فعلیه بطلب ذلک الکتاب» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۱۰).

با این تفاوت که در *شفاء* واژه‌ی *مجمعه* آمده، اما در رساله‌ی ابن طفیل *مجمعه* آمده است. گوتاس *مجمعه* را “indirection” ترجمه کرده است (Gutas, 2014, 45).

به این ترتیب، در تأثیر شگرف شیخ‌الرئیس بر ابن طفیل جای تردیدی باقی نمی‌ماند. بررسی تأثیرات ابن‌سینا بر ابن طفیل از زاویه‌های دیگر نیز دارای اهمیت است. حکمت مشرقی بوعلی به صورت منسجم به دست ما نرسیده است. از آنجایی که مفهوم حکمت مشرقی با ابهاماتی روبه‌رو بوده است پرداختن به آثاری که سعی در تبیین آن دارد از اهمیت بالایی برخوردار است و البته به‌خاطر آنکه رشد و تعالی انسان و پیوستن او به عالم ماوراء طبیعت همواره مورد بحث حکما بوده است پرداختن به این مطلب که در حکمت مشرقی و شروع آن چگونه این امر حاصل می‌شود لزوم تحقیق در این مقوله را صدچندان می‌کند. در این میان، روایت ابن طفیل اندلسی از حکمت مشرقی شیخ‌الرئیس می‌تواند دست‌کم به‌منزله‌ی قرائتی خاص از حکمت مشرقی بوعلی سینا مورد توجه و استناد قرار گیرد. به‌خصوص که ابن طفیل در بخش محتوایی رساله‌ی *حی بن یقظان* به‌نیکویی از چهار مرحله‌ی رشد و ترقی انسان سخن به میان آورده که به عبارتی می‌توان آن را در قالب *سفار/اربعه* تحلیل نمود.

مقالات مشابهی به بررسی آثار ابن‌سینا پیرامون حکمت مشرقی پرداخته است؛ به‌طور مثال، می‌توان به مقاله‌ی *مؤلفه‌های اشرافی آثار ابن‌سینا در سه حوزه‌ی روش، محتوا و زبان* که توسط دکتر سعید رحیمیان نگاشته شده اشاره کرد و همچنین می‌توان به مقاله‌ی *معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن‌سینا* که توسط دکتر سادات باران نوشته شده مراجعه نمود. اما هیچ‌کدام از تحقیقات انجام گرفته حکمت مشرقی از منظر ابن طفیل را مورد بررسی قرار نداده‌اند و به‌خصوص اثری که *سفار/اربعه* را در نوشته‌های ابن طفیل جست‌وجو کند نگاشته نشده است.^۲ قبل از ادامه‌ی بحث معرفی کوتاهی از ابن طفیل و رساله‌ی *حی بن یقظان* وی ضروری به‌نظر می‌رسد.

۲. معرفی رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌طفیل

محمد بن طفیل پزشک، سیاستمدار، عارف و فیلسوف حوزه‌ی اندلس در زمانی بین ۴۹۵ تا ۵۰۵ هجری قمری متولد شده و در ۵۸۱ قمری وفات یافته است. از وی غیر از چند بیت شعر تنها یک اثر مهم به نام رساله‌ی حی بن یقظان به دست ما رسیده که نام کامل آن را چنین گفته‌اند: رساله‌ی حی بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهر الفاظ رئیس ابی علی ابن‌سینا (فاخوری و جر، ۱۳۵۸، ص ۶۱۵). داستان مشهور رابینسون کروزوئه که به‌عنوان اولین رمان انگلیسی شناخته می‌شود، با الهام از رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌طفیل نوشته شده است.^۳ این رساله به مثابه‌ی یکی از منابع ادبیات جهان، فلسفه‌ی مدرن غرب، دوره‌ی روشنگری اروپا^۴ و حتی انقلاب علمی^۵ شناخته شده است.^۶

رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌طفیل مشتمل بر یک رمان همراه با یک مقدمه‌ی غیرداستانی است. در واقع ابن‌طفیل قبل از ورود به روایت داستانی و بیان حوادث قصه، مقدمه‌ای انتقادی درباره‌ی مأخذ و منابع خود ارائه می‌دهد و آنگاه کتاب فلسفه‌ی مشرقیه‌ی بوعلی سینا را بر همه ترجیح می‌دهد.

آغاز این مقدمه‌ی انتقادی حال و هوایی عرفانی دارد و ابن‌طفیل خطاب به کسی که از وی درخواست نگارش رساله را نموده از حالتی که در پی آن درخواست به وی دست داده سخن می‌گوید. او همچنین از احوال عرفانی و عرفا یاد می‌کند و به سخنان منسوب به بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج اشاره کرده؛ آنگاه بیتی از کتاب *المنقذ من الضلال* ابو حامد غزالی نقل می‌کند که بر احوال عرفانی غزالی دلالت دارد (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳، ص ۱۶). بر اساس این عبارات و عباراتی در بخش‌های بعدی، فلسفه‌ی ابن‌طفیل را می‌توان فلسفه‌ی عرفانی یا به‌دیگرسخن روایتی از حکمت مشرقی بوعلی سینا انگاشت، چراکه از نظر ابن‌طفیل، سرشت فلسفه‌ی مشرقی، آراء و نظرات خاص فلسفی ابن‌سیناست، آن‌گونه که طبق حاقّ واقع تصور می‌کرد نه به دنباله‌روی از ارسطو و مشائیان.

ابن‌طفیل در ادامه‌ی رساله‌ی حی بن یقظان به نقد منابع این فلسفه‌ی عرفانی مشتمل بر آثار ابن‌باجه، فارابی، ابن‌سینا و غزالی می‌پردازد، درحالی‌که بیشترین هم‌رأیی و همراهی را با شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد. اولین مرحله نقد دیدگاه عرفانی ابن‌باجه درباره‌ی حالت عرفانی وصل و وصال است. نظر ابن‌باجه درباره‌ی فنای هنگام وصال مورد مخالفت ابن‌طفیل است (همان، ص ۱۷). ابن‌طفیل سپس سخنی از اشارات نقل کرده بوعلی را با خود هم‌رأی می‌داند (همان، صص ۱۷-۱۸). ابن‌طفیل مقداری از حالاتی که ابن‌سینا گفته را بازگو می‌کند و آن احوال را چشیدنی می‌داند نه از سنخ دانش نظری و استدلال منطقی. تمثیل مطلب، حال کسی است که نابینا متولد می‌شود؛ اگر بتواند دقیقاً همه‌ی اشیا و امور را آن‌گونه که هستند دریابد، آنگاه که چشمانش بینا شود تفاوتی میان دانسته‌ها و دیده‌هایش نخواهد بود مگر در

زیادت وضوح و التذاذ بیشتر. ابن طفیل صاحبان علم ذوقی را کسانی می‌خواند که به «طور ولایت و شهود» رسیده‌اند و همان شخص بینا هستند و دیگران یعنی اهل نظر همان فرد نابینا هستند (همان، صص ۱۸-۱۹).

سپس ابن طفیل دقیقاً توضیح می‌دهد که مقصودش از دو مفهوم طور «ولایت و شهود» و «اهل نظر» چیست. وی می‌گوید گمان نکنید وقتی می‌گویم طور ولایت، به مطالعه‌ی مابعدالطبیعه اشاره دارم و از اهل نظر مطالعه‌ی طبیعت را قصد می‌کنم. اهل نظر یعنی عالمان مابعدالطبیعه که شامل ابن‌باجه هم می‌شود و ادراکشان هم صحیح است، اما اهل ولایت یعنی اهل مشاهده و ذوق. اهل ذوق دشواریاب‌اند و کمتر کسی را می‌توان یافت که بی‌نیاز از حکمت نظری باشد (همان، ص ۱۹). ابن طفیل در ادامه به نقد اهل نظر و فلاسفه‌ی مهم تا زمان خود می‌پردازد. از نظر او نه کتاب‌های ارسطو و فارابی و آنچه که ابن‌سینا در *شفاء* آورده پاسخ‌گوی پرسش سائل است، نه کسی از فیلسوفان اندلس مطلب درخوری برای سؤال وی نوشته است. دانشمندان اندلس پیش از رواج منطق و فلسفه، عمر خود را در ریاضیات صرف می‌کردند و در آن پیشرفت قابل توجهی کرده بودند؛ اما دانش دیگری نداشتند. ابن طفیل ابن‌باجه را اولین کسی می‌داند که علم ذوقی را وارد اندلس کرده، اما اظهار می‌دارد که وی قبل از انتشار حکمت خویش، به دنیا مشغول شده و توفیقی در این راه نیافته است؛ پس او را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد (همان، صص ۲۰-۲۱). ابن طفیل بعد از ابن‌باجه، فارابی را در معرض نقد قرار می‌دهد.^۷ ابن طفیل آنگاه متذکر می‌شود که ابن‌سینا در *شفاء* آرای ارسطو و اسلوب مشایین را بیان کرده، لذا اگر کسی مجموع کتب ارسطو و *شفاء* را به ظاهر فراگیرد بدون اینکه به اسرار و رموز آن توجه نماید، هرگز موجب نیل به کمال نخواهد شد، هرچند مطالب دیگری نیز در *شفاء* گفته که از طریق ارسطو به ما نرسیده، اما حق را در کتاب *فلسفه‌ی مشرقیه* آورده است (همان، ص ۲۲). همین دیدگاه که فلسفه‌ی مشرقیه را نیل به حقیقت از راه کشف و ذوق معرفی می‌کند توسط فلاسفه‌ی بعد از ابن طفیل، نظیر سهروردی تحت عنوان حکمت اشراق گسترش فراوان یافت و پیروان سهروردی نیز حکمت اشراق را چیزی جز همان حکمت مشرقیان نمی‌دانستند؛ چراکه این حکمت به کشف و ذوق برمی‌گردد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۶). ابن طفیل پس از نقد ابن‌باجه، فارابی، ارسطو، و شفای بوعلی سینا، نقد نسبتاً مفصلی بر ابوحامد غزالی و آثارش ارائه می‌دهد و می‌گوید خود غزالی گفته در علم کشفی و ذوقی کتاب‌هایی دارد، اما چنین چیزی به دست ما نرسیده است (ابن طفیل، ۱۹۹۳، صص ۲۲-۲۴).

ابن طفیل سپس اظهار می‌دارد که غایت علمی وی بررسی سخن غزالی و شیخ‌الرئیس و ارتباط آن‌ها با دیدگاه‌های رایج زمان و سخنان فیلسوف نمایان است تا ابتدا حقیقت به سبک علم بحثی و حکمت نظری آشکار شود و آنگاه حکمت ذوقی و شهودی برای نخستین بار به سائلی که درخواست نگارش‌حی بن یقظان را نموده انتقال یابد. ابن طفیل از سائل درخواست می‌کند هرچند مبادی برخی مطالب را نمی‌داند، به وی به‌عنوان کسی که این راه را رفته و

در این دریا شنا کرده، اعتماد کرده در پی او برود و مطمئن باشد مشروط به فراغ از شواغل و نیز به شرط همت و صدق و نیت صحیح، در زمانی نه چندان کوتاه موفق به مشاهده و ذوق خواهد شد (همان، صص ۲۴-۲۵). به دنبال این مقدمه‌ی تحلیلی انتقادی طولانی، رمان *حی‌بن یقظان* می‌آید که بیان حکمت مشرقی بوعلی سینا از زبان ابن‌طفیل است.

۳. تأثیر بوعلی سینا بر ابن‌طفیل در مؤلفه‌های شکلی و محتوایی

رمان *حی‌بن یقظان* ابن‌طفیل هم به‌لحاظ مؤلفه‌های صوری و شکلی، هم از حیث مؤلفه‌های محتوایی و مفهومی، متأثر از شیخ‌الرئیس است. مراد از مؤلفه‌ی صوری یا شکلی یا فرمی قالب داستان‌پردازی است که ابن‌طفیل برای بیان مسائل پیچیده معقول و فلسفی و نیز عرفانی برگزیده است. ابن‌طفیل اولین فیلسوفی است که در شیوه‌ی هنری محاکات معقولات به بوعلی سینا اقتدا می‌کند و انتقال مفاهیم پیچیده‌ی فلسفی و عرفانی را در لباس داستان‌پردازی انجام می‌دهد. شیخ اشراق بعد از ابن‌طفیل این راه را ادامه می‌دهد و تأثیر پذیری وی از ابن‌سینا بسیار واضح است به‌طوری که برخی تعریف‌های او از مقالات و مدارج عرفانی، با تعاریف ابن‌سینا یکسان است. (پور جوادی، ۱۳۸۰، صص ۵-۸). مقصود از مؤلفه‌های محتوایی همان چیزی است که خود ابن‌طفیل بدان تصریح کرده است، یعنی مطالب رمان *حی‌بن یقظان* را همان حکمت مشرقی بوعلی دانسته است. مؤلفه‌های محتوایی متعددی از این رمان قابل اخذ است. اما در این تحقیق عطف توجه به آن وجهی است که تاکنون مورد توجه محققان اعم از ایرانی و غیر ایرانی قرار نگرفته است: اسفار اربعه عقلی عرفانی.

۴. مؤلفه‌های شکلی حکمت مشرقی

هرچند ابن‌سینا و فلسفه‌اش به پرداختن به استدلال خشک عقلی و دوری از ذوق و کشف و شهود معروف شده، اما آثار به‌جا مانده از او این ادعا را مردود می‌نماید، به‌خصوص در رساله‌های کوتاهی که از وی به‌جا مانده از لزوم سلوک و ذوق عرفانی مطالب فراوانی را مورد توجه قرار داده است. ابوعلی سینا داستان‌های رمزی را به شکل کلی مورد تأکید قرار داده و سه داستان رمزی را هم به نحو خاص مورد توجه قرار می‌دهد: *حی‌بن یقظان*، *سلامان* و *ابسال* و *رساله الطیر*. دو رساله‌ی *حی‌بن یقظان* و *رساله الطیر* متعلق به شیخ‌الرئیس است. اما او از قصه *سلامان* و *ابسال* در کتاب *اشارات و تنبیهات* نامی برده است. ابن‌طفیل همان‌طور که گذشت یک رساله دارد که نام رساله‌ی شیخ‌الرئیس را بر آن نهاده است. شیخ اشراق نیز مشی بوعلی را ادامه داده و ۹ رساله‌ی داستانی رمزی نگاشته است. قصه *الغربه الغربیه* و رساله‌ی *الابراج* یا *کلمات ذوقیه* به زبان عربی و بقیه‌ی رساله‌های سهروردی به زبان فارسی است: آواز *پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، *روزی با جماعت صوفیان*، *فی حاله الطفولیة*، *فی حقیقه العشق* یا *مونس العشاق*، *لغت موران*، و *صغیر سیمرخ*. علاوه بر این‌ها سهروردی رساله‌ی *الطیر ابن‌سینا* را

به فارسی برگردانده است و از رساله‌ی حی بن یقظان شیخ‌الرئیس هم در ابتدای قصه الغریبه الغریبه خودش یاد کرده می‌گوید قصه‌ی غربت غربی را در ادامه و تکمیل حی بن یقظان ابن‌سینا نوشته است.

شیخ‌الرئیس در نمط نهم/ اشارات که به ذکر مقامات عارفین اختصاص دارد، با نام بردن از قصه‌ی «سلامان و ابدال» به صورت عام بر اهمیت داستان‌های رمزی تأکید کرده، اما چیزی از داستان را در آنجا نمی‌آورد. از آنجا که داستان‌های متعددی با نام «سلامان و ابدال» روایت شده است، اختلاف کرده‌اند که مقصود ابوعلی سینا کدام است. خواجه نصیرالدین طوسی دو روایت از «سلامان و ابدال» را در شرح/ اشارات نقل کرده و یکی را بر دیگری ترجیح داده است.

متن دو داستان رمزی دیگر، یعنی رساله الطیر و حی بن یقظان، در میان رسائلی که از پورسینا باقی مانده، دیده می‌شود. رساله‌ی حی بن یقظان ابوعلی سینا تأثیر شکلی روشنی بر ابن‌طفیل گذاشته است. این تأثیرگذاری از قالب داستانی تا لحن و ادبیات را شامل می‌شود. ردپای ادبیات بوعلی از مقایسه‌ی ابتدای دو رساله‌ی حی بن یقظان مشهود است.

جملات آغازین رساله‌ی بوعلی بدین ترتیب است:

«بسم الله الرحمن الرحيم و ما توفیقی إلا بالله و إلیه أنیب و بعد، فإن إصرارکم معشر إخوانی علی اقتضاء شرح قصه حی بن یقظان هزم لجاجی فی الامتناع و حل عقد عزمی فی المماطله و الدفاع فانقدت لمساعدتکم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲).

ابن‌سینا در ابتدا و قبل از شروع داستان اظهار می‌دارد که رساله‌ی حی بن یقظان را به اصرار فراوان برادران و دوستانش نوشته است. همین ادبیات از سوی ابن‌طفیل تکرار می‌شود. ابن‌طفیل هنگام شروع خود تأکید می‌کند به تمنای برادران گرامی و اصرار ایشان و درخواست‌های کمک، پاسخ مثبت داده مبادرت به نگاشتن نموده است.

رهیافت بینامتنی قرآن کریم نیز تأثیر شکلی دیگری است که ابن‌طفیل از بوعلی پذیرفته است. برای نمونه، ابن‌سینا تعبیر «موثقاً من الله» را از آیه‌ی ۶۶ سوره‌ی یوسف به عاریت گرفته است که از زبان حضرت یعقوب خطاب به فرزندانش می‌فرماید: «قال لن ارسله معکم حتی تؤتون موثقاً من الله». این رهیافت در عبارات رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌طفیل، چه از زبان راوی داستان چه از زبان شخصیت‌های قصه، به وفور ملاحظه می‌شود. به عنوان مثال: «لم یکن شیئاً مذکوراً»^۸، «قدفت به فی الیم»^۹، «حجوبه عن الشمس تزور عنها اذا طلعت و تمیل اذا غربت»^{۱۰}.

سید حسین نصر در فرآیند تکامل حکمت سینوی، از تحول شکل زبان مجرد و عقلانی به زبان داستانی و رمزی سخن رانده و در پی همین تغییر سبک، به تقسیم آثار ابن‌سینا به مشائی و مشرقی پرداخته، می‌گوید: «چون به مجموعه آثار ابن‌سینا نظر کنیم، در آن‌ها

تألیفاتی می‌بینیم که با نوشته‌های مشایی وی تفاوت دارد و نشانه‌ی آن است که این‌ها پاره‌هایی از همان فلسفه‌ی مشرقی او می‌باشد» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۴۵). همین فاصله‌گرفتن از فلسفه‌ی مشائی و بیان حقیقت در قالب حکمت مشرقی توسط ابن‌طفیل دنبال شده است. در حکمت مشرقی ابن‌سینا هم شاهد پرداختن به زبان فنی اصطلاحی هستیم و هم شاهد استفاده از زبان رمزی تأویلی. در جنبه‌ی استفاده از اصطلاحات فنی می‌توان اوج کار ابن‌سینا را در نمط‌های پایانی اشارات جست‌وجو کرد، این زبان آن‌قدر قوی و دقیق است که فخر رازی درباره‌ی آن می‌گوید:

«أنّ هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب؛ فإنّه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً

ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده»^{۱۱} (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۱۵).

اما در مورد جنبه‌ی دوم می‌توان گفت که جنبه‌های عرفانی و ذوقی این اقتضاء را داشته که از زبان رمزی و تأویلی استفاده کند، چراکه به اذعان خود ابن‌سینا این مطالب عالی‌ه نباید در اختیار عوام قرار گیرد؛ لذا از زبان رمز استفاده می‌شده تا تنها اهل فن بتوانند از این رمزها پی به مقصود حقیقی نویسنده ببرند. این شکل از بیان حقیقت در رساله‌های عرفانی ابن‌سینا کاملاً مشهود است و می‌توان ابن‌سینا را مبدع و مبتکر به‌کارگیری زبان داستانی و رمز و استعاره در بیان مقاصد فلسفی دانست و همچنین می‌توان ابن‌طفیل را نخستین پیرو ابن‌سینا در استفاده از این روش معرفی نمود.

۵. مؤلفه‌های محتوایی حکمت مشرقی

حکمت مشرقی سینوی به روایت ابن‌طفیل اندلسی در کوتاه‌ترین جمله از مضمونی عرفانی برخوردار است که به دنبال سیر و سلوکی عقلی حاصل می‌شود. یعنی ویژگی اساسی حکمت مشرقی سینوی از نگاه ابن‌طفیل را می‌توان عرفانی مبتنی بر رشد عقلی تلقی نمود. در واقع، نفس انسان در حرکتی صعودی، به دنبال اتصال به ماوراء طبیعت است تا به عالم روحانی، عقل فعال و واجب تعالی تشبّه یابد، چه اینکه ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات بر حواشی کتاب نفس‌ارسطو*، مذهب اشراقیان را این دانسته که استکمال تام در علم برای نفس ناطقه، تنها با اتصال به عقل فعال ممکن می‌گردد (بدوی، ۱۹۷۸، ص ۹۵). ابن‌طفیل نیز بارها از لزوم این تشبّه سخن گفته است، که برای بیان این مدعا تحلیلی از روایت داستانی رساله‌ی *حی‌بن یقظان* ضرورت دارد.

ابن‌طفیل در رساله‌ی *حی‌بن یقظان* کودکی را تصویر می‌کند که در جزیره‌ای خالی از انسان در میان حیوانات وحشی به رشد جسمی و فکری و عرفانی نایل می‌شود. رمان ابن‌طفیل، ابتدا نحوه‌ی تولد و خلقت *حی‌بن یقظان* را به دو روایت بیان می‌کند، آنگاه مراحل رشد جسمی و به موازات آن رشد و تکامل فکری و عقلی یک کودک را به دقت و

مرحله به مرحله در قالب رمان به تصویر کشیده است. سیر و سلوک این کودک تنها و بی‌استاد، در خور تحلیل و ارجاع به نوعی الگوی *اسفار اربعه* است.

ملاصدرا به اذعان خود، الگوی *اسفار اربعه* را از عرفا اخذ کرده (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸) که این اسفار عبارتند از: ۱. *السفر من الخلق الى الحق*؛ ۲. *السفر في الحق بالحق*؛ ۳. *السفر من الحق الى الخلق بالحق*؛ ۴. *السفر في الخلق بالحق*. این اسفار عمدتاً در آثار ابن عربی و شاگردان او به مرحله‌ی بلوغ و پختگی رسیده است، اما پیش از ابن عربی نیز تقسیم‌هایی در تبیین و تشریح مراحل سلوک عرفانی به چشم می‌خورد از جمله آنچه توسط خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین بیان شده که در آن تبویب و تنظیم دقیق‌تری نسبت به گذشته صورت گرفته است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷۳). به علاوه عرفای دیگری نیز همچون احمد غزالی (غزالی، ۱۳۹۷، صص ۲-۵)، نجم‌الدین کبری (ترمذی، بی تا، ص ۴۷۶) به این امر توجه ویژه‌ای داشتند، هر چند این تقسیمات با آنچه تحت عنوان اسفار اربعه در مکتب ابن عربی تقریر یافته مطابقت کامل ندارد، به خصوص در سفر سوم و چهارم که سخن از رجوع به کثرات و نحوه‌ی تکمیل سایر انسان‌ها صورت می‌گیرد.

ابن عربی تقریرهایی از اسفار اربعه دارد که با تقریرهای کنونی اختلاف‌هایی دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۸۲). اما نزدیک‌ترین تقریر نسبت به آنچه امروز تحت عنوان اسفار اربعه معروف شده است تقریر تلمسانی در شرح *منازل السائرین* است. (تلمسانی، ۱۳۷۱، صص ۳۸۰-۳۸۲). بعد از تلمسانی، شاگرد وی یعنی کاشانی و بعدتر قیصری بود که نسخه‌ی نهایی از اسفار اربعه را به تصویر کشید که بعدها توسط ملاصدرا شهرت فراوان یافت. اما به جز عرفا که به این بحث مشغول بوده‌اند می‌توان در میان فلاسفه‌ی پیش از ملاصدرا و حتی پیش از ابن عربی نیز ریشه‌های بحث از اسفار اربعه را جست‌وجو نمود. به طور نمونه، ابن طفیل اندلسی که در تنها رساله‌ای که از او با نام *حی بن یقظان* به جا مانده است در قالب یک داستان، این اسفار اربعه را با ابزار هنرمندانه‌ای ترسیم نموده است. سفر اول یا مرحله‌ی اول از دوران کودکی حی آغاز می‌شود و سپس در بزرگسالی او نیز ادامه می‌یابد. فلسفه‌ورزی حی بن یقظان در مرحله‌ی نخست، شامل شناخت طبیعیات و مابعدالطبیعه و اثبات خداوند است. در مرحله‌ی دوم حی به اوصاف خدا معرفت پیدا می‌کند و فکرش یکسره به خداوند مشغول است. مرحله‌ی سوم معرفت حی، اندیشه‌ورزی در مخلوقات در پرتو شناختی است که نسبت به خداوند و اوصافش کسب کرده است. در مرحله‌ی چهارم، حی که اینک به نفس غیر جسمانی خویش معرفت یافته، به اندیشه‌ورزی در باب حیات پس از مرگ و سعادت و اسباب آن می‌پردازد و می‌فهمد که کمال ذات و لذت و سعادت همیشگی وی در مشاهده‌ی دائمی و بالفعل واجب‌الوجود است. آنگاه در اصناف و انواع موجودات می‌اندیشد که چگونه می‌توانند مانع مشاهده‌اش نشوند و بلکه سبب نجات وی باشند.

البته مجموع اسفار چهارگانه بخش اول رمان را به خود اختصاص می‌دهد و بخش دوم، ورود به قلمرو شریعت و نیل به فهم وفاق و هماهنگی میان فلسفه و دین است که خود مجال مستقلی برای تحقیق می‌طلبد.^{۱۳}

۶. آغاز روایت داستانی حی بن یقظان

ابن‌طفیل در رساله‌ی حی بن یقظان، از دو شخصیت به نام سلامان و اسال نام می‌برد که در اینجا هم حی بن یقظان و هم سلامان و اسال را همان شخصیت‌هایی می‌خواند که شیخ‌الرئیس نام برده است. البته ابن‌سینا از اسال نام برده، نه اسال:

«فانا واصف لك قصة حي بن يقظان و اسال و سلامان اللذين سماهما الشيخ

ابوعلى» (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳، ص ۲۵).

آغاز قصه به منزله‌ی مقدمه‌ای است که قصد دارد فضای حوادث قصه را توجیه کند و پس از بیان موقعیت جغرافیایی و چگونگی سردرآوردن قهرمان داستان در آن موقعیت، یعنی جزیره‌ای خالی از انسان، وارد هدف اصلی شود. ابن‌طفیل در آغاز قصه به بیان نحوه‌ی خلقت و ولادت حی و منطقه‌ی جغرافیایی نشو و نمای وی می‌پردازد. وی دو روایت در این خصوص ذکر می‌کند که هر دو ارجاعی به قرآن دارند. روایت اول این است که در منطقه‌ای ویژه از کره‌ی زمین که معتدل‌ترین آب و هوا را داشته، انسان بدون نیاز به پدر و مادر متولد شده است (همان، صص ۲۶-۲۷). این روایت از آفرینش حی، به روایت قرآنی آفرینش آدم از خاک ارجاع دارد.^{۱۴}

ابن‌طفیل می‌گوید گروهی این قول، یعنی خلق حی بدون احتیاج به مادر و پدر را پذیرفته‌اند و گروهی دیگر آن را قبول ندارند. این گروه دوم حی را زاده پدر و مادری می‌دانند. ماجرا، به‌باور ایشان، این است که در جزیره‌ای آباد و دارای جمعیت انسانی، پادشاهی خواهرش را از ازدواج منع می‌کرد. یقظان که از نزدیکانشان بود، پنهانی با خواهر پادشاه ازدواج کرد، البته به نحوی که در مذهبشان روا بود. آن دو صاحب فرزند شدند. از ترس پادشاه، مادر فرزند را پس از شیردادن در جعبه‌ای محکم گذاشت و با قلبی سوزان به دریا افکند. جریان آب کودک را به جزیره‌ای رساند که هیچ انسانی در آن زندگی نمی‌کرد، همان جزیره‌ای که در روایت اول مطرح شده است (همان، صص ۲۸-۲۹). روشن است که این روایت دوم نیز ارجاعی به داستان حضرت موسی دارد که مادرش از ترس فرعون او را به نیل انداخت.^{۱۵}

طفل که در جعبه محبوس است از شدت گرسنگی شروع به گریه و سر و صدا و دست و پا زدن می‌کند. آهویی که عقاب بره‌اش را ربوده، صدای بیچه را شنیده می‌پندارد صدای بره‌ی خودش است. خود را به جعبه رسانده طفل را نجات می‌دهد، نوازش می‌کند، شیر داده بزرگش می‌کند (همان، صص ۲۹-۳۲).

ابن طفیل می‌گوید این روایت، قول کسانی است که تولد حی بدون پدر و مادر را انکار می‌کنند، سپس به جزئیات و نحوه‌ی تولد حی از خاک، بنا به قول قائلان، می‌پردازد. سخن ابن طفیل در بیان اعضای بدن و قوای نفس به سخن فارابی در فصول بیستم و بیست و یکم کتاب آراء اهل مدینه فاضله شباهت دارد.

به هر حال، حی چه از خاک به وجود آمده باشد چه از پدر و مادر متولد شده باشد، داستان تنهایی او در جزیره و بزرگ شدنش در آغوش ماده آهوئی که حی را بره‌ی خویش می‌پندارد شروع می‌شود. آهو به خوبی به تغذیه‌ی طفل و حفاظت از او اهتمام دارد و فقط هنگامی که به ناچار باید بچرد از او فاصله می‌گیرد و طفل نیز سخت دلبسته‌ی آهو شده، به نحوی که اگر آهو کمی بیش از معمول از وی دور بماند سخت می‌گریزد و آهو به محض شنیدن صدای گریه‌ی طفل به سویش می‌دود. در جزیره حیوان درنده‌ای وجود ندارد و طفل با شیر آهو بزرگ می‌شود و به دو سالگی می‌رسد، راه می‌افتد و دندان در می‌آورد، آهو مهربان وی را به مواضعی که میوه هست می‌برد و کودک از میوه تغذیه می‌کند، همچنین آب به طفل می‌رساند و او را در آغوش خود می‌خواباند (همان، صص ۳۲-۳۳).

به این ترتیب حی بن یقظان با آهوان بزرگ می‌شود و صدای آهوان و پرندگان و دیگر حیوانات را تقلید می‌کند؛ البته طبعاً بیشتر از همه، انواع صداهای آهوان را یاد می‌گیرد. حی و وحوش جزیره با یکدیگر رفیق می‌شوند و انس و الفت می‌گیرند.

ابن طفیل تا اینجا ماجرای تولد حی بن یقظان را به دو روایت تعریف کرد و چگونگی زنده ماندن طفل را در جزیره‌ای بدون حضور حتی یک انسان بیان نمود: آهوئی که بره‌اش شکار عقاب شده، حی را بره‌ی خویش می‌انگارد و به مهر مادری شیرش می‌دهد و بزرگش می‌کند. حی با وحوش جزیره همراه و همدم است. در یک تعبیر موجز، حی فرزند طبیعت است. این بعد وجودی حی، یکی از ابعاد وجودی همه‌ی انسان‌هاست. همه‌ی ما در ابتدای تولد و سال‌های آغازین زندگی، نسبتی وثیق با طبیعت داریم. نیازهای یک نوزاد آنچنان با طبیعت گره خورده که کوچک‌ترین اختلالی در آن، مانند گرما و سرما و تأخیر در غذا و آب، حیاتش را به مخاطره می‌افکند و به آن پایان می‌دهد. از اینجا اندیشه‌ورزی و رشد فکری و فلسفی و عرفانی حی آغاز می‌شود.

۷. اندیشه‌ورزی و رشد فکری حی

ابن طفیل پس از رشد جسمی حی بن یقظان جریان اندیشه‌ورزی فرزند تنها و مستأصل طبیعت را تصویر می‌کند. طفلی که در آغوش مهر مادری بزرگ شده، اینک پا گرفته و راه افتاده است. حی گام‌های اول تفکر را برمی‌دارد. او از تجربه در طبیعت و تفکر در آن می‌آغازد و البته بعدها به تفکر در ماورای طبیعت می‌رسد. فعلاً اشیاء و موجودات جزیره را

می‌بیند و بعد از دیدن به یاد می‌آورد، درحالی‌که نسبت به بعضی اشتیاق دارد و نسبت به بعضی دیگر اکراه می‌ورزد. بیان این احساسات، مشیر به رشد قوه‌ی نزوعیه در حی است. ابن‌طفیل به تبع فارابی رشد قوه ناطقه را مسبوق به قوه نزوعیه می‌داند. قوه نزوعیه نیز مسبوق به قوای خیالیه است. البته پیش از قوای خیالیه و نزوعیه، قوای غاذیه و حاسه هم باید محقق شده باشند که تحقق این دو قوه در مسیر زندگی و رشد حی واضح است (همان، ص ۳۳).

حی بن یقظان در احوال اصناف حیوانات جزیره می‌اندیشد: بدن همه‌ی آن‌ها پوشیده از پشم یا مو یا پر است؛ قدرت و سرعتی در حمله دارند و همگی مسلح به ابزاری، مثل شاخ و چنگ و دندان، در دفاع از خود هستند. حی آنگاه در خود نظر می‌کند که برهنه از پوشش‌های حیوانات است و از قدرت و سلاح دفاعی آن‌ها بی‌بهره است. البته ابن‌طفیل قبلاً گفته که حیوانات جزیره درنده نیستند، اگر نه حی زنده نمی‌ماند تا داستان ادامه یابد. ولی حی ملاحظه می‌کند که مثلاً هنگام خوردن میوه‌ی درختان، اگر حیوانی گرسنه بر او سبقت گیرد، او ضعیف است و مغلوب حیوان می‌شود. حتی بره‌های آهوان وقتی بزرگ‌تر می‌شوند شاخ درمی‌آورند و بدنشان قوی‌تر می‌شود، اما حی فاقد این‌هاست. این تفاوت‌ها فرزند جزیره را به تفکر وامی‌دارد (همان، صص ۳۳ - ۳۴).

سوزن‌های فراوان دیگری هم برای تفکر وجود دارد: حیوانات ناقص‌الخلقه‌ای در جزیره می‌بیند که شباهتی به آن‌ها ندارد، مخارج فضول و دستگاه تناسلی حیوانات به‌وسیله‌ی دم و پشم و مانند این‌ها پوشیده و نسبت به او پنهان‌تر است. حی این امور را خوش نمی‌دارد و فکرش به آن‌ها مشغول است تا به هفت سالگی می‌رسد و از اینکه بدنش مانند حیوانات رشد کند و مثلاً پشم یا دم یا شاخ درآورد ناامید می‌شود. یعنی مطمئن می‌شود که نقص‌ها و ضعف‌هایش به شکل طبیعی برطرف نخواهد شد و خودش باید چاره‌ای بیندیشد (همان، ص ۳۴).

حی که از رفع نواقصش به‌واسطه‌ی رشد طبیعی مأیوس شده، شروع به استفاده از ابزار و امکانات طبیعت می‌کند و با برگ پهن درختان تن‌پوشی می‌سازد و بدن خود را می‌پوشاند. لکن برگ‌ها به‌زودی پژمرده می‌شوند و لباس می‌افتد. حی از برگ‌های بیشتر و لایه‌های بیشتر استفاده می‌کند و اندکی بر دوام لباس جنگلی خود می‌افزاید. همچنین شاخه‌هایی از درختان می‌کند و تراش می‌دهد و از آن جهت راندن حیوانات استفاده می‌کند.

پس از این کار، حی درمی‌یابد که دستش نسبت به دست حیوانات، برتری بسیار و استفاده‌های متعدد دارد، مثلاً می‌تواند با دست عورتش را بپوشاند و چوب بردارد و از خود دفاع کند، درحالی‌که قبلاً خود را به سبب نداشتن دم و شاخ و چنگ و دندان، کمتر از حیوانات می‌انگاشت. حی در خلال این تفکرات، بزرگ می‌شود و از هفت سالگی عبور می‌کند: «و فی خلال ذلک ترعرع و اربی علی السبع سنین».

پوششی که حی از برگ‌ها می‌سازد او را بسیار به زحمت می‌اندازد، زیرا مجبور است مکرراً آن را تجدید کند. او تصمیم می‌گیرد از دم پشمالوی حیوانات مرده برای پوشش خود استفاده کند، اما از طرفی می‌بیند که حیوانات همواره از مرده‌ی هم‌نوع خود دوری می‌کنند. پس نگران است که استفاده از دم حیوانات مرده برایش مضر و خطرناک باشد. بالاخره حی تصادفاً با لاشه‌ی عقابی مواجه می‌شود که حیوانات از آن اجتناب نمی‌کنند. حی پوست عقاب را درست و سالم درمی‌آورد و از پرهایش لباسی درست می‌کند که عورتش را می‌پوشاند و علاوه بر این، دم عقاب پشت وی را می‌گیرد و گرمش می‌کند و بال‌های عقاب روی دو دستش قرار گرفته هیبتی برای او در نظر حیوانات ایجاد می‌کند تا وحوش به او نزدیک نشوند، جز آهوی مهربانی که برایش مادری کرده است و هرگز از هم جدا نشده‌اند تا آنگاه که با گذر زمان، آهو پیر و ضعیف می‌شود. حالا حی او را به چراگاه می‌برد و برایش میوه می‌آورد و از او پرستاری می‌کند تا اینکه بالاخره مرگ آهو میان آن دو جدایی می‌اندازد (صص ۳۴-۳۵).

فراز بعدی رساله‌ی حی بن یقظان سبب شده است ابن‌طفیل آغازگر علم تشریح در اروپا شناخته شود. مرگ آهو به سختی حی را متأثر می‌کند، به اندازه‌ای که نزدیک است از غصه بمیرد. وقتی حی می‌بیند آهو به فریادهایش پاسخی نمی‌دهد و برخلاف گذشته هیچ حرکتی ندارد، به گوش‌ها و چشم‌ها و دیگر اعضای بدن آهو نظر می‌کند؛ اما ظاهراً مشکلی نمی‌بیند. حی در این اندیشه است که شاید مانعی مثلاً در گوش آهو قرار گرفته و جلوی شنیدن صدا را می‌گیرد. ولی همه‌ی اعضای آهو در ظاهر مثل همیشه هستند و تفاوتی نکرده‌اند. هنگامی که حی از یافتن موانع ظاهری ناامید می‌شود و هیچ آفت و مشکلی در ظاهر بدن آهو نمی‌یابد، اندیشه می‌کند که شاید عضوی در داخل بدن آهو باشد که همه‌ی این اعضای ظاهری را می‌گرداند و آفتی بر آن عضو داخلی عارض شده باشد. در این صورت حتماً با از بین بردن آن آفت، مشکل برطرف می‌شود و آهو می‌تواند سخن بگوید و حرکت کند (همان، صص ۳۵-۳۹).

حی بن یقظان پس از تشریح کامل بدن آهو، درمی‌یابد که هیچ مرض مادی در آن نیست و درعین حال، آن موجودی که اعضا را اداره می‌کرد، بدن را ترک گفته است. به این ترتیب حی در می‌یابد آن مادر مهربانی که به یکدیگر عشق می‌ورزیدند، همان موجودی است که از بدن جدا شده و رفته است، نه این جنازه‌ی بی‌جان. همچنین درک می‌کند نفس یا آن موجودی که بدن را در حال سلامت ظاهری رها کرده و ترک گفته است، قطعاً به این تکه‌تکه و تشریح شده باز نخواهد گشت. به این ترتیب حی نسبت به بدن آهو بی‌علاقه و بی‌رغبت می‌شود و درمی‌یابد این بدن به منزله‌ی آلت و ابزار نفس است و درواقع چیزی مانند همان چوب و عصایی است که حی به دست می‌گیرد و در مواجهه با حیوانات جزیره از آن استفاده می‌کند. در واقع، رشد فکری حی که از تفکر در طبیعت شروع شده، در اینجا به تفکر در ماورای طبیعت متصل می‌شود. ابن‌طفیل در این مرحله از سیر و سلوک فکری حی، مسائل معنای

زندگی را از زبان او به میان می‌آورد. حی در این افکار غرق می‌شود که موجودی که بدن را تدبیر می‌کرد و اکنون رفته چیست؟ چگونه چیزی است؟ چه نحوه ارتباطی با این بدن دارد؟ کجا رفته؟ چگونه رفته؟ چرا رفته؟

به هر روی، حی در پی بوی تعفن لاشه‌ی آهو از آن منزجر می‌گردد و کلاغی وی را به دفن جسد دلالت می‌کند؛ به این شکل که دو کلاغ با یکدیگر درگیر می‌شوند و یکی دیگری را می‌کشد و سپس او را دفن می‌کند. حی با خود می‌اندیشد که این کلاغ در کشتن کلاغ دیگر خطا کرد، اما در دفن او کارش خوب بود. ارجاع به قرآن کریم در دفن هابیل توسط قابیل در این فراز از داستان مشهود است.^{۱۶}

پس از دفن آهو، حی به آهوان دیگر انس و الفت می‌گیرد؛ چراکه با خود می‌اندیشد این‌ها به‌سبب شباهت فراوانی که به مادرش دارند، باید نفس مدبر مشابهی داشته باشند. وی در سایر حیوانات و گیاهان هم نظر می‌کند و هیچ‌کدام از موجودات جزیره را شبیه خود نمی‌یابد. گمان دیگر حی این است که در همه‌ی عالم فقط همین جزیره وجود دارد، زیرا دریا از همه‌ی جهات به جزیره احاطه دارد (همان، ص ۴۰).

حی مشاهده می‌کند که در اثر سایش و اصطکاک، آتشی در بیشه و نیزار مشتعل می‌شود. به آتش نزدیک می‌شود تا پاره‌ای از آن را بردارد و دستش می‌سوزد. یاد می‌گیرد که چوبی را که بخشی از آن مشتعل نیست بردارد و آتش را به محل زندگی خود بیاورد. حی آتش را با علف و هیزم زنده نگه می‌دارد و از آن در شگفت است و شب‌ها از نور و گرمایش بهره می‌برد. می‌پندارد که آتش برترین موجود است و از موجودات آسمانی است، خصوصاً که همواره حرکتی به سمت بالا دارد و همه‌ی اشیاء را با سرعتی متفاوت می‌سوزاند. حی علاوه بر گرما و روشنایی، سایر استفاده‌های آتش را هم یاد می‌گیرد. از ماهیانی که به ساحل افتاده‌اند برمی‌دارد و در آتش می‌گذارد و از بویی که بلند می‌شود خوشش می‌آید. پس گوشت پخته را می‌خورد و به خوردن آن عادت می‌کند و کم‌کم در صید ماهی و شکار حیوانات مهارت می‌یابد (همان، ص ۴۱).

۸. شناخت روح حیوانی

حی بن یقظان هنگامی که می‌بیند آتش این همه فایده و قدرت دارد به آن بیشتر علاقه‌مند می‌شود و مهر می‌ورزد و می‌پندارد آنچه از قلب مادرش بیرون رفته از جنس آتش یا چیزی شبیه آن است؛ خصوصاً که بدن حیوانات در دوران زندگی گرم است و پس از مرگ سرد می‌شود. تصمیم می‌گیرد حیوان زنده‌ای را بگیرد و قلبش را بشکافد تا ببیند در سینه‌اش چیزی از جنس آتش می‌یابد یا نه؟ آنچه در سینه‌ی جسد آهوی مرده نیافته بود. چنین می‌کند و هوای بخاری را در بدن حیوان می‌یابد و به تشریح حیوانات مرده و زنده ادامه

می‌دهد. پس حی درمی‌یابد که حیوانات همگی نوعی روح حیوانی یکسان دارند و همه‌ی اعضا و حواس در استخدام روح حیوانی هستند. این مطالعات تا بیست و یک سالگی ادامه می‌یابد و در واقع می‌تواند دریافت و ادراکی ناظر به نفس انسان باشد یا دست‌کم مقدمه‌ای برای شناخت نفس آدمی به شمار آید. در بخش‌های قبلی داستان هم مطالبی درخصوص تجرد نفس دیده بودیم؛ آنجا که پس از مرگ آهو، حی درمی‌یابد آن که به او عشق می‌ورزید غیر از این جنازه است و چیزی است که اینک از این بدن مادی جدا شده و به جایی دیگر رفته است (همان، صص ۴۲-۴۴).

در این مدت، که شامل سه هفت سال، یعنی بیست و یک سال است، حی در ساختن ابزار گوناگون مهارت پیدا می‌کند و به‌مرور کارهای مختلفی را یاد می‌گیرد، مثلاً از پوست حیوانات لباس و کفش می‌سازد، از موی حیوانات نخ درست می‌کند و خیاطی می‌کند، نانوبی یاد می‌گیرد، خانه می‌سازد، می‌تواند برای مدتی غذا ذخیره کند و آن را از دسترس حیوانات حفظ نماید و سپر و سلاح‌هایی همچون نیزه بسازد. او حتی می‌تواند برخی حیوانات را رام کند، برای آن‌ها مهار و افسار فراهم نماید و از آن‌ها چونان مرکب بهره‌بردارد. علاوه‌بر همه‌ی این‌ها، در این مدت بیست و یک ساله، تشریح حیوانات مرده و زنده و شناخت اعضای آن‌ها نیز از دیگر فعالیت‌های حی است (همان، صص ۴۵-۴۴).

مرحله‌ی بعدی، فصل جدیدی در نحوه‌ی تفکر حی است. وی از تجربه و کسب دانش از محسوسات و جزئیات به تفکر عقلی و کلی انتقال و ارتقا می‌یابد؛ به انواع و اصناف اجسام و اوصاف و اعراض آن‌ها شناخت پیدا می‌کند. به‌علاوه، برای او ادراکی از وحدت نفس خویش در عین کثرت اعضای بدن و افعال جسمانی حاصل می‌شود. درخصوص حیوانات نیز از شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها، به این مفهوم انتقال می‌یابد که یک نوع شامل افراد متعدد است. آنگاه ویژگی‌های روح حیوانی، ویژگی‌های نبات و نفس نباتی، تفاوت و تشابه حیوان و نبات، خصوصیات جسم، مانند ابعاد سه‌گانه و حرکت و وزن، مفهوم ذاتی جسمیت یعنی ابعاد ثلاثه و مفاهیم عارض بر جسمیت، همانند سنگینی و سبکی را تشخیص می‌دهد و به رابطه‌ی امتداد و جسمیت توجه دارد و نیز عناصر اربعه را دسته‌بندی می‌کند و به مفاهیم صورت و ماده و هیولا می‌رسد.

تا سن بیست و هشت سالگی اندیشه در عالم اجسام ادامه می‌یابد تا آنجا که حی همه‌ی اجسام را گرفتار حدوث و محتاج فاعل مختار می‌بیند، همه را به کناری می‌نهد و به تفکر در امور سماوی منتقل می‌شود: «ثم انه بعد ذلك اخذ في مأخذ آخر».

حی بن یقظان موجودات آسمانی را هم جسم می‌یابد و جسم را متناهی و فلک را کروی می‌داند. همچنین بحثی در حدوث و قدم عالم دارد که به قطعیتی در یک طرف نمی‌رسد و سپس بر اساس بطلان تسلسل، به فاعل و علت‌العلل غیرجسمانی استدلال می‌کند و در صفات او تأمل می‌نماید که مختار است و اکرم الکرم، ارحم الرحما، اکمل، اتم، احسن، ابهی، اجمل،

ادوم، بلکه اساساً وجود است و کمال و تمام و حسن و بها و قدرت و علم. این معرفت به خداوند و صفاتش تا سی و پنج سالگی نصیب حی می‌شود (همان، صص ۵۶-۶۴).

در این مرحله توجه حی به کلی به خداوند و عالم معقول است و از هر مصنوع و محسوسی به صانع منتقل می‌شود؛ اما در این مرحله حی به اندیشه‌ی خویش می‌اندیشد. او در این مسئله می‌اندیشد که چگونه و با چه قوه‌ای این علم به خداوند را یافته است؟ «حی یتساءل کیف ادرك هذه الحقائق». حواس و خیال او فقط اجسام و جسمانیات را درمی‌یابد. پس ذات او، یعنی ذات حی بن یقظان، چیزی غیرجسمانی است و آن ذات و نفس روحانی است که می‌تواند واجب‌الوجود را ادراک نماید. البته آنچه که جسمانی نیست در معرض فساد هم نیست. سپس در خصوص احوال نفوس بعد از مرگ و سعادت و شقاوت انواع نفوس بحث می‌شود. نفوس حیوان و نبات فانی می‌شوند، اما کواکب و افلاک دارای نفوسی غیرجسمانی هستند که دائماً به مشاهده‌ی واجب‌الوجود مشغول‌اند. در خود حی هم روح حیوانی شبیه اجسام سماوی و نفسی مشابه کواکب و نیز امری ربانی وجود دارد که توسط آن واجب‌الوجود را می‌شناسد و بر خود واجب می‌داند که متصف به صفات الهی و متخلق به اخلاق الهی شود و به افعال الهی اقتدا کند و کمترین اهتمام را به بدنش داشته باشد.

ابن‌طفیل در اینجا به کسی که درخواست نوشتن رساله را نموده رو می‌کند و به وی می‌گوید آنچه در خصوص تجارب عرفانی و شهودات حی گفتنی بود به تو گفتم و بیش از این در لفظ نمی‌گنجد. فقط بدان که وقتی حی پس از وصال به عالم عقلی به عالم محسوس برمی‌گردد، دیگر زندگی دنیا برایش دشوار است و دوست دارد از بدن مفارقت کند تا بدون عایق و مانع به مشاهده معقولات بپردازد و دائماً حظ و لذت عقلی ببرد.

۹. نتیجه

رمان حی بن یقظان ابن‌طفیل هم به لحاظ مؤلفه‌های صوری و شکلی و هم از حیث مؤلفه‌های محتوایی و مفهومی متأثر از شیخ‌الرئیس است. به لحاظ شکلی می‌توان این تأثیرگذاری را در قالب داستانی و لحن و ادبیات مشاهده نمود، به طوری که حتی شروع رساله دقیقاً مطابق با همان جملاتی است که ابن‌سینا در شروع حی بن یقظان گفته است که آن را با اصرار تنی چند از برادران نگاشته است. همچنین رهیافت بینامتنی قرآن که ابن‌سینا از آن بهره برده در رساله‌ی ابن‌طفیل قابل مشاهده است. از طرفی حکمت مشرقی ابن‌سینا و رساله‌ی حی بن یقظان او، هم با زبانی فنی اصطلاحی و هم با زبانی رمزی تأویلی نگاشته شده که همین سبک در سراسر رساله‌ی ابن‌طفیل پیگیری شده است.

در مورد مؤلفه‌های محتوایی نیز می‌توان گفت که همان‌طور که ابن‌سینا به جنبه‌های عرفانی توجه ویژه‌ای داشته است، روایت ابن‌طفیل نیز همین امر را مورد تأکید قرار داده

است، البته عرفانی مبتنی بر رشد عقلی که این امر شباهت بسیار فراوانی به الگوی اسفار اربعه دارد که هم در عرفان اسلامی و هم در حکمت متعالیه جایگاه ویژه‌ای دارد. همین بُعد از رساله‌ی حی بن یقظان را می‌توان نقطه‌ی شروع توجه یک فیلسوف به اسفار اربعه دانست که مدت‌ها قبل از ملاصدرا بدان پرداخته شده و لذا رساله‌ی ابن‌طفیل را می‌توان یکی از منابع مهم برای شناخت تاریخچه الگوی اسفار اربعه به شمار آورد. از تحلیل سیر فکری حی بن یقظان الگوی اسفار اربعه به دست می‌آید که ابن‌طفیل آن را به عنوان حکمت مشرقی ابن‌سینا ارائه داده است:

سیر من الخلق الی الحق. فلسفه ورزی حی بن یقظان در مرحله‌ی نخست، شامل شناخت طبیعیات و نیز معرفت به مابعدالطبیعه می‌شود. حی تا بیست و یک سالگی موفق به شناخت انواع نبات و حیوان و تشریح حیوانات زنده و مرده و اثبات روح حیوانی می‌شود و به جایگاه کبار طبیعیین و دانشمندان بزرگ طبیعی می‌رسد؛ یعنی به‌روش حسی و تجربی، دانش می‌اندوزد و در واقع دانشمند علوم تجربی می‌شود.

حی از بیست و یک سالگی تا بیست و هشت سالگی روش دیگری را در پیش می‌گیرد: «ثم انه بعد ذلك اخذ فی مأخذ آخر»؛ این مأخذ دیگر، روش عقلی و کلی و علوم استدلالی مابعدالطبیعی یا همان مسائل فلسفه به معنای الهیات عامه است: وحدت و کثرت، مفهوم جسم، خصوصیات کلی حیوان و نبات، ماده و صورت، حدوث. فلسفه ورزی پس از بیست و هشت سالگی ادامه می‌یابد. آنگاه که حی مفهوم حدوث را درک کرده و در جست‌وجوی محدثی برای امور حادث است و چنین محدثی را در بین موجودات زمینی پیدا نمی‌کند، به شناخت موجودات سماوی رو می‌کند. وی درمی‌یابد سماویات نیز جسم و متناهی‌اند و از تفکر مسائل حدوث و قدم و زمان به اثبات خداوند می‌رسد.

در «سیر من الحق الی الحق بالحق»، حی پس از اثبات ذات خداوند، به اوصاف خدا معرفت پیدا می‌کند. وی هنگامی که به سی و پنج سالگی می‌رسد آنچنان فکرش مشغول به خداوند است که به هر موجودی می‌نگرد فوراً به صانع منتقل می‌شود و از مصنوع غافل می‌شود و از عالم محسوس به کلی دل‌کنده و متوجه عالم معقول است.

«سیر من الحق الی الخلق بالحق» مرحله‌ی سوم معرفت حی، یعنی اندیشه‌ورزی در مخلوقات است، اما در پرتو شناختی که نسبت به خداوند و اوصافش کسب کرده است. حی در این اندیشه‌ورزی به شناخت نفس مجرد و فسادناپذیر خودش نایل می‌شود.

در «سیر فی الخلق بالحق»، حی به نفس غیرجسمانی خویش معرفت یافته، به اندیشه‌ورزی پیرامون حیات پس از مرگ و سعادت و اسباب آن می‌پردازد و می‌فهمد که کمال ذات و لذت و سعادت همیشگی وی در مشاهده‌ی دائمی و بالفعل واجب‌الوجود است. آنگاه در اصناف و انواع موجودات می‌اندیشد، به‌نحوی که مزاحم شهود عرفانی وی نبوده بلکه سبب نجات او باشند. فلسفه‌ورزی حی در این مرحله شامل همه‌ی موجودات عالم، اعم از

حیوان و نبات و افلاک و کواکب می‌شود و سعی در دست‌گیری و هدایت سایر انسان‌ها می‌نماید و به سرّ نحوه‌ی دعوت انبیاء الهی، که با زبان ساده و تمثیلی بوده است پی می‌برد. چنانچه ملاحظه می‌شود، رهیافت ابن‌طفیل در نگارش محتوای حی بن یقظان کاملاً انطباق‌پذیر با الگوی اسفار اربعه می‌باشد و لذا می‌توان حکمت مشرقی به روایت ابن‌طفیل را همان اسفار اربعه نامید که برای سیر تکاملی انسان معرفی شده است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. «و ان من اراد الحق الذی لا جمجمه فیه فعلیه بکتابه فی الفلسفه المشرقیه»، واژه‌ی جمجمه در نسخه‌های رساله‌ی حی بن یقظان عبدالحلیم محمود ص ۷۱ و ۷۸ و مصطفی غالب ص ۸۲ هم آمده است.

