



Investigating Spiritual Travelogues in Ancient Iranian Philosophy and Islamic Philosophy: A Case Study of the Book of Ardā Wīrāz and Avicenna's the Recital of the Bird

Mahdi Azimi¹ | Mohamad Mahdi Davar²

1. Associate Professor in the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
E-mail: mahdiazimi@ut.ac.ir
2. Department of Philosophy, Memorial University of Newfoundland, St. John's, Canada.
E-mail: mmdavar@mun.ca

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/02/03
Received in revised form
2025/05/07
Accepted 2025/05/08
Published online
2025/12/22

Keywords:
*Avicenna, The Book of
Ardā Wīrāz, Hell,
Paradise, The Recital of
the Bird.*

ABSTRACT

This research is a study of two works of *Ardā Wīrāz nāmag* (*The Book of Ardā Wīrāz*) in the ancient Iranian tradition and *Risālat al-Ṭayr* (*The Recital of the Bird*) by Avicenna in the Islamic era, aiming to understand the similarities and differences between them. The distinctive aspect of the approach taken in *Ardā wīrāz nāmag* is that the author, in this spiritual journey, presents his observations of the soul's ascent to paradise, purgatory, and hell. However, although Avicenna also composed a spiritual journey in *Risālat al-Ṭayr*, its content pertains to the journey of the rational soul toward perfection and true happiness. Furthermore, by reflecting on these two spiritual journeys, we realize that they can be analyzed and compared in three aspects: context, method, and foundations. The significance of examining these two works based on these three aspects lies in understanding the intellectual proximity between the ancient Iranian tradition and the Islamic intellectual tradition of Iran. Moreover, this study has revealed that despite their similarities and differences in context, method, and foundations, both works ultimately discuss the perfection of the soul. The perfection of the soul and its outcome, namely happiness, serve as the fundamental shared principle between these two treatises.

Cite this article: Azimi, M; Mahdi Davar, M (2025). Investigating Spiritual Travelogues in Ancient Iranian Philosophy and Islamic Philosophy: A Case Study of the Book of Ardā Wīrāz and Avicenna's the Recital of the Bird, *History of Islamic Philosophy*, 4 (4), 189-216. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.504261.1138>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.504261.1138>

Extended Abstract

Introduction

It must be recognized that spiritual journey narratives are amenable to philosophical analysis. In addition to their literary and theological dimensions, certain propositions found within these narratives can be formulated in philosophical and logical terms, allowing for a methodologically philosophical engagement with some of the issues they raise. Moreover, many such texts can be examined through the lens of specific philosophical frameworks or schools of thought. Thus, spiritual journey narratives lend themselves not only to symbolic and mystical interpretation but also to philosophical reflection, offering the possibility of alternative readings informed by reasoned inquiry. Spiritual journey narratives can be compared and contrasted from a variety of perspectives. For instance, such texts may be examined in terms of their foundational principles or their narrative and methodological structures. The present study focuses on a comparative analysis of two spiritual journey texts from distinct intellectual traditions: *Ardā Wīrāz-nāmāg*, a Zoroastrian visionary text composed by the Zoroastrian priest Wīrāz, which belongs to the religious and philosophical heritage of ancient Iran; and the *Risālat al-Ṭayr*, by Avicenna, a central figure in the Islamic philosophical and mystical tradition of medieval Persia. A comparative philosophical approach to these two texts, one rooted in Zoroastrian theology and the other in Islamic philosophical mysticism, is significant for two main reasons. First, the philosophical exploration of such narratives is valuable in itself, offering insight into metaphysical and ethical questions across traditions. Second, identifying the shared structures and distinct elements within these two works contributes to a deeper understanding of their respective intellectual contexts. Furthermore, conducting a comparative study between Zoroastrian spiritual literature of ancient Iran and the mystical-philosophical literature of the Islamic period may help to illuminate the continuities and transformations of Iranian intellectual traditions. Such an endeavor has the potential to contribute to the articulation of a more integrated framework that highlights the underlying connections between Iranian and Islamic thought.

Methods

As for the research methods, this study adopts a comparative approach with descriptive-analytical methods. The research is descriptive in that it seeks to explain the narrative methods and foundational principles presented in *Ardā*

Wīrāz-nāmag and Avicenna's *Risālat al-Ṭayr*; it is analytical in that it engages in the interpretation and critical examination of the methods and key philosophical themes addressed in these two works. Furthermore, the structure of the discussion is organized as follows: first, the narrative and stylistic methods employed in the two aforementioned texts are examined; second, their respective doctrinal and metaphysical foundations are outlined; finally, a comparative analysis is conducted to identify points of convergence and divergence between the two.

Findings

Ardā Wīrāz-nāmag and Avicenna's *Risālat al-Ṭayr* may be compared across three principal dimensions: context, method, and underlying principles. Based on the findings of this study, it was observed that the contextual frameworks of the two texts differ significantly. The *Ardā Wīrāz-nāmag* is embedded in the theological and eschatological worldview of Zoroastrianism, while *Risālat al-Ṭayr* is situated within the tradition of Islamic mysticism. Nonetheless, both texts share a key feature in that they present the spiritual visions of their respective authors. This visionary quality provides a common ground for comparison, despite their different doctrinal and intellectual backgrounds.

From a methodological perspective, both *Ardā Wīrāz-nāmag* and *Risālat al-Ṭayr* employ the first-person narrative voice. However, a significant difference lies in the identity of the central character. In *Ardā Wīrāz-nāmag*, the protagonist is Ardā Wīrāz himself, a Zoroastrian priest who personally undertakes the visionary journey. In contrast, in *Risālat al-Ṭayr*, the primary speaker is a symbolic bird, representing the mystical wayfarer, rather than Avicenna himself. Furthermore, it appears from Avicenna's broader philosophical outlook that the intended audience of *Risālat al-Ṭayr* was relatively restricted; the work seems to have been composed for a select group of initiated or philosophically trained readers. On the other hand, *Ardā Wīrāz-nāmag* was designed to communicate a religious and eschatological vision to all adherents of the Zoroastrian faith, aiming to affirm the truths of the religion for a general audience.

With regard to foundational principles, both *Ardā Wīrāz-nāmag* and *Risālat al-Ṭayr* exhibit notable similarities and differences. One of the key shared elements is the presence of a guiding spiritual figure, a celestial companion who leads the seeker on the path of revelation. This motif underscores the importance of divine or metaphysical assistance in the soul's journey toward truth and perfection. However, the content and nature of the instructions provided in each

text diverge. In *Ardā Wīrāz-nāmag*, many of the prescriptions and visions conveyed to the protagonist are not only moral in tone, but are also deeply rooted in religious law and ritual conduct, reflecting a jurisprudential framework grounded in Zoroastrian theology. In contrast, the foundational themes in *Risālat al-Ṭayr* are primarily ethical and mystical, emphasizing the inner purification of the soul and the transcendence of material existence. Thus, while both texts address the soul's perfection, they do so through distinct conceptual and doctrinal lenses.

Conclusion

By examining the *Ardā Wīrāz-nāmag* and Avicenna's *Risālat al-Ṭayr*, we find that these two spiritual journey narratives can be fruitfully compared across three major dimensions: context, method, and philosophical foundations. Within each of these aspects, both parallels and divergences can be observed. In terms of context, the *Ardā Wīrāz-nāmag*, as a part of Zoroastrian religious literature, is embedded in a theological framework. In contrast, *Risālat al-Ṭayr* belongs to the mystical-philosophical tradition of Islamic thought and is thus situated within a metaphysical and spiritual context. However, the *Ardā Wīrāz-nāmag* also qualifies as a mystical text, insofar as it presents a visionary account of the otherworld. Therefore, while primarily theological, it also possesses a mystical subtext. Furthermore, the *Ardā Wīrāz-nāmag* includes references to a hierarchical cosmology involving intellects and souls, suggesting the presence of angelological and metaphysical elements akin to those found in philosophical traditions. Regarding method, both texts employ literary narration to convey spiritual experiences. Each author adopts the first-person voice to describe the visionary journey, thereby inviting the reader into a subjective and interiorized perspective. Avicenna, however, addressing a more specialized intellectual audience, employs a highly symbolic and allegorical mode of expression. Thus, while both works rely on literary techniques, *Risālat al-Ṭayr* tends toward a more esoteric style. As for the philosophical foundations, both narratives emphasize the necessity of a spiritual guide for the soul's ascent. In the *Ardā Wīrāz-nāmag*, the figure of *Sraoša* (Sraosha) and the divine fire *Ātar* serve as guiding forces, while in *Risālat al-Ṭayr*, a messenger from the Active Intellect fulfills this role. In both texts, the guide enables the soul's understanding or attainment of perfection, felicity, and, in some cases, the recognition of damnation. Hence, the perfection of the rational soul and the attainment of ultimate happiness are central themes shared by both works, constituting core elements of their respective spiritual frameworks.



بررسی سفرنامه‌های معنوی در فلسفه ایران باستان و فلسفه اسلامی:

مطالعه موردی ارداویراف‌نامه و رساله‌الطیر ابن سینا

مهدی عظیمی^۱ | محمدمهدی داور^۲

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

۲. گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و علوم اجتماعی، دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت جانز، کانادا. mmdavar@mun.ca

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

ابن سینا، ارداویراف‌نامه،

بهشت، دوزخ، رساله‌الطیر.

این پژوهش مطالعه‌ای درباره دو اثر ارداویراف‌نامه در سنت فکری ایران باستان و رساله‌الطیر ابن سینا در دوران اسلامی برای فهم شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان این دو اثر است. وجه تمایز رویکرد اتخاذ شده در ارداویراف‌نامه این است که نگارنده در این سفرنامه معنوی، مشاهدات خود را از سیر روح به بهشت، برزخ و دوزخ ارائه داده است. باین‌حال هرچند که ابن سینا نیز در رساله‌الطیر نیز یک سفرنامه معنوی را تحریر کرده است، اما مفاد آن مربوط به سیر نفس ناطقه به سوی کمال و سعادت حقیقی است. افزون بر این، با تأمل در این دو سفرنامه معنوی در می‌یابیم که این دو اثر از سه جهت بافت، روش و مبانی قابلیت بررسی و مقایسه دارند و اهمیت بررسی این دو سفرنامه معنوی براساس این سه جهت آن است که باعث فهم قربابت فکری میان سنت فکری ایران باستان و سنت فکری در دوران ایران اسلامی می‌شود. همچنین پس از انجام این مطالعه دریافته شد که با وجود تشابه و اختلاف در سه حیث بافت، روش و مبانی، در هر دو اثر از استکمال نفس سخن رفته است و استکمال نفس و محصول آن یعنی سعادت به‌عنوان مبنای اساسی این دو رساله با یکدیگر مشترک است.

استناد: عظیمی، مهدی؛ داور، محمدمهدی (۱۴۰۴). بررسی سفرنامه‌های معنوی در فلسفه ایران باستان و فلسفه اسلامی: مطالعه موردی ارداویراف‌نامه و

رساله‌الطیر ابن سینا. تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۴)، ۲۱۶-۱۸۹.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.504261.1138>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل‌طه

© نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.504261.1138>

مقدمه

بهتر است که این جستار را با این پرسش آغاز کنیم که آیا سفرنامه‌های معنوی که در سنت‌های فکری وجود دارند با یکدیگر قابل تطبیق هستند یا خیر؟ برای پاسخ باید چنین ادعان داشت که هر چیزی قابلیت بررسی فلسفی دارد و دلیل این امر نیز این است که اساساً فلسفه از کلیات بحث می‌کند و هر مفهوم جزئی نیز در نهایت به یک معنای کلی ختم می‌شود، چنان‌که ابن‌سینا در آغاز *نمط چهارم/ اشارات و تنبیهات* نیز بدین مطلب اشاره کرده و از این راه کلیات را اثبات کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۹۵-۹۶)؛ بنابراین باید دانست که سفرنامه‌های معنوی قابلیت بررسی فلسفی را دارند. علاوه بر این می‌توان برخی از گزاره‌های سفرنامه‌های معنوی را به صورت فلسفی و منطقی صورت‌بندی کرد و از این جهت نیز می‌توان گفت که در برخی از مواضع می‌توان به صورت روشی فلسفی، پاره‌ای از مسائل مطرح شده در سفرنامه‌های معنوی را بیان کرد. افزون بر این مطلب، تحلیل بسیاری از آثار با دید یک رویکرد فلسفی خاص نیز قابل بررسی است؛ بنابراین از این جهت نیز می‌توان درباره سفرنامه‌های مختلف معنوی تأمل کرد و خوانشی متفاوت از آن‌ها ارائه داد.

باین حال، پاسخ این سؤال گاهی بستگی به دید ما نسبت به فلسفه دارد. معنای این سخن چنین است که آیا ما فلسفه را صرفاً منحصر در فلسفه به معنای اصطلاحی می‌کنیم و یا عرفان را نیز جزئی از فلسفه می‌دانیم. اگر عرفان را نیز جزء فلسفه بدانیم پس باید چنین گفت که بسیاری از سفرنامه‌های معنوی که به زبان و روش عرفانی بیان شده‌اند، ماهیت فلسفی پیدا خواهند کرد. همچنین این سخن درباره سفرنامه‌هایی که به زبان مذهبی نیز بیان شده‌اند، صدق می‌کنند؛ بدین صورت که آیا مفاهیم کلامی می‌توانند هویت فلسفی داشته باشند یا خیر؟ اگر قائل بر این باشیم که مفاهیم کلامی و دینی دارای هویت فلسفی هستند، آنگاه می‌توان ادعا کرد که سفرنامه‌های معنوی که به زبان مذهبی نیز بیان شده‌اند خالی از هویت فلسفی نیستند و به همین علت قابلیت بررسی فلسفی را نیز دارا خواهند بود و فرض ما نیز این است که مفاهیم کلامی و عرفانی دارای ماهیت فلسفی هستند.

قابل ذکر است که از جهات مختلفی سفرنامه‌های معنوی قابل تطبیق و مقایسه با یکدیگر هستند. به عنوان مثال، گاهی می‌توان آن‌ها را از نظر مبانی و گاهی از نظر روش مقایسه کرد. آن چیزی که مورد بحث در این نوشتار است بررسی و مقایسه میان دو سفرنامه

معنوی یکی در سنت فکری ایران باستان و الهیات زرتشتی یعنی *آرداویراف نامک* یا *آرداویراف‌نامه*^۱ که توسط ویراف (آرداویراف-آرداویراز، ویراز)، مؤبد زرتشتی نوشته شده است و دیگری در سنت فکری ایرانی-اسلامی، یعنی *رسالة الطیر* است که توسط ابن‌سینا به رشته تحریر درآمده است. افزون بر این مطلب، باید اشاره داشت که مقایسه تطبیقی با رویکرد فلسفی میان یک سفرنامه معنوی زرتشتی در ایران باستان با یک اثر فلسفی-عرفانی در دوران اسلامی از دو جهت دارای ضرورت است. جهت نخست این است که واکاوی فلسفی این آثار به‌خودی‌خود دارای اهمیت می‌باشد و جهت دوم فهم وجوه مشترک و متفاوت میان این دو سفرنامه است. همچنین باید توجه داشت که انجام مطالعه تطبیقی بین آثار زرتشتی و آثار موجود در سنت فکری ایران باستان با آثار مربوط به تفکر عرفانی و فلسفی در دوران اسلامی می‌تواند در ایجاد یک نظام فکری مشترک میان تفکر ایرانی و اسلامی مؤثر باشد.

درباره پیشینه این جستار نیز باید چنین اذعان داشت که تا جایی که اطلاع در مقام مقایسه میان *آرداویراف‌نامه* و *رسالة الطیر* ابن‌سینا داریم به‌صورت مستقل پژوهشی انجام نشده است. با این حال برخی از پژوهشگران *آرداویراف‌نامه* را با سایر آثار مقایسه و برخی دیگر نیز *رسالة الطیر* بوعلی را با آثار دیگر مقایسه کرده‌اند. به‌عنوان مثال محمدی و نظری (۱۳۸۷) پژوهشی با عنوان «مقایسه نگاه *آرداویراف‌نامه* و *رسالة الغفران* در دنیای پس از مرگ» انجام داده‌اند. کسرائی و ابراهیمی (۱۳۸۸) مقاله‌ای با عنوان «بررسی نمادگرایی در سیر العباد الی المعاد سنایی و *آرداویراف‌نامه*» به طبع رسانده‌اند و حیدری و احمدی تبار (۱۳۹۳) نیز پژوهشی با عنوان «مقایسه تطبیقی سفرنامه‌های تخیلی *آرداویراف‌نامه* و «ار» افلاطون» منتشر کرده‌اند. افزون بر این، بهمنی و صلاحی مقدم (۱۳۹۶) تحقیقی با عنوان «مقایسه *آرداویراف‌نامه* و *التوهم حارث محاسبی*» دارند. علیزاده بیرجندی (۱۴۰۱) نیز مقاله‌ای با عنوان «انگاره‌های فرجام‌گرایانه در معراج پیامبر ﷺ و *آرداویراف‌نامه*» منتشر ساخته است. از سوی دیگر، زارع جیرهنده (۱۳۹۴) پژوهشی تحت عنوان «مقایسه *منطق الطیر* عطار نیشابوری با *رسالة الطیر* ابن‌سینا» به انتشار رسانده است. مبارک و یوسفی

۱. این عنوان در زبان پهلوی Ardā Wirāz nāmag تلفظ می‌شده است.

(۱۳۹۵) نیز در پژوهشی، رساله‌الطیر ابن سینا را با *جانانان مرغ دریایی* مقایسه کرده‌اند. همچنین، ساداتی و عادل‌زاده (۱۳۹۸) نیز تحقیقی با عنوان «واکاوی چهار رمز اساسی منطق‌الطیر و رساله‌الطیر» انجام داده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که نوشتار حاضر از این جهت که میان *ارداویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* به مقایسه خواهد پرداخت یک تحقیق نو به حساب می‌آید.

درباره روش پژوهش نیز باید چنین اذعان کرد که این مطالعه به صورت تطبیقی و با بیان توصیفی-تحلیلی خواهد بود. این پژوهش از آن جهت که به تبیین روش و مبانی مطرح شده در *ارداویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* می‌پردازد یک پژوهش توصیفی است و از آن جهت که به تحلیل روش و مسائل مطرح شده در این دو اثر می‌پردازد یک مطالعه تحلیلی به حساب می‌آید. افزون بر این، روش تقسیم بحث نیز بدین صورت است که ابتدا روش بیان مطالب در دو اثر نامبرده بیان خواهد شد و سپس مبانی آن‌ها ذکر می‌شود. سپس به بیان مقایسه و تطبیق خواهیم پرداخت.

۱. بررسی بافت *ارداویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* ابن سینا

مطالب مطرح شده در *ارداویراف‌نامه* در بافت ادبیات مزدایی است. همچنین باید توجه داشت که مطالب بیان شده در این کتاب دارای مضامین اخلاقی هستند که درعین حال مورد تأیید دین زرتشتی و آیین مزدیسنا نیز می‌باشند. همچنین این مسائل اخلاقی درعین حال دستورات فقهی مزدیسنا نیز به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که در بسیاری از مواضع، مسائل فقهی و اخلاقی توأمان هستند. البته باید اشاره کرد که نگارنده این کتاب این ادعا را نکرده است که *ارداویراف‌نامه* یک کتاب فقهی است؛ زیرا اساساً این کتاب براساس تجربه و مشاهده احتمالاً عرفانی نویسنده است و نویسنده صرفاً با دید فقهی به نگارش این کتاب نپرداخته است. هدف ارداویر در این کتاب، بیان مشاهدات عرفانی خود از بهشت و دوزخ بوده است. حتی ادعای نویسنده به هیچ وجه این نبوده است که کتاب او مرتبط با اخلاق است. باین حال مضامین آن، که حاصل از تجارت نویسنده است، مطالب اخلاقی و دستورات فقهی مطابق با مزدیسنا را دربردارد.

به عنوان مثال، افرادی که دروغ گفته‌اند و یا زنان شوهرداری که با مردان دیگر زنا

کرده‌اند، وضعیت بسیار بدی در دوزخ دارند (ارداویراف، بی‌تا، صص ۲۴۲ و ۲۴۴). از این مطالب می‌توان چنین برداشت کرد که زنای زن شوهردار در فقه زرتشتی عملی حرام و بسیار نهی شده است. همچنین می‌توان گفت که زنای زن شوهردار با مرد دیگر از نظر اخلاقی نیز جزء رذایل محسوب می‌شود و همچنین به سلوک عرفانی و معنوی فرد نیز آسیب می‌زند.

با این حال سنخ این کتاب طبق ادعای نویسنده کتاب از سنخ مشاهده است و از آن جهت که نوع بیان و ادبیات نویسنده براساس ادبیات مزدائی است از سنخ ادبیات دینی زرتشتی نیز به حساب می‌آید. حال باید به این مطلب توجه داشته باشیم که از کجا معلوم که این متن از جمله متون عرفانی به حساب می‌آید و یا به عبارت دیگر از کجا معلوم که آیا مشاهدات ارداویراف در حقیقت جزء مشاهده حقیقی عرفانی محسوب می‌شود. شاید مطالب مطرح شده توسط او صرفاً ساخته و پرداخته قوه متخیله او بوده است که البته براساس یک‌سری مبانی اخلاقی تنظیم شده است.

برای صحت‌سنجی عرفانی بودن عبارات او همین بس که ما باید به ادعای نویسنده بسنده کنیم. به عنوان مثال ما بسیاری از متون را جزء متون عرفانی قلمداد می‌کنیم، بدون آن‌که در وهله نخست به سنجش مطابق با واقع بودن مطالب درون آن‌ها کنیم؛ بنابراین در وهله نخست صرف ادعای نویسنده برای ما کافی است. در وهله دوم باید روی به اصل آسان‌باوری بیاوریم (Swinburne, 2001). در وهله سوم صحت‌سنجی باید چنین ادعا کرد که در صورتی می‌توان تمامی ادعاهای مطرح شده توسط شخص عارف را مورد سنجش قرار داد که ما نیز به همان مشاهدات دست یافته باشیم، وگرنه باید به سنجش عقلی بسنده کنیم. برای مثال برای بسیاری از گزاره‌های عرفانی پرسش «از کجا معلوم که هست؟» به ذهن خطور می‌کند و همان‌طور باید گفت که در مقابل این پرسش، گزاره پرسشی «از کجا معلوم که نیست؟» نیز بیان می‌شود (حلی، ۱۳۷۱). ما می‌توانیم اموری که از نظر عقلی ممکن هستند را براساس اصل آسان‌باوری بپذیریم. به عبارت دیگر، ما نباید تمام ادعاهای شخص عارف را از نظر عقلی اثبات کنیم و تنها نیاز است که بدانیم آن‌ها جزء محالات عقلیه نیستند. در وهله نهایی نیز می‌توان چنین اذعان کرد که برای سنجش سخن یک عارف و یا یک گزاره عرفانی باید به سخن سایر عرفا و افرادی که مشاهداتی را از سنخ مشاهدات

عارف مدنظر داشته‌اند رجوع کنیم. به عبارت دیگر اگر یک مطلب به بیان‌های مختلف توسط افرادی با عقاید مختلف به طرز یکسان و یا حتی با مضمون یکسان و با روش متفاوت بیان شده باشد، دال بر این است که می‌توان به آن مطلب اتکا کرد.

باین حال طبق ادعای نویسنده *ارداویراف‌نامه*، این کتاب حاصل مشاهدات او است، اما باید ادعا کرد به دلیل این که مطالب او مشتمل بر یک دسته از مسائل اخلاقی است، می‌توان صحت سخنان او را با ترازوی عقلی-اخلاقی نیز سنجید؛ بنابراین، این کتاب از نظر منبع، از سنخ مشاهده عرفانی به حساب می‌آید و از نظر بیان اصطلاحات جزء کتب مذهبی مزدیسی است؛ همچنین از حیث محتوا نیز از سنخ اخلاق، سلوک عرفانی و فرجام‌شناسی است.^۱

قابل ذکر است که در کتاب، نام چندین فرشته بیان می‌شود (ارداویراف، بی‌تا، صص ۱۳-۱۵). همچنین در سفر روحانی ارداویراف، سروش ایزدی همواره راهنما و راهبر ارداویراف است؛^۲ بنابراین از نظر محتوا، این کتاب حاوی مسائل مربوط به فرشته‌شناسی نیز می‌باشد. همچنین حس‌آمیزی موجود در بیان مطالب باعث شده است که این اثر از جمله آثار ادبی نیز به حساب بیاید؛ بنابراین اگر این کتاب را از سنخ آثار ادبیاتی به خصوص آن دسته آثاری که به ادبیات عرفانی مربوط هستند بدانیم، مرتکب خطا نشده‌ایم.

درباره *رساله‌الطیر ابن سینا* نیز باید چنین ادعا کرد که این رساله نیز شامل بیان مطالبی درباره سیر و سلوک عرفانی و معنوی می‌باشد. باین حال ابن سینا برخلاف ارداویراف به صورت صریح ادعا نکرده است که این مطالب حاصل مشاهدات او بوده باشد. البته باید دانست که وی به صورت مختصر و غیرصریح در ابتدای رساله چنین اذعان کرده است که می‌خواهد «اندوه خویش» را به اخوان قابل اعتمادش بیان کند (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۱)؛ بنابراین وی نیز به صورت ضمنی و غیرصریح اشاره به این مطلب دارد که مطالب مطرح شده در رساله حاصل مشاهدات معنوی او است. به عبارت دیگر ممکن است آن چیزی که

۱. آن چیزی که بیشتر در *ارداویراف‌نامه* مطرح است، بحث معادشناسی است، حال آن‌که سلوک و تکامل نفسانی که در *رساله‌الطیر* مطرح است هم شامل این دنیا و هم دنیای دیگر می‌شود. البته تکامل حقیقی طبق آموزه‌های ابن سینا در *رساله‌الطیر* و حتی *نمط هشتم اشارات و تنبیهات* مربوط به عالم دیگر است؛ چرا که در عالم دیگر انسان از مادیات جدا است و دارای لذت عقلانی صرف است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۱۴۱-۱۴۲).
 ۲. می‌توان گفت که این فرشته با عقل فعال در فلسفه‌های نوافلاطونی، فلسفه فارابی و فلسفه سینوی قابل مقایسه است.

توسط ابن سینا به عنوان «اندوه خویش» بیان شده همان مشاهدات معنوی او باشد. افزون بر این مطلب باید دانست که مطالب این رساله از زبان پرندگان بیان شده‌اند؛ البته دال بر بیان سفر روحانی و عرفانی نویسنده است. در حقیقت شخصیت اصلی رساله به عنوان یک پرنده، خود نویسنده به عنوان سالک راه معرفت و حقیقت است و همچنین باید دانست که سالک، نسخه عرفانی خود را برای اخوان قابل اعتماد و افراد اهل نیز پیچیده است. همچنین در ضمن بیان سیروسلوک پرندگان، مطالب اخلاقی نیز یافت می‌شود که می‌توان ادعا کرد که عرفان و اخلاق ابن سینا دو امر توأمان هستند؛ چنان‌که این مطلب نیز از نمط‌های نهایی/اشارات و تنبیهات (۱۳۷۵) و همچنین *حی بن یقظان* (بی‌تا) که توسط او تصنیف شده‌اند نیز بر می‌آید.

