

نقد و تحلیل قصه‌های «حی بن یقظان» و «سلامان و ايسال»

با روایت ابن سینا، جامی و ابن طفیل اندلسی

مهدی ابراهیمی حسینعلی کندی^۱علی اصغر حلبی^۲

چکیده

ابن سینا، جامی و ابن طفیل اندلسی با تأثیر از حنین بن اسحاق - علاوه بر آثار متنوع خود - قالب قصه را نیز برای تبیین اندیشه‌های مجرد به کار برده‌اند. دو قصه «حی بن یقظان» و «سلامان و ايسال» با روایت‌های متفاوت سه اندیشمند، متمایز با نمونه‌های مشابه؛ یعنی قصه‌های عامیانه است. این قالب با شیوه بیان ویژه، مورد اعتنای اهل فلسفه واقع شده تا با بهره‌گیری از ساختار قصه، جهان‌بینی خود را به روش رمز و نماد و استعاره بازگو نمایند. سخن اصلی جستار حاضر این است که در روایت ابن سینا و جامی، جهان عین و ابژه مورد عنایت واقع نمی‌شود؛ چنان که زبان روایی این دو متضمن الگوهایی است که بر پایه آن، مفاهیم ویژه‌ای از جمله عدم التفات به جهان پیرامون، بی‌اعتباری جهان مادی و اهمیت خلوت بر جلوت آشکارتر است. این شیوه جهانی‌بینی مجرد، در گذرگاه تاریخ قابل شناسایی است. در «زیست بوم» ایرانی - با حوادث پیچیده و روابط اجتماعی خاص - نوعی اندیشه مجرد باز تولید می‌شود که در قیاسی با نمونه غربی آن یعنی روایت ابن طفیل اندلسی، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. در روایت اخیر جهان عین و ابژه نمود بیشتری دارد.

کلید واژه‌ها: حی بن یقظان، سلامان و ايسال، ابن سینا، جامی، ابن طفیل، قصه، اندیشه‌های مجرد.

^۱ - دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

مقدمه

اندیشمندان بخشی از تعالیم انسان‌ساز خود را در قالب قصه و داستان آورده‌اند و از نقل داستان‌ها در حوزه‌های متنوع فرهنگ و اندیشه بهره گرفته‌اند. نقل داستان در حقیقت یک وسیله آموزش به نحوی غیرمستقیم است و از نظر روانشناسی تربیتی یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین انواع آموزش به حساب می‌آید.

لازم به ذکر است که ارزش و اهمیت ادبیات تطبیقی، افزون بر تأثیر عمده در کشف ابعاد و اصالت ادبیات ملی، جنبه مهم‌تری نیز دارد و آن ژرف‌نگری و کشف طبیعت نوجویی و گرایش‌های آن در ادبیات میهنی و جهانی است. از طرفی دیگر، علاوه بر آن، ادبیات تطبیقی از پایه‌های نقد جدید ادبی به شمار می‌آید و اصول نقد جدید چیزی جز ثمره پژوهش‌های ژرف تطبیقی نیست.

موضوع تحقیق در این علم عبارت است از پژوهش در موارد تلاقی ادبیات در زبان‌های مختلف و یافتن پیوندهای پیچیده و متعدد ادب در گذشته و حال، و به طور کلی ارائه نقشی که پیوندهای تاریخی را در تأثیر و تأثر داشته است، چه از جنبه‌های فنی در انواع مکاتب ادبی و چه از دیدگاه جریان‌های فکری.

پرسش‌های تحقیق

پرسش‌های محوری و اصلی که در این پژوهش به آنها می‌پردازیم بدین شرح است:

- ۱- آیا بر اساس مکتب‌ها و نظریه‌های ادبی، می‌توان داستان‌های سلامان و ابسال جامی و حی بن یقظان ابن سینا و ابن طفیل را از جهات نماد و ساختار مورد بررسی و مطابقت قرار داد؟
- ۲- با توجه به گونه‌های مختلف ادبیات داستانی، از قبیل قصه، رمان، داستان کوتاه و رمانس، داستان‌های یاد شده، در کدام دسته و گروه قرار می‌گیرند؟
- ۳- قوت و ضعف هر کدام از عناصر داستان، در سلامان و ابسال و حی بن یقظان، به چه صورت است و آیا عناصر داستان کاملاً رعایت شده یا نه؟

۴- با توجه به اینکه اصل هر سه داستان، یونانی است و از یک ریشه مشتق شده‌اند در طول تاریخ چه تغییراتی در آنها صورت گرفته است و نماد و رمزهایی که به کار برده‌اند آیا شباهت‌هایی با یکدیگر دارند یا نه، و از نظر ساختار و شکل‌گیری تا چه اندازه با یکدیگر متفاوتند؟

۵- خاستگاه اندیشه‌های موجود در این متون چیست و نویسندگان آثار یاد شده چه بیانی را برای نگارش متن‌ها انتخاب کرده‌اند؟ زبان و نگارش در متون فوق تا چه حدی به زبان رسمی و واقع‌گرا و متعارف عصر تمایل داشته و با اینکه به زبان تأویل و «هرمنوتیک» سخن گفته‌اند تا چه حدی زبان سمبلیک و رمز را مد نظر داشته‌اند؟

اهمیت پژوهش

ارتباط با ادبیات گذشته، آثار اندیشمندان امروز را زنده می‌کند، چنانکه روایت‌های مختلف از سلامان و ابسال و حی‌بن یقظان، با تغییراتی در شکل بیان، مصداقی از در جایی تازه قرار گرفتن است. از آنجا که یک بُعد زبان، ساختار نحوی است و بُعد دیگر آن سطح آزاد تداعی معانی در بازی با کلمات است، محدودیت بُعد نحوی و کمبود واژگان به یاری آرایه‌های ادبی و بیان رمزی گسترش می‌یابد و چون به تعبیر «گادامر» که گفته بود «نیچه» نیک دانسته بود که «هر دوران، افق اندیشه‌های خود را دارد. امروز هم نیازمند فهم با شرایط تاریخی خود هستیم و هم نیازمند گسترش زبان فارسی هستیم تا بتوانیم در توسعه علوم در زمینه‌های مختلف، ظرفیت زبانی لازم را برای درک دنیای جدید و تعبیرات علوم دارا شویم. در این تحقیق، پژوهش با دید ساختارگرایانه به داستان سلامان و ابسال به روایت عبدالرحمان جامی و حی‌بن یقظان به روایت ابوعلی سینا و ابن طفیل اندکسی انجام شده است و فتح بابی برای تحلیل داستان‌ها به روش جدید است.

پیشینه تحقیق

منابع بسیاری در زمینه آثار یاد شده یعنی سلامان و ابسال و حی‌بن یقظان موجود است اما هیچ اثری تاکنون به صورت جامع در بررسی تطبیقی ساختاری سلامان و ابسال با حی‌بن یقظان نگارش

نشده است اما گاهی کارهایی کم و بیش به شکل نقد و یا تحلیل صورت گرفته است. جامع‌ترین کارهایی که در این باره صورت گرفته است به شرح زیر می‌باشد:

۱- مقاله‌ای تحلیلی از حی بن یقظان و سلامان و ابدال در مجله دانش توسط استاد محمدتقی دانش‌پژوه و مقاله‌ای نیز از حی بن یقظان در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از دکتر محمدجواد مشکور تألیف شده است.

۲- مقاله‌ای نیز از دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها در نقد و تحلیل زنده بیدار (حی بن یقظان) ابن طفیل اندلسی چاپ شده است. در این مقاله، دکتر زرین‌کوب در باب تحلیل این قصه چنین می‌گوید: «این اثر حکمی و فلسفی، سرگذشت سلوک عقلانی و روحانی انسان و بیان تدریج و تکامل فکر و عقل است که از ادراک و مشاهده محسوسات، اندک اندک به فهم مجردات می‌رسد».

۳- کتابی تحت عنوان حی بن یقظان و سلامان و ابدال، از دکتر سید ضیاءالدین سجادی، در انتشارات سروش که در سال ۱۳۸۴ به چاپ رسیده است. وی حکایات فوق را تمثیلی عرفانی معرفی می‌کند و به ریشه‌یابی و تحلیل هر یک از آن‌ها می‌پردازد و روایات مختلفی از قرن سوم هجری قمری تا قرن نهم هجری یعنی از زمان حنین بن اسحاق تا زمان عبدالرحمان جامی نقل می‌کند.

۴- کتاب زنده بیدار (حی بن یقظان) ابن طفیل اندلسی، توسط استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، در سال ۱۳۴۹ از زبان عربی به فارسی ترجمه شده و در انتشارات علمی و فرهنگی به چاپ رسیده است. ایشان در این اثر ارزشمند خود، در مقدمه‌اش نخست به معرفی ابن طفیل پرداخته و سپس با قلم سخار و شیوای خود به ترجمه آن پرداخته است که در نوع خود بی‌نظیر است.

۵- سیدحسن امین مقاله‌ای را با عنوان «چهارده روایت گوناگون فارسی از اسطوره‌های یونانی در فرهنگ ایرانی و فلسفه اسلامی» در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسانده است.

۶- مقایسه داستان سلامان و ابدال با قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن که از سوی عباس احمد دانشمند مصری، در سال هشتم و در شماره ۴ مجله مهر با ترجمه مرتضی مدرس‌چهاردهی به چاپ رسیده است.

نگاهی اجمالی به داستان حی بن یفطان و اندیشه نگارندگان

قصه یکی از اشکال ادبیات داستانی است که در آن جنبه‌های تخیلی و غیر واقعی برجستگی تام دارد. قصه‌ها عمدتاً بر خوارق عادت متکی هستند. نقش آفرینی قهرمان به جای شخصیت، عدم تحوّل قهرمان داستان، مطلق‌گرایی، ایستایی، و توصیف زمان و مکان فرضی مختصات اصلی قصه‌ها را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، قصه و افسانه قالب سیال و متوسّعی است که طی آن بخشی از اندیشه و آمال بشری، به ویژه در روزگاران کهن، مجال بروز یافته است. به سخن دیگر، قصه و افسانه قدیم ترین قالب فرهنگی یا کهن ترین دستگاه ذهن بشر است که نه تنها فکر و تخیل عامّه به سبب زود فهمی و تأثیر یک مفهوم بدان گرایش یافته، بلکه مورد عنایت عقول پیچیده نیز بوده است و خردورزان برجسته برای بیان فکر دقیق و اندیشه‌های باریک خویش، گاه قالب قصه را برگزیده‌اند. قصه‌های مورد بحث در این نوشتار «حی بن یفطان» و «سلامان و ابسال» است. ابن سینا این قصه‌ها را از روایت‌های یونانی و با تأسی از ترجمه حنین بن اسحاق روایت می‌کند. وی پس از سال‌ها توغّل در علوم طبیعی، کلام و فلسفه، بر آن بوده با باز آفرینی این قصه‌ها، اثری بدیع بیافریند و از این طریق مقوله‌ی «شناخت» خود را به زبان سهل و مطابق فهم عام بازگو نماید. تفاوت این قصه‌ها با نمونه‌های عامیانه، علاوه بر رمزی بودن، این است که قهرمان داستان، ایستایی محض ندارد و به تدریج به مراتب کمال دست می‌یابد؛ اگر چه راوی قصه‌های رمزی، در فرجام، چهره‌ای ثابت از قهرمان ترسیم می‌کند که در ابتدا مطمح نظر وی بوده است.

قصه رمزی «حی بن یفطان» با روایت‌های متعدّد و شروح متنوع از شهرت بسیاری برخوردار است؛ به گونه‌ای که در عرفان، کلام، تفسیر و ادبیات داستانی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. متن اصلی «حی بن یفطان» ابن سینا به عربی است که ترجمه فارسی و نخستین شرح آن را به شاگرد او، ابو عبید جوز جانی، نسبت داده‌اند (دانش‌پژوه، (س ۳، ش ۷: ۴۰۵). در این قصه، ابن سینا از شهر خود به نزهتگاهی بیرون شده با پیری از سرزمین بیت المقدس به نام «حی بن یفطان» آشنایی می‌یابد. این پیر شکوهمند از نیروی جوانی برخوردار است. پیر می‌گوید که پیشه من سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم و همه علم‌ها را از پدر آموختم و کلید همه‌ی علم‌های وی به من رسیده است. راوی قصه (ابن سینا) از پیر مسایل

دشوار می‌پرسد و از او علم‌ها را خواستار می‌شود. پیر نیز به علم «فراست» اشاره می‌کند که از طریق آن می‌توان همه‌ی دانش‌ها و اسرار را آموخت و کشف کرد. اما او نخست با بر شمردن عیوب یاران ابن سینا، شرط سیر و سیاحت را آگاهی و وقوف بر حال یاران او عنوان می‌کند: باید بر یاران و رفیقان چیره شوی و سیرت‌های بد آنان از دروغ زنی و بسیار خواری، و رفتار معارض آنان را از میان ببری. پیر، راوی قصه را به تنهایی به سیاحت می‌برد و او را از وضع اقلیم‌ها آگاه می‌سازد؛ بدین معنا که زمین را سه حدّ است: حدّ مشرق، حدّ مغرب و دیگر، حدّ میان مشرق و مغرب. هریک از این حدها، بندهایی دارد که خاصگان از آنها می‌گذرند. پیر سپس راوی را به چشمه‌ای، نظیر چشمه حیات، رهنمون می‌شود. راوی با نوشیدن آب چشمه، این توانایی را پیدا می‌کند که بر روی آب رود و از بیابان‌های سخت و کوه‌های بلند درگذرد و بی رنج به کوه قاف رسد. آنگاه از حدّ مغرب و از آباد کنندگان و ساکنان آن آگاهی می‌باید: «این زمین به فتنه و به جنگ و به خصومت و به کارزار آکنده است...». (فروزانفر، ۱۳۹۱: ۱۵۳) سپس پیر از حدودی سخن می‌گوید که بین آسمان‌هاست؛ چنان که میان ساکنان آن جنگی در کار نیست. نیز به شرح زمین و اقلیم و اهل هر زمین و خصوصیات مردمان آن و تعداد شهرها و پادشاهی آنها سخن می‌رود که جملگی صورت رمز و کنایه دارد. آن گاه پیر اقلیم‌های چهار گانه مشرق را توصیف می‌کند: «... چون سوی مشرق شوی، آفتاب را یابی که به میان دوسروی (شاخ) دیو بر همی آید، ازیرا که دیو را دوسرو هست: یکی پرآن و یکی روان...». نیز از پنج کوی و خصوصیات دیوان سخن به میان می‌آید. همچنین وصف اقلیمی می‌آید و از جمله اقلیم‌ها آن چه به زمین پیوسته، اقلیمی است که آن جا فرشتگان زمینی نشینند. آن گاه هر که از این اقلیم بگذرد «راه به آسمان‌هایابد و آفریده‌های پیشین را ببندد و آن جا پادشاهی بیندیکانه و همه فرمان بران او ... و وی نیکی کن است و عطا دهنده، و هر که نشانی از نیکویی او ببندد، همیشه بدو همی نگرد و هرگز چشم از او نگرداند... پیر گفت که اگر در این سخن گفتن با تو و بیدار کردن تو تقرّب به آن پادشاه نمی‌جستم، با کارهایی که خود با او دارم به تو نمی‌پرداختم، و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیایی...» (تلخیص از همان: ۱۷۳-۱۶۳).

پیداست که ابن سینا در این قصه، از عالم ماده و عالم معنی، و طی مراحل و وصول به حق به طریق رمز سخن گفته و روایت خود را با وصف واجب الوجود خاتمه می‌دهد. می‌توان گفت که حیّ بن یقظان در روایت ابن سینا، نمادی از عقل فعّال است که صوفی زاهد را در وصول به حق و حقیقت یاری می‌کند. هم چنین، آن چشمه‌ای که نوشیدن آب آن، توانایی ما فوق بشری به انسان می‌بخشد و آن چشمه در آن سوی ظلمات واقع است، اشارتی است رمز گونه از این که فلسفه در آن سوی جهل قرار دارد.

اما روایت ابن طفیل از «حیّ بن یقظان» در اساس، متفاوت با روایت ابن سینا است. در روایت ابن طفیل آمده است: «سلطان یکی از جزایر هند، به سبب ریاضت و ترک دنیا، راضی نمی‌شود که خواهر صاحب جمال خود را شوهر دهد. اما یکی از نزدیکان شاه، او را در خفا به عقد خود در می‌آورد. حاصل این ازدواج، فرزندی است به نام «حیّ بن یقظان» که او را در صندوق نهاده به دریا می‌افکنند. آن گاه امواج دریا صندوق را به جزیره‌ای می‌برد. در آن جزیره آهویی کودک را شیر می‌دهد و به تدریج چون وحوش روزگار می‌گذراند. در مجاورت این جزیره، جزیره‌ای دیگر واقع است که مردمان موحد و مؤمن در آن به سر می‌برند. دو جوان خیرخواه و فضل دوست به نام «سلامان» و «ابسال» نیز از ساکنان آن جزیره اند. ابسال در باطن شریعت، ژرف بین و اندیشه‌مند بود، و سلامان به حفظ ظاهر شریعت متمایل بوده، با مردم بیشتر می‌آمیخت. ابسال که عزلت طلب بود به همان جزیره‌ای می‌رود که حیّ بن یقظان در آن به سر می‌برد. ابسال او را چون حیوانی ژولیده موی و دهشت‌انگیز می‌بیند که از وی می‌گریزد. عاقبت، ابسال با حیّ بن یقظان انس می‌گیرد و او را حرف زدن می‌آموزد. حیّ بن یقظان ماجرای ورود خود به جزیره را شرح می‌دهد. از آن چه حی در مقام واصلان و اوصاف ذات حق می‌گوید بر ابسال روشن می‌شود که کتب آسمانی و بهشت و دوزخ و شریعت همه مثل و نموداری است از آن چه در مشاهده‌ی حی آمده است. پس او را به جزیره خود می‌آورد و در آنجا حی پرده از اسرار و رموز حکمت بر می‌دارد و بالاتر از فهم مردم سخن می‌گوید و آنان دلگیر می‌شوند و روی بر می‌تابند. ناگزیر «حیّ بن یقظان» از اصلاح آنان نومید می‌شود و در می‌یابد احوال بیشتر مردمان مانند ستوران است. آن گاه ابسال و حیّ بن یقظان به جزیره نخستین باز می‌گردند، و حیّ خواستار مقام کریم می‌شود و ابسال نیز به او

اقتدا می‌کند و هر دو به عبادت می‌پردازند تا مرگشان فرا می‌رسد. ابن طفیل می‌گوید: «این قصه را که در هیچ کتابی ندیده، از مراتب عالم مکنون و اسرار نهانی است که جز خداشناسان نپذیرند. موجب این افشاگری و راز گشایی، عقاید فساد انگیزی است که در زمان ما رواج یافته و متفلسفان این عهد آن عقاید را ظاهر نموده‌اند و ما بر آن شدیم که گوشه‌ای از اسرار بدیشان نمایم تا مگر به جانب تحقیقشان کشیم و از آن طریق باطل دور افکنیم. و ما این اسرار در پرده‌ای نازک و تُنک پوشانیدیم تا اهلش آن را به زودی بشکافند.» (سجّادی، ۱۳۸۹: ۷۶-۴۹).

در قصه سلامان و ابسال با روایت عبدالرحمن جامی - که اورنگ دوم از هفت اورنگ و در بحر رمل مسدس محذوف است - سلامان جوانی است که ولادت وی بی واسطه مادر و پدر روی داده است و هرمانوس پادشاه یونان او را به کمک و ارشاد یک حکیم پرورده است و به فرزند وی گرفته است. سلامان به دام محبت دایه خویش - ابسال نام - گرفتار می‌شود و این عشق بی تناسب شگفت، آن‌ها را وا می‌دارد که از دست هر مانوس بگریزند. اما شاه به کمک جام گیتی نمای خویش آن‌ها را باز می‌یابد و آخر برای آن که سلامان را از این محبت خلاص دهد ابسال را درون یک آتش جادویی هلاک می‌کند؛ سپس به کمک حکیم، سلامان عاشق زهره می‌شود و سرانجام به تاج و تخت می‌رسد. بین این روایت و آن چه حنین بن اسحاق گفته است البته تفاوت هست. چنان که سلامان و ابسال منسوب به ابن سینا نیز با این دو تفاوت دارد. در داستان جامی، سلامان کنایه است از روح و نفس ناطقه که مبتلای تن شده است و رهایی او از این دام تعلق بدان بسته است که تن نابود شود و از میان برود... (تخلیص از زرین کوب، ۱۳۹۷: ۲۴۹). در این قصه نقش حکیم همانا «فیض الهی» است که «زهره (کمالات عقلی) را به سلامان (نفس ناطقه) نشان می‌دهد. سلامان با دیدن چهره زهره (روایت پرتوی از تجلیات حق) عشق مادی ابسال (شهوآت و آرایش‌های دنیوی) را از یاد می‌برد و آخرین مرحله سلوک عرفانی (فناء الله) را تجربه می‌کند.» (پور نامداریان: ۱۳۸۳).

ابن سینا، جامی و ابن طفیل در تبیین دیدگاه‌های خود در چارچوب محیط اسلامی داد سخن داده‌اند. معهذا مقایسه علمی و دقیق در آرای آنان، به ویژه متونی که در قالب قصه عرضه شده‌اند، حقایق در خور اعتنائی را مکشوف می‌سازند. در مقام مقایسه، شناخت اندیشه‌های هر یک با آگاهی

از زیست‌بوم و ساحت‌های فرهنگی امکان پذیر می‌گردد و پس از آن مقوله «مطابقه» معنا دار می‌شود. بنابراین، با نوعی اندیشه و ادبیات تطبیقی رو به رو می‌شویم که این امر، خود دلالت و مفهومی تاریخی به همراه دارد. جست و جوی موارد تلاقی در فکر و زبان، یافتن وجوه اشتراک و افتراق فرهنگی، تشریح پیوندها و گسست تاریخی، و تبیین بالندگی هر فرد در زیست‌بوم متفاوت، لازمه تطبیق فرهنگی است که طی آن، مختصات ظهور، رشد یا افول فرهنگ‌ها مشخص می‌گردد.

بحث و بررسی

مقایسه دیدگاه‌ها

آن چه در این مقال بحث می‌شود مقایسه دیدگاه‌های اندیشه و رزانی است که در دو اقلیم متفاوت زیسته اند و از ساحت‌های فرهنگی متمایز، به جهان هستی و دنیای پیرامون نظر افکنده اند. حال، با این پیش فرض محیط مغایر، چنان چه به مختصات قصه‌های ابن سینا و تالی او جامی، ازبک سو، و محتوای قصه ابن طفیل، از دگر سو، موشکافانه بنگریم این واقعیت در برابر دیدگان ما ظاهر می‌شوند:

نخست روایت ابن سینا در قصه، روایتی است تجریدی که بر پایه آن، راوی بر آن است جهان هستی را به ما بشناساند. در آغاز قصه «حی بن یقظان»، دنیای پیرامون، مادی و واقعی به نظر می‌آیند و مکان آشنایی راوی با پیر (حی بن یقظان) فضای واقع‌گرایانه‌ای دارد اما این دیری نمی‌پاید؛ زیرا تمثیل و استعاره و رمز به تدریج فضای قصه را مشحون می‌سازند و در نتیجه جنبه‌های غیر مادی و غیرواقعی حضوری چشمگیر پیدا می‌کنند. بر این اساس، در این جا تخیل بر تفکر تقدم می‌یابد و فلسفه جای خود را به اسطوره می‌دهد. ابن سینا در قصه، از نمودها، پدیده‌ها و جنبه‌های مادی سخن به میان نمی‌آورد. در این قصه اگر از علم سخن می‌رود مراد علوم ظاهر و طبیعی نیست، بلکه از علم «فراست» یاد می‌شود که به تعبیر «پیر» صرفاً علوم مادی نیست و همه دانش‌ها و اسرار را با آن علم می‌توان آموخت و کشف کرد.

واضح است که امروزه علم‌ها شاخه‌های جدا شده از فلسفه‌اند و معانی تجربی دارند و با تعریف ابن سینا در قصه مذکور متفاوت است. در این قصه اقلیم و حدودی توصیف می‌شوند که صورت واقعی فیزیکی ندارند. به عکس، سرزمین‌ها و موجودات اسطوره‌ای نقش ویژه‌ای در قصه ایفا می‌کنند. گذر از حدود و بندها، قلّه قاف، دیوها، اقلیم‌های تخیلی، ساکنان آسمان‌ها و نظایر آن، جملگی در حیطه جهان اسطوره است و البته همه آن‌ها معانی رمزی ندارند. در این جا رمز و باور در هم تنیده شده‌اند. شاید به سبب همین در هم تنیدگی است که سهروردی در قصه «غربت غریبه» اذعان می‌کند که «رمزهای حکیمان مکنون مانده و خود برآن است آن را شناسایی کند.» (پور نامداریان، ۱۳۹۰: ۱۱۱) به یقین دیدگاه برخی فلاسفه قبل از رنسانس، به دلیل عدم کشف و شناخت تمام پدیده‌ها با ایده‌آلیسم پیوند معناداری دارد.

روزگار ابن سینا نیز روزگار کشف پدیده‌ها نیست، اگرچه خود یک چند قدم در وادی کشف و شناخت پدیده‌های مادی می‌گذارد از یک منظر میان سوپژه و ابژه حد فاصلی وجود ندارد سهل است جهان ابژه معنای محصلی پیدا نمی‌کند. اگر به تاریخ برگردیم ابن سینا این قصه را در قلعه فردجان همدان نگاشته که چهار ماه در آن محبوس بوده است. همین حبس و انقطاع از دنیای بیرون، بی تردید دانشمند زمانه را به تأمل بیشتری وا داشته است. از طرفی دنیای بیرون مملو از دسیسه و نیرنگ است. فیلسوف و متفکر ما در عهدی به سر می‌برد که در آن امنیت و آسایش خاطری نیست. اگر به گذشته اجتماعی و سیاسی سرزمین مان نگاهی بیفکنیم این واقعیات تلخ را در آن مشاهده می‌کنیم.

جغرافیای طبیعی این سرزمین نیز زمینه ساز یک موزاییک اجتماعی است که متلون و بخش بخش می‌نماید. فقدان دریاچه‌ها و رودهای قابل کشتیرانی در مناطق مرکزی، کمبود شدید باران و قحط سالی، بیابان وسیع مرکزی در میان رشته کوه‌های عظیم، جمعیت را در روستاهای تک افتاده و شهرهای پراکنده - همراه با قبایل کوچنده - متفرق ساخته است. (آبراهامیان، ۱۳۸۲: ۴۵-۱۰) در چنین وضعی، دشواری‌های جغرافیایی با تفاوت‌های قومی در هم می‌آمیزد. موزاییک قومی با تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی باز هم پیچیده‌تر می‌شود. سرزمین یکپارچه و مقتدری که آرزوی فردوسی بوده در این روزگاران، سخت دچار تشّت و پراکندگی است. عصر ابن سینا با افول دولت

سامانیان و پدید آمدن حکومت‌های ملی و تشکیل حکومت قوی پنجه غزنویان مقارن است. البته عهد جوانی ابن سینا و بالندگی او در بستری فراهم آمد که حکومت معتدل سامانیان فراهم کرده بودند اما عهد کمال، پختگی و سال‌های پایانی و پر دغدغه این فیلسوف، به دوره هجوم غزنویان مربوط می‌شود؛ یعنی عهدی که غزنویان و مشخصاً سلطان محمود «انگشت به در کرده و قرمطی می‌جوید». حکومت غزنویان بر زمینه موزاییکی و ناهمگن این سرزمین شکل گرفته بود. حاکمان جدید اوضاع اجتماعی را ملتهب، نا امن و مشوش ساخته بودند. اقتدار غزنویان، نشانی از سرزمین متحد- با مفهوم «ملت» و «دولت»- نبود. اینان نه به قصد احیای عظمت گذشته ایران، بلکه با هدف کشور گشایی و تصرف ممالک، با تمام خشونت مذهبی، در قالب استبداد شرقی، چهره‌ای جبار و ستمگر از خود نشان می‌دهند. عصر ابن سینا از یک سو دوره حکومت‌های محلی، ایلات و قبایل نیز بوده که در آن شکاف عظیم میان فرودستان و حاکمان، عرصه اجتماعی را به شدت ناامن و زیستن را نامطمئن ساخته بود. کم آبی و نزاع قومی و کشمکش بر سر قدرت، نتیجه‌ای جز فقر و فاقه و ظلم و بی‌عدالتی به بار نمی‌آورد. در چنین اوضاعی نخبگان فرهنگی به شدت در تنگنا قرار گرفته‌اند. فیلسوف ما اگر چه به طبقه حاکم وابسته است از نیرنگ زمانه به دور نیست. چنین اندیشمندی قطعاً روزگار را با مشقت و اندوه سپری می‌کند. بویژه آن که همین مایه برخورداری از زیست در جهان نا امن نیز از او سلب می‌شود و یکچند در قلعه فردجان، در اصل به سبب کشمکش حاکمان، محبوس می‌ماند. فقدان آزادی و گسستن از محیط بیرون و عدم ارتباط با آن سبب گردید ابن سینا به طور اعم از جهان صورت منقطع گردد و به جهان معنی روی آورد. واضح است حتی در صورت آزادی، او به چنین دنیایی تعلق ندارد، زیرا علقه‌هایش از آن دنیای متشنج فرو می‌پاشد و از هم می‌گسلد. ایران عصر ابن سینا جامعه ای یکدست نیست. معهذرا در این جامعه ناهمگون که مجموعه متصلبی است نوعی ایدئولوژی مسلط در لایه‌های مختلف آن حضور دارد و در یک نگاه کلی می‌توان گفت که همان جامعه به ظاهر متشتت یک «کل» به هم پیوسته‌ای از کنش‌های تاریخی، اقتصادی و سیاسی است که هریک از این در عین خود مختاری نسبی، یک «کل پیچیده» را خلق کرده است. تمام خرده فرهنگ‌ها در این اجتماع متناقض، گردیک باور و ایدئولوژی مسلط می‌چرخد. قرائت عصر ابن سینا و جامی قرائت اهل شریعت است که عمدتاً نقل

در برابر عقلمبرجستگی و برتری دارد؛ اگرچه، هم جامی و هم ابن‌سینا، از روایت و قرائت زمانه فاصله می‌گیرند، اما در جاهایی به ویژه در قصه‌های یاد شده، روایت خیال‌انگیز را بر قرائت عقل‌پذیر ترجیح می‌دهند. اگر به یک میدان فرهنگی در حد فاصل میان ابن‌سینا و جامی قائل شویم آن میدان مسلط و مشخص، همانا نوعی جهان بینی با مؤلفه‌های «شناخت عاطفی» است که به تدریج از شناخت عقلی فاصله می‌گیرد. میدان حاضر در حوزه فرهنگی از قدرت فراگیر و هژمونی وسیعی برخوردار است؛ به گونه‌ای که قواعد و شکل‌های آن در تمامی سطوح جامعه حضور دارد؛ بنابراین بین خصلت افراد، و جهان بینی و طرز تلقی آن‌ها نسبت به دنیا، با آن میدان رابطه معناداری وجود دارد.

مقوله ایدئولوژی، مقوله‌ای جمعی است و از این رو عنصری تأثیرگذار بر «ادراک جمعی» به شمار می‌آید. تا هنگامی که لایه‌های اجتماعی دچار تحول نگردد آن ادراک جمعی در حیطه شناخت عاطفی باقی می‌ماند و مسیر عقلانیت گشوده نمی‌شود. عقل‌گریزی در دنیای بی‌رحم و خشن - که مجال برای زیستن بهتر و تأمل در دنیا فراهم نمی‌آورد - سایه سنگینی دارد و سویه تاریک این عقل‌گریزی، ره به روشنای عقلانیت نخواهد برد.

عبدالرحمن جامی نیز با همین رویکرد هستی‌شناسانه قصه سلامان و ابدال را به نظم می‌کشد. وی در تدوین این قصه هم به اسلاف خود نظر دارد و هم متأثر از جریان فکری پس از حمله مغول است. تصوف ایرانی قبل از هجوم مغول، رگه‌هایی از آیین گنوستیک و مانوی را جذب کرده بود. با برآمدن سلسله‌های غزنوی و سلجوقی ضربه‌ای مهلک بر خردگرایی وارد می‌آید. شکست نحلّه معتزله و گسترش دیدگاه اشاعره که نتیجه حاکمیت و اقتدار دو سلسله مذکور بود، زمینه رشد تصوف و گسستن از دنیا را فراهم نمود. این امر با هجوم بی‌امان مغول شدت بیشتری یافت. جامی محصول چنین فرایند فکری است. این شاعر در عین حال دغدغه‌های فلسفی دارد. او تفکر یونانی را دنبال نموده به ویژه فلسفه افلاطون را از نظر گذارنده است. برای نمونه، جامی مفهوم مثل افلاطونی را به زیبایی در این رباعی تشریح نموده است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود	کافتاده در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود	خورشید در او، آن چه او بود، نمود

(جامی، بی‌تا: ۳۹)

با این همه، جامی برآیند همان ساحت فرهنگی است که جهان مادی در آن نمود چندانی ندارد. همین طرز تلقی در قصه «سلامان و ابدال» او کاملاً آشکار گردیده است. جامی با روایت هنرمندانه، این قصه را با مضمون عارفانه سروده و در مطاوی آن، حکایات فرعی متعددی نیز نقل کرده است. قصه حاضر متضمن عشق ورزیدن به زیبایی‌ها و تأکید بر اتحاد عاشق و معشوق است که در فرجام به «وحدت وجود» ختم می‌گردد. شاعر در این منظومه، آرایش‌ها و دل بستگی‌های دنیوی را سبب گم‌گشتگی انسان و موجب دور شدن از حق می‌داند. انسان با دور کردن این عوارض است که تزکیه نفس می‌یابد. در این قصه، اهمّیت دنیا و مظاهر مادی و بهره‌مندی انسان از آن نادیده گرفته می‌شود. گفتنی است به سبب همین نگاه، شاعر معرفت خود را نخست نه از «دانش» بلکه از «بینش» آغاز می‌کند. اما قصه ابن طفیل، بسیار در خور تأمل است. او از جهان مادی صرف نظر نمی‌کند. قهرمان قصه (حی بن یقظان) برای زیستن در این دنیا می‌کوشد. ابن طفیل در این قصه، شخصیت قصه را به کار جهان وا می‌دارد. او در این اثر، چگونگی تقلید اصوات و حدود لغت، اختراع لباس و مسکن، تهیّه وسایل دفاعی، استفاده از حیوانات اهلی، به دست آوردن آتش و به کار بردن آن در پختن غذا و نظایر آن را با دقت بسیار توصیف می‌کند؛ به گونه‌ای که روایتش کاملاً طبیعی به نظر می‌آید؛ هم چنین «آگاهی انسان از معرفت اعضای خود، تشریح و شناخت قلب و روح حیوان با مقدمات معقول بیان شده و بسیاری از نکات طبّی و فلسفه طبیعی در آن مندرج گردیده است.» (فروزانفر، ۱۳۹۱: ۸-۷)

جهان مادی در روایت ابن طفیل بسیار پررنگ است و از این منظر در تقابل آشکار با روایت ابن‌سینا و جامی قرار دارد:

تا ز هر آلاشی صافی شوم اهل دل را شربت صافی شوم
(جامی، ۱۳۷۵: ۳۱۳)

ابن طفیل مشخصاً به «علوم مکتسبه» التفات می‌کند. او در شیوه نگرش خودیادآور می‌شود: «... این حقیقت یابی و کمال طلبی با تتبع اقوال غزالی و ابوعلی سینا و تلفیق آنها با هم حاصل شده و از راه بحث و نظر حق را دریافته، پس از طریق مشاهده به این ذوق رسیده و جمع بین صورت و معنی و ذوق نظر کرده است» (سجّادی، ۱۳۸۹: ۵۵).

«صورت» در این جا یعنی یک چند در جهان مادی پویدن و بسر بردن. روایت قصه ابن طفیل به گونه‌ای است که در آن زیستن در جهان مادی - اگر چه سپنجی و عاریتی - زمینه ساز جهان معناست. برای مثال، حی بن یقظان، گویی نخستین انسانی است که به کره خاکی در آمده و در آن جزیره خالی از انسان، به تکاپوی حیات برآمده است.

بهره‌گیری ابن سینا، جامی و ابن طفیل از قصه - با در نظر داشتن هریک به فهم از پیش تعیین شده - به واجب‌الوجود ختم می‌گردد. با این همه، روایت این فهم، متأثر از تاریخ و زیست بوم جداگانه‌ای است که بیان آنان را متفاوت کرده است.

وجه تشابه این سه تن در این است که هر سه، قالب قصه را برای بیان اندیشه‌های خود برمی‌گزینند و بدین ترتیب، به ادبیات یا یک قالب ادبی روی می‌آورند؛ البته نه همچون یک ادیب، سخنگوی حقیقت، بل جست‌وجوگر حقیقت‌اند. کاری که حتی در همین حد استادشان افلاطون از آن تبری جسته بود. افلاطون به طور مشخص در رساله «ایون» با ادبیات می‌ستیزد و ادبیات را در حوزه مهارت و معرفت، ناکارآمد و ناسازگار می‌بیند.

شبهت دیگر، همانا تأثیر پذیری هریک از عقاید «رواقیون» و «نوافلاطونیان» است. «فلسفه رواقیون تبیین نوعی از وحدت وجود است و نوافلاطونیان، به ویژه فلوطین به حقیقت واحد معتقدند. وی احدیت را اصل و منشأ کل وجود، و موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را نیز بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف شهود نایل می‌شود.» (فروغی، ۱۳۸۱: ۷۹-۷۸)

اما همین مایه تشابه، مانع از تفاوت دیدگاه آنان نشده است. دو اقلیم متفاوت با دو زیست بوم مغایر، و تاریخی که در هریک به شیوه‌ای خاص رقم خورده جملگی موجب شده تا نظرگاه متفاوتی از جانب ابن سینا و جامی از یک سو، و ابن طفیل از سوی دیگر، ابراز شود. اگر چه اسپانیا پیش‌تر به دست مسلمانان فتح شده و ابن طفیل اثر خود را نیز همچون ابن سینا به عربی نگاشته است شیوه زیست این اندیشمندان و ساحت‌های فرهنگی و اجتماعی آن بیانگر دو دنیای نسبتاً متمایز است. سرزمین ایران با حمله‌ها و هجوم‌هایی مواجه است که هر بار مدنیت را دستخوش

تغییر می‌کند. در اروپای قرون وسطی، به‌رغم جنگ‌ها و کشمکش‌ها، همچنان قدرت کلیسا و فئودال‌ها به حدی است که شاهد تغییرات ویرانگر- آنان چه در فلات ایران رخ می‌دهد- نیست. از یک منظر هر دو اقلیم تحت سیطرهٔ روایت افلاکی و لاهوتی هستند. نگرش هر دو اقلیم به انسان نگرشی سنتی است. انسان در هر دو اقلیم شرق و غرب، مقید و منقاد است. این انسان حقوق مادی چندانی ندارد و در نتیجه بیشتر «مکلف» است تا «محق». هر دو در برابر هستی به دلیل عدم شناخت پدیده‌ها و عدم کشف روابط مادی، متحیر و شگفت زده‌اند و به همین سبب، راویان قصه‌ها، ژانر «شگفتی» را برای روایت خود برگزیده‌اند. با همهٔ مشابهت‌ها در دنیای پیشامدرن، تفاوت‌هایی نیز در اقلیم گوناگون به چشم می‌خورد: جهان شرق با عدم التفات به دنیا و مافیها راه ورود به دنیای بهتر و نقد اجتماع را مهمل گذاشته، اما جهان غرب با دخالت بیشتر در دنیا و تسلط بر طبیعت و متعاقب آن اندیشه‌های حقوق انسان و انسان‌مداری، زمینه‌های رنسانس را پدید می‌آورد. اما در فرهنگ مشرق زمین، به ویژه فلات ایران، در یک چرخهٔ تسلسل، اندیشه‌های انقطاع از دنیا- از عهد ابن‌سینا تا جامی و پس از آن - ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند؛ یعنی نگاه تماماً هستی‌شناسانه در نزد نخبگان فکری، راه ورود به ایستمولوژی و معرفت جهان مادی را محدود می‌سازد. جالب این جاست که ابن‌طفیل در خصوص اندیشه مرکزی ابن‌سینا در قصه‌ی «حیّ بن یقظان» - که برای معرفت و شناخت، نیازی به عقل و منطق استدلال ندارد- از زبان او خاطر نشان می‌کند: «برای سالک، ذوق و معرفتی حاصل شود که در حصول آن حاجتی به منطق و ادراک نظری مترتب برقیاسات و ترتیب صغری و کبری و انتاج نتیجه نداشته باشد.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۲). این درحالی است که ابن‌سینا آثار برجسته‌ای در فلسفه و کلام و علوم زمان خود برجای گذاشته است. اما این دانشمند به تأثیر از همان ساحت فرهنگی و اجتماعی و مشخصاً در قصه «حیّ بن یقظان» به تدریج از عقل به جانب نقل زمانه می‌رود. وی عواطف و احساس و خواهش‌های روانی را در تعیین معیارهای شناخت دخالت می‌دهد. (به خلاف کانت و آن چه او برآن تأکید می‌ورزد عدم دخالت عواطف در تبیین معیارهای شناخت است). اما ابن‌طفیل بظاهر دریافته که شهود بی‌میانجی واقعیات عینی دست نیافتنی است. به همین سبب، نقش اسباب مادی در قصه او ملموس‌تر است. در حالی که میانجی‌های مادی ابن‌سینا رنگ افسانه‌ای دارد. جغرافیا،

اقلیم و حدود ذکر شده در قصه کاملاً اسطوره‌ای است و به تبع آن موجودات و مادیات نیز غیر واقع و افسانه‌ای هستند. این امر البته از مختصات اصلی قصه‌هاست و شاکله قصه باید این گونه باشد و در اساس پیرنگ ضعیف و کلی‌گرایی از مشخصات قصه‌هاست، اما این قصه نه در عهد اسطوره‌ها و با روایت عامیانه، بلکه از جانب اندیشمندی بازگو شده که دستی در طبیعت و عقل‌گرایی داشته، حال به شیوه رمز می‌خواهد فلسفه و جهان بینی خود را تبیین کند. آن دسته از قصه‌ها با روایت‌های اسطوره‌ای که قصد تبیین جهان هستی را دارند عمدتاً به جهان پیش از تاریخ باز می‌گردند. (کاسیرر، ۱۳۶۷) که در اصل سینه به سینه نقل شده و خصلت شفاهی دارند. ابن سینا در قصه خود، جهان را «آنجایی» معرفی می‌کند که به شیوه عقلانی امکان دستیابی ندارد. آغاز داستان البته با توصیف محیط شناخته شده جغرافیایی همراه است و شاید قصد نویسنده این است که تمامی اجزای قصه را باور پذیر کند. به هر حال، این عدم تفکیک واقعیت و تخیل ساخت ویژه‌ای در قصه پیدا کرده است. ساختار قصه به گونه‌ای که هر قدر هم رمزی و فلسفی باشد، در سطح مفهومی فلسفه عمل نمی‌کند، زیرا برهان و استدلال را در خود جای نمی‌دهد، اگرچه دغدغه‌ها و پرسش‌های فلسفه را بیان کرده باشد.

انسان یا شخصیت مطلوب ابن سینا در قیاس با انسان بعد از رنسانس تفاوت آشکار دارد. انسان ابن سینا در طبیعت زیست می‌کند، اما آن را تغییر نمی‌دهد و یا قائل به تغییر اساسی آن نیست. حال آن که انسان امروزی در مواجهه با طبیعت دو گونه عمل می‌کند. نخست، همانندی او با طبیعت از آن روست که باید مثل طبیعت شکل بپذیرد و تفاوتش نیز با طبیعت آن جاست که می‌تواند به خود [و به طبیعت] شکل دهد (ایگلتون، ۱۳۸۶). انسان به طور عام، در طبیعت کاستی‌ای می‌بیند، از این رو چیزی فراتر از طبیعت از جهان زیست خود طلب می‌کند و آن عبارت است از فرهنگ، جهان بینی، هنر، علم، فلسفه و نظایر آن.

ابن سینا با روایت «حی بن یقظان» و «سلامان و ابدال» نشان می‌دهد که کاری به تغییر در محیط طبیعی و محیط پیرامون ندارد. در حالی که اساساً محیط با عمل انسانی تغییر می‌کند و انسان از تأثیر محیط، حالات جدیدی می‌یابد. ابن سینا آن جا که با استنتاج، قیاس، براهین و علوم مادی سر و کار دارد به «زبان کمی» سخن می‌گوید و شناخت او در حیطه «شناخت منطقی» است، اما در گام

دوم، چونان هنرمندی، با تکیه بر تصاویر ذهنی، واقعیت درونی را از واقعیت بیرونی تجرید می‌کند و آن را به «زبان کیفی» گزارش می‌دهد. این جنبه از شناخت او «شناخت عاطفی» است. حیّ بن یقظان نتیجه همین شناخت اخیر است. این طرز تفکر، از آن جا که پیوندی میان طبیعت و ادراک شهودی برقرار نمی‌سازد از اصل «کنش» جدا می‌افتد. کاری که البته ابن طفیل می‌کند این است که یکسره به سراغ ادراک شهودی نمی‌رود. بلکه یک چند در جهان مادی تأمل می‌کند، آن را مجالی برای زیست می‌یابد. در این جا زبان روایت او کاملاً طبیعی است. البته همین مقدار او را اقناع نمی‌کند، در نتیجه با گذار از طبیعت به جست و جوی ادراک شهودی برمی‌آید. همین مایه «توقف در جهان مادی»، نشان می‌دهد که این دنیا یکسره متزلزل و بی اعتبار نیست. چنین اعتنایی نسبت به محیط پیرامون سبب شده تا شخصیت مشابه دیگری، در جزیره‌ای تنها و خالی از انسان، به کنش و تغییر در محیط اطراف برآید: «رابینسون کروزوئه» در جزیره‌ای بکر و وحشت افزا، همچون سایر جانوران روزگار نمی‌گذراند، بلکه در برابر جبر قهّار طبیعت می‌ایستد و می‌کوشد راه غلبه بر آن را پیدا کند. این داستان دارای اصل و ریشه تاریخی و سرگذشت واقعی «الکساندر سیلکرک»، ناخدای انگلیسی است. او در جزیره «خوان فرناندس» واقع در شیلی گرفتار می‌شود و در آن جا به مدت چهار سال به تنهایی به سر می‌برد. الکساندر در این هنگام، مدام با طبیعت بیرون می‌ستیزد و عاقبت به دست دریانورد ماجراجوی انگلیسی، «ویلیام دمپیر» (۱۷۱۵-۱۶۲۵ م) نجات پیدا می‌کند. همین پیکار با طبیعت و راه چیره شدن بر آن - به منظور زیستن در محیطی امن - منبع اصلی داستان «دانیل دفوئه» (۱۷۳۱-۱۶۶۰ م) در قصه رابینسون کروزوئه به شمار می‌آید. در پی همین فضای فکری است که منتقد و متفکر ایرلندی تبار انگلیسی، «تری ایگلتون»، خاطر نشان می‌کند: «ما فقط به دلیل انسان هستیم که با دیگران و دنیای مادی عملاً در پیوندیم و این مناسبات، نه عارض بر زندگی ما که سازنده آن است (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۸۷). در قصه «حیّ بن یقظان» نیز نوعی حرکت به چشم می‌خورد، اما این حرکت، گذار از وضع موجود به جانب امر مطلوب زمینی نیست. روایت ابوعلی سینا در این قصه روایتی است فرامنطقی، فرا عقلی و فرا زمینی با مختصات نوعی ایده‌آلیسم که تجربه گرایی و اثبات گرایی را نفی می‌کند. بدین سان، «حیّ بن یقظان» بیان متراکم اندیشه هستی شناسانه شیخ است که برای جهان پر رمز و راز و پدیده‌های پیچیده و

حوادث نامعقول، عقل و استدلال را ابزاری قانع کننده نیافته است. فیلسوف ما البته نخست، به طریق مشاء و فلسفه ارسطو گام نهاده اما عاقبت، به جانب اندیشه‌های افلاطونی گرایش یافته است. روش نخست وی تفکر در عین، پدیدار (فنومن) است که به نگرش او به طریق اپیستمولوژی (معرفت شناسی) معنا می‌بخشد. اما در گام دوم، آن چه برای وی اهمیت می‌یابد خود «وجود» یا هستی است. همین چیستی وجودیا هستی، نگاه او را به جانب اونتولوژی (هستی شناسی) متمایل ساخته است؛ یعنی شیوه‌ای که بر آن است راز و رمز هستی را بگشاید. بر این اساس، ابن سینا از وضع موجود واقعی به جانب امر مطلوب ذهنی گذار می‌کند. او برای حوادث پیچیده عصر خود توجیه عقلانی پیدا نمی‌کند و سرگذشت «نوع انسانی» را در مسیر و پویای تاریخ پی نمی‌گیرد؛ زیرا در شناخت حرکت تاریخ که بسی راز آلود، آشفته و بی‌مفرّ می‌نماید، باید احساس کسی را پیدا کرده باشد که به هستی پرتاب شده است؛ چونان حی بن یقظان که در جزیره‌ای سرگردان و بی‌کس به سر می‌برد تا در پناه آن چه خود ساخته؛ یعنی در پناه «قصه» آرام جوید. گذار از «عقل» به جانب «نقل» حکایت این قصه پر غصه اوست. ابوعلی سینا با سیر در دنیای قصه خود می‌خواهد بگوید که قصه دنیای واقع، بسی پر رنج و نامطمئن و رازآلود است.

نتیجه‌گیری

روش یا نظریه ساختارگرایی ادبی، کوششی است برای راه‌یابی به دنیای نشانه‌های هر اثر ادبی و فلسفی و عرفانی، یعنی کشف رمزها و نشانه‌های تازه آن و فهم روابط درونی آن‌ها. مسأله‌ای که در این داستان‌ها مشاهده می‌شود پیوند تاریخی مشترک میان نویسندگان است. که این داستان‌ها، از قرن سوم تا قرن نهم هجری که توسط چندین اندیشمند و فیلسوف، از جمله، حنین بن اسحق، ابوعلی سینا، ابن طفیل و عبدالرحمان جامی صورت گرفته است. اگر همه این داستانها را در کنار هم قرار دهیم، گویا این که همه آنها در یک عصر بوده‌اند، و گذشته از اختلافات جزئی، همه آنها علاقه نسبتاً یکسانی به این موضوع داشته‌اند و با همدیگر ارتباط صمیمانه و دوستانه داشته‌اند. و این پیوند تاریخی مشترک و پیوندهای ادبی مشترک که در طول چندین قرن فاصله، در بین نویسندگان بوجود آمده آن را از نظر ادبیات تطبیقی، محاکات و یا اقتباس می‌نامند. پس با توجه به این مسأله، به این نتیجه می‌رسیم که داستان‌های سلامان و ابدال که اکنون از داستان‌های رمزی و سمبلیک مشهور ادبیات ماست، اولین بار توسط حنین بن اسحق از زبان یونانی به عربی ترجمه شده. و ابن سینا و ابن طفیل و خواجه نصیر طوسی و عبدالرحمان جامی از وی اقتباس کرده و یا به محاکات از وی پرداخته‌اند.

خلاصه کلام اینکه داستانهای سلامان و ابدال و حی بن یقظان از پیرنگ مستحکم و قابل قبولی برخوردار هستند و شخصیت‌های داستان‌ها جامع و پویا هستند و حوادث و اتفاقات داستان‌ها از شکل طبیعی برخوردارند و هر حادثه‌ای که در این داستان‌ها صورت می‌گیرد با دلیل و منطق اتفاق می‌افتد. شخصیت‌های داستان با نقش‌هایی که بر عهده دارند در پیشبرد حوادث رشد پیدا کرده‌اند.

فهرست منابع و مآخذ

الف: کتابنامه

- ۱- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۲)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه: کاظم فیروزمند و دیگران، تهران: نشر مرکز.
- ۲- آریان پور، امیرحسین، (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی هنر*، تهران: نشر گستره.
- ۳- ایگلتون، تری، (۱۳۶۸)، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- ۴- _____، (۱۳۸۶)، *ایده فرهنگ*، ترجمه: علی ادیب راد، تهران: حرفه نویسنده.
- ۵- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، *رمز و داستان‌های رمزی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- _____، (۱۳۹۰)، *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
- ۷- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۵)، *مثنوی هفت اورنگ*، به تصحیح و مقدمه مدرس ایرانی، تهران: مهتاب.
- ۸- _____، (بی‌تا)، *لویح و لوامع به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود*، تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، *با کاروان حله*، تهران: سخن.
- ۱۰- سجادی، سید ضیاء‌الدین، (۱۳۸۹)، *حی بن یقظان و سلامان و ابسال*، تهران: سروش.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۹۱)، *زنده بیدار*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۱)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۳- کاسیرر، ارنست، (۱۳۶۷)، *زبان اسطوره*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.

ب: مجلات

- ۱۴- دانش پژوه، محمدتقی، *حی بن یقظان ابن سینا*، س ۳. ش ۷، مجله شهر.
- ۱۵- پراپ، ولادیمیر، (۱۳۶۸)، *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر توس.

ج: منبع خارجی

16. Plato, ion, trans. lane cooper, in Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds), *The collected works of plato: including the Letters*, Bollingen series 71 (Princeton, NJ: Princeton university press, 1989).