



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 4, Winter, 2013

بررسی «حی بن یقظان» ابن طفیل از منظر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی

* ذوالفقار ناصری

** منصور نصیری

چکیده

در میان فیلسوفان دین درباره وجود داشتن یا نداشتن هسته مشترک در تجربه‌های دینی دو دیدگاه مطرح است: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی. ذات‌گرایان بر وجود یک یا چند هسته مشترک در همه تجربه‌های دینی بشر تأکید دارند. در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند هیچ‌گونه تجربه خالصی وجود ندارد و همه انواع تجربه‌های دینی از طریق فرایند پیچیده نظام باورها یا ساختار مفهومی شکل می‌گیرند. از سوی دیگر، در میان فیلسوفان اسلامی، تقریباً از زمان ابن سینا به بعد نوعی سنت «حی بن یقظان‌نویسی» رواج داشته است که بر اساس تقریر ابن طفیل از آن، اگر بنا به فرض، نوزاد انسانی از همان آغاز در جزیره‌ای قرار گرفته، به تنهایی و به دور از انسان‌های دیگر رشد کند، قادر خواهد بود به تدریج با توجه به سرشت الهی و نیز تجربه‌ها و مکاشفه‌های درونی‌اش،

* دانشجوی دکتری فلسفه دین و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول).

znsadr@ut.ac.ir

nasirimansour@ut.ac.ir

** استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

۱۵۰



سال هجدهم، شماره ۰۷، زمستان ۱۳۹۲

اندیشه‌های توحیدی را در خود پیروان و انسانی موحد گردد. در این مقاله، ضمن تبیین دو دیدگاه ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، نخست این ادعا مطرح شده است که داستان «حی بن یقظان» با رویکردی ذات‌گرایانه خلق شده است. آن‌گاه در ادامه با اشاره به بن‌مایه‌های ذات‌گرایی در این داستان، به نقادی آن از منظر ساخت‌گرایی در تجربه دینی پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، ابن‌طفیل، داستان حی بن یقظان، رابطه زبان و تفکر.

درآمد

درباره تجربه دینی، مباحث مختلفی ذهن فیلسوفان دین را به خود مشغول داشته است. یکی از این مسائل اساسی، تفکیک تجربه از تفسیر (interpretation) است. پرسش این است که آیا می‌توان «هسته مشترکی» برای همه تجارب دینی انسان‌ها پیدا کرد که بتوان ادعا کرد الهیات‌های مختلف پس از آن و در مرحله توصیف یا تبیین آن توسعه یافته‌اند؟ یا اینکه هسته مشترکی در تجربه‌های دینی وجود ندارد، بلکه تجربه‌های دینی، اساساً در چارچوب نظام مفهومی - اعتقادی افراد و زبان ناظر به این نظام شکل می‌گیرند؟

در پاسخ، برخی از فیلسوفان دین برآنند که تفسیرها در ذات تجربه حضور ندارند و هسته و گوهر تجربه دینی در همه تجربه‌های دینی مشترک است. این هسته، فراتر از مرزهای ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف و نظام‌های مفهومی - اعتقادی گوناگون است. این دسته از فیلسوفان که به وجود هسته و ذاتی مشترک در تمامی تجربه‌های دینی بشر قائل‌اند، به ذات‌گرایان (essentialists) معروف‌اند. در مقابل، بنابر رویکرد ساخت‌گرایی (constructivism) هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و باورهای صاحب تجربه تحقق یابد. همه تجربه‌ها از طریق باورها، مقولات اکتسابی و چارچوب مفهومی شخص تجربه‌گر تحقق می‌یابند. از این نظر، حتی علم به نفس نیز که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج است. بنابراین تجربه‌های دینی با باورهای فرهنگی و دینی و مفاهیم و چارچوب‌های فرهنگی محدود و مقید می‌شوند؛ این تأثیرگذاری، چندان است که افراد در سنت‌های دینی مختلف به‌واقع تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذرانند. از این رو، هیچ تجربه

واحدی که میان افراد مختلف یکسان باشد وجود ندارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵).

یکی دیگر از مسائل مطرح در این زمینه آن است که آیا تجربه‌های دینی معرفت‌بخش (برخوردار از حجیت معرفتی) هستند یا نه؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، فیلسوفان دین رویکردهای مختلفی در پیش گرفته‌اند. این رویکردها را به لحاظ حجیت تجربه دینی برای اثبات خدا می‌توان در دو دسته کلی موافقان و مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی جای داد (نک: نصیری، ۱۳۹۲: ۴۵-۶۲ و ۱۳۹۱: ۹۲-۱۱۲).

از سوی دیگر، از آنجا که به نظر می‌رسد در خلق داستان‌های رمزواری مانند حی بن یقظان در ادبیات فلسفی و عرفانی در سنت اسلامی، رویکرد ذات‌گرایی به مثابه تنها رویکرد ممکن پیش‌فرض گرفته شده است، در بخش دوم این نوشتار، نخست بن‌مایه‌های ذات‌گرایی در داستان حی بن یقظان ابن طفیل را نشان داده و سپس از منظر ساخت‌گرایی به نقادی آن پرداخته‌ایم.

ابن طفیل از جمله کسانی است که در شرح گونه‌ای بر رساله حی بن یقظان ابن سینا، رساله‌ای جداگانه نگاشته است که به‌رغم وحدت عنوانش با رساله ابن سینا و تکرار برخی شخصیت‌های تمثیلی وی، هرگز نمی‌توان آن را شرح و بسط حی بن یقظان ابن سینا یا رساله‌های سهروردی دانست، زیرا بن‌مایه‌ها و موضوع‌های رساله ابن طفیل به‌شيوه‌ای کاملاً متفاوت به کار رفته‌اند (نک: کرین، ۱۳۸۷: ۲۷۸؛ ابن طفیل، ۱۳۵۱، مقدمه مترجم: ۱۲). از این رو، ما در این مقاله تنها به بررسی انتقادی رساله حی بن یقظان ابن طفیل می‌پردازیم که در آن به‌طور ضمنی وحدت تجربه‌های ادراکی همه انسان‌ها ادعا شده است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا این گونه داستان‌ها در ادبیات عرفانی ما، صرفاً تمثیل‌اند یا اینکه نویسندگان آنها مدعی امکان وقوع چنین تجربه‌هایی نیز هستند؟ در پاسخ باید گفت خلق‌کنندگان این آثار حکیمانی هستند که در این رساله‌ها تنها تفنّن‌های فیلسوفانه نکرده‌اند، بلکه بر مبنای واقعی بودن مدعاهایشان به خلق این‌گونه روایت‌ها پرداخته‌اند و از همین رو، ادعای واقعی بودن آنها را نیز دارند؛ همچنان که همه حکیمان پس از ایشان به این آثار به‌عنوان آثار خاص حکمت مشرقی نگریسته‌اند و بدانها اعتبار خاصی قائل بوده‌اند (نک: ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۲۰). بنابراین، این داستان‌ها تمثیل صرف نیستند، بلکه ناظر به حقایقی هستند که به زبان رمز تصویرگری شده‌اند و چونان «نقد حال معنوی» خالقان این آثار و نقشه‌راهنمایی برای تشرف سالکان دیگر به مقامات عرفانی معرفی شده‌اند که دیگران نیز می‌توانند در

شرایطی خاص همان احوال را تجربه کنند (کرین، ۱۳۸۷، مقدمه مترجم: ۱۲-۳۰). ابن طفیل خود در آغاز این رساله می‌نویسد: «این گونه سخن نصیب کسی است که حال و قال و بحث و کشف را واجد باشد» (ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۲۱). بنابراین، در عین حال که زبان این رساله‌ها غیرمتعارف و رمزی است، نمی‌توان آن را زبانی مجازی و غیر واقعی پنداشت. او در روایت خود از این داستان، چگونگی رشد نوزاد انسانی را تا آخرین مدارج کمال بیان می‌کند و آن را نمونه کاملی از ترقی و تدرج انسان قرار می‌دهد. وی در تشریح ترقی انسان به درجه تعقل کاملاً مسیر فلسفه مشاء را پی می‌گیرد تا اینکه بحث را از مسائل فلسفه طبیعی به دقیق‌ترین مباحث علم الهی می‌کشاند تا آنجا که در بحث رابطه انسان با خدا و تعلیل احکام شرعی و حرکات عبادی مانند «نماز و حج»، حتی از «چرخ‌زدن» صوفیانه هم بحث می‌کند و برای هر کدام آنها جهت و سببی را برمی‌شمارد که حی بن یقظان به فطرت خود به آنها توجه یافته است (ابن طفیل، ۱۳۵۱، مقدمه مترجم: ۷).

نکته دیگر درباره امکان وقوع تجربه تمثیل حی بن یقظان آن است که برای مثال، دلیل پرداختن ابن طفیل به این داستان آن است که رابطه میان عقل (حکمت) و دین (شریعت) را برای مردمان سرزمین خود که به فلسفه و فیلسوفان نگاه همدلانه‌ای نداشتند تبیین کند و از همین رو، وی راه‌حل خود را بر این مسئله در قالب داستان حی بن یقظان می‌آورد. بنابراین، همان گونه که مسئله رابطه عقل و دین برای او دغدغه‌ای واقعی بوده است، راه‌حل او نیز مبتنی بر واقعیت خواهد بود.