افزون بر این مطلب، بیان مسائل عرفانی توسط ابن سینا به شیوه تمثیلی و از زبان پرندگان می‌باشد که باعث شده است که این رساله از نظر ادبی قابل بررسی باشد. به همین علت می‌توان این رساله را از سنخ رساله‌های ادبی نیز محسوب کرد.^۱ با این اوصاف به خوبی دریافته می‌شود که ابن سینا، عرفان و اخلاق خود را به زبان تمثیل و زبان ادبی بیان کرده است و باید اشاره کرد که اخلاق نیز ماهیت فلسفی دارد؛ از این جهت می‌توان گفت که این رساله علاوه بر این که ماهیت عرفانی و ادبی دارد، دارای ماهیت فلسفی نیز می‌باشد. البته بیان این مطلب ضروری است که عرفان ابن سینا جزئی از فلسفه او است و به همین جهت به راحتی می‌توان این رساله را از سنخ متون فلسفی دانست. باید افزود که این رساله از آن جهت که مربوط به تکامل نفس ناطقه انسانی است، به جرئت می‌توان گفت که از سنخ مباحث نفس‌شناسی نیز به حساب می‌آید که هویت فلسفی دارد. بوعلی حتی در طبیعیات *عیون/الحکمة* هدف فلسفه را استکمال نفس انسانی با توجه به طاقت بشری دانسته است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۶).

۱. هر دو رساله به نحوی بیان شده‌اند که دارای ارزش ادبی نیز می‌باشند. در هر دو رساله از تمثیلات متعدد استفاده شده است، اما باید توجه داشت که تمثیلات به کار رفته در *ارداویراف‌نامه* بیشتر براساس متون زرتشتی است.

۲. روش‌شناسی ارداویراف‌نامه و رساله‌الطیر

درباره روش‌شناسی اتخاذ شده توسط ارداویراف باید چنین گفت که وی برای بیان مطالب خود از ضمیر اول شخص استفاده کرده است. دلیل نخست برای استفاده از ضمیر اول شخص این است که خواسته است حاصل مشاهده خود را برای دیگران بیان کند. البته باید چنین ادعا کرد که وی حتی می‌توانست حاصل مشاهده خود را با ضمیر سوم شخص بیان کند و بیان مشاهدات خود منعی برای استفاده از ضمیر سوم شخص ندارد. دلیل دوم از به‌کارگیری ضمیر اول شخص شاید اتخاذ لحن صمیمی‌تر است؛ بدین صورت که مخاطب با مصنف احساس نزدیکی بیشتر کند تا مطالب بیان شده در ذهن او القا شود. در حقیقت هدف ارداویراف از بیان مشاهدات خود از عالم دیگر تشویق پیروان آیین زرتشتی به داشتن اعتقادات نیک، انجام اعمال نیک و بازداشتن از اعتقادات و اعمال فاسد است.

در مقابل، ابن‌سینا نیز در تصنیف *رساله‌الطیر* روش بیان به شیوه اول شخص را اتخاذ کرده است و تنها تفاوت بیان ابن‌سینا با ارداویراف در این است که ابن‌سینا خود را در قالب پرنده فرض کرده است. هر دو دلیلی که درباره *ارداویراف‌نامه* گفتیم (بیان مشاهدات و ایجاد صمیمیت با مخاطب) درباره *رساله‌الطیر* ابن‌سینا نیز صادق است. افزون بر این مطلب باید توجه داشت که پرنده احتمالاً نماد روح انسانی و نفس ناطقه انسانی است. همان‌طور که پرنده می‌تواند پرواز کند، روح انسان نیز می‌تواند عروج کند؛ بنابراین انتخاب تمثیل پرندگان توسط بوعلی سینا از این جهت بوده است. به‌عبارت دیگر، تمامی حیوانات حرکت در عرض دارند، اما در میان موجودات متحرک بالاراده، تنها انسان است که علاوه بر این که حرکت در عرض دارد، حرکت در طول نیز دارد و عروج انسان به‌معنای حرکت در طول است (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۲، صص ۳۷۷-۳۷۸).

مبحث دیگر که به‌عنوان یک مطلب کلیدی در تبیین روش *ارداویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* باید بیان شود این است که نگارنده *ارداویراف‌نامه* دایره مخاطبان خود را تمامی پیروان آیین مزدیسنا قرار داده است، حال آن‌که شیخ‌الرئیس بوعلی سینا با بیان رمزی خود، دایره مخاطبان خود را محدود به افراد دارای اهلیت ساخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۱). از نظر بوعلی، افرادی که از اهلیت کافی برای برخوردارگی از مطالب حکمی برخوردار هستند باید این‌گونه مطالب را بدانند. به‌عبارت دیگر، دو شرط برای کسانی که اهلیت برای دانستن

حکمت دارند لازم است. این مطلب از *اشارات و تنبیهات* ابن سینا نیز به خوبی قابل برداشت است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۵۴ و ۵۵ و ۱۶۱). شرط نخست این است که فرد از توانایی ذهنی خوبی برخوردار باشد تا اصل مطلب به ذهن او خطور کند. در صورتی که فرد از این فراست برخوردار نباشد، مطلب اشتباه و فاسد جای مطلب حق بر ذهن او می‌نشیند و باعث ایجاد مغالطه در عقیده می‌شود. شرط دوم این است که فرد دارای صلاحیت اخلاقی باشد و با دانستن حکمت دچار توهم برتری بر دیگران و سوءاستفاده از افراد دیگر نشود.

۳. تبیین مبانی ارداویراف‌نامه

به صورت کلی *ارداویراف‌نامه* در چهار بخش خلاصه می‌شود. بخش نخست یک مقدمه‌ای درباره ارداویراف و سبب آغاز سفر معنوی وی به جهان آخرت است. بخش دوم به سفر ارداویراف به بهشت پرداخته و بخش سوم نیز به سفر وی به دوزخ پرداخته است. در بخش چهارم نیز مؤخره‌ای بیان شده است. همچنین در آغاز بخش بهشت نیز توصیف کوتاهی از برزخ بیان شده است «اینجا را همستکان خوانند و این روانان تا حشر اینجا ایستند و روان آن مردمان که گناه و ثوابشان در گیتی راست بود» (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵). آن چیزی که معلوم است این است که توصیف ارداویراف از دوزخ و افرادی که در دوزخ هستند بیش از بخش بهشت است و از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً ترس از حسرت و عقاب برای نفوس ناطقه کارسازتر از توصیف نعمات است. ارداویراف درباره روان نیکان چنین اذعان می‌کند که اگر نفس فرد نیک از بدن مفارقت کند، خودش را مانند بانوی بسیار زیبارو خواهد دید و از او خواهد پرسید که تو کیستی و در پاسخ خواهد شنید که من اندیشه، گفتار و کردار نیک خود تو هستم و هر چه که تو بیشتر نیک اندیشیدی و نیک بیان کردی و نیک عمل کردی من نیز زیباتر و نیکوتر شدم (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۴). در مقابل افراد تباهاکار و گناهکار نیز پس از مفارقت نفس از بدن، روان خود را مانند زنی بدکار و زشت خواهند دید و هنگامی که فرد از آن زن می‌پرسد که تو که هستی چنین پاسخی را خواهد شنید که «منم کنشن (عمل) تو ای جوان بداندیشه بدمنش بدگفتار بد کردار بدکار بددین» (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۵).

پیش از این، از سه مرتبه نام برده شده است. یک عالم، مقام هومت و اندیشه نیک است

که مربوط به روشن ضمیران و نیک‌اندیشان است (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۶) و یک عالم مربوط به هویخت یا همان گفتار خوب است که مربوط به افراد خوش گفتار است (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۶) و یک عالم نیز عالم هورشت یا کردار نیک است که مربوط به صاحبان فره‌کیانی است (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۷). به عبارت دیگر، شاید بتوان گفت که عالم نخست و دوم مربوط به کسانی است که فره‌ایزدی دارند و عالم سوم مربوط به کسانی است که فره‌کیانی دارند. باید توجه داشت که فره‌کیانی اخص از فره‌ایزدی است و مربوط به حاکمان صاحب فره است.^۱ هنگامی که سفر ارداویراف به بهشت آغاز می‌شود وی به همراهی وهومن (بهمن) یا همان نور اقرب و عقل اول^۲ به مقام اهورامزدا، امشاسپندان و همچنین مقام فروهر زرتشت، کی‌گشتاسب و جاماسب راه یافت (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۰)؛ بنابراین می‌توان چنین فهمید که نفس ناطقه انسانی در صورت عروج می‌تواند به مقام فرشتگان و امشاسپندان که همان صفات خداوند - تبارک و تعالی - هستند برسد. در این مرتبه است که ارداویراف مشاهده می‌کند که عقول همواره در حال توجه به ذات باری تعالی هستند (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۰). افزون بر این مطلب، توصیفی که ارداویراف از این مرتبه دارد ما را به این مطلب می‌رساند که روان‌ها و فروهرها نیز ذومراتب هستند، همان‌طور که فرشتگان نیز ذومراتب هستند «به‌جایی فراز آمدیم دیدم روانان رادان را که درخشان می‌رفتند بالاتر از روانان دیگر...» (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۰)؛ بنابراین در خواهیم یافت که از توصیف ارداویر نیز هستی‌شناسی تشکیکی نوری مربوط به حکمت ایران باستان دریافته می‌شود؛ زیرا نور که جوهره وجود همه موجودات است تشکیکی است. صدرالمألهین نیز نور را حقیقتی مشکک دانسته است (شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۴، صص ۸۸-۸۹). از سوی دیگر، سفر ارداویر نیز به صورت مرتبه به مرتبه است. همان‌گونه که بهشت

۱. باید دانست که فره‌ در حکمت ایران باستان و الهیات زرتشتی مراتب مختلفی دارد. به‌عنوان مثال، در مرتبه نخست (اعم) انسان‌های دادگر و نیک‌سرشت دارای فره‌ ایزدی هستند، در مرتبه بعدی (عام) ایرانیان دارای فره‌ایرانی هستند و در مرتبه بعد (اخص) حاکمان دادگر و نیک‌سرشت دارای فره‌کیانی هستند (رضی، ۱۳۷۹، صص ۱۵۴-۱۷۵؛ دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۴۰۵).

۲. مراد از این‌که عقل اول را همان وهومن دانستیم این است که وهومن یا بهمن همان نور اقرب در فلسفه سهروردی می‌باشد و نور اقرب نیز همان عقل اول است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

دارای مراتب است، دوزخ نیز دارای مراتب است و به همین دلیل ثابت می‌شود که هستی‌شناسی موجود در ایران باستان کاملاً تشکیکی و ذومراتب است و به همین علت است که جامعه سلسله‌مراتبی در ایران باستان از اهمیت خاصی برخوردار بوده است؛ زیرا اساساً نشانه مراتب عالم و نفس انسانی است (مجتبایی، ۱۳۵۲، صص ۳۹-۴۵).

ارداویراف نیز در بیان مراتب بهشت طبق نفوسی که در آن هستند شروع به توصیف می‌کند. پس از مرتبه مربوط به روان و فروهر مربوط به زرتشت و افرادی مانند کی‌گشتاسب و جاماسب که در مرتبه عالی‌نوریه حضور دارند، روان حاکمان نیکو و روان راستگویان قرار دارد (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۱). همچنین روان زنان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار و نیک‌کردار دارای همسر و پسر نیز در طبقات عالی‌نوریه است (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۱). نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که ارداویراف در هر مرتبه از سفر خود همراه با سروش اهر و آذر ایزد است که می‌توان گفت مانند پیر و مرشدی است که در رساله‌های تمثیلی سهروردی پاسخ سؤالات سالک را می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، صص ۲۰۸-۲۳۲). در ادامه نیز ارداویراف به مرتبه مربوط به ارتشتاران یا همان رزمیاران و سپس به مقام پیشه‌وران و کشاورزان اشاره می‌کند (ارداویراف، بی‌تا، صص ۱۵۲-۱۵۳). این سلسله‌مراتب نیز مانند همان سلسله‌مراتب موجود در ایران باستان است که با مراتب نفس انسانی نیز مطابقت دارد. حکمت به عنوان فضیلت نفس ناطقه مربوط به مرتبه حکما، دین‌یاران و حاکمان حکیم است و شجاعت به عنوان فضیلت نفس غضبی مربوط به طبقه رزمیاران به حساب می‌آید و همچنین فضیلت نفس شهوی یعنی عفت نیز مربوط است به طبقه پیشه‌وران و کشاورزان. همچنین این تقسیم‌بندی مطابق است با تقسیم‌بندی افلاطون (مجتبایی، ۱۳۵۲، صص ۳۹-۴۵).^۱ پس از آن نیز ارداویراف به روان افراد دادگر اشاره می‌کند (ارداویراف، بی‌تا، ص ۱۵۳). از آنچه که درباره روان افراد بهشتی فهمیده شد چنین برداشت می‌شود که افراد نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار، افراد صاحب حکمت، شجاعت، عفت و عدالت در بهشت جای می‌گیرند.

۱. بنابراین روشن می‌شود که منشأ تقسیم مراتب نفس ابتدا در الهیات زرتشتی مطرح شده است و پس از آن نیز در فلسفه افلاطون دیده می‌شود (برای تبیین بحث و تأثیر افلاطون از حکمت ایران باستان بنگرید به مجتبایی، ۱۳۵۲، صص ۳۹-۴۵).

ارداویراف برخلاف این که درباره بهشتیان به صورت اجمالی بحث کرد، با تفصیل و جزئیات بیشتری درباره نفوس دوزخی سخن می‌راند و دلیل این امر نیز احتمالاً همان است که پیش‌تر نیز بیان شد و آن تنبه بیشتر نفوس انسانی از عذاب و حسرت موجود در دوزخ است. با تأمل درباره توصیف ارداویراف از دوزخ چنین نتیجه می‌گیریم که رذایل اخلاقی و گناهان بسیاری سبب ورود نفس به دوزخ می‌شود. لواط، عدم پرهیز زنان در دوره دشتانی - ایام قاعدگی - کشتن مرد مقدس، حساست و بخل، مباشرت مرد با زن در ایام دشتانی، آسیب‌زدن به گیاهان، زنا، زن شوهردار، حاضر جوابی زنان نسبت به شوهرانشان، گران‌فروشی، استبداد، غیبت و تفرقه، کشتن بیش از حد حیوانات مفید، بهره‌نبردن از اندوخته‌ها، دروغ‌گویی و زورگویی، خودنمایی، جادوگری، نفاق، آلوده کردن آب و آتش، بیهوده‌گویی و سخن‌چینی^۱ نپذیرفتن فرزند خود، سقط جنین، شهادت و گواهی دروغ، دزدی و فریب، بی‌خانمان کردن دیگران، تصاحب ملک دیگران، پیمان دروغین، پیمان‌شکنی چه با نیکان و چه با بدکیشان، حسادت، قتل، خیانت در امانت، گرسنه نگاه‌داشتن کودک، شهوترانی، کفر و ناسپاسی به داد اهورامزدا و شک به فرجام، عدم طلب بخشش از پدر و مادر در گیتی، منع شوی از نزدیکی، کار کشیدن بیش از حد از احشام، کم‌فروشی، بدزبانی، افیون دادن به دیگران، زنا و گمراهی زنان، محروم کردن نزدیکان از مال، دروغ، عدم مهمان‌نوازی، نافرمانی از حاکم دادگر از جمله رذایلی است که سبب دوزخی شدن روان می‌گردد (ارداویراف، بی‌تا، صص ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۴۲-۲۴۹، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۶۶-۴۶۹ و ۴۷۱).

آن چیزی که می‌توان از *ارداویراف‌نامه* دریافت این است که فضایل اخلاقی درعین حال همان سلوک عرفانی و عامل کمال و سعادت نفوس ناطقه و فروهران است؛ بنابراین دستور دینی و یا به اصطلاح دیگر واجب شرعی است و در مقابل رذایل اخلاقی که باعث ورود نفوس به دوزخ می‌شود نیز همان صفات و اعمالی است که باعث خلل سلوک انسانی و عامل شقاوت بشر است و جزء منهیات و حرام‌های شرعی به حساب می‌آیند. نکته قابل توجه این است که در انتهای *ارداویراف‌نامه*، ارداویر چنین ذکر کرده است که

۱. در قرآن کریم نیز چنین فرموده شده است «وَبَلِّغْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُمْرَةً» (همزه/۱).

وی پس از پایان این سفر از جانب اهورامزدا مأمور می‌شود تا به گیتی بازگردد و هر چه که از عالم مینوی و ابدی دیده است را به اهالی گیتی بگوید (ارداویراف، بی‌تا، ص ۴۷۱). در حقیقت این مرحله با سیر فی الخلق بالحق اسفار اربعه تطابق دارد و همچنین این سیر در انتهای رساله‌الطیر ابن‌سینا نیز یافت می‌شود، چنان‌که در این نوشتار نیز خواهد آمد.

۴. تبیین مبانی رساله‌الطیر ابن‌سینا

ابن‌سینا پیش از بیان سفرنامه عرفانی و معنوی خود که به زبان پرندگان بیان کرده است به ذکر چند نکته اخلاقی پرداخته است و می‌توان ادعا کرد که این نکات هرچند که به صورت مختصر و موجز بیان شده‌اند، اما به‌عنوان مبنا در نظام فکری سینوی قرار دارند و حائز اهمیت می‌باشند؛ بنابراین ذکر این نکات به‌عنوان مبنا ضروری است. ابن‌سینا پس از بیان مقدمه‌ای کوتاه خطاب به برادران به ذکر یک دسته از نکات اخلاقی می‌پردازد. برای مثال وی از همه می‌خواهد که دارای ظاهر و باطن یکسانی باشد؛ چرا که برای خداوند، باطن همه افراد روشن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۲)، یا در ادامه از سالکان راه حق می‌خواهد که در مسیر همچون مور آهسته حرکت کنند و می‌خواهد که همچون کژدم دارای سلاح از پشت باشید؛ زیرا که شیطان از پس برآید (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۲). مراد ابن‌سینا از این بیان این است که شیطان و اکثر رذایل از راه نفس شهوانی در نفس انسان وارد می‌شوند. به همین علت نیز انسان باید دامان خود را حفظ کند. در ادامه ابن‌سینا چنین اذعان داشته که فرشته به این دلیل که با مادیات ارتباطی ندارد فساد و فحشا ندارد و حیوانات غیرنطق نیز دارای عقل نمی‌باشند و فقط انسان است که هم دارای عقل است مانند فرشتگان و هم دارای قوای حیوانی است مانند سایر جانوران؛ از این جهت اگر راه عقل را در پیش بگیرد از فرشته پیشی گیرد و اگر تحت سیطره قوای حیوانی خود درآید از چارپایان پست‌تر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۲).

ابن‌سینا پس از بیان ذکر این نکات وارد ذکر سفرنامه معنوی خود می‌شود و در ابتدا بیان می‌کند که وی در کنار پرندگان دیگر برای برداشتن دانه‌ای اسیر صیادان می‌شود و پس از اسیر شدن قدرت پرواز و راه رفتن خود را از دست می‌دهند. ابتدا این پرندگان برای آزادی از دام صیادان تلاش می‌کنند، اما هرچه تلاش می‌کنند تلاش می‌کنند نتیجه‌ای نمی‌گیرند و برعکس،

بندهای اسارت آنان نیز محکم‌تر می‌شود. در این مرحله است که پرنندگان تسلیم می‌شوند و پس از گذشت مدتی به این شرایط عادت می‌کنند.^۱ مجدداً پس از گذشت مدتی، پرنده اصلی این داستان به پرنندگان آزاد بیرون از بند و قفس نظر می‌کند و در می‌یابد که مدت زمانی خود او نیز آزاد بوده است؛ بنابراین پس از توجه و تنبیه، از پرنندگان آزاد بیرون از بند درخواست آزادی و رهایی از قفس می‌کند. در این حین است که پرنندگان دیگر به درخواست او جواب رد می‌دهند؛ چرا که پرنندگان آزاد بر این بودند که سخن پرنده درون قفس، حقه‌ای از سوی صیادان است. باین حال سالک مصمم در راه معرفت و حقیقت بر تصمیم خود استوار بوده است و به تکرار درخواست خود از پرنندگان بیرون از قفس می‌پردازد. پس از خواهش‌های مکرر پرنده در بند، پرنندگان بیرون از بند به او راه آزادی از بند را نشان می‌دهند. باین حال پس از رهایی از بند، پرنده در می‌یابد که وی فقط از گردن و سر آزاد شده است و هنوز پاهای او در بند است. این پرنده پس از این که درخواست آزادی کامل را از سایر پرنندگان می‌کند، در می‌یابد که خود آن‌ها نیز به صورت کامل آزاد نیستند.

پس از آن پرنندگان با پاهای در بند اما با بال‌های آزاد شروع به سفر می‌کنند و پس از طی مسیر به نزد یک حاکمی می‌رسند و این پرنندگان از حاکم چنین تقاضا می‌کنند که پاهایشان را از این بندها آزاد کند. پس از این که حاکم درخواست آن‌ها را می‌شنود چنین پاسخ می‌دهد که وی نیز قادر به باز کردن پاهای آن‌ها نیست، اما ملک که در دیار نزدیک آن‌ها است می‌تواند خواسته آن‌ها را اجابت کند. این پرنندگان مجدداً آغاز به طی مسیر می‌کنند تا به دیار ملک می‌رسند. در این هنگام است که آن‌ها با نوری مواجه می‌شوند و از شدت این نور بیهوش می‌شوند. پس از مدتی با لطف ملک آن‌ها مجدداً بیدار می‌شوند و قدرت تکلم پیدا می‌کنند. پس از بیدار شدن و پیدا کردن قدرت تکلم این بار این پرنندگان درخواست خود را به ملک بیان می‌کنند و ملک نیز چنین بیان می‌کند که هرکس که بند بر شما بسته است، خودش نیز می‌تواند این بندها را باز کند. ملک رسولی را برای این پرنندگان برمی‌گزیند تا با آن‌ها بازگردد و آن‌ها را برای بازگشایی پاهایشان از بند راهنمایی سازد

۱. سهروردی نیز در لغت موران چنین تمثیلی را در داستان طاووس بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، لغت موران).

(ابن‌سینا، ۱۳۷۰، صص ۲-۵).

با تأمل در عبارات ابن‌سینا و رمزگشایی آن در خواهیم یافت که مراد از پرندگان اسیر همان نفوس ناطقه انسانی هستند که در بدن و عالم مادی اسیر شده‌اند و پرنده‌ای که با سایر پرندگان نیمه‌آزاد سخن رانده، خود ابن‌سینا است. در حقیقت تفاوت ابن‌سینا به‌عنوان سالک با سایر نفوس انسانی در این است که وی متوجه اسارت خود شده است و برای آزادی از این اسارت راه سیروسلوک را پیش گرفته است. همچنین مراد از دانه‌هایی که توسط صیادان برای پرندگان ریخته شده بود، همان تمایلات و خواهش‌های نفسانی است که باعث اسارت انسان در مادیات می‌شود. در جایی که پرنده به سایر پرندگان نیمه‌آزاد توجه می‌کند، متوجه آزادی خود می‌شود.^۱

در ادامه باید ادعا کرد که خواهش پرنده مبنی بر آزاد شدن توسط دیگر پرندگان همان طلب عرفانی و شروع راه معرفت فلسفی است که توسط صاحب نفس ناطقه برای انجام سیروسلوک و رهایی از مادیات آغاز می‌شود و اجابت نکردن پرندگان نیمه‌آزاد، درخواست پرنده در بند را در ابتدای راه به این معنا است که باید اهلیت سالک برای آن‌ها روشن می‌شد. حال که اهلیت وی روشن شد، سالک با راهنمایی گرفتن از آن‌ها می‌تواند برخی از تعلقات خود را کنار بگذارد. به همین دلیل است که ابن‌سینا به زبان تمثیل چنین بیان کرده است که هنوز پای پرندگان در بند است. این سخن بدان معناست که نفس ناطقه تا رسیدن به مرحله فنا فی‌الله در لسان عرفانی و رسیدن به مرحله عقل مستفاد به زبان فلسفی به صورت کامل آزاد نیست. پس از آزادی نسبی پرنده از قفس وی با سایر پرندگان به راه می‌افتد تا خود را آزاد کند و در این مسیر، پرندگان باید از کوه‌های هشت‌گانه عبور کنند تا به کوه نهم برسند. مراد از این هشت کوه همان افلاک است و منظور از پس این هشت کوه یا به عبارت دیگر کوه نهم همان فلک اطلس یا فلک الافلاک است. برای این تمثیل می‌توان دو تفسیر را بیان کرد؛ تفسیر نخست آن است که ابن‌سینا در نمط هشتم *اشارات و تنبیهات*

۱. باید چنین ادعان داشت که این سخن ابن‌سینا با تمثیل غار افلاطون قابل مقایسه است؛ زیرا که در هر دو بحث کمال انسانی و رهایی نفس انسان از بند محسوسات مطرح است. همچنین است که سخن منظوم من ملک بودم و فردوس برین جایم بود/ آدم آورد در این دیر خراب آبادم، که توسط حافظ سروده شده است با این نظر ابن‌سینا در *رسالة‌الطیر* دارای قرابت است.

اعتقاد دارد که برخی از نفوسی که به مرحله عقلانی کامل نرسیده‌اند پس از مفارقت نفس از بدن به بدنه فلک ملحق می‌شوند تا به کمال برسند و پس از آن وارد مرحله عقلی می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). باین حال، این تبیین برای این عبارت ابن سینا در رساله الطیر مناسب نیست؛ چرا که مراد ابن سینا در این رساله از این سالکان چنین است که این افراد می‌خواهند به مرحله عقلانی برسند که پس از مفارقت از بدن، مستقیماً وارد عالم عقلانی شوند؛ بنابراین باید گفت با این که کوه‌های بیان شده در این رساله نشانه همان افلاک است، اما رمز کوه‌ها، یعنی افلاک، خود رمزی دیگر دارد و شاید بتوان گفت رمز آن مرحله به مرحله بودن کمال عقلانی است. چنان‌که در فلسفه نیز عقل دارای مراتب بالقوه، بالملکه، بالفعل و عقل بالمستفاد است. در زبان عرفانی نیز می‌توان گفت که هفت وادی که توسط عطار نیشابوری در منطق الطیر بیان شده است اشاره به درجات عرفانی دارد که باعث کمال معنوی و روحانی انسان می‌شود. از سوی دیگر، از متن ابن سینا در می‌یابیم با این که پرنده در قفس با مدد از سایر پرندگان نیمه‌آزاد، از بند آزاد شد و با سایر پرندگان، البته با پای بسته آغاز مسیر کرد، اما تقریباً راهبر آنان، خود این پرنده شد. از این مطلب چنین در می‌یابیم که سیروسلوک امری ذومراتب است و افراد می‌توانند در کسب درجات کمالیه از یکدیگر سبقت گیرند.

پس از آن که پرندگان که در حقیقت همان سالکان راه حقیقت هستند به کوه هشتم رسیدند روایح بسیار خوبی را چشیدند و با والی آن کوه ملاقات کردند و درخواست بازکردن بند از پای‌هایشان را از او کردند. والی نیز به آن‌ها چنین پاسخ داد که من از باز کردن بندهای پاهای شما عاجز هستم و شما باید به ورای این کوه در نزد ملک بروید. مراد ابن سینا از روایح این است که این پرندگان به عالم ملکوت و عالم مجردات نزدیک شده‌اند و بارقه‌هایی از عالم انوار را مشاهده کرده‌اند. همچنین مراد از والی شاید عقل اول باشد که اولین مخلوق واجب‌الوجود - تبارک و تعالی - است. پس از این که این پرندگان به مقصد نهایی رسیدند، دریافتند که آن مقصد نیز دارای مراحل مختلفی است و آن‌ها با دیدن نور مرحله اول نیز مدهوش شدند. شاید بتوان گفت که «لَنْ تَرَانِي» که در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف بیان شده است اشاره به همین مطلب است که نفوس ناطقه نمی‌توانند خداوند - تبارک و تعالی - را از شدت نورانی بودن ببینند. باین حال، پس از آن که این پرندگان به

هوش آمدند توانستند با ملک سخن بگویند. البته به نظر می‌رسد که این پرندگان فقط توانستند با حق تعالی سخن بگویند و این نشانه رسیدن به درجه عقل مستفاد است. برای تبیین این مطلب می‌توان از نظر فارابی مدد جست؛ چرا که فارابی بر این رأی است که عقل هنگامی که به مرحله مستفاد برسد، به عقل فعال متصل می‌شود و توانایی دریافت وحی و کلام الهی را دارد (فارابی، ۱۳۵۸، صص ۱۵۵-۱۵۶؛ کوچنایی، داور و صادقی، ۱۴۰۳، ص ۱۶). پس از آن که پرندگان و سالکان راه حق درخواست خود مبنی بر گشودن پاهایشان از بند را داشتند چنین پاسخ گرفتند که کسی می‌تواند بند را از شما باز کند که آن بند را بسته است. از این سخن می‌توان دو برداشت را کرد؛ برداشت نخست این است که تمامی انسان‌ها به دلیل داشتن اختیار، راه را خودشان انتخاب می‌کنند. خود آن‌ها باعث رسیدن به کمال و سعادت می‌شوند و همچنین خود آن‌ها نیز عامل شقاوت خود هستند؛ بنابراین خودشان نیز باید این بندها یعنی تعلقات مادی را به صورت کامل نابود سازند. برداشت دوم این است که مراد ملک موت است. به این معنا که انسان‌ها هر چقدر هم که در عالم مادی تأله و کمال عقلی پیدا کنند، به هر حال هنوز با ماده و مادیات در ارتباط هستند و پس از آن که ملک موت نفس را از بدن جدا کرد، نفوس ناطقه به صورت کامل آزاد می‌شوند. باید خاطر نشان کرد که مرگ نهایی است که باعث آزاد شدن نفس از بدن می‌شود و با این‌که موت اختیاری عرفا نیز باعث آزادسازی نفس از بدن می‌گردد، اما باید دانست که این نوع آزادسازی موقت است و آزادسازی کامل و نهایی همانی است که با مرگ غیراختیاری حاصل می‌شود. این مطلب از پایان رساله الطیر نیز به خوبی برمی‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۵). به عبارت دیگر، عقل فعال وظیفه صورت‌بخشی دارد و فرشته مرگ نیز وظیفه مفارقت نفس از بدن را دارد؛ بنابراین وقتی ابن سینا گفته است کسی می‌تواند بند را باز کند که آن را بسته است، اشاره به یک فرشته با مراتب مختلف آن دارد. در حقیقت، عقول همه یکی هستند؛ زیرا عقل به حسب ذات واحد است و جلوه‌ها و مراتب مختلفی دارد و مراتب عقول نیز حاکی از یک حقیقت واحد است، ولی با جلوه‌های مختلف.

در نهایت نیز ملک به سالک می‌گوید که من رسولی را نزد شما خواهم فرستاد تا با شما بیاید. این سخن ابن سینا می‌تواند الهام‌بخش اسفار اربعه ملاصدرا نیز باشد. مرحله آخر اسفار اربعه یعنی سفر فی الخلق بالحق حاکی از این سخن ابن سینا است. در حقیقت سالک

در این مرتبه به عقل مستفاد رسیده است و به عقل فعال نیز متصل شده است و اکنون باید به خلق برگردد و افراد دیگر را نیز آگاه کند. در این مرحله حتی خود سالک با این که به مرتبه عالی عقلانی رسیده است، هنوز به ماده تعلق دارد، زیرا قرار است دوباره به خلق یا عالم عنصر بازگردد و تنها با مرگ است که مجرد محض برای او اتفاق می‌افتد. با این حال، وظیفه اصلی او در این مرحله به همراه رسول همراه یعنی عقل فعال، تنبه دیگران است. همان گونه که خود او هنگامی که کاملاً در بند بود چنین دریافت که روزی آزاد بوده و می‌تواند دوباره آزاد باشد.

۵. مقایسه در مبانی

با بررسی دو سفرنامه معنوی می‌توان به وجوه اشتراک و افتراق میان *ارد/اویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* پی برد. آن چیزی که می‌توان به عنوان وجوه اشتراک دریافت این است که همراهی فرشته راهنما و یا رسول شرط تام رسیدن به کمال و یا فهم کمال است. در سفر معنوی ارد/اویراف، سروش و آذر مهر همواره در کنار ارد/اویراف بوده‌اند و باعث فهم سعادت حقیقی و شقاوت اخروی به او شده‌اند. همچنین در *رساله‌الطیر* نیز، رسولی که در مرحله نهایی توسط ملک با سالک بازمی‌گردد عامل رساندن به کمال و سعادت حقیقی است. مبانی دیگری که به عنوان وجه اشتراک میان این دو سفرنامه معنوی وجود دارد عنصر اختیار است. آنچه که به عنوان عامل سعادت و شقاوت افراد در ارد/اویراف‌نامه شده است همان اموری است که مورد اختیار انسان قرار گرفته است؛ همچنین در *رساله‌الطیر* نیز ملک چنین بیان کرد که آن کس می‌تواند بند از پای شما بگشاید که بند را بست. در یک تبیین که بیان کردیم، این سخن بوعلی دال بر وجود اختیار انسان در رسیدن به سعادت و شقاوت است. همچنین باید افزود با این که ارد/اویراف‌نامه مربوط به بافت الهیاتی مزدایی است و *رساله‌الطیر* منحصر در الهیات و بافت یک مذهب خاصی نیست و از این جهت با یکدیگر تفاوت دارند، اما مطالب *ارد/اویراف‌نامه* در بسیاری از مواضع برای غیرزرتشتیان نیز قابل استفاده است و همچنین مفاد رساله ابن‌سینا نیز برای افرادی که اهلیت و صلاحیت دارند (طبق گفته خود ابن‌سینا) کاراست.

در مقابل، هرچند که هر دو رساله دارای مضامین اخلاقی هستند و از این جهت نیز با

یکدیگر مشابهت دارند، اما باید گفت عناصر اخلاقی و دستورات اخلاقی که بر دستورات فقهی نیز بار می‌شوند در *ارداویراف‌نامه* بیشتر به چشم می‌خورد. تفاوت دیگر نیز این است که سفرنامه ارداویراف، سفر به عالم آخرت و سیر در بهشت و دوزخ و در موضع کوتاهی نیز برزخ است، حال آن‌که سفرنامه بوعلی سینا صرف رسیدن به مرتبه سعادت اخروی است.

قابل ذکر است در انتهای هر دو اثر، سالک از سمت حق - تبارک و تعالی - به خلق بازمی‌گردد و در این بازگشت مأموریتی وجود دارد و آن آگاه‌سازی مردم است. در انتهای *ارداویراف‌نامه*، اهورامزدا ارداویراف را مأمور به بازگشت به گیتی و بیان مشاهداتی که از بهشت و دوزخ داشته است به مردم می‌کند، در *رساله‌الطیر* نیز ملک پرنده را مأمور بازگشت به جایگاه اولیه و شناسایی بندی که به دست خود بر پایش بسته شده است می‌کند؛ بنابراین نوعی سفر فی الخلق بالحق که مطابق با مرحله نهایی اسفار اربعه است در این دو اثر به چشم می‌خورد.

نتیجه

با بررسی *ارداویراف‌نامه* و *رساله‌الطیر* دانستیم که این دو سفرنامه معنوی از سه حیث بافت، روش و مبانی با یکدیگر قابل تطبیق و مقایسه هستند و در هر کدام از این سه وجه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. در باب بافت، *ارداویراف‌نامه* از آن جهت که جزئی از ادبیات دینی زرتشتی به حساب می‌آید دارای بافت مذهبی است، حال آنکه *رساله‌الطیر* ابن‌سینا جزء رسائل عرفانی و فلسفی به حساب می‌آید و بالتبع دارای بافت عرفانی می‌باشد. قابل ذکر است که *ارداویراف‌نامه* نیز از آن جهت که حاصل مشاهده معنوی از عالم دیگر است جزء رسائل عرفانی محسوب می‌شود. در نتیجه، ارداویراف‌نامه با این‌که دارای بافت الهیاتی است، اما دارای پس‌زمینه عرفانی نیز می‌باشد. همچنین در *ارداویراف‌نامه* در مواضعی از سلسله‌مراتب میان عقول و نفوس سخن به میان آمده است که می‌توان گفت بافت فرشته‌شناسی که خود جزئی از فلسفه است در این اثر وجود دارد. درباره روش نیز باید گفت که هر دو متفکر بیان ادبی را برای ذکر مشاهدات معنوی خود انتخاب کرده‌اند. با این حال از آن جهت که ابن‌سینا دایره مخاطب خاص‌تری را برای اثر خود انتخاب کرده

است روی به بیان تمثیلی‌تر و همچنین بیان رمزی آورده است. همچنین هر دو متفکر ضمیر اول شخص را برای بیان مشاهدات معنوی خود استفاده کرده‌اند؛ بنابراین روش اتخاذ شده در تحریر هر دو رساله از آن جهت که بیان ادبی است دارای تطبیق است. در باب مبانی نیز باید چنین ادعا کرد که وجود فرشته راهنما یعنی سروش ایزدی و آذر ایزد در *ارداویراف‌نامه* و رسول از جانب ملک که همان عقل فعال است در *رساله‌الطیر* شرط اساسی سیروس‌سلوک معنوی انسان است. فرشته راهنما در اثر نخست باعث فهم کمال، سعادت و شقاوت است و در اثر دوم باعث رسیدن به کمال و سعادت می‌باشد. بر این اساس، کمال نفس انسانی و سعادت حقیقی دو رکن بنیادی در هر دو اثر است که با یکدیگر مشترک است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۲). *از محسوس تا معقول*، ج ۴، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). *رسالة الطیر*، تهران: انتشارات الزهرا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *حی بن یقظان*، تحقیق و تعلیق احمد امین، قاهره: دارالمعارف.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *عیون الحکمة*، بیروت: دارالقلم.

ارداویراف (بی تا). *ارداویراف نامه*، به اهتمام رشید یاسمی، تهران: وزارت فرهنگ.

بهمنی، کبری و صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۶). «مقایسه ارداویراف نامه و التوهم حارث محاسبی»، *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، دوره ۵، ش ۲، صص ۴۷-۲۳.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*، ج ۵، قم: انتشارات بیدار.

حیدری، علی و احمدی تبار، حبیب الله (۱۳۹۳). «مقایسه تطبیقی سفرنامه‌های تخیلی ارداویراف نامه و «ار» افلاطون»، *ادبیات تطبیقی*، دوره ۶، شماره ۱۱، صص ۱۱۹-۱۳۹.

دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). *اوستا*، ج ۱، چ ۱۰، تهران: انتشارات مروارید.

رضی، هاشم (۱۳۷۹). *حکمت خسروانی*، تهران: انتشارات بهجت.

زارع جیرهنده، سارا (۱۳۹۴). «مقایسه منطق الطیر عطار نیشابوری با *رسالة الطیر* ابن سینا»، *کهن نامه ادب پارسی*، دوره ۶، ش ۱، صص ۱۱۳-۱۳۶.

ساداتی، سید ارسلان و عادل زاده، پروانه (۱۳۹۸). «واکاوی چهار رمز اساسی منطق الطیر و *رسالة الطیر*»، *زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۲۷، ش ۸۶، صص ۸۱-۱۰۲.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تحشیه علامه طباطبایی، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

علیزاده بیرجندی، زهرا (۱۴۰۱). «انگاره‌های فرجام‌گرایانه در معراج پیامبر ﷺ و ارداویراف نامه»، *معرفت‌آیدان*، دوره ۱۳، ش ۲، صص ۲۷-۴۰.

فارابی، ابونصر (۱۳۵۸). *سیاست مدنی*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

- کسرای، مرضیه و ابراهیمی، حسن (۱۳۸۸). «بررسی نمادگرایی در سیر العباد الی المعاد سنایی و ارداویرافنامه»، *ادیان و عرفان*، دوره ۴۱، ش ۱، صص ۱۴۱-۱۶۰.
- کوچنانی، قاسمعلی؛ داور، محمدمهدی و صادقی، ریحانه (۱۴۰۳). «یکسان‌نگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، دوره ۳، ش ۱۲، صص ۵-۳۰.
- مبارک، وحید و سحر یوسفی (۱۳۹۵). «مطالعه تطبیقی مسیر تعالی در دو اثر عرفانی حکمی (رسالة الطیر و جانانان مرغ دریایی)»، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، دوره ۱۰، ش ۳۷، صص ۵۷-۷۸.
- مجتبابی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمدی، گردآفرید و نظری، جلیل (۱۳۸۷). «مقایسه نگاه ارداویرافنامه و رسالة النفران در دنیای پس از مرگ»، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، دوره ۲، ش ۸، صص ۱۹۵-۲۱۱.
- Swinburne, R (2001). *Epistemic Justification*, Oxford: Oxford University Press.

References

The Holy Quran.

- Alizadeh Birjandi, Z. (2022). "Eschatological Motifs in the Mi'raj of the Prophet (PBUH) and the Ardāwīrāfnāmeḥ". *Ma' refat-e Adyān* 13(2): 27–40. (In Persian)
- Ardā Vīrāz. (n.d). *Ardā Vīrāf Nāmag*. Edited by Rashid Yasemi. Tehran: Ministry of Culture. (In Persian)
- Avicenna. (1991). *Risālat al-Ṭayr*. Tehran: Al-Zahrā Publications. (In Arabic)
- Avicenna. (1996). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāgha. (In Arabic)
- Avicenna. (n.d). *Ḥayy ibn Yaqzān*. Edited by Ahmad Amin. Cairo: Dār al-Ma'ārif. (In Arabic)
- Avicenna. (n.d). *Uyūn al-Hikmah*. Beirut: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Bahrāmi, K and Soheila Ṣalāḥī Moghadam. (2017). "The Comparison of Ardaviraf Nameh to Al-tavahom". *Comparative Literature Studies* 5(2): 23–47. (In Persian)
- Doustkhāh, J. (2006). *Avesta*, Vol. I, 10th ed. Tehran: Morvārid Publications. (In Persian)
- Ebrahimi Dīnānī, G. H. (2023). *From the Sensible to the Intelligible*, 4th ed. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom. (In Persian)
- Farabi, A. N. (1979). *Al-Siyāsāt al-Madaniyya (On Civil Politics)*. Translated by Seyyed Jafar Sajjadi. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (In Persian)
- Ḥaydarī, A and Ḥabīb Allāh Aḥmadī Tabār. (2014). "A Comparative Study of the Imaginal Travelogues: Ardāwīrāfnāmeḥ and Plato's Myth of Er." *Comparative Literature Studies* 6(11): 119–139. (In Persian)
- Ḥillī, H. (1992). *Al-Jawhar al-Nazīd*, 5th ed. Qom: Bidār Publications. (In Arabic)
- Kasrā'ī, M and Hassan Ebrahimi. (2009). "Study of Symbolism in Ardaviraf Nameh and Sana'ei's Seir-al-Ebad Elal-Ma'ad". *Religions and Mysticism*, 41(1): 141–160. (In Persian)
- Kochnānī, G. A, Davar, M. M, and Reyhāneh Sādeqī. (2024). "Equating Political Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Thought of al-Fārābī". *History of Islamic Philosophy* 3(12): 5–30. (In Persian)
- Moḥammadī, G and Jalīl Nazārī. (2008). "Comparison of the Views of Ardāwīrāfnāmeḥ and Risālat al-Ghufrān Concerning the Afterlife". *Comparative Literature Studies* 2(8): 195–211. (In Persian)
- Mojtābā'ī, F. (1973). *Plato's Ideal City and the Notion of Kingship in Ancient Iran*. Tehran: Iranian Cultural Heritage Association. (In Persian)
- Mubārak, V and Sahar Yousofi. (2016). "A Comparative Study of the Path of Spiritual Ascent in Risālat al-Ṭayr and Jonathan Livingston Seagull". *Comparative Literature Studies* 10(37): 57–78. (In Persian)
- Rāzī, H. (2000). *Khosrawānī Wisdom*. Tehran: Bahjat Publications. (In Persian)
- Sādātī, S. A and Parvāneh 'Ādelzādeh. 2019. "An Analysis of Four Key Symbols in Mantīq al-Ṭayr and Risālat al-Ṭayr". *Persian Language and Literature*, 27(86): 81–102. (In Persian)
- Shīrāzī, S. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Annotated by 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Suhrawardī, S. (2001). *Majmū'a-i Musannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, Vol. 3 (Persian works). Edited and annotated by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Swinburne, R. (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press. (In English)

Zāre' Jirahandeh, S. (2015). "A Comparative Study of 'Aṭṭār's Mantīq al-Ṭayr and Avicenna's Risālat al-Ṭayr". *Persian Classical Literature Quarterly* 6(1): 113–136. (In Persian)