**نسبت انسان و خدا در فلسفۀ ابن‌طفیل**

**چکیده**

بحث نسبت انسان و خدا به مناسبات مختلف میان انسان و خدا از حیث قوس نزول و قوس صعود توجه دارد. در قوس نزول چه امکاناتی 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. ابن‌طفیل براساس رساله «حی‌بن‌یقظان» از شخصیتی باعنوان «حیّ» سخن می‌گوید و مراتب مختلف زندگی او از مرتبۀ فردیت و توحدّ و مرتبۀ اجتماعی شرح می‌دهد. در این رساله «خدا» به‌عنوان غایت و سعادت انسان جایگاه مهمی دارد. پرسش این است در اندیشۀ ابن‌طفیل، براساس آن رساله چه نسبت یا نسبت‌هایی میان انسان و خدا می‌توان متصور شد؟ چه راه یا راه‌هایی برای تحقق رابطۀ انسان و خدا وجود دارد؟ و راه برگزیدۀ او کدام است؟ رابطۀ انسان با خدا دو قسم رابطۀ فردی و رابطۀ فردی-اجتماعی است. رابطۀ فردی ازطریق شباهت انسان به خدا برمبنای «تجرد نفس» است که به اتصال و اتحاد با ذات الهی در مرحلۀ «فنا» منتهی می‌شود و رابطۀ فردی-اجتماعی از طریق شریعت است. روش این نوشتار بازخوانی توصیفی-تحلیلی رسالۀ حی‌بن‌یقظان است و دستاورد آن تبیین نسبت انسان و خدا از طریق فلسفی است و اینکه در اندیشۀ ابن‌طفیل فلسفه و دین به یک حقیقت واحد می‌رسند.

**کلیدواژگان**: انسان، خدا، ابن‌طفیل، فنا، توحّد.

**The relationship between Human and God in Ibn Tufail's philosophy**

**Abstract**

The discussion of the relationship between Human and God is concerned with the different relationships between man and God in terms of the Qaus of descent and the Qaus of ascent. The question is, what kind of relationship between Human and God can be imagined in Ibn Tufail's thought based on the treatise "Hay Ibn Yaqzan"? Or a way to achieve the relationship between a person and God and God’s presence? And what is his chosen path? Based on the treatise, Ibn Tufail talks about a character called "Hay" and describes the different levels of his life, from the level of individuality and monotheism to the social level, his solitudes, reflections and meditations. In this treatise, "God" has an important place as the goal and happiness of Human, and the relationship between Human and God is of two types. One type of personal relationship is based on the similarity of Human to God based on the principle of "separation of the soul" which leads to the connection and union with the divine essence in the stage of "annihilation" and the other type is the individual-social relationship through Sharia law. The method of this article is rereading the descriptive-analytical treatise of Hay-Ibn-Yaqzan. And its achievement is the explanation of the relationship between human and God through philosophy, and in Ibn Tufail's thought, philosophy and religion reach a single truth.

**Key words:** Human, God, Ibn Tufail, Annihilation, individuality.

**مقدمه**

ابوبکر محمدبن عبدالملک‌بن‌طفیل اندلسی از اقلیم غرناطه در سال 494ه در اوایل قرن دوازدهم میلادی متولد و درسال 1185/ 581 ه در مراکش وفات یافت. ابن‌طفیل شاعری زبردست و دبیری ماهر بوده است؛ علاوه‌بر 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 درجۀ کتابت و وزارت در دستگاه حکومتی ملوک موحدین عبدالمؤمن‌بن علی( 537-558) و پسرش ابویعقوب یوسف (558-580) رسید(ابن‌طفیل، 1334: 3-4). بااینکه ابن‌طفیل در حکمت طبیعی و الهی دارای تألیفاتی بود و عبدالواحد مراکشی[[1]](#footnote-1) یکی از کتاب‌های او را به‌عنوان «رساله فی النفس» به خط او ملاحظه کرده بود؛ اما فقط رسالۀ «حی‌بن‌یقظان» به‌دست ما رسیده است (ابن‌طفیل، 1334: 6). رسالۀ حی‌بن‌یقظان در اسرار حکمت مشرقیه از در سال 1299 ه در مصر چاپ شد (ون‌دایک، بی‌تا: 193).

ابن‌طفیل در مقدمۀ رسالۀ حی‌بن‌یقظان» دربارۀ روش خود می‌گوید روش او تلفیقی از بحث و نظر و ذوق و مشاهده است «جمع صورت و معنی و ذوق و نظر» (ابن‌طفیل، 1334: 37) ابن‌طفیل خوانندگان رساله را به تفکر و تأمل دعوت می‌کند که 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 نسبت رابطۀ انسان و خداست. نسبت انسان و خدا در ادیان توحیدی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام نیز به‌گونه‌های مختلف از حیث شباهت میان خدا و انسان «ان الله خلق آدم علی صورته» (ابن‌طفیل، 1991: 30) یا آیۀ «نفخت فیه من روحی» (ص/72) یا از حیث قدرت خدا و ضعف انسان «اللهُ الَّذى خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْف ...» (روم/54)مطرح شده است.

در انسان‌شناسی فیلسوفان اندلس نسبت انسان و خدا به انحاء مختلف، «اتصال» و «اتحاد» با ذات الهی مطرح می‌شود. ابن‌طفیل در مقدمۀ حی‌بن‌یقظان دربارۀ ابن‌باجه می‌گوید او اتصال را از طریق علم نظری و بحث و استدلال فکری پیگیری می‌کند (ابن‌طفیل، 1991: 17). در این نوشتار بحث دربارۀ نسبت انسان و خدا در فلسفۀ ابن‌طفیل است. برآنیم این مسئله را بررسی کنیم نسبت انسان و خدا در ابن‌طفیل چگونه است و روش و راه او برای تحقق ارتباط انسان با خدا چیست؟ دربارۀ این موضوع پژوهشی صورت نگرفته است. اما دربارۀ ابن‌طفیل مقاله‌ای باعنوان «نگاهی به مبانی الهیات در رسالۀ حی‌بن‌یقظان ابن‌طفیل» نگاشته و چاپ شده است که اختصاصا به بررسی دربارۀ خدا و براهین اثبات وجود او می‌پردازد. و مقاله‌ای باعنوان «وجوه فردی و اجتماعی روایت حی‌بن‌یقظان» چاپ شده است که به بیان مصادیق وجوه اجتماعی و فردی در حی‌بن‌یقظان می‎‌پردازد. و مقاله‌ای انگلیسی باعنوان “Journey of Knowledge in Ibn Tufayl`s Hayy Bin Yaqzan” دربارۀ معرفت در ابن‌طفیل نگاشته شده است. مقالۀ کنونی مسئله‌ای نو مطرح می‌کند که در هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین صورت نگرفته است و روشی که در مقاله بکار می‌رود توصیفی و تحلیلی است. ابتدا به بررسی انسان، سپس خدا و نسبت انسان و خدا می‌پردازیم.

1. **انسان**

موضوع رسالۀ حی‌بن‌یقظان داستان وجود یک انسان و تکامل او در تنهایی است. ابن‌طفیل در رسالۀ حی‌بن‌یقظان می‌گوید قدما گفته‌اند در جزیره‌ای از جزایر هند انسان بدون پدر و مادر به‌وجود می‌آید و این امر مبتنی‌بر عقیدۀ کسانی است که تولد انسان را بدون وجود پدر و مادر روا می‌دانند. ابن‌طفیل سپس با ملاحظۀ عقیدۀ کسانی که برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری می‌دانند پیدایش حی‌بن‌یقظان را طور دیگری نیز روایت می‌کند که در این روایت، در جزیره‌ای دربرابر جزیرۀ مذکور، خواهر پادشاه با مردی به نام یقضان، پنهان از برادر خود ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی می‌شود؛ اما از بیم برادر طفل را در صندوقی قرار می‌دهد به دریا می‌افکند و موج دریا صندوق را به جزیره‌ای می‌برد. این طفل «حیّ» نام دارد. ماده آهویی طفل را بزرگ و تربیت می‌کند. رساله چگونگی رشد طفل و یادگیری او از طبیعت در تقلید اصوات، اختراع لباس و مسکن و وسایل دفاعی و نیازهای دیگر را با دقت توصیف کرده و معرفت انسان به اعضای خود و تشریح بدن و بسیاری نکات طبی و فلسفۀ طبیعی را بیان می‌کند و ترقی انسان به درجۀ تعقل و شناختن جسم و ابعاد جسمانی و معرفت دربارۀ اجرام آسمانی و عناصر و تناهی ابعاد 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 همه چیز از مظاهر عالم ماده و نیز عالم الهی بدون نیاز به معلم در تنهایی است (ابن‌طفیل، 1334: 7-8؛ فروخ، 2006: ج5/ 470-472).

ابن‌طفیل در رسالۀ حی‌بن‌یقظان طی مراحل معرفتی که شخصیت داستان «حیّ» طی می‌کند سعی در تبیین انسان و نسبتش با جهان پیرامونی و با خدا و با انسان‌های دیگر دارد. در رسالۀ حی‌بن‌یقظان انسان در مرحلۀ ابتدایی بدنی و جسمی است که تا قبل از مرگ مادر-آهو به چیزی جز بدن و جسم پی نمی‌برد. مرگ مادر-آهو همان نقطۀ شروع در آگاهی حیّ از توحدّش است که پیش از آن نوعی اتصال بین حیّ و مادرش بود که بعد از آن به آن الفت و دوستی بینشان آگاهی پیدا کرد. حیّ بعد از مرگ مادرش به توحدّ 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 اوست و به‌منزلۀ عصای اوست و عامل حیات او پیش از نابودی بدن، آنجا را ترک کرده است (ابن‌طفیل، 1334: 66-62). همین سبب ورود حیّ به مرحلۀ بعدی معرفتی، یعنی شناخت موجودات جاندار از بی‌جان، و نباتات و حیوانات و سپس روح انسانی می‌شود. روح بذات خود واحد است و اگر اختلافی هست در افعال مختلف آنهاست نه از روح.

براین اساس انسان برحسب آنچه ابن‌طفیل می‌گوید از سه اجزاء با طبیعت متمایز تشکیل شده است. یکی بدن تاریک دارای اعضای قابل تقسیم و قوای مختلف؛ دوم ضباب (مِه) هوایی لطیف که بین حفرۀ خالی در قلب است؛ سوم روحی که از امر خدای متعال است. این روح همیشه نزد خدای بزرگ فیضان می‌شود به‌منزلۀ نور خورشید است که همیشه بر عالم فیضان می‌کند و موجودات برحسب استعدادشان از آن بهره‌مند می‌شوند. همانطور که موجودات از نور خورشید بهره‌مند می‌شوند. روح در جایی که استعدادی نباشد، مانند جمادات ظهور نمی‌یابد؛اما در نباتات یا حیوانات روح برحسب استعداد نوع آنها ظاهر می‌شود (محمود، 1999: 52).

انسان حقیقت واحدی است که در تدبیر بدن نقش دارد و مایۀ حیات و قوت اعضا است و همۀ اعضا خادم آن است. روحی که برای نوع واحد است چیز واحدی است؛ مانند آب واحد یا شراب واحد که چیزهای کثیر را دربرمی‌گیرد (ابن‌طفیل، 1991: 47). روح حیوانی حقیقت واحدی است که به انواع مختلف اختصاص دارد. روحی واحد در نبات و حیوان است؛ اما در حیوان کامل‌تر و تامّ‌تر از نبات است. روح فی‌نفسه واحد به وحدت مطلقه است (محمود، 1999: 53).

در داستان حی، حی با مرگ مادر-آهو به «توحدّ» خود پی می‌برد. توحدّ چیست و متوحدّ کیست؟

1. **توحدّ و متوحدّ**

کلمۀ «توحدّ» از فعل «وحد» گرفته شده است و توحدّ یعنی تنها و منفرد ماندن، متوحدّ یعنی منفرد. نزد ابن‌باجه توحدّ همان صفت انسان کاملی است که از عقل پیروی می‌کند و بر غرایز و شهواتش مسلط است و از سلطۀ اجتماع آزاد می‌شود(اسماعیل، 1437: 1493). لفظ توحدّ در رسالۀ «حی‌بن‌یقظان» حول سه معنا می‌چرخد:

**نخست:** **برحسبِ وجه اجتماعی:** یعنی منفرد منزوی. نمونۀ این معنی از توحدّ شخص «حی‌بن‌یقظان» مرحلۀ آغازین پیدایش آن در جزیره‌ای تک‌وتنها میان انواع مختلف کائنات است. درک و آگاهی از توحدّ برای حیّ با مرگ مادر-آهو آغاز می‌شود و بعد از مرگ مادر (آهو) حیّ با از جدایی مادرش دربارۀ او آگاهی یافت و در جزیره‌ای که از نوع بشری خالی بود و تک‌وتنها میان انواع مختلفی از کائنات به سر برد (ابن‌طفیل، 1334: 62-66).

پس معنای اولیۀ «توحدّ» بر عزلت فرد در تنهایی مکانی و بدور از اجتماع دلالت دارد. «ابن‌طفیل معنای متوحدّ منزوی مکانی و اجتماعی را با تأکیدبر استفاده از نظر عقلی، برای کشف اعماق معرفت، و رمزگشایی حقایق هستی و امور متافیزیکی و رسیدن به معرفت خدای تعالی تبیین می‌کند» (اسماعیل، 1437ق: 1494). در این معنا استفاده از عقل برای فهم جهان هستی اهمیت می‌یابد.

محدودۀ این معنای از توحدّ، عزلت مکانی و اجتماعی است. حی‌بن‌یقظان تک‌وتنها میان کائنات مختلف از انواع متفاوت زندگی می‌کند. قبل از اینکه نوعی آگاهی یا درکی از محیط پیرامون خود داشته باشد و بدون میل و اختیار خود برحسب رشد و پرورش در آن جزیره پیش می‌آید. وجود او جدای از جزیره‌ای که در آن است نیست.

**معنی دوم توحدّ: برحسب وجه عقلی** یعنی انسان بالغ در مرتبۀ اتصال به ذات الهی است. متوحدّ به دنبال وسایلی برای غلبه بر تنهایی و غلبه بر انزوای خود، از توحدّ راهی برای رسیدن به ذات الهی می‌یابد. ابن‌طفیل توضیح می‌دهد چگونه متوحدّ بر مبادی طبیعیات آگاهی می‌یابد و میان ماده و صورت تمایز می‌گذارد. با حرکت از مفهوم جسم تا آستانۀ عالم معنوی سیر می‌کند. با مشاهدۀ افلاک، دربارۀ ابدیت جهان تأمل می‌کند. آنگاه به ضرورت خالق عالم پی می‌برد (کربن، 1392: 280).

متوحدّ در رسیدن به این مرتبه، ده مرحله را طی می‌کند: 1. دریافت تن و روان (جسم و نفس)؛ 2. کشف آتش و تشابه میان آن و روح؛ 3. کشف حرارت غریزی و روح انسانی؛ 4. فراهم کردن وسایل راحتی خود؛ 5. شناخت عالم کون و فساد؛ 6. شناخت علم روحانی؛ 7. معرفت به اسباب و علل؛ 8. شناخت اجرام سماوی؛ 9. درک حدوث عالم؛ 10. کشف واجب‌الوجود. و مرحلۀ دهم، آخرین مرحلۀ تکاملی عقل است (رسولی، شجاعی، شاه‌محمدی، 1393: 83).

زمانی حی‌بن‌یقظان شروع به تأملات فکری و تصورات فلسفی می‌کند به پیدایش از عالم حسی و عالم عقلی فکر می‌کند و به توحدّ آگاهی می‌یابد. مهم‌ترین مرحلۀ متوحدّ همین مرحلۀ جستجوی حقیقت و سعادت است که در ادامۀ بحث از نسبت انسان و خدا، بیشتر نحوۀ کوشش شخص متوحدّ در سیر علمی و معرفتی و بحث از حقیقت یا راه رسیدن به اتصال ذات الهی و دوام در آن را بررسی می‌کنیم. این معنای از توحدّ جای بزرگی در رسالۀ ابن‌طفیل دارد و آن بالطبع از متوحدّ ابن‌باجه متفاوت می‌شود که در آن دربارۀ اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال بحث می‌کند. اما متوحدّ ابن‌طفیل از اتصال بین ذات و ذات الهی بحث می‌کند.

ابن‌طفیل در تحصیل معرفت نظری، ابتدا با بحث و نظر سپس از راه شوق و مشاهده به حق منتهی می‌شود (ابن‌طفیل، 1991: 24). «نظر» نزد او راهی است که هر انسانی بتواند از آن عبور کند و به راه معرفت حدسی میل پیدا کند. ابن‌طفیل در مقدمۀ رسالۀ *حی‌بن‌یقظان* در شرح نظر ابن‌سینا دربارۀ کشف و نظر آنرا با مثالی تبیین می‌کند. در این مثال حالت کسی که با چشم بسته به دنیا می‌آید؛ اما دارای فطرتی نیک و حدس قوی و حافظۀ منفرد است با چشمان بسته شهر و کوچه‌ها و راه‌ها و بازار و مردم را شناسایی می‌‎کند؛ به شناختی از رنگ‌ها و گیاهان و حیوانات نیز با بیان اسامی و نشانی‌های آنها دست می‌یابد. اما پس از اینکه به این درجۀ معرفت رسید چشم او باز شود و همه چیز را همانطور که با چشمان بسته دیده بود با زیادت وضوح و کشف و لذت عظیم و شگفت بیابد. حالِ کسانی که به مرتبۀ کشف و شهود نرسیده‌اند حالِ همان فرد با چشمان بسته است و رنگ‌ها را با تعریف شناسایی کرده است. در اینجا ابن‌طفیل، برای معرفی اهل نظر که با معرفت نظری به کشف حقیقت دست یافتند ابن‌باجه را نمونه معرفی می‌کند و روش خود را کشف و شهود می‌داند که با وضوح و لذت عظیم حقیقت را دریابد (ابن‌طفیل، 1991: 18).

**معنی سوم برای توحدّ: ناظر بر جایگاه اجتماعی** «حیّ» و درک او از اجتماع است به سوی اجتماع می‌رود تا سد توحدّ را بشکند حقیقتی را که خود در خلوت و تنهایی و تفرّد به آن رسیده است برای دیگران تبلیغ کند و اعتقاد به آنرا به جامعه برساند (ابن‌طفیل، 1334: 140-148).

بعد از اینکه حیّ معرفت بدست آورد و در مقام توحدّش، اتصال به ذات الهی برایش تحقق یافت. ابن‌طفیل خواست رساله را به تجربۀ زندگی در اجتماع منتقل کند و از این طریق آسال[[2]](#footnote-2) را وارد رساله کرد. براین اساس داستان فلسفی ابن‌طفیل در دو جزیره اتفاق می‌افتد. در یک جزیره، متوحدّی زندگی می‌کند که بدون یاری معلمی و بدور از محیط اجتماعی به کمال معنوی دست یافته است. در جزیرۀ دیگر، جامعه‌ای انسانی با قوانین و قراردادهای آن را به تصور 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 روحیۀ 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، 1392: 280).

در این معنای از «توحدّ»، آسال به‌صورت ارادی و اختیاری از جامعه عزلت می‌گزیند تا از صدق اعتقاداتش در حقیقت یقین یابد سپس برای بار دوم به همراهی حیّ بازمی‌گردد و حقیقت را باهم تبلیغ می‌کنند (اسماعیل، 1437ق: 1495). آسال وضع جزیره و مردم آن و شریعت و وصف عالم الهی، بهشت و دوزخ و بعث و نشر و حشر و حساب و میزان و صراط، همه را برای حیّ شرح کرد و حیّ همۀ آنرا فهمید و آنرا 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 (ابن‌طفیل، 1991: 92-93). حیّ وظایف دینی که آسال برای او شرح داد پذیرفت و با اعتماد به آورندۀ صادق آن دستورات، خود را به ادای تکلیف متعهد کرد و معتقد بود اگر مردم حقیقت دین را بفهمند از امور باطل دنیا روی‌گردانی می‌کنند و به حق روی می‌آورند. او فکر می‌کرد همۀ مردم فطرت پاک و عالی و ذهن نفاذ و جان دوراندیش دارند و از کودنی و نقصان فهم و بداندیشی و ضعف ارادۀ آنان آگاه نبود؛ آسال او را از نقص فطرت و روی‌گردانی آن مردم از حق آگاه کرد. در دل حیّ و آسال تعلقی ایجاد شد شاید خداوند بدست 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 بفهمشان می‌رسید را نپذیرفتند و حیّ فهمید از میان عامه جز عدۀ اندکی به سعادت اخروی نمی‌رسند (ابن‌طفیل، 1991: 94-95).

توحدّ حیّ در آغاز یکباره 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 جزیرۀ خود کوچ می‌کند و عزلت او براساس اختیار و میل او و نتیجۀ آگاهی او به غربت در میان بستگان اوست. آسال زندگی عزلت را خواست و براین اساس در دیدار حیّ با آسال تنهایی و توحدّ حی‌بن‌یقظان شکسته شد و آسال نیز از عزلت فاصله گرفت.

حیّ دوباره تصمیم به حیات در توحدّ و عزلت گرفت و اسباب و عواملی که حیّ را به عزلت و تفرد ترغیب کرد عبارت از:

1. فطرت مردم برای بحث و اعمال نظر دربارۀ شریعت، فطرت ناقصی است و تنها از حدود ظواهر آگاهی می‌یابند و حقایق مجرد آنرا درک نمی‌کنند.
2. سیطرۀ مشغولیات به منافع مادی و هلاک شدن در حیات امور حسی پست و استعداد خود را برای تأویلات باطنی حقایق ظاهری قرار ندادند(اسماعیل، 1437ق: 1533).

حیّ تصور کرد که همه باید دارای فطرت فائقه و ذهن روشن ثاقبه باشد که مردم این درجات را درک نمی‌کنند. کسی که نمی‌تواند شریعت را بطور محض بشناسد آنرا با نمادها و امثال می‌شناسد و کسانی از عوام بالاتر رفتند و به مکاشفۀ ذات حقایق رسیدند و بین تعالیم ظاهری و باطنی تمییز قائل شدند (ابن‌طفیل، 1334: 147-150).

ابن‌طفیل نشان می‌دهد که وقتی فرد مسیر فلسفه و عرفان را طی می‌کند، در نهایت از اصول اعتقادی خود چشم‌پوشی می‌کند؛ درحالی‌که برای کاهش ترس از اجتماع و تهدید زندگی خود هنوز به آنها عمل می‌کند. حیّ مثال و نمونه‌ای از کسانی است که به معرفت مستقیم خدا دست یافتند- آنها باید قانون و عاداتی که دارند را ترک کنند. و آرزوی آن افراد این است فراتر از همه دل‌مشغولی‌های اخلاقی، هرگز حالت سعادت تأملاتی را ترک نکند. همین سبب می‌شود آنها از جامعه دوری کنند (Nemeth, 2010: 8).

این مرحله برای حیّ مرحلۀ انتخاب آگاهانه و مختارانۀ تنهایی و تفرّد است. در این مرحله حیّ مختارانه از مردم و جامعه کناره‌گیری می‌کند. اما خدا در اندیشۀ ابن‌طفیل چگونه است و چه تصوری از خدا دارد؟

1. **خدا**

درس اصلی حیّ این است که صانع، محرک یا عامل کاملا مجرد، باید کمالی را داشته و از نقص و فقدان مبرّا باشد. حیّ با باور درونی خود با خدا مواجه می‌شود و نوعی شناخت تجربی از خدا دارد. با شواهد تجربی محیط پیرامون خود به اثبات وجود خدا می‌پردازد. او با مشاهدۀ حوادث طبیعی نتیجه می‌گیرد این حوادث باید علتی داشته باشد. حوادث و اجسام و طبیعت همگی آغازی دارد؛ چون بوجود می‌آیند و بعد از مدتی نابود می‌شوند پس همۀ آنها حادث هستند و باید علتی داشته باشند. «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 به‌نوبۀ خود یا حادث است یا حادث نیست. اگر حادث باشد باید علت دیگری آنرا به‌وجودآورده باشد. بنابراین تسلسل علت و معلول‌ها باید به علتی منتهی شود که از ذات خود به وجود آمده باشد و ابن‌طفیل این علت را واجب‌الوجود می‌نامد. واجب‌الوجود بالذات که وجود هر موجودی دادۀ اوست و هیچ وجودی بجز او نیست و او وجود است. او کمال و تمام است، حسن و زیبایی و روشنی، قدرت و علم. او «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/88) است. «موجود محض واجب‌الوجود بذاته، معطی وجود به هر موجودی است و او سبب وجود همه چیز است (ابن‌طفیل، 1991: 64)

ابن‌طفیل اصطلاح واجب‌الوجود را از ابن‌سینا گرفته است. براساس مفهوم «واجب» و «وجوب‌وجود»، عدم از هر نوعی درمورد الوهیت قابل تصور نیست. خدا موجودی ثابت‌الوجود است و هرموجودی وجودش را از او می‌گیرد.اگر وجود مجردی واجب‌الوجود است پس او ابدی نیز هست و چنین موجودی از جهت جنبۀ جاودانه بودن، جرقۀ شوقی در ما ایجاد کند که جاودانگی را بدست آوریم و بتدریج خداگونه شویم (ابن‌طفیل، 1334: 101-102).

ابن‌طفیل می‌گوید «لازمۀ اعتقاد به حدوث عالم این است که برای عالم فاعلی باشد که آنرا از عدم به وجود بیاورد و لازمۀ اعتقاد به قدم عالم این است که حرکت عالم قدیم باشد و کل حرکت به محرکی نیاز دارد». و ابن‌طفیل در شخص متوحدّ حی‌بن‌یقظان به اثبات وجود خدا از طریق حدوث و قدم عالم می‌پردازد و وجود فاعلی غیر از جسم را اثبات می‌کند و نیاز همۀ موجودات در وجودشان به فاعل را تبیین می‌کند (اسماعیل، 1437ق:1503).

ذات واجب‌الوجود امری غیرجسمانی است و هیچ‌یک از صفات اجسام بر او روا نیست و این امور جسمانی هرگز حقیقت دانش نیست و حقیقت دانش آن چیزی است که به‌وسیلۀ آن موجود مطلق که همان واجب‌الوجود است ادراک شود (ابن‌طفیل، 1334: 100). خدا غیرمتجسد است. پس به هرچیزی در جهان بی‌شباهت است. انسان خدا را می‌شناسد پس خدا شبیه انسان است. این بحث بر اصل «هرچیزی شبیه به خود را می‌شناسد» مبتنی است که در آثار علم‌النفس افلاطون و ارسطو دیده می‌شود. هرچیزی قابلیت ملهم شدن از واجب‌الوجود را دارد باید خود مجرد و نامرئی باشد (کوکونن، 1400: 147).

ابن‎طفیل در حین بررسی صفات خدا صفاتی ایجابی و سلبی برای معرفی واجب‌الوجود بیان می‌کند و اشاراتی به آیات قرآن نیز دارد. دربارۀ فوق کامل بودن خدا به آیه سوم سورۀ سبأ اشاره می‌کند «خداوندي كه از غيب آگاه است، و به اندازه سنگيني ذره‏‌اي در آسمانها و زمين از علم او دور نخواهد ماند، و نه كوچك‎تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اينكه در كتاب مبين ثبت است»[[3]](#footnote-3) (ابن‌طفیل، 1991: 63). و درجایی دیگر برای بیان صفات علم، قدرت، زیبایی و کمال خدا به آیه « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/88) سورۀ قصص اشاره می‌کند (ابن‌طفیل، 1991: 64). دربارۀ ثابت‌الوجود بودن واجب‌الوجود نیز به آیۀ « لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/16)از سورۀ غافر اشاره می‌کند (ابن‌طفیل، 1991: 80). صفات ثبوتی مانند علم و قدرت و حکمت، و صفات سلبی مانند جسم نبودن است. ذات واجب با اتصاف به این صفات، متکثر نمی‌شود؛ بلکه همۀ آنها درمورد یک معنی که حقیقت ذات اوست می‌باشد (ابن‌طفیل، 1334: 122).

پنج صفت اصلی خداوند 1. مجرد بودن؛ 2. امکانی نبودن؛ 3. علت بودن؛ 4. علت موجودات دیگر بودن؛ 5. ثابت‌الوجود بودن (هاوی، حسینی، 1376: 117).

ابن‌طفیل بعد از بیان دو نوع از صفت «ثبوتی و سلبی»، بر آن شد تبیین کند چگونه تشبه به واجب میسر است؟ واجب‌الوجود به همۀ صفات کمال متصف است و از همۀ نقص‌ها منزه است. مبنای ادعای او این است آنچۀ واجب‌الوجود را ادراک می‌کند امری جسمانی و فسادپذیر نیست. براساس این مبنا، حیّ تفکر آغاز کرد کدام حیوان یا گیاهی واجب‌الوجود را می‌شناسد ذات او را درک می‌کند. حیوانی و گیاهی نیافت؛ چون ادراک آنها ناقص و وابسته به تن جهت تغذیه و تولید منحصر است و سپس درمورد ستارگان افلاک تأمل کرد. آنها واجب‌الوجود را می‌شناسند و پیوسته بالفعل او را مشاهده می‌کنند از آنرو موانعی که امور محسوس را از دوام مشاهده باز می‌دارد در اجرام سماوی متصور نیست(ابن‌طفیل، 1334: 107). بدنبال آن حیّ در پی فراهم کردن مقدماتی است که با آن به واجب‌الوجود تشبه یابد و از این بحث به تشبه جستن به واجب‌الوجود می‌پردازد که در نسبت انسان و خدا آنرا پی می‌گیریم.

1. **نسبت انسان و خدا**

بنابراین مقدمات اعمالی که بر حیّ واجب است این سه امر است: 1. عملی که به پیروی از بهائم است؛ 2. کاری که به اقتفای اجرام سماوی باید بکند؛ 3. کاری که در آن به واجب‌الوجود تشبه می‌جوید. حیّ خود را به سه نوع موجود تشبه می‌کند حیوانات، کرّات 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 سومین از جهت ذات او (من حیث هوهو) و از آن سبب است که ذات او واجب‌الوجود را شناخته است (ابن‌طفیل، 1991: 73).

سعادت و رستگاری حیّ در این است که واجب‌الوجود را پیوسته مشاهده کند و طرفه‌العینی از آن جمال روی بر نتابد. حیّ می‌پرسد چگونه می‌توان به مشاهدۀ همیشگی دست یافت و سه تشبه را بیان می‌کند:

**تشبه اول:** شباهت حیّ با حیوانات از جهت آن جزء از وجود حیّ است که به عالم کون و فساد مربوط می‌شود و درجهت رفع نیازهای جسمانی است و عمل تشبه از جهت بدن و قوای مختلف و تمایلات گوناگون آن است (ابن‌طفیل، 1334: 112).

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

1. اولین آن نورانیّت و درخشندگی و لطیف بودن است که 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.
2. صفت دیگر آن پاکی و دوری از کدورت و آلایش و حرکت دورانی است. در این تشبه حیّ با خوشبو کردن و پاکیزه کردن بدن خود و چرخیدن در طبیعت خود را شبیه کرّات آسمانی کرد گاهی چنان دور خود چرخید که بی‌هوش شد.
3. اوصافی که به اعتبار نسبتی که با واجب‌الوجود دارند همواره روی به سوی او دارند. در این صفت و تشبه چنان دربارۀ 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 همۀ محسوسات از چشم ظاهر و باطن او غایب می‌شد. این عمل نیازمند ریاضت و ممارست است (ابن‌طفیل، 1334: 120-121).

**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 صفاتی سلبی مانند منزه از صفات جسم بودن است. ازاینرو 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 مجاهدۀ سخت و غایب شدن همۀ ذوات از فکر و ذکرش ممکن می‌شود که در مشاهدۀ حق مستغرق شود (ابن‌طفیل، 1334: 122-124).

تشبه اول موجب حصول این مشاهده نمی‌شود؛ بلکه مانع آن می‌شود؛ زیرا مستلزم امور محسوس است که بر چهرۀ مشاهده حجاب افکنده است. هرچقدر روح حیوانی پایداری داشته باشد تشبه به کرّات سماوی می‌شود.

از طریق تشبه دوم بهرۀ بیشتری از مشاهدۀ دائم می‌تواند ببرد؛ ولی مشاهده آمیخته است. تشبه به حیوان نه مفید، بلکه حتی مانع و بازدارندۀ 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 منزه از صفات جسمانی است. اما در تشبه سوم مشاهدۀ صرف و استغراق محض است که در آن به‌هیچ 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، 1394: 55-56).

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 آن است. تشبه در قسم سوم بدان‌گونه که پیوسته در واجب‌الوجود به تفکر می‌پردازد و از علائق حسی فاصله می‌گیرد و چشم و گوش خود را بر عالم می‌بندد و دنبال خیال نمی‌رود و با اراده به اندازۀ طاقت خود در وجود واجب تفکر می‌کند و هیچ چیز را شریک او نمی‌داند. فکرش را از هر آلایشی پاک می‌کند و واجب‌الوجود را مشاهده می‌کند. هرگاه از خود و غیر، منقطع شود ذاتی مباین و جدا از ذات حق تعالی نمی‌یابد و 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 (ابن‌طفیل، 1334: 133-136).

ابن‌طفیل می‌گوید هرگاه حیّ از ذاتش و از همۀ ذوات فانی شود و در وجودش جز واحد حیّ قیوم را نبیند، آنگاه حقیقت ذاتش همان ذات حق است و چیزی جز ذات حق نیست. هرگاه متوحدّ 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 ندای حق را بشنود و کلامش را فهم کند و در حالتش غرق شود، آنگاه چشمانش نمی‌بیند و 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 واسطۀ قوۀ خیال نیست؛ بلکه بواسطۀ روح است. خدا بری از همۀ صفات اجسام است راهی برای ادراک او نیست. مرجع همۀ صفات سلبی به تنزه از صفات جسمانی است. روحی که غیرجسمانی است جایز نیست صفاتی از اجسام را 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، 1999: 53).

حیّ زمانی از خود و غیر از خود جدا شد، حالتی در او به‌وجود آمد و در این حالت دریافت که ذاتش جدای از ذات حق تعالی نیست و حقیقت ذاتش همان ذات حق است و در عالم وجود جز حق نیست و هرچه در عالم محسوسات وجود دارد فرع و سایۀ اصل است. پس اگر جسم از بین برود نور اصل که خورشید است پایدار می‌ماند. بنابراین حیّ در مرحلۀ فنا همۀ ذوات مفارق را به‌صورت 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 دربارۀ ذوات مفارق که به ذات حق شناخت دارند نسبت داد (ابن‌طفیل، 1334: 127-128) رابطۀ خدا با همۀ ذوات مفارق مانند رابطۀ آفتاب با صورت منعکس خویش در آینه‌ای به آینۀ دیگر است. صورت آفتاب خود آفتاب نیست، غیر از آفتاب هم نیست (ابن‌طفیل، 1991: 84)

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 واجب لنفسه از هر راه ممکن و متخلق شدن به اخلاق او و اقتدا به افعال او و تنفیذ ارادت به او و راضی شدن به همۀ حکمت رضا از قلبش ظاهری و باطنی است.

بنابراین در این تشبه سه‌گانه حالتی که متوحدّ طلب می‌کند و فعلی انجام می‌دهد که سبب غیب ذات حیّ است و از این حیث چیزی جز ذات موجود واجب باقی نمی‌ماند. برای اینکه حیّ«با تلاش و ذکر و فکر از همۀ ذوات غیر از ذات حق غایب می‌شود و اگر زمانی که در مشاهدۀ حق مستغرق است، ذوات غیر حق نزد او غایب نشود، مشاهدۀ او محض نیست و نوعی شرک است». براین اساس حیّ از مرحلۀ ادراک ذات الهی به مرحلۀ غایب شدن ذات غیر، می‌رسد؛ یعنی مرحله‌ای که ذاتی مغایر با ذات حق برای او باقی نمی‌ماند و ذاتش در ذات حق فانی می‌شود. متوحدّ «فنای از نفس و اخلاص در مشاهدۀ حق را طلب می‌کند و از یاد و فکر زمین و آسمان و آنچه میان آنهاست و همۀ صور روحانی و قوای جسمانی، و همۀ قوای جدا و غایب از ذاتش که آن ذوات متلاشی شود و جز واحد حق موجود دارای وجود ثابت است باقی نمی‌ماند. همان که می‌گوید «در آن روز سطلنت عالم با کیست؟ با خدای یکتای بس قاهر و منتقم است» (غافر/40) (اسماعیل، 1437ق:1513)

ابن‌طفیل کمال ذات انسان و سعادت انسان را مشاهدۀ واجب‌الوجود و نیز مشاهدۀ بالفعل همیشگی او می‌داند و در مشاهدۀ بالفعل او به لذتی بدون درد می‌رسد و منیّت او از بین می‌رود و این همان سعادت و بهجت تام است. بهجت حقیقی، معرفت حقیقی است. (محمود، 1999: 37-40) این مرحله آخرین مرحله‌ای است که متوحدّ در پیشرفت شناخت به آن می‌رسد، مرحله‌ای است که ابن‌طفیل خطوطی رسم می‌کند که به مشاهدۀ موجود واجب‌الوجود و فنای در ذات الهی برسد و تحقق این مرحله برای حیّ، کمال ذاتی است. نتیجۀ این معرفت اتصال به ذات الهی است. در این مرحله حیّ به ذات الهی متصل می‌شود و «فنا» غایت سفر متوحدّ در نحوۀ اتصال به ذات الهی است(اسماعیل، 1437ق: 1506).

بنابراین بنظر ابن‌طفیل از طریق نظری و بحث فکری راهی به سوی او نیست. و رسیدن به مرحلۀ نهایی و فنا حالتی ذوقی و برتر از ادراک نظری است و با ادراک نظری و قیاس و مقدمات و نتایج برهانی بدست نمی‌آید. ابن‌طفیل در مرحلۀ 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 قوۀ ناطقه است که معانی کلی را از موجودات حسی بیرون می‌آورد. او می‌گوید عقلایی که با این عقل به حقیقت می‌نگرند به این درجه از فکر می‌رسند؛ حال آنکه نوع و طریقۀ ما برتر از آن است (ابن‌طفیل، 1991: 83).

ابن‌طفیل از عقلی که به معرفت نظری و معانی کلی منجر می‌شود عبور کرده و به معرفت والا می‌رسد معرفت والا نتیجۀ اتصال به ذات الهی است. در فلسفۀ ابن‌طفیل اتصال از دو جهت به توحدّ مربوط می‌شود: 1. از این جهت که ذات الهی بر توحدّ و عزلت غلبه می‌کند؛ 2. از جهتی که حیّ توحدّ را راهی برای رسیدن به اتصال ذات الهی می‌گیرد.

1. **تحلیل و بررسی**
2. نحوۀ مواجهۀ ابن‌طفیل با «توحدّ» دوگونه است: یکبار به توحدّ اهمیت می‌دهد و تنها راه برای رسیدن به مقصود که اتحاد با ذات الهی است را «توحدّ» 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 ابن‌طفیل آنرا با دو هدف وارد رساله حی‌بن‌یقظان 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 توحدّ در رساله با بازگشت مجدد حیّ و آسال به خلوت و تنهایی در جزیره مورد تأکید قرار می‌گیرد.

در مقابل وجهی نیز در رسالۀ حی‌بن‌یقظان در نسبت ابن‌طفیل با توحدّ مطرح شده است و آن مرحلۀ عبور از توحدّ است. درعین‌حال که تنها راه و شاید بهترین راه برای درک حقیقت و اتحاد با خدا، در عزلت و فردیت است؛ اما همان مرحلۀ اتحاد و فنای در ذات الهی، عبور از توحدّ نیز می‌باشد. بنابراین عبور از توحدّ نیز در رساله به دو شکل بیان شده است. جایی که آسال وارد رساله می‌شود و حیّ و آسال باهم دیدار و گفتگو می‌کنند و حتی در تصمیم‌گیری برای اینکه به جزیرۀ آسال رفته و داشته‌ها و اندوخته‌هایشان را در اختیار مردمان دیگر آن جزیره قرار دهند، نوعی عبور و گذار از توحدّ به مرحلۀ اجتماعی مطرح می‌شود گویا ابن‌طفیل قصد دارد اهمیت «توحدّ» را بیشتر بسنجد که در این عبور از «توحدّ»، بهره و حاصل آن برای حیّ و آسال، اقبال به اجتماع و عرضۀ دستاوردهای شهودی به جامعه است؛ اگرچه به این نتیجه رسید که همگان توان درک حقیقت را ندارند و همین سبب توجه و تأکید دوباره به اهمیت «توحدّ» شد برای دستیابی به مقصود و هدف نهایی حیّ و آسال، هدف و سعادتی که در تنهایی و تفرد بدست می‌آید.

قسم دیگر عبور از توحدّ در اتصال به ذات الهی است در مقام فنا که فرد در ذات الهی مستغرق گشته و از ذات خود غافل می‌شود. بنابراین «توحدّ» برای دست یافتن به سعادت نهایی و اتصال به به ذات الهی، امری مهم و پذیرفته نزد ابن‌طفیل است و خاص افرادی است که دنبال سعادت نهایی و اتحاد با ذات الهی است.

1. در رسالۀ حی‌بن‌یقظان باتوجه به اهمیت «توحدّ» نوعی مراتب انسانی نیز بطور ضمنی مطرح می‌شود. اگرچه ابن‌طفیل به فطرتی یکسان در انسان‌ها معتقد است؛ اما این فطرت براساس میزان تأمل و تلاش فرد برای درک حقیقت، سبب ایجاد مراتب انسانی می‌شود. بالاترین مرتبۀ کمال انسانی و مراتب انسانی از آنِ پیامبران است که کلام آنها صادق و راستین است. مرتبۀ دوم از آن افراد مخلص است که به مرتبۀ فنای در ذات الهی می‌رسند؛ سومین مرتبه از آنِ افرادی است که با معرفت نظری به شناخت پیرامون خود و عقول می‌پردازند و به عقل فعال دست می‌یابند و ابن‌طفیل این مرحله را بالاترین مرتبه نزد ابن‌باجه معرفی می‌کند که نزد ابن‌طفیل مرتبۀ بالاتر از این نیز وجود دارد و آن مرحلۀ اتحاد و فنای در ذات الهی است که در مرتبۀ دوم مخصوص افراد مخلص است. و مرتبۀ چهارم از آنِ افراد متشرع است که شریعت را می‌شناسند و از طریق دین و شریعت و رعایت آن به شناخت حقیقت و خدا می‌پردازد. و مرتبۀ 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. ابن‌طفیل این افراد را در رسالۀ حی‌بن‌یقظان در جزیرۀ آسال مطرح می‌کند که درک سطحی آنها از دین سبب خروج دوبارۀ آسال اینبار همراه با حیّ از جزیره و پناه بردن بر تفرد و توحدّ می‌شود.

بنابراین برحسب میزان کمالات و ادراکات عمیق و ذوق برای وصل به ذات الهی، در قوس نزول مراتب انسانی پنج مرتبه لحاظ می‌شود که بالاترین آن پیامبران هستند و پایین‌ترین مرتبۀ آن افراد متشرع قشری‌مذهب هستند و میان این دو مرتبه، مراتبی است که تلاش و اجتهاد و نوعی ریاضت برای درک حقیقت، از مشخصۀ سلوک آن انسان‌هاست. اگر مراتب انسانی را در قوس صعود تبیین کنیم از پایین‌ترین مرتبه آغاز می‌شود و با درک و کمالات بیشتر به مراتب بالاتر می‌رسد تا به بالاترین مرتبه که خاص پیامبران است منتهی می‌شود.

1. ابن‌طفیل در رسالۀ حی‌بن‌یقظان که از کودکی و جوانی یک فرد انسانی بدون تجربۀ زندگی اجتماعی و تربیت دینی و آموزش شریعت سخن می‌گوید. در تبیین مسائل مختلف، آموزه‌های قرآنی و روایات را درنظر دارد و به آن اشاره می‌کند؛ درواقع در تبیین فلسفی مسائلی مانند واجب‌الوجود به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند و از شریعت و قرآن پیش‌فرضی دارد و با پیش‌فرض یک فرد مسلمان و آشنا به شریعت داستان را با شخصیت «حیّ» روایت می‌کند و زمانی که با آسال آشنا می‌شود و آموزه‌های دینی و شریعت را از او فرامی‌گیرد و می‌گوید تاکنون هم مطابق با شریعت عمل کرده است بدون اینکه آموزش دیده باشد.
2. انسان‌شناسی ابن‌طفیل در رساله «حی‌بن‌یقظان» فلسفی و عرفانی است در این رساله دو راه برای خداشناسی معرفی می‌شود راه دین و شریعت که این راه نیز خود دو دسته افراد را معرفی می‌کند یک دسته کسانی که به ظاهر دین می‌پردازند و دستۀ دیگر کسانی که برای دست یافتن به معرفت حقیقت و شناخت خدا به بطن شریعت توجه دارند و راه دیگر راه توحدّ و تنهایی و از طریق تأمل و مراقبه در خلوت به معرفت محیط پیرامونی و افلاک و سپس به شناخت خدا و اتحاد و اتصال به ذات الهی و فنای در او است. در تجربه‌ای که حیّ در زندگی اجتماعی دارد با شریعت آشنا می‌شود و در حین آشنایی با مضامین آن، آنرا با مشاهدات خود مخالف نمی‌بیند و به صداقت گفتار پیامبر اذعان می‌کند و تکالیف نهاده شده در شریعت را می‌پذیرد و معتقد می‌شود هرکس آن تکالیف را بپذیرد و رعایت کند می‌تواند به بطن حقیقت شریعت و شناخت خدا دست یابد. براین اساس بنظر ابن‌طفیل شناخت خدا و ارتباط با خدا از طریق شریعت و اعتماد به گفتار پیامبران نیز می‌تواند انسان را به سعادت اخروی و شناخت خدا برساند؛ اما این راه را فقط برای افراد اندکی می‌دانست. بنظر ابن‌طفیل عموم مردم به ظواهر دین اکتفا کرده و بطن آنرا رها می‌کنند و تنها اندکی از مردم هستند به بطن دین توجه کرده و به سعادت اخروی می‌رسند.

نتیجۀ دیگر این اندیشۀ ابن‌طفیل این است درهرصورت افرادی که به سعادت اخروی دست می‌یابند چه به‌صورت فردی و تنهایی و در خلوت و با تأمل و مراقبه و رعایت تکالیف شرعی، و از طریق اتحاد با ذات الهی و فنای در ذات الهی، چه به‌صورت اجتماعی و رعایت و تکالیف بطن دین، افراد اندکی هستند و این امر نمی‌تواند عام و فراگیر و شامل همگان شود؛ چون نقص فطرت و ضعف اراده مانع درک حقیقت توسط همگان می‌شود. ابن‌طفیل در این رساله هم فردیت را لحاظ می‌کند هم اجتماعی بودن را. «نکتۀ 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، 1394: 112)

1. درک افراد در مراتب مختلف انسانی و نیز در توحدّ 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 توحدّ و تنهایی و تفرد حیّ شکسته می‌شود ،حاصلی که دارد این است حیّ و آسال درک واحدی از حقایق ندارند؛ اما بااینکه راهی که حیّ و آسال پیش می‌گیرند 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، اما راه آسال از طریق درک باطن شریعت است؛ اما هردو به سعادت اخروی می‌رسند. «اظهار توفیق بین دین و فلسفه و اینکه راه دین و راه فلسفه به حقیقت واحدی می‌رسند و تأویل ابزار توفیق و پیوند ایندو است» (اسماعیل، 1437ق: 1541).
2. بحث درباره نسبت انسان و خدا مبتنی بر شباهت نفس مجرد انسانی و ذات الهی است. اما درک شباهت از طریق مقایسه و تجربه و مشاهدات او میان امور جسمانی و غیرجسمانی، حاصل می‌شود. درواقع مقدمۀ درک شباهت، معرفت حسی و تجربی و سپس معرفت عقلانی است؛ اما در اتصال با ذات الهی این مراحل مطرح نیست. مسئلۀ شباهت، مبتنی بر تفسیر و قرائت فلسفی اصل مجرد و مادی صورت می‌گیرد. شباهت انسان به خدا، در احادیث و روایات اسلامی در حدیث«إنّ اللهَ خلقَ أدمَ علی صورته» (مجلسی، بی‌تا: ج4، 14) و در قرآن «نفخت فیه من روحی» (ص/72) مطرح شده است. اما طرح مسئلۀ شباهت در ابن‌طفیل با قرائت دینی آن متفاوت است. و تلاش ابن‌طفیل براساس تبیین این مسئله با اصل فلسفی و با توجه به «تجرد نفس» است.
3. 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. براین اساس حیّ در این باره اندیشید که کدامیک از گیاهان، حیوانات و یا موجودات این جهان می‌تواند ذات واجب‌الوجود را درک کند و 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، کرّات آسمانی و واجب‌الوجود را مطرح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد حیوانات موجوداتی جسمانی و اسیر تن و نیازهای تن هستند، و کرّات آسمانی شناختی از خدا دارند و حیّ از جهت درخشندگی و لطافت و حرکت مستمر کرّات آسمانی خود را شبیه به آنها می‌کند؛ اما برای این تشبه از امور محسوسات فاصله می‌گیرد و در خود تأمل می‌کند و درنهایت با کنار گذاشتن هر امری که به جسمانی بودن مربوط می‌شود، به تشبه به واجب‌الوجود می‌رسد. تجرد و جسمانی نبودن مهم‌ترین مشخصۀ واجب‌الوجود است. براین اساس از طریق نفس مجرد خود و عبور از جسمانیت، شباهت خود به واجب‌الوجود را کامل می‌کند و در مرحلۀ فنا به او متصل می‌شود. ازاینرو نسبت انسان و خدا از طریق نفس مجرد انسانی و تأکید بر تجرد نفس و جسمانی نبودن خدا است.
4. **نتیجه**
5. در مراحل حیّ برای اتصال با حق و فنای در ذات او دوگونه مواجهه با «توحدّ» صورت می‌گیرد؛ به این‌معنا که حیّ در تفرد و توحدّ خود با تأمل و مراقبه به ذات الهی متصل می‌شود و اتصال حاصل و نتیجۀ توحدّ است؛ اما در نتیجۀ این اتصال، نوعی الفت با ذات الهی می‌یابد و بر توحدّ و تفرد خود غلبه می‌کند. پس توحدّ مقدمه برای اتصال است و پس از اتصال، توحدّ شکسته می‌شود و ذات متوحدّ با ذات حق یکی می‌شود و در ذات حق فانی می‌شود این فنای در ذات الهی نوعی اتحاد و یکی شدن و توحدّ از نوع دیگری است. توحدّ هم مقدمه است و هم نتیجه.
6. نسبت انسان و خدا در ابن‌باجه 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 همۀ 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 مادۀ انسان با خدا پی می‌برد و از مرحلۀ حسی به مرحلۀ معرفت نظری و از آن به مرحلۀ ذوقی و معرفت ذوقی گذر می‌کند و فنای در ذات الهی را مطرح می‌کند. در این سیر و عبور مراحل از مراحل نازل به مرحلۀ والا از مراحلی را از قوس نزول به قوس صعود طی می‌کند.

منابع

1. قرآن کریم.
2. ابن‌طفیل، (1991)، **حی‌بن‌یقظان**، مصحح نادر البیر نصری، لبنان-بیروت: دارالمشرق.
3. ابن‌طفیل، (1334)، **زنده‌بیدار**، ترجمۀ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات بنگاه و ترجمه و نشر کتاب.
4. اسماعیل، یحیی‌بعدالعلیم، (1437ه.ق/ 2015م)، **التوحد فی‌فلسفه ابن‌طفیل**، جامعه الأزهر کلیه اصول الدین و الدعوه بطنطا قسم العقیده و الفلسفه.
5. بحرانی، مرتضی (1394)، «وجوه فردی و جمعی روایت حی‌بن‌یقظان»، فصلنامۀ علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شمارۀ سوم، پیاپی 63، صفحات 93-114.
6. بدوی، عبدالحمید، (1999)، **فلسفه ابن‌طفیل و رسالته** (حی‌بن‌یقظان)، الطبعه الثانیه، القاهره: مکبته الانجلو المضریه.
7. رسولی، حجت؛ شجاعی، سمیه؛ شاه‌محمدی، خدیجه (1393) «تحلیل درون‌مایۀ دو داستان «حی‌بن‌یقظان به قلم ابن‌سینا و ابن‌طفیل»، مجلۀ علمی-پژوهشی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شمارۀ 33، صفحات 77-95.
8. شریف، م.م، (1362)، **تاریخ فلسفه در جهان اسلام**، (جلد اول). ترجمۀ نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
9. فروخ، عمر، (2006)، **تاریخ الأدب العربی (فروخ)**، 6مجلد، لبنان-بیروت: دارالعلم للملایین.
10. قمیر، یوحنا (1394)، **ابن‌باجه و ابن‌طفیل**، ترجمۀ سیدمرتضی حسینی، کتاب پارسه.
11. کربن، هانری، (1392) **تاریخ فلسفۀ اسلامی**، ترجمۀ جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
12. کوکونن، تانلی، (1400)، **ابن‌طفیل سرگذشت زندگی عقلانی**، ترجمۀ پریسا سجادی، تهران: نشر نامک.
13. مجلسی، محمدباقر، (بی‌تا)، **بحارالانوار (جلد4)،** بیروت: دار احیاءالتراث العربی.
14. محمود، عبدالحلیم، (1999)، **فلسفه ابن‌طفیل و رسالته (حی‌بن‌یقظان)،** الطبعه الثانیه، القاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
15. ون‌دایک، ادوارد، (بی‌تا)، **إكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية و الغربية،** لبنان-بیروت: دار صادر.
16. هاوی، سامی؛ حسینی، سیدمهدی، (1376)، «نگاهی به مبانی الهیات در رسالۀ حی‌بن‌یقظان»، نامۀ فلسفه، شمارۀ 1، صفحات 105-130.
17. 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
18. Nemeth, Keith, (2010), **The Path Towards Mysticism: A Critical Examination of Hayy Ibn Yaqzan**, Boston College Electronic Thesis or Dissertation.

1. . مؤلف کتاب «المعجب فی تلخیص اخبار المغرب» که ابن‌طفیل را در سال 603 در مراکش دیدارکرد وبا ابن‌طفیل نسبتا هم‌عصر بودند او از جملۀ شاگردان ابن‌باجه است (ابن‌طفیل، 1334: 1). [↑](#footnote-ref-1)
2. . در متن عربی آسال آمده است. [↑](#footnote-ref-2)
3. . وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (سبأ/3). [↑](#footnote-ref-3)