

ابن طفیل

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد بن طفیل قیسی در اوائل قرن ششم هجری در وادی آش نزدیک غرناطه به دنیا آمد و بیشتر ایام زندگی خود را به تدریس و طبابت سپری کرد در اوائل سال ۵۴۹ هـ. (۱۱۵۴ م) به دستگاه حکومت موحدان در افریقا راه یافت و نزد ابوسعید بن عبدالهومن مقام و منزلتی والا به دست آورد. هنگامی که ابویعقوب یوسف به تخت حکومت نشست ابن طفیل پزشک مخصوص وی شد و از کار طبابت برای عموم دست برداشت. در سال ۵۸۰ هـ. (۱۱۸۴ م) ابویعقوب یوسف در جنگ کشته شد و فرزندش ابویوسف یعقوب منصور بجای وی حکومت را به دست گرفت. در پی این حادثه به هیچ وجه از مقام و منزلت ابن طفیل کاسته نشد و در دربار ابویوسف نیز همچنان از احترام خاص برخوردار بود ولی این ایام زود گذر بود و ابن طفیل بیش از یک سال زنده نماند و بسال ۵۸۱ هـ. ق. / ۱۱۸۵ م. در مراکش درگذشت. (عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی / ۶۲۳) بیشتر کسانی که درباره اسم و نسب ابن طفیل به تحقیق و بررسی پرداخته اند عنوان قیسی را نیز در پایان اسم وی آورده اند زیرا این اشخاص بر این عقیده اند که ابن طفیل به قبیله عربی قیس منسوب است و در اصل، نژاد و تبار عربی دارد. دکتر عمر فروخ محقق معاصر از جمله کسانی است که در این مسأله تردید کرده و عربی تبار بودن ابن طفیل را محل شک دانسته است. حسن محمود عباس در کتاب خود تحت عنوان حی ابن یقطان و روبینسون کروزو این مسأله را مطرح ساخته و قول عمر فروخ را در این باب نقل کرده است (حسن محمود عباس، ۱۸). البته خود دکتر عمر فروخ در کتاب «تاریخ الفکر العربی الی ایام ابن خلدون»

عنوان قیسی را در پایان اسم و نسب ابن طفیل آورده و درباره مشکوک بودن این نسبت به هیچ وجه سخن نگفته است. باید توجه داشت که علم و فلسفه نژاد ویژه نمی‌شناسد و به هیچ قوم و قبیله خاصی نیز اختصاص ندارد، ولی تردید رو داشتن در نژاد عربی ابن طفیل از سوی کسانی که خود گرفتار تعصب‌های موهوم شده‌اند تا حدودی جالب توجه و امیدوارکننده است بطور مثال خود عمر فروخ دو کتاب برشته نگارش در آورده که یکی تحت عنوان «تاریخ العلوم عند العرب» و دیگری بعنوان «تاریخ الفکر العربی» انتشار یافته است در این دو کتاب آنچه به چشم می‌خورد نتیجه فکر و اندیشه مسلمانان جهان است و به هیچ وجه به قوم عرب اختصاص ندارد. علم و فلسفه در جهان اسلام بوسیله اندیشمندان مسلمان رواج و گسترش یافت و اکثریت قریب به اتفاق این اندیشمندان نژاد و تبار عربی نداشتند، در عین حال در این دو کتاب و بسیاری از کتاب‌های دیگر بجای عنوان صحیح و مقدس اسلامی عنوان اختلاف برانگیز عربی بکار رفته و روی نژاد و قومیت تکیه شده است! در هر حال ابن طفیل فیلسوف و دانشمندی است که به جهان اسلام مربوط است و اندیشه وی نیز برای همه مردم جهان قابل طرح و بررسی می‌باشد. با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان دریافت که ابن طفیل در زندگی خود دچار بحران‌های سخت و ماجراهای خطرناک نگشته و همواره در نوعی آسایش و فراغ خاطر بسربرده است. او به کتاب و مطالعه علاقه فراوان داشت و در کتابخانه سلطنتی ابویعقوب دست یافتن به این مقصود برای وی میسر گشته بود، البته تأمل و اندیشیدن در نظر ابن طفیل بیش از کار تألیف و تصنیف اهمیت داشت به همین جهت تألیفات و آثار ابن فیلسوف در مقام مقایسه با زندگی بالنسبه طولانی و فراغ خاطری که نصیب وی گشته بود چندان چشم‌گیر و پرحجم نیست، البته بسیاری از آثار ابن طفیل در تطاول روزگار از میان رفته و به دست ما نرسیده است، ولی در عین حال مجموع آنچه این اندیشمند تألیف و تصنیف کرده نسبت به توانائی علمی و فکری و فرصتی که به دست وی آمده چندان زیاد نیست.

استادان و شاگردان ابن طفیل

درباره استادان ابن طفیل اطلاع دقیق و استواری در دست نیست. این مسأله نیز روشن نیست که وی علم و فلسفه را در کجا و در چه مدت آموخته است آنچه معلوم و مسلم است این است که در زمان ابن طفیل قرطبه و اشبیلیه از مراکز مهم علم و فلسفه بشمار می آمده است. عبدالواحد مراکشی در کتاب «المعجب فی تلخیص اخبار المغرب» که یکی از مهم ترین منابع تحقیق در این باب است با صراحت ابوبکر بن صائغ، معروف به ابن باجه را از جمله استادان ابن طفیل بشمار آورده است. عین عبارت وی در این باب چنین است: «... ابوبکر محمد ابن طفیل احد فلاسفه المسلمین کان متحققاً بجمع اجزاء الفلسفة قرأ علی جماعة من المتحققین بعلم الفلسفة منهم ابوبکر ابن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه...» (عبدالواحد مراکشی، ۲۴۰) همان سان که در این عبارت مشاهده می شود عبدالواحد مراکشی با صراحت تمام ابن باجه را در زمره استادان ابن طفیل دانسته و از ذکر نام اشخاص دیگر خودداری کرده است. اما آنچه خود ابن طفیل در رساله حی ابن یقطان ابراز داشته با سخن عبدالواحد مراکشی هم آهنگ و سازگار نیست، زیرا وی ضمن انتقاد از کارهای ابن باجه گفته است. من هرگز شخص او را ملاقات نکرده ام (حی ابن یقطان). با توجه به آنچه خود ابن طفیل در این باب ابراز داشته است بسیار مشکل بنظر می رسد که بتوان سخن عبدالواحد مراکشی را درست و استوار بشمار آورد. استاد بدیع الزمان فروزانفر در مقدمه‌ئی که بر کتاب «زنده بیدار» نوشته به این مسأله توجه کرد و سخن عبدالواحد مراکشی را با آنچه خود ابن طفیل در «حی ابن یقطان» ابراز داشته ناسازگار خوانده است، ولی برای رفع این تهافت و ناسازگاری تدبیری اندیشیده و راه حلی را پیش نهاد کرده است او می گوید: سخن عبدالواحد مراکشی در این باب به حسب زمان مستبعد نیست و بی هیچ شک ابن طفیل مدتی از عهد ابن باجه را که وفاتش در سال ۵۳۳ یا ۵۲۵ واقع شده دریافته است ولی چون خود وی در رساله حی ابن یقطان می گوید که ابن باجه را دیدار نکرده است گفتار عبدالواحد مراکشی

مورد تردید تواند بود، هر چند ممکن است که شهرت ابن باجه به الحاد و تعطیل و مخالفت شرایع که چندین بارش به خطر مرگ افکنده بود، موجب شده باشد که ابن طفیل انتساب خود را در مراحل تعلیم بهوی مخفی نگاه دارد و از این پیوند بی‌زاری جوید. (فروزانفر، / ۳) آنچه می‌توان در تأیید نظر بدیع الزمان فروزانفر ابراز داشت این است که ابن طفیل ضمن این که در باره فلاسفه سابق سخن گفته ابن باجه را بر همه کسانی که در مغرب و اندلس به حکمت و فلسفه اشتغال داشته‌اند افضل شمرده است. اعتراف به افضلیت ابن باجه دلیل بر این است که ابن طفیل به مقام و مرتبه استادی وی نیز مدعن و معتقد بود هاست. اکنون اگر به این نکته توجه داشته باشیم که در داستان‌های ابن یقطان رگه‌ها و ریشه‌های اندیشه ابن باجه قابل مشاهده است رابطه استاد و شاگردی بین این دو دانشمند را آسان‌تر می‌توان پذیرفت. ما در آینده راجع به کتاب تدبیر المتوحد ابن باجه و رابطه آن با داستان‌های ابن یقطان سخن خواهیم گفت. احمد امین مصری ضمن این که ابن رشد و ابن طفیل را معاصر یکدیگر معرفی کرده ابن رشد را از حیث سن بزرگ‌تر از ابن طفیل دانسته است. (احمد امین، حی‌ابن یقطان، / ۷). تردیدی نیست که احمد امین در این سخن مرتکب اشتباه شده و معلوم نیست که منشاء اشتباه وی چه بوده است گویا وی چنین می‌پنداشته که ابن رشد استاد ابن طفیل است سپس بر اساس همین پندار به راه ناصواب رفته و ابن رشد را از حیث سن بزرگ‌تر از ابن طفیل دانسته است. زیرا در اغلب اوقات و بطور متعارف استادان از شاگردان به حسب سن بزرگ‌ترند. به هر حال تردیدی نمی‌توان داشت که ابن رشد از جهت سن بزرگ‌تر از ابن طفیل نبوده است و احمد امین در این قول اشتباه کرده است و دیدار ابن رشد با ابویعقوب و سخنانی که ابن طفیل درباره فضاائل ابن رشد به ابویعقوب گفت شاهدی صدق و دلیلی قاطع بر این مدعاست. ابوبکر بندود بن یحیی قرطبی که از فقهای بزرگ و از شاگردان ابن رشد است می‌گوید: از حکیم ابوالولید ابن رشد شنیدم که مکرر می‌گفت: وارد شدم بر ابویعقوب امیر المؤمنین در حالیکه جز او و ابن طفیل شخص دیگری در آن مجلس باشکوه حضور نداشت. در آن هنگام ابن طفیل

به معرفی من پرداخت و درباره شخص من و خانواده واجدادم سخنانی گفت و فضائلی را بیان داشت که مقام و مرتبه من به آن حد نمی‌رسید و خلیفه ابویعقوب مرا مخاطب قرار داد و گفت: به نظر شما عقیده فلاسفه و حکما درباره آسمان‌ها چیست، آیا آنان افلاک را قدیم می‌دانند یا حادث؟ در آن لحظه حیا و ترس بر من غالب شد و بجای پاسخ زبان به اعتذار گشوده و اشتغال خود را به فلسفه انکار کردم. نمی‌دانم ابن طفیل به خلیفه چه گفت، همین اندازه می‌دانم که ابویعقوب از حالت حیا و ترس من آگاه شد و با توجه به ابن طفیل درباره همان مساله‌ئی که از من پرسیده بود آغاز به گفتگو کرد. ابن طفیل آراء فلاسفه و عقاید افلاطون و نظر همه فلاسفه را در این باب ذکر کرد و ادله حکمای اسلام را نیز بر آن افزود در اینجا من احاطه و حافظه‌ای را که در ابن طفیل نسبت به مسائل علمی و فلسفی مشاهده کردم درباره هیچ یک از مشغولان به این فنون باور نداشتم. این حکیم بزرگ در عین حال به من توجه داشت و پیوسته روحیه‌ام را برای سخن گفتن در محضر ابویعقوب آماده می‌ساخت. در اثر همین توجه و تشویق بود که سخن گفتن در محضر خلیفه را آغاز کردم و او نیز از معلومات من آگاه شد که برای من مال و خلعت گرانها و اسبی راهوار فرستادند. همین ابوبکر مندود بن یحیی قرطبی که فقیه و شاگرد ابن رشد است قضیه دیگری را از استاد خود نقل کرده که او گفت: روزی ابن طفیل مرا خواست و گفت شنیده‌ام که امیرالمؤمنین ابویعقوب از دشواری عبارات ارسطو و پیچیدگی کتابهائی که از او ترجمه شده است شکایت دارد و ضمناً گفته است اگر کسی مقصود این حکیم را دریابد و آن را به بیانی ساده و روشن بازگوید کار طالبان فلسفه را آسان خواهد کرد، اگر تو توانائی این کار را داری مبادرت به انجام آن کن و من امیدوارم که بتوانی این کار را انجام دهی، زیرا از قدرت ذهنی و صفای قریحه و شوقی که به این کار داری آگاهم، آنچه مرا از این کار باز می‌دارد سالیخوردگی است ضمناً اشتغال به کارهائی که در نظر من از این امور مهم‌تر است عامل دیگری در این باب بشمار می‌آید. ابوالولید ابن رشد

گفت این بود آنچه مرا به تلخیص کتا بارسطو وادار کرد (عبدالرحمن بدوی موسوعه الفلسفه، / ۶۸) در صحت این دو قضیه به هیچ وجه نمی توان تردید کرد زیرا کسیکه این قضایا را نقل کرده شاگرد بدون واسطه ابن رشد است. برای شخص بصیر نیز پوشیده نیست که از مضمون و محتوای این دو قضیه به آسانی می توان دریافت که وقتی ابن رشد جوان بوده ابن طفیل با فرسودگی پیری دست به گریبان بوده است. ابن طفیل نه تنها ابوالولید ابن رشد را به خلیفه ابویعقوب معرفی کرد بلکه بسیاری از علمای شایسته زمان خود را به این حاکم دانش دوست و علم پرور شناساند و از آنان تمجید و تکریم بعمل آورد. از مجموع آنچه گذشت می توان دریافت که در بیان علما و اندیشمندان معروف قرن ششم هجری جز ابن باجه شخص دیگری نمی تواند شایستگی مقام استادی را نسبت به ابن طفیل داشته باشد. در مورد شاگردان و تربیت یافتگان ابن طفیل نیز اطلاع دقیق و استواری در دست نیست. زیرا همانگونه که ذکر شد این حکیم ضمن این که سال هائی از عمر خود را به تدریس و طبابت صرف کرد، بیشتر به تأمل و اندیشیدن در تنهائی علاقه داشت. این مسأله نیز مسلم است که وقتی انسان بیشتر اوقات خود را در تأمل و اندیشه بگذراند از امر تربیت و تعلیم تا حدودی باز می ماند. در عین حال عبدالواحد مراکشی ابوبکر بندود بن یحیی قرطبی را که از فقهای بزرگ محسوب می شود در زمره شاگردان ابن طفیل دانسته است و البطروجی را نیز که از علم هیئت و فلك است از جمله شاگردان این حکیم بشمار آورده است. کسانی بر این عقیده اند که حتی ابن رشد را نیز می توان از شاگردان ابن طفیل دانست. (حسن محمود عباس، حی ابن یقطان و رویینسون کروزو، / ۲۲). در میان شاگردان ابن طفیل اسحاق بطروجی و ابوالولید ابن رشد از بقیه شاخص تر بوده اند. ابن طفیل بطروجی همچنان رهبری حوزه نجوم را بر عهده داشت و بطروجی کسی است که نظریه حرکت مارپیچی اش (حرکت لولبی) اوج نهضت اسلامی ضد بطلمیوسی بشمار می رود. ابن طفیل در فلسفه و طب نیز از طریق ابن رشد صحه را در اختیار داشت. و ابن رشد کسی است که مشرب اصالت عقل او همانند

شعله‌ای سرکش در مدارس اروپا در افتاد و حداقل مدت سه قرن براندهان مردم آن سامان حاکم شد. (م - م شریف، ج ۱/ ۷۶۷).

آثار ابن طفیل

مورخان برای ابن طفیل آثار بسیار نقل کرده‌اند. این آثار، بیشتر در فلسفه، اعم از طبیعیات والهیات، است. رساله‌ئی در نفس و نامه‌هایی که میان او و ابن رشد رد و بدل شده نیز در فهرست آثار ابن حکیم ذکر شده است. ولی باکمال تأسف باید گفت چیزی از این همه آثار جز رساله «حی‌ابن یقطان» به دست ما نرسیده است. نسخه خطی «اسرار الحکمة المشرقیه» که در کتابخانه «اسکوریا» موجود است چیزی جز قسمتی از رساله «حی‌ابن یقطان» نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است: «رساله حی‌ابن یقطان فی اسرار الحکمة المشرقیه استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئیس ابی‌علی ابن سینا، الامام الفیلسوف الکامل العارف ابوبکر ابن طفیل» (حنالفاخوری، ج ۲ / ۶۱۵). ابن طفیل در علم طب نیز دارای تألیفات است. از جمله ار جوزه‌ئی است در طب که لسان‌الدین خطیب آن را ذکر کرده است. کتاب دیگری تحت عنوان زیر به‌وی منسوب است: «مراجعات و مباحث بین ابی‌بکر ابن طفیل و بین ابن رشد فی رسمه للدواء فی کتابه الموسوم بالکلیات». این حکیم در علم هیئت و امور فلکی نیز آثاری از خود بجای گذاشته است. ابن رشد در شرح اوسط بر کتاب آثار علویه ارسطو که ترجمه لاتینی آن موجود است به یکی از این آثار اشاره کرده است. او می‌گوید: ابن طفیل به‌نظام بطلمیوسی در مورد افلاک اعتراض داشت و خود نظام جدیدی را پیشنهاد می‌کرد. همانگونه که در سابق گذشت شاگرد ابن طفیل، بطروحوئی نیز در مقدمه کتاب مشهور خود که درباره افلاک است به این مطلب اشاره کرده است. بطروحوئی می‌گوید: ابن طفیل به یک نظام جدید دست یافته بود و حرکات افلاک را بگونه‌ئی تفسیر می‌نمود که با آنچه در هیئت بطلمیوس آمده مخالف

بود. تفسیری که ابن طفیل از حرکت افلاک ارائه می‌کرد به‌دایره‌های داخلی و خارجی نیازمند نبود. باید توجه داشت که آنچه دربارهٔ نظام جدید از ابن طفیل نقل شده یک سلسله اشارات غامض و پیچیده است که بریک امر واضح و روشن دلالت ندارد. (عبدالرحمن بدوی، موسوعه الفلسفه، ۶۹/)

عبدالرحمن بدوی محقق معاصر مصری از جمله کسانی است که سخنان ابن طفیل را در مورد نظام جدید مبهم و بی‌اساس خوانده و ساکت ماندن در این گونه امور را توصیه کرده است. او بر این عقیده است که پیش از کوپرنیک و گالیله فرض درستی دربارهٔ افلاک وجود نداشته است و هر گونه سخنی که در این باب گفته شده یک سخن بی‌اساس بشمار می‌آید. (همان مرجع ۶۹/)

از آنچه عبدالرحمن بدوی در این باب گفته است چنین برمی‌آید که وی نظریهٔ کوپرنیک و گالیله را در مورد افلاک، مطلق دانسته و هر گونه نظردیگری را که پیش از آنان مطرح شده مردود و باطل می‌شمارد، گویا وی برای ادای احترام به این دو عالم مغرب زمین بی‌احترامی به کلیه علما و اندیشمندان پیش از آنان را جایز می‌داند! تردیدی نیست که آنچه از ابن طفیل راجع به نظام جدید و تفسیر حرکت افلاک رسیده غامض و پیچیده است ولی آیا غامض بودن یک سخن، دلیل بر بطلان و بی‌اساس بودن آن است؟ البته این غموض و پیچیدگی بیشتر ناشی از این است که اصل آثار ابن طفیل در این باب از میان رفته و تنها اشاراتی از سوی طرفداران وی راجع به این موضوع باقی مانده است. شاید اگر روزی اصل دست‌نوشته ابن طفیل دربارهٔ این موضوع بدست‌آید هیچ‌گونه ابهام و مشکلی باقی نماند. تردیدی نیست که دست یافتن به اینگونه آثار آسان نبوده و نیازمند تلاش و کوشش بسیار می‌باشد. برخی از آثار این حکیم بزرگ اخیراً بدست آمده و بنابراین، می‌توان امیدوار بود که سایر آثار مفقودهٔ وی نیز روزی بدست اهل تحقیق برسد. همانگونه که گذشت «ارجوزهٔ طبی» ابن طفیل مانند بسیاری از آثار دیگر وی از دسترس اهل تحقیق بدور بوده و در زمرهٔ کتب مفقوده محسوب شده است. ولی خوشبختانه امروز پیدا شده و در خزانهٔ کتب خطی قرویین در

شهر فاس مراکش موجود است. (حسن محمود عباس، حی ابن یقطان/۲۵) ابن طفیل علاوه بر آثاری که در رشته‌های مختلف علوم و فلسفه از خود بجای گذاشته است در عالم شعر و شاعری نیز دستی داشته و در این زمینه اشعار اندکی از وی باقی مانده است. البته اشعاری که از این حکیم باقی مانده از جهت مقدار و کمیت بسیار نیست از جهت کیفیت نیز با اشعار خوب و متماز شعرای بزرگ قابل مقایسه نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت ابن طفیل شخصی است که در درجه اول یک فیلسوف است بعد از این مرحله می‌توان او را یک طبیب و یک عالم به علم هیئت و فلک بشمار آورد. در نتیجه مقام شاعری برای ابن طفیل یک مقام درجه اول نبوده و تنها در لحظه‌هایی از زندگی خود آن‌هم با انگیزه‌هایی خاص به سرودن شعر مبادرت می‌کرده است. (حسن محمود عباس، حی ابن یقطان،/۲۴) آنچه از اشعار این حکیم باقی مانده در کتاب «العجب فی تلخیص اخبار المغرب» عبدالواحد مراکشی موجود است و اهل تحقیق می‌توانند با مراجعه به این کتاب اشعار وی را مورد ارزیابی قرار دهند. عبدالواحد مراکشی که ابن طفیل را از حسنات دهر می‌داند می‌گوید: فرزند این حکیم که یحیی نام دارد در سال ۶۳۰ هجری در شهر مراکش برخی از اشعار پدرش را برای من انشاد کرد، وی سپس به نقل اشعار پرداخته و آنها را به حسب موضوع و محتوا طبقه‌بندی کرده است. (عبدالواحد مراکشی، العجب،/ ۲۴۰) درست است که اشعار ابن طفیل از جهت کیفیت به پایه اشعار ممتاز شعرای بزرگ نمی‌رسد ولی علت این امر آن است که وی بیشتر اوقات خود را به تأمل و اندیشه در مسائل فلسفی صرف می‌نمود و بنابراین برای پرداختن به شعر فرصت چندانی نداشت اما اگر جوهر شعر را نیروی تخیل بدانیم به آسانی می‌توان ادعا کرد که این حکیم بزرگ از جمله بهترین شعرای جهان نیز محسوب می‌گردد. داستان «حی ابن یقطان» که مهم‌ترین اثر باقی مانده از ابن طفیل است به وضوح و روشنی این مدعا را اثبات می‌نماید. این اقصیه اگرچه در مضمون و محتوای خود یک قضیه فلسفی بشمار می‌آید زیرا مهم‌ترین مسائل طبیعیات والهیات در آن مطرح

شده است ولی از حیث اسلوب و سبک و شیوه نگارش عالی‌ترین جلوه‌های خیال نیز در سراسر آن خودنمایی می‌کند. اهمیت و هنر ابن طفیل نیز در این است که توانسته است عمیق‌ترین مسائل فکری و فلسفی را با نیروی تخیل درآمیزد و سپس آن را به صورتی بدیع و جذاب در معرض اندیشه دیگران قرار دهد. با توجه به آنچه ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود مسأله تخیل و عالم خیال در نظر ابن طفیل از اهمیت ویژه برخوردار است و به کمک همین نیرو است که می‌توان به موفقیت‌های بزرگ و شگفت‌انگیز دست یافت. مستشرق معروف و معاصر، هانری کربن فرانسوی از جمله کسانی است که به اهمیت نیروی تخیل در نظر ابن طفیل واقف شده و آن را از طریق دقت و مطالعه در آثار ابن رشد دریافته است او می‌گوید: «مدرسیان لاتن ابوبکر ابن طفیل را فقط از طریق انتقادی که ابن رشد (کتاب نفس فصل ۵) در توییح و رد ابن طفیل نوشته بود می‌شناختند. علت توییح این بود که ابن طفیل عقل ممکن بشر را با قوه متصوره یا متخیله او یکی می‌دانسته است. ابن طفیل چنین معتقد بود که اگر متخیله، چنانکه باید مورد عمل قرار گیرد قابل آن است که معقولات را ادراک نماید، بی‌آنکه فرض وجود عقل ضرورت داشته باشد. دریغاکه اثر مهم او از میان رفته است و آن اثر علاوه بر این که امکان می‌داد تا مراد از داستان فلسفی او بهتر فهمیده شود نیز مقدور می‌ساخت تا بین نظر او با نظریه قوه متخیله که از طرف متفکران شرقی جهان اسلام تفصیلاً توضیح داده شده است مقایسه‌های مفیدی بدست آید» (هانری کربن، / ۲۹۴) سخن هانری کربن دائر بر این که مدرسیان لاتن ابن طفیل را فقط از طریق انتقادهای ابن رشد می‌شناختند سخنی ناصواب است که در آینده درباره آن سخن خواهیم گفت ولی آنچه وی درباره اهمیت نیروی تخیل و عالم مثال در نظر ابن طفیل بیان داشته بسیار مهم و اساسی است، البته ما به درستی نمی‌توانیم عالم خیال را از دیدگاه ابن طفیل مورد بحث و بررسی دقیق قرار دهیم زیرا با کمال تأسف کتاب وی درباره این موضوع و این که متخیله می‌تواند معقولات را بدون فرض عقل ادراک کند از میان رفته است. با این همه از

داستان «حی‌ابن‌یقطان» می‌توان دریافت که ابن‌طفیل برای نیروی تخیل اهمیت بسیار قائل است. دربارهٔ عالم خیال و مجرد آن سخن بسیار گفته شده است. شیخ اشراقی شهاب‌الدین سهروردی که معاصر ابن‌طفیل بوده و برخلاف او در شرق جهان اسلام زندگی می‌کرده است به وجود عالم خیال منفصل قائل است. ولی قرن‌ها بعد، صدرالمتألهین به عالم خیال متصل قائل شده و براهین چندی نیز برای اثبات آن اقامه کرده است. عالم مثال که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند مرتبه‌ئی از هستی است که از مادهٔ مجرد است که در عین این که از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اغراض برخوردار است از ماده مجرد می‌باشد. پیروان حکمت مشائی عقل فعال را که آخرین عقول طولیه بشمار می‌آید علت وجود این عالم دانسته‌اند. حکیم متأله شهاب‌الدین سهروردی علت وجود عالم مثال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه نیز می‌نامند بشمار آورده است. در عالم مثال صور جوهریه تمثیل پذیرفته و به شکل‌های گوناگون ظاهر می‌گردد. اختلاف اشکال و تفاوت هیئت‌ها در عالم مثال، به وحدت شخصیّه یک فعلیت جوهری لطمه وارد نمی‌آورد، برای اثبات این سخن بی‌مناسبت نیست گروهی از اشخاص را در نظر آوریم که نسبت به چهرهٔ یکی از گذشتگان دارای تصورات گوناگون می‌باشند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که وقتی گروهی از اشخاص دربارهٔ یک شخصیت تاریخی به بررسی می‌پردازند تصورات آنان نسبت به این شخصیت تاریخی یکسان و یکنواخت نمی‌باشد ولی این مسأله نیز مسلم است که همهٔ افراد این گروه دربارهٔ یک شخصیت تاریخی معین سخن گفته و تصورات گوناگون آنان به وحدت شخصی این شخصیت لطمه وارد نمی‌آورد. شهاب‌الدین سهروردی صور معلقه را مربوط به عالم مثال دانسته و این مثل را غیر از مثل افلاطونی بشمار آورده است. وی بر این عقیده است که مثل افلاطونی عبارتند از موجوداتی که در عالم انوار عقلیه ثابت می‌باشند، ولی در نظر این حکیم متأله مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرده تحقق دارند (غلامحسین ابراهیمی دینانی، فلسفهٔ سهروردی، / ۳۶۴).

باتوجه به آنچه در باب عالم خیال ذکر شد معلوم می‌شود مثل معلقه و انواع تمثلات به این عالم مربوط است، حل رموز طبیعت نیز بدون استعانت از نوعی تمثیل امکان‌پذیر نخواهد بود؛ و در اینجاست که اهمیت کار ابن طفیل در داستان «حی ابن یقطان» ظاهر شده و نقش تخیل در آن آشکار می‌گردد. این حکیم بزرگ توانسته است با استعانت از نیروی تمثیل، از جهان طبیعت به عالم عقل راه یابد. ابن طفیل برای وصول به عالم عقل وادی خیال را طی کرده و انسان گرفتار در طبیعت را با عقل فعال مرتبط ساخته است. در نظر این حکیم کلمه «حی» رمز عقل است کلمه «یقطان» نیز رمزی است که از خداوند حکایت می‌نماید. ولی عقلی که با کلمه «حی» به آن اشاره می‌گردد آنچنان وسیع و گسترده است که در متن جهان طبیعت نفوذ کرده و از طریق تمثیل، به اشکال مختلف و متناسب جلوه گر شده است. به همین جهت است که ابن طفیل با این که یک فیلسوف بشمار می‌آید و عالی‌ترین مسائل فلسفی را نیز مطرح می‌کند از نیروی تخیل و تمثیل استفاده کرده و در تدوین داستان «حی ابن یقطان» از انواع علوم و فنون بهره‌جسته است، علوم و فنونی که در این داستان از آنها استفاده شده بسیارند: علم تشریح، طب تجربی، جغرافیا، هیئت و علم افلاک. نمونه‌هایی از آن علوم را تشکیل می‌دهند.

مسئله اصلی در داستان حی ابن یقطان نشو و ارتقاء انسان است که به صورت حرکت از جهان محسوس به عالم معقول تبیین می‌گردد. حرکت از محسوس به معقول و انتقال از تجربه به تجرید گاهی از طریق عقل و دیگر بار از طریق حدس یا شهود انجام می‌پذیرد. در عین این که ابن طفیل در ترسیم این داستان از جمیع علوم و فنون زمان خود استفاده می‌کند ذوق ظریف و هنر ادبی خود را نیز بکار برده و از انواع زیبایی‌ها و صنعت‌ها که در تأثیر کلام نقش ایفاء می‌کنند مدد گرفته است، مجموع این امور موجب شده که قصه «حی ابن یقطان» بعنوان یکی از بهترین قصه‌های علمی و فلسفی در صحنه فرهنگ بشری جاودانه جلوه گر گردد.

شکوه و اهمیت این داستان تنها به محتوا و مضمون غنی آن محدود نمی‌شود بلکه از حیث قالب و شکل نیز از جمال و جلوه خاص برخوردار است. باید توجه داشت که شکل و قالب این قصه به هیچ وجه بدیع و بی سابقه نبوده و پیش از ابن طفیل نیز کسانی در این قالب داستان ساخته‌اند. نه تنها قالب قصه بدیع و بی سابقه نیست بلکه اسم حی ابن یقطان و سلامان و ابسال نیز جدید و نوظهور بشمار نمی‌آید، پیش از ابن طفیل سه مورد را می‌توان ذکر کرد که نام سلامان و ابسال در قالب داستان مطرح شده است دو مورد نیز وجود دارد که از عنوان «حی ابن یقطان» در قالب قصه استفاده شده است. مورد اول از مواردی که از نام سلامان و ابسال استفاده شده قصه‌ئی است که حنین بن اسحاق از لغت یونانی به عربی ترجمه کرده است. این قصه به پادشاه حکیمی مربوط است که نام او هرمانوس پسر هرقل است. این پادشاه به داشتن فرزند علاقه و اشتیاق فراوان داشت، ولی از معاشرت با زنان به سختی اجتناب می‌کرد؛ وزیر دانشمند او تدبیری اندیشید و گفت: پادشاه آب حیات خود را در ظرفی قرار دهد و از آن مواظبت بعمل آورد، شاید برای او فرزندی بظهور رسد. پادشاه رأی وزیر را پسندید و همان عمل را انجام داد، پس از مدتی فرزندی برای او بوجود آمد که نامش را سلامان گذاشت. سپس زنی را بعنوان مرضعه و مادر برای آن فرزند انتخاب کرد که نام او ابسال بود. هنگامی که فرزند پادشاه بزرگ شد او تعلق خاطری به ابسال پیدا کرد و پیوسته به او می‌اندیشید، این اشتغال و تعلق خاطر او را از تدبیر ملک و مملکت بازداشت و جویای حکمت شد. (عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی / ۶۲۵) مورد دوم از مواردی که نام سلامان و ابسال در آن ذکر شده داستانی است که ابن اعرابی آن را نقل کرده است، در این داستان دو مرد اسیر می‌شوند که یکی از آنان به خیر و نیکی شهرت دارد و نام او سلامان است دیگری به بدنامی مشهور است و نام او ابسال می‌باشد. سلامان بواسطه سلامت نفس و نیک نامی که به آن معروف گشته از طریق فدیة آزاد می‌شود ولی ابسال به علت بدنامی و اشتها به بشر در اسارت می‌ماند تا هلاک گردد. (همان مرجع، / ۶۲۶) و بالاخره مورد

سوم داستانی است که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در کتاب «الاشارات والتنبیها» خود به آن اشاره ر کرده و گفته است: هرگاه قصهٔ سلمان و ابسال به گوش تو رسد بدانکه سلمان برای تو يك ضرب‌المثل است و ابسال نیز مثالی است که اگر اهل معرفت باشی درجه و مرتبهات را در عرفان نشان می‌دهد. اکنون اگر توانائی و طاقت‌داری به حل این رمز مبادرت کن. عین عبارت ابن‌سینا در این باب چنین است: «وإذا قرع سمعك فیما یقرعه و سرد عليك فیما تسمعه قصة لسلمان و ابسال فأعلم ان سلمان مثل ضرب لك، وان ابسال مثل ضرب لرجتك فی العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت» (ابن‌سینا، اشارات، ج ۳/۳۶۴) همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن‌سینا به داستان سلمان و ابسال اشاره کرده و حل آن را از خواننده‌ئی که توانائی آن را داشته باشد خواستار شده است. ولی اصل داستان در کتاب اشارات والتنبیها نیامده است. امام فخر رازی که یکی از شارحان این کتاب محسوب می‌شود گفته است: شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا خوانندگان کتاب خود را در این مورد، به چیزی مکلف کرده که در حکم تکلیف به شناختن غیب است. زیرا این دو لفظ را خود ابن‌سینا برای برخی از امور وضع کرده است. بنابراین کسانی که از وضع این دو لفظ آگاهی ندارند از فهم معنی آن نیز ناتوان خواهند بود. خواجه نصیرالدین طوسی ضمن اعتراض به نظریهٔ امام فخر رازی سخن ابن‌سینا را اشاره به يك قصه دانسته و احتمال داده است که آن قصه از قصه‌های عرب باشد. دلیل وی این است که این دو لفظ در امثال و حکایات عربی وجود دارند. خواجه نصیرالدین طوسی به تلاش و کوشش خود ادامه داده و در مقام شرح و توضیح کلام ابن‌سینا به نقل سه قصه در این باب مبادرت کرده است. قصهٔ اول همان قصه‌ئی است که ابن‌اعرابی آن را در کتاب «النوادر» خود نقل کرده است. خواجه نصیر طوسی ضمن این که این داستان را مطابق مطلوب و مراد ابن‌سینا نمی‌داند می‌گوید: من خود این قصه را در کتاب النوادر نخوانده‌ام بلکه فقط آن را از برخی فضلاء خراسان شنیده‌ام. قصهٔ دوم قصه‌ئی است که حنین بن اسحاق آن را

از یونانی به عربی ترجمه کرده و در صفحات گذشته راجع به آن سخن گفتیم. خواجه نصیر این داستان را نیز از ساخته‌های ذهن عوام حکما دانسته و محتوای آن را با مطلوب و مراد ابن سینا سازگار نمی‌یابد. طوسی سرانجام به قصه دیگری دست یافته که منسوب به خود شیخ‌الرئیس ابوعلی-سیناست و با مقصود و مطلوب او در کتاب اشارات نیز سازگار و متناسب است او می‌گوید: پس از گذشت مدت بیست سال از وقتی که شرح اشارات را به پایان رسانده بودم به این قصه دست یافتیم. ابو عبید جوزجانی که از شاگردان بزرگ و نزدیک به ابن سیناست این قصه را در فهرست آثار شیخ‌الرئیس ذکر کرده است. ابن سینا در رساله قضا و قدر نیز به داستان سلاما بن و ابسال اشاره کرده است. (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳ / ۳۶۶ / ۳۶۷).

اما مواردی که عنوان «حی ابن یقطان» را در قالب قصه پیش از ابن طفیل مشاهده می‌کنیم یکی قصه‌ئی است که در آثار ابن سینا آمده و دیگر داستانی است که در کتب سهروردی مطرح شده است. ما درباره این دو داستان در کتاب خود تحت عنوان «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی» به تفصیل سخن گفته‌ایم و نیاز به تکرار آن در اینجا نیست. استا دبیدع الزمان فروزانفر به چند داستان دیگر اشاره کرده و آنها را از سوابق قصه «حی ابن یقطان» بشمار آورده است. وی می‌گوید: آنچه در این قصه آمده در داستان موسی (ع) و دارا که از طریق مذهبی و داستانهای ملی بما رسیده سابقه دارد و جزء اخیر قصه (شیردادن آهو به طفل) نیز در داستان نمرود (مثنوی آخر دفتر ششم) بنظر می‌رسد و مطلب تازه‌ئی نیست ولی دقت ابن طفیل در کیفیت تولد انسان از گل سرشته، و حدوث قلب و مغز و کبد و تعلق روح حیوانی به قلب و پیدایش اعضاء و زادن حی ابن یقطان که با رعایت نکات فلسفی و تشریح توأم است به این قصه کسوت ابداع و اختراع پوشیده و به صورت نوآئین و لطیفی درآورده است. (فروزان فر / مقدمه / ۷).

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت بیان

مسائل عمیق فلسفی در قالب داستان کاری نبوده است که ابن‌طفیل آن‌را آغاز کرده باشد؛ بلکه از دوران باستان همواره این سبک و اسلوب وجود داشته و بزرگان فکر و اندیشه از این طریق مطالب خودرا ابراز داشته‌اند: آنچه موجب شده که ابن‌طفیل گوی سبقت را از دیگران در این میدان برآید، علاوه بر آنچه ذکر شد، نکته دیگری است که نباید آن را نادیده انگاشت، آن نکته این است که وی در خلال داستان «حی‌ابن‌یقطان» مهم‌ترین مسأله مورد اختلاف را مطرح ساخته و درباره آنچه سالهای متمادی بین بزرگان فلسفه و کلام مورد جدا ل و کشمکش بوده سخن گفته است. جمع میان دین و فلسفه یا توفیق میان عقل و نقل مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مسأله‌ئی است که بین اهل اندیشه مطرح بوده و در هیچ عصر و زمانی تازه گی خودرا از دست نداده است. اهمیت کار ابن‌طفیل و رونق اثر وی در این است که راجع به این مسأله سخن گفته و در قالب قصه موضع خودرا روشن ساخته است. اکنون اگر توجه داشته باشیم که در زمان ابن‌طفیل حکومت مغرب اسلام در دست سلسله موحدان بود و حاکمان این سلسله به جمع میان عقل و دین علاقه فراوان داشتند اهمیت داستان «حی‌ابن‌یقطان» روشن‌تر خواهد شد. در جهان اسلام فرمانروائی مغرب‌پیوسته در دست بربر بود ولی به‌زودی دولت موحدان جانشین دولت مرابطان گردید و محمدابن تومرت بنیادگذار خاندان جدید در صحنه سیاست ظاهر گشت و از سال (۵۱۵ هجری) (۱۱۲۱ میلادی) دعوی مهدویت کرد. در زمان جانشینان او ابو یعقوب یوسف (۵۵۸-۵۸۰ ه/ ۱۱۳۶-۱۱۸۴ م) و ابو یوسف یعقوب (۵۹۵-۵۹۰ ه / ۱۱۸۴-۱۱۹۸ م) شکوه و عظمت دولت موحدان به‌اوج ارجمندی خود رسید و قرارگاه آن مراکش بود و موحدان، تازه‌های بسیاری در علم کلام وارد ساختند، مذهب اشعری و اندیشه‌های غزالی در مغرب وارد شد، این‌پیش‌آمد باعث شد که یک تمایل عقلی در مذاهب متکلمان پیدا شود. البته کسانی که به سنت سلف پای‌بند بودند و همچنین برخی از آزاد اندیشان از این پیش‌آمد رضایت کامل نداشتند، ولی در عین حال این جنبش عقلی توانست جمع

بسیاری را به تأمل فلسفی و تدبیر در امور وادارد. این حوادث در حالی تحقق می‌پذیرفت که هر گونه نظر عقلی تا آن زمان خشم و غضب مردم را بر می‌انگیخت و شخص صاحب نظر به سرنوشت شومی دچار می‌گردید.

در این گیرودار گروهی از سیاستمداران و بسیاری از اندیشمندان بر آن شدند که عقاید عامه مردم نباید دستخوش تحول و دگرگونی شود. به هیچ وجه شایسته نیست که معرفت عامه مردم به سطح معرفت عقلی و فلسفی ارتقاء یابد. به همین جهت، تمام همت خود را صرف این کردند که دین را از فلسفه جدا کنند و قلمرو هر یک از آنها را از قلمرو دیگر مشخص نمایند. حاکمان سلسله موحدان به مذاهب کلامی عنایت و علاقه داشتند؛ ولی در این میان ابویعقوب و جانشین او تا آنجا که شرائط سیاسی اجازه می‌داد به علوم عقلی نیز عنایت خاصی مبذول می‌داشتند. علاقه این دو حاکم به علوم عقلی موجب شد که در مدتی بالنسبه کوتاه در دربار آنان فلسفه رونق یابد (جدی‌بور، تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، / ۲۴۸). ابن طفیل فیلسوفی است که در یک چنین شرائط سیاسی و اجتماعی زندگی کرده و در دستگاه خلافت موحدان نیز مقام و منزلتی ارجمند داشته است؛ او بسیاری از اوقات خود را با ابویعقوب یوسف می‌گذرانده و با این حاکم دانش دوست هم صحبت و هم‌سخن بوده است؛ هم‌سخن بودن و مصاحبت بدون وجود انس و الفت قابل دوام نیست. حصول انس و الفت نیز بدون قرابت و سنخیت روحی امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین، بین ابن طفیل و ابویعقوب یوسف نوعی قرابت و سنخیت روحی وجود داشته است. این قرابت و سنخیت به دانش و اندیشه آنان مربوط است.

اگر ابن طفیل حکیم و خوش‌بیان بوده ابویعقوب یوسف نیز به‌برخی از علوم آراسته و از طلاقت لسان و شیرینی زبان برخوردار بوده است، او با بسیاری از علما و فضلا ملاقات داشته و کتاب صحیح بحاری و قرآن مجید را حافظ بوده است. ادبیات غربی و ایام جاهلیت را خوب می‌دانسته و به تعدادی از کتب فقهی احاطه داشته است. ابویعقوب یوسف آموختن علم

طب را آغاز کرد و به فرا گرفتن حکمت و علوم عقلی نیز همت گماشت. او تعداد قابل ملاحظه‌ئی از کتب حکمت و فلسفه را نیز در کتابخانه خود جمع‌آوری کرده بود. (حسن محمود عباس، حی‌ابن‌یقطان / ۱۹).

اکنون اگر محیط و شرائط اجتماعی سیاسی را در پیدایش و رشد یک فکر فلسفی مؤثر بدانیم (البته به نحو اعداد نه. بنحو علت تامه) ناچار باید بپذیریم که داستان «حی‌ابن‌یقطان» که حاوی مهم‌ترین افکار و اندیشه‌های ابن‌طفیل است با مسائل زمان حکومت موحدان در مغرب‌اسلام ارتباط داشته و جمع میان عقل و دین عمده‌ترین هدف آن را تشکیل می‌دهد. موحدان اولاً مدعی پیروی از مشرب غزالی بودند و به اعتقاد خالص به وحدانیت خداوند شهرت داشتند و عقاید مشبهه در نظر آنان کفر صریح بود. ثانیاً بر اثر القائات ابن‌تومرت طرفدار رعایت دقیق ظواهر و شعائر دین بودند و فقه ظاهریه اساس مذهب رسمی ایشان را تشکیل می‌داد. و ثالثاً بعنوان میراثی از ابن‌باجه فلسفه را نوعی حقیقت باطنی می‌دانستند که مخصوص خواص و اهل بصیرت است. همچنین معتقد بودند که به توده‌ها و عوام که از نیل به معرفت خالص عاجزند نباید بیش از معانی تحت‌اللفظی آیات مربوط به قیامت را آموخت. (م.م شریف، ج ۱/ ۷۵۵)

اکنون اگر به نکات و دقایقی که در داستان «حی‌ابن‌یقطان» وجود دارد توجه شود به روشنی معلوم می‌شود برخی از آنچه عقاید موحدان را تشکیل می‌دهد در خلال آنها موجود است، به هر حال، جمع میان عقل و دین یکی از عمده‌ترین هدف‌هایی است که برای وصول به آن، رساله «حی‌ابن‌یقطان» تدوین شده است. به نظر می‌رسد طرح مطالب دینی و مذهبی و تطبیق آنها با مبانی عقلی به دو جهت بوده است: یکی برای آنکه عامه مردم که از فلسفه رمیده بودند و به حکما بنظر تحقیر و مخالفت با دین می‌نگریستند شاید متوجه شوند که در حقیقت میان شرع و عقل اختلافی نیست و عقل روشن

بین سرانجام به همان نتیجه می‌رسد که از راه شرع و مذهب بدان منتهی می‌گردند و اعمال مذهبی به همگی و تمامی، مبنی بر نکات و لطائفی است که حکمت نیز آن را تأیید می‌کند. با این تفاوت که حکمت برای خواص است و از این رو حقایق در تعلیم فلسفی صریح و روشن بیان می‌شود و خطابات شرع متوجه همه طبقات است و به ملاحظه اکثریت که قصور فهم دارند در لباس تشبیه و کسوت مجازات و امثال آمده است. و دیگر تا آن عده از حکمت پژوهان که تنها حوزه خود را در نظر می‌گیرند و از محیط بزرگ‌تر و زندگی عمومی غافل می‌گردند و گاه نیز به آراء حکما و نظم منطقی کلام آنان چنان شیفته و دل‌باخته می‌شوند که حقیقت را در نظرهای محدودشان منحصر می‌شمارند و تندروی آغاز می‌کنند و به روش اهل سلوک و ریاضت و اصحاب کشف و اولیاء (سلام الله علیهم) خرده می‌گیرند از این پندار و خوابناکی به عقل و هوش باز آیند و از روی تأمل در کلام خاصان حق و طرز تعلیماتشان نگاه کنند و متوجه باشند که تربیت عامه ناس جز بدان طریق که مخالف اصول عقلی هم نیست میسر نمی‌گردد. به نظر می‌رسد که ابن طفیل در جمع میان عقل و شرع از روی اخلاص و یکدلی سخن رانده و قدم از سر صدق زده است و به راستی که سیر و سلوک و نتیجه سعی و طلب خود را در قالب این قصه ریخته است. زیرا از گفته عبدالواحد مراکشی می‌دانیم که او در آخر عمر به همگی همت متوجه علم الهی بوده و در جمع حکمت و شریعت می‌کوشیده و به آشکار و پنهان شرع را بزرگ می‌داشته است. (فروزانفر، ۱۱) باید توجه داشت که وقتی کسی دین را حق بداند و به فلسفه نیز معتقد باشد و آن را ادراک حقایق بشمار آورد ناچار باید اتحاد دین و فلسفه را بپذیرد. زیرا حق همواره واحد است و تعدد را در آن راه نیست. از آنچه ذکر شد می‌توان دریافت که درجات و مراتب مردم در نظر ابن طفیل به چهار مرتبه قابل تقسیم است: مرتبه نخست که عالی‌ترین مرتبه بشمار می‌آید مقام و مرتبه فیاسوف است. مرتبه دوم مرتبه کسی است که عالم دین بوده و به معانی روحی آگاهی و بصیرت دارد که اهل عرفان را می‌توان در این

مرتبه قرارداد. مرتبه سوم مرتبه کسانی است که به ظاهر دیانت وابسته بوده و از عمق و باطن آن بی خبرند. فقها در زمره این اشخاص قرار دارند. و بالاخره، در مرتبه چهارم که نازل ترین مرتبه بشمار می آید عموم مردم قرار دارند. (عبدالرحمن بدوی موسوعة الفلصفه / ۷۵). حقیقت مضاعف که بنام ابن رشد معروف گشته و در مغرب زمین شهرت فراوان دارد از این نظریه ناشی می شود. حقیقت مضاعف را حقیقت مزدوج نیز می گویند.

تأویل ها و تفسیرها

ما در اینجا قصد نداریم درباره معنی تأویل و تفسیر سخن گفته و تفاوت میان این دو واژه را روشن سازیم زیرا سخن گفتن در این باب از موضوع این مقال بیرون است ولی هرچه درباره تأویل و تفسیر گفته شود در یک چیز نمی توان تردید داشت و آن این است که وقتی یک مطلب در قالب قصه و به زبان داستان بیان می شود ناچار باید برای درک معنی آن به نوعی تأویل یا تفسیر توسل جست. البته اگر مطلب از نوع مطالب عمیق فکری و فلسفی باشد نیاز به تأویل و تفسیر ضرورت بیشتری پیدا می کند. داستان «حی ابن یقطان» یک داستان ساده نیست. معنی و مضمون آن نیز یک مضمون اجتماعی معمولی بشمار نمی آید، بلکه آنچه در این داستان آمده یکی از مهم ترین و عمده ترین مسائل و مباحثی است که تاکنون بشر با آن روبرو بوده است. به همین جهت، برداشت اشخاص از این داستان یکسان نبوده و هر گروهی به نوعی آن را تفسیر و تأویل کرده اند. برخی از اندیشمندان برآنند که مقصود ابن طفیل در این داستان اثبات خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان است که از بد حادثه چند روزی به بدن مادی تعلق گرفته و قوای بدنی را بعنوان ابزار و آلات برای وصول به مراحل کمال بکار می برد و سرانجام از این جهان مادی به عالم دیگر انتقال یافته و آنچه در مراحل قوه داشته به مرحله فعلیت خواهد رسید. (مصطفی غالب،

ابن طفیل، / ۱۰-۱۱).

برخی بر این عقیده‌اند که ابن طفیل خواسته است ابتداء خلقت انسان را نشان دهد و دو نظریه‌ئی که در اندیشه او معقول و موجه بوده ابراز داشته است. کسانی دیگر بگونه‌ئی دیگر اندیشیده و گفته‌اند: آنچه در این داستان آمده شرح غربت و تنهائی انسان است. کسانی که رساله «حی ابن یقطان» را با «تدبیر المتوحد» مقایسه کرده و رابطه ابن طفیل را با ابن باجه مورد بررسی قرار می‌دهند، روی این نظر بیشتر تأکید می‌گذارند (هانری کربن، تاریخ فلسفه/۲۹۶). نظر دیگر در این باب این است که ابن طفیل رابطه میان فرد و اجتماع را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که منشاء جامعه فرد می‌باشد (مجله الازهر، ج ۱، ۶۳۳).

گروهی از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که هیچ‌یک از امور مزبور هدف و مقصد اساسی این قصه را تشکیل نمی‌دهد بلکه آنچه مقصد اصلی بشمار می‌آید کیفیت حصول معرفت است و این که انسان می‌تواند در عزلت و تنهائی خود بدون این که در یک محیط فکری و فرهنگی زندگی کند به ادراک حقایق نائل گردد (مجله الازهر، ج ۲، ۳۴۳).

عقیده دیگری که در این باب ابراز شده و در صفحات گذشته راجع به آن سخن گفته شد جمع میان عقل و دین یا فلسفه و شریعت را باید نام برد. عقاید مختلف و متعدد دیگری نیز در این باب اظهار شده که نقل همه آنها موجب تطویل است. البته بسیاری از آنچه ذکر شد بایکدیگر منافات نداشته و می‌توان آنها را از متن داستان استنباط نمود. خصلت داستان آن هم داستانی فلسفی در این است که با تفسیرهای مختلف سازگار است و معانی متعدد را بر می‌تابد. در اینجا بی‌مناسبت نیست خلاصه‌ئی از اصل داستان ذکر شود و سپس تفسیرها و تأویل‌هایی که در این باب ابراز شده مورد بررسی قرار گیرد. داستان «حی ابن یقطان» داستان انسانی است که فرض می‌شود در جزیره‌ئی دورافتاده از جزائر هند با هوائی معتدل و مناسب از خاک پدید می‌آید. البته ابن طفیل بنا بر برخی از ملاحظات پیدایش این انسان را به طرز دیگری نیز روایت می‌کند. به این طریق که در جزیره‌ئی

که در برابر جزیره مزبور واقع شده خواهر پادشاه بامردی که شایسته‌اش می‌دانست پنهان از برادر خود ازدواج کرد و بار گرفت و وقتی طفل متولد شد از بیم برادر، او را در تابوتی قرارداد و سرش را استوار ساخت و به دریا افکند و آب دریا آن را به جزیرهٔ مقابل برد و بنابر هردو فرض ماده آهوئی که بچه‌اش را عقاب ربوده بود نالهٔ طفل را شنید و شیرش داد و تربیتش کرد، طفل اندک اندک در تنهائی می‌بالد و پرورش می‌یابد و در میان جانوران، دور از تأثیر و تهذیب انسان رشد می‌کند و تأمل در احوال موجودات جهان او را از شناخت عوالم محسوسی به فهم و ادراک حقایق معقول می‌کشاند و عالم محسوسات و مجردات را بدانگونه که فلاسفه و حکمای یونان و اسلام گفته‌اند ادراک می‌کند و حقایق اخلاقی را که دستور زندگی است از روی استدلال درمی‌یابد و معارف الهی را درک می‌نماید و به ذات و صفات حق معرفت می‌یابد و به ریاضت و تأمل، آنچه را در تعالیم انبیاء آمده است و او از آنها خبر ندارد از طریق استدلال و مکاشفه درک می‌کند. سپس با ابدال که او نیز به این جزیرهٔ دور افتادهٔ نامسکون آمده است آشنائی می‌یابد. این ابدال مردی است دینی اما اهل تأویل است و بطواهر دین قناعت نمی‌کند. به همین جهت با دوست خویش که سلامان نام دارد و اهل ظاهر است ترك صحبت کرده است و به این جزیره که موطن و مسکن «حی ابن یقطان» است آمده است. «حی ابن یقطان» صحبت ابدال را غنیمت می‌شمارد و از او دین و لغت و آداب اجتماعی را تلقی می‌کند. در اینجا ابن طفیل خاطر نشان می‌کند که آنچه ابدال از طریق تعلیم در باب شریعت فرا گرفته است با آنچه «حی ابن یقطان» پیش از این از راه تفکر و اعتبار یافته است یکی است و دین و فلسفه در امور مربوط به شریعت و حقیقت یکی است و به یک جا منتهی می‌شود. باری «حی ابن یقطان» با ابدال به جزیرهٔ مجاور که در سابق محل اقامت سلامان و ابدال بوده است و ابدال به جهت آزاد اندیشی و عدم توجه به قیود ظاهری آن را فرو گذاشته است می‌روند تا «حی ابن یقطان» معنی و حکمت تشریح قوانین زکات و حج را که مربوط به معاملات مردم است ادراک کند. زیرا او هر چند از

طریقی تفکر و اعتبار به اصول و مبانی شریعت رسیده است چون از طرز معامله مردم واقف نیست و آن را به حس و عیان در نیافته است و لزوم حفظ سنت و شریعت و ضرورت وضع قوانین مربوط به معاملات را نمی داند. وقتی به جزیره مزبور می روند و با مردم می آمیزند درمی یابند که حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از تأویل در عقاید و قوانین برای حفظ مصلحت جامعه و خلق ضروری است ولی «حی ابن یقطان» و ابسال چون زندگی در میان خاقت را با فراغ خاطر که جهت ریاضت و عبادت لازم است سازگار نمی بینند مردم آن جزیره را رها می کنند و به جزیره خلوت خویش باز می گردند و در همانجا می میرند (دکتر عبدالحسین زرین کوب، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۱۳۰ و ۱۳۱).

چنانکه دیدیم ابن طفیل پیدایش انسان را در روی زمین به دو روایت تقریر کرده است، در یک روایت منشاء پیدایش انسان را قطعه‌ئی از گل مخمر دانسته که شایسته آن بوده است که اعضاء انسان از آن در وجود آیند. اما چون گروهی با این نظر مخالف بوده‌اند و برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری بشمار می آورده‌اند روایت را به طرز دیگری نیز نقل کرده که با نظر آنان سازگار باشد: از اینجا می توان دریافت که هدف ابن طفیل در این قصه بیان ابتدای خلقت انسان نیست زیرا طبق روایت دوم «حی بن یقطان» نیز مانند هر انسان دیگری دارای پدر و مادر است با این تفاوت که او بلافاصله پس از تولد، از پدر و مادر خود جدا شده و در تنهائی زیسته است.

رابطه فرد و اجتماع و مسأله منشاء بودن فرد برای جامعه نیز نمیتواند مقصد اصلی در این داستان بشمار آید. زیرا در همان زمان که «حی ابن یقطان» در جزیره‌ئی دور افتاده و نامسکون به تنهائی زندگی می کند در جزیره‌ئی که مقابل آن جزیره قرار دارد، جامعه‌ئی فرض شده که افراد آن متمدن

بوده و از جمیع قوانین و مقررات که برای يك زندگی اجتماعی ضروری است برخوردار می‌باشند. مسأله جاودانگی نفس و ماجرای غربت انسان نیز از جمله مسائلی هستند که بدون اتخاذ يك موضوع درست درباب معرفت و نحوه ادراک نمی‌توان درباره آنها سخن گفت. بنابراین، هدف نهائی و مقصد اصلی از این قصه را باید درباب معرفت و نحوه ادراک آدمی جستجو کرد. هنگامی که مسأله معرفت و نحوه ادراک به راه حل خود نزدیک شود جمع میان عقل و دین یا توفیق بین فلسفه و شریعت نیز جایگاه خود را می‌یابد. مطالب مهم و مسائل بسیار دیگری در این داستان وجود دارد که همه آنها را می‌توان از لوازم معرفت و شئون ادراک بشمار آورد، بطور مثال: تقلید اصوات، پیدایش لغت، اختراع لباس و تهیه مسکن از جمله مسائلی هستند که بر نظریه معرفت و نحوه ادراک مترتب و استوارند. تهیه وسائل و ابزار دفاعی، استفاده و بهره‌جویی از حیوانات اهلی، کشف آتش و بالاخره پختن غذا نیز در زمره این مسائل قرار دارند. مسائل یاد شده دارای اهمیت بسیار بوده و هریک از آنها دوره‌ئی از ادوار تاریخ پرمجرای بشر را تشکیل می‌دهند. بطور مثال: کشف آتش يك کشف ساده محسوب نمی‌گردد؛ زیرا پس از کشف آتش شکل زندگی بشر بطور کلی دگرگون می‌شود. اختراع لباس و تهیه مسکن و همچنین ساختن ابزار و ادوات دفاعی دست‌کمی از اختراع آتش ندارند. پیدایش لغت و توانا بر تکلم از همه امور مهم‌تر بوده و نقش قابل ملاحظه‌ئی را در تاریخ فرهنگ بشر ایفا می‌نماید. درباره پیدایش لغت و کیفیت وضع الفاظ برمعانی سخن بسیار گفته شده است. علمای علم زبان‌شناسی تحقیقات دامنه‌دار و بررسی‌های دقیق و گسترده‌ئی در این باب انجام داده‌اند. علمای علم اصول ذقه نیز سالهای متمادی به بحث و گفتگو نشسته و آثار ارزشمندی در این باب بوجود آورده‌اند البته آنچه علمای علم اصول فقه در این باب گفته‌اند با آنچه زبان‌شناسان امروزی می‌گویند یکسان نیست و تفاوت‌های زیادی بین این دو گروه مشاهده می‌شود. تردیدی نیست که منشاء پیدایش لغت در اصل نیازی است که انسان به تکلم پیدا می‌کند.

نیازمند بودن انسان به تکلم نیز بواسطه این است که بتواند احساسات و عواطف خود را بروز دهد. بهر حال «حی‌ابن‌یقطان» در آغاز زندگی خود در یک جزیره دورافتاده می‌زیسته به حیوانات اطراف خود نگاه می‌کرد و می‌دید که آنها تمایلات و احساسات درونی خود را با یک سلسله صداهای پیچیده و گوناگون ابراز می‌دارند، گویا او نیز از حیوانات تقلید می‌کرد و صداهائی که شبیه به صداهای آنها بوده در مواقع حاجت از خود ظاهر می‌ساخته است. البته او در این کار مهارت پیدا کرده بود و صداهای پرندگان و سایر انواع حیوانات را به درستی تقلید و حکایت می‌کرد. ضمن این که صداهای حیوانات مختلف است، هر حیوانی نیز در مواقع مختلف صداهای مختلف و متفاوتی از خود ظاهر می‌سازد. صدائی که در حالت جنگ و دفاع از یک حیوان بگوش می‌رسد غیر از آن صدائی است که در حالت گرسنگی یا حالات دیگر از آن شنیده می‌شود. «حی‌بن‌یقطان» انواع مختلف این صداها را می‌شناخت و خود وی نیز به درستی می‌توانست آنها را در مواقع لزوم از خود ظاهر سازد.

اما در مراحل بعد که او با ابدال آشنا و رفیق شد سخن گفتن و طریق گفتگو با مردم را از وی آموخت. ابدال بهترین طریق آموزش زبان را بکار می‌برد و در مدتی بسیار کوتاه سخن گفتن را به «حی‌ابن‌یقطان» تعلیم داد. اسلوب آموزش ابدال این بود که با هر چیزی روبرو می‌شد آن را با اشاره به «حی‌ابن‌یقطان» نشان می‌داد، سپس نام آن شیئی را به زبان می‌آورد. او در مورد هر یک از اشیاء این کار را تکرار می‌کرد و حی‌ابن‌یقطان را به گفتن مکرر آن وادار می‌نمود. به این ترتیب ابدال کاربرد کلمات را با اشاره حسی توأم کرد و از این طریق در ظرف مدتی کوتاه زبان محاوره و گفتگوی با مردم را به حی‌بن‌یقطان آموزش داد. (حسن محمود عباس، حی‌بن‌یقطان / ۳۸).

آنچه ابن‌طفیل راجع به پیدایش لغت و کیفیت آموزش زبان در قصه

حی بن یقطان ترسیم کرده به نظریات زبان شناسان جدید نزدیک تر است از آنچه علمای علم اصول فقه در این باب ابراز داشته اند البته از جهت دیگر نظریه ابن طفیل در باب لغت به هیچ وجه با آنچه علمای جدید زبان شناسی می گویند سازگار نیست زیرا بسیاری از علمای امروز دنیا برای عقیده اند که تفکر بدون زبان ممکن نیست و اندیشه های انسان در قالب الفاظ و عبارات صورت تحقق پیدا می کند در حالی که ابن طفیل به وجود تفکر و اندیشه بدون واسطه زبان قائل است و آن را در خلال داستان حی بن یقطان اثبات کرده است. او برای عقیده است که انسان می تواند از طریق تجربه بدون وساطت و دخالت هر گونه لفظ و سخن جمیع اسرار طبیعت را کشف کند چنانکه از طریق تفکر و تأمل نیز می تواند به اسرار و رموز عالم عقل دست یافته و با موجودات روحانی و جهان ملکوت مأنوس گردد. به نظر می رسد که ابن طفیل در باب اعتقاد به وجود فکر و اندیشه بدون وساطت لفظ تا حدودی تحت تأثیر ابو حامد غزالی بوده است. غزالی در برخی از آثار خود این مسأله را مطرح کرده و گفته است: کسانی که معانی را از الفاظ می خواهند و از طریق الفاظ به عالم معانی راه می جویند در معرض هلاکت قرار دادند. مثل این اشخاص مثل کسی است که پشت به مغرب کرده و در عین حال با تمام تلاش و کوشش خود به جستجوی مغرب می پردازد. ولی کسانی که نخست معانی را در عقل خویش جای گزین می کنند و سپس الفاظ را تابع معانی می سازند اهل هدایت و رستگاری خواهند بود. عین عبارت غزالی در این باب چنین است: «اعلم ان کل من طلب المعانی من الالفاظ صناع و هلك و كان كمن استدبر المغرب و هو يطلبه و من قرر المعانی فی عقله ثم اتبع المعانی الالفاظ فقد اهتدی» (ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الاصول / ج ۱ / ۲۱).

همانسان که در این عبارت مشاهده می شود غزالی به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ قائل شده و الفاظ را تابع معانی ذهنی دانسته است لازم به یادآوری است که ابو حامد غزالی یک اندیشمند اشعری است و در بسیاری از آثار خود نیز مطابق این مشرب و مسلک سخن گفته است.

اکنون اگر به این نکته توجه داشته باشیم که ابن طفیل در دستگاه خلافت موحدان در مغرب اسلام مقرب بوده و آنان از علاقه‌مندان به اندیشه‌های غزالی بوده‌اند این مساله روشن‌تر خواهد شد، قائل شدن به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ مسأله‌ئی است که در کلام نفسی ریشه دارد و کلام نفسی از عقاید ثابت اشاعره بشمار می‌آید. البته غزالی در برخی از آثار منطقی خود تفکر را بدون الفاظ صورت‌پذیر ندانسته است ولی بررسی این مسأله از حوصله این مقال بیرون است کسانی که به این مسأله علاقه‌مندند می‌توانند به کتاب محك النظر وی، چاپ بیروت ص ۳۳) مراجعه نمایند.

باید توجه داشت که پیش از ابن طفیل و حتی پیش از غزالی ابن سینا از جمله کسانی است که به وجود آگاهی بدون دخالت هرگونه لفظ و عبارت قائل شده و در فرض انسان معلق آنرا مطرح کرده است. او انسانی را فرض می‌کند که در حال صحت عقل بطور ناگهانی در یک هوای آزاد آفریده و معلق می‌شود، این انسان مفروض در وضع و هیئتی قرار دارد که هیچ‌یک از اجزاء خود را نمی‌بیند اعضاء و جوارح او نیز بدون تماس بوده و یکدیگر را لمس نمی‌کنند هوا و چیزی که در آن واقع شده بگونه‌ئی معتدل و ملایم است که سردی و گرمی و فشار هوا را احساس نمی‌کند این انسان در این شرائط که بعنوان انسان معلق معروف گشته از همه چیز غافل و بی‌خبر است جز از خویشتن خویش. ابن سینا بر این عقیده است که انسان در حال مستی و حتی در حالت بی‌هوشی نیز از خود غافل نیست زیرا اگر لحظه‌ئی خود را نیابد اتصال شخصیت و هویت او از میان می‌رود و در استمرار وجودش طفره پیش می‌آید (ابن سینا، اشارات، ج ۲، / ۲۹۲).

تردیدی نیست که آنچه ابن سینا آنرا آگاهی خوانده و در انسان معلق، وجودش را مفروض گرفته است به لفظ و عبارت مربوط نیست و کلمات کوچکترین نقشی را در تحقق آن ایفاء نمی‌نمایند. ولی نکته‌ای که قابل ذکر است این است که آگاهی انسان معلق از نوع آگاهی حضوری است و با صورت‌های ذهنی و مفاهیم حصولی متفاوت می‌باشد. انسان معلق ابن سینا ذهن ندارد و با هرگونه مفهوم حصولی و صورت ذهنی

بطور کامل بیگانه است در حالیکه آنچه ابن طفیل در داستان حی بن یقطان راجع به کیفیت آموزش وی ابراز داشته است از نوع علم حضوری بشمار نمی آید. با این همه، از یک حقیقت نباید غافل بود و آن این است که اگر علم و آگاهی حضوری تحقق نداشته باشد صور ادراکی و علم حصولی نیز برای انسان موجب معرفت نمی گردد. بنابراین، نظر ابن سینا در باب انسان معلق دارای اهمیت است و اثر آن را در تاریخ تفکر اسلامی نمی تون نادیده انگاشت. به حسب آنچه در داستان «حی بن یقطان» آمده انسان می تواند از طریق تفکر و تأمل بدون وساطت الفاظ و عبارات به حقایق هستی دست یابد. حی بن یقطان که قهرمان این داستان است پیش از این که با ابدال ملاقات کند و زبان محاوره و گفتگو را از وی بیاموزد از طریق تفکر، و بدون هر گونه لفظ و سخن به بسیاری از حقایق دست یافته بود و پس از این که با ابدال آشنا شد و زبان گفتگو را از وی آموخت متوجه شد که آنچه از طریق تفکر و تأمل دریافته است با آنچه ابدال درباره ادیان و شرایع ابراز می دارد منطبق می باشد.

به این ترتیب حی بن یقطان هم به اصوات حیوانات بطور کامل آشنائی داشت و هم زبان انسان را بوسیله دوست جدید خود ابدال فرا گرفته بود از آنچه در این بخش از داستان آمده دو نتیجه بدست می آید. نتیجه اول این است که عقل با شرع و فلسفه با دین مطابق است و هیچ گونه اختلاف و تعارضی بین آنها وجود ندارد. نتیجه دوم که بوسیله یکی از شارحان و مترجمان این داستان مطرح شده مسأله خلود و جاودانگی نفس را باید نام برد.

شیخ عبدالرحیم صاحب الفصولی که بعنوان حائری معروف است و از عرفا و صاحبان معاصر بشمار می آید رساله حی بن یقطان را به زبان شیرین فارسی ترجمه و تلخیص کرده و در این بخش از داستان مسأله مهمی را مطرح کرده است او می گوید: وقتی حی بن یقطان با اصوات حیوانات و نغمه های پرندگان آشنائی پیدا کرد به خوبی می دانست که هریک از این صداها و نغمه ها بریکی از حالات و عواطف حیوانات دلالت دارد ولی

مجموع این اصوات در عین تنوع و تعددی که داراست محدود و متناهی است اما هنگامی که بوسیلهٔ دوست تازه‌وارد خود ابسال با زبان انسان آشناگشت و از کلمات مفرد جمله‌سازی را آغاز کرد متوجه شد که از کلمات بی‌حد و حصر جمله‌های نامحدود و غیرمتناهی می‌توان ساخت به این نکته نیز توجه کرد که کلمات و جمله‌های غیرمتناهی کاشف از مقاصد و معانی غیرمتناهی است و در جائی که مقاصد و معانی غیرمتناهی باشد سعهٔ دایرهٔ وجود نیز بی‌پایان است و در اینجا بود که به خلود و جاودانگی نفس ناطقهٔ انسان پی‌برد زیرا چیزی که غیرمتناهی است فساد نمی‌پذیرد. (شیخ عبدالرحیم حائری، داستان حسی بن یقطان / دربارهٔ جمله‌سازی در زبان و نامحدود بودن جمله‌ها سخن بسیار گفته شده است بسیاری از زبان‌شناسان بزرگ در قرون اخیر بر این عقیده‌اند که زبان نظامی است بالقوه که فقط در ذهن اهل زبان وجود دارد درحالی‌که گفتار کاربرد این نظام است که صورت عینی و ملموس پیدا می‌کند در مطالعات قدیم زبان-شناسی این حقیقت کاملاً درک نشده بود که زبان شبکهٔ بهم‌بافته‌ای است که باید بعنوان یک کل در نظر گرفته شود از این رو توصیف‌های زبانی که در دستورهای سنتی دیده می‌شود بریده و جزئی است و هیچگاه از دستگاه زبان، تصویری یکجا و کلی به دست نمی‌دهد. فردینان دوسوسور زبان-شناس معروف اهل ژنو می‌گوید تا نشان دهد که زبان مجموعه‌ئی از صداها و واژه‌ها نیست بلکه شبکه‌ئی است از روابط که بر روی هم نظامی را بوجود می‌آورد. سوسور اصطلاح صورت Form را برای نامیدن این شبکهٔ روابط یا نظام زبانی بکار می‌برد تا آن را از صوت و صدا که جوهر مادی زبان است و به نظر او از اجزاء زبان نیست متمایز گرداند (محمدرضا باطنی، نگاهی تازه به دستور زبان، / ۷۹-۸۳).

باید توجه داشت که زبان‌شناسان جدید با طرح مسألهٔ زبان بعنوان یک نظام و تفکیک آن از گفتار به هیچ‌روی قصد اثبات تجرد و بقاء نفس را ندارند زیرا تجرد و بقاء نفس یک مسألهٔ زبان‌شناسی بشمار نمی‌آید ولی توجه به این نکته که زبان آدمی نظامی است که می‌تواند منشاء پیدایش

جمله‌های غیرمنتناهی واقع شود راه را برای طرح این مسأله می‌گشاید دکارت فیلسوف معروف فرانسوی دربارهٔ زبان و گفتار بطور مستقیم بحث و بررسی بعمل نیاورده است ولی وی در باب اثبات مبدء به‌برهانی تمسک جسته که با آنچه در اینجا راجع به زبان و بقاء نفس ذکر شد شباهت دارد وی پس از این که از طریق شك دستوری اندیشه‌ها را اصل قرارداد و گفت: «می‌اندیشم پس هستم» در درون اندیشهٔ خود به جست‌وجو پرداخت و در این کاوش و جست‌وجو به چند امر بدیهی دست یافت یکی از دو سه امر بدیهی که دکارت به آنها دست یافت معنای کمال بطور مطلق را باید نام برد. دکارت معنی کمال را در اندیشهٔ خود می‌یابد و پس از تأمل متوجه می‌شود که آنچه این معنی را در وی ایجاد کرده خود او نیست زیرا او خود شك دارد و شك هرگز نمی‌تواند خالق کمال بوده باشد پس آنچه منشاء پیدایش کمال است موجودی است واجب‌الوجود که خداوند نام دارد اکنون اگر به این نکته توجه داشته باشیم که یکی از سرردم‌داران نحلهٔ ساختارگرائی که به تفکیک و تفاوت بین زبان و گفتار قائل است اندیشه‌های خود را در این باب نشأت گرفته از فلسفهٔ دکارت می‌داند شباهت مزبور روشن‌تر خواهد شد. نوم‌چامسکی زبانشناس معروف و معاصر اندیشه‌های دکارت را زیربنای نظریات خود دانسته و تحولی در علم زبان‌شناسی بوجود آورده است. با توجه به مطالب مزبور می‌توان گفت آنچه شیخ عبدالرحیم حائری در تفسیر این بخش از داستان «حی بن یقطان» ابراز داشته و جمله‌های غیرمنتناهی ناشی از زبان آدمی را دلیل تجرد و بقاء نفس دانسته دور از صواب نبوده و می‌تواند يك سخن قابل توجه بشمار آید. با این همه اشکالی در این باب وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت وقتی گفته می‌شود زبان منشاء پیدایش جمله‌های غیرمنتناهی است معنی آن این نیست که غیر منتناهی بالفعل وجود دارد تا بتوان آن را دلیل بر جاودانگی نفس دانست بلکه آنچه می‌تواند منشاء پیدایش جمله‌های غیر منتناهی واقع شود چیزی جز يك امر بالقوه نمی‌باشد و يك امر بالقوه چگونه می‌تواند دلیل بر تجرد و جاودانگی نفس بوده باشد؟

در واقع می‌توان گفت عدم تناهی در جمله‌های ناشی گشته از زبان همانند عدم تناهی در شمارش اعداد است همانگونه که عدد تا بی‌نهایت قابل شمارش است جمله‌های زبانی را نیز بطور بی‌نهایت می‌توان ایجاد کرد البته ابن‌طفیل در داستان «حی بن یقطان» دلائل دیگری بر مجرد و جاودانگی نفس آورده که با آنچه شیخ عبدالرحیم حائری در شرح بخشی از این داستان ابراز داشته متفاوت است او می‌گوید: هنگامی که «حی بن یقطان» دل از عالم محسوس برکند و به جهان عقلانی پیوست به یک موجود والای ثابت الوجود که وجودش بی‌سبب است و او سبب وجود همه چیز است علم حاصل کرد. سپس خواست بداند که این علم را به چه وسیله پیدا کرده و به کدام قوه این وجود را ادراک نموده است. پس تمام حواس خود را از شنوایی و بینائی و شم و ذوق و لمس تصفح کرد و دریافت که آنها فقط جسم و عوارض جسم را ادراک تواند نمود چنانکه سامعه مسوعات را که عبارت است از آنچه بر اثر تصادم اجسام از تموج هوا حادث می‌گردد و چنانکه باصره رنگ‌ها را و شامه بوها را و ذائقه طعم‌ها را و لامسه سختی و نرمی و درشتی را ادراک می‌کند و همچنین قوه خیال چیزی را که دارای طول و عرض و عمق نباشد هرگز ادراک نمی‌کند و اینها همه از صفات اجسام است و این حواس تنها بر ادراک این صفات قادر است زیرا حواس عبارت از قوت‌هاست که در جسم ساری و پراکنده است. و به انقسام آن قسمت می‌پذیرد و از این رو جز جسمی را که قسمت‌پذیر باشد در نتواند یافت. چه به فرض این که در جسم قسمت‌پذیر ساری باشد هرگاه چیزی را ادراک کند آن نیز قسمت‌پذیر خواهد بود و بنابراین هر قوه‌ئی که در جسم باشد بناچار جز جسم و عوارض جسم را ادراک نتواند کرد و این مطلب به ثبوت رسیده که واجب الوجود به همه جهت از صفات اجسام منزّه است پس ادراک او میسر نیست مگر بوسیله چیزی که جسم و قوه ساری در جسم نباشد و از هیچ جهت نیز مرتبط و متصل بدان نباشد و نیز در داخل و خارج جسم و پیوسته به جسم یا گسسته از آن نباشد و پیش از این دانسته بود که واجب الوجود را بذات خود ادراک کرده و از

همین راه معرفت صانع در ضمیر وی رسوخ یافته است و در نتیجه بروی روشن شد که ذات او که مدرک واجب الوجود است امری است غیر جسمانی و هیچ‌یک از صفات اجسام بروی روانیست و هم دریافت که این امور جسمانی که از ظاهر وجود خود ادراک می‌کند هرگز حقیقت دانش نیست ولی حقیقت دانش همان چیزی است که بوسیله آن موجود مطلق را که واجب الوجود است ادراک نموده است. چون دانست که دانش نه همین هیكل جسمانی است که به حواس ادراک می‌شود و پوست بدن بدان احاطه دارد، باری جسم به چشمش خوار آمد و در آن ذرات شریف که بوسیله آن موجود شریف واجب الوجود را ادراک نمود به تفکر پرداخت و در آن ذات بزرگوار تأمل کرد که آیا ممکن است از میان برود و یا تباہ و مضمحل گردد یا آنکه همیشه هست و باقی خواهد بود. و به این نکته پی برد که فساد و اضمحلال جزء صفات جسم است به این طریق که صورتی را رها کند و به صورت دیگر درآید. مثل آب که هوا می‌شود و هوا که آب می‌شود و گیاه که خاک یا خاکستر می‌شود و خاک که به گیاه مبدل می‌گردد و همین است معنی فساد و تباہی و بنابراین هر چه جسم نباشد و در هستی و پایداری وجود خود نیازمند نیست و به هر صورت از صفات جسمانی منزله است هرگز فساد آن تصور نگردد. (فروزانفر، ترجمهٔ حی بن یقطان/ ۱۰۱-۱۰۰) ابن طفیل دربارهٔ سعادت و شقاوت ابدی و ثواب و عقاب اخروی نیز از طریق اثبات بقای نفس سخن رانده است ولی به صورتیکه با روایات مذهبی قابل تطبیق باشد و شرع و عقل را موافق نماید. وی بر این عقیده است که اخلاق پیش از آنکه از نقل ناشی شود از عقل سرچشمه می‌گیرد و قبل از آنکه به اجتماع متکی باشد به طبیعت مربوط است.

در نظر ابن طفیل از جمله مظاهر اخلاق خوب و پسندیده این است که انسان در مسیر زندگی خود طبیعت را هورد تجاوز قرار ندهد. وی

چنین می‌اندیشد که هر یک از موجودات در این جهان اعم از نبات و حیوان دارای هدف و غایت خاصی است که بوسیله آن از سایر موجودات ممتاز می‌گردد، بطور مثال: طبیعت میوه این است که پس از رشد و نمو به مرحله فعلیت و پختگی رسد، سپس تخم آن در زمین مناسب قرار گیرد تا دوباره درخت تازه‌ئی برآید و میوه جدیدی بوجود آید. به این ترتیب هر گاه انسانی قبل از این که میوه به مرحله پختگی و کمال رسد آن را از درخت جدا کند مرتکب عمل زشت و ناپسند شده است. زیرا عمل او مانع از این شده است که میوه به غایت اصلی خود واصل گردد. همچنین است اگر کسی میوه رسیده و کامل را بخورد و تخم آن را در زمین نامناسب یا دریا و نهر افکند. زیرا این عمل نیز مانع از رسیدن میوه به غایت خویش است. از جمله اعمال زشت و خلاف اخلاق یکی نیز این است که انسان از گیاهان و میوه‌های نادرالوجود بعنوان تفنن در غذا استفاده کند و باین عمل موجب انقراض و نابودی آن گردد. از واجبات اخلاقی برای انسان این است که هر گونه مانعی را که بر سر راه گیاهان و جانوران واقع می‌شود و مانع رسیدن آنها به غایت وجودی خود می‌گردد رفع نماید. بنابراین ابن طفیل در مورد مفهوم اخلاق با بسیاری از حکما و فلاسفه اختلاف نظر داشته و تمام توجه خود را به اخلاق طبیعی و فعل و انفعال‌های وجودی معطوف کرده است. در نظر او اخلاق وضعی و قراردادی «فی حد نفسه» غایت نیست بلکه واسطه و مقدمه است برای اغراض و غایات دیگر (دکتر مصطفی غالب، ابن طفیل / ۳۵-۳۶). با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت اخلاق در نظر ابن طفیل امری است معقول که در ارتباط با غایت وجودی اشیاء تحقق می‌پذیرد. بنابراین، انسان از طریق عقل به اخلاق می‌رسد و فاصله‌ئی بین فعل و اخلاق نیست باید توجه داشت که ابن طفیل نه تنها به عقل اعتماد می‌کند بلکه به کشف و مشاهده نیز متکی می‌باشد. وی بر این عقیده است که معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: در طریق نخست، اساس کار تأمل و تجربه و قیاس است که از شعور عقل بشمار می‌آیند. ولی در طریق دوم حدس و اشراق منشاء پیدایش معرفت

قرار می گیرند. حالت مشاهده و کشف حالتی است که جز به رمز و اشاره نمی توان درباره آن سخن گفت. زیرا زبان از بیان آن ناتوان است الفاظ نیز رسائی تعبیر از آن را ندارند. ابن طفیل مدعی است که در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است و به همین جهت خود را شایسته می بیند به سؤال کننده‌ئی که از او درباره حکمت مشرقیه سؤال می کند حقایق را باز گوید، در عین حال به مخاطب هشدار می دهد که اگر پیش از تمهید مقدمات غایت و نهایت حد معلوم و مشهود خود را مبتو تعلیم دهیم جز آنکه سخنی به اجمال و از روی تقلید فراگیری فائده دیگری نخواهی برد. ابن طفیل در اینجا به نکته بسیار مهمی اشاره کرده که توجه به آن ضروری بنظر می رسد. وی آموختن اینگونه علوم و دست یافتن به حقیقت را مشروط به حسن ظن دانسته است. معنی این سخن آن است که اگر کسی با سوء ظن به این مسائل بنگرد باب حقیقت به روی وی بسته خواهد ماند (ابن طفیل، حی بن یقطان، تصحیح فاروق سعد / ۱۱۵). به احتمال زیاد کسیکه درباره حکمت مشرقیه از ابن طفیل سؤال کرده یک شخص واقعی و عینی نبوده و در عالم تصور این گفتگو انجام پذیرفته است برخی از نویسندگان برای بیان اندیشه های خود با یک مخاطب خیالی به گفتگو می نشینند و در این گونه گفتگوهاست که بیان مطالب با سهولت بیشتر انجام می پذیرد. این اسلوب و روش از قدیم الایام معمول بوده و ابن طفیل نیز از همین اسلوب استفاده کرده است (فؤاد افرام بستانی، دائرة المعارف، ج ۳/۲۰۳).

کسانی که با آثار شیخ الرئیس ابوعلی سینا آشنائی دارند به خوبی می دانند که وی مندرجات بسیاری از آثار خود را حکمت عام و متعارف دانسته و به نوعی دیگر از حکمت اشاره کرده که آن را حکمت مشرقی می خوانند که با کمال تأسف باید گفت. آنچه وی آن را حکمت مشرقیه خوانده در تطاول روزگار از میان رفته و به دست ما نرسیده است. کتابی از این فیلسوف بزرگ بیادگار مانده که نام آن «منطق الشرقین» است این کتاب که در فن منطق به نگارش درآمده در مصر بچاپ رسیده است

ولی در این کتاب مطالب زیادی بیش از آنچه در سایر کتب منطق دیده می‌شود وجود ندارد. ابن سینا در نمط نهم و دهم اشارات مطالبی بیان داشته که بطور احتمال می‌توان آن را از نوع حکمت مشرقی بشمار آورد. رساله «حی ابن یقطان» ابن طفیل پاسخی است که به پرسش از حکمت مشرقیه داده شده است.

نفوذ و تأثیر

همانگونه که گذشت رساله «حی ابن یقطان» یگانه اثر فلسفی است که از ابن طفیل باقی مانده است. این داستان در عین این که بسیار کوتاه است اثرش در نسل‌های بعد بخصوص در جهان غرب چنان بزرگ بوده که بعنوان یکی از برجسته‌ترین کتاب‌های قرون وسطی شناخته شده است. روح این اثر بقول لئون کوتیه به هزار و یک شب شباهت دارد و سبک آن هم فلسفی و هم عرفانی است. تخیل و شهود را به کمک عقل فرامی‌خواند و بدین وسیله لذت و حقیقت را به هم می‌آمیزد و همین جاذبه خاص، تازگی و درخشندگی جاودانه به آن بخشیده است و نیز موجب شده تا به زبان‌های عبری، لاتین، انگلیسی، فرانسه، اسپانیولی، هلندی، آلمانی، روسی و فارسی ترجمه و مکرراً چاپ شود، حتی امروز نیز علاقه‌مندی به آن در سطح جهانی پایان نگرفته است.

چاپ عربی اخیر آن، توسط احمد امین (۱۳۷۱/۱۹۵۲) و به دنبال آن ترجمه اش به زبان اردو در همان دهه کافی است تا ثابت کند که نفوذش در دنیای جدید کمتر از جهان قرون وسطی نیست. این رساله مورد توجه کوئیگرها قرار گرفت، جرج کیت آن را از جهتی حائمی نظرات «انجمن دوستان» یافت و در سال ۱۹۸۵/۱۶۷۴ به انگلیسی ترجمه‌اش کرد، تأثیر این رساله چنان عظیم و هشدار دهنده و یا بقول سیمون اکلای باعث سوءاستفاده بود که وی ناچار شد برای ابطال این نظر ابن طفیل که چنانچه

فرد انسانی بر نور فطرت خود رها شود می‌تواند به حقیقت غائی واصل گردد، ردیه‌ئی در ۳۶ صفحه بعنوان ضمیمه به چاپ انگلیسی آن کتاب بیفزاید (م-م شریف، ج ۱/۷۶۷). عبدالرحمن بدوی درباره تأثیر این داستان در جهان غرب می‌گوید: دو مسأله وجود دارد که موجب شگفتی و حیرت گشته است، مسأله اول این است که یکی از آباء یسوعی بنام گراسین Baltazar Gracian در سال ۱۶۵۰ - ۱۶۵۳ کتابی تحت عنوان El Criticon انتشار داده که نصف اول آن با داستان حی بن یقطان شباهت کامل دارد. پس از نشر این کتاب این پرسش پیش آمده که آیا شباهت کامل آن با رساله «حی بن یقطان» صرفاً از روی اتفاق و تصادف بوده یا این که رابطه‌ئی در این میان وجود داشته است؟ با توجه به این که ترجمه حی بن یقطان بوسیله پوکوک در سال ۱۶۸۱ انجام پذیرفته و متن عربی آن نیز در همین سال انتشار یافته است چگونه می‌توان پذیرفت که گراسین به رساله حی بن یقطان دست یافته است؟ قول به اتفاق و تصادف نیز بسیار بعید بنظر می‌رسد. بنابراین، مشکل مطرح شده همچنان به قوت خود باقی است و تا امروز راه حلی برای آن پیدا نشده است مسأله دوم نیز مربوط است به شباهتی که بین حی بن یقطان و داستان رابینسون کروزو مشاهده می‌شود. البته با توجه به این که دانیل دفو قصه رابینسون کروزو را در سال ۱۷۱۹ نوشته و این چند سال بعد از آن است که قصه حی بن یقطان بوسیله پوکوک در غرب ترجمه شده است. احتمال اقتباس از ابن طفیل بعید نمی‌باشد در عین حال کسانی این احتمال را بعید دانسته و گفته‌اند موضع ابن طفیل در داستان حی بن یقطان بطور کلی مخالف است با موضعی که دانیل دفو در داستان رابینسون کروزو اتخاذ کرده است به این ترتیب این مسأله نیز مشکل شده و همچنان مورد بحث و گفتگو است (عبدالرحمن بدوی، موسوعه فلسفی / ۷۵). عبدالرحمن بدوی به ترجمه عبری رساله حی بن یقطان توجه نکرده و نام مترجم آن موسی ابن یوشع ناربنی را نیز ذکر نکرده است. شاید اگر وی به این ترجمه که در سال ۱۶۴۹ انجام گرفته توجه می‌کرد دو مسأله مزبور را از مشکلات غیرقابل حل بشمار نمی‌آورد

زیرا این احتمال وجود دارد که گراسین و دانیل دفو به زبان عبری آشنائی داشته و از ترجمه موسی ابن یوشع ناربنی استفاده کرده‌اند (سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد / ۲۱۷).

از جمله کسانی که در جهان غرب تحت تأثیر قصه حزی بن یقطان قرار گرفته فیلسوف مشهور و پراوازه آلمانی لایب‌نیتس را باید نام برد این فیلسوف بزرگ غری از طریق ترجمه پوکوک به رساله حزی بن یقطان ابن طفیل دست پیدا کرد و پس از مطالعه و دقت در محتوای آن به شدت در شگفتی شد، بدوی/ ۷۵ تردیدی نمی‌توان داشت که تعجب لایب‌نیتس از مراتب تحسین و تمجید وی نسبت به این قصه ناشی می‌گردد آنچه تعجب این فیلسوف بزرگ را نسبت به این قصه برانگیخته است جز غنای فکر و عمق اندیشه ابن طفیل چیز دیگری نمی‌باشد در واقع می‌توان گفت داستان حزی بن یقطان همانند آئینه‌ئی است که لایب‌نیتس توانسته صورت اندیشه‌های فلسفی خود را در آن مشاهده نماید لایب‌نیتس یک فیلسوف عقلی مسلک است که برای عقل اصالت و اهمیت فراوان قائل است او عقل را به درک حقایق توانا دانسته و این خود یکی از وجوه شباهت و نزدیکی وی به ابن طفیل می‌باشد او اصل جهت کافی را مطرح کرده و روی آن تأکید فراوان گذاشته است توجه حزی بن یقطان به طبیعت امور و تنهایی او در ادراک حقایق می‌تواند با اصل جهت کافی قابل تفسیر باشد شاید بعید نباشد اگر گفته شود یکی از وجوه مشترک میان ابن طفیل بعنوان یک حکیم مسلمان و لایب‌نیتس بعنوان یک فیلسوف خدایپرست این است که هر دو به سبک و اسلوب معتزلیان می‌اندیشند. افکار و اندیشه‌های لایب‌نیتس را اگر با افکار سایر فلاسفه غرب مورد مقایسه قرار دهیم به آسانی درمی‌یابیم که وی به مسلک معتزله نزدیک است و در واقع خط فکری آنان را با طرزی نو و شیوه‌ئی جدید تأیید می‌نمایند این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان غرب اشعری مسلک بوده و به این اسلوب از تفکر نزدیک می‌باشند بررسی این مسأله و نشان دادن شواهد این موضوع از حوصله این مقال خارج است در مورد ابن طفیل نیز وضع به همین منوال

است زیرا وی در بسیاری از عقاید و افکار خود موضع معتزلی داشته و از اندیشه‌های آنان حمایت می‌نماید بطور مثال در مورد صفات خداوند وی به‌عینیت صفات با ذات قائل شده و با ابولهذیل علاف هم‌سو و هم‌جهت گشته است در مورد اجتماع نیز عقیده مخصوص ابراز داشته و آن را به دو گروه نابرابر تقسیم کرده است: گروه اول عامه مردمند که اکثریت را تشکیل می‌دهند و گروه دوم تعدادی از خواصند که از فطرت فائقه و استعداد ویژه برخوردارند در میان عامه نیز کسانی را می‌توان یافت که به‌فهم و ذکاوت از دیگر مردم نزدیک‌ترند و به‌همین جهت در اقلیت قرار گرفته‌اند. عامه مردم از تفکر و اندیشه مستقل ترس و هراس دارند و به‌چیزی وابسته‌اند که جامعه خود را بدان وابسته می‌داند این گروه به‌ظاهر امور تمسک می‌کنند و همواره خود را به‌الفاظ مقید می‌نمایند به‌همین جهت کمتر می‌توانند به‌مقصود شارع دست‌یابند. خصلت دیگر این گروه این است که به‌اشخاص ایمان و عقیده محکم پیدا می‌کنند و از اصول و مبادی غافل می‌مانند و هنگامی که به‌یک شخص معتقد می‌شوند در خطا و صواب و درست و نادرست از وی پیروی می‌کنند زیرا در فهم مبادی و اصول ناتوان بوده و در تشخیص مصالح عاجزند برعکس خواص مردم اهل تفکر و اندیشه‌اند و در آنچه به‌دین مربوط است به‌باطن امور مینگردند به‌عزالت و انفراد متمایزند و به‌تأویل ظواهر علاقه بیشتری نشان می‌دهند رغبت آنان به‌تفکر و عبادت عقلی بیش از علاقه آنان به‌عبادت‌های شرعی است به‌همین جهت است که ابن‌طفیل مقام و معرفت حی‌بن‌یقطان را برتر و بالاتر از مقام و معرفت ابراهیم دانسته است زیرا حی‌بن‌یقطان از طریق عقل و تفکر به‌مقام معرفت نائل شده در حالیکه ابراهیم از رهگذر دین به‌این مقام دست یافته است!

نتیجه‌ئی که از سخن ابن‌طفیل می‌توان گرفت این است که حی‌بن‌یقطان با این که هیچ‌یک از پیغمبران را نشناخته بود دعوت و پیام آنان را نیز دریافت نکرده بود به‌مدد عقل خود توانست به‌حقایقی دست‌یابد که پیغمبران آنها را از جانب خداوند آورده و به‌مردم ابلاغ کرده‌اند (دکتر

عمر فروخ، تاریخ‌الفکرالعربی / ۶۴۰) اعم از این که سخن ابن طفیل در این مورد درست باشد یا غلط، موضعی که وی اتخاذ کرده است يك موضع معتزلی بشمار می‌آید زیرا معتزلیان نیز به‌اصالت عقل قائل بودند و از شریعت عقل سخن می‌گفتند با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد به‌آسانی می‌توان گفت آنچه لایب‌نیتس فیلسوف آلمانی را به ابن طفیل نزدیک می‌کند و قدر جامع میان اندیشه‌های آنان بشمار می‌آید قول به‌اصالت عقل می‌باشد به‌همین جهت است که وقتی لایب‌نیتس داستان حی‌بن‌یقطان، ابن طفیل را مطالعه کرد سخت در شگفتی فرورفت و با اظهار این حالت تمجید و تحسین خود را نسبت به حکیم مسلمان ابراز داشت. می‌توان احتمال داد که فیلسوف بزرگ دیگری در غرب مانند باروخ اسپینوزا نیز داستان حی‌بن‌یقطان را خوانده باشد زیرا نخستین کسی که این داستان را به زبان هلندی ترجمه کرد از دوستان و یاران اسپینوزا بوده است و ترجمه او آنچنان با اقبال روبرو شد که در سال ۱۷۵۱ تجدید چاپ شد سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد/۲۱۷).

آنچه ذکر شد به‌نفوذ و تأثیر مستقیم آثار ابن طفیل در غرب مربوط می‌گردد زیرا تعدادی قابل ملاحظه از اندیشمندان آن سامان رساله حی‌بن‌یقطان را مطالعه کرده و از اندیشه‌های عمیق ابن طفیل بهره‌مند گشته‌اند ولی اگر به‌نفوذ و تأثیر غیر مستقیم این فیلسوف در جهان غرب توجه نمائیم خواهیم دید که عمده‌ترین جریان فکری آن سرزمین را طی سال‌های متمادی زیر سیطره داشته است دلیل این امر آن است که ابن رشد در مورد کار بزرگ و قابل ملاحظه‌ئی که انجام داد خود را مدیون ابن طفیل می‌داند، زیرا اگر ابن طفیل او را در اقدام به شرح و تفسیر آثار ارسطو تشویق نمی‌کرد و وسائل مبادرت به این عمل بزرگ را در دستگاه خلافت ابویعقوب یوسف برای وی فراهم نمی‌ساخت هرگز نمی‌توانست به فکر تاریخی خود جامعه عمل بپوشاند اکنون اگر توجه داشته باشیم که آثار ابن رشد طی سال‌های دراز اساس بحث‌ها و بررسی‌های فلسفی را در اروپا تشکیل می‌داد به‌روشنی درمی‌یابیم که ابن طفیل نیز در این جریان فکری

و فرهنگی بطور غیر مستقیم سهیم و شریک بوده است (مدنی صالح، ابن طفیل / ۱۱-۱۲).

رساله حى بن يقطان ابن طفیل نه تنها در جهان غرب بين اندیشمندان نفوذ و تأثیر داشته بلکه در جهان اسلام نیز در میان علما و حکما پیوسته مطرح بوده است قرن‌ها بعد از ابن طفیل عبدالرحمن جامی (۱۲۶۷ / ۱۸۵۰) نام‌های سلامان و ابسال را برای شخصیت‌های یکی از معروف‌ترین اشعار عرفانی خود برگزیده است در این شعر، سلامان نماینده تمثیلی نفس ناطقه و ابسال که پرستار و عاشق اوست نماینده جسم شهوت‌پرست است پیوند نزدیک آنها با مخالفت پدر سلامان که سلطان بود مواجه می‌شود و هر دو خود را در آتش می‌اندازند تا به زندگیشان پایان دهند اما فقط ابسال می‌سوزد و سلامان آسیبی نمی‌بیند و در پایان اندوه او برای ابسال جای خود را به عشق آسمانی زهره می‌سپارد. البته این واقعیت را نیز نباید نادیده انگاشت که محتوای این شعر به حکایت سلامان و ابسال ابن سینا بر اساس تفسیر خواجه نصیر الدین طوسی نزدیک‌تر است تا به حى بن يقطان ابن طفیل (م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، / ج ۱ / ۷۶۸).

داستان حى بن يقطان تنها در کشور ایران تا آنجا که نگارنده این سطور اطلاع دارد تاکنون سه بار به زبان فارسی ترجمه شده است. ابوالقاسم - صاحب تفرشی از جمله اشخاصی است که دست به قلم برده و این داستان را به زبان فارسی ساده و روان ترجمه کرده است، صاحب این قلم خود این ترجمه را ندیده است ولی دوست نسخه‌شناس و قابل اعتمادی می‌گفت که نسخه این ترجمه را دیده و قرائت کرده است.

در صفحات گذشته به مناسبت نقل یکی از تفاسیر برای بخشی از داستان حى بن يقطان یادآور شدیم که شیخ عبدالرحیم صاحب الفصولی معروف به حائری به شدت تحت تأثیر این داستان قرار گرفته و بنا به توصیه یکی از بزرگان اهل معرفت آن را به فارسی ترجمه کرده است. ترجمه‌ئی که بوسیله آقای حائری انجام گرفته يك ترجمه آزاد بشمار می‌آید که احیاناً با نوعی تصرف و تغییر نیز در متن داستان همراه است. وی هر جا

مناسب‌دیده چیزی را کم یا اضافه کرده و گاهی نیز بطور کلی يك مطلب را برداشته و مطلب دیگری بجای آن گذاشته است بطور مثال در اصل رسالهٔ ابن‌طفیل برای فروافتادن حی‌بن‌یقطان در يك جزیرهٔ دورافتاده و نامسکون دو روایت نقل شده است در يك روایت منشاء پیدایش حی‌بن‌یقطان قطعته‌ئی از گل مخمر شناخته شده است. و در روایت دیگر برای وی پدری و مادری فرض شد که بطور پنهان با یکدیگر از دواج کرده‌اند و پس از این‌که نوزادشان متولد شده بواسطهٔ ترس از پادشاه او را در جعبه‌ئی قرار داده و به امواج دریا سپرده‌اند و سرانجام از طریق امواج دریا آن طفل به جزیره‌ئی فرواينداده است. آقای حائری این دو روایت را نادیده گرفته و بجای آنها از يك روایت دیگر استفاده کرده است او چنین فرض کرده که يك کشتی با همهٔ سرنشینانش بواسطهٔ خشم امواج، در دریا غرق می‌گردد، در این میان نوزادی که نام او حی‌بن‌یقطان است از طریق تخته‌پاره‌ئی به يك جزیرهٔ نامسکون و دورافتاده فرومی‌افتد تغییر و تصرفات مختصر و کوچک دیگری نیز در ترجمهٔ آقای حائری بعمل آمده که ذکر آنها موجب تطویل است با این همه ترجمه‌ئی که بوسیلهٔ وی صورت پذیرفته بسیار شیرین و در عین حال روان است نکات و دقایقی نیز در این ترجمه وجود دارد که هر کدام به نوبهٔ خود مفید و ارزشمند است. آخرین ترجمه‌ئی که از رسالهٔ حی‌بن‌یقطان تا این زمان در زبان فارسی صورت گرفته ترجمه‌ئی است که بخامهٔ شیرین و توانای بدیع‌الزمان - فروزانفر تحت عنوان «زندۀ بیدار» تحریر یافته است این کتاب در سال ۱۳۳۴ چاپ و منتشر شده و بعد از آن سه بار تجدید طبع شده است. ترجمهٔ قصهٔ حی‌بن‌یقطان ابن‌سینا و ترجمهٔ قصهٔ «غربة‌الغریبه» سهروردی نیز ضمیمهٔ این کتاب نشر یافته است. شاید اغراق نباشد اگر گفته شود نثر زندۀ بیدار که ترجمهٔ «حی‌بن‌یقطان» است یکی از زیباترین و در عین حال محکم‌ترین نثرهائی است که در این عصر در زبان فارسی بوجود آمده است.

استاد بدیع‌الزمان فروزانفر که در ادب فارسی و عربی مهارت و توانائی داشت تمام تلاش و کوشش خود را بکار برده و قصهٔ حی‌بن‌یقطان

را در بهترین صورت به زبان فارسی برگردانده است وی علاوه بر تسلط و احاطه‌ئی که به دو زبان فارسی و عربی داشت از هنر نویسندگی و ذوق سرشار نیز برخوردار بود به همین جهت هنگام ترجمه، اعمال ذوق کرده و هر جا در متن عربی شعری وجود داشته آن را به زبان شعر ترجمه کرده است بطور مثال ابن طفیل وقتی از ابوحامد غزالی سخن به میان آورده شعری را از زبان او به صورت زیر نقل کرده است:

فکان ما کان مما لست اذکره

فظن خیر اولا ولا تسئل عن الخبر

آقای فروزانفر در ترجمهٔ این شعر يك شعر فارسی آورده که چنین است:

بود آنچه بود ز آنچه نیارم بگفت من

بگذر از این حدیث و به من ظن بد مبر

در جای دیگر ابن طفیل به يك شعر عربی چنین استشهاد کرده است:

برح بی ان علوم الوری اثنان ما ان فیهما من مزید

حقیقة یعجز تحصیلها و باطل تحصیلها مایفید

فروزانفر این شعر را با شعر فارسی بصورت زیر ترجمه کرده است:

دانش به جهان زدو برون نیست

زان روی دلم همی بلرزد

حقى که کسی نیاردش جست

باطل که به جستى نیرزد

چنانکه ملاحظه می‌شود شیوهٔ بیان و اسلوب سخن فروزانفر بگونه‌ئی است که می‌توان ادعا کرد در برخی موارد حتی از متن اصلی نیز گیراتر شده است. با این همه ترجمهٔ استاد فروزانفر از نقص و اشکال خالی نبوده و در برخی موارد وی مرتکب اشتباه شده است. بنگاه ترجمه و نشر کتاب که «زندهٔ بیدار» را بطبع رسانده و نشر داده يك مقدمهٔ بسیار کوتاه بر آن افزوده و در آنجا اشتباه فروزانفر را یادآور شده است نویسنده این مقدمه می‌گوید: در ترجمهٔ فروزانفر يك جا سهوی پیش آمده و واژهٔ «العهن»

در صفحه ۱۳۶ بمعنای «پنبه» ترجمه شده است در حالیکه این خطاست و «العهن» بمعنی پشم یا پشم رنگین است. نویسنده این مقدمه که م - طباطبائی نام دارد چون به حسب مشرب و مذاق خود مخالف فلسفه و علوم عقلی است ایراد دیگری نیز بر فروزانفر وارد ساخته که بیشتر از مشرب ضد فلسفی خود وی ناشی می شود و در واقع ایرادی بر فروزانفر نیست ولی حقیقت این است که فروزانفر در کار ترجمه این داستان مرتکب برخی از اشتباهات شده که م - طباطبائی هرگز به آن توجه نکرده است ما در اینجا بعنوان نمونه به یکی از این اشتباهات اشاره می کنیم. ابن طفیل در آغاز داستان حی بن یقطان عبارتی آورده و چنین می گوید: «ولم يتخلص لنا، نحن، الحق الذي انتهينا اليه، وكان مبلغنا من العلم، بتتبع كلامه (يعني الغزالي) و كلام الشيخ ابي عالى، و صرف بعضها الى بعض و اضافة ذلك الى الاراء التي نبغث في زماننا هذا و نهج بها قوم من منتحلي الفلسفه حتى استقام لنا الحق اولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الان هذا الذوق اليسير بالمشاهدة الحجج» (ابن طفیل، حی بن یقطان، تصحیح فارون سعد / ۱۱۵).

استاد فروزانفر در ترجمه این عبارت چنین می گوید: «و آن حقیقت که ما دریافته ایم و کمال علمی ماست حاصل نشد مگر به تتبع سخن غزالی و شیخ ابوعلی و توجیه آنها بوسیله یکدیگر و آمیختن آن با عقایدی که در این روزگار شهرت یافته و جمعی از مدعیان فلسفه شیفته آن شده اند، تا در نتیجه نخست از راه بحث و نظر حق را برستی دریافتیم و از آن پس این ذوق اندک مایه را بطریق مشاهده حاصل کردیم... زنده بیدار منطبق ۳۷». چنانکه مشاهده می شود عبارت فروزانفر در زنده بیدار منطبق نیست با آنچه در رساله حی بن یقطان ابن طفیل آمده است زیرا ظاهر عبارت ابن طفیل بر این دلالت دارد که وی حقیقت را از راه تتبع در کلام غزالی و ابوعلی و برگرداندن برخی از آنها به برخی دیگر بدست نیاورده است بلکه اول از طریق بحث و نظر و سپس از رهگذر ذوق و مشاهده به آن نازل گشته است در حالیکه آنچه در عبارت فروزانفر مشاهده می شود

برخلاف این دلالت دارد.

در عین حال اگر از برخی اشتباهات کوچک صرف نظر شود ترجمه‌ئی که بوسیله فروزانفر از داستان حی بن یقطان انجام شده بهترین ترجمه‌ئی است که تاکنون در زبان فارسی از این داستان بعمل آمده است از مجموع مطالب گذشته چنین معلوم می‌شود که نفوذ و تأثیر آثار ابن طفیل در نسل‌های بعد از وی به یک قوم خاص و یک عصر مخصوص محدود نمی‌گردد بلکه چنانکه گذشت تأثیر این حکیم مسلمان در اندیشه بسیاری از ملت‌ها در همه زمان‌ها ظاهر و آشکار است درست است که داستان حی بن یقطان ابن طفیل در نسل‌های بعد از وی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه‌ئی داشته است ولی باید توجه داشت که خود ابن طفیل نیز در ترسیم این داستان تحت تأثیر برخی از مکتب‌ها بوده و از افکار بسیاری از حکما بهره‌مند شده است رگه‌های اصلی این داستان را فلسفه نو افلاطونی تشکیل می‌دهد. عناصری از مکتب فیثاغوری و حتی کیش چین که از ادیان هندی است و آئین زردشت در آن دیده می‌شود. پرهیز حی بن یقطان از خوردن گوشت و اصرار در گیاه‌خواری و پارسامنشی و حفظ طهارت بدن و هماهنگ ساختن تمام حرکات خود با اجسام آسمانی، نشانه‌هایی از مکتب فاسفی فیثاغورس است او مانند پیروان کیش چین و بودائیان گیاه خواری تمام عیار است و احترام بسیار نه تنها نسبت به حیات حیوانی، بلکه حتی برای حیات گیاهی قائل است. او فقط میوه رسیده می‌خورد و دانه‌ها را با خلوص عقیده در خاک می‌کارد تا هیچ نوعی از آن بواسطه حرص او نابود نشود. نخستین حیرت و حالت دینی حی بن یقطان از دیدن آتش‌پدیدار می‌گردد به همین جهت پیوسته آن را افروخته نگاه می‌دارد این امر عقیده پارسیان را نسبت به آتش در ما تداعی می‌کند این امور نشان می‌دهد که ابن طفیل از ادیان و مذاهب مختلف بخوبی آگاه بوده و مکتب‌های متعدد فلسفی را نیک می‌شناخته است (سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد / ۲۲۶-۲۲۷).

مأخذ:

- ١- ابوعلی سینا: حسین ابن عبدالله، الاشارات والتبیهات با شرح خواجه نصیر طوسی، چاپ تهران مطبعه حیدری ۱۳۷۹ هـ. صص ۳۶۵-۶۳۶-۳۶۷.
- ٢- حائری، عبدالرحیم، داستان حی بن یقطان و شههائی از احوال ابدال و سلامان، مطبعه حاج عبدالرحیم ۱۳۴۳ هـ. ق. صص ۴-۵.
- ٣- باطنی، محمد رضا، نگاهي تازه به دستور زبان، تهران مؤسسه انتشارات آگاه صص ۷۷-۷۹.
- ٤- فروزانفر، بدیع الزمان، زنده بیدار، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم ۱۳۶۰.
- ٥- بدوی، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة الترقية للدراسات والنشر ج ١ ص ۷۵.
- ٦- مجله الازهر، ماهیانه، قاهره، ۱۳۶۰ ق ج ١ مجلد ١٢.
- ٧- مجله الازهر، ماهیانه، قاهره، ۱۳۶۱ ق. ج ١ مجلد ١٣.
- ٨- حسن محدود عباس، حی بن یقطان و روبینسون کروزو، دراسة تعارته، بیروت، ۱۹۸۳.
- ٩- غالب مصطفی، ابن طفیل فی سبیل موسوعة فلسفیه، بیروت ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م.
- ١٠- تلدسانی، شیخ احمد ابن مقری، نفع الطیب من عصف الالذلس الرطیب، بیروت، ۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م.
- ١١- فروخ، عمر، تاریخ الفکر العربی الی ایام ابن خلدون، بیروت، ۱۹۸۳ م. نیرسان اهریل.
- ١٢- فروخ، عمر، تاریخ العلوم عند العرب، بیروت، ۱۹۸۴.
- ١٣- مراکشی، عبد الواحد، العجب فی تلخیص اخبار المغرب، قاهره، ۱۳۶۸ هـ / ۱۹۴۹ م.
- ١٤- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسداله مبشری، تهران، انتشارات امیر کبیر. ۱۳۵۲.
- ١٥- حتی، فیلیپ خلیل، تاریخ عرب، ابوالقاسم پاینده، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
- ١٦- دی بور، ج، تاریخ الفلسفه فی الاسلام، محمد عبدالهادی ابوزید، قاهره، ۱۳۵۷ هـ / ۱۹۳۸ م.
- ١٧- بصری نادر، البیر، حی بن یقطان، بیروت، ۱۹۶۳ م.

- ۱۸- بیومی مدکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن، عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- ۱۹- البستانی، فؤاد افرام، دائرة المعارف، بیروت ۱۹۶۰، ج ۳.
- ۲۰- سعد، فاروق، حی بن یقطان، بیروت ۱۴۰۰ هـ / ۱۹۸۰.
- ۲۱- الزرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ج ۶.
- ۲۲- صالح، مدنی، ابن طفیل قصایا و مواقف، بغداد، ۹۸۰.
- ۲۳- امین، احمد، حی بن یقطان لابن سینا وابن طفیل والسهروردی، قاهره، ۱۹۵۹ م.
- ۲۴- شریف، م.م، تاریخ فلسفه در اسلام، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲.
- ۲۵- شیخ، سعید، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، مصطفی محقق داماد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی