

بررسی تطبیقی اندیشه افلاطون و ابن طفیل در باب متافیزیک

مسلم ایرانشاهی^۱، محمدهاشم رضایی^۲

^۱ دکترای فلسفه تعلیم و تربیت.

^۲ استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور.

نام نویسنده مسئول:

مسلم ایرانشاهی

چکیده

این پژوهش، باهدف بررسی تطبیقی مباحث متافیزیک از دیدگاه افلاطون و ابن طفیل انجام پذیرفته است. روش مورد استفاده در این پژوهش توصیفی-تحلیلی می باشد. روش نمونه برداری به صورت هدفمند و ابزاراندازه گیری و جمع آوری داده ها به صورت فیش برداری و روش تجزیه و تحلیل به صورت اسنادی - تحلیلی بود. یافته های پژوهش نشان داد که اندیشه مقارنات این دو فیلسوف، تأکید بر دو بنی بودن انسان و تأثیر عقل در شناخت واقعیت است و معتقد بودند که گرایش انسان به سوی حقیقت و سعادت آن جهانی است. اما در افتراقات، افلاطون عین واقعیت را روحی و ذهنی و رسیدن به عالم کبیر می دانست و شناخت راتذکار و جهان را نمود می داند. در حالی که ابن طفیل واقعیت را در رسیدن به ذات اقدس الهی، شناخت را ادارک حسی و انتزاع عقلی و جهان را عینی و بود می دانست.

واژگان کلیدی: افلاطون، ابن طفیل، متافیزیک، واقعیت، مُثُل

مقدمه

مسئله چیستی متافیزیک، از همان آغاز طرح مباحث آن، مورد پرسش فلسفی قرار گرفته است. هر یک از فیلسوفان بنا به گستره و ژرفای تأمل فلسفی خویش، دیدگاه‌هایی را در این باره مطرح ساخته‌اند. تأمل در چیستی متافیزیک، با ظهور فلسفه‌ها و علوم جدید فروکش نکرده و در این دوران نیز بر اساس نگرش‌ها و رهیافت‌های جدید، به بیان چیستی متافیزیک و ویژگی‌های آن پرداخته شده است. این که موضوع متافیزیک از قدیم، موجود بماهوموجود، وجود و عوارض آن بوده است شکی در آن نیست. اما نگاه و نگرش هر فیلسوفی و یا در هر دوره فلسفی به این مسئله متفاوت است. که در این مقاله بحث درباره چیستی متافیزیک از منظر افلاطون و ابن طفیل مورد پیگیری قرار گرفته شده است.

بیان مسئله

متافیزیک لغتی است یونانی و مرکب است از دو کلمه «متا» یعنی مابعد و «فیزیک» یعنی طبیعت و متافیزیک یعنی «مابعدالطبیعه» و تفاوت آشکاری با «ماوراءالطبیعه» دارد. اما در بسیاری موارد به اشتباه به جای یکدیگر به کار می‌روند (مطهری، ۱۳۷۷). پارمنیدس^۱ نخستین کسی است که درباره متافیزیک بحث کرده است. وی را "پدر متافیزیک" می‌دانند اگرچه وی واژه متافیزیک را به کار نبرد و این واژه برای نخستین بار توسط آندرونیکوس^۲ یک قرن قبل از میلاد مسیح به کار برده شد (افلاطون^۳، ۱۳۹۶). متافیزیک، یعنی مطالعه ماهیت واقعیت غایی، شامل نظریه پردازی درباره وجود است. متافیزیک این سوال را مطرح می‌کند که پس از کنار نهادن همه امور عرضی زندگی، چه چیزهایی به راستی واقعی هستند. باورهای ما درباره ماهیت واقعیت، تعیین کننده چگونگی درک ما از روابطمان با جهان و جامعه انسانی است. این باورها، هم مهم ترین پرسش‌های ما را مطرح می‌کنند. کدامین امور واقعی. کدامین غیر واقعی اند؟ و هم مبدا تهیه پاسخ برای این سوالات هستند. آیا جهان هستی قلمروی روحانی دارد یا آنکه واقعیت مادی است؟ منشأ جهان چیست؟ آیا جهان در ذات خود هدفمند است یا آنکه ما اهداف را خود می‌آفرینیم؟ (گوتک^۴، ۱۳۹۵). متافیزیک یکی از مسائل اساسی فلسفه برای بررسی واقعیت جهان می‌باشد. لذا مطالعه ماهیت پدیده‌ها و چگونگی تغییر آنها به عهده فلسفه است (شریعتمداری، ۱۳۸۴). از متافیزیک تعاریف گوناگونی به عمل آمده است. افلاطون معتقد بود که جهان مادی نه بود است و نه نبود بلکه نمود است. وجودهای محسوس مادی، هستی واقعی ندارند و تابع هستی‌های معقول و غیرمادی اند (ابراهیم زاده، ۱۳۹۲). مهم ترین تعریف متافیزیک از ارسطو^۵ است. وی آن را معرفت به وجود تعریف می‌کند. اما از قرن هیجدهم به بعد حیطه مسائل متافیزیک گسترش یافت و به ماهیت و ارزش شناخت نیز توجه شد (ابراهیم زاده، ۱۳۹۲). متافیزیک محثی دارای تنوع بسیار است که دیدگاه‌های فلسفی درباره وجود را شامل می‌شود اما از یک سو پیشینه در ادغام با الهیات دارد و از سوی دیگر جدا شدن از آن، متافیزیک را به سمت مباحث دیگری در فلسفه از جمله منطق گزاره‌ها، فلسفه ذهن، فلسفه زبان و فلسفه تاریخ سوق داده است. در مکالمات روزمره گاهی متافیزیک را به امور خیالی یا آنچه غیر قابل فهم و اثبات است اطلاق می‌کنند. همین طور متافیزیک را به معنی مطالعه واقعیت، مطالعه وجود، مطالعه علل اساسی جهان، بررسی نیروهای فوق طبیعی، مطالعه وجود خدا و بررسی نظری جهان یا واقعیت به کار می‌برند (شریعتمداری، ۱۳۸۴). بدین سان این مقاله باهدف بررسی جایگاه متافیزیک در منظومه اندیشه‌های افلاطون و ابن طفیل تدوین شده است و برای پاسخ به این سوالات انجام شده است: این دو متفکر چه تعریفی از متافیزیک داشته‌اند و در مقام عمل چگونه به آن پرداخته‌اند؟ وجوه مقارنات و افتراقات دیدگاه افلاطون و ابن طفیل در این باره چه می‌باشد؟

روش

روش پژوهش در این مقاله با توجه به چگونگی گردآوری داده‌ها توصیفی-تحلیلی است. روش نمونه برداری به صورت هدفمند و ابزار اندازه گیری و جمع آوری داده‌ها به صورت فیش برداری و روش تجزیه و تحلیل به صورت اسنادی - تحلیلی بود. در این مقاله دیدگاه افلاطون و ابن طفیل در باب متافیزیک مطرح شده و پس از گردآوری داده‌ها و تحلیل از سازه‌های مفهومی که در این اسناد و مدارک در باب متافیزیک از منظر این دو متفکر صورت گرفته، از یافته‌های پژوهش نتیجه گیری‌های لازم به عمل آمده است.

1 - Parmenides

2 - Andronicus

3 - plato

4 - Gutek

5 - Aristotle

مبانی نظری اندیشه های افلاطون در باب متافیزیک

افلاطون از چهار جریان معرفتی بهره می‌برد و مستقیماً یا غیرمستقیماً از آنها مُلهم بود: استادش سقراط^۶، فیثاغوریان، هراکلیتوس^۷ و پارمنیدس^۸. هراکلیتوس نماد اندیشه‌ی کثرت‌گرا محسوب می‌شود. به طور کلی می‌توان دو نظریه‌ی اساسی را به وی نسبت داد: یکم «جنگ (پُلْمُس) پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات معلول معارضه‌ی اضدادی است که هم با یکدیگر متقابل است و هم یکدیگر را بر پای می‌دارد» (بریه، ۱۳۷۴). دوم که مهم‌ترین نظریه‌ی وی است و تعبیر دیگری از نظریه‌ی نخست به شمار می‌رود و هراکلیتوس را عمدتاً^۹ با این نظریه می‌شناسند این است که همه چیز در تغییر و سیلان مطلق است و هیچ ثابت و پایداری‌ای وجود ندارد و همواره این جمله‌ی معروف منسوب به او نیز به طرق مختلف بازگو می‌شود که «در یک رودخانه نمی‌توان دو بار وارد شد، چون همواره آب رودخانه در حال گذر و جریان است» (استیس^{۱۰}، ۱۳۸۵). اما از سوی دیگر پارمنیدس، قرار دارد که اساس جهان را مبتنی بر ثبات و وحدت می‌داند. از نظر پارمنیدس هرگونه کثرت، حرکت و تغییر توهمی بیش نیست و جهان صرفاً^{۱۱} یک کل واحد، متصل، توپُر و مطلقاً^{۱۲} صلب است. با وام‌گیری از تعبیر خود وی، نظریه‌اش را می‌توان اختصاراً بر مدار «آنچه هست» استوار ساخت، «که چون وجود دارد، پدید نیامده و تباهی‌ناپذیر، کل، یگانه، بی‌حرکت و بی‌انجام است، یکپارچه، یکی و پیوسته (گاتری^{۱۳}، ۱۳۷۸). پس به طور کلی در سپهر اندیشه‌ی پیشاسقراطی دو نحله وجود داشتند که دیدگاهشان نسبت به جهان مطلقاً مغایر با یکدیگر به نظر می‌رسید. حال نکته‌ی اصلی در اینجا است که چرا این دو نحله با وجود موضوع ثابت، که همان هستی است، به نتایجی چنین متفاوت دست یافتند؟ آنچه هراکلیتوس از هستی می‌فهمید، همین جهان در حال گذار و تغییر دائمی بود. در نتیجه وی به «حرکت و تغییر مطلق» راه برد. اما آنچه پارمنیدس از هستی می‌فهمید، بیشتر به «مفهوم» هستی، نزدیک بود. آنچه هراکلیتوس هستی می‌دانست، یعنی همان نگرش عقل عرفی به جهان، به زعم پارمنیدس تنها ظاهر پوشالی جهان محسوسات است. پارمنیدس اما اتکا به مشاهدات حسی را زیر سوال برده و با تأکید بر تمایز بنیادین میان وجود و عدم، و در عین حال عبورناپذیر بودن شکاف عظیم میان آنها، استدلال می‌کند که «وجود نه از وجود برمی‌خیزد نه از لاوجود: آن هرگز به وجود نمی‌آید، بلکه فقط هست و چون این حکم باید نسبت به تمام وجود به کار رود، هیچ چیز هرگز نمی‌شود» (کاپلستون^{۱۱}، ۱۳۹۲). پس شدن، سیوروت، کثرت و تغییر توهمی بیش نیست و منطقاً محال است. البته اثبات مفصل‌تر و مستدل‌تر محال بودن کثرت و حرکت رسالتی بود که شاگرد وی، یعنی زنون، بر عهده گرفت و با توسل به شبهات ریز و درشت و براهین خُلف کوشید تا نشان دهد که آنچه ما در عمل از کثرت یا حرکت تجربه می‌کنیم، توهمی حسی بیش نیست. افلاطون، هم استدلالات پارمنیدس و شبهات زنون را در رد هرگونه حرکت و کثرت مطالعه کرده بود و هم استدلال‌های هراکلیتوس را مشاهده کرده و در عمل درستی آنها را توسط حواس آزموده بود. یکی از نوآوری‌های افلاطون مواجهه‌ی دیالکتیکی (در معنای هگلی آن) با این دوگانه بود. یک سو راه به کثرت محض می‌برد و سوی دیگر به وحدت مطلق. یک سو بر حرکت و سیلان و تغییر دائمی تأکید داشت و سوی دیگر بر ثبات و صلّیت و سکون. افلاطون اما به هیچ کدام از طرفین تن نداد و کوشید تا با فراتر رفتن از دوگانه‌ی هراکلیتی/پارمنیدسی، راه سومی را بگشاید که نه وحدت و ثبات را نادیده بگیرد، نه کثرت و تغییر را. وی با تمایز قائل شدن در ابژه‌ی^{۱۲} بحث، کوشید تا برای رفع مشکل، دعوا را به دو زمین مختلف بکشاند: کثرت و حرکت در حوزه‌ی محسوسات و وحدت و ثبات در حوزه‌ی معقولات، و برای به دست دادن بنیاد هستی‌شناسانه‌ی^{۱۳} بحث دو عالم کلی قائل شد: عالم محسوسات که همین جهان مادی است و عالم معقولات که وی نام مُثُل را بر آن نهاد (افلاطون، ۱۳۹۶).

مبانی نظری اندیشه های افلاطون در باب ایده

افلاطون در انتهای کتاب ششم جمهوری برای تبیین مراتب هستی و معرفت متناظر با آن از تمثیل مزبور استفاده می‌کند. «اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختنی‌ها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن (افلاطون، ۱۳۹۶). سپس افلاطون شروع به توصیف هریک از این چهار بخش می‌کند. در دو بخش مربوط به عالم دیدنی‌ها یا محسوسات (دوکاساستا)، از حیث هستی‌شناختی یکی مربوط به خود اشیاء محسوس و دیگری مربوط به سایه یا تصاویر آنهاست. افلاطون اشیاء محسوس را در بالا قرار می‌دهد و سایه یا تصاویر آنها را که از حیث هستی‌شناختی نازل‌ترند، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌دهد. اما آنچه به بحث ما مربوط است در نیمه‌ی بالایی قرار دارد. افلاطون ابتدا فرضیات و مفروضات را در نیمه‌ی

6- Socrates

7- Heraclitus

8- Parmenides

9 - Stace

10 - Guthrie

11 - Copleston

12- Objec

13- ontology

پایین عالم معقولات قرار می‌دهد و سپس بر فراز آن ایده‌ها یا عالم مُثُل را به عنوان بالاترین و والاترین مرتبه‌ی هستی جای می‌دهد و تنها این بخش چهارم را «شناسایی به یاری خرد، یا دانش به معنی حقیقی» می‌نامد (بورمان، ۱۳۸۷). افلاطون آدمی را دارای دو وجود جسمانی و روحانی می‌داند؛ و معتقد است آنچه آدمی را از جانداران دیگر متمایز می‌سازد، روح اوست که برخلاف جسم فناپذیر و جاودان است (کاردان، ۱۳۹۴). افلاطون بیان می‌دارد که روح آدمی مهم ترو والاتراز تن اوست. روح پیش از آنکه به قالب تن انسان درآید درجهانی پایدار و ابیدی، که جهان پندارها یا ایده‌ها (مُثُل) نامیده می‌شود، می‌زیست و آنها را می‌شناخت (ابراهیم زاده، ۱۳۹۴).

مُثُل ۱۴ چیست؟

به طور خلاصه می‌توان گفت به نظر افلاطون هر چیزی در این عالم با ایده‌ای در عالم مُثُل ارتباط دارد یا روگرفتی از آن است. به بیان دقیق‌تر، می‌توان کثرت موجود در عالم محسوس را با توسل به ایده‌ی واحد رفع کرد. این نکته ما را به همان بحث پیشین میان وحدت پارمنیدسی و کثرت هراکلیتی بازمی‌گرداند. افلاطون کثرت هراکلیتی را می‌پذیرد، اما آن را صرفاً "به جهان محسوس، یعنی قلمرو کون و فساد محدود کرده و تمام استدلال‌ات هراکلیتوس را نیز در همین محدوده معرفت حسی تفسیر می‌کند. به تعبیر استیس، «افلاطون دیدگاه هراکلیتوس را می‌پذیرد که شدن یا سیرورتی مطلق وجود دارد، و آن را با جهان محسوس پیوند می‌دهد که هیچ چیز ثابت و دائمی را دربر نمی‌گیرد، بلکه جریانی است پیوسته و مدام» (استیس، ۱۳۸۵). از سوی دیگر وی وحدت پارمنیدسی را نیز می‌پذیرد، اما آن را نیز به عالم عقل، عالم حقیقی، یا همان عالم مُثُل محدود کرده و استدلال‌ات پارمنیدس مبنی بر ثبات و وحدت «وجود» را به وجود ایده‌ها پیوند می‌زند. به بیان دیگر، افلاطون به ظاهر وجود جهان محسوسات را می‌پذیرد و آن را انکار نمی‌کند، اما اطلاق جهان حقیقی، یا «آنچه هست» را صرفاً "در خور عالم مُثُل می‌داند. در نتیجه آنچه واقعا" هست ایده‌ی واحد درخت است، نه این یا آن درخت. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر چند افلاطون میان پارمنیدس و هراکلیتوس راه سومی را می‌یابد، اما در نهایت و از حیث ارزشی طرف پارمنیدس را می‌گیرد و واحد را ورای کثیر و مُثُل را ورای جهان محسوسات جای می‌دهد و ایده یا مثال نیز بنا به تعبیر صریح افلاطون در فقره‌ی ۵۹۶ از کتاب دهم جمهوری، چیزی جز عامل وحدت‌بخش کثرات نیست: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند، به ایده‌ای واحد قائلیم» (افلاطون، ۱۳۹۶).

صفات مُثُل

با استمداد از متون خود افلاطون و شارحان طراز اول وی، می‌توان به طور کلی صفاتی را برای ایده ذکر کرد. البته لازم به ذکر است که برخی از این صفات، همانگونه که در ادامه روشن خواهد شد، دارای روابط درونی با یکدیگر بوده و واجد نوعی هم پوشانی هستند که از همین رو آنها را در یک دسته قرار گرفته اند.

۱- واحد - کلی - بسیط

همانگونه که از مباحث فوق، به ویژه آخرین نقل قول از کتاب جمهوری هویدا است، ایده‌ها واحد هستند. اما این واحد با واحد مطلق پارمنیدسی اندکی تفاوت دارند. چرا که همان گونه که افلاطون در محاوره‌ی پارمنیدس از قول خود وی می‌گوید، «پس واحد اگر موجود است، هم واحد است و هم کثیر» (افلاطون، ۱۳۹۶). به تعبیر دیگر واحد بودن نه یک صفت فرعی، بلکه ذاتی ایده است. ایده به واسطه‌ی واحد بودنش معنا پیدا کرده و این شایستگی را می‌یابد که از کثرت و سیلان محسوسات فراتر رفته و در عالم تغییرناپذیر مُثُل جای گیرد. البته واحد بودن ایده، با اعتقاد داشتن به یک ایده‌ی منفرد و تنها متفاوت است. در عالم مُثُل بی شمار ایده وجود دارد، اما وحدت ایده، وحدت نوعیه یا همان چیزی است که در منطق به آن کلی^{۱۵} می‌گوییم. «هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم چنانکه گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم» (همان منبع). تمایز بین واحد و کلی، تمایز بین ایده و کلی است، که به نظر می‌رسد اولی وجهی انضمامی-وجودی دارد و دومی برساخته‌ی عقل بشری است (عقلی که یکی از صفات مشخصه‌اش نسبت به حیوانات توانایی تعقل در باب کلیات است)، تمایزی است که در خود افلاطون به چشم می‌خورد و بررسی و واکاوی این شکاف هم می‌تواند انتقادات مطرح شده علیه نظریه‌ی مُثُل افلاطون را گامی به پیش ببرد و هم، حتی، بر فهم ما از خود نظریه‌ی مُثُل افلاطون پرتوی بیافکند. برای مثال افلاطون در فایدروس صریحا "می‌نویسد، «ایده آن صورت واحدی است که ما از راه ادراک‌های حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی بدان برمی‌خوریم» (همان منبع). یعنی ما به واسطه‌ی کثرت محسوسات، آنها را تحت ویژگی یا صفتی مشترک (که البته به هیچ وجه انحصاری نیست) گردمی‌آوریم و آن وجه مشترک را که ساخته‌ی عقل است کلی

¹⁴ - Ideas

¹⁵ - The Universal

و این تکرار اشیاء را جزئیات می‌نامیم: «اصل نخست این است که سخنور جزئیات کثیر و پراکنده را یک جا و با هم ببیند و به ایده‌ای واحد برگرداند» (همان منبع). از سوی دیگر نص صریح سخنان افلاطون از این ادعا پشتیبانی می‌کنند که اصل و اساس ایده است (چون آنچه هست، خود چیز، به خودی خود، تنها ایده است) و ما در اشیاء کثیر صرفاً با تجلیات آن حقایق سروکار داریم. شاهد-مثال برای این ادعای اخیر در آثار افلاطون به وفور یافت می‌شود که بخش اعظمی از آنها در بررسی صفت «آنچه هست»، جوهر، ذات و خود چیز ذکر شده‌اند. در یک کلام، یک قرائت از ایده‌ی افلاطونی ما را به تصور ایده در مقام یک مفهوم کلی صرف سوق می‌دهد و قرائتی دیگر ایده را یک امر واحد در نظر می‌گیرد که به صورت مستقل و فی‌نفسه وجود دارد و تمام اشیاء تحت امرش تنها تصویری از آن هستند (صدرمجلس، ۱۳۸۷).

۲- تغییرناپذیر - آنچه هست

تغییرناپذیری مُثُل نه تنها نتیجه‌ی منطقی جدایی آن از ضرورت این جهانی هراکلیتوسی است، بلکه همان گونه که ابتدا مطرح شد، هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفتی، یکی از انگیزه‌های افلاطون برای برپاسازی جهان ایده‌ها به شمار می‌رفت. استیسی تغییرناپذیری مُثُل را با توسل به مسئله‌ی تعریف تبیین می‌کند. به زعم وی، «تعریف چیزی است مطلقاً دائمی و پایدار و تنها بیانی لفظی است از ماهیت یک صورت مثالی. در نتیجه مُثُل نمی‌توانند تغییر یابند. اشیای زیبای بسیاری به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، ولی «زیبایی» یگانه نه آغاز دارد نه انجام؛ ابدی، تغییرناپذیر و فسادناپذیر است» (استیسی، ۱۳۸۵). هرچند احتمالاً وی این استدلال را جهت ساده‌سازی مسئله مطرح می‌سازد، اما استدلالی ناکافی است و بر طبق آن، وجه اصلی مُثُل که سویی‌هستی‌شناسانه‌ی آن است، نادیده گرفته می‌شود و آن را به صرف یک تعریف یا امر کلی فرومی‌کاهد. مُثُل تغییرناپذیر است، اما نه از آن حیث که تعریف ثابت است. تعریف ثبات و عدم حرکتش را از انتزاعیت خود اخذ می‌کند، حال آنکه مُثُل، از نظر افلاطون، انضمامی‌ترین موجودات است. همانگونه که گمپرتس نیز خاطر نشان می‌سازد، «ماده از میان برخاست و در مقابل، مفهوم، جنبه‌ی انضمامی و تقریباً مادی پیدا کرد» (گمپرتس^{۱۶}، ۱۳۷۵).

۳- نامحسوس - معقول

نامحسوس بودن مُثُل نتیجه‌ی منطقی مباحث فوق است و شاید درست‌تر آن بود که این صفات را هم در کنار صفات قبلی در یک رده قرار می‌دادیم، اما به هر ترتیب، هم پوشانی و عدم تعین تمام و کمال مرزها، آفت هر دسته‌بندی صوری‌ای است. در تمثیل خط مشاهده کردیم که افلاطون عالم را به دو بخش تقسیم کرد و محسوسات را در یک سو (نیمه‌ی پایین) و مُثُل را در سوی دیگر (نیمه‌ی بالا)، یعنی عالم معقولات، قرار داد. پس معقول در مقابل محسوس است. البته لازم به یادآوری است که در اینجا مراد از عالم معقولات، صرفاً «عالم انتزاعیات» (که به روایتی بخش پایین عالم معقول را تشکیل می‌دهند)، نیست. بلکه بخش بالایی عالم معقول، یعنی عالم مُثُل، واجد هستی‌ای واقعی‌تر از تمام محسوسات هستند و یکی از دلایل ایده‌آلیست خواندن افلاطون نیز همین ارزش هستی‌شناختی‌ای است که برای مُثُل قائل است. بنابراین مُثُل معقولند. یعنی هم خودشان ذاتاً و از حیث وجودی عقلانی‌اند، هم راه شناختشان عقل است. افلاطون در فایدون خاطر نشان می‌سازد، «چیزهایی که همواره به یک حال می‌مانند دیدنی و لمس کردنی نیستند و آنها را فقط از راه تفکر، یعنی به وسیله‌ی خود روح، می‌توان دریافت» (جوانبخت، ۱۳۸۱). یا در فایدروس زمانی که از عالم بالا بحث می‌کند، می‌نویسد، «موجود حقیقی، که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیده‌ی عقل که اراهران روح است درمی‌آید و دانش حقیقی که دانش مربوط به اوست در این مکان قرار دارد» و علت این امر را چنین ذکر می‌کند: «روح خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر درمی‌آید» (دوره آثار افلاطون، ۱۳۸۴).

۴- جوهر - ذات - حقیقت

افلاطون مُثُل را جوهر و ذات اشیاء محسوس می‌داند. به تعبیر تسلر^{۱۷}، «وی این کلی را، که همانا ایده است در مقام جوهری مطلقاً موجود درک می‌کند» (Zeller، ۱۸۷۶). هر چند افلاطون ابتدائاً^{۱۸} به ندرت از واژه‌ی جوهر (اوسیا) استفاده می‌کرد، اما «واژه‌ی اوسیا در محاورات متأخر بیشتر به کار رفته است» (فتحی، ۱۳۸۵). به نظر می‌رسد، جوهر پنداشتن مُثُل، برای نخستین بار توسط ارسطو در کتاب آلفای متافیزیک و به عنوان یکی از انتقادات علیه نظریه‌ی مُثُل طرح شد. ورنر^{۱۸} از جمله شارحانی است که بر جوهر بودن مُثُل تأکید ویژه می‌کند و در جای‌جای بحثش از مُثُل، صفت ذاتی و اصلی آن را جوهریت آن می‌داند. وی بحث را از تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که «علم منحصرأ به حقیقت و جوهر اشیاء تعلق می‌گیرد و جوهر از مقوله‌ی معقولات است» (ورنر، ۱۳۸۲).

¹⁶- Gomperz

¹⁷- Eduard Zeller

¹⁸- werner

۵- خارج از زمان و مکان - مفارق از اشیاء - مستقل

این صفات نیز به نحوی با صفت نامحسوس بودن مُثُل همبسته هستند. خارج بودن مُثُل از زمان و مکان، یا به تعبیر رایج‌تر آن، مفارق بودن مُثُل، به بحث‌های بسیاری دامن زد و به ویژه انتقادات زیادی را علیه نظریه‌ی مُثُل باعث شد که از معروف‌ترین آنها می‌توان به انتقاد ارسطو اشاره کرد. به اجمال می‌توان گفت که به تعبیر ارسطو، «ناممکن می‌نماید که جوهر، و چیزی که جوهر جوهر آن است، جدا از یکدیگر باشند. پس چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیاء هستند، جدا از اشیاء باشند؟» (ارسطو، ۱۳۹۰). در واقع به باور ارسطو نمی‌توان جوهر چیزی را از چیزی جدا کرد و این طرح صریحاً با رویکرد استادش در قبال نظریه‌ی مُثُل مغایر است. تسلر در واکنش به چنین انتقاداتی با اشاره به رابطه‌ی واحد و کثیر و تلاش افلاطون برای فراتر بردن واحد از دایره‌ی کثرات، آن را به کلی ورای اجزاء، و در ادامه با حضور تصور مفهوم کلی در نفس جدای از ابژه‌ی عینی تشکیل دهنده‌ی آن، شبیه می‌داند. به تعبیر وی، واحد فوق کثیر، «مبتنی بر این قضیه است که کلی‌ای که در تمام اجزاء یک جنس^{۱۹} واحد حضور دارد، می‌بایست خود را از این اجزاء جدا سازد. مفهوم کلی در نفس باقی می‌ماند، حتی اگر پدیدار [ایجاد کننده‌ی آن] نابود شده باشد» (Zeller، ۱۸۷۶، به نقل از اردبیلی، ۱۳۹۳).

۶- عدد

یکی دیگر از صفاتی که برای ایده‌های افلاطونی ذکر می‌شود، جنبه‌ی عددی آنهاست. به جرأت می‌توان گفت که در هیچ‌کدام از محاورات افلاطونی شاهدهی قاطع و صریح برای این ادعا وجود ندارد. این ارسطو بود که برای نخستین بار باور به عدد بودن مُثُل را به استادش نسبت داد و آن را به شدت مورد انتقاد قرار داد (اردبیلی، ۱۳۹۳). در اینجا و به طور اختصار تنها می‌توانیم به بیان این نکته بسنده کنیم که اولاً" به نظر می‌رسد در بخش انتهایی محاوره‌ی فایدون افلاطون با به کار بردن مثال‌های زیادی از رابطه‌ی اعداد و ایده‌ها، چندان هم بی‌تمایل نبوده است که پیوندی محکم‌تر میان آنها برقرار سازد. ثانیاً" یکی از مهم‌ترین منابع فکری افلاطون فیثاغوریان بودند که برای اعداد اصالت وجود قائل بودند، در نتیجه چندان هم بیراه نیست اگر افلاطون بخواهد تحت تاثیر آنها ایده‌های خود را با اعداد آن پیوند بزند. ثالثاً نمی‌توان به سادگی از کنار سخنان ارسطو به عنوان شاگرد مستقیم افلاطون گذر کرد به ویژه اگر تصور کنیم که افلاطون در اواخر عمر خود به عدد پنداشتن ایده‌ها روی آورده باشد، آنگاه می‌توان دریافت که چرا بحثی از این نظریه، به طور مشخص، در محاورات وی به چشم نمی‌خورد. به هر حال حتی اگر نظر ارسطو را بپذیریم، شاید تنها بتوان با استیسی هم‌سخن شد که «این یک مرحله‌ی قهقرایی و نزولی است و ایده‌آلیسم عظیم و روشن افلاطون را تا سطح یک عرفان ریاضی‌وار تنزل می‌دهد» (استیسی، ۱۳۸۵).

۷- خود چیز

پیش‌تر دریافتیم که شیء هر آنچه دارد را از چیزی دارد «که هست». به بیان دقیق‌تر ایده همانا الگو، حقیقت، واقعیت، جوهر و ذات شیء است. حال می‌توانیم گامی به پیش رفته و ادعا کنیم که «ایده خود شیء است». شاید این ادعا بتواند کفه‌ی ترازو را به نفع کسانی که قائل به جدا بودن مُثُل نیستند، سنگین‌تر کند. خود یک چیز را نمی‌توان از چیز جدا دانست. این تعبیری دیگر از همان انتقاد مشهور ارسطو است. در نوشته‌های افلاطون به کرات با اصطلاح «خود چیز» یا «خود» این یا آن شیء خاص روبرو می‌شویم (اردبیلی، ۱۳۹۳). افلاطون که به اعتقاد اغلب دست اندرکاران فلسفه سهم عمده‌ای در ایجاد و گسترش فلسفه پندارگرایی داشته است معتقد بود که جهان مادی نه بوداست و نه نبود، بلکه نموداست. وجودهای محسوس مادی، هستی واقعی نداشتند و تابع هستی‌های معقول و غیرمادی اند. یعنی هر یک از موجودات این جهان نمونه‌ای کامل و حقیقی در جهان دیگر است. که جهان حقیقی اصلی است دارد. آنچه در این جهان وجود دارد اعم از موجودات مادی و معنوی همه نمود هستند. خود افلاطون آن نمونه‌های کامل را که تنها عقل قادر به درک آنها است ایده نامیده است. که حکمای اسلامی آن را مثال ترجمه کرده اند و به صورت جمع مکسر مثل به کار می‌برند (ابراهیم زاده، ۱۳۹۲). به نظر افلاطون، آدمی پیش از آنکه به زندان تن گرفتار آید، در عالم دیگری به سر می‌برده و در آنجا حقایق را شناخته است، ولی آنها را از یاد برده است و اینک در این جهان می‌تواند از راه گفتگو یا تعقل، این حقایق را به یاد آورد. این حقایق درمراتبی قرار دارند، ولی سرانجام همه به یک حقیقت که همان نیکی یا خیر است منتهی می‌شود. (کاردان، ۱۳۹۴). بنابراین جوهر واقعیت روحانی است نه مادی، هر چند واقعیت پدیده‌های غیر روحی (مادی) را جلوه‌گر می‌سازد. به طور قطع عالم دربردارنده حقایق روحی و عقلی است که قابل تاویل به امور مادی نیستند و لذا واقعاً هستی دارند. روح وسیع‌تر از ماده است و برآن احاطه دارد. ماده به روح وابسته است، چه روح نیروی فعال ماده را تأمین کرده، به آن تحرک می‌بخشد (گوتک، ۱۳۹۵).

شناخت شناسی افلاطون

افلاطون معتقد بود که شناخت حاصل از راه حواس، شناخت واقعی نیست؛ بلکه حدس و گمان است. شناخت یا معرفت واقعی حاصل تفکر و خردورزی است؛ چرا که خرد یا عقل استعدادی ذهنی است که از ورای وجود مادی اشیا به واقعیت معنوی محض آنها (ایده‌ها یا مثل) پی برد (ابراهیم زاده، ۱۳۹۲). به موجب این نظریه انسان‌ها حقایقی را که در ضمیرشان به صورت نهفته و ناخودآگاه وجود دارد، به یاد می‌آورند. لذا نیل به شناخت مستلزم تلاش است و متعلم برای شناخت می‌بایست ضمن آمادگی ظن کاذب را کناری نهد و حقیقت را آگاهانه جستجو کند (گوتگ، ۱۳۹۵).

مبانی نظری اندیشه‌های ابن طفیل در باب متافیزیک

شهرت ابن طفیل بیشتر به دلیل اثر فلسفی وی به نام *حی بن یقظان* است. نسخه خطی دیگری از این اثر بانام *"أسرار الحکمة المشرقیة"* در کتابخانه اسکوربان وجود دارد و گویا نام اصلی آن *"رساله حی بن یقظان فی أسرار الحکمة المشرقیة استخلصها من در جواهر الفاظ رئیس ابی علی ابن سینا، آلامام الفیلسوف الکامل العارف ابوبکر ابن طفیل"* بوده است. با وجودی که حی بن یقظان یک اثر فلسفی است اما از جنبه‌های دیگر نیز مثال زدنی است. در این کتاب مهم‌ترین مسائل الهیات و طبیعیات مطرح شده است و علاوه بر این‌ها وی با استفاده از قدرت خیال توانسته است افکار فلسفی خویش را به رشته تحریر در آورد و به صورت بدیع و جذاب بیان کند.

۱- خدا: وجود و صفات او

ابن طفیل برهان وجود خدا را بر مبنای حرکت عالم اقامه می‌کند. بدین معنی که عالم، خواه قدیم باشد و خواه حادث، به محرک یا محدثی نیاز دارد. اگر معتقد گردد که عالم حادث است و از عدم به وجود آمده است، به ضرورت به این نتیجه می‌رسد که ممکن نیست که عالم به خودی خود از عدم به وجود آمده باشد و ناگزیر نیازمند فاعلی است که بعد از عدم او را وجود بخشد و آن فاعل ممکن نیست که به هیچ یک از حواس ادراک شود. زیرا اگر به یکی از حواس ادراک شود باید که جسم باشد، و اگر جسم باشد به ناچار جزء بقیه عالم است و آنگاه اونیز حادث و محتاج به محدثی خواهد بود و اگر آن محدث ثانی نیز جسم باشد محتاج خواهد بود به محدث ثالثی، و همچنین ثالث به رابع تا بکشد به بی‌نهایت و این مستلزم تسلسل است و بطلان آن مسلم. پس چون ماده در هر جسم که باشد نیازمند صورت است، و قیام و وجود آن بدون صورت میسر نمی‌گردد، و وجود صورت مستند است به فعل این فاعل مختار و لاغیر، واضح گشت که همه موجودات در وجود خدا محتاجند به فاعلی مختار که قیام آنان جز بدو نتواند بود. پس آن فاعل مختار علت است و عالم همه معلول اوست. این فاعل مختار واجب الوجود و متصف است به همه اوصاف کمال و از صفات نقص منزّه و مبراست. ابن طفیل گوید ((فساد و اضمحلال از صفات اجسام است و آن بدین گونه است که صورتی را رها کند و صورت دیگر گیرد. مثل آب که هوا شود و هوا که آب شود و نبات که خاک یا خاکستر شود و این است معنی فساد. ولی شیئی که جسم نباشد در قوام خود نیاز به جسم ندارد و از همه جسمیات منزّه است پس در آن تصور فساد و فسادند (الفخوری و الجری، ۱۳۹۳). وی برای درک هر چیزی که کشف می‌کرد اول حواس خویش را به کار می‌انداخت، سپس حس مشترک، خیال، حافظه و بعد عقل و تفکر و در نتیجه درک حقایق و اشارات می‌کند که باید برای عالم فاعلی فرض کنیم که جسم نباشد و هرگاه جسم نباشد آن را به وسیله حواس ادراک نتوان کرد (ابن طفیل، ۱۳۶۰). پس از مشاهدات بسیار و کشف بسیاری از حقایق مادی و معنوی به وجود حق پی می‌برد و چونند لحظه‌ای را درامن محض و ثنائی تام به سر می‌برد. در این لحظه است که انواع افلاک را از اعلا تا عالم کون و فساد می‌بیند و آنان را به سان آینه‌ای می‌بیند که در برابر خورشید قرار دارد و نور او را منعکس می‌کند و آنها را چون در دیدار ذات حقند در غایت خوشی و شادمانی می‌بیند (همان منبع). ابن طفیل نتیجه می‌گیرد که به هر دو طریق (حدوث و قدوم عالم) وجود فاعلی که نه جسم است و نه متصل به جسم به حقیقت پیوست و از آنجا که هر جسم نیازمند صورت است و صورت نیز تحقق نمی‌پذیرد مگر از فعل این فاعل، بر او روشن گشت که نیازمندی همه موجودات به فاعلی مختار که وجود آنها جز بدو نتواند بود و آن فاعل است و عالم همه معلول او (همان منبع).

۲- خلود نفس، سعادت و شقاوت آن

ابن طفیل معتقد است که فساد و اضمحلال از صفات اجسام است و آن بدین گونه است که صورتی را رها کند و صورت دیگر گیرد و چون نفس بعد از فانی جسم باقی باشد کمال ذات ولذت او به مشاهده واجب الوجود باشد. مشاهده‌ای بالفعل و ابدی و کمال واجب الوجود را نهایت نیست و حسن و جمال و بهایش را حدی نه. او فوق کمال و بهایو حسن است و در وجود کمالی و حسنی و بهایی و جمالی نیست مگر آنکه صادر از اوست و فیض از او یافته (الفخوری و الجری، ۱۳۹۳). پس چون ابن طفیل به بحث در خصوص تجرد نفس اشاره دارد از این رو می‌توان احتمال داد که ابن طفیل از انسان معلق استفاده کرده است (پایروند ثابت، ۱۳۸۹).

۳- نظریه اتصال

سعادت ابدی هنگامی میسر شود که این مشاهده از زندگی زمینی تا زندگی جاوید اخروی امتداد یابد، کسی را که به ناگاه مرگ دریابد و او از این مشاهده در غفلت باشد، سعادت ابدی را از دست داده است و رنج شوق براو چیره شده است. ممکن است در زندگی زمینی هر چیز سبب غفلت شود. در زندگی جسمانی هر چیز از قبیل محسوسات، میمومات، خیالات، آلام، گرسنگی، تشنگی، عطش، سرما، گرما و غیر آن نفس را از مشاهده باز می دارند و چه بسا همین عوارض شر و مانع باشند. ابن طفیل معتقد است که راه انسانی که طمع در مشاهده بسته این است که به اعمالی قیام کند که در آن به حیوان غیر ناطق یعنی بهایم تشبه می جوید، و اعمالی که در آن به اجسام سماوی تشبه می جوید و اعمالی که در آن به واجب الوجود تشبه می جوید. اما عمل و تشبه نخستین از آن جهت واجب است که روح انسان قرین بدنی است ظلمانی و دارای اعضای پراکنده و قوای مختلف و تمایلات گوناگون و عمل و تشبه دومین از آن جهت واجب است که انسان دارای روح حیوانی است که جایگاهش قلب و مبداء و قوای بدنی است و عمل و تشبه سومین بر او واجب است، از جهت ذات او من حیث هوهو و از آن سبب که ذات او واجب الوجود را شناخته است (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۳).

آدمی چون به آستان فنا رسد، در عالم وجود جز واحد حی و قیوم هیچ نبیند و چون از آن حالت که به حالت مستان شبیه است باز آید، بیند که او را ذاتی مغایر ذات حق نیست و حقیقت ذاتش ذات حق است و آنچه را که سابقاً می پنداشت که ذات اوست و با ذات حق مغایر بود، در حقیقت هیچ نیست، بدین طریق برای کسی که از ماده خلاصی یافته و به حالت اتصال رسیده کثرت از میان رفته است، و او در عالمی سیر می کند که در آن فروغ الهی نیست، پرتوهایی که از عالم سماوی ظاهر شده اند و در عالم کون تابیده اند، همانند صورت خورشیدند که در آب لرزان افتاده باشد. او در این اندیشه خویش آراء فلاسفه و متصوفان را درهم آمیخته است، ولی آن را بر مبنای عقل استوار ساخته و تجربه های تصوف را یکی از وسایل اتصال این عقل به خدا قرار داده است. وی می گوید خلاف ظاهر ناشی از اندیشه آدمی و فطرت ناقص اوست، که چون انبیا به این نقص آگاه شدند، از آنچه که در اثر مکاشفات به دست آورده بودند به اوصاف جسمانی عدول کردند و بهشت و عالم آخرت را بدان شیوه برای عامه مردم توصیف کردند و برای ایشان وضع فرایض و عبادات کردند، زیرا مردم دوست داران خیر و راغبان به حق هستند، ولی برای یافتن حق از راه اصلی آن نمی روند و آن را از آنجا که باید طلب نمی کنند و برای شناخت و معرفت آن به ارباب حق رجوع نمی نمایند (همان منبع).

فلسفه ابن طفیل، بر روح اعتزالی استوار است و معتقد است که تنها وسیله ارتقا آدمی به ذات احدیت عقل است و اتصال ثمره نظر و تأمل است. این مکتب با روش صوفیه که عقل را به چیزی نمی گیرد و تنها وسیله وصول به حق را ریاضت نفسانی می شمارد مخالف است. ریاضت و زهد صوفیانه در نظر ابن طفیل چیزی جز رها کردن قوای عقل از قیود ماده نیست. چنانچه اگر از سنگینی این بار رها شود به درک آن عوالم نایل آید و به عقل فعال و به خدا رسد. در خدای سبحان فانی شود و چیزی جز او نبیند و همه چیز را در او ببیند. فلسفه او عصاره فلسفه افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن سیناست و با تصوف و مذهب اخوان الصفا نیز پیوستگی دارد (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۳).

ابن طفیل سخن را در ترتیب درجات سلوک بدانجا می کشاند که دل سالک از همه شوائب و زنگارها پاک و زودده می شود و مانند آینه صافی برابر حق قرار می گیرد و در آن حال، خوشی ها از عالم بالا بر دلش می ریزد و چون آثار حق را در جان خود مطالعه کند غرق در شادمانی شود و در این مرتبه، هم ناظر خود باشد و هم ناظر خدا باشد و هنوز از تردد نرسته و به جهان یک رنگی نیپوسته باشد. بعد از آن از خود غایب شود و خود را نبیند و خدای را ببیند و بس، و اگر وی را نظری بنفس افتد از آن جهت باشد که ناظر حق است. این است وصول از روی حقیقت (ابن طفیل، ۱۳۶۰) و فرموده است: «مقصود ما از ادراک اهل نظر همان مدرکات ایشان از جهان غیب و ماورای طبیعت است و هشدار داده است»: صفت شیرینی چیزی که نچشیده ای مگوی و پای بر روی گردن صدیقان و مردان حق منه (همان منبع). اینها مراتب پذیرش نور است که ابن طفیل ترسیم کرده و به نظر می رسد منظور ابن طفیل این است که با قبول نور الهی صفات رذیله محو می شود و صفات حسنه ظاهر می شود تا آن مرتبه که نه تنها نور الهی، که صورت خورشید در آن جلوه گر می شود و شاید منظور ابن طفیل این است که قلب عارف عین خورشید می شود یا چیزی از خورشید می شود. این بیانات عالی ابن طفیل مثل نوری است که امید وصل را برای آرزومندان بیدار می کند. فلسفه ابن طفیل، فلسفه ای است که بر روح اعتزالی استوار است، و معتقد است که تنها وسیله ارتقا آدمی به ذات احدیت عقل است و اتصال ثمره نظر و تأمل است (همان منبع). فلسفه او عصاره فلسفه افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سیناست و با تصوف و اخوان الصفا نیز پیوستگی دارد. لذا بر ثنویت بنیادینی مبنی بر اینکه انسان دارای روح یا ذهنی غیرمادی و جسمی مادی هستند معتقد می باشند. که روح از عالم امر است، که پیوسته بر همه موجودات فیضان دارد و واحدی است پراکنده و منقسم بر همه کائنات تحت قمر. پس انسان علاوه بر آنچه حیوان و نبات دارند چیزی است برتر که، بدان، روحانیات و معقولات را که مجرد از ماده درک می کند. و این امور به حواس خارجی و داخلی که جز در اجسام را یا آنچه را که در جسم باشد درک نمی کنند، دریافته نشوند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۳).

شناخت شناسی ابن طفیل

ابن طفیل بر این عقیده است که معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: در طریق نخست، اساس کار تأمل، تجربه و قیاس است که از شئون عقل به شمار می‌آیند و در طریق دوم منشأ پیدایش معرفت حدس و اشراق است. وی مدعی است که در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است. به همین جهت خود را شایسته می‌بیند که حقایق را درباره حکمت مشرقیه بازگوید، اما در عین حال به مخاطب هشدار می‌دهد که اگر پیش از تمهید مقدمات، غایت و نهایت معلوم و مشهود خود را به تو تعلیم دهیم، جز آنکه سخنی به اجمال و از روی تقلید، فراگیری، فایده دیگری نخواهی برد. وی معرفت حاصل از تعقل و تفکر را برتر از آگاهی از راه دین می‌داند (ابن طفیل، ۱۳۶۰).

مقارنات و افتراقات اندیشه های افلاطون و ابن طفیل

جدول ۱. مقارنات و افتراقات اندیشه های افلاطون و ابن طفیل و درباب متافیزیک

مقارنات	افتراقات
به سعادت آن جهانی معتقد بودند.	افلاطون ادراک روحی و ذهنی را قبول دارد، اما ابن طفیل به ادراک حسی و انتزاع عقلی معتقد است.
دو بنی بودن انسان را قبول دارند.	افلاطون واقعیت را رسیدن به جهان اکبری می‌داند، اما ابن طفیل واقعیت را رسیدن به ذات اقدس الهی می‌داند.
به شناخت عقلی و تعقل جهت رسیدن به واقعیت تاکید دارند.	افلاطون، تذکار و سخن گفتن را شالوده کارش برای شناخت می‌داند، اما ابن طفیل معتقد است از طریق تجربه و بدون وساطت هرگونه لفظ و سخن تمام اسرار طبیعت را می‌توان کشف کرد.
معتقد بودند که انسان فطرتاً به سوی حقیقت گرایش دارد.	افلاطون جهان را کاملاً روحانی، ذهنی و نمود می‌داند، اما ابن طفیل جهان را عینی و بود می‌داند.

میان اندیشه های افلاطون و ابن طفیل وجوه مشترکی دیده می‌شود. از جمله این که دو متفکر هدف غایی زندگی را رسیدن به سعادت آن جهانی می‌دانستند و هر دو سوای در نظر گرفتن اولویت، به دوبنی بودن انسان (روح و جسم) معتقد بودند. هر دو شناختی را واقعی قلمداد می‌کردند که مبتنی بر عقل باشد و معتقدند که انسان ها ذاتاً "به سوی واقعیت گرایش دارند. با این همه میان اندیشه های این دو متفکر نیز تفاوت های به چشم می‌خورد. مثلاً افلاطون ادراکی را مورد قبول قرار می‌دهد که مبتنی بر ادراک روحی و ذهنی باشد، اما ابن طفیل ادراک مبتنی بر حس و انتزاع عقلی را بیان می‌کند. بعلاوه افلاطون واقعیت را رسیدن به جهان اکبری می‌داند، اما ابن طفیل واقعیت را رسیدن به ذات اقدس الهی می‌داند. تفاوت مهم دیگری که میان اندیشه های افلاطون و ابن طفیل مشاهده می‌شود این است که افلاطون شناخت را تذکار و یادآوری می‌داند، در حالی که ابن طفیل معتقد است از طریق تجربه و بدون وساطت هرگونه لفظ و سخن تمام اسرار طبیعت را می‌توان کشف کرد. افلاطون جهان را کاملاً ذهنی، روحی و نمودمی داند و ابن طفیل جهان را عینی و بود می‌داند. این اختلاف را در گفتار ابن طفیل دریافت می‌گردد: حقیقتی که ما بدان رسیدیم و خود کمال علمی ما است، از تتبع کلام غزالی و شیخ الرئیس و توجیه آنها با یکدیگر، و آمیختن آن آراء با آنچه این عهد رواج یافته و گروهی از مدعیان فلسفه بدان شیفته شده اند، حاصل شده است (الفاخوری والجر، ۱۳۹۳). این کلام ابن طفیل خود نشان دهنده دنباله رو بودن فلسفه اسلامی در مشرق بوده و روش عقلی و کشفی را در هم می‌آمیزد و با این اسلوب که چگونه آدمی می‌تواند به نیروی عقل خود از محسوس به معقول، و از معقول به اتصال به عالم روحانی نایل آید تاکید می‌کند و این تفکر مظاهر فلسفه و ایمان اشراقی و ایمان عملی است.

بحث و نتیجه گیری

ابن طفیل به عنوان فیلسوف مسلمان به ثنویت انسان معتقد بود و ابعاد جسمانی و روحانی برای انسان در نظر گرفته است و همانند ارسطو و ابن سینا به نظامی از واقعیت عینی که مستقل از ذهن ما و بیرون از آن وجود دارد معتقد بود. که از طریق ادراک حسی و انتزاع عقلی به شناخت دسترسی پیدا می کنیم. وی بر این عقیده بود، که انسان می تواند از طریق تجربه و بی وساطت هرگونه لفظ و سخن تمام اسرار طبیعت را کشف کند. همانطور که از راه تفکر و تعقل نیز می تواند به اسرار عالم دست یابد و با موجودات روحانی مانوس شود. وی جهان را حادث و علت حادث بودن را خداوندی دانند و می گوید خداوند به هیچ یک از حواس ادراک نشود. زیرا اگر به حواس ادراک شود پس خود نیز حادث است و خداوند را واجب الوجود می دانند که دارای اوصاف کمال است و چون نفس بعد از فناي جسم باقی باشد کمال ذات و لذت او به مشاهده واجب الوجود باشد. سعادت ابدی موقعی میسر می شود که زندگی زمینی تا زندگی اخروی امتداد یابد. کسی که ناگهانی مرگ در یابد از این سعادت بی بهره است و حقیقت را ذات حق می دانست و انسان فطرت الهی دارد و عقل وسیله ارتقا اوست .

افلاطون امور ذهنی و روحی را به عنوان مبنای واقعیت قرارداده بود و واقعیت را ذاتاً "روحی و امکان شناخت هر چیزی جز ایده ها و مفاهیم را مردود می پنداشت. ماهیت انسان را غیرمادی و روحی می دانست. هر چند افلاطون انسان را دوقنی می پنداشت اما اولویت را به روح و ذهن می داد و جهان را نمود جهان دیگر و جهان ذهن و ایده ها را حقیقی و دایمی می دانست و بر این عقیده بود که جهان نمود دارای تحول و نقص است . وی مابعدالطبیعه را گذار از تصور ذهن فردی و درجهت این فرض که عالم در تمامیت آن خود ذهن روحانی بزرگ تر و جامع تری است تصور می کرد و در کل به روحانی بودن جهان و واقعیت های ذهنی و غیرمادی و جهان جامع الشمول و کامل اعتقاد داشت . می توان اختلاف این دو اندیشه را، در گفتار ابن طفیل دریافت که می گوید: حقیقتی که ما بدان رسیدیم و خود کمال علمی ماست، از تتبع کلام غزالی و شیخ الرئیس و توجیه آنها با یکدیگر، و آمیختن آن آراء با آنچه این عهد رواج یافته و گروهی از مدعیان فلسفه بدان شیفته شده اند، حاصل شده است که این کلام ابن طفیل خود نشان دهنده دنباله رو بودن فلسفه اسلامی در مشرق بوده و روش عقلی و کشفی را در هم می آمیزد .

منابع و مراجع

- [۱] ابراهیم زاده، ع. (۱۳۹۲). فلسفه تربیت. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
 - [۲] ابن طفیل، ابوبکر. (۱۳۶۰). زنده بیدار (ترجمه بدیع الزمان فروزان فر). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 - [۳] ارسطو. (۱۳۹۰). مابعدالطبیعه (متافیزیک) (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.
 - [۴] الفاخوری، ح والجرج، خلیل. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (ترجمه عبدالحمید آیتی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - [۵] افلاطون. (۱۳۹۶). جمهور (ترجمه فوادروحانی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 - [۶] اردبیلی، محمد مهدی. (۱۳۹۳). شرحی اجمالی بر نظریه‌ی مُثُل افلاطون. مجله فلسفه نو.
 - [۷] استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفه یونان (ترجمه یوسف شاقول). قم: انتشارات دانشگاه مفید.
 - [۸] بورمان، کارل. (۱۳۸۷). افلاطون (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.
 - [۹] بریه، امیل. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه؛ جلد ۱ (ترجمه علی مراد داودی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 - [۱۰] پایروند ثابت، فریبا. (۱۳۸۹). ابن طفیل. مجله کتاب ماه علوم و فنون، ۱۳۲، ۸۵-۸۰.
 - [۱۱] جوانبخت، ترانه. (۱۳۸۱). جمهور افلاطون. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 - [۱۲] دوره آثار افلاطون. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (چهار جلد). (ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: انتشارات خوارزمی.
 - [۱۳] شریعتمداری، علی. (۱۳۸۴). فلسفه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 - [۱۴] صدرمجلس، سیدمجید. (۱۳۸۷). افلاطون و تفکیک مثال زیبایی از مفهوم کلی زیبایی در مهمانی. مجله پژوهش‌های فلسفی، بهار و تابستان، دوره ۲، شماره ۲۰۳، ۸۳-۶۱.
 - [۱۵] فتحی، حسن. (۱۳۸۵). اصطلاحات مورد استفاده‌ی افلاطون در باب نظریه‌ی مُثُل. فصلنامه‌ی علامه، شماره ۱۰.
 - [۱۶] کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه: یونان و روم (ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی). تهران: انتشارات سروش.
 - [۱۷] کردان، علی محمد. (۱۳۹۴). سیراء تربیتی در غرب. تهران: انتشارات سمت.
 - [۱۸] گوتک، جرال ال. (۱۳۹۵). مکاتب فلسفی و آراتربیتی (ترجمه محمدجعفر پاک سرشت). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
 - [۱۹] گاتری، دبلیو. کی. سی. الیابیان. (۱۳۷۸). پارمنیدس، زنون، ملیسوس (مجموعه تاریخ فلسفه یونان) (ترجمه مهدی قوام صفری). تهران: انتشارات فکر روز.
 - [۲۰] گمپرس، تئودور. (۱۳۷۵). متفکران یونانی (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
 - [۲۱] مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران: صدرا.
 - [۲۲] ورنر، شارل. (۱۳۸۲). حکمت یونان (ترجمه بزرگ نادرزاده). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [23] Zeller, Eduard, (1876), *Plato and the Older Academy*, translated by: Sarah Frances Alleyne & Alfred Goodwin, London: Longmans, Green & Co.