

A Comparison of Three Stages of the Soul's Perfection in the Views of Ibn Ṭufayl and Shaykh al-Ishrāq: From Childhood to Maturity

Erfan Gholami*

Nadia Maftouni**

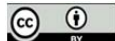
Abstract

The problem of the soul's perfection and the attainment of human happiness held immense significance among Islamic philosophers, including Ibn Ṭufayl and Shaykh al-Ishrāq. These thinkers outlined the stages, conditions, and prerequisites for the soul's perfection, which indicates the emphasis Muslim philosophers place on practical mysticism and spiritual wayfaring. Given that research on the soul, its ultimate purpose, and its perfection profoundly impacts one's worldview and leads to the correction of behavior and practices, this article employs a descriptive-analytic method to compare the perspectives of Ibn Ṭufayl and al-Suhrawardī on the soul's perfection and the path to attaining true happiness. Research findings show that, according to the views of Ibn Ṭufayl and Shaykh al-Ishrāq, the perfection of the human soul requires passing through three stages, some of which bear similarities, though there are distinctions. Both philosophers consider the first stage to be self-awareness. For Ibn Ṭufayl, the second stage involves acquiring a resemblance to celestial bodies and heavenly souls as part of the soul's perfection and the attainment of happiness. In contrast, al-Suhrawardī views the second stage as seeking guidance from a spiritual healer. While Ibn Ṭufayl sees the third stage as direct contact with the Necessary Existent, Shaykh al-Ishrāq takes it as a

* Ph.D. Candidate 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, University of Tehran, Tehran, Iran, nadia.maftouni@ut.ac.ir

Date received: 21/02/2024, Date of acceptance: 22/08/2024



connection to what he calls the “world-illuminating sun,” which can be construed as both the Active Intellect (*al-‘aql al-fa‘‘āl*) and the Necessary Existent.

Keywords: human soul, perfection, celestial bodies, heavenly souls.

Introduction

Ibn Ṭufayl and Shaykh al-Isḥrāq are prominent philosophers of the Islamic period who presented unique theories regarding the perfection of the human rational soul. In the history of Islamic philosophy, the term "Oriental Wisdom" (*al-ḥikmat al-mashriqiyya*) was first introduced by Avicenna, marking a significant shift in his thought by transforming discursive wisdom (*al-ḥikmat al-baḥthiyya*) into gustatory (or intuitive) wisdom (*al-ḥikmat al-dhawqiyya*). However, Avicenna’s concept of Oriental Wisdom remains ambiguous and contentious. Therefore, examining the theories of philosophers influenced by him can provide valuable insights into this notion.

Ibn Ṭufayl explicitly stated that in his work *Ḥayy ibn Yaqzān* (Living the Son of Awake), he sought to articulate Avicenna’s Oriental Wisdom. His narrative offers an interpretation of Avicenna’s notion of Oriental Wisdom. Shaykh al-Isḥrāq, heavily influenced by Avicenna, owes much to him in his writings and can, in some ways, be seen as a continuation of Avicenna’s philosophy. Al-Isḥrāq even mentioned that he wrote *Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyya* (The tale of Occidental exile) as a complement to Avicenna’s *Ḥayy ibn Yaqzān*. This article examines the stages of perfection according to these two renowned philosophers, highlighting both their similarities and differences.

Methods and materials

This research employs a descriptive-analytic method to examine the theories of the soul’s perfection according to Ibn Ṭufayl and Shaykh al-Isḥrāq.

Discussion & Result

The question of the perfection of the human rational soul has always held great significance for philosophers, with some even defining philosophy as the perfection of the soul itself. Notably, Ibn Ṭufayl al-Andalusī and Shaykh al-Isḥrāq addressed this issue through a framework of three stages, which reveal both similarities and distinctions. For both philosophers, the first stage of the soul’s perfection is self-awareness and self-knowledge, as without this foundation, the structure of human existence cannot be established. Ibn Ṭufayl’s concept of self-knowledge begins with an

115 Abstract

understanding of the body and its importance, while Shaykh al-Ishrāq's approach focuses on identifying and addressing the ailments of the soul. In the second stage, Ibn Ṭufayl asserts that actions must be performed to enable humans to attain a resemblance to celestial bodies, which itself involves multiple stages. In contrast, for Shaykh al-Ishrāq, this stage is achieved only through submission to a spiritual healer who addresses the soul's ailments. In the third stage, Ibn Ṭufayl emphasizes the necessity of knowing the attributes of the Necessary Existent and striving to emulate Him, whereas for Shaykh al-Ishrāq, the third stage involves complete trust and the lifting of all constraints.

Conclusion

According to the findings of this research, according to the views of Ibn Tufail and Sheikh Ashraq, the perfection of the human soul depends on passing through three stages, some of which are similar. However, differences can also be seen. According to both philosophers, the first stage is self-awareness. However, according to Ibn Tufail, the second stage is similar to heavenly bodies and celestial souls, which is one of the stages of perfection of the soul and reaching happiness. Also, the second stage, according to Suhrawardī, is to consult a spiritual doctor. However, according to Ibn Tufail, the third stage has been introduced as a direct connection with Wajib al-Wujud, while this stage has been introduced by Sheikh Ishraq as connecting to the Sun of the World, which is both analyzable to the active intellect and self-existent.

Bibliography

- Abu Ali, Sakineh and Ghasem Hasanpour. 1394 Sh. "Barrasī-yi taḥlīlī intiqādī-yi dīdgāh-i Ibn Sīnā va Ibn Rushd dar bāb-i nafs." *Hikmat va falsafih* 11, no. 3: 7-24.
- Aristotle. 1369 Sh. *Darbāri-yi nafs*. Translated into Persian by Alimorad Davoodi. Tehran: Hekmat.
- Dibaji, Seyed Mohammad Ali. 1385 Sh. "Nawāvari-hāyi Ibn Sīnā dar 'ilm al-nafs.'" *Pazhūhish-hāyi falsafī va kalāmī* 8, no. 1: 53-89.
- Fakhoury, Hanna and Khalil Georr. 1358 Sh. *Tārīkh-i falsafih dar jahān-i Islāmī*. Translated by Abdolmohammad Ayati. Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
- Heshmatpour, Hossein. 1390 Sh. *Dasrguftārḥāyi sharḥ-i ishārāt va tanbīhāt, namaṭ-i sivvum*.
- Ibn Sīnā. 1385 Sh. *Ilāhiyyāt-i najāt*. Translated into Persian by Seyed Yahya Yasrebi. Qom: Boostan-e Ketab.
- Ibn Sīnā. 1390 Sh. *Ilāhiyyāt az kitāb-i shifā'*. Translated into Persian by Ebrahim Dadjoo. Tehran: Amir Kabir.

- Ibn Sīnā. n.d. *Al-Nafs min kitāb al-shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Malik. 1360 Sh. *Zindī-yi bīdār*. Translated into Persian by Badiozaman Forouzanfar. Tehran: Bungāh-i Tarjumih va Nashr-i Kitāb.
- Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Malik. 1993. *Ḥayy b. Yaqzān*. Edited by al-Bayr Nasri Nader. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Khademi, Aynollah. 1390 Sh. "Rāh-hāyi kasb-i sa'ādat az manzar-i Suhrawardī." *Kitāb-i māh-i falsafih*, no. 48: 98-102.
- Maftouni, Nadia. 1394 Sh. *Nigāri-hāyi Ishrāqī*. Tehran: Vaya.
- Maftouni, Nadia. 1396 Sh. "Falsafih bih mathābi-yi mashy-i zindigī nazd-i Shaykh Ishrāq." *Pazhūhishnāmi-yi akhlāq* 10, no. 37: 43-60.
- Pourhasan, Ghasem and Maliheh Aghaee. 1393 Sh. "Vujūd-i nafs va sayr va ghāyat-i istikmāl-i ān bā ta'kīd bar āthār-i ramzī-yi Suhrawardī." *Pazhūhish-hāyi hastīshinākhī* 3, no. 5: 23-48.
- Rezazadeh, Hassan. 1390 Sh. "Māhiyyat-i nafs az naẓar-i Suhrawardī." *Insānpazhūhī-yi dīnī* 8, no. 26: 73-84.
- Sajjadi, Ziaoddin. 1382 Sh. *Qiṣṣi-yi Ḥayy ibn Yaqzān*. Tehran: Soroush.
- Suhrawardī. 1372 Sh. *Fī ḥālat al-ṭufūliyya (majmū'ih muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq)*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, Ministry of Culture and Higher Education.
- Suhrawardī. 1380a Sh. *Majmū'ih muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardī. 1380b Sh. *Majmū'ih muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq (majmū'ih āthār-i Fārsī)*. Edited by Seyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardī. 1388 Sh. *Al-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arshiyya*. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.
- Suhrawardī. 1393 Sh. *Al-Mashāri' wa-l-muṭārahāt*. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.

مقایسه سه مرحله استكمال نفس نزد ابن طفیل و شیخ اشراق: کودکی تا بلوغ نفس

عرفان غلامی*

نادیا مفتونی**

چکیده

مسئله استكمال نفس و رسیدن انسان به سعادت از مباحثی بوده است که در بین فلاسفه‌ی اسلامی از جمله ابن طفیل و شیخ اشراق حائز اهمیت فراوانی بوده است. این فیلسوفان در باب استكمال نفس، مراحل و شرایط و مقدماتی را ذکر نموده‌اند. همین امر نشان از توجه فیلسوفان اسلامی به بحث سلوک و عرفان عملی دارد. از آنجا که تحقیق درباره نفس و غایت و کمال او تاثیر عمده‌ای بر نگرش انسان به زندگی دارد و موجب اصلاح رفتار و اعمال انسان‌ها می‌گردد، در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی بدنبال مقایسه میان نظر ابن طفیل و سهروردی در باب استكمال نفس و نحوه رسیدن به سعادت حقیقی هستیم. بر اساس یافته‌های این پژوهش، طبق دیدگاه ابن طفیل و شیخ اشراق، استكمال نفس انسانی در گرو گذر از سه مرحله است که در برخی از آنها مشابهت‌هایی یافت می‌گردد. هرچند وجوه افتراق نیز دیده می‌شود. بر این اساس مرحله اول به زعم هر دو فیلسوف خودآگاهی می‌باشد. اما مرحله دوم از نظر ابن طفیل تشبیه به اجسام سماوی و نفوس فلکی است که یکی از مراحل استكمال نفس و رسیدن به سعادت است، همچنین مرحله دوم از نظر سهروردی مراجعه به طیب روحانی است. اما مرحله سوم نزد ابن طفیل ارتباط مستقیم با واجب الوجود معرفی شده است در حالیکه این مرحله نزد شیخ اشراق اتصال به آفتاب جهان افروز معرفی شده که هم قابل تحلیل به عقل فعال است و هم واجب الوجود.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، egholamigolbaghi@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران، nadia.maftouni@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰



کلیدواژه‌ها: نفس انسان، استکمال، اجسام سماوی، نفوس فلکی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

ابن طفیل و شیخ اشراق از فیلسوفان دوره اسلامی می‌باشند که نظریات خاصی در باب استکمال نفس ناطقه‌ی انسانی دارند. در طول تاریخ فلسفه اسلامی عبارت حکمت مشرقی، نخستین بار توسط ابن سینا 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. از همین رو بررسی نظرات فیلسوفانی که متأثر از ابن سینا بوده‌اند در تنقیح نظریات ابن سینا نیز موثر خواهد بود. ابن طفیل تصریح کرده است که در رساله حی بن یقظان خویش در صدد بیان حکمت مشرقی ابن سینا است. بنابراین روایت ابن طفیل از فلسفه و حکمت پورسینا را می‌توان به مثابه یکی از قرائت‌های حکمت مشرقی شیخ الرییس انگاشت.^۱ شیخ اشراق نیز که متأثر از ابن سیناست در بسیاری از آثار خود از ابن سینا وامدار است و به نوعی می‌توان شیخ اشراق را تکمیل‌کننده فلسفه‌ی ابن سینا دانست چه اینکه شیخ اشراق به صراحت اشاره دارد که رساله غربت غریبه را در تکمیل حی بن یقظان ابن سینا نگاشته است. مسئله‌ی پژوهش حاضر نیز بررسی مراحل استکمال از منظر این دو فیلسوف شهیر است تا در پی آن شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه آشکار گردد.

