



# یوحنا قمیر

فلسوفان مسلمان

## ابن باجه و ابن طفیل

به همراه گزیده‌ای از متون



ترجمه دکترا سید مرتضی حسینی

مقدمه و ویرایش: دکترا سید عباس ذهبی



بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب پارسه

## فهرست

|    |                         |
|----|-------------------------|
| ۱۱ | مقدمه ویراستار          |
| ۲۳ | سخن مترجم               |
| ۲۵ | میراث فرهنگی آندلس      |
| ۲۹ | زندگی نامه ابن باجه     |
| ۲۹ | نوشته های ابن باجه      |
| ۳۱ | منابع فلسفه ی ابن باجه  |
| ۳۱ | فلسفه ی ابن باجه        |
| ۳۲ | ۱. متوحد یعنی چه؟       |
| ۳۳ | ۲. هدف متوحد            |
| ۳۵ | برگزیده ی متون ابن باجه |
| ۳۷ | تدبیر                   |
| ۳۹ | صورت های روحانی         |
| ۴۰ | گمان باطل صوفیه         |
| ۴۰ | امر الهی                |
| ۴۱ | متوحد                   |
| ۴۱ | امر دائم                |
| ۴۲ | کمال انسان              |
| ۴۲ | منزلت عقل               |
| ۴۳ | انواع لقاء              |
| ۴۵ | زندگی نامه ابن طفیل     |
| ۴۶ | آثار ابن طفیل           |
| ۴۶ | خلاصه ای تحلیلی         |

|    |   |
|----|---|
| ۴۶ | مقدمات رساله  |
| ۴۹ | ۱. شکل‌گیری زنده‌ی بیدار                                      |
| ۵۰ | ۲. رشد کردن زنده‌ی بیدار                                      |
| ۵۰ | ۳. مرگ آهو، چیستی روح حیوان                                   |
| ۵۰ | ۴. طبیعت ماده: هیولا و صورت                                   |
| ۵۱ | ۵. فساد، ایجاد کننده‌ی صورت‌ها                                |
| ۵۱ | ۶. آسمان متناهی و محتاج به فاعل                               |
| ۵۱ | ۷. حدوث و قدم عالم  |
| ۵۳ | ۸. روحانی بودن نفس  |
| ۵۴ | ۹. سرنوشت نفس   |
| ۵۴ | ۱۰. مشاهده‌ی واجب   |
| ۵۶ | ۱۱. ادراک زنده‌ی بیدار در حالت فناء                           |
| ۵۷ | ۱۲. سلامان و ابدال، ظاهر و باطن شریعت                         |
| ۵۸ | ۱۳. هماهنگی فلسفه و باطن شریعت                                |
| ۵۹ | ۱۴. ظاهر برای عموم و باطن برای خواص                           |
| ۶۰ | مقصود اصلی داستان   |
| ۶۲ | هدف داستان  |
| ۶۷ | برگزیده‌ی متن [ابن طفیل]                                      |
| ۶۹ | غایت نوشتار   |
| ۶۹ | مشاهده‌ی حال [عرفانی]   |
| ۷۰ | ابن سینا و حال مشاهده‌ی [حالت‌های عرفانی]                     |
| ۷۱ | پرسش در باب این دو حالت                                       |
| ۷۳ | ابن باجه و تألیفات ناقص، مختصر و پیچیده                       |
| ۷۳ | فارابی و مسأله‌ی فناء نفس‌ها و برتری فلسفه بر نبوت            |
| ۷۴ | کتاب‌های ارسطو و کتاب شفاء بوعلی و بیان نشدن تمام حقیقت در آن |
| ۷۴ | غزالی و تناقض گویی‌هایش و کتاب‌هایی که هرگز به اندلس نرسید    |
| ۷۷ | روش ابن طفیل  |
| ۷۸ | به دنیا آمدن زنده‌ی بیدار                                     |
| ۸۱ | تربیت زنده‌ی بیدار  |
| ۸۲ | مرگ آهو و مسأله روح   |
| ۸۵ | طبیعت ماده یا هیولا و صورت                                    |

|     |  |
|-----|--|
| ۸۶  | هر امر حادثی، ایجاد کننده‌ای دارد        |
| ۸۷  | آسمان، و متناهی و کروی بودن اجسام آن     |
| ۸۸  | جهان حادث است یا قدیم                    |
| ۹۲  | روحانی و جاودان بودن نفس                 |
| ۹۳  | سرنوشت نفس                               |
| ۹۵  | مشاهده‌ی واجب و شباهت‌های سه گانه        |
| ۹۶  | ۱. شباهت به حیوان                        |
| ۹۸  | ۲. شباهت به اجسام آسمانی                 |
| ۱۰۰ | ۳. شباهت به واجب                         |
| ۱۰۲ | الف: نفی وحدت و کثرت ارواح               |
| ۱۰۴ | ب: ذات و نفوس افلاک مفارق                |
| ۱۰۶ | ج: ارتباط ارواح به اجسام و جاودانگی آنها |
| ۱۰۷ | د: دوام مشاهده                           |
| ۱۰۸ | زنده‌ی بیدار، سلامان و ابسال             |
| ۱۱۸ | خاتمه: هدف نویسنده از این نوشتار         |
| ۱۲۱ | گزیده‌ی متون عربی                        |
| ۱۶۳ | نمایه                                    |

## مقدمه‌ی ویراستار

آغاز فلسفه آغاز خردورزی است و خردورزی تاریخ معینی ندارد؛ از این رو برای شکل‌گیری فلسفه به سختی بتوان قطعیت تاریخی عرضه کرد. تحول اندیشه‌ی فلسفی هم‌چون پیوستگی روز و شب، در هم تنیده و به هم پیوسته است؛ نه نقطه‌ی شروع شب را می‌توان تشخیص داد و نه نقطه‌ی آغاز روز را و زمان تنها، مقیاسی است برای نظم بخشیدن به زندگی و کمی کردن جهان؛ تا آدمی جایگاه خود را بفهمد و خود را در ادامه‌ی سرگذشت پیشینیان ببیند و سلف را در پرتو خلف و خلف را در پرتو سلف تفسیر کند.

از همین جاست که تاریخ اهمیت پیدا می‌کند و هویت‌بخش می‌شود و انسان در پی هویت خود به سراغ گذشته می‌رود و اندک اندک تاریخ خردورزی در جامعه‌ی فلسفه عرضه می‌شود و فیلسوفان پای خود را از گلیم اسطوره به در می‌کشند و خود را هم‌چون، نگین درخشان بر تارک زمان جای می‌دهند.

آنچه امروز «فلسفه‌ی اسلامی» خوانده می‌شود کم و بیش جریانی است با همین سرگذشت. نه نقطه‌ی آغاز قطعی و مشخصی می‌توان برایش معرفی کرد و نه حدود و ثغور آن را می‌توان به یقین شناخت؛ اما با شناختی قریب به یقین می‌توان در آن به تأمل نشست و چشم‌انداز پیش روی آن را نظاره‌گر بود.

هویت فلسفه‌ی اسلامی را هویت فیلسوفان مسلمان بدانیم یا ندانیم، در این تردیدی نیست که تاریخ فلسفه‌ی اسلامی تاریخ فیلسوفان مسلمان است و این روایت، روایت موجود از تاریخ فلسفه‌ی اسلامی بوده و هست.

تاریخ فلسفه را به چند روایت می‌توان تقریر کرد؛ یکی تاریخ مسائل فلسفه است و دیگری مکاتب فلسفی؛ روایت سوم تاریخ فلسفه، بر اساس تقدّم و تأخّر

فیلسوفان است و روایت چهارم را شاید بتوان مجموعی از سه روایت پیشین دانست. آن چه در باب فلسفه‌ی اسلامی رخ داده است عمدتاً الگوی سوم است و شیوه‌ی این مجموعه هم، چنین است.

فلسفه‌ی اسلامی جریانی است که در رشد و پویایی خود از آبشخورهای متعددی بهره گرفته است و در تاریخ حیات خود اوج و حضیض‌های فراوان دیده است. در کنار نبوغ و استعداد فیلسوفان مسلمان و پیشینه‌ی عقلانیت به ویژه در سنت ایرانیان، دو عامل را می‌توان از عوامل مؤثر در شکوفایی و رشد فکر فلسفی در جهان اسلام دانست. عامل اول که به لحاظ تاریخی مقدم است، پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که در باب برخی از مسائل دینی شکل گرفت و ذهن و زبان مسلمانان را به خود مشغول داشت و سبب بروز نحله‌های کلامی شد.

تاریخ علم کلام نشان می‌دهد که مباحث خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی از همان سده‌ی نخست میان متفکران مسلمان شکل گرفت و رفته رفته پررنگ شد و از ساختار نقلی فاصله گرفت و به پرسش‌ها و مناظرات عقلانی بدل گردید. این مناظرات با حضور ملحدان و زندیقان در جامعه‌ی اسلامی شکل دیگری به خود گرفت و تولد مجموعه‌ای از مبانی صرفاً عقلی را در پی داشت.

عامل دومی که در کنار این عامل، ساختار فلسفه‌ی اسلامی را نظم بخشید و تعیین تاریخی بدان داد، نهضت ترجمه بود. پیش از آن‌که نهضت ترجمه در اواخر سده‌ی دوم شکل بگیرد و از جانب حکومت حمایت شود، مسلمانان با برخی از نوشته‌های یونانی و ایرانی آشنا شده بودند؛ اما با سازماندهی مترجمان این دوره، مجموعه‌ی وسیعی از مکتوبات غیر عربی به زبان عربی ترجمه شد و در اختیار دانش‌پژوهان مسلمان قرار گرفت. بخش عظیمی از این مکتوبات به فلسفه‌ی یونان باستان و شارحان این فلسفه اختصاص یافت. همین امر چشم‌اندازی جدید را برای متفکران اسلامی گشود.

مباحث علمی پیشین که فرآورده‌ی مناظرات کلامی بود، با این آموزه‌های نوظهور ترکیب شد و خامی آن، به پختگی بدل گشت و هم‌چون ماده‌ای که قبلاً بدون صورت بود، صورتی نوین یافت و با چاشنی نبوغ و استعداد چهره‌های

ممتازی چون کندی و فارابی و ابن‌سینا در آمیختن تا بدین‌گونه فلسفه‌ی اسلامی در بستر تاریخ متولد شد.

هیچ اندیشه‌ای در خلأ متولد نمی‌شود. فلسفه‌ی اسلامی هم از این قاعده مستثنی نیست و از منابع فکری پیش از خود استفاده کرده است؛ اما این استفاده و برخورداری، گاهی به شکل غیرمنصفانه‌ای تفسیر شده است. مخالفان امروزی فلسفه‌ی اسلامی عمدتاً دو دسته‌اند؛ عده‌ای که این فلسفه را همان فلسفه‌ی یونان می‌دانند و برای آن جایگاهی بیش از شرح و توضیح آن فلسفه قائل نیستند و از این منظر اصطلاح «فلسفه‌ی اسلامی» را نادرست خوانده و آن را ترکیبی خودستیز معرفی می‌کنند.

دسته‌ی دوم کسانی هستند که فلسفه‌ی اسلامی را از حیث فلسفی بودن آن، نقد کرده و آن را صورت دیگری از علم کلام می‌دانند؛ شأنتیت کلامی برای آن قائل‌اند و فیلسوفان مسلمان را متکلم می‌خوانند.

صرف‌نظر از این پرسش که «فلسفه‌ی اسلامی چیست؟» و این‌که آیا این ترکیب، ترکیبی تناقض‌نما و خودستیز است یا ترکیبی معقول و پذیرفتنی — که البته تحلیل هر دو، مجالی فراخ و نوشته‌ای مستقل می‌طلبد — در مقایسه‌ی دیدگاه دسته‌ی اول و دسته‌ی دوم یک نکته روشن می‌شود و آن این است که این دو دسته با هم تعارض دارند.

دسته‌ی دوم با استناد کلی به برخی آموزه‌های دینی موجود در آثار فیلسوفان مسلمان، هم‌چون بحث‌های خداشناسی و آخرت‌شناسی، این فلسفه را یکسره کلام می‌خوانند و شأنتیت فلسفی برای آن قائل نیستند؛ درحالی‌که دسته‌ی اول از آن رو که این فلسفه رونوشتی از فلسفه‌ی یونان است به سرزنش و توییح آن می‌پردازند. اگر فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی یونان است؛ پس فلسفه است نه کلام؛ و این جدال و کشمکش ابتدا باید میان این دو دسته حل گردد تا بعد پای فلسفه‌ی اسلامی به محکمه‌ی قضاوت کشیده شود.

چنان‌که گفته شد بحث از چیستی فلسفه‌ی اسلامی و نقد منتقدان آن، در این مقدمه‌ی کوتاه، نه ممکن است و نه مطلوب؛ اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که روش این گفت‌وگو، یک روش انتزاعی مبتنی بر کلی‌گویی‌های بدون مأخذ و مدرک نیست و البته اگر چنین روشی اتخاذ شود ما در دام مغالطه

خواهیم افتاد و راه را از چاه نخواهیم شناخت و انگیزه را با انگیزه خلط خواهیم نمود و تفکیک مقام گردآوری و داوری را درهم خواهیم شکست و پیش‌داوری‌های مغرضانه را به جای داوری‌های منصفانه خواهیم نهاد و با گوش انکار، از شنیدن هر چیزی عاجز خواهیم بود.

روش این گفت‌وگو بیش از هر چیز مبتنی بر داده‌هایی است که میان نوشته‌های فیلسوفان مسلمان منتشر شده است و البته برای رسیدن به یک داوری منصفانه باید یکایک مباحث طرح شده در این نوشته‌ها استخراج و دسته‌بندی شود؛ تا بتوان آن را با مباحث مستخرج از علم کلام و فلسفه‌ی یونان سنجد و در ترازوی خرد گذاشت؛ غبار تاریخی آن را زدود و به یک پژوهش علمی مبتنی بر اشتراکات و اختلافات رسید و ناظر بر آن حکم کرد.

اگر فلسفه‌ی اسلامی همان کلام است و به قصد دفاع از آن طراحی شده است، پس این همه مخالفت و تکفیر از ناحیه‌ی متکلمان و متشرعان برای چیست و چرا این جماعت، فلاسفه‌ی مسلمان را همیشه تافته‌ی جدا بافته از دین خوانده‌اند و آثارشان را عین ضلالت و گمراهی تلقی کرده‌اند و نوشته‌هایشان را مشحون از «تهافت» یافته‌اند<sup>۱</sup> و از نهادن «قفل اسطوره‌ی ارسطو» بر «در احسن الملل» نهی کرده‌اند<sup>۲</sup> و به «کشتی گرفتن» با فیلسوفان و بر زمین زدن آن‌ها مشغول شده‌اند<sup>۳</sup> و «کاف کفر» را لذت بخش‌تر از «فاء فلسفه» نامیده‌اند<sup>۴</sup>.

*اشارات بوعلی را «بی‌راهه» خوانده‌اند و «شفا» او را «کاسه‌ی زهر» نام*

۱. ر. ک. غزالی، محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، به کوشش سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.

۲. ر. ک: خاقانی، *دیوان اشعار*، به کوشش ضیاء‌الدین سجّادی، تهران، زوار، ۱۳۷۳ ش. قصاید، شماره‌ی ۹۷.

۳. ر. ک: شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *مصارعة الفلاسفه*، به کوشش موفق فوزی الجبر، سوریه، دارمعد للطباعة و النشر، ۱۹۹۷ م.

۴. ر. ک: عطّار، فریدالدین، *منطق الطیر*، به کوشش احمد خاتمی، تهران، سروش، ۱۳۸۲، ش: کاف کفرای جان به حق المعرفه  
خوشترم آید ز فاء فلسفه  
چون که این علم لُج گر ره‌زند  
بیش‌تر با مردم آگه‌زند