

An Analysis of Avicenna's Report of Plato's Ideas in *Al-Shifa* (the book of *Healing*)

Majid Sadr Majles 

Associate Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Iran. E-mail: sadremajles@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 13 July 2024

Received in revised form
13 July 2024

Accepted 12 August 2024

Published online 01
January 2025

Keywords:

Avicenna, Plato, Aristotle,
Plato's ideas/ forms,
separate form, universal,
sensible and rational.

ABSTRACT

Avicenna in two parts of the book of *Al-Shifa* (كتاب الشفاء) or *The Book of Healing* reports the theory of Platonic Ideas or Forms: first account is in the chapter 10 from the second book in the *Demonstration Treatise* (رسالة البرهان) and second account is in the chapter 2 from the seventh book in the *Theology Treatise* (رسالة الالهيات). Both reports have explanations of the theory of Platonic Ideas and then some critiques of the theory. Here we will discuss only Avicenna's description and explanations of the theory of Ideas; what is Avicenna's understanding from Plato's Ideas? At the present essay it is necessary to investigate the range of familiarity that Avicenna has with Platonic Ideas, Aristotle's role in this familiarity and the philosophical functions of the Ideas in Avicenna's understanding and identification of them. First of all, Avicenna thinks that Platonic Ideas are universals and, on this description, he erects other descriptions of their truth. It is vital to know that Avicenna's familiarity with Platonic Forms is essentially mediate; that's by way of Aristotle's works including both descriptions and criticisms of those forms. Review and analysis of Avicenna's texts brings us to the three arguments of Platonists for the existence of Ideas: the argument from the sciences, the one over many arguments and the object of thought argument.

Cite this article: Sadr Majles, M. (2025). An Analysis of Avicenna's Report of Plato's Ideas in the *Al-Shifa* (of the book of *Healing*). *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (49), 61-82.
<http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62528.3821>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62528.3821>

Extended Abstract

Introduction

Avicenna in two parts of the book of *Al-Shifa* (كتاب الشفاء) or *The Book of Healing* reports the theory of the Platonic Ideas or Forms in detail: his first account is in the chapter 10 from the second book in the *Demonstration Treatise* (رسالة البرهان) and his second account is in the chapter 2 from the seventh book in the *Theology Treatise* or *the Metaphysics of the Healing* (رسالة الالهيات). Both reports have explanations of the theory of Platonic Ideas and then give some critiques of the theory. In this essay we will discuss only Avicenna's explanations without his critical points. The main question of this essay is what is the meaning and aspects of Platonic Ideas for Avicenna? In the other words what is Avicenna's understanding of Platonic Ideas and what is his description and explanations of those Ideas which prepares the way for their criticism. In our study we object Avicenna's understanding; therefore, it is necessary to scrutinize the vocabulary of his texts on Platonic Forms and their unwritten philosophical implications.

At the present essay it is necessary by means of the both mentioned texts to investigate and appreciate Avicenna's range of familiarity with Platonic Ideas. At the same time, we must look at Aristotle's role in Avicenna's familiarity with Plato's theory. It is important to know that the familiarity of Avicenna with Platonic Forms is essentially mediate not immediate. From Islamic movement of the translation of the Greek philosophy in 9th to 11th centuries of Islamic era there remained no complete translation of Plato's dialogues and some scholars maintain that maybe nothing of Plato's dialogues in complete form translated but only their translations were in abstraction form. Because of this fact Avicenna's familiarity with the Platonic Forms is essentially by way of Aristotle's and other Peripatetic works which including both Aristotelian description and criticisms of them. Another way is this fact that some a few translated fragments of Plato's dialogues is remained in Arabic and maybe Avicenna has seen them.

Also we are trying to study and examine the philosophical functions of the Platonic Ideas in Avicenna's understanding of them. It is natural that at the mean of our investigation we will encounter with identification and description of the Platonic Forms by way of Avicenna. First of all, he thinks that the Platonic Ideas are *universals* and, on this description, he erects other explanations of their truth and then appreciates their possibility of existence. Universal being qua universal, is a general concept that predicating of many individuals and as a general meaning or concept is not but in the mind of a rational soul for example a human mind or in the mind of God.

At any rate we can see the influence of Aristotle's vocabulary and other peripatetic philosophers on Avicenna's text in Islamic philosophical tradition. Investigating the reported texts on Platonic Ideas by Avicenna depicts that our Muslim philosopher thinks that belief in those Ideas or Forms as mathematical shapes and numbers is another theory and no relates to Plato's view. Then at the present essay we will only deal with Avicenna's report on the classical theory of the Plato's Forms which introduces them without the mathematical attitudes.

Avicenna in the *Demonstration Treatise* (a part of *the Logic of the Healing*) emphasizes on the view of some philosophers who maintain that the subject matters of sciences are separated forms and these forms are rational and universals. Avicenna's report indicates one of the main arguments

that Platonists bring for the existence of Platonic Ideas: *the argument from the sciences*. Then Avicenna on his report of those philosophers divides all beings to two kinds: 1- sensible beings that are individuals prone to corruption and 2- rational beings that are universals and eternal.

Avicenna in his *Theology Treatise (the Metaphysics of the Healing)* emphasizes on the mental confusion of the early Greek thinkers when they made the transition from sensible things to rational ones. According to Avicenna's quotation some of those thinkers thought that the division necessitates the existence of two aspects in everything; for example, the existence of two human beings: a sensible and corruptible human and an intellectual, eternal and separate one. Because of the sensible-rational division they go to name any separated form of things an *Idea* or *Form*. In Avicenna's report we encounter with two other reasons that Plato and his followers using them to demonstrate the existence of the Ideas: *the one over many arguments* and *the object of thought argument*. But these arguments hinted only briefly and we will understand the meaning of those hints in connection with Plato and Aristotle's descriptions.

Generally speaking, Avicenna's understanding and interpretation of Plato's Ideas is under the influence of Aristotle's and other Peripatetic interpretations of them that translated into Arabic. Even the Peripatetic vocabulary is a main factor in Avicenna's thought. At the other hand the main problems of Plato's Ideas in Avicenna's understanding are their universality and separation from the individuals (*chorismos* in Aristotelian vocabulary). At the same time, we find that in Avicenna's theory of creation he needs the Eternal Forms to be in the Divine Mind. God wills to create and *to will* is willing of nothing but something that exists; that's the act of willing is intentional and concomitant with thinking. God intends to will all beings and thinks the Eternal Forms which are in His Mind then creatures come to be.

بررسی و تحلیل گزارش ابن‌سینا از نظریهٔ مثل در کتاب شفاء

مجید صدر مجلس

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: sadremajles@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ابن‌سینا در دو رساله از رساله‌های کتاب شفاء به گزارش و توصیف نظریهٔ مثل روی آورده و سپس به نقد آن می‌پردازد: مورد نخست فصل دهم از مقاله دوم در رساله برهان از کتاب شفاء است و مورد بعدی فصل دوم از مقاله هفتم در رساله الهیات شفاء. در اینجا می‌کوشیم تا با ارائهٔ گزارش و تحلیل مطالب ابن‌سینا، تا حد ممکن جنبه‌های گوناگون برداشت وی را دربارهٔ مسألهٔ مثل ترسیم و تبیین کنیم؛ در بررسی گزارش ابن‌سینا و تحلیل آن باید به اصطلاح‌ها و عبارتهای خود وی پای‌بند باشیم تا بتوانیم هر چه بیشتر به جنبه‌های گوناگون برداشت ابن‌سینا نزدیک شویم. بررسی نقدهای ابن‌سینا بر نظریهٔ مثل مجال دیگری می‌طلبد و در اینجا تنها به تبیین توصیف و برداشت وی از این نظریه بسنده خواهد شد. در پژوهش حاضر به مواردی مانند میزان آشنائی ابن‌سینا با مسألهٔ مثل، چگونگی برداشت ابن‌سینا از حقیقت مثل، کارکرد فلسفی نظریهٔ مثل در نگاه وی خواهیم پرداخت. همین بررسی کمک خواهد نمود تا انگیزه‌های فکری ابن‌سینا در تدارک نظریهٔ جایگزین یعنی پذیرش صورت به معنی ارسطویی کلمه بجای مثال افلاطونی هم نمایان شود. شایان ذکر است که در گزارش‌های ابن‌سینا هم با توصیف مثل به عنوان امر کلی و جدا از امور جزئی روبرو خواهیم شد و هم با بیان اجمالی از سه دلیل که افلاطون و افلاطونیان برای اثبات وجود مثل به آنها متوسل می‌شوند: دلیل از راه علوم و دانش‌ها، دلیل از راه واحد فوق کثیر و دلیل از راه تفکر به چیزی بویژه چیز نابود شده.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲	
کلیدواژه‌ها:	
ابن‌سینا، افلاطون، ارسطو، نظریهٔ مثل، صورت مفارق، کلی، محسوس و معقول.	

استناد: صدرمجلس، مجید. (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل گزارش ابن‌سینا از نظریهٔ مثل در کتاب شفاء، پژوهش‌های فلسفی، ۱۸(۴۹)، ۶۱-۸۲.

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62528.3821>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

به‌طور کلی از آثار ابن سینا و بویژه از کتاب *شفاء* مشخص می‌گردد که وی نظریهٔ مُثل افلاطونی را نپذیرفته و دلایلی را نیز در رد آن مطرح نموده است. در دو موضع از کتاب *شفاء* با بحث از نظریهٔ مُثل روبرو می‌شویم؛ موضع نخست عبارت است از مقالهٔ دوم در رسالهٔ *برهان* و دیگری مقالهٔ هفتم در رسالهٔ *الهیات*. البته ابن سینا در فصل نخست از مقالهٔ *پنجم/الهیات شفاء* نیز اشارهٔ اندکی به مُثل افلاطونی دارد که ضمن بررسی مطالب، بدان نیز خواهیم پرداخت. به هر حال مباحث ابن سینا هم از بابت گزارش وی دربارهٔ مُثل افلاطونی و هم از بابت نقدهای این نظریه درخور توجه و بررسی هستند و ثانیاً گزارش بوعلی سینا بخشی از سرنوشت نظریهٔ مُثل را نزد برخی فیلسوفان مسلمان رقم می‌زند. در این نوشته می‌کوشیم تا با صرف نظر از نقدها، به بررسی و تبیین گزارش و برداشت ابن سینا از نظریهٔ مُثل، کارکرد و نقش فلسفی این نظریه و ارائهٔ دلیل یا دلایل برای وجود مُثل از طرف افلاطونیان بپردازیم.

کار ابن سینا در فصل دهم از مقالهٔ دوم در رسالهٔ *برهان*، عبارت است از بررسی موضوع و مبادی تصویری و تصدیقی علوم. به همین مناسبت در ادامهٔ فصل، به سراغ بیان نظریهٔ کسانی روی می‌آورد که موضوع علوم و دانش‌ها را اموری معقول و مفارق می‌شمارند. هرگونه توصیف ابن سینا از مطلب و بُردن نام افلاطون یا گاهی افلاطُن در ادامه، نشان می‌دهد که وی مستقیم یا غیر مستقیم از اندیشهٔ افلاطونی سخن می‌گوید؛ اما ابن سینا به هیچ کتاب خاصی از افلاطون یا دیگر افلاطونیان اشارت ندارد. ولی طرح مطلب از سوی ابن سینا نمی‌تواند بدون سند بوده باشد.

بنا به گواهی تاریخ فلسفه، ارسطو دست کم در اوایل فلسفه ورزی خویش، افلاطونی مسلک بوده است. لذا در زمینه این موضوع و مرتبط با ارسطو، احتمالاً متونی که می‌توان آن‌ها را به عنوان سندهای اولیه و مستقیم ابن سینا شمرد، عبارتند از دو رسالهٔ *تحلیلات ثانی* (مبحث *برهان* در مجموعه *ارگانون*) و رسالهٔ *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو. این سخن بر پایهٔ این دو قرینه است که ۱- نوع بحث ابن سینا در هر دو رسالهٔ *برهان* و *الهیات* از کتاب *شفاء* بیشتر در چهارچوب آثار ارسطویی یا گاهی به تعبیر خود ابن سینا *تعلیم اول* می‌گنجد؛ تعبیر *تعلیم اول* به *تعالیم معلّم اول* یعنی ارسطو اشارت دارد؛ و ۲- ثانیاً ابن سینا نامی از آثار افلاطونی را ذکر نمی‌کند. قرینه اصلی، همان مورد نخست است؛ چون حتی نام بردن از آثار افلاطون نیز نمی‌تواند بر دسترسی مستقیم ابن سینا به متون خود افلاطون و خواندن آنها، دلیلی قاطع بوده باشد.

مراجعه به رسالهٔ *تحلیلات ثانی* ارسطو، از بابت گزارش نظریهٔ مُثل چندان کمکی نمی‌کند. چون تنها در صفحهٔ آغازین این اثر با نام رسالهٔ *منون* و طرح پارادکس یا دشواری معرفت‌شناختی منون روبرو هستیم. در مابقی اثر، ارسطو به افلاطون یا نظریهٔ مُثل توجه خاصی ندارد. تنها در چندین سطر اشاره‌ای به اندراج برخی علوم ذیل علوم دیگر داشته و در باره ریاضیات نیز می‌گوید دانشی است که در باره صورت‌ها است (*تحلیلات ثانی*، ۷۸ ب ۳۴-۷۹ الف ۹). با توجه به این نکته، می‌توان گفت که ابن سینا در پرداختن به نظریهٔ مُثل گویا بیشتر به مباحث رسالهٔ *مابعدالطبیعه* از ارسطو نظر داشته و در نقل و نقد نظریهٔ مُثل اساساً تحت تأثیر برداشت‌های این اثر اخیر بوده است.

پرسش اصلی نوشتهٔ حاضر این است که ابن سینا چه برداشت و تبیینی از نظریهٔ مُثل در کتاب *شفاء* دارد که در ادامهٔ کار به نقد آن برداشت، روی می‌آورد؟ به منظور نزدیک شدن به برداشت و درک ابن سینا از مُثل افلاطونی، به نظر می‌رسد از جمله باید به سراغ گزارش خود وی در کتاب نامبرده برویم و تعبیر و اصطلاح‌های ابن سینا را در جریان بررسی و تحلیل خویش پیش چشم داشته باشیم.

ابن‌سینا نه به عنوان یک مورخ بلکه به عنوان یک فیلسوف اندیشمند است که به مسألهٔ مثل می‌نگرد؛ افزون بر این از آنجا که ابن‌سینا و دیگر اندیشمندان بنا بر سنت مرسوم هزار سال پیش، با شیوه‌های ارجاع به معنی امروزی کار نمی‌کردند، نمی‌توان انتظار داشت که حکیم بوعلی‌سینا در ارائهٔ گزارش خویش، به درج منابع فلسفی خود تصریح نماید.

گفتنی است که در روند بررسی، نخست به سراغ رسالهٔ *برهان شفاء* رفته و سپس به مطالب رسالهٔ *الهیات شفاء* خواهیم پرداخت. ضمناً در لابه‌لای مباحث، نقل قول‌های ابن‌سینا از هر دو رسالهٔ نامبرده را با شماره درج خواهیم نمود تا کار بررسی‌ها و ارجاع‌ها، راحت باشد. به عنوان نمونه چنین خواهیم نوشت: نقل قول شمارهٔ ۱ از رسالهٔ *برهان* و مانند آن. گاهی نیز ممکن است در نقل قول‌ها کلمه یا عبارتی به صورت خوابیده نوشته شود که نشانگر تأکید از سوی نگارندهٔ حاضر است. ترجمهٔ نقل قول‌های عربی یا از خود ما است یا با دخل و تصرف از سوی ما؛ مگر آنکه ضمن ارجاع، نام مترجم آمده باشد، ولی کمک ترجمه‌ها یا نوشته‌های مورد مراجعه، امری آشکار است و دین خود را به آنها باید یادآور شویم.

مروری کوتاه بر برخی مقاله‌های فارسی در زمینهٔ ابن‌سینا و مثل افلاطونی

حدود بیست سال اخیر سه چهار مقاله به صورت مستقیم دربارهٔ موضوع ابن‌سینا و مسألهٔ مثل افلاطونی به بیان مطالب و بررسی‌هایی پرداخته‌اند که بهتر است هر چند کوتاه آنها را معرفی نمائیم. معرفی این مقاله‌ها با لحاظ تقدّم تاریخی انجام شده است و مرور آنها سبب خواهد شد تا ضرورت نسبی بررسی واقع در این مقاله هم بهتر نمایان گردد.

مقالهٔ نخست «ابن‌سینا در چالش با نظریهٔ مثل افلاطون» است که به قلم زهره توازیانی در نشریهٔ *حکمت سینیوی* به سال ۱۳۸۶، (پاییز، شمارهٔ پیاپی ۳۸، ۲۳-۱) چاپ شده است. این مقاله نخست به چپستی مسألهٔ مثل نزد افلاطون و رهیافت وی بدان پرداخته و سپس به برداشت ابن‌سینا از چگونگی رهیافت افلاطون به مثل سخن می‌گوید. در ادامه، مقاله به تفسیر ابن‌سینا از دیدگاه فیثاغوری، مثل در نظام افلاطونی، نقدهای افلاطون و ارسطو بر نظریهٔ مثل، و دیدگاه نقادانهٔ ابن‌سینا در مورد مثل و امور تعلیمی فیثاغوریان با تکیه بر گزارش ارسطو می‌پردازد. این مقاله در بخش محدودی آنهاهم با تکیه بر کتاب *درس‌های الهیات شفاء* (جلد ۳، ۳۱۴) اثر مطهری به ذکر برداشت ابن‌سینا از نظریهٔ مثل توجه می‌کند: مبنی بر اینکه به زعم ابن‌سینا، تصورات کلی نیز همانند تصورات جزئی، باید یک سرچشمه و منشاء داشته باشند (توازیانی، ۱۳۸۶، ۴-۵). حتی در معرفی نظریهٔ مثل از نگاه افلاطون نیز بیشتر با برخی منابع دست دوم مانند کاپلستون، امیل بریه و یاسپرس روبرو می‌شویم تا خود آثار اصلی افلاطون.

مقالهٔ دوم «مشائیان و نظریهٔ مثل» است؛ که به قلم محمد علی تیوای در نشریهٔ *فصل‌نامهٔ فلسفه و کلام اسلامی آینهٔ معرفت* به سال ۱۳۸۸، (زمستان، سال ۸، شمارهٔ ۲۱، ۵۹-۳۵) چاپ شده است. در این مقاله نیز پس از معرفی نظریهٔ مثل و رهیافت افلاطون به مثل برپایهٔ آثار افلاطون و برخی منابع فرعی مانند یاسپرس و کاپلستون، برداشت ابن‌سینا از نظریهٔ مثل، باز به استناد سخن مطهری ارائه می‌شود. سپس با جایگاه نظریهٔ مثل و نقدهای افلاطون، ارسطو و ابن‌سینا از این نظریه روبرو می‌شویم. حتی در این مقاله مطالبی در بارهٔ مثل از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا وجود دارد که با عنوان مقاله، چندان مناسبتی ندارد!

مقالهٔ سوم، «مثل افلاطونی از منظر ارسطو و ابن‌سینا» است؛ که به قلم نویسندهٔ پیشین یعنی محمد علی تیوای در نشریهٔ *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام* به سال ۱۳۹۰، (پاییز و زمستان، سال ۴۳، شمارهٔ ۸۷/۲، ۳۲-۹) چاپ شده است. میان این مقاله با مقالهٔ دوم، در برخی عنوان‌های فرعی و موارد محتوایی، هم‌پوشانی وجود دارد. همچنین همان روند واقع در دو نوشتهٔ پیشین در اشاره به برداشت

ابن سینا از مثل افلاطونی، در اینجا نیز موجود است. در این مقاله هم مراجعهٔ کمتر به منابع اصیل و دست اول، مشهود است. ناگفته نماند که مقاله‌های دوم و سوم به لحاظ ساختار بررسی مطلب و روند نوشته، با مقالهٔ نخست نیز همانندی دارند.

مقالهٔ چهارم، «تحلیل انتقادی تأویل ابن سینا و میرداماد از نظریهٔ مثل افلاطونی»/ از منظر سید احمد علوی و ملا محمد آقاجانی است؛ که به قلم ابوالحسن غفاری در نشریهٔ فلسفهٔ دین به سال ۱۳۹۷، (دورهٔ ۱۵، شمارهٔ ۱، ۲۹۱-۲۷۵) چاپ شده است. موجب دلگرمی است که در این مقاله مباحثی تحت عنوان تصویر ابن سینا از مثل افلاطونی با توجه به دو گزارش از رسالهٔ برهان و رسالهٔ الهیات شفاء و با استناد به خود این متون آمده است (غفاری، ۱۳۹۷، ۷-۴). غفاری بر آن است که دیدگاه ابن سینا بابت گزارش نظریهٔ مثل در رسالهٔ برهان از جنبهٔ معرفت‌شناختی است و در رسالهٔ الهیات شفاء از جنبهٔ وجود شناختی. نویسنده همچنین به تلقی ابن سینا در بارهٔ دو گونه طبیعت بشری لا و لا بشری پرداخته و بر آن است که به عقیدهٔ شیخ الرئیس مقصود از مثل افلاطونی همان کلی طبیعی است (غفاری، ۱۳۹۷، ۲۷۹). طبعاً مباحث بعدی این مقاله، با توجه به عنوان نوشته روی نکته‌های دیگری تمرکز دارد که لازم نیست به آنها اشاره کنیم.

بر پایهٔ آنچه گفته شد، می‌توان گفت که در میان این چهار مقاله، تنها مقالهٔ اخیر است که تنها به طرح مسأله بسنده نکرده و حدود چهار صفحه از نوشته را به بررسی مسألهٔ چگونگی برداشت بوعلی سینا از مثل افلاطونی همراه با استناد به متون اصلی خود حکیم مسلمان اختصاص داده است. ما در مقالهٔ حاضر تمرکز اصلی خود را روی تبیین و تحلیل همین مسألهٔ برداشت ابن سینا از مثل افلاطونی متمرکز ساخته و البته کنار این، به فراخور بحث به ریشه‌یابی مطالب نزد افلاطون و ارسطو نیز توجه خواهیم داشت.

توصیف‌های ابن سینا از نظریهٔ مثل در رسالهٔ برهان از کتاب شفاء و تحلیل آنها

این بخش از بحث به دلیل وجود نکته‌های فراوان در رسالهٔ برهان از کتاب شفاء، در سه بند الف تا ج تنظیم شد. در بندهای الف و ب با توصیف‌های ابن سینا از نظریهٔ مثل و دلیل اثبات مثل از راه موضوعات علوم و دانش‌ها آشنا می‌شویم و در بند ج به گسترهٔ اموری که دارای مثال هستند می‌پردازیم. در ادامهٔ همین بند ج، جمع‌بندی از گزارش رسالهٔ برهان نیز خواهد آمد.

الف) توصیف اولیة ابن سینا از مثال افلاطونی و بررسی این توصیف

فصل دهم از مقالهٔ دوم رسالهٔ برهان، جایی است که ابن سینا به مناسبت بحث از موضوع‌ها و مبادی علوم مانند اصل‌های متعارفه، تعریف‌ها و اصل‌های موضوعه، به گزارش دیدگاهی روی می‌آورد که مدعی است موضوع هر علم و دانشی، یک صورتِ مفارق یا جدای از مادهٔ است. البته در ادامه است که معلوم می‌گردد با دیدگاه افلاطونی روبرو هستیم.

نقل قول شمارهٔ ۱ از رسالهٔ برهان:

همانا کسانی پنداشتند که موضوع‌های علوم و دانش‌ها عبارت است از صورت‌های مفارق؛ طوری که برای هر نوع از این صورت‌های مفارق، یک مثال شبیه به خودشان وجود دارد. و این مثال‌ها امری قائم به ذات خود و عقلی بوده و بیرون از ماده (لا فی ماده) هستند (ابن سینا، ۱۴۲۸، ۱۸۷ و ۱۳۸۴، ج ۲، ۲۶۵).

از آنجا که این گفتار از ذهن و زبان یک فیلسوف مشائی تراوش یافته، کم‌وبیش رنگ و بوی آن اندیشه را هم با خود به همراه دارد. دست‌کم می‌توان از تعبیرهای «صورتِ مفارق، نوع و بیرون از ماده (لا فی ماده)» یاد کرد. در واقع ابن سینا چه بسا ناخواسته ما

را با چشم‌انداز ارسطویی به سوی فهمی از مثل افلاطونی می‌راند؛ اما این سخن را نباید بدین معنی گرفت که ابن‌سینا ما را در فهم از مثل، ناگزیر به بیراهه می‌برد. همچنین در تفسیر گزارش و توصیف ابن‌سینا، تنها از چشم‌انداز وجودی یا مابعدطبیعی نباید نگاه کرد، بلکه جنبه معرفتی واقع در تعابیر را هم لحاظ باید کرد. به نظر می‌رسد توجه به موضوع یک علم و دانش و تحقق آن موضوع در بیرون از ذهن یا درون ذهن، خاستگاه مسأله مورد نظر است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

با توجه به مطلبی که در بالا آمد تعبیر صورت مفارق، همان صورت جدای از ماده است که طبق ذهنیت مشائی، عبارت است از صورت پیراسته و برهنه از ماده. اکنون دو نکته شایسته بررسی است: اولاً این «صورت مفارق» آیا در خارج از ذهن است یا درون ذهن و ثانیاً آیا کلی است یا جزئی؟ ضمن بررسی مطلب، نکته دیگری هم روشن می‌شود: اینکه آیا صورت مفارق، همان مثال مشابه است یا نه؟ صورت مفارق در متن گزارش ابن‌سینا، اولاً به عنوان موضوع یک علم و دانش تلقی شده است و ثانیاً در کنار آن، مثال مشابه با صورت هم بکار رفته است؛ اگر عبارت صورت مفارق به معنی همان تعبیر مثال مشابه باشد، در این حالت ادامه سخن ابن‌سینا مبنی بر وجود مثال مشابه برای هر نوع از آن صورت‌های مفارق، بی‌معنی و نامفهوم خواهد بود. افزون بر این، وجود یک مثال مشابه در برابر یک دسته نوعی از صورت‌های مفارق، قرارداده شده است. با توجه به این دو نکته و بستر فکری متن که بر توصیف مثل افلاطونی ناظر است، می‌توان استنباط نمود که صورت مفارق در توصیف ابن‌سینا، عبارت است از صورت ذهنی پیراسته و جدای از ماده؛ از سوی دیگر این صورت یا تصور ذهنی به معنی موضوع برای یک علم، با وصف دسته‌بندی نوعی توصیف شده است؛ بدین ترتیب به عنوان نوع، باید امکان صدق بر موارد متعدد را هم داشته باشد. به عبارت دیگر از این جهت، کلی است نه جزئی؛ اما مثال مشابه با صورت مفارق، یک وجود مثالی است. اگر به متن ابن‌سینا وفادار باشیم، باید تصدیق کنیم که مثال مشابه با صورت مفارق، نه مصداق‌های متعدد بلکه تنها یک مابازاء مشابه و جدای از صورت مفارق است. از لحاظ نام‌گذاری هم همین مثال مشابه یا ترجیحاً «مثال» است که در تعابیر افلاطونی از آن با لفظ‌های یونانی *idea* و *eidos* یا *paradeigma* سخن گفته می‌شود.

نکته دیگر آن است که طبق توصیف ابن‌سینا، «مثال مشابه» با صورت مفارق، دارای سه وصف است: یعنی امری قائم به ذات خود، عقلی و بیرون از ماده است. وصف قیام و پایداری به ذات خود، سبب می‌شود تا بپذیریم که مثال مورد نظر در بیان ابن‌سینا، اگر چه با صورت ذهنی یا تصور کلی واقع در ذهن شباهت دارد لکن ناگزیر چیزی است مستقل و بیرون از ذهن؛ اما اگر مثال، جوهر خارجی است باید دوباره بپذیریم که جوهر خارجی عقلی و بیرون از ماده است. به عبارت دیگر مثال مشابه با صورت مفارق، دارای وجود جوهری قائم به ذات خود است که هم عقلی یا معقول به ادراک عقلی بوده و هم موجودی غیر مادی است؛ اما صورت مفارق به عنوان موضوع یک علم و دانش، شأن موضوعیت علمی دارد؛ و لذا به دلیل آنکه معقول به معنی امر ذهنی است، غیر مادی هم هست.

با توجه به آنچه که از تحلیل توصیف نخست ابن‌سینا درباره نظریه مثل در رساله برهان، بدست آمد می‌توانیم بپذیریم که: اولاً مثل افلاطونی، موجودات جوهری یا قائم به ذات خود هستند که هم معقول به معنی متعلق ادراک عقلی‌اند و هم از مرتبه وجود غیر مادی برخوردارند. دوم آنکه موضوع یک علم و دانش، به عنوان یک صورت مفارق نوعی؛ تصور ذهنی و کلی از چیزی است که جدای از مثال مشابه است. سوم آنکه مثال، با صورت مفارق نوعی (=در اینجا موضوع یک علم)، شباهت دارد. نکته چهارم آن است که بستر فکری این مطالب، به موضوع یک علم مربوط است و موضوع یک علم، تجمیع اموری متعدد در ذیل یک عنوان یا اعتبار واحد و بررسی آنها از همین چشم‌انداز واحد است؛ به همین دلیل، باید بپذیریم که صورت مفارق یا موضوع یک علم به عنوان یک تصور

ذهنی و کلی، امکان اطلاق بر موارد یا مصداق‌های متعدد را دارد. به عبارت دیگر، صورت مفارق در تعبیر ابن سینا، به اعتبار موضوع بودن برای یک علم، تصویری جدا از امور خارجی است؛ اما به اعتبار آنکه امکان صدق بر افراد متعدد را دارد، تصویری کلی است. بر پایهٔ آنچه گفته شد، می‌توان بدین نکته رسید که در نقل قول شماره ۱ از رسالهٔ برهان، با یک زنجیره یا توصیف سه حلقه‌ای روبرو هستیم که اگر آن را از بالا به پایین تنظیم کنیم این چنین خواهد بود: ۱- مرتبهٔ «مثال مشابه» با صورت مفارق یا اجمالاً مثال (=جوهر قائم به ذات خود و غیر مادی اما معقول به معنی متعلق ادراک عقلی که شباهتی با مرتبهٔ دوم دارد)، ۲- مرتبهٔ صورت مفارق نوعی (=تصور ذهنی و کلی به عنوان موضوع یک علم که امکان صدق بر مصداق‌های مرتبهٔ سوم را دارد) و ۳- مرتبهٔ امور متعدد یا مصداق‌های خارجی که ذیل موضوع یک علم جای می‌گیرند. در این زنجیره طولی، اجمالاً هم با ترتب وجودی از بالا به پایین روبرو هستیم و هم با نوعی صعود معرفتی از پایین به بالا. بسط این مطلب، منوط است به مباحث دیگری که برخی از آنها را از گزارش ابن سینا می‌توان بدست آورد.

دربارهٔ نقل قول شمارهٔ ۱ و توصیف سه حلقه‌ای یا سه مفهوم اخیر که از این نقل قول استنباط نمودیم، بهتر است یک نکته مهم را در حد طرح مسأله بیان کنیم و ضمن بررسی مطالب آتی، آن را هم پیش چشم داشته باشیم. آیا ابن سینا در نوشته‌ها و بررسی‌های بعدی خود همان سه مفهوم را بطور متمایز نگه داشته است یا چه بسا به مرور در لابه‌لای مطالب وی با گونه‌ای ادغام دو تعبیر «صورت مفارق نوعی» با «مثال مشابه برای صورت مفارق» روبرو می‌شویم؟ به هر حال این نکته‌ای است قابل پرسش و خواهیم دید که ابن سینا در رسالهٔ الهیات شفاء دیگر به جدا شمردن صورت مفارق با مثال مشابه توجهی ندارد. اکنون بهتر است به ادامهٔ گزارش ابن سینا بپردازیم.

ب) ادامهٔ توصیف مثال افلاطونی و اثبات وجود آن در گزارش رسالهٔ برهان و بررسی مطلب

ابن سینا بر آن است که چون و چرا دربارهٔ وجود مثال‌ها و گره‌گشائی از مسألهٔ آنها به مبحث برهان (استدلال قیاسی بر پایهٔ مقدمات یقینی) مربوط است. او سپس در گزارش خویش به سراغ سبب یا عاملی می‌رود که موجب شده تا برخی اشخاص به اندیشهٔ وجود خارجی مثال‌ها روی آورند.

نقل قول شمارهٔ ۲ از رسالهٔ برهان:

همهٔ علوم و دانش‌ها به دنبال پژوهش موجودات هستند؛ چون پژوهش و بحث از امور معدوم فایده‌ای ندارد. اکنون امور موجود، یا نابود و دگرگون می‌شوند یا پایدار هستند و پیراسته از هر دگرگونی. همچنین امور موجود، یا محسوس هستند یا معقول. از برای امور موجود که دچار نابودی و دگرگونی‌اند، نه می‌توان برهان اقامه نمود و نه می‌توان تعریف ارائه کرد. امور موجودی هم که محسوس هستند، به دلیل محسوس و شخصی بودن، همانند امور فاسد و متغیّر، نه متعلق برهان واقع می‌شوند و نه متعلق تعریف. بلکه موجودات نابود شونده و دگرگون‌یابنده، تنها از «جنبهٔ طبیعت عقلی» که غیر فاسد و نامحسوس است، مشمول برهان و تعریف واقع می‌شوند. بنابراین برای آفتاب از آن جهت که همین آفتاب جزئی است، برهان اقامه نمی‌شود؛ بلکه از آن جهت که آفتاب مجرد و پیراسته از دیگر عوارض چسبیده به خودش و جدا از تشخص عارض شده بر خودش است، مشمول اقامهٔ برهان می‌باشد. درباب تعریف هم چنین است که برای آفتاب از آن جهت که آفتاب

مشخصی است، ارائه تعریف ممکن نیست. حال که چنین است، از برای صورت‌های معقول و مجرد از ماده است که برهان اقامه می‌شود؛ که همین صورت‌ها قرار است محسوس نبوده و در معرض نابودی نباشند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ۲۶۵).

دلیل بیان شده در گزارش ابن‌سینا، عملاً همان دلیلی است که طبق گفتهٔ ارسطو در رسالهٔ در بارهٔ مثل، ذیل عنوان استدلال بر وجود مثل از راه علوم و دانش‌ها^۱ نامیده می‌شود (درباره مثل، ۱۹۹۳، ۷۹. ۳ تا ۸۰. ۷). لذا مسلّم و پذیرفته شده است که یکی از راه‌های اثبات مثل نزد افلاطون و افلاطونیان همین استدلال از راه وجود موضوع‌ها برای علوم و دانش‌ها است. بهتر است نخست به برخی از اصطلاح‌ها و تعبیرهای واقع در گزارش و توصیف ابن‌سینا نگاهی افکنیم. موارد برجسته در نقل قول شماره ۲ عبارتند از: ۱- موضوع یک علم و دانش باید موجود باشد. ۲- دوم آنکه در بارهٔ امور موجود دو گونه تقسیم‌بندی می‌توان ارائه نمود که عملاً با هم مترادف به نظر می‌رسند: نخست اموری که دچار نابودی و دگرگونی بوده و محسوس هستند و دوم اموری که پایدار و بدون دگرگونی بوده و معقول هستند. ۳- نکتهٔ بعدی اینکه امور موجود و محسوس، جزئی یا شخصی هستند و امور موجود و معقول، کلی و غیرشخصی‌اند. ۴- مفروض گرفته شده است که نزد افلاطونیان اقامهٔ برهان برای اثبات یک حکم و ارائهٔ تعریف برای شناساندن یک چیز، امری ممکن است. ۵- خود امکان اقامهٔ برهان و ارائهٔ تعریف موقوف است به وجود امور موجودی که معقول و کلی هستند. به تعبیر منطقی کلمه، جزئی نه کاسب است و نه مکتسب. یعنی آگاهی به امر جزئی، نه مایهٔ علم‌اندوزی به دیگر چیزها است و نه علم به امر جزئی، چیزی است مورد نظر و مطلوب.

نتیجه این پنج نکتهٔ واقع در نقل قول شماره ۲، آن است که اقامهٔ برهان برای اثبات یا ابطال یک قضیه و ارائهٔ تعریف برای شناساندن چیزی، مستلزم وجود موجودی پایدار و نامتغیر است؛ بنابراین موضوع یک علم و دانش باید موجودی معقول و کلی باشد. گزارش ابن‌سینا، در وهلهٔ نخست بدنبال برگرفتن همین نتیجه است. این نتیجه اولاً به مرتبهٔ دوم یعنی صورتِ مفارق یا وجود تصور ذهنی و کلی به عنوان موضوع یک علم ناظر است؛ ثانیاً به مرجع خارجی و غیرمادی صورتِ مفارق هم اشارت دارد. هر دو نکته پیش از این در بررسی مطالب مربوط به نقل قول شماره ۱ از ابن‌سینا بیان و بررسی شد.

با توجه به نتیجهٔ بدست آمده از پنج نکتهٔ بالا، گفتنی است افلاطونیانی که مدعی وجودِ مثال هستند (علاوه بر یک شکاف وجودی) با یک شکاف معرفتی هم روبرو خواهند شد: از آنجا که عالم کنونی سراسر امور وجودی محسوس و منفرد است، پس هیچگونه شناخت علمی دربارهٔ این عالم ممکن نخواهد بود! چون موضوع هر شناخت علمی، امر موجود معقول و کلی ثابت است. بدین ترتیب هیچ گونه ادعای علمی در اطلاق امر معقول و کلی بر امور محسوس و متغیر، معتبر نخواهد بود. حال پرسش این است که آیا در مقام عمل نیز چنین است یا نه؟ باز همین جاست که گوئی افلاطونیان با یک پرسش دیگری هم روبرو هستند: اگر این نتیجه درست باشد که شناخت علمی از عالم محسوس و متغیر ناممکن است پس چطور است که نتایج علمی یا قضایای اثبات شده و تعاریف ارائه شده، بر اشیاء محسوس اطلاق و اعمال می‌پذیرند و آدمیان می‌توانند با همین تطبیق‌ها، به حلّ و فصل برخی امور برخیزند؟ نظر به همین نکتهٔ بنیادی اخیر است که افلاطونیان ضمن استدلال خویش برای اثبات وجود مثال، یکجا با جنبهٔ معرفت-شناختی و وجودشناختی بحث درگیر شده و راه چاره را در پذیرش پیوندی میان دو مرتبه دیده‌اند: اعتبار معرفت علمی به معنی برقراری پیوند میان این عالم (=موجودات محسوس و جزئی) با معلومات بدست آمده دربارهٔ صورتِ مفارق (=تصور ذهنی و کلی به مثابه

¹ the argument from the sciences

موضوع یک علم)، تنها هنگامی ممکن است که به نکتهٔ دیگری (مورد ششم) در گزارش ابن سینا هم توجه داشته باشیم: ۶- بنابر گزارش ابن سینا، مدعیان وجودِ مثال می‌پذیرند که دربارهٔ امور وجودی نابودشونده و دگرگون‌پذیر امکان اقامهٔ برهان و ارائهٔ تعریف ممکن است؛ اما تحقق این برهان و تعریف تنها به جهتِ یا سبب وجودِ جنبهٔ طبیعت عقلی غیر فاسد و نامتغیر، اندر امور موجود و محسوس است.

پذیرش همین جنبهٔ «طبیعت عقلی» است که امکان اطلاق و اعمال دستاوردهای علمی ناظر بر امور معقول و کلی را بر امور محسوس و جزئی، فراهم می‌سازد؛ اما حضور طبیعت عقلی در اشیاء محسوس و متغیر را نباید به معنی صورت یا ماهیت نوعی^۱ نزد ارسطو و دیگر مشائیان گرفت؛ معنای «طبیعت عقلی» واقع در نقل قول شمارهٔ ۲ از ابن سینا در وهلهٔ نخست باید با توجه به گزارش دیدگاه افلاطون و افلاطونیان دیده شود. «طبیعت عقلی» واقع در اشیاء محسوس، نیست مگر نشانهٔ یک رابطهٔ وجودی میان مرتبهٔ مثال با اشیاء محسوس و جزئی: اشیاء محسوس و جزئی تقلید و تصویر یا سایهٔ مثال هستند؛ بهره‌مند از مثال هستند و ... بنابر آنچه گفته شد می‌توان استنباط نمود که در میان سه مرتبه‌ای که در پایان بحث از نقل قول شمارهٔ ۱ از ابن سینا بدست آمد، دست‌کم دو گونه پیوند و رابطه برقرار است. به منظور ادامهٔ بحث، یادآوری کوتاه آن سه مرتبه لازم است. نخست: مرتبهٔ مثال قائم به ذات خود، معقول و غیر مادی (که مشابه با مرتبهٔ بعد است)؛ دوم: مرتبهٔ صورتِ مفارقِ نوعی (یا تصورِ ذهنی و کلی به عنوان موضوع یک علم)؛ و سوم: مرتبهٔ امور موجود به معنی امور محسوس و جزئی که مصداق مرتبهٔ دوم هستند. اکنون پرسش این است که چرا مرتبهٔ دوم یا صورت مفارق به عنوان موضوع علم، بر امور محسوس و متعدد قابل اطلاق است؟

اولاً میان این سه مرتبه، نوعی تنزل وجودی از بالا به پایین حاکم است. چون مثال، امر خارجی و غیر مادی است و مشابهت با صورت مفارق دارد. صورت مفارق نوعی، بر جنبهٔ موضوع یک علم بودن که تصور کلی و ذهنی است دلالت دارد و لذا در ساحت نفسانی واقع است و در عین حال امکان صدق بر امور متعدد و محسوس دارد. ثانیاً مرتبهٔ مثال، مایهٔ پیوند میان مرتبهٔ صورت مفارق (تصور ذهنی و کلی ناظر بر موضوع یک علم) با مرتبهٔ سوم یا امور محسوس است. هر چند امور محسوس و جزئی به اعتبار محسوس بودن متغیر و فاسد هستند و غیر قابل شناخت علمی - که به گونه‌ای بر دیدگاه هراکلیتوسی و مقابلهٔ افلاطون با این دیدگاه دلالت دارد - (مابعدالطبیعه، ۹۸۷ب؛ ۱۰۷۸ب)؛ اما امور محسوس به اعتبار آنکه تصویر و تقلید و بهره‌مند از مثال مربوط به خوشان هستند، دارای جنبهٔ «طبیعت عقلی» می‌باشند؛ لذا امور محسوس، تنها به اعتبار «طبیعت عقلی» یا بهرهٔ از مثال قابل شناخت علمی‌اند. بدین جهت است که شناخت علمی به معنی اطلاق دستاوردهای علمی بدست آمده در سطح مرتبهٔ دوم بر امور محسوس و جزئی در مرتبهٔ سوم ممکن و میسر می‌گردد.

هر گونه بحث دربارهٔ تصویر بودن عالم محسوس نسبت به عالم مثل، موکول است به نگرش افلاطون در محاورهٔ تیمائوس از بابت قول به وجود سه مبدأ؛ مثال به عنوان سرمشق یا الگو^۲، امر پذیرندهٔ به عنوان محل ورود جنبهٔ طبیعت عقلی (=تقلید و بهره‌مندی از مثال) و صانع الهی یا عقل^۳ به مثابهٔ فاعل. تا امر پذیرندهٔ پیراسته از هر نقش و صورت را نپذیریم، امکان ندارد از تقلید و بهره‌مندی عالم محسوس نسبت به عالم مثل سخن بگوئیم. باید محل و بستری باشد بدون هر گونه صورت یا تعین تا بتواند به صورت یا نقش

¹ Form or Species

² Paradeigma

³ Chora

⁴ Demiurgos/ Nous

مثال، مُصَوَّر و مُنْقَش گردد. و همین امر پذیرنده است که نزد ارسطو با تعبیر مادهٔ اولی^۱ مطرح می‌شود. نیز با لحاظ همین جنبهٔ معنای سرمشق یا الگو بودن است که می‌توان فهمید در جنبش ترجمهٔ متون فلسفی به عربی، کلمهٔ «مثال» از جمله با لفظ یونانی paradeigma معادل دانسته شده است؛ تا معنی نمونه یا سرمشق بودن یعنی مثال بودن را برای idea/ eidos فراهم سازد. برای نمونه می‌توان به *واژه‌نامهٔ فلسفی* سهیل محسن افغان مراجعه نمود (۱۳۶۲، ۲۷۷).

مرتبط با دو سه نکتهٔ نخست از شش نکتهٔ واقع در نقل قول شمارهٔ ۲ از رسالهٔ *برهان*، گفتنی است که موضوع مورد پژوهش در هر علم و دانشی عبارت است از موضوع موجود و محقق نه معدوم. بواقع در اینجا با گونه‌ای نگرش پارمنیدسی نزد افلاطونیان روبرو هستیم؛ نگرشی که می‌گفت امر معدوم یا آنچه را که نیست نمی‌توان پژوهش نمود بلکه تنها «آنچه را که هست» می‌توان پژوهش و بررسی کرد (گراهام، ۱۳۹۸، ۲۳۴، ۱۱ [پارهٔ ۲] ۸-۱). بواقع در این سخن، نطفهٔ اولیهٔ مسألهٔ حیثیت التفاتی^۲ شکل گرفته است: شناختن، شناختن چیزی است؛ چیزی که به هر حال دارای گونه‌ای وجود است. مرتبط با همین بحث و در تداوم آن، پارادکس یا دشواری منون نیز در محاورهٔ منون (بندهای ۸۰ و ۸۱) از افلاطون مطرح می‌شود؛ اکنون که شناختن، شناختن چیزی موجود است؛ باید در نظر بگیریم که پژوهش در بارهٔ چیز موجود، تنها هنگامی ممکن است که آن چیز از جهتی معلوم و از جهتی ناشناخته باشد. در غیر این صورت آن چیز یا کاملاً شناخته شده خواهد بود یا کاملاً ناشناخته؛ و در هر دو حالت، پژوهش ناممکن خواهد بود. پژوهش امر کاملاً شناخته شده، تحصیل حاصل است و پژوهش امر کاملاً ناشناخته هم، ناممکن است چون نمی‌دانیم که اصلاً چه چیزی را پژوهش خواهیم کرد. ابن‌سینا هم به پیروی از ارسطو، در فصل‌های سوم ششم از مقالهٔ اول رسالهٔ *برهان ثفاء* به پارادکس منون توجه کرده است؛ مبنی بر اینکه تعلیم و تعلم ذهنی بر پایهٔ یک علم و آگاهی پیشین است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ۵۷ و بعد و ۷۲ و بعد).

از آنچه تا کنون در بررسی نقل قول شمارهٔ ۲ از گزارش ابن‌سینا بیان و بررسی شد، آشکار می‌گردد که با مباحث درهم پیچیدهٔ وجود شناختی و معرفت شناختی نزد افلاطون و افلاطونیان روبرو هستیم و قول به وجود مثال به معنای افلاطونی کلمه و استدلال بر وجود آن از راه علوم و دانش‌ها، نشانگر هم تعامل و هم تقابل فکری افلاطون با اندیشمندان پیش از خودش در مباحث وجودی و معرفتی است. بویژه تقابل و تعامل فکری با اندیشه‌های دو چهرهٔ برجسته یعنی هراکلیتوس و پارمنیدس.

در ادامه لازم است باز به سراغ گزارش ابن‌سینا برویم که مرتبط با مباحث کنونی به امور تعلیمی^۳ یعنی عدد و شکل پرداخته و سپس به توضیح بیشتری از بابت وجود مثال نزد افلاطون روی می‌آورد؛ اما پیش از بیان مطلب، گفتنی است که ابن‌سینا با توجه به دیدگاه معتقدان به وجود مثال، اظهار می‌دارد برخی از این معتقدان برای امور عددی یعنی عددها به وجود تعریف قائل شده‌اند و گروهی دیگر افزون بر عددها برای صورت‌های هندسی یعنی شکل‌ها نیز به وجود تعریف قائل شده‌اند. ابن‌سینا در گزارش خویش می‌افزاید که گروه اخیر به طور کلی نه برای صورتهای طبیعی بلکه برای صورتهای تعلیمی اعم از عدد و شکل است که حدّ یا تعریف را می‌پذیرند و می‌کوشند تا امور طبیعی را هم به مرتبهٔ صورتهای تعلیمی یا ریاضی ارتقاء بخشند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ۲۶۷). روشن است که ابن‌سینا هر چند گذرا به دیدگاه فیثاغوری-افلاطونی برخی اندیشمندان در باب امور ریاضی خواه عدد خواه شکل توجه یافته است. البته بنا به گزارش ارسطو، افلاطون در اواخر عمر به دیدگاه ریاضی ساختن مثل رسیده است.

در نقل قول شمارهٔ ۳ از رسالهٔ *برهان* به‌ویژه مرتبط با دو نقل قول پیشین، می‌خوانیم:

¹ Prote hyle

² intentionality

³ Mathematica

به زعم برخی، همانا صورت‌های تعلیمی در مقام تعریف‌شان، از مادهٔ بی‌نیاز هستند و همچنین در مقام وجود نیز از مادهٔ بی‌نیازند. آنان مدعی هستند هر آنچه که شخص ریاضی‌دان از سنخ خط و شکل محسوس وضع می‌کند، نادرست یا دروغ است؛ حال آنکه خط و شکل حقیقی و راستین، امر عقلی و معقول بوده و از برای همین امر عقلی است که برهان اقامه می‌گردد؛ اما افلاطُن برای هر امر معقولی حتی طبیعیات هم به وجود صورت‌های معقول و مفارق قائل شد و همین صورت‌های معقول و مفارق را هنگامی که مجرد یا جدا از ماده هستند، مثل می‌نامد و هنگامی که مقارن یا همراه ماده هستند، صورت‌های طبیعی می‌نامد. و همهٔ این مطالب نادرست است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ۲۶۷).

در پاره‌ای از این نقل قول شمارهٔ ۳، دیدگاهی فیثاغوری-افلاطونی مطرح شده که وجود کامل یا راستین در مورد خط و شکل را نه در عالم محسوس بلکه در قلمرو خط و شکل معقول یا ذهنی می‌بیند. در واقع خط و شکل محسوس، تصویر یا سایهٔ ناقص از خط و شکل معقول خواهد بود. مرتبط با این، شاید بتوان مطلب نقل شده از پروتاگوراس را یادآور شد؛ که با توجه به غیر واقعی بودن دستاوردهای ریاضیات در نسبت با عالم محسوس، گفته است که مطالب علوم ریاضی مثلاً دایرهٔ رسم شده با خط کش نه در یک نقطه بلکه در چندین نقطه مماس می‌گردد (گراهام ۱۳۹۸، ص ۶۱۸، ۳۲ پارهٔ ۷). لذا امور تعلیمی عیناً بر عالم محسوس قابل انطباق نیست. همچنین دیدگاه فیثاغوری-افلاطونی متناظر است با این مطلب افلاطونیان که اشیاء عالم محسوس تقلید یا بهره‌مند از مثل هستند؛ اما در عین حال در نسبت با مثل، از حقیقت تام و تمام برخوردار نیستند.

ج) دامنه و گسترهٔ مثل افلاطونی بر پایهٔ گزارش ابن‌سینا در رسالهٔ برهان و جمع‌بندی این گزارش

شایستهٔ پرسش است که آیا از گزارش ابن‌سینا می‌توان دربارهٔ گسترهٔ وجود مثل به نتیجه‌ای رسید؟ به عبارت دیگر کدامین موجودات دارای مثال هستند؟ اگر پاره‌ای از نقل قول شمارهٔ ۳ را با مطلب نقل قول شمارهٔ ۱ یکجا ببینیم، باید بپذیریم که صورت معقول یا ذهنی امور عددی و صورت‌های هندسی (به طور کلی امور تعلیمی)، جزو مرتبهٔ دوم یا صورت مفارق هستند. لذا عدد و شکل یا موضوع دانش‌های حساب و هندسه، به عنوان تصور کلی و ذهنی، دارای مثال مشابه با خودشان خواهند بود. بدین ترتیب با دو مورد خاص از صورت مفارق و مثال مشابه با آن روبرو می‌شویم: نخست مثال قائم به ذات و غیر مادی عدد و شکل؛ که در عالم خارج تحقق دارند و دوم صورت مفارق و نوعی عدد و شکل؛ که تنها در عالم ذهن تحقق دارند. کنار این دو مرتبه، مرتبهٔ سوم عبارت است از عدد و شکل محسوس در سطح اشیاء محسوس و جزئی که محل صدق و اطلاق احکام ریاضی است. هر گونه معرفت ریاضی اولاً و بالذات با توجه به پژوهش در صورت‌های مفارق یا تصورات کلی و ذهنی اعداد و اشکال خواهد بود و حاصل آن عبارت خواهد شد از استنباط و تقریر یک عدّه احکام و تعاریف به شیوهٔ استنتاج ریاضی.

در پاره‌ای دیگر از نقل قول شمارهٔ ۳ ابن‌سینا، شاهد نام افلاطُن هستیم که با دیدگاهی وسیعتر نسبت به نگاه فیثاغوریان، مدعی می‌شود که «هر امر معقول حتی طبیعیات هم، دارای صورت‌های معقول و مفارق هستند». در این پاره از نقول قول سوم، با تعبیر بنیادی امر معقول، طبیعیات، مثل و صورت‌های طبیعی روبرو هستیم که برای رهیافتن به جنبهٔ دیگری از نظریهٔ مثل به روایت ابن‌سینا باید مورد بررسی قرار گیرند. بحث از امر معقول را با توجه به بررسی‌های مربوط به نقل قول‌های شمارهٔ ۱ و ۲ از ابن‌سینا، مرور کردیم. لذا در اینجا باید به سه تعبیر دیگر بپردازیم. تعبیر طبیعیات در این نقل قول، بر امور طبیعی که دارای حیثیت محسوس و جزئی

هستند دلالت دارد و مرتبط با این بحث، در نقل قول شماره ۲ شاهد تعبیر جنبه طبیعت عقلی برای اشیاء محسوس بودیم. به عبارت دیگر قبول وجود صورت مفارق برای هر امر معقول حتی برای طبیعیات یا امور طبیعی، نشان می‌دهد که افلاطون سوای امور معقول مانند عدد و شکل، برای امور طبیعی هم صورت مفارق و معقول می‌پذیرد؛ معرفت به اشیاء محسوس هم تنها از زاویه همین صورت مفارق و معقول یا جنبه طبیعت عقلی در اشیاء محسوس میسر است. معادل با این تعبیر اخیر، در نقل قول شماره ۳، ابن‌سینا اصطلاح صورت‌های طبیعی را بکار برده است؛ آنهم به اعتبار آنکه صورت مفارق اگر همراه یا مقارن ماده لحاظ شود، افلاطون آن را صورت طبیعی می‌نامد. شایان ذکر است باز هم در اینجا نباید این صورت طبیعی را به معنی صورت نوعی ارسطویی گرفت. «صورت طبیعی» مورد اشاره ابن‌سینا در توصیف مثل، نشان دهنده حیثیت بهره‌مندی اشیاء طبیعی از مثال مربوط به خودشان است. بحث افلاطون و ارسطو اگرچه شباهت و ارتباط دارند ولی عین هم نیستند.

از سه مفهوم کلیدی صورت مفارق و معقول، مثل و صورت‌های طبیعی، که به نوعی مطابق با سه مرتبه مورد بررسی در ذیل نقل قول شماره ۱ از ابن‌سینا هستند، اصطلاح مثل به عنوان جمع مثال، بر حقایق یا موجودات مثالی^۱ به معنی افلاطونی کلمه اشارت دارد. دیدیم که طبق گفته ابن‌سینا، افلاطون صورت‌های مفارق و معقول را به هنگامی که مجرد یا جدای از ماده هستند، مثل می‌نامد. این سخن نیز دلالت دارد بر اینکه منظور ابن‌سینا، فراتر رفتن افلاطون از مرتبه صورت مفارق و معقول به معنی تصور کلی و ذهنی است؛ طوریکه بالاتر از صورت مفارق به معنی موضوع یک علم، به مثال‌های قائم به ذات خود و عقلی و غیر مادی متوجه می‌شویم. در پیوند با مباحث مطرح شده، می‌توان پرسید که برپایه گزارش ابن‌سینا از دیدگاه افلاطون و افلاطونیان در باب نظریه مثل، سوای امور ارزشی و اخلاقی چون فضیلت و عدالت - که سقراط آغازگر پژوهش در باره آنها بود- امور تعلیمی چون عدد و شکل یا امور طبیعی چون حرکت و سکون و خود اشیاء طبیعی، آیا دسته دیگری از وجود مثال یعنی مثال برای اشیاء مصنوعی را هم می‌توان مطرح ساخت یا نه؟ تعبیر واقع در گزارش ابن‌سینا، بر وجود مثال امور مصنوعی هیچ دلالت مستقیم یا آشکاری ندارند؛ اما اگر دوباره به نقل قول شماره ۳ برگردیم و با تکیه بر امکانات گزارش ابن‌سینا حرکت کنیم، به نظر می‌رسد می‌توان استنباط نمود که آنچه دستاویز اصلی برای قول به وجود مثال است، عبارت است از امکان وجود حیثیت صورت مفارق و معقول (=تصور کلی و ذهنی واقع در عقل). به عبارت دیگر اگر بتوانیم چیزی را به صورت کلی در ذهن تصور کنیم و به عنوان موضوع یک بررسی علمی، مورد پژوهش قرار داده و درباره آن به اقامه برهان و ارائه تعریف برخیزیم در اینصورت خواهیم توانست ادعا کنیم که برهان‌ها و تعریف‌های مطرح شده بر امر معقول به عنوان موضوع یک علم و دانش، ناظر هستند. بدین ترتیب صورت مفارق و معقول یا تصور کلی و ذهنی از یک شیء مصنوعی، هم امکان اطلاق بر امور محسوس و جزئی مصنوعی را خواهد داشت و هم مستلزم وجود یک مثال مشابه با همان صورت مفارق خواهد بود! طبق این ملاحظه باید نتیجه گرفت که اشیاء مصنوعی هم دارای مثال خواهند بود. البته این نتیجه منوط است به آنکه ملاک وجود مثال، تنها عبارت باشد از وجود صورت مفارق و معقول یا تصور کلی و ذهنی از چیزی به عنوان موضوع یک علم و دانش؛ طوریکه مشمول پژوهش و شناخت علمی (اقامه برهان و ارائه تعریف) واقع گردد.

بنابر آنچه گفته شد نکته‌های واقع در نقل قول شماره ۳، عبارت است از توصیفاتی افزون‌تر درباره مطالب جای‌گرفته در نقل قول شماره ۱. تا اینجا کوشش کردیم تا در بررسی مسأله، مطالب هر سه نقل قول را مرتبط با هم ببینیم. آنچه را که عملاً برآیند هر سه نقل قول از گزارش ابن‌سینا در رساله برهان می‌توان شمرد، عبارت است از وجود سه حیثیت در مطالب ابن‌سینا: ۱. حیثیت وجود مثالی

¹ Platonic Ideas/Forms

که مطلقاً مجرد و جدای از هر گونه ماده بوده (=وجود معقول به معنی غیر مادی یا بیرون از ماده) و جوهر قائم به ذات است. ۲. حیثیت صورتِ مفارقِ نوعی و معقول (با نحوهٔ وجود ذهنی و تصور کلی) که می‌تواند موضوع یک علم باشد و در عین حال قابل اطلاق بر امور محسوس و جزئی است و ۳. حیثیت طبیعتِ عقلی یا صورتِ طبیعی مقارن و همراه ماده که شأن معرفتی اشیاء محسوس و جزئی به همین جنبهٔ سوم، مربوط است.

ابن سینا در فصل ششم از مقالهٔ دوم رسالهٔ برهان، به مناسبت بحث از حمل منطقی، معتقد است که هر گونه حمل یا اسناد تنها به دو طریق می‌تواند باشد: ۱. حمل از راه ماهیت چیزی و ۲. حمل از راه عرض‌های نه گانهٔ کم و کیف و ... لذا بعضی از محمول‌ها، جوهر هستند و بعضی از محمول‌ها، عرض‌اند (شیخ الرئیس بوعلی سینا، ۱۳۷۳، ۳۳۴). مانند آنکه یک بار گفته شود این شیء، انسان است؛ و بار دیگر گفته شود این انسان، سفید است. سپس ابن سینا، می‌گوید:

... و هیچ محمولی البته خارج از این دو نوع نیست؛ اما مثل افلاطونی را باید کنار گذاشت؛ زیرا آنها اسماء و اصوات باطلی هستند که معنی ندارند. و حتی اگر موجود باشند هیچ مدخلیتی در علم برهان ندارند. زیرا برهان فقط با این محمولات مذکور سر و کار دارد (شیخ الرئیس بوعلی سینا، ۱۳۷۳، ۳۳۵-۳۳۴).

قوام صغری مترجم رسالهٔ برهان، در یادداشت شمارهٔ ۴۴۴ با ارجاع به مطالبی از فصل اول مقالهٔ پنجم و فصل دوم از مقالهٔ هفتم رسالهٔ الهیات شفاء، بیان می‌دارد که ابن سینا خود را در معرض یک خلط قرار می‌دهد و آن آمیختن میان مُثُل با کلیات است. نیز اشارت دارد که کلمات ارسطو هم گاهی نشانهٔ این آمیختگی است (شیخ الرئیس بوعلی سینا، ۱۳۷۳، یادداشت ۴۴۴، ۵۹۵-۵۹۴). تردید در بارهٔ کلی بودن مُثُل افلاطونی نزد اندیشمندان غربی نیز مطرح شده است. به عنوان نمونه می‌توان به پیوست شمارهٔ ۷ از کتاب فایدون افلاطون از ر. س. بلاک مراجعه نمود (بلاک، ۱۹۵۵، ۱۷۴-۱۸۱) که خواننده را با دیدگاه و خوانش متفاوتی از مثال افلاطونی که کلی نیست آشنا می‌سازد. در زبان فارسی می‌توان به دو مقاله رجوع کرد: امیر حسین ساکت در مقاله‌ای با عنوان «جزئی و کلی در آثار افلاطون» می‌کوشد تا نشان دهد که مثال افلاطونی نه کلی بلکه یک کل^۱ یا کل واحد و یگانه است (ساکت، ۱۴۰۰، ۹۷۳-۹۵۲). نگارندهٔ نوشتهٔ حاضر نیز در مقاله‌ای با عنوان «افلاطون و تفکیک مثال زیبایی از مفهوم کلی زیبایی در مهمانی»، دربارهٔ یکی بودن مثال با کلی، تردید می‌افکند و آن دو را جدا می‌شمارد (صدرمجلس، ۱۳۸۷، ۸۳-۶۱).

با توجه به مطلب بالا، شایسته است توجه کنیم که افلاطون در بحث از مثال یا مُثُل، از اصطلاح کلی^۲ یا کلیات افلاطونی استفاده می‌کنند. ارسطو، هنگام بحث از سقراط و افلاطون می‌گوید:

اما سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت - در کل آن - نمی‌پرداخت؛ بلکه در جستجوی کلی^۳ در آن زمینه بود؛ و نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت. افلاطون از وی پیروی کرد و معتقد شد که تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است. زیرا یک تعریف کلی و مشترک از محسوسات که همواره در دگرگونی‌اند، به دست نمی‌توان داد. اکنون وی این چیزهای از نوع دیگر را مُثُل

¹ whole

² universal

³ to katholou= the universal

(ایده‌ها) نامید و گفت که همه چیزهای محسوس به دنبال آنها و به علت پیوند با آنها، نامیده می‌شوند
(مابعدالطبیعه، ۹۸۷ب).

گزارش ارسطو مهم است و چه بسا رهزن فکر خواننده. طرح مطلب چنان است که فرد ناآشنا با متون خود افلاطون را، به راحتی می‌تواند به راه متفاوتی ببرد؛ اگر طبق گزارش ارسطو، افلاطون هم در جستجوی تعریف کلی بوده، بنابراین باید نتیجه بگیریم که افلاطون در گامی فراتر از سقراط، تعریف کلی را با امر غیر محسوس یکی شمرده است! به هر حال گزارش ارسطو می‌تواند خواننده را به این مطلب سوق دهد که مثال افلاطونی، همان کلی است.

اکنون این بخش از گفتار را بهتر است با بیان نکته‌ای به پایان برسانیم؛ اگر سه حیثیت نامبرده در صفحه پیشین را دوباره با وجود دو چیز در اندیشه افلاطونی یعنی وجود نفس^۲ مانند نفس ناطقه و امر پذیرنده^۳ مقایسه کنیم، به نکته مهمی می‌توان رسید: وجود مثالی، موجود قائم به ذات دارای تعین خاص و جوهر غیرمادی است؛ اما هم نفس ناطقه و هم امر پذیرنده، هر دو چیزی غیر از مثال هستند. امر پذیرنده به اعتبار اینکه از نوعی وجود نامتعین برخوردار است، همچون ماده^۴ اولی در سنت ارسطویی است. امر پذیرنده در نگاه افلاطون هم به سان یک ظرف، محلی است که صورت یا نقش مثال یا مثال‌ها را به خود می‌پذیرد یا از دست می‌دهد. یکی از توصیف‌های افلاطون با توجه به مثال، عبارت است از تعبیر خود هر چیز یا چیز فی‌نفسه^۵ (فایدون، ۷۵ و پارمنیدس، ۱۳۳)؛ مانند «خود خیر» یا «خیر فی‌نفسه»^۶ یا خود «زیبائی»؛ اما اشیاء محسوس متصف شده به وصف خوب یا زیبا، نه خود خیر هستند و نه خود زیبایی.

اگر اشیاء محسوس خوب و زیبا را با دید افلاطونی و از چشم‌انداز برخی مبادی طبیعت‌شناسی وی، تجزیه و تحلیل کنیم در این صورت به دو چیز یعنی نخست، امر پذیرنده فاقد هر گونه تعین و دوم، حیثیت بهره‌مندی یا تقلید از مثال (خواه در جنبه چیستی شیء و خواه در دیگر صفات شیء) خواهیم رسید. حیثیت بهره‌مندی یا تقلید خیر و زیبایی، به همین دلیل که نقش یا تصویری عارض شده بر امر پذیرنده است، امکان زوال دارد. به عبارت دیگر شیء محسوس خوب یا زیبا، به تدریج بهره‌مندی نسبی خود از مثال خیر یا مثال زیبایی را یا غنا می‌بخشد یا از دست می‌دهد و بد و زشت می‌شود؛ اما مثال خیر و زیبایی، حقیقت قائم به ذات خود و ثابت است. این میراث پارمنیدسی را افلاطون هم پذیرفته است که هیچگاه خود یک چیز ممکن نیست غیر خود شود.

به سیاق بالا، مثلاً در باره نفس ناطقه نیز می‌توان گفت که نفس به اعتبار آنکه امکان شناخت امور را دارد، هیچ یک از آنها نیست و لذا از این جهت همچون امر پذیرنده بوده و پذیرای صورت یا نقش امور است. خواه پذیرای تصویر مثال‌ها باشد خواه پذیرنده تصویر اشیاء طبیعی؛ یعنی همان اشیاء محسوسی که خودشان تقلید و تصویر مثل هستند. بنابراین مثلاً نفس ناطقه هم، خود خیر یا خود زیبایی نیست لکن پذیرنده نقش و صورت خیر و زیبایی می‌باشد. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه پایین‌تر از وجود مثل، عبارت است از مرتبه تقلید در ساحت نفسانی و مرتبه تقلید در ساحت امر پذیرنده. هیچ تقلید یا تصویر و سابه‌ای، ممکن نیست از لحاظ کمال‌ها و توانمندی‌ها، هم‌تراز اصل خویش باشد. این حکم با توجه به معنی لفظ‌های بکار رفته در آن، تصدیق شبه بدیهی است. نیاز

¹ ideai= ideas

² psyche/ soul

³ chora/ receptacle

⁴ to auto to= just by itself

⁵ to auto to agathon

⁶ to auto to kalon

معلول به علت وجودی خویش یا وابستگی سایه به اصل وجودی خویش، بسنده خواهد بود تا تصدیق کنیم که معلول و سایه محال است هم‌تراز با علت و اصل خویش باشند. هر دو مرتبهٔ عالم طبیعت خواه قلمرو نفسانی خواه قلمرو دیگر اشیاء، نقص و کمبود ذاتی دارند. کمبود در ساحت نفسانی، به معنی رذیلت نادانی و شرّ اخلاقی خواهد بود و کمبود در ساحت دیگر اشیاء به معنی نقص و ضعف تکوینی آنها. بنابراین هر دو ساحت نفسانی و طبیعی که با مثل مقایسه شوند، دارای مراتب گوناگونی از شرّها و کمبودها هستند.

توصیف ابن سینا از نظریهٔ مثل افلاطونی در رسالهٔ الهیات شفاء و تحلیل آن

پیش از این در بخش بیان مسأله گفته شد که ابن سینا در فصل اول از مقالهٔ پنجم رسالهٔ الهیات شفاء، به ذکر گونه‌هایی از مفهوم کلی پرداخته است که با نظریهٔ مثل مرتبط بوده و حتی در یک موضع از فصل نامبرده تعبیر مثل افلاطونی را هم بکار می‌برد. اقسام مفهوم کلی از نگاه بوعلی سینا عبارتند از: ۱- مفهوم کلی که بر امور متعدد و فعلاً موجود حمل یا گفته می‌شود؛ مانند حمل مفهوم کلی انسان بر افراد موجود بشری که هم اکنون وجود بالفعل دارند. ۲- مفهوم کلی که بر امور متعدد اما فعلاً غیر موجود یا فاقد مصداق، قابل حمل است؛ مانند خانهٔ هفت‌گوشه (بیت مسج) که در تمثیل ابن سینا بیرون مصداقی ندارد. ۳- مفهوم کلی که به خودی خود و صرفاً از جهت مفهوم، بر امور متعدد قابل حمل است؛ اما بخاطر برخی عوامل، در عالم خارج بیش از یک مصداق ندارد؛ مانند مفهوم کلی آفتاب. (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۴۵-۱۴۴). شاید در روزگار کنونی در بارهٔ برخی نمونه‌های ذکر شده از سوی ابن سینا، ایراد مطرح شود لیکن فارغ از مصداق‌ها، نکتهٔ مهم، خود این تقسیم بندی است.

ابن سینا لابه‌لای مباحث گوناگون، به بیان مطلبی می‌پردازد که هم مرتبط با گونه‌های مفهوم کلی است و هم مرتبط با مثال یا صورت افلاطونی. نقل قول شمارهٔ ۱ از رسالهٔ الهیات:

اگر جایز باشد که حیوان «بما هو حیوان و مجرد»، بدون هر چیز دیگری وجود خارجی تک و تنهائی داشته باشد؛ در این صورت روا خواهد بود که مثل افلاطونی هم، در عالم خارج موجود باشند. در حالی که برای ماهیت حیوان به شرط پیراسته از هر چیز دیگر، فقط وجود ذهنی میسر است. ماهیت حیوان به صورت مجرد و نامشروط به چیزی دیگر، در عالم خارج وجود دارد ولی از این مطلب، لازم نمی‌آید که وجود مفارق و جدا داشته باشد. حیوان با حالت خالص حیوان بودن، ذاتاً جدا از شرایط و عوارض چسبیده شده، در عالم خارج وجود دارد و در عین حال شرایط و احوالی خارج از ذات ماهیت نیز، همان حالت حیوان خالص را در بر گرفته است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۱۵۰).

عبارت‌های واقع در نقل قول بالا را باید از چشم‌انداز اصطلاح‌ها و ملاحظه‌های منطقی نگاه کرد. تعبیر حیوان بما هو حیوان به معنی حیوان مجرد یا جدا از هر چیز دیگر، اولاً بر یک ماهیت یا چیستی معین دلالت دارد. این چیستی عبارت است از تعریف یا حدّ حیوان بودن که در چهارچوب منطق ارسطویی این تعریف از ترکیب جنس و فصل یا دو ذاتی مشترک و مختص تشکیل می‌یابد؛ طوریکه با نفی دو ذاتی جنس و فصل، حیوانیت نیز منتفی خواهد شد. از سوی دیگر، حیوان بما هو حیوان، یک مفهوم کلی است و در مقایسه با انواع زیرین مانند انسان و اسب و غیره، به عنوان یک جنس تلقی می‌گردد. لذا مفهوم حیوان، هم بر انواع و هم باواسطهٔ انواع بر افراد جزئی واقع در ذیل انواع، اطلاق می‌پذیرد. در اصطلاح شناسی فلسفهٔ مشائی، جنس و نوع، به عنوان جوهرهای ثانی در

برابر جوهرهای اولی (تک شیءها) قرار دارند (مقولات، فصل ۵). متفاوت بودن دو گونه جوهر، به لحاظ معنا و مفهوم یا تعریف است؛ اما همین جوهرهای ثانوی، در تحقق وجودی وابسته به جوهرهای اولی هستند طوری که جدای از تک‌شیءها و عرض‌های مربوطه، وجود حیوانیت یا اسب و انسان بودن به عنوان صورت مفارق یا مجرد و خالص، ناممکن است.

حال که به نظر ابن‌سینا قول به وجود خارجی ماهیت حیوان به تنهایی و مجرد از هر گونه امر عرضی (غیر ذاتی) دیگر، گوئی به معنی تجویز وجود خارجی و مستقل برای مثال‌های افلاطونی هم هست؛ باید پرسید پیوستگی این دو مطلب یا گزاره به چه چیز برمی‌گردد؟ وجه جامع میان حیوان بما هو حیوان با مثال افلاطونی در چیست که سبب می‌شود تا ابن‌سینا حکم بر وجود اولی را به معنی جواز وجود دومی هم بشمارد؟ وجه جامع ماهیت حیوان با مثال افلاطونی مربوط است به جنبه کلی بودن آن دو. حیوان بما هو حیوان، ماهیت کلی به معنی جوهر ثانوی جنس است و از نگاه مشائیان، ماهیت کلی به صورت مستقل یا به عنوان جوهر اولی ممکن نیست در خارج به نحو قائم به ذات و به خودی خود موجود باشد؛ چون موجودیت در عالم خارج به معنی تشخیص فردی یا جوهر اولی بودن است.

در تلقی ابن‌سینا مثال افلاطونی نیز، عملاً قول به وجود یک ماهیت معین اما کلی و جدای از هر امر عرضی دیگر است؛ به عبارت دیگر مثلاً مثال انسان، اولاً یک چیستی خاص است چون یک معنای خاص دارد و به عنوان وجود ذهنی، کیفیت نفسانی اندر نفس یک شخص است. ولی همین مثال انسان، در عین حال هیچ انسان جزئی محسوس هم نیست چون بر افراد متعدد، امکان صدق دارد. لذا مثال انسان، یک حیثیت کلی دارد که موجب شباهت آن با ماهیت جنسی یا نوعی نزد ابن‌سینای مشائی مسلک است؛ اما از سوی دیگر قول به وجود خارجی مثال انسان مفارق و کلی، با قبول تشخیص و فردیت خارجی برای آن به عنوان یک جوهر قائم به ذات خود (در تعبیر افلاطونیان)، متضاد است. برای مشائیان و از جمله ابن‌سینا، کلی بودن با جوهر اولی یا تک شیء بودن، به هیچ وجه قابل جمع نیست. این نگرش نشان می‌دهد که وجه جامع در سرایت دادن حکم حیوان بما هو حیوان بر مثال افلاطونی، همان کلیت همراه با جدائی یک ماهیت از امور عرضی یا غیر ذاتی است.

ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله هفتم رساله الهیات، اشاره می‌کند به ناپختگی فکری یونانیان باستان. او بر آن است که فلسفه در آغاز خطایی بود و بعداً با مغالطه و جدل آمیخته می‌شود. ابن‌سینا روند پرداختن یونانیان باستان را به فلسفه شامل گذر از بخش طبیعی به بخش ریاضی و سپس به بخش الهی می‌شمارد؛ اما بهتر است بقیه سخن ابن‌سینا را بخوانیم. در نقل قول شماره ۲ از رساله الهیات می‌خوانیم:

[یونانیان روزگار کهن] اول بار هم که خواستند از محسوسات به معقولات راه یابند به تشویش افکار رسیدند. و لذا گروهی چنین گمان بردند که تقسیم به محسوس و معقول، ایجاب می‌کند هر چیزی دارای دو چیز باشد. مانند معنای انسانیت که دارای دو انسان است: انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق و ابدی و بی‌تغییر و برای هر یک از این دو وجودی را قائل شدند و لذا وجود مفارق را وجود مثالی نامیدند و برای هر یک از امور طبیعی «صورت مفارقی» قائل شدند و آن را معقول دانستند، و قائل شدند این عقل است که توانای بر درک آنها است، به این دلیل که معقول امری است که فاسد نمی‌شود و حال آنکه هر امر طبیعی محسوس در معرض فساد است و گفتند علوم و براهین به دنبال معقولات هستند و این معقولات هستند که توانای بر به دست دادن آنها می‌باشند. معروف است افلاطون و معلم او سقراط در این عقیده زیاده‌روی کرده

و می‌گفتند: انسانیت دارای معنای واحدی است که موجود است و اشخاص در آن اشتراک دارند و با وجود نابودی اشخاص به بقای خود ادامه می‌دهد و معنایی محسوس و متکثر و در معرض فساد نیست؛ بنابراین معنای معقول و مفارقی هست. (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۲۳۳-۲۳۲).

گزارش ابن سینا در تبیین خاستگاه نظریهٔ مثل بیشتر به جنبهٔ عدم بلوغ فکری یونانیان باستان و نیز جنبهٔ روان‌شناختی یعنی پریشانی افکار آنان در گذر از محسوس به معقول توجه دارد. او در این نقل قول نیز همانند رسالهٔ برهان، به تمایز موجودات محسوس از موجودات معقول نزد مدعی وجود مثل پرداخته و اینکه در این تقابل باید امور معقول را به بقاء و پایداری متصف ساخت و همزمان آنها را متعلق ادراک عقلی دانست. طبق گزارش ابن سینا امور طبیعی و محسوس نیز دارای امور معقول یا صورت‌های مفارقی هستند. البته به نظر می‌رسد در رسالهٔ الهیات تعبیر «صورت مفارقی» نه تنها به معنی مفهوم یا تصور کلی به عنوان موضوع یک علم بلکه به معنی وجود مثال مشابه با آن صورت هم آمده است. بوعلی سینا سپس سر بسته به دلیل واقع در همان رسالهٔ برهان نیز اشارت کرده است: استدلال از راه علوم و دانش‌ها که امور معقول را متعلق و موضوع علوم و دانش‌ها می‌شمارد.

دربارهٔ تقسیم موجودات به دو گونهٔ محسوس فاسد و معقول باقی، خواه در رسالهٔ برهان خواه در رسالهٔ الهیات، می‌توان گفت که به احتمال زیاد یکی از منابع فکری ابن سینا در این مورد عبارت است از رسالهٔ اُتولوجیا (یا کتاب الرَبْوِیَّه) که منسوب به ارسطو است حال آنکه در اصل گلچینی از کتاب‌های ۴ تا ۶ رسالهٔ نه‌گانه‌ها تألیف افلوپین می‌باشد. در میمر نخست از همین رساله، صریحاً نام افلاطون در دو مورد بیان گردیده و بویژه در مورد دوم، اعتقاد افلاطون شریف و الهی به جدائی حس از عقل و وجود دو دسته موجود یا انیت حسی فاسد و انیت عقلی باقی ذکر شده است. نویسنده همچنین اشاره دارد که افلاطون هر دو دستهٔ موجودها را معلول‌های یک موجود ازلی یا حق تعالی بر شمرده است (اُتولوجیا، ۱۴۱۳ه.ق. ۲۶-۲۵).

در پایان نقل قول شمارهٔ ۲، ابن سینا هر چند کوتاه، به تبیین دو دلیل دیگر نزد افلاطون و افلاطونیان پرداخته است. دلیل‌هایی که معمولاً با دو عنوان دلیل از راه واحد بالای کثیر و دوم دلیل از راه تصور و تفکر چیزی به‌ویژه تفکر به امر نابود شده خوانده می‌شوند. البته در گزارش ابن سینا این دو دلیل در هم تنیده شده‌اند. ارسطو در گزارش دلایل افلاطون و افلاطونیان در باب وجود مثل، این دو دلیل جداگانه را ضمن دلیل‌های دوم و سوم بیان می‌کند (دربارهٔ مثل، ۸۰ تا ۸۱، ۲۱؛ ۸۱ تا ۲۵، ۸۲ تا ۱۰). در واقع چنانکه ابن سینا با استفاده از نمونهٔ معنا و مفهوم معقول انسانیت بیان کرده، این مفهوم از یک طرف معنای مشترک میان افراد جزئی و محسوس انسان بوده و به همین اعتبار که مشترک است، معنای واحد بر بالای انسان‌های کثیر است. از سوی دیگر مطابق دیدگاه افلاطونی، هر گاه اشیاء متعددی به نام واحدی خوانده شوند و دارای ویژگی مشترکی باشند، این نامگذاری به نام واحد و اشتراک در ویژگی واحد، به بهره‌مندی امور متعدد از مثال یا صورت واحد واقع در بالای آنها دلالت دارد. دلیل دوم نیز به اندیشه یا تصور امری مربوط است که به عنوان امور محسوس نابود شده‌اند ولی در عین حال ما می‌توانیم دربارهٔ آنها بازهم بیاندیشیم. از آنجا که به زعم افلاطون، اندیشه کردن همانا اندیشیدن به چیزی موجود است نه معدوم، بنابراین باید بپذیریم که امور محسوس اگرچه نابود شده‌اند، لکن مرتبهٔ معقول یا مثال آن امور محسوس، باقی بوده و ما به همین امور معقول یا مثل است که می‌اندیشیم.

¹ *Ennades*

با توجه به عبارتی از نقل قول شماره ۲ رساله الهیات، یعنی وجود صورت مفارق برای امور طبیعی، بهتر است نقل قول شماره ۳ از رساله الهیات را بخوانیم:

و عده‌ای دیگر نه برای این صورت [مفارق]، بلکه برای اصل و مبدأ این صورت، مفارق بودن را لحاظ کردند. و امور تعلیمی را که طبق تعریف‌شان از ماده مفارق هستند، شایسته می‌دانند که دارای وجود مفارقی هم باشند. این عده اموری را که طبق تعریف‌شان غیرمفارق هستند، از سنخ صورت‌های طبیعی که ذاتاً مفارق از ماده نیستند قرار می‌دهند. ایشان صورت‌های طبیعی را محصول تقارن و همراهی صورت‌های تعلیمی با ماده می‌شمارند. مانند فرورفتگی (تقعیر) که یک مفهوم تعلیمی است و اگر همین مفهوم با ماده همراه گردد، فطوست یا فرورفتگی بینی خواهد بود و بدین ترتیب یک معنای طبیعی خواهد شد. فرورفتگی یا تقعیر، از آن جهت که صورت تعلیمی است، شایسته است مفارق باشد ولی از آن جهت که صورت طبیعی است، شایسته نیست مفارق باشد. افلاطون تمایل بیشتری بر این داشت که صورت‌ها را مفارق از ماده بدانند. و امور تعلیمی را معنایی می‌دانست که بین صورت‌های [مفارق] و امور مادی قرار دارند. زیرا به نظر او امور ریاضی گرچه طبق تعریف‌شان مفارق هستند ولی امکان ندارد بعدی بدون ماده وجود داشته باشد. ... (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ۲۳۳).

در این نقل قول، معلوم نیست ابن‌سینا از چه کسانی به عنوان مدعیان صورت‌های تعلیمی مفارق سخن می‌گوید. چون ابن‌سینا در صفحه بعد از اصحاب فیثاغورس نام برده و می‌گوید که ایشان امور تعلیمی را به عنوان مبادی وجودی دانسته و در عین حال همین امور را مفارق از ماده نشمرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ۲۲۴). لیکن ابن‌سینا هنگامی که به افلاطون می‌رسد از تعبیر تمایل بیشتر *افلاطون* به قبول صورت‌های مفارق برای امور طبیعی یاد می‌کند. شاید هم ابن‌سینا در لابه‌لای بحث می‌خواهد غیر مستقیم یا سربسته بدین نکته اشارت داشته باشد که افلاطون گاهی هرچند اندک و گذرا به سوی صورت‌های مفارق تعلیمی توجه داشته است! در این نقل قول شماره ۳ علاوه بر قول به وجود مثل، به مرتبه وجود میانی برای امور تعلیمی یعنی اعداد و اشکال در میان صورت‌های مفارق مثل با امور محسوس هم اشارت رفته است. نظریه‌ای که البته با مطلب واقع در رساله *مابعدالطبیعه* همخوانی دارد (مابعدالطبیعه، ۹۸۷ب). پیش و بعد از این نقل قول، ابن‌سینا به بحث امور تعلیمی و دیدگاه‌ها در باره مبدأ بودن آنها پرداخته است و لیکن از آنجا که ابن‌سینا قول به مبدأ بودن امور تعلیمی را نظریه متفکرانی از جمله فیثاغوریان و عده‌ای دیگر بدون ذکر نام دانسته و افلاطون را بدان معتقد نمی‌شمارد؛ در این نوشته نیز به مسأله امور تعلیمی از این جهت توجهی نداشتیم. در پایان گفتنی است که ابن‌سینا پس از این مطالب هم در ادامه فصل دوم از مقاله هفتم *الهیات* و هم در سراسر فصل سوم از مقاله نامبرده، بر پایه دیدگاه‌های ارسطویی، به نقد و ارزیابی‌های لازم از نظریه مثل و مبادی تعلیمی می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

کوشیدیم تا با بررسی بخش‌هایی از گزارش ابن‌سینا در معرفی نظریه مثل، به جنبه‌های گوناگونی از ذهنیت و برداشت او دست یابیم. نوع بیان این حکیم مسلمان نشان می‌دهد که درباب توصیف چگونگی وجود مثال و محدوده وجودی مثل، تحت تأثیر سخنان و تلقی‌های مشائی واقع شده است. در همین راستا طبیعی است که ابن‌سینا هم همانند ارسطو از اصطلاحات رایج میان مشائین برای تبیین نظریه مثل بهره برد؛ اصطلاح‌هایی کلیدی مانند ماده، صورت، صورت مفارق از هر گونه امور عرضی، ماهیت بما هو ماهیت، کلیت و جوهر قائم به ذات خود. همچنین شاهد بودیم که ابن‌سینا به تفصیل یا اجمال، سه دلیل از دلیل‌های افلاطون و افلاطونیان

در قول به وجود مُثل را در گزارش‌های خویش بیان کرده است. هرچند که چگونگی بیان ابن سینا در رسالهٔ الهیات از کتاب شفاء، شکل استدلالی شسته رفته‌ای نداشت و بیشتر به نوعی توضیح و توصیف مانده بود؛ اما در رسالهٔ برهان آشکارا با مقدمات و نتیجهٔ مربوطه به بیان استدلالی پرداخت که تحت عنوان استدلال از راه علوم و دانش‌ها نامیده می‌شود.

به هر حال در مجموع، می‌توان گفت که اطلاعات ابن سینا از افلاطون و نظریهٔ مُثل در دو رسالهٔ برهان و الهیات از کتاب شفاء، اساساً غیرمستقیم بوده و ثانیاً بیشتر از جانب منتقدان افلاطون یعنی ارسطو و دیگر مشائیان است که حکیم مسلمان به اندیشهٔ افلاطونی دسترسی یافته است. همین ملاحظه‌ها و نوع خوانش مشائی از مُثل به عنوان کلیات و امور جدا از محسوسات، نشان می‌دهد که کم‌وبیش با نقدهای ارسطویی از مُثل نزد ابن سینا هم روبرو شویم. البته این بدان معنا نیست که ابن سینا در تدوین نقدها و ارزیابی‌ها، تنها مقلد بوده است. ثانیاً باید در نظر گرفت که عمدهٔ مشکل ابن سینا با مُثل افلاطونی، در همان دو وصف کلیت مثال و جدائی آن از امور جزئی ریشه دارد. البته از سوی دیگر در عین حال می‌توان دید که ابن سینا در نظریهٔ آفرینش، به نوعی وجود مثال‌ها یا صورت‌های ازلی را نیاز دارد. فعل آفرینش و ارادهٔ خلقت ملازم با تفکر است: خداوند با اراده و تفکر معطوف به صورت‌های ازلی یا ذات و حقیقت امور است که آنها را می‌آفریند. این صورت‌های ازلی یا حقایق امور ممکن نیست مگر آنکه در علم الهی تحقق و ثبوت پیشین داشته باشند و به دنبال عنایت و توجه الهی، به وجود خارجی آفریده شوند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۸ ه.ق.). رسالهٔ البرهان من کتاب الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، (أُفست ایران)، انتشارات ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۴). شرح برهان شفاء، جلد اول و دوم (مشمتم بر مقاله‌های اول و دوم)، محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محسن غروی‌ان، مرکز انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ابن سینا، الشیخ الرئیس. (۱۳۸۸). الهیات از کتاب شفاء، ویرایش و ترجمه: ابراهیم دادجو، انتشارات امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۳). برهان شفاء، ترجمهٔ مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز.
- ارسطو. (۱۳۶۷). متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه از یونانی شرف‌الدین خراسانی (شرف)، چاپ دوم، نشر گفتار.
- ارسطو. (۱۳۸۳). ایساغوجی و مقولات، ترجمهٔ محمد خوانساری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون. (۱۳۶۷). دورهٔ آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ دوم شرکت سهامی عام انتشارات خوارزمی.
- افلوپین. (۱۴۱۳ ه.ق.). اُنولوجیا، افلوپین عند العرب، نصوص حَقَّقها و قَدَم لها عبدالرحمن البدوی، (أُفست ایران)، انتشارات بیدار.
- توازیانی، زهره. (۱۳۸۶). مقالهٔ «ابن سینا در چالش با نظریهٔ مُثل افلاطون»، حکمت سینوی، شمارهٔ ۳۸، ۲۳-۱.
- تیوای، محمدعلی. (۱۳۸۸). مقالهٔ «مشائیان و نظریهٔ مُثل»، فصلنامهٔ فلسفه و کلام اسلامی آینهٔ معرفت، ۸(۲۱)، ۵۹-۳۵.
- تیوای، محمدعلی. (۱۳۹۰). مقالهٔ «مُثل افلاطونی از منظر ارسطو و ابن سینا»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۴۳، (۸۷/۲)، ۲-۹.
- ساکت، امیرحسین. (۱۴۰۰). مقالهٔ «جزئی و کلی در آثار افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، ۱۵(۳۷)، ۹۷۵-۹۵۲.
- صدرمجلس، مجید. (۱۳۸۷). مقالهٔ «افلاطون و تفکیک مثال زیبایی از مفهوم کلی زیبایی در مهمانی»، پژوهش‌های فلسفی، ۲(۲۰۳)، ۶۱-۸۳.
- غفاری، ابوالحسن. (۱۳۹۷). مقالهٔ «تحلیل انتقادی تأویل ابن سینا و میرداماد از نظریهٔ مُثل افلاطونی از منظر سیداحمد علوی و ملامحمد آقاجانی»، فلسفهٔ دین، ۱۵(۱)، ۲۹۱-۲۷۵.
- گراهام، دانیل دبلیو. (۱۳۹۹). پاره نوشته‌های پیشاسقراطی، ترجمهٔ بهناز دهکردی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۵). شرح الهیات شفاء، جلد ۳، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). درس‌های الهیات شفاء، جلد ۳، چاپ اول، انتشارات حکمت.

References

- Aristotle. (1993). *On Ideas* (Aristotle's Criticism of Plato's Theories of Ideas), Gail Fine, Clarendon Press Oxford.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, the revised Oxford translation & edited by J. Barnes, Princeton University Press.
- Aristotel. (1988). *Metaphysics (Mab'd al-Tabi'a)*, trans. Sh. Khorasani, 2nd Edition, publishing Goftar. (In Persian)
- Aristotel. (2004). *Isagoge & Categories*, translated by M. Khansari, 1st Edition Academic Publishing Center. (In Persian)
- Avicenna. (2005). *The Metaphysics of the Healing*, a parallel English- Arabic text translated, introduced and annotated by M. E. Marmura, Brigham Young University Press.
- Bluck, R. C. (1955). *Plato's Phaedo*, International Library of Philosophy. (new print by Routledge, 2010)
- Ghaffari, A. (2018). The Critical analysis of the interpretation of Avicenna and Mirdamad of the theory of the Platonic Forms based on the perspectives of Seyyed Ahmad Alavi and Molla Mohammad Aqajani, *Journal of philosophy of religion*, 15(1), 275-291 (In Persian) <https://doi.org/10.22059/jpht.2018.230778.1005462>
- Graham, W. D. (2020). *Fragments of Pre-Socratic writings*, trans. B. Dehkordi, 2nd Edition, Amir Kabir Publications. (In Persian)
- Graham, W. D. (2010). *Texts of Early Greek Philosophy, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Pre-Socratic*, Parts 1 and 2, Cambridge University Press.
- Ibn Sina, H. (2007). *The treatise of Demonstration*, from the book of *Healing*, research by A. Afifi, (Offset in Iran) Zawi al-Qurabi Publications (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (2005). *Description of the Healing*, vol. 1 & 2., Research and writing M. Garaviyan, Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (2009). *Theology (Metaphysics)* from the book of *healing*, Editing and translation by I. Dadju, Amir Kabir Publications. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (1994). *Demonstration of the Healing*, trans. M. Gawam Safari, Fekr-e Rooz Publications. (In Persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (2016). *Commentary of the Theology of the Healing*, vol. 3, 1st Editon, Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Mutahhari, M. (1997). *Lessons on the Theology of the Healing*, vol.3, 1st Editon, Hekmat Publications. (In Persian)
- Plato. (1998). *Plato Complete Works*, edited with introduction & notes by J. M. Cooper, associate editor: D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company.
- Plato. (1988). *Plato Complete Works*, trans. M. H. Lotfi Tabrizi, Khwarezmi Publications. (In Persian)
- Plotinus. (1992). *Theology (Theologia); Plotinus among the Arabs*, texts by A. Badavi, Bidar Publications. (In Arabic)
- Saket, A. H. (2021). Universal and particular in Plato's works, *Journal of Philosophical Investigations*, 15(37), 952-973. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.48161.2995> (In Persian)
- Sadr Majles, M. (2008). Plato and separation of the Idea of Beauty from the universal concept of the Beauty in the Symposium, *Journal of Philosophical Investigations*, 2(203), 61-83. (In Persian)
- Tawaziyani, Z. (2007). Ibn-Sina in challenge with Plato's theory of Ideas, *Avicennian Philosophy Journal*, 38 (11), 24-45. (In Persian)
- Tywai, M. A (2009). Perpatetics and the theory of Ideas, *Ayeneh Ma'refat*, 8(2), 35-59 (In Persian)
- Tywai, M. A. (2011). Plato's Ideas from the point of view of Aristotle and Ibn-Sina, *Journal of Islamic Studies* 87(2), 9-32. (In Persian)