



**doi A New Narration of the Story of Hayy ibn Yaqzān:
On the Manuscripts, Philosophical Approach, and Style of the Text**

Abdolrasoul Foroutan ¹ Simin Arefi ²

Submitted: 2026-05-02 Revised: 2026-06-26 Accepted: 2026-07-09 Published: 2026-09-23 pp.255-282

Abstract

This article examines and analyzes a little-known work from the late ninth century AH entitled *Badī' al-Zamān fī Qiṣṣat Hayy ibn Yaqzān* by Fazl Allāh ibn Rūzbihān Khunjī. The text was composed within the tradition of the philosophical tale of Hayy ibn Yaqzān; however, its position among earlier versions has not been clearly determined. The principal question of the study is whether Khunjī's narrative is primarily based on the Arabic account of Avicenna or that of Ibn Tufayl, and what philosophical and stylistic approach the author adopted in his rewriting. The aim is to clarify the textual source of the narrative, to analyze the author's intellectual orientation, and to evaluate the stylistic features of the work within the context of ninth-century Persian prose. The research employs a descriptive-analytical method with a comparative approach, based on the examination of manuscript copies, codicological description and collation, and comparison of narrative structure and philosophical concepts with earlier versions. The findings indicate that, in terms of narrative structure and sequence of events, Khunjī's account aligns more closely with Ibn Tufayl's version, although in its theoretical framework it tends toward the Peripatetic philosophical tradition. By incorporating Qur'ānic verses, hadiths, poetry, rhymed prose, and other rhetorical devices, Khunjī sought to demonstrate his mastery of ornate and technical prose. The study concludes that the work is not merely an abridgment of earlier narratives, but a conscious re-creation adapted to the intellectual horizon and literary taste of its time, representing an important link in the development of the philosophical-allegorical tale in Persian literature.

Keywords: *Badī' al-Zamān fī Qiṣṣat Hayy ibn Yaqzān*; Fazl Allāh ibn Rūzbihān Khunjī; manuscript studies and textual criticism; philosophical analysis; stylistics.

CONFLICT OF INTERESTS

The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this paper.

1. (Corresponding Author) Department of Literary Studies, Research Institute for Humanities and Development, SAMT Organization, Tehran, Iran. Email: foroutan@samt.ac.ir. ORCID: 0000-0002-1292-4468.

2. Department of Philosophy and Theology, Research Institute for Humanities and Development, SAMT Organization, Tehran, Iran. Email: arefi@samt.ac.ir. ORCID: 0000-0003-3513-9929.



This is an open access article under the terms of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial License](#), which permits use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

© 2024 The Author(s). Journal of Codicology and manuscript research published by Torath pub. on behalf of the Scientific Association of Manuscript Research and Codicology of IRAN.



References:

1. Bahār, Muhammad Taqī (2005), *Stylistics (The Evolution of Persian Prose)*, Vol. 3, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
2. Bahrāmnezhād, Mohsen (2005), *The History of the Qara Qoyunlu and Aq Qoyunlu Dynasties*, Tehran: Ahl-e Qalam. [In Persian]
3. Dānyālī, ‘Ārīf (2019), *The Wandering Jurist: Reflections on the Life and Thought of Fazl Allāh Rūzbihān Khunjī*, Tehran: Tīsā. [In Persian]
4. Govhar, Hasan ibn ‘Alī (2006), *Al-Makhāzin wa al-Luma‘āt wa al-Barāhīn al-Sāti‘ah*, edited and annotated by ‘Abd al-Jalīl ‘Alī al-Amīr, Kuwait: Jāmi‘ al-Imām al-Šādīq. [In Arabic]
5. Hājji Khalīfah, Muṣṭafā (2008), *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, edited by Muhammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
6. Huseynī Ashkevarī, Ahmad (1990), *Catalogue of the Manuscripts of Ayatollāh Mar‘ashī Najafī Public Library*, Vol. 19, Qom: Ayatollāh Mar‘ashī Library. [In Persian]
7. Ibn Tufayl, Abū Bakr Muhammad (1955), *Hayy ibn Yaqzān*, translated by Badi‘ al-Zamān Furūzānfar, Tehran: Bongāh-e Tarjume va Nashr-e Kitāb. [In Persian]
8. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (1755), *Badī‘ al-Zamān fī Qiṣṣat Hayy ibn Yaqzān*, manuscript, As‘ad Efendi Library, Türkiye, MS No. 1815. [In Persian]
9. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (1976), *Mihmān-nāmah-e Bukhārā*, edited by Manūchehr Sutūdah, Tehran: Bongāh-e Tarjumah va Nashr-e Kitāb. [In Persian]
10. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (1983), *Sulūk al-Mulūk*, edited and introduced by Muhammad ‘Alī Mūvāhhid, Tehran: Khārazmī. [In Persian]
11. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (1996), *Vasīlat al-Khādim ilā al-Makhdūm*, prepared by Rasūl Ja‘fariyān, Qom: Anṣāriyān. [In Persian]
12. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (2003), *Tārīkh-i ‘Ālam-ārā-yi Amīnī*, edited by Muhammad Akbar ‘Ashīq, Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Persian]
13. Khunjī, Fazl Allāh ibn Rūzbihān (n.d.), *Badī‘ al-Zamān fī Qiṣṣat Hayy ibn Yaqzān*, manuscript, Ayatollāh Mar‘ashī Najafī Library, Qom, MS No. 7574. [In Persian]
14. Khunjī, Muhammad Amīn (1956), “Fazl Allāh ibn Rūzbihān Khunjī”, *Farhang-i Īrān-zamīn*, No. 4, pp. 173-184. [In Persian]
15. Muḥtabā‘ī, Fathollāh (1990), “Ibn Sab‘īn”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 3, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 657–664. [In Persian]
16. Nafīsī, Sa‘īd (1984), *History of Poetry and Prose in Iran and the Persian Language*, Vol. 1, Tehran: Forūghī. [In Persian]



17. Al-Naqshbandī, Usāmah Nāṣir (2002), *Fihris Makhtūtāt Maktabat ‘Abd al-Wahhāb Niyāzī*, Baghdad: al-Ma‘had al-‘Arabī lil-Makhtūtāt. [In Arabic]
18. Pūrjavādī, Nasrollāh (2013), “Hayy ibn Yaqzān”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 21, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 319–321. [In Persian]
19. Pūrnamdāriyān, Taqī (2012), *Symbolism and Symbolic Stories in Persian Literature*, Tehran: ‘Elmī va Farhangī. [In Persian]
20. Šafā, Zabīhollāh (1990), *History of Literature in Iran*, Vol. 4, Tehran: Ferdows. [In Persian]
21. Sajjādī, Zīyā’ al-dīn (2003), *The Tale of Hayy ibn Yaqzān and the Tale of Salāmān and Absāl*, Tehran: Sorūsh. [In Persian]
22. Shamīsā, Sīrūs (2007), *Stylistics of Persian Prose*, Tehran: Mitrā. [In Persian]
23. Zanjānī, Abū Tālīb (1996), *Kīmiyā-ye Sa‘ādat*, introduction and edition by Abū al-qāsim Imāmī, Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Persian].



doi روایتی نو از داستان حی بن یقظان؛ در شناخت دستنویس‌ها، رویکرد فلسفی و سبک متن

سیمین عارفی^۲ عبدالرسول فروتن^۱

از صفحه ۲۵۵ تا صفحه ۲۸۲ تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

چکیده

مقاله حاضر به بررسی و تحلیل اثری ناشناخته از اواخر قرن نهم هجری قمری با عنوان بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان از فضل الله بن روزبهان خنجی می‌پردازد؛ متنی که در تداوم سنت داستان فلسفی «حی بن یقظان» پدید آمده، اما جایگاه آن در میان روایت‌های پیشین به روشنی تعیین نشده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که منبع روایی خنجی کدامیک از دو روایت مشهور و به زبان عربی این سنت، یعنی اثر ابن سینا یا اثر ابن طفیل، بوده و مؤلف در بازنویسی آن چه رویکرد فلسفی و سبکی‌ای اتخاذ کرده است. هدف پژوهش، تبیین منشأ روایت، تحلیل جایگاه فکری مؤلف و ارزیابی ویژگی‌های سبکی اثر در بافت نثر قرن نهم هجری است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی است و بر پایه بررسی نسخه‌های خطی، مقابله و توصیف نسخه‌شناختی متن، و مقایسه ساختار روایی و مفاهیم فلسفی آن با روایت‌های پیشین انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد روایت خنجی از حیث ساختار داستانی و ترتیب رخدادها با روایت ابن طفیل همسویی دارد؛ هرچند در تبیین مبانی نظری به سنت فلسفه مشاء نزدیک است. خنجی با بهره‌گیری از آیات، احادیث و اشعار، سجع و دیگر آرایه‌های ادبی کوشیده است مهارت خود در نگارش متنی فنی را نشان دهد. نتیجه آنکه این متن نه صرفاً تلخیصی از روایت‌های پیشین، بلکه بازآفرینی‌ای آگاهانه و متناسب با افق فکری و ذوق ادبی زمانه مؤلف است و می‌تواند حلقه‌ای مهم در تحول داستان تمثیلی - فلسفی در ادب فارسی به شمار آید.

کلمات کلیدی: بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان، فضل الله بن روزبهان خنجی، نسخه‌شناسی و تصحیح، تحلیل فلسفی، سبک‌شناسی.

Cite this article: Forootan, Abdolrasool. Arefi, Simin. (2026). A New Narration of the Story of Hayy ibn Yaqzān: On the Manuscripts, Philosophical Approach, and Style of the Text. Journal of Codicology and Manuscript Research (JCMR) (In Persian: Pizhūhish/hā-yi nuskah/shināsī va taṣḥīḥ-i mutūn). Vol-5, Issue-2, 255-282. <https://doi.org/10.22034/crtc.2026.580252.1220>

۱. (نویسنده مسئول) گروه مطالعات ادبی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران.

۲. گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران.



۱- مقدمه

داستان‌های رمزی و تمثیلی گونه‌ای خاص از نوشتار ادبی - فلسفی‌اند که در آن‌ها اندیشه‌های بلند هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نه در قالب برهان‌های خشک و نظام‌های منطقی صرف، بلکه در سیمای روایت، تصویر، استعاره و حرکت شخصیت‌ها عرضه می‌شود. در این گونه آثار، «قصه» صرفاً ظرفی برای سرگرمی یا نقل واقعه نیست، بلکه تمثیلی است برای تبیین سیر نفس، مراتب وجود، نسبت عقل و وحی، و امکان وصول انسان به حقیقت؛ از این رو خواندن چنین متنی بدون توجه به لایه‌های رمزی آن، همچون نگریستن به آیین‌های است که تنها سطح صیقلی آن دیده می‌شود و ژرفای انعکاس آن نادیده می‌ماند.

بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان نوشته فضل‌الله بن روزبهان خنجی در اواخر قرن نهم هجری قمری به زبان فارسی فتی و دشوار در همین افق معنا می‌یابد. نویسنده، مؤلف، پیش از ورود به روایت، طرحی کلان از هستی ترسیم می‌کند: از صدور عقل اول و تنزل مراتب وجود تا پیدایش انسان به مثابه موجودی جامع نشأت جسمانی و روحانی. این تصویر، نه گزارش تاریخی آفرینش، بلکه نموداری رمزی از ساختار عالم و جایگاه انسان در آن است. جهان به صورت دایره‌ای با قوس نزول و صعود تصویر می‌شود؛ حرکتی از مبدأ قدسی به سوی کثرت مادی و سپس بازگشت به وحدت نخستین. داستان در چنین دستگاهی، ادامه طبیعی این کیهان‌شناسی است؛ سیر قهرمان داستان سیر وجودی انسان در این دایره عظیم را بازتاب می‌دهد.

از آنجا که کتاب مذکور تاکنون به طبع نرسیده و البته به دست نگارندگان تصحیح شده و در آستانه چاپ است، در این پژوهش بررسی دقیقی درباره وجوه مختلف آن (ویژگی‌های نسخه‌شناختی، کیفیت تصحیح، سبک متن، رویکرد فلسفی، و منابع و مآخذ) عرضه می‌شود.

۱-۱- پیشینه و ضرورت تحقیق

تاکنون چند اثر مهم از فضل‌الله بن روزبهان خنجی به طبع رسیده است و محققانی در مقدمه آن‌ها به شرح احوال و آثارش پرداخته‌اند. مقالات پراکنده و نیز کتاب مستقلی (دانیالی، ۱۳۹۸) در خصوص اندیشه‌ها و زندگی او



در دست است؛ اما به دلیل در دسترس نبودن متن کامل بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان هیچ پژوهشی درباره آن صورت نگرفته است.

تا چند دهه پیش تنها آگاهی پژوهشگران از این کتاب براساس اشاره ای بوده که مؤلف در کتاب مشهورش، تاریخ عالم آرای امینی (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۹ تا ۷۳) داشته است؛ از این رو محققانی مثل محمدامین خنجی (۱۳۳۵: ۱۷۴) و محمدعلی موحد (خنجی، ۱۳۶۲: ۱۰) بر همین منبع تکیه داشته اند. با معرفی نسخه ای ناقص از بدیع الزمان در فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (حسینی اشکوری، ۱۳۶۹: ۳۷۹) در برخی دیگر از پژوهش ها به این نسخه مراجعه شده است (مثلاً رسول جعفریان در خنجی، ۱۳۷۵: ۲۳؛ دانیالی، ۱۳۹۸: ۲۶۷). در هر حال، این بررسی ها با توجه به اینکه بر مبنای تمام متن نبوده، دقیق و کامل نیست؛ فارغ از اینکه هیچ کدام از پژوهشگران با هدف بررسی تفصیلی به آن رجوع نکرده و صرفاً در راستای تکمیل مباحث خود به آن رجوع کرده اند.

از منظری دیگر، درباره داستان تمثیلی حی بن یقظان و دو روایت اصلی آن به زبان عربی (به قلم ابن سینا و ابن طفیل) تحقیقاتی انجام شده است (برای مثال، سجادی، ۱۳۸۲). در هیچ کدام از این تحقیقات، روایت فضل الله بن روزبهان خنجی از این داستان مشهور بررسی نشده است.

بر اساس آنچه ذکر شد، ضرورت این پژوهش بر مبنای کتاب منتشر نشده بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان در مسائل زیر دیده می شود:

- شناسایی و معرفی هر کدام از دستنویس ها و آثار بازمانده از قرون گذشته در تکمیل تاریخ ادبیات ایران و سبک شناسی متون ارزش بسیار دارند؛
- متن این کتاب در شناخت افکار فضل الله بن روزبهان خنجی و در بر داشتن اطلاعاتی هرچند اندک از زندگی اش حائز اهمیت است؛
- از منظر فلسفی، بررسی این داستان و منابع و مآخذ آن، جایگاه قصه مشهور حی بن یقظان و سیر روایت آن را تبیین می کند.

۱-۲- روش تحقیق

این پژوهش بر پایه روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی انجام شده است و سه محور اصلی دارد: نسخه شناسی، تحلیل تطبیقی متن و تحلیل مفهومی - فلسفی.

در گام نخست، با جست و جو در فهرس نسخه های خطی کتابخانه های داخلی و خارجی، سه دستنویس از بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان شناسایی شد. سپس با بررسی مستقیم نسخه کامل کتابخانه اسعد افندی و



مقابله با نسخه ناقص کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، توصیف نسخه شناختی اثر (شامل ویژگی های کتابت، رسم الخط، علایم اختصاری، ساختار ظاهری متن و میزان تمامیت نسخه ها) انجام گرفت. در این مرحله، داده ها به صورت عینی استخراج و بر مبنای اصول متعارف نسخه پژوهی تحلیل شد تا اعتبار نسخه اساس و جایگاه نسخه های دیگر روشن شود.

در مرحله دوم، برای تعیین منبع روایت خنجی، روش تطبیقی به کار گرفته شد. بدین صورت که ساختار کلی داستان، ترتیب رخ داده ها، نام شخصیت ها، توصیف های آغازین، و مفاصل مفهومی روایت با دو متن اصلی در سنت حنّ بن یقظان، یعنی اثر ابن سینا و روایت ابن طفیل، مقایسه شد. در این مقایسه، معیار اصلی، انطباق یا عدم انطباق عناصر روایی و مفهومی بود، نه صرف اشتراک عنوان. بدین ترتیب با تحلیل همسانی های ساختاری و جزئیات روایی، منشأ اصلی روایت خنجی مشخص شد.

در مرحله سوم، برای تبیین رویکرد فلسفی اثر، از تحلیل مفهومی استفاده شد. مفاهیمی مانند نفس ناطقه، عقل فعال، مراتب وجود، قوس نزول و صعود، و نسبت عقل و وحی استخراج و در چارچوب حکمت مشایی و اشراقی تحلیل شد. در این بخش، داده های متن با مبانی نظری فلسفه اسلامی سنجیده شد تا جایگاه فکری مؤلف و نسبت او با سنت های فلسفی پیشین روشن شود.

در بررسی سبک متن نیز روش تحلیل سبکی در سه سطح فکری، زبانی و ادبی به کار رفت. نمونه های منتخب از متن بر اساس بسامد و کارکرد انتخاب و ویژگی های بلاغی، نحوی و واژگانی آن ها تحلیل شد تا جایگاه اثر در تحول نثر قرن نهم هجری قمری تبیین شود.

به این ترتیب، این پژوهش با تلفیق روش نسخه شناسی، تحلیل تطبیقی و تحلیل مفهومی کوشیده است تصویری مستند و نظام مند از متن بدیع الزمان خنجی، منبع روایت آن و جایگاه فلسفی و ادبی اش ارائه کند.

۲- احوال و آثار فضل الله بن روزبهان خنجی

۲-۱- شرح حال

امین الدین ابوالخیر فضل الله بن روزبهان بن فضل الله خنجی شیرازی اصفهانی ملقب به «امین» و معروف به



«خواجه ملا» یا «خواجه مولانا» (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۵۱؛ صفا، ۱۳۶۹: ۵۳۸) عالم، ادیب و مورخ قرون نهم و دهم هجری قمری بود. فضل الله میان سال های ۸۶۰ تا ۸۷۰ ق به دنیا آمده است، زیرا در پایان بدیع الزمان (نسخه اسعد افندی، ۱۰۸ پ) که آن را در ۸۹۰ ق نوشته، از تألیف میان بیست تا سی سالگی سخن می گوید و در تاریخ عالم آرا (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۷ تا ۶۹) اشاره دارد که این تألیف پس از بیست و پنج سالگی بوده است. پس اینکه او را متولد میان سال های ۸۵۲ تا ۸۶۰ ق دانسته اند (بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۴؛ خنجی، ۱۳۳۵: ۱۷۳)، صحیح نیست.

فضل الله که اصالتاً اهل خنج فارس بود، در شیراز متولد شد. دوران کودکی را در این شهر گذراند. ظاهراً در همان جا بود که در محضر دانشمند و حکیم بزرگ عهد تیموری، جلال الدین دوانی (درگذشته به سال ۹۰۸ ق) آموزش دید و با افکار او درباره تجربیات اشرافی آشنا شد (دانیالی، ۱۳۹۸: ۱۹ و ۲۷۳). پس از اینکه تحصیلات مقدماتی اش به پایان رسید، در هفده سالگی به سفر حج رفت. پس از بازگشت به شیراز مجدداً به تحصیل علم پرداخت. در بیست و پنج سالگی مجدداً عازم سفر حج شد. او مدتی در حجاز ماند و از علم ابوالخیر شمس الدین محمد سخاوی بهره برد. او از مدینه به مصر رفت و هفت ماه در آنجا ماند. آشنایی او با اصل داستان حئی بن یقظان ابن طفیل به این ایام مربوط است. سپس به شیراز بازگشت و به تدریس علوم مختلف اسلامی و تألیف آثار پرداخت (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۴ تا ۷۰؛ بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۵؛ خنجی، ۱۳۳۵: ۱۷۳ و ۱۷۴).

خنجی در دربار آق قویونلو رفت و آمد داشت. او پس از مرگ سلطان یعقوب (۸۹۶ ق) و خلع بایسنقر میرزا از سلطنت (۸۹۸ ق) در دربار آق قویونلو نماند و به اصفهان رفت (بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۵). وقتی شاه اسماعیل صفوی اصفهان را تصرف کرد، چون فضل الله اهل تسنن و بسیار متعصب بود، جان خود را در خطر می دید. به کاشان یا قاسان ماوراءالنهر رفت و تا سال ۹۱۰ ق در آنجا زندگی کرد. سپس به هرات و ماوراءالنهر گریخت تا در نهایت تحت حمایت پادشاهان سنی مذهب ازبک باشد. او به سال ۹۱۴ ق در بخارا، ۹۱۵ ق در هرات و ۹۱۸ ق در سمرقند بود. فضل الله خنجی به سال ۹۲۷ ق در بخارا درگذشت (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۵۱؛ صفا، ۱۳۶۹: ۵۳۸ و ۵۳۹؛ بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۶).

البته در خصوص مذهب خنجی باید افزود که ظاهراً در اواخر عمرش گرایش ضد شیعی یافته است (خنجی، ۱۳۷۵: ۱۵)؛ شاهد این امر آنکه آن گاه که جوان بود، در بدیع الزمان فی قصة حئی بن یقظان (۱۰۵ و ۱۰۶ پ) ضمن توصیف حال حئی بن یقظان، در بیانی احترام آمیز، سخنی منسوب به امام جعفر صادق (ع) را نقل کرده است: «مُخبر از سرّ دقیقه آنچه مترشح از حیات کلام امام به حق ناطق، جعفر صادق - سَلامُ الله عَلَیْهِ - گشته و حسب حال



او آمده که «لَنَا مَعَ اللَّهِ حَالَةٌ نَحْنُ فِيهَا هُوَ وَهُوَ نَحْنُ وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ هُوَ وَنَحْنُ نَحْنُ» غافل و ذاهل مانده» (درباره این حدیث رک: گوهر، ۱۴۲۷: ۱۸۴).

۲-۲- آثار

- بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان: پیش از این اشاره شد که فضل الله بن روزبهان این کتاب را میان بیست و پنج تا سی سالگی در ۸۹۰ ق نوشته و به ابوالمظفر یعقوب خان بایندری یا آق قویونلو (متوفی ۸۹۶ ق) تقدیم کرده است (بدیع الزمان، نسخه اسعد افندی، ۱۰ پ). از اشارات مؤلف در تاریخ عالم آرا (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۷ تا ۶۹) نیز برمی آید که بدیع الزمان را پس از فراغت از تحصیل در شیراز پس از بیست و پنج سالگی در «بیان کیفیت تدرج نفس ناطقه انسانی به مراتب قوت نظری و عملی با فواید جلیله و تحقیقات جزیه متأخران در ضمن داستان دلستان» نوشته است.

خنجی به سال ۸۹۲ ق هنگامی که برای سومین بار عازم حج بود، در سهند تبریز این کتاب را به سلطان یعقوب اهدا کرد و مورد ستایش او قرار گرفت (بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۵). پس اینکه سال تألیف بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان در کشف الظنون ۸۵۲ ق ضبط شده (حاجی خلیفه، ۱۴۲۹: ۲۹۵) و صفا (۱۳۶۹: ۵۴۰) تألیف آن را در ۸۹۲ ق نوشته، صحیح نیست. سایر خصوصیات بدیع الزمان در ادامه مقاله به تفصیل بررسی می شود.

- تاریخ عالم آرای امینی: در تاریخ خاندان آق قویونلو به زبان فارسی. خنجی تألیف این کتاب را از زمان سلطنت یعقوب بن حسن بیک (درگذشته در ۸۹۶) آغاز کرده و در زمان بایسنقر (متوفی در ۸۹۷ ق) به پایان رسانده است. او با تألیف این کتاب قصد کتابی مشابه تاریخ جهانگشای جوینی بنویسد. البته ظاهراً دست کم تألیف یا عنوان این کتاب تاریخی را همزمان با تألیف دیباجه کتاب بدیع الزمان (۱۳ پ) در نظر داشته است، زیرا در آنجا به نام این کتاب اشاره کرده است.

- ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل: معروف به «ابطال الباطل» به زبان عربی تألیف ۹۰۹ ق در کاشان، که رد بر کتاب نهج الحق و کشف الصدق علامه حلی است. قاضی نورالله شوشتری کتاب احقاق الحقایق خود را در اثبات حقانیت شیعه و رد بر کتاب فضل الله بن روزبهان نوشته است.

- سلوک الملوک: تألیف این کتاب فارسی را به سال ۹۱۸ ق به نام عبیدالله خان ازبک آغاز کرده و در ۹۲۰ ق به پایان رسانده است.



- مهمان نامه بخارا: در تاریخ سلسله شیبانی و جنگ آنان با ازبکان و به ویژه لشکرکشی سوم شیبانی خان بر ازبکان به زبان فارسی که در شوال ۹۱۴ ق در بخارا آغاز کرده و در جمادی الاول ۹۱۵ ق در هرات به پایان رسانده است.

از دیگر آثار او می توان به شرح قصیده برده شرف الدین بوصیری (تألیف ۹۲۱ ق)، شرح وصایای عبدالخالق غجدوانی (یکی از مشایخ نقشبندیه)، حل تجرید، تعلیقات بر محاکمات، حواشی بر حواشی شرح جدید (این سه کتاب اخیر نخستین آثار اوست)، وسیلة الخادم الی المخدوم (در شرح صلوات چهارده معصوم)، هدایة التصدیق الی حکایة الحریق، نسب نامه خان (شیبک خان ازبک) و رساله حارثیه اشاره کرد (درباره آثار خنجی، رک: نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۵۱ و ۲۵۲؛ صفا، ۱۳۶۹: ۵۳۹ و ۵۴۰؛ مقدمه جعفریان بر خنجی، ۱۳۷۵: ۲۳ تا ۲۵؛ بهرام نژاد، ۱۳۸۴: ۱۶ و ۱۷).

۳- نسخه شناسی بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان

با جستجو در فهرس نسخه های خطی کتابخانه ها سه دستنویس از بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان شناسایی شد:

۱- نسخه کتابخانه اسعد افندی ترکیه به شماره ۱۸۱۵ که کامل است و ۱۰۸ برگ مکتوب دارد. در انجامه آن نام کاتب صرفاً به صورت «عبدالله»، و تاریخ کتابت ۱۱۶۹ ثبت شده است. بخش فارسی کتاب (متن اصلی و ابیات فارسی) به خط نستعلیق، اما بخش عربی مندرج در بخش فارسی (آیات، احادیث، سخنان و امثال، و ابیات عربی) به خط نسخ است. این نسخه به دلیل کامل بودن اساس این پژوهش قرار گرفت (ارجاعات پژوهش به این دستنویس است) و در تصحیح متن نیز باید مبنا قرار گیرد.

۲- نسخه کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم به شماره ۷۵۷۴ مجموعه ای از رسالات در ۶۴ برگ است. در ابتدای این مجموعه ۶۱ صفحه به بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان اختصاص یافته است. این مقدار کمی بیش از یک سوم از حجم کل کتاب بدیع الزمان را شامل می شود. به دلیل همین نقص، نام کاتب و زمان کتابت ثبت نشده است. متن به خط نستعلیق تحریری است.

۳- نسخه مکتبه عبدالوهاب نیازی بغداد به شماره ۴۵۱۲ در ۲۰۸ صفحه به خط نسخ نوشته شده است (النقشبندی، ۲۰۰۲: ۱۷۶). متأسفانه با وجود کوشش های فراوان دسترسی به این نسخه حاصل نشد. ظاهراً نسخه های این مرکز پراکنده شده و یا به المتحف العراقي بغداد منتقل شده است. به هر روی، در حال حاضر، به



دلیل فهرست نشدن دستنویس های المتحف العراقي یافتن این نسخه از بدیع الزمان دشوار است.

همچنین فضل الله خنجی حدود دو صفحه از دیباجه کتاب بدیع الزمان را در تاریخ عالم آرای امینی (خنجی، ۱۳۸۲: ۷۱ تا ۷۳) عیناً نقل کرده است. در تصحیح متن باید به این دو صفحه نیز به عنوان نسخه بدل توجه شود.

با توجه به اهمیت نسخه کامل کتابخانه اسعد افندی، برخی از خصوصیات رسم الخطی آن در ادامه ذکر می شود:

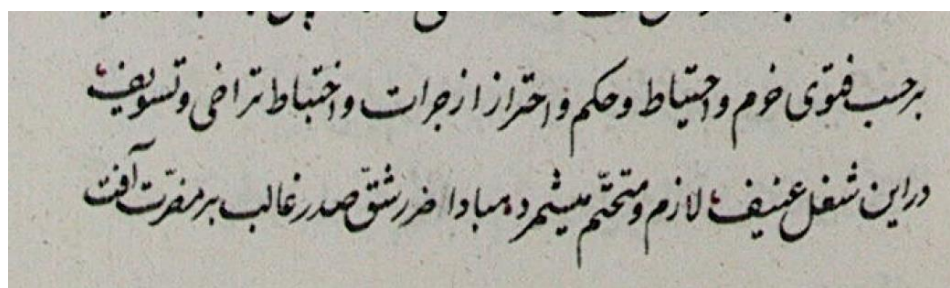
- «ة» به جای «ای»: بیشه (۲۷ر) = بیشه ای.
- نقطه های «پ»، «ژ» و «چ» کامل گذاشته شده است: پرواز (۲ر)، فروپایه (۲پ)، پس (۵۷ر)، نپذیرد (۸۱پ)، نژاد (۳ر)، اژدها (۵پ)، مژه (۶۳پ)، همچنانچه (۱پ)، چمن (۳۱ر)، چرخها (۸۳ر). البته «پژوهش» همواره به شکل «پژوهش» (۴۲ر، ۴۳پ، ۵۸ر، ۸۱پ، ۹۵ر، ۱۰۱پ) آمده است. کاربرد این واژه با «ز» در نسخه های خطی متأخر که در کتابتشان «ژ» و «ز» متمایز است، محل تأمل است، مثلاً در ترجمه ای مربوط به قرن اوایل قرن سیزدهم هجری قمری از طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه چنین آمده است: «آفتاب پرستان و ماه پرستان را عقیده این بود که حالت کسوفین دلالت بر غضب خدایان می کند و روی به آفتاب پژوهش و فروتنی می نمودند» (زنجانی، ۱۳۷۵: ۵۸).
- «گ» به صورت «ک»: نکاشت (۱پ) = نگاشت، کشت (۴۵پ) = گشت، کلشن (۸۸ر) = گلشن.
- در ترکیب کلمات مختوم به «ه» با «ها» یا «هر» یک «ه» حذف می شود: بیشه های (۲۷ر) = بیشه های، بهر (۱۲پ) = به هر، چشمها (۷۲ر) = چشمه ها.
- «ذ» به جای «ز»: گذارش (۱۳ر، ۲۷پ و ۸۹ر) = گزارش؛ و البته برعکس آن: نگزارم (۲۳ر) = نگذارم.
- «وو» برخلاف رسم الخط رایج زمان که با یک «و» بوده: کاووس (۱۱ر).
- «وا» در عوض «ا»: برخاست (۲۵پ) = برخاست، برخواست (۹۲ر) = برخواست.
- «ا» در مواردی به شکل «آ»: ورقآ (۱پ) = ورقا، مأی (۲۸ر) = مائی، هوآی (۲۸ر) = هوایی، دنآت (۱۰۳ر) = دنات.
- استفاده از رسم الخط رایج عربی در «ا» و «ت»: مشکوة (۷۵ر) = مشکات، جهة (۸۸ر) = جهت، نهایة (۸۷ر) = نهایت، حیوة (۴۷پ) = حیات، ثلثة (۵۷ر) = ثلاثه، سموات (۸۷ر) = سماوات (البته به همین رسم الخط هم آمده: سماوات در ۹۴ر)، حیوت (۸۷ر) = حیات، قوی (۹۵ر) = قوا، سوی (۴۲پ و ۴۴پ) = سواى، ورحمن (۹۲پ) = رحمان. مجدداً نایکدستی در این قاعده: علّت قابلیت علّة فاعلی (۸۴ر)، مختلفه الاحکام (۹۰پ) = مختلفه الاحکام.
- در مواردی سرهم نویسی که البته یکدست نیست: باتحاد (۵۳پ) = به اتحاد، باعتبار (۵۳پ) = به اعتبار، هیچنویت (۷۵پ) = هیچ نوبت (در همان جا یک بار دیگر به صورت جدا نوشته شده)، مرکبست... آنست... درو (۵۳پ) (در ادامه «حاصل است» جدا نوشته شده) = مرکب است... آن است... در او، جانکداز (۵۶پ) = جان گداز.
- جدا کردن «ن» از فعل در مواردی: نه پسندد (۸۱ر) = نپسندد، نه بدد (۹۱پ) = نبندد.
- تنوین «ء» در مواردی به کار رفته و در مواردی نه: اصلا (۸۴ر)، اجمالاً (۶۰ر)، مکزراً (۱۰۰ر).
- برخی از کلمات، به ویژه در موارد دشوار و با تلفظ های مختلف، حرکت گذاری شده اند، مثل: «لاجرم قَدَرِ قَدَرِ مشترک در بصر بصیرتش مُهان نموده» (۵۳پ). همچنین برخی ابیات و جملات عربی. هر چند این حرکت گذاری ها در مواردی صحیح نیست و از تمام آن موارد در این تصحیح استفاده نشده است (برای مثال: جمله صَلَّى اللّٰهُ عَلَی... در ۲پ).



- در نگارش همزه تفاوت‌هایی میان آنچه در نسخه اساس کتابت شده و آنچه در متن مصحح آمده، دیده می‌شود: تناهی ابعاد (به همراه کسره زیر ء) (۵۶ر) = تناهی ابعاد، داعی الطاف (به همراه کسره زیر ء) (۱۰۸ر) = داعی الطاف، نشأ (۷۲ر) = نشئه، سنأ او را (۷۳پ) = سنای او را، مائل (۷۳پ) = مایل، مؤنات (۸۵پ) = مؤونات، دنأت (۱۰۳ر) = دنانت.
- رسم الخط‌های خاص دیگر: همه‌کان (۴۳ر) = همگان، ققص (۵۲پ) = قفس، اقفاص (۵۶ر) = اففاص، استقص (۷۶پ و ۷۷ر) = اسطقص، غزال خطایی (۸۳ر) = غزال ختایی، خورده (۸۹پ) = خُرده.

در نسخه اسعد افندی، گاه رموزی اختصاری به کار رفته که در تصحیح متن باید به آن‌ها توجه شود: «ز» (= زاید) (۸۱ر)، صح (= ضبط صحیح) (۲۰پ، ۸۱ر)، «ظ» (= ظاهراً) (۷ر، ۱۰پ، ۱۷پ، ۱۰۸ر)، «صح» (= ضبط صحیح یا صورت تصحیح‌شده) (۲۰پ) و «خ م» (= مؤخر و مقدم برای تغییر ترتیب) (۶ر، ۳۵پ و ۴۰ر).

همچنین برخی علائم در تمام متن به‌شنگرف نوشته شده است: نقطه برای جدا کردن عبارت‌ها و سجع‌ها و برخی جملات، سه نقطه (.) در انتهای مصراع‌ها و در مواردی در انتهای آیات و احادیث. البته بالای آیات و احادیث خط ممتدی کشیده شده است. گاه این خط بر روی کلمه یا چند کلمه ابتدایی جملات و یا به قصد برجسته‌سازی بر روی کلماتی خاص نیز دیده می‌شود. نشانه‌ای مشابه ویرگول امروزی هم دو مرتبه در یکی از صفحات این دستنویس (۴۳ر) دیده می‌شود:



تصویر ۱ - کاربرد علامتی مشابه ویرگول امروزی در نسخه خطی بدیع الزمان کتابخانه اسعد افندی

با اینکه این نشانه در ادامه تکرار نمی‌شود، این کاربرد با توجه به تاریخ نسخه (۱۱۶۹ ق) و احتمال ورود ویرگول از دوران صفویه به برخی نسخه‌های فارسی در اثر برخورد با فرنگی‌ها و یا از رهگذر ارتباط با عثمانی‌ها در خور توجه است.

۴- رویکرد فلسفی بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان

۴-۱ - روایت اندیشه، نسبت فلسفه و ادبیات تمثیلی



ویژگی مهم داستان های رمزی فلسفی آن است که هر عنصر روایی در آن ها کارکردی مفهومی دارد. شخصیت ها، مکان ها، رخدادها و حتی توصیف های طبیعت، اغلب معادل هایی در ساحت اندیشه دارند. در نتیجه، خواننده باید هم زمان در دو سطح حرکت کند: سطح روایت و سطح تأویل. این دو سطح نه در تعارض، بلکه مکمل یکدیگرند. ظاهر داستان مخاطب را جذب می کند و باطن آن ذهن را به تأمل وامی دارد. در اواخر این متن (۱۰۴ پ) چنین آمده است:

«نزد عالم بصیر تمثیل "نفس متوغل در عالم حس" که امر به ملازمت جماعات و مخالطات مجانسات است به سلامان، و درجه "عرفان" که مخبر از کمال عقول عالیه است به ابدال از این جا واضح گردد و حی بن یقظان را بنا بر اشارات علیّه اساطین حکما که نفس ناطقه چون کمالات بالقوه او باجمعها به فعل آمد، سزاوار آن است که جلباب سمّت نفسانیت از او متنزع گردد و به خلعت اسم شرف طراز "عقل" مکتسی گردد، به "عقل فعال" تشبیه کردن بسیار متباعد نیست».

در اینجا، مؤلف با رویکردی صریحاً تأویلی، شخصیت های داستان را از سطح روایت به مرتبه مفاهیم فلسفی بالا می برد و نشان می دهد که این حکایت نه صرفاً داستانی تمثیلی، بلکه طرحی نمادین از مراتب وجودی و سیر نفس انسانی است. «سلامان» نمود نفس فرو رفته در عالم حس و وابسته به معاشرت ها و تعلقات جسمانی است؛ نفسی که هنوز در قلمرو کثرت و مجانست های مادی به سر می برد. در برابر آن «ابدال» نماینده مرتبه عرفان و آگاهی برتر است؛ مقامی که با عقول عالیه مناسبت دارد و از عالم حس فراتر می رود. بدین ترتیب، تقابل این دو شخصیت در واقع بازنمایی تقابل دو ساحت از وجود انسان - ساحت حسی و ساحت عقلانی - است.

توضیح مهم تر در بخش پایانی بند نهفته است؛ جایی که مؤلف «حی بن یقظان» را به «عقل فعال» تشبیه می کند. این تشبیه بر بنیاد نظریه کمال نفس در حکمت مشایی استوار است: نفس ناطقه هنگامی که تمامی استعداد های بالقوه خود را به فعلیت رساند، از مرتبه نفسانیت فراتر می رود و به مرتبه عقل می پیوندد. از این منظر، حی بن یقظان تمثیل نفس به کمال رسیده ای است که از تعلقات مادی گسسته و به مقام تعقل محض نائل آمده است. بنابراین، داستان به زبان رمز، فرایند استکمال نفس را از حسیض حس تا اوج عقل ترسیم می کند.

می توان افزود که این شیوه تصریح رموز، نشان می دهد مؤلف نمی خواهد تأویل داستان در حد حدس و اشارت باقی بماند، بلکه قصد دارد خواننده را به قرائتی فلسفی هدایت کند. در نتیجه، تمثیل در اینجا نه آرایه ای ادبی، بلکه ابزار انتقال دستگاہی از مفاهیم هستی شناختی و انسان شناختی است؛ ابزاری که به مدد آن، مباحث دشوار



فلسفی در قالب روایت و شخصیت تجسم می یابد و سیر نظری به صورت سیر داستانی بازنمایی می شود.

این گونه متون اغلب در زمانه هایی پدید آمده اند که بیان مستقیم برخی اندیشه های فلسفی یا عرفانی دشوار یا پرمخاطره بوده است. تمثیل، زبانی ایمن و درعین حال مؤثر فراهم می آورد: اندیشه پیچیده در جامه حکایت عرضه می شود و مخاطب مستعد می تواند معنای نهفته را دریابد، بی آنکه متن به صراحت جدلی و تقابلی گرفتار شود. افزون بر این، تمثیل و رمز امکان می دهد که مفاهیم انتزاعی - مانند عقل فعال، نفس ناطقه، یا مراتب تجرد - در قالب تصویرهایی ملموس و قابل تخیل درآیند. پورنامداریان (۱۳۹۱: ۲۳) در تعریف رمز نوشته است:

«رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند؛ به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد. بنابراین به اختصار بیشتر می توان رمز را نشانه ای پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد».

در این متن، تأکید بر مراتب به کمال رسیدن نفس و امکان صعود انسان از پستی طبیعت به اوج شهود، محور اصلی اندیشه است. دیباجه با ترسیم شأن خلافت انسانی و بیان خطر سقوط به مرتبه «اسفل السافلین»، افق اخلاقی و وجودی داستان را روشن می سازد. بدین سان روایت پیش رو نه صرفاً حکایتی درباره فردی خاص، بلکه الگویی از امکان های متقابل پیش روی هر انسان است: امکان تعالی از رهگذر علم و ریاضت، و امکان انحطاط در اثر غفلت و دلبستگی به ظواهر.

۴-۲- بدیع الزمان روایتی از کدام حی بن یقظان؟

در سنت فلسفی اسلامی، یکی از برجسته ترین نمونه های داستان های رمزی، رساله حی بن یقظان اثر ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۸ ق) است؛ اثری که بعدها به دست فیلسوفان و عارفان دیگر بازنویسی و بازتفسیر شد. او که مشهورترین فیلسوف مشایی اسلامی (پیرو ارسطو) به شمار می رود، در برخی از آثارش به فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان و عرفان و اشراق توجه داشته است. سه رساله یا داستان رمزی ابن سینا که به حکمت مشرقی مربوط می شود، حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال است (رک: پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۱ و ۴۲، ۴۲۷ تا ۴۳۱).

حی بن یقظان ابن سینا، حکایت رمزی سیر و سلوک نفس انسان به کمک حی بن یقظان است. او به قصد یافتن پدرش (یقظان) از بیت المقدس راهی سفری طولانی می شود. «در این سفر معنوی و باطنی مسافر تنها نیست.



همان طور که در سفر ظاهری و جسمانی مسافر به راهنما و بلدی نیاز دارد، در سفر معنوی و فکری نیز نفس ناطقه به راهنما و مرشدی نیازمند است که در داستان حی بن یقظان به صورت پیرمردی دانا ظاهر می شود و مسافر را از کوه و دشت و خشکی و دریا عبور می دهد و در هر مرحله حقایقی را به وی تعلیم می دهد. این پیر راهنما نمودگار عقل فعال در فلسفه سینوی است که عقل دهم است و در این رساله حی، یعنی زنده، نامیده می شود، و پدر او نیز که عقل نخستین یا صادر اول است، یقظان، یعنی بیدار، نام دارد. بنابراین، رساله حی بن یقظان بیانگر حقایقی است از زبان عقل فعال که به نفس ناطقه تعلیم داده شده است» (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۳۲۰).

حی بن یقظان بعد از ابن سینا مورد توجه و تقلید برخی از عارفان و حکما قرار گرفت: احمد غزالی رساله الطیر را به پیروی از ابن سینا نوشت؛ شهاب الدین یحیی سهروردی قصه الغربة الغریبه خود را در تتمیم و تکمیل حی بن یقظان تصنیف کرد؛ و اوحدالدین رازی کتابی به فارسی، آمیخته ای از نظم و نثر، به نام حکیم نامه یا اجتماع علامه نوشت و در آن، فلسفه سینوی را در قالب گفت و گویی میان نفس ناطقه و عقل فعال بیان کرد. فیلسوف اندلسی، ابن طفیل (متوفی ۵۸۱ ق) هم کتابی نوشت که محتوای آن هر چند که با محتوای کتاب ابن سینا فرق داشت، ولی عنوانی که برای کتاب خود اختیار کرد، همان عنوان ابن سینا بود. از طریق کتاب ابن طفیل بود که این عنوان نه فقط در غرب عالم اسلام، بلکه در اروپا نیز، به واسطه کتاب رابینسون کروزه تألیف دانیل دوفو، به شهرت رسید (پورجوادی: همان جا).

در حی بن یقظان ابن طفیل دو شخصیت به نام سلامان و ابسال دیده می شود. این دو شخصیت هم هیچ شباهتی با دو روایت خواجه نصیرالدین طوسی از داستان سلامان و ابسال - یکی آنچه حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه کرده و دومی منسوب به ابن سینا - ندارد (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۳۴ و ۴۳۵). بنا بر دیدگاه بدیع الزمان فروزانفر:

«هیچ گونه مناسبتی میانه گفتار ابن سینا و ابن طفیل موجود نیست، مگر از جهت اشتراک لفظ و عنوان رساله. همچنین گفته ابن طفیل با تألیفی از شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی به همین نام یعنی حی بن یقظان که مرحوم احمد امین آن را با رساله ابن طفیل به سال ۱۹۵۲ در مصر انتشار داد، به هیچ روی مشابهت ندارد و حقیقت مطلب آنکه ابن سینا و سهروردی لغزی به نام حی بن یقظان و کنایت از عقل فعال یا روح قدسی ترتیب داده اند که اگر برای آن اهمیتی تصور شود، از جنبه ادبی آن است، نه از جهت آنکه مطلب تازه ای از مطالعه آن به دست توان آورد» (ابن طفیل، ۱۳۳۴، مقدمه مترجم: ۱۲).



احتمال داده اند که ابن طفیل به دو قصه حئی بن یقظان و ابسال ابوعلی سینا نظر داشته و با توجه به آن دو متنی متفاوت نوشته است (سجادی، ۱۳۸۲: ۹۴). این نکته با توجه به توضیح ابن طفیل بدیهی است، آنجا که در انتهای مقدمه خود می نویسد:

«اگر بدین نظر که مرا در شوق و پیمودن این راه برانگیزی گوش فرا من داری، من قصه حئی بن یقظان و ابسال و سلامان که شیخ ابوعلی یاد کرده است، برای تو شرح خواهم داد؛ چه در این قصه عبرت است خردمندان را و یادآوری است برای کسی که دل و معرفتی خداداد داشته باشد یا با حضور قلب از دیگران بشنود» (ابن طفیل، ۱۳۳۴: ۳۹).

از نام بدیع الزمان فی قصه حئی بن یقظان چنین برداشت می شود که مؤلف قصد داشته از داستانی خلق شده، روایتی نو و متناسب با زمانه خود - با نثری مسجع و موزون و مصنوع - به مخاطب عرضه کند؛ زیرا در آن دوران نگارش چنین متونی فضیلت به شمار می آمد. با این حال خنجی در صفحات ابتدایی (۱۵ پ) و انتهای کتاب (۹۲ پ) اشاره دارد که به دلیل دربرداشتن معانی بدیع و شگفت انگیز و تازه کتاب را چنین نامیده است.

مسئله بعد درخصوص منبعی است که مؤلف روایت خود را بر مبنای آن بازنویسی کرده است. فضل الله بن روزبهان در این کتاب (۸ تا ۹ ر) می نویسد که دوستی در سفر مصر یکی از آثار ابن سبعین اندلسی (متوفی ۶۶۹ ق) را به او معرفی کرده است. آن دوست گفته که ابن سبعین در این اثر نکته های دقیق اهل نظر و برهان را با حقایق صاحبان کشف و کرامت همراه کرده است. وقتی فضل الله بن روزبهان خنجی این رساله را دید، آن را حل کننده مشکلات رموز حئی بن یقظان و ابسال و سلامان ابن سینا یافت. رساله ای که مؤلفش به دلیل فهم ناقص مردمان عصر نتوانسته بسیاری از اسرار را بیان کند و بیشتر به بیان افسانه و برخی اشارات محققانه پرداخته است.

در میان آثار ابن سبعین کتابی در این موضوع دیده نمی شود (رک: مجتبایی، ۱۳۶۹: ۶۶۱ تا ۶۶۴)؛ بلکه آنچه در بدیع الزمان روایت می شود، با تفاوت هایی در جزئیات عیناً مطابق قصه حئی بن یقظان ابن طفیل است. ضمناً پیش از این توضیح داده شد که اشتراک میان قصه حئی بن یقظان ابن سینا و همین عنوان قصه از ابن طفیل در حد اشتراک نام است. پس فضل الله بن روزبهان خنجی در معرفی منبع اصلی کتاب خود دچار دو اشتباه مهم شده است.

آنچه در کتاب بدیع الزمان دیده می شود، هماهنگی کاملی با اثر ابن طفیل دارد. طبعاً خنجی آیات و احادیث و



امثال و اشعار فارسی و عربی بسیاری به متن افزوده است. این افزوده ها در همان موضوع بخش و در راستای تکمیل متن بوده اند و دانش دینی و ادبی فضل الله خنجی را نشان می دهند. او توضیحاتی حکمی و فلسفی نیز در جهت شرح بُعد رمزی داستان افزوده و در مواردی منابع خود را هم معرفی کرده است، مثل «خلاصه مفردة خیامی که مُلْتَقَط از رساله حکیم گرامی ابن سیناست» (۲۰)، دیدگاه های شیخ اشراق که ظاهراً از رهگذر کتاب شواکل الحور فی شرح هیاکل الثور جلال الدین دوانی با آن آشنا بوده (۶۸پ، ۸۴پ و ۸۵ر)، و البته نکاتی که از دو کتاب ابن سینا، یعنی شفا (۱۷ر) و اشارات و تنبیهات (۵۶پ، ۹۲پ و ۱۰۷پ)، آورده است.

فضل الله بن روزبهان در تاریخ عالم آرا و در شرح تحصیلات خود پس از بازگشت از سفر نخست حج به شیراز که در هفده سالگی صورت گرفته، به خوبی تحصیلات خود در فلسفه مشاء و اشراق را تشریح می کند: «در قدم مشائیان دویده و "اشارات" شان فهمیده و در تحقیقات "شفاء" شان رنج ها کشیده، باز با اشراقیان آشنایی کرده و از شهاب "قبسات" روشنایی برده. در "تلویحات" ناشیه از "اشراق" فهم ایشان با افاضل "مطارحات" انگيخته و "هیاکل" شیخ افاضل حمایل طفل خرد ساخته» (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۶).

فارغ افزوده های یادشده، اطلاعاتی جزئی در متن حی بن یقظان ابن طفیل آمده است که در روایت فضل الله بن روزبهان دیده نمی شود؛ برای نمونه در همان ابتدای داستان، ابن طفیل (۱۳۳۴: ۳۹ و ۴۰) چنین آورده است: «نیکمردان پیشین - رضی الله عنهم - آورده اند که جزیره ای است از جزیره های هند در زیر خط استوا، همان جزیره که انسان بی میانجی پدر و مادر در آن جزیره به وجود می آید و آنجا درختی است که میوه آن زنانه و همین زنانه که مسعودی آن ها را "جواری" و "قواق" نامیده و علت این امر آن است که آن جزیره از حیث هوا معتدل ترین نقاط زمین و از جهت آمادگی و استعداد قبول تابش نور حقیقت کامل ترین اماکن است».

اما همین قسمت در بدیع الزمان خنجی (۱۶-۱۶پ) شاخ و برگ یافته و البته اشاره به نام هند تغییر کرده، و درختی که میوه آن زنانه و نظر مسعودی در این باب حذف شده است:

«ناقلان آثار اسلاف و ناقدان اخبار اطراف و چهره گشایان آبکار احداث دهور خالیه و حجله آریان عرایس تصاریف احقاب و شهر ماضیه که فراید وقایع در سیمط بیان و نوادر حکایات در سلک تبیان می کشند، در تضاعیف تصانیف خویش ایراد کرده اند که در جزیره ای از جزایر جنوبی سرانندیب که موقع آن رشک صحن



خضراء استواست، نهال وجود کاملی مکرم از طینِ مَسْوَم سر بر زد؛ چه آن بقعه از سایر بقاع معموره و رُقعه غبرا به مزید اعتدال آب و هوا به مرتبه ای اختصاص پذیرفته که طینتِ طیبیه آن را استعداد آن هست که از واهبِ صُوَر مزاج انسانی که اشرف امزجه مرکبات هیولانی است، بر او فایض گردد و قدرتِ قادرِ حکیم و حکمتِ صانع "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" که کلکِ صنّش گاه در الواحِ ارحام صورتِ نوعیتِ اجسام را به شهادتِ "يُصَوِّرْكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ" تصویر می فرماید و گاه بر تخته طینِ مهین بر طبقِ مَنطوقِ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ" رقمِ نامی صورتِ انسانی می کشد، طینتِ عنبرسایِ آن جزیره را مستعد آن گردانیده که از خزانه "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" به قبولِ خلعتِ نفسِ ناطقه سرافراز گردد؛ یعنی میزبانِ فیوضِ رحمانی در آن جزیره بی تجشّمِ توالدِ حاملِ امانتِ ربّانی از بیّداءِ عدم بر طرفِ خوانِ کرامتِ نشانِ "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" می نشاند و هوشمندانِ کارگاهِ صنعِ الهی که دیده بصیرت را به مشاهده غرایبِ مصنوعاتِ نامتناهی معوّد ساخته باشند، چون پیشگاهِ ضمیرِ منیرِ ایشان از اشعه انوار امثال این اخبارِ منوّر گردد، به مزیدِ تعجب و فرطِ استغرابِ متلبّس نگردند؛ چه معمارِ حکمتِ باهره "حَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا" و صانعِ قدرتِ قاهره "وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ" که دارالخلافة وجودِ باجودِ خلیفه اوّل را از طینِ مَسْوَم در ریاضِ ارض برافراشت، بر ایجادِ مثل او تواناست.

این مقایسه را می توان در تمام متن انجام داد، ولی با توجه به پرهیز از زیاده نویسی به همین مقدار بسنده شد. در هر صورت نوشته صفا (۱۳۶۹: ۵۳۹ و ۵۴۰) مبنی بر اینکه «خنجی در تألیف این کتاب مسلماً تحت تأثیر کتاب حئی بن یقظان ابن سینا بوده و از آن استفاده کرده» و یا اینکه حسینی اشکوری (۱۳۶۹: ۳۷۹) آن را ترجمه ای تحت اللفظی از داستان حئی بن یقظان ابن سینا دانسته، اشتباه است.

در نهایت، بر اساس آنچه ذکر شد، بدیع الزمان فی قصة حئی بن یقظان به روش تمثیلی و با توجه به حکمت مشرقی تنظیم شده است. در میان مطالب کتاب، نظراتِ مشائیان و نیز اشراقیان به وضوح دیده می شود. اگرچه فلسفه و آنچه می توان نام «معرفت شناسی فیلسوفان مسلمان» بر آن نهاد، در آغاز ارتباطی مستقیم با سنت فلسفی یونان و یونانی مآبی (به ویژه فلسفه ارسطو و مشائیان) داشت، این شاخه از فلسفه در جهان اسلام به تدریج به سوی تفکر عرفانی و اشراقی شتافت که ریشه ای استوار در فرهنگ ایرانی و حکمت خسروانی داشت؛ به همین دلیل برای نخستین بار در آثار ابن سینا با حکمت مشرقی و بعدها در آثار سهروردی با عنوان حکمت اشراق مواجه می شویم؛ موضوعی که ابن طفیل و به تبع اثر وی، فضل الله بن روزبهان نیز بدان اشاره کرده اند.



هر چند توجه به تأثیر فلسفه افلاطون، افلوپتین و نوافلاطونیان بر فلسفه اسلامی ضرورت دارد، آنچه با قاطعیت درباره فلسفه خنجی می توان نوشت این است که این فلسفه، فلسفه ای عمیقاً دینی و متعلق به جهان اسلام است. بدیهی است سخن از فلسفه فضل الله بن روزبهان، به این معنا نیست که دارای نظامی فلسفی بوده است. او در فلسفه وامدار فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق است و در ضمن ترجمه اصل داستان حیی بن یقظان، آرائی از فلسفه مشاء را در واقع به تبع ابن طفیل مطرح کرده، هر چند خودش از این واقعیت که این اثر متعلق به ابن طفیل است، اطلاعی نداشته است.

۴-۳- جایگاه بدیع الزمان در میان سایر آثار تمثیلی

بخش عمده آثار رمزی و تمثیلی ادب فارسی به پیش از قرن هفتم هجری قمری تعلق دارند؛ آثاری مانند عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان و لغت موران از شهاب الدین سهروردی، منطق الطیر عطار نیشابوری، برخی حکایات مثنوی معنوی جلال الدین مولوی و دیگر داستان هایی که پیش تر بدان ها اشاره شد. در این آثار، روایت، رمز و اندیشه عرفانی - فلسفی درهم آمیخته است؛ از این رو مطالعات موجود نیز غالباً بر متون رمزی و تمثیلی پیش از سده هشتم متمرکز بوده و آثار متأخر این سنت کمتر مورد توجه قرار گرفته اند.

در چنین زمینه ای، بدیع الزمان فی قصة حیی بن یقظان اهمیتی دوچندان می یابد؛ زیرا نشان می دهد سنت داستان فلسفی - تمثیلی پس از قرن هفتم نیز استمرار یافته و در اواخر قرن نهم هجری همچنان توان بازآفرینی و تطبیق با افق فکری و ذوق ادبی زمانه را داشته است. این اثر نه صرفاً اقتباسی از روایت های پیشین، بلکه بازنویسی آگاهانه آن ها در قالب نثر فنی و مسجع روزگار مؤلف است و از این حیث می تواند حلقه ای واسط میان سنت رمزی سهروردی و ابن سینا از یک سو و نثر فنی دوره تیموری از سوی دیگر تلقی شود.

اهمیت دیگر کتاب در آن است که مسیر تحول داستان حیی بن یقظان را از ادبیات عربی به فضای ادبی و فکری ایران قرن نهم هجری قمری نشان می دهد. خنجی با افزودن آیات، احادیث، اشعار و توضیحات حکمی، روایت ابن طفیل را با زبان و دستگاه مفهومی رایج در محیط ایرانی - اسلامی عصر خود سازگار کرده است. بر این اساس، بدیع الزمان فی قصة حیی بن یقظان را می توان یکی از آخرین متون برجسته رمزی و تمثیلی در ادب فارسی به شمار آورد. برای شناخت دقیق تر متون رمزی و تمثیلی ادب فارسی لازم است بررسی جامعی درباره آن ها در قرون مختلف انجام شود، اما به طور کلی باید این کتاب فضل الله بن روزبهان خنجی را یکی از حلقات مفقوده معرفی کرد؛ متنی که با پژوهش حاضر کم و بیش شناسانده شده و امید است به زودی متن کامل آن هم به طبع برسد.

**۵- سبک‌شناسی بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان****۵-۱- سطح فکری**

داستان رمزی و تمثیلی ادبی - فلسفی تلاشی است برای پیوند دادن عقل و خیال، برهان و ذوق، و اندیشه و روایت. این شیوه نشان می‌دهد که حقیقت را می‌توان نه فقط در قالب استدلال، بلکه در سیمای قصه نیز آشکار ساخت؛ از این رو بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان را باید هم حکایت دانست و هم حکمت؛ هم روایت سفری بیرونی و هم تصویر سفری درونی. چنین نگرشی می‌تواند خواننده را برای ورود به لایه‌های ژرف‌تر اثر آماده سازد و او را از سطح الفاظ به افق معانی رهنمون شود.

با توجه به اینکه در بخش پیشین مقاله با عنوان «رویکرد فلسفی» آبخورهای فلسفی و مسائل فکری این اثر نشان داده شد، و به طور کلی این کتاب بر مبنای اثر ابن یقظان است، به همین مقدار توضیح بسنده شد.

۵-۲- سطح زبانی و ادبی

سبک نثر فارسی در قرن نهم هجری قمری، یعنی دوره‌ای که بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان در اواخرش نوشته شده، میان نثر ساده و فنی دانسته شده است (بهار، ۱۳۸۴: ۱۹۸). گفته‌اند که در این قرن درست برخلاف جریان تزئین و به نثر فنی نوشتن کتب ساده که در قرن ششم رواج داشت، در قرن نهم هجری قمری کسانی کتب مشکل را به زبان ساده بازنویسی می‌کردند، مثل ملا حسین واعظ کاشفی که کلیله و دمنه را به انشای زمان خود بازگرداند و آن را انوار سهیلی نامید (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۹۸). «آنان سبک فخیم قبلی را به سبک رایج دوره خود درمی‌آوردند. لابد آن زبان قدیم و فاضلانه و هنری دیگر برای مردم بلاکشیده و درس‌نخوانده بعد از حملات مغول و تیمور قابل استفاده نبود» (همان: ۱۹۸ و ۱۹۹).

آنچه در بالا به نقل از کتب معتبر سبک‌شناسی نثر فارسی ذکر شد، درخصوص متن بدیع الزمان صدق نمی‌کند. این کتاب علاوه بر اینکه مشحون از آیات و احادیث و شواهد شعری است، باید از نمونه‌های موفق نثر فنی به شمار آید. مؤلف در سراسر کتاب از انواع سجع و جناس و تتابع اضافات برای آهنگین کردن متن خود بهره می‌برد؛ گویی رساندن مفهوم کم‌ترین اهمیت را دارد، برای مثال:



- «نقدِ عنفوانِ عهدِ شباب را جهتِ کسبِ مَراجِعِ دانش اندوزی در بازارِ اِعیایِ طَلَبِ مبذول داشته، و سرمایه‌ دورانِ استمتاعِ مطائب را جهتِ اقتنائیِ نقودِ فضایل در طُرُقِ اِتعابِ سلوکِ مصروف ساخته، به فرطِ عَقّت و کمالِ عصمت به مزیدِ شهرتِ مخصوص، و در تَشَقُّقِ عفاف چون دوشیزهٔ غنچه از خارِ وقاحتِ محفوظ» (۲۳ر).
- «چون حی بن یقظان یوسف‌سان از تنگنایِ سَبْجِ رَحِمِ رسته، مَجَلایِ عَالِمِ ظهور را میدانِ جولان ساخت و مصرِ آفاق را از طلعتِ بااشرافِ عزیز گردانید، موادِ هموم و اسبابِ غموم آن زلیخاسیرت از ندامتِ مکرِ سابق و مَخَافَتِ عذابِ لاحق روی در تضاعیف و تزیاید نهاد و جوادِ فکرش جهتِ استحصالِ تدبیری که بقایِ فرزندِ مُهْجَةِ او را متضمّن باشد، به هر جانب قدم بگشاد؛ چه عاقلِ آخراندیش چون در مضایقِ نوایب پای نفسش محبوس قیدِ آفتی گشت، نجاتِ خویش از دستیارِ تیَقُظ و هوشیاری چشم دارد و خردمند چون رَقْبَةُ وجودش در رِبْقَةُ بَلِیَّتِی مَقید گشت، طریقِ استخلاص از معاونتِ فکرِ صایب و امدادِ تدبیرِ وافِی التماس نماید» (۲۶ر).

برای مؤلف اتمام جملات با فعل اهمیت ندارد و جزو ویژگی‌های سبکی کتاب است:

- «چون حدس صایب به معاونت این امارات و شواهد هادی او گشت، به کرویّت اشکال افلاک در تصفّح حرکات کواکب جدّ و اجتهاد نمود و چون همه را دید به حرکتِ یومیّه از جانب مشرق طلوع کرده، در جانب مغرب مختفی می‌گردند و بعد از خفا باز از صوب مشرق طلوع می‌کنند، دیگر به نظر ادقّ ملاحظه نمود که متحرّکند به حرکتی بسیطهٔ مخالف حرکتِ اولی از مغرب به مشرق و امتیاز این حرکت از حرکتِ اولی به اختلافِ منطقتین و اقطاب است؛ چه احساس به دو حرکتِ مختلفه در یک کره بر منطقه و دو قطب به اعیان‌ها از باب ممتنع است و این دو حرکت شامل بود جمیع اجرام علویّه را که محسوس او می‌گشت از کواکب. دیگر نیرین و خمسّه باقیه را متحرّک یافت به حرکاتِ مختلفه» (۵۹ر).

و یا اینکه فعل در این جملات آخرین جزء جمله نیست:

- «کلام منتقل می‌گردد به مرجّح این ممکن تا منتهی شود به موجودی که ذات او مقتضی وجود او باشد» (۶۲ر).
- بسامد واژه‌های عربی بسیار زیاد و بیشتر از واژه‌های فارسی است. در عین حال اثری از لغات ترکی نیست. از این دو جنبه هم بدیع‌الزمان فی قصهٔ حی بن یقظان با آنچه در توصیف «رواج لغات ترکی» و «افول ادب عرب» در قرن نهم گفته‌اند (رک: شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۹۹ و ۲۰۰)، متفاوت است، برای نمونه:

- «چون طایرِ فکرش از مجالسِ عوالمِ جسمانیات بال گشوده، مَراجِعِ وسیعه و منازلِ فسیحهٔ روحانیات محلِ فتحِ جناحِ اقبال ساخته بود، بر شُرَفاتِ قصورِ ایقانِ آشیان ساخت و او را متحقّق گشت که حقیقتِ ذات او امری است ورایِ صورتِ جسدی و ترکیبِ بدنی و دانست که این خَمامِ فرخنده‌پیام از غصونِ اشجارِ ریاضِ ملکوت پرواز نموده، اطلالِ دوارسِ مَراجِعِ ناسوت را محلِ قرار و مهبطِ استقرار ساخته است» (۶۹پ و ۷۰ر).
- «اما آنچه ضرورتِ بدانِ داعی بود، در بقایِ روحِ حیوانی از دفعِ مَوذِیّاتِ وارده از خارجِ تدبیرِ آن یَسیر و تهیّهٔ آن حقیر بود؛ چه او به جلودِ حیوانات بر بدنِ خویش کسوت‌ها ساخته و به جهتِ دفعِ مضارّ حیواناتِ اسلحهٔ پرداخته و در شِعْبِ جَبَلِی لعلِ آسا با دلِ پر خون سنگِ محنت بر سر و دامنِ ریاضت بر کمر داشت و فیروزهٔ کانِ خرد را در مقابلِ افعیِ شهواتِ داشته و دُر و یاقوتِ معارف را در جیب و دامنِ جان انباشته» (۸۱پ و ۸۲ر).



عربی شدن ادامه جمله نیز جزو سبک متن است. این نکته گاهی در انتهای جملات است و گاهی در میانش:

- «مراد او آن است که اشیا را بر او انکشاف حاصل می آید و او به اعتبار مبدأیت این اکتشاف عین علم است و منه اعتبار حال باقی الأسماء وَ الصِّفَاتِ» (۶۵ر).
- «گاهی حقیقت این بیان در عین عیان کما هُوَ حَقُّه عیان گردد که به ظهور پیوند که حقیقت وجود فی حد ذاته امری واحد است» (۶۵پ).
- «و بر مستبصر علیم پوشیده نماند که کریمه "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" و دیگر نصوص که دلالت بر فنای موجودات می کند باسرها با این اشارت منافاتی ندارد» (۹۱پ).

فضل الله خنجی در چینش واژه ها در کنار آرایه های لفظی به مراعات نظیر هم نظر دارد، مثل جملات زیر که شخصیت های شاهنامه در کنار بیان نکات عرفانی ردیف شده اند:

- «رستم فنونی که چون بر رخسار درخت مستولی می گشت، از شرار برق تیغش لشکر زنگار شب تار به صوب انهزام می تاخت و سهم اخگرش چون پلارک سینه سوز رویین را جان می گداخت؛ افراسیاب شوکتی که چون به خون سیاوش طشت بیشه را سرخ می ساخت، سرخاب تخت فلک را از نهیب رنگ زرد می شد. چون ضمیر تیزرو عاقل به نور ادراک رطب و یابس را شامل و چون قوت متصرفه حکیم کامل او را تصرف به هر صوب حاصل؛ عارف رنگ به دم گرم چون در سوخته ای تصرف می کرد، او را به رنگ خویش می برد و عاشق صفت از اشار انفاس حرقت آمیز از تر و خشک افغان برمی آورد» (۴۶پ).

یا در اینجا که نام لوازم سفره را در متن تعبیه کرده:

- «مخفی نماند که از شکر حقایق و معانی این مطلب عالی مبانی، آنچه از نی قلم در خوانچه این صحیفه چکیده، ریزه ای است که از مواید فواید آسمطه افادات اجله سادات محققان به رسم زله به دست تدبیر و تفکر بر چیده» (۶۶پ).

و در اینجا که اصطلاحات مربوط به اسب سواری را آورده است:

- «خواست که بر او لایح گردد که شهبسوار شیرین حرکات نفس عازم استیناس قصور لامکان گشته، از گلگون بدن که مدت جولان او در مضامیر عوالم جسمانیات باره جهان نورد او بود، نزول اختیار نماید و مقر آن مطیه که سایس منیه به مقارع امراض سلط قوت مرکوبیت از او نموده، مضیق اصطبل رمس گردد، حال او بر چه نسق جریان خواهد یافت» (۷۱ر).

با توجه به اینکه حی بن یقظان در داستان در پی شناخت جهان پیرامون خود است، در این متن موضوعات گوناگونی مشاهده می شود (مثلاً نکات مربوط به تشریح بدن، نجوم و هیئت). به همین سبب، مؤلف از این کتاب با تعبیر «مرقع صدرنگ درویشانه» یاد می کند (۵۹پ). با این حال بنیان متن فلسفی است. حتی دعای مؤلف برای ممدوح (۱۴ و ۱۴پ) هم صبغه فلسفی دارد. آن گاه که داستان قالبی عاشقانه می یابد (۲۴پ)، مؤلف از ابیات عاشقانه شاعران مشهوری چون سعدی و حافظ بهره می برد. در این بخش ها اثری از اشعاری که ظاهراً خود خنجی



می ساخته و فلسفی است، دیده نمی شود. برعکس، در صفحاتی که بحث فلسفی یا جدی است (برای نمونه، ۵۰ تا ۵۵)، شعر به کار نمی رود.

به تناسب بخش عاشقانه اشاره ای به رسوم رایج در عروسی می شود. این گونه اطلاعات به ندرت در چنین متنی قابل مشاهده است:

- «عقد ازدواج به طریق شرعی اولوالاحلام آن ایام که به انتهای مناهج آن مشرف بودند، در آیمین ساعات بر سبیل سر و خفا میان آن زهره سپهر سعود و مشتری فلک سعادت منعقد گشت؛ هنگام آنکه جهت ازدواج شاه خورشیدبانو عروس ماه به رسم آیین زفاف ترکان افلاک طبق های زرین آراسته از جواهر انجم بر سر گرفتند و مؤلفان آسمان از ظلم دیجور ذوایب عنبربار بر باد داده، از نشاط آن عرس همایون در چرخ آمدند» (۲۵).

در میان بخش های مختلف این کتاب ۴۰۴ بیت درج شده که از آن ها ۲۷۲ بیت فارسی و ۱۳۲ بیت عربی است. اغلب این اشعار به صورت تکبیت و یا دو بیت پیاپی آمده اند. بیشترین تعداد ابیات به صورت پیاپی در ۷ بیت (۸پ) دیده می شود. همچنین مجموعاً ۱۷ مصراع با نشانه «ع» و یا همان عنوان «مصراع» به کار رفته که ۳ مصراعش عربی است. جالب توجه اینکه تفکیکی میان عناوین وجود دارد: برای اشعار عربی «شعر» و برای اشعار فارسی «بیت» یا «رباعیه» استفاده شده است. حتی اگر دو بیت فارسی و عربی در کنار هم ذکر شده، بیت اول تعیین کرده که عنوان چه باشد. ضمناً منظور از «بیت» صرفاً یک بیت نیست.

گاه خنجی از اشعار شاعران عصر خود، مثل کاتبی نیشابوری یا ترشیزی (از شاعران نیمه اول قرن نهم هجری)، استفاده کرده است (۹۵پ). از شاعران نام آشنایی که بیت یا ابیاتی از آنان در بدیع الزمان آمده است، می توان به فردوسی، انوری، سنایی، نظامی، عراقی، امیر خسرو دهلوی، مولوی، سعدی، حافظ، قاسم انوار، سلمان ساوجی و جامی اشاره کرد. از شاعران عرب نیز به ویژه از ابن فارض ابیاتی آورده شده است. البته نام سراینده برخی از آن ها روشن نیست. به نظر می رسد خود فصل الله بن روزبهان توانایی در خور توجهی در نوشتن نثر مسجع و آهنگین داشته، می توانسته ابیاتی را هم به تناسب متن بسراید و در متن وارد کند. همان گونه که در منابع آمده، او ملقب به «امین» بوده است. ظاهراً در اشعار هم همین تخلص را داشته و نمونه ای از ابیاتش با تخلص «امین» در بدیع الزمان آمده است (۶پ):

نقد جوانی امین صرف غمش محنت آن نوجوان عیش شباب من

همچنین احتمالاً برخی ابیاتی که ترجمه منظوم اشعار عربی به شمار می روند، مثل چهار رباعی فارسی که پس



از هشت بیت پراکنده از ابن سینا آمده (۷۰ تا ۷۱ ر)، از خنجی است. به باور ستوده نیز تعداد زیادی از ابیات فارسی و عربی مندرج در کتاب مهمان خانه بخارا از مؤلف آن، یعنی فضل الله خنجی، است (خنجی، ۱۳۵۵: ۳۷۶). محمدعلی موحد گزارش دقیق تری از ابیات او آورده و نوشته است: «در سلوک الملوك نمونه های اندکی از شعر او را داریم و در مهمان خانه بخارا بیشتر (در حدود ۸۵۰ بیت) و بدین گونه با احتساب آنچه در عالم آرا آمده، قسمت قابل ملاحظه ای از گفتار منظوم او به دست ما رسیده است. در منشآت السلاطين فریدون بیگ یک شعر فارسی و قطعه ای دیگر به ترکی آمده است که خواجه ملائی اصفهانی از ماوراءالنهر برای سلطان سلیم پادشاه عثمانی فرستاده است... قطعه فارسی بی هیچ تردید از فضل الله است... فضل الله روزبهان را از لحاظ ادبی در کشوری که صدها شاعر و نویسندۀ خوش بیان و پرتوان دارد که کلام را به پایه اعجاز رسانیده اند، به آسانی می توان نادیده گرفت» (خنجی، ۱۳۶۲: ۱۵ تا ۱۷).

۶- نتیجه گیری

بررسی نسخه شناسی، تحلیل تطبیقی و واکاوی مفهومی بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان نشان داد که این اثر، افزون بر ارزش ادبی، از حیث تاریخ اندیشه و سیر تحول داستان تمثیلی - فلسفی در ادب فارسی نیز جایگاهی درخور توجه دارد. این رساله فضل الله بن روزبهان خنجی گواهی بر استمرار سنت داستان فلسفی - تمثیلی در ادب فارسی پس از قرن هفتم هجری قمری است و نشان می دهد این سنت در اواخر قرن نهم نیز همچنان توان بازآفرینی و انطباق با افق فکری و ذوق ادبی زمانه را داشته است. شناسایی سه دستنویس و انتخاب نسخه کامل کتابخانه اسعد افندی به عنوان نسخه اساس، همراه با مقابله با نسخه کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی و توجه به نقل دو صفحه دیباچه در تاریخ عالم آرای امینی، امکان تصحیحی مستند و تحلیل دقیق ویژگی های رسم الخطی و کتابتی متن را فراهم می سازد. مقایسه ساختار روایت و ترتیب رخدادها روشن کرد که منشأ اصلی روایت خنجی، روایت ابن طفیل از داستان حی بن یقظان است؛ هرچند در تبیین مبانی نظری و دستگاه مفهومی، گرایش او به سنت فلسفه مشاء و الگوی عقل محور آن، که ریشه در میراث ابن سینا دارد، آشکار است. همچنین تحلیل لایه های رمزی متن نشان داد که تمثیل در این اثر ابزاری آگاهانه برای انتقال دستگاهی منسجم از مفاهیم هستی شناسی و انسان شناسی است، نه صرفاً آرایه ای ادبی. از منظر سبک شناسی نیز کاربرد گسترده آیات، احادیث و اشعار فارسی و عربی، سجع و آرایه های لفظی، بیانگر گرایش به نثر فنی و نمایش توانایی ادبی در اواخر قرن نهم هجری است. بر این اساس،



این متن را نمی توان تلخیصی ساده از روایت های پیشین دانست، بلکه باید آن را بازآفرینی ای هدفمند و متناسب با افق فکری و ذوق ادبی زمانه مؤلف شمرد؛ اثری که می تواند حلقه ای مهم در بازشناسی تداوم و دگرگونی سنت داستان فلسفی در ادب فارسی به شمار آید و زمینه ساز پژوهش های بعدی در پیوند میان فلسفه، تمثیل و نثر فنی باشد.

عدم تعارض منافع

نویسندگانی که نام هایشان ذکر شده است تأیید می کنند که هیچ وابستگی یا مشارکتی با هیچ سازمان یا نهادی که منافع مالی (مانند حق الزحمه، کمک های آموزشی، شرکت در سخنرانی ها، عضویت، استخدام، مشاوره، مالکیت سهام یا سایر منافع مالی، و شهادت کارشناسی یا ترتیبات مجوز اختراعات) یا منافع غیرمالی (مانند روابط شخصی یا حرفه ای، وابستگی ها، دانش یا باورها) در موضوع یا مواد مورد بحث در این دست نوشته ندارند.

منابع و مآخذ

- ابن طفیل، ابوبکر محمد (۱۳۳۴)، زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۴)، سبک شناسی (تاریخ تطوّر نثر فارسی)، جلد سوم، تهران: امیرکبیر.
- بهرام نژاد، محسن (۱۳۸۴)، سرگذشت قراقویونلوها و آق قویونلوها، تهران: اهل قلم.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۲)، «حی بن یقظان»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد بیست و یکم، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۳۱۹ تا ۳۲۱.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۱)، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- حاجی خلیفه، مصطفی (۱۴۲۹ ق)، کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، اعتنی به محمد عبدالقادر عطا، جلد اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حسینی اشکوری، احمد (۱۳۶۹)، فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله نجفی مرعشی، جلد نوزدهم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۱۶۹ ق)، بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان، نسخه خطی کتابخانه اسعد افندی ترکیه به شماره ۱۸۱۵.

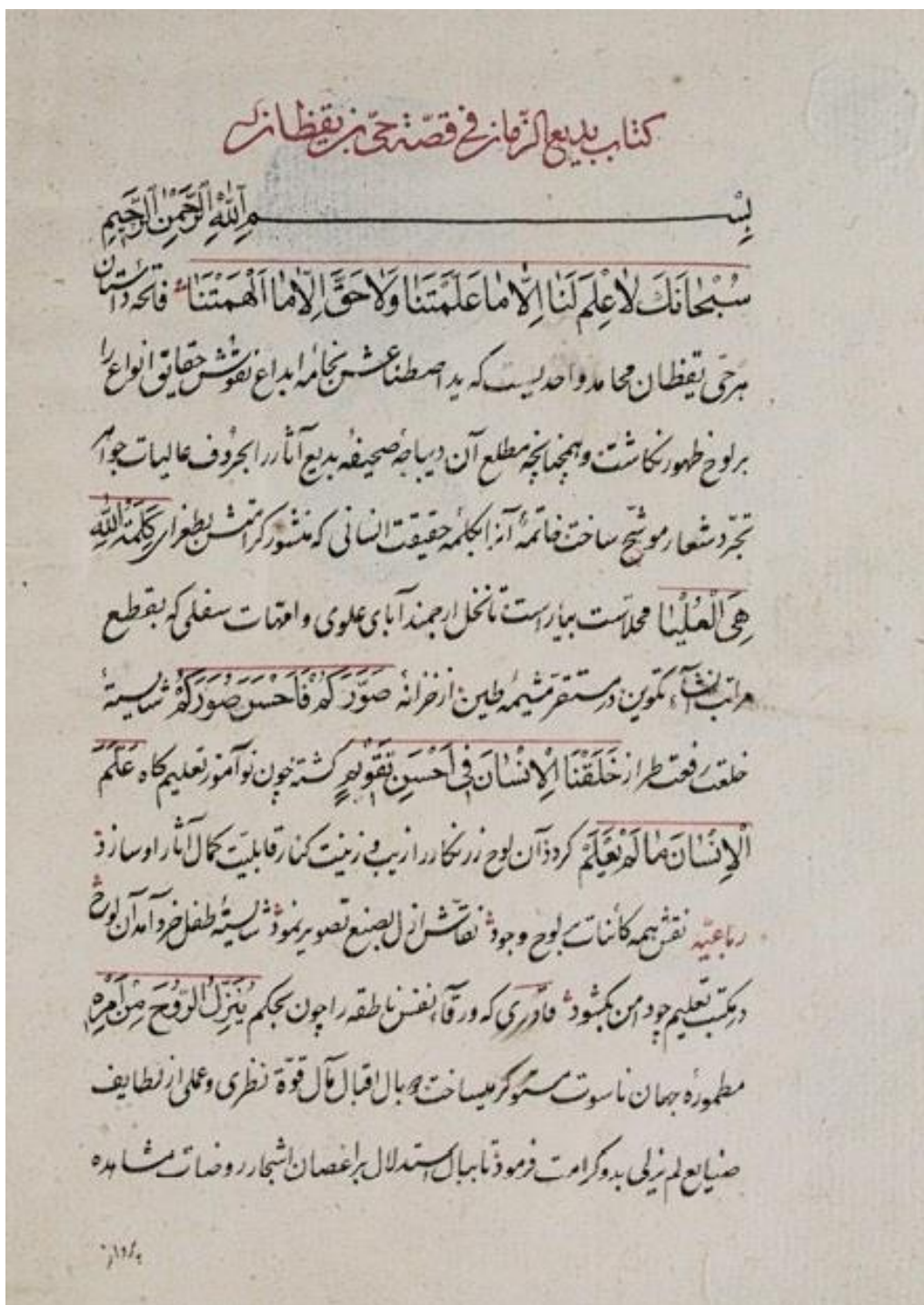


- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۵۵)، مهمان نامه بخارا، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۶۲)، سلوک الملوك، به تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۷۵)، وسیلة الخادم الى المخدم، به کوشش رسول جعفریان، قم: انصاریان.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (بی تا)، بدیع الزمان فی قصة حی بن یقظان، نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم، به شماره ۷۵۷۴.
- خنجی، محمدامین (۱۳۳۵)، «فضل الله بن روزبهان خنجی»، فرهنگ ایران زمین، شماره ۴، ص ۱۷۳ تا ۱۸۴.
- دانیالی، عارف (۱۳۹۸)، فقیه سرگردان (تأملاتی بر احوال و اندیشه های فضل الله روزبهان خنجی)، تهران: تیسرا.
- زنجانی، ابوطالب (۱۳۷۵)، کیمیای سعادت، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: میراث مکتوب.
- سجادی، ضیاء الدین (۱۳۸۲)، قصة حی بن یقظان و قصة سلامان و ابسال، تهران: سروش.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، سبک شناسی نثر، تهران: میترا.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد چهارم، تهران: فردوس.
- گوهر، حسن بن علی (۱۴۲۷ ق)، المخازن و اللّٰمعات و البراهین الساطعة، تحقیق و تعلیق عبدالجلیل علی الامیر، کویت: جامع الامام الصادق.
- مجتبابی، فتح الله (۱۳۶۹)، «ابن سبعین»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد سوم، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۵۷ تا ۶۶۴.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۳)، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، جلد اول، تهران: فروغی.
- النقشبندی، اسامة ناصر (۲۰۰۲ م)، فهرس مخطوطات مكتبة عبدالوهاب نیازی، بغداد: معهد المخطوطات العربية.



۷- پیوست - نمونه تصاویر نسخه های خطی

۷-۱ - آغاز دستنویس کتابخانه اسعد افندی ترکیه





۷-۲- آغاز دستنویس کتابخانه آیت الله مرعشی قم