ابن طفیل به عنوان یک فیلسوف، سیاستمدار، پزشک اندلسی شناخته شده است. از وی غیر از چند بیت شعر تنها یک اثر مهم به نام رساله "حی بن یقظان" به دست ما رسیده که نام کامل آن را چنین گفته‌اند: رساله حی بن یقظان فی اسرارالحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهرالفاظ الرئیس ابی علی ابن سینا. (فاخوری و جر، ۱۳۵۸: ۶۱۵) داستان مشهور رابینسون کروزوئه که به عنوان اولین رمان انگلیسی شناخته می‌شود، با الهام از رساله حی بن یقظان ابن طفیل نوشته شده است.^۲ این رساله به مثابه یکی از منابع ادبیات جهان، فلسفه مدرن غرب، دوره روشنگری اروپا^۳ و حتی انقلاب علمی^۴ شناخته شده است.^۵ ابن طفیل در رساله‌ی مذکور مراحل تکامل یک انسان فرضی را در قالب داستان و تمثیل به تصویر می‌کشد. ابن طفیل در این سبک از نوشتار، وام‌دار ابن سیناست زیرا ابن سینا در همین زمینه معتقد است: برای هدایت مردم نباید وارد مباحث فلسفی شد زیرا ایشان از آن کوچک‌ترین تصویری ندارند. (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵) بلکه باید به کمک تشبیه و تمثیل به هدایت مردم اقدام کرد. (همو، ۱۳۸۵: ۳۸۴). به همین خاطر ابن طفیل نیز از این سبک پیروی کرده و عقائد فلسفی خود را در قالب یک داستان بیان کرده

است. این روش توسط شیخ اشراق نیز پیگیری شده است و شاید بتوان او را تکمیل کننده کار ابن سینا و ابن طفیل دانست. ابن طفیل با نگرش و توجه خاصی که به حکمت مشرقی ابن سینا داشته در صدد تکمیل حکمت مشرقی است چرا که ابن حکمت را حکمت حقیقی می‌داند و به وضوح از پیگیری این امر در رساله‌ی خود نام می‌برد: «سالت ایها الاخ الکریم الصفی الحمیم ... ان ابث الیک ما امکانی بته من اسرار الحکمه المشرقیه، التي ذکرها الشیخ الامام الرئیس ابوعلی سینا.» (ابن طفیل، ۱۹۹۳: ۱۵) وی در رساله‌ی خود به چهار مرحله برای استكمال نفس اشاره می‌کند. سفر اول یا مرحله اول از دوران کودکی حی آغاز می‌شود و سپس در بزرگسالی او نیز ادامه می‌یابد. فلسفه ورزی حی بن یقظان در مرحله نخست، شامل شناخت طبیعیات و مابعدالطبیعه و اثبات خداوند است. در مرحله دوم حی به اوصاف خدا معرفت پیدا می‌کند و فکرش یکسره به خداوند مشغول است. مرحله سوم معرفت حی، اندیشه ورزی در مخلوقات در پرتو شناختی است که نسبت به خداوند و اوصافش کسب کرده است. در مرحله چهارم، حی که اینک به نفس غیرجسمانی خویش معرفت یافته، به اندیشه ورزی پیرامون حیات پس از مرگ و سعادت و اسباب آن می‌پردازد و می‌فهمد که کمال ذات و لذت و سعادت همیشگی وی در مشاهده دائمی و بالفعل واجب الوجود است. آنگاه در اصناف و انواع موجودات می‌اندیشد که چگونه می‌توانند مانع مشاهده اش نشوند و بلکه سبب نجات وی باشند.

از نظر سهروردی نیز استكمال نفس، امری مهم و حیاتی است لذا در آثار خود هم به نحو علمی و معرفتی و هم با زبان نمادین بدین مسئله توجه داشته است. اساسی‌ترین سیر برای رسیدن به کمال در نزد او بدین شرح است که اولاً انسان باید بر قوای نفس غلبه پیدا نماید ثانیاً از لازم است انسان اتصال با نفوس فلکی داشته باشد و ثالثاً به عقل فعال متصل گردد که در ادامه این جستار، به مقایسه دیدگاه وی با ابن طفیل خواهیم پرداخت.

۱.۱ پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در باب نفس و استكمال آن از دیدگاه شیخ اشراق صورت گرفته است که به دنبال بیان چگونگی صعود نفس به عوالم ملکوتی بوده‌اند. اما در تحقیقات صورت گرفته، اثر مستقلی که به استكمال نفس از نظر ابن طفیل پرداخته باشد یافت نشد. لذا تحقیقی که به مقایسه نظر دو فیلسوف مذکور پرداخته باشد نیز صورت نگرفته است. پورحسن و آقای (۱۳۹۳) بر اساس رویکرد هستی‌شناسانه‌ی شیخ اشراق به تبیین چیستی نفس و کمال آن پرداخته است و شناخت خویش را مقدمه‌ی حرکت به عالم انوار معرفی کرده است.

خادمی (۱۳۹۰) تجرد نفس را از نظر شیخ اشراق شرط سعادت معرفی می‌کند که برای این منظور باید از سلطه‌ی قوای جسمانی بکاهد که همین امر سرآغاز اتصال به ملکوت خواهد بود همچنین قوای انسان باید تحت فرمان عقل قرار گیرند که در این صورت انسان به فضائل آراسته می‌شود.

۲. ماهیت نفس نزد ابن طفیل و شیخ اشراق

ابن طفیل در آغاز قصه حی بن یقظان به بیان نحوه خلقت و ولادت حی و منطقه 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 کره زمین که معتدل ترین آب و هوا را داشته، انسان بدون نیاز به پدر و مادر متولد می‌شده است. (همان، ۲۶-۲۷) این روایت از آفرینش حی، به روایت قرآنی آفرینش آدم از خاک ارجاع دارد.^۶

ابن طفیل 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، به باور 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 فرزندی شدند. از ترس پادشاه، مادر فرزند را پس از شیر دادن 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، 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.^۷ جدا از این که کدام رأی را بپذیریم به هر حال حی پا در عالم طبیعت نهاده و پس از آن که توسط ماده‌آهویی شیر داده می‌شود و پرورش می‌یابد شروع به تفکر در طبیعت می‌نماید و به شناخت عالم روحانی و مراتب نفوس می‌پردازد. به این صورت که با نگرش در جمادات و گیاهان و حیوانات متوجه شد که این‌ها حقایقی متشکل از جسم و امری زائد بر جسم هستند. در نگاه ابن طفیل، روح که از عالم امر است پیوسته بر همه موجودات فیضان دارد ولی در پاره‌ای از آنها به علت عدم استعداد، اثر آن به ظهور نمی‌رسد مثل جمادات، اما در بعضی دیگر، اثر روح ظاهر می‌شود مانند انواع نباتات، هر چند این ظهور در آنها بسیار کم است. اما در حیوانات اثر روح بسیار پدیدار می‌گردد به گونه‌ای که در برخی از حیوانات این قابلیت هست که شبیه به

همان روح شود و بصورت آن متصور گردد که این استعداد ویژه‌ی انسان است. (ابن طفیل، ۱۳۶۰، ۵۷) این حقیقت که در بیانی دیگر نفس نامیده می‌شود مجرد است و به سبب مبرا بودن از اوصاف جسم، باقی خواهد بود و دچار اضمحلال و فساد نمی‌شود.

در اثر بجا مانده از ابن طفیل، هر چند بطور واضح از ماهیت نفس سخن به میان نیامده اما بطور ضمنی می‌توان اینگونه استنباط کرد که وی نظری همانند ابن سینا در مورد ماهیت نفس داشته است. ابن سینا در تعریف نفس می‌گوید: «فالنفس التي نحدّها هي كمال اول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن سینا، بی تا: ۲۲) فیدی که ابن سینا در انتهای تعریف خود افزوده است (له أن يفعل أفعال الحياة) باید تمایز او از پیشینیان خود بخصوص ارسطو می‌گردد زیرا در حکمت ارسطو، بین کمال و صورت، رابطه تساوی وجود دارد: «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷) در حالیکه در حکمت ابن سینا هر صورتی کمال هست اما هر کمالی صورت نمی‌باشد. اگر قائل به تساوی صورت و کمال باشیم همانطور که ارسطو معتقد بوده است آنگاه باید بپذیریم که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) نیز از بین خواهد رفت، در حالیکه این امر با تجرد نفس ناطقه انسانی منافات دارد. (ابوعلی، ۱۳۹۴: ۱۰) همین مغایرت که در تعریف شیخ الرئیس و ارسطو دیده می‌شود، منشأ تمامی تفاوت‌های علم النفس در فلسفه اسلامی است. (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۳) طبق آنچه در مورد ماهیت نفس از نظر ابن سینا بیان شد، با توجه به اینکه ابن طفیل نیز قائل به بقای نفس انسانی است و از طرفی تحت تاثیر شدید تفکرات ابن سیناست، تاجایی که اسم رساله‌ی خود را نیز از اسم یکی از رسائل ابن سینا اخذ کرده است می‌توان نتیجه گرفت که ابن طفیل نیز برای ماهیت نفس همان اعتقادی را دارد که ابن سینا داشته است.

شیخ اشراق نفس نیز را این‌گونه تعریف می‌کند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی». (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) البته شیخ اشراق متوجه این موضوع نیز بوده است که کمال به دو بخش اول و ثانی تقسیم می‌شود لذا آنچه در تعریف نفس آمده همان کمال اول می‌باشد. (رضازاده، ۱۳۹۰: ۷۵) شیخ اشراق نیز به تبع ابن سینا معتقد است در تعریف نفس، بهتر است از واژه‌ی کمال استفاده شود. (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۱۵) البته هر چند سهروردی با تعریف نفس به کمال، موافق است اما از فحوای کلام او چنین برداشت می‌شود که او برای نفس، قائل به تعریف حدی نیست. (همان، ۳۱۶) چه اینکه برخی از شارحان شیخ اشراق نیز همین نظر را از شیخ اشراق مطرح کرده‌اند. (حشمت پور، ۱۳۹۰) شیخ اشراق معتقد است انسان با آگاهی از خود که بصورت علم حضوری انجام می‌پذیرد می‌تواند نفس را بشناسد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۱۲)

به عبارت دیگر وی قائل است که ادراک نفس به عنوان «من انسان»، بصورت تجربه‌ای درون‌گرایانه، برای همگان قابل دست‌یابی است. او نفس را از عالم نور می‌داند، نوری که وجود صیرف است و به صورت ذاتی واحد علم و حیات است.

۳. ارائه مدل استکمال نفس ناطقه

ابن طفیل اندلسی همانند ابن سینا به حکمت مشرقی معتقد بوده است و خود او در ابتدای رساله‌ی حی بن یقظان اشاره می‌کند که عده‌ای از او خواستند تا اسرار حکمت مشرقی شیخ رئیس را اظهار کند لذا تصمیم به نگارش رساله‌ی مذکور نمود. در دیدگاه ابن طفیل انسان باید به دنبال معرفتی باشد که از ویژگی‌های انسان‌های پاک می‌باشد، معرفتی که از محسوسات اقتباس نشده باشد و البته این معرفت تنها از آن کسانی است که بنده‌ی واقعی خدا باشند. (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۲۳) ابن طفیل هر چند محصول این معرفت (کشف) و نظر را یکسان می‌داند اما در شدت وضوح و زیادت آن قائل به تفاوت است. (همان: ۲۴) ابن طفیل این دیدگاه را نیز از ابن سینا اخذ نموده و معتقد است که لفظی بزای بیان این حالت کشف وجود ندارد و در راه رسیدن به آن حاجتی به منطوق و ادراک نظری نیست. در بیانی دیگر، ابن طفیل این معرفت را ادراک اهل ولایت معرفی می‌کند و بر ابن صائغ که این ادراک را خیالی معرفی می‌کند خرده می‌گیرد و معتقد است ابن صائغ در مورد آنچه نچشیده است اظهار نظر کرده است. به هر ترتیب به راحتی می‌توان فهمید که ابن طفیل، تنها حکمت مشرقی و کشف را حقیقت فلسفه می‌داند و اگر کسی تنها به ظاهر کتب ابن سینا (همانند شفا) اکتفا کند و به اسرار آن توجه نداشته باشد هرگز به کمال حقیقی نخواهد رسید. (همان: ۳۳) ذکر این نکته نیز ضروری است که در دیدگاه ابن طفیل، راه بحث و نظر نیز لازم است اما این راه باید به مشاهده نیز منتهی گردد. (همان: ۳۷) با توضیح داده شده مشخص می‌گردد که استکمال نفس در نظر ابن طفیل از بحث نظری شروع می‌گردد و به شهود منتهی می‌گردد لذا داستان حی بن یقظان نیز همین سیر را در قالب داستان به منصفی ظهور می‌رساند.

در بسیاری از رساله‌های تمثیلی سهروردی نیز صحبت از موجودی است که می‌خواهد به پرواز در آید و کمال خویش را بدست آورد که این موجود اشاره به انسان دارد. شیخ اشراق معتقد است برای رسیدن به استکمال نفس باید بیماری دل را مداوا کرد لذا از مفاهیم بیمار دل یا بیگانه دل استفاده می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۵) شیخ اشراق مریضی نفس را در رساله الابراج به زکام. (همان: ۴۶۴) و در رساله حاله الطفولیه به مریضی سرسام همانند کرده است.

مقایسه سه مرحله استكمال نفس نزد ابن طفیل و ... (عرفان غلامی و نادیا مفتونی) ۱۲۳

(همان: ۲۴۸) همچنین در هیاکل النور از مرض نفس با تعبیری چون سکنه ناگهانی و مستی سخت نام برده است. (همان: ۱۰۵) مرض نفسانی در دیدگاه شیخ اشراق را می‌توان همان اشتغال بیش از حد به غضب و شهوت دانست که مانع از لذات روحانی می‌گردد. (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۳) عبارت دیگر نفس سالم و تکامل یافته آن نفسی است که اشتغالات مادی و جسمانی، او را از عالم ماوراء طبیعت و ملکوت دور نسازد و قوای بدنی بر نفس ناطقه تسلط نداشته باشند. (مفتونی، ۱۳۹۴: ۴۵) همین دید در ابن طفیل نیز مطرح است که انسان برای رسیدن به استكمال نفسانی باید از آنچه سبب تشبه به حیوانات می‌گردد پرهیز کند. نفس بیمار که دچار بیگانگی با حقیقت شده در نگاه سهروردی همانند فتیله‌ای است که به جای روغن، آب به آن رسیده باشد و همین که آتش بر وی عرضه شود، روشن شدن در کار نباشد. اما نفس سلیم همانند شمعی است که آتش را به خود جذب کند و افروخته شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۵)

نفس تا زمانی که بیمار است از لذات روحانی نفعی ندارد، اما نفس سلیم از فضیلت‌های اخلاقی و روحی در نهایت مرتبه‌ی لذت به سر می‌برد چه اینکه سهروردی معتقد است با برطرف شدن شواغل حسی و ایجاد معرفت به حقایق برای نفس، لذات بزرگی از مشاهده‌ی ملکوت حاصل می‌شود، لذتی که با هیچ لذت دیگری قابل مقایسه نیست و نهایت مرتبه سعادت همین لذت است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۷۲) همانطور که اشاره شد در نگاه شیخ اشراق، بیماری نفس به سرسام تشبیه شده بود زیرا در سرسام، بیمار تا وقتی بیماری او شدت دارد، از بیماری‌اش مطلع نیست از همین رو شیخ اشراق اولین نشانه‌ی بهبود مریضی را اطلاع یافتن از آن و آگاهی نسبت به مرض معرفی می‌کند. (همان: ۲۵۵) سهروردی معتقد است لذات روحانی تنها برای نفوس بالغ در دسترس است و نفس بالغ نیز همان نفسی است که لذات مذکور را ذوق نموده باشد. (مفتونی، ۱۳۹۴: ۵۴) شیخ اشراق همین مطلب را به صراحت در رساله‌ی فی حالة الطفولیه عنوان نموده است که در دیدار سالک با شیخ طریق، وقتی سالک از احوال مردان طریقت سوال می‌پرسد با این پاسخ روبرو می‌گردد که احوال آنان بازگو کردنی نیست بلکه چشیدنی است، منتهی سالک در بدایت مسیر که هنوز به بلوغ حقیقی نرسیده است توان چشیدن آن را ندارد اما هنگامیکه ذوق آنها روزی وی گردید نشان از بالغ شدن نفس سالک دارد، و برای این امر مثالی می‌زند که نابالغ از مجامعت لذتی نمی‌برد اما همین که بالغ شد این لذت را می‌چشد، بطوری که اگر در هنگام انزال منی، دوستی عزیز وی را از این عمل بازدارد، آنرا غایت دشمنی تلقی می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۶۳)

ابن طفیل در داستان حی بن یقظان مراحل سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کند که متناظر با مراحل سه‌گانه‌ای است که توسط شی اشراق مطرح می‌شود. بدین صورت که سالک داستان ابن طفیل، یعنی حی بن یقظان در سلوک خود به این معرفت می‌رسد که برای کمال ذاتش باید به جسمش هم اعتنا کند و سه مرحله تشبیه مطرح می‌کند که متناظر با سه مرحله استکمال نفس شیخ اشراق در رساله فی حاله الطفولیه است:

و رأی ایضا ان ذلك البدن لم یخلق له عبئا و لا قرن به لا مر باطل؛ و انه یجب علیه ان یتفقد و یصلح من شأنه و هذا التفقد لا یكون منه الا بفعل یشبه افعال سائر الحیوان؛ فاتجهت عنده الاعمال التي یجب علیه ان یفعلها نحو ثلاثة اغراض: اما عمل یتشبهه به بالحيوان غیر الناطق، و اما عمل یتشبهه به بالاجسام السماویة و اما عمل یتشبهه بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبيه الاول: یجب علیه، من حیث له البدن المظلم ذو الاعضاء المنقسمة والقوى المختلفة و المنازع المتفننة.

و التشبيه الثانى: یجب علیه، من حیث له الروح الحيوانى، الذى مسكنه القلب و هو مبدأ لسائر البدن، و لما فيه من القوى.

و التشبيه الثالث: یجب علیه، من حیث هو هو، اى من حیث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

و كان اولاً قد وقف على ان سعاده و فوزه من الشقاء انما هما من دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حیث یكون لا یعرض عنه طرفة عین. ثم انه نظر فی الوجه الذى یتأتى له به هذا الدوام، فاخرج له النظر انه یجب علیه الاعتمال فی هذه الاقسام الثلاثة من التشبيهات. (ابن طفیل، ۱۹۹۳: ۷۳)

همانگونه که ملاحظه می‌شود، از نظر ابن طفیل انسان در مرحله اول باید به شناخت بدن، قوی و ویژگی‌های خود پردازد و از بدن برای رسیدن به کمال بهره ببرد. سپس از تشبیه به اجسام سماوی و نفوس فلکی سخن به میان می‌آورد که مرحله واسط در سعادت و کمال تام و مشاهده دائمی واجب الوجود است و نهایتاً از لزوم تشبیه به واجب تعالی سخن می‌گوید.

در دستگاه فکری شیخ اشراق نیز، آنچه برای سالک در رسیدن به این لذات روحانی و نائل شدن به سعادت نهایی که همان استکمال نفس ناطقه انسانی است اهمیت دارد عبارت است از طی نمودن سه مرحله که عبارت‌اند از: یک. خودآگاهی و چیرگی بر قوای ادراکی و تحریکی نفس، مانند حواس دهگانه ظاهری و باطنی و قوای شهوی و غضبی؛ دو. اتصال به نفوس ناطقه

فلکی (به همین سبب است که شیخ اشراق در داستان های سلوکی به تفصیل به کیهان شناسی می پردازد و سالک قصه های او، باید از مسیر کواکب و افلاک عبور کند.)؛ سه. اتصال به عقل فعال و دیگر عقول دهگانه و درک واجب الوجود. اینک پس از ذکر اجمالی مراحل سه گانه توسط این دو فیلسوف به بررسی تفصیلی آن می پردازیم.

۱.۳ مرحله اول

مسیر استكمال برای قهرمان داستان حی بن یقظان از خود آگاهی نسبت به بدن مادی و تمایزات او با حیوانات شروع می شود تا بتدریج به شناخت نفس ناطقه مجرد و لزوم استكمال آن منتهی می گردد. یعنی در ابتدا سالک باید متوجه شود که در جسم و جسمانیت مشابه حیوانات غیر ناطق است اما حد انسانی او بسیار بالاتر از این است که در سایه توجه و شناخت آن میتواند به کمال نهایی آن برسد. بدین صورت که حی در ابتدای کودکی (۷ سالگی) پی برد که بدن مادی او نیز ویژگی ها و توانایی هایی دارد که در سایر حیوانات دیده نمی شود (سجادی، ۱۳۸۲: ۵۸) سپس با مرگ ماده آهوپی که به حی، شیر داده بود و از او مراقبت کرده بود، حی به فکر فرو رفت که کدام عضو مادی آهو دچار مشکل شده که موجب مرگ او شده است لذا دست به تشریح بدن آهو زد تا بعد از جستجوی فراوان فهمید تمام اعضا سالم هستند لذا پی برد باید حقیقتی دیگر در آهو بوده است که با مرگ بار سفر بسته است، همین که متوجه شد صاحب خانه (روح) پیش از ویرانی منزل (بدن) از آن خارج شده است مطمئن شد که پس از ویرانی، دیگر بدان باز نخواهد گشت به همین خاطر جسم و بدن از چشم او افتاد. در پی این امر به این حقیقت نیز واقف شد که همهی اعمال صادر شده از آن آهو به همان حقیقت مفارقت یافته اختصاص دارد و بدن برای او آلت بوده است (همان: ۵۹). حی با نگرش در حیوانات و نباتات و جمادات فهمید همهی آنها متشکل از جسم و امری زائد بر جسمیت هستند که همین امر، صورت آنها نامیده می شود که البته با حواس به ادراک انسان در نمی آید بلکه موقوف بر نوعی نظر عقلی است (همان: ۶۲) این اتفاق نخستین پله ای بود که حی را متوجه حقیقتی ماورایی نمود و خودشناسی او از بدن مادی به مرتبه ای ماورایی منصرف شد بطوریکه دائما در این فکر بود آن حقیقت چیست و چگونه است و بکجا رفته است. (همان) بعد از این مرحله از خودشناسی بود که حی متوجه شد که صورت مذکور از جنس محدث خود می باشد لذا باید خود را به این محدث نزدیک کند و این امر میسر نمی گردد مگر با انجام افعالی که ذاتش را هم سنخ او گرداند. همین توجه باعث شد تا در پی دوری از جسم برآید و به استكمال نفس

خود بپردازد. در واقع حی متوجه شد که اعمالی که مربوط به بدن می‌شود نوعی پیروی از بهائم است لذا در راه رسیدن به کمال باید در حد امکان از این نوع عمل دوری کند زیرا اعمالی که در پیروی از بهائم است نه تنها موجب مشاهده واجب تعالی نمی‌شود بلکه عائق و مانع نیز هست هر چند پرداختن به آن در حد ضرورت واجب است (همان: ۶۸)

از نظر سهروردی نیز خودشناسی مرحله اول سلوک است لذا شیخ اشراق معتقد است انسان برای پا نهادن در سلوک و طی منازل روحانی باید در ابتدا به این آگاهی و شناخت از خود برسد که به لحاظ قلبی و باطنی دچار بیماری هست یه خیر لذا در رساله فی حاله الطفولیه بیان می‌دارد: «شیخ را گفتم که هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود و روشن؟ گفت هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۵۵) در واقع در این نگرش، خودآگاهی و شناخت نسبت به نفس خود، مرتبه‌ای از درمان معرفی می‌گردد زیرا همین که دانست بیمار دل و نابینا است، قدری بینا گشته است. (همان) همچنین شیخ اشراق در «عقل سرخ»، خودشناسی و آگاهی از نفس را اولین مرحله درمان و استكمال نفس معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۳۷)

لازم به ذکر است که خود آگاهی امروزه نیز بسیار مورد توجه قرار گرفته که بخشی از آن با آنچه ابن طفیل و شیخ اشراق بیان داشته‌اند همپوشانی و مشابهت دارد. امروزه خودآگاهی را عنصری از عناصر هوش عاطفی (هیجانی) دانسته‌اند. (اردشیرزاده و فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۴) از نظر گلمن، ارکان هوش هیجانی عبارتند از: ۱. خودآگاهی ۲. خود مدیریتی ۳. آگاهی اجتماعی ۴. مهارت اجتماعی (همان). بر مبنای این گفتمان، خودآگاهی چیزی جز توانایی شناسایی و درک علائق، احساسات، ضعف‌ها و قوت‌های خود است. (همان). بر این اساس آنچه ابن طفیل و شیخ اشراق در مورد لزوم خودشناسی گفته‌اند بطور مستقیم با ۲ رکن اول از ارکان چهارگانه مذکور مطابقت کامل دارد و ۲ رکن بعدی نیز از لابلائی مباحث آنها قابل استخراج است. بطور مثال ابن طفیل در داستان حی بن یقظان بر لزوم آگاهی از اجتماع انسانی و توجه به سرنوشت افراد و نحوه برخورد با هر طیف از افراد جامعه تاکید می‌کند و سعی در هدایت آنها می‌نماید. (سجادی، ۱۳۸۲: ۷۵)

۲.۳ مرحله دوم

در نگاه ابن طفیل، انسان بعد از خودشناسی، برای این که از عالم طبیعت خارج شود در ابتدا باید اعمالی انجام دهد که او را مشابه با اجرام سماوی گرداند زیرا اجرام سماوی از عالم کون و

فساد خارج اند در نتیجه دور از تغیر و تباهی اند و ذاتی جدا از ماده دارند. (سجادی، ۱۳۸۲: ۷۱) حیّ نیز که خود را حیوان معتدل الروحی یافته بود که پایین ترین مرتبه اش شبیه به اجرام سماوی است و بالاترین مرتبه اش همانی است که واجب الوجود را می شناسد در وهله اول به دنبال ایجاد مشابهت با اجرام سماوی می گشت. (همان: ۶۸) اما برای تشبه به اجرام سماوی لازم است تا از افعال آنان پیروی کند. ابن طفیل معتقد است صفات اجرام سماوی در سه قسم منحصر است که عبارت اند از: ۱. اوصافی که بر اجرام سماوی عارض می شود (نسبت به مراتب مادون خویش در عالم کون و فساد) از قبیل تسخین بالذات و تبرید بالعرض و یا نور دادن و لطیف ساختن و دیگر تأثیرات که مواد این عالم به سبب آنها مستعد فیضان صور روحانی از جانب واجب الوجود می گردد. ۲. اوصاف ذاتی آنها مثل شفاف بودن و نورانیت و حرکات دورانی. ۳. اوصافی که بر آنها عارض می شود به اعتبار اضافه ای که به واجب تعالی دارند از این قبیل که پیوسته او را مشاهده می کنند. در مورد قسم اول خود را متعهد ساخت که هیچ حاجتمندی از جنس حیوان نبیند مگر او را یاری کند. در قسم دوم خود را ملزم ساخت به طهارت دائم و پاک داشتن ناخن و دندان و معطر کردن به روغن های معطر و حرمت دورانی، لذا در جزیره ای که ساکن بود دائما می گشت و بر ساحل چرخ می زد. در قسم سوم بدینگونه بود که پیوسته در واجب به تفکر می پرداخت و از علائق حسی دور می شد و از پی خیال نمی رفت تا جز به واجب فکر نکند و چیزی را شریک او نکند تا فعل ذات او که بیگانه از جسم بود قوت می گرفت و گاه گاهی واجب را مشاهده می نمود هرچند این حالت دوام نداشت و قوای جسمانی بر او می تاختند و حالش را مشوش میداشتند. (همان: ۶۸-۶۹) بر این اساس حیّ به تدریج با عوالم مافوق طبیعت سنخیت پیدا می کرد تا نهایتا در مرحله سوم که بدان خواهیم پرداخت اتصال دائمی به واجب تعالی پیدا خواهد کرد.

اما در دستگاه فکری شیخ اشراق دومین مرحله از استكمال نفس که به طور مفصل و با زبان رمز در رساله فی حاله الطفولیه آمده است مشتمل بر سه مرحله است که سهوردی با صراحت بیان می دارد که این سه مرحله توسط طیب دل انجام می گیرد لذا باید به طیب روحانی مراجعه نمود. این سه مرحله عبارت اند از: ۱. خوردن غذای کرم شب تاب، ۲. خوردن غذای گاو دریا، ۳. خوردن از میوه درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد. در نخستین مرحله، سالک باید به صحرا برود و کرم شب تاب را پیدا کند و دقت نماید که او از چه نباتی تغذیه می نماید. سالک باید چند صباحی از همان نبات تغذیه نماید تا همانند کرم شب تاب، در نفس او نیز نور ایجاد شود. در مرحله دوم هنگامیکه برای سالک نیز نوری همانند کرم شب تاب

ایجاد شد باید به ساحل دریای عظیمی برود و تا هنگام شب منتظر گاو باشد که شبانه از دریا به ساحل می‌آید و در زیر نور گوهر شب افروز یعنی مهتاب، به چرا پردازد. سالک باید توجه ویژه نماید که گاو از کدام نبات تغذیه می‌کند تا او نیز از همان تناول کند تا زمانیکه در قلب او نیز حب و علاقه به گوهر شب افروز حاصل شود. در مرحله سوم، سالک باید به کوه قاف سفر نماید زیرا در آن شجری است که سیمرغ بر آن آشیانه دارد، آن شجر را بدست آورد و از میوه آن تناول کند. بعد از این مرحله دیگر بی‌نیاز از طبیب می‌گردد و خودش در زمهری طیبیان قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ۲۵۶-۲۵۷) در پی این سه مرحله است که از نظر شیخ اشراق، سالک به نور مجردات می‌رسد و خود نیز نورانی و مجرد می‌گردد و آماده برای اتصال دائمی با ذات واجب می‌گردد.

۳.۳ مرحله سوم

مرحله سوم در استکمال نفس ناطقه از دیدگاه ابن طفیل، ارتباط مستقیم با ذات واجب الوجود و لقاء اوست. حی پس از طی دو مرحله قبل که ابتدا دوری از اوصاف و اعمال بهائم و سپس نزدیکی به اوصاف و افعال اجرام سماوی بود، در مرحله‌ی سوم متوجه شد که برای اتصال به ذات واجب باید خود را به اوصاف واجب درآورد و در تحصیل آن‌ها کوشش نماید به همین خاطر در ضمن تفکرات علمی خود، صفات واجب را دو نوع فهمیده بود: ۱. صفات ثبوتی مثل علم و قدرت ۲. صفات سلبی مثل منزه بودن از صفات جسم. سپس به تفکر نشست که برای تشبه به این دو نوع صفت چه باید بکند، در مورد صفات ثبوتی به این نتیجه رسید که چون می‌دانست بازگشت همه صفات به حقیقت ذات واجب است و کثرت در آن‌ها راه ندارد و علم به ذات عین ذات است لذا فهمید علم به ذات خودش هم زائد بر ذات نیست پس نتیجه گرفت تشبه به واجب در صفات ثبوتی آن است که علم به او حاصل کند علمی بی‌شائبه شرکت صفات جسمانی. اما در مورد صفات سلبی، چون مراجع صفات سلبی را تنزه از صفات جسمانی می‌دانست در این باره مصمم شد صفات جسمانی را از خود دور کند لذا پیوسته در گوشه‌ای آرمیده، سر به زیر افکندن و چشم‌ها بسته و از همه‌ی قوای جسمانی روی برتافته و همت خود را تنها به واجب معطوف داشته بود و مدتی در این ریاضت به سر برد تا آنکه همه‌ی ذوات از فکرش غائب شدند مگر ذات خودش که در مشاهده‌ی واجب نیز همچنان حاضر بود لذا از این امر غمگین بود زیرا دیدن خود، مشاهده‌ی واجب را مشوب می‌کرد از همین رو دنبال فانی شدن از خود بود تا با ادامه‌ی ریاضت این مطلب حاصل شد و جز واجب

مقایسه سه مرحله استكمال نفس نزد ابن طفیل و ... (عرفان غلامی و نادیا مفتونی) ۱۲۹

چیزی بر جا نماند. پس از بازگشت از این مشاهده به این نتیجه رسید که ذاتی مباین با ذات حق ندارد و حقیقت ذاتش همان ذات حق است بلکه در عالم وجود، جز حق چیزی نیست و هر که به ذات حق علم پیدا کند به حصول ذات دست یافته است. (سجادی، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰)

اما مرحله سوم در رساله فی حاله الطفولیه شیخ اشراق اتصال به آفتاب معرفی شده است، شیخ اشراق پس از معرفی دو مرحله قبل که شخص در انتهای مرحله دوم طیب روحانی گردیده بود معتقد است در مرحله سوم سالک متصل به آفتاب جهان افروز می‌گردد، منتهی کسی نمی‌تواند حق او (آفتاب) را درست به بجا آورد. به بیان دیگر شیخ اشراق معتقد است هر چند آفتاب بر همه‌ی جهان منت دارد و بخاطر قوت بسیاری که دارد در هر لحظه به نور دهی مشغول است اما اکثری افراد حق او را نمی‌شناسند و از او غافل هستند اما تمام روشنایی نفس انسان از همان آفتاب است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۷) راه رسیدن به این آفتاب هم برداشتن تمام بندها و قیود معرفی می‌شود و این امر حاصل نمی‌شود مگر با توکل حقیقی که به اعتقاد شیخ اشراق، ذوق آن برای هر کسی حاصل نمی‌شود. (همان: ۲۵۹)

۴. نتیجه‌گیری

بحث از استكمال نفس ناطقه‌ی انسانی همواره در بین فیلسوفان از جایگاه مهمی برخوردار بوده است تا جایی که برخی در تعریف فلسفه، آن را استكمال نفس معرفی کرده‌اند. در این میان ابن طفیل اندلسی و شیخ اشراق نیز مباحثی را مطرح کرده‌اند که در قالب سه مرحله قابل تحلیل و بررسی می‌باشد که دارای وجوه مشترک و در عین حال نقاط افتراق می‌باشد. از دیدگاه ابن طفیل و شیخ اشراق، نخستین مرحله از استكمال نفس ناطقه انسانی، خود آگاهی و خودشناسی است زیرا بدون این زیربنا نمیتوان بنای انسانیت را ساخت. خودشناسی ابن طفیل با بحث از بدن و لزوم اهمیت به آن شروع می‌شود اما خودشناسی نزد شیخ اشراق از توجه به بیماری‌های نفس آغاز می‌گردد. در مرحله دوم ابن طفیل قائل است اعمالی باید صورت گیرد که انسان را مشابه با اجرام سماوی گرداند که خود این امر دارای مراحل و زیرشاخه‌هایی می‌باشد، اما مرحله دوم نزد شیخ اشراق تنها با سپردن خود به طیب روحانی میسر می‌گردد تا بیماری‌های انسان را درمان کند. در مرحله سوم نیز ابن طفیل معتقد است انسان با شناخت اوصاف واجب الوجود باید سعی در انجام اعمالی کند که او را هم سنخ واجب گرداند اما مرحله سوم نزد شیخ اشراق تنها با توکل و برداشتن تمام قیود و بندها از پای انسان حاصل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. نظریه ابن طفیل در این باب در مقاله‌ی "مولفه های حکمت مشرقی ابن سینا به روایت ابن طفیل" که توسط نگارنده نوشته شده است بررسی شده است.
2. See: Wainwright, Desert island scripts; Hassan, Hayy bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A study of an early Arabic impact on English literature.
3. European Enlightenment
4. Scientific Revolution
5. 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.

۶. نک: آل عمران، ۵۹.

۷. نک: طه، ۳۹.

کتاب‌نامه

- ابن سینا (بی‌تا)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلامی الاسلامی.
- ابن سینا (۱۳۹۰)، *الهیات از کتاب شفاء*، ترجمه و ویرایش از ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ابن سینا (۱۳۸۵)، *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یشربی، قم، بوستان کتاب.
- ابن طفیل، ابوبکر محمدبن عبدالملک (۱۹۹۳م)، *حی بن یقظان*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چاپ چهارم، بیروت، دارالمشرق.
- ابن طفیل، ابوبکر محمدبن عبدالملک (۱۳۶۰)، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابوعلی، سکینه و قاسم حسن پور (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس»، *حکمت و فلسفه*، س ۱۱، ش ۳: ۷-۲۴.
- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه ع.م.د، تهران: انتشارات حکمت.
- پور حسن، قاسم و آقایی، ملیحه (۱۳۹۳)، *وجود نفس و سیر و غایت استکمال آن با تاکید بر آثار رمزی سهروردی*، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال سوم، ش ۵، ص ۲۳-۴۸.
- حشمت پور، حسین (۱۳۹۰)، *درس گفتارهای شرح اشارات و تنبیهات*، نمط سوم، ۰۸/۰۹/۱۳۹۰.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۰)، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۴۸، ص ۹۸-۱۰۲.

مقایسه سه مرحله استكمال نفس نزد ابن طفیل و ... (عرفان غلامی و نادیا مفتونی) ۱۳۱

دیباچی، سید محمد علی (۱۳۸۵)، «نوآوری های ابن سینا در علم النفس»، پژوهش های فلسفی و کلامی، س ۸، ش ۱: ۵۳-۸۹.

رضازاده، حسن (۱۳۹۰)، «ماهیت نفس از نظر سهروردی»، انسان پژوهی دینی، س ۸، ش ۲۶: ۷۳-۸۴.

سجادی، ضیاءالدین (۱۳۸۲)، قصه حی بن یقظان، تهران، انتشارات سروش.

سهروردی (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی (۱۳۹۳)، المشارع و المطارحات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

سهروردی (۱۳۷۲)، فی حالة الطفولیه (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ج ۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ایران.

سهروردی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فاخوری، حنا و خلیل جر، (۱۳۵۸)، ج ۲، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران.

مفتونی، نادیا (۱۳۹۶)، «فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد سیخ اشراق»، پژوهش نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷: ۴۳-۶۰.

مفتونی، نادیا (۱۳۹۴)، نگاره های اشراقی، تهران: وایا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی