



The Relationship between Human and God in Ibn Tufail's Philosophy¹

Hasan Abasi Hossein Abadi²

Abstract

The relationship between human beings and God is one of the central themes in Islamic philosophy and mysticism. In Ibn Tufail's thought, as reflected in his renowned philosophical treatise *Hayy ibn Yaqzan*, this relationship is explained through the concepts of the arc of descent (*qaws al-nuzul*) and the arc of ascent (*qaws al-su'ud*). The key questions here are: What form does this relationship take in Ibn Tufail's system? How does a person attain closeness to God and experience His presence? And what is the path that Ibn Tufail ultimately advocates?

In his treatise, Ibn Tufail introduces us the symbolic character Hayy, and narrates his spiritual and intellectual journey through various stages, beginning with individuality and innate monotheism, moving through solitude, reflection, and contemplation, and finally reaching a deeper social and ethical dimension. Within this framework, God occupies a pivotal position as the ultimate goal and the source of human happiness. According to Ibn Tufail, there are two primary types of relationships between human beings and God:

1. A personal, mystical relationship based on the soul's separation from the material world, which culminates in spiritual union and annihilation (*fana*) in the Divine Essence.

¹ . **Research Paper**, Received: 28/12/2022; Confirmed: 5/5/2025.

² . Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran, (h_abasi@pnu.ac.ir).



2. An individual-social relationship realized through adherence to the Sharia and religious obligations.

This article seeks to explore these ideas by offering a descriptive-analytical reading of *Hayy ibn Yaqzan*.

Keywords: Human, God, Ibn Tufail, Annihilation, Individuality.

Introduction

Ibn Tufail (1110–1185 CE), born in the region of Granada and later active in Morocco, was a polymath renowned for his expertise in medicine, mathematics, philosophy, and poetry. His major philosophical contribution is his allegorical treatise *Hayy ibn Yaqzan*, a profound work that blends rational discourse with mystical insight. In the introduction to this treatise, Ibn Tufail explains his methodology as a synthesis of rational argument, intuitive taste, and direct observation, a harmonious combination of form and meaning, intellect and experience. He invites his readers to engage in independent reflection, avoiding mere imitation and blind adherence.

This text allows for the examination of several dimensions of human existence, philosophical, mystical, social, and religious. One of its most significant themes is the relationship between man and God. Our central inquiry is: *What types of relationships between human beings and God does Ibn Tufail envision in this work? What paths lead to such a relationship?*

Our findings suggest that Ibn Tufail views this relationship through the framework of the arc of descent and the arc of ascent. In the arc of descent, human beings are endowed with certain capacities and potentials; in the arc of ascent, they strive toward perfection and their ultimate goal, union with the Divine. This ascent may occur through multiple means: theoretical knowledge, connection with the Active Intellect, or mystical annihilation in God.

In *Hayy ibn Yaqzan*, the protagonist Hayy becomes aware of his solitude after the death of the gazelle who raised him, a pivotal moment that initiates his intellectual and spiritual awakening. From this point, Ibn Tufail describes the stages of Hayy's life: from raw individuality to conscious solitude, and eventually to a social engagement rooted in wisdom and ethical responsibility.

Ibn Tufail underscores the value of solitude (*tawahhud*), yet he also acknowledges the existence of different human levels. While he affirms a universal human nature (*fitrah*), he maintains that individuals vary according to their capacity for reflection and effort in pursuing truth. The highest level of perfection belongs to the prophets, who receive divine revelation. Below

them are the sincere seekers who achieve annihilation (*fana*) in the Divine Essence. A third level comprises those who, through theoretical reasoning, gain partial knowledge of reality and the celestial intelligences.

God, in Ibn Tufail's perspective, is the ultimate end and the source of true happiness. The human relationship with God, therefore, takes two distinct forms:

- A personal, mystical relationship, which culminates in union with the Divine Essence through annihilation (*fana*).
- An individual-social relationship, realized through obedience to the Sharia and religious law.

Yet Ibn Tufail notes that only a select few achieve ultimate felicity, whether through solitary contemplation and spiritual exercises that lead to mystical union or through communal observance of religious duties. Such perfection, he stresses, cannot be universal, for the limitations of human nature (*fitrah*) and the weakness of will prevent most people from fully attaining the truth.

Conclusion

In Ibn Tufail's philosophy, the relationship between human beings and God is rooted in a principle of similarity: the human soul, being immaterial and abstracted from matter, shares an affinity with the Divine. Through the arc of descent, Ibn Tufail emphasizes the original purity of human nature and the empirical faculties that allow us to apprehend the world. By observing the physical and metaphysical realms, and comparing material and immaterial realities, the human being ascends from sense perception to theoretical knowledge, and ultimately to intuitive, experiential knowledge.

This journey, from the sensory level to intellectual contemplation, and finally to the mystical state of annihilation in God, represents the soul's ascent along the arc of return. For Ibn Tufail, this process encapsulates the full movement from potentiality to actuality, from dispersion to unity, culminating in the ultimate encounter with the Divine.

Resources

- Holy Quran.
- Bahrani, Morteza (2014), "Individual and collective aspects of the narration of Haibin Yaqzan", scientific-research quarterly of Qom University: 16th year, 3rd issue, 63 consecutive pages, 114-93. (In Persian).
- Badawi, Abd al-Hamid, (1999), Philosophy of Ibn Tufail and Rislatah (Hay bin Yaqzan), second edition, Al-Cairo, Al-Anjalo Al-Madariyyah. (In Arabic).

- Farroukh, Omar, (2006), History of Arabic Literature (Faroukh), 6 vols., Lebanon-Beirut, Dar al-Alam Lamlayin. (In Arabic).
- Ibn Tufail, (1991), Hai Ibn Yaqzan, edited by Nader Al-Beir Nasri, Lebanon-Beirut, Dar al-Mashreq. (In Arabic).
- Ibn Tufail, (1334), Zindabidar, translated by Badi al-Zaman Forozaifar, Tehran: Publishing House and translation and publication of the book. (In Persian).
- Ismail, Yahya al-Aleem, (1437 AH/ 2015 AD), al-Tawhid in the philosophy of Ibn Tufail, al-Azhar society, all the principles of al-Din and al-Dawa, the section on al-Aqeedah and al-Filasfah. (In Arabic).
- Howie, Sammy; Hosseini, Seyyed Mahdi, (2016), "Looking at the foundations of theology in the treatise of Haibin Yaqzan", Namah al-Falshaf, No. 1, pages 105-130. (In Persian).
- Karbon, Henry, (2012) History of Islamic Philosophy, translated by Javad Tabatabaei, Tehran: Minoy Khord. (In Persian).
- Kokonen, Tanli, (1400), Ibn Tufail's biography of a rational life, translated by Parisa Sajjadi, Tehran: Namek Publishing. (In Persian).
- Majlisi, Mohammad Baqer, (Beta), Bihar al-Anwar (Volume 4), Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. (In Arabic).
- Mahmoud, Abdul Halim, (1999), Philosophy of Ibn Tufail and Rislatah (Hayib Yaqzan), second edition, Cairo: Al-Angelo Al-Masriyyah School. (In Arabic).
- Qomir, Yohna (2014), Ibn Bajeh and Ibn Tufail, translated by Seyd Morteza Hosseini, Kitab Parse. (In Persian).
- Rasouli, Hojjat; Shojaei, Samia; Shahmohammadi, Khadijah (2013) "Analysis of the content of two stories "Haybin Yaqzan by Ibn Sina and Ibn Tufail", scientific-research magazine of the Iranian Language and Arabic Literature Association, number 33, pages 77-95. (In Persian).
- Sharif, M.M., (1362), History of Philosophy in the Islamic World, (Volume 1). Translated by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: University Publishing Center. (In Persian).
- Van Dyck, Edward, (Beta), Iktfa al-Qunu bama ho mahibt man azhar al-Talif al-Arabiya fi al-Matabah al-Sharqiya va al-Gharbeya, Lebanon-Beirut: Dar Sadhir. (In Arabic).

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل^۱

حسن عباسی حسین آبادی^۲

چکیده

بحث نسبت انسان و خدا به مناسبات مختلف میان انسان و خدا از حیث قوس نزول و قوس صعود توجه دارد. پرسش اصلی این است که در قوس نزول چه امکانات و قوایی به انسان داده شده است و در قوس صعود چگونه و با چه طریقی می‌توان به کمالات انسانی و غایت نهایی انسان دست یافت. ابن طفیل براساس رساله «حی بن یقظان» از شخصیتی باعنوان «حی» سخن می‌گوید و مراتب مختلف زندگی او از مرتبه فردیت و توحید و مرتبه اجتماعی شرح می‌دهد. در این رساله «خدا» به عنوان غایت و سعادت انسان جایگاهی محوری دارد. پرسش اصلی این است که در اندیشه ابن طفیل، رساله یادشده، چه نسبت یا نسبت‌هایی میان انسان و خدا می‌توان متصور شد؟ چه راه و یا راه‌هایی برای تحقق رابطه انسان و خدا وجود دارد؟ و راه برگزیده او کدام است؟ رابطه انسان با خدا دو قسم رابطه فردی و رابطه فردی-اجتماعی است. رابطه فردی از طریق شباهت انسان به خدا بر مبنای «تجرد نفس» شکل می‌گیرد، و به اتصال و اتحاد با ذات الهی در مرحله «فنا» منتهی می‌شود، و رابطه فردی-اجتماعی نیز از طریق شریعت برقرار می‌شود. روش این نوشتار بازخوانی توصیفی-تحلیلی رساله حی بن

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۷ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۴/۲/۱۵.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (h_abasi@pnu.ac.ir).

یقظان است و دستاورد آن تبیین نسبت انسان و خدا از طریق فلسفی است و اینکه نشان داده شود در اندیشه ابن طفیل فلسفه و دین به یک حقیقت واحد می‌رسند.

کلیدواژگان: انسان، خدا، ابن طفیل، فنا، توحد.

۱. مقدمه

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل اندلسی، از اقلیم غرناطه در سال ۴۹۴ ه در اوایل قرن دوازدهم میلادی متولد و در سال ۱۱۸۵ / ۵۸۱ ه در مراکش وفات یافت. ابن طفیل شاعری زبردست و دبیری ماهر بوده است. علاوه بر فنون ادب، او در اجزاء حکمت و فنون مختلف سرآمد عصر خود بود. بدلیل مهارت او در طب و معالجه بدن‌ها از همین راه به درجه کتابت و وزارت در دستگاه حکومتی ملوک موحدین عبدالؤمن بن علی (۵۳۷-۵۵۸) و پسرش ابویعقوب یوسف (۵۵۸-۵۸۰ ه.ق) رسید (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۳-۴). با اینکه ابن طفیل در حکمت طبیعی و الهی دارای تألیفاتی بود و عبدالواحد مراکشی^۱ یکی از کتاب‌های او را به عنوان «رساله فی النفس» به خط او ملاحظه کرده بود؛ اما فقط رساله «حی بن یقظان» به دست ما رسیده است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۶). رساله حی بن یقظان درباره اسرار حکمت مشرقیه در سال ۱۲۹۹ ه در مصر چاپ شد (ون‌دایک، بی‌تا، ص ۱۹۳).

ابن طفیل در مقدمه رساله حی بن یقظان درباره روش خود می‌گوید تلفیقی از بحث و نظر، ذوق و مشاهده است: «جمع صورت و معنی و ذوق و نظر» (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۳۷). ابن طفیل خوانندگان رساله را به تفکر و تأمل دعوت می‌کند که با رعایت آن از تقلید پرهیز کنند. در این رساله می‌توان ابعاد و وجوه مختلفی از مسائلی که به انسان مربوط می‌شود از حیث فلسفی، عرفانی، اجتماعی و نیز دینی را مورد بررسی قرار داد. یکی از مسائل، رابطه انسان و خداست. نسبت انسان و خدا در ادیان توحیدی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام به

۱. مؤلف کتاب «المعجب فی تلخیص اخبار المغرب» که ابن طفیل را در سال ۶۰۳ در مراکش دیدار کرد و با ابن طفیل نسبتاً هم‌عصر بودند، او از جمله شاگردان ابن‌باجه است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱).

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل/حسن عباسی حسین آبادی / ۲۱۵

شیوه‌های گوناگون طرح شده است؛ از حیث شباهت میان خدا و انسان « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ » (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۳۰)، یا آیه « وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » (ص ۷۲) یا از حیث قدرت خدا و ضعف انسان چنان که در آیه « اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ... » (روم/۵۴) مطرح شده است.

در انسان‌شناسی فیلسوفان اندلس، نسبت انسان و خدا به انحاء مختلف، از طریق دو مفهوم «اتصال» و «اتحاد» با ذات الهی مطرح می‌شود. ابن طفیل در مقدمه‌ی حی بن یقظان درباره‌ی ابن‌باجه می‌گوید که او اتصال را از طریق علم نظری، بحث و استدلال فکری پیگیری می‌کند (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۱۷). در این نوشتار بحث درباره‌ی نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل است. ما برآنیم که نسبت انسان و خدا در اندیشه ابن طفیل را بررسی کنیم و دریابیم که روش و راه او برای تحقق ارتباط انسان با خدا چیست؟ درباره‌ی این موضوع پژوهشی صورت نگرفته است. اما درباره‌ی ابن طفیل مقاله‌ای باعنوان «نگاهی به مبانی الهیات در رساله‌ی حی بن یقظان ابن طفیل» نگاشته و چاپ شده است که اختصاصاً به بررسی درباره‌ی خدا و براهین اثبات وجود او می‌پردازد. و مقاله‌ای باعنوان «وجوه فردی و اجتماعی روایت حی بن یقظان» چاپ شده است که به بیان مصادیق وجوه اجتماعی و فردی در حی بن یقظان می‌پردازد. و مقاله‌ای انگلیسی باعنوان “*Journey of Knowledge in Ibn Tufayl’s Hayy Bin Yaqzan*” درباره‌ی معرفت‌شناسی در اندیشه ابن طفیل نگاشته شده است. مقاله کنونی موضوع جدیدی را مطرح می‌کند که در هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین صورت نگرفته است. روشی که در مقاله به کار می‌رود توصیفی و تحلیلی است. ابتدا به بررسی «انسان»، سپس «خدا» و «نسبت انسان و خدا» می‌پردازیم.

۲. انسان

موضوع رساله‌ی حی بن یقظان داستان وجود و تکامل یک انسان در تنهایی است. ابن طفیل در رساله‌ی حی بن یقظان می‌گوید قدما گفته‌اند در جزیره‌ای از جزایر هند، انسانی بدون پدر و

مادر به وجود می‌آید. این باور عقیدهٔ کسانی است که تولد انسان را بدون وجود پدر و مادر روا می‌دانند. ابن طفیل سپس با ملاحظهٔ عقیدهٔ کسانی که برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری می‌دانند، پیدایش حی بن یقظان را طور دیگری نیز روایت می‌کند که در این روایت، در جزیره‌ای در برابر جزیرهٔ مذکور، خواهر پادشاه با مردی به نام یقضان، پنهان از برادر خود ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی می‌شود. از بیم برادرش طفل را در صندوقی قرار می‌دهد به دریا می‌افکند. امواج دریا صندوق را به جزیره‌ای دیگر می‌برد. این طفل «حی» نام دارد. مادهٔ آهوئی طفل را بزرگ و تربیت می‌کند. رساله چگونگی رشد طفل و یادگیری او از طبیعت: تقلید اصوات، اختراع لباس و مسکن و همچنین وسایل دفاعی و نیازهای دیگر را با دقت توصیف می‌کند. سپس معرفت انسان به اعضای خود و تشریح بدن و بسیاری نکات طبی و فلسفهٔ طبیعی را بیان می‌کند و ترقی انسان و رسیدن به درجهٔ تعقل و شناختن جسم، ابعاد جسمانی، معرفت دربارهٔ اجرام آسمانی، عناصر و حدوث و قدم عالم را نشان می‌دهد؛ تا به معرفت واجب تعالی منتهی می‌شود و مهم‌ترین مسائل علم الهی و کلام را مطرح می‌کند. هدف از این رساله بیان توانایی انسان با فطرت فائقه در شناخت مظاهر عالم ماده تا در نهایت عالم الهی، بدون نیاز به معلم و در تنهایی است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۷-۸؛ فروخ، ۲۰۰۶: ج ۵، ص ۴۷۰-۴۷۲).

ابن طفیل در رسالهٔ حی بن یقظان طی مراحل معرفتی که شخصیت داستان «حی» طی می‌کند سعی در تبیین انسان و نسبتش با جهان پیرامونی، خدا و انسان‌های دیگر دارد. در رسالهٔ حی بن یقظان انسان در مرحلهٔ ابتدایی بدنی و جسمی است که تا قبل از مرگ مادر-آهو به چیزی جز بدن و جسم پی نمی‌برد. مرگ مادر-آهو همان نقطهٔ شروع در آگاهی حی از توحش است که پیش از آن نوعی اتصال بین حی و مادرش بود که بعد از آن به آن الفت و دوستی بین‌شان آگاهی پیدا کرد. حی بعد از مرگ مادرش به توحش و عزلت آگاهی یافت. حی در پی شناخت آن عاملی که سبب بی‌جان شدن مادرش شده برآمد و از طریق تشریح، قیاس و

استنباط به این دانش می‌رسد که جسد آلت دست و به منزله عصای اوست و عامل حیات او پیش از نابودی بدن، آنجا را ترک کرده است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۶۶-۶۲). همین، سبب ورود حیّ به مرحله بعدی معرفتی، یعنی شناخت موجودات جاندار از بی جان، و نباتات و حیوانات و سپس روح انسانی می‌شود. روح بذات خود واحد است و اگر اختلافی هست نه از روح در افعال مختلف آنهاست. براین اساس انسان برحسب آنچه ابن طفیل می‌گوید از سه اجزاء با طبیعت متمایز تشکیل شده است: یکی بدن تاریک دارای اعضای قابل تقسیم و قوای مختلف؛ دوم ضباب (مه) هوایی لطیف که بین حفره خالی در قلب است؛ و سوم روحی که از امر خدای متعال است. این روح همیشه نزد خدای بزرگ فیضان می‌شود، به منزله نور خورشید است که بر عالم فیضان می‌کند و موجودات برحسب استعدادشان از آن بهره‌مند می‌شوند. همانطور که موجودات از نور خورشید بهره‌مند می‌شوند. روح نیز در جایی که استعدادی نباشد، مانند جمادات ظهور نمی‌یابد؛ اما در نباتات یا حیوانات روح برحسب استعداد نوع آنها ظاهر می‌شود (محمود، ۱۹۹۹، ص ۵۲). انسان حقیقت واحدی است که در تدبیر بدن نقش دارد و مایه حیات و قوت اعضا است و همه اعضا خادم آن است. روحی که برای نوع واحد است چیز واحدی است؛ مانند آب واحد یا شراب واحد که چیزهای کثیر را دربرمی‌گیرد (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۴۷). روح حیوانی حقیقت واحدی است که به انواع مختلف اختصاص دارد. روحی واحد در نبات و حیوان است؛ اما در حیوان کامل‌تر و تام‌تر از نبات است. روح فی‌نفسه واحد به وحدت مطلقه است (محمود، ۱۹۹۹، ص ۵۳). در داستان حی، حی با مرگ مادر-آهو به «توحد» خود پی می‌برد. حال توحد چیست و متوحد کیست؟

۳. توحد و متوحد

کلمه «توحد» گرفته شده از فعل «وحد» و به معنای تنها و منفرد ماندن است، متوحد نیز به معنای منفرد است. نزد ابن‌باجه توحد همان صفت انسان کاملی است که از عقل پیروی

می‌کند و بر غرایز و شهواتش مسلط است و از سلطهٔ اجتماع آزاد می‌شود (اسماعیل، ۱۴۳۷، ص ۱۴۹۳). لفظ توحّد در رسالهٔ «حی بن یقظان» حول سه معنا می‌چرخد:

نخست: برحسب وجه اجتماعی، یعنی منفرد منزوی بودن. نمونهٔ این معنی از توحّد شخص «حی بن یقظان» دیده می‌شود؛ مرحلهٔ آغازین پیدایش او در جزیره‌ای تک و تنها میان انواع مختلف کائنات است. درک و آگاهی از توحّد برای حی با مرگ مادر-آهو آغاز می‌شود. بعد از مرگ مادر (آهو) حی از جدایی مادرش از او آگاه شد و در جزیره‌ای که از نوع بشری خالی بود، تک و تنها میان انواعی مختلف از کائنات به‌سربرد (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۶۲-۶۶).

پس معنای اولیهٔ «توحّد» بر عزلت فرد در تنهایی مکانی و به‌دور از اجتماع دلالت دارد. «ابن طفیل معنای متوحّد منزوی مکانی و اجتماعی را با تأکید بر استفادهٔ آن از نظر عقلی، برای کشف اعماق معرفت، و رمزگشایی حقایق هستی و امور متافیزیکی و رسیدن به معرفت خدای تعالی تبیین می‌کند» (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۴۹۴). در این معنا استفاده از ابزار عقل برای فهم جهان هستی اهمیت می‌یابد. محدودهٔ این معنای از توحّد، عزلت مکانی و اجتماعی است. حی بن یقظان تنها میان کائنات مختلف و انواع متفاوت زندگی می‌کند. وجود او جدای از جزیره‌ای که در آن است، نیست. قبل از اینکه نوعی آگاهی یا درکی از محیط پیرامون خود داشته باشد، بدون میل و اختیار خود برحسب رشد و پرورش در آن جزیره پیش می‌آید.

معنی دوم توحّد برحسب وجه عقلی؛ یعنی انسانی بالغ که در مرتبهٔ اتصال به ذات الهی قرار دارد. متوحّد به‌دنبال وسایلی برای غلبه بر تنهایی و غلبه بر انزوای خود، از توحّد راهی برای رسیدن به ذات الهی می‌یابد. ابن طفیل توضیح می‌دهد چگونه متوحّد بر مبادی طبیعات آگاهی می‌یابد و میان ماده و صورت تمایز می‌گذارد. با حرکت از مفهوم جسم تا آستانهٔ عالم معنوی سیر می‌کند. با مشاهدهٔ افلاک، دربارهٔ ابدیت جهان تأمل می‌کند. آنگاه به

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل/حسن عباسی حسین آبادی / ۲۱۹

ضرورت خالق عالم پی می برد (کرین، ۱۳۹۲، ص ۲۸۰). متوحد در رسیدن به این مرتبه، ده مرحله را طی می کند:

۱. دریافت تن و روان (جسم و نفس)؛
۲. کشف آتش و یافتن تشابه میان آن و روح؛
۳. کشف حرارت غریزی و روح انسانی؛
۴. فراهم کردن وسایل راحتی خود؛
۵. شناخت عالم کون و فساد؛
۶. شناخت علم روحانی؛
۷. معرفت به اسباب و علل؛
۸. شناخت اجرام سماوی؛
۹. درک حدوث عالم؛
۱۰. کشف واجب الوجود.

مرحله دهم، آخرین مرحله تکاملی عقل است (رسولی، شجاعی، شاه محمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۳).

زمانی که حی بن یقظان شروع به تأملات فکری و تصورات فلسفی می کند به پیدایش از عالم حسی و عالم عقلی فکر می کند و به معنای توحید آگاهی می یابد. مهم ترین مرحله متوحد همین مرحله جستجوی حقیقت و سعادت است که در ادامه بحث از نسبت انسان و خدا، بیشتر نحوه کوشش شخص متوحد در سیر علمی و معرفتی و نیز بحث از حقیقت یا راه رسیدن به اتصال ذات الهی و دوام در آن را بررسی می کنیم. این معنای از توحید جای بزرگی در رساله ابن طفیل دارد و آن بالطبع از متوحد ابن باجه متفاوت می شود، زیرا در آن درباره اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال بحث می کند، اما متوحد ابن طفیل از اتصال بین ذات انسانی و ذات الهی بحث می کند.

ابن طفیل در تحصیل معرفت نظری، ابتدا با بحث و نظر و سپس از راه شوق و مشاهده به حقیقت منتهی می‌شود (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۲۴). «نظر» نزد او راهی است که هر انسانی بتواند از آن عبور کند و به سوی معرفت حدسی میل پیدا کند. ابن طفیل در مقدمه رساله *حی بن یقظان* در شرح نظر ابن سینا درباره کشف، مثالی بیان می‌کند. در این مثال حالت کسی که با چشم بسته به دنیا می‌آید؛ اما دارای فطرتی نیک و حدس قوی و حافظه منفرد است. این فرد با چشمان بسته شهر، کوچه، راه، بازار و مردم را شناسایی می‌کند؛ به شناختی از رنگ‌ها و گیاهان و حیوانات نیز با بیان اسامی و نشانی‌های آنها دست می‌یابد. پس از اینکه به این درجه معرفت رسید، چشم او باز شود و همه چیز را همان‌طور که با چشمان بسته دیده بود این بار با وضوح بیشتر، کشف عمیق و لذتی عظیم و شگفت بیابد. حال کسانی که به مرتبه کشف و شهود نرسیده‌اند حال همان فرد با چشمان بسته است. او رنگ‌ها را با تعریف شناسایی کرده است. در اینجا ابن طفیل، برای معرفی اهل نظر ابن باجه را نمونه معرفی می‌کند که با معرفت نظری به کشف حقیقت دست یافته است. در مقابل روش خود را کشف و شهود می‌داند؛ روشی که حقیقت را با وضوح و لذت عظیم حقیقت را به دست می‌آورد (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۱۸).

معنی سوم برای توحید ناظر بر جایگاه اجتماعی؛ «حی» و درک او از اجتماع است. او به سوی اجتماع می‌رود تا سد توحید را بشکند. حقیقتی را که خود در خلوت و تنهایی و تفرّد به آن رسیده برای دیگران تبلیغ کند و اعتقاد به آن را به جامعه برساند (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۴۰-۱۴۸). بعد از اینکه حی معرفت بدست آورد، در مقام توحیدش، اتصال به ذات الهی برایش تحقق یافت. ابن طفیل خواست رساله را به تجربه زندگی در اجتماع منتقل کند و از این طریق شخصیت آسال^۱ را وارد داستان کرد. براین اساس داستان فلسفی ابن طفیل در دو جزیره اتفاق می‌افتد. در یک جزیره، متوحّدی زندگی می‌کند که بدون یاری معلمی و به دور از محیط

^۱ در متن عربی آسال آمده است.

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل/حسن عباسی حسین آبادی / ۲۲۱

اجتماعی به کمال معنوی دست یافته است. در جزیره دیگر، جامعه‌ای انسانی با قوانین و قراردادهای خاص آن را به تصویر می‌کشد. مردمان دومین جزیره از شریعتی پیروی می‌کنند که از بیرون بر آنها تحمیل شده است. سلامان و آسال دو شخص مهم آن جزیره هستند. سلامان دارای روحیه عملی و «اجتماعی» است. خود را با دیانت عامه تطبیق داده و برای حکومت به مردم آماده می‌شود. اما آسال که دارای سرشتی متأمل و عرفانی است، نمی‌تواند همرنگ جماعت شود (کربن، ۱۳۹۲، ص ۲۸۰).

در این معنای از «توحد»، آسال به صورت ارادی و اختیاری از جامعه عزلت می‌گزیند تا از صدق اعتقاداتش در حقیقت یقین یابد. سپس برای بار دوم به همراهی حیّ باز می‌گردد و حقیقت را با هم تبلیغ کنند (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۴۹۵). آسال وضع جزیره و مردم آن و شریعت و وصف عالم الهی، بهشت و دوزخ، بعث، نشر، حشر، حساب، میزان و صراط را برای حیّ شرح کرد. حیّ همه آن را می‌فهمد و آن را خلاف مشاهدات خود نیافت، و دانست آن کسی که این معانی را وصف کرده در گفتارش صادق بوده و از پیش خدا رسالت داشته است (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۹۲-۹۳). حیّ وظایف دینی که آسال برای او شرح داد پذیرفت و با اعتماد به آورنده صادق آن دستورات، خود را به ادای تکلیف متعهد کرد او معتقد بود اگر مردم حقیقت دین را بفهمند از امور باطل دنیا روی گردانی می‌کنند و به حق روی می‌آورند. او معتقد است که اگر مردم حقیقت دین را بفهمند، از امور باطل دنیا روی گردان شده و به سوی حق متمایل می‌شوند. با این حال، حیّ از کودنی، ضعف فهم، بداندیشی و ضعف اراده بسیاری از مردم بی‌خبر است. آسال او را از نقص فطرت و روی گردانی مردم از حق آگاه می‌کند. در دل حیّ و آسال تعلقی ایجاد شد. شاید خداوند به دست حیّ جمعی از آن مردم را به رستگاری نزدیک نماید. اما حیّ و آسال چون اندکی از ظاهر دین قدم فراتر نهادند آن مردم خلاف آن چیزی که به فهم‌شان می‌رسید را نپذیرفتند و حیّ فهمید از میان عامه جز عده اندکی به سعادت اخروی نمی‌رسند (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۹۴-۹۵).

توحد حیّ در آغاز براساس اختیار و میل او نبوده است، بلکه به سبب پیدایش در جزیره‌ای تک و تنها و منفرد بوده است؛ اما آسال به تنهایی به عزلت مکانی رغبت می‌یابد از جزیره خود کوچ می‌کند و عزلت او براساس اختیار و میل او و نتیجه آگاهی او به غربت در میان بستگان اوست. آسال زندگی عزلت را خواست و براین اساس در دیدار حیّ با آسال تنهایی و توحد حیّ بن یقظان شکسته شد و آسال نیز از عزلت فاصله گرفت. حیّ دوباره تصمیم به حیات در توحد و عزلت گرفت و اسباب و عواملی که حیّ را به عزلت و تفرد ترغیب کرد عبارت از:

۱. فطرت مردم برای بحث و اعمال نظر درباره شریعت، فطرت ناقصی است و تنها از حدود ظواهر آگاهی می‌یابند و حقایق مجرد آنرا درک نمی‌کنند.

۲. سیطره مشغولیات مادی و هلاک شدن در حیات امور حسی پست، استعداد خود را برای تأویلات باطنی حقایق ظاهری قرار ندادند (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۵۳۳).

حیّ تصور کرد که همه باید دارای فطرت فائقه و ذهن روشن ثاقبه باشند، اما همه مردم این درجات را درک نمی‌کنند. کسی که نمی‌تواند شریعت را به‌طور محض بشناسد آن را با نمادها و امثال می‌شناسد، کسانی از عوام که بالاتر رفتند و به مکاشفه ذات حقایق رسیدند و بین تعالیم ظاهری و باطنی تمییز قائل شدند (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۴۷-۱۵۰). ابن طفیل نشان می‌دهد که وقتی فرد مسیر فلسفه و عرفان را طی می‌کند، در نهایت از اصول اعتقادی خود چشم‌پوشی می‌کند؛ درحالی که برای کاهش ترس از اجتماع و تهدید زندگی خود هنوز به آنها عمل می‌کند. حیّ مثال و نمونه‌ای است از کسانی که به معرفت مستقیم خدا دست یافتند. آنها باید قانون و عاداتی که داشته‌اند را ترک کنند. آرزوی آن افراد این است که فراتر از همه دل‌مشغولی‌های اخلاقی، هرگز حالت سعادت تأملاتی را ترک نکنند. همین امر سبب می‌شود آنها از جامعه دوری کنند (Nemeth, 2010, p 8). این مرحله برای حیّ مرحله

انتخاب آگاهانه و مختارانه تنهایی و تفرّد است. در این مرحله حیّ مختارانه از مردم و جامعه کناره گیری می کند. اما خدا در اندیشه ابن طفیل چگونه است و چه تصویری از خدا دارد؟

۴. خدا

درس اصلی حیّ این است که صانع، محرک یا عامل کاملاً مجرد، باید کمالی را داشته و از نقص و فقدان مبرا باشد. حیّ با باور درونی خود با خدا مواجه می شود و نوعی شناخت تجربی از خدا دارد. با شواهد تجربی محیط پیرامون خود به اثبات وجود خدا می پردازد. او با مشاهده حوادث طبیعی نتیجه می گیرد این حوادث باید علتی داشته باشند. حوادث و اجسام و طبیعت همگی آغازی دارند؛ چون بوجود می آیند و بعد از مدتی نابود می شوند؛ پس همه آنها حادث هستند و باید علتی داشته باشند. او می پرسد: «آیا مجموع عالم بعد از آنکه نبود، پدید آمد و پس از نیستی هست گردید، یا اینکه امری است که همیشه وجود داشته و مسبوق به عدم نیست؟» این علت به نوبه خود یا حادث است یا حادث نیست. اگر حادث باشد باید علت دیگری آن را به وجود آورده باشد. بنابراین تسلسل علت و معلولها باید به علتی منتهی شود که از ذات خود به وجود آمده باشد و ابن طفیل این علت را واجب الوجود می نامد. واجب-الوجود بالذات که وجود هر موجودی داده اوست و هیچ وجودی به جز او نیست، او خود وجود است. او کمال و تمام است، حسن و زیبایی و روشنی، قدرت و علم. او «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) است. «موجود محض واجب الوجود بذات، معطی وجود به هر موجودی است و او سبب وجود همه چیز است (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۶۴). ابن طفیل اصطلاح واجب الوجود را از ابن سینا گرفته است. براساس مفهوم «واجب» و «وجوب وجود»، عدم در مورد الوهیت قابل تصور نیست. خدا موجودی ثابت الوجود است و هر موجودی وجودش را از او می گیرد. اگر وجود مجردی واجب الوجود است، پس او ابدی نیز هست و چنین موجودی از جهت جنبه جاودانه بودن، جرقه شوقی در ما ایجاد می کند که جاودانگی را بدست آوریم و بتدریج خداگونه شویم (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۰۱-۱۰۲). ابن طفیل

می‌گوید: «لازمه اعتقاد به حدوث عالم این است که برای عالم فاعلی باشد که آن را از عدم به وجود بیاورد و لازمه اعتقاد به قدم عالم این است که حرکت عالم قدیم باشد و هر حرکت به محرکی نیاز دارد». ابن طفیل در شخص متوحد حی بن یقظان به اثبات وجود خدا از طریق حدوث و قدم عالم می‌پردازد و وجود فاعلی غیر از جسم را اثبات می‌کند و نیاز همه موجودات در وجودشان به فاعل را تبیین می‌کند (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۵۰۳).

ذات واجب‌الوجود امری غیر جسمانی است و هیچ‌یک از صفات اجسام بر او روا نیست و این امور جسمانی هرگز حقیقت دانش نیستند؛ حقیقت دانش آن چیزی است که به وسیله آن موجود مطلق، که همان واجب‌الوجود است ادراک شود (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۰۰). خدا غیر متجسد است؛ پس به هر چیزی در جهان بی‌شبهت است. اما انسان خدا را می‌شناسد. این بحث بر اصل «هر چیزی شبیه به خود را می‌شناسد» مبتنی است که در آثار علم‌النفس افلاطون و ارسطو دیده می‌شود. پس خدا شبیه انسان است. هر چیزی قابلیت ملهم شدن از واجب‌الوجود را دارد باید خود مجرد و نامرئی باشد (کو کونن، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷).

ابن طفیل در حین بررسی صفات خدا، صفاتی ایجابی و سلبی برای معرفی واجب‌الوجود بیان می‌کند و اشاراتی به آیات قرآن نیز دارد. درباره فوق کامل بودن خدا به آیه سوم سوره سبأ اشاره می‌کند: «خداوندی که از غیب آگاه است، ذره‌ای در آسمانها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه در کتاب مبین ثبت است»^۱ (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۶۳). برای بیان صفات علم، قدرت، زیبایی و کمال خداوند به آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) اشاره می‌کند (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۶۴). درباره ثابت‌الوجود بودن واجب‌الوجود نیز به آیه «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶)

۱. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مُثْقَلُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (سبأ/۳).

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل/حسن عباسی حسین آبادی / ۲۲۵

اشاره می‌کند (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۸۰). صفات ثبوتی مانند علم، قدرت و حکمت، و صفات سلبی مانند جسم نبودن است. ذات واجب با اتصاف به این صفات، متکثر نمی‌شود؛ بلکه همه آنها به یک معنی یعنی حقیقت ذات اوست اشاره دارند (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۲۲). پنج صفت اصلی خداوند عبارت است از:

۱. مجرد بودن؛

۲. امکانی نبودن؛

۳. علت بودن؛

۴. علت موجودات دیگر بودن؛

۵. ثابت‌الوجود بودن (هاوی، حسینی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷).

ابن طفیل بعد از بیان دو نوع از صفت «ثبوتی و سلبی»، بر آن شد که تبیین کند چگونه تشبه به واجب‌الوجود میسر است؟ واجب‌الوجود به همه صفات کمال متصف و از همه نقص‌ها منزله است. مبنای ادعای او این است که آنچه واجب‌الوجود را ادراک می‌کند، امری جسمانی و فسادپذیر نیست. براساس این مبنا، حیّ تفکر آغاز کرد که کدام حیوان یا گیاهی واجب‌الوجود را می‌شناسد و ذات او را درک می‌کند. حیوانی و گیاهی نیافت؛ چون ادراک آنها ناقص و وابسته به تن جهت تغذیه و تولید منحصراًست. سپس درمورد ستارگان افلاک تأمل کرد. به این نتیجه رسید که آنها واجب‌الوجود را می‌شناسند و پیوسته بالفعل او را مشاهده می‌کنند. از آن رو موانعی که امور محسوس را از دوام مشاهده باز می‌دارد در اجرام سماوی متصور نیست (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۰۷). بدنبال آن، حیّ در پی فراهم کردن مقدماتی است که با آن به واجب‌الوجود تشبه یابد. از اینجا به بحث «تشبه جستن به واجب‌الوجود» می‌پردازد که در نسبت انسان و خدا دنبال می‌شود.

۵. نسبت انسان و خدا

بنابراین مقدمات، اعمالی که بر حیّ واجب است این سه عمل است:

۱. عملی که به پیروی از بهائم است؛

۲. کاری که به اقتفای اجرام سماوی باید بکند؛

۳. کاری که در آن به واجب-الوجود تشبه می‌جوید.

حیّ خود را به سه نوع موجود تشبه می‌کند: حیوانات، کرات آسمانی و واجب‌الوجود. عمل نخستین به بدن مربوط است که دارای اعضا و قوای مختلف و تمایلات گوناگون است. عمل و تشبه دوم از آن جهت واجب است که دارای روح حیوانی است که جایگاهش قلب و مبدأ قوای بدنی است. و عمل و تشبه سوم از جهت ذات او (من حیث هوهو) است و از آن سبب است که ذات او واجب‌الوجود را شناخته است (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۷۳). سعادت و رستگاری حیّ در این است که واجب‌الوجود را پیوسته مشاهده کند و طرفه‌العینی از آن جمال روی برنتابد. حیّ می‌پرسد چگونه می‌توان به مشاهده همیشه دست یافت و سه تشبه را بیان می‌کند:

تشبه اول: شباهت حیّ با حیوانات از جهت آن جزء از وجودش که به عالم کون و فساد مربوط می‌شود و در جهت رفع نیازهای جسمانی است. عمل تشبه از جهت بدن و قوای مختلف و تمایلات گوناگون آن است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۱۲).

تشبه دوم: تشبه به کرات آسمانی، پیروی کردن از آنها و خود را به صفات آنها درآوردن است. کرات آسمانی دارای سه مؤلفه است:

۱. اولین آن نورانیت و درخشندگی و لطیف بودن است. هرچه خود را نورانی و درخشان و لطیف کند، مستعد فیضان صور روحانی از جانب واجب‌الوجود می‌گردد. در این تشبه حیّ سعی کرد جلوی نور گیاهان یا مسیر آب حیوانات و گیاهان را نگیرد.

۲. صفت دیگر آن پاکی و دوری از کدورت و آلاینش و حرکت دورانی است. در این تشبه حیّ با خوشبو کردن و پاکیزه کردن بدن خود و چرخیدن در طبیعت خود را شبیه کرات آسمانی ساخت. گاهی چنان دور خود چرخید که بی‌هوش شد.

۳. اوصافی که به اعتبار نسبتی که با واجب‌الوجود دارند همواره روی به سوی او دارند. در این صفت و تشبه چنان درباره واجب‌الوجود به تفکر پرداخت که از علایق حسی دور شد. حیّ برای این مراقبه و تأمل در واجب‌الوجود از چرخیدن به گرد خود کمک می‌گرفت؛ چون با چرخیدن دور خود همه محسوسات از چشم ظاهر و باطن او غایب می‌شد. این عمل نیازمند ریاضت و ممارست است (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۲۰-۱۲۱).

تشبه سوم: تشبه به صفات واجب‌الوجود است که گفتیم دارای دو قسم صفات ایجابی و سلبی است. صفات ثبوتی مانند علم و قدرت و حکمت، و صفات سلبی مانند منزّه از صفات جسمانی است. از این رو تشبه به واجب در صفات ایجابی آن است که بدون شرکت صفات جسمانی به او علم یابد و مرجع صفات سلبی نیز تنزه از صفات جسمانی است و این امر با مجاهده سخت و غایب شدن همه ذوات از فکر و ذکرش ممکن می‌شود که در مشاهده حق مستغرق شود (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۲۲-۱۲۴).

