

وجوه فردی و جمعی روایت حی بن یقظان

مرتضی بحرانی*

چکیده

داستان رمزی حی بن یقظان («حی»، رمزی از عقل و «یقظان»، رمزی از خداوند) به گونه‌ای روایت شده است که می‌توان آن را به وجوه مختلف و حتی متفاوت تفسیر کرد. می‌توان برخی از این تفاسیر را چنین خلاصه کرد: الف. اثبات جاودانگی نفس ناطقه انسان؛ ب. نظریه‌پردازی دوگانه در باب ابتدای خلقت انسان؛ ج. بررسی رابطه میان فرد و اجتماع و مطرح کردن این نظریه که منشأ جامعه فرد است؛ د. شرح غربت و تنهایی انسان. این دو تفسیر اخیر، بر اساس مقایسه رساله *حی بن یقظان* ابن طفیل با کتاب *تدبیر المتوحّد* ابن باجه صورت گرفته است. در تفسیر اخیر، انسان موجودی گم‌شده در این جهان است که به دنبال پیدا کردن خویش است. اگر انسان بتواند خودش را پیدا کند می‌تواند به مراحل کامل انسانیت برسد. نکته مهم روایت حی بن یقظان این است که انسان در جست‌وجوی خویش، به اموری دست پیدا می‌کند که همگی وجوه اجتماعی دارند: تقلید اصوات و وضع لغت، اختراع لباس، تهیه مسکن، آماده کردن وسایل و ابزار دفاعی مانند چوب دستی و نیزه، بهره‌گیری از حیوانات اهلی؛ کشف آتش و به کار بردن آن در پختن غذا و رفع نیازمندی‌های دیگر، آگاهی انسان به اهمیت اعضا و جوارح خود و همچنین تشریح آنها و سرانجام کشف نقش اساسی قلب در ساختمان بدن که می‌تواند استعاره‌ای از وجود رهبر یا ضرورت حاکم در جامعه باشد. نگارنده می‌کوشد با روش تحلیل فلسفی، و با تمرکز بر تفسیر داستان حی بن یقظان و مقایسه آن با سلامان و اِبسال، به شرح غربت انسان بپردازد و وجوه اجتماعی آن را نیز به بحث بگذارد.

کلیدواژه‌ها: حی بن یقظان، سلامان و اِبسال، ابن طفیل، انسان تنها، امور اجتماعی، فرد.

مقدمه

ابن طفیل در *حی بن یقظان* (زنده بیدار)، و در ضمن داستانی رمزی، پیدایش، رشد، تعلیم و تعلم، تکامل و تعالی و امکان اجتماعی شدن یک انسان تنها و منزوی را به نمایش می‌گذارد. آنچه در اینجا در بررسی قصه حی ابن یقظان مهم است، روش و موضوع حکمت اشراق و معرفت‌شناسی حاکم بر این اندیشه است که اگرچه می‌توان از یک سو آن را معرفتی فردی برای دستیابی به سعادت تفسیر کرد، اما همین معرفت دارای وجوهی اجتماعی است که فرد به واسطه نیاز، و برای تحقق سعادتش، به آنها دست پیدا می‌کند و بر مبنای آن فردیت و سعادت خود را در متن جمع و جامعه باز یافته و تعریف می‌کند. پیامد این وجه اجتماعی، دستیابی به اموری از این قبیل است: تقلید اصوات و وضع لغت، اختراع لباس، تهیه مسکن، ساخت ابزار دفاعی مانند چوب‌دستی و نیزه، بهره‌گیری از حیوانات اهلی، کشف آتش و به کار بردن آن در پختن غذا و رفع نیازمندی‌های دیگر، آگاهی انسان به اهمیت اعضا و جوارح خود و همچنین تشریح آنها.

ابن طفیل نشان می‌دهد که معرفت اشراقی ضرورتاً رو به انزوا ندارد و در سطح فرد توقف نمی‌کند، بلکه می‌تواند خود را توسعه بخشد و با وجوه اجتماعی سازگار شود. به این معنا، آنچه فیلسوف را به انزوا می‌برد، جامعه نیست، بلکه تغایر میان او و نوع معرفتی است که در جامعه حکم‌فرما است. اگرچه فرد اشراقی نمی‌تواند در جامعه غیراشراقی زیست کند، اما برای اشراقیان و معرفت اشراقی این امکان وجود دارد که مدینه‌ای اشراقی تأسیس کنند. در واقع انزوا و معرفت فردی، برای ابن طفیل حتی می‌تواند مقدمه تشکیل مدینه باشد؛ اما مدینه‌ای که بالأخره باید رها شود و بنابراین جای ماندن نیست. وجه دراماتیک انسان تنها (چه در جزیره باشد، چه در مدینه) این است که باید تنها به «معاد» خود باز گردد. در این بازگشت، حتی اگر دیگرانی هم همراه انسان باشند، تک تک افراد باید اعمال و وظایف خاص خود را انجام دهند. به دیگر سخن، حتی اگر انسان در فاصله زندگی، مدنی‌الطبع باشد، در آمد و شد به/از این جهان، مفرد بالطبع است. همین مسئله است که معرفت‌شناسی ابن طفیل و دیگر حکمای اشراقی مشابه را از معرفت‌شناسی یونانی و حتی قرون جدید متمایز می‌کند. به این معنا، خواننده و مفسر معرفت‌شناسی اشراقی باید این نکته را در نظر داشته باشد که معرفت فردی و سعادت فردی در این آموزه، به چه معنا و چگونه خود را در ارتباط با حیات مدنی و زیست جمعی تعریف می‌کند. در اینجا ضمن اشاره‌ای

مجمل به این داستان و ربط آن با قصه سلمان و ابسال، و وجه علم فردی و عمل جمعی آن به بحث گذاشته می‌شود.

پیشینه روایت حی بن یقظان

۱. تطورات روایی و مضمونی

ابن طفیل (۵۰۰-۵۸۱ ه.ق./۱۱۱۱-۱۱۸۵ م.) دومین فیلسوف مشهور در غرب جهان اسلام است که به دنبال ابن باجه و پیش از ابن رشد، در قرن ششم (دوازدهم میلادی) زندگی می‌کرد. او فیلسوف، شاعر، ریاضیدان و منجم و طبیب بود و در دولت و دستگاه موحدان (۵۵۸-۵۸۰ ه.ق./۱۱۶۳-۱۱۸۴ م.) برای مدتی طبیب و وزیر ابویعقوب یوسف اول شد (بدوی، ۲۰۰۰: ۶۹). سلسله موحدان در سال ۵۱۵ ه.ق./۱۱۲۸ م. و به دنبال سرنگونی مرابطون در اندلس، به دست ابوعبدالله ابن تومرت شکل گرفت (بریل و آخرون، ۱۹۹۸: ۲۴۱). ابن طفیل با فلسفه فارابی، ابن سینا و سهروردی آشنا بوده است؛ در این میان، فلسفه ابن سینا و سهروردی را مبهم، و فلسفه فارابی را «پر از شکوک و تناقض» می‌دانست؛ درست همان سان که بعد از او ابن رشد، «به فارابی تاخته و او را در زمره متکلمین قرار داده نه در زمره فلاسفه» (صفا، ۱۳۵۵: ۲۲۱). ابن طفیل تألیفاتی دارد که متأسفانه بیشتر آنها به دست ما نرسیده است. اثر فلسفی باقی‌مانده از او که از حیث حجم مختصر است، حی ابن یقظان است.

شخصیت حی بن یقظان (و نیز سلمان و ابسال) قبل از ابن طفیل نیز محل توجه بوده و دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی، یعنی ابن سینا و سهروردی، هر یک به نوعی به آن پرداخته‌اند. ابن سینا این شخصیت را در رساله‌ای به همین نام به بحث گذاشته است، ولی نام رساله سهروردی حی بن یقظان نیست بلکه او داستان خود را تحت عنوان *قصّة الغریبة الغریبه* تألیف کرده است.

قصه حی بن یقظان را نخستین بار ابن سینا، هنگامی که در قلعه فردجان همدان محبوس بود، نوشت. این رساله به همراه دو رساله دیگر *رساله الطیر* و *فی العشق*، مایه‌های اشراقی اندیشه فلسفی ابن سینا را شکل می‌دهند که مصداقی از بافت پیچیده اندیشه‌های یونانی، یونانی‌مآبانه، ایرانی و اسلامی او هستند، و حکایت از جدایی‌اش از اندیشه مشایی دارند (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۸۸). او در *رساله الطیر* نفوس آدمیان را بسان مرغان دربندی به تصویر می‌کشد که به قفس [تن]

رانده شده‌اند ولی از تسلیم به این تقدیر سرباز می‌زنند و می‌کوشند آزاد شوند و خود را به قله جبل‌الله برسانند و در آنجا به پرنده‌ای بی‌نظیر برمی‌خورند و به هدایت او به شهر پادشاه بزرگ می‌روند. از آن پس، دیگر هیچ‌گاه در «وادی احزانی» که نخست از آن بیرون آمده بودند، خود را آسوده و آشنا احساس نمی‌کنند (همان: ۸۹).

ابن‌سینا، در رساله *حی‌ابن‌یقظان* شرح می‌دهد که از «شهر خود به نزهتگاهی با یاران بیرون شده، به پیری برخورد، نیرومند و باشکوه و با نیروی جوانی». او گفت: «نامم حی است و پسر یقظان می‌باشم و شهرم بیت‌المقدس و پیشه‌ام سیاحت کردن است و رو سوی پدر دارم ... و همه دانش‌ها را می‌توان به واسطه علم فراست آموخت ... و این یاران تو بد هستند و خواهان فریفتن تو ... و راه‌هایی تو از اینان، رفتن به غربت است؛ به سوی شهرهایی که آنها نتوانند آیند». او سپس از حی نحوه سیاحت را می‌پرسد و حی به او می‌گوید که «زمین را سه حد است: یکی میان مغرب و مشرق، یکی پس مغرب و یکی پس مشرق. و باید که از انواع اقلیم‌ها، از اقلیم دیوان و فرشتگان، گذشت تا به آسمان‌ها راه یافت و آنجا پادشاهی باشد یگانه و همه فرمانبران او». در نهایت حی می‌گوید که هدفش از نشان دادن راه و سیاحت به او «تقرب به آن پادشاه بوده است». ابن‌سینا در این رساله سخنی از *سلامان و ابسال* به میان نمی‌آورد اما در نمط نهم کتاب *اشارات و تنبیهات* بیان می‌کند که «اگر تو را سر این است که از قصه *سلامان و ابسال* چیزی بدانی، پس بدان که *سلامان* مثل *توست* و *ابسال* مثل *درجه تو در عرفان* است». ابن‌سینا چیزی بیش از این در باب *سلامان و ابسال* نمی‌گوید.

این در حالی است که به نظر می‌رسد نخستین روایت از *سلامان و ابسال*، از آن‌حین ابن‌اسحاق (متوفی ۲۶۰ هـ ق) باشد که آن را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرده است و آن ترجمه نیز هم‌اکنون موجود است: حکایت «پادشاهی حاکم بر مصر و یونان و روم که خواهان فرزندی است بدون نزدیکی با زنان ... به کمک حکیمی، نوزادی پسر از نطفه او و خارج از رحم به وجود می‌آید و نام او را *سلامان* می‌گذارند و دایه‌ای به نام *ابسال* او را شیر می‌دهد». سپس میان او و دایه رابطه عاشقانه پدید می‌آید و شاه که متوجه می‌شود آنها را از هم جدا می‌کند اما آنها به ماورای دریای مغرب فرار می‌کنند. شاه با جام جهان‌نمای خود از وضع آنها آگاه می‌شود و فرزند را فرا می‌خواند و او را از آن عشق نهی می‌کند. *سلامان* نمی‌پذیرد و به نزد *ابسال* باز می‌گردد. آن دو قصد خودکشی می‌کنند و خود را درون آب می‌افکنند. اما شاه با قدرت خویش

ووجه فروری و جمعی روایت می بن تظان

سلامان را نجات می دهد و ابدال غرق می شود ... و به کمک همان حکیم، سلامان عشق ابدال را از قلب خود بیرون می کند و مستعد جانشینی پدر می شود (سجادی، ۱۳۸۲).

امام فخر رازی در شرح منظور ابن سینا از سلامان و ابدال آن را در حد یک چیستان تقلیل می دهد و می گوید پاسخ این چیستان این است که سلامان همان آدم است و ابدال نیز همان بهشت است. اما خواجه نصیر طوسی با رد نظر فخر رازی، دو تقریر از آن را بیان می کند؛ یکی مطابق ترجمه حنین ابن اسحاق و دیگری که بر ساخته خود اوست که بر اساس آن «در روزگار قدیم دو برادر بودند به نام سلامان و ابدال و زن سلامان عاشق ابدال می شود و به هر حيله ای خواهان تمتع از او می شود و ابدال از این خواسته دوری می جوید. زن سلامان برای اینکه به خواسته خود برسد، خواهرش را به عقد ابدال در می آورد تا شب هنگام به جای او به بستر رود و کام جوید. اما ابدال از مکر او آگاه می شود و از شهر خارج می شود ... اما باز هم هزاران حيله به کار می برد و چون موفق نمی شود، آشپز و پیش خدمت را می فریبد تا در غذای ابدال سم بریزند و او را مسموم کنند. بدین طریق ابدال کشته می شود و برادرش سلامان از قدرت کناره می رود، خداوند او را از عمل همسرش آگاه می کند و او به انتقام برادرش، همسر و آشپز و پیش خدمت را با سم می کشد» (همان: ۴۳).

سهروردی، در قصه العربیه الغریبه می گوید بعد از خواندن داستان حی بن یقظان و سلامان و ابدال، چون آنها را «عاری از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم، یعنی طامه کبری» یافتیم، «بر آن شدم اندکی از این راز را در داستانی به نام قصه غربت غریبه ... برای بعضی دوستان بزرگوار بپردازم». او توضیح می دهد که «با برادر خود عاصم از دیار ماوراءالنهر به بلاد مغرب سفر کردم تا مرغان ساحل دریای سبز را صید کنیم». ... آنها در دیه قیروان گرفتار ظالمان می شوند و در کنار قصر، در چاهی زندانی می شوند که چون آنها دانستند که «ما فرزندان شیخ هادی ابن الخیر یمانی هستیم، تنها اجازه داند شب هنگام از آن بیرون آییم ... تا اینکه هدهد نامه ای از پدرمان به ما آورد که نوشته بود اگر خواهی با برادرت خلاص یابی، در عزم سفر سستی مکن ... و چون به وادی مورچگان برسی، دامن را بیفشان و ... زنت را بکش که او را پس مانده نیست و در کشتی نشین» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲/۲۷۵-۲۸۸). سهروردی سپس سفر دریایی خود را توضیح می دهد که ناچار شدند از ترس پادشاهی ظالم، کشتی را خراب کنند و سپس رسیدنشان به سد یاجوج و ماجوج و سفر هوایی و گذر از افلاک گوناگون تا «یافتن راه درست را» شرح می دهد و اینکه او در این سفر «روی سوی چشمه زندگانی» داشته است. تا اینکه به طور سینا و صومعه

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

پدر می‌رسد و سایر برادران خود را که سفر و سرگذشتی چون او داشته بودند، می‌بیند. نزد پدر سجده و سپس از سختی‌های راه شکایت می‌کند و پدر می‌گوید «نیکو رستی اما ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت و هنوز همه بندها را از خود برنیفکنده‌ای ... چون این سخن بشنیدم، هوش از سرم رفت و ناله برآوردم و او گفت که این بازگشت برای تو ضروری است، اما تو را این بشارت است که دوباره نزد ما باز آیی و از همه شهرهای غریب رهایی یابی ... در این حال بودم که ناگهان خود را در سرزمینی و در میان گروهی غیرسالک یافتم و در دیار مغرب زندانی بماندم». واپسین عبارت سهروردی این دعا است که «خدای ما را از اسارت طبیعت و از بند هیولا رها سازد» (همان: ۲۹۷-۲۸۹؛ ابن طفیل، ۱۳۴۴؛ سجادی، ۱۳۸۲). آرا و نظریات گوناگونی در شرح و تفسیر *حی بن یقظان و سلامان و ابسال* گفته شده است. جامی (متوفی ۸۹۸ هـ ق.) نیز در مثنوی *سلامان و ابسال*، آن داستان را مطابق ترجمه حنین ابن اسحاق به نظم کشیده است.

۲. دامنه تاثیر روایت *حی بن یقظان*

علاوه بر پیشینیان، تشابهاتی میان این داستان و داستان‌های دیگر نیز وجود دارد. برای مثال، از تشابه میان *حی بن یقظان* و *رابینسون کروزوئه* سخن گفته شده است؛ ظاهراً دوفو در هنگام نوشتن *رابینسون کروزوئه*، از *حی بن یقظان* آگاهی داشته است (محمود، حسن عباس، ۱۹۸۳). تفاوت آنها در این است که *رابینسون*، مردی است که برای زندگی و بقا در همین جهان تلاش می‌کند، اما *حی* مثالی از انسان متأمل است که به حیات دیگر چشم دوخته است (أبو بندوره، ۲۰۰۶)؛ کرین «به یک سبک دانستن این دو داستان را نادرست می‌داند» (کرین، ۱۳۸۴: ۳۴۱). *حی بن یقظان*، داستانی آرمان‌گرایانه نیز هست. با این تفاوت که برخلاف بسیاری از آرمان‌گرایی‌هایی که بر امکان یک جامعه آرمانی تأکید دارند - از افلاطون گرفته تا فارابی، از «شهر خورشید» کمبانیلای ایتالیایی (۱۵۶۸-۱۶۳۹) گرفته تا اتلانتیس جدید فرانسیس بیکن (۱۵۶۰-۱۶۲۶) - *حی بن یقظان* و *سلامان و ابسال* قبل از هر چیز بر «فرد» آرمانی نظر دارند. اگرچه از مجموع این افراد امکان تشکیل و تأسیس شهر نیز منتفی نیست. حتی گفته شده که این فرد فقط در جنس مذکر منحصر می‌شود؛ عده‌ای حتی فراتر از این رفته‌اند و گفته‌اند داستان‌هایی چون *حی بن یقظان*، در شکل‌گیری جریان روشنگری اروپایی نقش داشته است (Attar, 2008).

وجه فروی و جمعی روایت حی بن یقظان

موسی (موشه) ناربونی، در ۱۳۴۹ حی بن یقظان را به عبری ترجمه کرد و در ۱۶۷۱ نیز ادوارد بوکوک آن را در انگلیس به زبان لاتینی ترجمه کرد و در کنار متن عربی آن منتشر شد (کربن، ۱۳۸۴: ۳۳۶). در ۱۶۷۲ نیز زیر نظر اسپینوزا به زبان هلندی ترجمه شد. برای بار اول در ۱۶۷۴ جورج کیث و برای بار دوم جورج اشویل آن را از لاتینی به انگلیسی ترجمه کردند (الیافی، ۲۰۰۲). برای بار سوم از عربی، و در ۱۷۰۸ سیمون اوکلی آن را به انگلیسی ترجمه کرد. بار دیگر نیز جیم کولویل آن را به انگلیسی ترجمه کرد. در ۱۹۰۰ نیز لیون گوئیته آن را به زبان فرانسه ترجمه کرد. حی بن یقظان در فارسی به همت فروزان فر و با عنوان *زنده بیدار* ترجمه شد. قبل از فروزان فر، ابوالقاسم سحاب نیز آن را با عنوان *پدر طبیعت* ترجمه کرد. ترجمه دیگری از این کتاب نیز به قلم شیخ عبدالرحیم صاحب الفصول موجود است (محمدی نژاد، ۱۳۸۵).

روایت ابن طفیل از حی بن یقظان و پیوند آن با مسلمانان و ابراهام

بنا به روایت ابن طفیل، «در یکی از جزایر دورافتاده هند، زیر خط استواء، انسانی تنها به نام حی ابن یقظان، از خاک (و بدون وساطت پدر و مادر) به وجود می‌آید». ابن طفیل به ملاحظه عقیده کسانی که برای تولد انسان، وجود پدر و مادر را ضروری می‌شمارند پیدایش حی بن یقظان را به طرز دیگری نیز روایت می‌کند که بر اساس آن «در نزدیکی آن جزیره پادشاهی بود و خواهر آن پادشاه با شخصی به نام یقظان ازدواج می‌کند، ولی ازدواج او مورد رضایت پادشاه نبود. حاصل این ازدواج، تولد فرزندی به نام حی است. پس تولد حی برای اینکه پادشاه از این امر آگاه نشود، مادر، فرزند خود را در صندوقی قرار می‌دهد و آن را به دریا می‌سپارد. جعبه‌ای که حامل طفل بود، در اثر امواج دریا به این جزیره می‌آید و آهویی که بچه‌اش را عقاب برده بود، او را با شیر خود تغذیه می‌کند و به این وسیله بچه به تنهایی در جزیره بزرگ می‌شود» (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۲۳-۴۳). این فرد در آن جزیره تنها به تفکر و تأمل می‌پردازد. از اینجا به بعد، ابن طفیل چگونگی رشد این طفل را تا آخرین مدارج کمال و بالاترین مراحل سلوک بیان می‌کند و آن را نمونه کامل و مثال اعلا برای سیر و صعود انسان می‌شناسد. در شرح وقایعی که برای حی اتفاق می‌افتد، اموری چون مواجهه با مرگ مادر (آهو)، تشریح جسد مادر برای یافتن علت مرگ، از بین رفتن جسد، نحوه دفن کردن جسد، وقوفش بر عریان بودن خود و تلاش برای تهیه لباس از برگ درخت و سپس پر پرندگان، دستیابی به آتش، شکار حیوانات، و ساختن مسکن بسیار مهم هستند (همان: ۴۴-۵۵).

باری، در جزیره نزدیک حی یکی از ادیان پیامبران الهی رواج گرفته بود که حقایق دین را از طریق مثال به مردم نشان می‌دادند. در آن جزیره دو جوان نیکو بودند به نام‌های اِسال و سلامان. اِسال به باطن شریعت نظر داشت و سلامان به حفظ ظاهر شریعت می‌کوشید. اِسال عزلت‌گزید و چون وصف جزیره حی ابن یقظان را شنیده بود عزم کرد به آنجا رود؛ چون می‌دانست که در آنجا به واسطه انفراد به مطلوب خود خواهد رسید. او در آنجا به عبادت و تفکر پرداخت و گهگاه نیز از جایگاه خود برای به دست آوردن غذای اندک بیرون می‌آمد. در یکی از روزها که حی نیز برای طلب غذا از جایگاه خود بیرون آمده بود ناگهان چشمشان به یکدیگر می‌افتد. اِسال پنداشت که حی مانند او عابدی گوشه‌نشین است اما حی هیچ ندانست که او چیست یا کیست. زیرا او بر شکل هیچ یک از حیواناتی که در آن جزیره بودند نبود. از این‌رو با شگفتی تمام به اِسال نگاه می‌کرد. اِسال پا به فرار نهاد و حی نیز به دنبال او روان شد. بعد از اندکی پا واپس کشید و خود را پنهان کرد. اِسال به نماز ایستاد و حی اندک اندک به او نزدیک شد تا آنجا که صدای تسبیح او را می‌شنید. در این حال او را مانند خود دید و به او نزدیک شد. اِسال دوباره پا به فرار گذاشت اما حی او را دنبال کرد و بگرفت. اِسال و حی کوشیدند با هم مأنوس شوند. اِسال با هر زبان که آموخته بود با حی سخن گفت اما او چیزی نمی‌فهمید. در این وقت اِسال قصد کرد که تکلم و علم و دین را به حی بیاموزد.

پس از مدتی حی داستان خود را برای او توضیح داد و اِسال دانست که دین او ظاهر چیزی است که حی به باطن آن راه یافته است. اِسال از وضع مردمان جزیره خود به حی خبر داد و تصمیم گرفتند نزد آنها بروند تا حقایق را که دریافته بودند به آنها بازگویند. چون به آنجا بازگشتند، سلامان که پادشاه آنجا شده بود، آنها را قدر نهاد. در آنجا حی پرده از اسرار و رموز حق برداشت اما آن مردمان از او دلگیر شدند. حی از اصلاح آنها ناامید شد و چون احوال بیشتر مردم را مانند حیوانات (یادآور بهیمیون فارابی) دید دانست که چرا پیامبران طریق سعادت را به شیوه تمثیل به آنها گفته است. آنگاه از سلامان با اِسال به جزیره نخستین بازگشتند و هر دو به عبادت پرداختند تا مرگشان فرا رسید (همان: ۱۲۹-۶۷؛ سجادی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۵۴).

وجوه اجتماعی و فردی روایت

اگرچه حی و اِسال جزیره و اجتماع سلامانیان را ترک می‌کنند و به جزیره خود باز می‌گردند، اما ابن طفیل با بازگرداندن این دو به جزیره، صرفاً انزوای آنها از مدینه غیراشراقی را منعکس

ووجه فردی و جمعی روایت حی بن یقظان

نمی‌کند؛ بلکه نیز نشان می‌دهد که این دو می‌توانند در دیار خود مدینه‌ای تازه تأسیس کنند. ضمن اینکه رفتن آنها به مدینه جزیره‌ای مجاور که سلامان در آنجا زندگی و رهبری می‌کرد می‌تواند حکایت از آن داشته باشد که آنها با اصل زندگی اجتماعی مشکلی ندارند.

الف. مصادیق

گفته شد که داستان حی ابن یقظان، علاوه بر اینکه کلیات (و در پاره‌ای موارد، جزئیات) معرفت اشراقی را بیان می‌کند و از این نظر، وجه فردی دارد، در خلال داستان حی به مواردی اشاره می‌شود که وجه اجتماعی دارند و هر یک از آنها در پیدایش تمدن و فرهنگ بشری نقش عمده و اساسی داشته‌اند. این مسائل عبارت‌اند:

۱. تقلید اصوات و وضع لغت

ابن طفیل بیان می‌کند که حی در آغاز «زبان نمی‌دانست و سخن نمی‌گفت» (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۱۲۴). اما «از فهم کلام حق محروم نبود». حی «مدتی دراز رنج برد، چنان‌که روزها می‌گذشت که غذا نمی‌خورد و حرکت نمی‌کرد ... چشم‌ها را بسته بود و از همه محسوسات و قوای جسمانی روی برتافته بود و همت و فکر او متوجه به واجب‌الوجود بود ... و ندای حق را شنید و سخن حق را فهم کرد و بدان دلیل که زبان نمی‌دانست و سخن نمی‌گفت، از فهم کلام حق محروم نشد» (همان: ۱۲۳-۱۲۴). اما در جریان دیدار حی با اِبسال، حی «به واسطه اصواتی که از بعضی حیوانات آموخته بود خواست تا اِبسال را به خود مأنوس کند و از وحشتش بکاهد». اِبسال نیز که به دلیل علاقه به علم تأویل بیشتر زبان‌ها را آموخته بود، «به هر زبانی که می‌دانست با حی سخن آغاز کرد ... و حی از آنچه می‌شنید تعجب می‌کرد و نمی‌دانست چه می‌گوید ... اما اِبسال تکلم و علم و دین را به او آموخت ... بدین‌گونه که اول به طرف چیزی اشاره می‌نمود و اسمش را تلفظ می‌کرد و تکرار می‌کرد ... تا اینکه حی نام هر چیز را یاد گرفت و به کمترین مدت بر حرف زدن قادر گردید» (همان: ۱۴۲-۱۴۴). بی‌نیاز از توضیح است که قوه نطق یکی از ابزارهای تعامل اجتماعی است.

۲. اختراع لباس

به روایت ابن طفیل، حی توانست در مقایسه خود با انواع حیوانات و در حالی که در میان جامعه حیوانی زندگی می‌کرد و همه آنها بدنشان از عریانی محفوظ بود، برای خود پوششی تهیه کند که همه برای او ساتر عورت باشد و هم بدن او را از سرما و گرما حفظ کند. حی در آن جزیره «در حال همه حیوانات نظر کرد و می‌دید که پوست آنها از پشم و موی و پرها پوشیده است ... و به خود می‌نگریست و می‌دید که برهنه است ... تا اینکه به هفت‌سالگی رسید و از برگ‌های پهن و عریض درختان چیزی لباس‌وار بر خود ساخت و قسمتی را در پیش و بخشی را از پس خود قرار داد ... ولی چیزی نگذشت که آن برگ‌ها فرو پژمرد و فرو ریخت. او این عمل را تکرار کرد تا اینکه سنش از هفت درگذشت و در اندیشه شد که دم حیوانات مرده را جهت ستر عورت به خود بچسباند اما دید که حیوانات از مرده خود دوری می‌کنند ... تا اینکه کرکس مرده‌ای را دید و متوجه شد که حیوانات از جثه او نفرت نمی‌کنند پس بدو یازید و دو بال و دم او را برید و برای خود لباس درست کرد. این کار، هم برای او گرمی به ارمغان آورد و هم اینکه در دل‌های حیوانات شکوهی تمام یافت، چنان که هیچ یک با او به منازعت نمی‌پرداخت» (همان: ۵۱-۵۵). او سپس از پوست حیوانات جامه و نعلین ساخت (همان: ۶۸).

۳. تهیه خانه

ساختن خانه و بیرون شدن از غار نیز وجه اجتماعی دارد. به گفته ابن طفیل، حی در آن جزیره ابتدا در شکاف کوهی زندگی می‌کرد. اما با دقت در عمل زنبور عسل و پرستو در خانه‌سازی، تهیه خانه‌ای غیرسنگی را آغاز کرد و انباری را ساخت و غذای مازاد خود را در آنجا ذخیره می‌کرد و با کمک نی‌ها، برای خانه خود حصار و در درست کرد تا هیچ حیوانی وارد خانه‌اش نشود (همان: ۶۸). روشن است که تأسیس مسکن برای امنیت، وجه اجتماعی دارد. به یاد داشته باشیم که حی در این زمان تصویری از انسان ندارد. او خود را در میان اجتماع حیوانات می‌بیند، نه اینکه خود را انسانی بداند که از جمع انسان‌ها بریده شده است و به جنگل و جزیره پناه برده باشد.

علاوه بر یادگیری زبان، تهیه لباس و ساختن مسکن که وجوه اجتماعی آنها آشکار است، مواردی نیز در داستان حی این یقظان هست که لااقل به عدم انزوای فرد اشاره دارد. نکته مهم این است که حی تا پیش از ورود ابدال به آن جزیره، تصویری از منزوی بودن نداشت، زیرا

وجه فروری و جمعی روایت حی بن قنطان

خودش را در میان و در کنار آن همه حیوان می‌دید. او برای بقا در این اجتماع، دست به اقداماتی زد که اگر در جامعه انسانی می‌بود نیز به آن اقدامات دست می‌یازید. از این دست اقدامات عبارت‌اند از:

۴. بهره‌گیری انسان از حیوانات

حی برای اینکه بتواند حیوانات را بهتر شکار کند، مرغان شکاری را آموزش داد تا در شکار به او کمک کنند و «مرغان خانگی و کبوتران را اهلی نمود تا از تخم و جوجه آنها بهره‌مند شود. حی سپس حیوانات تیزتک (مانند اسبان بیابانی و خرهای وحشی) را به خود مأنوس و اهلی کرد تا بتواند بر آنها سوار شود و بر دیگر حیوانات حمله آورد. از چرم خود آنها برای مهار آنها دهانه و افسار و زین ساخت» (همان: ۶۸ و ۶۹).

۵. ابزارسازی

حی ابزارسازی را نیز از توجه به حیوانات یاد گرفت؛ آنجا که «متوجه شد که آنها در دویدن و حمله کردن نیرومند هستند و اسلحه مناسب برای حمله و دفاع دارند، از قبیل شاخ و نیش و سم و خار و منقار و چنگال. این توجه وقتی برایش دست داد که او می‌دید که حیوانات با او در خوردن میوه‌ها ستیزه می‌کنند و تنها می‌خورند و از او می‌ربایند و بر وی غالب می‌شدند و او نمی‌توانست از خود دفاع کند ... از این‌رو به اندیشه فرو رفت و از شاخه‌های درختان عصا و چوب‌دستی درست کرد و بر اندام وحوشی که با او منازعت می‌کردند فرو می‌کوفت و بر ضعفها حمله می‌برد و با اقویا به مقاومت می‌پرداخت و بدین جهت به چشم خود قدری گرامی آمد، زیرا دید که دست او بر دست‌های دیگر حیوانات فضیلت دارد» (همان: ۵۱-۵۴). او سپس با کمک الیاف گیاهان ریسمان و طناب درست کرد (همان: ۶۸). حی از «شاخ گاوهای وحشی سرنیزه ساخت و برای آن دسته قرار داد و سپس از پوست لاک‌پشت برای خود سپر ساخت ... همه اینها از اینجا بود که او سلاح طبیعی نداشت ولی به قدرت دست خود پی برده بود» (همان: ۶۹).

۶. کشف آتش

ابن طفیل بیان می‌کند که یک روز در جزیره حی «آتشی در نیستان از راه به هم سودن نی‌های بوریا روشن گردید ... و منظری هول‌انگیز یافت ... حی اندک اندک به سوی آن رفت و در آتش

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

روشنی یافت و نیز این نیرو که هر چه در او می‌گرفت می‌سوزاند و مستحیل می‌گرداند ... خواست قسمتی از آتش را بردارد اما دستش سوخت ... و سرانجام متوجه شد که باید قسمتی را بردارد که هم‌هش آتش نگرفته است ... آتش را به محلی برد به مدد گیاه خشک آن را روشن نگه می‌داشت ... سخت بدان دلباخته شد و آن را برترین چیزهای خود دانست ... و یک روز مرغی دریایی را در آتش افکند وقتی که پخته شد و بوی بریانی از آن بلند شد اشتهايش به حرکت آمد از اینجا بود که به گوشت خوردن عادت کرد و به صید حیوانات خشکی و دریایی پرداخت تا در این فن ماهر شد» (همان: ۶۲-۶۴).

۷. مرگ و تنهایی (تشریح بدن و آگاهی از روح)

مسئله دیگری که برای حی وجه اجتماعی دارد، مسئله مرگ است. حی با از دست دادن آهو (که برای او حکم مادر را داشت) احساس فقدان و تنهایی می‌کند و به دنبال زنده کردن او می‌رود. وقتی که ماده‌آهویی که به حی شیر می‌داد، مُرد «حی در تعجب شد که چرا آهو حرکت نمی‌کند در حالی که همه اعضای ظاهری او سالم است. در دلش آمد که شاید عضوی مهم از اعضای داخلی او از کار افتاده است و امید می‌برد که اگر آن عضو را پیدا کند و نقص آن را رفع کند، احوال آهو به راستی گراید و افعال و وظایف بدن او به حال اول باز آید ... پس یقین کرد که آن عضو در وسط او و در سینه‌اش جای دارد ... خواست آن را بشکافت ... از پاره‌سنگ‌های سخت و نی‌های خشک مانند کارد چیزی به هم کرد و سینه‌اش را شکافت ... تا به قلب رسید ... قلب را بیرون کشید، اما در آن هیچ آفتی ندید ... درون قلب را هم شکافت اما درون آن چیزی نیافت ... یقین کرد که در این قلب چیزی ساکن بوده است که اکنون نیست ... فکر آن چیز چنان ذهنش را به خود مشغول کرد که جسد را فراموش کرد» (همان: ۵۸-۶۱). بعدها، حی عمل تشریح را در خصوص حیوانات زنده نیز ادامه داد و متوجه شد که با شکافتن قلب آنها، بخاری از آنها متصاعد می‌شود و سپس سکون آنها را فرا می‌گیرد. از اینجا بود که او به روح پی برد (همان: ۶۶). علاوه بر موضوع روح و پیوندهایی روحانی میان موجودات، و در همین رابطه، عمل تدفین جسد نیز، که ابن طفیل در داستان حی مطرح می‌کند، دارای وجهی اجتماعی است؛ حی به ویژه از آن جهت در پی تدفین جسد ماده‌آهو برمی‌آید که تعفن جسد او را می‌آزارد. «وقتی که ماده‌آهو مرد و جسد آن گندید و ناخوش گشت، حی دو کلاغ را دید که با هم می‌جنگند و سرآخر یکی از آنها دیگری را کشت و سپس زمین را کاوید و آن را دفن کرد. از اینجا بود که او دریافت که جسد ماده‌آهو را

ووجه فروری و جمعی روایت می بن تظان

دفن کند» (همان: ۶۲). ضمن اینکه در همین جا، یادگیری از طریق تقلید نیز وجهی اجتماعی می‌یابد. بار دیگر قابل ذکر است که حی در این جزیره در میان اجتماع حیوانات (و نه به صورت منزوی) زندگی می‌کرد.

ب. تقدم علم و عمل اجتماعی بر علم و عمل اشراقی

ابن طفیل در خلال داستان به نحوی موضوع را روایت می‌کند که می‌توان از آن این برداشت را به عمل آورد که عمل اجتماعی مقدم بر عمل اشراقی (فردی) است. او توضیح می‌دهد که حی بعد از اینکه به این علوم و صنایع دست یافت به شناخت عالم روحانی و مراتب نفوس پرداخت و سپس به معرفت اسباب و علل نائل آمد و اجرام سماوی، و در نهایت صانع را شناخت. در نگاه او، شناخت فنون و صنایع و کسب دانش‌های ضروری و مقدماتی (از جمله، زبان) مقدم بر دانش اشراقی است. به دیگر سخن، علوم این جهانی مربوط به زندگی مقدم بر علوم مربوط به آخرت است.

ابن طفیل اعمال انسانی برخاسته از معرفت اشراقی را به سه دسته تقسیم می‌کند: «حی دانست که اعمالش بر سه وجه است: یا مطابق اعمال حیوانات است؛ یا مطابق اجرام سماوی است؛ و یا کاری را انجام می‌دهد که در آن به واجب‌الوجود تشبه می‌جوید ... که در این صورت انسان خدا در مقام گوش و چشم انسان می‌شود. او فهمید که همه این اعمال برای انسان ضرورت دارد»؛ با این تفاوت که عمل اول موجب حجاب است و عمل دوم هم مشاهده حق را غیرخالص می‌کند، و فقط عمل سوم است که مشاهده خالص را برای انسان به ارمغان می‌آورد. اما این عمل سوم به عمل دوم و عمل اول وابسته است؛ از جمله اعمال دسته اول که ابن طفیل به آن اشاره می‌کند، خوردن غذا است که از درون انسان را حفظ می‌کند و پوشاک و مسکن که انسان را از برون حفظ می‌کند (همان: ۱۱۷). اما حی دانست که در عمل اول باید حدودی را رعایت کند. از اینجاست که می‌بینیم حی به دانشی دست یافته است که ترکیبی از شریعت و اخلاق است. «او فهمید که برای خود حدود و موازینی مشخص کند و از حد نگذرد: جنس غذا را و مقدار غذا و فاصله هر وعده غذایی را برای خود تعریف کرد. مثلاً گیاهی که هنوز نرسیده است و لازم است که از آن گیاهی دیگر پدید آید را نباید بخورد. از میان حیوانات یا بری بخورد یا بحری» (همان: ۱۱۵). در خصوص مقدار غذا او تصمیم گرفت که «به قدر سد جوع

بخورد. از پوشاک و مسکن نیز در حد پوستینی که تنش را بپوشد و مسکنی که از گزند خارجی حفظش کند»، اکتفا کند (همان: ۱۱۸).

حی پس از این تصمیم گرفت تا اعمال دسته دوم، یعنی اعمال شبهه آسمانی نیز به انجام رساند: اقداماتی چون گرم کردن و سرد کردن درون خود؛ نور دادن به درون خود؛ لطیف ساختن و شفاف کردن درون خود؛ همه اینها از طریق انجام اموری چون: الف. کمک به گیاهان و حیوانات نیازمند و زیان دیده (مثلاً نور رساندن یا آب رساندن به گیاهی که از نور و آب بازمانده است؛ یا رها ساختن حیوانی که خاری در پایش خلیده است و سیر کردن آن)؛ ب. زدودن چرک از تن خود و غسل کردن و استفاده از عطر و ورزیده کردن تن از طریق تحرک و چرخ زدن؛ ج. و مهم‌تر از همه «تفکر پیوسته در واجب‌الوجود به نحوی که دو چشم بر هم می‌نهد و دو گوش را می‌بست و تا می‌توانست از پی خیال نمی‌رفت و تنها و تنها در وجود واجب فکر می‌کرد» (همان: ۱۲۰).

حی در نهایت عمل خود، به ریاضت پرداخت و پیوسته در گوشه‌ای به استغراق در واجب مشغول شد تا اینکه ندای حق را شنید و کلام او را فهم کرد (همان: ۱۲۴). این مرحله برای حی چیزی شبیه لحظه پیامبری است. ابن طفیل این مرحله را چندان توضیح نمی‌دهد؛ «چه توان کرد که میدان عبارت در بیان این معنا سخت تنگ است» (همان: ۱۲۸). اما توصیه می‌کند که هر آن کس که بدین مرحله رسید به چند و چون عقل خود توجه نکند و عقل را گوید که «که آرام نشیند و هیجان خود را فرو نشاند و سخن تند نگوید و خویش را متهم دارد» (همان: ۱۲۹). اما آیا این اشاره، دلالتی بر سرکوب عقل دارد؟ به نظر می‌رسد چنین نباشد؛ چراکه ابن طفیل بر اساس دانش اشراقی به مرتبه بعد از عقل توجه دارد.

در همین جا باید به نکته‌ای پرداخت؛ گفته شد که ابن طفیل اعمال آدمی را به سه نوع تقسیم می‌کند: حیوانی، سماوی، و الهی. او در خصوص اعمال حیوانی به دو دسته از اعمال اشاره می‌کند؛ یکی که از درون بدن، آدمی به آن نیازمند است و آن غذا است و دیگری که آدمی از برون محتاج آن است و آن لباس و مسکن است. ابن طفیل در اینجا اشاره‌ای به نیاز جنسی انسان نمی‌کند. نکته‌ای که به ذهن می‌رسد این است که آغاز داستان مبنی بر اینکه انسان بی‌وساطت پدر و مادر نیز می‌تواند به دنیا آید، ساخته ذهن دقیق او در این خصوص باشد که وقتی قرار است به میانه داستان برسد بتواند به صراحت، نیاز حی به هم‌آغوشی را حتی برای توالد و تناسل نفی کند. به یاد داریم که حنین ابن اسحاق تولد سلامان را با حضور پدر و بدون وساطت مادر توصیف

و جوه فروی و جمعی روایت حی بن یقظان

کرده بود و ابن سینا در این خصوص سلباً و ایجاباً سخنی نگفته بود، ولی سهروردی گفته بود که «زنت را بکش که او را پس مانده نیست»؛ اما در شرح خواجه نصیرالدین طوسی از سلمان و ابسال، زن حضور فعال دارد. از همین رو، گویی اصل داستان نزد ابن طفیل همان است که حی حاصل ازدواج خواهر پادشاه با فردی به نام یقظان است. اما فرع داستان که برای ابن طفیل، اصل می شود این است که حی حاصل ازدواج نیست؛ چه اینکه ازدواج نیازمند حضور دو جنس مذکر و مؤنث است. در حالی که حی که تنها در جزیره زندگی می کند، فقط یک جنس مذکر دارد (بر اساس نام او، و الا چه بسا او اساساً به جنس حی اشاره ای هم نداشته باشد) و قرار نیست که با تمام شدن داستان حی در مقام انسانی نه تنها متفرد، بلکه منفرد، داستان انسان نیز به پایان برسد.

ج. تحلیل جنبه های فردی و جمعی روایت حی بن یقظان

بنا به اهمیت این روایت، چندین تحلیل و تفسیر از آن شده است:

۱. کربن معتقد است «معنا و هدف رساله های تمثیلی و تعلیمی را باید در افق عالم واسط قرار داد»؛ دیگر اینکه «حوادث این رساله ها که در عالم مثال اتفاق می افتد، درام تاریخ شخصی» نویسندگان است. «اینجا، سخن نه از کنایه ها، که تاریخ قدسی رمزی است که به حواس در نمی آیند» (کربن، ۱۳۷۳: ۳۰۱). سید حسین نصر در حالی که ابن طفیل را، در کنار ابن باجه و ابن طفیل، و البته به نحو غیردقیق، فیلسوفی «مشایی» معرفی می کند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۰۷) سنت حی ابن یقظان نویسی را متأثر از «افکار هرمسی» می داند که یکی از باورهای آن «اعتقاد به یک هادی آسمانی است که انسان را در وصال به حقیقت یاری می کند و سرانجام سالک با او متحد می گردد. (همان: ۷۸). از سوی دیگر، گفته شده که در نظر این فیلسوف کلمه «حی» رمز عقل است و کلمه «یقظان» رمزی است که از خداوند حکایت می کند. جالب اینجاست که «حی» به عنوان یکی از صفات خدا در قرآن یاد شده است اما از «یقظان» به طور مستقیم نامی برده نشده است. اگرچه به مضامینی از این تصریح شده است که «خدا را خواب نمی گیرد» (بقره: ۲۵۵). با این حال در روایات اسلامی آمده است که «عقل» نخستین مخلوق خداست. شاید از اینجاست که عموماً گفته شده این داستان کنایه از عقل فعال دارد (صفا، ۱۳۵۵: ۲۵۴). کربن نیز رسیدن «به عقل فعال» را هدف این گونه رساله ها می داند؛ «اما نزد ابن طفیل، حی مبین عقل فعال نیست» (کربن، همان: ۳۳۷ و ۳۳۸). نزد عده ای دیگر،

مقصود ابن طفیل از این داستان اثبات خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان است که از بد حادثه چند روزی به بدن مادی تعلق گرفته و قوای بدنی را به عنوان ابزاری برای وصول به مراحل کمال به کار می‌برد و سرانجام از این جهان مادی به عالم دیگر انتقال می‌یابد. برخی معتقدند ابن طفیل خواسته است ابتدای خلقت انسان را نشان دهد. در نظر عده‌ای، وجوه تربیتی داستان حی ابن یقظان بسیار برجسته است (شمس الدین، ۱۹۸۴: ۵). حتی نام وی به عنوان یکی از فیلسوفان تربیتی، برجسته شده است (پالمر، برسلر و کوپیر: ۲۰۰۱). کربن آنچه در این داستان آمده را شرح غربت و تنهایی انسان می‌داند (کربن: همان).

۲. از نظر ابن پژوهش، ابن طفیل از این داستان هدف دوگانه‌ای را دنبال می‌کند: بیان فلسفه اشراقی (و در نتیجه پرداختن به غربت انسان هم در این دنیا، و هم در گذر از این دنیا) در کنار توجه به وجوه اجتماعی زندگی انسان. او به گفته خودش این داستان را در «پاسخ به درخواست دوست بزرگوارش» تألیف کرده است که از او خواسته بود «اسرار حکمت مشرقی را که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا از آن یاد کرده است، تا بدانجا که افشا و اظهار آن روا باشد» برای او بیان کند. برخی از دیگر پژوهشگران نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که «هدف او تحول انسان از وضع طبیعی به وضع تأله است» (طرابیشی، ۲۰۰۲: ۲۳۰-۲۳۱)، اما همزمان به وجوه اجتماعی آن توجه نداشته‌اند. تفاوت این دیدگاه با حکمت اشراق در نظر وی عبارت است از «وصول به حقیقت ثابت و دور از تردید» که از یک طرف با اراده راسخ و جدیت تمام حاصل می‌شود» و از سوی دیگر به واسطه «ریاضت، تا اینکه انسان سالک به درجه‌ای می‌رسد که دیگر فقط ناظر خداست: این است وصول به حقیقت» (همان: ۲۴). حکمت اشراق را نخست ابن‌سینا معرفی کرد. او «مشرقیین و مغربیین» را «صاحبان دو روش متفاوت و متغایر نمی‌داند که هر یک اصل خاصی را پیروی کنند بلکه دو دسته‌اند که در فهم مقاصد فیلسوف بزرگ یونانی (ارسطو) اختلاف دارند» (صفا، ۱۳۵۵: ۳۰۳). به گفته سهروردی، فلسفه‌ای که با سیر و سلوک روحانی و ماورای طبیعت توأم نباشد و با خلسه و جذبۀ نیبوند، عملی لغو و کرداری عبث است. سیر و سلوک عرفانی اگر متکی و مبتنی بر مکتسبات فلسفی نباشد، بی‌اساس و بنیاد است (کربن، همان: ۲۲۰). در این فلسفه، مقولات وجود و عدم جای خود را به نور و ظلمت می‌دهند. سراسر حکمت اشراق به یک حقیقت معنوی منجر می‌شود و آن فضیلت خلسه‌آمیز استخلاص از زندان اضلال است (همان: ۲۲۲). ابن‌طفیل در داستان حی ابن یقظان، ابتدا به شیوه اهل نظر و استدلال و سپس به شیوه ریاضت و مجاهدت پیش

ووجه فروری و جمعی روایت می‌نظان

می‌رود. در اینجا است که به مرحله‌ای می‌رسد که ذات حق آشکار است و او در این مرحله دیگر نیازی به زبان ندارد تا آنچه را مشاهده می‌کند بیان کند (محمود، حسن عباس، ۱۹۸۳). بنابراین، اگرچه ابن طفیل با کیهان‌شناسی و طبیعت‌شناسی شروع می‌کند اما به خداشناسی و ماوراءالطبیعه‌شناسی سوق می‌یابد؛ او در همان راهی قدم نهاده که پیش از او ابن سینا آن را شروع کرده بود. از این نظر، مهم‌ترین اختلاف فلسفه اشراقی با مشایی در «مبانی علم معرفت» است که بر اساس آن مشرقیین تعاریف مشایین را «دال بر ماهیت شیء می‌دانند نه رهنمون به ادراک واقعی ما از اشیا» (کریمی زنجایی اصل، ۱۳۸۶: ۳۲).

۳. نکته مهم در کنار این دانش اشراقی، صرفاً این نیست که انسان در این دنیا غریب است؛ برای ابن طفیل غریب به معنای بی‌توجهی به امور اجتماعی و زندگی جمعی نیست. بلکه انسان در قلمروهای مرزهایی خاص، دنیایی و اجتماعی است و لازم است به استلزامات این جهانی و اجتماعی خود تن دهد. نکته مهمی که ابن طفیل و نیز ابن سینا و سهروردی به ما خاطرنشان می‌کنند این نیست که انسان در این جهان «تنها» است، بلکه این است که «انسان غریب و تنها چگونه به وطن خود باز گردد» (کرین، ۱۳۸۴: ۳۰۲). در نتیجه به ما می‌گوید انسان برای بازگشت غریبانه خود راهی جز این ندارد که حکمت اشراقی و عمل را به هم آمیزد.

۴. ابن طفیل بیان می‌کند که خود به این حکمت و عمل مرتبط با آن دست یافته است. «چون پرسش از وصول حقیقت ضمیر مرا برانگیخت، اندیشه لطیفی در من پدید آورد که در پرتو آن در خود حالتی یافتم که پیش از آن نمی‌یافتم و به درجه‌ای شگفت نائل شدم که وصف آن در زبان و بیان ننگد، زیرا آن حالت و رای لفظ و عبارت است». با این حال آن حالت باعث نشده بود که او مثل برخی صوفیان عربده مستانه بکشد و از سر درد سخنی آشفته به زبان راند. عباراتی از این دست که «سبحانی ما اعظم شأنی»، «انا الحق» و «لیس فی الثوب الا الله» (همان: ۲۱) بلکه در عرف عام و خاص، لفظی وجود ندارد که حالت کسی که به درجه مشاهده و کشف رسیده را به خوبی بیان کند (همان: ۲۴). او این وضع را با ذکر مثالی بیان می‌کند: «تفاوت میان اهل نظر و اهل کشف چون حالت کسی است که با چشم بسته به دنیا می‌آید ولی به دلیل فطرت نیک پیوسته درصدد شناسایی همه چیز برمی‌آید و چنان همه چیز را می‌شناسد که بی‌راهنما و بدون عصا در شهر راه می‌رود، اما ناگهان چشم او باز می‌شود و همه چیز را به چشم می‌بیند و در شهر راه می‌افتد و البته چیزی را برخلاف تصور پیشین خود نمی‌یابد اما چیزی که برای او روی می‌دهد، زیادت و وضوح و لذت شگفت است» (همان: ۲۶).

۵. نزد ابن طفیل دانش اشراقی متفاوت با فلسفه صرف است؛ او تصریح می‌کند که از طریق آشنایی با آثار ابن سینا، غزالی و ابن‌باجه به تألیف این داستان دست زده است و چنان که گفته شد، چون به دنبال بیان حکمت اشراقی است، بر ابن‌باجه مشائی خرده می‌گیرد و بیان می‌کند که «هرگز ممکن نیست که معلومات مکتسبه، در درجات مختلف، چنان باشد که صاحب آن علوم را از مرتبه پیشین خود جدا کند و به او معتقدات و علمی ببخشد که از محسوسات و امور مادی اقتباس نشده باشد. بلکه حکمت اشراق، هرگز محصول زندگانی طبیعی و حیات حسی نیست. این حالت الاهی و یزدانی، ناشی از دوری از آلودگی حیات مادی است که خداوند به هر که از بندگان خود می‌خواهد، می‌بخشد» (همان: ۲۳). در نتیجه، «رتبه‌ای که ابن‌باجه از آن سخن می‌گوید رتبه‌ای است که از راه علم نظری و به طریق بحث و استدلال فکری می‌توان به آن رسید و هیچ شک نیست که او خود بدان درجه رسیده ولی قدم فراتر ننهاده [و به علم اشراق دست نیافته است]». و اگر او درجه اهل اشراق را انکار کند، و آن را نتیجه خیال و توهم بداند، باید به او گفت که «صفت شیریینی چیزی که نچشیده‌ای مگو، و سخن مردان حق را انکار مکن» (همان: ۲۷).

۶. از نظر ابن‌طفیل، حکمت اشراقی و محتوا و پیامدهای آن «قابل اثبات» برای غیر نیست، اما تا حدی «قابل انتقال» هست. کسی که خود قدم در این راه نگذارد، نمی‌تواند از حقیقت اشراق چیزی بداند «این امری نیست که به نوشتن و گفتن، اثبات آن به طوری که مطلوب و منظور است میسر گردد و هر گاه کسی در صدد ایضاح آن به وسیله گفتن و نوشتن برآید حقیقت مطلب عوض می‌شود و آنچه شهودی و کشفی است به امور نظری بدل می‌گردد، زیرا وقتی امر شهودی را در لباس حرف و صوت جلوه دهند و به محسوس نزدیک کنند هرگز به حال نخستین خود باقی نمی‌ماند، بلکه دچار تعبیرهای مختلف می‌شود و قابلیت انحراف پیدا می‌کند. ضمن اینکه عالم شهود را نهایت نیست و بر ما محیط است و ما بر آن محیط نتوانیم بود» (همان: ۲۸). با این حال می‌بینیم که ابن‌طفیل خود با تألیف *حی‌ابن‌یقظان* به این کار دست زده است. استدلال وی این است که در «شرح این قصه که شیخ ابوعلی یاد کرده است، عبرت است خردمندان را و تذکر است برای کسی که دل و معرفتی خداداد داشته باشد» (همان: ۳۹). با این حال او «مشاهدات *حی بن یقظان* را در حدی که ممکن بوده، به اشارت باز گفته» است (همان: ۱۳۶). و «گفتار ما را این فایده بس باشد که ترا در عقاید کهنه و موروث به شک افکند زیرا شک پایه تحقیق است و کسی که شک نمی‌کند درست تأمل

و جوه فروی و جمعی روایت حی بن یقظان

نمی‌کند و در کوری حیرانی به سر می‌برد» (همان: ۳۵). هرچند این «کلام در هیچ کتابی دیده نشده و در گفت‌وگوهای معمول مسموع نیفتاده است و این قصه از مراتب علم مکنون و اسرار نهانی است که جز خداشناسان نپذیرند و جز مغروران از آن بیگانه نباشند و ما در این باره خلاف روش صلحای پیشین رفتیم که در کشف سرّ امساک داشتند و این کار را کرده‌ایم تا مگر مردمان را به طریق تحقیق کشانیم و از تقلید برهانیم» (همان: ۱۵۴). البته باز هم کلیت داستان حی بن یقظان، رمزی است.

۷. به رغم اینکه ابن طفیل در حی ابن یقظان خود دست به نوآوری‌هایی چند می‌زند، نام شخصیت‌های داستان او تکراری است. این در حالی است که به نظر می‌رسد ابن سینا در خلق حی/ ابن یقظان پیش‌گام است و سهروردی نیز در غربت غربیه به رغم اشاره به حی ابن یقظان و سلامان و ابسال از شخصیتی به نام «هادی ابن خیر» سخن می‌گوید، که او و برادرش «عاصم» (که خود شخصیتی جدید است) فرزندان اویند و رو به سوی او دارند. اما به لحاظ مکانی هر یک از این سه فیلسوف سه مکان متفاوت را مد نظر دارند: ابن سینا، بیت المقدس را، سهروردی ماوراءالنهر را و ابن طفیل، هند را. ابن طفیل قهرمانی به نام حی ابن یقظان را با دو قهرمان دیگر به نام‌های سلامان و ابسال یک‌جا و در ضمن یک داستان به خواننده معرفی می‌کند. برخلاف ابن سینا که حی ابن یقظان را در یک داستان شرح می‌دهد و دو قهرمان سلامان و ابسال را فقط در یک سطر در کتاب/ اشارات و تنبیهات نام می‌برد. البته سهروردی نیز همین کار را کرد، اما او از این قهرمان فقط در ابتدای قصه غربت غربیه نام می‌برد و سپس داستان خود و برادرش عاصم را بیان می‌کند. اما ویژگی حی ابن یقظان و سلامان و ابسال ابن طفیل، و تمایز آن از آنچه ابن سینا و سهروردی و خواجه نصیر روایت کرده‌اند، در این است که رساله ابن طفیل وجه فلسفی فراوانی دارد. «حقیقت مطلب آن است که ابن سینا و سهروردی چپستانی به نام حی بن یقظان و کنایه‌ای از عقل فعال یا روح قدسی ترتیب داده‌اند که اگر برای آن اهمیتی تصور شود از جنبه ادبی آن است، نه از جهت آنکه مطلب تازه‌ای از مطالعه آن به دست توان آورد» (ابن طفیل، ۱۳۳۴: ۱۲؛ ابن طفیل، ۱۹۵۸: ۱۴). با این حال، هانری کربن در خصوص شخصیت‌هایی چون حی ابن یقظان و سلامان و ابسال آنها را «قهرمانان افسانه‌ای و یا خیالی» نمی‌داند بلکه «مظاهری هستند مرموز و مسکوت که هرگز نمی‌توان آخرین کلمه را درباره آنان ادا کرد» (کربن، ۱۳۸۴: ۹).

۸. درست است که آغاز و پایان داستان به مسئله «تنهایی و غربت» ختم می‌شود، اما این غربت، غایت نیست بلکه وسیله است. به نظر می‌رسد انزوای فرد بیشتر وسیله‌ای باشد برای تأمل و کسب معرفت؛ معرفتی که از آن به عنوان فلسفه اشراق یاد می‌شود و فرد را مستعد مشاهده حقیقت می‌کند. به عبارت دیگر، انزوا بستری است برای شکوفایی عقل انسان و امکان ریاضت. لذا ابن طفیل با این مسئله مشکلی ندارد که اگر در جامعه و مدینه کسانی باشند که معرفت اشراقی را بپذیرند، می‌توان در همان جا به مشاهده حقیقت نائل آمد. یا از زاویه دیگر، وقتی که او با ابدال به جزیره برمی‌گردند، دیگر آنها تنها نیستند، و این نشان از آن دارد که حی در جزیره خودش امکان اجتماع اشراقیان را منتفی نمی‌داند.

۹. اگرچه سعادت برخاسته از معرفت اشراقی، نوع کامل سعادت است، اما همه سعادت نیست. از همین رو، آنجا که حی ابن یقظان نمی‌تواند حقایق اشراقی را به مردمان جزیره مجاور انتقال دهد، آنها را تکفیر نمی‌کند، بلکه امیدوارشان می‌کند که اگر به روش تمثیلی خود باقی بمانند به سرمنزل یقین و به بهشت برین خواهند رسید (همان: ۱۵۳). از همین جاست که او به فارابی می‌تازد، چراکه او «همه خلق را از رحمت خدا نومید ساخته و سرانجام همه را نیستی و عدم شمرده است و این خطا نابخشودنی است» (همان: ۳۲).

نتیجه

ارسطو زمانی گفته بود که انسان با قوه نطق و با مدینه تعریف می‌شود و موجود بیرون از دولت یا حیوان است یا خدا. در واقع دو سر طیف تمدن و نطق، تفرد و توحش است؛ آن که تنهاست خداست و آن که متوحش است، حیوان است. انسان گریزی جز انسان بودن (در جامعه و ناطق بودن) ندارد؛ در تفکر فلسفی، انسان نه می‌تواند حیوان شود و نه می‌تواند خدا شود. ابن طفیل در *حی ابن یقظان*، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان ذیل معرفت اشراقی، هم فردیت را حفظ کرد و هم جمعیت را؛ از این منظر اثر او، درآمدی بر مدنیت است. وی در تقسیم‌بندی اعمال انسان به سه دسته، نشان می‌دهد که این معرفت را، در کنار انزوای لازم برای مشاهده حق، اختلاط با طبیعت و خلق، و ضرورت اکتساب دانش‌های عملی زندگی، مهم می‌شمارد. به دیگر سخن، *حی ابن یقظان* ابن طفیل «حد وسط دو تفسیر زندگی مدنی و غیرمدنی در مدینه و خارج از مدینه است». نکته مهم این است که انسان چه بسا در مدینه یا خارج از مدینه، تنها باشد، اما تنهایی برای انسان هدف نیست، بلکه توصیه‌ای است که در خلال آن انسان می‌تواند به مرجع خود

وجوه فروی و جمعی روایت حی بن یقظان

باز گردد. در نتیجه، از نظر ابن طفیل، سعادت حاصل از معرفت اشراقی پیوسته با تنهایی و ریاضت، همه سعادت نیست؛ وانگهی، تنها بودن و انزوا فقط یکی از اعمال انسان است که با آن سعادت انسان اشراقی کامل می‌شود؛ از همین جاست که از یک سو، ابن طفیل به فارابی خرده می‌گیرد که سعادت را در فلسفه منحصر کرده است، و از سوی دیگر، حی بن یقظان او وقتی در جزیره خود با اقبال مواجه می‌شود برای رسیدن به او و بیرون آمدن از انزوا، به دنبال او «می‌دود» تا او را فراچنگ آورد. حی بن یقظان می‌کوشد فرد فلسفی را به فرد مدنی نزدیک کند. وجوه اجتماعی ناشی از دانش اشراقی در اموری متبلور می‌شود که در موارد متعدد به آنها اشاره شد. این وجوه اجتماعی، فیلسوف اشراقی را به سمت نیازهای مدنی می‌کشاند. او دیگر - برخلاف فرد فلسفی - در اندیشه به خدمت گرفتن فرد مدنی نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
۳. ابن طفیل، ابوبکر (۱۹۵۸). حی بن یقظان، أحمد أمين (تحقیق و تعلیق)، القاهرة، بی‌نا.
۴. ابن طفیل، ابوبکر (۱۳۶۰). *زنده بیدار*، ترجمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم.
۵. ابن طفیل، ابوبکر (۱۳۴۴). *زنده بیدار*، ترجمه و مقدمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
۶. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۶). *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تصحیح: هانری کربن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
۷. أبو بندورة، أنور (۲۰۰۶). «الأبعاد الفلسفية في قصة حي بن يقظان عند ابن طفيل»، در: <http://www.almotamar.net/news/31343.htm>، تاریخ دسترسی (۱۳۸۹/۳/۱).
۸. الیافی، عبد‌الکریم (۲۰۰۲). «ابن طفیل و رسالته الفلسفية (حی بن یقظان) و الکتب الطوباوية»، در:
۹. <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=26903>، تاریخ دسترسی (۱۳۸۹/۳/۱۲).
۱۰. باسلامة، یحیی صالح (۱۹۸۹). *ابن طفیل فی مواجهة السلف*، بیروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

فصلنامه علمی پژوهشی دانش‌نامه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

۱۱. بدوی، عبد الرحمن (۲۰۰۰/۱۴۲۰). *موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الأول، القاهرة: مكتبة مدبولی.*
 ۱۲. بریل، جی و آخرون (۱۹۹۸/۱۴۱۸). ماده «ابن طفیل»، در: *دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الأول، ترجمة: مجموعة من الباحثين، الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري.*
 ۱۳. سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۸۲). *حی بن یقظان و سلامان و ابسال، تهران: سروش، چاپ دوم.*
 ۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول (چاپ سوم، ۱۳۸۰).*
 ۱۵. شمس‌الدین، عبد‌الأمیر (۱۹۸۴/۱۴۰۴). *الفکر التربوی عند ابن طفیل، سلسلة موسوعة التربية و التعليم الإسلامية، بیروت: دار اقرأ.*
 ۱۶. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۵). *تاریخ علوم عقلی، تهران: دانشگاه تهران.*
 ۱۷. طرابیسی، جورج (۲۰۰۲/۱۴۲۲). *وحدة العقل العربی المسلم، بیروت: دار الساقی.*
 ۱۸. کربن، هانری (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات هانری کربن، جمع‌آوری و تدوین: محمد علی شاه‌جویی، تهران: انتشارات حقیقت، چاپ اول.*
 ۱۹. کوربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۴.*
 ۲۰. کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۶). *حکمت اشرافی؛ ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران: اساطیر.*
 ۲۱. محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۸). *دین، فلسفه و قانون، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.*
 ۲۲. محمدی‌نژاد، سارا (۱۳۸۵). «اندیشه‌های فلسفی ابن‌طفیل در قصه حی بن یقظان»، در: *روزنامه رسالت، ش ۶۰۹۴ (۱۳۸۵/۱۲/۷).*
 ۲۳. محمود، حسن عباس (۱۹۸۳). *حی بن یقظان و روبنسون کروزو «دراسة مقارنة»*. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
 ۲۴. نصر، سیدحسین، و الیور لیمن، (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، اول، ج ۱.*
25. Attar, Samar (2008). *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lexington Books.