پرسش دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن برسد آن است که رساله «حی بن یقظان» ابن طفیل، داستانی با درون‌مایه‌های فلسفی است و هیچ گونه ادعای مکاشفه‌های عرفانی و تجربه‌های دینی در آن وجود ندارد تا با رویکردی ساخت‌گرایانه به نقادی آن پرداخته شود؟ این پرسش، با در نظر داشتن دو نکته پاسخ داده می‌شود: اولاً، در این داستان فلسفی - عرفانی، بارها به مکاشفه‌های باطنی و تجربه‌های عرفانی حی بن یقظان در خلوت تنهایی‌اش اشاره شده و تطابق یافته‌های باطنی او با تأملات فلسفی‌اش ادعا شده است و اساساً رمزوارگی این گونه داستان‌ها نیز بر چنین مبنایی استوار است (نک: ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۱۱۴، ۱۲۰-۱۲۶؛ صاحب‌الفصول، ۱۳۸۶: ۳۷-۴۰ و ۱۱۲)؛ ثانیاً، دست کم غلبه بن‌مایه‌های ذات‌گرایانه در این داستان که به شکل ادعای یکسانی تأملات فلسفی برای همه انسان‌ها در شرایط یکسان تصویرپردازی می‌شود، آن را شاهد مناسبی برای ادعاهای ذات‌گرایانه در مباحث عرفانی



می‌سازد که ما نیز بیشتر از همین منظر به نقادی آن پرداخته‌ایم. بنابراین، مقصود ما این نیست که حی بن یقظان در کسب این معرفت‌ها تنها از طریق تجربه دینی اقدام کرده و به چنان معارفی دست یافته است. به بیان دیگر، ما نمی‌گوییم که این گونه داستان‌ها صرفاً تجربه‌های دینی نویسندگانشان هستند، بلکه از آنجا که ادعای یکسانی تأملات عقلانی و کسب معرفت‌های حصولی در آنها برای همه انسان‌ها غالب است و مطابق با رویکرد ذات‌گرایی، امکان حصول معارف یکسان برای همه انسان‌ها در آنها پیش‌فرض گرفته شده است، از سویی به مباحث ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجربه دینی و از سوی دیگر به مباحث ساختارگرایی در زبان‌شناسی مربوط می‌شود که در ادامه به‌اختصار به بررسی آن خواهیم پرداخت.^۱

۱. دیدگاه‌ها دربارهٔ هستهٔ مشترک در تجربه‌های دینی

گفتیم که دربارهٔ مسئلهٔ تفکیک تجربه از تفسیر و یا گوهر مشترک داشتن یا نداشتن تجربه‌های دینی، دو گرایش عمده ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در فلسفهٔ دین پدید آمده است. در ادامه به تبیین این دو دیدگاه در مباحث تجربه دینی می‌پردازیم.

الف) ذات‌گرایی در تجربه دینی

برخی از متفکران از جمله ویلیام جیمز، شلایرماخر، رودلف او و والتر استیس برآنند که همه تجربه‌های دینی در همه ادیان و مذاهب با همه تنوع و گوناگونی‌شان یک هسته مشترک دارند؛ بدین معنا که درون‌مایه همه تجربه‌های دینی افراد متعلق به ادیان مختلف یکسان است و نظام‌سازی‌های دینی پس از این مرحلهٔ اولیه و مقدماتی شکل می‌گیرد. به باور این گروه از فیلسوفان، گوهر تمام تجربه‌های دینی یک احساس باطنی است و نظام‌های الهیاتی توحیدی، تثلیث، هندویی یا بودایی و ... همگی روگرفت‌هایی متفاوت از آن گوهر و احساس مشترک هستند.

البته این گروه در تعیین هستهٔ مشترک با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ مثلاً ویلیام جیمز که برای نخستین بار مباحث تجربه دینی را به صورت نظام‌مند مطرح کرد، معتقد است

۱. لازم به یادآوری است که منظور ما از نقادی داستان حی بن یقظان، نقد سلبی آن به معنای نفی آن نیست، بلکه تنها تلاش کرده‌ایم سیطرهٔ رویکرد ذات‌گرایی را در آن نشان دهیم و از منظر ساخت‌گرایی به نقد آن بپردازیم.

تجربه‌هایی که ما انسان‌ها داریم، در عین آشفتگی‌شان (quasi-chaos) دارای هسته مشترکی هستند. این هسته مشترک، احساسی باطنی است که بی‌واسطه بر ما آشکار می‌شود و بی‌آنکه مفهومی و تصویری باشد، جنبه معرفت‌بخشی نیز دارد (James, 1904: 5-7 & 15-16)؛ یعنی شناختی که از تجربه‌های دینی حاصل می‌شود، دریافتی احساسی است و از این‌رو، ویژگی استنباطی و استدلالی ندارد. بنابراین، به اعتقاد وی نه با عقل و برهان، بلکه به‌واسطه ایمان درونی و احساس خدا در زندگی است که مردم به دین روی می‌آورند. به باور جیمز، ریشه‌ها و کانون تجربه‌های دینی شخصی در حالات عرفانی آگاهی قرار دارد؛ یعنی از طریق تجربه‌های عرفانی، افراد شناخت‌های باطنی از خدا می‌یابند و به او ایمان می‌آورند (James, 1902 - 1910: 342, 377, 389).

رودلف اتو با اعتقاد به وجود هسته مشترک در تمامی ادیان، به بررسی در ادیان سامی می‌پردازد و آن را «احساس مخلوقیت» (creature-feeling) یا احساس وابستگی وجودی انسان به دیگری می‌داند. او این احساس مخلوقیت را نیروی حیاتی عظیمی در ادیان سامی می‌شناسد که با عناصری مانند «راز آمیزی»، «هیبت‌ناکی»، «عظمت»، «شوق» و «جذبه»، گوهر دین و هسته مشترک همه تجربه‌های دینی را تشکیل می‌دهد (اتو، ۱۳۸۰: ۵۱-۹۶). منظور اتو از «امر قدسی یا مینوی»، حالتی روانی است که کاملاً منحصر به فرد (sui generis) و تحویل‌ناپذیر (irreducible) به هر امر دیگری است؛ حالتی که آموختنی نیست، بلکه باید در هر فردی برانگیخته شود. وی می‌نویسد: «هیچ دینی وجود ندارد که واجد چنین معنای زنده و هسته باطنی واقعی نباشد» (همان).

استیس نیز از فیلسوفانی است که به ذات مشترک در تمامی ادیان و سنت‌های عرفانی قائل است. وی با اشاره به دو گونه سیر آفاقی و انفسی در حالات عارفان، در تبیین اینکه عارف در سیر آفاقی چگونه کثرت را وحدت می‌بیند، می‌نویسد: «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است» (استیس، ۱۳۶۷: ۵۸). او پس از تفکیک میان مرحله تجربه و تعبیر، می‌نویسد: «[وحدت] متعلق تجربه است، نه تعبیر... ممکن است از وحدت، تعبیر گوناگونی شود و این تعبیر غالباً و قاعدتاً مبتنی بر محیط فرهنگی و زمینه اعتقادی هر عارف است. از آنجا که ادراک وحدت در احوال عارفانه همراه با احساس انبساط روحی و تبرک و تیمن و نجابت و نزاهت است - که خود جزو تعبیر نیستند، بلکه پیامد عاطفی آن حال‌اند - از این‌رو، عارفان دین‌دار آن را الهی (divine) خوانده‌اند. عارفان مسیحی، مسلمان و به‌ندرت یهودی که چنین حالی را دریافته‌اند و روایت کرده‌اند، آن

وحدت را بدون تفرقه و تشّت همانا وجود واحد ربوبی یا خدا دانسته‌اند» (همان: ۵۸). به هر روی، استیس گوهر تجربه عرفانی را دارای هفت ویژگی زیر می‌داند: ۱. آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلأ، آگاهی ناب؛ ۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی؛ ۳. احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛ ۴. احساس تبرک و تیمن، صلح و صفا و نظایر آن؛ ۵. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛ ۶. متناقض‌نمایی؛ ۷. بیان‌ناپذیری (نک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

جان‌هیک نیز از جمله متفکرانی است که به ذات‌گرایی مایل‌تر است. وی مانند کارل یاسپرس (Karl Jaspers) دین را به لحاظ تاریخی به سه دوره پیش از عصر محوری (pre-axial period)، دوره عصر محوری (axial period) و دوره پس از عصر محوری (post-axial period) تقسیم می‌کند. سپس برای دین در دوره پس از عصر محوری، دو جنبه بیرونی (دین به‌عنوان نهاد) و جنبه درونی (دین به‌عنوان معنویت) قائل می‌شود و خود بر بُعد درونی و معنویت (spirituality) که امری فردی است تأکید می‌کند و آن را اصیل می‌داند (Hick, 2006: 3-8). به باور او، تجربه‌های معنوی (معنویت) در سنت‌های مختلف که برآمده از جنبه درونی دین می‌باشند، لب و حقیقت دین هستند (ibid.: 15). وی متأثر از بحث نومن و فنومن در فلسفه کانت،^۴ معتقد است نومن یا گوهر دین همان جنبه درونی و معنوی دین است که یک چیز است و نهادهای دینی همان فنومن‌ها و جنبه‌های بیرونی و پدیداری دین هستند. از همین رو، او نظریه کثرت‌گرایی دینی را مطرح می‌کند و بر معنویت به‌عنوان ذات مشترک همه ادیان تأکید می‌ورزد (ibid.: 163).

۱. دوره پیش از عصر محوری، به محدوده زمانی ۸۰۰ پیش از میلاد اطلاق می‌شود که در این دوره ادیان ابتدایی و ساختارهای قبیله‌ای و محلی شکل گرفته‌اند و بنابر آنها، الهه‌ها بر ارگانیزم جهانی حاکمیت دارند و انسان در این میان جزئی از طبیعت شمرده می‌شود.

