

# نقد و بررسی نظریه مثل افلاطون

## و انتقادات وارده بر آن با نگاه ویژه به ارسطو

دکتر عبدالله نیک سیرت

عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز

### چکیده

بی‌شک محوریت‌ترین و بنیادیت‌ترین مبنای فلسفی افلاطون، نظریه مثل است. که نه تنها مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون که حتی سیاست، اخلاق و سایر بخشهای افکار و اندیشه‌های افلاطون نیز بطور مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر نظریه وی در باب مثل است. این دیدگاه و اصل افلاطونی، بخش وسیعی از تاریخ فلسفه را چه در میان موافقان و چه مخالفان به خود اختصاص داده است. در این میان نگارنده بنا به دلایلی چند ارزیابی و نقد و انتقاد ارسطو از نظریه مثل افلاطونی را مهم تلقی کرده و به طرح آن مبادرت کرده است، زیرا اولاً، خود ارسطو شاگرد مستقیم و بلافصل افلاطون بوده و سالها در محضر وی تلمذ کرده و از او مستفیض شده است؛ ثانیاً، از آنجایی که ارسطو خود نیز بسان افلاطون از فلاسفه بزرگ در همه تاریخ بشری بوده است، نقد وی نیز بعنوان نقد فیلسوف از فیلسوف مطمئنتر و دقیقتر خواهد بود.

با همه این اوصاف، متأسفانه هم ارسطو در معرض اتهام سوء فهم و حتی خبث باطن در تبیین و تقریر دیدگاه افلاطون در خصوص مثل قرار گرفته و هم اینکه در پاره‌یی مواقع نظریه مثل افلاطونی چنان سخیف و کم‌اهمیت معرفی شده که گویی اصلاً این نظریه هیچ محمل و توجهی ندارد. نگارنده کوشیده است که حد اعتدال میان این افراط و تفریط را طی کند و این فلاسفه را از این اتهامات مبرا و منزّه دارد و در حدتوان در تقریر و نقد نظریه مثل افلاطونی جانب اعتدال و انصاف را مراعات کند.

### کلیدواژگان

مثل؛  
سنخیت علت و معلوم؛  
کلیات؛  
جزئیات؛  
هستی‌شناسی؛  
معرفت‌شناسی.

### مقدمه

نظریه مثل افلاطون مهمترین و بنیادیت‌ترین نظریه فلسفی افلاطون است؛ بگونه‌یی که شاید رد و قبول آن موجب ابطال و اثبات تمام فلسفه افلاطون و یا حداقل بخش معظم و اساسی فلسفه وی می‌گردد زیرا بزعم نگارنده پاره‌یی از نظامهای فلسفی و فکری بر پایه و بنیادی طراحی و سازماندهی شده‌اند که با فروریختن این نظریه، این نوع نظامها و سیستمهای فلسفی و فکری نیز از پایه و بنیاد ویران و متزلزل می‌گردد.

با این مقدمه موجز و مختصر می‌خواهیم ببینیم نظریه مثل افلاطونی چیست و تبیین آن کدامست و چرا افلاطون به طراحی و دفاع از چنین دیدگاهی پرداخته است؟

پیش از پردازش نظریه مثل شایان ذکر است که نظریه مثل (صور) بوسیله مورخان فلسفه، هم بلحاظ هستی‌شناختی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است زیرا نظریه مثل با هر دو بخش فلسفه افلاطون ارتباط تنگاتنگ دارد و در حقیقت افلاطون، هم مسائل هستی‌شناسی

و هم مسائل معرفت‌شناسی فلسفه خودش را با این نظریه حل و فصل کرده و بهمین خاطر نیز نگارنده بر این باور است که اثبات و یا انکار این نظریه تأثیر بنیادی در فلسفه افلاطون بجای می‌گذارد، بگونه‌یی که رد و قبول این فلسفه دایرمدار رد و قبول این نظریه است. رد این مسئله بمعنای زیر سؤال بردن تمام فلسفه افلاطون و قبول آن هم بمعنای پذیرش بسیاری از ملزومات منطقی و فلسفی این نظریه است.

### نظریه مثل

افلاطون نظریه مثل را در ضمن تمثیلی بنام «تمثیل غار» توضیح می‌دهد که اجمالا بشرح زیر است: از نظر افلاطون مثل آدمیانی که در عالم طبیعت

مجسمه‌ها و پیکرهای حیوانات و چیزهای دیگر را با خود حمل می‌کنند می‌گذرند، بنحوی که آنچه با خود حمل می‌کنند، بر بالای آن دیوار کوتاه ظاهر می‌گردد. اما این زندانیان محبوس در غار چون رویشان به دیوار درونی غار است هرگز قادر نخواهند بود که یکدیگر و اشیاء پشت سر خود را ببینند. آنها فقط می‌توانند سایه‌های خود و سایه‌های این اشیائی را که روی دیوار غار افتاده است ببینند. حال اگر این زندانیان غار، رهایی یابند و به بیرون از غار بروند و به آنها گفته شود به واقعیاتی که پیش از این (یعنی در درون غار) سایه‌های آنها را می‌دیدهاید و آنها را بدروغ واقعیت می‌پنداشته‌اید بنگرید. بعلت درخشندگی زیاد نور کور می‌شوند و می‌پندارند که سایه‌هایی که در غار با آنها مانوس بوده‌اند واقعتر از



نظریه مثل با هر دو بخش فلسفه افلاطون ارتباط تنگاتنگ دارد و در حقیقت

افلاطون، هم مسائل هستی‌شناسی و هم مسائل معرفت‌شناسی فلسفه خودش را با این نظریه حل و فصل کرده و بهمین خاطر نیز نگارنده بر این باور است که اثبات و یا انکار این نظریه تأثیر بنیادی در فلسفه افلاطون بجای می‌گذارد، بگونه‌یی که رد و قبول این فلسفه دایرمدار رد و قبول این نظریه است.



واقعیتهای بیرونی و حقیقی هستند. افلاطون اکثریت نوع بشر را بسان این زندانیان می‌داند که زندگی خود را در حالت «خیال و پندار» می‌گذرانند و تنها سایه‌های واقعیت را می‌بینند و انعکاسات صوت حقیقی را می‌شنوند.<sup>۱</sup>

یعنی همین جهان موجود زندگی می‌کنند همچون زندانیانی است که از آغاز زندگی ناخواسته و نادانسته در درون غاری زیرزمینی به غل و زنجیر چنان بسته شده‌اند که اصلاً قادر نیستند بیرون غار و نور خورشید را ببینند. حال تصور کنید که در پشت سر این زندانیان غار طبیعت که روی به دیواری درونی دارند، (یعنی بین زندانیان و دهانه غار) بر یک بلندی آتشی روشن است و بین این زندانیان و آن آتش بیرونی راهی مرتفع و دیواری کوتاه بسان پرده‌یی وجود دارد.

وی در ادامه می‌گوید: اما اگر یکی از این زندانیانی که رهایی یافته چشم خود را به روشنایی عادت دهد و بتواند خود اشیاء محسوس را در روشنایی آتش که نماینده خورشید مرئی است ببیند

آنگاه در سراسر این راه مرتفع، آدمیانی که

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبری، صص ۱ - ۱۹۰.





در آنصورت وی در حالت «عقیده» به سر می‌برد، زیرا وی توانسته است که خود محسوسات و نه سایه‌های آنها را ببیند. بعد از این دو مرحله، دو مرحله دیگر وجود دارد که اگرچه در ظاهر ممکن است یکی انگاشته شوند ولی در واقع دو مرحله هستند.

مرحله سوم اینستکه شخص با مداومت و تلاش و مجاهده از غار بروشنی آفتاب درآید و جهان منور بنور خورشید و چیزهای روشنی را ببیند که نماینده واقعیات معقولند. سرانجام در مرحله چهارم سالک با جدوجهد می‌تواند خود خورشید را که نماینده مثال خیر و صورت اعلی یعنی علت کلی تمام اشیاء حق و زیبا و سرچشمه حقیقت و عقل است رؤیت کند و به مرحله «علم» برسد.<sup>۲</sup>

قابل ذکر است که ظاهراً چهار مرحله در اینجا وجود دارد و در مرحله سوم سالک در پرتو نور خورشید نماینده واقعیات معقول یعنی انواع مثل و صور را می‌بیند که باز هم در مرتبه علم هستند و در مرحله چهارم که کاملترین و نهایتترین و علت‌العلل تمام مراحل قبل است شخص سالک با کوشش و مجاهده فراوان خود خورشید حقیقت را مشاهده می‌کند که بیانگر مثل الامثال و رب النوع همه خیر محض است که با واحد یکی می‌گردد.

حال به طرح این سؤال می‌پردازیم که چرا افلاطون به سراغ نظریه مثل رفت. بعبارت دیگر، افلاطون با نظریه مثل قصد حل کدام مشکل لاینحل فلسفه و جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی خود را داشت؟ برای پاسخ به این پرسش به بررسی نظریه مثل از هر دو نظر وجودشناختی و معرفتشناختی می‌پردازیم زیرا به نظر می‌رسد که افلاطون در هر دو حوزه با استمداد و طرح نظریه مثل، نظام وجودشناختی و معرفتشناختی خود را سازماندهی و بسامان کرده است.

اما از آنجایی که در آثار فلسفی و کتب تاریخ فلسفه معمولاً در آغاز به طرح نظریه مثل از دیدگاه معرفتشناختی پرداخته می‌شود ما نیز همین روش را پی می‌گیریم. علاوه بر این بگمان اینجانب افلاطون در نظریه مثل دچار نوعی دور شده و از معرفت‌شناسی به وجودشناسی و از وجودشناسی به معرفت‌شناسی سیر کرده است که در مباحث آینده و بهنگام نقد و ارزیابی نظریه وی به آن پرداخته خواهد شد.

بنابراین در این قسمت به تعریف معرفت از نظر افلاطون می‌پردازیم تا مشخص شود که چرا ما از نظر افلاطون برای تحقق معرفت واقعی محتاج به داشتن عالم مثل هستیم.

از نظر افلاطون معرفت واقعی باید دارای دو ویژگی باشد:

الف. مطابق با متعلق خود باشد و بعبارت دیگر، خطاناپذیر باشد.

ب. درباره «آنچه هست» باشد. بنابراین به «نیست» و آنچه در حال شدن یا «صیوروت» است اصلاً تعلق نمی‌گیرد. یعنی به عدم و نیستی و امور در حال صیوروت که وجود سیالی دارند تعلق نمی‌گیرد و تنها و تنها به وجود ثابت تعلق می‌گیرد. با توجه به ویژگیهایی که افلاطون برای معرفت ذکر می‌کند نتیجه می‌گیریم که از نظر وی معرفت مساوی حکم نیست زیرا حکم، ممکن است خطا باشد، همچنانکه معرفت مساوی حکم صحیح هم نیست، زیرا ممکن است حکم صحیح و مطابق واقع ناآگاهانه و بدون معرفت و تقلیدی محض باشد و، باصطلاح، شخصی که حکم صحیح از او صادر شده است یا از سر تقلید چنین سخنی را بگوید و یا به مطابقت قول خود با واقع، علم و آگاهی نداشته باشد.

۲. همان، ص ۱۹۱ و راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول، ص ۱۹۸ - ۱۹۶.

افلاطون هم معقولات و هم محسوسات را به جزئی و کلی تقسیم می نماید باین ترتیب که معقولات کلیه همان صور مجرد یا مثل هستند و معقولات جزئی نیز موجودات ریاضی می باشند. محسوسات نیز یا جزئینند (مثل این گل) و البته محسوسات کلی هم که لفظی بیمعناست و مصداق خارجی و بیرونی ندارد.

.....  
همچنین ادراک حسی بهیچ عنوان از مصادیق معرفت حقیقی نیست زیرا ادراک حسی، هم خطاپذیر است و هم تغییرپذیر یعنی هیچکدام از دو شرط معرفت را ندارد.

علاوه بر این، معرفت، حکم حقیقی بعلاوه یک «بیان» نیز نیست، خواه بیان بمعنای عقیده درست باشد و خواه بمعنای تجزیه چیزی به اجزاء اولیه. در ضمن، معرفت بمعنای: توانایی برای ذکر نشانه که بوسیله آن، شیء مورد سؤال از سایر اشیاء دیگر متفاوت و جدا می گردد هم نیست.<sup>۳</sup>

با ذکر این مقدمه و بیان شرایط معرفت حقیقی این سؤال مطرح می شود که بنابراین معرفت حقیقی افلاطون با توجه به ویژگیهای مورد نظر وی در کجا و به چه وسیله قابل وصول است؟ پر واضح است که از نظر افلاطون، حس بدلیل خطاپذیری نمی تواند ابزار مناسبی برای وصول به معرفت حقیقی باشد و عالم محسوس نیز بسبب سیلان و تغییرپذیری نمی تواند جایگاه معرفت حقیقی باشد. بنابراین نتیجه می گیریم معرفت حقیقی نه عالم محسوس که دائماً در حال گذران است که عالم دیگری است و رای این عالم محسوس و فراتر از حس که افلاطون

نام این عالم را عالم مثل و متعلق واقعی معرفت را مثل یا ایده و صور معقول می داند.

با این مقدمه روشن شده است که افلاطون چگونه از معرفتشناسی به وجودشناسی رفته است، زیرا افلاطون وصول به معرفت حقیقی را چیزی ممکن ولی البته دشوار دانسته و باصطلاح برخلاف بسیاری از فلاسفه تجربی و دیگران وصول به معرفت حقیقی و شناخت حقایق اشیاء را برای آدمی مقدور و ممکن قلمداد کرده است.

بنابراین افلاطون از معرفتشناسی نتیجه وجودشناسی گرفته است و باصطلاح نظریه مثل وی که یک نظریه وجودشناختی است مبتنی و متکی بر دیدگاه معرفتشناختی وی شده است، زیرا افلاطون معتقد بوده است چون ما معرفت مطابق با واقع داریم و چون متعلق این معرفت نمی تواند عالم محسوس باشد باید عالم صور یا اعیان یا همان عالم مثل موجود باشد تا متعلق معرفت حقیقی ما باشد.

از طرف دیگر، معرفتشناسی افلاطون نیز مبتنی بر وجودشناسی وی است زیرا افلاطون وقتی می خواهد به اثبات و امکان معرفت حقیقی بپردازد می گوید ما عالم مثل را داریم بنابراین می توانیم معرفت حقیقی هم داشته باشیم، یعنی برای اثبات وجود و امکان معرفت حقیقی که در عالم طبیعت قابل وصول نیست، وجود عالم مثال را مسلم می گیرد. مضاف بر این، افلاطون می گوید معرفت باید مطابق با واقع باشد و بعد هم نتیجه می گیرد که این مطابقت با واقع نمی تواند بمعنای مطابقت با اشیاء محسوس باشد زیرا اشیاء محسوس دائماً در حال تطور و سیلان هستند، در حالیکه این قضیه یک قضیه وجودشناختی است و نه معرفتشناختی؛ یعنی اذعان به اینکه اشیاء محسوس دائماً در حال

۳. کاپلستون، ج ۱، ص ۸-۱۷۱؛ راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۲-۲۲۸.





\*\*\*

با توجه به ویژگیهایی که افلاطون برای معرفت ذکر می‌کند نتیجه می‌گیریم که

از نظر وی معرفت مساوی حکم نیست زیرا حکم، ممکن است خطا باشد، همچنانکه معرفت

مساوی حکم صحیح هم نیست، زیرا ممکن است حکم صحیح و مطابق واقع ناآگاهانه

و بدون معرفت و تقلیدی محض باشد و، باصطلاح، شخصی که حکم صحیح از او صادر شده است

یا از سر تقلید چنین سخنی را بگوید و یا به مطابقت قول خود با واقع،

علم و آگاهی نداشته باشد.

\*\*\*

\*\*\*

محض ولی موجودات عالم تصویر صور (عالم محسوس) مخالطند.

- در عالم مثل موجودات ازلی و ابدی هستند ولی در عالم محسوس (تصویر مثل) موجودات غیر ازلی و غیر ابدی هستند.

- موجودات عالم معقول در بند مکان نیستند در حالیکه موجودات عالم محسوس دارای مکان هستند.

- و سرانجام اینکه موجودات عالم معقول قایم بذاتند حال آنکه موجودات عالم محسوس قایم به غیرند.

شایان ذکر است که مراد افلاطون از عالم محسوسات دو چیز است:

الف. عکس، تمثال و تصویر عالم مثل (Image)

ب. رونوشت و تصویر موجودات محسوس (Copies)

از نظر افلاطون عالم مثل، عالم واقعی است و عالم محسوس، تصویر عالم مثل است. بعنوان مثال، گربه این جهان صورت و عکس گربه واقعی است که در عالم مثل موجود است و حال اگر از این گربه که در عالم مثل است عکس و تصویر گرفته شود این عکس و تصویر «رونوشت» یا «تصویر تصویر» نام دارد. افلاطون تمامی عکسهای اشیاء محسوس را که در آب و آینه و نیز تصاویر خواب و رؤیا و نیز آثار هنری را از این قبیل می‌داند؛ یعنی آنها را «تصویر تصویر» می‌پندارد.

۴. کاپلستون، جلد اول، ص ۸۲ - ۱۷۸.

\*\*\*

صیوررت و سیلانند مطلبی است وجودشناختی و نه معرفتشناختی.

بنابراین معرفتشناسی وی دقیقاً متوقف بر مباحث وجودشناختی و اثبات حداقل پاره‌یی از قضایای وجودشناختی و از جمله همین قضیه مذکور است.

افلاطون برای اثبات نظریه مثل، ابتدا عالم را به دو بخش تقسیم می‌کنند: جهان عین که شامل جهان صور (مثل) و تصویر صور از یک طرف و جهان ذهن از طرف دیگر می‌شود. منظور افلاطون از جهان عینی جهانی است که در خارج از ذهن آدمی موجود است. بنابراین منظور وی از عینیت عالم مثل هر نحوی از وجود ولو ذهنی، که در مقابل آن عدم قرار دارد، نیست.<sup>۲</sup>

افلاطون بین دو بخش از جهان عین یعنی جهان صور و مثل با جهان تصویر صور یا مثل، فرقه‌های زیادی قایل است که بنحو اجمال عبارتند از:

- درعالم صور یا مثل برخلاف عالم تصویر صور یا مثل، هر موجودی یک نمونه دارد.

- عالم صور یا مثل برخلاف عالم تصویر صور که عالم نقص است، عالم کمال است.

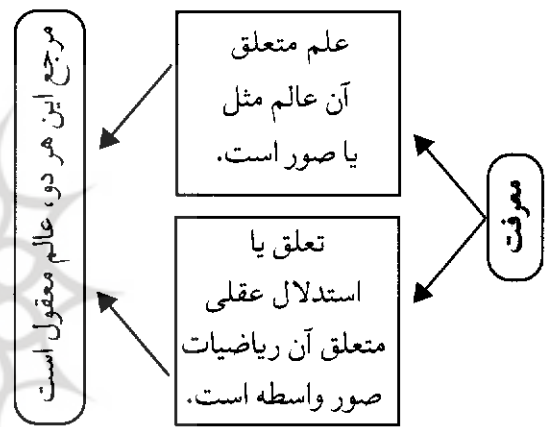
- در عالم مثل ثبات حکمفرماست در حالیکه در عالم تصویر صور، تغییر اصل است.

- موجودات عالم مثل (عالم معقول) مطلق و موجودات عالم تصویر صور (عالم محسوس) نسبیند.

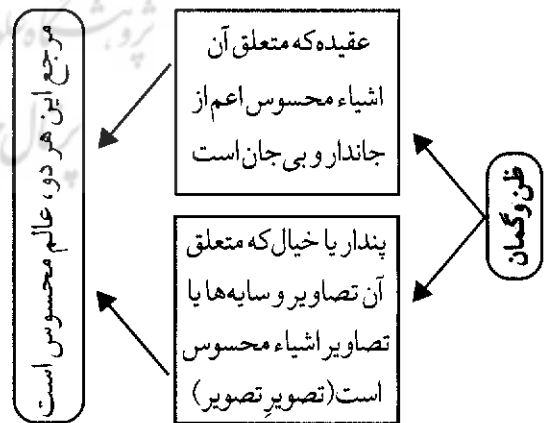
- موجودات عالم مثل (عالم معقول) صرف و



افلاطون مثالی از مدینه و جامعه آتن و مفهوم عدالت می آورد که در تقریب مطلب به ذهن بی اثر نیست. وی می گوید: عدالتی که بر طبق قانون آتن به آن عمل می کنند از نوع خود اشیاء محسوس است ولی کارهای ظاهراً عادلانه، ولی فی الواقع ظالمانه و غیر عادلانه، از جنس عکس اشیاء محسوس و تصویر تصویرند، البته پرواضح است که عدالت واقعی و حقیقی هم در عالم مثل خواهد بود.<sup>۵</sup> جالب است بدانیم که افلاطون متناظر با عالم معقول و محسوس، معرفت را نیز تقسیم نموده است.



و ظن و گمان را نیز بشیوه زیر تقسیم می نمایند:



افلاطون هم معقولات و هم محسوسات را به جزئی و کلی تقسیم می نماید باین ترتیب که معقولات کلیه همان صور مجرد یا مثل هستند و معقولات جزئی نیز موجودات ریاضی می باشند.

محسوسات نیز یا جزئیند (مثل این گل) و البته محسوسات کلی هم که لفظی بیمعناست و مصداق خارجی و بیرونی ندارد.

البته در باب اینکه معقولات کجا هستند سه رأی در تاریخ اندیشه و فلسفه مشهور است.

الف، رأی افلاطون که مدعی است معقولات در عالم خارجند البته منظور از جهان خارج عالم مثل است.

ب، رأی ارسطو که معتقد است معقولات در عالم ذهنند ولی البته مصادیق جزئی آنها در عالم خارج است.

ج، دیدگاه عموم که می گویند اینها اصلاً وجود ندارند و تنها یک اسم هستند که بنام نظریه و بلیام اکامی مشهور و زبانزد و البته پیروان دیگری نیز داشته و دارد و اصطلاحاً به آن اصالت تسمیه یا نومیالیزم (Nominalism) نیز می گویند.<sup>۶</sup>

حال می پردازیم به اینکه دلایل اثبات عالم مثل از نظر افلاطون کدام است. دلایل وی باجمال عبارتند از:

- وجود وحدتی در فوق کثرت؛ بعنوان مثال اشیاء کثیری در امر واحدی مثلاً زیبایی، اشتراک دارند و چون مصداق واحد و مشترک همه این زیباییها در عالم محسوس نیست نتیجه می گیریم که این مصداق واحد مشترک باید در عالمی ورای عالم محسوس (عالم مثل) موجود باشد.

- دلایل مأخوذ از علوم؛ بعنوان مثال در تعریف هندسی وجود شیء را که معرفت با این تعریف است لازم می آورد.

- دوام تصور شیء بعد از زوال خود آن شیء که

۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۸۷ - ۱۷۸ و امیل برهیه، تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۶۷ - ۱۶۰.  
۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۸۲ - ۱۷۸.





این مستلزم ثبات متعلق علم و عدم تبعیت آن از تغییر اشیاء است.<sup>۲</sup>

- علاوه بر این از آنجایی که هستی معقولات که وجودات واقعی هستند نه در عالم ذهن است چنانچه ارسطو بعدها معتقد شده و نه هم در عالم محسوسات که بدلیل سیلان و تغییر نمی‌توانند مرجع معقولات باشند، لذا نتیجه می‌گیریم که هستی این معقولات باید در عالم مثل باشند.

- همچنین افلاطون با توجه به وجود روح قبل از بدن که از جمله مبانی مهم اعتقادی وی است ناگزیر می‌شود که به وجود عالم مثل قایل شود تا بگوید روح قبل از بدن در عالم مثل وجود داشته است.

ناگفته نماند که سیستم افلاطونی برای تبیین جهان خلقت که مبتنی بر نظریه مثل است دارای سلسله مراتب است همچون عقول دهگانه فلاسفه مشائی. از نظر افلاطون هر مثال رب عالیتری دارد تا برسد به رب الارباب (رب الارباب انواع) که مجرد از ماده و مدت است. سیستم مثل همچون هرمی است که در رأس آن مثل الامثال اعلی است و در قاعده آن مثل معمولی است که ارباب مستقیم طبایع مادی هستند. در این سیستم، ارباب انواع عالی به ارباب انواع دانی (سافل) فیض می‌رسانند و وجود می‌بخشند. این فیضان از مثل الامثال آغاز و به عالم ناسوت و محسوس ختم می‌گردد.<sup>۸</sup>

در نظام افلاطونی، مثل دارای مراتبی هستند و بسیاری از آنها در تحت یک حقیقت واقع می‌شوند همانطور که مثلا در عالم مادیت حقیقت اسب، گاو، گوسفند و ... در تحت یک حقیقت کلیتر بنام حیوانیت جمع می‌شوند و در عالم معنویات نیز شجاعت، کرامت و عدالت و ... در ذیل عنوان کلی فضیلت درمی‌آیند.

البته در این نظام فلسفی اگر شخص سالک به سیر و سلوک خودش ادامه دهد سرانجام به حقیقت

واحدی می‌رسد بنام «خیر» یا «حسن» و چون ایندو از هم جدا نیستند بلکه قبله و هدف همه و غایت کل موجوداتند، لذا نتیجه می‌گیریم که علت همه علل، نیکویی (حسن) است.<sup>۹</sup>

### انتقادات وارده بر نظریه مثل

انتقادات وارد بر نظریه مثل از هنگام طرح آن توسط افلاطون تاکنون، بسیار زیاد و متنوع و متکثر بوده است اما در این بین، انتقادات مطرح شده از جانب ارسطو، هم بدلیل قدمت و هم بلحاظ اینکه ارسطو خود از شاگردان مبرز افلاطون و بتعبیر افلاطون، عقل آکادمی بود حایز اهمیت بیشتری است زیرا هم ارسطو خود یک فیلسوف طراز اول است و هم اینکه وی شاگرد مستقیم افلاطون بوده است و بروایتی حدود بیست سال از محضر افلاطون استفاده کرده و از خرمن علم و دانش وی بهره‌های فراوان برده است بگونه‌یی که خود ارسطو نیز به عظمت کار و بزرگی افلاطون اقرار و اعتراف کرده است.

البته وی بهنگام انتقاد از افلاطون برای اینکه متهم به بیمه‌ری و جفای نسبت به استادش نگردد گفته است که افلاطون عزیز است ولی حقیقت عزیزتر.<sup>۱۰</sup> با وجود این، بعدها وی متهم به حسادت و حتی بغض و کینه نسبت به افلاطون شده است. بعنوان مثال نقل شده که افلاطون، ارسطو را به کره اسبی مقایسه کرده است که بعد از خوردن شیر از

۷. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۲۴۷.

۸. دکتر سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی،

ص ۳۷.

۹. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول، ص

۳۱.

۱۰. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب،

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ نهم، تهران،

۱۳۷۰ ه - ش، ص ۵۹.

اینکه تا چه حد مفهوم صانع می‌تواند به توجیه و تبیین حرکت عالم پردازده سخن دیگری است و فی‌الواقع باید گفت که به نظر می‌رسد طرح این مفهوم از ناهیه افلاطون نوعی

فرار از حل مسئله و مشکل باشد تا حل معقول آن. چالب است که  
مادرش به او لگد زده است.  
ارسطو نیز هیچگونه توجهی به مفهوم صانع که  
چالب است بدانیم که  
می‌باشند  
دارای مثال نیستند.  
از ناهیه افلاطون مطرح شده است  
بعبارت دیگر، اگر افلاطون  
نمی‌کند.

ابن‌سینا نیز که سردهسته حکمای مشایی  
جهان اسلام و بشدت متأثر از ارسطو است در  
باب نظریه مثل افلاطونی می‌گویند که؛ مادران  
فرزندمرده نیز به این نظریه می‌خندند.<sup>۱۱</sup>  
البته حداقل در یک نکته نمی‌توان تردید داشت  
و آن اینکه ارسطو نقش منتقد را نسبت به افلاطون  
بحد افراط رسانده و در معرفی مطالب ضعیف  
دیدگاههای افلاطون بسیار اغراق کرده و عناصر  
ضعیف این نظام را ضعیفتر از آنچه هست نشان  
داده و حتی در پاره‌یی موارد آن را بد معرفی کرده و تا  
حدودی نیز از جاده انصاف و عدل خارج شده  
است. با اینهمه، انتقاد ریشه‌ای ارسطو از نظریه مثل  
افلاطونی کاملاً موجه است.<sup>۱۲</sup>

قایل باشد که همه اسامی عام و مفاهیم  
کلیه دارای صور و مثلند یعنی همه مفاهیم کلی در  
عالم صور یک صورت و مثال متناظری دارد و دارای  
واقعیت است به وی خواهند گفت که مفاهیم کلی  
نسب و امور عدمی اینطور نیستند و اگر هم بگویند  
که بعضی از مفاهیم کلی اینگونه هستند در آنصورت  
سؤال می‌شود:

اولاً تکلیف مطابقت با واقع قضایایی که مفاهیم  
کلی بکاررفته در آنها هیچگونه واقعیت متناظری  
در عالم مثل ندارند چه می‌شود؟ عبارت دیگر،  
تشخیص مطابقت آنها با واقع را چگونه باید احراز  
کرد؟

ثانیاً ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و سؤال می‌شود  
چرا بعضی مفاهیم کلی دارای مثال در عالم صور  
هستند و بعضی اینطور نیستند؟

۲. ارسطو معتقد است که نظریه مثل بیفایده  
است. وی بر سر بیفایده بودن نظریه مثل چند دلیل  
را ذکر می‌کند که باختصار و اجمال عبارتند از:  
الف. نظریه مثل موجب مضاعف کردن بینتیجه  
اشیاء محسوس شده است. افلاطون برای تبیین  
کثرت عالم به ابداع نظریه مثل مبادرت کرد، حال  
آنکه وی با فرض مثل برای اشیاء محسوس نه تنها  
وجود کثرات عالم را توجیه نکرده است که با فرض

ارسطو چندین انتقاد اساسی بر نظریه‌ی مثل  
افلاطونی وارد کرده که بطور خلاصه و اجمال می‌توان  
آنها را در چند دسته قرار داد:<sup>۱۳</sup>

۱. از نظر افلاطون مفاهیم کلی واقعی است نه  
اینکه خیالی، وهمی و یا ذهنی صرف باشد.  
باصطلاح کلیات مجعول صرف نیستند تا تنها در  
ذهن موجود باشند بلکه تحقق و عینیت دارند.  
حال سؤالی که از افلاطون پرسیده می‌شود اینست که  
آیا نفیها (سلبها) و نسب نیز دارای مثال هستند. اگر  
گفته شود اینها نیز دارای مثال هستند در آن صورت  
این مسئله برخلاف واقعیت بیرونی است زیرا این  
مسلم است که این امور دارای واقعیت خارجی و  
بیرونی نیستند و اگر هم گفته شود که این امور دارای  
مثال نیستند در آنصورت گفته خواهد شد که بنابراین  
حداقل پاره‌یی از کلیات که همان نسب و نفیها

۱۱. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۲. کاپلستون، فردریک، پیشین، ص ۳۴۵.

۱۳. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر

شرف‌الدین خراسانی (شرف)، انتشارات حکمت، چاپ دوم،  
تهران، ۱۳۷۹ هـ. ش، ص ۴۰ - ۳۵.



توجیه و تبیین حرکت عالم پردازد سخن دیگری است و فی الواقع باید گفت که به نظر می‌رسد طرح این مفهوم از ناحیه افلاطون نوعی فرار از حل مسئله و مشکل باشد تا حل معقول آن. جالب است که ارسطو نیز هیچگونه توجهی به مفهوم صانع که از ناحیه افلاطون مطرح شده است نمی‌کند. حال جای این سؤال است که آیا ارسطو طرح چنین مسئله را اصلاً دارای اهمیتی نمی‌دانسته و یا اینکه براساس دیدگاه پاره‌یی از مورخین سعی در غیرمعقول جلوه



❦ در نظام فلسفی افلاطون، اگر شخص سالک به سیر و سلوک خودش ادامه دهد

سرانجام به حقیقت واحدی می‌رسد بنام «خیر» یا «حسن»

و چون آیندو از هم جدا نیستند بلکه قبله و هدف همه و غایت کل موجوداتند،

لذا نتیجه می‌گیریم که علت همه علل، نیکویی (حسن) است



دادن دیدگاه افلاطون داشته است.

د. صور برای تبیین اشیاء محسوس فرض شده‌اند اما خود آنها محسوس خواهند بود منتها محسوسات جاوید. البته این انتقاد در صورتی بر افلاطون وارد است که انسان مثالی افلاطون المثنای انسان انضمامی در سطح ایدئال باشد. بعبارت دیگر، انسان مثالی همین انسان فعلی باشد که به بالاترین اوج تکامل و پیشرفت رسیده است. در حالیکه از نظر افلاطون صور مفاهیم قایم بخود یا انواع مثالیند. بعنوان مثال مفهوم قایم بذات «انسان» مفهوم و تصور جسمانیت را با هم شامل است اما دلیلی وجود ندارد که خود آن (انسان مثالی) نیز جسمانی باشد؛ زیرا انسان مثالی یعنی یک مثال همین و بس.<sup>۱۵</sup>

۳. از نظر ارسطو نظریه‌ی مثل نظریه‌ی بی‌محال است.

۱۴. کاپلستون، فردریک، پیشین، ص ۷ - ۳۳۶.

۱۵. همان، ص ۸ - ۳۳۷.

تعداد کثیر دیگری از اشیاء بنام مثل بیجهت اشیاء محسوس را مضاعف کرده است. بتعبیر دیگر، افلاطون مانند کسی است که چون نمی‌تواند با عدد کوچک بشمارد فکر می‌کند اگر عدد را مضاعف کند شمردن را آسانتر خواهد یافت.<sup>۱۴</sup>

ب. صور افلاطونی در خصوص معرفت ما از اشیاء بیفایده است. بعبارت دیگر، معرفت و شناخت تازه‌یی را در خصوص اشیاء محسوس به ما نمی‌دهد چون صور جوهر اشیاء این عالم نیست



و خارج از اشیاء این عالم است، نه اینکه در درون اشیاء این عالم باشد.

البته افلاطون می‌تواند در پاسخ این اشکال بگوید که ما با شناخت انواع و صور (که هدف پدیدارهای این عالمند و یا برای تحقق آنها می‌کوشند) قادر خواهیم بود تا بعنوان علت فاعلی در تحقق تقریبی این مثل و صور بکوشیم. مثلاً با شناخت نوع ایدئال مدینه قادر خواهیم بود که به مدینه‌های فعلی برای نزدیک شدن به آن مدینه ایدئال کمک کنیم.

ج. صور افلاطونی در تبیین حرکت اشیاء نیز بیفایده است زیرا صور، بیحرکتند ولی اشیاء این عالم حرکت می‌کنند. حال سؤال اینست که اشیاء محسوس این عالم (که بنا بنظر افلاطون روگرفتهای مثلند) این حرکت را از کجا آورده‌اند؟

پاسخ افلاطون به این اعتراض اینست که صور علل محرکه عالم نیستند و علت حرکت، دمیورژ (صانع) است. البته اینکه تا چه حد مفهوم صانع می‌تواند به







می‌داند که علت غایی عالم است و چنین بنظر می‌رسد که هر دو دیدگاه از توجیه معقول این رابطه عاجز و ناتوان باشند.

ج - صور اشیاء، فردی خواهند بود همانند سایر اشیاء که صور، صور آنها هستند و حال آنکه صور نباید افراد باشند بلکه باید کلیات باشند. بعنوان مثال انسان مثالی، فردی خواهد بود همانند سقراط. بعلاوه، براساس این فرض که وقتی تعداد کثیری از اشیاء دارای نام مشترکی باشند باید یک «صورت» یا الگوی جاوید وجود داشته باشد، ما باید یک انسان سوم وضع کنیم که نه تنها سقراط بلکه انسان مثالی نیز تقلید او باشد. چون سقراط و انسان مثالی، طبیعت (ماهیت) مشترکی دارند، بنابراین باید ورای این دو یک انسان کلی قایم بذات موجود باشد و لازمه این قول تسلسل است. پیش از این نیز به این اشکال بمناسبت طرح مسئله مشابهت و مشارکت اشاره شده است.

البته باید گفت که این انتقاد ارسطو در صورتی وارد است که افلاطون صور را اشیاء می‌دانست، در حالیکه افلاطون صور را مفاهیم قایم به ذاتی می‌دانست که در یک نظام مرتب، ساختمان معقول جهان را تشکیل می‌دهند که تقریباً شبیه به نظریه مثل است.<sup>۱۸</sup>

۴- ارسطو نظریه افلاطون را مبنی بر اینکه صور، اعدادند غیر قابل قبول و نامعقول می‌داند، زیرا بعقیده وی نظریه افلاطونی مثل، علاوه بر اینکه نظریه‌یی ناموفق است دارای اشکالات دیگری نیز هست که باجمال به آنها اشاره می‌شود:

- اگر صور عددند پس چگونه می‌توانند علت باشند و اگر گفته شود که اشیاء موجود خود نیز اعداد دیگری هستند در آن صورت سؤال خواهد شد که چرا دسته‌یی از اعداد علت دسته دیگرند.

- لازم می‌آید که دو نوع عدد داشته باشیم یکی

عدد ریاضی و دیگری عدد مثالی و مسئله تمیز بین این دو عدد خود مشکل‌آفرین است که می‌باید توجیه معقول گردد.

- ارسطو می‌گوید اعم از اینکه دو نوع عدد داشته باشیم یا یک نوع، در هر صورت این سؤال پیش می‌آید که اولاً، اگر صور، عدد باشند نمی‌توانند یگانه باشند زیرا اجزائی که اعداد از آنها ترکیب شده‌اند یکی هستند. ثانیاً، متعلقات ریاضی بهیچ نحو نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند، زیرا در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید. مثلاً احجام مفارقی مطابق با اجسام محسوس وجود خواهند داشت، در حالیکه این افزایش محال است.

- اشکال بعدی اینست که اگر جوهر اشیاء، ریاضی است پس منشأ حرکت چیست. و لازمه این قول متحرک بودن صور خواهد بود. اما صور بی‌حرکتند پس حرکت از کجا ناشی شده است؟ طبق معمول پاسخ افلاطون به این اشکال نیز اینست که منشأ حرکت، صور نیست بلکه دمیورژ (صانع) است. کاپلستون در اینجا در پاسخ ارسطو می‌گوید: اولاً افلاطون متعلقات ریاضی یا صور را اشیاء فرض نکرده است.

ثانیاً، خود ارسطو نیز در مقابل نظریه انتزاعی ریاضیات با اشکال مواجه بوده است، زیرا از نظر ارسطو دایره کامل بوسیله تصحیح دوایر ناقص طبیعت تصور می‌گردد و اما ارسطو نیز در پاسخ این اشکالات می‌تواند چنین استدلال کند:

اولاً، اگرچه دوایر کامل در طبیعت وجود ندارند ولی با وجود این، چنین دوایری را می‌توان فرض کرد. ثانیاً، این فروض، باصصلاح فرضهای دلخواه و من‌عندی هستند، زیرا شرط اصلی در ریاضیات سازگار بودن منطقی است نه چیز دیگر.<sup>۱۹</sup>

۱۸. کاپلستون، فردریک، پیشین، ص ۴۰ - ۳۳۹.

۱۹. کاپلستون، فردریک، پیشین، ص ۲ - ۳۴۱.





۵- یکی دیگر از انتقادات وارده بر نظریه‌ی مثل افلاطون اینستکه بنا به رأی وی در خصوص مثل، کاملاً مشخص نیست که صور جامد هستند یا مشتق. بعنوان نمونه، عدالت است که صورت یا مثال دارد یا عادل و زردی است که صورت و مثال دارد یا زرد.

البته با توجه به اینکه افلاطون می‌گوید عالم مثل، صرف است استنباط می‌شود که مثل باید جامد باشند، زیرا تنها جامدها هستند که صرافت دارند. ولی در هر صورت اشکال پیش می‌آید؛ یعنی اگر گفته شود که جامدها مثال دارند در آن صورت این مسئله با نامگذاری اشیاء توسط افلاطون منافات دارد و بعنوان مثال باید در جهان خارج فقط زردی و جمال و ... را داشته باشیم، در حالیکه ما در جهان خارج اشیاء زرد و موجودات جمیل را داریم، و اگر گفته شود که این مشتقات هستند که مثال دارند در آن صورت، تنها عالم، جمیل، زرد و ... را خواهیم داشت. و اشکال این قول نیز این خواهد بود که در آن صورت عدالت تنها، جمال تنها، زرد تنها یافت نخواهد شد و در نتیجه صور مثالی نیز مخالف خواهند بود در حالیکه عالم مثل، عالم صرافت است، برخلاف عالم طبیعت و محسوس که عالم مخالفه است؛ همانطور که پیش از این ذکر شد.

۶- بین مفاهیم ماهوی نظام طولی برقرار است. بعنوان مثال، حیوان جوهر جسمانی نامی حساس متحرک بالاراده است. حال اگر بخواهیم انسان را تعریف کنیم به این تعریف، ناطق را نیز می‌افزاییم. در اینصورت بین انسان و حیوان یک نظام طولی برقرار است. انسان در طول حیوان و حیوان هم در طول نامی و نامی هم در طول جسم قرار دارد و ... با این قول لازم می‌آید که اگر چیزی بخواهد مثلاً انسان باشد، باید جسم هم باشد، نامی هم باشد، حیوان هم باشد، و این سخن با این مطلب که در عالم مثل صرافت وجود دارد، و نه مخالطت، ناسازگار است.

### ■ ارسطو جدایی کلیات را از جزئیات

**فقط در ذهن می‌داند نه در خارج و حس را**

**مقدمه علم و افراد بیرونی را موجود حقیقی**

**می‌داند و کشف ماهیت و حقیقت آنها را که**

**صورتش در ذهن مصور می‌شود از راه**

**مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی به**

**دریافت حد و رسم می‌شود میسر می‌داند.**

علاوه بر این، در مفاهیم عرضی نسبی مثل مفهوم عشق نیز این اشکال به وجود می‌آید که مثلاً صورت مثالی عشق محتاج به صورت مثالی عاشق و معشوق است و باصطلاح صورت مثالی عشق بین دو انسان برقرار خواهد بود، حال آنکه از نظر افلاطون از هر صورت نوعی تنها یک فرد وجود دارد و همینطور راجع به مفهوم تنفر و سایر مفاهیم عرضی نسبی ... نیز همین اشکال به وجود می‌آید. بعنوان مثال سؤال می‌شود که آیا مثال رنگ زرد نیز زرد است. اگر زرد نباشد، شباهتی با رنگ این جهان ندارد و اگر هم زرد باشد در آن صورت لازم می‌آید صورت شیء معقول معروض به عرض مخصوص به مادیات باشد که این هم محال است.

در ضمن اشکال مذکور مورد (۶) را که در این قسمت توضیح داده‌ایم می‌توان در ذیل همان مورد (۱) قرار داد، ولی از آنجا که تبیین و تشریح مطلب به فهم بهتر موضوع کمک می‌کند لذا تلاش شده است تا در حد مقدوره تشریح هرچه بیشتر مطلب مبادرت شود.

### سخن آخر

چنین به نظر می‌رسد که مبنای بیشتر انتقادات ارسطو بر افلاطون مسئله سنخیت میان علت و معلول است. یعنی ارسطو می‌خواهد از این طریق که میان علت و معلول باید سنخیت باشد اثبات کند که میان مثل که مجرد، کلی و دارای ویژگیهای هشتگانه است که به آنها اشاره شد، با عالم محسوسات سنخیت و تجانسی نیست تا بتوان

ارتباط بین دو عالم یعنی عالم مثل یا عالم معقول را با عالم محسوس یا عالم طبیعت توجیه و تبیین کرد.

از طرف دیگر، افلاطون برای رهایی از این معضل به طرح و ابداع مفهوم دمیورژ (صانع) مبادرت نموده که کاملاً واضح و مبرهن نیست.

البته خود ارسطو نیز به طرح و ابداع محرک بلا متحرک مبادرت کرد، که این هم کاملاً تبیین و توضیح نشده است و در باب اینکه این محرک بلا متحرک واحد است یا کثیر با مشکل مواجه است و به نظر می‌رسد که در همین اندیشه وی و امدار افلاطون است.<sup>۲۰</sup>

(۲) هم افلاطون و هم ارسطو متعلق علم را کلی می‌دانند با این تفاوت که افلاطون کلیات را معقول و موجود واقعی و مستقل می‌داند، در حالیکه می‌گوید جزئیات محسوس جدا از کلیات و موهوم و بیحقیقتند. باصطلاح نمایش ظاهری معقولات و پرتوی از آنها و منسوب به آنها هستند.<sup>۲۱</sup>

اما ارسطو جدایی کلیات را از جزئیات فقط در ذهن می‌داند نه در خارج و حس را مقدمه علم و افراد بیرونی را موجود حقیقی می‌داند و کشف ماهیت و حقیقت آنها را که صورتش در ذهن مصور می‌شود از راه مشاهده و استقرار در احوالشان که منتهی به دریافت حد و رسم می‌شود میسر می‌داند.

اما نظریه ارسطو در باب کلیات نیز روشن نیست و بسیار شبیه به مابعدالطبیعه افلاطون است،<sup>۲۲</sup> زیرا از یک طرف از نظر ارسطو علم فقط به کلیات تعلق می‌گیرد نه به جزئیات در حال تغییر و سیلان و از طرف دیگر، اصطلاح «کلی» نام دیگر جوهر نیست و جوهر هر چیزی آن است که خاص آن چیز باشد و به چیز دیگر تعلق نگیرد، ولی کلی طبیعی مشترک است و بر بیش از یک چیز اطلاق می‌شود.

البته ارسطو برای حل این معضل «کلی بعد از کثرات» را مطرح کرد و گفت که مطابق کلی در ذهن، و ذات نوعی در شیء

یا عین خارجی وجود دارد. باصطلاح کلی طبیعی در ضمن افرادش در خارج موجود است، اگرچه خود با استقلال در خارج وجود ندارد.

بعبارت دیگر، از نظر ارسطو هیچ کلی عینی وجود ندارد بلکه یک اساس عینی در اشیاء برای کلی ذهنی در ذهن وجود دارد، اسب کلی یک مفهوم ذهنی است، اما یک بنیان عینی در صور جوهریه که از اسبهای جزئی خبر می‌دهد دارد.

از نظر ارسطو افراد بطور حقیقی جوهر هستند، ولی کلیات، جوهر نیستند مگر بمعنای ثانوی و مشتق. فرد جوهر واقعی است، زیرا موضوع حمل است و خودش محمول دیگران نیست. ولی نوع انسان بمعنای ثانوی جوهر است؛ یعنی تنها باین سبب که متعلق علم است زیرا عنصر ذاتی، واقعیاتی عالیتر از فرد من حیث هو فرد دارد.<sup>۲۳</sup>

(۳) نکته سوم که راسل و سایر مورخین فلاسفه نیز به آن اشاره کرده‌اند اینست که بیشتر ایرادهایی را که ارسطو بر نظریه مثل وارد کرده پیش از این خود افلاطون در رساله پارمنیدس مطرح کرده بود و آنها را در نظر آورده است نه اینکه ارسطو برای نخستین بار به آنها متفطن شده باشد. در ضمن افلاطون بر اساس معیارهای خودش به این اشکالات نیز پاسخ داده که بعنوان نمونه طرح مسئله دمیورژ (صانع) که ارسطو حتی اشاره‌ی نیز به آن نمی‌کند یکی از طرق افلاطون برای رهایی از اکثر اشکالات مذکور است.<sup>۲۴</sup>

۲۰. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵، ص ۷ - ۱۴۴۵.

۲۱. پاپکین، ریچارد، و استرول، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبی، انتشارات حکمت، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۹ هـ. ش، ص ۲۸۰.

۲۲. فروغی، محمدعلی، پیشین، ج اول، ص ۴۳.  
۲۳. کاپلستون، فردریک، پیشین، ص ۳۳۶-۳۳۷ و امیل برهیه، صص ۴۶-۲۴۴.

۲۴. راسل، برتراند، پیشین، ص ۴۹-۲۴۴.

