

نگاهی به مبانی الهیات در رساله حی بن یقظان ابن طفیل

نوشته سامی هاوی

ترجمه سید مهدی حسینی



رساله حی بن یقظان ابن طفیل به قدر کفایت از دیدگاه فلسفی پژوهش نشده است. تحقیق حاضر تلاشی است در جهت پژوهش فلسفی دو موضوع اساسی در رساله مزبور، یکی براهین اثبات وجود خدا و دیگری صفات الهی. از این رساله چهاربرهان بازگویی و سنجیده می شود. اگر ارتباط منطقی و تحقیق تجربی را معیار اصلی بحث هدفدار فرض کنیم، نتیجه ارزیابی ما منفی خواهد بود. بعلاوه در این مقاله معلوم می شود که ابن طفیل با اساس قراردادن قضیه «خدا هست» لزوماً به شناختن جزئی از چیستی خدا می رسد و خدایی را که طبق هوس و خیال افراد بشری به تقسیمات درونی منقسم گردد، انکار می کند. خدا سلب محض است یعنی نه تنها قابل توصیف نیست بلکه بر اساس مقولات حسی نیز وجود ندارد. این صفت سازی سلبی مستلزم تفسیری از معنای نسبت مجازی می باشد و ما را به مقایسه میان آراء ابن طفیل و فلوطین و معتزله رهنمون می گردد. از قرار معلوم ابن طفیل در برداشت خود از صفات خدا از بینش وحدت یعنی اعتقاد به «لااله الا الله» به این باور می رسد که «در وجود چیزی جز خدا نیست».

مقدمه

مدتهای طولانی هیچ‌گونه تحقیق فلسفی دربارهٔ حیی بن یقظان ابن طفیل وجود نداشت یا دست کم می‌توان گفت که مقدار اندکی موجود کافی نبود. آن دسته از فلاسفه و خاورشناسانی که از جنبه‌های دیگری به بحث پرداختند نیز از نظر فلسفی آن را مورد تحقیق قرار ندادند. غیر از مقاله بسیار جالب جورج حورانی^۲ که نشان می‌داد موضوع اصلی کتاب حیی بن یقظان فلسفی است، نویسندگان پیشین در این زمینه خود را تنها به تحقیقات ابتدائی محدود ساختند و در تحقیقات خود یا به اختصار و بدون بحث فلسفی عقاید مؤلف را بازگو می‌کردند^۳ و یا به ویرایش متن و اثبات اصالت کتاب^۴ و ترجمه آن با حواشی و شروح کلی می‌پرداختند.^۵ نویسندگان مزبور این اثر را بانادیده گرفتن شکل و شیوه، جدیت و صداقت مضامین آن به خطا نوعی «رمانس فلسفی»^۶ نامیده‌اند. نظر نگارنده و پیش فرض اساسی این مقاله آن است که حیی بن یقظان نوعی بیان نمایشی است که به شیوهٔ مستدل فلسفی و به گونه‌ای روشمند عرضه شده و باید آن را رساله‌ای با چهارچوب قوی که مختص یک بحث فلسفی و اصیل است دانست. این ویژگیها درخور چنین رساله‌ای است و ارائه یک تحلیل فلسفی از موضوعات آن را توجیه می‌کند.^۷

هنگام سنجش فلسفی عقاید مندرج در این رساله با سه مشکل روبرو می‌شویم:

الف - شیوهٔ لفافه‌گویی ابن طفیل^۸
 ب - ادعای مشهور مبنی بر اینکه این رساله به نوعی تفصیل قالب ابن سینایی است و از نظر فلسفی هیچ چیز اصیلی را دربر ندارد.

ج - وضعیت خیالی تکامل حیی [بن یقظان] و تأثیر زیبایی‌شناختی این تکامل.

در مورد «الف» شیوهٔ لفافه‌گویی ابن طفیل ما را برای ارائه نظرات او جداً دچار سردرگمی می‌سازد. زیرا برای سنجش دقیق آرائی که ابن طفیل در واقع با انجام تغییراتی آنها را پذیرفته باید این شیوه را مورد مطالعه قرار داد. هیچ یک از تحقیقاتی که تاکنون دربارهٔ افکار ابن طفیل صورت گرفته به این مشکل توجه نکرده است. به همین دلیل شروح مختصر موجود غالباً مشتی نظرات متنوع و بعضاً نامنسجم هستند که به نویسندهٔ رسالهٔ حیی بن یقظان نسبت داده شده‌اند.^۹ در مورد «ب» اگر به تبع لئون گوتیه که یکی از مهم‌ترین محققان ابن طفیل شناس است نظر فوق را بپذیریم آنگاه ارزیابی و بیان آراء فلسفی ابن طفیل کاری

بی‌فایده خواهد بود.^{۱۱} در مورد «ج» تأثیر بسیار زیاد سبک ادبی و تخیل هنرمندانه ابن طفیل در وصف تبخر حیی بن یقظان در مسایل عقلانی و عرفانی، محققان را برآن می‌دارد تا بر محتوای فلسفی این اثر تأکید نورزند و [در عوض] به جنبه نمایشی رساله مزبور توجه کنند. این دست از محققان^{۱۲} که فریفته شکل حکایی و قصه‌گونه رساله حیی بن یقظان شدند به اشتباه مقدمه اثر را حذف کردند^{۱۳} و با این عمل روینای کتاب را عاطل گذاشتند و مقاصد ابن طفیل را [که در مقدمه بیان می‌شود] پوشیده و نادیده گرفتند و رساله را به صورت ماجراجویی صرفاً رمانتیک قهرمانی متعلق به عصر پهلوانی قرون وسطی نمایان ساختند.

به نظر این جانب موارد فوق نخستین مشکلاتی هستند که مانع ارائه تحلیلی دقیق از موضوعات متنوع مندرج در رساله، از قبیل براهین [اثبات] وجود خداوند و صفات او می‌گردد. باید با این مشکلات روبرو شد و برای اینکه فهم فلسفی حیی بن یقظان امکان پذیر گردد آنها را حل کرد. من در این مقاله اولاً براهین اثبات وجود خداوند را از نظر ابن طفیل بازگویی خواهم کرد ثانیاً قابلیت دفاع از آنها را خواهم سنجید. و ثالثاً در زمینه نظریات ابن طفیل درباره ذات یا صفات الهی به بحث خواهم پرداخت. در مورد نخست، خود را مقید ساخته‌ام که قطعات پراکنده این براهین را از رساله استخراج کنم و سعی کرده‌ام بیان ملخص و روشنی از آنها ارائه دهم.^{۱۳}

براهین اثبات وجود خدا

در رساله حیی بن یقظان به کمال وضوح می‌توان چهار برهان را برای اثبات وجود خدا مشاهده کرد. این براهین را به ترتیب: برهان کیهان شناختی، برهان مبتنی بر عدم رابطه ضروری میان علت و معلول، برهان مبتنی بر حدوث یا قدم جهان و برهان مأخوذ از شهود می‌نامیم. سه برهان نخست به یکدیگر مربوطند و اساساً به برهان علت اولی تکیه دارند. هر یک از براهین را به منظور وضوح و پابیندی به اصل متن جداگانه خواهم سنجید.

۱- برهان کیهان شناختی

این برهان در رساله حیی بن یقظان به صورت یک زنجیره استدلالی پیوسته نیامده بلکه لوازم آن را می‌توان با اطمینان خاطر از بیانات ابن طفیل درباره ماهیت کون و فساد در

پدیدارها یافت.

نقطه شروع این برهان مبتنی بر ماهیت تغییراتی است که حی بن یقظان آنها را مشاهده می‌کند. حی بن یقظان وجود حوادث را در طبیعت می‌دید و از آن نتیجه می‌گرفت که هر چیزی باید علتی داشته باشد.^{۱۴} حوادث، اجسام و طبیعت (صورت) آنها همگی آغازی دارد. آنها به وجود می‌آیند و پس از مدتی نابود می‌شوند. حی بن یقظان ماهیت اشیا را که می‌شناخت یک به یک از نظر می‌گذراند و درمی‌یافت که همه آنها حادثند و باید علتی داشته باشند.^{۱۵} این علت به نوبه خود یا ممکن و حادث است یا حادث نیست. اگر حادث است پس باید علت دیگری داشته باشد که آن را پدید آورده است. برای مثال هنگام تحقیق درباره منشأ بوجود آمدن جسم فرض کنیم که جسم دیگری آن را بوجود آورده است. اما جسم مستلزم تغییر است و برای وجود خود محتاج جسم دیگری است.^{۱۶} از این رو موجودات واقع در طبیعت همواره نیازمند یک موجد و محدث هستند.^{۱۷} ولی یک سلسله موجودات حادث که پدید آورنده یکدیگر هستند به طور عقلانی نمی‌توانند الی غیرالنهاییه ادامه یابند در غیر این صورت به دام یک تسلسل بی‌نهایت گرفتار می‌آییم.^{۱۸} بنابراین تسلسل علت و معلول‌ها باید به علتی ختم شود که از ذات خود بوجود آمده باشد و ابن طفیل این علت را واجب‌الوجود می‌نامد. «هیچ چیز نمی‌تواند جز بواسطه او هستی یابد. او علت هرچیز و همه چیز معلول اوست.»^{۱۹} این موجود یک فاعل غیرمادی است. علت اولای موجودات را نه با اندام‌های حسی^{۲۰} بلکه با استدلال منطقی می‌توان دریافت.^{۲۱} بعلاوه او برای هستی خود محتاج علت خاصی نیست. او واجب‌الوجود است و معنی این سخن آن است که هستی دیگر موجودات به طور عقلانی مرهون اوست.^{۲۲}

مطلبی که بیان کردیم اساساً برهان مبتنی بر علت اولای ابن طفیل است که از رساله حی بن یقظان بازگویی شد. به نظر من استدلال او را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد که اگر چیزی وجود داشته باشد و کون و فساد براو جاری باشد آنگاه لازم است که به واجب‌الوجود مطلق که خود موجود است وابسته باشد. حی بن یقظان مشاهده می‌کرد که بسیاری چیزها وجود دارند و همواره در معرض کون و فساد هستند. بنابراین طبق نظر او یک واجب‌الوجود مطلق باید وجود داشته باشد.

۲- برهان مبتنی بر [لازمه] عدم یک رابطه علی

این برهان با برهان نخست مربوط است و در واقع با آن مطابقت دارد. آوردن این برهان و تعیین چهارچوبی برای آن به صورت مستقل خالی از فایده نخواهد بود زیرا برهان مزبور از نظر معرفت شناختی یادآور تجربه گرایی هیوم است.^{۲۳}

این برهان نیز مأخوذ از ماهیت بسیار متغیر ظواهر یا طبیعت اشیایی است که حی آنها را مشاهده می کند.^{۲۴} حی می پرسد که چه چیزی موجب صورت جدید ملازم با ماده است؟ ماده اجسام از یکدیگر قابل تمایز نیست.^{۲۵} حی در جریان تغییر و تکرار وقایع مشاهده می کرد که آنچه به موجودات به تازگی پدید آمده ماهیت منحصر به فرد و بی همتا و نقش خاص خود را می بخشد همان صورت پدید آمده است ولیکن این صورت از نظر تجربی نمی تواند در عوامل قبلی یا در صورت اجسامی که آن را پدید آورده ساکن بوده باشد.^{۲۶} حی تنها می توانست ظاهر یک جسم نو را به همراه یک صورت جدید که خود موجب فعالیت های جدیدی ناشی از همان جسم بود ببیند. نیرویی که این صورت نو را پدید می آورد از حیطة ادراک حی خارج بود و هیچ پایه حسی نداشت.^{۲۷} حی مشاهده می کرد که آتش و خورشید قدرت ذوب یخ را دارند^{۲۸} هر چند او هرگز نتوانست عمل آتش یا خورشید یا ذوب شدن یخ را در عمل ببیند. علاوه بر این ابن طفیل می گوید که حداکثر می توان جسم را بدون بعضی صفات و یا با صفات جدید تصور کرد اما رابطه ضروری یا علت تجربی میان آنها موجود نیست.^{۲۹}

ما این روند را به طور ساده چنین بیان می کنیم که جسم، میل یا استعداد صدور بعضی افعال را دارد.^{۳۰} با این حال جسم نمی تواند علت این افعال باشد زیرا رابطه ای با حواس و این قبیل کیفیات ندارد و [استعداد صدور افعال بواسطه صورت است] علاوه بر آن چگونه صورت می تواند صورت دیگری بوجود آورد و یابه صورتی کاملاً متفاوت تغییر کند؟ ابن طفیل می گوید هیچ شیء مادی نمی تواند خود را به حرکت در آورد و به دلایل تجربی نیز هیچ صورتی نمی تواند به استقلال به صورتی دیگر تغییر یابد. در نتیجه و به ضرورت عقلی باید موجودی واجب و غیر جسمانی وجود داشته باشد که علت غایی و ضامن وحدت و انتظام در ماده و صورت این جهان باشد. تنها خداوند است که همه چیز را تکوین می بخشد و فاعل همه اشیاء است.

به نظر نگارنده، این برهان به صورت ذیل خلاصه می‌گردد: چون [هیچ چیز مربوط به] تجربه نمی‌تواند به صورت نیروی آفریننده و رابطه ضروری میان حوادث طبیعی ظاهر گردد بنابراین تنها راه عقلی که برای ما باقی می‌ماند آن است که موجودی را فرض کنیم که منبع قدرت مطلق است.

۳- برهان مبتنی بر حدوث یا قدم جهان

این برهان نیز به برهان علت اولی مربوط است. در اینجا ابن طفیل نشان می‌دهد که ما جهان را حادث بدانیم یا قدیم، در هر دو حالت به وجود یک علت نخستین برای همه پدیده‌ها خواهیم رسید.^{۳۱} وی نخست حدوث جهان را از پیش فرض می‌گیرد سپس سعی می‌کند تا به کمک قیاس لوازم و نتایج این نظر را استدلال نماید. از این نظرگاه ابن طفیل معتقد است که جهان نمی‌تواند ناگهان از عدم بوجود آید. به ضرورت منطقی باید علت محدث برای هستی آن وجود داشته باشد. این علت نمی‌تواند جسم باشد زیرا سرشت و نصیب آن از اشیاء مادی است لذا خود محتاج علت موجد است.^{۳۲} اگر این علت موجد طبیعی باشد باز نیازمند علت‌های سوم و چهارم الی غیرالنهایه است که [بدین ترتیب] باطل خواهد بود.^{۳۳} بنابراین جهان باید دارای علتی غیرجسمانی باشد و چون این علت، طبیعی نیست پس نمی‌توان آن را باحواس درک کرد^{۳۴} در نتیجه و رای کیفیات محسوس خواهد بود. شق دیگر مطلب را می‌توان چنین بیان کرد که اگر ما فرض کنیم که جهان قدیم است لازمه‌اش آن است که حرکات موجود در آن نیز قدیم و ازلی بوده و آغازی نداشته باشد.^{۳۵} در عین حال هر حرکتی نیازمند متحرکی است. این متحرک ممکن است باعوامل خارجی (جسم) فی نفسه و یا با کمک نیرویی که در اشیاء طبیعی ساری نیست به حرکت درآید.^{۳۶} اما نیرویی که در اشیاء مادی موجود است باید مانند بسیاری از موجودات جسمانی قابل تجزیه و تقسیم باشد و از این رو متناهی خواهد بود زیرا همه اجسام جهان متناهی‌اند.^{۳۷} یک علت متناهی نمی‌تواند خالق یک اثر غیرمتناهی از قبیل حرکات قدیم جهان باشد. در نتیجه نیرویی که جهان و اجرام سماوی را به حرکت می‌اندازد نباید در موجودات طبیعی ساری باشد^{۳۸} بلکه باید بواسطه موجودی حادث شده باشد که غیرمادی بوده و علم و سلطه کامل بر جهان داشته باشد.

۴- برهان مبتنی بر شهود و تعالی عرفانی

این برهان از ماهیتی صرفاً شخصی و درونی برخوردار است. امابه ادعای مؤلف رساله حئی بن یقظان نتایج برهان کاملاً یقینی، روشن و حقیقی است. به نظر ابن طفیل شهود به منزله روشی برای شناخت خداوند نتایج حاصله از براهین سابق را تأکید می‌کند و در شناخت خداوند بر آنها برتری دارد.^{۳۹} به عبارت دیگر درون‌گرایی نتایج روش طبیعت‌گرایانه را با شدت بیشتری تصدیق می‌کند.^{۴۰}

اساساً ابن طفیل می‌گوید انسانی که از افراط‌کاری‌های دنیوی دوری می‌گزیند و به نفس خود می‌پردازد^{۴۱} و تمام باطن خود را متوجه سرچشمه نخستین همه چیزها می‌کند یک دگرگونی درونی یقینی و خطاناپذیر را می‌پذیرد و خود را مقابل خداوند می‌یابد. انسان لمح‌ای مجازی از بارقه معرفت الهی را در جهان پدیدار از طریق عقل بدست می‌آورد. این لمح‌ه انسان را به سمت یک مواجهه کامل و مستقیم با سرچشمه بنیادین همه موجودات هدایت می‌کند و او را درست در قلب واقعیت جای می‌دهد. [بنابراین] جهان پدیدار معلق و رهایی‌شود بدین معنا که عقل متروک می‌گردد و «جز واحد حق که موجود ثابت‌الوجود است هیچ برجای نماند.» این برهان به نظر ابن طفیل بر دیگر براهین برتری دارد^{۴۲} و نمی‌توان آن را به لفظ بیان کرد.

شروح و تعلیقات انتقادی

آثار نویسندگانی که درباره براهین مذکور بحث کرده‌اند، بسیار و تا حد زیادی از تهذیب و تحریف برخوردار است. با وجود نویسندگانی چون راسل،^{۴۳} ماریتن،^{۴۴} اسمارت،^{۴۵} فلو،^{۴۶} ویزدم^{۴۷} و هیک^{۴۸} تنها می‌توان با اظهار نوعی کنجکاوی مبتدیانه خطر صدور حکمی درباره این براهین را تقبیل کرد. در نتیجه نگارنده خود را به چند شرح و تفسیر اساسی از براهین ابن طفیل محدود خواهد ساخت. برای انجام این کار اظهارات نویسندگان مذکور را کنار خواهیم گذاشت تا از این طریق به دور از تعصب و با استقلال کامل به پاسخگویی دلایل ابن طفیل بپردازیم.

به نظر می‌رسد سه برهان نخست که اساساً همان برهان علت نخستین است مؤلف

حی بن یقطان را دچار یک تناقض منطقی و یک جهش فراتجربی نامشروع کرده است. این براهین به نحو احسن هستی موجودی را ثابت می‌کنند که وجود آن اندیشه مجرد است. برهان آخر که مبتنی بر شهود عرفانی است در یک درون‌گرایی صعب‌الادراک به نقطه اوج خود می‌رسد.

اگر بخواهیم با تکیه بر نظرات ابن طفیل لب مطلب را بیان کنیم موضوعات سه برهان اول بدین صورت قابل ذکر می‌گردد: حی می‌دانست که هر چیزی به ضرورت علتی دارد.^{۲۹} براساس همین دانش نتیجه می‌گرفت که جهان باید علتی داشته باشد. این علت واجب‌الوجود است بنابراین خدا وجود دارد. از اینجا دو نکته معلوم می‌شود: الف - به نظر می‌رسد ابن طفیل در این استنتاج گرفتار تناقض منطقی گردیده است. ب - مفهوم ضرورت منطقی بدین معنی که هر چیزی باید علتی داشته باشد، نه یک ضرورت صوری، بلکه ضرورتی مبتنی بر واقعیات تجربی است چنانکه مشاهده این واقعیات از سوی حی گواه آن است.

نکته «الف» بدین صورت قابل تصدیق و توضیح است: براساس صفرای قیاس حی، بطور کلی جهان علتی دارد و این علت خداست. اما ابن طفیل (حی) برای اجتناب از سقوط در تسلسل الی غیرالنهایه استدلال خود را در وجود خدا که از نظر منطقی واجب‌الوجود است متوقف می‌سازد.^{۵۰} به نظر حی پرسش «علت خدا چیست؟» از نظر منطقی پرسشی باطل است. اما به نظر من این پرسش از نظر منطقی باطل نیست بلکه از استدلال حی نتیجه می‌شود از نظر منطقی باطل است. زیرا اگر هر چیزی علتی دارد پس در نتیجه خدا نیز باید علتی داشته باشد و اگر خدا معلول نیست پس فرض حی مبنی بر اینکه هر چیزی علتی دارد، خطاست. اما مقدمه آغازین حی این بود که هر چیزی علت دارد بنابراین برهان علت نخستین درون خود دارای تناقض است لذا باطل است. برهان این منظور را می‌رساند که هر چیزی علتی دارد و در عین حال چیزی (واجب‌الوجود) هست که علتی ندارد. روشن است که اگر نتیجه صادق باشد پس مقدمه فاسد است و اگر مقدمه صادق باشد پس نتیجه غلط است. بنابراین ابن طفیل نمی‌تواند آن‌طور که شایسته است وجود یک واجب‌الوجود را از مشاهده علت و معلول‌های پی در پی طبیعت اثبات کند.

اگر بخواهیم حق مطلب را درباره ابن طفیل ادا کنیم باید به خاطر داشته باشیم که او

می‌گوید هر چیزی علتی دارد جز خداوند، زیرا او خود علت خود است.^{۵۱} اما تعجب در این است که چرا تسلسل علت‌ها به خداوند منتهی می‌شود و نه به چیز دیگری مثلاً به کل کائنات. هیوم مطلب را بدین طریق مطرح می‌ساخت که «اگرما [دراینجا] متوقف شویم و دیگر پیش نرویم چرا [اصلاً] تا این حد جلو برویم؟ چرا درجهان مادی متوقف نشویم؟»^{۵۲} جهان لااقل موجودی است که می‌توانیم آن را به نسبت تجربه نماییم و بشناسیم.

بعلاوه همانگونه که در نکته «ب» بیان نمودیم ابن طفیل با بکارگیری مفهوم ضرورت منطقی^{۵۳} آن را باعلیت خلط می‌کند. ضرورت منطقی صرفاً صوری است درحالی که علیت [مفهومی] کاملاً تجربی است. برای مثال اگر مقدمه‌های [قیاس] صادق و استدلال درست باشد آنگاه نتیجه نیز «باید» صادق باشد. مفهوم ضرورت منطقی یا معنی صوری «باید» همین است. «باید» در اینجا به رابطه میان قضایا و استنتاج یک قضیه جدید از آن قضایا که مستقل از امور واقع باشد مربوط می‌گردد. اما قضایایی که به علت‌ها مربوطند منحصر به تجربه هستند و منطقیاً ضروری نیستند. مشاهده حئی مبنی بر اینکه «آتش آب را گرم می‌کند»^{۵۴} به نحو منطقی قضیه‌ای ضروری نیست. این قضیه مربوط به امور واقع ممکن و کاملاً احتمالی است. تنها با مشاهده تجربی می‌توان کشف کرد که علت اشیاء چیست. این‌گونه قضایا تنها به شکل پسینی [مابعد تجربی] صادق هستند. اگر این تمایز را بپذیریم آنگاه نتیجه چنین می‌شود که نظر حئی مبنی بر اینکه هر چیزی باید علتی داشته باشد نه یک واقعیت منطقیاً ضروری بلکه تعمیم مشاهدات اوست. از این رو حئی بر اساس وقایع منطقیاً ضروری به ناحق وجود واجب‌الوجود را استنتاج نموده است و لذا واجب‌الوجود ممتنع می‌گردد.

افزوده بر این جستجوی علت‌ها در چهارچوب تجربه که روابط علی تنها در آن چهارچوب وجود دارد ما را راضی نمی‌کند. به نظر می‌رسد علم ما به علت‌ها منحصر به اشیایی است که در محدوده زمان و مکان هستند و کاملاً در حیطه وقایعی قرار دارند که ما می‌توانیم آنها را درک کنیم. رها کردن چهارچوب تجربه به امید حوزه‌ای ورای پدیدارها به معنای این است که به عالم دیگری روی آوریم که در آنجا برای علیت دلیل تجربی وجود ندارد و به کار نیاید. در واقع ممکن است از معنای واژه «علت» بدون رجوع به وقایع تجربی در طبیعت دچار شگفتی و سرگردانی شویم.

علاوه بر آن، تسلسل بی‌نهایتی که ابن طفیل از آن درهراس بود در واقع در تجربه یا طبیعت رخ نمی‌دهد. می‌توان گفت که هرعلتی به احتمال قوی دارای معلول قابل مشاهده‌ای در طبیعت است. اما به دنبال علت غایی بودن نوعی پیش‌داوری است که احتمالاً ناشی از فراروند روانی می‌باشد. به نظر من تسلسل بی‌نهایت زمانی حاصل می‌آید که سلسله علت‌ها از عرصه واقعیات به عرصه انتزاع وارد شود. در عرصه انتزاعیات هرچیزی ممکن می‌شود زیرا تصور [بشر] می‌تواند بی‌وقفه علت‌های بیشماری را فراهم کند.

اما به فرض که براهین مذکور درست و کاملاً مقبول باشند و هیچ خدشه‌ای در آنها راه نداشته باشد ولیکن واقعاً چه چیزی را اثبات می‌کنند؟ این براهین چگونه وجودی را ثابت می‌کنند؟ به اعتقاد اینجانب وجودی را که براهین مزبور بدان اذعان دارند وجودی دراندیشه است و نه چیزی بیشتر. کل این جریان یک فراروند کاملاً عقلی است و نتیجه آن نیز وجودی عقلی است که وضع هستی شناختی آن مورد تردید و یا به عبارت بهتر نیمه واقعی است. این فراروند بدین علت نیمه واقعی است که در حوزه احتمالات عقلی جریان دارد. به نظر می‌رسد میان وجوه عقلی [نظری] و وجوه رفتاری [عملی] هستی شکاف و شقاقی وجود داشته باشد. درستی صورت استدلال صدق آن را در واقعیت تضمین نمی‌کند مگر اینکه همچون هگل معتقد باشیم که اندیشه و هستی یکی است. براهین مذکور در نهایت بر پیوستگی منطقی تأکید دارند اما نتیجه آنها مسلماً نمی‌تواند با هستی موجودی مستقل مطابقت داشته باشد. این واقعیت که می‌توان عقلاً به وجودی نخستین پی‌برد بدین معنا نیست که مجازیم به ماهیت آن نیز علم حاصل کنیم و چیزی بیش از این را نمی‌فهماند که این موجود به صورت یک مفهوم در ذهن وجود دارد. این قسم وجود نمی‌تواند هدف پرستش دینی ابدال^{۵۵} یا تجربه زنده عرفانی حئی بن یقظان باشد. زیرا این قسم وجود درمقایسه با تعهدات دینی به اندازه موجودات ذهنی بی‌جان و بی‌روح است.

بعلاوه عقل مفاهیم را بکار می‌گیرد، از واقعیت مفهوم سازی می‌کند و آن را به تصویری مبدل می‌سازد که غیر از هستی است. این براهین از تصور ضرورت منطقی هستی خدا به ضرورت وجودی خداوند منتقل می‌شوند، هرچند اندیشه هرگز نمی‌تواند چنین انتقالی را انجام دهد. این حرکت (جهش) از حوزه منطقی به هستی شناسی را باید جزء مغالطات هستی شناختی شمرد. منظور من این است که نمی‌توان یقین مطلق داشت که دلایل

صوری با دلایل هستی‌شناختی موجودات مطابقت داشته باشد. اندیشه تنها می‌تواند از یک مفهوم به مفهوم دیگری برسد ولی نمی‌تواند هستی را اثبات و [پیش از هستی یافتن آن را] پیش‌گویی کند، زیرا چنانکه از واقعیات به روشنی معلوم می‌شود همواره می‌توان «از» هستی [یعنی از هستی یافتن اقدام به] استدلال کرد ولی نمی‌توان «به» هستی دلیل آورد.

از سوی دیگر اگرچه برهان مبتنی بر شهود و تعالی عرفانی برهانی ذهنی است با این همه به نظر می‌رسد که با نوعی اشراق و ذوق که دیگر براهین از نیل بدان عاجزند از آنها متمایز می‌گردد. اگرچه تفسیر ابن طفیل از تجربه شهودی اعتماد کنیم آنگاه خداوند به صورت یک مفهوم ذهنی بلکه بیشتر به صورت یک واقعیت زنده رخ می‌نماید.

به عبارت دقیق‌تر برهان مبتنی بر شهود را نباید برهان بلکه باید آگاهی ناشی از یک استدلال منطقی بدون مفاهیم واسطه دانست. این آگاهی خارج از حوزه تصورات انتزاعی قرار دارد و نمی‌توان به راحتی آن را طرد و یا تصدیق کرد. اما نظریه اینکه نمی‌توان درون‌گرایی شخصی حئی بن یقظان را دریافت درستی این آگاهی را نیز نمی‌توان تأکید کرد. در عوض شور و حرارتی که حامیان ادراک شهودی از قبیل ابن طفیل، ابن عربی، کی‌یرکه‌گور و بسیاری از درون‌گرایان بدان وسیله از خدا سخن می‌گویند ما را بر آن می‌دارد تا به اقوال آنان توجه کنیم. شاید بعدی از واقعیت وجود دارد که خود را تنها برای باورمندان یا کسانی که احتمالاً این امر را تجربه کرده‌اند آشکار می‌سازد. ممکن است در اعتقاد راسخ ابن طفیل به ادراک شهودی خداوند حقیقتی نهفته باشد زیرا تنها کسی معنای عشق و هستی را می‌داند که طعم آن را چشیده باشد. به همین ترتیب تنها کسی خدا را می‌شناسد که او را تجربه کرده باشد.

اگر در نظر داشته باشیم که علم مبتنی بر قضایای منطقی و تجربی نمی‌تواند تمامی تار و پود تجربه بشر را دربرگیرد به نظر نگارنده نتیجه این می‌شود که تحلیل عقلی و تجربی تنها حوزه مباحث هدف‌دار و بامعنی را تشکیل خواهد داد. بنابراین اگر از این نظرگاه درباره برهان شهودی ابن طفیل داوری کنیم نمی‌توانیم آنطور که شایسته است آن را دریابیم و سرانجام برهان مزبور برهان صرفاً دورباطلی از کار در خواهد آمد. برای مثال شناخت حئی بن یقظان از خداوند به طریق تعالی عرفانی شکل قضیه‌ای شرطیه را به خود می‌گیرد بدین صورت که: «اگر حئی به شهود عرفانی نایل آید، پس خداوند وجود دارد.» بدین ترتیب اگر بگوییم شهود عرفانی وجود دارد ولی خداوند وجود ندارد عبارت ما دارای تناقض می‌گردد.

بدین دلیل که اگر کسی گوش درد داشته باشد ولی آن را احساس نکنند عبارتی متناقض خواهد بود. زیرا برای اینکه درد وجود داشته باشد باید احساس شود. همچنین شهود عرفانی اگر بخواهد وجود داشته باشد باید خدا را نیز از پیش مفروض دارد زیرا طبق تعریف، شهود عرفانی عبارت از تجربه کردن خداوند است. افزون بر این داشتن تجربه یا شهود از چیزی به معنای وجود داشتن آن چیز نیست. توهمات و خیال‌پروری‌های خودمحرانه^{۵۶} شاهد مدعای ما هستند. بنابراین ارزیابی‌های بعمل آمده از براهین ابن طفیل برای اثبات وجود خدا دارای نتیجه منفی است. براهین فوق با کنار گذاشتن برخی اشتباهات آن، موجودی بیجان و مفهومی ذهنی را اثبات می‌کنند. این موجود از نظر هستی‌شناختی دارای وضعیتی مشکوک است و در نتیجه نمی‌تواند هدف تعبد عمیق و پرشوری مانند تعبد ابدال و حیّ قرارگیرد. برهان مبتنی بر شهود نیز غیر قابل ادراک و دورباطل است و حتی امکان دارد مرز سلامت روانی را درنوردد و به وادی انحراف و ضلالت پای نهد. اگر نتایج یادشده را بپذیریم آنگاه تنها راه چاره باقی مانده همان محدوده جهان طبیعی خواهد بود که احتمالاً تنها راه واقعی است.

صفات الهی

بحث ابن طفیل از فیوضات الهی و صفات او از روشی رضایت‌بخش و قانع‌کننده برخوردار است. وی تأکید دارد که پیش از شناخت خداوند باید وجود او را اثبات کرد. اما با اثبات قضیه «خدا هست» شناختی جزئی از معنای «چیستی خدا» نیز بدست می‌آید. ابن طفیل قبلاً در چهاربرهان خود که وجود خالق‌ی ماورای پدیدارها را تصدیق کرده بود چهار صفت اصلی را برای خداوند کشف می‌کند بدین ترتیب که خداوند: ۱- مجرد است ۲- امکانی نیست ۳- خود علت خود است ۴- دلیل منطقی برای هستی دیگر موجودات است.

کشف هستی خداوند برای حیّ بن یقظان اهمیت بسیار زیادی داشت. این اکتشاف دنیای پیرامون را برای او روشن می‌ساخت و به زندگی او جهت عقلانی و قوه تحرک عاطفی می‌بخشید. دانستن چگونگی تفکر درباره خداوند نیز به همان اندازه برای حیّ بن یقظان

دارای اهمیت بود. در جامعه اسلامی، عوام و برخی از متکلمان نخستین^{۵۷} خدا را کم و بیش به گونه‌ای انسان‌وارانگارانه تصور می‌کردند و از خداوند به منزله شخصی سخن می‌گفتند که دارای اندامهای طبیعی و حالات عاطفی است. ابن طفیل چنین تصویری از ذات الهی را مردود و برای عقل غامضی همچون عقل حئی بن یقظان عامیانه و حقیر می‌شمرد و در مقابل از تأویلات دقیق فلسفی و کلامی قدما^{۵۸} طرفداری می‌کرد و از آنها به عنوان وسیله‌ای برای نیل به اهداف فلسفی خود اختیار و استفاده می‌کرد.

ابن طفیل ذات الهی را واحد و غیرجسمانی می‌دانست، دگرگونی در ذات او راه ندارد^{۵۹} و جهان ظاهر به ذات او پدیدار می‌گردد. وجود و ماهیت در خداوند یکی است و براین اساس همچون اجزاء جهان طبیعت، وجود او عرضی نیست.^{۶۰} در واقع کل جهان عرض خداوند است و او به جوهر دیگری وابسته نیست. در نتیجه خداوند ورای هر توصیف و تعریفی است زیرا برای اینکه تعریف دارای کارکردی مستند باشد باید ذاتاً مرکب از جنس و فصل یا معرف^{۶۱} [به فتح راه مشدد] و معرف^{۶۲} [به کسر راه مشدد] باشد. اجزاء این گونه تعریف در مقوله‌ای عام و به منزله بخشی از یک گروه که وجه مشترک بسیاری با آن مقوله دارد طبقه‌بندی می‌شود. سپس در مقوله‌ای خاص جای می‌گیرد که آن را دارای صفاتی متمایز می‌سازد. خداوند علتی ورای خود ندارد لذا مرکب نیست و نمی‌توان آن را تعریف کرد. خداوند جوهری نیست که وجود به صورت یک کیفیت یا عنصر زائد به او عارض شده باشد و تابع شرایط طبیعی از قبیل قوه یا کیفیات مشابه آن نیز نیست.^{۶۳} سلب کامل هرگونه صفتی برای خداوند ما را به فهم ذات او نزدیک‌تر می‌سازد. ابن طفیل الوهیتی را که ذاتش طبق هوئی و هوس انسان‌ها تقسیم‌پذیر باشد نمی‌پذیرد.

نظر غایی ابن طفیل این است که هرگونه صفت احتمالی، منتسب به پروردگار که در نهایت موجب تعدد ذات او شود مردود است. اگرچه او بعضی صفات غیرحسی را به علت محدودیت و مقیدبودن زبان بشری به خداوند منسوب می‌سازد اما کسی نمی‌تواند خدا را توصیف کند و تنها وصف ممکن همین سلب اوصاف از اوست.^{۶۴} نتیجه کل مطالب فوق این است که خداوند سلب محض است یعنی نه تنها غیرقابل توصیف است بلکه برحسب مقولات حسی معدوم نیز می‌باشد.^{۶۵} به همین دلیل ابن طفیل اذعان دارد که فنای انسان در وجود خدا از طریق شهود عرفانی تنها به صورتی غیرمستقیم قابل بیان است.^{۶۶}

در هر حال اگر کسی مجبور به توصیف خداوند باشد، تنها از طریق مجازی می‌تواند این کار را انجام دهد. این توصیف مجازی عقلاً دوگونه خصیصه یا صفت را دربرمی‌گیرد:^{۶۷} یکی صفات ثبوتی و دیگری صفات سلبی.^{۶۸} صفات ثبوتی از قبیل علم، قدرت و حکمت^{۶۹} و صفات سلبی مانند تنزیه واجب‌الوجود از صفات جسم و لواحق آن و هرچه به نوعی به جسم پیوستگی و تعلق داشته باشد حتی اگر این پیوستگی بعید باشد.^{۷۰} لازمه تنزیه این است که خداوند عاری از شوب صفاتی همچون کثرت که مختص اجسام و اشیاء طبیعی است باشد.^{۷۱} ذات واجب‌الوجود به سبب اتصاف به صفات ثبوتی متکثر نمی‌گردد. این صفات باید در نهایت در موجود واحدی که ذات واجب است متمرکز شود.^{۷۲}

در این مقال مقتضی است توضیح دهیم که مقصود از توصیف یا صفت مجازی چیست. وقتی ابن طفیل می‌گوید خداوند عالم و قادر است منظورش این است که اوصاف مزبور در سطح دانش بشری قابل ادراک است اما لزومی ندارد که این‌گونه ادراک در عرصه هستی الهی نیز صادق باشد. به عبارت دیگر وقتی اوصاف خداوند به صورت تعابیر موجود در گفتار بشری به کار می‌رود منطقاً از نظر هستی‌شناسی براوصاف [واقعی] همان موجود دلالت نمی‌کند. گزاره‌های زیر را بنگرید:

(۱) خداوند قادر است (۲) خداوند حکیم است

در گزاره‌های (۱) و (۲) مقصود مجازی ابن طفیل آن است که خداوند دارای قدرت و حکمت می‌باشد اما نه از نوعی که ما دارای آن هستیم. علاوه بر آن گزاره‌های (۱) و (۲) درباره خداوند همواره کاذب هستند زیرا نقیض‌شان (و نه ضدشان) یعنی [گزاره‌های] (۳) خداوند حکیم نیست و (۴) خداوند قادر نیست همواره صادق هستند. در نتیجه به نظر می‌رسد گزاره‌های (۱) و (۲) متناقض با (۳) و (۴) باشند و این تناقض که باید آن را جزء مقولات متناقض انتساب [صفات] مجازی برشماریم دقیقاً همان چیزی است که ابن طفیل از توصیف مجازی اراده کرده است. اما اگر توصیف مجازی را درست بفهمیم معلوم می‌شود که تناقض‌گویی مذکور ساختگی بوده است. زیرا حکیم و غیرحکیم و قادر و غیرقادر بودن خداوند به طور کلی با معانی و سطوح مختلف حکمت و قدرت سنجیده شده است. خداوند حکیم و قادر است ولی در سطح الوهیت دقیقاً این طور نیست. در واقع الوهیت خداوند غیرقابل وصف و منزه و ورای هرگونه مقوله بشری است. گزاره‌های (۱) و (۲) با گزاره‌های

(۳) و (۴) متساویند زیرا صدق گزاره‌های (۳) و (۴) مستلزم کذب دو گزاره دیگر است. لازم به ذکر است که سلب هرگونه صفات مکانی یا حسی واحاله صفات ثبوتی به ذات واجب نیز اساساً دیدگاه پیروان فلوطین و معتزله است.^{۷۳} در واقع آثار طریقه سلبی در شناخت ذات باری را می‌توان در مباحث افلاطون درباره شناخت خیر جستجو کرد.^{۷۴} این نظریه را بعدها افلوطنین از افلاطون اقتباس کرد. فلوطین معتقد بود که خداوند را تنها به صورت سلبی می‌توان توصیف کرد و هیچ مقوله‌ای از تجارب ما قادر به تعریف «واحد» نیست. «واحد غیر از آن چیزهایی است که خود علت آنهاست و برای هر موجودی است و اندیشه و گفتار را به او راه نیست ... وجود با لذات او منزله از مکان، جنبش و فعالیت اندیشه که مستلزم دوگانگی ذهنی و عینی است می‌باشد.»^{۷۵} «واحد» بامقولات بشری غیر قابل توصیف است و در واژه‌ها نمی‌گنجد.

از طرف دیگر واضح است که نظرات مربوط به مطلقاً غیر جسمانی بودن خداوند و یگانگی ذات و صفات ثبوتی او جزء عقاید معتزله بشمار می‌رود. معتزله از اینکه خود را «ارباب توحید»^{۷۶} بنامند مباهات می‌کردند. آنها برای اینکه اسلام را از هرگونه نفوذ [اندیشه‌های] خارجی از قبیل مُثُل افلاطونی و اعتقاد به تثلیث مسیحی مبرا سازند سرسختانه در نفی هر نوع کثرت از ذات باری تعصب می‌ورزیدند. معتزله سخت معتقد بودند که خداوند را صفاتی نیست و در قدرت فائقه خود بر کائنات شریکی ندارد. تردیدی نیست که خداوند عالم، حکیم و قادر است اما علم، حکمت و قدرت صفات ثبوتی هستند که به ذات خدا دلالت دارند^{۷۷} [و جز صفات الذات محسوب می‌گردند].

به نظر می‌رسد که ابن طفیل عیناً عقاید معتزله را درباره وحدانیت باری تکرار می‌کند: «و دانسته بود که علم واجب به ذات خود معنی زائد بر ذاتش نیست و ذات، همان علم به ذات و علم به ذات عین ذات است. از اینجا بر او روشن گردید که اگر ممکن گردد که ذاتش را بداند آن علم که بوسیله آن ذات خود را دانسته معنی زائد بر ذات نیست.»^{۷۸} بنابراین چنین به نظر می‌رسد که تفسیرهای ابن طفیل از صفات واجب‌الوجود به آراء فلوطین و معتزله تکیه دارد.

ابن طفیل در قسمت اعظم رساله خود صفات ثبوتی متفاوتی را به واجب‌الوجود نسبت می‌دهد^{۷۹} که تنها جنبه‌های گوناگونی از کنه ذات باری محسوب می‌گردد. او نیز مانند

معتزله عقیده کلامی به صفات‌الذات را نمی‌پذیرد زیرا این عقیده کلامی به شرک منتهی می‌شود. از نظر او معنای فلسفی توحید باری تعالی عمیق‌تر از یک بیان صرفاً جزم‌اندیشانه است بلکه مقدمه‌ای اساسی و نقطه آغازی است تا بتوان شناخت خود را بر آن اساس پی‌ریزی کرد. زیرا حصول شناخت مستلزم آن است که وحدت حقیقی ذات را از قبل مفروض داریم و وحدت در ذات نیز بازتاب توحید باری تعالی می‌باشد. بنابراین تنوع در کائنات نشانه اختلاف و هرج و مرج نیست بلکه دال بر همکاری و دادوستد نزدیک میان اشیاء است.^{۸۰}

نظربه اینکه صفات معنای مجازی دارند می‌توان انبوهی از آنها را در رساله *حی بن یقظان* مشاهده کرد: واجب‌الوجود صانع همه انواع موجودات و علت غایی وجود آنهاست.^{۸۱} او گوشی است که با آن می‌شنویم و چشمی است که با آن می‌بینیم.^{۸۲} از خلقت شگفت‌انگیز او می‌توان به حکمت بی‌خطا، کمال بی‌متناها، قدرت بی‌نهایت و علم دقیق او پی‌برد.^{۸۳} خردترین اجزاء در زمین و زمان برای او معلوم است.^{۸۴} مشاهده صور متفاوت شکوه، زیبایی، کمال، قدرت یا عظمت جهان مارا به این نتیجه‌گیری می‌رساند که علت موجد این اوصاف خود باید به صورتی کامل‌تر و وسیع‌تر از آنها بهره‌مند باشد.^{۸۵} خداوند نیازهای مخلوقات زنده خود را فراوان برآورده کرده و این حاکی از آن است که او بی‌نهایت کریم و لطیف است.^{۸۶} نقص در او راه ندارد^{۸۷} و نمی‌توان آن را بدو نسبت داد زیرا خداوند ذات هستی است و به همه موجودات وجود می‌بخشد و هیچ چیز درکنار او وجود ندارد.^{۸۸} طبیعت یا جهان پدیدار تجلی ذات اوست و رابطه خاصی با او دارد. صفات (ذات) الهی و فیضان^{۸۹} او بر کائنات به صورت ترکیب دو شرطی بهم مربوط است و نفی یکی مستلزم نفی دیگری است.

از آنجا که میان ذات و صفات خداوند یک رابطه همانندی محض وجود دارد^{۹۰} و خداوند اصل وحدت همه اشیاء و منشأ رابطه ضروری میان علت و معلول‌هاست^{۹۱} بنابراین سنجش مفصل نظریات ابن طفیل درباره صفات الهی بناچار باید مارا به مطالعه دقیق ماهیت کائنات برساند.^{۹۲} زیرا اگر کسی درباره رویدادهای جزئی عالم تحقیق کند علت بلافصل حوادث پیشین را درخواهد یافت.^{۹۳} حوادث جزئی دارای علت و معلول‌هایی هستند و دلیل آن را باید در ماهیت وحدت جهانی جستجو کرد که زنجیره علت‌ها نیز جزوی از آن است.

تکوین جهان حادث باتعیین «معنای باطنی» آن یعنی واجب‌الوجود به گونه‌ای است که حوادث در آن بانظم و ترتیب معینی روی می‌دهد. بنابراین تغییرات و حوادث عقلاً مبین ضرورت خداوند من حیث هو هستند و بروجود او من حیث هو دلالت دارند. زیر اگرچه حوادث، ممکن و به وحدتِ لازمه عالم محتاجند باین همه چون ظهور خارجی باری تعالی محسوب می‌شوند به ذات، قدرت و حکمت او وابسته‌اند^{۹۴} و چون ماهیت این حوادث و ذات خداوند واحد هستند لذا وجودشان ضروری است. در نتیجه ابن طفیل در زمینه صفات باری از مفاهیم اسلامی به وحدت وجود^{۹۵} می‌رسد یعنی از «لااله الاالله» به این عقیده می‌رسد که «درهستی هیچ چیز جز خداوند وجود ندارد»^{۹۶} ما درهستی نه فقط تجلی حکمت و قدرت پروردگار بلکه «موجودی را باهفتاد هزار چهره مشاهده می‌کنیم که در هر چهره اش هفتاد هزار دهان و در هر دهان هفتاد هزار زبان دارد و با آن پیوسته [ذات حق را] تسبیح و تمجید و تقدیس می‌کند»^{۹۷} این موجود خدایی است واحد و فیاض و برکل موجودات اشراف دارد. زیرا قطعات پیشین تنها زمانی در اندیشه ابن طفیل معنا پیدامی‌کند که به ذات متناهی، وسعت، حضورفراگیر خداوند و مرکب بودن جهان حادث که واجب‌الوجود خود را در آن متجلی می‌سازد دلالت کند، کثرت «چهره‌ها» به شیوه اسپینوزایی نمایانگر صفات نامتناهی واجب‌الوجود است زیرا او از هر جهت بی‌نهایت است.^{۹۸}

بدعت در فلسفه نه به عنوان کشف نو بلکه غالباً مسأله‌ای جسورانه تلقی می‌شود. همانگونه که در طبیعت خلق از عدم مطلق وجود ندارد در اندیشه نیز در مسیر خلاقیت عقلانی جدایی و شکاف عمیق نیست و این مطالب بهم پیوسته است. اگرچه ابن طفیل در فهم صفات الهی از فلوطین و معتزله پیروی می‌کرد باین وجود آزادانه آن دسته از تعالیم آنان را برگزید که با فهم فلسفی وی مطابقت داشت. قصد وی از اقتباس افکار نو افلاطونی به شکلی کاملاً مجازی، شاعرانه و تاحدی خام^{۹۹} این بود که عقیده وحدت وجودی خود را که هنوز در آن زمان شناخته شده نبود و کسی آن را عرضه یا ارزیابی نکرده بود تدوین کند و ابن طفیل با وجود شیوع مذهب متداول اهل سنت در آن زمان با جسارت تمام به بیان این عقیده پرداخت.

پی نوشتها:

* عنوان اصلی و کامل مقاله بدین قرار است :

Sami S. Hawi, "Ibn Tufayl: On The Existence of God And His Attributes" in *Journal of the American Oriental Society* , 1975, 95.1

1- Ibn Tufayl, *Hayy Bin Yagazan*, Edited and Translated into French by Leon Gauthier, Beirut, 1936.

از این پس ارجاعات به متن عربی رساله براساس چاپ گوتیه و بانسانه اختصاری «حی» یا حی بن یقظان صورت خواهد گرفت.

2- George F. Hourani, "The Principal subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yahzan" in *The Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1956, Vol.15, No.1

۳- نمونه‌هایی از آن بدین قرار است

de T.J. Boer, *History of Philosophy in Islam*, New York, 1967. pp. 181-87;

Ahmad Foad El-Ehwani, *Islamic Philosophy*, Cario. 1957. pp. 121-23;

Angel Gonzalez Palencia, *El Filosofo Autodidacto*, Madrid, 1984;

Simon Ockley, *The History of Hayy Ibn Yagzan*, New York, 1929;

E. delacy O'leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1963.

4- Gauthier, op. cit., Gonzalez Palencia, op. cit. و

و جمیل صلیبا و کامل ایاد، حی بن یقظان الابن طفیل الاندلسی، دمشق، ۱۹۶۲.

5- Gauthier, op. cit. and Lenn Goodman, *Hayy Ibn Yagzan*, Translated into English, New York, 1972.

بطورکلی گودمن در ترجمه موفق بوده است ولیکن تفسیر او که شرحی فلسفی بر رساله است بسیار مؤسّع و کاملاً با اصل ناسازگار است. موضوعات اصل رساله مورد بحث قرار نگرفته و شرح آن نیز بیشتر نوعی بیان شخصی شاعرانه و بعضاً فلسفی است که مطلب مهمی از فلسفه ابن طفیل بدست نمی‌دهد.

6- Philosophical Romance

۷- برای یک بحث مفصل و اثبات حقانیت این نظر نگاه کنید به :

S. Hawi, "Ibn Tufayl's Hayy Bin Yagzan: Its structure, Literary Aspects, and Method", *Islamic Culture*, Hyderabad, July, 1973.

8- Ibn Tufayl's method of concealment.

[مقصود شیوه‌ای است که برمبنای آن ابن طفیل آراء و نظرات خود و چه بسا متکلمان و فلاسفه دیگر را در لفافه داستان و حکایت بیان کرده‌است و در این مسیر تاحدی دچار دوپهلوگویی شده است و البته شرایط و اوضاع زمانه نیز در بکارگیری این شیوه مؤثر بوده است. نیز نگاه کنید به پاورقی شماره ۳۱.م.]

۹- برای سنجش شیوه لفافه‌گویی ابن طفیل و لوازم آن در جهت فهم موضوعات فلسفی رساله نگاه کنید به:

S. Hawi, "Ibn Tufayl: His Motives for the Use of Narrative Form and His Method of Concealment", in *The Muslims World*, Hartford, October, 1974.

۱۰- گوتیه کتاب ابن طفیل را جزء متون اصلی نمی‌داند به همین دلیل به تحلیل فلسفی این رساله نمی‌پردازد.

«ابن طفیل هرگز به عنوان یکی از ارکان واقعی فلسفه مورد توجه نبوده است.» گوتیه، همان کتاب، ص. ۵.

[مقدمه]. گوتیه می‌افزاید که ابن طفیل عقاید خود را از غزالی، ابن سینا و دیگر معاصران اقتباس کرده‌است:

«... وی اصل عقاید خود را از غزالی، ابن سینا و ضمناً از فلاسفه کم‌اهمیت‌تر متأخر اقتباس کرده است.»

همان مأخذ، ص ۶ [مقدمه]. همین نظر اشتباه‌آمیز گوتیه باعث آن ادعای مشهور شده‌است. به نظر می‌رسد که

گوتیه با ترجمه غلط برخی قسمت‌های کلیدی متن عربی مطلب را کلاً نفهمیده‌است. ابن طفیل نمی‌گوید که

عقاید خود را اقتباس کرده‌است. نگاه کنید به متن عربی رساله *حی بن یقظان*، ص ۱۸. در واقع ابن طفیل

معترف است که در رساله عقاید مستقل خود را عرضه داشته‌است. «... پس خود را برای بیان نظری که بنام

من محفوظ ماند شایسته یافتم.» [این قسمت در ترجمه فارسی رساله *حی بن یقظان* بدین صورت آمده‌است:

«... خویش را اهل و درخور آن دیدیم که کلامی زبینه نقل ترتیب دهیم.» البته ابن طفیل در چند سطر بعد به

دوست پاکدل خود که رساله را به منظور بیان اسرار حکمت مشرقی به خواهش او ترتیب داده می‌گوید که

قصد دارد او را به راهی که خود رفته ببرد تا حقیقت را خود بیابد و به استقلال فکر کند و از تقلید بی‌نیاز

گردد. برای تفصیل مطلب رجوع کنید به: ابن طفیل، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه

ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، صص ۳۷ و ۳۸.م.] برای یک بحث کامل و نقد نظریه گوتیه نگاه کنید به:

s. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden, 1973, pp. 9 - 110.

۱۱- از قبیل «اوکلی» و «گونزالز پالنسیا».

۱۲- مقدمه ابن طفیل بر رساله از نظر فلسفی دارای اهمیتی اساسی است که بر کل نوشته روشنی می‌افکند و

انگیزه عقلی به آن می‌دهد.

۱۳- هرچند در مقاله حاضر تصمیم ندارم درباره تأثیر تاریخی ارسطو، فلوطین، فارابی و ابن سینا بر ابن طفیل بحث کنم اما بسیار لازم است که از این جنبه نیز درآینده تحقیقی انجام پذیرد.

۱۴- حی بن یقطان، ص ۷۳.

۱۵- همان .

۱۶- همان، ص ص. ۶۲-۷۴، ۷۵.

۱۷- همان، ص ص. ۷۵، ۸۶.

۱۸- همان، ص ص. ۸۲، ۸۳.

۱۹- همان، ص ۸۶.

۲۰- همان، ص ص. ۸۲-۸۳، ۸۵، ۹۲.

۲۱- همان، ص ص. ۶۴، ۹۰.

۲۲- همان، ص ص. ۸۶، ۸۹-۹۰.

۲۳- معرفت شناسی ابن طفیل اساساً از نوع تجربی است، در واقع نوعی تجربه‌گرایی مشابه عقاید لاک و هیوم درباره مسایل مربوط به روانشناسی ژنتیک است. در این برهان که نوع خاصی از یافته‌های معرفت شناسی را مفروض می‌دارد باید ابن طفیل را پیشرو هیوم دانست. هردو اندیشمند مشکل واحدی را که منطبق روش علمی گرفتار آن گردیده تشخیص داده‌اند بدین معنا که ما هرگز فراروندی را که در آن یک واقعه از واقعه دیگری بوجود آید تجربه نمی‌کنیم و بادلایل محکم تجربی نمی‌توانیم رابطه ضروری میان علل و معلولهای آنها را درک کنیم. اما با این که هیوم هیچ نیرویی را خارج از تجربه که موجب تداوم پیوند میان پدیدارها باشد تصدیق نمی‌کرد، ابن طفیل که عارفی دانشمند بود نمی‌توانست خود را در دام شگفت‌انگیز مذهب شکاکیت بیاندازد. حی بن یقطان، ص ص ۷۲-۷۴ را مقایسه کنید با:

Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York, 1968, pp. 209 - 216. See also Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, 1959, vol. 1, book 2, chapter 2 and vol. 2, book 4, chapter 11.

۲۴- حی بن یقطان، ص ص. ۶۱-۷۵.

۲۵- همان، ص ص. ۶۹، ۷۲.

۲۶- همان، ص.ص. ۶۹ - ۷۵.

۲۷- همان، ص.ص. ۷۳ - ۷۴.

۲۸- همان، ص. ۷۳.

۲۹- همان، ص. ۷۴.

۳۰- همان، ص. ۷۳.

۳۱- ابن طفیل معتقد بود که جهان قدیم است. اگرچه او درباره جهان دو دیدگاه متعارض را مطرح می‌سازد و ظاهراً به درستی و صحت هیچکدام اقرار نمی‌کند و یا توانایی چنین تصمیمی را ندارد، با این همه اشارات و تنبیهاتی را برای کشف عقیده واقعی خود برجای می‌گذارد. نگاه کنید به: *حی بن یقطان*، ص.ص. ۲۰ - ۳۳ و ۸۱ - ۸۸ و ۱۲۲ - ۱۵۸. نویسندگانی که درباره این رساله تحقیق کرده‌اند با در نظر نگرفتن بیان ظریف و شیوه لفافه‌گویی ابن طفیل در ذکر مقاصد فلسفی خود، ابهام و معرفت‌شناسی نامستندی را از قبیل قضایای جدلی‌الطرفین عقل محض کانت به وی نسبت داده‌اند. نگاه کنید به:

B.H. Siddiqi, "Ibn Tufail" in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, p. 533.

[برای ترجمه فارسی همین بخش از مقاله آقای بختیار حسین صدیقی رجوع کنید به:

م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه تعدادی از اساتید و اندیشمندان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، جلد اول، ص ۷۶۱.م.] به نظر من ابن طفیل برای اینکه براهین بفرنج موجود در آراء مختلف را معلوم سازد و به مسلمانان متدین اطمینان دهد که از لیت جهان موجب نفی وجود باری نمی‌شود دچار چیزی شبیه دوپهلوگویی شده‌است. جزئی از شیوه لفافه‌گویی ابن طفیل این بود که بی‌دری دو نظر متناقض را درباره یک مسأله واحد پذیرد بطوری که یکی از این نظرات بامعنای ظاهری وحی الهی و دیگری با علم استدلالی ربط و سازگاری داشته باشد. نگاه کنید به: *حی بن یقطان*، ص.ص ۲۰ - ۳۲، ۸۱ - ۸۸. نیز بنگرید به مقاله نگارنده درباره شیوه لفافه‌گویی ابن طفیل در *The Muslim World*. ابن طفیل نمی‌توانست نظر خود را درباره قدم جهان مستقیماً بیان کند. زیرا آزار فلاسفه به دست دینداران اهل سنت در مغرب رایج بود. نگاه کنید به:

Strauss, Leo. *Persecution and the art of Writing*, Glencoe, 1952, pp. 17 - 18, 21, 26 - 27.

۳۲- *حی بن یقطان*، ص. ۸۲.

۳۳- همان، ص.ص. ۸۲ - ۸۳.

۳۴- همان، ص. ۸۳.

۳۵- همان، ص.ص. ۸۳ - ۸۴.

۳۶- همان، ص. ۸۴.

۳۷- همان، ص. ۸۴.

۳۸- همان، ص. ۸۵.

۳۹- این مطلب را می‌توان از صفحات ۷۳ الی ۱۱۶ رساله نتیجه گرفت.

۴۰- ح‌بن یقظان، ص ۸. مقصود من از روش طبیعت‌گرایانه روش علوم تجربی است.

۴۱- همان، ص.ص. ۱۰۶ - ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴ - ۱۱۷.

۴۲- همان، ص. ۱۲۰.

43- Russell.

44- Maritain.

45- Smart.

46- Flew.

47- Wisdom.

48- Hick.



۴۹- ح‌بن یقظان، ص. ۷۳.

۵۰- همان، ص.ص. ۸۲ - ۸۳.

۵۱- همان، ص.ص. ۸۹ - ۹۰.

شوریه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

52- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, New York, 1962, Part 4.

۵۳- ح‌بن یقظان، ص.ص. ۷۳ و ۸۲ - ۸۳.

۵۴- همان، ص.ص. ۷۲ - ۷۳.

۵۵- مؤلف شکل مثله شده اِسال (Asal) را در این مقاله بکار برده که البته همان گونه که هانری کرین نیز اشاره

نموده ضبط صحیح و معمولی آن با درج حرف «با» ارجح است. رجوع کنید به: هانری کرین، تاریخ فلسفه

اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص. ۳۱۷. برای اطلاعات بیشتر در زمینه

داستان تمثیلی و رمزی سلامان و اِسال رجوع شود به شرح خواجه نصیرطوسی برنمط نهم اشارات ابن

سینا، بخشهای پایانی کتاب ح‌بن یقظان، مثنوی سلامان و اِسال جامی که در هفت اورنگ وی مندرج

است. طبع زیبایی نیز از مثنوی براساس یک نسخه مصور و مینیاتوری متعلق به کتابخانه دولتی لنینگراد به نام شچدرین در شهر دوشنبه منتشر گردیده است و نیز رجوع کنید به کتاب عبدالحی حبیبی به نام نگاهی به سلمان و ابسال و سوابق آن چاپ کابل و کتاب رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی نوشته تقی پورنامداریان و غیره.م.

۵۶- autistic thinking یا autism (خودگرایی) نوعی فعالیت ذهنی است که افکار فردی و آرزوهای خیال بافانه خلاف واقعیت برایشخاص چیره می‌گردد و معمولاً با کناره‌گیری و دوری از مردم همراه است.م.

۵۷- از قبیل «حشویه».

۵۸- از قبیل معتزله و فارابی.

۵۹- حی بن یقظان، ص.ص. ۸۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶.

۶۰- همان، ص.ص. ۸۹، ۹۰.

61- definiendum.

62- definiens.

۶۳- حی بن یقظان، ص.ص. ۸۹، ۹۱، ۱۱۸.

۶۴- همان، ص.ص. ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵.

۶۵- همان، ص.ص. ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۱.

۶۶- همان، ص.ص. ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲.

۶۷- همان، ص.ص. ۱۱۷، ۱۱۸.

۶۸- همان، ص. ۱۱۸.

۶۹- همان، ص.ص. ۸۹، ۱۱۸.

۷۰- همان، ص. ۱۱۸.

۷۱- همان، ص. ۱۱۸.

۷۲- همان، ص.ص. ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴.

۷۳- درخصوص تأثیر فلوپتین و معتزله بر فلاسفه اسلامی از جمله ابن طفیل نگاه کنید به مدخل فلوپتین

در: (plotinus)

نیز بنگرید به :

R. Walzer, *Greek Into Arabic*, London, 1962.

و محمد غلاب، المعرفة عند منكري الاسلام، قاهره، ۱۹۶۶.

74- Plato, "the Republic " in *Plato: The Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton and Huntington. Cairns, New York, 1966, Book 6, pp. 505a - 511e.

75- *Plotinus Selections from His Major Writings*, ed. A.H. Armstrong, New York, 1962, (6)93, (6)96, pp. 55 - 56.

76 - Unitarians.

۷۷- الاشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، محمد محیی الدین عبدالحمید، استانبول، ۱۹۲۹، صص ۲۱۴ - ۲۲۴، نیز بنگرید به : آلبرت نادر، فلسفه المعتزله، اسکندریه، ۱۹۵۰.

۷۸- حی بن یقظان، صص. ۱۱۸. [این قسمت عیناً از ترجمه فارسی زنده بیدار بدیع الزمان فروزانفر، صص. ۱۲۲ نقل گردید. م.] نکته فوق معضل علم خداوند به جزئیات و کلیات و مشکل سازگار نمودن علم الهی به وقایع جزئی را با وحدانیت او به خاطر می آورد. در این مسأله ما نمی توانیم درباره دیدگاه ابن طفیل بحث نماییم زیرا بیان وی در این زمینه بسیار مختصر است و اطلاعات کافی بدست ما نمی دهد.

۷۹- حی بن یقظان، صص. ۹۰ - ۱۳۵.

۸۰- این تفاسیر را می توان از خلال صفحات ۹۰ تا ۱۳۵ رساله مذکور نتیجه گرفت.

۸۱- همان، صص. ۸۸.

۸۲- همانجا، صص. ۸۸.

۸۳- همانجا، صص. ۸۸.

۸۴- همانجا، صص. ۸۸.

۸۵- همان، صص. ۸۸ - ۸۹، ۹۰، ۹۵.

۸۶- همان، صص. ۸۹.

۸۷- همان، صص. ۸۹، ۹۵.

۸۸- همان، صص. ۸۹، ۱۲۰ - ۱۲۲. اسپینوزا با آثار ابن طفیل آشنا بود. نکته ای را که ابن طفیل ذکر می کند اسپینوزا نیز تکرار می کند. اسپینوزا در برداشت خود از جوهر به این اصل اذعان دارد که هر حدی سلب [نفی] است. محققان اسپینوزا شناس هنوز ذهن خود را برای حل مشکل برخاسته از این اصل در خصوص

برداشت اسپینوزا از صفات و حالات (modes) مشغول داشته‌اند. رجوع کنید به :

Spinoza, *Ethics*, Trans. A. Boyle, 1938, Part I, prop. 8, pp. 4 - 7.

89- Pléthora.

۹۰- این موضوع را می‌توان از تفاسیری که قبلاً درباره عقیده ابن طفیل و معتزله در زمینه وحدت ذات باری مطرح گردید استنباط کرد.

۹۱- نگاه کنید به برهان مبتنی بر [لازمه] عدم رابطه علی.

۹۲- ملاحظه و اقتضای حال ما را از طرح این گونه تحقیقات تفصیلی در مقاله حاضر بازمی‌دارد. برای چنین تحقیقاتی بعلاوه تفاسیر دیگر نگاه کنید به بحث نگارنده درباره ابن طفیل و اسپینوزا در کتاب :

Islamic Naturalism and Mysticism.

۹۳- قبلاً این مطلب در بحث از براهین اثبات واجب نشان داده شد.

۹۴- حوی بن یقطان، ص.ص. ۸۵ - ۸۶.

۹۵- بنگرید به: *Islamic Naturalism and Mysticism*.

۹۶- حوی بن یقطان، ص.ص. ۸۹، ۱۲۰، ۱۲۲.

۹۷- همان، ص. ۱۲۹.

۹۸- همان، ص.ص. ۸۶ - ۸۷.

۹۹- همان، ص.ص. ۷۲ - ۱۰۰.

شعبه‌شناسی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښكاره علوم انساني او مطالعاتو فرېښتې
پرتال جامع علوم انساني