۲. دوره عصر محوری، به محدوده زمانی ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از میلاد اطلاق می‌شود که در این دوره، اندیشمندانی بزرگ با اندیشه‌هایی تحوّل‌آفرین در اکثر جوامع بشری ظهور یافته‌اند.

۳. دوره پس از عصر محوری، به محدوده زمانی ۲۰۰ پیش از میلاد تا کنون اطلاق می‌شود که در آن به تدریج بُعد درونی دین (دین به‌عنوان معنویت) و بُعد بیرونی دین (دین به‌عنوان نهاد) از هم متمایز می‌شوند و توجه بشر از جنبه بیرونی به جنبه درونی دین معطوف می‌شود و از همین رو، دین فردی و تجربه‌های دینی اعتبار می‌یابد (نک: باربور، ۱۳۹۲: ۵۹۲).

۴. کانت در کتاب نقد عقل محض بر این اعتقاد است که ما قادر نیستیم واقعیت فی‌نفسه (نومن) را مستقیماً تجربه کنیم، بلکه تنها قادریم از طریق تعداد محدودی مقولات ذهنی - زمان، مکان، وحدت، کثرت و ... - با جهان پدیدارها (فنومن‌ها) مواجه شویم؛ بدین معنا که ذهن انسان در تعیین ساختار واقعیت دخیل است. او می‌گفت ما انسان‌ها منشأ این مقولات هستیم و تنها در چارچوب آنهاست که می‌توانیم درک کنیم؛ به گونه‌ای که این مفاهیم و مقولات «واسطه» تجربه ممکن هستند (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۱-۲۴۲).

مطابق این دیدگاه‌ها، ماهیت تجربه دینی در میان عارفان جوامع مختلف یکی است، ولی قالب‌های بیانی آن با توجه به نظام مفهومی و زبان مللی گوناگون تفاوت می‌یابد.

ب) ساخت‌گرایی در تجربه دینی

تحت تأثیر انقلاب فلسفی کانت^۱ و سپس فلسفه تحلیل زبانی ویتگنشتاین، نوعی اندیشه‌های ساختارگرایانه در مقابل اعتقاد به واقعیت فی‌نفسه و ذات‌گرایی شکل گرفت که بیشتر حوزه‌های فکری همچون جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ‌نگاری دین و فرهنگ، فلسفه هنر و ... را فراگرفت (نک: فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۶). این موج فکری، حوزه عرفان را نیز در بر گرفت و ساخت‌گرایان در زمینه مباحث فلسفه عرفان، همچون استیون کتز، وین پرادوفوت بر خلاف ذات‌گرایان معتقد شدند تجربه‌های دینی و عرفانی، هیچ‌گونه هسته مشترکی ندارند، بلکه این تجربه‌ها به واسطه نظام مفهومی و الهیاتی شخص تجربه‌گر شکل می‌گیرند و تعیین می‌پذیرند.

ساخت‌گرایی در تجربه دینی با آثار کسانی مانند استیون کتز برای مدتی قبول عام یافت. استیون کتز در بیان تأثیر نظام‌های مفهومی و اعتقادی بر تجربه دینی تأکید می‌کند که تصاویر، اعتقادات، نمادها و شعایر عارف از پیش معین می‌کنند که تجربه‌ای که وی طالب آن است کدام است و آنچه که پس از تجربه به دست می‌آورد چگونه چیزی است. بدین ترتیب، از نظر وی، اعتقادات پیشین ما که در تعامل با سنت دینی ما شکل یافته است، به تجربه دینی ما شکل می‌دهند و به تعبیر دیگر، چارچوبی فراهم می‌کنند که تجربه در قالب و ساختار آن ادراک و فهم می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۵).

بنابر این دیدگاه، نظام مفهومی هر شخص جزو مقوم احساسات و عواطف‌اند و از همین رو، تجربه دینی هر کسی متأثر از نظام گفتمانی حاکم بر اوست. کتز به رابطه زبان و عرفان

۱. فلسفه کانت به دلیل اهمیت بنیادینش در تفکر فلسفی غرب بر بسیاری از مباحث نظری اثرگذار بوده است؛ همچنان‌که به نظر می‌رسد بخشی از آموزه‌های فلسفی کانت (یعنی نومن و فومن) الهام‌بخش برخی از ذات‌گرایان نظیر جان هیک است و برخی دیگر (نظیر دخالت مقولات ذهنی در ساختار واقعیت و نیز حیث فعال بودن ذهن) الهام‌بخش ساخت‌گرایان بوده است. تأثیر انقلاب کپرنیکی کانت بر ساخت‌گرایی در تجربه‌های دینی آن است که از منظر ساخت‌گرایان، نه تنها هسته مشترک در تجربه‌های عرفانی سازنده نظام مفهومی افراد نیست، بلکه این نظام‌های مفهومی است که سازنده تجربه‌های دینی ایشان است. برای مثال، کتز ساخت‌گرایی نوکانتی است و متأثر از کانت مهم‌ترین فرض معرفت‌شناختی‌اش آن است که هیچ‌گونه حالات خالص آگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد (see: Evans, 1989: 53-54).



و نیز کارکردهای مختلف زبان عرفانی می‌پردازد و هرگونه هستهٔ مشترکی را در تجربه‌های عرفانی زیر سؤال می‌برد (Katz (ed.), 1992: 262). پرسش اساسی کتزر در پژوهش‌های عرفانی‌اش آن است که «چرا تجربه‌های عرفانی چنان تجاری هستند؟» در پاسخ به این پرسش، وی نظریه معروف خویش را مطرح می‌کند که «هیچ تجربه خالصی (یا بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد؛ ... این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیدهٔ معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند. ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت، ایده‌ای پوچ و تهی است» (انزلی، ۱۳۸۳: ۱۳۱). بر این اساس، از آنجا که رفتار عبادی، تصورات، عقاید و به اصطلاح «طرح مفهومی» یک عارف یهودی با تصورات، مفاهیم و اعتقادات عارف مسیحی یا مسلمان و ... متفاوت است، آنها تجربه‌های دینی متفاوتی دارند. بنابراین، برخلاف نظر ذات‌گرایان، احساسات و عواطف، وابسته به مفاهیم‌اند؛ پس این ساختار مفهومی افراد است که آنها را به داشتن تجربه‌های خاص می‌رساند. در واقع، چون افراد در فضای مفهومی و با عقاید و تصورات خاصی زیسته‌اند، متناسب با همان مفاهیم و تصورات، تجربه‌های دینی خاصی می‌یابند. از همین رو، کتزر میان تجربه عرفانی و طرح مفهومی عارف، نوعی رابطه دیالکتیک برقرار می‌کند؛ بدین معنا که هم تصورات و مفاهیم عارف بر نوع تجربه رخ داده تأثیر دارد و هم تجربه رخ داده بر تصورات و مفاهیم بعدی عارف تأثیر می‌گذارد (کتزر، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

پراودفوت نیز به ساخت‌گرایی معتقد است. وی در پاسخ به پرسش از علت تناقض‌گویی‌ها در میان عارفان سنت‌های دینی متفاوت دربارهٔ متعلقات تجربه‌هایشان، دو مقام توصیف و تبیین را از هم متمایز می‌کند. با این توضیح که در مقام توصیف، باید پدیدار تجربه دینی به همان گونه که رخ داده دقیقاً بیان شود، ولی در مقام تبیین ما آزادیم عناصر پیدایش و پاسخ به چرایی وقوع تجربه دینی را تبیین کنیم تا به چرایی گونه‌گونی تجربه‌های دینی افراد دست یابیم و فعل و انفعالات تأثیرگذار بر آنها را نشان دهیم. از این رو، پراودفوت معتقد است تجربه دینی را باید از دیدگاه فاعل آن توصیف کرد؛ بدین معنا که تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی بشناسد (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۴۳-۲۵۴).

یکی از نکاتی که در تأیید ساخت‌گرایی مورد توجه است، نقش زبان در آن است. برخی با تأکید بر نقش زبان در ساختارگرایی و باز کاوی عملکرد زبان در ادبیات عرفانی ادیان مختلف و مقایسه آن با فرایند فهم زبان، کوشیده‌اند نحوهٔ ارتباط فرایندهای معرفتی با قلمروهای وجودشناختی را تبیین کنند. ایشان از نوعی معرفت‌های قراردادی سخن



می‌گویند که کاملاً در ادراک واقعیت نهایی در تجربه‌های عرفانی وجود دارد و از طریق زبان حاصل می‌شود. بر این اساس، اینها ماهیت آگاهی عرفانی را بر حسب عملکرد توصیفی زبان (مفاهیم) تحلیل می‌کنند و می‌کوشند واقعیت نهایی ادراک شده را به تجربه‌های انفسی شخصی محدود سازند (Streng, 1978: 145, 157-8, 166).

به هر روی، به اعتقاد ساخت‌گرایان اساساً داشتن تجربه‌های دینی مشترک محال است؛ زیرا هر انسانی در ساختار مفهومی خاصی زیست می‌کند و متناسب با همان ساختار به تجربه‌های خاصی نیز می‌رسد. بنابراین، ساختار مفهومی افراد پیش از تجربه دینی و تعیین‌کننده آن است.

با این توضیح اجمالی درباره‌ی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجربه دینی، به بررسی رساله «حی بن یقظان» ابن طفیل از منظر این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۲. بررسی داستان «حی بن یقظان»

داستان‌هایی از نوع حی بن یقظان با تقریرهای گوناگون در گنجینه فرهنگی برخی ملت‌ها به چشم می‌خورد که البته نخستین خالق آن مشخص نیست.^۱ در فرهنگ اسلامی، این داستان برای نخستین بار با رویکردی فلسفی و عرفانی در آثار ابن سینا و سپس شهاب‌الدین سهروردی به اختصار آمده و بعدها ابن طفیل اندلسی (۵۰۴-۵۸۱ ق.) به تفصیل بدان پرداخته است و در آخرین تقریر، شیخ عبدالرحیم صاحب الفصول (۱۲۹۴-۱۳۶۷ ق.)،^۲ بازنویسی عارفانه و شرح مفصل تری از آن را با قلمی ادیبانه ارائه کرده است (صاحب الفصول، ۱۳۸۶، مقدمه شارح: ۱۹). ابن طفیل که در این مقاله تقریر وی از «حی بن یقظان»^۳ مورد نظر ماست، فیلسوفی

۱. برای آگاهی بیشتر از چنین داستان‌هایی در ادبیات اقوام مختلف نک: سجادی، ۱۳۷۴: ۷۷-۱۱۵.

۲. شیخ عبدالرحیم فرزند شیخ عبدالحسین و نواده شیخ محمدحسین (غروی اصفهانی معروف به صاحب الفصول) در دوم ربیع الأول سال ۱۲۹۴ ق. در کربلای معلی زاده شد و در سال ۱۳۶۷ ق. در تهران درگذشت. وی رساله‌ای به زبان عربی به نام ودایع الأسرار دارد که آن را به عنوان مقدمه‌ای بر حی بن یقظان ابن طفیل نگاشته و بعدها خود ترجمه فارسی آن را نیز به دست داده است (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: مقدمه شارح).

۳. رساله حی بن یقظان یا اسرار الحکمة الإشرافیة داستانی رمزی است که مؤلف در آن کوشیده است اسرار حکمت مشرقی ابن سینا را به شیوه فلسفه نوافلاطونی اسلامی به تصویر کشد (الفاخوری، ۱۳۷۷: ۶۱۲). پس از سده شانزدهم میلادی، چندین ترجمه به زبان‌های اروپایی از آن انجام یافته است و حتی برخی بر آنند که در خلق آثاری مانند رابینسون کروزوئه اثر دوفه نیز تأثیرگذار بوده است. نسخه عربی حی بن یقظان ابن سینا، سهروردی و ابن طفیل با تحقیق و تعلیق احمد امین موجود است و استاد بدیع الزمان فروزانفر ترجمه‌ای فاخر از این اثر را با عنوان زنده بیدار به دست داده‌اند که در این مقاله به هر دوی این نسخه‌ها ارجاع شده است.



مشایی است که می‌کوشد چگونگی و فرایند شکل‌گیری عقاید توحیدی و نیز سلوک عرفانی را در ذهن نوزاد انسانی ره‌اشده در جزیره‌ای دورافتاده و به‌تنهایی رشدیافته در طبیعت بیان کند. داستان «حی بن یقظان» ابن‌طفیل ماجرای رمزگونه‌ای به زبان فلسفی - عرفانی در دفاع از فلسفه است. ابن‌طفیل در این حکایت حی بن یقظان را نمادی از انسان تصویر می‌کند که به‌تنهایی و در جزیره‌ای دورافتاده می‌بالد و در میان جانوران و دور از تأثیر و تهذیب دیگر انسان‌ها رشد می‌کند. او با تأمل در احوال موجودات جهان و از طریق شناخت عوالم محسوس، به فهم و ادراک حقایق معقول - به همان شیوه حکمای یونانی و اسلامی - رهنمون می‌شود و سپس با تأمل عقلانی، حقایق اخلاقی و معارف الهی را درک می‌کند و با ریاضت و مکاشفه و تأمل، به مراتب عرفانی بار می‌یابد. از سوی دیگر، «سلامان و آسال» دو دوستی هستند که اولی اهل ظاهر است و به دین عوام و هم‌رنگی با جماعت معتقد است و دومی اهل تأویل ظواهر دینی است و چون مردمان ظاهراندیش دیارش اندیشه‌های باطنی و تأویلی او را بر نمی‌تابند، به همان جزیره‌ای می‌رود که حی بن یقظان ساکن آن است و در آنجا پس از آشنایی با حی بن یقظان به او زبان و دین می‌آموزد و سپس این دو با شگفتی درمی‌یابند که آموخته‌های حی از طریق تأمل نفسانی و مکاشفه عرفانی با تعالیم دینی آسال بیانگر یک حقیقت‌اند؛ بدین معنا که عقل (فلسفه) و دین (شرایع انبیاء) گویای یک حقیقت هستند و عقل می‌تواند مستقل از وحی به حقیقت دست یابد. آن‌گاه هر دو به وطن آسال بر می‌گردند تا این کشف را با عوام در میان بگذارند که البته با برخورد شدید آنان مواجه می‌شوند و در نتیجه متقاعد می‌شوند که شیوه رفتاری سلامان در برخورد با مردم درست‌تر بوده است و از همین رو، پیامبران الهی نیز همواره با زبان رمز و تمثیل با عوام سخن گفته‌اند.

اهمیت این داستان نه از جنبه داستانی و ادبی و نه به لحاظ اصل حکایت و روایت‌گری آن، بلکه از جهت روش عقلی و عرفانی توحیدگرایانه آن است که در بیان مسائل علوم طبیعی و الهی در پیش گرفته و موجبات توجه ابتدایی انسان به مفاهیم فلسفی و دینی را بیان کرده است. بنابراین، آنچه در این مقاله مورد بحث ماست، بخش اول این ماجرا، یعنی کسب معارف حکمی و فلسفی بدون تعلیم انسان‌های دیگر است و بحث تأویل و سایر موارد دغدغه ما نیست. بنابر نظر ابن‌طفیل، حی بن یقظان تنها از طریق تأملات عقلانی و بدون هیچ‌گونه آشنایی با تعالیم پیامبران و ارتباط معرفتی با دیگران، توانست همان تعالیم را

با تفکر درونی دریابد. ابن طفیل نیروی تخیل را در انسان بسیار قوی می‌داند و معتقد است قوه متخیله می‌تواند بدون فرض عقل، معقولات را ادراک کند. از این‌رو، وی عمیق‌ترین مسائل فلسفی را با نیروی تخیل در می‌آمیزد؛ یعنی با توسل به نیروی تمثل، و با گذر از وادی خیال، به عالم عقل راه یافته و انسان گرفتار در طبیعت را با عقل فعال مرتبط می‌سازد. در نظر ابن طفیل، «حیّ» رمز عقل است و «یقظان» رمز خداوند. حیّ بن یقظان، نمادی از نحوه رشد و نمو و سپری شدن مراحل ارتقای وجودی انسان است که به صورت حرکت از جهان محسوس به عالم عقل تبیین می‌گردد (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۵۸). حیّ بن یقظان (زنده بیدار) به معنای کسی است که به واسطه گشوده شدن چشم و دل باطنی‌اش، حقایق عالم و اسرار هستی را به عیان می‌بیند و می‌شنود و به سبب بیداری‌اش به کشف آفاق وجودی خود نائل آمده است. در این راستا، ابن طفیل تلاش می‌کند به سبب اعتقادی که به امور فطری در ذات همه انسان‌ها دارد، حیّ بن یقظان را که نمادی از فرد انسانی می‌داند، در ادراک بسیاری مفاهیم و حتی درک عالی‌ترین مقامات عرفانی توانا نشان دهد. به باور ابن طفیل و عارفان هم‌مسلك او، آنچه انسانیت هر انسانی را تشکیل می‌دهد، مجموعه اسما و صفات الهی است که به واسطه اتصال «هستی» اش به «هست» مطلق و به سبب اقتضات خیری که در نهادش دارد، در وجود او به ودیعه نهاده شده است. به باور ایشان، مطابق آیه کریمه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)، انسان مجموعه اسمای الهی و کمالات اوست و انسان مأمور است تا در این دنیا همه آن اسماء را در حد توانش به منصه ظهور رساند و در این میان، فکر انسان بهترین وسیله این ابراز وجود است. مراتب «قوس صعود» در انسان - از انعقاد نطفه انسانی تا مراتب والای قرب الهی - در حقیقت سیری در «خود» اوست: «ذات انسانی مجموعه بی‌نظیری از اسماء الهی است که بایستی در طول زندگانی دنیایی به فعلیت برسند. هر مقدار که این قوا به فعلیت رسیده باشند، به همان مقدار دید انسانی بالاتر و وسیع‌تر شده، حقایق عالم را بیشتر و عریان‌تر می‌تواند ببیند» (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۳۴).

گفتنی است جنبه عرفانی و شهودی این داستان در تقریر و شرح عارفانه شیخ عبدالرحیم صاحب الفصول برجستگی بیشتری دارد؛ به گونه‌ای که تقریر او در حقیقت، داستان مسیری است که خود پیموده است و آنچه بیان می‌شود، همان‌هاست که خود دیده و لمس کرده است. وی با آنکه اقرار می‌کند متن داستان را از پیشینیان گرفته است، در عین حال در سروده‌ای عرفانی، حیّ بن یقظان را دست‌آورد دل اشراق یافته خود می‌داند:

که چون شمس سَر دل اشراق یافت دل اندر درون سَر آفاق یافت
 سروشم به گوش دل آواز کرد حدیثی ز انسانم آغاز کرد
 که حی بن یقظان بدی نام او وزین نام او، شد روا کام او

البته او چگونگی طی این مراحل پر فراز و نشیب را به واسطه تفکر در اسرار و رموز همین طبیعت و عالم عنصری می‌داند و در نهایت همانند ابن طفیل به این نکته بدیع اشاره می‌کند که دست‌آورد این سیر و سلوک عرفانی در اسرار طبیعت، همان است که پیامبران الهی به نام شریعت آورده‌اند (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

۱. حی بن یقظان، ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی

ادعای اصلی داستان حی بن یقظان آن است که چون همه انسان‌ها برخوردار از ذات واحد الهی‌اند که مفطور به فطریات یا اسماء الله است، فرایند سلوک‌های عرفانی همگان و نیز هسته مشترک آنها یکسان است و از همین رو، انسان‌ها در تمامی تجربه‌های باطنی و عرفانی‌شان به درک گوهر وحدت الهی که مشترک در تمامی عرفان‌هاست نایل می‌شوند و می‌توانند باورهای توحیدی را در خود پیروانند. این ادعای عارفانه به زبان لسان الغیب شیرازی این‌گونه تصویرگری شده است:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بنابراین به نظر می‌رسد این داستان و دیگر داستان‌های رمزی در سنت فرهنگی ما با مبنایی ذات‌گرایانه خلق شده‌اند، زیرا طبق بیان ابن طفیل و دیگر عارفان مسلمان، از آنجا که همه انسان‌ها برخوردار از فطرت واحد الهی‌اند، اگر در شرایطی طبیعی رشد کنند، با تفکرات درونی درباره خود، خدا و جهان پیرامونشان می‌توانند همانند یک متفکر نظام فلسفه‌مشایی در حکمت نظری و عملی به مراتب والای وجودی برسند.

در بررسی داستان حی بن یقظان، با اندکی تأمل می‌توان دریافت که آفرینندگان این داستان فلسفی - اعتقادی، عمدتاً به وجود گوهر واحد در تجربه‌های باطنی انسان‌ها معتقد بوده‌اند؛ زیرا از منظر ذات‌گرایانه ایشان که تنها منظر ممکن برای خلق چنان آثاری تلقی می‌شود، همگان در فرهنگ‌های مختلف توان درک و تجربه وحدت الهی را دارند که البته آن را در قالب نظام‌های مختلف مفهومی با تعبیرها و تفسیرهای متفاوت ارائه می‌کنند؛ یعنی



فارغ از ظواهر بیانی که در قالب واژگان و مفاهیم عرضه می‌شود، مهم ادراک انسان‌هاست که با توجه به تأملات درونی بر دریافت‌های توحیدی مبتنی خواهد بود؛ یعنی حتی اگر نویسندهٔ حی بن یقظان عارفی یهودی یا مسیحی یا بودایی و... بود، همین سلوک‌های نظری و عملی را متناسب با نظام مفهومی فرهنگ دینی و عرفانی خود و در داستانی مشابه حی بن یقظان باز آفرینی می‌کرد.

آیا چنین پنداری از سوی معتقدان به این داستان‌نویسی‌ها درست است؟ به‌ظاهر پاسخ منفی است. در واقع، از آنجا که ادعای کلی داستان‌های رمزواری مانند حی بن یقظان آن است که معارف حاصل از تأمل در مشاهدات طبیعی و نیز مشاهدات و مکاشفه‌های باطنی او به‌عنوان نمادی از انسان، دقیقاً برای همهٔ انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز یکسان بوده و حتی با معارف انبیا و اولیای شریعت مطابق است، به نظر می‌رسد ادعایی از نوع رویکردهای ذات‌گرایانه در مباحث تجربه دینی در این گونه داستان‌ها برجسته شده است که از منظر رویکرد مقابل آن یعنی ساخت‌گرایی قابل نقد است. از این رو، می‌توان با بررسی این داستان‌ها از منظر ساخت‌گرایی، صحت مضمون آنها و نیز درستی عقیده نویسندگان آنها را زیر سؤال برد.

از سوی دیگر، بنابر رویکرد ساخت‌گرایی در عرفان، زبان از مؤلفه‌های اساسی در مفهوم‌سازی به‌شمار می‌آید و به‌باور ساختارگرایان، زبان بر نظام مفهومی انسان مقدم است و اگر زبان نباشد و فهم زبانی در میان مردم رایج نباشد، نظام مفهومی افراد شکل نمی‌گیرد و چون از این منظر، هر گونه تجربه دینی و عرفانی در اثر نوع خاصی از نظام مفهومی افراد شکل می‌گیرد، اساساً بدون زبان، هیچ گونه تجربه‌ای نیز رخ نخواهد داد (See: Evans, 1989: 55).

وانگهی، امروزه برخی زبان‌شناسان معتقدند حتی تفکر برتر ما انسان‌ها براساس زبان شکل می‌گیرد. زبان مبنای فکر است و ما به‌هنگام فکر کردن گویا در حال حرف‌زدن هستیم. لاپلان می‌نویسد: «هنگامی که ویتگنشتاین گفته است: «مرزهای زبان من، مرزهای جهان مرا می‌نمایاند»، این جمله بدین معناست که زبان، اندیشه را می‌سازد. بدون زبان نمی‌توان فرضیه‌ای در ذهن ساخت یا چیزی را مجسم کرد» (توفیق، ۱۳۹۰؛ به نقل از: Laplan D., La Pensee d'utre-mots, Institut d'edition, p. 10). بر این اساس، تفکر برتر بدون زبان ممکن نیست، زیرا لازمه تفکر، داشتن مفاهیم متناسب است و بدون زبان هیچ مفهومی در ذهن شکل نمی‌گیرد. از این رو، با توجه به این نکته نیز می‌توان مفروض‌های مسلم گرفته‌شده در



داستان‌هایی مانند حی بن یقظان را زیر سؤال برد؛ زیرا طبق این داستان‌ها نوزاد انسانی رها در جزیره، بدون تفاهم زبانی و بدون ایجاد ارتباط زبانی با دیگر انسان‌ها می‌تواند با خوداندیشی به تفکرات توحیدی برسد، در حالی که چنان که گفتیم وجود زبان و مفهوم‌پردازی برآمده از نظام زبان، برای تفکر ضروری است و تا زبان نباشد و نظام مفهومی در فرد تکون نیابد، هیچ‌گونه تجربه مفهومی و فکری در فرد شکل نمی‌گیرد. پیش‌فرض این داستان آن است که حی بن یقظان به‌عنوان نمادی از انسان آگاه و بیدار، تنها با تأملات درونی در طبیعت پیرامونی خویش، به عقاید توحیدی و سایر مفاهیم مرتبط با دین اسلام آن‌هم با خوانش فلسفی مشائی می‌رسد؛ در حالی که برای پیدا شدن این مفاهیم، باید نوازده مزبور نخست زبان و نیز مفاهیم خاص فلسفی یا اعتقادی را بیاموزد و آن‌گاه دریافت‌های باطنی خود را در قالب آنها بیان کند. پس فرض بیان این مفاهیم و رسیدن به چارچوب اعتقادات و معقولات بیان‌شده از سوی ابن طفیل و امثال او، تنها حاصل خیال‌پردازی آرمانی آنهاست. در واقع، ایشان هرگز چنان داستان‌هایی را با آزمون‌های تجربی نیازموده‌اند و چه‌بسا بررسی‌های تجربی بر خلاف آن باشد. برای تأیید بیشتر آنچه گفتیم، می‌توان به برخی نمونه‌های تاریخی عینی از برخی افراد انسانی و حتی اقوام ابتدایی اشاره کرد که از دوران کودکی در شرایطی مانند حی بن یقظان رشد یافته‌اند؛ این نمونه‌ها نشان می‌دهند چنین افرادی کاملاً خالی از مفاهیم ذهنی انسان‌های دیگر - حتی تصویری ابتدایی از خدا - بوده‌اند و بسان حیوانات عمل می‌کرده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۱۴۷). از این رو، از آنجا که به‌نظر می‌رسد داستان‌هایی مانند حی بن یقظان با رویکردی ذات‌گرایانه خلق شده‌اند، در ادامه با اشاره به برخی بن‌مایه‌های ساخت‌گرایانه در این داستان که تأثیر پیشینه مفهومی و ذهنی ابن طفیل را در خلق چنان اثری نشان می‌دهد، به نقادی آن می‌پردازیم:

یکی از مهم‌ترین نقدها بر این داستان از منظر ساخت‌گرایی، فرایند مفهوم‌سازی در آن است. ابن طفیل در این داستان، بارها به اصطلاح‌های علمی و دینی اشاره دارد و نیز همواره بر آموزه‌های قرآنی و روایی استشهاد می‌کند و در آن مفاهیمی نظیر «اسماء الله»، «افلاک»، «فلک ثوابت»، «فلک اطلس»، «صورت شمس» و ... را می‌آورد (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۷-۸۸) که همگی بر مفاهیم رایج علمی در فلسفه اسلامی (به‌ویژه فلسفه مشاء) مبتنی است. این بدان معناست که در چارچوب چنان مفاهیمی است که چنین داستانی ساخته و پرداخته می‌شود. این‌گونه مفاهیم برای افراد دیگر فرهنگ‌ها نامفهوم است. برای مثال، فرد یهودی یا بودایی یا هندو که

با مفاهیم علمی و دینی در فرهنگ اسلامی یا فلسفه مشاء آشنا نیست، هرگز انتظارات و توقعات خود را در قالب چنین داستانی به تصویر نمی کشد. بر این اساس، اگر یک الهی دان مسیحی یا یهودی چنین داستانی را مطرح می کرد، به یقین آن را بر اساس آموزه های الهیاتی دین خود ساخته و پرداخته می کرد؛ برای مثال، الهی دان مسیحی به نوعی آموزه گناه جبلی یا آموزه تثلیث و ... را جزو آموزه های آن طفل قرار می داد. بدین قرار، این داستان کاملاً با مؤلفه های موجود در فرهنگ اسلامی و متناسب با فلسفه مشاء و گاه تفکر اشاعره عرضه شده است؛ به گونه ای که بسیاری از مفاهیم و نیز تجربه های عرفانی مطرح در آن، نه تنها در فرهنگ های دیگر مانند یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم یا بودیسم و ... قابل فهم نیستند، بلکه حتی در فرهنگ مسلمانان و از منظر مکاتب فلسفی دیگری نظیر مکتب های اشراق نیز قابل قبول نیستند. برای مثال، ابن طفیل در بخشی از این داستان که در زمینه کیفیت حدوث و فاعلیت الهی سخن می گوید، درباره اثبات علیت الهی می نویسد: «پس بر او روشن شد افعالی که از او صادر می گردد، در حقیقت از او نیستند، بلکه به یقین فاعلی دیگر آن افعال منسوب بر او را برایش انجام می دهد» و سپس این دیدگاه خویش را مأخوذ از کلام رسول الله ﷺ و قرآن کریم می داند: «و این معنا که بر او روشن گشت، همان حدیث [قدسی] «كنت سمعه الذی یسمعه به وبصره الذی یبصر به» و آیه شریفه قرآن است که: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۵).

نیز در بیان یکی از حالات عرفانی حی بن یقظان می نویسد: «و خود را بدین ریاضت برآورد و مرتاض ساخت و مدتی دراز رنج برد، ... و در خلال این مجاهده سخت، گاه چنان می شد که همه ذوات از فکر و ذکرش غایب می گردید، مگر ذات خودش ... و همچنان جویای آن بود که از خود فانی گردد و به مقام اخلاص در مشاهده حق نائل آید ... [تا اینکه] جز واحد حق که موجود ثابت الوجود است، هیچ بر جا نماند ... پس سخن حق را فهم کرد و ندایش را شنید و از فهم کلام حق بدان محروم نشد که زبان نمی دانست و سخن نمی گفت و هم در آن حالت خوش مستغرق گشت و دید آنچه هیچ چشم نبیند و هیچ گوش نشنود و به دل هیچ بشری خطور نکند» (ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۱۲۴).

این عبارت ها دقیقاً بازگوی مقام وحدت وجود در حالات عارفان مسلمان و مطابق حدیث قدسی معروف در منابع حدیثی است که: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا حَظْرٌ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ» (بخاری، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۳۲ ح ۳۲۴۴؛ ابن عربی، بی تا: ج ۴: ۵۳۵).



همچنین ابن طفیل در این اثر بسیاری از مفاهیم و اصول فلسفه مشاء را پیش فرض می‌گیرد و آنها را در ذهن حی بن یقظان می‌نهد! بنابر ادعای ابن طفیل، از آنجا که همه انسان‌ها بر ذات واحدی سرشته شده‌اند، فرد انسانی با مشاهدات حسی در طبیعت پیرامونی‌اش و تأملات درونی در آن و مکاشفه‌های در تنهایی‌اش می‌تواند به باورهای ناب توحیدی دست یابد و بسان یک فیلسوف موحد مشایی در سنت اسلامی بیندیشد. از این رو، برای نشان‌دادن این رویکرد ذات‌گرایانه خود از بن‌مایه‌هایی در داستان‌پردازی‌اش بهره می‌گیرد که کاملاً بر مفاهیم فلسفه مشاء مبتنی است. برای نمونه، می‌نویسد: «[حی بن یقظان] در اجسام نظر کرد و دریافت که همه اجسام شامل نباتات و حیوانات و جمادات دارای امتداد در ابعاد سه‌گانه یعنی طول و عرض و عمق‌اند» (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۷۸ و ۸۳؛ ۱۳۵۱: ۸۱-۸۲). حال، پرسیدنی است چنان شخصی که پیش‌تر هیچ‌گونه تعلیمی از انسانی دیگر نداشته است، چگونه مفاهیمی مانند «جسم»، «امتداد»، «طول»، «عرض»، «عمق» و... را فهم می‌کند؟ آیا این مفاهیم به‌طور فطری در ذات او هستند و یا اینکه با محاسبه مفاهیم ابتدایی و به کارگیری ذهن خلاق خویش آنها را می‌آفریند و در مراحل بعدی فرایند شناسایی به کار می‌گیرد؟

نیز در بخشی از داستان، این آموزه که «فعلیت هر جسمی، به نوع خاص صورت آن جسم وابسته است»، پیش‌فرض گرفته می‌شود و برخی از مباحث مانند نفس نباتی، نفس حیوانی و... حتی مفهوم ماده و هیولی به‌عنوان شیء بدون صورت بر آن مبتنی می‌گردد (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۱-۸۴)؛ حال آنکه اینها مفاهیم و اصولی هستند که پیش از فهم آنها باید درکی از مفهوم «ماده»، «صورت»، «هیولی»، «تلازم یا همبودی»، «امکان»، «قوه» و «فعل»... و اساساً درکی از «تصور و مفهوم» داشت. همه اینها، مفاهیم تعلیمی فلسفی هستند که ابن طفیل در مقام یک فیلسوف مشایی آنها را پیش‌فرض گرفته است و اگر نویسنده این داستان، فیلسوفی در مقام ابن طفیل نبود و مثلاً فردی بودایی بود، چنان مفاهیمی هرگز در ذهن حی بن یقظان تعبیه نمی‌شد.

چهبسا امثال ابن طفیل پاسخ دهند که همه این‌گونه مفاهیم، فطری و ذاتی نوع انسان هستند و نوزاد انسان با دیدن اشیای طبیعی، به تدریج آن مفاهیم بالقوه در ذهن خویش را به فعلیت می‌رساند. در پاسخ باید گفت اولاً، بر مبنای تفکر عقل‌گرایانی مانند دکارت نه همه مفاهیم، بلکه تنها برخی مفاهیم مبنایی مانند اندازه، شکل، عدد (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲)، و طبق نظر اکثر متفکران مسلمان برخی انگیزه‌ها و انگیزش‌ها مانند گرایش به خداوند، فطری ذات

انسان هستند که باید با آموزش‌های خاصی در وجود انسان بیدار گردند (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶۶) و نمی‌توان با این بهانه، بسیاری از مفاهیم تعلیمی فلسفه ارسطویی مانند «ماده» و «صورت»، «قوه» و «فعل»، «نفس» و «بدن»، «جزء» و «کل» و حتی مفاهیم فیزیک بطلمیوسی مانند افلاک نه‌گانه و... را فطری انسان دانست. بسیاری از انسان‌ها در کی اولیه از چنان مفاهیمی ندارند و آنها را با تعلیمات خاصی فرامی‌گیرند. اگر این‌گونه مفاهیم در ذات آدمی نهادینه بودند، می‌بایست همه انسان‌ها آنها را بدیهی می‌دانستند و همگان با اندک التفاتی به درک آن مفاهیم می‌رسیدند، حال آنکه بسیاری در فهم چنان مفاهیمی مشکل دارند و حتی پس از دیدن آموزش‌های خاص به فهمی ناقص از آنها می‌رسند. مفاهیمی مانند «ماده» و «صورت» و «قوه» و «فعل» در فلسفه مشایی، مفاهیمی تعلیمی هستند که ارسطو برای نخستین بار ساخت تا به مسئله «تغییر و ثبات» که معضل فلسفی روزگار او بود پاسخ گوید (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۵۱-۳۵۶). از سوی دیگر، حتی فطری دانستن مفاهیمی مانند «جزء» و «کل» در تضاد با فلسفه خود ارسطو است؛ زیرا ارسطو بر خلاف افلاطون نحوه معرفت‌یابی ذهن به اشیای محسوس را با اتکای به احساس و بدون اشاره به تصورات فطری تبیین می‌کند. فیلسوفان مشاء درباره «اولیات» یا «مبادی اولیه» نیز چنین می‌اندیشند و معتقدند آدمی تا وقتی به تجربه نیاموخته است که «جزء» و «کل» چه معنایی دارند یا چیستند، این اصل کلی را که «کل بزرگ‌تر از جزء است» در نمی‌یابد و همین که از راه تجربه معنای چنین تصوراتی را حاصل کرد، نور تکوینی عقل او را قادر می‌سازد که صدق آن قضیه کلی را دریابد (همو، ۱۳۸۳: ۸۲). به هر روی، در این داستان، ابن‌طفیل که فیلسوفی مشایی است، ذهن تعلیم‌یافته فلسفی خویش را در ذهن نوزاد در جزیره (حی‌بن یقظان) قرار داده و از طرف او اندیشیده است؛ در حالی که ذهن فلسفی ابن‌طفیل و اسلافش در طول صدها سال به تدریج و پس از گذراندن دوره‌های آموزشی لازم شکل پذیرفته است.

برای مثال، او درباره کیفیت پیدایش مفهوم «نامتناهی» در ذهن حی‌بن یقظان می‌گوید: «پس دانست که آسمان و ستارگان جزو اجسام هستند، زیرا در سه جهت طول و عرض و عمق امتداد دارند و هیچ کدام فاقد این ویژگی نیست و هر چیزی که فاقد این ویژگی نباشد، جسم است؛ پس همه آنها جزو اجسام‌اند. پس اندیشید که آیا اجسام نامتناهی‌اند و ابعاد آنها در سه جهت طول و عرض و عمق به سوی بی‌نهایت می‌کشد، یا آنکه متناهی‌اند و محدود به حدودی هستند؟» (ابن‌طفیل، ۱۹۶۶: ۸۶؛ ۱۳۵۱: ۸۶-۸۷). وی سپس در اثبات تناهی اجسام،



«برهان تطبیق» را در ذهن حی بن یقظان مطرح می‌کند؛ برهانی پیچیده که فیلسوفی مانند ابن سینا آن را در طبیعات شفا مطرح کرده است.

از دیگر پیش فرض‌ها در اندیشه ابن طفیل، مفاهیم «زمان»، «کون و فساد» و «خلع و لبس» است. آنجا که حی بن یقظان درباره حدوث اجسام و «بقای» واجب الوجود می‌اندیشد - مطابق تفکر اشاعره - می‌بیند که «حدوث عالم بعد از نبود متصور نیست، مگر به این معنا که زمان بر آن تقدم داشته باشد، در صورتی که زمان جزو لاینفک عالم است و بنابراین، تأخر عالم از آن، مفهوم و معقول نیست» (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۵ و ۹۳؛ ۱۳۵۱: ۹۲). این در حالی است که مفهوم زمان در فلسفه، از مفاهیمی است که فهم آن بر بسیاری مسائل دیگر از جمله مفهوم «ماده»، «جسم»، «طبیعت»، «حرکت» و «کون و فساد» مبتنی است و در اینجا ابن طفیل همه این مفاهیم دشواریاب فلسفی را پیش فرض گرفته است. پس، بسیاری از مفاهیم و مسائلی که ابن طفیل در این داستان بیان می‌کند، پیش فرض‌های ذهنی خود او و یا از داشته‌های مکتب‌های فلسفی اوست.

۲. حی بن یقظان و رابطه تفکر و زبان

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که در داستان «حی بن یقظان» از منظر مباحث معرفت‌شناختی تجربه دینی قابل بررسی است، نسبت زبان و تفکر است که در این داستان نادیده گرفته شده است. از همین رو، یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها بر رویکرد ابن طفیل، بی‌توجهی به نقش زبان در فرایند اندیشه است.

رابطه میان زبان و تفکر از مسائل اساسی در مباحث معرفتی است و در گذشته به این رابطه چندان توجهی نمی‌شد و نقش زبان در تفکر نادیده انگاشته می‌شد، ولی امروزه بنابر گرایش غالب در زبان‌شناسی، رابطه زبان و تفکر از مسائل بنیادین است. به باور برخی محققان، همچنان که تکامل زیستی انسان از راه وراثت به نسل‌های آینده منتقل می‌شود، تکامل اجتماعی او نیز از مسیر جامعه صورت می‌پذیرد و وسیله این انتقال نیز «زبان» است. تمدن و فرهنگ بشری، محصول هزاران سده ارتباطات علمی و فرهنگی جوامع انسانی است که با آموزش‌های رسمی و غیر رسمی از طریق زبان به آیندگان منتقل می‌شود. همه زبان‌ها، دستگاه‌های ارتباطی پیچیده و کارآمدی هستند که ساختمانی منظم و معقول دارند و در طی هزارها سده تغییر و تحول پذیرفته‌اند (باطنی، ۱۳۷۴: ۱۴-۱۸). هر چند

زبان‌شناسان در امکان تحقق تفکر در سطح ساده و ابتدایی اختلاف نظر دارند و برخی امکان آن را می‌پذیرند، اما همه آنها معتقدند که تفکر برتر یا عمیق (نظیر تفکرات فلسفی) بدون زبان امکان‌پذیر نیست، زیرا همچنان که اشاره شد، لازمه آن داشتن مفهوم است و مفهوم را زبان به ما می‌بخشد (همو، ۱۳۸۷: ۶-۱۰). ساختار‌گرایانی مانند فردینان دوسوسور معتقدند انسان‌ها به واسطهٔ زبان می‌اندیشند: «بدون زبان، اندیشه یک توده مبهم و سربسته است. هیچ اندیشه‌ای از پیش موجودی وجود ندارد و هیچ چیز پیش از ظهور زبان قابل تشخیص نیست» (12-11: sausur, 1966: به نقل از: فاضلی، ۱۳۹۱: ۳۴). حتی چامسکی که در مقابل ساختار‌گرایان افراطی مانند ادوارد ساپیر (E. Sapir (1884-1939) و شاگردش لی وُرف (B. L. Whorf (1897-1941) _ قائلان به فرضیهٔ نسبی‌گرایی زبانی^۱ _ قرار دارد، به‌رغم وراثتی‌دانستن استعداد زبان‌آموزی در انسان‌ها و تأکید بر تشابهات زبانی (واعظی، ۱۳۹۱: ۷-۱۲) می‌نویسد: «واقعیت این است که اگر واجد زبان نشده باشید، شما به بخش عمدهٔ تجربه بشر دسترسی ندارید و اگر به تجربه دسترسی نداشته باشید، آن‌گاه قادر به تفکر صحیح نخواهید بود» (چامسکی، ۱۳۷۸: ۲۳۸).

این در حالی است که از داستان حی بن یقظان ابن طفیل بر می‌آید که وی به نبود رابطه میان زبان و تفکر و به تعبیر دیگر، به وجود تفکر بدون واسطهٔ زبان معتقد است. ابن طفیل از مقربان دستگاه موحدان در مغرب اسلام بود و با توجه به اینکه آنها به اندیشه‌های غزالی که به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ معتقد بود، علاقهٔ وافری داشتند، او نیز در راستای اندیشه‌های غزالی، نقش زبان را در تفکر نادیده می‌گیرد و بر مبنای اعتقاد به کلام نفسی در اندیشهٔ اشاعره، باورهای خویش را در قالب داستان حی بن یقظان پیش می‌برد. بر مبنای اندیشهٔ ابن طفیل، حی بن یقظان پیش از ملاقات با اَبسال و آموختن زبان محاوره، از طریق تفکر درونی یا خوداندیشی به بسیاری از حقایق رسیده بود و پس از آشنایی با اَبسال بود که دانست دریافت‌هایش از طریق تأمل و تفکر، با آنچه اَبسال دربارهٔ شریعت می‌گوید منطبق است. او متأثر از تفکر اشعری‌گری غزالی که منکر راه‌یابی به عالم معانی عقلی از طریق الفاظ بود^۲ معتقد است انسان می‌تواند از طریق تجربه و بدون وساطت هر گونه لفظ و سخن،

۱. بنا بر فرضیهٔ «نسبی‌گرایی زبانی»، احساس، اندیشه و رفتار یک فرد تحت تأثیر زبان اوست. بر این اساس، هر زبان، تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و بنابراین، زبان جهان‌بینی ما را شکل می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۱: ۷-۸ و ۱۳).
 ۲. البته خود غزالی در محک‌النظر این عقیده خود را نقض کرده و تفکر بدون الفاظ را صورت‌پذیر ندانسته است (به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۳).



جمیع اسرار طبیعت را کشف کند؛ چنانکه از طریق تفکر و تأمل نیز می‌تواند به اسرار عالم عقل پی برد و با موجودات روحانی و جهان ملکوت مأنوس گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۴). ابن طفیل مدعی است حی بن یقظان در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است؛ یعنی به باور ابن طفیل معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: نخست از راه تأمل و تجربه و قیاس (طریق عقل)، و دوم از راه حدس و اشراق (طریق کشف و شهود) (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۹-۸۰). نیز صاحب الفصول درباره چگونگی توانایی حی بن یقظان بر تفکر بدون استعانت از زبان می‌نویسد: «به واسطه آنکه حی بن یقظان دارای عقل بود و از پستان عقل،^۱ شیر نوشیده بود، حس تفکر در وجودش زنده شد و همچون دایه‌ای مهربان او را پرورانده و فکر و تفکرش، این بهترین وسیله حرکت به بالا، باعث بروز و فعلیت فطرت خدایی در وجودش گردید» (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۳). وی «تفکر» را دایه حی بن یقظان و بهترین و مناسب‌ترین وسیله ظهور مافی‌الضمیر او و مایه بروز همه فعلیت‌های ذات انسان بر می‌شمارد (همان: ۳۸) و در بیان یکی از مقامات عرفانی حی بن یقظان می‌نویسد: «پس چون رسید به این مرتبه از اخلاص عبودیت و تصفیة مشاهدت و مراقبت و بنابر شهود اعتقاد نمود که نیست ازلی و ابدی جز واجب‌الوجود و نیست خالق غیر او ... ، حاصل گردید برای او به سبب این مقام، استحقاق افاضه علوم و معارف و حکم حقه بر او از فیاض مطلق ... و زبان تکلم نداشتن و سخن ندانستن مانع او نگردید از فهم آن علوم مفاضه» (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

البته نمی‌توان منکر آگاهی نفسانی یا علم حضوری داشتن انسان در وضعیت دور از اجتماع شد، ولی مسئله اساسی در این میان، تردید در توانایی مفهوم‌سازی است که به نظر می‌رسد اساساً چنان انسانی بدون زبان و تجربه بیرونی، قادر به مفهوم‌سازی نخواهد بود تا اینکه بتواند با تأملات درونی به تفکر توحیدی دست یابد؛ زیرا همچنان که گذشت میان زبان و تفکر برتر (مفهومی) رابطه تلازم برقرار است. آگاهی نفسانی انسان، از نوع علم حضوری و آگاهی بسیط است و با صورت‌های ذهنی و مفاهیم حصولی متفاوت است، در حالی که ابن طفیل به وجود تفکر و اندیشه بدون واسطه زبان قائل است و معتقد است انسان می‌تواند از طریق تفکر و تأمل بدون وساطت الفاظ و عبارات، حقایق هستی را دریابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۲ و ۷۴).

