

صناعت و طرح مبانی نظری آن به اتکاء آراء ابن سینا

ایرج داداشی*

چکیده

«صناعت» یعنی τέχνη. وفق استنباط ما از توضیح شارحان، حکمای یونان موضوع صنعت یا τέχνη را از سه جنبه مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند: نخست روح صنعت یا همان μιμησις؛ دوّم نفس صنعت یا ποιησις؛ و سوّم کالبد آن که πραξις است. براساس تبیینی که از مراحل شناخت و کسب علم در فلسفه ارسطو طرح شده و تبیین او درباره «شدن» هر شیء براساس طبیعت (φύση) یا صنعت (τέχνη) و نگرش متدانی (immanent) وی درباره «صورت» یا ἰδος - برخلاف نگرش متعالی (transcendent) افلاطون - و قرار داشتن «صورت» در درون طبیعت و درون نفس هنرمند پیش از آفرینش شیء، به‌خوبی مراحل الهام، ابداع و اعمال را توضیح می‌دهد. مشابه همین بحث، را در فنّ ششم کتاب شفا، فصل دوّم از مقاله دوّم، که به علم النفس و اصناف ادراکات انسان پرداخته شده و نیز مباحث مقاله چهارم همین کتاب، می‌توان استنباط کرد. زیرا ابن‌سینا هم به مراحل تجرید «صورت» در مراتب ادراک از

* عضو هیأت علمی دانشگاه هنر و سرپرست پژوهشکده مطالعات هنر اسلامی دانشگاه سوره.

حس تا عقل اشاره می‌کند و هم در رساله نفس و هم در اشارات و تنبیهات به بهره‌مندی عقل از عقل قدسی. این نفس جوهری است با دو روی، که یکی به سوی عقل فعال است که عقل نظری علم را از آن اقتباس می‌کند و دیگر روی، سوی بدن دارد که عقل عملی است. کمال عقل عقلی است از جنس عقل که در آن، مرتبه معقول موجودات در ذات باری تعالی، منتقش می‌شود. از این حیث نیز شیخ-الرئیس، هم‌نظر با حکمای یونانی است. مجموع بررسی‌ها طرحی از مبانی نظری درباره «صناعت» را شکل می‌دهد که مبتنی بر مراتب عقل و خیال و حس و مراتب نزول «صورت» در آنها است، و تحقق «صناعت» منوط به تمامیت آنها است.

کلیدواژه‌ها: صنعت، صنایع، ابداع، محاکات، هنر سنتی، قدر و تقدیر، خیال و تخیل، صورت، روح صنعت، نفس صنعت، کالبد صنعت، تجرید صورت.

بخش نخست: صنعت چیست؟

صناعت، معنای لغوی

مترجمان متون یونانی به زبان عربی، در آغازین قرون اسلامی، همانند ابوبشر متی بن یونس القنایی، صنعت را به جای واژه تُخْنَه (تَخْنَه) برگزیدند، که با توجه به همه معانی آن، گزینش دقیقی است. صنعت از ریشه صنع به معنای ساختن است. لفظ صنع، مصروف در باب‌های متعدّد، در قرآن کریم آمده است.¹ راغب می‌گوید: «صُنْع نیکویی فعل است، پس هر صنعی فعل است و هر فعلی صنع نیست. [صنع] به حیوانات و جمادات نسبت داده نمی‌شود همان‌گونه که بدانها فعل نسبت داده می‌شود».² صناعت، به کسر صاد، به معنای پیشه صانع است و عمل او را صنعت می‌گویند.³ خواجه نصیر طوسی در اساس‌الاعتباس واژه صناعت را چنین تعریف می‌کند: «صناعت ملکه نفسانی بود که با حصول آن، افعال ارادی که مقصور باشد به حسب آن ملکه، بی‌رویتی از او صادر شود»؛⁴ ناصر خسرو نیز در زاد‌المسافر آورده

است: «...صنع مر نفس راست و حکمت مر عقل را ...»⁵ و در جامع‌الحکمتین می‌گوید: «صنعت...نهادن صورت [است] اندر هیولی...»⁶

ابوالقاسم در حاشیه مطوّل گفته که «صناعت نام علمی است که از تمرین بر عمل حاصل شود و گاه صنعت گویند و از آن ملکه‌ای خواهند که به واسطه آن توانایی بر به‌کاربردن موضوعاتی برای غرضی از اغراض، که بر حسب امکان از روی بصیرت صادر شده باشد حاصل شود و مقصود از موضوعات آلاتی است که در آن آلات تصرفاتی شود، خواه آن آلات خارجی باشند، مانند درزی‌گری یا آلات ذهنیه باشند، مانند استدلال و اطلاق صنعت بر این معنی شایع است و اطلاق آن بر مطلق ملکه ادراک هم ممّا لا بأس فیه...»⁷

میرفندرسکی نیز در رساله^۸ صناعیه، صنعت را این گونه تعریف می‌کند: «صناعت نیروی فاعلی است با بررسی دقیق در موضوع، همراه با اندیشه^۹ صحیح بر طبق خواستی از خواسته‌ها با ذاتی محدود»^۸ و درباره اهمیت صنایع می‌گوید: «هر که در سلسله‌ای از صنایع نباشد در سلسله وجود معطل باشد»^۹ لغت دیگری که مشتق از صنع است واژه^{۱۰} صناعی است که در برابر طبیعی به کار می‌رود. بدین معنی که شیء صناعی ساخته آدمی و شیء طبیعی ساخته طبیعت است.¹⁰

ریشه‌شناسی τέχνη

افلاطون در رساله^{۱۱} کراتولوس با اشاره به معنای صنعت یا τέχνη، ارتباط آن را با واژه^{۱۲} ἔχονέη (اخونوئه) ممکن می‌داند، چنانچه با تصرف ذهنی بشود τ (تو) را کنار گذاشت و ο (امیکرون) را میان χ (خی) و ν (نو) یا میان ν (نو) و η (یتا) جایگزین کرد. به قول هرْمُوگِنِس «گونه‌ای راستی‌شناسی (etymology) واژه با وصله و پینه!»، چراکه در این محاوره سقراط معتقد است: پیشینیان با هدف زیبا ساختن ظاهر کلمات و خوش آهنگی آنها، به جابه‌جایی حروف پرداخته‌اند، و با زرق و برق دادن بدانها آنها را تحریف کرده‌اند، بی‌آنکه به حقیقت معنایی آنها توجه

داشته باشند و با گذر زمان، که خود سهمی در این تحریف دارد، هم اکنون دریافت معنای راستین بسیاری از این واژگان بسیار دشوار شده است. لذا در این مقام سقراط توصیه می‌کند که یک فرمانروای دانا باید قوانینی برای اعتدال و احتمال وضع کند. برای همین، در چند سطر جلوتر مشروط به اجازه مخاطب خود برای اضافه کردن $\mu\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}$ ¹¹ (مِخَنَه) - به معنای «ابداع، ابتکار، توانایی و خلاقیت» - به کلمه صناعت یا τέχνη به بلندترین قله توانایی خود گام می‌گذارد، زیرا به نظر وی خطور کرده که $\mu\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}$ نشانه دستاورد بزرگ و مهارت والا است (ἐνείν)، و چون μέκος (مکوس) به معنای عظمت و بزرگی و اهمیت است، پس μέκος و ἐνείν (این) با هم واژه $\mu\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}$ را ساخته‌اند.¹²

واژه τέχνη از ریشه teks در زبان هندواروپایی نخستین برگرفته شده است. لغت دیگری که از همین خانواده مشتق می‌شود واژه τέκτων است که به معنای artificer یا استادکار و آدم خلاق و مبتکر است. همانند: تولیدکننده یا بافنده پارچه؛ سازنده ساختمان و استاد نجار. صورت دیگر این لغت در زبان لاتینی texere است به معنای ترفند بدیع و ابتکاری و از همین خانواده، لغت texere می‌باشد به معنای بافتن و به هم تابیدن، ساختن و بنا کردن، رسم کردن و کشیدن، نوشتن و نگاشتن همراه با حفظ زبردستی و مهارت، استادی و دقت. مشتقات فراوانی از لغت texere در زبان لاتین پدید آمده است.¹³ در زبان لاتینی، لغت دیگری که به همین معنای texere به کار می‌رود subtilis است که به معنای بافت بسیار خوب، نرم و ظریف می‌باشد. لغات das در زبان‌های آفریقایی و dachs آلمانی نیز از همین ریشه teks مشتق است. هم‌چنین در زبان‌های اسپانیایی tejer، ایتالیایی tessere، رومانیایی țese، فرانسوی tistre و یرتغالی tecer - همگی مشتق از ریشه هندواروپایی teks هستند. هم‌چنین در زبان سانسکریت، مصدر takṣ (تکُش)¹⁴ به - معنای بریدن، تراشیدن، تراش دادن، هرس کردن، پاره‌پاره کردن، قطعه‌قطعه کردن، تکه‌تکه کردن، شکافتن، به شکلی درآوردن، ساختن، قالب کردن، سرشتن، فراهم

کردن، تهیه کردن،¹⁵ و مشتق از آن، لغت takshati به معنای شکل دادن و آفریدن است.¹⁶

لغت teks به عنوان یک ریشه هندواروپایی کهن، با لغاتی چون تک (tak)، تخش (takhsh)، تش (tash) در زبان اوستایی و پارسی کهن و پهلوی هم‌ریشه است. فعل «تک»، به معنای تاختن، روان بودن، که از این ریشه لغاتی چون تازی، تازیانه، گداختن برگرفته شده که هنوز در فارسی کنونی متداول است و فعل «تخش» و «تخشا»، به معنای بودن و فعل «تش» (تاش، تتش، تشت، تاشت)، به معنای بریدن و تراشیدن و ساختن و به کالبد درآوردن، که از همین ریشه لغات تیشه، تشت و تاس هنوز رایج هستند و احتمالاً «دخش» به معنای نشان دادن و آموختن، از یک تبار محسوب می‌شوند.¹⁷

ابن سینا و صنعت

ابن سینا، در فصل اول از مقاله پنجم قن ششم از طبیعیات کتاب شفاء، که به علم النفس می‌پردازد، به نیازهای انسان بیش از آنچه در طبیعت یافت می‌شود، همانند پختن خوراک و دوختن پوشاک اشاره می‌کند. زیرا تا تدبیری نیندیشد و به صنعتی خوراک خویش را سازگار طبع خویش، یا پوشاک را برازنده تن خود نکند، زندگی خوبی نخواهد داشت. زیرا دیگر جانوران به طور طبیعی لباس خود را با خود دارند؛ و انسان باید به طور صنعتی آن را برای خویش فراهم کند. به همین دلیل، انسان نخست به کشاورزی و به همان سان به دیگر صناعات نیاز دارد. اما انسان به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برآورده سازد و به مشارکت دیگران نیز نیازمند است. یکی باید نانواپی کند و آن دیگری باید پارچه بیافد و سه‌دیگر باید از سرزمین‌های دوردست چیزی را برای او بیاورد و او نیز چیزی همانند آن را به جای

آن بدان کس بدهد. به همین دلیل، و دیگر دلایل پنهان و آشکار، انسان نیازمند گونه‌ای توانایی است که بتواند با دیگران مرتبط شود. پس، از اصوات و حرکات و اشارات برای این امر کمک می‌گیرد.

برگزیدن زندگی گروهی و فرا آوردن صناعات از ویژگی‌های انسان است، هرچند دیگر جانوران و، به ویژه، پرندگان یا زنبور عسل نیز در ساختن آشیانه و لانه به همان سان صنعتی دارند، لیکن این صناعات از استنباط و قیاس صادر نمی‌گردد، بلکه از الهام و تسخیر (الهی) برآمده است، برای همین، گوناگونی و فراوانی بسیاری ندارد و بیشتر برای صلاح حال و ضرورت نوع آنها است نه ضرورت شخصی. امّا، [صناعات] انسان به عینه برای ضرورت شخصی و بیشتر برای صلاح حال شخص است.¹⁸

تأکید می‌کنیم از نظر ابن‌سینا داشتن صنعت یکی از ویژگی‌های انسان است و صنعت از استنباط و قیاس صادر می‌گردد. جلوتر به این دو خصلت بازخواهیم گشت.

ابن‌سینا، در نمط پنجم از *الاشارات و التنبيهات*، با تفکیک صنع و ابداع، آنها را از فعل یا کردار تمیّز می‌دهد: «بر ما بایسته است که معنای سخن خویش را به اجزای بسیط، از آنچه فهم می‌شود، تحلیل کنیم: بساخت (صُنِع) و بکرد (فُعِل) و هستی داد (أوجد)؛ و هر چه را که درآمدن آن به غرض ما درآمدنی عرضی است از آن بزداییم.»¹⁹ «ابداع این است که هستی چیزی تنها به دیگری تعلق داشته باشد، بی‌آنکه ماده یا ابزار یا زمان میانجی باشد، و هرچه که عدم زمانی بر آن پیشی دارد از میانجی بی‌نیاز نیست، پس مرتبت ابداع برتر از تکوین و احداث است.»²⁰ ابداع و صنع و ایجاد هر سه ایجاد هستند، لیکن ایجاد مسبوق به امر زمانی را صنع و ایجاد غیر مسبوق به امر زمانی را ابداع می‌گویند.²¹ یا ایجاد مسبوق به عدم را "صنع" و ایجاد غیرمسبوق به عدم را "ابداع" می‌گویند.²²

پس ابداع فعلی است که سابق بر هیولی است، یعنی در مقام ابداع هنوز مرتبه^{۲۱} بخشش صورت به هیولی تحقق نیافته است، ولی کون فعلی است مسبوق به ماده و زمان. اما، صنع فعلی است که مسبوق به عدم است، یعنی نخست نیستی است، سپس صنع. پس فعل صانع نیز فعلی است مسبوق به عدم و لاحق بر ماده و هیولی. عقل تام، محرک و مؤثر است و هیولی ناقص، متحرک و متأثر. می‌توان از تعاریف مذکور نتیجه گرفت که صنعت ایجاد است از مرتبه عدم و ابداع ایجاد است از مرتبه وجود.

ارسطو و صنعت یا τέχνη

در یونان، صنعت یا هنر به طور عام τέχνη خوانده می‌شود. ارسطو در مقدمه^{۲۲} کتاب اخلاق نیکوماخوس به بحث درباره نیکی و اینکه غایت همه چیز است، می‌پردازد و غایات را به دو قسم تقسیم می‌کند. قسمی از غایات خود اعمال‌اند و قسمی دیگر آثاری هستند بیرون از اعمالی که آنها را پدید می‌آورند. از این حیث، صناعات نیز به دو گروه صناعات اصلی و صناعات فرعی منقسم می‌شوند. صناعات فرعی تابع صناعات اصلی‌اند و مهمترین صناعات، صنعت سیاست است. زیرا این سیاست تعیین می‌کند که در جامعه کدام علوم و صناعات باید باشند و هر یک از طبقات اجتماع باید کدام صنعت و علم را بیاموزد.²³ سعادت یا ευδαιμονία در گروه فعالیت انسان بر طبق عقل یا فضیلت است؛ و کسی به خیر و سعادت می‌رسد و به نیکی و زیبایی دست می‌یابد که عمل صالح داشته باشد.²⁴ اعتدال، بصیرت عقلانی، فضیلت، شکیبایی، نیکی، شرافت و عمل صالح، همگی انسان را به سوی سعادت رهنمون می‌کنند. در مورد ارسطو باید توجه داشت که خود وی به آغاز تحقیق از مبادی - همانند افلاطون - یا سوق دادن تحقیق به سوی مبادی - به سیاق خودش - کاملاً واقف است. همان‌گونه که به‌صراحت از این امر در سرآغاز کتاب اخلاق سخن گفته است.²⁵ وی هم به اینکه حقیقت را بر دوستان برتری

می‌نهد²⁶ معترف است و هم در جستجوی خیری است که در غایت مطلقاً نهایی قرار دارد و توجه مخاطب را در پایان به آن خیر سوق می‌دهد. لذا، مدّعی ما را که ارسطو اصولاً رویکردی immanential دارد، اثبات می‌کند.

از نظر ارسطو نفس دارای دو جنبه برخوردار از خرد و عاری از خرد است. جنبه برخوردار از خرد نیز به دو بخش منقسم می‌شود: یکی ناظر به موجوداتی است که علل وجودشان تغییرناپذیر است؛ و دیگری ناظر به موجودات تغییرپذیر. قوای نفس نیز شامل عقل، میل و احساس است. احساس هرگز مبدأ عمل اخلاقی نیست؛ و آنچه در عقل، ایجاب و نفی می‌شود در میل، به پرهیز و خواست منجر می‌گردد.

چون فضیلت اخلاقی ملکه‌ای است که با انتخاب سروکار دارد و انتخاب میل همراه با تعقل است، از این رو، برای اینکه انتخاب خوب باشد هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید می‌کند. پیداست که هدف نهایی این نوع تعقل و این دستیابی به نتیجه درست، عمل است. در حوزه حکمت نظری، که هدفش عمل کردن و ساختن نیست، وضع از نوع دیگری است: در اینجا "نیک" و "بد" به معنای "موافق حقیقت" و "خلاف حقیقت" است، زیرا کار عقل بازشناختن این‌هاست، در حالی که، برای حکمت عملی "حقیقت" توافق عقل با میل درست است.²⁷

عمل هر جزء خردمند نفس، شناخت حقیقت است و فضیلت هر یک حالتی است که با آن حالت می‌توان حقیقت را شناخت. دستیابی نفس به حقیقت از پنج طریق ممکن است: توانایی عملی؛ شناخت علمی؛ حکمت عملی؛ حکمت نظری؛ عقل شهودی. حالت تفکر متوجه عمل غیر از حالت تفکر متوجه ساختن است. توانایی عملی، همان حالت متوجه ساختن تحت راهنمایی تفکر درست است. صنعت با "به‌وجود آمدن" سروکار دارد. استفاده از صنعت یعنی جستجوی "چگونگی توانایی به‌وجود آمدن" چیزی که قابل به‌وجود آمدن یا قابل به‌وجود نیامدن است و

مبداء آن در نفس صانع است نه در مصنوع. پس صنعت با چیزهایی که به ضرورت یا بر حسب طبیعت وجود دارند، سروکاری ندارد. زیرا این چیزها مبداء پیدایش خود را در خود دارند.²⁸ چون "ساختن" غیر از "عمل کردن" است، پس صنعت به "ساختن" تعلق دارد نه به "عمل". «توانایی عملی (صناعت) ... حالت متوجه به ساختن است که تفکر درست رهبریش می‌کند، و ضد هنر (ضد صنعت) حالت متوجه به ساختن است که تفکر غلط راهنماییش می‌کند، و موضوع هر دو چیزهای تغییرپذیرند»²⁹. ساختن، غایتی در بیرون خودش دارد؛ در آن، مرحله کمال وجود دارد؛ و خطای محتمل قابل اغماض است.

چون حوزه عمل، امور تغییرپذیر و عمل غیر از ساختن است؛ پس حکمت عملی نه شناخت علمی است و نه صنعت. حکمت عملی استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست، در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیک‌اند، می‌باشد. عمل خوب خودش غایت است، همانند فضیلت. شناخت علمی هم به معنای داوری درباره موضوعاتی است کلی و ضروری که با برهان قابل ایضاح هستند.

«حکمت کامل‌ترین صورت علم است و حکیم کسی نیست که فقط می‌داند از عالی‌ترین مبادی چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود، بلکه از خود این مبادی نیز شناخت یقینی دارد»³⁰. حکمت نظری، عقل شهودی پیوسته با شناخت علمی است، شناخت علمی عالی‌ترین و شریف‌ترین موضوعات یا علم کامل.

عقل شهودی، یگانه نیرویی است که مبادی نخستین را می‌تواند دریابد. زیرا هیچ یک از مراتب مذکور، یعنی: شناخت علمی، حکمت عملی و حکمت نظری، نمی‌توانند مبادی نخستین را در اختیار ما قرار دهند.

«در توانایی عملی (صناعت) استادان کامل را بهره‌ور از "حکمت" می‌دانیم ... در این مورد مراد ما از "حکمت" کمال استادی در هنر است. بعضی کسان را نیز حکیم به معنای فراگیر می‌خوانیم نه استاد در رشته‌های خاص یا از لحاظی خاص...»³¹

ممکن است خواننده مکرم این اعتراض را مطرح کند که ارسطو در کتاب سیاست از دو نوع τέχνη سخن به میان می‌آورد که یکی درخور آزادمدان است و دیگری دون شأن آنان. باید توجه داشت که ارسطو، صنعتی را که با انگیزه سوداندوزی از هدف حقیقی خود یعنی سعادت و خیر دور می‌شود، ناپسند می‌شمرد و از لغت βαναυσος به معنای زمخت و بی‌ظرافت و خشن، یا حتی بی‌ادبانه و دور از نزاکت، برای نامیدن آن استفاده می‌کند. او از این که کودکان را با این رویکرد به سوی صناعات بخوانیم برآشفته می‌شود، زیرا رویکرد سودجویی و سوداگری مخالف آراستگی منش آدمی به فضایل و به‌کارگیری آن است.³²

بخش دوم: وجوه صنعت

صناعت و محاکات یا μιμησις

ارسطو در کتاب سیاست،³³ تربیت را همانند صنعت، μιμησις یا محاکات و تقلید از طبیعت می‌داند و در مقدمه فن شعر نیز صنعت را نوعی تقلید یا μιμησις خوانده است. در کتاب طبیعت نیز دو بار به‌صراحت اشاره می‌کند که صنعت تقلید از طبیعت است.³⁴ - با توجه به اهمیت بحث غایت یا (تلوس) نزد ارسطو، بعداً درباره معانی طبیعت از نگاه ارسطو باید توضیح دهیم، زیرا اتکاء به معنای معمولی طبیعت کمی گمراه کننده است. - پیش از وی نیز افلاطون به این امر تصریح کرده بود. در رساله /یون به سرودن شعر تحت جذب ایزدان اشاره می‌شود: «... هر شاعر فقط موافق الهامی که از خدای هنر می‌گیرد، شعر می‌تواند سرود...».³⁵ «من بر آنم که خدا خواست بدان وسیله ما را آگاه سازد که آثار زیبای شاعران نه اثر هنر انسانی است و نه از نوع کارهای انسانی، بلکه اثری خدایی است و شاعر آلت بی‌اراده و مترجم سخنان خدایی است که در درون او جای گزیده».³⁶

توجه به این نکته بسیار لازم است که بدانیم در یونان کهن باور بر این بود که هنرها توسط ایزدان آسمانی به نام "میوز"ها به هنروران الهام می‌شود.

کلمه *αἰμοῦσαι* احتمالاً با لغت هندواروپایی کهن *men* به معنای اندیشیدن هم‌ریشه باشد. امروزه واژه *muse* در زبان انگلیسی، افزون بر ژرف اندیشی، به معنای الهام هنری نیز به کار می‌رود. بررسی موضوع الهام و چگونگی الهام از مراتب علوی و آسمانی جزو اهداف این مقاله نیست و آن را در جایی دیگر بررسی خواهیم کرد. اما، آنچه در این مقام اهمیت دارد این است که افلاطون معتقد است که صنعت از والاترین وجه انسان و جنبه الوهی گوهر او سرچشمه می‌گیرد. می‌توان این نظر متعالی را با نظر متدانی ارسطو مقایسه کرد که اعتقاد به عقل به عنوان سرچشمه همه فعالیت‌های انسانی دارد. عقل ارسطو نیز در نهایت با اتصال به عقل فعال و عقول آسمانی است که می‌تواند به فعلیت رسیده و همه افعال انسان را به سوی سعادت سوق دهد.

افلاطون، همان‌گونه که آراء وی درباره هستی و شناخت گواه است، اگر به سرچشمه هنر و صنعت یعنی سرآغاز فعل خلاق و مسئله *μυμησις* اهمیت شایانی بدهد، عجیب نخواهد بود. وی در رساله *تثای تتوس* به نقش مهم حکمت در علوم و صنایع اشاره می‌کند؛³⁷ اشارتی که بعداً پیرو وفادار مکتب وی یعنی فلوطین در *اتادها* بر آن صحه گذاشته و تأکید می‌کند: «هر چه پدید می‌آید، اعم از محصول طبیعت (*φυσικα*) و محصول صنعت (*τεχνητα*)، پدیدآورنده اش حکمت (*σοφια*) است، و به عبارت دیگر، حکمت همه جا رهبر آفرینش است و اصلاً وجود معرفت سبب می‌شود که وجود هنر و صنعت ممکن گردد».³⁸

افلاطون در عالم معقول به سلسله مراتبی از مُثُل معتقد است؛ یعنی در ورای هر مرتبه از مُثُل، مُثُل دیگری قرار دارد که از حیث کلیت، جامعیت و تجرید برتر از مُثُل پایینی است. از دیدگاه افلاطون، حکمت، معرفت وجود در ذات درونی آن است که ورای پدیدارهایی است که چیزی جز مظاهر زودگذر و امکانی وجود نیستند. هنگامی که او از حکمت تعبیر به "تَشْبِه به حق" می‌کند یا حکمت را تمرین مرگ می‌داند، باید به عمق معنوی تبیین او از حکمت و معرفت پی‌برد. انسان از موهبت

روح (vous) یا عقلِ عقل برخوردار است که امکان شهود نور وجود و دریافت حقیقت را بدو می‌بخشد. اما، این امر مقتضی یک تغییر جهت یا επιστροφή به سوی حقیقت است. انسان در تمامیت خویش به سوی حقیقت رهسپار است. روح، علم را نه از راه اکتساب از خارج حاصل می‌کند، بلکه روح یا عقل، در حاق وجود خویش، حامل حقیقت است. معرفت در نسبت با متعلق خود از خصوصیات مشابه برخوردار می‌شود، لذا حقیقت معرفت، معرفت به حقیقت است. افلاطون در تمثیل مشهور خط منقسم در کتاب ششم جمهوری میان دوکسا (δοξα) یا ظن و گمان که متعلق آن اشیای محسوس است و ایپستمه (επιστημη) یا معرفت حقیقی که متعلق آن حقایق معقول است، فرق می‌گذارد.³⁹ ظن و گمان راهی به حقیقت ندارد، زیرا هم خود این دریافت و هم متعلق ادراک آن هم کثیر و هم دائماً در تغییر است. ضمن آنکه ادراکات حسّی انسان، که منجر به ظن و گمان می‌گردد، از محدودیت و تنگنای در درک رنج می‌برد. زیرا هر یک از حواس انسان محدوده ادراکی بسته‌ای دارد. افلاطون جدایی و گسست از اشیاء را نوعی تزکیه نفس و با سیر و سلوک معنوی و کشف اسرار قیاس می‌کند. البته، بی‌ربط با تشریح علم‌الاسراری که در رساله کرآتولوس بدان پرداخت نیست.⁴⁰

اما معرفت حقیقی نیز خود به دو بخش متمایز می‌گردد. بخش متدانی این معرفت دیانویا (διάνοια) یا عقل بحثی، نظری یا استدلالی⁴¹ نامیده می‌شود که از اصول موضوعه (axioms) و متعارف آغاز و با استفاده از برخی قواعد مسلم، آدمی را به نتایج ضروری دلالت می‌کند. اما، بخش متعالی این معرفت نوئزیس (νόησις) یا شهود عقلانی نامیده می‌شود. در این شهود عقلانی، عقل از مبادی، یک سیر عروجی استعلایی آغاز و تا وصول به مبادی مطلق غیر مشروط و تا ساحت خیر مطلق دنبال می‌کند.⁴² حلقه رابط این دو بخش از معرفت حقیقی، دیالکتیک (گفت و شنود) است که به صورت دیالکتیک صعودی و نزولی بیان شده است. اگر به تمثیل غار دقیقاً توجه شود، خیرگی در برابر خورشید حقیقت، همان خیرگی در برابر تجلی

وجود مطلق و ظهور انوار خیر مطلق است، که هر روح به تناسب نحوه مواجهه با آن قادر به درک آن خواهد بود. ابتدای این حقیقت بر درک مُدرک نیست، بلکه در ذات خود حقیقت است. لذا حقیقت دقیقاً عین انکشاف وجود مطلق است، نه انطباق حکم ذهنی با خارج و در واقع، خود وجود مطلق مبداء این انکشاف است.⁴³ خطایی که بعدها توسط برخی از مفسرین افلاطون ایجاد شد، در فهم ناقص از مُثُل و تقلیل آن به صورت معقول عقل انسان یا صورت ناشی از تصوّر ذهنی است و هم‌چنین، خطا در فهم نسبتی است که میان دو عالم غیب و شهادت برقرار است. تعالی عالم غیب نسبت به عالم شهادت به معنای تمایز و جدایی کامل میان این دو عالم نیست. بلکه در یک سلسله مراتب از امر مطلق تا نسبی، مرتبه‌ای از وجود قرار می‌گیرد که می‌توان آن را مطلق نسبی یا نسبتاً مطلق نامید. نسبت و پیوند مُثُل و اشیاء را افلاطون با لغت $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ که می‌توان آن را به بهره‌مندی ترجمه کرد، بیان می‌دارد که در حقیقت حاوی معنای رابطه از حیث $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ یا تقلید، محاکات، مشابهت و اشتقاق فرع از اصل، اتباع، از لحاظ $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ یا حضور، و در نهایت از حیث علیّت موجد نظم (سامان‌بخش) و بالمال غایت و نیز موجد اشتراک (در معنا) یا $\chi\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ می‌باشد. مُثُل دارای سه معنی است، نخست: صورت، قوام، وحدت در ترکیب نسبت‌های مقومّ ثبات و استمرار شیء در تقابل با تغیر و تبدل اشیاء محسوس. به قول افلاطون «همواره در عینیت و وحدت است و به نسقی واحد، عمل می‌کند» یا «فی نفسه و بنفسه که با وحدت صورت خود، جاودانه وجود دارد»؛ دوم: نوع یا موجود کلی است، یعنی اصل وحدت [وحدت معنوی یا معنایی] اشیاء محسوس متکثر، و در عین حال، متشابه و غیر متشابه است؛ سوم: طبیعت یا واقعیت ثابت و پایداری است که از کمال هستی بهره‌مند است. تنها موجود حقیقی، که ثابت و واحد است. پس مُثُل مبداء یا $\alpha\rho\chi\eta$ حقیقی است؛ یعنی، در عین حال، اصل وجود و منشاء هرگونه معرفت حقیقی است.⁴⁴

اما ارسطو، که در مخالفت با استاد خویش نظریه مُثل را به باد انتقاد می‌گیرد، نظریه صورت و ماده را جایگزین آن می‌سازد که چیزی نیست جز تبیینی immanent از همان نظریه مُثل. بسیاری شاید بر ارسطو خرده بگیرند که چرا بر اصل تجربه در معرفت استوار نیست. اما، به نظر می‌رسد که خود ارسطو بیشتر به این امر واقف است که ابقای بر اصالت تجربه در معرفت، با آن حجیت مطلقه که وی به عقل می‌دهد، ناسازگار است. به باور ارسطو عقل خدایی‌ترین وجه انسان است که فعالیت آن هیچ ربطی با افعال جسمانی ندارد. نوس یا عقل چیزی از جنس اثیر آسمانی است و پنوما (πνεύμα) یا روح درون هر موجودی با آن شباهت دارد.⁴⁵

به عقیده ارسطو در انسان دو نوع نوس موجود است، و چون دقیق‌تر می‌نگریم سه نوع نوس: عقل فاعل (یا فعال) و عقل منفعل، و مخلوطی از آن دو. اولی مبدای الهی و سرمدی به معنای حقیقی است: تمام آن، نیرو و فعلیت است، و علی الدوام در حال فعالیت و اثربخشی، هرچند ما همیشه به فعالیت آن واقف نمی‌شویم. . . در برابر این اصل فعال، یک عنصر تأثیرپذیری یا انفعال وجود دارد که قابل قیاس با ماده است در برابر صورت یا موجود بالقوه در برابر موجود بالفعل، و مثل این است که این عنصر انفعال واسطه‌ای است میان نیروی الهی و ضعف انسانی. عقل فعال فقط اثر می‌بخشد و عقل منفعل تنها اثر می‌پذیرد، آن یک جاودانی و مرگ‌ناپذیر است و این یک فناپذیر.⁴⁶

ارسطو در فصل نخست از کتاب متافیزیک (τὴ μετὰ τὰ φυσικά) به ادراک حسی، تجربه، صنعت، علم و حکمت می‌پردازد و ضمن اشاره به میل انسان‌ها به دانستن و بالتبع توجه به حواس، خاصه حس بینایی، تجربه را ناشی از بودن حافظه در انسان می‌داند. وی از قول پولوس می‌گوید: «تجربه صنعت را به وجود می‌آورد» و «بی‌تجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد».⁴⁷ و خود می‌افزاید: «صناعت هنگامی پیدا می‌شود که از تصوّرهای اجمالی متعددی که از طریق تجربه کسب می‌شوند حکمی کلی درباره نوعی از اشیاء پدید می‌آید».⁴⁸ پس

برای عمل، تجربه از هیچ حیث کمتر از صنعت نیست و صاحبان تجربه در عمل پیروزمندتر از صاحبان شناخت نظری و فاقد تجربه‌اند. اما ارسطو علم و بصیرت را بیشتر متعلق به صنعت می‌داند تا تجربه، و صاحبان صنعت را حکیم‌تر از دارندگان تجربه می‌شمرد. زیرا «صناعت متضمن شناخت علت است و تجربه متضمن شناخت علت نیست».⁴⁹ صنعت‌گر علت را می‌شناسد ولی تجربه‌مند علت را نمی‌شناسد. لذا، وی سرآمد بودن صاحبان صنعت را در حکمت، نه به دلیل توانایی در عمل، بلکه دارا بودن شناخت نظری و شناخت علل می‌داند. از همین رو، صنعت نسبت به تجربه به علم حقیقی نزدیکتر است. از سویی دیگر هیچ یک از دریافت‌های حسی را حکمت نمی‌شمارد، زیرا آدمی را از چرایی امور آگاه نمی‌سازد.

« . . ما برآنیم که علم و بصیرت بیشتر متعلق به صنعت است تا به تجربه، و صاحبان صنعت را حکیم‌تر از ارباب تجربه می‌دانیم (و این خود بدین معنی است که حکمت در همه موارد حاصل علم است) و از این رو چنین می‌کنیم که صنعت متضمن شناخت علت است و تجربه متضمن شناخت علت نیست. زیرا ارباب تجربه می‌دانند که فلان شیء چنین است ولی نمی‌دانند چرا چنین است، در حالی که صاحبان صنعت می‌دانند که چرا چنین است یعنی علت را می‌شناسند. . . ما صاحبان صنعت را نه از آن جهت حکیم‌تر می‌شماریم که قدرت عمل دارند، بلکه از این جهت که دارای شناخت نظری هستند و علل را می‌شناسند. . . »⁵⁰

بدین ترتیب در اینجا نیز همانند رساله اخلاق نیکوماخوس، به سلسله‌ای از مراتب برخورداری از حکمت می‌پردازد که در رأس آن علوم نظری است، سپس استادکاران، کارگران پدی، و صاحبان تجربه هستند و در نهایت صرفاً دریافتگران حس که هیچ بهره‌ای از حکمت ندارند.

"شدن" یا به سبب طبیعت (φύση) است، یا به سبب صنعت (τέχνη) یا به سبب صدفه (τέχνη)، ولی هر چه می‌شود به سبب چیزی می‌شود و از چیزی می‌شود و چیزی می‌شود.

کون طبیعی، کون چیزهایی است که به سبب طبیعت می‌شوند. آنچه شیء از آن می‌شود همان است که ماده‌اش می‌نامیم؛ و آنچه شیء به سبب آن می‌شود چیزی است که به طبیعت وجود دارد؛ و شیئی که می‌شود یا انسان است یا گیاه یا شیئی دیگر از این قبیل که ما جوهر به معنای حقیقی می‌نامیم. اما، همه اشیائی که کائن می‌شوند، خواه مولود طبیعت باشند و خواه مولود صنعت، دارای ماده‌اند، زیرا هر یک از آنها این امکان و استعداد را دارد که هم بشود و هم نشود؛ و این امکان، ماده‌حال در شیء است. به طور کلی، هم آنچه اشیاء از آن تولید می‌شوند طبیعت است و هم انگاره‌ای که اشیاء مطابق آن تولید می‌شوند طبیعت است.⁵¹

نظر ارسطو در این جمله آنگاه فهم می‌شود که معنای طبیعت را در ادبیات فلسفی وی دریابیم. زیرا یکی از معانی طبیعت نزد وی «مبدأ نخستین حرکت مقتضای ذات هر شیء طبیعی به عنوان شیء طبیعی»⁵² است. وی به جز موالید طبیعی از تولید دیگری که آن را "ساختن" می‌نامد، سخن می‌گوید. «هر ساختنی یا از صناعت ناشی می‌شود یا از قوه یا از فکر»⁵³ یا از بخت و اتفاق. اما، نکته مهمی که ارسطو در این برهه از بحث اشاره می‌کند این است که «به سبب صنعت چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صانع است»⁵⁴ و می‌افزاید که مرادش از صورت، ماهیت شیء و نخستین جوهر شیء است. مرحله‌ای که حرکت از مبدأ و صورت آغاز می‌شود تفکر است و حرکتی که از آخرین گام تفکر شروع می‌شود ساختن یا صناعت نامیده می‌شود.

طبیعت به معنای نخستین و دقیق، ماهیت اشیائی است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند. زیرا ماده از آن جهت ماده نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد؛ و جریان کون و نمو از آن جهت طبیعت خوانده می‌شود که حرکتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت بدین معنی، مبدأ حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل، در آن اشیاء حال و حاضر است.⁵⁵

بخش سوم: مراتب صورت در صنعت

مقایسه آراء افلاطون و ارسطو

صرف نظر از اینکه هر یک از حکمای یونانی به کدامین وجه از وجوه صنعت اهمیت داده است و فارغ از داوری در این مورد، آنچه از مباحث یونانیان می‌توان نتیجه گرفت این است که گستره نظری‌ای که در آن صنعت به تحقق می‌پیوندد، این ظرفیت را دارد که از عالم الوهی تا عالم ماده را دربرگیرد. نخستین گام و سرآغاز روند پدیداری صنعت چه از صورت مکتوم و منطوی در نفس یا طبیعت، وفق نظر ارسطو باشد و چه صورت‌های مفارق و مجرد عالم معقول، وفق نظر افلاطون؛ در هر صورت به مرتبتی متعالی از سرآغاز اشاره می‌کند. در این مرتبت صورت نخستین باید توسط صانع شهود و مورد اتباع یا تشبّه یا تقلید قرار گیرد. افلاطون صورت‌ها را مفارق، مجرد و متعالی می‌بیند و از اصطلاح بهره‌مندی برای آن استفاده می‌کند و لفظ تقلید را ظاهراً خوش نمی‌دارد. اما در برابر، صورت ارسطویی جوهری است که ماده هیولانی را از قوه به فعل می‌آورد و این صورت باید در تفکر یا مرتبه عقلانی سرآغاز صنعت مورد تقلید قرار گیرد. گام دوم به نظر می‌آید، پس از تقلید، موجب تشکیل صورتی درون نفس صانع می‌گردد و ابداع را تحقق می‌بخشد. ایده‌های افلاطونی توانایی زیایی دارند، یعنی عقل را بارور می‌کنند. صورت عقلی ارسطو نیز از چنین توانایی برخوردار است. در مثال تخت ساخته نجار و تخت نگاشته نگارگر افلاطون با دو سطح از تأثیر ایده مواجه هستیم: یکی مستقیماً از مرتبت اعلای مثل بهره می‌گیرد، لذا به واقعیتی متناسب با حقیقت تخت منجر می‌شود. اما، دیگری گویی از صورتی نسبتاً عقیم برای باروری خرد خویش بهره گرفته است، لذا صورتی ناقص و نامتناسب با واقعیت تخت را رقم می‌زند. ارسطو هم وقتی از مراتب حکمت نظری به شناخت علمی، حکمت عملی، توانایی عملی سخن می‌گوید، استادکار را بر کارگر مشغول به کار یدی ترجیح می‌دهد. زیرا استادکار از شناخت نظری بیشتری برخوردار است، به عبارتی، به مرتبه اعلای صورت عقلی نزدیکتر

است.⁵⁶ عملاً با این تقسیمات، مرحله عمل نهایی یعنی بخشیدن صورت به ماده پذیرنده آن کمترین وجهه نظری و بیشترین جهت عملی را دارد. وقتی ارسطو از عدم تمایل اشراف یونانی، یا به قولی آزادمردان، به کارهای یدی سخن می‌گوید به وجه تربیتی‌ای اشاره می‌کند که در سنت کهن به‌جای‌مانده از ادوار پیشین، از گرایش نفس به سوی مرتبت پایینتر یا بدن اعراض می‌کردند و سعی در این داشتند که نفس به سوی عقل و روح بشتابد تا با سعادت قرین گردد. برای همین صانعی که به جنبه *πρακτικῆς* بسنده و هدفی سوداگرانه را دنبال می‌کند از حیث اخلاق ارسطویی موجودی خشن و زمخت و بی‌ادب و ناهنجار معرفی می‌شود. دوری صنعت از خرد و عقل، مصنوعی خشن و زمخت و ناقص را پدید می‌آورد. ارسطو در کتاب *فن شعر* بیشتر به جنبه بیرونی صنعت و به تقسیم‌بندی آن می‌پردازد: اشعار حماسی، تراژدی، کمدی، دیتیرامبیک، چنگ‌نوازی، و نی‌نوازی - همگی گونه‌های تقلیدند و سه فرق میان آنهاست: وسیله تقلید؛ موضوع تقلید؛ طریقه تقلید؛ اصولاً هرچه به وسیله رنگها و شکلهای و اصوات تقلید می‌شود، وسایل تقلید آن عبارت است از: وزن *rhythm* یا *ἔυθμη*؛ سخن *logos* یا *λέγω*؛ آهنگ *harmony* یا *ἄρμονεαι* که گاهی با هم و گاه جدا از هم به‌کار می‌روند.

اگر افلاطون درونی‌ترین وجه صنعت را تبیین می‌کند و به متعلق عقل یا همان اصول متعالی مجرد، به عنوان تنها امور شایسته بهره‌مندی یا تقلید، می‌پردازد، ارسطو به سویه بیرونی، یعنی چگونگی مصنوع و ویژگی‌های آن توجه می‌کند. فلوطین همراه با بازخوانی مجدد رأی افلاطون درباره ایده‌ها، مکرراً به ما یادآوری می‌کند که صناعات نیز مبادی خود را در میان مثل می‌جویند.

اگر در ما استعدادی هست که تناسب موجود در اشیاء محسوس را درمی‌یابد و بدین نتیجه می‌رسد که در کل عالم محسوس تناسبی خاص حکم‌فرما است، آن استعداد بی‌گمان جزئی از نیرویی است که در جهان معقول تناسب کل را پیش چشم دارد. موسیقی‌ای که با وزن و آهنگ سروکار دارد تمثیلی است از آن موسیقی که در

جهان معقول با وزن و آهنگ معقول پیوسته است. هنرهای تجسمی، که موضوعاتی محسوس پدید می‌آورند، مانند معماری و نجاری، از آن حیث که در آثار خود تناسب به‌کار می‌برند، اصل خود را در آن جهان دارند...⁵⁷

بنا بر توضیح فوق، می‌توان نتیجه گرفت که در قیاس با مراتب وجود انسان، صنعت نیز از مراتبی برخوردار است: نخست روح صنعت یا همان *μυμησις* دوم نفس صنعت یا *ποιησις*؛ و سوم کالبد آن که *πραξις* است.

ابن سینا و نسبت صنعت با مراتب صورت

ابن سینا در تعریف محاکات آورده است: «والمحاكاة هي إيراد مثل الشيء و ليس هو هو. . .»،⁵⁸ محاکات همان درآوردن مثال چیزی است و نه خویشتن خویش آن چیز. تعریف شیخ‌الرئیس از محاکات در تبیین مراتب صورت، کمک شایانی خواهد نمود. ابتدا باید بازگردیم به مقاله پنجم از فن ششم طبیعیات شفا و مجدداً علم النفس را از نگاه ابن سینا پی‌بگیریم. او در شمار خصائص انسان، به تعلیم باید و نبایدهای او در کودکی و نهادینه‌شدن آن در وجود انسانی اشاره و چگونگی تمایلات انسان را بر این اساس تبیین می‌کند. امّا، بزرگترین ویژگی انسان داشتن عقل و تعقل است که می‌تواند بدان، معانی کلی مجرد را (که کاملاً از ماده مجرد شده) تصور کند و از طریق تصور و تصدیق به شناخت راستینی از نادانسته‌ها برسد.⁵⁹ انسان از این طریق است که می‌تواند شایست و ناشایست را از هم تشخیص بدهد و پذیرش و رویگردانی از آن یا به‌کارگیری و کنار گذاشتن آنها را محقق کند.

شیخ‌الرئیس نفس انسان را امری مجرد می‌داند و از حیث قوا، آن را به سه بخش تقسیم می‌کند: نفس نباتی؛ نفس حیوانی و نفس انسانی. قوای نفس نباتی شامل قوه غذایی و مولده است، و قوای نفس حیوانی محرکه و مدرکه. قوای مدرکه نفس حیوانی به دو گروه قوای بیرونی، شامل حواس پنجگانه، و قوای درونی تقسیم می‌شود. قوای درونی نفس شامل قوه مدرکه صورت‌های محسوس و قوه مدرکه

معانی محسوس است. هر یک از این قوا می‌تواند نسبت به ادراک خود کنش و فعل هم داشته باشد. گاهی صورت دریافتی از خود این قوه است و گاهی از قوای دیگر. قوای درونی شامل حسّ مشترک، مصوّر، متخیله یا مفکره، متوهمه، و حافظه می‌باشد. نفس انسانی یا نفس ناطقه دارای دو قوه است: قوای عامله و قوای عالمه. قوه عامله را عقل عملی می‌گویند که هم در عرصه اعمال، کردارها و اخلاق، انسان را اداره می‌کند و هم صناعات از آن پدید می‌آیند. قوه عالمه نیز عقل نظری است که کارش ادراک معانی و صورت‌های عقلی است. عقل نظری دارای مراتبی است: نخست عقل هیولانی که به جنبه استعداد و آمادگی عقل اشاره دارد. دوم عقل ملکه که اوّلیات را درمی‌یابد. سوم عقل به فعل که در اوّلیات نظر می‌کند و چهارم عقل مستفاد که به مشاهده و مطالعه معقولات می‌پردازد. در حقیقت هر چهار بخش همگی وجوه مختلف یک حقیقت است که از مرتبه قوه به فعلیت درمی‌آید. نفس جوهری است که دو روی دارد: یکی به سوی عقل فعّال و عقل نظری که از آن علم به دست می‌آورد و دیگری به سوی بدن که با عقل عملی در آن تصرف می‌کند.⁶⁰

ابن سینا همه فصل باقی‌مانده علم‌النفس از طبیعیات شفا را به اثبات تجرّد نفس، بقای آن و امتناع تناسخ و نیز کیفیت عقل فعّال و عقل منفعل، مراتب عقل و عقل قدسی می‌پردازد و از طرفی بر تقدّم وجودی بدن بر نفس و عقل اعتقاد دارد. ورود به این بحث از حوصله این مقاله خارج است.

شیخ‌الرئیس معتقد است که ادراک و دریافت، وجود صورت مدرک است از مدرکات، و اگر صورت به ماده متعلّق باشد نیاز به تجرید دارد. تجرید دارای گونه‌هایی است، بعضی تجرید عام‌تر و بعضی ناقص‌تر است. قوای حسّی نمی‌توانند تجرید تام کنند، زیرا بدون ماده قوای حسّی نمی‌توانند دریافتی داشته باشند. در خیال، تجرید بیشتر است، زیرا در غیاب متعلّق ادراک، صورت آن در خیال باقی می‌ماند با لواحق ماده و بدون خود ماده. سپس قوه وهم قرار دارد که تجرید بیشتری می‌کند و در نهایت قوه عقل که تجرید آن کامل و تمام است.⁶¹ هر چند در

علم النفس شفا اشاره‌ای به موضوع نبوت و الهامات الهی نمی‌شود، اما، در رساله نفس ابن سینا به این موضوع پرداخته است. وی با اذعان به وجود عقول و جواهر روحانی و احاطه آنها بر همه موجودات، به نفوس سماوی و وجود علم به کائنات در آنها اشاره می‌کند و نفس انسان را مستعد پذیرش علم از جواهر عقلی و نفوس سماوی می‌داند. عقل نظری علوم کلی و معقولات را از جواهر عقلی می‌پذیرد و عقل عملی به کمک قوه متخیله علوم تمیزی (یا جزوی) را از ملکوت قبول می‌کند. در خواب، قوه متخیله از توجه به حواس فارغ می‌شود و در خدمت عقل عملی قرار می‌گیرد و از نفوس سماوی کسب فیض می‌کند، گاهی قوه متفکره با تصرف در این معانی آنها را محاکات می‌کند و گاهی قوه متخیله، که در بیداری نیاز به تعبیر دارد. اما، گاهی این فیض آن‌چنان قوی است که در بیداری نیز حواس را به خود مشغول می‌دارد که با توجه به تفاوت مراتب نفوس، نفس پیامبر از این مرتبه برخوردار است. این نبوت تعلق به عقل عملی و قوه متخیله دارد. انبیاء نیز دارای رتبه هستند و نبی مرسل در رتبه‌ای است که همه معلومات را از عالم عقل با عقل نظری درمی‌یابد و در عالم طبیعت همه اجرام عنصری به تسخیر نفس وی درمی‌آیند.⁶² در این مقاله قصد نداریم که این موضوع را بشکافیم و فقط برای طرح مبحث مراتب عقل و حکمت بدان اشاره‌ای می‌کنیم تا ضمن این مباحث به تمهید طرح مبانی نظری برای صناعت بپردازیم.

در فصل هجدهم از مقاله سوّم نمط هشتم کتاب اشارات و تنبیهات، شیخ الرئیس مراتب وجود را برمی‌شمرد. بالاترین مرتبه، مرتبه وجود واجب تعالی است که حضرت واجب تعالی در تصور ذات خویش، عین سعادت و بهجت مطلق است. پس از این، مرتبه جواهر عقلی قرار دارند که به ذات خویش و حضرت او مشتاق‌اند. سپس نفس ناطقه فلکی و نفس کامله انسانی؛ و پس از آن نفوس متوسط بشری هستند که در میانه عالم مجرد عقلانی و عالم مادی تردد می‌کند. در آخر نیز نفوس

بشری مغروق در عالم ماده قرار می‌گیرد که گردن آنها هرگز از بند اسارت رها نمی‌شود.⁶³

در نمط نهم، مقامات عارفان ذکر می‌شود که در حالتی که در جلباب بدن هستند از خویشتن خویش بریده و به عالم قدس پیوسته‌اند. زاهدان به اعراض از لذایذ دنیوی می‌پردازند و عارف فکر خویش را متصرف قدس جبروت کرده است و سر او از انوار حق تابناک می‌شود. اگر کار زاهد نوعی معامله و سوداگری به نظر می‌آید، کار عارف بی‌هیچ شبهه‌ای، خالص تماماً برای حق است بدون چشم‌داشت سود یا پاداشی. او حق تعالی را صرفاً برای خود او می‌خواهد، زیرا حق نخستین شایسته پرستش است. او با اراده حق است که مرید نامیده می‌شود و برای تحقق ارادت خود، نخست، به ریاضت و دور ساختن خود از غیر حق روی می‌آورد، سپس به انقیاد نفس می‌پردازد تا از نفس آماره به نفس مطمئنه تعالی یابد و قوای تخیل و وهم از خیالات و موهومات عالم مادی به صورت‌ها و معانی عالم قدس متوجه شوند. سپس سر خویش را برای بیداری تلطیف می‌کند.

در این هنگام است که انوار ملکوتی بر او درخشش می‌گیرند و او را به مستی و خلسه دچار می‌کنند و او در "اوقات" از درخشش انوار متلذذ می‌شود. هر "وقتی" میان دو وجد است و هرگاه که عارف به ریاضت پردازد حجاب‌ها او را فرامی‌گیرند. پایداری و استقامت وی اتصال او را در همه حالات و آنات به عالم قدس تضمین می‌کند و حق را در همه چیز می‌بیند. سپس به سکینه دست می‌یابد و وقتی به وصال نایل شد سر او به آینه‌ای تبدیل می‌شود که رو به سوی حق دارد و از خویشتن خویش غایب می‌گردد و جز آستان حق چیزی نمی‌بیند.⁶⁴

غرض از نقل این احوالات، از کتاب / اشارات و تنبیهات، این بود که در انتهای کتاب شفا تصور می‌شد که ابن‌سینا به یک عالم تحصلی عقل‌گرای صرف، که فراتر از عالم ذهن و عین نمی‌شناسد، تبدیل شده است، در حالی که، در نوشته‌های متأخر خود وجوه معنوی خویش را آشکار می‌کند.

حال، این پرسش پیش می‌آید که چگونه میان دریافت‌های معنوی و صنعت نسبتی برقرار می‌گردد؟ ابن سینا این پرسش را در گفتار سوم از نمط دهم پاسخ می‌دهد:

در گذشته دانستی که جزئیات بر وجه کلی، در عالم عقلی منقوش هستند و نیز دانستی که اجرام سماوی دارای نفوسی هستند که جزئیات را درک می‌کنند و این نفوس سماوی دارای اراده‌های جزئی هستند که از رأی جزئی صادر می‌شوند و مانعی برای آن نفوس نیست که لوازم جزئی حرکات جزئی خود را، یعنی اموری که در عالم عنصری از آنها تکون یافته‌اند، تصور کنند. سپس، اگر آن چیزی که نوعی رأی و نظر بیانگر آن است، حق باشد و آن نظر جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست و آن عبارت از این است که برای اجرام سماوی بعد از عقول مجردی که هم‌چون مبادی آنهاست، نفوس ناطقه‌ای است که در موادشان منطبع نیستند، بلکه علاقه‌ای به آنها دارند، و نفوس سماوی به وسیله این علاقه به کمالی می‌رسند. در این صورت، اجسام سماوی در مورد ارتسام جزئیات کاملتر خواهند بود، زیرا دو رأی در آنها پدید می‌آید: یکی رأی جزئی، دومی رأی کلی. پس، از آنچه گفتیم برای شما روشن شد که برای جزئیات یک نقشی به طور جزئی برای آنها در عالم نفسانی وجود دارد که با درک وقت و زمان همراه است و یا آنکه در عالم نفسانی هر دو نقش با هم وجود دارند.⁶⁵

این امکان برای نفس هر کس وجود دارد که نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و زوال مانع در خویش مرتسم سازد. پس نقش بستن برخی امور غیبی در نفس از عالم غیب بعید نیست. نفس انسان این امکان را دارد که از حواس درونی یا بیرونی خویش رویگردان شود یا به سوی یکی از دریافت‌های خویش اتجاه کند، یا به قوای دیگر چون شهوت و غضب و همانند آن بگردد یا دوری گزیند. نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، گاهی حالات نفس بدن را از خود متأثر می‌کند و گاهی نیز احوال و اطوار بدن نفس را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. همین تأثیرات متقابل

است که باعث می‌شوند اعمال انسان به ضعف و قوت بگردد و امری را که در حالت عادی برای آدمی ممکن نیست در حالت غیرعادی ممکن می‌گرداند. در خواب دسترسی آدمی به غیب ممکن است، چرا در بیداری ممکن نباشد؟ اگر استعداد باشد و موانع و عوایق زایل شود، این امر در بیداری نیز ممکن می‌شود.

ابن‌سینا در تشابه با مراتب وجودی انسان برای افلاک نیز جسم، نفس و روح قایل است. جسم فلکی نفسی دارد که تدبیر آن جسم را می‌کند و این تدبیر به‌توسط عقل فلکی است. بدین ترتیب، هر آنچه در جسم فلکی رخ می‌دهد، پیش از روی دادن، در عقل فلکی نقش بسته است. برای آدمی این توانایی هست که آنچه، پیش از وقوع، در عقل فلکی منتقش شده را دریابد. چنانچه استعداد باشد و موانع و عوایق زایل گردد، هر آنچه از غیب در عقل فلکی منتقش می‌شود در عقل انسان مستعد نیز مرتسم می‌شود. این استعداد آنگاه پدید می‌آید که نفس آدمی از توجه به حواس بیرونی و موانع بدنی منصرف گردد و به‌تمامی متوجه حواس درون شود. این امر برای اهل معرفت همواره ممکن است. از همین‌رو است که عرفا می‌توانند ایام طولانی روزه‌داری کنند، به کارهای سخت و دشوار پردازند، از حوادث آینده خبر دهند یا در عناصر تصرف کنند.⁶⁶

جهان‌شناسی ابن‌سینا با فرشته‌شناسی او یکی است. نزد وی همانند طرح فلوطین، کنش آفرینش چونان عمل تعقل است، یعنی از طریق شهود و تعقل مراتب‌اعلائی حقیقت مراتب پایین‌تر پدید می‌آید. وی با طرح قاعده «الواحد لایصدر منه الا الواحد» بیان می‌دارد که از واجب‌الوجود، یک وجود صادر می‌گردد که همان عقل اول است. عقل اول وجوب واجب‌الوجود و وجوب بالواجب‌الوجود خویش و نفس ماهیت خویش به عنوان وجود ممکن را تعقل می‌کند. از این سه بعد، به‌ترتیب عقل دوم، نفس فلک اول و جسم آن هویدا می‌گردد. عقل دوم نیز به طریق مشابه وجوب عقل اول، وجوب بالعقل‌الاول خویش و ماهیت نفس خویش را تعقل می‌کند و بدین ترتیب عقل سوم، و نفس و جسم فلک دوم پدیدار می‌شود. این امر تا عقل دهم

و نفس فلک نهم، که فلک قمر است، تداوم یافته و بدین ترتیب به مرتبه‌ای می‌رسد که "جوهر" عالم به آن اندازه پاکی ندارد که از آن فلک دیگری پدید آید. به همین جهت، از باقیمانده "امکانات جهانی" عالم کون و فساد موجود می‌شود. عقل دهم در این مرتبه هم عالم را موجود می‌گرداند و هم صورت‌ها را پدیدار می‌سازد، صورت‌هایی که با ترکیب با ماده، موجودات این مرتبه از عالم را می‌سازند. عقل دهم برای پدید آمدن هر موجودی بدان صورت می‌بخشد و با فساد آن موجود صورتش را بازپس می‌گیرد. برای همین، عقل دهم عقل واهب الصّور است. عقل دهم، در ضمن، عقل آدمی را به نور خود منور می‌کند. لذا انسان می‌تواند صورت‌های مرکب با ماده را در عقل خویش انتزاع کند و به مدد اشراق عقل دهم آن صورت‌ها را تا تراز کلیات در "عقل مجرد" بالا برد. این صورت‌ها مجدداً به عالم مادی هیوط کرده و دوباره تا عقل مجرد صعود می‌کنند.⁶⁷

فرجام سخن

در یک اجماع از نظریات ابن سینا می‌توان نظریهٔ صنعت را از دیدگاه وی چنین طرح کرد که: صنعت و حیات اجتماعی از اختصاصات انسان است. صنعت در انسان چونان صنعت جانورانی چون زنبور عسل یا پرندگان در ساختن آشیانه نیست. صنعت انسان حسب ضرورت شخصی و صلاح حال اوست و با نیروی عقل و اندیشه او تحقق می‌یابد. صنعت ایجاد است از مرتبه عدم و پس از آن ابداع است که ایجاد است از مرتبه وجود و در نهایت ساختن است بر اساس الگویی که در نفس ابداع گردیده است. پس صنعت در وهلهٔ نخست "صنع" و در وهلهٔ دوم "ابداع" و در وهلهٔ سوم "احداث" است. در مرحلهٔ صنع، انسان در تشبّه به حق تعالی و با تجرید از عوایق بدنی می‌تواند به معانی عالم قدس متوجه شود. این معانی نسبت به عالم ممکنات، غیب و به حسب عدم ظهور امکانی، عدم انگاشته می‌شوند. اتّجاه انسان به عالم قدس به عبارتی شهود معانی و انعکاس آنها در عقل اوست. لذا، عقل

آبستن معانی می‌گردد، پس صنع تحقق می‌یابد. سپس، این معانی در نفس او جاری شده و موجب ابداع صورت در نفس و خیال آدمی می‌گردد. در این مرتبت، هر چه تجرید از بدن بیشتر باشد، صورت‌های قدسی با قوت بیشتری در خیال منتقش می‌گردد. از آنجا که هر چه در عالم طبیعت پدیدار می‌گردد سیری از عالم عقول به نفوس فلکی و سپس اجسام سماوی است، در وجود آدمی نیز چنین امری جاری است. معانی از عقل به خیال و از خیال به حس تسری می‌یابد و شخص توانایی احداث شیء را پیدا می‌کند. اگر عقل دهم "واهب الصّور" است، پس سهم صانع در صنعت خویش وساطت از برای انتقال صورت است. لیکن، همان‌گونه که گفته شد، صانع باید برای این امر آمادگی لازم را داشته باشد و شرط پیروی از عقل را به‌جای آورد. فقط در این صورت است که صورت عقلی از واهب الصّور به عقل هنرمند، و از آنجا به خیال و از طریق قوای جسمانی به ماده پذیرنده صورت هبه می‌شود. والله اعلم.

پی نوشت‌ها :

1. «صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» سوره نمل آیه 88. و نیز صنعوا 4 بار، تصنعون، يصنع، يصنعون 5 بار، اصنع 2 بار، لتصنع، اصطنعتك، صنع، صنعا، صنعه، مصانع. همه‌جا فعلی است منسوب به خداوند یا به انسان.
2. «الصُّنْعُ: إِجَادَةُ الْفِعْلِ، فَكُلُّ صُنْعٍ فِعْلٌ، وَ لَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ صُنْعًا، وَ لَا يُنْسَبُ إِلَى الْحَيَوَانَاتِ وَ الْجَمَادَاتِ كَمَا يُنْسَبُ إِلَيْهَا الْفِعْلُ». حسین بن مفضل بن محمد الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، منشورات طلیعه النور، 1427 ق، ص 493.
3. محمد بن ابی‌بکر بن عبدالقادر الرازی، مختار الصحاح، عنی بترتیبه محمود خاطر، قاهره، نهضه مصر للطباعة و النشر و التوزیع، ص 371.
4. سهیل محسن افغان، وژنه‌نامه فلسفی، (فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه، یهلوی، یونانی، لاتین)، تهران، نشر نقره، 1362، ص 151.
5. همان‌جا.
6. همان‌جا.

7. علی اکبر دهخدا، لغتنامه، (لوح فشرده، بر اساس آخرین ویرایش)، تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، مؤسسه فرهنگی ویستا آرا، روایت دوم، ذیل مدخل صنعت.
8. میرزا ابوالقاسم فندرسکی، رساله صناعیه، با مقدمه و حواشی و تصحیح علی اکبر شهابی، تهران، انتشارات فرهنگ خراسان، 1317، ص 2، «الصناعة قوّة فاعلة بامعان فی موضوع مع فکر صحیح نحو غرض من الاغراض، محدود الذات».
9. همان، ص 64.
10. هنرهای صناعی! واژه‌ای است که اخیراً وضع کرده‌اند؛ و ذهن بلافاصله آن را در برابر هنرهای طبیعی! قرار می‌دهد! ولی قطعاً یک چیز مسلم است و آن اینکه واضعان تعریف متداول مبتنی بر پارادایم مدرن را فرض قرار داده و با تحدید هنر به هنر زیبا معادل *fine arts*، سعی کرده‌اند صناعات را، که در دوره پیش از مدرن دامنه وسیعی از جمله هنر به معنای مدرن را نیز دربرمی‌گرفت، با اطلاق نام هنرهای صناعی، هویت دیگری ببخشند. لذا با افزودن بای نسبت به صنعت و اسقاط تالی مصدر مجعول، صناعی را ساخته و آن را به هنر افزوده‌اند تا دامن هنر از «صناعت» تطهیر شود. غافل از آنکه کلمه، صناعی خود به عنوان متضاد طبیعی وضع شده و لغت متداولی است. به هر صورت گریز از سنت سر از بدعت در خواهد آورد.
11. لغت $\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}$ به معنای *machine* (ماشین، دستگاه) و امروزه به معنای *engine* هم به کار می‌رود.
12. Plato, "Cratylus", Benjamin Jowett (Trans.), in: *Plato: The Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns (Ed.), Bollingen Series 71, Princeton: Princeton UP, 1961. (414-415), p 450.
13. نک مداخل این لغات را در کتاب زیر:
See: *tectē, tectōrīōlum, tectōrīus, tectum, tectus, tēgo*, in the: D. P. Simpson, *Cassel's Latin Dictionary*, Wiley Publishing Inc, New York, 1968.
And See also: *textus, adtexere, intertexere, pertexere, subtexere, retexere, praetexere, obtexere, contexere, detexere, intexere, attexere, tela, textōr, textum*, in some Latin dictionaries.
14. متأسفانه در رایانه حرفی برای نشان دادن تلفظش سنسکریت — که با حرف S که در زیر آن نقطه‌ای تعبیه شده است نشان داده می‌شود — نبود، لذا به ناچار این حرف S را به جای آن برگزیدم.
15. محمدرضا جلالی نایینی، فرهنگ سنسکریت — فارسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (2 جلد)، جلد دوم، 1384، صص 131 و 132.
16. محمد حسن دوست، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، زیر نظر بهمن سرکاراتی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، جلد اول، ص 340.

17. محمّد مقدم، راهنمای ریشه فعلهای ایرانی در زبان اوستا و فارسی باستان و فارسی کنونی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، 1342، ص 44.
18. Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne), d'après son œuvre aš-Šifa', Editions du Patrimoine Arab et Islamique Paris, Entreprise Universitaire, d'Etude et de Publication (S.A.R.L.) Beyrouth - Liban, 1988, pp 200-201.
- الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله ابن سینا، الفن السادس من طبیعیات (علم النفس) من کتاب الشفا، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، 1988، ص 200 تا 201.
19. «يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: صنع و فعل و أوجد؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه، و نحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي».
20. «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من ماده، أو آلة، أو زمان، و ما يتقدمه عدم زمني، لم يستغن عن متوسط، و الإبداع أعلى مرتبه من التكوين و الإحداث».
21. حسن ملكشاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات، تهران، انتشارات سروش، 1363، ص 281.
22. احمد بهشتی، صنع و ابداع، (شرح نمط پنجم الاشارات و التنبيهات)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1385، ص 3.
23. اخلاق نیکوماخوس، (1094 ب).
24. همانجا؛ و نیز نک شودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1375، ص 1472.
25. اخلاق نیکوماخوس، (1094 ب).
26. در ردّ ایده‌های افلاطونی و طعنه به او.
27. اخلاق نیکوماخوس، (1139 آ).
28. همانجا، (1139 ب).
29. همانجا، (1140 آ).
30. همانجا، (1141 آ).
31. همانجا، (1141 آ).
32. سیاست، کتاب هشتم، فصل نخست، بند 4، (1337 ب).
33. همانجا، کتاب هفتم، فصل 14، بند 5، (1337 الف).
34. نک سماع طبیعی یا کتاب طبیعت، (194 آ)؛ (199 آ)، در ترجمه لطفی، ص 64، ص 86.
35. ایون، (534).
36. همانجا.
37. تئای تنوس، (146) ص 1287.
38. انشاد پنجم، رساله هشتم، بند 5، (ص 763).

39. نک گستون مر، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.

40. نک افلاطون، «کراتولوس»، در: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، ص. 706.

41. در معنای لغوی عقل به واسطه، از ریشه $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ و مرکب از پیشوند $\delta\iota\alpha$ و $\nu\omicron\iota\alpha$.

42. نک غلامرضا اعوانی، «ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت»، در: حکمت و هنر معنوی، (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات گروس، 1375، صص 3 تا 20.

43. جالب اینجاست که هیدگر در فهم این امر خلاف آنچه افلاطون در کتاب ششم جمهوری، 508 a، آورده راه می‌برد. وی در مقاله‌ای با عنوان «نظریه حقیقت در نزد افلاطون» او را متهم به تحدید حقیقت به انطباق صورت ذهنی با شیء خارجی می‌کند! نک:

Martin Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth" English translation by Thomas Sheehan, published in: William McNeill (ed.), *Martin Heidegger, Pathmark's*, Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998, pp. 155-182. See also:

www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/47PLATO.PDF

وی در بخشی از مقاله می‌گوید: «در زبان یونانی، به إسفار و ناپوشیدگی $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ گفته می‌شود، کلمه‌ای که ما آن را «حقیقت» (truth) ترجمه می‌کنیم. از دیرگاه تاکنون در اندیشه غربی، «حقیقت» به معنی تطابق بازنمایی در ذهن با خود شیء بوده است: *adaequatio intellectus et rei*. صفحه 10 مقاله فوق؛ شاید همین اشاره کافی باشد که هیدگر $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ و *intellectus* را به *dénken* ترجمه می‌کند یعنی فکر کردن! نک محمود بینای مطلق، «هنر نزد افلاطون»، در: *نظم و راز*، تهران، انتشارات هرمس و ایده، 1385، ص. 91.

44. نک گستون مر، افلاطون، صص 52 تا 79.

45. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، جلد سوم، ص. 1426.

46. همان، ص. 1428.

47. ارسطو، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، 1378، صص 19 و 20، (980 آ).

48. همان، ص. 20، (980 ب).

49. همان، ص. 21، (981 آ).

50. همان، ص. 21 و 22، (981 آ و 981 ب).

51. همان، صص 276 – 275، (1032 آ).

52. همان، ص. 173، (1014 ب)؛ معانی طبیعت در حکمت ارسطو عبارت است از: الف) تکوّن شیء نامی (با تلفظ ممتد $\acute{\epsilon}$ در لفظ $\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\varsigma$)، ب) جزء حالّ در شیء نامی که نموّ شیء نخستین بار از آن

- آغاز می‌شود، ج) مبدأ نخستین حرکت مقتضای ذات هر شیء طبیعی بماهو طبیعی، د) ماده اولیه‌ای است که اشیاء طبیعی از آن ساخته شده‌اند یا می‌شوند، ه) ماهیت اشیاء طبیعی. «... طبیعت از یک سو ماده اولیه است و از سوی دیگر صورت یا ماهیت، و صورت و ماهیت غایت هر کون است». همان، ص 173 تا 175، (1014 ب و 1015 آ).
53. همان، ص 276، (1032 آ).
54. همان‌جا، (1032 ب).
55. همان، ص 175، (1015 آ).
56. [معلوم نیست چرا او را دشمن هنر نمی‌خوانند؟!]
57. اثناد پنجم، رساله نهم، بند 11، ص 787.
58. ارسطوطالیس، فن الشعر، مع الترجمة القديمة و شروح الفارابی و ابن سینا و ابن رشد، ترجمة عن اليونانية و شرحه و حقق نصوصه عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان، دارالتقافة، 1973، ص 166.
59. *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne), d'après son œuvre aš-Šifa'*, Editions du Patrimoine Arab et Islamique Paris, Entreprise Universitaire, d'Etude et de Publication (S.A.R.L.) Beyrouth - Liban, 1988, p 203.
- الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله ابن سینا، *الفن السّادس من طبیعیات (علم النفس)* من کتاب الشفا، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، 1988، ص 203.
60. شیخ رئیس ابوعلی سینا، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، 1383، ص 11 تا 27.
61. همان، ص 27 تا 29.
62. همان، ص 67 تا 76.
63. همان، ص 436 و 437.
64. همان، ص 439 تا 459.
65. همان، ص 468.
66. همان، ص 461 تا 493.
67. نک سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ پنجم، 1371؛ شیخ الرئیس ابوعلی سینا، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سیدیجی یشربی، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول، 1377؛ همو، *الهیات دانشنامه علائی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، 1383، همو، *الشفاء، الالهیات، موقع الفلسفة الاسلامیة*، در:

1. ابن سینا، الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله ، *الفن السادس من طبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفا*، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، 1988.
2. __، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، 1383.
3. __، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سیدیحیی یربئی، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول، 1377؛
4. __، *الهیات دانشنامه علائی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، 1383.
5. __، *الشفا، الالهیات، موقع الفلسفة الاسلامیة*، در: www.muslimphilosophy.com/sina
6. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، 1385.
7. __، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، 1337.
8. __، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، 1378.
9. ارسطوطالیس، *فن الشعر*، مع الترجمة القديمة و شروح الفارابی و ابن سینا و ابن رشد، ترجمة عن اليونانية و شرحه و حقق نصوصه عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان، دارالثقافة، 1973.
10. اعوانی، غلامرضا، «ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت»، در: حکمت و هنر معنوی، (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات گروس، 1375.
11. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوّم، تهران، 1380.
12. بهشتی، احمد، *صنع و ابداع*، (شرح نمط پنجم الاشارات و التنبیها)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1385.
13. بینای مطلق، محمود، «هنر نزد افلاطون»، در: *نظم و راز*، تهران، انتشارات هرمس و ایده، 1385.
14. جلالی نایینی، محمدرضا، فرهنگ سنسکریت - فارسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (2 جلد)، جلد دوم، 1384.
15. حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناسختی زبان فارسی، زیر نظر بهمن سرکاراتی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
16. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، (لوح فشرده، بر اساس آخرین ویرایش)، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، مؤسسه فرهنگی ویستا آراء، روایت دوم.
17. رازی، محمد بن ابی‌بکر بن عبدالقادر، *مختار الصحاح*، عنی بترتیبه محمود خاطر، قاهره، نهضه مصر للطباعة و النشر و التوزیع، ص 371.
18. رآغب اصفهانی، حسین بن مفضل بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، منشورات طلیعه النور، 1427 ق.، ص 493.

19. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1375.
20. محسن افنان، سهیل، واژه‌نامه فلسفی، (فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه، پهلوی، یونانی، لاتین)، تهران، نشر نقره، 1362، ص. 151.
21. مر، نگستون، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.
22. مقدم، محمد، راهنمای ریشه فعلهای ایرانی در زبان اوستا و فارسی باستان و فارسی کنونی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، 1342.
23. ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، تهران، انتشارات سروش، 1363.
24. میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم، رساله صناعیه، با مقدمه و حواشی و تصحیح علی‌اکبر شهابی، تهران، انتشارات فرهنگ خراسان، 13179.
25. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ پنجم، 1371؛
26. Heidegger, Martin, "Plato's Doctrine of Truth" English translation by Thomas Sheehan, published in: William McNeill (ed.), *Martin Heidegger, Pathmark's*, Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998
27. Plato, "Cratylus", Benjamin Jowett (Trans.), in: *Plato: The Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns (Ed.), Bollingen Series 71, Princeton: Princeton UP, 1961.
28. Simpson D. P., *Cassel's Latin Dictionary*, Wiley Publishing Inc, New York, 1968.
29. www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/47PLATO.PDF