

«بکش زنت را»؛ خوانشی زنانه‌نگر از رساله‌های فلسفی - تمثیلی حی بن یقظان و قصه غربت عربی

مریم نصر اصفهانی*

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ام با سه پرسش زنانه‌نگر، به بررسی سه رساله تمثیلی - فلسفی در سنت حکمی نزد مسلمانان بپردازم. رساله *حی بن یقظان* ابن سینا و دو رساله‌ای که مستقیماً متأثر از آن و در شرح «فلسفه مشرقی» نوشته شده‌اند؛ یعنی *قصه غربت عربی* سهروردی و *حی بن یقظان* به قلم ابن طفیل موضوع بررسی این مقاله هستند. این رساله‌ها که هدف از نگارش آنها نشان دادن راه سعادت است، در مقابل سه مسئله زنانه‌نگر در فلسفه قرار گرفته‌اند: جنسیت‌یافتگی تمثیل‌ها؛ رابطه نفس و بدن و رابطه خود و دیگری. در هر سه رساله به صورت آشکار یا پنهان نشانه‌هایی دال بر فرودستی زنان وجود دارد. در هر سه رساله بدن پست دانسته شده و ارتباط مطلوب میان اجزای نفس، به استثنای بوعلی سینا، بر سلطه و غلبه جزء عقلانی است. در هر سه رساله دیگری و پیوند با دیگران مانع رسیدن به سعادت است. در نهایت به این نتیجه رسیدم که سالک مسیر سعادت در این رساله‌ها سوژه‌ای عاقل، بالغ، مذکر، پس‌زنده، تن‌زدوده و خودآئین است و سعادت نیز زمانی به دست می‌آید که انسان از همه کیفیت‌های انسانی خود خالی شده باشد.

کلیدواژه‌ها: حی بن یقظان، قصه غربت عربی، نفس/بدن، خود/دیگری، جنسیت‌یافتگی، چشم‌انداز زنانه‌نگر.

* دکترای فلسفه، دانشگاه جواهر لعل نهرو، دهلی نو، استادیار گروه پژوهشی مطالعات زنان در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Maryam.nasr@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۳

۱. مقدمه

میراث فلسفی ما جزئی از ماست و قرار نیست آن را دور بریزیم یا مانند یک دیرینه شناس در بنیادهای «فرهنگی» و «ساختاری» به تماشای آن پردازیم... آن را از خود جدا می‌سازیم تا دگرباره به شکل نوینی به خود بازگردانیم و روابط نوینی با آن داشته باشیم تا معاصر ما باشد. محمد عابد الجابری، ۱۳۸۷، ص ۳۸

تاریخ فکر و فلسفه، بیشتر و طولانی‌تر از تاریخ سایر علوم بر حذف و طرد زن و زنانگی اهتمام داشته است. فیلسوفان زنانه‌نگر غربی، آنگاه که به نقد و بررسی میراث فکری خود پرداخته‌اند، با عبور از نقد زن بیزاری‌های آشکار و نهان در آثار فلاسفه بزرگ، کوشیده‌اند که این میراث را از چشم انداز زنان و براساس دغدغه‌های زنان بازخوانی کنند.^۱ فیلسوفان اخلاق، سیاست، دین، علم، هنر و... هریک از منظر دغدغه‌های خود به متفکران منتخب خود نزدیک شده و با بازخوانی آراء و آثار ایشان، از یک‌سو دغدغه‌ها و پرسش‌های زنانه را کاویده‌اند و از سوی دیگر آثار کلاسیک را با پرسیدن سؤالات متفاوت احیاء کرده و جنبه‌های خاموش آنها را به سخن آورده‌اند. تاریخ فکر و فلسفه در میان ما کمتر شاهد چنین نقدهایی بوده است و اگر نقد و نظری درباره نسبت فلسفه و جنسیت وجود داشته توجه مستقیم خود را معطوف به کلمات صراحتاً زن بیزارانه فیلسوفان و متفکرانی چون غزالی، ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری و امثال آنان کرده است.^۲

در این نوشتار بر آنیم که گامی فراتر نهاده و از چشم انداز نقد زنانه‌نگر و با سه پرسش مشخص، به بررسی سه اثر فلسفی-تمثیلی معین از گنجینه معارف حکمت مسلمانان پردازیم. هر سه اثر قرار است هدف نهایی فلسفه را محقق کنند؛ یعنی مسیر سعادت و رستگاری انسان را نشان دهند. هر سه از ابزار داستان و تمثیل برای نیل به این مقصود استفاده کرده‌اند. پرسش‌ها و مسائل معین ما نخست، به حضور جنسیت در تمثیل و استعاره‌های این رساله‌ها می‌پردازد؛ سپس به مهمترین دوگانگی جنسیت‌مند در تاریخ فلسفه، یعنی جدایی نفس و بدن و نحوه مراوده این دو با همو اجزای نفس با یکدیگر پرداخته است. در نهایت، مسئله خود و دیگری و پیوند آنان با یکدیگر را بررسی شده است.

دو رساله حی بن یقظان به قلم ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ ه.ش) و رساله‌ای با همین نام نوشته ابن طفیل (۴۸۴-۵۶۴ ه.ش) و رساله قصه غربت غربی به خامه سهروردی (۵۳۳-۵۸۷ ه.ش) رساله‌های برگزیده ما هستند. دلیل انتخاب این سه رساله از میان سایر رساله‌ها، علاوه بر شهرت و نفوذ بسیار زیاد آنها در شرق و غرب، اتصالی است که این سه رساله داستانی و

تمثیلی با یکدیگر دارند. حی بن یقظان ابن سینا از جمله رساله‌ها تمثیلی-فلسفی اوست که در شرح حقایق و دقائق «حکمت مشرقی» نوشته شده است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱؛ کربن، ۱۳۸۷). هم سهروردی و هم ابن طفیل در آغاز رساله‌های خود به این رساله اشاره کرده‌اند و به نحوی پیوند نوشته خود با این نوشته ابن سینا را متذکر شده‌اند. سهروردی ادعا می‌کند رساله ابن سینا وظیفه خود را به انجام نرسانده، پس تنها رساله رمزی خود به زبان عربی را از پایان حی بن یقظان ابن سینا، که آن هم رساله‌ای به عربی بوده آغاز می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۷). ابن طفیل نیز در سرآغاز رساله حی بن یقظان خود هدف نگارش رساله را شرح رموز حکمت مشرقی ابن سینا بیان می‌کند (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۲۰).

این مقاله قصد ورود به مباحث مربوط به ماهیت «فلسفه مشرقی» ابن سینا، نسبت آن با عرفان یا فلسفه و اصالت و استقلال آن از اندیشه‌های افلاطون و نوافلاطونیان را ندارد. همچنین در پی بازکاوی تأثیرهای مثبت و منفی حکمت مشرقی در برساخته شدن عقل در سنت اسلامی یا کمال/ اضمحلال عقلانیت در اندیشه مسلمانان نیست، بلکه با بررسی رساله‌های یاد شده در پی یافتن پاسخ برای سه دغدغه محوری نقد زنانه‌نگر در تحلیل ارتباط سعادت و سعادت‌مندی در فلسفه مشرقی مورد نظر ابن سینا، سهروردی و ابن طفیل و مفاهیم مربوط به جنسیت است. اینکه سعادت چیست و جایگاه بدن، زن، زنانگی و مادری در مسیر نیل به خوشبختی و در این داستانهای تمثیلی کجاست. اینکه آیا رموز موجود در داستان‌ها نسبت به جنسیت خنثی هستند یا خیر و اگر جنسیت یافته‌اند با چه کیفیتی چنین هستند. اینکه آیا دوگانگی‌های متضایف زن‌بیزارانه، جنسیت یافته و پس‌زننده موجود در فلسفه در آنها به چشم می‌خورند یا خیر و اینکه ماهیت نفس و اجزای آن، جایگاه «طبیعت مادی» در برابر عالم عقول، «بدن» در برابر نفس و «دیگری» در برابر خود، به عنوان مؤلفه‌هایی پیوند خورده با جنسیت در این رساله‌ها و نهایتاً در مسیر تعالی کجاست.

پیش از آغاز بررسی رساله‌ها مناسب است شرح بسیار مختصری از این رساله‌ها، تمثیل‌ها، اشارات و رموز آنها داشته باشیم.^۳

۲. شرح مختصر رساله‌ها

حی بن یقظان (زنده پسر بیدار) به روایت ابن سینا، رساله عرفانی-فلسفی با شهرت و تأثیری جهانی است که بوعلی آن را در ایام اسارت در قلعه فردجان در حومه همدان نوشته

است. ظاهراً داستان اصلی یونانی داشته و مریدان از بوعلی سینا خواسته‌اند آن را شرح کند _گرچه آنچه موجود و مشهور است همین روایت ابن سیناست.

ابن سینای دربند، در رساله *حی بن یقطان* سفری معنوی در درون انسان را روایت می‌کند. راوی در تفرجگاهی که همان بدن خودش بوده گردش می‌کرده است که با پیری برنا و دانا (عقل فعال) مواجه می‌شود. با پیر همسخن می‌شود. پیر خود را زنده پسر بیدار و از اهالی بیت المقدس (عالم عقول) معرفی می‌کند که پیشه‌اش سیاحت است. راوی و پیر دانا با هم به گفتگو و مباحثه می‌پردازند تا سخن از اهمیت علم فراست (تأویل / منطق)^۴ به میان می‌آید و بر آن تأکید می‌شود. سپس پیر برنا به راوی هشدار می‌دهد که مراقب رفیقان بد (قوای نفس) که گردش را گرفته و او را از راه درست منحرف می‌کنند باشد. پیر در وصف این دوستان بد می‌گوید یار پیش رو

دروغ‌زن است و ژاژخای است و باطل‌ها به هم آورده است و زورها آفریننده است و تو را خبرهایی آرد که تو از او اندر نخواسته باشی و از او نپرسیده بوی، و خبر راست با دروغ برآمیزد و حق را به باطل پلید کند با آنکه وی جاسوس و طلایه‌ی توست، و به سبب وی بدانی خبر آن چیزهایی که از تو غایب است، و به راه وی به تو رسد حال‌های آن چیزها که نزدیک تو نیست. و تو اندر مانده‌ای به نقد کردن حق آن از باطلش، و به برچیدن راستش از میان دروغش، و پدید کردن ثوابش از آنچه خطاست، با آنکه تو را از او چاره نیست. گاه بود که توفیق ایزد تو را دست گیرد و از راه گمراهان تو را دور کند، و گاه متحیر و خیره بمانی، و گاه بود که گواهان مزورکنان تو را غرّه کنند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۱-۷).

یار دست راست

خریط است و ناپاک‌دار است. هر بار که بیاشوبد نصیحت نپذیرد و پند دادنش سود ندارد، و مدارا کردن با وی آشفته‌گیش را کم نکند. گویی که آتش است که اندر هیزم خشک افتاده بود، یا آب بسیار است که از بالای بلند فرود آید، و یا اشتیری مست است، و یا شیری بچه‌کشته است. (همان، ص ۷-۲)

و یار دست چپ

چرکن است و بسیارخوار است و فراخ‌شکم است و جماع‌دوست است. هیچ‌چیز شکم وی پر نکند جز از خاک، و هیچ‌چیز گرسنگی وی نشاناند مگر گِل و کلوخ. لیسنده

«بکش زنت را!»؛ خوانشی زنانه‌نگر از رساله‌های فلسفی - تمثیلی ... ۱۵۳

است و چشنده و خورنده و حریص. گویی که خوکی است که گرسنه کندش و اندر میان پلیدی گمارندش. (همان، ۷-۳)

جوزجانی، شاگرد بوعلی و نخستین شارح رساله برای ما شرح می‌دهد که رفیق اول «قوه وهم و تخیل» و رفیق دست راستی «قوه خشم» و دوست دست چپی «قوه شهوت» یا همان امیال و خواهش‌ها (passions) است.^۵ پیر به راوی توضیح می‌دهد هر یک از این رفیقان را دو کناره است (افراط و تفریط) که هر دو هم بد هستند. تا زمان مرگ از دست این رفیقان بد رهایی نخواهد بود، پس به راوی توصیه می‌کند که مراقب باشد هرگز مهار خود را به دست آنان ندهد، آنان را مسخر خود سازد و به راه راست هدایتشان کند تا زمان رهایی کامل، یعنی مرگ، فرا رسد. پس تا مرگ فرا نرسد انسان ناگزیر به آمیزش با این رفیقان بد است و پیر هم اشاره می‌کند که گاه گاه با این رفیقان بنشین و آمیزش کن، ولی تأکید می‌کند

و هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی بنشاطی تمام و بجد، من با تو همراهی کنم و تو از ایشان ببری. و هر بار که تو را آرزوی ایشان آید، به نزدیک ایشان شوی و از من ببری، تا آنگاه که وقت آید که به تمامی از ایشان برگردی. (همان، ۹-۱).

پیر دانا اینجا به صراحت به روای می‌گوید که مادامیکه مشغول تن است و عمرش در دنیا باقیست نیز، بدون دل بردن از آنچه به جهان مادی مربوط است، نمی‌تواند با او مؤانست داشته باشد.

اما در بخش دوم رساله، ابن سینا جغرافیای عرفانی شرق و غرب را معرفی می‌کند. ایده‌ای که بعدها مورد استفاده سهروردی قرار می‌گیرد. پیر برنا ویژگی‌های غرب ظلمانی و شرق نورانی را باز می‌گوید و جغرافیای صعود از آسمان را بر اساس علم نجوم قدیم ترسیم می‌کند تا مراحل نزدیکی به خداوند یا همان پادشاه پادشاهان را نشان دهد. پیر به راوی می‌گوید من تو را مستعد بیداری دیدم، به همین دلیل از اشتغال به پادشاهان جهان رو به تو آوردم. اگر می‌خواهی تو هم به او نزدیک شوی از پی من بیا. رساله ابن سینا اینجا تمام می‌شود و سهروردی که تحت تأثیر عظمت رساله قرار گرفته در قصه غربت غربی به قصور ابن سینا در توجه به طور اعظم (فرشته راهنما) اشاره کرده و داستان خود را آغاز می‌کند.

در قصه غربت غربی روای مشاهدات معنوی خود را از سفری پرهیجان و نفس‌گیر به عالم مثال روایت می‌کند. نوشته‌ای که جابه‌جا از آیات قرآن (خاصه آیات مربوط به قیامت و عذاب الهی) در آن استفاده شده و بر هولناکی، پیچیدگی و غنای آن افزوده است.

داستان از این قرار است که روای به همراه برادرش عاصم (کنایه از عقل) می‌خواهد از چاه قیروان که یادآور غار افلاطون است بیرون بیاید. نامه‌ای از جانب پدرش هادی (عقل فعال) و از وادی اَیْمَن به دستش می‌رسد که نقشه فرار در آن شرح داده شده است. «چون به وادی مورچگان رسیدی دامن بیفشان» (سهروردی، ۱۳۷۲، بند ۱۳) و مورچه نماد حرص است. ادامه می‌دهد «و بکش زنت را- که او پس مانده نیست» (همان، بند ۱۴). زن اینجا و در سایر داستانهای رمزی اغلب نماد امیال جسمی خاصه میل جنسی است. چنانکه گفته شد در این رساله سهروردی بارها از آیات قرآنی برای رساندن مراد خود استفاده می‌کند و اینجا نیز تلمیحی از آیه ۸۳ سوره اعراف درباره لوط و خانواده‌اش آورده که می‌فرماید «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ؛ پس او و خانواده‌اش را نجات دادیم، غیر از زنت که او از باز ماندگان بود». در قصه غربت غربی می‌خوانیم «أقتل امرأتک، إنها کانت من الغابرين». روای اطاعت می‌کند و سپس سوار کشتی (نماد بدن) می‌شود تا به دیدار پدر برود «پس موج حجاب شد میان من و پسر و او غرقه شد»^۶ (همان، بند ۱۶)؛ پسر نماد نفس حیوانی است. نزدیک به صبح دریا متلاطم می‌شود و آبها منقلب «دایه خویش را بگرفتم و در آب انداختم» (همان بند ۱۹) و دایه نماد نفس نباتی است. روای در ادامه راه، کشتی را که نماد بدن انسان است نابود می‌کند- از ترس پادشاهی که نماد مُلک دنیاست. و «بگرفتم تقلین را با افلاک و در قاروره‌ای گذاشتم» که منظور به بند کشیدن نفس لوامه و اماره است. «و بگرفتم خواهر خویش را و بپوشانیدم در او پوششی از عذاب خدا»^۷ (همان، بند ۳۱) و خواهر اشاره به ماده دارد. روای که سبک‌تر شده پیش‌تر/ بالاتر می‌رود و در مسیر گوسفندی که همراه دارد و نماد شهوت است را نیز رها می‌کند تا نهایتاً به مقصد می‌رسد. ماهیان کوه طور را می‌بیند و می‌فهمد آنان برادرانش هستند که از چاه بیرون آمده‌اند و به سوی دریا می‌روند. بالای کوه می‌رود و پدر را می‌بیند و نزد او از زندان شکایت می‌کند. پدر می‌گوید «نیکو رستی، اما ناگزیر به زندان غربی باز خواهی گشت و هنوز همه بند را از خود برنیفگنده‌ای.» (همان، بند ۴۰) پدر به او دلداری می‌دهد که گرچه الان ضروری است که به زندان بازگردد، اما امکان بازگشت هست و دیگر اینکه نهایتاً نزد پدر باز خواهد گشت.

راوی فرحناک می‌شود به این گفته و رغم بازگشت و اندوه از جدایی، لذت سفر با او باقی می‌ماند و دعا می‌کند «خدای ما را از حبس طبیعت و بند هیولا برهانادا!» (همان، بند ۴۵).

در *حی بن یقظان* ابن طفیل داستان طولانی‌تر است. داستانی که نه فقط یک تجربه معنوی یا مکاشفه درونی، بلکه سرگذشت انسانی را از بدو تولد نقل می‌کند. در آن هم بناست ما به اسرار حکمت مشرقی ابن سینا پی ببریم، ولی داستانی یکسره متفاوت با داستان ابن سینا روایت می‌شود. دو داستان اول از زبان اول شخص بیان شده، ولی داستان تمثیلی ابن طفیل از زبان دانای کل نقل می‌شود.

ماجرا از این قرار است که در یکی از جزایر هند، جایی است که در آن انسان بدون میانجیگری پدر و مادر به وجود می‌آید، حی ابن یقظان از مثنی گِل به وجود می‌آید، البته در رساله اشاره می‌شود که برخی هم امکان وجود او را به طریق دیگر بیان کرده‌اند: اینکه او پدر و مادر داشته، ولی در بدو تولد، مادر او که در خفا با پدرش ازدواج کرده بود، از ترس برادر، پس از تولد شیرش داده و در تابوتی خوابانیده و شبانگاه با جمعی از خدمتکاران به ساحل دریا برده و به آب افکنده و آب دریا طفل را به ساحل جزیره مذکور برده است. پس از تولد، حال با هر کیفیتی، طفل شیرخوار در جزیره تنهاست. ماده آهوئی که بره‌اش را صیادان کشته‌اند کودک را می‌یابد و شیر می‌دهد و پرورش و مراقبت از او را به عهده می‌گیرد. حی در کنار او با سایر حیوانات و نقاط ضعف و قوت خودش و آنها آشنا می‌شود.

از هفت سالگی به این فکر می‌افتد که تن خود را ابتدا با برگ و بعدتر با پرو بال حیوانات بپوشاند. پس از مدتی ماده آهو بیمار شده و می‌میرد. پسر بدن او را شکافته و قلبش را می‌بیند و می‌پندارد که چیزی در این خانه بوده و از آن بیرون رفته است. سوالات بسیاری برایش پیش می‌آید و به این نتیجه می‌رسد که مادر مهربان شیرده این جسد نبوده است، بلکه آن چیزی بوده که از بدن جدا شده. از آن به بعد به تأمل در امور عالم می‌پردازد. وقتی جسد می‌پوسد، او به این نتیجه می‌رسد که جسم آلت دست چیزی بوده که اکنون مهاجرت کرده است. سپس به تمایز میان نفس نباتی و نفس حیوانی و بعد تمایز خودش با باقی موجودات پی می‌برد و اینگونه فهم سلسله مراتبی از عالم مادی و محسوس پیدا می‌کند که خود، به جهت داشتن قوت عقل نظری، بر فراز آن قرار گرفته است.

جسم و جسمانیت را پرده و هدف را نزدیکی به مبدء عالم قرار می‌دهد و دستورالعملهایی را برای مراقبت و ممارست و تقرب به معبود تدارک می‌بیند. برای

محافظت از سلامت جسمانی و حیوانی خود خوراک و پوشاک و مسکن را مهیا می‌کند و برای تشبه جستن به اجرام سماوی که درخشان و روشنایی بخش بودند خود را پاکیزه کرده و از گیاهان و حیوانات اطرافش محافظت می‌کند. برای نزدیکی به واجب الوجود نیز با توجه و تمرکز به حرکتی شبیه به رقص سماع می‌پردازد تا فکر و ذهن خود را از هرآنچه غیر از یاد خداوند است پاک کند. در نهایت برای درک واجب الوجود به ریاضت روی می‌آورد و زهد پیشه می‌کند تا به درک خالق برسد. با ریاضت پرده‌های جهل یکسو رفته و کشف و شهودی برای او اتفاق می‌افتد که پس از اتمام دوره ریاضت دیگر تمایلی به زندگی در این دنیا ندارد

و در همه احوال آرزو میبرد که خدایش از رنج بدن که پیوسته به مفارقت آن مقامش میکشاند آسایش دهد تا مگر برای همیشه رها شود و به لذت مطلوب برسد و از رنج و المی که به وقت اعراض از مقام خود و توجه به ضروریات بدن حس می‌کند دور افتد و جدا ماند (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۳۷).

ابن طفیل اینجا به دو دوست در جزیره مجاور حی بن یقظان اشاره می‌کند به نام سلامان و ابدال که از بزرگان و اهل معرفت در سرزمینشان بودند و دینی داشتند که دو وجه داشت: در آن هم سخن از زهد و ریاضت بود و هم سخن از معاشرت و همراهی با جامعه. سلامان دست در دامن اجتماع زده و ابدال در پی رسیدن به خلوت راهی جزیره حی بن یقظان می‌شود. مدتی در خلوت خود به عبادت مشغول می‌شود تا اینکه روزی که هم او و هم حی در جستجوی غذا بودند به هم برمی‌خورند. این دو پس از از میان رفتن ترس به زبان بی‌زبانی با هم سخن می‌گویند و ابدال از غذای خود به حی می‌دهد که چون حی را خوش می‌آید، هشدارش می‌دهد که مبادا این لذت او را از خداوند دور کند. باری، ابدال به حی زبان می‌آموزد و حی هم از تجربیات و مکاشفاتش برای او می‌گوید و ابدال اطمینان می‌یابد که آنچه در شریعت او بوده با آنچه این انسان خود-آموخته یاد گرفته همخوان است. حی بن یقظان از احکامی که درباره زندگی دنیایی در دین ابدال وجود دارد شگفت زده می‌شود (چراکه دنیا را ناخوش می‌دانسته) و تصمیم می‌گیرد با ابدال به جزیره آنها رود و به هدایت مردم بپردازد تا از دنیا دست کشیده و رو به سوی خدا کنند. به جزیره می‌روند. سلامان را می‌بینند که پادشاه آن سرزمین شده و مردمی که به دنیا مشغولند. حی تلاش می‌کند مردم را به راه آورد ولی نهایتاً در تلاش خود ناکام می‌ماند.

کدام رنج عظیم تر و چه شقاوتی انباشته‌تر و بالاتر از رنج و شقاوت کسی که هرگاه اعمال او را از بام تا شام و از هنگام بیداری تا بوقت خواب در نظر گیری و بازکاوی هیچ یک را نیابی مگر اینکه بدان طالب تحصیل مراد نیست از این امور محسوس فرومایه از قبیل مالی که گرد آورد، یا لذتی که بدان رسد، یا شهوتی که قضا کند، یا غیظی که بدان تشفی جوید یا جاهی که احراز نماید یا یکی از اعمال شرعی که ظاهرش بدان بیاراید یا از گردن خود تکلیفی فروگذارد و آنها همه «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فِي بَحْرِ لُجَىٰ وَإِنَّ مِنْكُمْ اِلَّا وَاَرِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا»^۸ (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۵۱)

حی بن یقظان و ابسال از هدایت مردم ناامید می‌شوند و سوار بر کشتی به جزیره خود باز می‌گردند و به عبادت مشغول می‌شوند تا مرگشان سر می‌رسد.

پس از مرور کوتاهی که بر این سه داستان تمثیلی و استعاره‌های آنان داشتیم در سطح نخست به ارتباط جنسیت و تمثیل و استعاره‌های موجود در این داستانها می‌پردازیم.

۳. جنسیت، تمثیل، استعاره

استعاره‌ها صرفاً زیور زبان نیستند. هر متن، حتی اگر به زبان داستان و تمثیل هم بیان نشده باشد معنایی بسیار بیشتر از آنچه کلماتش نشان می‌دهند با خود دارد. ما در سستی‌ترین کاربرد تمثیل و استعاره و مجاز، و صرف نظر از تحقیقات پر دامنه‌ای که حول مفاهیمی چون تمثیل و نماد و استعاره انجام شده، همواره می‌توانیم از وجود وجه شبهی قوی و مقبول، میان آنچه نماد چیزی دیگر واقع شده مطمئن باشیم. حال اگر در متنی فلسفی چنین اتفاقی افتاده باشد، تک تک تمثیل‌ها و ارجاعات و وجه شبه‌های آن تمثیل‌ها واجد اهمیتی حیاتی برای درک متن می‌شوند و به ما حق می‌دهند که درباره وجه شباهتی که نویسندگان تمثیل‌ها به آن باور داشته‌اند پرسش کنیم.^۹ در این نوشتار مسئله ما جنسیت است، پس در گام نخست نگاهی به تمثیل‌های جنسیت‌مند رساله‌ها داریم.

گرچه ادبیات و داستان پردازی از جمله قلمروهایی بوده که از همان ابتدا و در نخستین داستانها، از شخصیت‌های زن (حال با هر کیفیتی) خالی نبوده است، در آموزه‌های فلسفی، حتی زمانیکه در جامه داستان و تمثیل ارائه شود، معمولاً و ظاهراً خبری از حضور زنان نیست. از مشهورترین تمثیل‌های فلسفی مانند تمثیل غار و اربابه افلاطون گرفته تا شخصیت‌های محاورات سقراطی (مگر استثنای دیوتیما در مهمانی) و رساله‌ها تمثیلی-فلسفی حکمای مسلمان (به استثنای *سلامان و ابسال‌ها*) نشانی از حضور شخصیت زن نیست.^{۱۰} در

هر سه این داستان‌ها همه شخصیت‌ها مذکرند- هم روای‌ها و هم راهنمایان و هم شنوندگانی که روایان برای اجابت خواسته آنان داستان رمزی خود را آغاز می‌کنند. عقل فعال در حی بن یقظان ابن سینا «پیرمردی» برناست و در قصه غربت غربی سهروردی «پدر» است. عقلی که یاور سالک سهروردی هست نیز در کالبد «برادر» شخصیت پردازی شده است. زنان در مقام شخصیت‌های کنشگر داستانی چنان محذوفند که حتی برای تولد حی بن یقظان ابن طفیل هم تلاش شده وجودشان به نحوی انکار شود.^{۱۱} باز مراقبت و پرورش کودک که معمولاً امری زنانه است را نیز ماده آهوئی به بهترین نحو انجام می‌دهد و این امر در تمثیل‌های فلسفی بی‌سابقه نیست.^{۱۲}

در حی بن یقظان ابن سینا راوی و مستمع و راهنما مذکر هستند و عنصر مؤنثی وجود ندارد. در داستان ابن طفیل، مادر در روایت دوم از تولد حضوری گذرا دارد و ماده آهو در همان ابتدای داستان، وقتی وظیفه خود را انجام داد می‌میرد و می‌پوسد و شکافتن جسد او راه را برای مکاشفه حی بن یقظان ابن طفیل باز می‌کند. اما نزد سهروردی تمثیل‌ها به هیچ وجه نسبت به زن و زنانگی خنثی نیستند چنانکه گویی مخاطبشان عام است و تنها به اقتضای زبان ازاسامی و افعال مذکر استفاده می‌کنند. در این داستان و برخی دیگر داستانهای سهروردی از زن به عنوان نخستین مانعی که باید پشت سر گذاشته شود نام برده شده. چنانکه در ابتدای *آواز پر جبرئیل می‌خوانیم* «در روزگاری که من از **حجره زنان** نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم... قصد مردان سرای ما کردم... بعد از آن هوس دخول در **خانقاه پدرم** سانح گشت.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲۰۹-۲۱۰). برای رسیدن به «خانقاه» پدر نخست باید از «حجره زنان» بیرون آمد و حجره زنان کدورت و تاریکی عالم ماده است (پورنامداریان، ۳۱۰، ۱۳۶۴). در سیر صعود سالک قصه غربت غربی هم نخستین فرمان پیش از آغاز حرکت و برای رهایی از چاه قیروان این است که «بکش زنت را» و در تبیین دلیلش تلمیحی از شدید الحن ترین آیات قرآن خطاب به یک زن، یعنی همسر لوط آمده است، استفاده می‌شود. این درحالی است که در قرآن کم نیستند آیاتی که در ستایش شایستگی‌های یک زن در مقام زن/مادر/ دختر/ خواهر/ همسر/ ملکه آورده شده‌اند.^{۱۳} ولی فیلسوف ما این آیه خاص را «انتخاب» می‌کند. ظاهراً اینجا با نحوی بومی‌سازی تفکرات یونانی و اندیشه‌های زرتشتی مواجه هستیم که از استثنائات قرآن (زن لوط و زن نوح) برای تصویر قواعد راه سعادت بهره گرفته است.

باری، در ادامه راوی شاهد غرق شدن پسر (نفس حیوانی) است و خود فاعلیتی ندارد، ولی به دایه که می‌رسد خود راوی او را به دریا می‌افکند که در مرتبه‌ای پایین‌تر، نماد نفس نباتی است. باز، در حالیکه در سراسر سفر از معاونت برادر (عقل) برخوردار است خواهر (نماد ماده) را در پوششی از عذاب خداوند می‌پوشاند. مؤنث‌های تمثیل یعنی زن، دایه و خواهر نماد شهوت، نفس نباتی و کدورت ماده دانسته شده‌اند و رفتاری که راوی نسبت به آنها روا می‌دارد یعنی کشتن، به دریا انداختن و پوشاندن خواهر در عذاب، در مقایسه با سایر دورریختنی‌ها (غرق شدن پسر و رها کردن گوسفند در بیابان) تکان دهنده و مستلزم کنش‌های خشونت بار است.^{۱۴} این نسبت و تناسبها به هیچ روی اتفاقی و بی معنا نیست. از زمان معلم اول یعنی ارسطو تعریف انسان به عنوان حیوان عاقل پذیرفته شده بود و زنان به عنوان موجوداتی کمتر عاقل در مقایسه با مرد که نماد انسان کامل بود، انسان ناقص دانسته می‌شدند. همین کم بهرگی از عقل امکان عروج و صعود آنان به عالم عقول را منتفی کرده و در همان آغاز راه سعادت در زمره بازماندگان قرارشان می‌دهد. راوی سوژه عاقل است و زن دیگری‌ای است نماد ناعقل که باید با عبور از او و به کمک عقل به سوی خانقاه پدر و عالم عقول رفت. به همین ترتیب و به همین دلیل، امیال، جسمانیت، ناعقل و طبیعت، در پیوند با زنانگی و به عنوان مؤلفه‌های گمراه‌کننده عقل با شدت و قاطعیت «سرکوب» می‌شوند که جایی برای مصالحه و تعامل نیست.

۴. ارتباط نفس و بدن

در این رساله‌ها رهایی در مرگ است. زن و بدن مادی، ناعقلانی و تاریک در تقابل و نه تعامل با مرد و نفس روحانی، عقلانی و نورانی قرار گرفته است. در میان اجزای نفس هم تنها جزء عقلانی بالا رونده و بالا برنده است. در تن یافتگی رستگاری ممکن نیست. رهایی در تن زدودگیست.

یکی از مهمترین نقدهای زنانه‌نگری که هم به افلاطون و هم به دکارت وارد شده قول آنان به جدایی کامل میان نفس و بدن و اصالت دادن به نفس است. (بور دو ۱۳۸۰؛ لویس ۱۳۸۱) ابن سینا در این مورد از افلاطون و نوافلاطونیان تأثیر پذیرفته و بر دکارت تأثیر کرده است. او در نظریه «انسان معلق»، که گفته می‌شود منشاء اصل اندیشندگی (می‌اندیشم پس هستم) دکارت هم بوده (افنان، ۱۳۹۱، صص ۱۶۳-۱۵۹)، بر استقلال کامل نفس و بدن تأکید کرده بود. به همین ترتیب، در هر سه این رساله‌ها، به پیروی از حی بن یقظان ابن

سینا، کمال و سعادت غایی مفارقت نهایی نفس از آلودگی و ابتلائات هم‌بسته با بدن نهفته است. بدن دست بالا ابزار است.

ماجرا نزد ابن سینا به نسبت دیگر رسالات با ظرافت پیش می‌رود. پیر برنا یا همان عقل فعال در حی بن یقظان ابن سینا هشدار می‌دهد که در مواجهه با رفیقان بد (اجزای غیر عاقل نفس و مرتبط با بدن)

چنان کن که تو زیر دست ایشان باشی نه ایشان، و چنان کن که مهار خویش به دست ایشان ندهی، بلکه ایشان را فرمان بردار خویش کن و به راه راست شان بدار و براه میانه شان آر، که چون چنین کنی، ایشان مسخر تو شوند و تو مسخر ایشان نشوی، و بر ایشان توانی نشستن و ایشان بر تو ننشینند (ابن سینا، ۱۳۷۸، ۸)

پیر برنا از سالک می‌خواهد که با انواع ترفندها (از خشونت تا ملایمت) به این رفیقان بدخو و بدکردار چیره شود. با این حال، عبارات رساله نشان می‌دهند که راوی سفر معنا چشم و گوش بسته به فرمان پیر گردن نمی‌نهد و نظاره‌گر احوال خود می‌شود و می‌گوید «پس چون دیگر اره به آزمایش ایشان مشغول شدم و اندر کار ایشان نظر کردم، نزدیک من درست شد آنچه وی گفت از حال‌های این رفیقان، و من اندر دشخواری‌ام از دست ایشان: گاه بود که دست مرا بود بر ایشان و گاه بود که دست ایشان را بود بر من و از ایزد همی خواهم نیکو همسایگی کردن و آمیختن با این رفیقان تا آنگاه که از ایشان جدا شوم.» (همان، ۹) به نظر می‌رسد اینجا راوی تابع صیرف دستورات عقل فعال نیست. یعنی از «تجربه» در کنار «شهود» کمک می‌گیرد. لحن راوی ابن سینا نسبت به لحن عتاب‌آمیز عقل فعال ملایم‌تر است و این ملایمت می‌تواند برخاسته از دانش ابن سینا در حوزه پزشکی و علم النفس باشد. از زبان عقل فعال مأمور می‌شود به «سخرتهم» و «رکبتهم»، ولی سالک پس از تأمل در احوال خود و کسب دانش تجربی، ضرورت و دشواری کنار آمدن با این یاران را در می‌یابد و از خداوند «حُسن مجاوره» طلب می‌کند. راوی قوای نفس را نفی نمی‌کند و طالب تعامل با آنهاست.

گرچه ابن سینا پژوهان به شباهت میان این تمثیل ابن سینا و «تمثیل ارابه» افلاطون در فایده‌روس اشاره کرده‌اند (کربن، ۱۳۸۷، ۵۳۳)، ولی نمی‌توان تفاوت بنیادین میان این دو تمثیل را منکر شد. نزد افلاطون فرمانروایی قاطع ارابه ران (جزء عقلانی نفس) نسبت به دو اسب سفید (که فرمانبر است و با حساب اصلاح پذیر- همان قوه غضبیه یا خشم) و اسب سیاه (که زشت و بی‌شرم و کم‌شنواست و برای به راه آوردنش نیاز به خشونت شدید

است - همان میل و خواهش)، (افلاطون، ۲۵۳، ۱۳۸۰-۲۵۴) تکلیف همه چیز را روشن کرده است. ارتباط مبتنی بر قهر و غلبه و سلطه است. نزد ابن سینا، راوی پس از تأمل درباره نسبت این اجزا و ناگزیر و ناگزیر بودن پیوند با آنان از خداوند طلب حسن همجواری می‌کند. همین چند جمله، به علاوه توصیه برای «به راه میانه آوردن» این رفیقان بد، فاصله ابن سینا با افلاطون و نزدیکی او به ارسطو را نشان می‌دهد. نزد بوعلی سلطه و سیطره و انقیادی درکار نیست زیرا در برابر تقابل از تعامل میان قوا سخن گفته می‌شود.

در قصه غربت غربی سهروردی کشتی (اسباب سفر) نماد بدن است. سالک از کشتی کمک می‌گیرد تا سفر خود را آغاز کند، اما چنانکه پیش‌تر اشاره شده، مرحله به مرحله پیوند خود با عالم جسمانی را قطع می‌کند و در میانه راه کشتی را می‌دزد (سهروردی، ۱۳۷۲، بند ۲۰) و بعد با نابود کردن «خواهر» از محدودیتهای تن و هم عالم ماده عبور می‌کند. در نهایت، وقتی متوجه می‌شود رهایی کامل و گسست مطلق تا «زمان معین» ممکن نخواهد شد از خداوند طلب مرگ می‌کند.

در این تمثیل بدن ابتدا وسیله است برای حرکت و پس از رسیدن به مقصد بار اضافی می‌شود که بر دوش روح سنگینی می‌کند و سالک آرزوی رهایی از آن را دارد. پاره پاره کردن کشتی / بدن در این رساله، که اشاره به داستان و موسی و خضر است، می‌تواند کنایه از ریاضت کشیدن باشد. چرا که کسی به بدن رنجور طمعی نخواهد داشت و از او چیزی طلب نخواهد کرد. در قصه غربت غربی مبارزه بی‌امان و بدون ترحمی برای سلطه عقل بر هر آنچه غیر عقلانیست در جریان است. در مسیر سعادت سهروردی اگر عشق، شوق یا هر عاطفه مثبتی وجود داشته باشد متوجه «پدر» یا همان عقل فعال است، باقی همه پس زدنی و دور ریختنی‌اند.

چنانکه اشاره شد در حی بن یقظان ابن طفیل هم بدن و هر آنچه به آن مربوط است فاقد اصالت است. در نظام سلسله مراتبی رشد و سعادت انسان، بدن در حد وسیله، پایه، پله و چیز است که گرچه در مراحل اولیه رشد به پوشش و سلامت و پاکیزگی آن اهمیت داده می‌شود، اما نهایتاً با زهد و ریاضت و نفی است که قدم در راه سعادت خواهد گذاشت. حی بن یقظان ابن طفیل با تمرکز و تأمل و حتی رقصی شبیه به سمع تلاش می‌کند از بدن مادی خارج شده و به عالم مجردات نزدیک شود و این نخستین تلاشهای او برای دور شدن از تن است. ابن طفیل نیز مانند بوعلی پزشکی حاذق بوده است و به همین

دلیل جزئیات فراوانی درباره رشد و پرورش انسان در رساله او موجود است، اما در نهایت بی‌اعتنایی به بدن را اعلی درجه رشد عقلانی می‌داند.

آنچه در هر سه این رساله‌ها برای قرب به سعادت مهم است پرورش بُعد عقلانی نفس است. بدن در مراحل اولیه ضرورتی ابزاری دارد، ولی در مراحل نهایی مایه عذاب و جدایی می‌شود. پس از بررسی ارتباط انسان با خود (بدن با نفس و نفس با اجزای خود) که ارتباطی پس‌زنده بود، عجیب نیست که ببینیم رابطه خود با دیگری به طریق اولی بر همین الگو استوار است.

۵. خود و دیگری

در *حی بن یقظان* ابن سینا و قصه غربت غربی سهروردی، خواننده سفری معنوی و درون خود انسان مذکر بالغ هستیم. سفری که نه تنها با دیگر انسان‌ها کاری ندارد که کوچکترین نیازی هم به آنها ندارد. خود عقلانی است که از جهان مادی و پیوند با دیگران به تنگ آمده، بار سفر بسته و هجرت آغاز می‌کند. سفر معنوی انسانهای طالب سعادت حقیقی در واقع روایت گریز آنان از بُعد مادی خود و جهان فیرگون وجود دیگران است. در *حی بن یقظان* ابن طفیل که با مسیر رشد انسانی از هیچ به سوی همه چیز همراهیم دیگران نباتی، حیوانی، سماوی و نهایتاً انسانی به صحنه وارد و از آن خارج می‌شوند و آنجا هم نهایتاً همه نفی شده و قرب به سعادت نزد خود عاقل تنها و زاهد ممکن می‌شود. در رساله ابن طفیل دیگران، اعم از انسانی و حیوانی و نباتی و زمینی و آسمانی، حضور پررنگی دارند. آنها به رشد و پرورش و کسب تجربه و معرفت *حی بن یقظان* کمک می‌کنند و گاه گاه الگوی او در عمل و اندیشه قرار می‌گیرند، اما حضور و اهمیتشان پایدار نیست.

اینکه بدانیم سعادت در این رساله‌ها تنها و تنها در پرتو خودآیینی عقلانی قابل حصول است نیاز به کشف رمز ندارد. عقل است که در تنهایی و در پرتو عقل راه و آیین تعالی فرد را روشن می‌کند. در *حی بن یقظان* ابن سینا، عقل فعال، عقل فیض دهنده و واسطه فیض، که در قامت پیری دانا و برنا ظاهر شده، پیش و بیش از هر چیز دیگر بر «علم منطقی» تأکید می‌کند. عقل فعال راهنمای سعادت است. سعادت که با فروپیچیدن در خود عقلانی برای فرارفتن به سوی مبداء خیر حاصل می‌شود. رفیقانی که گرد سالک را گرفته‌اند رفیقانی نابابند که باید بر آنها تفوق یافت و در نهایت از دستشان خلاص شد. رفیقانی که بندهای

پیوند سالک با دنیای مادی و دیگرانند. همه چیز و همه کس در این جهان مجازی و در نتیجه وهم و فریب است.

در قصه غربی غربی هم دیگران همه کورند و کرنند و با محدود کسانیکه استعداد دیدن و شنیدن دارند باید با زبان رمز و استعاره سخن گفت، باشد که اهل «خرد» در یابند. این راه سعادت به روی واماندگان در غلغله چاه قیروان باز نیست و با نفی دیگران سالک را مرحله به مرحله از اغیار می‌برد و بالا می‌برد. دنیا و آنچه در عالم تحت قمر جریان دارد پست و کثیف است و آن بالا خبرهاییست که بیخبران را به آن راه نیست. هر انسانی به تنهایی و تنها با یاری عقل خود می‌تواند صعود کند و دیگر انسانها و آنچه ما را به آنها می‌پیوندد مزاحمانی هستند که باید کنار روند تا نهایتاً فرد عقلانی، خالص و سبکبار اوج بگیرد.

در حی بن یقظان ابن طفیل، برای تأکید بر بی‌تعلقی، طفلی که قرار است به کمال برسد بدون پدر و مادر زاده می‌شود و شیر آهوپی برای رشد و پرورشش کافیس. حی بن یقظان از هیچ در وجود می‌آید و تنها با هدایت عقل خود همه چیز می‌شود و این ایده‌آل بسیاری از فلاسفه بوده است. نه مادری و نه پدری، نه حتی مربی و مرشدی و نه دوستان و هم‌درسانی. حی بن یقظان آنچه آموختنی است در جزیره تنهایی خود می‌آموزد. در بخشی از رساله به گیاهان و حیوانات که مادر و معلمش بوده‌اند نیز اهمیت می‌دهد، اما همچنان که بزرگ می‌شود و بر علم و کمالش افزوده می‌شود، به آنان نیز کم توجه می‌شود تا نهایتاً کنج عزلت می‌گزیند. حی بن یقظان ابن طفیل با دیگری انسانی با همه رنج‌ها و تردیدهاش هم برخورد می‌کند و از او زبان و شریعت می‌آموزد. با او نزد دیگر انسانها می‌رود تا آگاهشان کند، ولی آنان را «صُمَّ بُكُمْ عُمِّي فَهَمْ لَّا يَرْجِعُونَ» می‌یابد و با یار همراهش به جزیره باز می‌گردد و هر یک به گوشه‌ای می‌خزند تا عمرشان سرآید.

حی بن یقظان ابن طفیل که از اهمیت دنیا در دین در شگفت شده، به تجربه در می‌یابد که انسانها هدایت نمی‌پذیرند و باید آنها را به حال خود گذاشت و به خلوت بازگشت. رساله با اشاره به اینکه در دین اسلام به زندگی مادی و معیشت دنیایی اهمیت داده شده در پی توجیه سعادت از پی زهد است. به همین دلیل هم هست که حی و ابدال را به میان مردم می‌فرستد تا ببینند زیستن میان دیگران جز تباهی به همراه ندارد، چه اکثر مردم «به ستوران مانند»^{۱۵} مخاطب پیامهای دنیوی دین همین ستوران هستند که از درک حقیقت معنویت عاجزند و هرگز طعم سعادت حقیقی را درک نخواهند کرد.

سالک در مسیر رسیدن به سعادت از همه کیفیت‌های انسانی خود تهی شده و بر اساس نفی دیگران و نفی همه ویژگی‌های «انسانی» خود تا به آن حد لاغر و نحیف می‌شود که جز نفس ناطقه از آن باقی نماند. انسان کامل و سعادتمند در این رساله‌ها هیچ نسبتی با انسان تن یافته و در پیوند با دیگران در زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی ندارد. می‌کُشد، می‌شکند، می‌بُرد و می‌بُراند، از همه مظاهر حیات عقب نشینی می‌کند، عزلت می‌گزیند تا سبک شود و نهایتاً به پرواز درآید. اِسال تنها دیگری «صالح» انسانی این داستانها نیز منزوی، فرد و مرد است، چراکه ورود زن به مسیر سعادت مساوی ورود بدن، شهوت، جسمانیت، کدورت، دیگری، فتنه و آشوب است - چیزی که بیشتر به کار فیلم‌های سینمایی و رمان‌های عاشقانه می‌آید تا تمثیلهای فلسفی!

۶. نتیجه‌گیری

عقل در این رساله‌ها مذکر است و عالم عقول سرای مردان. رابطه نفس با بدن قهرآمیز و خشونت بار است و دیگران دشمن سعادتند. در این رساله‌ها تنها دو راه برای زندگی انسان تصویر شده است. راه نور و راه ظلمت، که ورود به یکی مساوی دور شدن از دیگری است. راه میانه‌ای وجود ندارد. سعادت با عبور از مسیر نور حاصل می‌شود. اگر آن را برگزینید باید از همه دیگران دل بَرکنید. سوژه فرد، مستقل و خودآیین از دیگران جدا می‌شود. سپس خودش نیز چند پاره شده و بخش‌های ظلمانی، یا بهتر بگوییم انسانی، را به جا گذاشته و عروج می‌کند. اصل در رابطه با دیگری (خواه دیگران و خواه پس ماندنی‌های نفس) بر تقابل است نه تعاون - که عقل فعال هشدار می‌دهد «هر بار که بتدبیر این تن و کالبد مشغول شوی، تو از من ببری» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۹-۱۸)

این رساله‌ها در مواجهه با پلیدی آلودگی‌های حیات این جهانی فرار به عقب، به دنیای درون و دوری از دنیا و مافیها را پیش نهاد کرده‌اند و بر این باورند که کمال عقلانی و معنوی با خلوت‌گزینی دست یافتنی است. همین امر، خستگی نبودن و در حقیقت مذکر بودن سوژه اندیشنده را به رخ می‌کشد. دیگری جز مانع و مزاحمی نافهم نیست. «چاه قیروان» یا «حجره زنان» دانستن این دنیا هم به کراهت این متفکران از این جهان و دیگران مستقر در آناشاره دارد. جاییکه که به کار زنان و مانده و پس مانده در تاریکی می‌آید. آنها که به سبب طبیعتشان با توالد و تناسل بستگی بیشتری دارند، نماد بدن هستند. آنها که «دیگران» محور زندگی آنهایند، کمتر مستعد رهایی از تاریکی‌اند. به همین دلیل هم هست

که نماد تاریکی و کدورت اجسام هستند. اگر بخواهیم از ایریگاری^۶ در تفسیر روانکاوانه تمثیل‌های فلسفی پیروی کنیم، می‌توان آن را نشانه‌ی هراس از تولد، زن، زهدان، مادری و زنانگی دانست. همه چیزهایی که در پیوند نزدیک با زایش و طبیعت برای زنان آشنا و برای مردان غریب است. (Irigaray, 1983).

باری، از چشم‌اندازی زنانه‌نگر، ماحصل مسیر سعادت‌ی که این فیلسوفان در ترسیم فلسفه مشرقی نشان داده‌اند جهانی دویاره (معقول و مجرد در برابر محسوس و مادی)؛ انسانی دو پاره (نفس و بدن) و نفسی چند پاره است که از برتری معقول بر محسوس؛ تن زدوده بر تن یافته؛ نفس بر بدن؛ مراقبه و ریاضت بر آمیختن با دیگران، مراقبت و دگر پروایی؛ عقل بر احساس؛ خود عقلانی بر خود ارتباطی و مرگ بر زندگی دفاع می‌کند. از تولد جسمانی و طبیعت مادی کراهت دارد و منکر ارزش‌های حیات اجتماعی و در پیوند بودن با جهان است. راه سعادت‌ی که فلسفه مشرقی نشان می‌دهد، شبیه صعود یک نفره از قله‌های صعب‌العبور است که در دامنه آن باید هر آنچه انسان‌نویس رها کرد چرا که انسان، مادامیکه کیفیت‌های انسانی دارد، ارزشمند نیست و بندها، پیوندها و نیازهای انسانی ما چیزی برای به کمال رساندن مان ندارند.

در این رساله‌ها بالاترین ارزش‌های زنانه مانند مراقبت و تربیت کودک از ماده آهوایی ساخته است و در انزوا زیستن برتر از زیستن با دیگران است. خانواده و نسبت‌های خانوادگی اگر هستند نماد غل و زنجیر روحند. بودن میان حیوانات بر زیستن میان آدمیان و ایجاد پیوند با آنها رجحان دارد. عشق ورزیدن به دیگران، مراقبت کردن انسانها از یکدیگر و حرکت جمعی و تعاملی هرگز راه به سعادت نخواهد برد و در موارد باعث گمراهی خود سالک هم خواهد بود - چنانکه در مورد سلامان رساله ابن طفیل بود.

در نهایت، خوانشی زنانه‌نگر و جنسیتی از این رساله‌ها ما را به این جا می‌رساند که نگاه منفی نسبت به زن، نگاهی صرفاً تمثیلی و استعاره‌ی نیست. مراد از انسان در این رساله‌ها نه همه انسانها که مردان هستند و نه همه مردان که مردانی که برای رسیدن به سعادت تبدیل به مملک شده‌اند. 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. بدن مرکبی ناخواستنی است که امیال و خواهش‌هایش با زهد و ریاضت خاموش می‌شوند و «دیگری» شیطان‌نویس است که ما را مشغول کرده و از آنچه اصالت دارد منحرف می‌کند. با این وصف، نباید به سادگی از اشارات متفاوت رساله حیی بن یحطان ابن سینا گذشت. او با تأکید بر تعامل میان قوای نفس،

دست کم تا زمانی که در قید تن هستیم، به نکته‌ای توجه می‌کند که حدود هزار سال بعد مورد توجه متفکران زنانه‌نگر و علاقمندان به فلسفه احساسات قرار گرفت: اینکه نگاه غالباً منفی و سرکوبگر به عواطف و احساسات در سنت‌های فکری گوناگون، چشم خود را بر حقیقت حیات انسانی بسته است. انسان به حکم انسان بودن خود موجودی بدنمند و نیازمند عشق، مراقبت و برقراری پیوندهای انسانی است و از قضا بخش زیادی از سعادت او در گرو تلاش برای درک جنبه‌های گوناگون وجود خود و ایجاد تعامل انسانی و اخلاقی دیگر موجودات این جهان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به نصرافهانی، مریم، «ورود زنان فیلسوف از حاشیه به مرکز: تأملی بر راهبردهای زنانه‌نگری با خوانی تاریخ فلسفه غرب»، پژوهش‌نامه زنان، دوره ۸، شماره ۱۹، بهار ۱۳۹۶، صفحه ۱۴۳-۱۶۸.
۲. به عنوان مثال بنگرید به «نقدی بر جایگاه زن در اندیشه غزالی»، پژوهش‌نامه زنان، دوره ۳، شماره ۵، بهار ۱۳۹۱، صص ۷۱-۱۰۰ یا زن، نوشته جمیله کدیور، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.
۳. برای بازشناسی رمز و استعاره‌های این تمثیل‌ها از این منابع استفاده کرده‌ام: تفسیر و ترجمه جوزجانی به حی ابن یقظان ابن سینا؛ ابن سینا و تمثیل عرفانی به قلم هانری کربن؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، به مقدمه و تصحیح هانری کربن؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی نوشته تقی پور نامداریان؛ درسگفتارهای محسن کدیور با عنوان «شرح رساله‌ها عرفانی ابن سینا و سهروردی» موجود در وبسایت او (kadivar.com)؛ شرح قصه غربت غربی سهروردی نوشته پرویز عباسی داکانی.
۴. کربن اشاره می‌کند منظور از علم فراست در این رساله «علم تاویل» است ولی ابن زبیل آن را همان منطق دانسته است. (بنگرید به کربن، ۱۳۸۷، ۵۲۹-۵۳۰) گرچه این علم را به طور کلی و خارج از دنیای تمثیل پی بردن به اخلاق و شخصیت آدمی از طریق مشاهده ظواهر جسمانی او، موضوع علم فراست یا دانش قیافه‌شناسی است که گروهی از متقدمان و متأخران درباره آن سخن گفته‌اند، از جمله بقراط سده‌ها قبل از میلاد به این موضوع توجه کرده است؛ اما تا پیش از ارسطو فراست علمی مستقل و شناخته شده نبود.

۵. باید توجه کنیم که معانی واژه با انتقال کلام میان فرهنگها تأثیرات شگرفی به خود پذیرفته است. گاه واژه در دایره‌ای وسیعتر از آنچه نزد حکمای یونانی مورد نظر بوده مورد توجه قرار گرفته و گاه مانند مورد اخیر، یعنی واژه *passions* برگرفته از *pathê* یونانی، تقلیل یافته است.

۶. آیه ۴۳ سوره هود در ارتباط با داستان نوح «وَحَالٌ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ»
۷. اشاره به آیه سوره یوسف «أَفَأَمِنُوا أَتَّاتَتْهُمْ غَائِبَةً مِنَ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيهِمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ آیا (مردم کافر) ایمن از آنند که عذابی از (قهر) خدا بر آنها احاطه کند یا آنکه ساعت مرگ و قیامت‌شان ناگهان فرارسد که در آن حال غافل باشند؟»

۸. تلمیح و ترکیبی است از چند آیه از قرآن (نور: ۴۰ و مریم: ۷۱)

۹. این سخن که شاید توضیح واضح‌تر به نظر برسد را از این بابت متذکر شدم که بسیاری از شارحان بوعلی یا سهروردی بسیار ساده از جنسیت یافتگی کلام حکما عبور کرده‌اند.

۱۰. البته در قرون وسطی شاهد نوشته‌هایی همچون کتاب *تسلی بخشی* فلسفه نوشته بوئیوس و کتاب *شهر بانوان* اثر دوپیزان هستیم که در شرایطی همچون شرایط حزن آور ابن سینا از ایزدبانو(ان) حکمت کمک می‌خواهند. از آنجا که این شیوه نوشتار در قرون وسطی رایج بوده است می‌توان اهمیت یافتن ایزدبانوان زن را متأثر وجود طبقه راهبه‌ها دانست که در میان آنان زنان متأله و فرهیخته بسیاری وجود داشته‌اند. البته هم در یونان و هم در روم باستان ایزدبانوان حضور مقتدری دارند که البته نسبتی با زن عادی ندارند.

۱۱. در داستان *سلامان و ابرسال* به روایت حنین بن اسحاق هم پادشاه که از زنان کراحت داشته، از حکیم می‌خواهد تدبیری بیاندیشد که بدون نزدیکی با زنی دارای فرزندی (طبعاً پسر) شود و حکیم چنین می‌کند. (بنگرید به *حی بن یقظان و سلامان و ابرسال*، ۱۳۸۲، نوشته سید ضیالدین سجادی، تهران، انتشارات سروش، ص ۱۲۱)

۱۲. در رساله *عقل سرخ* سهروردی نیز با روایت مشابهی درباره زال و نجات او با شیر ماده آهو مواجه می‌شویم.

۱۳. مریم (ال عمران: ۴۲)، بلقیس (نمل: ۱۰-۴۲)، آسیبه (تحریم: ۱۱) و دختران شعیب (قصص ۲۵ و ۲۶) از نمونه‌های مشهور زنان شایسته در قرآن هستند.

۱۴. خواننده ترجمه‌های فارسی رساله احتمالاً به استمداد راوی از «پریان» را نیز نشانی از حضور عنصری مونث در داستان بداند که باید همینجا اشاره کنم واژه پری در ترجمه «جن» به کار رفته که برای اشاره به آن نیز از ضمیر مذکر استفاده شده.

۱۵. چنین قضاوتی درباره مردمان و توصیه به ترک دنیا آنان و عزلت‌گزینی، آنجا جالبتر می‌شود که بدانیم ابن طفیل اکثر سالهای عمر خود را در مشاغل سیاسی سپری کرده و بر فراز همه آنها وزیر و طبیب اول سلطان موحدی، ابویعقوب یوسف بوده است. (گوتیه، ۱۳۷۸، ص ۶۱) اطلاعات اندک

تاریخی، خاصه درباره زندگی شخصی فلاسفه مسلمان، به ما می‌گوید ابن طفیل زندگی مرفه، ممتاز و سعادت‌مندانه‌ای (نه به معنایی که درحی بن یقظان می‌گوید) داشته، بیشتر از دونفر دیگر عمر کرده (۷۹-۸۰ سال)، ازدواج کرده و سه پسر از او باقی مانده است (گوتیه، ۱۳۷۸، ص ۷۲)، اما چنانکه می‌دانیم بوعلی (مرگ در ۵۷ سالگی) و سهروردی (مرگ در ۳۷ سالگی) هیچ یک زندگی آرامی نداشته‌اند، هرگز ازدواج نکرده و بچه‌ای نداشته‌اند. با این حال، آن دو نیز مستقیماً با حاکمان و سیاستمداران زمان خود مراد شده‌اند (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰ و ص ۲۱۲) و در بالاترین سطوح با زندگی اجتماعی و سیاسی در عصر خود درگیر بوده‌اند. غرض اینکه این مردان، همه مردان سیاست بوده و در زندگی شخصی خود کنشگرانی فعال و جاه طلب بوده‌اند، ولی آنجا که به عنوان فیلسوف عزم نشان دادن مسیر سعادت را دارند، انسانی را سعادت‌مند می‌دانند که از دنیا و اشتغالات دنیوی بریده باشد.

۱۶. لوس ایریگاری دانش‌آموخته فلسفه، روانشناسی و زبان‌شناسی است. زنانه‌نگری ایریگاری تحت تأثیر هر سه حوزه دانشی است که در آنها تخصص دارد. ایریگاری معتقد است سوژه‌ای که فلسفه از آن سخن می‌گوید و ادعا می‌کند به لحاظ جنسیتی خشی است، در حقیقت سوژه مذکر است. او در خوانش ساختارزدایانه از آثار فلاسفه بزرگ نشان می‌دهد که سوژه فلسفه همیشه مذکر است. سوپژکتیویته کامل در مورد زنان انکار شده و آنان تا حد «ابژه نگاه خیره مردان» فروکاسته شده‌اند. ایریگاری روان‌فیلسوفان بزرگ غرب را می‌کاود تا ترس‌ها و نگرانی‌های مردانه آنها را در پس استدلال‌های به ظاهر عقلانی و خشی نشان دهد. او گرچه بر زبان تمرکز دارد اما به دنبال جنبه‌های آشکار مردسالاری در متون فلسفی نیست بلکه بیشتر به جنبه‌های مغفول مانده و ناگفته زبان توجه می‌کند. در کتاب *اخلاق تفاوت جنسی*، که کتابی است به شکل محاوره، ایریگاری گفتگوهای فرضی با افلاطون، ارسطو، دکارت، اسپینوزا، مرلوپونتی و لویناس ترتیب داده و به نحوی اقدام به نقد، تحلیل و بازپروری اندیشه‌های فلسفی آنها- با لحاظ ارزش‌های زنانه‌نگر در حوزه اخلاق و ارتباط میان دو جنس- می‌کند. او در این کتاب بر مفاهیمی چون سوژگی مستقل دو جنس، تن‌یافتگی آنها، تفاوت‌های ساده نشدنی و تقلیل‌ناپذیر میان دو جنس و لزوم تغییر نگاه ما به سوپژکتیویته تأکید می‌کند. همچنین در *اسپیکولوم زن دیگر*، با استفاده از ساختارزدایی و روانکاوی، مردسالاری موجود در تاریخ فلسفه از افلاطون تا هگل و همچنین روانکاوی فرویدی را نقد می‌کند و نشان می‌دهد چگونه سوژه یا سوپژکتیویته در تاریخ اندیشه غربی همیشه مختص مرد بوده است. به باور او صحبت از تفاوت جنسی بی‌معناست چرا که هر دو جنس به طور مساوی از سوژه‌گی بهرمنند نیستند. یکی از مشهورترین قسمت‌های این کتاب بخش پایانی آن با عنوان «هیستیری افلاطون» است که در آن ایریگاری از تمثیل غار افلاطون خوانشی روانکاوانه به دست می‌دهد. او مفصل و مبسوط این تمثیل را شرح داده و غار را نمادی از رحم مادر می‌داند که معرفت با خروج از آن، نفی این‌همانی با مادر و یکی شدن با

«بکش زنت را!»؛ خوانشی زنانه‌نگر از رساله‌های فلسفی - تمثیلی ... ۱۶۹

پدر به دست می‌آید. اینگونه مادر با طبیعت و نیروهای مانع دستیابی به خیر یکسو قرار گرفته و پدر با حقیقت و عقلانیت پیوند می‌خورد (Irigaray, 1985, 243-365). به عقیده ایریگاری ورود زنانگی به فلسفه به این معنا است که همه آنهایی که در این سو و آن سوی مرزهای فلسفه مانده‌اند در شمار آیند.

کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۳۶۶)، *حی بن یقطان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن سینا (۱۳۸۷)، *حی بن یقطان*، در *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، نوشته هانری کرین، ترجمه ان شالله رحمتی، نشر جامی. صص ۴۷۷-۵۲۰.
- ابن طفیل، *زنانه بیدار* (۱۳۳۴)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- افغان، سهیل محسن (۱۳۹۱)، *افق زندگی و اندیشه‌های ابن سینا*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، نشر ثالث.
- بور دو، سوزان (۱۳۸۱)، «مذکر سازی دکارتی اندیشه»، ترجمه تورج قره گزلی، در *متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراستار انگلیسی: لارنس کهن، ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- بویر، مارتین (۱۳۹۵)، *من و تو*، با مقدمه والتر کافمن، ترجمه ابوتراب خسروی، الهام عطاردی، چاپ سوم، نشر فرزاد.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴)، *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*؛ تحلیلی از داستانهای عرفانی فلسفی ابن سینا و سهروردی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجادی ضیاءالدین (۱۳۸۲)، *حی بن یقطان و سلامان و ابراهام*، تحقیق و نگارش سید ضیاءالدین سجادی، چاپ دوم، انتشارات سروش.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، جلد دوم، تصحیح و تحشیه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، جلد سوم، تصحیح و تحشیه حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۰)، *شرح قصه غربت غربی*، تهران، تندیس.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸)، *کشف دیگری همراه با لوویناس*، تهران، نی.
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه ان شالله رحمتی، تهران، جامی.

۱۷۰ پژوهش‌نامه زنان، سال نهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۷

گوتیه، لئون، ۱۳۷۸، «زندگی ابن طفیل»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، دوره شانزدهم، شماره ۲، صص ۵۸-۷۳.

نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا.

Irigaray, Luce(1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell UP.

کدیور، محسن، «درسگفتارهای شرح رساله‌ها عرفانی سهروردی»، قابل دسترسی در این آدرس:
kadivar.com