

تفتیش در هستی‌های محسوس و استنباط‌های متافیزیکی آن نزد افلاطون و ابن سینا

رمضان مهدوی آزادبونی^۱
وحید داوری چهارده^۲

چکیده

مرزبندی‌های فلسفی در مورد عالم حس و عالم غیر محسوس همواره یکی از تمایزات عمده میان فیلسوفان بوده است. نتیجه این مرزبندی قرار دادن دو دسته از فیلسوفان در دو صف جدای از یکدیگر است. در یک طرف فیلسوفان مادی‌گرا قرار دارند که شعاع عالم هستی را صرفاً در عالم حس و ماده محدود می‌نمایند و در طرف دیگر صف فیلسوفانی قرار دارند که شعاع عالم هستی را فراتر از حس و ماده می‌دانند. آنچه ممکن است این تمایز را مضاعف نماید اختلاف در روش نشان دادن قلمرو عالم هستی است. یکی از رایج‌ترین شیوه‌ها در نشان دادن حد و مرز عالم هستی تأمل و تفتیش در عالم حس است. هدف پژوهش حاضر این است که روش تفتیش در عالم حس به منظور نشان دادن قلمرو عالم هستی مورد تحلیل قرار داده شود. نتیجه‌ای که در این پژوهش نویسنده نشان خواهد داد این است که روش تفتیش در حس نزد افلاطون و ابن سینا مورد استفاده جدی قرار داشته است و هر دو اندیشمند از طریق تفتیش در عالم حس استنباط‌های فلسفی متناسب با نظام فلسفی خود استخراج نموده‌اند. زیرا ابن سینا اگر چه همانند افلاطون در یکی از روش‌ها در نشان دادن شعاع عالم هستی که آن را فراتر از علم حس می‌داند بر تفتیش در عالم حس تأکید دارد اما با وجود آن نتیجه این تفتیش نشان دادن امر واقعی است که از آن به طبیعت مشترک تعبیر می‌نماید چیزی که نزد افلاطون به ایده تعبیر می‌شود.

کلمات کلیدی: افلاطون، ابن سینا، محسوس، کلیات، شناخت، ایده.

Dr.azadboni@yahoo.com

v.davari120110@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰

^۱ -دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران

^۲ -دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶

۱- مقدمه و بیان مسأله

از مباحث مهم در فلسفه به عنوان دغدغه محوری که می‌توان آن را در نظر گرفت مسأله انحصار یا عدم انحصار موجود در محسوس است. به عبارت دیگر، آیا موجودات عالم منحصر در محسوس‌اند یا اعم از محسوسات‌اند. در خصوص پاسخ به این مسأله یکی از نکاتی که مهم است راه و روش یافتن پاسخ آن است. در این رابطه یکی از روش‌هایی که طبیعی به نظر می‌رسد رجوع به عالم حس و تأمل در آن است. در طول تاریخ فلسفه، همواره روش یافتن پاسخ پرسش‌های مهم، از دغدغه‌های مهم فیلسوفان بوده است و اختلاف روشی همواره سبب انشعاب میان فیلسوفان مختلف گردیده است. در مورد مسأله محدود بودن و نبودن عالم هستی به موجودات محسوس، اهمیت مسأله روش، نقش مهمی دارد. مراجعه به تاریخ فلسفه نشان می‌دهد همواره نسبت به عالم حس موضع‌گیری‌های متفاوت و متضادی صورت گرفته است. از خوش بینی محض به حس و عالم حس گرفته تا بدبینی مطلق به آن نشان دهنده این قبیل موضع‌گیری‌ها است. نزد برخی عالم حس مطلقاً فاقد اعتبار بوده و برای پاسخ دادن به پرسش‌های مهم در مورد هستی و موجودات صرفاً به ذهن تمسک می‌نمودند و بدین طریق از تفکر ایدئالیستی دفاع می‌نمودند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷-۲۸). در مقابل گروهی نیز عقیده داشتند که هر نوع پاسخی در مورد عالم هستی نباید از حس و عالم حس فاصله بگیرد (همان، ص ۳۸). در یونان باستان سوفیست‌ها به این دلیل که عالم حس در معرض تغییر و تحول قرار دارد امکان معرفت را نفی نمودند (فروغی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷). در همان دوره افلاطون علی‌رغم اینکه در تأملات فلسفی خود قلمرو عالم هستی را از حس فراتر معرفی نمود و با سوفیست‌های عصر خود در رابطه با معرفت و امکان شناخت منازعه نموده است اما با وجود این نزد افلاطون این عالم حس است که نقطه آغاز مهمی برای یافتن پاسخ و راه حل مسأله قلمرو هستی در نظر گرفته می‌شود. در فلسفه اسلامی نیز ابن‌سینا با وجود این که یک فیلسوف مشایی است و تفاوت مبنایی مهمی با افلاطون دارد اما مراجعه به مهمترین کتاب رسمی او یعنی *اشارات* نشان دهنده اتحاد روشی با افلاطون است اگر چه تأمل در عالم حس و مبنا قرار دادن آن به وسیله ابن‌سینا نتیجه متفاوتی را به همراه دارد ولی در تسری قلمرو عالم هستی از عالم حس به عالم غیر حس اشتراک نظر دارند. حال این پرسش را می‌توان پرسید آیا عالم حس در نظام هستی‌شناختی افلاطون و ابن‌سینا صرفاً عالمی وهم یا پندار است؟ آیا عالم محسوس که عالم تغییر و حرکت است در دستیابی انسان به شناخت سهیم است و نقشی ایفا می‌نماید. افلاطون و ابن‌سینا از چه منظری به تأمل و تفتیش در عالم محسوس را موضوع پژوهش فلسفی خود قرار می‌دهند؟ هدف نویسنده در پژوهش

حاضر این است تا نشان دهد چگونه اتحاد روشی ابن سینا با افلاطون در مبنا قرار دادن عالم حس برای حل برخی پرسش‌های هستی‌شناختی نقش محوری را ایفا می‌نماید. نتیجه‌ای که این تحقیق بدان می‌رسد این است که اتحاد روشی افلاطون و ابن سینا امری مسلم است و هر دو اندیشمند عالم حس را برای یافتن پاسخ پرسش‌های هستی‌شناختی در کانون توجه خود قرار می‌دهند و تفتیش در عالم حس نزد هر دو اندیشمند با مدلول هستی‌شناختی همراه است. برغم پژوهش‌های متعددی که در خصوص شناسایی اندیشه‌ها و افکار فلسفی افلاطون و ابن سینا صورت گرفته تاکنون هیچ اثر مستقلی به تفتیش در هستی‌های محسوس و استنباط‌های متافیزیکی آن نزد افلاطون و ابن سینا نپرداخته است، لذا پژوهش حاضر جهت تدارک این خلأ سامان می‌یابد.

۲- افلاطون و تفتیش حس

افلاطون را باید از فلاسفه صاحب سبک فلسفه خواند که در فلسفه‌اش به دنبال یافتن پاسخ و راه حل پرسش‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. اما با وجود این به گفته شارحان و تاریخ‌نویسان، فلسفه وی از نظم و نظام خاصی برخوردار نیست و این مسأله، کار را برای شناختن و تمایز بخشیدن معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی در نظام فلسفی وی دشوار می‌کند لذا نمی‌توان به طور واضح و روشن مشخص و مبین نمود که افلاطون معرفت‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی کرده است یا به عکس (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ملکیان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸). در رابطه با نظریه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون، سه شخصیت مهم بر ذهن او تأثیرگذار بوده‌اند: هراکلیتوس، پارمنیدس، و سقراط (silverman, 2014). هراکلیتوس دفاع از حرکت را رسالت خود قرار داده است در حالی که پارمنیدس دفاع از ثبات و نفی حرکت را مطرح می‌کرد. از این رو ذهن افلاطون سرگرم تأمل در مورد دو نظریه اصالت حرکت و ثبات بوده است. با وجود این نفوذ اصلی بر افلاطون از جانب استاد او سقراط است. نکته قابل توجه این است که برای سقراط اخلاق در کانون توجه قرار دارد نه طرح نظریه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. البته این نکته بدان معنی نیست که سقراط هیچ دغدغه‌ای نسبت به نظریه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نداشته است (Vlastos, 1991). بلکه بدان معنا است که تلاش فکری سقراط معطوف به جستجو برای نشان دادن راه سعادت از طریق مراقبت از نفس است. از این رو خود‌شناسی برای او مهمتر بود. زیرا سعادت بشری در گرو این مسأله است (Apology, 29 d-). (30 b).

افلاطون، در رابطه کسب معرفت حقیقی معتقد است که معرفت به چیزی که هست تعلق می‌پذیرد، یعنی به آنچه نیست یا در حال شدن و صیوروت است تعلق نمی‌گیرد و چون همه اشیا جزئی محسوس دارای تناقض‌اند - یک شیء از جهتی زیبا و از جهتی دیگر زشت است - ازین‌رو، میان هستی و نیستی قرار دارند و نمی‌توانند منشأ معرفت قرار بگیرند. از این‌رو نزد او معرفت عبارت از ادراک حسی نیست (Plato, Theaetetus, 184 b). افلاطون حقیقت را ایده می‌نامد و معرفت واقعی را معرفت به ایده می‌خواند و همچنین آن را دست یافتنی دانسته و معتقد است که ایده‌ها، وجودی مجرد و نامحسوس دارند (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۳۱۸-۱۳۱۹: «رساله فایدروس»). و برای معرفت دو شرط را لازم می‌داند؛ اول اینکه، معرفت نباید خطا پذیر باشد. دوم آنکه، معرفت باید واقعی باشد. و هر حالتی از ذهن که نتواند واجد این دو ویژگی باشد نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد (Plato, Theaetetus, 186 e). بنابراین از بررسی در آثار افلاطون بدست می‌آید که او موجود نامحسوس - معقول - را قطعی می‌داند. زیرا که او عالم را به محسوس و معقول تقسیم نموده است (افلاطون، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۲۵: «رساله جمهوری»). و همچنین عالم نامحسوس را اصل دانسته و عالم محسوس را عکس و مثال عالم محسوس تلقی می‌کرد (همان، ج ۳، ص ۱۸۵۰: «تیمائوس» و همان، ج ۲، ص ۱۰۷۸: «رساله جمهوری»). از بررسی در آثار افلاطون به طور کلی سه وجه از استدلال را می‌توان برگزید و در نوشتار حاضر به عنوان استدلال افلاطون از تأمل در نفس وجود محسوس و اثبات وجود نامحسوس آورد؛ وجه اول که مربوط به موضوع و متعلق معرفت است. وجه دوم مربوط به خود معرفت است. و وجه سوم مربوط به فاعل معرفت، یعنی فاعل شناسا است.

۱-۲- وجه اول: اثبات ایده

افلاطون از منظر هستی‌شناسانه اشیا محسوس را تصاویر حقایق نامحسوس (ایده) می‌داند. (افلاطون، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۷۸: «رساله جمهوری»؛ از این‌رو استدلال او بر وجود ایده‌ها از طریق نیاز سازنده جهان مادی به الگو و سرمشق نیز این نتیجه را در پی دارد که هر آنچه ساخته شده است از روی الگو و سرمشقی پدید آمده است و هر آنچه در جهان مادی و محسوس مشاهده می‌کنیم از ایده‌ای برخوردار است (همان، ج ۳، ص ۱۸۵۰: «رساله تیمائوس»). و در تعریف ایده معتقد است که ایده با حقیقت برابر و مساوی است به عبارتی، آدمی باید توانا باشد به اینکه حقیقت را به صورت ایده در یابد و ایده آن صورت واحدی (مفهوم کلی) است که از راه ادراکات حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن پی برده می‌شود (همان، ص ۱۳۱۸: «رساله

فایدروس» به این نحو که هر دو مفهومی که با هم دو چیزند و هر یک به تنهایی یک چیز، ایده‌ای برای آنها وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۱۰۷۶: «رساله جمهوری») و مثالهای متعددی که او برای ایده‌ها در جای جای آثارش ذکر نموده است از قبیل خود عدالت، خود زیبایی، خود شجاعت، خود برابری، خود وجود، خود عدم، و... بیانگر تمایل او به وجود ایده برای هر مفهومی است که بر فرد یا افراد مادی حمل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۵۰۵: «رساله فایدون» و همان، ج ۲، ص ۵۸۶: «رساله هیپاس بزرگ» و همان، ج ۱، ص ۱۸۴: «رساله لاکس»). هر چند در رساله پارمنیدس ادعان ناتوانی در اثبات ایده البته برای هر مفهوم دارد (همان، ج ۳، فقره ۱۳۰).

افلاطون معتقد است مصادیق مفهوم واحد (ایده) کثیر نام دارد (همان، ج ۲، ص ۱۱۲۱: «رساله جمهوری») از اینرو افلاطون از لاکس می‌پرسد: شجاعت چیست؟ و آنچه در همه امور شجاعانه وجه مشترک محسوب می‌شود، چیست؟ سؤال من عیناً این است که مثلاً کسی ببرد سرعت چیست؟ که هم در دویدن هست و هم در چنگ نواختن و هم در سخن گفتن و هم در آموختن و بسی کارهای دیگر، اعم از آنکه کار دست باشد یا کار پا یا کار اندیشه و عقل (همان، ج ۱، ص ۱۸۴: «رساله لاکس»)، و به عبارت واضحتر در رساله منون در توضیح مفهوم قابلیت می‌گوید: قابلیت‌ها گرچه بسیار گوناگون‌اند اما همه باید صورتی واحد داشته باشند و بدان علت به نامی واحد خوانده شوند. بنابراین کسی که بخواهد قابلیت را وصف کند باید آن صورت واحد (ایده) را در نظر آورد (همان، ص ۳۷۵: «رساله منون») بنابراین، مفهوم کلی وجود دارد و تمام افراد این مفاهیم نیز وجود دارند اما چیزهای کثیر- افراد واحد- دیدنی و محسوس‌اند، یعنی آنها را بوسیله حواس می‌توان درک کرد نه بوسیله فکر، در حالی که مفهوم واحد و ایده - مفاهیم کلی - را تنها با تفکر می‌توان در یافت نه به وسیله حس و هر چیزی در عالم محسوسات مختص به یک نوع از حواس و ادراک است مثلاً شنیدنی‌ها را به وسیله سامعه و دیدنی‌ها را به وسیله باصره و چیزهای دیگر را به وسیله حواس دیگر می‌توان دریافت کرد اما مفهوم ایده را که در عالم موجود است تنها به وسیله تفکر می‌توان دریافت نمود یعنی به وسیله حس نمی‌توان ایده را دریافت کرد و هر آنچه نتوان آن را به وسیله حس درک کرد قطعاً محسوس نیست بنابراین، او موجودی نامحسوس است که تنها با تفکر قابل درک است (همان، ج ۲، ص ۱۱۲۱: «رساله جمهوری») برای درک بهتر بحث به فرض مثال گفت: اگر تناسب به خودی خود، زیبا بود و هر چیز زیبا همیشه و در نظر همه کس، به شکل زیبا نمود پیدا می‌کرد پس باید تصدیق کرد که تناسب همان زیباست نه چیزی که سبب می‌شود که چیزها زیبا بنمایند، ولی اگر تناسب سبب می‌شود که چیزها زیبا بنمایند باید بگوییم تناسب آن نیست که می‌جوئیم چیزی است که سبب می‌شود چیزها زیبا

باشند و چیز واحد هیچ‌گاه نمی‌تواند هم سبب هستی باشد و هم سبب نمود پس تناسب یا سبب زیبا بودن چیزهاست یا سبب زیبا نمودن آنها است (همان، ص ۵۸۶: «رساله هیپیا س بزرگ»). لذا از این استدلال ثابت می‌نماید که زیبایی اصیل که همه چیز از آن کسب زیبایی می‌کند، خود زیبایی است، ایده زیبایی است و تمام زیبایی‌های جهان ماده و عالم محسوس از آن الگو گرفته‌اند یعنی چون تمامی اشیای عالم محسوس نمود هستند نه بود به عبارتی دیگر چون اشیا در محسوسات اصل مطلق و حقیقت مطلق نیستند - اگر شیءای زیبا است از جهت دیگر زشت است - برابر با این باور افلاطون نتیجه می‌گیرد که شیء در عالم محسوس عکس و صورت ایده است و زیبایی عالم معقول الگو و سر مشق زیبایی عالم محسوس است. لذا حقیقت زیبایی و اصلاً خود هرچیز در جای دیگری غیر از محسوس است که باید گفت چیزهایی که در این عالم با حس نمی‌شود آنها را درک کرد ولی وجودشان قطعی است را می‌توان با تفکر صحیح درک نمود که این قوه تفکر جزء حواس و مدرکات حسی نیست. ولی در عالم محسوس وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۱۸۵: «رساله تیمائوس» و همان، ج ۲، ص ۱۱۲۱: «رساله جمهوری»).

۲-۲- وجه دوم: معرفت حقیقی

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند نه حقایق و علم به آنها تعلق نمی‌گیرد، بلکه محل حدس و گمان است و آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است به این معنی که هر امری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جماد و چه معنوی باشد مانند شجاعت و عدالت و غیرها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه ی کامل اوست (افلاطون، بی تا، ج ۲، ص ۳۹: «رساله تیمائوس» و فروغی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶). و با بیانی که در استدلال گذشته اشاره رفت موضوع معرفت حقیقی، ایده نام گرفت. اکنون نوبت به اثبات موضوع و متعلق پندار است. افلاطون معرفتی را که در محسوسات وجود دارد به کل منکر نمی‌شود و آن معارف را از ساحت هستی‌شناسی ساقط نمی‌گرداند و نامی که برای این نوع معرفت در نظر می‌گیرد را پندار می‌نهد و شخصی که علمش را محدود به پندار می‌کند، پنداشتن نام می‌نهد نه شناختن و موضوع و متعلق معرفت به محسوسات (عکس و صور ایده) را دانایی نمی‌داند البته نادانایی هم نمی‌داند، بلکه بین هست و نیست و دانایی و نادانایی می‌داند (افلاطون، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷۹ و همان، ص ۱۰۸۳: «رساله جمهوری»). و بزرگترین خطای پندار از نظر او این است که تصاویر را عین حقیقت نشان می‌دهد اما در واقع این‌طور نیست (همان، ص ۱۰۷۸). وی معتقد است پندار از حوزه ادراکات حسی و مفاهیمی که از این ادراکات بدست می‌آید فراتر نمی‌رود و

در واقع قلمرو متعلقات پندار جهان محسوسات است (همان، صص ۴۷۸-۴۷۹-۵۱۰ و همان، ص ۲۹ «رساله تیمائوس») از اینرو، پندار را نیز می‌توان ادراک حسی نامید (همان، ج ۳، ص ۲۶۴: «رساله سوفیست»). در نتیجه رسیدن به معرفت حقیقی با یادآوری - نفس آدمی پیش از این که به قالب تن درآید با حقایق آشنا بوده است (همان، ج ۱، فقره ۸۱: «رساله منون»). - و یادآوری با به کارگیری روش دیالکتیک - سیر فکر و خرد آدمی در مفاهیم محض عقلی که این سیر فکری با نوعی گفتگو همراه است، یعنی فکر و خرد آدمی چیزی را از خود می‌پرسد و خود به آن پاسخ می‌دهد و این پرسش و پاسخ تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه می‌یابد که هدف دیالکتیک کشف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است - حاصل می‌شود که البته شایستگی اخلاقی روح آدمی در یادآوری و استفاده از روش دیالکتیک شرط اساسی است. اما افلاطون در این استدلال - که بررسی ماهیت معرفت است - با رویکردی معرفت‌شناسانه، ثابت می‌نماید که توانایی معرفت در آدمی غیر از توانایی پندار و عقیده است و اگر جهان محسوس قلمرو پندار و عقیده است پس باید جهانی دیگر وجود داشته باشد (همان، ج ۲، صص ۴۷۷-۴۷۸: «رساله جمهوری» و همان، ص ۵۱: «رساله تیمائوس»).

افلاطون برای اثبات معرفت حقیقی در ادامه می‌گوید: اشیای محسوس به آن جهت که پیوسته در سیورورت و شدن و دگرگونی هستند و به جهت این که در جهان محسوس هیچ امر مطلقاً را نمی‌توان یافت و هر چه در آن بیابیم با تغییر نسبتش به اشیا تغییر می‌کند، پس بین هست و نیست قرار دارند. مُثلاً زیبایی مطلق، کثرت مطلق، وحدت مطلق، عدل مطلق و امثال آن را در جهان محسوس نباید جستجو کرد. زیرا هر آنچه عدل بر آن صادق است، از جهتی ظلم است و هر آنچه زیباست از جهتی نازیباست و هر آنچه واحد است از جهتی کثیر است. بنابراین می‌توان گفت زیبا در جهان محسوس هم زیباست هم نازیبا و واحد هم واحد است و هم واحد نیست، یعنی هر چیزی در این جهان از جهتی هست و از جهتی نیست. لذا می‌توان گفت اشیای محسوس بین هست و نیست قرار دارند و دانشی که به این اشیا تعلق گیرد نیز نه دانش حقیقی است و نه جهل و نادانی. چیزی است بین این دو که به آن پندار می‌گوییم (همان، ص ۱۰۸۳: «رساله جمهوری»). افلاطون با توجه به مبانی سوفیسم و نیز عقیده کسانی که محسوس را عین سیورورت و شدن می‌دانند (همان، ج ۳، ص ۱۳۷۸: «رساله ته‌ئه تتوس»). به این پرسش این گونه پاسخ می‌گوید که ادراک حسی عبارت از نمودی است حاصل از تأثیر و تأثر بین ابزار و آلات ادراک از یک سوی و متعلق آن از سوی دیگر و چون اثر گذار و اثر پذیر نسبت به هر شیء و هر شخص و نیز نسبت به حالات مختلف یک شخص متفاوت است نمود حاصل از تأثیر و تأثر نیز متفاوت

خواهد بود. لذا ادراک هر شخص برای همان شخص حقیقت است و نیز ادراک هر شخص در هر شرایط و حالتی برای همان شخص در همان شرائط و حالت حقیقت است (همان، ص ۱۵۲-۱۶۰). حال آنکه افلاطون معتقد است حقیقت، مطلق است و با افراد تغییر نمی‌کند لذا از تأمل در محسوس پی به این موضوع می‌برد که حقیقت واقعی جایگاهی واقعی دارد و آن حقیقت به هیچ وجه در حال شدن و صیوروت قرار نمی‌گیرد و شناسایی و معرفت حقیقی با غیر ادراک حسی در یافت می‌گردد و حاصل ادراک حسی تنها فقط پندار است (همان، ص ۱۳۹۲).

۳-۲- وجه سوم: اثبات جاودانگی روح از تأمل در محسوس

افلاطون به نوعی از تأمل در محسوس سعی داشته جاودانگی روح آدمی را اثبات کند. او در کتاب دهم جمهوری دلیلی اقامه می‌کند که از تطبیق و مقایسه در برخی از ویژگی‌های عالم محسوسات پی به جاودانگی روح می‌برد که جاودانگی را مستلزم این می‌داند که در عالمی غیر از عالم کون و فساد مستقر باشد و مدعای خویش را به این شکل و منوال پی می‌گیرد؛

در عالم محسوسات برای هر چیز، بدی و خوبی ای، خاص، وجود دارد که بد را آفت می‌نامیم و خوب را مایه صلاح و بهبودی، مثلاً آفت چشم بیماری چشم است و آفت غله، کپک است و آفت چوب، پوسیدگی است پس هر چیزی آفت خاصی دارد. آفت وقتی به چیزی روی آورد نه تنها به آن آسیب می‌رساند، بلکه سبب انحلال و نابودی آن می‌شود، لذا هر چیز به وسیله آفت طبیعی مختص به خود نابود می‌گردد و اگر چیزی پیدا کنیم که آفت طبیعی‌اش آن را فاسد کند، ولی نتواند سبب انحلال آن شود، همین امر دلیل قاطعی خواهد بود بر اینکه آن چیز مصون از نابودی است؟ در اینجا افلاطون رو به گلاوکن کرده و می‌گوید: بگذار نتیجه‌ای را که بدست آوردیم با روح آدمی تطبیق کنیم آیا روح نیز آفتی دارد که سبب فساد آن شود؟ گلاوکن گفت: آری، آفت روح همان مفسد اخلاقی هستند. مانند: ستمگری، ترسوئی و نادانی و... حال افلاطون پرسش دیگری می‌کند که آیا یکی از آن آفتها می‌تواند کاری با روح بکند که تن بی روح شود و بمیرد؟ جواب این است که بنا به همین استدلال نمی‌توان پذیرفت که بیماری تن سبب نابودی روح شود، مگر آنکه در روح بیماری مختص به روح را به وجود آورد. زیرا هیچ چیز به سبب آفت بیگانه نابود نمی‌گردد اگر روح نه به سبب آفت طبیعی خود نابود شود و نه به سبب آفت‌های دیگر، پس مسلم می‌شود که روح مرگ پذیر نیست. لذا روح جاودان است. این تطبیقاتی که افلاطون نسبت به روح انجام می‌دهد تماماً مقایسه با عالم محسوسات است اما جان استدلال وی که مربوط به بحث می‌باشد مقایسه مذکور نیست هر چند این مقایسه در نتیجه استدلال تأثیر بسزایی دارد

بلکه آنچه مراد در اینجاست جایگاه ابدی و مکان ابدی روح است که این جاودانگی نمی‌تواند در عالمی اتفاق افتد که آن عالم ویژگی‌اش کون و فساد است و دارای خصیصه ترکیب از عناصر و خصایص متضاد است که در این صورت نمی‌تواند جاودانی باشد. خلاصه اینکه روح به هیچ آفتی نه آفت مختص به محسوس و نه آفت مختص به خود از بین رفتنی نیست. لذا جاودانی است و از آنجایی که در طول دو استدلال گذشته ثابت گشت که عالم محسوس عالم جاودانی نیست. بلکه عالم شدن و کون و فساد است نتیجه آن می‌شود که روح در عالمی غیر از عالم محسوس جاودان باشد و اینکه باید متذکر شد هر آنچه تاکنون از روح وصف گشت، ویژگی‌های کنونی او در زمین است (افلاطون، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۶۹-۱۲۷۳).

۳- دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در نمط چهار کتاب/اشارات با هدف پرداختن به مسأله وجود و علل آن، یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفه را - اثبات واجب الوجود - در آن مطرح می‌کند. برهانی که ابن سینا برای اثبات واجب مطرح می‌نماید به تعبیر خودش برهان صدیقین نام دارد. برهانی که بیانگر شیوه برگزیدگان است. نکته‌ای که مهم است این است که ابن سینا قبل از تقریر خود از برهان واجب مقدماتی را جهت تمهید تقریر خود ارائه می‌کند. یکی از این مقدمات مسأله محدود بودن یا محدود نبودن هستی در محسوسات است. از آنجا که هدف شیخ در این نمط بیان هستی واجب است و یکی از ویژگی‌های واجب غیر محسوس بودن هستی اوست در ابتدا می‌خواهد نشان بدهد آیا اساساً امکان دارد که موجودات غیر محسوسی وجود داشته باشند. ابن سینا از طریق نشان دادن امکان این مسأله قصد دارد تا ورود خود به بحث از وجود واجب که یکی از موجودات غیر محسوس است توجیه منطقی ارائه نماید.

در هر حال ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات* در نمط ۴ برای اثبات موجود غیر محسوس برهانی اقامه می‌کند که برهان مذکور مبتنی بر تفتیش در نفس محسوسات است و از تأمل در نفس موجود محسوس موجود نامحسوس را ثابت می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که محدوده وجود از انحصار در محسوس بودن خارج است. بنابراین با استدلالی که ابن سینا خود آن را بدیهی دانسته است از غور و تأمل در نفس موجود محسوس، موجود غیر محسوس ثابت می‌شود و از آنجا که بعضی موجودات عالم را منحصر در محسوسات می‌دانند با این استدلال توهم این گروه در رابطه با انحصار موجودات در محسوسات بر طرف می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵).

کسانی که به عالم هستی نگاه مادی دارند - حسیون - معتقدند در تمام عالم هستی چیزی جز محسوس به حواس پنج‌گانه وجود ندارد و قائلین به این عقیده اصل پیدایش ماده را از عدم صرف و هیچ محض می‌دانند و مبدء آفرینش را ماده ازلی می‌خوانند این در حالی است که درست مقابل با این نظر هیچ یک از دانشمندان الهی - چنین نمی‌گویند و عالم را منحصر در محسوس نمی‌دانند، بلکه مبدء پیدایش آفرینش را از ماورای طبیعت می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۵). اما مطابق با باور الهیون - قائلین به ماورای طبیعت - برای اثبات موجود نامحسوس راه‌ها و طرق زیادی وجود دارد و از این طرق آنچه بدیهی بنظر می‌آید تأمل در نفس موجود محسوس و اثبات موجود نامحسوس است در این استدلال، فیلسوف از تأمل قرار دادن موجود محسوس، پی به بطلان انحصار موجود به عالم محسوس برده و موجود نامحسوس، ثابت می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵). ابن سینا برای اثبات وجود نامحسوس و ابطال نظریه حسیون، دو روش را مد نظر و پیش روی خود قرار داده که یکی، طریق استدلال به نفس محسوسات و دیگری، طریق استدلال به علائق محسوسات است (همان). بنابراین، در راستای هدف این پژوهش، صرفاً استدلال سینیوی، در روش اول - استدلال به نفس محسوسات - مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد که در این روش به سه وجه استدلال می‌کند.

۱-۳- وجه اول

استدلال از طریق طبایع محسوسات است «أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحسب معنی واحد مثل اسم الانسان» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵). قبل از تقریر استدلال باید دانسته شود که میان ماهیت لا بشرط - مقسمی - و ماهیت بشرط شیء تفاوت است، اما ماهیت لا بشرط - مقسمی - «ولیس الاهی من حیث هی مرتبة نقائص منتفیه» است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۹). ماهیت لا بشرط - مقسمی - مقید به هیچ قیدی نیست، بلکه طبیعت واحده‌ای است که هیچ حیثیتی در او لحاظ نشده است و در ذات خود نه متصف به وحدت و نه کثرت است چنین ماهیتی در ذات خود، نه موجود، نه معدوم، نه کلی و نه جزئی است. پس آنچه کلی و مشترک میان افراد و همیشه نامحسوس است، ماهیت لا بشرط - مقسمی - است. و آنچه مشترک میان افراد نیست و همیشه محسوس است، ماهیت بشرط شیء است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۸). از اینرو، ماهیت لا بشرط - مقسمی - قدر مشترک میان محسوسات است که از دو حال خارج نیست، یا در خارج موجود است، که در این صورت از دو حال بیرون نیست؛ یا محسوس است یا نامحسوس، اگر محسوس باشد باید با مقولاتی

همچون این و وضع، تشخص پیدا کند در این صورت لازمه این حرف این است، که تنها بر فردی صادق باشد که فقط در این مکان و وضع معین باشد و بر فردی که در مکانی دیگر و وضعی دیگر باشد، به هیچ وجه صادق نباشد. بنابراین، مشترک میان افراد نیست، و این خلف و خلاف فرض است زیرا، فرض ما این بود که مشترک باشد.

اما اگر نامحسوس باشد، از دو حال خارج نیست، اول اینکه در خارج موجود نیست، ازاینرو اگر قدر مشترک میان محسوسات در خارج موجود نباشد، لازمه‌اش این است که قدر مشترک بر موضوعاتی حمل شود که آن موضوعات مصداق یک حکم عدمی باشند برای مثال اگر گفته شود که حسن و حسین انسانند، لازمه‌اش این است که آنها انسان نباشند به دلیل اینکه مصداق یک امر عدمی است. دوم آنکه در خارج موجود است که در این صورت بر همه افراد بطور یکسان صادق است و وجه مشترک میان آن‌ها قرار می‌گیرد در هر صورت نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌گردد این است که ماهیت لا بشرط - مقسمی - وجودی نامحسوس دارد. بنابراین استدلال، موجود نامحسوس از طریق طبایع محسوسات ثابت می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵).

۲-۳- وجه دوم وسوم

استدلال از راه حسی نبودن حس و وهم، و عقل است «انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فی الوهم و الحس لكان الحس و الوهم يدخلان فی الحس و الوهم، و لكان العقل الذی هو الحکم الحق يدخل فی الوهم» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۶). در وجه دوم استدلال - محسوس نبودن حس و وهم - ابن سینا در مقابل کسانی که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، بحث از استلزام دور و تسلسل می‌نماید و استدلال خود را به این شکل تقریر می‌کند، همه کسانی که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند ناگزیرند به وجود قوه حس و خیال، اعتراف کنند. زیرا تا این قوا نباشند، نمی‌توان اشیا را تحت قالب محسوس و متخیل ادراک کرد. ازاینرو، اگر این قوا محسوس باشند باید با قوه حسی دیگری احساس شوند که در این صورت مستلزم دور - اگر باهمان قوا شناخته شود - یا تسلسل - با حس دیگری شناخته شود - است. اما وجه سوم استدلال - محسوس نبودن عقل - ابن سینا عقل را داور و قاضی حقیقی در تمییز دادن می‌داند. وی در این وجه از استدلال تمام کسانی که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند و در این عقیده مستلزم پذیرش محسوس و متخیل و موهوم شدند را محکوم به قبول و پذیرش وجود عقل می‌کند. و از آنجایی که عقل بالاتر از قوای دیگر است و نمی‌توان از محسوسات و موهومات باشد. لذا وجودی نامحسوس است. از اینرو محسوس نبودن خود عقل دلیل دیگری بر عقیده

عدم انحصار در موجود محسوس است (همان) با توجه به شیوه و نوع استدلال سینوی موجود نامحسوس ثابت می‌شود و کسانی که برای ادراک، خود و عالم را در انحصار قوای حس می‌دانند و معتقدند آنچه را که نتوان با حس درک نمود هیچ حقیقتی ندارد و چون نفس و عقل و هر صورت مجردی را نمی‌توان با حس درک کرد، پس وجود ندارد با این استدلال بی‌پایگی اعتقاد و استدلال آنها مشخص گشته و مهر ابطال بر این نوع عقائد حک می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲).

۴- ارزیابی رویکرد افلاطون و ابن سینا به عالم حس

با توجه به توضیحاتی که تا این قسمت در مورد مسأله مورد بحث در دیدگاه افلاطون و ابن سینا بیان گردید می‌توان موارد ذیل را وجوه اشتراک ابن سینا و افلاطون و تمایز این دو متفکر بزرگ در تأمل و تفتیش عالم حس در نظر گرفت:

۱- از نظر نویسندگان مهم‌ترین پیام افلاطون و ابن سینا در تأمل و تفتیش عالم حس بیان این مسأله است که دامنه عالم هستی محدود به عالم حس نیست. ذهن افلاطون تحت تأثیر متفکران بزرگ عصر خود مانند هراکلیتوس و پارمنیدس مشغول مسأله حرکت و ثبات بوده است. او با هراکلیتوس از این نظر که عالم حس محل تغییر و دگرگونی است اتفاق نظر داشته است که محصول این نگاه به عالم حس نوعی بدبینی نسبت به عالم حس در رابطه با تحصیل شناخت است. از نظر نویسندگان می‌توان به سادگی پذیرفت که غالب فلسفه‌های عقل‌گرا در رابطه با تحصیل معرفت گرفتار نوعی بدبینی به حس هستند در نتیجه نمی‌پذیرند که حس مبدأ معرفت باشد. در نظام فکری افلاطون نیز این بخش از تفکر عقل‌گرایی وجود دارد و در صورت محدود شدن عالم هستی به عالم حس، اساسی‌ترین امری که در معرض چالش قرار می‌گیرد امکان معرفت است. در نتیجه جزئی از تفکر معرفت‌شناختی افلاطون بدبینی به عالم حس به عنوان مبدأ معرفت است. عالم حس به واسطه دستخوش دگرگونی نمی‌تواند مبدأ معرفت باشد (Plato, Phaedo, 65 b). در نتیجه او نفی نمود که معرفت عبارت است از ادراک حسی (Plato, Theaetetus) از نظر افلاطون بدن آدمی به عنوان جزئی از عالم حس نمی‌تواند عامل و مبدأ معرفت باشد و دغدغه‌های مربوط به بدن ناظر به لذایذی مانند خوراک، نوشیدنی و ... است. (همان، ص Plato, Phaedo, 56) علت اصلی در چنین بدبینی نسبت به بدن و عالم حس همانا ویژگی تغییر و تحول است و حال آنکه معرفت از نظر افلاطون در پیروی از استادش تغییر ناپذیر است (همان، ص ۶۶).

همچنین باید به خاطر داشت بدبینی افلاطون به عالم حس، معرفت شناختی است نه هستی شناختی. زیرا او هستی عالم حس را مورد تردید قرار نمی‌دهد و مهمتر اینکه در نشان دادن امکان معرفت اگر چه صلاحیت عالم حس را به چالش می‌کشد ولی از طریق توجه و تمسک به همین عالم حس اقدام می‌کند. به عبارت دیگر واقعیت خارجی عالم حس برای افلاطون مورد تردید نیست چنان که برخی در مورد او این‌گونه نظر می‌دهند (cooper, 1996, 9). اما افلاطون در مورد اینکه چگونه می‌توان نسبت به عالم حس معرفت عینی دست یافت نوعی تردید را نشان می‌دهد. ریشه این تردید در خصیصه تغییر پذیری عالم حس است. از نظر افلاطون تأمل در فعالیت‌های متعدد انسان در عالم حس از جمله فعالیت‌های زیبا شناختی‌ای که انسان در عالم حس انجام می‌دهد در نتیجه او را به عالم دیگری مرهون می‌کند و دستیابی به چنین عالمی است که از نظر افلاطون معرفت را به خلاف دیدگاه سوفیست‌های عصر خود امری ممکن می‌گرداند. از نظر او اینکه آدمی قادر است در مورد امور محسوس قضاوت نماید و در مورد زشتی یا زیبایی آنها نظر دهد و یا اینکه در مورد رفتار آدمیان ارزیابی می‌نماید و برخی را شجاع و برخی را غیر شجاع در نظر می‌گیرد نشانه این است که آدمی از قبل و بدون مراجعه به عالم حس بطور پیشینی درکی از زیبایی یا زشتی و درکی از شجاعت دارد در غیر این صورت نباید آدمی قادر به ارزیابی امور محسوس باشد (Plato, Republic). به نظر می‌رسد از مهم‌ترین روشی که افلاطون وجود عالم مُثُل یا ایده را استنباط می‌نماید استفاده از همین طریق، یعنی تأمل در امور محسوس است. بنابر این افلاطون برای حل مسأله شناخت به تأمل در عالم حس رو می‌کند. او ضمن ارائه راهکار خود با تکیه بر مشاهده فعالیت‌هایی که منوط به خصیصه کلیت و ثبات است (Plato, Theaetetus, 184 b). وجود عالم دیگری را به نام عالم مُثُل ضروری می‌داند. عالمی که پذیرش آن به وسیله افلاطون سبب می‌شود تا نظریه نفس شناسی و نظریه علم افلاطون نیز بر آن مبتنی گردد. به نحوی که نفس را قبل از بدن موجود در عالم مُثُل می‌داند و به واسطه همین امر همه حقایق را در آن زمان می‌دانست ولی با خلق بدن در جهان محسوس آنها را فراموش نموده است (Plato, Meno) و از طریق تأمل در عالم حس حقایق پیشینی را بخاطر می‌آورد. از این رو نظریه او در مورد ماهیت شناخت به نظریه تذکار معروف است.

۲- توجه و "تفتیش در عالم حس" در ابتدای نمط چهارم/شارات ارائه می‌گردد در حالی که موضوع بحث ابن سینا در این نمط اثبات واجب است. این پرسش می‌تواند مطرح باشد که هدف ابن سینا از این بحث چه می‌تواند باشد. ابن سینا آنجا که هدف بحث اثبات واجب است نخست در عالم حس تأمل می‌نماید و نتیجه این تفتیش نفی محدود بودن عالم هستی در محسوسات

است. به نظر می‌رسد ضرورت این بحث در ابتدای نمط چهارم نزد ابن سینا به این دلیل است که قبل از اثبات واجب متعال به عنوان حقیقتی غیر محسوس جا دارد امکان هستی‌های غیر محسوس نشان داده شود (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۵۳) و بیان شود وجود غیر محسوس امری ممکن است یا نه (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۸) و ابن سینا از طریق تفتیش در عالم حس این نتیجه‌گیری را انجام می‌دهد و دامنه موجودات را فراتر از عالم محسوس می‌داند. به عبارتی توجه به عالم حس نزد ابن سینا به عنوان محملی در تبیین و پاسخ به پرسش‌های مهم فلسفه اگر چه ویژگی مشترک بین ابن سینا و افلاطون است با وجود این تأمل و تفتیش در عالم محسوس نزد افلاطون ماهیت معرفت‌شناختی دارد در حالی که نزد ابن سینا ماهیت هستی‌شناختی دارد. البته توجه به عالم حس به منظور تبیین و حل مسائل هستی‌شناختی نزد ابن سینا محدود به جنبه متافیزیکی و بحث از واجب متعال نیست، بلکه وی در معرفت‌شناسی نیز برای تبیین ادراک و صور ادراکی به حس رو می‌کند. از این رو نزد ابن سینا نیز عالم حس در موضع بدبینی قرار ندارد، بلکه در مقایسه با افلاطون به حس نقش بیشتری در فلسفه خود می‌دهد. زیرا در نظام معرفت‌شناختی ابن سینا فاهمه بشری از طریق داده‌های حسی از مرحله قوه به مرحله فعلیت حرکت می‌کند و کمال می‌یابد. تعیین چهار مرحله برای عقل و شروع آن از مرحله بالقوه تا بالمستفاد بیانگر همین مسأله است. در قسمت بعد بیان خواهد شد که در حالی که کلیات نزد افلاطون ازلی هستند و از نظر هستی‌شناختی وابسته به عالم محسوس نیستند اما به نظر می‌آید در اندیشه ابن سینا کلیات وابسته بر حس هستند.

۳- برغم اشتراک افلاطون و ابن سینا در تأمل عالم محسوس جنبه دیگر که تأیید می‌کند در اندیشه ابن سینا به حس نقش بیشتری داده می‌شود این است که در دستگاه معرفتی ابن سینا فاهمه بشری از طریق تعامل با عالم خارج فعلیت می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۳۳) از نظر ابن سینا ذهن بشری در آغاز همانند لوح سفید است و در رابطه با عالم خارج منقوش می‌گردد. ذهن از طریق دریافت صور اشیا در عالم خارج به طور تدریجی آذین می‌گردد و به کمال می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۲). در نتیجه اگر چه ابن سینا همانند افلاطون برای حل مسائل مهم فلسفه اعم از هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی از عالم حس فاصله نمی‌گیرد و این خصیصه، ویژگی مشترک آن دو هست با وجود این ابن سینا برای عالم حس اعتبار بیشتری قائل است. چرا که برای ابن سینا حس صرفاً محملی برای تأمل و اندیشه نیست تا از این طریق به پرسش‌های فلسفی خود پاسخ دهد. به عبارت دیگر حس نزد ابن سینا صرفاً موضوع اندیشه نیست که نقش واسطه‌ای را به عهده دارد برای رسیدن به عالم مُثُل (ایده) بلکه در نظام فکری

ابن سینا عالم حس نقش مهم‌تری را انجام می‌دهد به نحوی که حس به عنوان نقطه آغاز معرفت در نظر گرفته می‌شود و حس سهم مهمی در تحصیل معرفت به عهده دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۴).

از نظر ابن سینا حس منشأ تصورات کلی و جزئی است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۷۱). البته ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی در نقش دهی به حس متأثر از روش ارسطو است به نحوی که فقدان حس محرومیت علم را نتیجه می‌دهد: من فقد حساً ما فقد یجب ان یفقد علماً (ابن سینا، بی تا، ص ۲۲۰). البته این سخن بدان معنا نیست که همه ادراکات بشری نزد ابن سینا ما بزاء حسی دارد. زیرا کلیات امور غیر حسی هستند اگر چه طریق درک آنها نزد ابن سینا به گونه‌ای است که حس و محسوسات دارای نقش مهمی هستند.

۴- تمایز دیگر ابن سینا با افلاطون علی رغم اتحاد روشی آن دو در توجه به حس به عنوان محمل و موضوع اندیشه در استنباط‌های آنها است. به عبارت دیگر اگر چه این دو اندیشمند بزرگ به نحوی در بخشی از فلسفه خود اتحاد روشی را به نمایش می‌گذارند اما نتیجه و محصول اتخاذ روش واحد در مواجهه با مسائل فلسفی متفاوت است. افلاطون به عالم مُثُل می‌رسد و کلیات را متعلق به عالم مُثُل می‌داند و حال آنکه ابن سینا چنین دیدگاهی ندارد و آن را طبیعت مشترک می‌نامد و کلیات را جدای از عالم حس در نظر نمی‌گیرد. همه ی واحدهایی که افلاطون نام می‌برد همه و همه آنچه مُثُل افلاطونی را تشکیل می‌دهند. به عبارتی عالم مُثُل افلاطون متشکل از تمام واحدهایی است که در عالم محسوس عکسش و صورتش موجود است و عقیده افلاطون این است که عالم محسوس عالم کثرات است و واحد فقط به تنهایی در جای دیگری به نام عالم معقول است لذا فرق او با ابن سینا در آن است که او واحد و کلی را در جای دیگری می‌داند و جدای از جزئیات و محسوسات می‌داند ولی ابن سینا در همینجا، یعنی عالم محسوس می‌داند البته در مورد همین مسأله به نحوی میان افلاطون و ابن سینا می‌توان نوعی دیگر از اشتراک را نشان داد. وجه اشتراک در هستی‌شناسی است که کلیات یا واحد یا ایده، هر دو می‌گویند کلیات وجود و هستی دارد ولی وجه افتراق در معرفت‌شناسی است، افلاطون عامل معرفت را محدود به نامحسوس می‌کند و ابن سینا محدوده شناخت را محدود به عالم نامحسوس نمی‌داند بلکه می‌گوید کلیات در همین عالم خارج از ذهن وجود دارد، یعنی ماهیت لابشرط مقسمی در همین عالم وجود دارد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر اتحاد روشی بین افلاطون و ابن سینا و تمایز آن دو در استنباط‌های هستی‌شناختی مورد آشکار گردید. ابن سینا با تأمل در عالم محسوس و به تعبیر خود تفتیش در عالم حس یکی از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناختی را مورد تبیین قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که هستی در محسوس محدود نیست. همین شیوه نزد افلاطون نیز بکار گرفته شده بود از این رو می‌توان به عنوان نتیجه این بحث بیان نمود که روش تأمل و تفتیش در هستی‌های محسوس شیوه ابتکاری ابن سینا نیست و به طور پیشینی به وسیله افلاطون بکار گرفته شده بود. البته افلاطون با استفاده از این شیوه، استنباط متفاوتی در مقایسه با ابن سینا انجام می‌دهد. به عبارتی افلاطون با تأمل در عالم حس به یک نتیجه دو جزئی می‌رسد به نحوی که وی با استفاده از این شیوه هم به پرسش مهم هستی‌شناختی و هم پرسش معرفت‌شناختی پاسخ می‌دهد اگر چه انگیزه تأمل او بر عالم حس تلاش برای نشان دادن امکان معرفت است که این تلاش مدلول هستی‌شناختی نیز داشته است. زیرا افلاطون امکان دستیابی به شناخت را با معرفی عالم غیر محسوس نشان می‌دهد و به عبارتی تلاش معرفت‌شناختی او دلالت هستی‌شناختی را در بر داشته است. از این رو نتیجه تأمل افلاطون در عالم حس طرح عالم مُثُل و نشان دادن امکان معرفت، به کمک آن است. اما ابن سینا مسأله تأمل در عالم حس را در کتاب *اشارات* در با انگیزه هستی‌شناختی مطرح می‌سازد و تلاش می‌کند تا دلالت هستی‌شناختی از آن استنباط نماید و آن نشان دادن اینکه عالم هستی در عالم محسوس محدود نیست.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، بی‌نا.
- (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار.
- (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات للخواجه نصیرالدین طوسی*، قم، نشر البلاغ.
- (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، ترجمه بهشتی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- (۱۴۰۴)، *التعليقات*، بیروت، مکتبه الأعلام الإسلامی.
- (۱۳۶۴)، *النجاه*، تهران، نشر تهران.
- (بی‌تا)، *کتاب الشفاء (الهیات)*، بی‌جا، بی‌نا.

- افلاطون (بی تا)، مجموعه آثار افلاطون، لطفی و کاویانی، تهران، خوارزمی.
فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰)، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار.
بهشتی، احمد (۱۳۹۰)، هستی و علل آن، شرح نمط چهارم اشارات و تنبیهات ابن سینا، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
راسل، برتراند (بی تا)، تاریخ فلسفه، نجف دریابندری، بی جا، بی نا.
رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹)، فلسفه افلاطون، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۱، سید جلال الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
----- (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۴، غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
ملکشاهی، حسن (۱۳۶۳)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش.
ملکیان، مصطفی (بی تا)، تاریخ فلسفه، ج ۱، بی جا، بی نا.
Cooper, David (1996), *World philosophies*, Blackwell published, Ltd, Oxford
Plato, *Theaetetus*, (1997) E, John M. Cooper, Indianapolis Hackett
....., *Meno*, translated by Benjamin Jowett, MIT Classics,
classics.mit.edu/Plato/meno.html
....., *Phaedo* (2002), Translated by G. M. A. Grube. Indianapolis. IN: Hackett
Publishing Company
....., *Republic* (1992), translate by G. M. A. Grube, Indianapolis, IN: Hackett
Publishing Company Inc.
Silverman, Allan, "Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology", *The
Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>
Vlastos, G (1991a), "Socrates Contra Socrates in Plato" in Vlastos 1991, 45–80

