

نظریه مُثُل افلاطونی و لوازم معرفت‌شناسی آن در حکمت اسلامی

جواد فضائلی نوغانی*

محسن حیدری**

چکیده

نظریه مُثُل یکی از نظریه‌های مهمی است که فلسفه افلاطون و پیروان او بر آن استوار است. افلاطون با ارائه این نظریه در پی توجیه پیدایش عالم محسوس و شناخت آن در عین تغیر و عدم ثبات بوده و تعلقات و تصورات کلی انسانی را نیز محصول مشاهده مُثُل می‌داند. پس از افلاطون این نظریه مبنای فکری و فلسفی برخی حکمای مسلمان همچون شیخ اشراق و ملاصدرا قرار گرفته و برخی دیگر نیز مانند ابن سینا به مخالفت یا توجیحات مغایر با اصل نظریه پرداخته‌اند. برای اثبات نظریه مُثُل افلاطونی می‌توان به طرق مختلف عقلی، نقلی و شهودی استدلال کرد. اعتقاد به مُثُل، ثمراتی دارد که برخی در حل مسائل علمی از قبیل وجود ذهنی و برخی در تعالی معرفتی و استكمال وجودی حکیم مؤثر است. در این مقاله، پس از بررسی مهم‌ترین تفاسیر ارائه شده از مُثُل افلاطونی در میان حکمای الهی، ثمرات معرفت‌شناسی این نظریه در حکمت اسلامی ارائه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، ادراک کلی، ایده، مُثُل افلاطونی، مُثُل.

*. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی pm.poolad@yahoo.com

**دانش‌آموخته مقطع دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

m.h6813@yahoo.Com

مقدمه

نظریه مُثُل در پی اثبات عقول قائم به ذات بوده که از جهت ماهیت با انواع مادی متحد هستند و علل قریب پیدایش و بقای این انواع اند. این نظریه دارای چهار رکن است: اول، وجود فی نفسه عقول؛ دوم، علیت وجودی آنها؛ سوم، علیت علمی آنها نسبت به تصور کلیات؛ چهارم و مهم‌ترین اساس این نظریه، اتحاد ماهوی با انواع جوهری مادی. افزون بر یونان می‌توان توجه به این نظریه را در تمدن‌های کهن باستان، از جمله مصر و ایران مشاهده کرد. مصریان قائل به وجود دو جوهر برای جهان بودند؛ یکی جوهر روحانی و دیگری جوهر مادی و از همین رهگذر، دو سلسله طولی و عرضی برای عالم ارائه کردند (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۱۵). افلاطون در میان تغییر و دگرگونی عالم به دنبال شناخت کلی و ثابت است و از نظر او چنین شناختی بدون وجود امر کلی و ثابت امکان‌پذیر نیست. از این رو عالم طبیعت نمی‌تواند متعلق چنین شناختی باشد و ناچار باید آن را در عالمی فراتر از این عالم جست‌وجو کرد. این نظریه در میان حکمای مسلمان سیر پُر فراز و نشیبی را پیمود. برخی آن را منکر و شماری برای تقویت آن کوشیده و آن را به‌عنوان اصلی فلسفی اثبات و از لوازم آن در مسائل مختلف بهره جستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۵۳).

۱. تعریف

در لغت واژه مُثُل، جمع مثال و برگرفته از کلمه ایده^۱ به‌معنای تصور ذهنی، اندیشه، خیال، طرز فکر و نمونه واقعی به کار رفته است (حییم، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۸۶۲). ایده یا ایدوس^۲ واژه کهن یونانی است که در عربی به مثال ترجمه شده است و در کاربرد عمومی به‌معنای مفهوم ذهنی در مقابل اشیای خارجی است.

1. Idea

2. Eidos

در اصطلاح نیز مُثُل نظریه‌ای خاص برای توجیه عالم پیرامون است که توسط افلاطون به‌طور خاص ارائه شده است. در این نظریه، جواهر مجرد قائم به ذاتی اثبات می‌شوند که برخلاف جواهر مادی منزّه از تحول، فساد و عاری از تعلقات جزئی هستند. این جواهر - که بعدها در لسان فیلسوفان عقل نامیده شدند - نمونه کامل انواع جوهری مادی بوده و علت قریب آن‌ها هستند. همچنین تعقل یک ماهیت جوهری محصول تصور مُثُل است (Ross, 1953, p41 & 51). برخی از حکمای معاصر در توضیح نظریه مُثُل چنین گفته‌اند: افلاطون بر این باور بود که برای هر نوعی از انواع موجودات جهان مادی یک وجود مجرد عقلانی است که افراد محسوسه آن نوع، پرتو او، و او نمونه کامل آن افراد است و این را «ایده» می‌خواند که مترجمان دوره اسلامی، آن را «مثال» ترجمه کرده‌اند. و به نام «مُثُل افلاطونی» معروف شد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲، ۳۱ و ۱۲۸).

۲. بیان نظریه

در عصر افلاطون، فیلسوفان الهی در تقابل با سوفسطاییان و حکمایی که قائل به عدم امکان حصول معرفت بودند، نظریه‌های متفاوتی ارائه کردند. افلاطون با بیان این نظریه، افزون بر اثبات علم به واقعیت، این علم را ثابت و محصول ادراک مثل می‌دانست (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹). سقراط علم و معرفت را امری اخلاقی دانسته که از طریق ریاضت و تصفیه درون تحصیل می‌شود و حول ذاتیات آن کمتر سخن می‌گفت. گرچه به نقل از ارسطو، او معلومات را تصوراتی قائم به ذات عالم و نه مجرداتی مستقل و قائم به ذات می‌دید (Aristotle, 1966, 1087b, 32).

افلاطون علم به مثال خیر را موجب کسب فضایل می‌دانست؛ زیرا او در پی توجیهی فلسفی برای تفکر عقل‌گرایانه سقراط در باب فضیلت بود. سقراط فضیلت را مساوق معرفتی جامع از خیر و شر می‌دانست. افلاطون به دنبال تبیین عقلانی چگونگی حصول این امر، به این نتیجه رسید که ممکن نیست به هیچ خیر جزئی و محدود شناخت یابیم، مگر به واسطه شناختی قبلی درباره خود خیر یا خوبی؛ آن هم به گونه کلی آن. شناخت مثال خیر، منطقیاً ما را کمک می‌کند تا بدون خطا درباره خوبی هر چیزی قضاوت کنیم.

ارسطو نیز با نوعی تبعیت از سقراط، معقولات را قائم به نفس عالم دانسته و آنها را صورت نامید. در مقابل تفکر این دو فیلسوف بزرگ که علم را متصل به ذات عالم می‌دانند، افلاطون قائل به انفصال معقولات از ذات عالم شده و معتقد است که ادراکات دو دسته‌اند: ادراکات جزئی که مأخوذ از عالم ماده و محسوسات هستند و ادراکات کلی عقلی که وجودی مستقل، ثابت و فناپذیر دارند و شخص تنها با مشاهده آنها عالم به کلیات خواهد شد (plato, 1997, 286c5).

افلاطون براساس دو اصل، قائل به وجود این حقایق شد: اول، اصل خطاناپذیری معرفت و دوم، تعلق آن به امور ثابت. وی این موجودات را ایده یا همان مثال نامید و این طریق معرفت را محصول ادراک و تعقل همین موجودات دانست. افلاطون در ابتدا این نظریه را در قالب یک بحث اخلاقی و در قالب فضائلی، همچون شجاعت، پرهیزکاری، اعتدال و زیبایی مطرح می‌کند و سپس در رساله *ینفرون*، مفهومی مبنایی از دو لفظ ایده و ایدوس ارائه می‌کند که بیشتر نشان‌دهنده نظریه مُثل اوست (Ibid, 5d1-5 & 6d9-e6).

وی در هیپاس بزرگ، هدف خود از ارائه بحث تعاریف را چنین بیان می‌کند: تا شخصی عالم به مفهوم کلی یک واژه نباشد، قدرت تلفظ آن را نخواهد داشت (Ibid, 286c5). از این مطلب او می‌توان چنین برداشت کرد که افزون بر حصول علوم کلی، ارائه کلیات در قالب الفاظ یا مصادیق جزئی نیز وابسته به مُثل است؛ چراکه تا مفهوم کلی تصور نشود، امکان جعل لفظ نیز فراهم نخواهد شد. پس مُثل بر مبنای نظریه او، اصل در موجودات هستند و رابطه اشیا با ایده‌ها، رابطه علیت است؛ هم در عالم عین و هم در عالم ذهن.

پس از طرح مقدماتی بحث مُثل در آثار قبلی، وی در محاوره منون با مطرح کردن واژه‌ای جدید، نظریه خود را تکمیل کرده و رابطه اشیا جزئی را با ایده‌ها بیان می‌دارد. افلاطون مابه‌الاشتراک همه اشیا حقیقی را امری به نام اوسیا^۱ می‌داند. اوسیا در نظر او همان حاقّ

1. ousia

حقیقی‌اشیاست که واقعیت و عینیت اشیا وابسته به آن است. در نظر وی، بین واقعیت و هویت تفاوتی نیست و خود بودن، مأخوذ از واقعیت‌اشیاست^۱ و از طرفی، واقعیت از حیث واقعیت آن، امری است معقول و نه محسوس (Halfwassen, 1998, p496-497).

افلاطون اوسیا را در دو معنا به کار می‌برد: ۱. هستی محض که در مقابل زوال و تغییر قرار دارد؛ ۲. ذات ثابتی که خارج از نظام تحولات مادی بوده و همواره باقی است. البته نظر دقیق نشان می‌دهد که بین این دو اصطلاح، اشتراک معنوی برقرار است و معنای دوم در حقیقت از مصادیق اعلای اوسیا به معنای واقعیت یا وجود است.

اوسیا، چه در معنای مطلق آن و چه در معنای خاص، امری غیر محسوس بوده و تنها با قوه عقل می‌توان آن را ادراک کرد (همان). به سخن دیگر، اصل هر موجودی وجود اوست و وجود امری معقول است. پس آنچه به وسیله حواس ادراک می‌شود، قطعاً حقیقت اشیا نیست؛ چرا که وجود محسوس نبوده و معقول است. از این طریق، سخن افلاطون اثبات می‌شود که علم به اشیا از دسترس حس خارج بوده و فقط از طریق معرفت عقلی ممکن است.

در نهایت افلاطون ملاک ادراک حقایق اشیا را علم به مُثُل یا آیدیا می‌داند؛ زیرا شیء حقیقتی جز تحقق و واقعیت خود ندارد و واقعیت اشیا نیز همان مثل که منشأ وجود انواع مادی و اموری زوال‌ناپذیر، ثابت و معقول هستند.

از دیگر امور قابل اشاره این است که افلاطون معرفت به کلیات را اصل در علوم می‌داند و بر این باور است که همه اشیا، حتی مصنوعات نیز دارای مثال هستند. وقتی صنعتگر، شیئی را می‌سازد، ابتدا به مثال آن نظر می‌کند (plato, 1997, 386a6-c1) و به‌طور کلی، هر کلیتی چون خارج از جهان محسوس است، اشاره به موجودی در عالم عقول دارد که همان مثال است و این قاعده مختص به جواهر یا انواع نیست. همچنین افلاطون معتقد است همه فضائل

2. Phaedon: 78d, Phaedros: 247c, Theatetus: 155e & 160b-c, Parmenides: 141e-142b, Sophist: 232c & 239b.

ایده یکسان دارند (Ibid, 72c7).

افلاطون در محاوره مهمانی، «ایده زیبایی» را مطرح می‌کند. وجود، رابطه او با اشیا و همچنین چگونگی ادراک آن را توضیح می‌دهد. ایده زیبا، اصل تمام زیبایی‌های عالم محسوس است. کیفیت علم به ایده زیبایی از طریق علم به محسوسات و با ارشاد خداوند عشق است. ایده زیبایی دارای چهار ویژگی است:

۱. ثابت و زوال‌ناپذیر است؛

۲. معروض کمیت واقع نمی‌شود؛

۳. زیبایی مطلق دارد، نه نسبی؛

۴. همه اشیا زیبا در عالم از آن بهره می‌برند؛ بدون اینکه از زیبایی آن کاسته شود

(plato, 1997, 210e2-211b5).

گرچه در تمامی فقرات مربوط به مُثُل، رابطه اشیا با ایده‌ها به نحوی بیان شده است، اما افلاطون در محاوره فایدون، به تصریح این رابطه را تقلید می‌نامد.

۳. نقدها و تفسیر

پس از افلاطون، برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوتی از اقوال او ارائه شد که برخی جنبه نقدی و برخی در راستای تقویت نظر او بود. بیشترین مسئله‌ای که پس از او سبب اختلاف آرا شد، بحث استقلال وجودی ایده‌ها یا مُثُل بود. مشائیان و در رأس آن‌ها ارسطو و ابن‌سینا، منکر این وجودها شدند. در طرف مقابل، نوافلاطونیان و حکمای اشراق بر وجود فی‌نفسه آن‌ها صحه گذاشته و دلیل ارائه کردند.

۳-۱. ارسطو

ارسطو به عنوان شاگرد افلاطون، اولین مخالف اصلی او در مسئله ایده‌هاست. او در بحث

معرفت‌شناسی با طرح نظریه «صورت^۱»، افزون بر طرح مبنایی مخالف با استادش، وی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اصلی که همه اشکالات ارسطو به این نظریه را شکل می‌دهد، عدم امکان مفارقت و جدایی مُثُل از اشیای محسوس است. به نظر ارسطو، کلیات عقلی از طریق اسقاط عوارض از همین جزئیات مادی به دست آمده و مورد تصور عقل قرار می‌گیرد. از این رو اتحاد بین کلی معقول و افراد جزئی از قبلی اتحاد فرد و نوع برقرار است. حال اگر ملاک ادراک معقولات را مجردات قائم بالذات بدانیم، این معقولات چگونه ذاتی جدای از افراد محسوس خود دارند و ارتباط اشیای محسوس با کلیات معقول به چه شکل قابل توجیه است؟ خلاصه اینکه از نظر ارسطو، بنابر این نظریه، ارتباط و اتحاد میان کلی و افراد آن از بین خواهد رفت.

ارسطو بر همین مبنا، اثبات مُثُل را برای توجیه عالم بی‌فایده دانسته و همچنین ادله اثبات آن را نارسا می‌داند. ارسطو علیت مُثُل برای اشیای را نیز غیرممکن می‌داند؛ به این بیان که حتی اگر مُثُل هم موجود باشند، باید محرکی در عالم باشد تا اشیای را به حرکت درآورد و چیزهایی همچون خانه و خاتم به وجود آیند. در این صورت دیگر در ایجاد اشیای نیازی به مُثُل نیست. به باور ارسطو، طرح نظریه مُثُل، بی‌جهت به کثرت عالم می‌افزاید و هیچ‌یک از اغراض افلاطون را برآورده نخواهد کرد. نزد ارسطو ملاک رابطه جهان محسوس و معقول، سنخیت است و در این نظریه، نشانی از سنخیت میان این دو عالم نیست و همان‌طور که گفته شد، مُثُل به عنوان حقیقت اشیای، نمی‌توانند جدای از اشیای محسوس باشند. به سخن دیگر، نظام این تفکر بر پایه گسستگی میان عالم طبیعت و جهان ابدی است. ارسطو بر این باور است که اشیای پیرامون ما دارای خصوصیات مختص به خود و غیرقابل اشتراک هستند و با عملیات ذهنی، کلیات از همین افراد قابل انتزاع‌اند که همان تصورات کلی ما هستند؛ اما جدا دانستن این کلیات از اشیای محسوس و اعتقاد به وجود فی‌نفسه آن‌ها خطاست. در نهایت ارسطو وجود ایده‌ها را انکار کرده و صورت‌های معقوله را در ضمن اشیای موجود می‌داند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴-۳۳۵).

۲-۳. فارابی

فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، پس از بیان دیدگاه خود درباره مُثُل افلاطونی، تلاش می‌کند بین افکار ارسطو و افلاطون هم‌سوئی ایجاد کند. این سنتی است که از حکمای اسکندرانی آغاز شده و به فلسفه اسلامی نیز راه یافته است. به‌باور فیلسوفان یادشده، کلام حکما، رمزآمیز است و به همین دلیل بین سخنان حکمای بزرگ و گاه میان کلمات یک فیلسوف، توهم تناقض می‌شود. یکی از اصول اولیه در این شیوه، صحت کلام منقول‌عنه است (مدکور، ۱۳۶۳، ص ۹). شاید یکی از دلایل انتساب کتاب *اثولوجیا* به ارسطو نیز همین دیدگاه باشد.

برای بیان تفسیر فارابی از مُثُل افلاطون ابتدا باید رویکرد معرفت‌شناسی او را بررسی کرد. فارابی در رساله *معانی العقل*، پس از بیان شش معنا برای عقل، پنجمین و ششمین معنا را به‌عنوان عقل فلسفی معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۴-۱۰۹).

فارابی پس از بیان ماهیت عقول مفارق، با اشاره به نظریه افلاطون می‌گوید: «ازجمله مسائل، مسئله مُثُل است که به افلاطون منسوب است و ارسطو با آن مخالفت نموده است».

به بیان فارابی، افلاطون معتقد است: برای اشیای محسوس و فناپذیر، در عالم اله، صوری موجود است که دثور و فسادپذیری ندارد. ارسطو در آثار خود با این نظریه مخالفت کرده، ولی در *اثولوجیا* بر آن صحنه گذاشته است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۵).

به نظر فارابی، علت این تعارض در سخن ارسطو به یکی از این سه وجه است:

۱. ارسطو در برخی اقوال و آرای خود دچار تناقض شده است که از چنین فیلسوفی بعید است؛

۲. کتاب *اثولوجیا* به اشتباه به او منسوب شده است که شهرت این انتساب نیز مردودکننده

این احتمال است؛

۳. برخی از مطالب داری معانی باطنی بوده و نیاز به تأویل دارند.

از نظر فارابی همین فرض سوم درست است و کلام نیاز به تأویل دارد (همان).

بنابر دیدگاه فارابی، چون خداوند علت موجد عالم است، باید قبل از ایجاد، صور اشیای

عالم را در نزد خود داشته باشد؛ چراکه فقدان علم سابق به معلول، موجب گزاف بودن فعل

فاعل می‌شود و ساحت حق تعالی منزّه از این نقصان است. بنابراین صور اشیا در عالمی غیر از عالم ماده که فناپذیر و به دور از تحول و فساد است، موجود می‌باشد و این عالم الهی همان عالم علم حضرت حق است. همچنین فارابی مکان‌مندی عالم مُثُل را رد می‌کند و آنچه در این باره آمده را تأویل به ترتب شرفی و علیّی آن عالم می‌کند (همان، ص ۱۰۹-۱۰۶). بنابراین به نظر فارابی، مُثُل همان صور علمی حق تعالی هستند. وی پس از ارائه این تفسیر از مُثُل افلاطونی، سخنی درباره تطبیق یا عدم تطبیق این نظر با کلمات افلاطون مطرح نمی‌کند. سرانجام باید گفت به نظر فارابی، مُثُل همان علم عنایی پروردگار است که عالم بر طبق آن خلق شده است و این مطلب با سخن افلاطون مبنی بر جوهریت، عینیت و استقلال مُثُل ناسازگار است و صرفاً وجود علمی برای آن‌ها اثبات می‌کند و با نظر به اینکه این وصف مُثُل همان نقطه اختلاف دو حکیم بزرگ بوده است، این تفسیر فارابی مصداق جمع بین دو رأی نبوده، بلکه صرفاً حمل نظریه افلاطون بر نظر خود است.

۳-۳. ابن‌سینا

مطابق آنچه ابن‌سینا به عنوان نقد و بررسی از نظریه مُثُل ارائه کرده است، سه نکته اساسی در نظریه مُثُل افلاطونی وجود دارد:

۱. ماهیات دارای دو دسته از افراد هستند: افراد محسوس و افراد معقول. این دو دسته در ذاتیات هیچ امتیازی از یکدیگر ندارند و تنها تفاوت آن‌ها به مجرد و عدم مجرد از ماده است؛
۲. فرد معقول، علت فرد محسوس است؛
۳. فرد معقول جاودانه است.

ابن‌سینا بر این باور است که اعتقاد افلاطون به مُثُل از رویارویی او با مجموعه تصورات کلی و جزئی و همچنین قیاس کلیات به جزئیات نشئت گرفته است. از نگاه ابن‌سینا، افلاطون پس از بررسی مجموعه تصورات انسانی به این نتیجه رسیده است که همان‌گونه که جزئیات عالم دارای منشأ انتزاع هستند، کلیات نیز باید فرد خارجی داشته باشند تا حضور آن‌ها در عالم ذهن،

توجیه عقلی داشته باشد. بنابر گفته ابن سینا، افلاطونیان پس از تقسیم تصورات به کلی و جزئی، قائل به وجود مستقل کلیات به نحو مجرد و دوام در خارج گردیده و به تعبیر او، سقراط و افلاطون در این نظریه دچار افراط شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰).

از نگاه او، قائلان به مُثُل بین مقام ذهن و خارج خلط کرده و چون ماهیت لابشرط را در ذهن موجود یافتند، قائل به وجود این ماهیات لابشرط در خارج شده‌اند؛ درحالی که تجرید ماهیت از عوارض، به فعالیت عقل است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۴). ابن سینا در نقد خود از افلاطون، متأثر از ارسطو بوده و اساس همه نقدهای او، عدم امکان وجود فی نفسه مُثُل است. با بررسی نقدهای او به این نظریه، می‌توان نتیجه گرفت همه قیاس‌های او برپایه اشتراک ذاتی بین مُثُل و افراد مادی است که سبب توالی فاسد شده و این نظریه را نزد ابن سینا مردود ساخته است؛ برای نمونه، ابن سینا متعرض علیت مُثُل برای اشیای محسوس شده و علیت مُثُل را چنین رد می‌کند: وصف علیت فرد معقول برای فرد محسوس از حیث ماهیت و ذاتیات معقول نیست؛ زیرا ماهیت در هر دو یکسان است. در این صورت این علیت از جهت عوارض ذات معقول است. پس بدون این عارض اساساً علیت و نیاز محسوس به معقول منتفی است. اگر گفته شود سبب علیت، وجود معقول به انضمام عارض است، باید پرسید چه چیز باعث شده این عارض همراه معقول باشد؟ چرا این امر عارض محسوس نشده؟ حال آنکه عروض عارض بر مادیات، اولی است تا مجردات. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۲۹).

ابن سینا علیت مُثُل، احتیاج افراد مادی به فرد مجرد و امکان مجرد یک فرد از نوع مادی را ابطال کرده است. البته باید توجه داشت ابن سینا منکر مجردات نبوده و بر صدور مادیات از مجردات تصریح کرده است (همان، ص ۴۲۳)، بلکه منکر اندراج موجود مجرد تحت نوع مادی بوده است.

۳-۴. شیخ اشراق

یکی از مسائلی که ماهیت تقابل بین دو مکتب مشاء و اشراق را به خوبی نشان می‌دهد، نظریه

مُثُل افلاطونی است. شهاب‌الدین سهروردی به‌عنوان پرچم‌دار این مکتب با رویکرد عرفانی و مخالفت با انحصاری دانستن کسب معرفت از طرق استدلال عقلی، در پی اثبات نظریه مُثُل برمی‌آید. از آنجا که حکمای عرفانی مسلک و اشراقی غالباً به نظریه مُثُل اقبال نشان داده‌اند، بنیانگذار این نظریه نیز اشراقی معرفی شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۲).

سهروردی افزون بر عقول طولی مورد قبول مشائیان، به عقول عرضی قائل بوده و آن‌ها را مدبر اشیای مادی می‌داند. از نگاه وی، عقول طولی و عرضی دو تفاوت اساسی دارند: اول اینکه برخلاف عقول طولی بین عقول عرضی رابطه علی برقرار نیست و دیگر اینکه عقول عرضی برخلاف عقول طولی، بی‌واسطه در عالم اجسام تصرف و تدبیر می‌کنند. بنابراین می‌توان عقول عرضیه را همان مُثُل افلاطونی به‌شمار آورد. تفسیر سهروردی به‌عنوان نزدیک‌ترین بیان به اصل نظریه، هریک از انواع جوهری مادی را دارای یک فرد مجرد می‌داند که علت قریب افراد مادی است. این فرد مجرد، حافظ نوع بوده و در زمان و مکان جای ندارد. سهروردی سخنان افلاطون درباره نظریه مُثُل را بر عقول عرضی حمل کرده و افلاطون را می‌ستاید. به باور سهروردی، عقلی مدبر هستند که هریک نوع خاصی از انواع جوهریه را تدبیر می‌کنند. همچنین نسبت مُثُل به تمام افراد نوع، یکسان است (همان، ج ۱، ص ۶۸).

در نظر سهروردی، همان‌طور که در عالم ماده، وجود اعراض قائم به جواهر بوده و تحقق مستقلی برای آن‌ها نیست، در عالم مُثُل هم انواع جوهری، وجود نفسی داشته و کمالات عرضی نیز به نحو بساطت و وحدت نزد مُثُل جمع‌اند. بنابراین اموری همچون شجاعت، بوی خوش و زیبایی، مثالی جدا نداشته و به‌عنوان کمال مُثُل (به نحو بساطت و وحدت) در وجود مُثُل هستند.

باید توجه داشت انحصار عقول عرضی به انواع جوهری - که سهروردی به آن باور دارد - خلاف اصل نظریه افلاطون است؛ زیرا: اولاً، در آثار او چنین امری بیان نشده است؛ ثانیاً، افلاطون برای مفاهیم اخلاقی و مصنوعات نیز معتقد به وجود مُثُل است؛ حتی افلاطون رأس ایده‌ها را ایده خیر می‌داند؛ با اینکه خیر، مندرج در مقوله جوهر نیست.

سهروردی سه قسم دلیل عقلی، شهودی و نقلی بر وجود مُثُل ارائه کرده که عناوین آن‌ها به شرح زیر است:

او در شمار ادله عقلی، ابتدا به قاعده امکان اشرف استناد می‌کند که به بیان او از قواعد اشراقی است. در این قاعده از وجود ممکن اخس که در عالم، وجود یافته است، وجود ممکنی اثبات می‌شود که در ذاتیات با ممکن اخس، مشترک و در کمالات، اشرف از اوست؛ زیرا فرض عدم صدور چنین موجودی که امکان ذاتی دارد و مجرد از ماده نیز هست منتهی به امساک فیض فیاض علی‌الاطلاق خواهد شد و این محال است. با این بیان از وجود انواعی که حال در ماده هستند، فردی مستغنی و مجرد از ماده اثبات می‌شود که در نظر سهروردی همان مثال این نوع است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۶۸ و ج ۲، ص ۱۵۴-۱۶۱). سپس افعال منظم و مبتنی بر شعوری را که از طبایع غیرعقل در عالم سر می‌زند، دالّ بر وجود مدبّر مجرد می‌داند؛ چرا که نسبت دادن این افعال به هیچ‌یک از قوای طبیعی ممکن نیست. همچنین حفظ انواع نباتی و انتقال کمالات از یک فرد نوع به فرد بعدی را -به بیانی که گذشت- دلیل بر وجود مُثُل می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۶۱).

سهروردی گزارش شهودی اشخاصی مانند سقراط، افلاطون، انبأقلس و آغاناژیمون را که از الهیون سترگ به‌شمار می‌آیند، بهترین دلیل برای اثبات مُثُل دانسته و اصل طرح این نظریه را مبتنی بر کشف و شهود فیلسوفان عارف مسلک می‌داند؛ همچنان که او نیز به گزارش خودش از طریق کشف و شهود به ادراک مُثُل راه یافته است (همان، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۶۲). سرانجام سهروردی از قرآن کریم و سخنان خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله، برداشت‌هایی دارد که به‌عنوان گواه بر وجود مُثُل ارائه می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۶۵) که بیان آن‌ها خارج از مقصود این مقاله است.

۳-۵. ملاصدرا

ملاصدرا به‌عنوان بنیانگذار حکمت متعالیه، نظریه‌های نو و پُرباری در فلسفه اسلامی پی‌افکند که از جمله آن‌ها، حرکت جوهری است. ملاصدرا حرکت را ذاتی برای انواع جوهری مادی

می‌داند. این حرکت ذاتی، علتی و رایِ علتِ جعلِ ذاتِ مادیات ندارد. ملاصدرا پس از بیان ایرادات خود به تفاسیر و نقدهای گذشتگان پیرامون نظریه مُثُل افلاطون، از رهگذر حرکت جوهری بر اثبات مُثُل افلاطونی تلاش می‌کند. بنابر نظریه حرکت جوهری، جواهر عالم طبیعت، ذاتاً متحرک بوده و بالوجدان دارای وحدت شخصیه نیز هستند. اکنون پرسش این است که حافظ وحدت موجودات مادی که وجودشان عین تجدد است، چیست؟ از آنجا که طبیعت از حیث حرکت ذاتی خود نمی‌تواند حافظ وحدت متحرک باشد، ملاصدرا این امر را به جوهر مجرد قدسی که نسبتش با تمام افراد آن نوع یکسان است، نسبت می‌دهد و از این رهگذر وارد بحث مُثُل می‌شود.

به نظر ملاصدرا، «ذات طبیعت» از جوهر مجرد عقلانی و جوهر متجدد هیولانی تشکیل شده است. بین طبیعت و موجود مجرد، اتحاد معنوی برقرار است و تنها اختلاف به مجرد و عدم مجرد است. البته همانطور که شارحان آثار او نیز یادآور شده‌اند، این دلیل فقط مثبت وجود مدبر عقلانی است و اتحاد ماهوی بین مجرد و مادی را اثبات نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۰). البته مبنای ملاصدرا در اصالت و تشکیک وجود، پاسخگوی کسانی است که ماهیت واحد بین مادی و مجرد را نمی‌پذیرفتند.

ملاصدرا با دلیل دیگری، مُثُل را از طریق بررسی ادراکات عقلی انسان اثبات می‌کند؛ به این بیان که پس از اقرار به وجود صور معقوله برای انسان، آیا این صور، قائم به ذات هستند که اثبات مطلوب را در پی خواهد داشت یا چنین نیست؟ صورت دوم از سه حال خارج نیست:

الف) صور معقول قائم به یکی از اجزای مادی انسان - مثلاً مغز او - باشند که این فرض به دلیل ناسازگاری با تجرد معقولات و لزوم سنخیت ظرف و مظهر، محال است؛

ب) صور معقوله قائم به نفس انسانی باشند که در این صورت چون هردو مجرد هستند، صور همواره در محضر نفس حاضرند و در این صورت غفلت و نسیان نفس نسبت به صور معقوله، معنا ندارد؛ در حالی که ما بالوجدان نسبت به صور معقوله، دچار غفلت و نسیان می‌شویم؛

ج) صور معقوله قائم به یک جوهر مجرد عقلانی باشند؛ جوهری که مستقل از نفس ماست

و صور معقوله را افاضه می‌کند. در این فرض، خطا و نسیان هنگام عدم اتصال به این امر مجرد، ممکن خواهد بود. این فرض نیز به دلیل لوازم فاسدی که دارد محال است؛ زیرا اگر آن جوهر مجرد، این صور را از مادیات اخذ کند، تأثیر سافل بر عالی خواهد بود و اگر از مافوق اخذ کند، صدور کثیر از واحد لازم می‌آید. همچنین در صورت اخیر، نفس هنگام تعقل صور باید کیفیت افاضه آن‌ها را نیز تعقل کند که چنین نیست. بنابراین بیان، صور معقوله نمی‌تواند فیض عقل فعال باشد. در نهایت فرض قیام بالغیر معقولات با همه شقوق آن باطل خواهد بود. پس صور معقوله در اصل، صور مجرد قائم به ذات هستند که همان مثل افلاطونی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۰).

بعد از بررسی دقیق استدلال ملاصدرا، می‌توان ادعا کرد در میان ادله‌ای که برای اثبات مثل ارائه شده است، قوی‌ترین دلیل همین برهان معرفتی است که افزون بر مجرد، اتحاد ماهوی مثل با افراد مادی را نیز اثبات می‌کند.

۴. آثار معرفتی نظریه مثل

پیش از بیان ثمرات معرفت‌شناسی مثل باید دانست که بنابر آنچه در این مقاله ارائه شد، علم همه ما به مثل، حضوری بوده، اما این علم بسیط است و برای منکران مثل، توجه به این علم حضوری حاصل نشده است. بنابراین تمام استدلال‌هایی که برای اثبات مثل اقامه می‌شود، در راستای توجه دادن به شهود است. به سخن دیگر، استدلال در پی ارتقای علم بسیط به علم مرکب است.

مهم‌ترین ثمره مترتب بر اثبات وجود مثل، لوازم معرفت‌شناسی این نظریه است. بنابراین در نظر قائلان به مثل افلاطونی، راه‌های تحصیل معرفت کمّاً و کیفاً با آنچه به عنوان واسطه کسب معرفت توسط منکران این نظریه ارائه شده، متفاوت است. سقراط معرفت را وابسته به ادراک کلیت می‌دانست و برای اثبات حقانیت فضائل اخلاقی، به وجود مثال برای کلیات قائل بود. افلاطون تنها راه معرفت حقیقی به اشیا را مشاهده مثال آن‌ها می‌داند؛ زیرا حقیقت هر شیء در

نظر او، ذات مجرد اوست. دیگر فیلسوفان الهی یونان، مانند انبازقلس، نیز کسب معرفت را از طریق مشاهده فرد تام یا همان مثال انسان از طریق افاضه او گزارش کرده‌اند. از لوازم معرفت‌شناسی مُثُل، می‌توان به چهار مورد زیر اشاره کرد:

۱-۴. اصالت علم حضوری

در اصطلاح حکما، «علم» عبارت است از «حضور شیء در نزد عقل». حال اگر آنچه در نزد عالم حاضر شده است، صورتی از معلوم باشد، «علم حصولی» نامیده می‌شود، مانند علم ما به این کتاب و اگر خود معلوم در نزد عالم حاضر شده باشد و نه صورتی از معلوم، آن را «علم حضوری» گویند. تلاش برای ملاقات حضوری حقایق عالیه از طریق ریاضت و تزکیه نفس، سابقه‌ای دیرینه میان فیلسوفان دارد. پیش از افلاطون، سقراط و حکمای دیگری که ذکر آن‌ها رفت، افزون بر ارزش فی نفس پالایش نفس، همین حکما در یک اصطلاح خاص، فلسفه را به ارتقای نفس تعریف می‌کنند. حال این ارتقای نفس می‌تواند از طریق معرفت یا از طریق ریاضت باشد، اما اصل پالایش نفس نزد فیلسوفان کمال بوده است. گواه آن نقل‌هایی است که از ابن‌سینا یا ارسطو و... به دست ما رسیده است)، برای کسب معرفت نیز از این طریق بهره می‌جستند؛ حتی طریقه وصول به برخی از معارف را منحصر در همین راه می‌دانستند؛ زیرا حقیقت هر شیء عبارت است از وجود او و همان‌طور که پیش‌تر ذیل بیان نظریه مُثُل گفته شد، حقیقت (جوهر و باطن) موجودات از دسترس حس خارج بوده و امری معقول هستند و حس، فقط به عوارض اشیا دسترسی دارد. در نتیجه باید گفت، به وسیله حس مطلقاً نمی‌توان حقیقت هیچ موجودی را ادراک کرد.

افلاطون با طرح نظریه مُثُل و اسقاط اعتبار از ادراکات حسی و حصولی، علم را منحصر در ادراک حقیقت اشیا دانست. بنابراین از اولین ثمرات معرفتی قول به مُثُل، ادراک حقیقت اشیا محسوس است به همان نحو که در عالم واقعیت حضور دارند. البته این کلام به منزله بی‌ثمر دانستن علوم حصولی نیست. علوم حصولی - به ویژه درباره جواهر - مطابقت تام با معلوم بالعرض (معلوم خارجی) ندارند؛ زیرا: اولاً، مدرک حواس، عوارض هستند و دستگاه حسی

بهره‌ای از ادراک جوهر ندارد. آنچه نزد نفس حاضر می‌شود با حقیقت جوهر متفاوت است؛ زیرا در زمان مواجهه حسی با جواهر، فقط صورت معلوم در نفس حاضر می‌شود و همین صورت حاضر شده نیز مجموعه‌ای از عوارض و اوصاف است، نه ذات و حقیقت جواهر. در نتیجه از طریق علوم حصولی و حسی فقط می‌توان به جواهر «اشاره» کرد. از این رهگذر، ابن‌سینا علم به ذاتیات اشیا را مختص به حق تعالی و مبادی عالیه دانسته و دستیابی به حقایق اشیا را خارج از توان بشر می‌داند. این کلام ابن‌سینا یک کبرای کلی است که وصول به حقیقت اشیا، مختص شهود بوده و از دسترس حس و صورت خارج است.

مطلب مهمی که اینجا باید به آن اشاره کرد، توجیه خطا در افکار انسانی و جمع این رخداد غیرقابل انکار با قائل شدن به نظریه مُثُل افلاطونی است. قول به مُثُل به معنای انکار خطا در تفکرات نیست. همچنین خطا در تفکر نیز نمی‌تواند ردیه‌ای بر این نظریه باشد؛ چرا که اشتباهات انسانی را می‌توان حاصل ضعف نفوسی دانست که به لحاظ وجودی از مرتبه مُثُل، بُعد فراوان داشته و دچار خطا در مشاهده می‌شوند. ملاصدرا نیز کلیت مُثُل را کلیت وجودی و سعی می‌داند، اما از نظر او، نفوس ضعیفه هنگام مشاهده مُثُل دچار ضعف در شهود شده و به اشتباه کلیت وجودی را کلیت مفهومی می‌بینند. چنین خطایی که حاصل بُعد وجودی مشاهده‌کننده از مُثُل است، در زمان تعالی نفس، تصحیح می‌شود. مشاهده‌کننده کلیت سعی را ادراک می‌کند. درباره خطا در تفکرات انسانی نیز مطلب چنین است.

سهروردی که بین حکمای مسلمان نزدیک‌ترین تفکر به افلاطونیان را داراست، نیز مکاشفه‌ای را گزارش می‌کند که در آن با روح ارسطو ملاقات کرده و پس از پرسش و پاسخ‌هایی درباره مبحث علم، ارسطو به او چنین می‌گوید: اساس علم، حضور است؛ چنان‌که انسان حقیقت خود را به تمامی ادراک می‌کند، بدون اینکه بین او و ذات خودش صورتی واسطه باشد (سهروردی، ۱۳۹۷، ص ۴۹۸). به نظر سهروردی، هرچه تجرد نفس عالم بیشتر باشد، علم او نیز تعالی می‌یابد. پس از او، ملاصدرا نیز تعقل را محصول مشاهده و کشف حضوری معقولات برای نفس می‌داند.

۴-۲. نحوه ادراک کلیات

چنان‌که گذشت، نظریه ملاصدرا درباره تعقل و ادراک کلیات، تطابق زیادی با نظریه مُثُل افلاطونی دارد. وی پس از بیان اشکالات وجود ذهنی، بیان جدیدی درباره علم به کلیات ارائه می‌دهد که وابسته به وجود مُثُل است. به نظر ملاصدرا، ادراکات جزئی نفس، به انشاء خود نفس بوده و قرابت با منشأ این تصورات در خارج، علت استعدادی برای صدور این صور علمی است. اما صور کلی جوهری، از حضور نفس در محضر عقولی ناشی می‌شود که حد مُثُل افلاطونی بر آنها صادق است. وی در بحث کلیت (سعی) معقولات نیز می‌گوید: کلیت آنها کلیت وجودی بوده و علت برای وجودهای مادی مندرج تحت خود هستند. پس، این مُثُل کلیت مفهومی نیستند و قابلیت تطبیق بر غیر خود را ندارند. ملاصدرا کلیت مفهومی صور معقوله را محصول نقص در ادراک نفوس متوسطه و ضعیفه می‌داند؛ زیرا این نفوس به لحاظ وجودی از مرتبه تجرد عقول دور بوده و یک نوع غباری در ادراک خود نسبت به آنها دارند که موجب خطا در ادراک شده و از این رهگذر، کلیت مفهومی به نفس القا می‌شود. حال اگر همین مدرک به مقتضی حرکت جوهری، تعالی نفسانی و اشتداد وجودی یابد، عقول مجرد را همان‌گونه که هستند ادراک می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳-۱۱۴ و ۳۴۵).

۴-۳. صعود به عرفان عملی

یکی از وجوه اختلاف بین حکمای اهل ذوق و اهل استدلال، قول به ضرورت کشف و شهود است. به نظر حکمای عقل‌محور، برهان و استدلال‌های عقلی اولین و مهم‌ترین طریق برای وصول به حقایق عقلی است؛ برخلاف عرفا و اشراقیون که مشاهده اصل حقایق را اشرف از تحصیل مفاهیم آنها می‌دانند. از نظر ایشان، کمال حقیقی، اشتداد نفس و تعالی انسان و در نتیجه، وصول به حقایق و معارف است. در این مبنا، صور معقوله و استدلال‌های ارائه شده برای وصول به حقایق، در حکم مقدمه و پیش‌نیاز هستند تا محصلان مستعد را برای مشاهده

حقایق آماده سازند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰).

قول به مُثُل افلاطونی به انضمام آنچه حکمایی همچون سهروردی و ملاصدرا درباره کسب معرفت بیان کردند، این قابلیت را دارد تا اهل معرفت را از مراتب مفهومی فلسفی به شهود حقایق آن‌ها رهنمون سازد. گرچه عرفان و طریقت عرفانی به‌عنوان جایگزین استدلال مورد قبول غالب حکما نبوده است، اما شهود حقایق اشیا از طریق ارتقای نفس، همواره مورد نظر آن‌ها بوده و از عرفان و عرفا به بزرگی یاد کرده‌اند. همان‌طور که گفته شد، معلومات حضوری نیز در نظر این دسته از حکما، عالی‌ترین مرتبه علم بوده و صرفاً به دلیل اینکه معلومات حضوری قابل انتقال و تعلیم نیستند، مورد استفاده ایشان قرار نگرفته است.

۴-۴. ادراک کامل‌تری از منشأ علم به کلیات

اشتداد نفس به واسطه ادراکی مصیب از جهان واقع، هم به‌عنوان تعریف فلسفه اولی و هم به‌عنوان غایت بالذات آن معرفی شده است. به هر دو وجه، ملاک عالمیت همین مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی است و انکار آنچه در عالم موجود است از اقبیح درجات جهالت به‌شمار می‌آید. مرتبه وجودی هر حقیقتی، اهمیت علم به آن و قباحت جهل و انکار آن را نیز مشخص می‌کند. بر همین اساس، علم به حق تعالی مهم‌ترین علوم و انکار او، اقبیح جهل‌ها خواهد بود. از امام باقر علیه السلام درباره شرک سؤال شد. ایشان فرمودند: کمترین حد شرک این است که شخص، سنگ‌ریزه را هسته خرما ببیند (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۷)؛ یعنی حکم سنگ‌ریزه را به هسته خرما نسبت دهد!

از این روایت، تلازم میان جهل و شرک و همچنین درجات شرک مشخص می‌شود. حال اگر متعلق انکار، یکی از علل عالیه وجود باشد، بی‌شک لوازم آن بر جهان‌بینی و نفس حکیم بسیار سنگین خواهد بود. بنابراین اثبات و درپی آن اعتقاد به مُثُل به‌عنوان شناخت سرچشمه علوم انسانی تأثیر در ذات عالم داشته و افق دید او را از عالم ماده به عالم مجردات ارتقا می‌بخشد.

نتیجه

با توجه به مطالبی که در این مقاله ارائه شد، می‌توان ادعا کرد که نظریه مُثُل افلاطونی یکی از عالی‌ترین دستاوردهای حکمت الهی است که برای اثبات آن می‌توان به طرق مختلف استدلال اقامه کرد؛ برخی از آن ادله، عقلی بوده و برخی منقول از کتب مقدس و کلمات اولیای الهی هستند و مهم‌ترین طریق اثبات مُثُل، ادله شهودی است. اعتقاد به مُثُل، ثمراتی دارد که برخی در حل مسائل علمی همچون وجود ذهنی و برخی در تعالی معرفتی و استکمال وجودی حکیم مؤثر است. از این نتایج می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. ادراک کامل‌تر از منشأ علم به کلیات؛

۲. صعود به عرفان عملی؛

۳. نحوه ادراک کلیات؛

۴. اصالت علم حضوری.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *الهیات من کتاب الشفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۲. حیم، حسن، ۱۹۹۹، *فرهنگ معاصر انگلیسی فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۱ و ۲، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ___، ۱۳۹۷ق، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
۶. ___، ۱۳۷۶، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه حکیم ملاحادی سبزواری، قم، انتشارات مصطفوی.
۷. ___، ۱۳۸۵، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سروش.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی.
۹. فاخوری، حنا، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، زمان فرانکلین.
۱۰. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تصحیح البیر نصری تادر، بیروت، دارالمشرق.
۱۱. ___، ۱۹۸۳، *رسالة معانی العقل*، تحقیق موريس بريج، بیروت، دارالمشرق.
۱۲. قیصری، داوودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه یونان و رم*، ترجمه جلال مجتبوی، تهران، انتشارات سروش.
۱۴. گاتری، کی. سی، ۱۳۷۵، *سوفسطائیان*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز.
۱۵. کلینی، محمدبن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، شرح جواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
۱۶. مدکور، ابراهیم، ۱۳۶۳، «نظریه مُثُل و مسئله معرف در فلسفه اسلامی»، *فصلنامه معارف*، شماره ۱، صص ۵-۲۲.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، جلد ۷، تهران، انتشارات صدرا.

19. _____, 1966, *Metaphysics*, trans by Richard hope, Michigan.
20. Barnes, Jonathan, 2005, *The Presocratic Rhilosophers*, Routledge.
21. Halfwassen, J, 1998, "Substanz: Antike", *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Vol X, pp 495- 507.
22. Kirk, G. S & Raven, J. E. & Schofield, M, 1983, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edi, Cambridge.
23. Plato, 1994, *Collected Dialogues*, 2 Vols, Edited by Edith Hamilton & H. Cairns, Princeton.
24. _____, 1997, *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper Associate Editor: D. S. Hutchinson. Hackett Publishing Company.
25. Ross, David, 1953, *Plato's Theory of Ideas*, oxford.
26. Taylor, A, E, 1969, Plato, *The Man and His Work*, London.