۲. شایان ذکر است بحث از اسفار اربعه و ریشه‌یابی آن در منابع پیش از ملاصدرا و ابن‌عربی توسط نگارنده‌ی مقاله، در قالب رساله‌ی دکتری در حال انجام است که یکی از منابع اصلی آن، آثار ابن‌طفیل می‌باشد.

3. See: Wainwright, *Desert Island scripts*; Hassan, *Hayy bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A study of an early Arabic impact on English literature*.

4. European Enlightenment

5. Scientific Revolution

6. See: Toomer, *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, p. 218; Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*.

۷. دیدگاه‌هایی که به فارابی نسبت داده می‌شود جای بررسی و تأمل دارد که البته اینجا مجال آن نیست. نظریات خیال و نبوت فارابی و نسبت فیلسوف و نبی نزد فارابی در جای خود مورد تحقیق قرار گرفته است (نک: مفتونی، فارابی و فلسفه هنر دینی).

۸. نک: انسان (دهر)، ص ۱.

۹. نک: طه، ص ۲۰.

۱۰. نک: کهف، ص ۱۷.

۱۱. این باب از کتاب (نمط نهم اشارات) بهترین و مهمترین بخش این کتاب است که در آن علوم صوفیه به ترتیبی آورده شده که نه قبل از آن، چیزی بر آن پیشی گرفته و نه پس از آن.

۱۲. محقق کتاب در بخش ملحقات، بیان نجم‌الدین کبری از کتاب السفینه را به نقل از کتاب *فوتوح الجمال* نقل کرده است.

۱۳. ابن‌رشد که شاگرد ابن‌طفیل است این دیدگاه، یعنی هماهنگی فلسفه و دین را به صورت کتابی درآورده است: فصل المقال فی تقریر مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال

۱۴. نک: آل عمران، ص ۵۹.

۱۵. نک: طه، ص ۳۹.

۱۶. نک: مائده، صص ۳۰-۳۱.

منابع

۱. ابن رشد، ابوالولید (۱۹۸۶م). *تهافت التهافت*. (تصحیح بویبیز). بیروت: دارالمشرق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. (شرح خواجه نصیرالدین طوسی، جلد ۳). قم: نشر البلاغه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ق). *الشفاء المنطق [المدخل]*. (مقدمه ی طه حسین پاشا). قم: ذوی القربی.
۵. ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک (۱۹۹۳). *حی بن یقظان* (مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چاپ چهارم). بیروت: دارالمشرق.
۶. ابن طفیل (۱۳۶۰). *زنده بیدار*. (ترجمه ی بدیع الزمان فروزانفر). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷. ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه* (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر.
۸. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸). *ارسطو عند العرب*. کویت: وكالة المطبوعات.
۹. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. ترمذی، محمد بن علی الحکیم (بی تا). *ختم الاولیاء* (تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، المطبعه الکاثولیکیه). بیروت.
۱۱. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی (۱۳۷۱). *شرح منازل السائرین* (جلد ۱، چاپ ۱). قم: بیدار.
۱۲. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۲ و ۳). (تصحیح و مقدمه ی هانری کربن، چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*. (تصحیح حسین ضیایی تربتی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة: مکتبه المصطفوی*. قم: ایران.
۱۵. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). *شرح الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
۱۶. غالب، مصطفی (۱۹۹۱). *ابن طفیل*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۷. غزالی، احمد (۱۳۹۷ق). *بحر الحقیقه*. (به اهتمام نصرالله پورجوادی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. فاخوری، حنا، و جر، خلیل (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* (جلد ۲). (ترجمه ی عبدالمحمد آیتی). تهران.
۱۹. کربن، هانری (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی* (ترجمه ی ان شاء الله رحمتی). تهران: جامی.

۲۰. محمود، عبدالحلیم (۱۹۹۹). *فلسفه‌ی ابن‌طفیل و رساله‌ی (حی بن یقظان) (چاپ دوم)*. قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۲۱. مفتونی، نادیا (۱۳۹۳). *فارابی و فلسفه‌ی هنر دینی*. تهران: سروش.
۲۲. نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). *سه حکیم مسلمان*. (ترجمه‌ی احمد آرام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

References

1. Badvi, A. R. (1987). *Aristotle To The al-Arab*, Kuwait: Vekalat al-Matboat.
2. Fakhouri, H., & Jar, Kh. (1979). *Tarikh Falsafe in Islam* (Vol. 2). (Trans. by A. M. Ayati, Tehran. [in Persian]
3. Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill.
4. Ghaleb, M. (1991). *Ibn Tufail*. Beirut: Dar and Maktabat al-Helal. [in Arabic]
5. Ghazali, A. (1976). *Bahr al-Haghighat*. (Attended by N. A. Pourjavadi). Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [in Arabic]
6. Ibn Arabi, M. D. (n.d). *al-Fotohat al-Makiah*. Beirut: Dar al-sader. [in Arabic]
7. Ibn Roshd, Ab-al-Valid (1986), *Tahafot al-Tahafot*, by Bouizh, Beirut, Dar al-Mashregh. [in Arabic]
8. Ibn Sina, H. A. A. (1996). *al-Esharat and al-Tanbihat*. (Description by Kh. N. Din Tousi, Vol. 3). Qom: Nashr al-Balagheh. [in Persian]
9. Ibn Sina, H. A. A. (1979). *Rasael*. Qom, bidar. [in Arabic]
10. Ibn Sina, H. A. A. (2007). *al-Shafa al-Mantegh*. (Introduction by T. H. Pasha). Qom: Zave-al-Ghorba. [in Arabic]
11. Ibn Tufail (1993). *Hay Ibn Yaghazan*. (Introduction by N. Nasri, 4th edition). Beirut: Dar al-Mashregh. [in Arabic]
12. Ibn Tufail (1981). *Zendeye Bidar*. (Trans. by B. Z. Forozanfar). Tehran: Book Translation and Publishing Company. [in Persian]
13. Maftouni, N. (2014). *Farabi and Philosophy and Religious Art*. Tehran: sorosh. [in Persian]
14. Korban, H. (2008). *Ibn Sina and Mystical Allegory*. (Trans.d by E. A. Rahmati). Tehran: Jami. [in Persian]
15. Nasr, S. H. (2009). *Three Muslim sages*. (Trans. by A. Aram). Tehran: Scientific and cultural publications. [in Persian]
16. Poor Javadi, N. A. (2001). *Enlightenment and mysticism*. Tehran: University Publication Center. [in Persian]
17. Sadr al-Din Shirazi, M. I. [Mollasadra] (1989). *al-Hekmat al-Motealiye fi al-Asfare al-Aghlie al-Arbae*. Qom: Al-Mustafawi Library. [in Persian]
18. Sohrevardi, S. Sh. D. (2001). *Majmuah Mosanafat Sheikh al-Eshragh* (Vols. 2 & 3). (Correction and Introduction by H. Korban, 3rd edition). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]

19. Shahrzouri, Sh. D. (1993). *Sharhe Hikmat al-Eshragh*. (Corr. by H. Ziayei Torbati). Tehran: Research Institute of Humanities. [in Persian]
20. Telemsani, A. D. S. A. (1992). *Sharhe Manazel al-Sayerin* (Vol. 1, 1st edition). Qom: bidar. [in Persian]
21. Termazi, M. A. H. (n.d). *Khatm al-oulia*. (Rese. by O. Esmail Yahya) . Beirut: Catholic Publications. [in Arabic]
22. Tousi, N. D. (2007). *Sharhe al-Esharat va al-Tanbihat*. Qom: Boostane Ketab. [in Persian]