۱. منظور آهویی است که در نوزادی از او شیر خورده است.

بر این اساس، به باور ابن طفیل، حیّ بن یقظان به عنوان فرد انسانی، زبان یا قوه نطق را به طور فطری و بالقوه در نهاد خویش دارد. در نقد این باور باید گفت به فرض که چنان باشد، ولی اگر این امر فطری با فرایندهای تجربی و قراردادی (تعلیمی) بالفعل نگردد، او نمی تواند از فواید فطریات در نهاد خویش سود جوید؛ یعنی نخواهد توانست عقلانیت و به تبع آن انسانیت خویش را به منصفه ظهور رساند و از همین رو، همواره در مرتبه حیوانی اش باقی می ماند و رشد نمی یابد، زیرا تعالی به مرتبه بالاتر وجودی یعنی مرحله انسانی، در گرو تفکر مفهومی است و تفکر مفهومی نیز مستلزم کاربست قواعد زبانی است.

بنابراین، از منظری عقل گرایانه هر چند ساختار و دستور زبان مانند دیگر مفاهیم و اصول فطری در نهاد آدمی موجود باشد، باید که از طریق فرایندهای تجربی و قراردادهای واژگانی به شکوفایی برسد و در غیر این صورت، فطریات که انسانیت انسان به آنها وابسته است، هرگز مجال ظهور نخواهد یافت و انسان همواره در همان مرتبه حیوانی اش باقی خواهد ماند. فطریات در وجود انسان، اموری بسیط و آگاهی هایی کلی است که قابلیت تبدیل شدن به مفاهیم را دارد و این امر، در فرایند مفهوم سازی که محصول تجربه بیرونی و آموزش های محیطی است حاصل می شود. بنابراین، حیّ بن یقظان ابن طفیل مانند آن برده جوان درس نخوانده ای است که سقراط توانست قضایای هندسی را از درونش بیرون کشد؛ منتهی تفاوت سقراط و ابن طفیل آن است که سقراط به فرایند مفهوم سازی برده جوان کمک کرد تا او بتواند فطریات ذهنی خویش را در قالب مفاهیم آموخته از زبان سقراط در آورد؛ یعنی فطریات بالقوه در وجودش را فعلیت بخشد (نک: افلاطون، ۱۳۵۷: رساله منون)، ولی ابن طفیل چنین مفاهیمی را که آموخته های خود او در نظام فلسفه مشایی است، بر ذهن حیّ بن یقظان تحمیل می کند. البته روشن است که در ذهن حیّ بن یقظان که انسانی در مرحله حیوانی است، تصویرهای ذهنی از مشاهدات و ... حاصل می شود، ولی از چنان تصویرهایی، یا اساساً «مفهوم ذهنی» در ذهن او شکل نمی گیرد و یا در مرتبه ای بسیار پایین تر شکل می گیرد؛ زیرا همچنان که گذشت مفهوم سازی یک فرایند پیچیده معرفتی است که حاصل انتزاع از تصویرهای ذهنی پس از مرحله مشاهده اولیه و به یاد آوردن مشاهدات قبلی و ... است. در واقع، انسان با مفهوم سازی می تواند به دنیای صور مثالی افلاطونی یا کلیات ذهنی ارسطویی وارد شود و مفاهیم را دریابد و آن گاه با کاربست کلیات در جزئیات تجربی خویش به مرحله تفکر گام بردارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به دو رویکرد کلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در مباحث تجربه‌دینی، روشن شد که داستان‌هایی از قبیل «حی بن یقظان» بر مبنای ذات‌گرایانه خلق شده‌اند و از این‌رو، از چند جهت قابل نقد هستند. یکی از مهم‌ترین نقدها بر این‌گونه داستان‌ها، نادیده‌گرفتن فرایند مفهوم‌سازی در آن است؛ بدین بیان که نویسندگان آنها، با پیش‌فرض گرفتن رویکرد ذات‌گرایانه در تجربه‌های عرفانی نوع بشر، یافته‌های فلسفی خود را بر ذهن حی بن یقظان تحمیل کرده، آن را به همه انسان‌ها سرایت داده‌اند. نقد کلی دیگر، در زمینه رابطه زبان و تفکر است که در رویکرد ساختارگرایی مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این‌گونه داستان‌ها رابطه میان زبان و تفکر نادیده گرفته شده است؛ این در حالی است که امروزه در مباحث زبان‌شناسی روشن شده است که زبان و تفکر برتر لازم و ملزوم یکدیگرند و هر کدام بدون دیگری عقیم است. لازمه تفکر برتر، توانایی در درک کلیات و مفهوم‌سازی است و این امر در گرو ارتباطات زبانی با هم‌نوعان است. بنابراین، می‌توان گفت هر اندازه که انسان ارتباطات زبانی را که در گرو توان مفهوم‌سازی در وجود اوست ارتقا بخشد، به همان اندازه خواهد توانست استعداد عقلانیت را در وجود خود شکوفاتر سازد و به مراتب بالاتری از مقام انسانیت بار یابد.

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۱)، «ابن طفیل»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۵۱-۵۲.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی.
۳. ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک (۱۹۶۶)، حی بن یقظان، تحقیق و تعلیق: احمد امین، ط ۳، مصر: دارالمعارف.
۴. _____ (۱۳۵۱)، حی بن یقظان (زنده بیدار)، ترجمه: بدیع الزمان فروزان‌فر، چ ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. استیس، والتر (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۶. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. الفاخوری، حنا (۱۳۷۷)، تاریخ ادبیات عربی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات توس.
۸. انزلی، سید عطاء (۱۳۸۴)، «ساخت‌گرایی و نظریه حق معتقد ابن عربی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲.
۹. باطنی، محمدرضا (۱۳۷۱)، پیرامون زبان و زبان‌شناسی، چ ۲، تهران: نشر آگه.
۱۰. _____ (۱۳۷۴)، مسائل زبان‌شناسی نوین، چ ۴، تهران: انتشارات آگه.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، «رابطه زبان و تفکر»، بخارا، ش ۶۶.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۰ ق.)، الجامع الصحیح، ۴ جلدی، ج ۲، چ ۱، تصحیح: محب‌الدین خطیب و همکاران، قاهره: المطبعة السلفية.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، چ ۴، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۴. پرودفت، وین (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۵. توفیق، زینب (۱۳۹۰)، نظریه‌های یادگیری زبان، چ ۱، تهران: نشر قطره.



۱۶. چامسکی، نوام (۱۳۷۸)، زبان و مسائل دانش، ترجمه علی درزی، چ ۱، تهران: نشر آگاه.
۱۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۴)، خدا در فلسفه، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفهٔ اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. اُتو، رودلف (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح: همایون همتی، چ ۱، تهران: نقش جهان.
۲۰. سجادی، سید ضیاء‌الدین (۱۳۷۴)، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، تهران: انتشارات سروش.
۲۱. صاحب‌الفصول، شیخ عبدالرحیم (۱۳۸۶)، عروج در تنهایی، تنظیم، بازنویسی فارسی و شرح: سعید غفارزاده.
۲۲. فاضلی، مجتبی (۱۳۹۱)، «معنا به مثابه تجربه»، نقد و نظر، ش ۶۸.
۲۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱ و ج ۶، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.
۲۴. _____ (۱۳۸۳)، فلسفهٔ قرون وسطی، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۵. کتز، استیون (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق: سید عطاء انزلی، قم: آیه عشق.
۲۶. کرین، هانری (۱۳۸۷)، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه و توضیح انشاء الله رحمتی، چ ۱، تهران: نشر جامی.
۲۷. کی. سی. فورمن، رابرت (۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه: سید عطاء انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۳، چ ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. نصیری، منصور (۱۳۹۱)، «معرفت‌شناسی تجربه‌دینی، بررسی ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌دینی»، ذهن، ش ۵۲.
۳۰. _____ (۱۳۹۲)، «بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌دینی»، اندیشه نوین دینی، سال ۹، ش ۳۵.

۳۱. واعظی، احمد (۱۳۹۱)، «نسبی‌گرایی زبانی»، نقد و نظر، سال ۷، ش ۶۸.
۳۲. هیک، جان (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، به انضمام نقد پلورالیسم دینی (بررسی دیدگاه متفکران مسلمان)، به قلم محمد لگنهاوزن، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

33. Evans, Donald (1989), "Can Philosophers Limit What Mystics Can do? A Critique of Steven Katz," in: [http:// www. jstor. org](http://www.jstor.org).

34. Hick, John (2006), *the New Frontier of Religion and Science*, First published, Palgrave Macmilian.

35. James, William (1902-1910), *Writings, the Varieties of Religious Experience*.

36. _____ (1904), "A World of Pure Experience," First published in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 1.

37. Katz, Steven T. (ed.) (1978), *Mysticism and Philosophical analysis*, New York: Oxford University press.

38. _____ (ed.) (1992), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University press.

39. Streng, Frederick J. (1978), "Language and Mystical Awareness," in: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical analysis*, New York: Oxford University press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی