

ابن سینا در چالش با نظریه مثل افلاطون^۱

دکتر زهره توازیانی^۲

استادیار دانشگاه الزهرا

چکیده

یکی از نظریاتی که به طور جدی، ابن سینا، آن را به چالش کشیده است، نظریه مثل افلاطونی است، یقیناً وقتی افلاطون به طراحی چنین نظریه‌ای می‌پرداخت گمان جدی‌اش این بود که بدان وسیله می‌تواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن، توجیه کند.

ابن سینا، از جمله حکیمانی است که نظریه مثل افلاطونی را ارزیابی منفی کرده و آشکارا آن را منسوب به دوران خامی و ناپختگی اندیشه یونانی دانسته است و این در حالی است که ستایش خود را از فیلسوف دیگری که معاصر و شاگرد بزرگ افلاطون، یعنی ارسطو بوده، پوشیده نمی‌دارد. او به صراحت اعتقاد به مثل را ناشی از جهل، دانسته است. به گمان وی چنین نظریه‌ای مستظهر به منطق قوی استدلالی و برهانی نیست. بخشی از آثار مهم ابن سینا به نقد و بررسی این نظریه اختصاص داده شده است که از جمله آن می‌توان به مقاله هفتم «الهیات شفا» اشاره کرد.

نگارنده مقاله درصدد است با عنایت به ساختار کلی نظریه مثل در اندیشه افلاطون و صورت‌تقریر یافته آن نزد ابن سینا، نشان دهد که چرا بر خلاف فیلسوفان مسلمان دیگر هم چون شیخ اشراق و ملاصدرا، نظریه ابن سینا قائل به نارسایی آن در تبیین نظام پیدایی عالم بوده است. به این منظور سعی می‌شود تا با بررسی آرای مکتوب افلاطون، و دریافت ابن سینا از آن نظریه، نشان داده شود که نقد فلسفی ابن سینا تا چه اندازه موجه بوده است.

واژگان کلیدی

ابن سینا، ارسطو، افلاطون، مثل، علیت، شناسایی، موجود مفارق، عالم محسوسات

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۰/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۱۰

۲- مدیر گروه دانشگاه الزهرا

نظریه مثل که افلاطون آن را تنها بر اساس دو اصل موضوع خطانپذیری 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 این نظریه که اساس آن، جهت حل پاره‌ای از معضلات فلسفی، تکوین یافته گاهی خود معضل‌آفرین گشته است، به گونه‌ای که نمونه آن را می‌توان در چالش میان متفکران مسلمان، به خوبی مشاهده نمود. ابن‌سینا قرائتی غیرقابل دفاع از آن را در ذهن خود داشت و به همین جهت آن را تحقیر می‌کرد ولی ملاصدرا آن را قابل تحسین می‌یافت، دیگران نیز کمابیش تمایلاتی به این سو یا آن سو داشته‌اند. البته تصویر خود افلاطون از این نظریه به داوری ما درباره قرائت‌های مختلف در مورد آن کمک شایانی می‌نماید. بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی، توضیحات زبان‌شناختی پیرامون مفهومی که نزد ما به نام «مثل» معروف است، ضروری می‌نماید.

مثل افلاطونی چیست؟

لفظی که ما آن را «مثل» می‌خوانیم، در نوشته‌های افلاطون به «ایده»^۱ معروف است. البته لفظ دیگری هم با همین معنا و فحوا در رساله «میهمانی» او مورد استفاده قرار گرفته است و آن کلمه «معنا»^۲ است (افلاطون، ۱۳۶۲، ص ۳۳۸). مورخان فلسفه بر این عقیده‌اند که کلمه ایده در زبان یونانی به معنای شکل، دیده‌شدنی، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون، به ویژه در نوشته‌های فیثاغورث و پیروانش، گزنوفانس^۳، آناکساگوراس^۴، امپیدوکلس^۵ و دیگران نیز به همین معنی به کار رفته است. افلاطون هم در نوشته‌های اولی خود این لفظ را به همین معنا به

۱ - Idea

۲ - meaning

۳ - Xenophanes

۴ - Anaxagoras

۵ - Empedocles

کار برده است، ولی در آثار بعدی، لفظ «استوقس»^۱ را معادل آن وضع کرده و از کلمه «ایده» معنای جدیدی را اراده کرده است.^۲ 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 بعداً 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، ۱۳۵۵، ص ۳۸۰ به بعد؛ همو، ص ۳۹۱ به بعد). یاسپرس^۳ می‌گوید برای اینکه بدانیم «ایده» چیست و جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رسائل افلاطون لازم است. چنان که اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار حسب مورد به کار برده است، گرد آوریم، تصویر گیج‌کننده‌ای به دست می‌آید. افلاطون برای وصف ایده گاه اصطلاحاتی مانند صورت اصلی، شکل، نوع، ماهیت و وحدت را به کار می‌برد و گاهی عباراتی مانند «خود آن چیز»، «نمود»، «خود زیبایی، خود اسب» «به خودی خود» و گاه نیز اصطلاحات مبین هستی مانند باشند، باشند حقیقی، گاهی هم مفرد به جای جمع مانند اسب در برابر اسب‌ها، و زیبا در برابر چیزهای زیبا و هستی به جای چیزهای باشند (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۲).

در فرهنگ اسلامی کلمه «ایده» به «مثل» ترجمه شده است و بعضی را اعتقاد بر این است که این واژه، ترجمه هم‌سنگ لفظ اصلی نیست، زیرا لفظ «مثل» 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 معنای لفظ ایکونوس^۴ را به کار برده است. بنابراین نخستین مترجمان مسلمان در ترجمه لفظ ایده به مثل به خطا رفته‌اند و این خطا هم چنان به غلط در میان مسلمانان باقی مانده است. همچنین در کاربرد این لفظ باید توجه داشت که کلمه مثال در کاربرد عام مفهومی

۱ - Stoy Xeyon

۲- ر.ک به: (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۱).

۳- Karl Jaspers

۴- Eikonos

ذهنی دارد، در حالی که افلاطون برای آن مرجع و محتوایی عینی قائل بود.

رهیافت افلاطون به مثل

بسیاری از مورخان غربی فلسفه اعتقاد دارند که افلاطون با مشکل علیت طبیعی و اثبات خلود نفس روبرو بوده که اندیشه مثل به ذهنش راه یافته است و از این رو در رساله‌ای چون «فیدون» قول به مثل و بهره‌مندی از مثل را به عنوان فرضیه‌ای برای حل آن دو مسأله 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 مثل را برگزید. افلاطون می‌اندیشید که برای حل مسأله وحدت و کثرت و اینکه چگونه ممکن است، شیئی هم واحد باشد و هم کثیر، می‌تواند طرح مثل را در افکند. «بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد، به همین نحو یک شیء می‌تواند هم مشابه باشد، هم غیرمشابه، یا هم بزرگ باشد، هم کوچک، بی‌آنکه تناقضی پیش آید» (بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۶۰).

یقیناً آنچه مورد توجه افلاطون بوده، کارآیی نظریه مثل در حل بسیاری از مشکلات و مسائل فلسفی بوده است، در حالی که پیش از آن پارمنیدس او را متوجه تحقیق در حقیقت مثل می‌کند و نه اثبات آن از طریق کاربرد پرفایده‌اش.

برداشت ابن‌سینا از چگونگی رهیافت افلاطون به مثل

تصویر رهیافت افلاطون در اندیشه حکیم ابن‌سینا به ریشه ساده‌ای توجیه می‌شود که بازگشت آن به بازشناسی مابه‌ازای مفاهیم ذهنی است و اینکه اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی هست یا نه؟ به گمان شیخ‌الرئیس، 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 کلی‌سازی 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 انسان کلی را تلقی می‌کند نقشی به صورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۴).

تفسیر ابن‌سینا از دیدگاه فیثاغوری و داوری کلی او

در گزارش شیخ از نظریه مثل، که بعدها تفصیل آن خواهد آمد، به گروه دیگری اشاره می‌شود که در ظاهر پیروان فیثاغورث حکیم بوده و آنها صورت دیگری از نظریه مثل را در مورد امور تعلیمی قائل بوده‌اند. توجیه شیخ این بود که فیثاغوریان چون فکر می‌کردند امور ریاضی را می‌توان از ماده‌اشان تجرید کرد و گرچه به لحاظ وجودی بی‌نیاز از جسم نیستند ولی از نظر ذهنی و تعریف و تعلیم بی‌نیاز از جسم‌اند، لذا برای آنها حقایق ماب‌ه‌زای در عالم دیگر قائل شدند که وجودشان در این عالم شبحی از وجود آنها در آن عالم است^۱ (همو، ص ۳۲۰).
بعد از اشاره به قول مثل و مبادی تعلیم و سبب داعی بر آنها، هر دو نظریه در عرض هم از جانب شیخ، 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 را، و در فصل سوم از همان مقاله دلایل خود را بر ابطال مثل و قول به تعلیم، متمرکز ساخت. اما پیش از اینکه نظر شیخ در این خصوص بیان شود، اشاره‌ای کوتاه از خود افلاطون در آثار و نوشته‌های وی لازم می‌نماید.

۱- «و قوم آخرون لم یروا لهذا الصورة بل لمبادیها، و جعلوا الامور التعلیمیة التي تتارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود».

جایگاه مثل در نظام افلاطونی

هر چند رد پای مثل در بسیاری از آثار افلاطون دیده می‌شود اما بطور خاص در رساله «جمهوری» و «تئتوس» بحث جدی مثل که به منزله رهیافت وی تلقی می‌شود، مشخصاً با دو موضع مثبت و منفی مشهود است. او در رساله تئتوس بحث منفی خود را با رد نظریه معروف پروتاگوراس^۱ 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 ورود به بحث جدی مثل است، زیرا اندیشه معرفت بدون متعلق برای بسیاری از یونانیان، فکری بیگانه بود^۲ و تفسیر عینیت در شناخت به توافق بین‌الذهان، به معنایی که بعد از کانت رواج پیدا کرد، اساساً معنا نداشت بلکه مراد از عینیت، همان مطابقت ذهن با عالم خارج بود که تقریباً برای افلاطون هم مغرورعنه 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 متعلق آن باشد؛ زیرا افلاطون چنین عالمی را یکسره در تغییر می‌دانست. اما در این میان سهم پارمنیدس در القای ثبات بر اندیشه افلاطون بیش از همه بود.

از نظر افلاطون ادراک حسی نه تنها تمام معرفت نیست، بلکه حتی در قلمرو خودش نیز معرفت نیست (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص 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 سر و کار ما هماره با امر محسوس بماهومحسوس نیست؛ زیرا در این مورد نیز ما با حکم در امور محسوس روبرو هستیم که یقیناً این حکم، خود، دیگر امری

۱- Protagoras

۲- نمونه‌ای از آن در رساله میهما نی، آمده است.

محسوس نیست، بلکه فعالیت از جانب ذهن است. تذکر خطاهای حس به وسیله عقل هم در خود حوزه محسوسات، فعالیت ذهنی است.

از نظر افلاطون متعلقات حس هم نمی‌توانند متعلقات معرفت حقیقی باشند؛ «زیرا معرفت درباره چیزی است که هست، یعنی درباره ثابت و پایدار، 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» (کاپستون، ۱۳۲۲، ج ۱، ص ۲۰۸).

با اینکه بسیاری از مفسران معتقدند که افلاطون در حل مشکل علیت طبیعی، خلود نفس و مسأله وحدت و کثرت، نظریه مثل را مطرح کرده است، اما حقیقت آن است که مسأله شناسایی برای او مهم‌تر از هر چیز دیگری بوده است؛ زیرا به گمان وی این شناخت خیر است که مانع رفتار شریرا نه می‌شود و «اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت» (پاپکین، ۱۴۰۲، ص 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 افلاطونی باز می‌نماید. بنابراین برای او شناخت حقیقت هر چیزی، به ویژه وقتی که پای عمل به میان می‌آید، می‌بایست مهم‌تر از هر چیز دیگری 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، ۱۳۵۷، ص ۱۲)، مؤید این مطلب است 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 معادله 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 (ممو، ص ۸۶). اساساً در پیگیری حصول شناسایی اطمینان‌بخش که قبلاً به دلالتی راه حس را بر آن بسته می‌دید، متوجه «مثل» شده است، هر چند که توسل او به تمثیل از اهمیت توجه او کاسته است، اما در هر حال هدفی مقدس را تعقیب می‌کرده است. از نظر او درک مثال خیر مانند رسیدن به خورشید است و هر چند ما خود خورشید را نمی‌بینیم ولی همه چیز را در روشنایی آن می‌بینیم و شناسایی راستین هم خویشاوند «خیر» است (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۱۷).

از نظر افلاطون خیر نه تنها به اشیا، قابلیت شناخته شدن می‌بخشد بلکه علت ماهیت و هستی آنهاست، بی‌آنکه خود، هستی باشد^۱ (ممو، ص ۸۱) و آنچه در روشنایی خیر می‌توان به آن اندیشید، همان است که «مثل» یا «صور» نامیده می‌شود. صوری که متعلق اندیشه ما در یک شناسایی حقیقی و یقینی است، باشنده‌ای جاودان و فراتر از هر «شدنی» تصویر می‌شود که افلاطون از آنها گاهی با تعبیر «خود برابری و نابرابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز» یاد می‌کند (ممو). و از آنها جهان ایده‌های نامتغیر، فسادناپذیر، نهان از چشم و قائم به ذات را اراده می‌کند که فقط با فکر می‌توان آنها را دریافت، در مقابل جهانی که متغیر و پیوسته در حرکت است، جهانی که فنا می‌پذیرد و فاسد می‌شود.

افلاطون در رساله «فایدروس» از جهانی نام می‌برد که «ایده‌ها» یا «مثل»، هستی راستین خود را دارند. از این جهان به «جهان اندیشه‌ها» یا «ماورای آسمان» تعبیر می‌شود که در صورت رهیابی 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، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹ به بعد).

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

مثل افلاطونی که با ویژگی‌های کلیت، معقولیت و عینیت شناخته می‌شوند همان طور که پیشتر گفتیم در عالمی جدا از اشیا محسوس تصور می‌شوند و به این معنا به کلی مفارقتند و در «مقر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز به صورت مجزا وجود دارند» (کاپستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۳).

اما با این وجود فراموش نکنیم که یک تفسیر در طرح نظریه مثل توجیه علیت طبیعی بود، بنابراین افلاطون می‌باید نسبت این عالم محسوس را با آن عالم توضیح می‌داد. از نظر او «اشیا محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند» (همو).

نقدهایی که خود افلاطون به نظریه مثل 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 مثل جایی برای توجیه وجود قبلی نفس باز می‌کند. اما اینکه اساساً تا چه اندازه موفق به رسیدن به چنین اهدافی می‌شود یا تا چه اندازه «در پردازش چنین نظریه‌ای انتظارات عقلی فیلسوفانه را پاسخ می‌گوید، محل تردید است. شاید نخستین کسی که متوجه محذورات قول به مثل شده، خود افلاطون بوده باشد؛ زیرا وی در رساله معروف «پارمنیدس» این نظریه را در بوته آزمایش قرار داده و لاقلاً به فقراتی از ناتوانی آن در توجیه مسائل فلسفی اشاره می‌کند. مثلاً اینکه اگر قرار است مثل، توجیه پیدایی اشیا محسوس یا به عبارتی گوهر و جوهر اشیا محسوس عالم ما باشند، باید به ازای هر موجودی، ولو نوع آن، مثالی وجود داشته باشد که این اشیا در فرآیند صنع صانع یا دمپورژ بر طبق آن الگوها ساخته شده باشند.^۱ از طرفی در جمع اشیا این عالم موجوداتی هم چون مو، گل و

۱- افلاطون در تیمائوس به روشنی این ایده را مطرح می‌سازد که صانع یا دمپورژ، اشیا این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد (کاپستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۴).

کثافت^۱ هم وجود دارند که یا باید برای آنها هم مثل اصیل و جاودانه قائل شد که تعالی مثل^۲ را مخدوش می‌کنند و یا باید از اصل، وجود مثل را برای آنها انکار کرد و به وجود امر بی‌مثال اعتراف نمود که پذیرش عقیده اخیر هم توفیق افلاطون را در توجیه علیت طبیعی در همان گام نخست زیر سؤال می‌برد؛ زیرا باید پاسخگوی 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 مثل 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. اما ارسطو شاگرد بی‌مثال افلاطون شاید از جدی‌ترین منتقدان آن نظریه بود.

انتقادات کلی ارسطو بر نظریه مثل

مطالعه اندیشه ارسطو در خصوص مثل از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که وی ملهم جدی ابن‌سینا حکیم مسلمان در نقد نظریه مثل بوده است. مورخ شهیر تاریخ فلسفه غرب، کاپلستون، به فقراتی از انتقادات کلی که به نظریه مثل شده است، اشاره نموده که عموم این انتقادات از ناحیه ارسطو مطرح شده است. به گمان ارسطو اگر نظریه مثل برای پی‌ریزی شناخت حقیقی از اشیای طراحی شده باشد، عملاً این مقصود را برآورده نمی‌سازد. اگر برای توجیه علیت طبیعی طرح شده باشد، آن مقصود را هم بر آورده 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.

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.

به طور کلی می‌توان گفت از نظر ارسطو طرح نظریه مثل صرفاً مضاعف کردن عالم بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی است که نه تنها دردی را دوا نمی‌کند بلکه مشکلی را هم بر مشکلات فلسفی می‌افزاید. از نظر او نظریه مثل نه تنها بی‌فایده بلکه محال است. با نظریه مثل نه پدیده حرکت قابل توجیه است و نه مسأله شناسایی؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان رابطه میان اشیا محسوس را با اشیا معقول به صرف الفاظی مانند «بهره‌مندی» یا «روگرفت» توجیه نمود (ارسطو، ۱۳۶۷، ص 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 مثل، حقیقت این اشیا هستند چرا می‌باید جدا و مفارق از آنها باشند؟ (ممو) و به تعبیر نظام اساسی این تفکر افلاطونی بر پایه گسستگی است، گسستگی میان جهان کون و فساد و جهان ابدی ایده‌های ثابت (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۱).

با همه انتقاداتی که به نظریه مثل افلاطونی وارد شده است، پذیرش این گمان که افلاطون ایده خامی را در ذهن می‌پرورانده است، آسان نیست و حتی انتقادات جدی ارسطو را نیز نوعی نگاه و نظر به نتایج منطقی آن دانسته‌اند نه احتمالاً فهم درست خود آن نظریه، 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، که به قول کاپلستون به عنوان یک مقدمه فرض شده است تا اصل بدیهی اول آن را توجیه کند، یا 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، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹-۲۴۰).

در هر حال آنچه مانع قضاوت صریح در مورد درستی یا نادرستی این نظریه می‌شود، جدای از وجود مخالفان جدی و قدر قدرت آن، پیچیدگی و عدم قابلیت

استدلال‌پذیری خود آن نظریه است. یاسپرس می‌گوید «هر کوششی برای آنکه نظریه ایده افلاطون به صورت دستگامی منظم در آید بی‌حاصل است. کسی که بخواهد روش تفکر درباره ایده‌ها، یا کیفیت تجسم آنها را موضوع درس قرار دهد کارش بی‌معنی است» (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۵). به گمان یاسپرس نظریه مثل افلاطونی را نباید به عنوان نظریه‌ای که طی مراحل مختلف به ذروه کمال رسیده تلقی کرد؛ بلکه تفکر درباره مثل طی محاورات و مکالمات چهل ساله شکل گرفته و با این حال به صورت یک دستگام منظم واحد در نیامده است (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۵).

صرف نظر 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 بعدها نیز مورد استناد موافقان و مخالفان قرار گرفت و حتی اگر کسی در درستی یا نادرستی نظریه مثل 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، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷). او بیش از هر کس دیگری به افلاطون نزدیک بود و فهم دقیقی از هستی‌شناسی افلاطون داشت.

دیدگاه نقادانه ابن‌سینا در مورد مثل و تعلیمی فیثاغوریان با

تکیه بر گزارش ارسطو

همان طور که پیش‌تر اشاره کردیم، ابن‌سینا حکیم پر آوازه مسلمان یکی از مهم‌ترین به چالش‌کشندگان نظریه مثل است. خواننده‌ای که با افکار و اندیشه ارسطو آشناست یا نظریات خاص او را در مورد مثل مورد مطالعه قرار داده است، به خوبی می‌داند که عناصر نقد ابن‌سینا بر مثل افلاطونی به طور کامل بر گزارش ارسطو از آن نظریه استوار است. به یاد داشته باشیم که در تحلیل

ارسطو دو مسأله مهم محور انتقادات او را بر آن نظریه تشکیل می‌داد که یکی «جدایی و مفارق بودن مثل» است و دیگری جنبه ریاضی نظریه مثل که عیناً در بحث ابن‌سینا هم مورد توجه واقع شده است. ارسطو در متافیزیک گزارش می‌دهد که افلاطون در کنار صور، قائل به اعداد و چیزهای ریاضی^۱ 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 «او [افلاطون] می‌گوید اعداد در کنار محسوسات و مستقل از آنها وجود دارند، در حالی که پیثاغوریان می‌گویند که خود اشیا همان اعدادند، و چیزهای ریاضی را در موضعی وسط مثل و محسوسات قرار نمی‌دهند» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص 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 بیان‌پذیرند و از آن جا 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 (همو، ص ۱۹).

ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله هفتم الهیات شفا با عنوان «اقتصاص مذاهب الحکما الاقدمین فی المثل و مبادی التعلیمیات و السبب الداعی الی ذلک» توأمان هم نظریه مثل 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 (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸).

مطابق فهمی که ابن‌سینا از نظریه مثل داشته سه نکته مهم در تصور او دخیل بوده است:

۱ - ta mathematika

- 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 (مثل) 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، ۱۳۶۹، ص ۳۶۶).

مطابق گزارش شیخ 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 شیخ موجود مثالی 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 فسادناپذیرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۹-۳۲۰).

شیخ بدون اینکه مدرک به عقل بودن امر مفارق را انکار کند، افراط در این قول را به افلاطون و معلمش سقراط نسبت می‌دهد، 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 تعلیمات قائل هستند. البته از نظر شیخ امور تعلیمی حداً مفارق از ماده هستند، اما آنچه آن گروه (که به احتمال قوی فیثاغوریان هستند) بر آن اصرار دارند نه مفارقت حدی، بلکه مفارقت وجودی 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 (همو، ص ۳۲۰). اما از نظر

افلاطون تعلیمات که فیثاغوریان آن را مفارق در وجود و شأنی هم چون مثل افلاطونی برایش قائل بودند جایگاهی بین صور و مادیات دارند. (همو، ص ۳۲۱). شیخ در گزارش خود همچنین علاوه بر طرح نظر عقول عرضی یا مثل افلاطونی، به اختلاف نظر فیثاغوریان در اینکه مبادی عددند یا مقادیر، اشاره می‌کند و به تشعب آنها در امر ترکیب کل از تعلیمات هم اشاره نموده و سرانجام با اذعان به این مطلب که اکثر فیثاغوریان عدد را مبدأ و وحدت را که با هویت متلازم بوده، مبدأ اول دانسته‌اند، به نحوه علیت وحدت یا عدد برای موجودات نیز اشاراتی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳).

آنچه در بیان شیخ 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 فی‌العیان است. شیخ به این مطلب اشاره دارد که عدد را می‌توان به دو حیث در نظر گرفت، یکی اینکه مجرد و مفارق از ماده باشد و دیگر 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: «لا وجود له فی ذاته، فأنه عرض والعرض من دون حامله لایوجد» (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷ و ۱۰۹). به گمان شیخ عدد می‌تواند به عنوان کثرت مرکب از وحدات تلقی شود (همو، ص ۱۰۹)؛ اما اینکه عدد برای اشیا منشأیت داشته و یا دارای وجودی مجرد باشد هرگز قابل قبول نخواهد بود. شیخ از اینکه فیثاغوریان حتی برای نقطه که به گمان او انتهای خط و امری عدمی است، وجود مستقل قائل شده‌اند، نیز اظهار تعجب می‌کند (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳).

نظر ابن‌سینا در مورد مبدئیت اعداد و منشأیت آنها برای اشیا آن است که این قول مستلزم محالات و تکلفاتی در شناسایی 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 آنهاست 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 آنکه چنین نیست.

آنچه در اشاره شیخ 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 مثل اعدادند، چگونه علت‌ها خواهند بود؟ آیا بدان علت که موجودات اعدادی دیگرند، مثلاً چنین عددی انسان و چنان عددی سقراط و دیگری کالیکیاس است؟ در آن صورت آن اعداد [از چه روی و] چرا علت‌های این‌هایند؟» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۸).

شیخ در نقد دیگری به قول تعلیمی به زیادت و نقصانی که عدد به خود می‌پذیرد اشاره می‌کند و آن را وجه دیگری برای ابطال آن قول می‌داند. به گفته شیخ 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 شیخ، اعداد امری اعتباری هستند و هر عددی نوعی مستقل دارد و هیچ عددی داخل در عدد دیگر نیست (مطهری، ۱۳۶۹، ص 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 مثل متعدد یک مثال پدید می‌آید؟» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۲۸).

هر چند ترکیب در اعداد امری ممکن است اما با فرض اینکه انواع دارای رب‌النوع‌های مشخصی می‌باشند، تصور ترکیب آنها تصویر مشوشی را از موجودات عالم مثال را تداعی می‌کند. هم چنان که ارسطو تصریح می‌کند که اگر اعداد هم‌نوع باشند نتایج بسیار عبثی حاصل می‌شود، و اگر اعداد هم‌نوع هم نباشند همان نتایج به دست می‌آید. زیرا در صورت اول چه چیز مصحح اختلاف آنها خواهد بود؟ 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، ۱۳۶۷، ص ۲۸). «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» (ممو، ص ۲۹).

علاوه بر مشکل علیت طبیعی مثل برای امور محسوس، مشکل دیگر مسأله شناسایی و امکان کمک آن نظریه به شناخت امور محسوس است که مورد عنایت شیخ بوده و آن را از اساس بی‌حاصل می‌داند، هم چنان که ارسطو هم همین اعتقاد را داشت؛ زیرا یا مثل 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، ۱۳۷۶، ص ۳۲۷). و بنابراین علاوه بر اینکه اثبات آنها محتاج دلائل تازه‌تری است که جز مضاعف 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 مثل برای شناخت چیزهای دیگر سودمند نیستند (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۶). زیرا فرض بر این است که آنها حداً 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 چراهایی 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 قبیل بود که ارسطو معتقد بود بر نظریه مثل فایده‌ای مترتب نیست؛ زیرا نه می‌توان با آن حرکت و دگرگونی را توجیه کرد و نه به مسأله شناسایی کمک چندانی می‌کند (همو). در بحث علیت مثل که ارسطو آن را در توجیه حرکات این عالم ناکارآمد می‌دانست، شیخ نیز اشاره‌ای دارد که نشان می‌دهد او نیز هم چون سلف دانای خویش آن را ناکارآمد می‌دانسته است؛ زیرا اگر علیت یک فرد (فرد معقول) برای فرد دیگر (فرد محسوس) اقتضای ذات آن نباشد باید به واسطه عروض عرض خارج از ذات باشد و بنابراین خود مفارقات (مثل) هم برای علیتشان نسبت به محسوسات نیازمند عروض عرض خواهند بود. و اگر این امر محسوس نیازش به آن امر مفارق در صورت عروض آن عرض بر آن امر مفارق باشد، معنایش این خواهد بود که در صورت نبودن آن عارض نیاز محسوس به معقول هم منتفی خواهد شد و اساساً نیازی به وجود امر مفارق نخواهد بود و آنچه در واقع تعیین‌کننده است نه وجود خود امر مفارق بلکه وجود عارض است. اگر گفته شود آنچه تعیین‌کننده 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؟ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۲۹) و این در حالی است که عروض اعراض بر ماده اولی‌تر از عروض آن بر امر مفارق است. با بیانی که شیخ در نفی علیت مثل، 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 مثل مشتق شوند. این سخن هم که آنها الگو هستند و چیزهای دیگر در آنها شرکت دارند، گفته‌ای

تهی از معنا، و از مجازهای شاعرانه است^۱» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۷). با اینکه بسیاری از اشکالات مطرح شده توسط شیخ بر نظریه مثل 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 (پیش از او، خود افلاطون هم به آن متفطن بوده)، در بیان شیخ به آن اشاره نشده است. از آن جا که فرض شده یکی از کاربردهای مثل توجیه مسأله شناسایی است، به زعم ارسطو - که گمان درستی هم هست - «طبق دلایل مستنبط از دانش‌ها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود، باید مثلی وجود داشته باشد» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص 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 متعلق شناسایی ما واقع می‌شوند باید قائل به مثل شد. در حالی که در فرض افلاطون مثل جواهر قائم به ذات هستند و جمع جواهر با اموری این چنینی نه کاری آسان بلکه ممتنع است.

تحلیل نهایی

نظر به اینکه شیخ‌الرئیس در نقد خود بر نظریه مثل، هم مسأله علیت آن و هم امکان شناسایی و الگو واقع شدن آن برای صانع یا دمیورژ را مورد سؤال قرار داده است، نباید برای خوانندگان این توهم پیش آید که شیخ منکر وجود مفارق، علیت آنها برای موجودات مادون و یا امکان شناسایی موجودات عالم از طریق عللشان، که می‌توانند مابعدالطبیعی باشند، بوده است.

شیخ تصریح می‌کند که دو نوع وجود داریم: وجود عقلی و وجود حسی^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱). این سخن شیخ رسای این مطلب است که او هم چون دیگر

۱- بیان شیخ نیز چنین است: «و ان کانت غیر محتاجه الی المفارقات فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه و لا مبادی

اولی و یلزم ان تكون هذه المفارقات ناقصه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۷، ص ۳۷).

۱- الوجود وجودان: عقلی و حسی، و العقلیات نفس معقولیتها وجودها و الحسیات نفس محسوسیتها وجودها

حکیمان مسلمان وجود عقلی و وجود حسی را باور داشته و برای آن برهان اقامه نموده است (همو، ۱۳۶۴، ص 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 (همو، ص ۶۶۱ به بعد؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۲ به بعد؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۲ به بعد و ص ۷۵ به بعد؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸ و ۹۶ و ۹۸ و ۱۴۴ و ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۷۶، مقالات ۱-۴)؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

شیخ در الهیات شفا به طور مشخص در کیفیت صدور افعال از مبادی عالی و

ترتیب وجود عقول و نفوس بحث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص 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 یا خدا می‌رسند و به صراحت بیان می‌دارد که معلول اول خداوند موجود مجردی به نام عقل است و از این عقل سلسله طولی عقول کثیره ایجاد می‌شوند که گرچه کثیره‌العدد هستند، اما در صدورشان از مبدأ اول معیت ندارند (همو، ۱۳۶۳، ص 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 شیخ بوده است، نه صرف علیت، بلکه علیت دو فرد یک ماهیت نوعی برای دیگری است، آن طور که توضیح آن آمد. برای ابن‌سینا حتی این مطلب مورد قبول است که بهترین نوع شناسایی 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 شناسایی و حصول یقین

صورت گرفته اما آنچه در نظریه شناسایی افلاطون از طریق مثل مورد انکار شیخ است شناخت یقینی دو فرد از یک ماهیت نوعی به وسیله دیگری است که محذور عدم اولویت آن در ضمن مباحث گذشته روشن شد.

مخلص کلام اینکه مورد انکار شیخ 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^۱.

با نظام عنایی مورد نظر شیخ حتی پیدایش عالم به صورتی ارجاع داده می‌شود که لازمه تعقل ذات خداوندی بوده و از این حیث شاید شباهتی به صور افلاطونی که الگوهای صانع در خلقت یا پیدایش هستند، وجود داشته باشد، اما آنچه را شیخ انکار می‌کند وجود مستقل این صور و جدایی آنها حتی از ذات است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص 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^۲. ابن‌سینا خود اظهار می‌کند که ارسطو در بسیاری از آثارش فاتحه نظریه مثل را خوانده است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵) این بیان نشان می‌دهد که او به نقادی ارسطو بر آن نظریه عنایت تام و تمام داشته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- عبارت ابن‌سینا چنین است «قد تجرد الأمور الجسمانيه عن الوضع و سائر اللواحق كالكم و الكيف و غيرهما - حتى تصير معقولات كلييه، فهذه المعقولات إما ان تكون موجوده في الاعيان من خارج على مذهب افلاطون، فتكون صوراً افلاطونيه - و ذلك محال (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۰)

۲- تعبیر او چنین است: «و يشبه ان يكون افلاطون يعنى بالصور هذه الصور، و لكن ظاهر كلامه منتقض و فاسد، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بیانه) في عده كتب» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵).

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن علی، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده
آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۷۶
- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه
مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل، ۱۳۶۳
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول،
۱۳۷۱
- ✓ همو، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *رساله نفس*، با تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا
و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳

- ✓ همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ همو، *الاشارات و التنبیحات*، شرح نصیر الدین الطوسی، قم، نشر البلاغه، الطبعة الاولى، ۱۳۷۵
- ✓ ارسطو، *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷
- ✓ افلاطون، *پنج رساله*، ترجمه محمود صنایعی، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲
- ✓ همو، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵
- ✓ همو، *چهار رساله*، ترجمه محمود صنایعی، 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 جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲هـ
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲
- ✓ مطهری، مرتضی، *درس های 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 محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی