

جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، دوره ۱۲، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

هستی زن‌میوه‌گان واق و نیستی مادر(ان)، تضاد یا تطبیق؟ (خوانشی زنانه‌نگر از رسالهٔ حی بن یقظان)

سمیه سادات طباطبایی^۱

چکیده

جستار پیش‌رو بر آن است تا با واکاوی چگونگی و چرایی حذف مؤنث از رسالهٔ فلسفی-ادبی حی بن یقظان نشان دهد که اندیشهٔ مذکر، در ساحت فلسفه، چگونه فرودستی اجتماعی زن را در متون تمثیلی خود بازتولید می‌کند. افزون‌براین با واریسی زنانی که میوهٔ درخت‌اند - انگارهٔ نام‌آشنای واق در خیال جغرافیایی - شرح می‌دهد که جغرافیای اسلامی از رهگذر گیاه‌انگاری زن بر این برساختهٔ اجتماعی تأکید می‌ورزد که زن، در قیاس با مرد، به طبیعت نزدیک‌تر است تا فرهنگ و این‌گونه فرودستی او را بازمی‌نمایاند. پس حضور زن‌میوه‌گان واق در متن رسالهٔ مذکور با حذف مؤنث از آن، نه در تضاد، که سراسر سازگار است؛ چرا که این‌هر دو یک واقعیت همسان را هویدا می‌سازند و آن فرودستی زن است.

واژگان کلیدی: حی بن یقظان، ابن طفیل، واق واق، نقد زنانه، حذف مؤنث.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۹/۸/۱۱

۱ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد. ایران (نویسنده مسئول)

Email: sst1363@yahoo.com



مقدمه

واق واق در خیال جغرافیایی جهان اسلام یادآور جزیره‌ای است با درختانی که زنان میوه آنند و در همین جزیره است که ابن طفیل (د. ۵۸۱ هـ)، طبیب و فیلسوف اندلسی، حی بن یقظان را می‌پروراند. وی اثری به همین نام را در پاسخ به درخواست دوستی می‌نویسد که از او خواسته اسرار حکمت مشرقی را که شیخ الرئیس، بوعلی سینا، از آن یاد کرده برایش شرح دهد. از این رو ابن طفیل قلم به دست می‌گیرد برای وصف آن طریق که سالک باید بپیماید تا به لقاءالله نایل آید. اما سالک او، حی بن یقظان، ظلمات این ره را به رهنمود خضر درون، عقل، می‌پیماید بی یاری شرع، زیرا ابن طفیل در پی هدفی دیگر نیز هست و آن پرده برداشتن است از هم‌نوایی عقل و دین، فلسفه و شریعت؛ چرا که این هر دو سالک را به سرمنزل مقصود می‌رسانند. لکن بالیدن عقل در جان حی بن یقظان نه به یک‌باره رخ می‌دهد و نه بی‌بها. بهای این ریشه‌دواندن تدریجی ریشه‌کنی مؤنث است از حیات جسمانی و روحانی مذکر، اما اگر ابن طفیل بر آن است جهانی بیافریند سراسر مردانه، بی‌هیچ نشانی از حضور زنانه، پس چرا جزیره واق واق را زادگاه حی می‌خواند و آشکارا از زن‌میوه‌گانش یاد می‌کند؟ حال آنکه این جزیره در خیال جغرافیایی جهان اسلام یادآور زنان برهنه‌ای است که از گیسوانشان از شاخساران آویخته‌اند؛ تصویری اروتیک و سرشار از تنانگی زنانه. شاید بپنداریم که اشاره به این درخت

و زن میوه‌گانش پیش‌زمینه‌ای است برای سخن‌راندن از پیدایش حیّ بدون پدر و مادر؛ زیرا ابن طفیل در این باب دو بازگفت دارد. در بازگفت نخست حیّ پدر دارد و از مادر زاده می‌شود و در بازگفت دوم او زاده گلی است سرشته در مگای از زمین آن جزیره. اگر در این جزیره زنان از درخت زاده می‌شوند، پس زادن حیّ از گل هم، شدنی است. گرچه این نظر محتمل است ولی نباید و نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که زنان واق‌واق نیمی انسانند و نیمی گیاه، اسیر در برزخ بشر و طبیعت؛ برخلاف حیّ که ابداً نمی‌توان در انسان‌بودنش تردید کرد. به‌هررو افزون‌براین دلیل ظاهری پاسخ دیگری نیز در کار است که در نگاه خالقان مذکر میراث نوشتاری جهان اسلام نسبت به زن، در دو حوزه فلسفه و جغرافیا، ریشه دارد (فلسفه از آن‌رو که حیّ بن یقظان اثری فلسفی است و جغرافیا بدان‌سبب که واق‌واق بخشی از ادبیات جغرافیای اسلامی است). گمان می‌شود که راز حضور واق‌واق در اثر ابن‌طفیل را باید در این مهم جست که زن در هر دو جا «دیگری» است؛ همان «دیگری» که در مرز میان فرهنگ و طبیعت جای می‌گیرد و از این‌رو مرد برای دستیابی به والاترین و منزّه‌ترین شکل از تعالی (وصال الهی) باید از زن که با طبیعت در پیوند است گذر کند.

برای بررسی صواب یا خطابودن این گمان نخست متن داستان حیّ بن یقظان را خواهم کاوید تا نشان دهم که چگونه دیگربودگی زن و پیوندش با طبیعت، در نگاه ابن‌طفیل، به حذف انسان مؤنث - حتی در مقام مادری - انجامیده و سپس روایت‌های مرتبط با جزیره واق‌واق را برخواهم رسید تا دریابم در این بازگفت‌ها زن چگونه ترسیم می‌شود، چه کارکردی می‌یابد و چرا. در پایان با کنارهم‌نهادن این دو قاب و تحلیل رشته‌های پیوندشان به پرسش بیان‌شده پاسخ خواهم داد. بدین‌ترتیب می‌توان گفت که نوشتار پیش‌رو گامی است برای بازخوانی اثری فلسفی از دیدگاه زنانه‌نگر که با تکیه بر توصیف و تحلیل می‌کوشد لایه‌های پنهان زن‌ستیزی در این اثر را آشکار سازد. این گام گرچه کوچک ولی مهم است؛ زیرا بر آن است تا اهتمام خود را از قشر به لب این نوشتار فلسفی معطوف سازد و رهیافت زنانه‌نگر در حوزه نقد آثار فلسفی را از سطح اهتمام به تعبیر آشکارا زن‌گریز فراتر برده و با واریسی مضامین زن‌ستیز این آثار دریابد که چگونه میراث فلسفی فرودستی زن را در جامعه مسلمان بازتولید می‌کند تا شاید با دانستن این مهم، زمینه اگر نه برای بازنویسی آن‌ها دست‌کم برای بازخوانی‌شان فراهم گردد.

پیشینه پژوهش

بیشتر آثار مرتبط با رساله حیی بن یقظان به معرفی آن و تبیین جایگاهش در میان آثار فلسفی پرداخته‌اند. این نوع تألیفات بسیارند؛ از کتاب گرفته تا مقاله، به‌هر دو زبان فارسی و عربی و جز آن، همانند آنچه که در *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی* (۱۳۶۹) تألیف سعید شیخ می‌بینیم و نیز در *تاریخ فلسفه اسلامی* (۱۳۷۱) نوشته هانری کربن، ولی برخی دیگر از دریچه‌ای خاص بدان نگریسته‌اند؛ همچون مقاله *ابن طفیل و رساله حیی بن یقظان و الکتب الطوبایه* (۱۳۷۳) که پیوند میان این رساله و خلق آرمان‌شهر در ادبیات غرب را بررسی می‌کند و یا مقاله بررسی حیی بن یقظان *ابن طفیل از منظر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی* (۱۳۹۲) که نشان می‌دهد تمثیل‌هایی از این دست بر مبنای ذات‌گرایی در تجربه دینی آفریده شده‌اند. در این بین تنها یک اثر را یافتیم که به واکاوی زن‌ستیزی ابن‌طفیل در رساله یادشده می‌پردازد: *بکش زنت را؛ خوانشی زنانه‌نگر از رساله‌های تمثیلی-عرفانی حیی بن یقظان و غربت غربی به قلم مریم نصر اصفهانی* (۱۳۹۷). نویسنده در پژوهش خود پس از بررسی رسائل مذکور بدین نتیجه می‌رسد که «زن نماد همه چیزهای تاریک و فانی دنیاست. نه فقط زن که آنچه در پیوند با "زن" است و ما را به "زندگی" پیوند می‌دهد منفور است» (نصر، ۱۳۹۷: ۱۶۵). وی در تبیین زن‌ستیزی ابن‌طفیل تنها به حذف مادر در روایت نخست، حضور آهو در نقش مادر و مرگ او اشاره می‌کند نه بیشتر. حال آنکه این جستار افزون‌بر واکاوی چگونگی و چرایی حذف مؤنث در رساله حیی به علت حضور زن میوه‌گان واق در این متن تمثیلی پرداخته و از اندیشه پنهان در ورای این انگاره پرده برمی‌دارد. شایان ذکر است که در پژوهش‌های هنری، مانند جستارهای مرتبط با نگارگری، به درخت واق پرداخته شده. در این بررسی‌ها به خاستگاه این درخت و نمودهای آن در هنر اشاره شده ولی هیچ‌یک به چرایی حضور زن میوه‌گان از دیدگاه فمینیستی پاسخ نداده‌اند؛ کاری که در این جستار انجام شده است.

بحث و بررسی

حذف مؤنث از داستان حیی

همان‌طور که بیان شد «برادر بزرگوار، یکدل و مخلص» مخاطب رساله حیی بن یقظان است. ردپای این برادر را نه تنها در این اثر بلکه در دیگر آثار فلسفی نیز می‌توان دنبال کرد؛ زیرا این برادر که مردی آزاد و بالغ است مخاطب تمام تألیفات فلسفی در جهان اسلام است. قاعده

مردانگاری مخاطب را آشکارا می‌توان در عنوان «إخوان الصفاء و خَلان الوفاء» [برادران یکرنگ و دوستان وفادار] دید؛ نامی که شماری از دوستانان فلسفه در سده چهارم بر جمع خود نهادند، هم آنان که در سراسر رسائلشان «برادر نیکوکار و مهربان» را خطاب قرار داده و از او می‌خواهند به زمره برادران ناصح خود بپیوندند (نک: إخوان الصفاء، ۱۴۰۵: ۳۳/۴). چه چیز مرد را شایسته اهتمام فیلسوف مسلمان می‌سازد؟ به‌دیگریان فیلسوف مسلمان در هم‌جنسان خود چه سراغ دارد که آن را در خواهرانش نمی‌یابد؟ موهبت عقل؛ همان موهبتی که زن را از آن بهره‌اندکی است. انگاره نقصان عقل زن چنان با تاروپود جامعه مسلمان در سده‌های میانه عجین گشته که این کمبود از ویژگی‌های سرشت مؤنث پنداشته می‌شود. بدین سبب فخرالدین رازی در تفسیر مفاتیح‌الغیب ذیل آیه *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى* در پاسخ به این پرسش که چرا مذکر دوبرابر مؤنث ارث می‌برد بر نقصان عقل زن انگشت‌گذارده و تأکید می‌کند که اگر زن دارا گردد به سبب کم‌عقلی کارش به فساد و تباهی خواهد انجامید (الرازی، ۲۰۰۰: ۱۶۸/۹). اگر بدانیم که رازی در این تفسیر رویکردی خردگرا دارد و بیشتر می‌کوشد با تکیه بر استدلال عقلانی به پرسش‌ها و شبه‌ها پاسخ دهد نهادینگی انگاره کم‌عقلی زن را در زیرساخت اندیشه جامعه مسلمان بهتر درمی‌یابیم. مهم آن است که در این خصیصه همچون خصلتی فراگیر نگریسته می‌شود که جنس زن را از آن‌گزیر و گریزی نیست؛ زیرا نقصان عقل، پادافره گناه نخستین حواست، آنسان که دشتان مجازات خونی است که در پی چیدن میوه از درخت فردوس می‌چکد: خداوند فرمود: ای آدم! چرا چنین کردی؟ آدم پاسخ داد: حوا سبب شد. خداوند گفت: هر ماه او را به دشتان دچار سازم همان‌گونه که وی این درخت را خونین ساخت؛ او را نادان گردانم حال آن‌که عاقلش آفریده بودم؛ بارگرفتن و زایمانش دردناک خواهد بود درحالی‌که آن را آسان گردانده بودم. ابن‌زید گوید: اگر نبود بلایی که دامنگیر حوا شد زنان جهان به حیض دچار نمی‌شدند، عاقل بودند و به آسانی باردار گشته و فارغ می‌شدند (الطبری، ۲۰۰۰: ۵۲۹/۱).

این روایت، خاصه تعبیر «زنان جهان»، به‌نیکی نشان می‌دهد که بی‌خردی با نهاد زن درآمیخته و از او جدا نمی‌گردد همان‌طور که دشتان خصیصه‌ای است که مؤنث نمی‌تواند آن را کنار نهد. بنابراین آنجا که نقصان عقل از ویژگی‌های جوهری زن انگاشته می‌شود نمی‌توان انتظار داشت که فلسفه عقل‌گرا، زنان را شایسته شاگردی در محضر خود بداند.

بنابراینچه که گذشت، می‌توان گفت اگر ابن‌طفیل رساله‌اش را به درخواست و برای راهنمایی مذکری دیگر می‌نویسد از سنت حاکم بر فلسفه‌آموزی جهان اسلام پیروی می‌کند و تا بدین‌جا کار غربی از او سر نزنده. عجیب حذف تام و تمام زن است از جهانی که حی در آن می‌زید. این حذف دو نمود دارد که در ادامه چگونگی هریک و چرایی‌شان را شرح خواهم داد:

حذف انسان-مادر

ابن‌طفیل در سرآغاز رساله از «سلف صالح» نقل می‌کند که در جزیره‌ای از جزایر هند آدمی بدون پدر و مادر زاده می‌شود، از گلی که درگذر سالیان چنان تخمیر گشته که می‌تواند جنین انسان را در خود بپرورد. البته وی تصریح می‌کند که برخی این گفته را نمی‌پذیرند و حی را برآمده از پدر و زاده مادر می‌دانند. آنان بر این باورند که پادشاهی سخت باغیرت بر جزیره همجوار با جزیره مذکور حکم می‌راند. این پادشاه را خواهری است بسیار زیبارو که وی را از ازدواج بازمی‌دارد بدان سبب که کسی را با او همسنگ نمی‌بیند. خواهر در نهان به کابین مردی از نزدیکان برادر، یقظان‌نام، درمی‌آید و از او باری می‌گیرد. سپس از ترس بی‌آبرویی و فاش شدن رازش نوزاد را در تابوتی نهاده و به آب می‌سپارد. جریان آب، تابوت را به جزیره یادشده می‌رساند و در آنجا آهویی که بره‌اش را از دست داده با شنیدن گریه نوزاد او را یافته، شیر داده و نگهدارش می‌شود (ابن‌طفیل، ۲۰۰۸: ۴۹-۵۰). ابن‌طفیل اشاره نمی‌کند که خود کدام یک از این دو روایت را می‌پذیرد، ولی آنجا که پای زاده‌شدن حی از گل به میان می‌آید به تفصیل، با بیان جزئیاتی که بی‌شک از دانش پزشکی‌اش مایه می‌گیرد، شرح می‌دهد که چگونه جنین در گل پدید می‌آید؛ نکته‌ای که سبب می‌شود گمان کنیم او هواخواه این روایت است؛ زیرا می‌توانست فقط به بیان کلیات بسنده کند و از ذکر تفصیل چشم‌پوشد -آنسان که در نقل روایت مادر حی شاهد هستیم- ولی چنین نمی‌کند؛ چرا؟ آیا می‌خواهد این رویداد را عقل‌باور سازد؟ شاید؛ اما آیا این پرگویی در آرزو و خواست قلبی او ریشه ندارد: آرزوی بی‌نیازی مذکر از زن حتی برای فرزندآوری. نمونه دیگری از حذف زن از روند تولید مثل را می‌توان در داستان سلمان و افسال جست؛ آنجاکه هرمانوس، پادشاه گریزان از همبستری با زنان، به پیشنهاد وزیر حکیمش قدری از منی خود را بر بوته مردم‌گیا می‌نهد تا نطفه منعقد گشته و به جنین بدل شود. ولی در این داستان دایه‌ای از جنس آدمی (افسال) پرورش نوزاد (سلمان) را عهده‌دار می‌گردد. او در طول

داستان از نقش دایگی بیرون آمده و به معشوقه بدل می‌شود و هرمانوس برای از پادراوردن اقبال و برسر عقل آوردن پسر چه رنج‌ها که نمی‌برد! تمثیل سلامان و اقبال نشان می‌دهد که وجود زن برای مذکر و تعالی او مسأله‌ساز است و از همین رو ابن طفیل در بازگفت اول، خود زن را نه فقط در مقام دایگی بلکه در مقام مادربودن نیز از جهان حی حذف می‌کند. در بازگفت دوم هم که حی از مادر زاده می‌شود آن چهره سپید و آشنای مادر را نمی‌بینیم: زنی که جانش به جان فرزندش گره خورده است. در این تصویر مادر حی دو ویژگی برجسته دارد، دو خصلت نکوهیده. ویژگی نخست، نافرمانی اوست از خواست برادر. در ظاهر برادر خیرخواه اوست؛ اگر او را از ازدواج نهی می‌کند بدان سبب است که کسی را با وی همتراز نمی‌داند. پس چه چیز خواهر را به سرپیچی می‌کشاند؟ شهوت یا عشق؟ روایت ابن طفیل چنان کوتاه است که چیزی در این باره نمی‌گوید. به هر روی کنش خواهر از سرکشی او نشان دارد و از شکست برادر در مهار کردنش. اگر به یاد داشته باشیم که سلطه برادر و غیرت او نسبت به خواهر چه نقش و جایگاهی در زندگی زن در آن روزگار داشته می‌توان افزودن این بخش را به داستان، هشدار دانت از سوی ابن طفیل: سلطه بر مؤنث، کاری است به غایت دشوار. او می‌توانست داستان دیگری برای مادر حی بیافریند، ولی این کار را نکرده است. اگر دست راوی در داستان پردازی گشوده است، پس هر آنچه که ابن طفیل درباره مادر حی می‌گوید دلالت‌های پیدا و پنهان خود را دارد. ازدواج نهان خواهر، افزون بر سرکشی مؤنث، انگاره نیرنگ‌بازی زن را هم تداعی می‌کند. او چگونه دور از چشم برادر ازدواج کرده، باردار گشته و فرزنددار می‌شود؟ این‌ها همه از مکر او حکایت می‌کند. سرکشی مؤنث فریاد اعتراض او را در پی ندارد؛ بلکه سبب می‌شود خاموش، فریب را درکارگیرد. در اینجا همان چهره آشنای مؤنث را می‌بینیم: باشنده‌ای فریب‌کار که برای برآوردن کام دل با تکیه بر حيله و نیرنگش هر سدی را در هم می‌شکند و هم از این‌روست که پیامبر بارها فرموده‌اند: «بر اتمم بیش از هر چیز از زنان بیمناکم» (السراج، ۲۰۰۲: ۲۶).

مادر حی پس از وضع حمل نوزاد را در تابوت نهاده و به آب می‌سپارد. بی‌شک داستان موسی و به آب سپردنش در پردازش این بخش از روایت بی‌تأثیر نبوده است، ولی داستان موسی تفاوت مهمی با داستان حی دارد: مادر موسی زنی است بی‌گناه و از ترس جان فرزند او را در دریا می‌افکند، ولی مادر حی زنی است گناهکار و بدین سبب ابن طفیل برای عیان‌شدن کارش از فعل «یفتضح» استفاده می‌کند. این واژه بر آشکارشدن کار زشت و ناپسند دلالت

می‌کند. افزون‌براین مادر موسی در به خطر افتادن جان فرزند بی‌تقصیر است، برخلاف مادر حیّ که در این میان با شهوترانی/عشق‌ورزی خود به نوزادی با سرنوشت نامعلوم جان می‌بخشد. علاوه‌براین ساختار جملات عربی روشن نمی‌کند که آیا او بیم آن داشته که حضور فرزند رازش را برملا سازد یا از آن هراس داشته که با فاش شدن سرّ جان فرزندش به خطر افتد؛ هر دو وجه محتمل است و با پذیرش وجه نخست می‌توان گفت که او برای حفظ جان خود نوزادش را به آغوش مرگ می‌سپارد. بنابراین دومین ویژگی مادر حیّ خودخواهی اوست که در تضاد است با انگاره رایج فداکاری مادر.

حذف حیوان-مادر

نگهداری آهو از حیّ وجه مشترک هر دو روایت است. آهو تا پایان هفت سالگی حیّ را همراهی می‌کند و پس از آن از صحنه زندگی حیّ بیرون می‌رود؛ جان می‌سپارد. چگونگی و چرایی حذف آهو-مادر مهم است. آهو به علت پیری درمی‌گذرد و مرگ او مقدمه‌ای می‌شود برای تکامل معرفت جسمانی حیّ؛ دانشی که پیش‌زمینه معرفت روحانی اوست. حیّ چون آهو را مرده می‌یابد نخست اعضاء بیرونی او را می‌کاود تا شاید علت مرگ را دریابد و چون آن‌ها را بی‌گزند می‌بیند به سراغ اعضاء درونی می‌رود و سینه آهو را شکافته و قلبش را بیرون می‌کشد. با وارسی قلب بدین نتیجه می‌رسد که آنچه در قلب مأوا داشته از آن کوچیده است و همین سبب‌ساز مرگ آهو گشته. از این‌رو با خود می‌اندیشد «آن چیز چیست و چگونه است؟ رشته پیوندش با بدن چیست؟ کجا رفته است؟ چطور از بدن بیرون آمده؟» (ابن طفیل، ۲۰۰۸: ۶۵). بدین ترتیب می‌بینیم که پس از مرگ آهو و شکافتن کالبد او اهتمام حیّ از بدن به سوی روح معطوف می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که معرفت جسمانی حیّ به واسطه مرگ آهو تکامل می‌یابد و پس از این است که متوجه امر روح و چیستی آن می‌گردد. فرا رفتن از تن، مادامی که آهو-مادر زنده است، ممکن نیست. تا پیش از کالبدشکافی آهو در متن سخنی از زبان حیّ شنیده نمی‌شود؛ ولی بعد از آن که قلب را در دست می‌گیرد برای نخستین بار از زبان او می‌شنویم که می‌گوید: «شاید آنچه که در پی‌اش هستم درون این عضو باشد و من تاکنون بدان دست نیافته‌ام» (همان: ۵۵). حتی نطق و سخن گفتن حیّ نیز در متن با گذر از آهو-مادر در پیوند است.

نکته شایان اهتمام دیگر آن است که حیّ چه‌هنگام به مادربودن آهو اشاره می‌کند. گرچه راوی شرح می‌دهد که آهو چگونه حیّ را تیمار می‌کند ولی هرگز از او به نام مادر یاد نمی‌کند تا آن زمان که می‌میرد. زمانی که بدن بی‌جان آهو می‌گردد، حیّ دو کلاغ را می‌بیند که با یکدیگر می‌ستیزند. یکی دیگری را می‌کشد. سپس کلاغ پیروز، چاله‌ای کنده، کلاغ مرده را در آن افکنده و با خاک می‌پوشاند. اینجاست که حیّ با خود می‌گوید: «این کلاغ چه خوب کرد که مردار رفیقش را پنهان ساخت؛ گرچه کشتنش کار بدی بود. من نیز شایسته است با مادرم چنین کنم» (همان: ۵۶). ابن طفیل در ادامه می‌گوید: «سپس چاله‌ای کند و جسد مادرش را در آن انداخت و با خاک پوشاند» (همان). کاربست واژه مادر -از سوی حیّ و راوی- در چارچوب تصویر بدنی بی‌جان و گندیده که باید آن را در گودالی رها کرد نمود دیگری است از مادرگری بی‌جان و گندیده. ولی نکته دلالت‌گر دیگر، داستان ستیز کلاغ‌هاست. بی‌گمان راوی، که پردازش داستان در دست اوست، می‌توانست به شیوه دیگری حیّ را راهنمایی کند که با جسد آهو چه کند؛ ولی این داستان را برمی‌گزیند و با این انتخاب رابطه خصمانه میان دو کلاغ را به رابطه حیّ و آهو/مادرش تعمیم می‌دهد. آنچه که این تعمیم را قدرت می‌بخشد تشابه صفت کلاغ زنده با نام قهرمان داستان است: «حیّ [کلاغ زنده] در زمین در پی جایی گشت. چاله‌ای کند و آن [کلاغ] مرده را در آن [افکند و] با خاک پوشاند» (همان). از آنجاکه راوی صفت حیّ را بدون ذکر موصوف به کار می‌گیرد ذهن خواننده آن را با قهرمان داستان همسان می‌پندارد. باز هم از آنجا که امکان بهره‌گیری از صفتی همانند پیروز ممکن بوده، ولی چنین نشده، باید گفت که ابن طفیل با این همانندسازی -آگاهانه یا ناآگاهانه- چیرگی کلاغ زنده را در ستیز با کلاغ دیگر به رابطه میان حیّ و آهو تسری می‌دهد. لازم به ذکر است که بهره‌گیری از کلاغ در آموزه‌های اسلامی ریشه دارد؛ در داستان هابیل و قابیل. این داستان به نخستین برادرکشی اشاره دارد؛ کشتن یک مذکر به دست هم‌جنسش و نکته مهم علت این کنش است: عشق یک زن، اما فقط این نیست، کلاغ یادآور احادیث نبوی در پیوند با زن نیز هست: «زن در بهشت همچون کلاغ سفید است در میان کلاغان سیاه» (المتقی الهندی، ۱۹۸۱: ۴۸۶/۶)؛ «زن صالح در میان زنان، مانند کلاغ سفید است در میان هزارکلاغ» (الخرائطی، ۲۰۰۰: ۱۱۹/۱). بار دیگر کاربست «کلاغ» در متن سخنانی را به یاد می‌آورد که فساد ذاتی زن را تذکر می‌دهد: صلاح و فلاح زن نادر/ناشدنی است. مهم است که این فرجام با آغاز آفرینش زن گره می‌خورد؛ زیرا او از استخوان دنده آدم آفریده شده و

از این رو تلاش برای راست کردن این استخوان خمیده، آن‌سان که در حدیث نبوی آمده، بیهوده است (الطبرانی، ۱۴۱۵: ۱۷۸/۱).

آنچه که گذشت از مادرهراسی در متن ابن طفیل پرده برمی‌دارد؛ ولی چرا مادرهراسی؟ برای فهم این پدیده باید ساختار اجتماعی روابط زنان و مردان را بررسی کرد. می‌دانیم که جامعه مسلمان در سده ششم هجری جامعه‌ای همباش است؛ بدین معنا که روابط اجتماعی میان هم‌جنسان را می‌پذیرد و رابطه اجتماعی دو جنس مخالف را نه^۱. از این رو فرزند پسر پس از «عقل رس شدن» باید به قلمرو مردانه پدر قدم نهد، حال آنکه تا پیش از این در جهان زنانه مادر می‌زیست. نخستین تلاش‌ها برای سوق دادن پسر به سوی قلمروی پدر از جانب مادر انجام می‌گیرد. او می‌کوشد پسر را از جهان بسته زنانه براند، جهانی که مرزهایش از خانه تا محله و حمام عمومی و نهایت تا مسجد گسترده است. اما گسستن از این جهان امن و آشنا و پیوستن به جهان ناامن^۲ و ناآشنای پدر کار دشواری است. پسر هرگز خاطره زیستن در جهان زنانه را از یاد نبرده و خواستار بازگشت به آغوش مادر است. ولی برای آنکه در قلمرو پدر و در جهان مردانه پذیرفته شود ناچار باید این رشته الفت را بگسلد؛ وگرنه از سوی هم‌جنسانش طرد گشته و جامعه در او به چشم باشنده‌ای بالغ نخواهد نگریست. هنوز هم مردانی را که بیش از آنچه که شاید به مادر و جهان زنانه او وابسته‌اند «بچه‌ننه» می‌خوانیم و آنان را در پذیرش مسئولیت اجتماعی ناتوان می‌دانیم. پسر آزرده‌ای از مادر و شوق بازگشت به دامان او را توأمان در دل دارد و جامعه مذکر برای بر حذر داشتنش از بازگشت به جهان زنانه انگاره‌ای از زن برای وی ترسیم می‌کند که جز دوری از او چاره‌ای نمی‌ماند؛ انگاره‌ای که در داستان‌های مکر زنان، پندنامه‌ها و ... بازتولید می‌شود: باشنده‌ای اغواگر و حيله‌ناک که برای برآوردن کام دل تمام توش و توانش را به کار می‌بندد تا بر مذکر فائق آید^۳. مادرهراسی ابن طفیل نیز در همین واقعیت ریشه دارد. گرچه حیّ یک‌ه‌وتنها در جزیره‌ای دورافتاده می‌زید، ولی مخاطبی که باید حیّ را الگو قرار دهد در جامعه همباش مردانه بودوباش دارد و نخستین گام برای پرورش اجتماعی او گسستن از جهان

۱ این واقعیت درباره جوامع مسلمان پیشامدرن صادق است؛ نه فقط جامعه سده ششم هجری.

۲ چرا که پسر از این پس تا آن هنگام که مو بر رویش برآید ابژه میل مذکر است.

۳ آنچه که در تحلیل مادرهراسی بیان شد، گزیده‌ای است از دیدگاه افسانه نجم‌آبادی در قراءه قصص «کید النساء» بوصفها حکایات ذکوریه (نک: غصوب و سنکلیرویب، ۲۰۰۲: ۸۴-۱۷۱).

زنانه مادر است. شایان توجه است که مرگ آهو-مادر پس از هفت سالگی رخ می‌دهد؛ همان سنی که جامعه پسرپچه را عقل‌رس دانسته و اندک‌اندک زمینه را برای راندنش از جهان زنانه فراهم می‌آورد، از منع حضور او در حمام گرفته تا محافل خصوصی زنان. همان‌طور که بیان شد انجام این کار برای رشد و بلوغ اجتماعی پسر واجب است؛ چرا که همنشینی با زنان خصال زنانه را در وجودش می‌پروراند که این پذیرفتنی نیست: «اگر پسران با زنان، مختثان و [مردان] عیب‌ناک دمخور باشند و نزدشان پرورش یابند اخلاق آنان را پذیرفته و مانندشان می‌شوند»^۱ (اخوان الصفاء، ۱۴۰۵: ۳۰۷/۱).

چرایی حذف مؤنث

بیان شد که حیّ در آغاز مادر آدمی خود را از دست می‌دهد یا آنکه از بُن چنین مادری ندارد؛ سپس آهو-مادرش جان می‌سپارد و او هنگامی مادربودن آهو را، با برزبان‌راندن نامش، به رسمیت می‌شناسد که به مرداری متعفن بدل گشته و بدین سبب از آن بیزار و رویگردان می‌شود. اکنون این پرسش به ذهن می‌رسد که چرا حیّ برای قدم‌نهادن در مسیر سلوک باید از مادر خود درگذرد؟ برای یافتن پاسخ باید دانست که حیّ در این رساله نمادی است از سالک راه حق و از این رو آنچه که ابن طفیل برایش رقم می‌زند تعبیری است از آنچه که سالک باید انجام دهد. حضور و حذف دو مادر حیّ در کنار روایت نخست یک اصل مهم را در مسیر تعالی مذكر یادآور می‌شود: راندن مؤنث. راوی زمانی همراهی آهو را از حیّ دریغ می‌دارد که رشد جسمانی اش به پایان رسیده و تکامل عقلانی و تعالی روحانی‌اش آغاز می‌گردد. اولین گام در این مسیر کسب معرفت جسمانی است که این مهم به یاری مرگ آهو و کالبدشکافی او برآورده می‌شود. همان‌طور که بیان شد حیّ پس از شکافتن بدن آهو و معاینهٔ اعضاء درونی‌اش به امر روح پی می‌برد. بدین ترتیب آهو-مادر آشکارا با جسم برابر می‌گردد و این هم‌نهادی با جسم پیامد خطیری برای مؤنث دارد؛ چرا که در دوگانه پربسامد جسم-روح یکان غالب روح است و یکان مغلوب جسم. فلسفهٔ اسلامی به‌خوبی با این دوگانه‌اندیشی آشناست:

۱ شایان توجه است که زنان با مختثان، مردان فاقد مردانگی، و مردان عیبناک همنشین گشته‌اند. این هم‌جواری از آن‌روست که در اندیشهٔ احلیل مدار مذكر مردی که از لحاظ جسمی معیوب است و یا جنسی (کنش‌پذیری در رابطهٔ جنسی)، از مرد فاعل و سالم ارزش کم‌تری دارد و در نتیجه با زن هم‌وزن می‌گردد.

انسان برآمده از بدن جسمانی و نفس روحانی است ... او به سبب بدن خویش خواستار بقا در این دنیاست ... و به سبب نفس روحانی‌اش خواهان سرای آخرت ... و این چنین بیشتر کارها و احوال آدمی دوگانه و متضاد است؛ همانند زندگی و مرگ، بیداری و خواب، دانش و نادانی، هوشیاری و غفلت، خرد و حماقت، تندرستی و بیماری، پاکدامنی و فساد، گشاده‌دستی و بخل، دلاوری و بزدلی و عقل، دانش، خرد، اندیشه، سخاوت، شجاعت، پاکدامنی، عدل‌وداد، حکمت، راستی، صواب و نیکی و مانند این‌ها همگی از قبیل نفس روحانی است و متضاد هریک از جانب اخلاط جسم و مزاج اخلاط تن (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵: ۲۵۹/۱).

حال با تصور دوگانه مرد-زن به آسانی می‌توان دریافت که مرد با تمام یکان‌های مثبت هم ردیف است و زن با یکان‌های منفی؛ مرد با زندگی، بیداری، دانش، هوشیاری، خرد، تندرستی، پاکدامنی، گشاده‌دستی، دلاوری و ... در پیوند است و زن با متضاد هر کدام. از همه مهم‌تر آنکه زن با جسم گره می‌خورد و مرد با روح؛ همان جسمی که زندان روح است. بنابراین بر سالک راه حق فرض است که جسم خود و خواسته‌های آن را زیر پا بگذارد و در این جاست که گذار از زن واجب می‌شود. هم‌نهادی زن با جسم در دوگانه‌های روح-جسم / مرد-زن یگانه سبب نفی زن نیست، علت دیگری نیز در کار است: زن آن «دیگری» است که پیوند با او بیش از هر چیز دیگر یادآور غفلت از یاد خداوند است.

اندیشه‌ای که زنان را «حبائل‌الشیطان^۱» می‌پندارد و نیمی از سپاه ابلیس^۲ و نیز خطرناک‌ترین برای عقل مذکر^۳ به ناچار مؤنث را ناتوان از تعالی می‌داند. هم بدین سبب غزالی به مرید توصیه می‌کند که در آغاز راه از ازدواج کناره جوید؛ زیرا «این دل مشغولی او را از سلوک باز می‌دارد و به سوی انس با همسر می‌کشاند. و هر که به غیر خدا مشغول گردد از یاد خداوند غافل می‌شود» (الغزالی، بی‌تا: ۱۰۱/۳). پس مؤنث موجب غفلت مذکر از یاد خداوند می‌گردد؛ مذکری که حتی در لغت هم با ذکر [یاد خداوند] هم‌ریشه است. این مهم را می‌توان در هدف از خلقت زن و نیز

۱ بسیاری از مفسران در ذیل آیه * زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ * بر این مهم تأکید کرده‌اند که برشمردن شهوات با یادکردن زنان آغاز می‌شود چراکه آنان دام‌های شیطانند [النساء حبائل الشیطان] (نک: التوحیدی، ۲۰۰۱: ۴۱۴/۲).

۲ شیطان به زن می‌گوید: «تو نیمی از سپاه من هستی و تیری که هرگز خطا نمی‌رود» (الغزالی، بی‌تا: ۱۰۰/۳).

۳ پیامبر می‌فرماید: «پس از من هیچ فتنه‌ای برای مردان زیان‌بارتر از زنان نخواهد بود» (البخاری، ۱۹۸۷: ۱۹۵۹/۵).

چگونگی آن دنبال کرد. خداوند برای آفرینش حوا نخست آدم را در خواب می‌کند و این نخستین خواب آدم است (السیوطی، ۱۹۹۳: ۱۲۸/۱). پس نخستین پیامد آفرینش حوا/ زن برای آدم/ مرد، خواب/ غفلت است. افزون‌براین حوا از استخوان دنده چپ آدم آفریده شد؛ پس حوا/ زن پاره‌ای از جسم آدم/ مرد است و برآمده از آن. آدم می‌گوید: «گوشت و خون و همسر من است» (الطبری، ۲۰۰۰: ۵۱۴/۱). خلقت مؤنث بر بدن مذکر استوار است؛ او از بدن مرد آفریده شده. این از یک‌سو دلیلی است برای سلطه مذکر بر او^۱ و از دیگرسو تنانگی‌اش را قوت می‌بخشد. درباره هدف از آفرینش حوا آمده که خداوند او را مایه آرامش آدم قرار داد؛ ولی علاوه‌براین گفته‌شده که «آدم در بهشت جز نور تجلی خداوند چیز دیگری نمی‌دید. نزدیک بود در پرتو تجلی حق ذوب گردد. خداوند دانست که او بار تجلی را تاب نمی‌آورد و در تابش حسنش خواهد گذاخت. ... بدین سبب حوا را آفرید تا آدم بدو آرامش یابد و لختی از سطوت تجلی حق بیاساید» (الادریسی، ۲۰۰۲: ۴۲۶/۲). بنابراین حوا آفریده شد تا آدم را دمی از جذبۀ الهی بیرون کشد؛ ولی او چنان از یاد خداوند غافل می‌شود که از میوه ممنوعه می‌خورد (همان). در داستان هبوط نیز این مؤنث است که مذکر را به سرپیچی از فرمان خداوند وامی‌دارد و راندنش را از فردوس موجب می‌شود. آدم همواره او را مقصر می‌داند. بازماندگان آدم اگر می‌خواهند که به جنت بازگردند باید که هم‌جنسان حوا را از خود برانند؛ آن‌سان‌که او حوا را از خود دور کرد آن هنگام که مرگش فرارسید و ملائکه برای همراهی وی تا بهشت به زمین آمدند: «از من دور شو! از من دور شو! که به سبب تو گرفتار شدم. مرا با فرشتگان پروردگارم تنها بگذار» (السیوطی، ۱۹۹۳: ۱۴۹/۱).

در متون تفسیری، فریب‌کاری حوا با میل جنسی آدم گره خورده است. او حوا را برای همبستری فرامی‌خواند و حوا از این کار سربازمی‌زند مگر آنکه آدم از میوه ممنوعه بخورد

۱ در روایت ربانیون یهود با زنی به نام «لیلیت» روبرو می‌شویم که همچون آدم از خاک آفریده شده و هنگام برقراری رابطه زناشویی خود را بر آدم افکنده و اجازه نمی‌دهد که آدم بر فراز او قرار گیرد. وی در جواب اعتراض آدم می‌گوید: «چرا؟! مگر تو که هستی که سرور من باشی؟ ما هر دو از خاک آفریده شده‌ایم». سپس با بر زبان راندن نام اعظم خداوند که ممنوع بود ناپدید گشته و به شیطان می‌پیوندد (بیرلین، ۱۳۹۴: ۱۰۴). در این روایت به روشنی مؤنث خود را با مذکر همسنگ می‌داند؛ چراکه بسان او از خاک آفریده شده، و از این‌رو به سلطه وی تن نمی‌دهد. مهم است که روابط سلطه از رهگذر فراز یا فرود بودن در کنش جنسی تبیین گشته و فرازخواهی مؤنث طرد او از جهان اهورایی و پیوستنش به اهریمن را در پی دارد.

(الطبری، ۲۰۰۰: ۵۲۹/۱). میل جنسی نیرومندترین خواهش جسمانی است که مرد را به سوی زن و تسلیم شدن در برابر او می‌کشاند: «اگر این شهوت [شهوت فرج] نبود زنان را بر مردان سلطه ای نبود» (الغزالی، بی تا: ۹۹/۳)؛ خاصه آنکه پیامبر تصریح می‌کند «چون قضیب مرد برخیزد دوسوم عقلش زایل می‌شود» (ابن‌المقرئ، ۱۹۹۸: ۲۴۰). فرونشاندن شهوت نخستین و مهم‌ترین نمود آرامش یافتن آدم/مرد از پیوند با حوا/زن دانسته شده و از این رو گفته شده که خلقت فرج از برای مردان بوده است (القرطبی، ۲۰۰۳: ۱۷/۱۴). افزون‌براین برای پرهیزدادن زن از بکارگیری سلطه جنسی‌اش -بسان حوا- در احادیث و احکام بسیاری بر لزوم فرمانبرداری جنسی زن پافشاری شده است: «سوگند به آنکه جانم در دست اوست اگر مردی زنش را به بسترش فراخواند و زن سرباززند آنکه در آسمان است از او خشمگین خواهد بود تا آنکه مرد از وی خوشنود گردد» (الحمیدی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۳). از این رهگذر مؤنث با تنانگی و خواهش جنسی گره می‌خورد و مذکری که سر وصل الهی دارد باید از او حذر کند: «از فتنه دنیا بپرهیزید و از فتنه زنان» (البیهقی، ۱۳۴۴: ۹۱/۷) که «پس از من هیچ‌فتنه‌ای برای مردان زیان‌بارتر از زنان نخواهد بود» (البخاری، ۱۹۸۷: ۱۹۵۹/۵).

زن میوه‌گان برهنه واق در جهان مردانه حی بن یقظان

چیستی واق‌واق

حال باید دید زادگاه حی چگونه جایی است. ابن‌طفیل به نقل از «سلف صالح» آن را جزیره‌ای از جزایر هند می‌داند که در آن آدمی بدون پدر و مادر زاده می‌شود و درختی دارد که زنان میوه آنند. او تصریح می‌کند که این جزیره همان است که مسعودی آن را جزیره واق‌واق خوانده است (ابن‌طفیل، ۲۰۰۸: ۴۸). واق‌واق نامی آشناست در قلمرو جغرافیاینگاری اسلامی و اشاره ابن‌طفیل به روایت مسعودی که ۲۳۵ سال پیش از او درگذشته از نام‌آوری این روایت حکایت می‌کند. بازگفت‌های گوناگون واق‌واق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ بازگفت‌های واقع‌گرا و بازگفت‌های خیالی. تا تاریخ ۵۸۱هـ سال درگذشت ابن‌طفیل، دوازده روایت درباره واق‌واق یافتیم که از این میان شش روایت در دسته نخست و پنج روایت در دسته دوم جای می‌گیرند و شافعی (د. ۵۷۱هـ) فقط به بیان این نکته بسنده می‌کند که واق‌واق نام امتی است ساکن در وراء هند [خلف‌الهند] (الشافعی، ۱۹۹۵: ۱۹۱/۱). در این میان بازگفت مسعودی نه تنها در دسته دوم

جای می‌گیرد بلکه کامل‌ترین روایت این دسته نیز شمرده می‌شود. در روایت *أخبار الزمان* واق واق نام «امتی» است شبیه به آدمی که میوه درخت‌اند. از گیسو آویخته‌اند و دستان و فرجی مانند فرج زنان دارند. پیوسته آواز واق‌واق برآورده و چون چیده شوند خاموش گشته، می‌میرند (المسعودی، ۱۹۹۶: ۳۹). او از منبعی کهن‌تر به نام *الخزانة* نقل می‌کند که در وراء اینان زن میوه گانی هستند کشیده‌تر از زن میوه‌گان نخست، با سُرین، فرج و وجهی نیکوتر که پس از چیدن یک‌روز و اندی زنده می‌مانند. چون یابنده با این زن میوه درآمیزد او را خوشبوتر و هم‌آغوشی‌اش را لذت‌بخش‌تر از زنان آدمی می‌یابد (همان). مسعودی افزون بر *أخبار الزمان* در اثر دیگر خود به نام *عجائب الدنيا* نیز از این زن میوه‌گان یاد کرده است. این کتاب از گزند زمانه در امان نمانده ولی گزیده‌ای از آن در دست است به نام *مختصر عجائب الدنيا*. در این گزیده چنین آمده که میوه این درخت خوشه‌ای دارد به‌مانند خوشه [خمیده] خرما که در آذرماه از بُن خوشه پای دختری نمایان می‌شود. هرروز که می‌گذرد اندام دختر بیش از پیش هویدا می‌گردد تا آنکه در نسیان‌ماه رسیده و از درخت می‌افتد. چهره این دختر میوه در روشنایی و نیکویی به ماه فخر می‌فروشد و در گیتی کسی در زیبایی به گرد پایش نمی‌رسد. اینان که از گیسوی خود آویخته‌اند چون بر زمین افتند سه‌بار فریاد برآورند: واق‌واق واق و در دم جان می‌سپارند. سپس زمین دهان باز کرده و در آن فرو می‌روند. کسی را یارای نزدیک‌شدن به ایشان نیست؛ چرا که اگر بدان دست زنند آتشی از زمین زبانه می‌کشد و آنان را می‌سوزاند. بیننده‌گان فقط می‌توانند در زیبایی شان بنگرند (ابن‌وصیف‌شاه، بی‌تا: ۱۴۳). روشن نیست که ابن‌وصیف‌شاه در گزیده خود تا چه اندازه به اصل روایت مسعودی پایبند بوده است؛ چرا که میان بازگفت او و آنچه که از مسعودی و نیز از *الخزانة* نقل شد تفاوت مهمی دیده می‌شود و آن امکان چیدن زن میوه و همبستری با اوست؛ ولی زنان عریان آویخته از گیسو وجه مشترک هر دو هستند و همین تصویر افسونگر دلیلی است که زن میوه‌گان واق‌واق به اقلیم عجایب‌نگاری نیز راه می‌یابند؛ آن‌سان که عنوان کتاب گمشده مسعودی، *عجائب الدنيا*، گواهی است بر این مدعا.

اکنون که دانستیم واق‌واق در بازگفت مسعودی چگونه جایی است باید به پرسش اصلی بازگشته و بدان پاسخ دهیم: اگر ابن‌طفیل بر آن است که رازآموز را از مؤنث بیم دهد، و از این رو او را از اثر خود حذف می‌کند، پس چرا جزیره واق‌واق را زادگاه حی می‌شمرد و به روایت مسعودی و زن میوه‌گانش اشاره می‌کند؟

راز حضور زن میوه‌گان واق در رساله‌ حیی بن یقظان

می‌توان گمان کرد که مخاطب(ان) ابن طفیل با این زن میوه‌گان برهنه آشنا بوده(اند)؛ چرا که شهرت آنان تا بدان جاست که عوام‌الناس نیز می‌شناختندشان. بنا به گفته بیرونی (د. ۴۴۰هـ) «عوام واق‌واق را میوه درختی می‌دانند که شبیه به سر آدمی است و فریاد برمی‌آورد» (البیرونی، ۱۴۰۳: ۱۴۹). اگر ابن طفیل این پس‌زمینه اروتیک را برای روایت خود برمی‌گزیند از آن‌روست که روایت فلسفی او با زن همان می‌کند که خیال جغرافیایی با زن کرده است: این‌هر دو زن را در مرز میان انسان و طبیعت جای می‌دهند. حیی آنجا که از گل زاده می‌شود فقط مادری از تبار آهو دارد و در روایت دیگر مادر آدمی‌اش فقط او را می‌زاید تا به دریا بسپاردش. پس در متن فلسفی یک حیوان مهم‌ترین وظیفه‌ای را که برای زن تعریف گشته عهده‌دار است و از این‌رهگذر زن/مادر با طبیعت/حیوان برابر می‌گردد. در پژوهش‌های زنانه‌نگر آنجا که برای فرودستی مشترک زن در فرهنگ‌های گوناگون علتی جسته می‌شود بر این مهم تأکید می‌گردد که زن در قیاس با مرد به طبیعت نزدیک‌تر انگاشته می‌شود تا فرهنگ^۱ و از آنجا که در یک جامعه مردسالار فرهنگ بر طبیعت مقدم است از همین‌رو مذکر جایگاه فرادست و مؤنث جایگاه فرودست را می‌یابد (اورتر، ۱۳۹۳: ۴۵). وظیفه شیردهی و نگهداری از فرزند خردسال از جمله دلایلی است که نزدیکی بیشتر زن به طبیعت را در پی دارد. شیر گردآمده در پستان‌های زن سبب می‌شود که وظیفه تغذیه طبیعی نوزاد، مانند دیگر پستان‌داران، بر دوش مادر نهاده شود، ولی کار به همین جا ختم نمی‌شود؛ چرا که نگهداری از فرزند نیز برعهده اوست. همین امر پیوند او را با طبیعت بیش‌ازپیش استوار می‌سازد؛ زیرا نگهداری از باشنده‌ای را عهده‌دار است که به‌سختی انسان محسوب می‌شود. نوزاد و کودک خردسال بیش از آنکه حیاتی انسان‌وار داشته باشند زیستی حیوان‌گون دارند و همین مهم سبب می‌شود که به طبیعت نزدیک‌تر باشند. روشن است که دم‌خوربودن مادر با چنین باشنده‌ای او را هم به طبیعت نزدیک‌تر می‌سازد. افزون‌براین وظیفه تربیت کودک بر دوش مادر است. او مقدمات قدم‌نهادن کودک به حوزه فرهنگ/جامعه را فراهم می‌آورد ولی فقط مقدمات را؛ چرا که تربیت متعالی فرزند [پسر] و اجتماعی کردن او به پدر سپرده می‌شود. همان‌طور که بیان شد، فرزند پسر پس از عقل‌رس شدن باید جهان مادر را ترک

۱ به اجمال می‌توان «فرهنگ را با مفهوم شعور بشر یا با محصولات شعور بشر (یعنی نظام‌های فکری و فناوری) که بشر به‌وسیله آنها می‌کوشد طبیعت را کنترل کند مساوی قرار داد» (اورتر، ۱۳۹۳: ۴۵)

گفته و به ملکوت پدر بپیوندد تا به یک باشنده فرهنگی تمام عیار بدل گردد. پس مادر/ زن کارکردی صرفاً تنانه و طبیعی [شیردهی] ندارد بلکه در فراروی فرهنگی فرزند نیز نقش می‌آفریند، اما نقشی ابتدایی و مقدماتی. از این رو گرچه نمی‌توان پیوند او را با فرهنگ نادیده گرفت ولی بیش از آنکه به فرهنگ نزدیک باشد با طبیعت هم‌نشین می‌گردد. همین انگاره در داستان حیّ نیز به شکلی عریان باز نمود می‌یابد. دیگر شیردهی و تیمار حیّ نوزاد و خردسال به مؤنثی از جنس آدمی سپرده نمی‌شود، بلکه آهو/ حیوان این کار را می‌کند. شایان توجه است که آهو با مرگ خود زمینه را برای فراروی فرهنگی حیّ نیز فراهم می‌کند؛ چرا که با مرگ آهو حیّ نگاهش را از جسم برگرفته و به روح می‌دوزد. اما حیّ مرحله تربیت متعالی را بی‌یاری پدر/ مرد پشت سر می‌نهد و به‌جایش از عقل خود کمک می‌گیرد. بدین ترتیب به شکل ضمنی عقل نقش پدر را ایفا می‌کند و این‌گونه پدر/ مرد با عقل/ فرهنگ هم‌نهاد می‌گردد.

خیال جغرافیایی مذکر نیز مؤنث را در مرز میان انسان/ فرهنگ و طبیعت جای می‌دهد، اما این‌بار با گیاه‌انگاری زن نه با حیوان‌پنداری‌اش. کهن‌ترین تعریفی که از واق‌واق یافتیم از آنِ جاحظ (د. ۲۵۵هـ) است. او پس از سخن راندن از تناکح جن و انس به واق‌واق و دوال‌با اشاره کرده و آن دو را آمیزه‌ای از گیاه و حیوان می‌داند. تعریف او مبهم است: «و ذکرُوا عن الواق واق و الدوال‌بای أنّهم نتاج ما بین بعض النبات والحیوان» (الجاحظ، ۱۴۲۴: ۱۲۴/۱). از ظاهر سخن چنین برمی‌آید که او هر دو جنس را آمیزه‌ای از گیاه و حیوان می‌داند؛ کدام گیاه و چه حیوانی؟ روشن نیست. جالب است که ابراهیم بیهقی (د. حدود ۳۲۰هـ) در *المحاسن و المساوی* (ص ۹۹)، راغب اصفهانی (د. ۵۰۲هـ) در *محاضرات الأدباء* (۷۳۲/۲) و دمیری (د. ۸۰۸هـ) در *حیاء الحیوان الکبری* (۳۱/۲) دوال‌با را حذف کرده و این تعریف را سراسر به واق‌واق اختصاص داده‌اند. بدین ترتیب می‌توان گفت در کهن‌ترین روایت موجود واق‌واق نه انسان-گیاه که حیوان-گیاه است. پس از او ناخدا بزرگِ شهریار (د. ۳۴۲هـ) به نقل از فردی که به سرزمین واق‌واق سفر کرده میوه این درخت را به کدو مانند می‌کند که به صورت آدمی شبیه است و چون باد می‌وزد صدایی از درونش به گوش می‌رسد (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۵۲). در این بازگفت که می‌توان آن را در دسته روایت‌های واقع‌گرا جای داد از شباهت با آدم - آن هم فقط سر - سخن گفته می‌شود. پس از او نوبت به مسعودی و روایتش از *الخزائن* می‌رسد. به آسانی می‌توان مسیر دگرگونی روایت را دنبال کرد؛ از توصیف کلی و مبهم جاحظ که واق‌واق را آمیزه‌ای از گیاه و

حیوان می‌داند تا ثمری شبیه به سر آدمی و در نهایت زنان آویخته از گیسو با اندام برهنه. در این تصویر، که به جهان هزارویک‌شب نیز راه یافته^۱ (نک: حکایت حسن بصری و نورالسنا)، دو نکته شایان اهتمام است:

نکته نخست فروکاستن زن به ابژه میل مذکر است. اروتیک‌بودن روایت مسعودی را نمی‌توان انکار کرد: اشاره آشکار به فرج و سُرین^۲ و فراتر از آن سخن‌راندن از آمیزش جنسی. باید دانست که مسعودی علاوه بر زن‌میوه‌گان واق از دختران آب [بنات الماء] نیز یاد می‌کند و باز هم یادکردی شهوانی: «چهره زنان زیبارخ را دارند و موی بلند، فرج بزرگ و پستان» (المسعودی، ۱۹۹۶: ۳۹). او از دو دریاوردی سخن می‌گوید که دو تن از این «زنان» را دربند کرده و همبستری با آنان را بسیار لذت‌بخش یافتند (همان). خیال جغرافیایی مذکر هر آنچه را که از زن، همچون ابژه میل جنسی، طلب می‌کند در این تصویر گنجانده است: چهره زیبا، موی بلند که خود دارای کشش جنسی است، اندام‌های جنسی بی‌نقص و از همه مهم‌تر مرگ بی‌دردسر زن میوه. گویا این زن‌میوه فقط برای آن آفریده شده که نیاز جنسی مذکر را برآورد و پس از آن دلیلی برای بودن ندارد. حتی آنجا که در مختصرالعجائب آمیزش با زن‌میوه از مذکر دریغ می‌شود باز هم فروکاستن او را به ابژه میل شاهد هستیم. این بار مذکر نگاه خیره‌اش را به بدن عریان زن [میوه] می‌دوزد. نویسنده خود تصریح می‌کند که تنها می‌توان در زیبایی آنان نگرست. در آموزه‌های اسلام از نگرستن به زن نهی شده است: «نگاه تیر زهرآگین ابلیس است» (القضاعی، ۱۹۸۶: ۱۹۶/۱)؛ ولی خیال مذکر فارغ از باید‌ها و نبایدها آنچه را که خود می‌پسندد نقش می‌زند. آیا نمی‌توان نگاه خیره مذکر بالغ را به زن‌میوه‌گان بازتابی دانست از میل پسرچیه به نگرستن در بدن برهنه زنان [در حمام]؟ میلی که به محض سربرآوردن سبب‌ساز طرد او از این جهان سحرآمیز می‌گردد. راندن مذکر نابالغ از جهان زنان با منع او از نگرستن همراه می‌شود. می‌توان دید که آن میل سرکوب‌شده چگونه در این تصویرپردازی اروتیک جان می‌گیرد. لازم به ذکر است که در هر دو جا زن [میوه] مقهور میل مرد است؛ چه آنجا که پای همبستری در میان است و چه آنجا که از دیدن سخن می‌رود. در حالت نخست آمیزش لذت‌بخش است ولی فقط برای مرد. در حالت دوم نیز سلطه دیداری مذکر نمایان است.

۱ در معجم البلدان آمده «واق واق سرزمینی است بر فراز چین که در افسانه‌ها از آن یاد می‌شود» (الحموی، ۱۹۹۵: ۳۸۱/۵).

۲ شاید اشاره‌ای باشد به آمیزش مقعدی.

نکته دوم گیاه‌انگاری مؤنث در این خیال‌پردازی است. در این انگاره آشکارا پیوند میان زن و طبیعت بازنمایی می‌شود. باید دانست که خیال مذکر فقط در پی ترسیم ابژه میل خود نیست که اگر چنین بود مردان نیز در سده‌های میانه ابژه میل مذکر بودند پس چرا شاهدان برهنه را آویزان از شاخساران نمی‌بینیم؟ شاید کسی پاسخ دهد که علت را باید در نهی از رابطه با هم‌جنس در احکام اسلام جست؛ ولی دیدیم که خیال مذکر خود را از قیدوبند احکام رها ساخته‌است. پاسخ دیگر آن است که زن را می‌توان گیاه پنداشت ولی مرد را نه، ولو نابالغ؛ چرا که زن به طبیعت بسی نزدیک‌تر است تا مرد. این پیوند و نزدیکی را افزون‌بر جغرافیا، در ساحت تصوف نیز می‌توان جست؛ آنجا که گفته می‌شود باری تعالی از رهگذر اندیشیدن در خود عقل کل را آفرید، سپس عقل کل با اندیشیدن در خود نفس کل را و طبیعت زاده نفس کل است که با حوا یکی گشته آن‌سان که عقل کل با آدم همسان شده است (حسینی، ۱۳۹۵: ۱۳۸). گفتنی است که این تأویل خود از آراء فیلون اسکندرانی (د. ۵۰م) متأثر است. او با درآمیختن باورهای توراتی و اندیشه‌های افلاطون خوانش تازه‌ای از سفر تکوین تورات عیان می‌کند: «خداوند نخست نفس عاقله یا مرد را آفرید؛ زیرا عقل گرامی‌ترین [ملکه] در وجود انسان باشد. سپس حواس جسمانی یا زن را و پس از آن لذت را که در مرتبت سوم است» (لوید، ۱۳۹۵: ۵۴). به عقیده وی مار نماد لذت است و اینکه در سفر تکوین مار/ لذت به‌واسطه زن/ حواس جسمانی، مرد/ عقل را می‌فریبد از آن‌روست که «عقل با مرد و حواس با زن متناظر است و لذت نخست با حواس مواجه شده ... و با خدعه ... عقل فائقه را می‌فریبد» (همان). این روایت از فریفتن مار حوا را و سپس نیرنگ حوا با آدم در تفاسیر قرآن پربسامد است. گفته‌شد که آدم حوا را برای همبستری فرامی‌خواند ولی او از انجام این کار سربازمی‌زند مگر آنکه آدم از میوه ممنوع بخورد. در این روایت سلطه‌ای که میل جنسی مرد برای زن به ارمغان می‌آورد به نیکی نمایان است. اما آمیزش، کنشی است که زن را بار دیگر به طبیعت گره می‌زند؛ چرا که تولیدمثل را در پی دارد و تولیدمثل میان انسان و حیوان مشترک است. همین امر برتری ابژه مذکر میل را بر ابژه مؤنث به‌دنبال‌دارد. در رساله ماهیت عشق از معشوق مذکر [امرد] و معشوق مؤنث، هر دو، یاد شده و دربارهٔ محبت میان زن و مرد آمده است که «در سرشت بیشتر حیواناتی که جماع می‌کنند محبت و عشق زنان به مردان نهادینه شده است. این ویژگی از آن‌رو در سرشتشان نهادینه گشته که آن‌ها را به آمیزش و مقاربت کشانده تا این‌گونه تولیدمثل انجام گیرد که هدف از آن بقای نوع است» (اخوان‌الصفا، ۱۴۰۵: ۲۷۷/۳). شایان اتمام آن که نویسنده فقط از

محبت و عشق زنان به مردان یاد می‌کند نه واژگونه آن، به‌دیگریان این زنان هستند که به مردان عشق می‌ورزند نه برعکس. همچنین وی این محبت را نه از جنس محبت آدمیان که از قبیل عشق حیوانی دانسته است؛ عشقی که هدف از آن جفت‌گیری و تولیدمثل است. حیوان‌انگاری زن در متن عربی نمایان است: «و أما محبة النساء للرجال و عشقها فان ذلك في طباع أكثر الحيوانات التي لها سفاد و إنما جعلت تلك في طباعها لكيما تدعوها إلى الاجتماع و السفاد...» (همان). نویسنده برای اشاره به «النساء» [زنان]، به جای ضمیر «هن» از ضمیر «ها» بهره می‌گیرد، همان ضمیری که برای اشاره به «الحيوانات» نیز به‌کار رفته است. این همسان‌سازی آن‌چنان است که روشن نیست در جمله «و إنما جعلت تلك في طباعها لكيما تدعوها إلى الاجتماع و السفاد» ضمیر «ها» به زنان باز می‌گردد یا حیوانات. در مقابل این تعابیر، که کنش جنسی مرد و زن را در ذیل طبیعت می‌گنجانند، عشق به مردان [ابژه مذکر] را می‌یابیم که با فرهنگ پیوند می‌خورد؛ زیرا «پسران چون از تربیت پدر و مادر بی‌نیاز گردند، برای رشد و تعالی، به آموزش استادان دانشمند و پیشه‌ور نیازمندند و هم بدین سبب در مردان بالغ میلی است به پسران و محبتی به نوجوانان تا از این رهگذر به تأدیپ، تهذیب و تکمیلشان .. بپردازند. این رغبت با سرشت اقوامی درآمیخته است که شیفته آموختن دانش، پیشه‌ها، ادبیات و ریاضیات هستند؛ همانند اهل فارس، عراق، شام، روم و .. ولی اقوامی که با علوم، صنایع، و ادبیات سروکار ندارند، مثل کردها، عرب‌ها، زنگیان و ترکان، به‌ندرت در میانشان این میل دیده می‌شود و رغبتی به نکاح غلمان و عشق مردان ندارند» (همان). عربان‌تر از این نمی‌توان رابطه با مذکر را با فراروی فرهنگی پیوند داد. پس اگر مردمیوه را به‌جای دخترمیوه شاهد نیستیم بدان علت است که آب‌شخور میل به امرد فرهنگ است و میل به دختر، طبیعت.

نتیجه‌گیری

ابن طفیل در رساله حی بن یقظان با مؤنث سر ستیز دارد؛ چرا که او می‌خواهد طریق حق را به مخاطب مذکر خود بنمایاند و مؤنث سنگی است بر سر این راه. او نماد هرآن‌چیزی است که سالک باید از آن برحذر باشد تا از جام وصل سیراب گردد؛ نماد جسمی که محبس روح است؛ یادآور میل جنسی است که بهانه‌ای شد برای راندن آدم از بهشت؛ کم‌بهره از عقلی که فرهنگ را برای انسان به ارمغان آورده و او را از طبیعت برتر می‌گرداند؛ آلوده به دشتانی که مایه نقصان

دین^۱ اوست و هم‌پیمان با ابلیس که هرگز او را ناامید نمی‌سازد (الغزالی، بی‌تا: ۱۰۰/۳). این‌ها همه دلیلی می‌گردد تا ابن‌طفیل زن را از متن خود حذف کند و حتی به نمود مثبت زن -وجه مادری- نیز اجازه ظهور و بروز ندهد. با این حال حضور زن -میوه‌گان عریان واق، در پس‌زمینه روایت، نه‌تنها با حذف زن، از متن روایت، در تضاد نیست که با آن سازگار نیز هست. گپه انگاری زن در خیال جغرافیایی برخاسته از پیوند اوست با طبیعت. جغرافیا بر همان اندیشه‌ای صحه می‌گذارد که ابن‌طفیل بدان باور دارد: زن باشنده انسانی کامل نیست. آنان را که «ناقصات‌العقل» و «ناقصات‌الدین» هستند نمی‌توان انسانی تمام‌وکمال، همسنگ با مرد، دانست؛ زیرا فرهنگ زاده عقل آدمی است و دین والاترین نمود فرهنگ که زن را از این دو، بهره، کم‌تر از مرد است. در پایان باید گوشزد کنم آنچه که در این جستار آمده بیانگر دیدگاه ابن‌طفیل است و نیز برداشت بخشی از عقلانیت مذکر از آموزه‌های اسلامی نه آنکه دین مبین اسلام در زن چنین بنگرد؛ باید فرق نهاد میان تعالیم اصیل اسلامی و برداشت گاه نادرست مسلمانان از آن.

منابع

۱. ابن‌حنبل، احمد. (۱۹۹۸). *مسند احمد بن حنبل*. ج ۲. بیروت: عالم‌الکتب.
۲. ابن‌طفیل، محمد. (۲۰۰۸). *حی‌بن یقطان*. قاهره: دارالمعارف.
۳. ابن‌المقرئ، محمد. (۱۹۹۸). *معجم ریاض: مکتبه‌الرشد*.
۴. ابن‌وصیف شاه، ابراهیم. (بی‌تا). *مختصر عجائب‌دنیا*. بیروت: دارالکتب علمیه.
۵. اخوان‌صفاء. (۱۴۰۵). *رسائل اخوان‌صفاء و خلان‌وفاء*. ج ۱ و ۳ و ۴. قم: مکتب اعلام اسلامی.
۶. الادریسی، احمد. (۲۰۰۲). *بجزم‌اید*. ج ۲. بیروت: دارالکتب علمیه.
۷. اورتیز، شری. (۱۳۹۳). «آیا نسبت زن به مرد مانند نسبت طبیعت به فرهنگ است». ترجمه فیروزه مهاجر. در مجموعه مقالات فمینیسم و دیدگاه‌ها. تنظیم شهلا اعزازی. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۸. البخاری، محمد. (۱۹۸۷). *جامع صحیح مختصر*. بیروت: دارابن کثیر.
۹. حسینی، مریم. (۱۳۹۵). *ریشه‌های زن ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی*. تهران: چشمه.
۱۰. الحموی، شهاب‌الدین یاقوت. (۱۹۹۵). *معجم بلدان*. ج ۵. بیروت: دارصادر.

۱ پیامبر نقصان دین زن را در حیض می‌داند که موجب می‌گردد نماز نگذارد و روزه نگیرد (ابن‌حنبل، ۱۹۹۸: ۳۷۳/۲).

۱۱. الحمیدی، محمد. (۲۰۰۲). جمع بین صحیحین بخاری و مسلم. بیروت: دار ابن حزم.
۱۲. بیرلین، ج. ف. (۱۳۹۴). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
۱۳. البیرونی، محمد. (۱۴۰۳). *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوه فی عقل أو مردوله*. بیروت: عالم کتب.
۱۴. البیهقی، ابراهیم. (بی تا). *محاسن و مساوی*. قاهره: دارالمعارف.
۱۵. البیهقی، احمد. (۱۳۴۴). *سنن کبری*. ج ۷. قاهره: وزارة الأوقاف مصریة.
۱۶. التوحیدی، أبوحیان محمد. (۲۰۰۱). *تفسیر بحر محیط*. ج ۲. بیروت: دارالکتب علمیة.
۱۷. الجاحظ، عمرو. (۱۹۹۶). *حیوان*. ج ۱. بیروت: دارالجیل.
۱۸. الخرائطی، محمد. (۲۰۰۰). *اعتلال قلوب*. ج ۱. ریاض: نزار مصطفی باز.
۱۹. الدمیری، محمد. (۱۴۲۴). *حیاء حیوان کبری*. ج ۲. بیروت: دارالکتب علمیة.
۲۰. الرازی، محمد. (۲۰۰۰). *مفاتیح غیب*. ج ۹. بیروت: دارالکتب علمیة.
۲۱. الراغب اصفهانی، حسین. (۱۴۲۰). *محاضرات ادب و محاورات شعراء وبلغاء*. ج ۲. بیروت: دارالأرقم.
۲۲. رامهرمزی، بزرگ شهریار. (۱۳۴۸). *عجایب هند*. محمد ملک زاده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. السراج، محمد. (۲۰۰۲). *مسند سراج*. فیصل آباد: اداره العلوم اثنیه.
۲۴. السیوطی، عبدالرحمان. (۱۹۹۳). *در مثنوی*. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
۲۵. الشافعی، علی. (۱۹۹۵). *تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من أمثال*. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
۲۶. الغزالی، محمد. (بی تا). *احیاء علوم دین*. ج ۳. بیروت: دارالمعرفة.
۲۷. غصوب، می و سنکلیرویب، ایما. (۲۰۰۲). *رجولة متخیلة، هویة ذکریة وثقافة فی شرق اوسط*. بیروت: دارالساقی.
۲۸. الطبرانی، سلیمان. (۱۴۱۵). *معجم اوسط*. ج ۱. قاهره: دارالحرمین.
۲۹. الطبری، محمد. (۲۰۰۰). *جامع بیان فی تأویل آی قرآن*. ج ۱. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۰. القرطبی، محمد. (۲۰۰۳). *جامع لأحكام قرآن*. ج ۱۴. ریاض: دارعالم کتب.
۳۱. القضاعی، محمد. (۱۹۸۶). *مسند شهاب*. ج ۱. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۲. لوید، ژنویو. (۱۳۹۵). *عقل مذکر*. محبوبه مهاجر. تهران: نی.
۳۳. المتقی الهندی علی. (۱۹۸۱). *کنز العمال فی سنن الأفعال والأقوال*. ج ۶. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۴. المسعودی، علی. (۱۹۹۶). *أخبار الزمان و من أباده الحدیثان*. بیروت: دارالاندلس.
۳۵. نصر اصفهانی، مریم. (۱۳۹۷). «بکش زنت را؛ خوانشی زنانه نگر از رساله های فلسفی-تمثیلی حی بن یقظان و قصه غربت غربی». *پژوهش نامه زنان*. سال نهم. شماره چهارم، ۱۷۰-۱۴۹.