

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷/۲،

پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۳۲-۹

### مُثل افلاطون از منظر ارسطو و ابن سینا\*

محمد علی تیوای

دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: Alijoon.ty@gmail.com

#### چکیده

نظریه مثل در واقع ترسیم کننده زیر بنای ساختار فلسفه و متافیزیک افلاطون است. با اطمینان می‌توان گفت که افلاطون با ارایه این نظریه در صدد این بود که بتواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن توجیه کند. ارسطو در مواجهه با این نظریه معتقد است که قائل شدن به آن نتایج غیرمنطقی در پی خواهد داشت. ابن سینا نیز ضمن ارزیابی منفی از آن، آن را فاقد پشتوانه‌ای برهانی می‌داند. نگارنده در صدد آن است که ضمن ترسیم ساختار کلی این نظریه در اندیشه افلاطون و تبیین رویکرد ارسطو و ابن سینا نسبت به این نظریه، نشان دهد که چرا این نظریه در مواجهه با نقادی‌های ارسطو و ابن سینا قادر به تبیین نظام پیدایی عالم - در کنار عالم مثل - نمی‌باشد.

**کلید واژه‌ها:** مثل افلاطون، ارسطو، ابن سینا.

## مقدمه

«نظریه مُثُل» که افلاطون آن را تنها بر اساس دو اصل موضوع خطا ناپذیری معرفت حقیقی و تعلقش به امور پایدار در حل پاره‌ای از شبهات مطرح شده توسط سوفسطائیان طرح کرده است، در طول تاریخ بازتاب‌های متفاوتی را چه در میان فیلسوفان شرقی و چه در میان متفکران غربی به همراه داشته، تا آن جا که می‌توان گفت که این نظریه که اساس آن، جهت حل پاره‌ای از معضلات فلسفی تکوین یافته، خوباً معضل آفرین گشته است، به گونه‌ای که تقابل آرای ارسطو و ابن سینا با این نظریه از مشهورترین رویکردهایی است که نسبت به دیدگاه افلاطون ارایه شده است.

البته تصویر خود افلاطون از این نظریه به داوری ما درباره قرائت‌های مختلف از آن کمک شایانی می‌کند. بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی، توضیحات زبان شناختی پیرامون مفهومی که نزد ما به نام «مُثُل» معروف است، ضروری می‌نماید.

## ۱- مُثُل افلاطونی چیست؟

لفظی که ما آن را «مُثُل» می‌خوانیم در نوشته‌های افلاطون به «ایده<sup>۱</sup>» معروف است. البته لفظ دیگری هم با همین مفهوم (فحوا) در رساله «میهمانی» او مورد استفاده قرار گرفته است و آن کلمه «معنا<sup>۲</sup>» است (افلاطون، پنج رساله، ۳۳۸). مورخان فلسفه بر این عقیده‌اند که کلمه ایده در زبان یونانی به معنای شکل، دیده شدنی، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون، به ویژه در نوشته‌های فیثاغورث و پیروانش، گزنوفانس<sup>۳</sup>، آنکساگوراس<sup>۴</sup>، امپیدوکلس<sup>۵</sup> و دیگران نیز به همین معنی به کار رفته است. افلاطون هم در نوشته‌های نخستین خود این لفظ را به همین معنا به کار برده است. ولی در آثار

1- idea.

2- meaning.

3- Xenophanse.

4- Anaxagoras.

5- Empedocles.

بعدی، لفظ «استوقس» را معادل آن وضع کرده و از کلمه «ایده» معنای جدیدی را اراده کرده است. بعضی از مورخان عقیده دارند که فیثاغوریان نخستین کسانی بودند که کلمه «ایده» را به معنی آخرین حقیقت چیزها به کار برده‌اند، اما معنایی که افلاطون - به غیر از لفظ «ایده» - این لفظ را به آن معنا به کار برده است با این معنای فیثاغوری هم تفاوت دارد و برای فهم منظور وی از این لفظ، مراجعه به محاورات او را لازم دانسته‌اند (افلاطون، جمهوری، ۳۸۰ به بعد؛ همان، ۳۸۹ به بعد). کارل یاسپرس معتقد است: «برای اینکه بدانیم «ایده» چیست و جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رسائل افلاطون لازم است و چنان که اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار بنا بر ضرورت به کار برده است گرد آوریم، تصویر گیج کننده‌ای به دست می‌آید. افلاطون برای وصف ایده اصلاحات مختلفی را به کار برده است، همچون: (۱) صورت اصلی، شکل، نوع، ماهیت و وحدت را بکار می‌برد؛ (۲) عباراتی مانند «خود آن چیز»، «نمود» «خود زیبایی، خود اسب» «به خودی خود» و (۳) اصطلاحات دلالت کننده بر هستی مانند باشنده، باشنده حقیقی، گاهی هم مفرد به جای جمع مانند اسب در برابر اسب‌ها، و زیبا در برابر چیزهای زیبا و هستی به جای چیزهای باشنده (یاسپرس، ۹۲).

در فلسفه اسلامی کلمه «ایده» به «مُثَل» ترجمه شده است، اما می‌توان گفت که این واژه، ترجمه مناسبی برای لفظ اصلی نیست؛ زیرا لفظ «مُثَل» جمع مثال است و مثال به معنای سایه، شبیه، تصویر و عکس است و افلاطون برای این معنای لفظ ایده را به کار نبرده است، بلکه وی برای این معنا، لفظ ایکونوس را به کار برده است. بنابراین نخستین مترجمان مسلمان در ترجمه لفظ ایده به مُثَل دچار اشتباه شده‌اند. همچنین در کاربرد این لفظ باید توجه داشت که کلمه مثال در کاربرد عام مفهومی ذهنی دارد، در حالی که افلاطون برای آن مرجع و محتوایی عینی و خارجی قائل بود.

### ۲- سبب راه‌یابی افلاطون به مُثُل

بسیاری از مورخان غربی فلسفه اعتقاد دارند که افلاطون با پرسش‌هایی فلسفی همچون علیت طبیعی و اثبات خلود نفس روبرو بوده که اندیشه مُثُل به ذهنش راه یافته است و از این رو در رساله‌ای چون «فایدون» قول به مُثُل و بهره‌مندی از مُثُل را به عنوان فرضیه‌ای برای پاسخ به آن دو پرسش به کار می‌برد. همچنین گفته شده است که: «افلاطون برای حل شبهاتی که زنون شاگرد معروف پارمنیدس در خصوص کثرت وارد کرده بود، فکر توسل به مُثُل را برگزید. افلاطون می‌اندیشید که برای حل مسئله وحدت و کثرت و این که چگونه ممکن است، شیئی هم واحد باشد و هم کثیر، می‌تواند بحث مُثُل را مطرح کند. «بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شی وجود دارد و شی در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد، به همین نحو یک شی هم مشابه باشد، هم غیر مشابه، یا هم نزدیک باشد، هم کوچک، بی آنکه تناقضی پیش آید.» (بریه، ۱۶۰).

### ۳- برداشت ابن سینا از چگونگی راه‌یابی افلاطون به مُثُل

تصویر رهیافت افلاطون در اندیشه ابن سینا به این مسئله باز می‌گردد که بازشناسی ما به ازای مفاهیم ذهنی است و اینکه اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی است یا نه؟ به گمان ابن سینا، افلاطون با مجموعه‌ای از تصورات روبرو بود که بعضی جزئی و بعضی کلی بودند و اگر تصورات جزئی بدون منشأ و مبدأ نمی‌توانستند باشند، تصورات کلی نیز باید چنین می‌بودند، در حالی که شاید می‌شد همانند ارسطو فرآیند کلی سازی را به ذهن نسبت داد و نه اینکه لزوماً برای کلی‌ها هم چون جزئی منشأ خارجی قائل بود. در هر حال به گمان افلاطون چون ذهن ما غیر از تصویری که به طور نمونه از انسان‌های خارجی و عینی طبیعت دارد، تصویری نیز از انسان کلی دارد، «پس ناچار یک انسان کلی بما هو کلی هم در خارج وجود دارد و ذهن ما وقتی که آن

انسانی کلی را تلقی می‌کند نقشی به صورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود» (مطهری، ۳۱۴).

#### ۴- تفسیر ابن‌سینا از دیدگاه فیثاغوری و داوری کلی او

در گزارش ابن‌سینا از نظریه مُثل به گروه دیگری اشاره می‌شود - که در ظاهر پیروان فیثاغورث حکیم بوده- و آن‌ها صورت دیگری از نظریه مُثل را در مورد امور تعلیمی قائل بوده‌اند. توجیه ابن‌سینا این است که فیثاغوریان چون فکر می‌کردند امور ریاضی را می‌توان از ماده ایشان تجرید کرد و گر چه به لحاظ وجودی بی‌نیاز از جسم نیستند ولی از نظر ذهنی و تعریف و تعلیم بی‌نیاز از جسم‌اند، در نتیجه برای آن‌ها حقایقی و مابه‌ازایی در عالم دیگر قائل شدند که وجودشان در این عالم سایه‌ای (شبحی) از وجود آن‌ها در آن عالم است<sup>۱</sup> (همان، ۳۲۰). بعد از اشاره به قول مُثل و مبادی تعلیم و سبب داعی بر آن‌ها، هر دو نظریه - در عرض هم از جانب وی - متهم به وقوع جهالت در خود می‌شوند. او بدین منظور دو فصل از مقاله هفتم الهیات «شفا» را به این مهم اختصاص داد- یعنی فصل دوم و سوم - و در فصل سوم از همان مقاله دلایل خود را بر ابطال مُثل و قول به تعلیم، متمرکز ساخت. اما پیش از اینکه نظر وی در این خصوص بیان شود، اشاره‌ای کوتاه از خود افلاطون در آثار و نوشته‌های وی لازم می‌نماید.

#### ۵- جایگاه مُثل در نظام افلاطونی

هر چند ردپای مُثل در بسیاری از آثار افلاطونی دیده می‌شود، اما به طور خاص در رساله «جمهوری» و «تئتوس» بحث جدی مُثل که به منزله ورود افلاطون به این بحث تلقی می‌شود، مشخصاً با دو موضع مثبت و منفی مشهود است. او در رساله تئتوس

۱ - «و فوم آخرون لم یروا لهذا الصورة بل لمبادیها، و جعلوا الامور التعليمیه التي تفارق بالحدود مستحقه للمفارقة بالوجود».

بحث منفی خود را با رد نظریه معروف پروتاگوراس<sup>۱</sup> در مورد ادراک حسی، به رساله جمهوری که در آن نظریه مثبت خود را طرح می‌کند، پیوند می‌زند. اعتقاد به وجود واقعی معرفت و متعلق حقیقی برای آن به عنوان دو اصل موضوع برگرفته از دو قلمرو اصلی، یعنی ماهیت خود معرفت و ماهیت متعلقات معرفت، آغاز و ورد به بحث جدی مُثُل است، زیرا اندیشه معرفت بدون موضوع (متعلق) برای بسیاری از یونانیان، فکری بیگانه بود<sup>۲</sup> و تفسیر عینیت در شناخت به توافق بین الاذهان - به معنایی که بعد از کانت رواج پیدا کرد و امروزه هم در ادبیات فلسفه علم رایج است - اساساً معنا نداشت بلکه مراد از عینیت، همان مطابقت ذهن با عالم خارج بود که برای افلاطون هم مطلبی بدیهی بود. او برای معرفت حقیقی دو شرط اساسی قائل بود که خطاناپذیری و داشتن متعلق پایدار گویای آن دو شرطند. با ملاحظه این دو شرط نه ادراک حسی می‌توانست معرفت حقیقی باشد و نه این عالم محسوس می‌توانست موضوع آن باشد؛ زیرا از نظر افلاطون عالم محسوس مساوی با بی‌ثباتی می‌باشد.

از نظر افلاطون ادراک حسی نه تنها تمام معرفت نیست، بلکه حتی در قلمرو خودش نیز معرفت نیست (کاپلستون، ج ۱، ۲۰۷)؛ زیرا ما حقایقی داریم که این حقایق به هیچ وجه متعلق ادراک حسی نیستند، مانند مفاهیمی چون وجود و عدم نتایج و استدلال‌های ریاضی. به گمان افلاطون حتی در امور محسوس نیز سرو کار ما همواره با امر محسوس بماهو محسوس نیست؛ زیرا در این مورد نیز ما با حکم در امور محسوس روبرو هستیم که یقیناً این حکم خو، دیگر امری، محسوس نیست، بلکه فعالیتی از جانب ذهن است. تذکر خطاهای حس به وسیله عقل هم خود در حوزه محسوسات، فعالیتی ذهنی است.

1- Protagoras.

۲ - نمونه‌ای از آن در رساله میهمانی، آمده است.

از نظر افلاطون متعلقات حس هم نمی‌توانند متعلقات معرفت حقیقی باشند: «زیرا معرفت درباره چیزی است که هست، یعنی درباره ثبات و پایداری، در صورتی که نمی‌توان گفت، متعلقات حس، هستند بلکه آن‌ها فقط می‌شوند. متعلقات حسی، البته متعلقات نوعی ادراک هستند، ولی ذهن از قبول اینکه متعلقات معرفت واقعند، امتناع می‌ورزد» (همان، ج ۱، ۲۰۸). با اینکه بسیاری از مفسران معتقدند که افلاطون در حل مشکل علیت طبیعی، خلود نفس و مسئله وحدت و کثرت، نظریه مُثُل را مطرح کرده است، اما حقیقت آن است که دغدغه اصلی او خود مقوله شناخت بوده است، زیرا به گمان وی این شناخت خیر است که مانع رفتار شریرانه می‌شود و «اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد، زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت» (پاپکین، ۱۰).

بنابراین با این فرض که اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد و با این اعتقاد که فقط یک نوع زندگی خوب برای همه آدمیان وجود دارد، شناخت حقیقی جایگاه خود را در عمل و در اندیشه افلاطون باز می‌نماید. بنابراین برای او شناخت حقیقت هر چیزی، به ویژه وقتی که پای عمل به میان می‌آید، می‌بایست مهم‌تر از هر چیز دیگر باشد؛ زیرا خیر یا مثال خیر - که از مبادی جهان در تفسیر علیت به کار می‌آید - و یا خلود نفس هم که مفهومی کلیدی برای افلاطون است، از رهگذر شناسایی خیر یا مثال خیر حاصل می‌شود. بنابراین این گفته یاسپرس که «افلاطون از آغاز کار در جستجوی آن مرحله نهایی بوده است که فقط شناختن آن به هر اندیشه و عملی معنا می‌بخشد» (یاسپرس، ۸۲)، دلالت بر این مطلب دارد که دغدغه اصلی افلاطون به یک معنا شناخت و به یک معنا اخلاق بوده است؛ زیرا به گمان وی میان معرفت و فضیلت و سعادت رابطه‌ای منطقی برقرار است. اگر چنین است، تردید در درک ماهیت راستین خیر و امکان رسیدن به آن می‌باید دغدغه‌ای جدی برای او بوده باشد، همان طور که در بیان یاسپرس نیز آمده است (همان، ۸۶). اساساً در پیگیری حصول شناسایی اطمینان بخش که قبلاً به دلایلی راه حس را بر آن بسته

می‌دید، متوجه حقایقی به نام مُثُل شده است. از نظر او درک خیر مانند رسیدن به خورشید است و هر چند ما خود خورشید را نمی‌بینیم ولی همه چیز را در روشنایی آن می‌بینیم و شناسای راستین هم خورشید را «خیر» است (همان، ۸۷).

از نگاه افلاطون خیر نه تنها به اشیا، قابلیت شناخته شدن می‌بخشد بلکه علت ماهیت و هستی آن‌هاست، بی آنکه خود، هستی باشد<sup>۱</sup> و آنچه در روشنایی خیر به آن می‌توان اندیشید، همان است که «مُثُل» یا «صور» نامیده می‌شود. صوری که موضوع اندیشه ما در یک شناخت حقیقی و یقینی است، باشنده‌ای جاودان و فراتر از هر «شدنی» تصویر می‌شود که افلاطون از آن‌ها گاهی با تعبیر «خود برابری و نا برابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز» یاد می‌کند (همان، ۸۸) و از آن‌ها جهان ایده‌های نامتغیر، فساد ناپذیر، نهان از چشم و قایم به ذات را اراده می‌کند که فقط با تفکر می‌توان آن‌ها را در یافت، در مقابل جهانی که متغیر و پیوسته در حرکت است، جهانی که گذرا بوده و فنا پذیر می‌باشد.

افلاطون در رساله فایدروس از جهانی نام می‌برد که «ایده‌ها» یا «مُثُل»، هستی راستین خود را دارند. از این جهان به «جهان اندیشه‌ها» یا «ماورای آسمان» تعبیر می‌شود که در صورت راه‌یابی به آن «خود حقیقت»، «خود زیبایی»، و «خود هر چیز» در برابر چشمان آدمی نمایان می‌گردد و در آن، صورت می‌یابد که سعادت یا لذتی برتر از ملاقات «خود چیزها» نیست. (افلاطون، چهار رساله، ۱۳۹ به بعد).

مُثُل افلاطونی که با ویژگی‌های کلیت، معقولیت و عینیت شناخته می‌شوند همان طور که بیشتر گفتیم در عالمی جدا از اشیا محسوس تصور می‌شوند و به این معنا به کلی مفارقت و در «مقر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز به صورت مجزا وجود دارد». اما با این وجود فراموش نکنیم که یک تفسیر در طرح نظریه مُثُل توجیه علیت طبیعی بود. بنابراین افلاطون می‌بایست نسبت این عالم محسوس - و

۱- افلاطون، هم چنان که افلوپین بعدها اظهار کرده است خیر را برتر از هستی و ورای آن می‌دانست.



نحوه بهره‌مندی موجودات محسوس از مثل را- با آن عالم توضیح می‌داد. او فقط به این مطلب اشاره کرده است که «اشیا! محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی هستند» (کاپلستون، ج ۱، ۲۳۳).

### ۶- نقدهایی که خود افلاطون به نظریه مُثل کرده است

افلاطون به مدد واژه «بهره‌مندی» یا «روگرفت» که فرآیند تکثیر را تداعی می‌کند، هم علیت طبیعی را توجیه کرده است و هم پیدایش کثرات افراد یک نوع را. او همچنین با طرح مُثل جایی برای توجیه وجود قبلی نفس باز می‌کند. اما اینکه اساساً تا چه اندازه موفق به رسیدن به چنین اهدافی می‌شود تا چه اندازه «در پردازش چنین نظریه‌ای انتظارات عقلی و فیلسوفانه را پاسخ می‌گوید، محل تردید است. شاید نخستین کسی که متوجه محذورات قول به مُثل شده، خود افلاطون، بوده باشد! زیرا وی در رساله معروف «پارمنیدس» این نظریه را در بوته آزمایش قرار داده و لاقلاً به فقراتی از ناکارآمدی آن در توجیه مسائل فلسفی اشاره می‌کند. مثلاً اینکه اگر قرار است مُثل، توجیه پیدایی اشیا محسوس یا به عبارتی گوهر و جوهر اشیا محسوس عالم باشند، باید به ازای هر موجودی، حتی برای نوع آن، مثالی وجود داشته باشد که این اشیا در فرآیند صنع صانع (دمیورژ) بر طبق آن الگوها ساخته شده باشند.<sup>۱</sup> از طرفی در جمع اشیا این عالم موجوداتی همچون مو، گل و کثافت<sup>۲</sup> هم وجود دارند که یا باید برای آنها هم مُثل اصیل و جاودانه قائل شد که تعالی مُثل<sup>۳</sup> را مخدوش می‌کنند و یا باید از اصل، وجود مُثل را برای آنها انکار کرد و به وجود امر بی‌مثال اعتراف نمود که پذیرش عقیده اخیر هم موفقیت افلاطون را در توجیه علیت طبیعی در همان گام نخست زیر

۱- افلاطون در تیمائوس به روشنی این ایده را مطرح می‌سازد که صانع یا دمیورژ، اشیا این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد (کاپلستون، ج ۱، ۲۳۴).

۲- این مثال‌ها را خود سقراط در رساله پارمنیدس مطرح می‌کند.

۳- بعضی از متفکران شدیداً معتقدند که مثل برای افلاطون قطعاً دلالت ارزشی داشته است.

سؤال می‌برد؛ زیرا باید پاسخگویی این باشد که پس موجودات فاقد مثال از کجا آمده‌اند؟ یا شناسایی یقینی اموری از این قبیل چگونه ممکن است و اگر نفس در وجود قبلی خود آن‌ها را شهود نکرده است (به دلیل اینکه اساساً آن‌ها در عالم مُثُل نبوده‌اند تا شهود شوند) چگونه یادآوری یا علم اساساً ممکن است؟ آنچه آمد بخش اندکی از اشکالاتی است که با نگاه اولی خود افلاطون در رساله‌هایی هم چون «پارمنیدس» و «میهمانی» طرح شده است.

#### ۷- انتقادات کلی ارسطو بر نظریه مُثُل

اگر حیات ارسطو را به سه دوره تقسیم کنیم، می‌توان گفت که دوره دوم حیات او در واقع مرحله‌ای است که او به نقد و رد! «نظریه مُثُل» پرداخته است. مدعای ارسطو در رد مُثُل این است: «هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات، جوهر به حساب نمی‌آیند». (ارسطو، متافیزیک، فصل زتا). استدلال ارسطو: «اگر کلی جوهر باشد، یا باید جوهر همه تک چیزها<sup>۱</sup> (اشیا فرد) باشد یا جوهر هیچ چیز نباشد؛ زیرا کلی مشترک است. یعنی کلی بر چیزی اطلاق می‌شود که به بسیاری از چیزها تعلق دارد. به علاوه جوهر بر موضوعی حمل نمی‌شود اما کلی همواره به عنوان محمول<sup>۲</sup> (مشترک) ظاهر می‌شود که نه بر «این<sup>۳</sup>» (چیز)، بلکه بر «چنین<sup>۴</sup>» (چیزها) نیز حمل می‌شود. انتقادات ارسطو بر نظریه مُثُل عمدتاً حول این مسئله است که مُثُل مفارق از اشیا محسوس هستند. ارسطو می‌گوید اگر به نظریه مُثُل قائل شویم، هر جزیی از یک انسان فردی باید دارای یک مثال جداگانه باشد.

1- Individuals .

2- Predicate.

3- This.

4- such.

ارسطو همچنین در دیگر اعتراض خود به مُثل می‌گوید: مُثل مفارق افلاطون نمی‌تواند علل واقعی جهان محسوس و منشأ آغاز حرکت<sup>۱</sup> در عالم باشند. اما در رساله فایدون<sup>۲</sup> افلاطون گفته می‌شود که مُثل هم علل وجود<sup>۳</sup> و هم علل به وجود آمدن<sup>۴</sup> اشیا هستند. با وجود این حتی اگر هم مثل وجود داشته باشند، باز هیچ چیز پدید نمی‌آید مگر این که چیزی اشیا را به حرکت در آورد و به تبع آن چیزهای گوناگون دیگر از قبیل خانه و انگشتر هم پدید آید که بنا بر عقیده افلاطون مثالی برای آنها وجود ندارد. بنابراین روشن است که حتی چیزهایی هم که او برای آنها قائل به مُثل است ممکن است هم هست باشند<sup>۵</sup> و هم به وجود آیند، در ست به واسطه همان عللی که برای چیزهایی مثل خانه و انگشتر یافت می‌شود اما نه به واسطه مُثل (ارسطو، متافیزیک، فصل مو<sup>۶</sup>).

بدین ترتیب نتیجه کلی که از منظر ارسطو از طرح این مباحث به دست می‌آید این است که هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات جواهر به حساب نمی‌آیند. به گمان ارسطو اگر نظریه مُثل برای پی‌ریزی شناخت حقیقی از اشیا طراحی شده باشد، عملاً این مقصود را برآورده نمی‌سازد. اگر برای توجیه علیت طبیعی طرح شده باشد، آن مقصود را هم برآورده نمی‌سازد. او با اعتقاد به عدم وجود پیشین نفس، که یکی از موارد اختلافی وی با افلاطون نیز می‌باشد، ضرورتی هم در وجود جدای آنها از اشیا و مقدم بر اشیا نمی‌دید و اساساً به گمان او ارجاع کثرت به وحدت هم بدون نیاز به طرح نظریه مثل قابل توجیه است.

- 1- Motion.
2. Phaedo.
- 3- Being.
- 4- coming into being.
- 5- to be.

۶- هر یک از فصل‌های رساله مابعدالطبیعه به یکی از حروف الفبای یونانی نام گذاری شده است و از این رو به آن کتاب الحروف نیز می‌گویند. (ارسطو در حدود هفت اعتراض علیه نظریه مثل در فصل مو از رساله متافیزیک مطرح می‌کند).

به طور کلی می‌توان گفت که از نظر ارسطو طرح نظریه مُثُل صرفاً مضاعف کردن عالم بدون هیچ مبنای متافیزیکی (مابعدالطبیعی) است که نه تنها درد را دوا نمی‌کند بلکه مشکلی را هم بر مشکلات فلسفی می‌افزاید و از نظر او نظریه مُثُل نه تنها بی‌فایده بلکه محال است. با نظریه مُثُل نه پدیده حرکت قابل توجیه است و نه مسئله شناخت؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان رابطه میان اشیا محسوس را با اشیا معقول به صرف الفاظی مانند «بهره‌مندی» یا «روگرفت» توجیه نمود. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۷).

آنچه برای ارسطو در توجیه رابطه محسوس با معقول مفارق - به عنوان علت - مهم است، سنخیت آن دو است که به گمان وی نشانی از آن را در این نظریه نمی‌توان یافت؛ زیرا اگر مُثُل، حقیقت این اشیا هستند، چرا می‌باید جدا و مفارق از آن‌ها باشند؟ (همو) و به تعبیر نظام اساسی این تفکر افلاطونی بر پایه گسستگی است، گسستگی میان جهان کون و فساد و جهان ابدی ایده‌های ثابت (یاسپرس، ۹۱).

با همه انتقاداتی که به نظریه مُثُل افلاطونی وارد شده است، پذیرش این گمان که افلاطون اندیشه‌ای نامعقول را در ذهن می‌پرورانده است، آسان نیست و حتی انتقادات جدی ارسطو را نیز نوعی نگاه و نظر به نتایج منطقی آن دانسته‌اند و نه احتمالاً فهم درست خود آن نظریه و هر جا هم که در دفاع از آن خود را ناتوان دیده‌اند، آن را تنها یک نظریه پیشنهادی تلقی کرده‌اند که افلاطون به عنوان یک فرض در بوته آزمایش قرار داده است، یا به تعبیر کاپلستون به عنوان یک مقدمه فرض شده است تا اصل بدیهی اول آن را توجیه کند، با خراب کند، یا نشان دهد که به تغییر یا تصحیح نیازمند است. با این حال این اعتقاد هم وجود دارد که صرف آزمایشی بودن آن به معنای آن نیست که افلاطون به آن یقین نداشته است (کاپلستون، ج ۱، ۲۴۰-۲۳۹).

در هر حال آنچه مانع قضاوت صریح در مورد درستی یا نادرستی - جدای از وجود منتقدین جدی آن - این نظریه می‌شود، پیچیدگی و عدم قابلیت استدلال‌پذیری خود این نظریه است و بنا بر تعبیر کارل یاسپرس: «هر کوششی برای آنکه نظریه ایده

افلاطون به صورت دستگاهی منظم درآید بی حاصل است. کسی که بخواهد روش تفکر درباره ایده‌ها، یا کیفیت تجسم آن‌ها را موضوع درس قرار دهد کارش بی‌معنی است» (یاسپرس، ۹۵).

جدا از هر نوع داوری، چه داوری‌هایی که در دفاع از آن نظریه آمده است و چه داوری‌هایی که علیه آن شکل گرفته است، از نقش ارسطو در تضعیف آن نظریه نمی‌توان به هیچ وجه چشم پوشید. گزارش ارسطو به هر صورت ممکن است بعدها نیز مورد استناد موافقان و مخالفان قرار گرفت و حتی اگر کسی در درستی یا نادرستی نظریه مُثل تردید داشت، قطعاً در فهم درست ارسطو از آن نظریه کمتر دچار شک و تردید می‌شد و به قول کاپلستون «ارسطو آنچه را افلاطون در آکادمی تعلیم می‌داده است، به خوبی می‌دانسته و کودن نبوده است» (کاپلستون، ج ۱، ۲۳۷). او بیش از هر کس دیگری به افلاطون نزدیک بود و فهم دقیقی از هستی‌شناسی افلاطون داشت.

#### ۸- دیدگاه نقادانه ابن‌سینا در مورد مُثل و تعلیمی فیثاغوریان با تکیه بر گزارش ارسطو

عناصر نقد ابن سینا بر نظریه مُثل به شدت متأثر از نقادی ارسطو از آن نظریه می‌باشد. به یاد داشته باشیم که در تحلیل ارسطو دو مسئله مهم محور انتقادات او را بر آن نظریه تشکیل می‌داد که: (۱) «جدایی و مفارق بودن مُثل» است. (۲) جنبه ریاضی نظریه مُثل که عیناً در بحث ابن‌سینا هم مورد توجه واقع شده است. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید که افلاطون در کنار صور، قائل به اعداد و چیزهای ریاضی<sup>۱</sup> هم بود که دارای موضعی میانی‌اند و با محسوسات هم فرق دارند، چون جاویدان و نامتحرک‌اند. اشیا نیز به سبب بهره‌مندی‌شان از اعداد موجودند. او همچنین در گزارش خود به تأثیر فیثاغوریان بر افلاطون اشاره نموده، می‌گوید: «افلاطون می‌گوید که اعداد در کنار

1- ta mathematica.

محسوسات و مستقل از آن‌ها وجود دارند، در حالی که پیتاگوریان می‌گویند که خود اشیا! همان اعدادند، و چیزهای ریاضی را در موضعی وسط مُثُل و محسوسات قرار نمی‌دهند» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۲۵).

ارسطو همچنین قول به مبادی بودن اعداد را از نظر فیثاغوریان توضیح داده، می‌گوید: «چون فیثاغوریان گمان می‌کردند که خصوصیات و نسبت‌های گام‌های موسیقی در اعداد بیان پذیرند و از آنجا که همه چیزهای دیگر همچنین به نظر می‌رسند که در طبیعت کلی خود همانند اعدادند و عددها در همه طبیعت چیزهای نخستین‌اند، بنابراین تصور کرده‌اند که عناصر اعداد، عناصر همه چیزند و همه هماهنگی کیهان را که همانند هماهنگی موسیقایی است، را نیز عدد دانستند (همان، ۱۹).

ابن سینا نیز در فصل دوم از مقاله هفتم الهیات شفا با عنوان «اقتصاص مذاهب الحکما الاقدمین فی المثل و مبادی التعليمات و السبب الداعی الی ذلک» توأمان هم نظریه مُثُل را مطرح کرده و هم به قول فیثاغوریان اشاره داشته، و سببی را نیز که می‌توانسته داعی ایشان بر این قول باشد، ذکر کرده است. (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ۳۱۸).

مطابق فهمی که ابن سینا از نظریه مُثُل داشته سه نکته مهم در تصور او دخیل بوده است:

۱- انواعی که در این عالم دارای افرادی هستند، دو دسته افراد دارند: فرد محسوس و فرد معقول که فرد محسوس، فرد همان نوعی است که فرد دیگرش معقول و در عالمی دیگر (مُثُل) است.

۲- فرد معقول علت فرد محسوس است.

۳- فرد علت، فردی است جاودانی، در حالی که فرد محسوس آن فاقد آن کمال

جاودانه است (مطهری، ۳۶۶).

مطابق گزارش ابن سینا در الهیات شفا باور به فرد محسوس و فرد معقول از هر چیز، ناشی از تصویری است که بعضی آن را از تقسیم فهم می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند تقسیم شیء به دو چیز موجب وجود آن دو چیز خواهد بود؛ مانند دو انسان در معنای انسانیت: انسان فاسد محسوس، انسان معقول مفارق ابدی لایتغیر. در تلقی وی موجودی مثالی است که به ازای هر یک از امور طبیعی مورد پذیرش افلاطونیان است، موجودی است که به دلیل مفارقتش، عقل قادر به درک آن است؛ زیرا این معقولات هستند که فساد ناپذیرند (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۳۲۰-۳۱۹).

وی بدون اینکه مدرک به عقل بودن امر مفارق را انکار کند، افراط در این قول را به افلاطون و سقراط نسبت می‌دهد و می‌گوید: «ایشان برای مفهومی مانند انسانیت معنای واحدی را در نظر می‌گیرند که اولاً - موجودات و اشخاص در آن معنا مشترکند؛ ثانیاً - آن معنا به وجودی مستقل که با بطلان اشخاص هم چنان باقی و موجود است، و علاوه بر آنکه موجود است، معقول است و مفارق».

او همچنین از گروه دیگری نام می‌برد که این مفارقت را برای صورت‌ها قائل نیستند بلکه برای مبادی آنها، یعنی تعلیمیات قائل هستند. البته از نظر ابن سینا امور تعلیمی حتماً مفارق از ماده هستند، اما آنچه آن گروه (که به احتمال قوی فیثاغوریان هستند) بر آن اصرار دارند نه مفارقت حدی، بلکه مفارقت در وجود است و استدلال آنها بر این امر این است که هر آنچه را که در تعریفش نیاز به ماده نباشد، معلوم می‌شود که وجودش نیز مادی نیست (همان، ص ۳۲۰). اما از نظر افلاطون تعلیمیات که فیثاغوریان آن را مفارق در وجود و شأنی هم چون مُثَل افلاطونی برایش قائل بودند جایگاهی بین صور و مادیات دارند (همان، ۳۲۱).

وی همچنین علاوه بر طرح نظر عقول عرضی (مُثَل افلاطونی)، به اختلاف نظر فیثاغوریان در اینکه مبادی عددند یا مقادیر، اشاره می‌کند و به پراکنده و شاخه شاخه شدن (تشعب) آنها در امر ترکیب کل از تعلیمیات هم اشاره نموده و سرانجام با بیان

این مطلب که اکثر فیثاغوریان عدد را مبدأ و باعث وحدت برای موجودات می‌دانند، نیز اشاراتی دارد (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۳۲۳).

آنچه در بیان وی از نظریه فیثاغوریان مورد انتقاد است، نه وجود عدد و نه حتی تلازم آن با وحدت می‌باشد، بلکه وجود مجرد اعداد و علیت آن‌ها برای موجودات خارجی (فی الاعیان) است. ابن سینا به این مطلب اشاره دارد که عدد را می‌توان به دو گونه در نظر گرفت: ۱) مجرد و مفارق از ماده باشد. ۲) اینکه موضوع احوالی از قبیل جمع و تفریق و دیگر امور حسابی قرار گیرد وی با انکار صریح وجود عدد مجرد از موضوع (معدود) می‌گوید: «لاوجود له فی ذاته، فأنه عرض و العرض من دون حامله لایوجد» (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۰۷ و ۱۰۹). به گمان ابن سینا عدد می‌تواند به عنوان کثرت مرکب از وحدت‌ها تلقی شود (همان، ۱۰۹)؛ اما اینکه عدد برای اشیا منشأیت داشته و یا دارای وجودی مجرد باشد، هرگز قابل قبول نخواهد بود. ابن سینا از اینکه فیثاغوریان حتی برای نقطه که به گمان او انتهای خط و امری عدمی است، وجود مستقل قائل شده‌اند، نیز اظهار تعجب می‌کند (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۳۲۳).

نظر ابن سینا در مورد مبدأیت اعداد و منشأیت آن‌ها برای اشیا آن است که این قول مستلزم محالات و تکلفاتی در شناخت است؛ زیرا اگر در تعلیمات، تعلیمی مفارق از محسوس داشته باشیم، یا چنین است که در محسوسات هم تعلیمی داریم و هم نداریم. اگر در محسوسات تعلیمی نداشته باشیم، لازم می‌آید که مربع و مدور و معدود هم محسوس نباشند؛ و اگر این‌ها محسوس نباشند چگونه می‌توان وجود آن‌ها را اثبات کرد و یا حتی تخیل کرد؟ و با فرض وجود تعلیمی در محسوسات، حال می‌توان سخن از اقتضائات آن گفت و اینکه محسوس بودن امر تعلیمی آیا اقتضای ذات آن‌هاست یا نه؟ و اگر اقتضای ذاتی آن‌هاست با نظر به اینکه تعلیمی مفارق در حد و ماهیت با محسوسات یکی است، آن‌ها هم می‌باید محسوس باشند، و نه مفارق و اگر معقول بودن اقتضای ذات آن‌ها است، می‌باید محسوسات هم معقول باشند. از طرف دیگر، با



توجه به اینکه فرض بر علیت فرد معقول از تعلیمی بر فرد محسوس آن است، یعنی نیاز فرد محسوس از تعلیمی به فرد معقول آن می‌رود، باز هم این سؤال قابل طرح است که آیا این نیاز اقتضای ذات فرد محسوس است و بی‌نیازی اقتضای ذات فرد معقول؟ که اگر چنین است • لازم می‌آید ماهیت آن دو یکی نبوده و دو فرد مذکور در واقع دو فرد یک ماهیت نخواهند بود و اگر بی‌نیازی یا نیازمندی اقتضای ذات یکی است - با فرض ماهیت واحد - دیگری نیز می‌باید همین اقتضا را داشته باشد، حال آن که چنین نیست.

آنچه در اشاره ابن‌سینا به عنوان یک نقد جدی به قول تعلیمی مفارق آمده، پیش از این نیز در بیان ارسطو آمده است؛ او می‌گوید: «علاوه بر این اگر مُثل اعدادند، چگونه علت‌ها خواهند بود؟ آیا بدان علت که موجودات اعدادی دیگرند، مثلاً چنین عددی انسان و چنان عددی سقراط و دیگری کالیکاس است؟ در آن صورت آن اعداد - از چه روی و - چرا علت‌های این‌ها هستند؟ (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۳۸). وی در نقد دیگری به قول تعلیمی به زیادت و نقصانی که عدد به خود می‌پذیرد اشاره می‌کند و آن را دلیل دیگری برای ابطال آن قول می‌داند. به گفته وی اگر تفاوت اشیا به زیادت و نقصان در اعداد برده شود، لازم می‌آید که کمتر همیشه در بیشتر موجود باشد و نتیجه آن این خواهد شد که امور متباین تحت دیگری درآیند، مثلاً بر این اساس همیشه همه حیوانات در انسان موجود باشند، حال آنکه بنا بر عقیده وی، اعداد امری اعتباری هستند و هر عددی نوعی مستقل دارد و هیچ عددی داخل در عدد دیگر نیست (مطهری، ۳۷۸). ارسطو هم محذور اخیر را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید «گذشته از این، از اعداد بسیار یک عدد پدید می‌آید، اما چگونه از مُثل متعدد یک مثال پدید می‌آید؟» (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۳۸).

هرچند ترکیب در اعداد امری ممکن است اما با فرض اینکه انواع دارای رب‌النوع‌های مشخصی می‌باشند، تصور ترکیب آن‌ها تصویر گیج‌کننده‌ای را از

موجودات عالم مثال تداعی می‌کند. هم چنان که ارسطو تصریح می‌کند: «اگر اعداد هم‌نوع باشند نتایج بیهوده‌ای حاصل می‌شود، و اگر اعداد هم‌نوع هم نباشند، همان نتایج بدست می‌آید؛ زیرا در صورت اول چه چیز اختلاف آن‌ها را توجیه خواهد کرد؟ و در صورت دوم چرا یک عدد هم چنان یک عدد باشد در حالی که ترکیبی از اعداد است و اعداد ترکیبی دیگر جواهر نخواهند بود، زیرا جواهر باید بسیط باشند» (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۳۸). «اما اکنون افلاطونیان درباره واحد چنان سخن می‌گویند که گویی مانند آتش یا آب از هم بهره‌ها (یا اجزاء متشابه) تشکیل یافته است. اما اگر چنین باشد، اعداد، دیگر جواهر نخواهند بود» (همان، ۳۹).

علاوه بر مشکل علیت طبیعی مُثُل برای امور محسوس، مشکل دیگر مسئله شناخت و امکان کمک نظریه مُثُل به شناخت امور محسوس است که مورد توجه ابن سینا بوده - که البته آن را از اساس بی‌حاصل می‌داند- هم چنان که ارسطو هم همین اعتقاد را داشت؛ زیرا یا مُثُل در حد و معنا با امور محسوس مطابقت دارند یا ندارند. اگر در حدود و معنا مطابقت ندارند، از جمله اموری خواهند بود که مخالف امور متخیل و تعقلات ما می‌باشند (ابن‌سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۳۳۷) و بنابراین علاوه بر اینکه اثبات آن‌ها محتاج دلائل تازه‌تری است که جز دوگانه کردن عالم، حاصل دیگری نخواهد داشت. برای شناسایی ما هم حاصلی نخواهد داشت هم چنان که ارسطو هم به آن تصریح کرده و گفته است که: «مُثُل برای شناخت چیزهای دیگر سودمند نیستند؛ زیرا فرض بر این است که آن‌ها حتماً موجودات دیگری هستند و هیچ نحوه حکایتی از موجودات این جهانی ندارند. اگر در حد و معنا با امور محسوس یکی هستند، مشکل پیشین مطرح خواهد شد که چرا یک فرد ماهیت باید معقول و فرد دیگر محسوس؟ چرا یکی جاویدان و دیگری فناپذیر و چرا یکی علت و دیگری معلول باشد؟ - یعنی چرایی که پاسخ ندارند- بنابراین هم اثبات آن‌ها مشکل و هم توجیه رابطه آن‌ها مشکل خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل یا دلایلی از این دست بود که

ارسطو معتقد بود بر نظریه مُثل فایده‌ای مترتب نیست؛ زیرا نه می‌توان با آن حرکت و دگرگونی را توجیه کرد و نه به مسئله شناسایی کمک چندانی می‌کند» (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۳۶).

در بحث علیت مُثل که ارسطو آن را در توجیه حرکات این عالم ناکارآمد می‌دانست، ابن‌سینا نیز اشاره‌ای دارد که نشان می‌دهد او نیز هم چون ارسطو آن را ناکارآمد می‌دانسته است؛ زیرا اگر علیت یک فرد (فرد معقول) برای فرد دیگر (فرد محسوس) اقتضای ذات آن نباشد، باید به واسطه عارض شدن عرض خارج از ذات باشد و بنابراین خود مفارقات (مُثل) هم برای علت واقع شدن نسبت به محسوسات نیازمند عروض عرض خواهند بود؛ و اگر این امر محسوس نیازش به آن امر مفارق در صورت عارض شدن آن عرض بر آن امر مفارق باشد، معنایش این خواهد بود که در صورت نبودن آن عارض نیاز محسوس به معقول هم متفی خواهد شد و اساساً نیازی به وجود امر مفارق نخواهد بود و آنچه در واقع تعیین کننده است نه وجود خود امر مفارق بلکه وجود عارض است. اگر گفته شود آنچه تعیین کننده در وجود امر محسوس است و علیت بدان منتسب است نه وجود عارض، بلکه مفارق همراه با عارض علت امر محسوس هستند، در آن صورت این سؤال پیش خواهد آمد که چرا این عارض به همراه محسوس نباشد؟ و چه چیز اقتضا کرده که عارض معیت با مفارق داشته باشد؟ و از آن جهت علت برای محسوس شود؟ (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۳۲۹) و این در حالی است که عروض اعراض بر ماده اولی‌تر از عروض آن بر امر مفارق است.

با بیانی که ابن سینا در نفی علیت مُثل، به فرض وجودشان، آورده است نشان می‌دهد که به انتقادات ارسطو توجه داشته است. زیرا ارسطو می‌گوید: «افزون بر این، در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی‌توانند از مُثل مشتق شوند. این سخن هم که آن‌ها الگو هستند و چیزهای دیگر در آن‌ها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا

می‌باشد<sup>۱</sup> (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۷). با این که بسیاری از اشکالات مطرح شده توسط ابن سینا بر نظریه مُثُل در واقع بیان دیگری است از اشکالاتی که ارسطو هم آن‌ها را بر آن نظریه وارد می‌دانست، اما یک انتقاد جدی در کلام ارسطو وجود دارد - که البته پیش از او، خود افلاطون هم به آن آگاه بوده - در بیان وی به آن اشاره نشده است. از آن جا که فرض شده یکی از کاربردهای مُثُل توجیه مسئله شناخت است، از نگاه ارسطو «طبق دلایل مستنبط از دانش‌ها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود، باید مثالی وجود داشته باشد» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۴). بنابراین می‌باید برای «واحد در برابر کثیر»، سلبیات و بسیاری از اموری که بعد از تباهی نیز ما به آن‌ها می‌اندیشیم، و تمام اضافات و نسب و به تعبیر سقراط (که پیش‌تر به آن اشاره کردیم) امور پلید و شر نیز که موضوع شناخت ما واقع می‌شوند باید قائل به مُثُل شد، در حالی که بنا بر دیدگاه افلاطون، مُثُل جواهر قائم به ذات هستند و جمع جواهر با اموری این چنینی امری محال است.

### ۹- نتیجه

با توجه به اینکه ابن سینا در نقد خود بر نظریه مُثُل، هم مسئله علیت آن و هم امکان شناخت و الگو واقع شدن آن برای صانع (دمیورژ) را مورد سؤال قرار داده است، ممکن است این توهم پیش آید که وی منکر وجود مفارق، علیت آن‌ها برای موجودات مادون و یا امکان شناخت موجودات عالم از طریق عللشان - که می‌توانند مابعدالطبیعی باشند - بوده است.

وی تصریح می‌کند که دو نوع وجود داریم: وجود عقلی و وجود حسی<sup>۲</sup> (ابن سینا، التعلیقات، ۲۳۱). این مطلب گویای این است که او نیز وجود عقلی و وجود حسی را

۱- بیان شیخ نیز چنین است: «و ان کانت غیر محتاجه الي المفارقت فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه و لا مبادی اولی و یلزم ان تكون هذه المفارقات ناقصه» (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ۳۷).  
 ۲- الوجود وجودان: عقلی و حسی، و العقلیات نفس معقولیتها وجودها و الحسیات نفس محسوسیتها وجودها.

باور داشته و حتی برای آن برهان ذکر کرده است (ابن سینا، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ۶۵۹).

او به علیت موجودات مفارق برای موجودات محسوس نیز باور داشته و به این مطلب در اکثر آثار خود، بلکه در تمام آثارش اشاره کرده و بر آن استدلال نموده است (ابن سینا، ۶۶۱ به بعد؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ۲۲ به بعد؛ ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ۲۲ به بعد و ۷۵ به بعد؛ ابن سینا، *التعليقات*، ۶۸ و ۹۶ و ۹۸ و ۱۴۴ و ۱۹۶؛ ابن سینا، *رساله نفس*، ۵۶؛ ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، مقالات ۸-۱۰؛ ابن سینا، *المباحثات*، ۱۱۷-۱۱۶).

وی در الهیات شفا به طور مشخص در کیفیت صدور افعال از مبادی عالی و ترتیب وجود عقول و نفوس بحث می‌کند (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۴۲۳) و در کتاب «*المبدأ و المعاد*» هم متعرض این بحث شده که حاصل آن به طور کلی قبول سلسله مراتبی از موجودات است که همگی در طول یکدیگر در نهایت به مبدأ کل می‌رسند و به صراحت بیان می‌دارد که معلول اول خداوند، موجودی مجردی به نام عقل است و از این عقل سلسله طولی عقول کثیره ایجاد می‌شوند که اگرچه کثیر العدد هستند، اما در صدورشان از مبدأ اول معیت ندارند (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ۷۵ به بعد) و تحت هر عقلی فلکی است که جرم آن ماده و صورت آن نفس است. این سلسله از عقول وقتی به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسند، متکفل پیدایی عالم طبیعت و تدبیر آن می‌گردند. با این تحلیل می‌توان ادعا کرد که موجود مفارق برای موجود مادی علیت دارد. اما آنچه مورد انکار وی بوده است، نه صرف علیت، بلکه علیت دو فرد یک ماهیت نوعی برای دیگری است.

برای ابن سینا حتی این مطلب مورد قبول است که بهترین نوع شناخت چیزی، شناخت آن از طریق مبادی آنهاست و اساساً تئوری اتصال به عقل فعال که از رهگذر ممارست در درک امور جزئی و تهذیب نفس حاصل می‌شود (فصل سیزدهم از نمط

سوم اشارات) به منظور تحکیم نوع شناخت و حصول یقین صورت گرفته است، اما آنچه در نظریه شناخت افلاطون از طریق مُثُل مورد انکار وی است، شناخت یقینی دو فرد از یک ماهیت نوعی به وسیله دیگری است.

به طور خلاصه باید گفت: «مورد انکار وی این است که امور جسمانی را از وضع و سایر لواحق جدا سازیم، آن‌ها را به صورت معقول کلی تصور کنیم و سپس گمان کنیم که این معقولات موجود در اعیان هستند».

با توجه به دیدگاه فلسفی ابن سینا حتی پیدایش عالم به صورتی ارجاع داده می‌شود که لازمه تعقل ذات خداوندی بوده و از این جهت شاید شباهتی به صور افلاطونی (مُثُل) که الگوهای صانع در خلقت یا پیدایش هستند، وجود داشته باشد، اما آنچه را وی انکار می‌کند وجود مستقل این صور و جدایی آن‌ها حتی از ذات است (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۸۴؛ ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ۴۳۳). او به قیام صدوری این صور معتقد است و بنابراین مقایسه آن‌ها را با صور افلاطونی جایز ندانسته و به بطلان نظریه افلاطون به صراحت حکم می‌کند.<sup>۱</sup>

### منابع

- ابن سینا، حسین بن علی، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، مبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱.

۱- تعبیر او چنین است: «و یشبه ان یكون افلاطون یعنی بالصور هذه الصور، و لکن ظاهر کلامه منتقض و فاسد، قد فرغ الفيلسوف من کلامه (بیانه) فی عده کتب» (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۵).

\_\_\_\_\_، *التعليقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.

\_\_\_\_\_، *رساله نفس*، با تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

\_\_\_\_\_، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین الطوسی، قم، نشر البلاغه، الطبعة الاولى، ۱۳۷۵.

ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.

\_\_\_\_\_، متافیزیک، ۱۰۸۰ م.

افلاطون، *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

افلاطون، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.

\_\_\_\_\_، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

پاپکین، ریچارد و استرول، آروم، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ ه. ق. *رسال جامع علوم انسانی*

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

مطهری، مرتضی، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

هومن، محمود، تاریخ فلسفه (از آغاز تا نخستین آکادمی)، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۴۸.

یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی