

ابن سینا از دیدگاه فلاسفه اندلس

نادر شکراللهی*

چکیده

رونق نسبی فلسفه در اندلس دوره اسلامی، اواخر قرن پنجم و قرن ششم، است؛ یعنی زمانه زندگی سه فیلسوف برجسته اندلسی - ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد - که پس از ابن سینا زندگی می کنند. در این دوره چهار برداشت از آرای ابن سینای فیلسوف در اندلس دیده می شود. جریان مخالف فلسفه که کتاب های فلاسفه از جمله ابن سینا را محدود، بلکه از بین می برد. موافقان فلسفه سه گروه اند؛ بعضی او را جدی نمی گیرند و در آثار خود نامی از او نمی برند. یک گروه در او چهره فیلسوفی را می بینند که به مکاشفات اهمیت می دهد و چهره واقعی او را همین جنبه می دانند و سرانجام گروه سوم روش او را جدلی می دانند که فلسفه را در جهت کلامی سوق می دهد. ابن باجه به او بی توجه، ابن طفیل او را فیلسوف عارف و ابن رشد او را متکلمی جدلی می داند. فشار بر فلاسفه و فلسفه ورزی در آن روزگار و به تبع آن کم رونقی فلسفه باعث عدم شناخت دقیق ابن سینا شده بود.

کلیدواژه ها

ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد، اندلس، حکمت مشرقیه.

Email: nadershokrollahi@gmail.com

*. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۱/۱۹.

مقدمه

اندلس در دوره رونق فلسفه چه برداشتی از ابن سینا داشت؟ هر چند طبق گفته صاعد اندلسی در کتاب *التعریف بطبقات الامم* که حدود سال ۶۰ق نوشته شده است، «علاقه به فلسفه و علم در قرن سوم ق/نهم م. در زمان حکومت پنجمین حاکم اموی اسپانیا محمد بن عبدالرحمن (۲۷۳-۲۳۸/۸۶۷-۸۵۲) آغاز شد»؛^۱ یعنی حدود صد سال پیش از تولد ابن سینا (۳۷۰ق)، اما ظهور سه فیلسوف برجسته آن سامان - در دوره اسلامی - بعد از وفات ابن سینا رخ داد و قبل از آن فلسفه ورزی به طور جدی دیده نمی شود.^۲ ابن سینا سال ۴۲۸ق از دنیا می رود و ابن باجه متولد حدود سال ۴۷۲ق است (یعنی حدود نیم قرن پس از ابن سینا)؛ ابن طفیل متولد ۴۰۵ق است، و ابن رشد در سال ۵۲۰ق چشم به جهان می گشاید و در سال ۵۹۵ق از دنیا می رود و بامرگ او دیگر فیلسوف صاحب نامی در آن دیار رخ نمی نماید. پس فاصله زمانی زندگی ابن سینا و این سه فیلسوف زیاد نیست. در این دوره، یعنی قرن پنجم و ششم، اندلس چهار تلقی از ابن سینای فیلسوف^۳ داشت. در این نوشته به گزارش و تحلیل این چهار تلقی می پردازیم.

نخست به سیر اجمالی وضعیت فکری اندلس در این دو قرن می پردازیم و سپس از زاویه نگاه سه فیلسوف اندلسی، یعنی ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد به ابن سینا می نگریم. هر چند نگاه شخصیت برجسته دیگری به نام محی الدین عربی (متوفای ۵۶۰ق) که از اواخر قرن ششم در اندلس سر بر آورد، مهم است اما به دلیل برجستگی جنبه عرفانی او، در این نوشته به آن نپرداختیم، چرا که نیازمند بحث مستقلی است.

۱. وضعیت تفکر در اواخر قرن پنجم و قرن ششم اندلس

اندلس در این دوره، همچون دیگر مناطق اسلامی، زیر سیطره فقه بود اما در حاشیه، علوم دیگری نیز مطرح بود. فضا برای فلسفه ورزی چندان مساعد نبود. ابن باجه نخستین متفکر مستقل فلسفی مسموم شد؛ ابن طفیل در کتاب *حی بن یقظان* از دشواری پرداختن به فلسفه می گوید و ابن رشد در دیدار با حاکم وقت - ابی یعقوب - منکر فلسفه دانی می شود^۴ و در پایان عمر به ایسانه تبعید می گردد. دیگر فیلسوفان هم وضع بهتری نداشتند. وضعیت اشتغال به تصوف و عرفان هم مساعد نبود. کتاب های غزالی در اوایل قرن به آتش کشیده می شود، پیروان مکتب صوفیانه مسریه^۵ در فشار قرار دارند.^۶ از قرائن پیدا است که حاکمان با فلسفه و عرفان میانه خوبی دارند اما گاه برای حفظ حمایت عموم، عرصه را بر فلاسفه و متصوفه تنگ می کنند.

کسانی که به فلسفه می پردازند، دست کم سه گروه اند:^۷ ۱. کسانی که گرایش صرف بحثی دارند و راهی برای معرفت غیر بحثی قائل نیستند؛ نماینده برجسته این گروه ابن رشد است؛^۲ ۲. کسانی که به بحث و استدلال اهمیت اصلی را می دهند ولی بر این باورند که به صورت خاص می توان از راه های مکاشفه هم معارفی را کسب کرد؛ نماینده این گروه ابن باجه است؛^۳ ۳. کسانی که هر چند به مکاشفات و راه های درونی اهمیت محوری می دهند اما برای استدلال هم ارزش قائل اند؛ نماینده این گروه ابن طفیل است. البته گروه چهارمی هم هستند که اساساً راه رسیدن به حقیقت را در سلوک درونی می دانند که مکتب مسریه نماینده این گروه است. اما این جریان ها در حاشیه هستند و کلام اشعری و فقه مالکی میدان دار است. جایگاه ابن سینا در اندیشه سه گروه اول تا اندازه ای قابل توضیح است اما داوری در مکتب مسریه، به دلیل این که اطلاعات دقیقی از این گروه در دست نیست، دشوار است.

۲. فضای عمومی و ابن سینا

ابن سینا شخصیتی چند بعدی است که در فلسفه اولی، طبیعیات، ریاضیات، منطق، تصوف، پزشکی و دیگر شاخه‌های علم زمان خود دارای آثاری است. همچنان که پیش‌تر گفتیم، در این نوشته از نسبت اندلس و ابن سینای فیلسوف و منطق‌دان و تصوف‌شناس سخن خواهیم گفت. شیوه برخورد کلی اندلس با فلسفه و تصوف می‌تواند برداشت عالمان رسمی از ابن سینا را نشان دهد.

طبق گزارش نویسندگان کتاب‌های تاریخی مربوط به آن دوره همچون صاعد اندلسی و مراکشی، کسانی که با فلسفه سروکاری داشتند در تنگنا زندگی می‌کردند و روزگار فیلسوفان با تلخی‌ها عجین بود.

در کتاب/التعریف آمده است:

در زمان حکومت هشام دوم (۳۹۹-۳۶۵/۱۰۰۹-۹۷۶)... واکنشی آغاز شد. او به سوزاندن کتب مربوط به علوم اوائل مخصوصاً منطق و نجوم دستور داد و این کوششی برای دلجویی از متکلمان و گروه‌هایی بود که همیشه از مطالعه این موضوعات ناراضی بودند؛^۸

یعنی در حدود زمانه‌ای که ابن سینا در شرق جهان اسلام می‌زیست و به فلسفه‌ورزی سرگرم بود و پیش از او فارابی آثار فلسفی خود را عرضه کرده بود و چند قرن از ترجمه کتاب‌های فلسفی یونانی به زبان عربی می‌گذشت. در غرب جهان اسلام، یعنی اندلس، کتاب‌های فلسفی به آتش سپرده می‌شود و این دشواری‌ها تا قرن ششم نیز ادامه می‌یابد و فلاسفه را ملحد می‌پنداشتند. بر این سخن چند دلیل می‌توان آورد:

در سال ۵۶۵ق (۱۱۶۹م) بین ابن رشد و ابویعقوب یوسف - خلیفه مراکش - ملاقاتی رخ داد که

سخنان مطرح شده در آن، نشان از جو ناامنی برای فلاسفه دارد:

بارها از حکیم ابن رشد شنیدم که می گفت: ... اولین چیزی که امیر المؤمنین ابی یعقوب... از من پرسید این بود که نظر فلاسفه در مورد آسمان چیست؟ آیا قدیم است یا حادث؟ حیا و ترس مرا فرا گرفت، تعلل کردم و اشتغال داشتن به فلسفه را انکار کردم... ابی یعقوب ترس و حیای مرا فهمید. رو به ابن طفیل کرد و شروع به سخن در مورد مسئله‌ای کرد که از من پرسیده بود.^۹

دلیل دیگر بر سختی فلسفه ورزی در آن زمانه آن است که در سال ۵۹۲ق شورش علیه فلاسفه ایجاد کردند.

خلیفه به همه بلاد نامه نوشت و دستور داد که از این علوم همه دوری بگزینند و دستور داد که همه کتاب‌های فلسفی را بسوزانند مگر کتاب‌هایی که مربوط به طب و حساب و آن بخشی از علم نجوم که مربوط به شناخت روز و شب است.^{۱۰}

به امر خلیفه المستنجد در سال ۱۱۵۰م همه کتاب‌های فلسفی، خصوصاً کتاب‌های ابن سینا و دایرةالمعارفی که موسوم به رسائل اخوان الصفا بود به آتش سپرده شد. عالمی بر منبر رفت و به فلسفه حمله کرد و سپس کتاب‌ها را یکی یکی برمی داشت و بعضی از کلمات آن را که خطا می دانست می خواند و بعد به کسانی که مسئول آتش زدن بودند می سپرد.^{۱۱}

شاگرد ابن میمون که شاهد این منظره بود می گوید:

در دست این عالم کتاب ابن هیثم در باب فلک را دیدم. این عالم به دایره‌ای که مؤلف برای نشان دادن فلک عرضه کرده بود اشاره کرد و با صدای بلند گفت: این بلایی بزرگ است؛ این مصیبتی است که زبان از بیان آن عاجز است... و در این حال کتاب را به آتش انداخت.^{۱۲}

ابن ابی اصیبعه می نویسد:

مالک بن وهیب اشبیلی، معاصر ابن باجه، می دید که مجبور است... از معارف فلسفی به کلی روی برگرداند و هیچ سخنی در این مطلب نگوید؛ زیرا این کار خطر مرگ را در پی داشت. پس به علوم شرعیه روی آورد و در خفانیز چیزی در این باب به کتابت در نیاورد.^{۱۳}

ابن حبیب اشبیلی به خاطر اشتغال به فلسفه کشته شد. مورخی که این قول را نقل کرد می افزاید: این علم در اندلس از بین رفته است و صاحبان این علم نمی توانند آن را اظهار کنند؛ به همین دلیل مصنفات آن مخفی است... و مطرف اشبیلی در زمان ما به تصنیف در این باب اشتغال دارد ولی اهل بلد او را متهم به زندقه و کفر می کنند. پس هیچ یک از مصنفات خود را ظاهر نمی کند.^{۱۴}

مقری می نویسد:

همه علوم در اندلس رایج است و به آن اعتنا می شود اما فلسفه و نجوم تنها در نزد خواص به جد مطرح است ولی از ترس عوام اظهار نمی کنند. هر گاه بگویند که فلانی فلسفه می خواند یا به نجوم اشتغال دارد، عموم مردم او را زندقه می نامند و بر او سخت می گیرند. اگر در شبهه ای بلغزد قبل از اینکه کارش به سلطان برسد با سنگ او را رجم می کنند یا او را می سوزانند و یا سلطان او را به خاطر دل عوام می کشد و در بسیاری موارد ملوک فرمان آتش زدن این کتاب ها را صادر می کنند. منصور ابن ابی عامر هم در اول قیام خود به خاطر عوام همین کار را کرد؛ هر چند در باطن میل به این کار نداشت.^{۱۵}

در هر صورت زمانه، زمانه فلسفه ورزی نبود و متکلمان اشعری مذهب چنین اجازه ای نمی دادند. هر چند استاد فروزانفر، زمان ابویعقوب - یعنی اواسط قرن ششم - را برای فلسفه ورزی مناسب می بیند^{۱۶} و قرائنی هم وجود دارد که ابن طفیل در دوستی با ابویعقوب، توانست حمایت او

را نسبت به فلاسفه تا اندازه‌ای فراهم کند اما خود ابن طفیل در کتاب *حی/ابن یقطان* هنوز فضا را برای فلسفه‌ورزی سخت می‌بیند.^{۱۷}

در چنین فضایی روشن است که برداشت عموم مردم تابع علمای رسمی، از ابن سینا چیست؛ کافری که باید از شر او به خدا پناه برد و آثار او را برای عدم گمراهی دیگران از بین برد.

۳. ابن باجه و ابن سینا

ابن باجه متولد سرقسطه است. «مدتی در اشبیلیه در زندان به سر برد... علت مرگ او بادنجان مسمومی بود که با دسیسه ادیبان و طبیبان بلاط که دشمن او بودند فراهم شده بود».^{۱۸} بعضی نوشته‌اند که «آنچه قابل تردید نیست این است که ابن باجه در فاس هدف تیر اتهام دشمنان فلسفه بود، تا در سال ۱۱۳۸ م/ ۵۳۳ ق وفات یافت و به قولی به کفر و زندقه متهمش کردند و زهرش دادند».^{۱۹}

چند نوشته پراکنده و ناقص از ابن باجه به جای مانده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: *رسالة الوداع*، *رسالة فی اتصال العقل بالانسان* و *تدبیر المتوحد* که این آخری از همه مشهورتر است.

در مقام و منزلت علمی ابن باجه در فلسفه اندلس، دو تن از معاصران او سخن گفته‌اند: یکی ابوالحسن علی بن امام که تنها مجموعه فلسفی و علمی استادش را که به دست ما رسیده، نسخه برداری کرده است،^{۲۰} و دیگر ابن طفیل.

ابن امام می‌نویسد: «تا زمان ابن باجه آثار فلسفی‌ای که الحکم دوم به اندلس وارد کرده بود، رازی ناگشوده باقی مانده بود».^{۲۱} وی ابن باجه را برتر از ابن سینا و غزالی می‌داند.^{۲۲}

ابن طفیل، ابن باجه را از بین گذشتگان اندلسی، خوش ذهن تر از همه می داند اما دو اشکال بر او می گیرد: نخست این که، گرفتار امور دنیوی شد و پیش از آنکه دانش های نهانی خود را برافشاند، عمرش به پایان رسید و در نتیجه، بیشتر تألیفات او که به ما رسیده، ناتمام، بریده و پایان نیافته است؛ مثل کتاب *فی النفس و تدبیر المتوحد* و کتاب های او در فن منطق و طبیعی، و آنچه کامل و تمام است کتاب های موجز و یارسانلی است که از روی بی دقتی نوشته شده و او خود بدین مطلب تصریح کرده است.^{۲۳} دوم این که، در مرتبه فلسفه استدلالی باقی ماند و به مراتب معنوی و شهودی که بالاتر از آن است راه نیافت.^{۲۴}

با این وضعیت به طور دقیق نمی توان مشخص کرد که او نسبت به ابن سینا چه نظری داشت؛ زیرا در آثار به جامانده از او، اثر مستقیمی از ابن سینا دیده نمی شود؛ در حالی که نسبت به فارابی ارادت می ورزد که از این نظر در نقطه مقابل ابن طفیل قرار می گیرد.

دبور می گوید: «ابن باجه در نوشته های منطقی خود یک سره با فارابی هم عقیده بوده است؛ و به طور کلی حتی با نظریات طبیعی و مابعدالطبیعی او نیز موافق است».^{۲۵}

در نوشته های او گاهی تناقض دیده می شود؛ برای مثال، در یک جا در باب نسبت دین و فلسفه معتقد است که نباید دین را با فلسفه در آمیخت و این دو را باید جدا از یکدیگر نگاه داشت. به باور او، عقل در میدان دین راه ندارد. وحی از نظر او الهاماتی است که تفسیر عقلی در آن راهی ندارد. وحی موهبتی الهی است که خداوند هر کس از بندگان را که بخواهد بدان اختصاص می دهد و انسان در این باره بهره ای ندارد.^{۲۶} به راه و روش صوفیه در رسیدن به سعادت اعتقادی ندارد و آن را بر بنیاد ظن می داند.^{۲۷} با وجود این، در جای دیگری رسیدن به بعضی از علوم را از طریق افاضه الهی در رؤیا و غیر آن پذیرفته و معتقد است این مطلب بیش از همه در مورد عباد صالح که خداوند آنها

را هدایت کرده، صادق است.^{۲۸} در باب وحی نیز به همان شیوه فارابی سخن می‌گوید و آن را حاصل تأثیر عقل فعال در قوه متخیله می‌داند و از این رو وحی را در کنار رؤیای صادق و کهنات توضیح می‌دهد.^{۲۹}

بین این دو مطلب دوگانگی وجود دارد. اگر طبق مبنای نخست پیش برویم، از بوعلی و فارابی جدا می‌شود اما در نوشته دیگری که نقل شد، عقل را در وادی دین راه می‌دهد و دیگران راهم از معارف شهودی بهره‌مند می‌داند و در نتیجه، توجیه او از وحی با فارابی و بوعلی هماهنگ می‌شود. همچنان که گذشت، به طور قطع نمی‌توان از نسبت اندیشه ابن باجه و ابن سینا سخن گفت؛ زیرا: اولاً، آثار ابن باجه ناقص و ناتمام است؛ ثانیاً، به نظر می‌رسد در زمان ابن باجه حساسیت زیادی نسبت به ابن سینا وجود داشت و کسی به سادگی نمی‌توانست تأثیرپذیری خود را از او نشان دهد و شاید این تنها دلیل سکوت معنادار ابن باجه باشد؛ فضایی که گویی در زمان ابن طفیل کمی تعدیل می‌شود. اما این احتمال که تا زمانه ابن باجه هنوز آثار فلسفی به اندلس نرسیده بود، نادرست می‌نماید؛ زیرا بعضی از آثار مهم ابن سینا مانند شفا در جوانی او نوشته شده است؛ یعنی در سال‌های پایانی قرن چهارم یا همان سال‌های اول قرن پنجم؛ پس بین این سال‌ها و وفات ابن باجه حدود صد و سی سال فاصله است و با شهرتی که ابن سینا داشت این احتمال قابل قبول نیست. آنچه محتمل‌تر به نظر می‌رسد همان است که بگوییم در زمان او نام بردن از بوعلی جرم شمرده می‌شد. این احتمال از آن جهت بیشتر به ذهن می‌آید که اگر ابن باجه با بوعلی مخالف بود یا او را ضعیف می‌دید، روش معمول نویسندگان آن است که با نقد فیلسوفی با آن آوازه‌و زمینه مخالفتی که با او وجود داشت - بکوشند تا موقعیت علمی خود را نشان دهند یا خطای فکری طرفداران آن فیلسوف را برطرف کنند. پس نام بردن از ابن سینا، از آن رو است که ستودن او جرم بود و از سوی دیگر، نقد بر او را

وارد ندانسته و او را بزرگ می‌شمرد ولی از آنجا که به بزرگی یادکردن از ابن سینا مشکل‌ساز می‌شد، ناگزیر از سکوت بود.

۴. ابن طفیل و ابن سینا

آوازه او به واسطه کتاب *حی بن یقظان*، تنها اثری است که از او به دست ما رسیده است. بعضی این کتاب را متأثر از نوافلاطونیان و داستان حضرت مسیح ﷺ دانسته‌اند، اما پژوهشگران دیگری باره این نسبت، این قصه را متأثر از قرآن و عرفان اسلامی می‌دانند.^{۳۰} با مراجعه به صفحات اول این کتاب تأثیر ابن سینا نمایان است.

وی کتاب *شفاء، اشارات* و احتمالاً *حکمت مشرقیه* ابن سینا را می‌شناخت و با رساله‌های *حی بن یقظان*، *سلامان و آبسال* و *رسالة الطیر* ابن سینا آشنا بوده و نام شخصیت‌های قصه خود را از *حی بن یقظان* و *سلامان و آبسال* گرفته است.^{۳۱} هر چند می‌گوید که می‌خواهم آن دو قصه بوعلی را برای تو شرح کنم^{۳۲} ولی قصه مطابق آن کتاب‌ها نیست.

در نسبت سنجی ابن طفیل و ابن سینا تنها منبع همین کتاب است که «احتمالاً نام اصلی کتاب چنین بوده است: *رسالة حی بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئيس ابی علی ابن سینا*».^{۳۳} از دو جنبه می‌توان در این باب سخن گفت: اول آنچه خود ابن طفیل از بوعلی می‌گوید و دوم نسبت واقعی بین این دو. در این نوشته بیشتر بر مطلب اول تأکید می‌کنیم و با اشاره از مطلب دوم می‌گذریم که یکی از این موارد، قالب قصه‌گویی است که ابن سینا بر او پیشی گرفته است.

او ابن سینا را دارای دو فلسفه می‌داند:

در باره کتب ارسطاطالیس گوئیم که شیخ ابوعلی تعبیر و تفسیر آنها را بر عهده گرفته و خود بر مذهب و روش او رفته و در کتاب *الشفعا*، طریقه وی را در فلسفه برگزیده و در آغاز کتاب به آشکار گفته است که حق و حقیقت نزد او غیر از این است و این کتاب را بر وفق مذهب مشائین تألیف نموده و هر کس طالب حقیقتی است که گرد شبیهه بر چهره آن ننشسته باشد باید به کتاب "*الفلسفة المشرقیة*" مراجعه کند و هر که به خواندن کتاب *الشفعا* و کتب ارسطو همت گمارد، بدین نکته پی خواهد برد که از حیث مطلب مطابق و متفق است هر چند در کتاب *الشفعا* مطالبی هست که از ارسطو نقل نکرده اند، و اگر مجموع مطالبی که از کتب ارسطو و کتاب *الشفعا* برمی آید به ظاهر فراگیرند بی آنکه به اسرار و رموز آن توجه نمایند هرگز موجب نیل به کمال نخواهد بود و این مطلب موافقت دارد با اشارات شیخ در کتاب *الشفعا*.^{۳۴}

طبق این سخن ابن طفیل، *شفعا* ظاهری دارد که مورد نظر ابن سینا نیست و باطنی دارد که با حکمت مشرقیه مطابق است. او کتاب خود را شرحی بر حکمت مشرقیه می داند:

«ای دوست... از من خواهش کردی که اسرار حکمت شرقی را که ابوعلی سینا از آن یاد کرده است، تا بدانجا که افشا و اظهار آن روا باشد برای تو بیان کنم». ^{۳۵} «من قصه حی بن یقظان و ابسال و سلامان که شیخ بوعلی یاد کرده است، برای تو شرح خواهم داد». ^{۳۶}

۴.۱. برداشت ابن طفیل از حکمت مشرقیه

در باب این فلسفه بین صاحب نظران اختلاف است،^{۳۷} چرا که کتاب حکمت مشرقیه بوعلی در دست نیست و هر کس گمانی در این باره زده است.

ابن طفیل از کتاب حکمت مشرقیه هیچ نقل قولی نمی‌کند اما چند مطلب در مورد محتوای آن دیده می‌شود؛ نخست این که چند قصه بوعلی را در این راستا می‌داند و مطالبی که از بوعلی نقل می‌کند در نمط‌های عرفانی اشارات دیده می‌شود.

برداشت ابن طفیل از حکمت مشرقیه عبارت است از فلسفه‌ای که با شهود هماهنگ است و فراتر از حکمت بحثی صرف قرار می‌گیرد^{۳۸} و با حیاء/العلوم غزالی هماهنگ است.^{۳۹}

ابن طفیل سخنی از بوعلی در تأیید مکاشفات نقل می‌کند و حال شخص مشاهده‌گر نسبت به اهل فلسفه و نظر را، به شخص نایبایی تشبیه می‌کند که از حدس قوی و حافظه خوش برخوردار است. وی پس از مدتی چشم می‌گشاید و امور را می‌بیند که چیزی خلاف آنچه درک کرده بود نیست اما آنچه حاصل شده، زیادت و وضوح و کشف و لذت عظیم و شگفت است.^{۴۰} سپس می‌نویسد: این حالی که ذکر کردیم و پرسش و تقاضای تو، ما را به سوی آن نزدیک کرد، از جمله احوالی است که شیخ بوعلی به آن تنبیه داده و می‌گوید: سپس هنگامی که اراده و ریاضت به مرتبه معینی برسد: «عنت له الخلسات من اطلاع نور الحق لذیده کانه بروق تومض الیه، ثم تخمد عنه ثم تكثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض.... حتی یکاد یرئی الحق فی کل شیء». این مطلب که ابن طفیل ذکر می‌کند به صورت پراکنده در نمط نهم، فصول: ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۶ و ۱۷/شارات آمده است.

پس به نظر می‌رسد تلقی ابن طفیل از فلسفه مشرقیه همان است که بوعلی در نمط‌های عرفانی اشارات به آن پرداخته و به نظر او با چند قصه بوعلی هماهنگ است.

۴.۲. محتوای قصه‌ی حی بن یقظان و اندیشه‌های ابن‌سینا

نخست به قصه اشاره‌ای می‌گردد و بعد محتوای آن به صورت فشرده با اندیشه‌های ابن‌سینا سنجیده می‌شود.

حی بن یقظان کودکی است که در آب رها شده و در جزیره‌ای خالی از انسان قرار می‌گیرد. آهویی که فرزندش را عقابی ربوده، گریه کودک را می‌شنود و به او شیر می‌دهد و بزرگ می‌کند. او شناختن اطراف خود را آغاز می‌کند و با استقلال فکری و کشف و شهود، به وجود موجودی متعالی راه می‌یابد که خالق همه چیز است و خود به شیوه درست زیستن دست می‌یابد. مردم جزیره مجاور پیرو دینی هستند که پیامبری از طریق وحی آن را دریافت کرده و در اختیار مردم نهاده است. سلامان و ابسال در این جزیره زندگی می‌کنند. ابسال بیشتر به باطن دین ولی سلامان به ظاهر آن توجه داشت. روزی ابسال به جزیره حی بن یقظان راه یافت. حی را دید و به او سخن گفتن آموخت و دید که مبنای آن دو یکی است، اما وقتی حی به جزیره مجاور رفت که سلامان در آن حکم می‌راند، ساکنان جزیره از قبول حکمت مطلقه او سر باز زدند و دو مسئله، تعجب حی را برانگیخت؛ نخست اینکه، پیامبری که در جزیره به تبلیغ دین خود می‌پردازد با مردم به رمز سخن می‌گوید و از کشف حقیقت به گونه روشن امتناع می‌ورزد. دیگر اینکه، این پیامبر، امت خود را تنها به همین فرایض و اعمال عبادی موظف ساخته و جمع مال و فراخ روی در خوراک را مباح شمرده است تا اینکه امتش با آسودگی خاطر به باطل پرداخته و از حق روی گردانده‌اند. عقیده حی این بود که هر کس باید به اندازه سد جوع غذا بخورد و مالکیت نزد او بی‌معنا بود. احکام شرع را در باره اموال از قبیل زکات و اقسام آن و خرید و فروش و ربا و حدود دیات می‌دید و آن را غریب و تطویل بلاطائل می‌شمرد و معتقد بود که اگر مردم حقیقت دین را بفهمند، به این امور باطل بی‌بنیاد پشت کرده و روی در حق می‌آورند و از این تکالیف، بی‌نیاز 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 آن نفوس بسیار تلف شوند. در هر صورت او به تبلیغ خود ادامه می‌دهد و در پایان از اینکه مردم سخن او را دریابند ناامید می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که حکمت مطلقه مخصوص حکما است و بر مردم عامی لازم است که بر حدود شرع و اعمال ظاهری متوقف شوند و در اموری که برای آنان بی‌فایده است خوض و تعمق نکنند و به متشابهات ایمان بیاورند و در مقابل آن تسلیم باشند و از بدعت‌ها و هواهای نفسانی دوری، و به سلف صالح اقتدا کنند و از امور مستحده پرهیزند؛ زیرا موافقت واقعی و جوهری فقط بین عقل و روح شریعت حاصل می‌شود، نه بین عقل و اعتقادات عامه مردم.

ابن طفیل در این کتاب بیشتر به دفاع از شهود می‌پردازد و به روش غزالی و حکمت مشرقیه بوعلی گرایش دارد، نه فیلسوفان صرفاً استدلالی همچون ابن‌باجه.^{۴۱}

آنچه از این قصه به دست می‌آید مسائلی است که نسبت دادن برخی از آن‌ها به ابن‌سینا بسیار دشوار است؛ مسائلی مانند: ۱. انسان بدون یاری وحی و صرفاً بر اساس عقل و شهود می‌تواند در وادی نظر و عمل، به حقیقت راه یابد؛ ۲. دستاورد عقل و شهود با باطن دین هماهنگ است؛ ۳. ظاهر شریعت برخلاف باطن آن، با دست‌آوردهای عقلی هماهنگ نیست؛ ۴. برای عموم مردم تمسک به همان ظاهر لازم است؛ ۵. بر حکما است که از ابراز مافی‌الضمیر خود در برابر عموم پرهیز کنند که البته این سخن را می‌توان به بوعلی نسبت داد و از او *اخر اشارات* برای آن شاهد آورد؛ ۶. از نظر حکیم همه این ظواهر شرع از حدود، معاملات و... کار بی‌هوده‌ای است و رسیدن به حاق دین ما را از این ظواهر بی‌نیاز می‌کند؛ ۷. او همچنان که در بخش نظری برای دین ظاهر و باطنی قائل است، در بخش عملی نیز به همین مطلب باور دارد.

تخطئه ظواهر دینی و آن را مخصوص توده مردم دانستن، با شدتی که ابن طفیل در قصه حی بن یقطان مطرح می‌کند به سادگی قابل انتساب به ابن سینا نیست.

هر چند او بر فارابی خرده می‌گیرد که: «ابونصر نبوت را تنها منبعث از قوه خیال می‌داند و فلسفه را که زاده عقل است بر نبوت مزیت و رجحان می‌دهد»^{۴۲} اما به نظر می‌رسد که مضمون قصه حی بن یقطان هم برتری دادن فلسفه بر دین است.

۴.۳. جمع‌بندی این بخش

۱. هر چند ابن طفیل خود را شیفته حکمت مشرقیه ابن سینا می‌داند اما بعید می‌نماید که ابن طفیل به کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا دسترسی داشته باشد؛ زیرا از آن کتاب هیچ نقل قولی نمی‌کند و نقل قول‌هایی که از بوعلی به عنوان حکمت مشرقیه می‌آورد از نمط‌های عرفانی / اشارات است و قصه‌های بوعلی را در راستای حکمت مشرقیه تصور می‌کند.
۲. اگر بخواهیم حکمت مشرقیه ابن سینا را طبق نظر ابن طفیل بازسازی کنیم باید به چند قصه ابن سینا و به / اشارات و باطن شفا مراجعه کنیم.
۳. ابن طفیل دل‌سپرده ابن سینا است ولی فارابی را دارای تناقضات و شکوک می‌داند؛ در حالی که ابن باجه متأثر از فارابی است و احتمالاً ابن سینا را نادیده می‌گیرد.
۴. هر چند در زمانه ابن طفیل مکتب مسریه با گرایش‌های عرفانی هم مطرح است اما ابن طفیل در عرفان و تصوف، خود را متأثر از حکمت مشرقیه ابن سینا نشان می‌دهد.
۵. سه قصه با عنوان حی بن یقطان در فلسفه اسلامی نوشته شده است که مقایسه آنها نیاز به بررسی مستقل دارد اما به اجمال می‌توان گفت: حی بن یقطان بوعلی کنایه از عقل بشری است، حی بن یقطان ابن طفیل رمزی از خود انسان است که با عقل و کشف به بررسی امور می‌پردازد

و سرانجام حی بن یقظان سهروردی رمزی از انسانی است که عقل او کامل شده و به دنبال آن است که از راه کشف و ذوق به معرفت خدا پردازد. بنابراین ابن سینا حی بن یقظان را کنایه از عقل فلسفه‌ورز، ابن طفیل انسان عاقل و متصوف و سهروردی انسان متصوف قرار می‌دهد.

۶. هر چند از نظر سهروردی، ابن سینا موفق نشده بود حکمت اشراق را به مرحله تحقق در آورد^{۴۳} اما ابن طفیل گویی آن را محقق شده می‌پنداشت.

۷. گرچه ابن طفیل کتاب خود را شرح حکمت مشرقیه ابن سینا می‌داند اما نسبت دادن بسیاری از مطالب آن به ابن سینا دشوار می‌نماید.

۴.۴. ابن رشد و ابن سینا

ابن رشد نزدیک به صد سال بعد از وفات ابن سینا، یعنی سال ۵۲۰ ق به دنیا آمد.^{۴۴} بعضی او را هم‌تراز بوعلی و فارابی دانسته‌اند و حتی وی را در سه ویژگی متمایز از این دو فیلسوف بزرگ تلقی کرده‌اند: اول، دقت او در تفسیر متون ارسطو؛ دوم، امانت (دقت) او در حل نسبت فلسفه و شریعت، و ویژگی سوم که هیچ فیلسوف دیگری با او در آن شراکت ندارد اینکه در کار قضا هم وارد شد و در فقه آثار منظمی پدید آورد^{۴۵} که این نوع از داوری بین ابن سینا و ابن رشد در میان نویسندگان عرب زبان رایج است. هر دو مشهورترین فیلسوفان مسلمان در قرون وسطای غرب بودند^{۴۶} و تفکر غربی و امدار هر دو است. تفاوت و تشابه‌هایی در تلقی این دو فیلسوف از فلسفه ارسطو دیده می‌شود که مورد نظر این نوشته نیست.

هر چند ابن رشد توجه زیادی به ابن سینا دارد اما بیشتر منتقد اوست. گاه او را نکوهش می‌کند که روش جدلی در پیش گرفته و به راه متکلمان رفته است. بعضی از نوشته‌های مستقل او در نقد

ابن سینا است مانند: کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالهی فی کتاب الشفاء لابن سینا و مقاله فی الرد علی ابن سینا فی تقسیمه الموجودات الی ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته واجب بغيره والی واجب بذاته.^{۴۷} ابن رشد می گوید میل شدیدی (حرص) دارم که با این مرد (ابن سینا) در مورد مسائلی که اختراع کرده به بحث پردازم،^{۴۸} و به راستی هم در آثار خود به اندک مناسبتی به سراغ ابن سینا می رود و او را به نقد می کشد و این نقدها معمولاً همراه با طعن و تحقیر است. تقریباً در هر صفحه از کتاب تهافت/التهافت نام ابن سینا برده می شود تا به نقد ابن رشد در آید و این سخن درست است که این کتاب بیش از آن که نقد غزالی باشد، حمله به ابن سینا است.

قصه ابن رشد شگفت انگیز است. ارسطو را برتر از بشر می نشاند و به دو فیلسوف شرق - یعنی ابن سینا و فارابی - حمله می کند و از دو هم وطن خود، یعنی ابن طفیل و ابن باجه، در آثار علمی - تا آنجا که نگارنده تحقیق کرده است - نامی نمی برد. در او نوعی شیفتگی به ارسطو و تکبر در مقابل دیگران دیده می شود و این حالت در میان دوست داران ابن رشد در بین نویسندگان امروز جهان عرب - در نسبت میان ابن رشد و فلاسفه شرق جهان اسلام - دیده می شود. این که ابن رشد، ابن سینا را متکلم می داند مورد قبول کسانی مانند عابد الجابری هم قرار گرفته و دلیل سخن خود را آن می داند که در معمول موارد ابن سینا با متکلمان اشعری بحث می کند و به نقد آنان می پردازد تا در مقابل آنان کلام دیگری را برکشد و دلیل اختلاف غزالی با ابن سینا را نیز همین می داند.^{۴۹} به طور کلی^{۵۰} می توان گفت که ابن رشد از ابن سینا تأثیری نمی پذیرد و خود را در فلسفه بالاتر از او می داند. و هر چند به نقد غزالی هم می پردازد ولی در موارد کلیدی متأثر از او است.^{۵۱}

نتیجه

۱. شناخت غرب جهان اسلام از شرق آن در قرن پنجم و ششم دقیق نیست.
 ۲. فضای عمومی در این دوره، ضد فلسفه است و تهدید و ارباب و کشتن فلاسفه رایج می‌شود، کتاب سوزی رونق می‌یابد، تفکر پرهزینه می‌شود و فلسفه در کنج خلوت ذهن عده محدودی به حیات ادامه می‌دهد.
 ۳. در چنین فضایی چند اتفاق رخ می‌نماید: اول این که معمول آثار فلسفی از بین می‌رود و ما امروز از نوشته‌های ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و فلاسفه دیگر بی‌بهره‌ایم. دیگر این که در چنین فضایی فلسفه ورزی تضعیف می‌شود و شناخت تفکرات دیگران عمیق نخواهد بود و به نظر می‌رسد که بدبینی ابن طفیل به فارابی و شاید بی‌توجهی ابن باجه به ابن سینا و تلقی ابن رشد از ابن سینا برآیند چنین فضایی است.
 ۴. ابن طفیل در *رحی بن یقظان* که آن را شرح سخنان بوعلی می‌داند به مطالبی اشاره می‌کند که لازمه آن انکار ظواهر دینی به دلیل مخالفت با فلسفه از سوی بوعلی است ولی باطن دین را هماهنگ با فلسفه می‌داند. این درست همان برداشت ابن رشد از نسبت دین و فلسفه نیز هست^{۵۲} اما ملتزم شدن به این سخن ابن طفیل دشوار است. نگاه دیگر ابن طفیل به بوعلی یک فیلسوف صوفی است که برخلاف شفا، چهره واقعی خود را در حکمت مشرقیه نشان می‌دهد.
 ۵. پاره‌ای از نقدهای ابن رشد بر بوعلی به نظر درست است^{۵۳} ولی چنان نیست که وی در مورد بوعلی آن گونه داوری کند و او را جدلی بنامد.
- این دو نوع برداشت از ابن سینا عجیب است و نشان می‌دهد که گویی اندلس قرن ششم، ابن سینا را کاملاً نمی‌شناسد و در شناخت او تا حدی به بیراهه می‌رود. بنابراین به نظر می‌رسد

جوامع اسلامی نسبت به یکدیگر شناخت نداشتند و در این راه جدیتی هم نداشتند و این عدم شناخت تا امروز هم ادامه دارد. دنیای غرب در دوره‌های بعد نشان داد که از متفکران مسلمان شناخت بیشتری دارد و بوعلی و ابن رشد را بیشتر می‌شناسد.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. صاعد اندلسی، *التعريف بطبقات الامم*، ص ۲۳۵.
۲. این به معنای نفی وجود فلاسفه دیگر قبل و بعد از این زمان نیست. ابن سبعین، ابن حزم و ابن السید باداخسی در حوزه فلسفه به معنای خاص چندان نامور نیستند.
۳. دیگر جنبه‌های شخصیت بوعلی مانند جنبه سیاسی یا پزشکی مورد توجه این نوشته نیست.
۴. عبدالوهاب المراكشي، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، ص ۳۵۳.
۵. هیرناندیس، *الفکر الاسلامی فی شبه الجزيرة الايبيرية*، الجزء الثاني، ص ۱۰۹۲.
۶. همان، ص ۱۰۹۰.
۷. البته تعبیر به «گروه» شاید کمی همراه با تسامح باشد؛ این از آن‌رو است که هر فیلسوفی به طور طبیعی شاگردانی دارد که از او تبعیت می‌کنند. بر این اساس می‌توان به تبع اندیشه ابن رشد و ابن طفیل و ابن باجه، به سه گروه در موازات هم باور داشت اما اگر بخواهیم بر اساس شواهد موجود تاریخی سخن بگوییم دلیلی بر وجود سه جریان فلسفی در این دوره وجود ندارد و ابن رشدی‌ها که بعداً رخ می‌نمایند، مربوط به این دوره نیستند.
۸. صاعد اندلسی، همان، ص ۲۴۰.
۹. عبدالوهاب المراكشي، همان، ص ۳۵۳.
۱۰. همان، ص ۳۵۶.
۱۱. ارنست رینان، *ابن رشد و الرشدية*، ص ۴۸.
۱۲. همان.
۱۳. همان.
۱۴. همان، ص ۵۰.
۱۵. همان.
۱۶. ابن طفیل، *حی بن یقظان*، ص ۵-۶.
۱۷. همان، ص ۲۹.
۱۸. میگل کروز هیرناندیس، *الفکر الاسلامی فی شبه الجزيرة الايبيرية*، الجزء الثاني، ص ۱۱۰۱.

۱۹. حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۰۵.
۲۰. ماجد فخری، ابن رشد فیلسوف قرطبه، ص ۲۷۹.
۲۱. همان، ص ۲۸۰.
۲۲. عمر فروخ، تاریخ الادب العربی، ص ۲۱۵.
۲۳. ابن طفیل، همان، ص ۲۹-۳۰.
۲۴. همان، ص ۲۲-۲۳.
۲۵. م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۷۲۹.
۲۶. ابن باجه، رسائل فلسفه، ص ۵۰-۷۰.
۲۷. همان، ص ۵۶.
۲۸. ابن باجه، همان، ص ۳۵.
۲۹. همان.
۳۰. شوقی ضیف، تاریخ الادب العربی، عصر الدول و الامارات، ص ۵۱۶ و ۸۶.
۳۱. ابن طفیل، همان، ص ۳۹.
۳۲. همان.
۳۳. حنا فاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۱۵.
۳۴. ابن طفیل، همان، ص ۳۲-۳۳.
۳۵. همان، ص ۲۰.
۳۶. همان، ص ۳۹.
۳۷. هانری کرین، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۳۹.
۳۸. ابن طفیل، همان، ص ۲۳-۲۴.
۳۹. همان، ص ۳۷.
۴۰. همان، ص ۲۵-۲۶.

۴۱. عابد جابری بر آن است که ابن طفیل به مکتب برهانی اندلس تعلق دارد و فحوای داستان او استقلال دین از فلسفه است. (ر.ک: ابن رشد، *فصل المقال*، مقدمه، ص ۴۶-۴۷) اما طرایبیشی معتقد است که مشرب فلسفی ابن طفیل همان مشرب ابن سینا است و در این قصه ابن طفیل به جمع بین دین و فلسفه و عرفان می پردازد (جرج طرایبیشی، *نقد نقد العقل العربی*، ص ۲۴۶-۲۵۱). در داوری بین این دو قول به نظر می رسد هر چند قول طرایبیشی به واقع نزدیک تر است اما در این قصه راه عموم مردم از راه اهل فلسفه و اهل شهود کاملاً جدا می شود.
۴۲. ابن طفیل، همان، ص ۳۱-۳۲.
۴۳. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۳۱۶.
۴۴. کسانی مثل دریلو گمان کرده اند که او نخستین کسی است که آثار ارسطو را از یونانی به عربی برگرداند (ارنست رینان، *ابن رشد و الرشیدی*، ص ۶۴)؛ در حالی که آثار ارسطو سیصد سال قبل از ابن رشد به عربی برگردانده شد.
۴۵. ماجد فخری، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ص ۲۹۲.
۴۶. فردریک کاپلستون، *دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی*، ص ۷۰.
۴۷. ماجد فخری، *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، ص ۱۲.
۴۸. ابن رشد، *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملة*، ص ۱۱۴.
۴۹. عابد الجابری، *ابن رشد سیره و فکر*، ص ۱۳۹-۱۴۰.
۵۰. ما در این نوشته در بخش ابن باجه و ابن طفیل با تفصیل بیشتری سخن گفتیم و در نسبت ابن رشد و ابن سینا کمتر بحث کردیم؛ زیرا آثار آن دو فیلسوف اول مختصر است و می توان به یک جمع بندی نسبی در نوشته ای محدود رسید اما به دلیل کثرت آثار ابن رشد و توجه جدی او به ابن سینا، ما در نگاهی کلی باقی ماندیم، چرا که توضیح تفصیلی در نسبت به این دو و نقش ابن رشد در تلقی قرون وسطی از ابن سینا به نوشته مستقلی نیازمند است.
۵۱. نادر شکراللهی، *عقل در دین شناسی ابن رشد*، ص ۱۶۱. در موارد متعددی از این کتاب به نسبت اندیشه ابن رشد و ابن سینا اشاره، و نسبت غزالی و ابن رشد، و دین وی به غزالی توضیح داده شده است.
۵۲. ابن رشد، *فصل المقال*؛ نادر شکراللهی، *عقل در دین شناسی ابن رشد*.
۵۳. برای مثال، بعضی از نقدهای او بر برهان سینوی به نظر درست می رسد، ر.ک: نادر شکراللهی، «برهان سینوی از نگاه ابن رشد»، *مجله فلسفه دین*، پردیس قم دانشگاه تهران، ش ۴.

منابع

۱. ابن باجه، *رسائل فلسفیه*، رساله بین العقل و القوة المخيلة و اتصال العقل الانساني بالاول، مصر، کتابخانه الکترونیکی المصطفی، [بی تا].
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، *فصل المقال*، اشرف الدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۲م.
۳. —، *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملّه*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸م.
۴. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات، القسم الثالث فی الالهيات*، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۹۹۳م.
۵. ابن طفیل، *حی بن یقظان (زنده بیدار)*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب امیرکبیر، ۱۳۵۱.
۶. اندلسی، صاعد، *التعریف بطبقات الامم*، مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا جمشیدنژاد، چاپ اول، بی جا، دفتر نشر میراث مکتوب و مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶.
۷. رینان، ارنست، *ابن رشد و الرشديه*، نقله الی العربیه: عادل زعیتر، القاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۷م.
۸. شریف، م.م، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۹. شکراللهی، نادر، *عقل در دین شناسی ابن رشد*، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۰. —، «برهان سینوی در نگاه ابن رشد»، *مجله فلسفه دین*، پردیس قم دانشگاه تهران، سال ششم، ش ۴، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۳۸.
۱۱. شوقی ضیف، *تاریخ الادب العربی*، عصر الدول و الامارات، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۸۹م.
۱۲. طرابیشتی، جرج، *نقد نقد العقل العربی*، وحدة العقل العربی، بیروت، دارالساقی، ۲۰۰۲م.
۱۳. عابد الجابری، محمد، *ابن رشد سیره و فکر، دراسه و نصوص*، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة الاسلامیه، ۱۹۹۸م.

۱۴. فاختوری، حنا و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۵. فخری، ماجد، *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۲ م.
۱۶. —، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۷. فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۵ م.
۱۸. کاپلستون، فریدریک، *دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷.
۱۹. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۱.
۲۰. —، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۷.
۲۱. مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، بی‌جا، دارالکتاب، الدار البيضاء، ۱۹۷۸ م.
۲۲. هیرناندیس، میگل کروز، *الفکر الاسلامی فی شبه الجزيرة الیبریة، الحضارة الاسلامیة فی الاندلس، الجزء الثاني*، تحرير د. سلمی الخضراء الجیولی، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸ م.

Archive of SID