تشبه اول موجب حصول این مشاهده نمی‌شود؛ بلکه مانع آن می‌شود؛ زیرا مستلزم امور محسوس است که بر چهره مشاهده حجاب افکنده است. هرچقدر روح حیوانی پایداری داشته باشد تشبه به کرات سماوی می‌شود. از طریق تشبه دوم بهره بیشتری از مشاهده دائم می‌تواند ببرد؛ ولی مشاهده آمیخته است. تشبه به حیوان نه مفید، بلکه حتی مانع و بازدارنده این مشاهده است. پس به جهت جسم بودن، نیازهای بدنی و جسمانی دارد و تلاش کرد از مشغله‌های حسی دوری کند و به بررسی سیاره‌ها مشغول شد و حدس قوی برایش ایجاد شد که سیاره‌ها هم نفوسی مانند نفس او دارند و آنها واجب را همواره مشاهده می‌کنند سپس دریافت که نفسش با واجب شباهت‌هایی دارد؛ زیرا چونان واجب منزّه از صفات جسمانی است. اما در تشبه سوم مشاهده صرف و استغراق محض است که در آن به هیچ روی پروای احدی جز واجب‌الوجود نیست و کسی که به این مرتبه از مشاهده می‌رسد از خود و از غیر خود غایب و فانی می‌شود و نشان هستی از او برمی‌خیزد و هیچکس جز ذات واجب را

نمی‌بیند (قمیر، ۱۳۹۴، ص ۵۵-۵۶). مطلوب نهایی همین تشبه سوم است که از طریق ممارست و مراقبت بسیار در تشبه دوم بدست می‌آید. تشبه اول از راه غذا و محافظت بدن از سرما و گرما موجب بقای روح در بدن است. تشبه در قسم سوم بدان گونه که پیوسته در واجب‌الوجود به تفکر می‌پردازد، از علائق حسی فاصله می‌گیرد، چشم و گوش خود را بر عالم می‌بندد، دنبال خیال نمی‌رود و با اراده به اندازه‌ی طاقت خود در وجود واجب تفکر می‌کند. در این مسیر، هیچ چیز را شریک او نمی‌داند و فکرش را از هر آلایشی پاک می‌کند تا واجب‌الوجود را مشاهده کند. هرگاه انسان از خود و غیر خود منقطع شود، ذاتی مابین و جدا از ذات حق تعالی نمی‌یابد و درمی‌یابد که حقیقت ذاتش همان ذات حقیقت است و در عالم وجود جز حق نیست. ذات حق هرگز کثرت نمی‌پذیرد و علم او به ذات خود عین ذات اوست (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۳۳-۱۳۶). ابن طفیل می‌گوید: هرگاه حی از ذاتش و از همه ذوات فانی شود و در وجودش جز واحد حی قیوم را نبیند، آنگاه حقیقت ذاتش همان ذات حق است و چیزی جز ذات حق وجود ندارد. هرگاه متوحد در طلب معرفت به اتصال به ذات الهی منتهی شود و به مقام مشاهده و صدق برسد، آنگاه ذاتش در ذات موجود واجب‌الوجود غایب می‌شود. هرگاه چون ندای حق را بشنود و کلامش را فهم کند و در حالتش غرق شود، آنگاه چشمانش نمی‌بیند، گوشش نمی‌شنود و در قلبش خطری احساس نمی‌کند و این همان سعادت قصوا است. انسان خدا را با چشم و گوش درک نمی‌کند؛ همین‌طور با واسطه‌ی قوه خیال نیست؛ بلکه بواسطه‌ی روح است. خدا بری از همه صفات اجسام است و راهی برای ادراک او نیست. مرجع همه صفات سلبی به تنزه از صفات جسمانی است. روحی که غیر جسمانی است، جایز نیست صفاتی از اجسام داشته باشد. روح فساد نمی‌پذیرد، امری ربانی و الهی است که با حواس و تخیل و هیچ ابزار معرفتی درک نمی‌شود، بلکه می‌توان به آن رسید (محمود، ۱۹۹۹، ص ۵۳). حی زمانی از خود و غیر از خود جدا شد، حالتی در او به وجود آمد و در این حالت دریافت ذاتش جدای از ذات حق تعالی نیست و

حقیقت ذاتش همان ذات حق است. در عالم وجود جز حق چیزی نیست و هرچه در عالم محسوسات وجود دارد فرع و سایه‌ای از اصل است. پس اگر جسم از بین برود، نور اصل که مانند خورشید است پایدار خواهد ماند. بنابراین حیّ در مرحله فنا همه ذوات مفارق را در وحدت می‌یابد؛ زیرا صفات کثیر و قلیل و واحد و وحدت، جمع و اجتماع و افتراق همگی صفات جسم هستند و نمی‌توان این صفات را به ذوات مفارق که به ذات حق شناخت دارند نسبت داد (ابن طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۲۷-۱۲۸). رابطه خدا با همه ذوات مفارق، مانند رابطه آفتاب با صورت منعکس خویش در آینه‌ای که به آینه دیگر می‌تابد؛ صورت آفتاب خود آفتاب نیست، غیر از آفتاب هم نیست (ابن طفیل، ۱۹۹۱، ص ۸۴). این شباهت که برای حیّ ظاهر می‌شود بین ذاتش و موجود واجب‌الوجود از حیث تنزه از صفات اجسام، تلاش برای بدست آوردن صفاتی این موجود واجب‌لنفسه از هر راه ممکن و متخلق شدن به اخلاق او و اقتدا به افعال او و تنفیذ ارادت به او و راضی شدن به همه حکمت رضا از قلبش ظاهری و باطنی است.

در این تشبه سه گانه حالتی که متوحد طلب می‌کند فعلی انجام می‌دهد که سبب غیب ذات حیّ است؛ به گونه‌ای که از این حیث چیزی جز ذات موجود واجب باقی نمی‌ماند. برای اینکه حیّ «با تلاش و ذکر و فکر از همه ذوات غیر از ذات حق غایب می‌شود و اگر زمانی که در مشاهده حق مستغرق است، ذوات غیر حق نزد او غایب نشود، مشاهده او محض نیست و نوعی شرک است». براین اساس حیّ از مرحله ادراک ذات الهی به مرحله غایب شدن ذات غیر می‌رسد؛ یعنی مرحله‌ای که ذاتی مغایر با ذات حق برای او باقی نمی‌ماند و ذاتش در ذات حق فانی می‌شود. متوحد «فنا از نفس و اخلاص در مشاهده حق را طلب می‌کند و از یاد و فکر زمین و آسمان و آنچه میان آنهاست و همه صور روحانی و قوای جسمانی، و همه قوای جدا و غایب از ذاتش، که آن ذوات متلاشی شده و جز واحد حق موجود دارای وجود ثابت است باقی نمی‌ماند. همانگونه که گفته شده است: «در آن روز سلطنت عالم با

کیست؟ با خدای یکتای بس قاهر و منتقم است» (غافر/۴۰) (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۵۱۳). ابن طفیل کمال ذات انسان و سعادت انسان را مشاهده واجب‌الوجود و نیز مشاهده بالفعل همیشگی او می‌داند؛ و در مشاهده بالفعل او به لذتی بدون درد می‌رسد و منیت او از بین می‌رود. این همان سعادت و بهجت تام است؛ بهجت حقیقی، معرفت حقیقی است (محمود، ۱۹۹۹، ص ۳۷-۴۰) این مرحله آخرین مرحله‌ای است که متوحد در پیشرفت شناخت به آن می‌رسد، مرحله‌ای است که ابن‌طفیل خطوطی رسم می‌کند که به مشاهده موجود واجب‌الوجود و فنای در ذات الهی برسد. تحقق این مرحله برای حی، کمال ذاتی است. نتیجه این معرفت اتصال به ذات الهی است. در این مرحله حی به ذات الهی متصل می‌شود و «فنا» غایت سفر متوحد در نحوه اتصال به ذات الهی است (اسماعیل، ۱۴۳۷ق، ص ۱۵۰۶). بنابراین به نظر ابن‌طفیل از طریق نظری و بحث فکری راهی به سوی او نیست. رسیدن به مرحله نهایی و فنا حالتی ذوقی و برتر از ادراک نظری است و با ادراک نظری و قیاس و مقدمات و نتایج برهانی به دست نمی‌آید. ابن‌طفیل در مرحله آخر عقل را به کنار می‌نهد و می‌گوید ما تسلیم شدیم و راه عقل و عقلا را ترک کردیم. عقلی که مدنظر ابن‌طفیل است، عقل استقرائی و قوه ناطقه است که معانی کلی را از موجودات حسی بیرون می‌آورد. او می‌گوید عقلایی که با این عقل به حقیقت می‌نگرند تنها به این درجه از فکر می‌رسند؛ حال آنکه نوع و طریقه ما برتر از آن است (ابن‌طفیل، ۱۹۹۱ف ص ۸۳). ابن‌طفیل از عقلی که به معرفت نظری و معانی کلی منجر می‌شود عبور کرده و به معرفت والا می‌رسد. معرفت والا نتیجه اتصال به ذات الهی است. در فلسفه ابن‌طفیل اتصال از دو جهت به توحّد مربوط می‌شود:

۱. از این جهت که ذات الهی بر توحّد و عزلت غلبه می‌کند؛
۲. از جهتی که حی توحّد را راهی برای رسیدن به اتصال ذات الهی می‌گیرد.

۶. تحلیل و بررسی

۱. نحوه مواجهه ابن‌طفیل با «توحّد» دو گونه است:

یک بار به توحّد اهمیت می‌دهد و تنها راه برای رسیدن به مقصود را که اتحاد با ذات الهی است، «توحّد» و تفرد و عزلت می‌داند. این وجه را هم در خلوت و تنهایی حیّ و تأمل‌های عمیق او برای این مقصود می‌توان یافت، هم در شخصیت «آسال» که ابن طفیل آن را با دو هدف وارد رساله حی بن یقظان می‌کند. آسال نیز با اراده و میل خود تفرد و عزلت را برمی‌گزیند با هدف درک و دریافت حقیقت و خدا. اما این توجه و اهمیت به توحّد در رساله با بازگشت مجدد حیّ و آسال به خلوت و تنهایی در جزیره مورد تأکید قرار می‌گیرد. در مقابل وجهی نیز در رساله حی بن یقظان در نسبت ابن طفیل با توحّد مطرح شده است و آن مرحله عبور از توحّد است. هر چند تنها راه و شاید بهترین راه برای درک حقیقت و اتحاد با خدا، در عزلت و فردیت است؛ اما همان مرحله اتحاد و فنای در ذات الهی، عبور از توحّد نیز می‌باشد.

بنابراین عبور از توحّد نیز در رساله به دو شکل بیان شده است:

جایی که آسال وارد رساله می‌شود و حیّ و آسال با هم دیدار و گفتگو می‌کنند و حتی در تصمیم‌گیری برای اینکه به جزیره آسال رفته و داشته‌ها و اندوخته‌هایشان را در اختیار مردمان دیگر آن جزیره قرار دهند، نوعی عبور و گذار از توحّد به مرحله اجتماعی مطرح می‌شود. گویا ابن طفیل قصد دارد اهمیت «توحّد» را بیشتر بسنجد که در این عبور از «توحّد»، بهره و حاصل آن برای حیّ و آسال، اقبال به اجتماع و عرضه دستاوردهای شهودی به جامعه است. اگرچه به این نتیجه رسید که همگان توان درک حقیقت را ندارند و همین سبب شد توجه و تأکید دوباره به اهمیت «توحّد» برای دستیابی به مقصود و هدف نهایی حیّ و آسال، هدف و سعادت‌تی که در تنهایی و تفرد بدست می‌آید.

قسم دیگر عبور از توحّد در اتصال به ذات الهی در مقام فنا است که فرد در ذات الهی مستغرق گشته و از ذات خود غافل می‌شود. بنابراین «توحّد» برای دست یافتن به سعادت

نهایی و اتصال به ذات الهی، امری مهم و پذیرفته نزد ابن طفیل است و خاص افرادی است که دنبال سعادت نهایی و اتحاد با ذات الهی است.

۲. در رساله‌ی حی بن یقظان با توجه به اهمیت «توحد» نوعی مراتب انسانی نیز بطور ضمنی مطرح می‌شود. اگرچه ابن طفیل به فطرتی یکسان در انسان‌ها معتقد است؛ اما این فطرت بر اساس میزان تأمل و تلاش فرد برای درک حقیقت، سبب ایجاد مراتب انسانی می‌شود. بالاترین مرتبه کمال انسانی و مراتب انسانی از آن پیامبران است که کلام آنها صادق و راستین است. مرتبه دوم از آن افراد مخلص است که به مرتبه فنا در ذات الهی می‌رسند؛ سومین مرتبه از آن افرادی است که با معرفت نظری به شناخت پیرامون خود و عقول می‌پردازند و به عقل فعال دست می‌یابند. ابن طفیل این مرحله را بالاترین مرتبه نزد ابن‌باجه معرفی می‌کند، زیرا نزد ابن طفیل مرتبه بالاتر از این نیز وجود دارد و آن مرحله اتحاد و فنا در ذات الهی است که در مرتبه دوم مخصوص افراد مخلص است. و مرتبه چهارم از آن افراد متشرع است که شریعت را می‌شناسند و از طریق شناخت دین و شریعت و رعایت آن به شناخت حقیقت و خدا می‌پردازد. و مرتبه پنجم و پایین‌ترین مرتبه برای افرادی است که تنها به ظواهر دین و مناسک آن شناخت دارند و از درک حقیقت و باطن آن غافل مانده‌اند. ابن طفیل این افراد را در رساله‌ی حی بن یقظان در جزیره آسال مطرح می‌کند که درک سطحی آنها از دین سبب خروج دوباره آسال این بار همراه با حی از جزیره و پناه بردن بر تفرد و توحد می‌شود. بنابراین برحسب میزان کمالات و ادراکات عمیق و ذوق برای وصل به ذات الهی، در قوس نزول مراتب انسانی پنج مرتبه لحاظ می‌شود: بالاترین آن پیامبران هستند و پایین‌ترین مرتبه آن افراد متشرع قشری مذهب هستند. میان این دو مرتبه، مراتبی است که تلاش و اجتهاد و نوعی ریاضت برای درک حقیقت از مشخصه سلوک آن انسان‌هاست. اگر مراتب انسانی را در قوس

صعود تبیین کنیم از پایین ترین مرتبه آغاز می شود و با درک و کمالات بیشتر به مراتب بالاتر می رسد تا به بالاترین مرتبه که خاص پیامبران است منتهی شود.

۳. ابن طفیل در رساله حیی بن یقظان از کودکی و جوانی انسانی بدون تجربه زندگی اجتماعی و تربیت دینی و آموزش شریعت سخن می گوید. او در تبیین مسائل مختلف، آموزه های قرآنی و روایات را در نظر دارد و به آن اشاره می کند. در واقع در تبیین فلسفی مسائلی مانند واجب الوجود به آیاتی از قرآن اشاره می کند و از شریعت و قرآن پیش فرضی دارد و با پیش فرض یک فرد مسلمان و آشنا به شریعت داستان را با شخصیت «حیی» روایت می کند. زمانی که با آسال آشنا می شود و آموزه های دینی و شریعت را از او فرا می گیرد، می گوید تاکنون هم مطابق با شریعت عمل کرده است بدون اینکه آموزش دیده باشد.

۴. انسان شناسی ابن طفیل در رساله «حیی بن یقظان» فلسفی و عرفانی است. او دو راه برای خداشناسی معرفی می کند:

راه دین و شریعت که این راه نیز خود دو دسته افراد را معرفی می کند: یک دسته کسانی که به ظاهر دین می پردازند و دسته دیگر کسانی که برای دست یافتن به معرفت حقیقت و شناخت خدا به بطن شریعت توجه دارند.

راه دیگر راه توحید و تنهایی است که از طریق تأمل و مراقبه در خلوت آغاز می شود و به شناخت محیط، افلاک، و در نهایت به معرفت خدا و فنای در ذات الهی منتهی می شود.

حیی در تجربه ای که در زندگی اجتماعی دارد با شریعت آشنا می شود و در حین آشنایی با مضامین آن، آن را با مشاهدات خود مخالف نمی بیند. به صداقت گفتار پیامبر اذعان می کند و تکالیف نهاده شده در شریعت را می پذیرد. معتقد می شود هر کس آن تکالیف را بپذیرد و رعایت کند می تواند به بطن حقیقت شریعت و شناخت خدا دست یابد. بر این اساس به نظر ابن طفیل شناخت خدا و ارتباط با خدا از طریق شریعت و اعتماد به گفتار پیامبران نیز می تواند

انسان را به سعادت اخروی و شناخت خدا برساند؛ اما این راه را فقط برای افراد اندکی می‌دانست. به نظر ابن طفیل عموم مردم به ظواهر دین اکتفا کرده و بطن آن را رها می‌کنند و تنها اندکی از مردم هستند که به بطن دین توجه کرده و به سعادت اخروی می‌رسند. نتیجه دیگر این اندیشه ابن طفیل این است که در هر صورت افرادی که به سعادت اخروی دست می‌یابند چه به صورت فردی و در خلوت و با تأمل و مراقبه و رعایت تکالیف شرعی، چه از طریق اتحاد با ذات الهی و فنای در ذات الهی، و چه به صورت اجتماعی و رعایت و تکالیف باطن دین، افراد اندکی هستند و این امر نمی‌تواند عام و فراگیر و شامل همگان شود. نقص فطرت و ضعف اراده مانع درک حقیقت توسط همگان می‌شود. ابن طفیل در این رساله هم فردیت را لحاظ می‌کند هم اجتماعی بودن را. «نکته مهم این است که انسان چه بسا در مدینه یا خارج از مدینه، تنها باشد؛ اما تنهایی برای انسان هدف نیست؛ بلکه توصیه‌ای است که در خلال آن انسان می‌تواند به مرجع خود باز گردد» (بحرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲)

۵. درک افراد در مراتب مختلف انسانی و نیز در توحّد و تفرد از حقایق و ذات الهی متفاوت است؛ اما حقیقت واحد است. راه رسیدن به حقیقت نیز متفاوت است. بعد از دیدار حیّ و آسال، نه تنها توحّد و تنهایی و تفرد حیّ شکسته می‌شود، حاصلی که دارد این است حیّ و آسال درک واحدی از حقایق ندارند. با این وجود که راه حیّ و آسال متفاوت از هم است؛ به این معنا که راه حیّ راهی فلسفی-عرفانی و با تأمل و مراقبه و نیز بعد از آشنایی با شریعت، انجام تکالیف شرعی است، اما راه آسال از طریق درک باطن شریعت است؛ اما هر دو به سعادت اخروی می‌رسند. چنان که گفته شده است: «اظهار توفیق بین دین و فلسفه و اینکه راه دین و راه فلسفه به حقیقت واحدی می‌رسند و تأویل ابزار توفیق و پیوند این دو است» (اسماعیل، ۱۴۳۷ قف ص ۱۵۴۱).

۶. بحث درباره نسبت انسان و خدا مبتنی بر شباهت نفس مجرد انسانی و ذات الهی تأکید دارد. این شباهت از طریق مقایسه و تجربه و مشاهدات در حوزه امور جسمانی و غیر-

جسمانی، حاصل می‌شود. در واقع مقدمه درک شباهت، معرفت حسی و تجربی و سپس معرفت عقلانی است؛ اما در اتصال با ذات الهی این مراحل مطرح نیست. او مسأله شباهت را با رویکرد فلسفی و بر پایه «تجرد نفس» بررسی می‌کند، شباهت انسان به خدا، در احادیث و روایات اسلامی، مانند حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (مجلسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴) و آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص ۷۲) مطرح شده است. اما طرح مسأله شباهت در ابن طفیل با قرائت دینی آن متفاوت است. و تلاش ابن طفیل بر اساس تبیین این مسأله با اصل فلسفی و با توجه به «تجرد نفس» است.

۷. در تشبه سوم که تشبه به واجب‌الوجود از طریق صفات ایجابی و سلبی است. مرجع صفات سلبی، منزّه از جسم بودن است و راه شناخت و درک امر متعالی و ذوات مفارق نیز شباهت به آنها از طریق جسمانی نبودن و تجرد است. بر این اساس حی در این باره اندیشید که کدامیک از گیاهان، حیوانات و یا موجودات این جهان می‌تواند ذات واجب‌الوجود را درک کند. پاسخ او این بود آن موجوداتی که از جهت تجرد و جسمانی نبودن شبیه به واجب‌الوجود باشند. بدنبال این مدعای خود سه قسم تشبه به حیوانات، کرات آسمانی و واجب‌الوجود را مطرح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد حیوانات موجوداتی جسمانی و اسیر تن و نیازهای تن هستند. کرات آسمانی شناختی از خدا دارند و حی از جهت درخشندگی و لطافت و حرکت مستمر کرات آسمانی، خود را شبیه به آنها می‌کند. اما برای این تشبه، از امور محسوسات فاصله می‌گیرد و در خود تأمل می‌کند و در نهایت با کنار گذاشتن هر امری که به جسمانی بودن مربوط می‌شود، به شباهت با واجب‌الوجود دست می‌یابد. تجرد و جسمانی نبودن مهم‌ترین مشخصه واجب‌الوجود است. بر این اساس از طریق نفس مجرد خود و عبور از جسمانیت، شباهت خود به واجب‌الوجود را کامل می‌کند و در مرحله فنا به او متصل می‌شود. از این رو

نسبت انسان و خدا از طریق نفس مجرد انسانی و تأکید بر تجرد نفس و جسمانی نبودن خدا است.

۸. نتیجه

۱. در مراحل حیّ برای اتصال با حق و فنای در ذات او دو گونه مواجهه با «توحد» صورت می‌گیرد؛ به این معنا که حیّ در تفرد و توحد خود با تأمل و مراقبه به ذات الهی متصل می‌شود و اتصال حاصل و نتیجه توحد است؛ اما در نتیجه این اتصال، نوعی الفت با ذات الهی می‌یابد و بر توحد و تفرد خود غلبه می‌کند. پس توحد مقدمه برای اتصال است و پس از اتصال، توحد شکسته می‌شود و ذات متوحد با ذات حق یکی می‌شود و در ذات حق فانی می‌شود. این فنای در ذات الهی نوعی اتحاد و یکی شدن و توحد از نوع دیگری است. توحد هم مقدمه است و هم نتیجه.

۲. نسبت انسان و خدا در این‌باره از نوع شباهت است. روح انسان مجرد از ماده و غیرجسمانی است؛ از این حیث می‌تواند به ذات الهی متصل شود. ابن‌طفیل از طریق قوس نزول و تأکید بر فطرت پاک همه انسان‌ها و شناخت قوا و ادراکات مختلف انسان از راه تجربه و مشاهدات تجربی دنیای پیرامونی خود، و شناخت تجربی خدا، و از طریق مقایسه امور جسمانی و غیرجسمانی به درک شباهت میان روح غیرجسمانی و مجرد از ماده انسان با خدا پی می‌برد و از مرحله حسی به مرحله معرفت نظری و از آن به مرحله ذوقی و معرفت ذوقی گذر می‌کند و فنای در ذات الهی را مطرح می‌کند. در این سیر و عبور مراحل از مراحل نازل به مرحله والا از مراحل را از قوس نزول به قوس صعود طی می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌طفیل (۱۹۹۱)، حی بن یقظان، مصحح نادر البیر نصری، لبنان- بیروت: دارالمشرق.

نسبت انسان و خدا در فلسفه ابن طفیل/حسن عباسی حسین آبادی /۲۳۷

- ابن طفیل (۱۳۳۴)، *زنده‌بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات بنگاه و ترجمه و نشر کتاب.
- اسماعیل، یحیی بعدالعلیم (۱۴۳۷.ه.ق / ۲۰۱۵م)، *التوحد فی فلسفه ابن طفیل*، جامعه الأزهر کلیه اصول الدین و الدعوه بطنطا قسم العقیده و الفلسفه.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «*وجوه فردی و جمعی روایت حی بن یقظان*»، فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۳، صفحات ۹۳-۱۱۴.
- بدوی، عبدالحمید (۱۹۹۹)، *فلسفه ابن طفیل و رسالته (حی بن یقظان)*، الطبعة الثانية، القاهرة: مکتبه الانجلو المصریه.
- رسولی، حجت؛ شجاعی، سمیه؛ شاه‌محمدی، خدیجه (۱۳۹۳) «*تحلیل درون‌مایه دو داستان «حی بن یقظان به قلم ابن سینا و ابن طفیل»*، مجله علمی-پژوهشی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۳۳، صفحات ۷۷-۹۵.
- شریف، م.م، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، (جلد اول). ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروخ، عمر (۲۰۰۶)، *تاریخ الأدب العربی (فروخ)*، ۶ مجلد، لبنان- بیروت: دارالعلم للملایین.
- قمیر، یوحنا (۱۳۹۴)، *ابن باجه و ابن طفیل*، ترجمه سید مرتضی حسینی، کتاب پارسه.
- کربن، هانری (۱۳۹۲) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
- کوکونن، تانلی (۱۴۰۰)، *ابن طفیل سرگذشت زندگی عقلانی*، ترجمه پریسا سجادی، تهران: نشر نامک.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار (جلد ۴)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمود، عبدالحلیم (۱۹۹۹)، *فلسفه ابن طفیل و رسالته (حی بن یقظان)*، الطبعة الثانية، القاهرة: مکتبه الانجلو المصریه.

- ون‌دایک، ادوارد (بی‌تا)، *اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التألیف العربیة فی المطابع الشرقیة و الغربیة*، لبنان-بیروت: دار صادر.
- هاوی، سامی؛ حسینی، سیدمهدی (۱۳۷۶)، «نگاهی به مبانی الهیات در رساله حی‌بن یقظان»، نامه فلسفه، شماره ۱، صفحات ۱۰۵-۱۳۰.
- Baroud, Mahmoud Neyef (2019), "Journey of Knowledge in Ibn Tufayl's *Hayy Bin Yaqzan*", *A Companion World Literature*. Published by John Wiley&Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781118635193.ctwl0148
- Nemeth, Keith (2010), *The Path Towards Mysticism: A Critical Examination of Hayy Ibn Yaqzan*, Boston College Electronic Thesis or Dissertation.

