نظرية المثل الأفلاطونية ولوازمها المعرفية في الحكمة الإسلامية

مجتبى رحمانيان كوشككي (الكاتب المسؤول)
طالب دكتوراه في مجال الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة شيراز، إيران
Mojtabarahmani395@gmail.com
عليرضا معصومي جلال
طالب دكتوراه، فرع الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد المقدسة، إيران
jalalmasomi8466@jmail.com
ساره تقوايي
أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي، جامعة جهرم، إيران
sareh-taghvaee@yahooo.com

The theory of Platonic ideals and its epistemological tools In Islamic wisdom

Mojtaba Rahmaniyan (responsible writer)
Doctoral student of Islamic Philosophy and Theology at Shiraz University , Iran
Ali Reza Maasumi Jalal
Doctoral student in the field of Philosophy and Islamic Theology, Mashhad, Iran
Sareh Taghvaee
Assistant Professor , Department of Philosophy and Islamic Theology , University of Jahrom , Iran

الملخص:-

تعدّ نظرية المثل من النظريات الهامة التي قامت عليها فلسفة أفلاطون وأتباعه. يحاول أفلاطون عبر هذه النظرية تفسير ظهور العالم المحسوس والتعرف عليه مع ما يتسم به من تغير مستمر وعدم ثبات، كما يعتبر أنّ الإدراكات والتصورات الكلية البشرية ما هي إلا نتاج لمشاهدة المُثُل. وبعد أفلاطون صارت هذه النظرية من المباني والأسس الفكرية والفلسفية لبعض العلماء المسلمين؛ ومنهم شيخ الإشراق والملا صدرا، وآخرون مثل ابن سينا عارضوا هذه النظرية أو قدموا نظريات تتعارض مع أصل هذه النظرية. في هذا البحث وبعد دراسة أهم تفسيرات الحكماء الإلهيين لنظرية المُثُل الأفلاطونية، سيتم عرض ثمار ونتائج هذه النظرية في الحكمة الإسلامية وبالتحديد في باب "نظرية المعرفة."

الكلمات المفتاحية: المُثُل الأفلاطونية، أفلاطون، الإدراك الكلي، نظرية المعرفة.

Abstract:-

The theory of ideals is one of the important theories on which the philosophy of Plato and his followers is based. By presenting this theory, Plato sought to justify the emergence of the sensible world and its knowledge at the same time as change and instability, and he considers general human reasonings and imaginations to be the product of observing ideals. After Plato, this theory became the intellectual and philosophical basis of some Muslim sages, such as Sheikh Ashraq and Mullasadra, and others, like Ibn Sina, opposed or justified the principle of the theory. In this article, after examining the most important interpretations of Platonic parables among divine sages, the epistemological fruits of this theory in Islamic wisdom will be presented.

Key words: Platonic parable, Plato, idea, parable, general perception.

١ـ مقدمة:ـ

تهدف نظرية المُثُل إلى تفسير الحقائق العقلية لعالم ما وراء المادة والعلل القريبة لوجوده وبقائه، مضافا إلى اليونان يمكننا ملاحظة الاهتمام بهذه النظرية في الحضارات القديمة؛ بما في ذلك مصر وإيران، فقد قال المصريون بوجود جوهرين للعالم؛ أحدهما الجوهر الروحاني والثاني الجوهر المادي، وبناء على ذلك تحدثوا عن وجود سلسلتين طولية وعرضية للعالم. (ر.ك: الفاخوري، ١٣٨٥: ١٥) وتم تقديم تعبير أكثر دقة لنظرية المُثُل من قبل كل من سقراط كمبدأ أخلاقي، وبعده أفلاطون كمبدأ فسلفي معرفي (كوبلستون، ١٣٨٠: ٣٣٢)

وقد اختلفت آراء الحكماء المسلمين تجاه هذه النظرية، فبعضهم قابلها بالرفض والإنكار، وبعضهم الآخر جهد في تأييدها وتقويتها، وأثبتها كأصل فلسفي، واستند إلى لوازمها في مختلف المسائل. (صدر الدين الشيرازي، بلا تا: ٢/١٥٣)

٢- التعريف

المُثُل في اللغة جمع كلمة مثال، وقد جاءت ترجمة لكلمة "Idea " بمعنى التصور الذهني، والظن، والفكر، والخيال، وأسلوب الفكر، والنموذج الواقعي (حيّم، ١٩٩٩: ١/٨٦٢) (Idea) أو (Eidos) كلمة يونانية قديمة تُرجمت إلى العربية بكلمة "المثال"، وفي الاستخدام العام تستخدم بمعنى المفهوم الذهني في مقابل الأشياء الخارجية .

والمثل عند (أفلاطون) صورة مجردة، وحقيقة معقولة، أزلية ثابتة، قائمة بذاتها، لا تتغير، ولا تدثر، ولا تفسد. (صليبا،١٩٨٢: ٢/ ٣٣٥)

٣- عرض النظرية

أهم دوافع أفلاطون لتقديمه هذه النظرية هو لوازمها المعرفية، ففي عصره قدم الفلاسفة الإلهيون نظريات مختلفة في مواجهة السفسطائيين والحكماء القائلين بعدم إمكانية اكتساب المعرفة (جوثري، ١٣٧٥، ٢/٣٩) واعتبر سقراط العلم والمعرفة أمورا أخلاقية ولم يتحدث كثيرا حول ذاتياتها وطبيعتها، ومع ذلك وفقا لما نقله أرسطو يعتقد سقراط أنّ المعلومات والمعارف مرتبطة بنفس العالم وليست مستقلة عنه (Aristotle, Metaphysics, 1087b32) .

وتابع أرسطو نوعا ما سقراط عندما اعتبر أنّ المعقولات قائمة بنفس العالم وسمّاها صورا، وفي مقابل هذين الفيلسوفين الكبيرين الذين اعتبرا أنّ العلم متصل بذات العالم، ذهب أفلاطون للقول بانفصال المعقولات عن ذات العالم، وأنّ الإدراكات على قسمين: الإدراكات الجزئية المكتسبة من عالم المادة والمحسوسات، والإدراكات الكلية العقلية التي لها وجود مستقل وثابت لا يقبل الزوال، وفقط عبر مشاهدتها يمكن للشخص أن يعلم بالكليات((Greater Hippias, 286c5) .

وقد اعتقد أفلاطون بوجود هذه الحقائق بناء على مبدأين، الأول: مبدأ مصونية المعرفة عن الخطأ، والثاني: تعلق المعرفة بأمور ثابتة، وسمّى تلك الحقائق مُثُلا. وأول ما قدم أفلاطون نظريته هذه قدمها في إطار موضوعات أخلاقية، وفي مجال الفضائل؛ من قبيل الشجاعة والتقوى والاعتدال والجمال، ومن ثم وفي "رسالة إنفرتون" قدم مفهوما مبنائيا تأصيليا لكلمتي (Idea) و (Eidos) حيث يعبّر هذا المفهوم عن نظرية المُثُل . (Euthyphro, 5d1-5 & 6d9-e6)

وفي حوار "هيبياس الأكبر" يوضح أفلاطون أنّ هدفه من الخوض في مبحث التعاريف هو أنّ الشخص طالما لم يكن عالما بالمفهوم الكلي لكلمة ما فلن يكون قادرا على نطقها . (Greater Hippias, 286c5)ومن كلامه هذا يمكن الاستنتاج أنّه مضافا إلى حصول العلوم الكلية يكون تقديم الكليات في قوالب الألفاظ أو المصاديق الجزئية مرتبطا أيضا بالمُثُل، فوفقا لنظريته هذه المُثُل هي أصل الموجودات، وعلاقة الأشياء مع المُثُل هي من قبيل علاقة الفرع بالأصل.

وبعد عرضه لمقدمات نظرية المثل في كتبه السابقة أورد في "محاورة مينون" كلمة جديدة أكمل بها نظريته، وأوضح علاقة الأشياء الجزئية بالمثل، فقد أطلق أفلاطون على القاسم المشترك بين جميع الأشياء الحقيقية اسم أوسيا (ousia) المعرّب بكلمة "الجوهر"؛ حيث رأى أنّ أوسيا هو نفسه الجوهر الحقيقي للأشياء والذي تتعلق به واقعيتها وعينيتها، وهو لا يرى اختلافا بين واقعية الأشياء و"هوهويتها"، وذاتية الأشياء وخلوصها مأخوذ بالأصل من واقعية الأشياء، ومن ناحية ثانية الواقعية من حيث كونها واقعية هي أمر معقول وليس محسوسا(Halfwassen, 1998, pp 496-497 .)

يستعمل أفلاطون مصطلح أوسيا (ousia) في معنيين: ١. الوجود المحض الذي يقابل الزوال والتغيير ٢. الجوهر الثابت الخارج عن نظام التغييرات المادية، والباقي على الدوام، بالطبع تُظهر الملاحظة الدقيقة وجود اشتراك معنوي بين هذين المصطلحين، وأن المعنى الثاني هو في الواقع أحد المصاديق العليا لأوسيا؛ بمعنى الواقع أو الوجود.

وأوسيا بكل من معناها المطلق والخاص هي أمر غير محسوس، ويمكن إدراكه فقط بقوة العقل (السابق) بعبارة أخرى أصل كل موجود هو وجوده، والوجود أمر معقول، وبناء عليه نتيقن أن ما يدرك بالحواس هو ليس حقيقة الأشياء .

وفي نهاية المطاف اعتبر أفلاطون أنّ ملاك إدراك حقائق الأشياء هو العلم بالمُثُل، وذلك لأنّ الشيء الحقيقي ليس له سوى تحقق وواقعية نفسه، وحقائق الأشياء هي المُثُل وهي أمور ثابتة ومعقولة ولا تقبل الزوال. ويبدو أنّه يمكن الجمع بين رأي أفلاطون ورأي الحكماء المسلمين الذين يقولون أنّ العلم التام هو العلم بوجود الأشياء وليس العلم بعوارضها المحسوسة وحتى المفاهيم التي تصنف على أنها ذاتية.

ومن الأمور التي تجدر الإشارة إليها أن أفلاطون يعتبر أنّ العلم بالكليات هو الأصل في العلوم، وهو يرى أنّ هناك مُثُلا لجميع الأشياء حتى المصنوعات، والصانع عندما يصنع شيئا فهو ينظر أولا إلى مثاله (Cratylus,386a6-c1) .وبشكل عام كل كلية ولأنها محسوسة في عالم الخارج فهي إشارة إلى موجود في عالم العقول وهو مثالها، وهذه القاعدة لا تقتصر على الأنواع أو الجواهر، كما يرى أفلاطون أنّ جميع الفضائل الأخلاقية تعود إلى مثال واحد(Meno,72c7) .

ويتحدث أفلاطون في "محاورة الندوة" عن "مثال الجمال"، فيفسر وجوده وعلاقته بالأشياء وكذلك كيفية إدراكه، "مثال الجمال" هو أصل جميع ما يوجد من جمال في عالم المحسوسات، ويتم العلم بمثال الجمال عن طريق العلم بالمحسوسات وبإرشاد من إله الحب، ولمثال الجمال أربع خصائص :

١. ثابت ولا يقبل الزوال.

٢. لا يمكن أن يكون عارضا للكم.

٣. جماله مطلق وليس نسبيا.

٤. جميع الأشياء الجميلة في العالم تنهل منه من دون أن ينقص من جماله . (Symposium,210e2-211b5)

على الرغم من أنّ جميع الفقرات المتعلقة بالمُثُل تمّ فيها بنحو من الأنحاء تفسير علاقة الأشياء بالمُثل إلا أنّه في "حوار فايدون" يسمي أفلاطون صراحة هذه العلاقة بالتقليد، ويوضح في "رسالة الجمهورية" المُثُل عبر تقديم عدد من الأمثلة، نشير هنا إلى اثنين منها .

ألف) مثال الشمس: في هذا المثال يتم بيان أربع خصائص للمُثُل:

١. سلسلة المُثُل تنتهي إلى مثال الخير.

٢. نفس المعرفة وكل ما يحصل لقوى المعرفة إنما يكون بمساعدة مثال الخير.

٣. للمُثُل صفة العلو بالنسبة لأشياء العالم.

٤. مثال الخير أعلى حتى من مرتبة الوجود((Republic, 504e7-509c4 .

ب) مثال الخط: في التمثيل بالخط يتم بيان سلسلة مراتبة المعرفة وما يتعلق بها على النحو التالي:

١. مرتبة المحسوسات المتعلقة بالفكر.

٢. مرتبة الرياضيات المتعلقة بالعقل والمسبوقة بالفرضيات.

٣. مرتبة المُثُل المفارقة المتعلقة بالعقل أيضا، ولكنها لا تحتاج إلى فرضيات مسبقة، وذلك لأنها هي أصل الأشياء، وهي بنحو ما تشكل الفرضيات المسبقة للأشياء.

وقد قدم أفلاطون نفسه إشكالات على هذه النظرية، أشار إليها في مختلف مصنفاته، وقدم إجابات عن بعضها(Ibid, 509c5-511e5) .

٤- تفاسير النظرية والإشكالات عليها

بعد أفلاطون تم تقديم شروح وتفاسير مختلفة لأقواله؛ بعضها كان نقديا وبعضها كان يهدف إلى تعزيز وتقوية وجهة نظره، والمسألة الأكثر إثارة لاختلاف الآراء بعده تجلت في

الاستقلال الوجودي للمُثُل؛ فقد أنكر المشاؤون وعلى رأسهم أرسطو وابن سينا وجود المُثُل من الأساس، وفي الجانب الآخر ذهب الأفلاطونيون الجدد وحكماء الإشراق للقول بوجودها في نفسها، وقدموا أدلة على ذلك.

٤-١-أرسطو

رغم كونه تلميذا لأفلاطون كان أرسطو أول معارض رئيس له في نظرية المُثُل، ففي باب نظرية المعرفة عرض أرسطو نظريته تحت عنوان "الصورة" قدم فيها أسسا تعارض أفلاطون وانتقد من خلالها نظريته في المُثُل، والمبدأ الذي تنطلق منه جميع إشكالات أرسطو على هذه النظرية هو أصل عدم المفارقة والانفصال بين المُثُل والأشياء المحسوسة، فكيف يمكن أن يكون للمُثُل -وهي حقائق الأشياء- ذوات منفصلة عن هذه الأشياء، وكيف يمكن شرح وتفسير ارتباط الأشياء المحسوسة بعللها؟ وبناء على هذا الأصل اعتبر أرسطو أنّ أدلة إثبات المُثُل غير كاملة وقاصرة عن المطلوب، ووفقا لأصول أخرى قال باستحالة وجود هذه المُثُل، وفي النهاية وبناء على مجموعة ثالثة من الأدلة أثبت أنّه لا يوجد فائدة أو جدوى من وجود المُثُل، وذلك لأنه حتى لو كانت المُثُل موجودة يجب أن يوجد محرك في العالم يقوم بتحريك الأشياء من قبيل البيت والخاتم -والتي يقول أفلاطون بعدم وجود مُثُل لها- وبناء عليه لن تكون الأشياء محتاجة إلى المُثُل.

كما يرى أرسطو أن القول بنظرية المُثُل يزيد في كثرات العالم بلا مبرر، وهي لا تحقق أيا من أهداف وغايات أفلاطون.

ووفقا لآراء أرسطو فإن العلاقة بين العالمين المعقول والمحسوس هي السنخية، ولكن نظرية المُثُل تخلو من إثبات أي سنخية بين العالمين، وكما سبقت الإشارة فإنّ المُثُل وباعتبارها حقائق الأشياء لا يمكنها أن تكون منفصلة عن الأشياء المحسوسة، وبعبارة أخرى فإن أساس هذه النظرية قائم على وجود تباعد وانشقاق بين عالم الطبيعة والعالم الأبدي، ويرى أرسطو أن للأشياء من حولنا سمات وخواص مختصة بها ولا تقبل الاشتراك مع الغير، ويمكن عبر العلميات الذهنية انتزاع الكليات من هذه الأفراد وهو ما يُنتج تصوراتنا الكلية، ولكن من الخطأ القول بانفصال هذه الكليات عن الأشياء المحسوسة والاعتقاد بأنّ لها -أي الكليات- وجودات في نفسها، وخلاصة القول أن أرسطو أنكر وجود المُثُل، واعتبر الصور

المعقولة جزء من الأشياء الموجودة.

٤-٢-الفارابي

في الجمع بين الرأيين وبعد إبداء آرائه حول المُثُل الأفلاطونية حاول الفارابي التوفيق بين أفكار أرسطو وأفلاطون، وقد بدأ هذا التقليد -الجمع بين الآراء- من حكماء الإسكندرية ووجد طريقه إلى الفلسفة الإسلامية، فقد اعتقد هؤلاء الفلاسفة أن كلام الحكماء غامض، ولهذا قد نتصور أحيانا وجود تناقض بين كلام الحكماء الكبار وأحيانا في نفس كلمات فيلسوف واحد، ومن المبادئ الأساسية لهذا المنهج هو الاعتقاد بصحة كلام المنقول عنه (مدكور، ١٣٦٣: ٩)، ربما كان هذا المنهج أحد أسباب نسبة كتاب الأثولوجيا إلى أرسطو.

لشرح تفسير الفارابي لمُثُل أفلاطون يجب علينا أولا دراسة منهجه المعرفي؛ ففي رسالته "معاني العقل" أورد الفارابي ستة معاني للعقل، مطلقا تسمية العقل الفلسفي على العقلين الخامس والسادس منها، وأوضح أن العقل بالمعنى الخامس له أربعة مراتب:

١. العقل الهيولاني، وهو القوة العاقلة للإنسان قبل حصول الصور المعقولة لها
٢. العقل بالفعل، وسُمي عقلا بالفعل باعتبار حصول المعقولات فيه بالفعل.
٣. العقل المستفاد، وهو العقل الذي يكتسب جميع الصور المعقولة كاملة عن طريق الاتصال بالمبدأ المجرّد.
٤. العقل الفعّال، وهو العقل الفياض للصور المعقولة، والمعقولات المتكثرة في العقل المستفاد تكون مندمجة على نحو البساطة في العقل الفعّال (الفارابي، ١٩٨٣: ١٠٤-١٠٩).

وبعد توضيحه لماهية العقول المفارقة يشير الفارابي إلى نظرية أفلاطون، ويقول: "من جملة تلك المسائل؛ مسألة المُثُل التي تُنسب إلى أفلاطون والتي عارضها أرسطو".

وبحسب الفارابي يعتقد أفلاطون أنّه: بالنسبة للأشياء المحسوسة والزائلة يوجد في علم الإله صور لا تقبل الفناء والفساد، وقد عارض أرسطو هذه النظرية في كتبه؛ لكنّه أيدها في كتاب الأثولوجيا. (الفارابي ١٤٠٥: ١٠٥)

يرى الفارابي أنّ سبب هذا التعارض الظاهري في آراء أرسطو هو واحد من ثلاثة أمور:

١- وقوع أرسطو في التناقض والتعارض في بعض أقواله وآرائه، وهو أمر مستبعد من مثل هذا الفيلسوف.

٢- الخطأ في نسبة كتاب الأثولوجيا إليه، ولكن شهرة هذه النسبة تنفي صحة هذا الاحتمال.

٣- لبعض أقواله معانٍ باطنية غامضة وتحتاج إلى الشرح والتفسير والتأويل.

ويعتقد الفارابي أنّ الاحتمال الثالث هو الاحتمال الصحيح، وأن كلامه يحتاج إلى تأويل. (السابق)

ويقول الفارابي لأنّ الله هو العلة الموجدة للعالم فيجب أن توجد صور الأشياء لديه قبل الإيجاد، وذلك لأن فقدان العلم المسبق بالمعلول يعني عبثية فعل الفاعل، وحضرة الحق تعالى منزه عن هذا النقصان، وبناء عليه يجب أن تكون صور العالم موجودة في عالم سابق على عالم المادة وهو عالم أبدي لا يفنى ولا يفسد، وهذا العالم الإلهي هو عالم حضرة الحق، ويعارض الفارابي القول بوجود مكان لعالم المُثُل، ويؤّل ما جاء في هذا الأمر بالترتب الشرفي والعلّي لذلك العالم. (السابق، ١٠٦-١٠٩)

وبناء عليه يعتقد الفارابي أنّ المُثُل هي نفس الصور العلمية للحق تعالى، وبعد تقديم هذا التفسير للمُثُل الأفلاطونية لم يتطرق إلى مسألة تطبيق هذا الرأي مع كلمات أفلاطون. وفي النهاية يجب القول أنّ المُثُل عند للفارابي هي ذاتها العلم العنائي للحق سبحانه، وهذا الرأي يتعارض مع ما قاله أفلاطون من أن المُثُل تتصف بأنها جوهرية، وخارجية، ومستقلة، ولا يثبت لها سوى الوجود العلمي، وبالنظر إلى أن هذا الوصف للمُثُل هو نقطة الخلاف بين الحكيمين الكبيرين، فتفسير الفارابي هذا لا يعدّ جميعا بين الرأيين؛ إنما هو مجرّد حمل نظرية أفلاطون على نظريته.

٤-٣-ابن سينا

بناء على ما قدمه ابن سينا من نقد وتحليل لنظرية المُثُل نلاحظ وجود ثلاث نقاط أساس

في تصوره للمُثُل الأفلاطونية:

١- للأنواع المادية فئتين من الأفراد: الأفراد المحسوسة والأفراد المعقولة، ولا تمايز أو اختلاف بين هاتين الفئتين في الذاتيات، واختلافهما الوحيد هو في التجرد وعدم التجرد عن المادة.

٢- الفرد المعقول هو علة للفرد المحسوس.

٣- الفرد المعقول أبدي.

يرى ابن سينا أنّ اعتقاد أفلاطون بالمُثُل ناجم عن مواجهته لمجموعة من التصورات الكلية والجزئية، وأيضا عن قياس الكليات بالجزئيات، فوفقا لابن سينا وصل أفلاطون بعد تفحصه للتصورات الإنسانية إلى نتيجة مفادها: كما أنّ لجزئيات العالم منشأ انتزاع فالكليات كذلك يجب أن يكون لها فرد خارجي، وبذلك يكون لحضورها في عالم الذهن تفسير وتوجيه عقلي، ويرى ابن سينا أنّ الأفلاطونيين بعد تقسيمهم التصورات إلى كلية وجزئية قد ذهبوا للقول بالوجود المستقل للكليات بنحو التجرد والدوام في الخارج، ووفقا لوصفه فقد وقع سقراط وأفلاطون بالإفراط في هذه النظرية (ابن سينا، ١٣٨٥: ٣٢٠)

فهو يرى أن القائلين بالمُثُل قد خلطوا بين مقامي الذهن والخارج، ولأنهم وجدوا الماهية لا بشرط في الذهن، قالوا بوجود هذه الماهيات لا بشرط في الخارج، في حين أنّ تجريد الماهيات عن العوارض إنما يتم بعمل العقل (المطهري، ١٣٦٩: ٣١٤)

وفي نقده لأفلاطون تأثر ابن سينا بأرسطو، وأساس جميع ما قدم من جوانب النقد هو أنّ المُثُل ليست ممكنة الوجود بنفسها، وبدراسة ما قدمه من نقد لهذه النظرية نجد أن جميع قياساته مبنية على الاشتراك الذاتي بين المُثُل والأفراد المادية والتي أدت إلى نتائج فاسدة، وجعلت هذه النظرية مرفوضة عند ابن سينا، فعلى سبيل المثال تحدث ابن سينا حول علية المُثُل للأشياء المحسوسة، والتي ردها كما يلي: عليّة الفرد المعقول للفرد المحسوس ليست من حيث ذات المعقول، وذلك لأنّ الذات واحدة في الفردين، وبالتالي تكون هذه العليّة بسبب عارض عرَضَ على المعقول، فإذن من دون هذا العارض سوف تنتفي حاجة المحسوس إلى المعقول من الأساس، وإذا قيل أنّ سبب العليّة هو وجود المعقول بانضمام العارض فنسأل ما

هي علة انضمام هذا العارض إلى المعقول؟ ولماذا ليس هذا العارض محسوسا؟ في حين أن عروض العارض على الماديات أولى من عروضه على المجردات (ابن سينا،١٣٨٥: ٣٢٩)

قدم ابن سينا أدلة وبراهين أخرى على إبطال نظرية المُثُل وقد حملت بناء صوريا متشابها ومادة مشتركة فيما بينها، وفي النتيجة أبطلت علية المُثُل احتياج الأفراد المادية إلى الفرد المجرد وإمكان تجرد فرد من النوع المادي، نعم يجب الانتباه إلى أنّ ابن سينا لم ينكر وجود المجردات؛ بل لقد صرّح بصدور الماديات عن المجردات(السابق، ٤٢٣) وإنما أنكر اندراج الموجودات المجردة تحت النوع المادي.

٤-٤- شيخ الإشراق

تعدّ نظرية المُثُل الأفلاطونية إحدى المسائل التي تُظهر بوضوح طبيعة التعارض بين المدرستين المشائية والإشراقية؛ يسعى شهاب الدين السهروردي بصفته حامل لواء المدرسة الإشراقية إلى إثبات نظرية المُثُل بمنهج عرفاني وعبر رفض القبول بانحصار اكتساب المعرفة بطرق الاستدلال العقل. و نظرا لأنّ الحكماء ذوي المسلك العرفاني والإشراقي أبدوا بأغلبيتهم قبولا لنظرية المُثُل؛ فقد تم تقديم مؤسس هذه النظرية أيضا على أنّه حكيم إشراقي (السهروردي، ٢٠٠١: ١٦٢/٢)

بالإضافة إلى العقول الطولية التي يعتقد بها المشاؤون؛ ذهب السهروردي للقول بوجود العقول العرضية، ويرى أنها تدبّر الأشياء المادية، ويعتقد أنه هناك اختلافان رئيسيان بين العقول الطولية والعرضية: الأول؛ خلافا للعقول الطولية لا توجد علاقة علية فيما بين العقول العرضية، والثاني؛ أن العقول العرضية وخلافا أيضا للعقول الطولية تدبر عالم الأجسام وتتصرف به مباشرة وبلا واسطة، ووفقا لتفسير السهروردي -باعتباره أقرب تفسير لأصل نظرية المُثُل- فإنّ لكل واحد من أنواع الجواهر المادية فرد مجرّد، وهو العلة القريبة للأفراد المادية، هذا الفرد المجرد هو الحافظ للنوع، وليس له زمان ولا مكان، ويرى السهروردي أنّ المُثُل هي الفرد الكلي الوحيد للنوع، ولا يقصد هنا الكلي بالمعنى المنطقي، بل المقصود هو أنّ صفة التدبير والإفاضة للمثل متماثلة بالنسبة لجميع أفراد النوع، وأنّ مثال كل نوع هو مبدأ وحقيقة جميع أفراد ذلك النوع (السابق، ٦٨/١).

ويعتقد السهروردي كما أن وجود الأعراض في العالم المادي قائم بالجواهر ولا يوجد لها تحقق مستقل؛ فكذلك في عالم المُثُل للأنواع الجوهرية وجود في نفسها، والكمالات العرضية مجتمعة أيضا بنحو البساطة والوحدة عند المُثُل؛ لذلك فإن أمورا مثل الشجاعة، والرائحة الزكية والجمال ليست لها مُثُل منفصلة؛ بل تعتبر كمالا مضمنا في وجود المُثُل.

وتجدر الإشارة إلى أن انحصار العقول العرضية بالأنواع الجوهرية - التي يقول بها السهروردي - يتعارض مع أصل ومبدأ نظرية أفلاطون؛ لأنه أولا لم نجد في أعماله بيانا لهذا الأمر، وثانيا يرى أفلاطون بوجود المثل للمفاهيم الأخلاقية والمصنوعات، حتى أنّ أفلاطون يعتبر أن رأس المُثُل هو مثال الخير، على الرغم من أنّ الخير ليس مندرجا في مقولة الجوهر.

قدم السهروردي ثلاثة أنواع من الأدلة على وجود المثل؛ عقلية، وشهودية، ونقلية، وفيما يلي ملخص لهذه الأدلة:

ففي إطار الأدلة العقلانية يستند أولا إلى قاعدة الإمكان الأشرف، والتي يعدّها من القواعد الإشراقية، وفقا لهذه القاعدة يمكننا أن نثبت من وجود الممكن الأخس الذي وجد في هذا العالم وجودَ ممكن مشترك بالذاتيات مع الوجود الأخس ولكنه أشرف منه في الكمالات، وذلك لأنّ افتراض عدم صدور مثل هذا الموجود (الأشرف) الممكن ذاتا والمجرد عن المادة سوف ينتهي إلى انقطاع فيض الفياض على الإطلاق، وهذا محال، وتوضيح ذلك أنه من وجود الأنواع الحالة في المادة يتم إثبات وجود فرد مستغنى عن المادة ومجرد عنها، وهو مثال هذا النوع وفقا للسهروردي. (السهروردي، ١٣٩٧: ٦٨/١ و ٢ / ١٥٤-١٦١).

ثم إنّ تلك الأفعال المنتظمة القائمة على الوعي والتي تنشأ من الطبائع غير العاقلة في العالم دالة على الوجود المدَبِّر المجرد، وذلك لأنه لا يمكن إرجاع هذه الأفعال إلى أيّ من القوى الطبيعية، كما أنّ الحفاظ على الأنواع النباتية، وانتقال الكمالات من فرد نوع إلى الفرد التالي -وفق ما سبق بيانه- دليل على وجود المُثُل وفقا للسهروردي (السابق، ٤٥٧-٤٦١).

يعتبر السهروردي أن التقرير الشهودي لحكماء كبار مثل سقراط وأفلاطون و أمبادوقليس وأغاثازيمون؛ وهم من كبار اللاهوتيين هو أفضل دليل وبرهان على إثبات

المُثُل، وهو يعتبر أنّ أصل عرض هذه النظرية قائم على كشف وشهود الفلاسفة ذوي المنهج العرفاني، وهو نفسه كما نقل لنا وصل إلى إدراك المُثُل عن طريق الكشف والشهود، (السابق، ٢/١٥٧-١٦٢) وفي النهاية يقدم السهرودي شواهد من القرآن الكريم ومن أحاديث خاتم الرسل i تعدّ بحسب فهمه وتفسيره لها شواهدَ على وجود المُثُل، وبيان هذه الشواهد خارج عن قصد هذه الدراسة (السابق، ٢/١٦٥)

٤-٥- الملا صدرا

بصفته مؤسسا للحكمة المتعالية أسس الملا صدرا لنظريات مبتكرة ومفيدة في الفلسفة الإسلامية، ومنها نظرية الحركة الجوهرية، فهو يعتبر أن الحركة ذاتية لأنواع الجواهر المادية، وليس لهذه الحركة الذاتية علة وراء جعل ذات الماديات. بعد أن انتهى الملا صدار من ذكر إشكالاته على تفاسير ونقد من سبقوه من الحكماء لنظرية المُثُل الأفلاطونية، عمد إلى إثبات هذه النظرية عن طريق الحركة الجوهرية، فوفقا للحركة الجوهرية فإن جواهر عالم الطبيعة متحركة ذاتا، كما أن لها بالوجدان وحدة شخصية، والسؤال هنا: ما هو حافظ وحدة الموجودات المادية التي وجودها عين تجددها؟

نظرا لأنّ الطبيعة لا يمكنها من حيث حركتها الذاتية أن تكون حافظة لوحدة المتحرك، عمد الملا صدرا إلى نسبة هذا الأمر إلى جوهر مجرد قدسي تكون نسبته واحدة ومتماثلة بين جميع أفراد ذلك النوع، ومن هذا الطريق يلج إلى بحث المُثُل الأفلاطونية.

يرى الملا صدرا أنّ "ذات الطبيعة" مكونة من الجوهر المجرد العقلي والجوهر المتجدد الهيولاني، وهناك اتحاد معنوي بين الطبيعة وبين الموجود المجرد، والفرق والتمايز عائد فقط إلى التجرد وعدم التجرد، وبالطبع وكما أشار شارحو كتبه فإنّ هذا الدليل يثبت فقط وجود المدبر العقلاني، ولا يثبت الاتحاد الماهوي بين المجرد والمادي (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٦: ٢٦٠)

كما يثبت الملا صدرا وجود المُثُل عن طريق مناقشة الإدراكات العقلية للإنسان وفق التوضيح التالي: بعد الإقرار بوجود الصور المعقولة للإنسان؛ فهل هذه الصور قائمة بذاتها، وبالتالي إثبات المطلوب، أم أنها ليست كذلك؟ والصورة الثانية لا تخرج عن حالات ثلاث:

ألف) الصور المعقولة قائمة بأحد الأجزاء المادية للإنسان؛ مثلا دماغه، وهذا الفرض محال بسبب تعارضه مع حقيقة تجرد المعقولات، ولزوم السنخية بين الظرف والمظروف.

ب) الصور المعقولة قائمة بالنفس الإنسانية، وفي هذه الحالة ولأن كليهما مجردين سوف تكون الصور حاضرة دائما عند النفس، وبالتالي لن يكون هناك معنى لغفلة النفس عن الصور المعقولة أو نسيانها لها، في حين أننا نرى في الوجدان أن الناس يغفلون وينسون.

ج) الصور المعقولة قائمة بجوهر عقلي مجرد، وهو جوهر مستقل عن أنفسنا، ويقوم بإفاضة الصور المعقولة. في هذا الفرض سوف يكون الخطأ والنسيان ممكنا حين عدم الاتصال بهذا الأمر المجرد، وهذا الفرض بسبب لوازمه الفاسدة محال أيضا، لأنه إذا أخذ الجوهر المجرد هذه الصور من الماديات فهذا يعني تأثير السافل في العالي، وإذا أخذها من الموازي والموافق سوف يعني صدور الكثير من الواحد، وأيضا في الصورة الأخيرة ينبغي أن تدرك النفس حين تعقلها للصور كيفية إفاضتها أيضا، والواقع خلاف ذلك، وبناء عليه لا يمكن أن تكون الصور المعقولة مفاضة من العقل الفعّال، وخلاصة القول أن فرض قيام المعقولات بالغير باطل بجميع شقوقه، فإذن الصور المعقولة في الأساس صور مجردة قائمة بذاتها، وهي نفسها المُثُل الأفلاطونية (صدر الدين الشيرازي، ١٣٧٦: ٧٠/٢)

بعد التدقيق في استدلال الملا صدرا يمكن القول أنّ هذا الدليل المعرفي هو أفضل وأقوى دليل من بين الأدلة المقدمة لإثبات المُثُل، والذي يثبت مضافا إلى تجرّد المُثُل اتحادها الماهوي مع الأفراد المادية.

٥-النتائج المعرفية لنظرية المُثُل

قبل بيان النتائج والثمرات المعرفية لنظرية المُثُل يجب أن نعلم ما يلي: وفقا لما قدمناه في هذا البحث فإنّ علمنا بالمُثُل هو علم حضوري ولكنه علم بسيط، ولم يحصل هذا العلم الحضوري لمنكري المُثُل ولذلك فإنّ جميع الاستدلالات والبراهين على إثبات المُثُل إنما هي

في إطار التذكير والتنبيه على أمر شهودي، وبعبارة أخرى تهدف إلى ترقية العلم البسيط إلى علم مركب.

أهم النتائج والثمار المترتبة على إثبات وجود المُثُل هو اللوازم المعرفية "المتعلقة بنظرية المعرفة" المترتبة على هذه النظرية، وعليه في رأي أولئك الذين يؤمنون بالمُثُل الأفلاطونية فإنّ طرق اكتساب المعرفة تختلف كمّا ونوعا عما يتم تقديمه كوسيلة لاكتساب المعرفة من قبل منكري هذه النظرية، وكما مرّ فقد اعتبر سقراط أنّ المعرفة هي مدار الكلية، وذهب للقول بوجود المثال للكليات حتى يثبت حقانية الفضائل الأخلاقية، واعتبر أفلاطون أن الطريق الوحيد لاكتساب المعرفية الحقيقية بالأشياء هو مشاهدة مُثُلها، وهو يرى أنّ حقيقة كل شيء هو ذاته المجردة، وقال فلاسفة إلهيون آخرون في اليونان مثل أنابولس بأن اكتساب المعرفة إنما يكون من خلال مشاهدة رب النوع الإنساني وإفاضته. ومن اللوازم المعرفية لنظرية المُثُل يمكن الإشارة إلى اللوازم الأربعة التالية:

٥-١- أصالة العلم الحضوري

في اصطلاح الحكماء "العلم" هو عبارة عن "حضور الشيء لدى العقل"، فإذا كان الحاضر عند العالم هو صورة المعلوم، فيُسمّى ذلك "علما حصوليا"؛ كالعلم بالعالَم الخارجي، وإذا كان نفس المعلوم حاضرا عند العالِم وليس صورة عنه فيطلق عليه اسم "العلم الحضوري".

وكان للسعي للوصول الحضوري إلى الحقائق عن طريق الرياضات وتزكية النفس تاريخ طويل بين الفلاسفة؛ فقبل أفلاطون استخدم سقراط وغيره من الحكماء الذين مر ذكرهم بالإضافة إلى القيمة الذاتية لتذكية وتهذيب النفس هذه الطريقة أيضا لاكتساب المعرفة، حتى أنهم اعتبروا أن طريق اكتساب بعض العلوم ينحصر بهذه الطريقة أي طريقة تهذيب النفس، لأن حقيقة كل شيء هي عبارة عن وجوده، وكما ورد في الفصول السابقة تحت عنوان شرح نظرية المُثُل؛ فإن حقيقة الموجودات خارجة عن متناول الحواس وهي أمر معقول، وبالنتيجة يجب القول أنه لا يمكن إدراك حقيقة أي موجود على الإطلاق بواسطة الحس.

بتقديمه نظرية المُثُل وإسقاطه الاعتبار عن الإدراكات الحسية والحصولية اعتبر أفلاطون أنّ العلم منحصر بإدراك حقائق الأشياء، وبناء عليه فإنّ أول الثمار المعرفية للقول بالمُثُل هو

إدراك حقيقة الأشياء المحسوسة بذات نحو حضورها في عالم الواقع.

وطبعا هذا الكلام لا يعني أن العلوم الحصولية لا فائدة فيها، إلا أنّ هذا النوع من العلوم - ولا سيما في حالة الجواهر - تفقتر إلى التطابق التام مع المعلوم؛ وهذا عائد أولا لأنّ الحواس إنما تدرك الأعراض، ولا يمكنها أن تدرك الجواهر، وثانيا ما يحضر لدى النفس يكون مختلفا عن حقيقة الجوهر، وذلك لأنه عند المقابلة الحسية للجواهر لا يحضر لدى النفس سوى صورة المعلوم، وهذه الصورة الحاضرة هي أيضا عبارة عن مجموعة من العوارض والأوصاف وليست ذات الجواهر وحقيقتها؛ وبالتالي يمكن اعتبار العلوم الحصولية والحسية مجرد "إشارة" إلى الجواهر ولا غير، وبناء على ما سبق اعتبر ابن سينا أن العلم بذاتيات الأشياء مختص بالحق تعالى والمبادئ العليا، وأن الوصول إلى حقائق الأشياء أمر خارج عن استطاعة البشر، وكلام ابن سينا هذا يعبّر عن مقدمة كبرى كلية تقول أن الوصول إلى حقائق الأشياء مقتصر على الشهود، وأنه خارج عن متناول الحس والصورة.

النقطة المهمة التي يجب الإشارة إليها هنا هي مسألة تبرير الخطأ في الأفكار البشرية، والجمع بين هذا الأمر الذي لا يمكن إنكاره مع القول بصحة نظرية المُثُل الأفلاطونية: فالاعتقاد بوجود المُثُل لا يعني إنكار الخطأ في الفكر، كما أنّ وجود الأخطاء في الأفكار لا يمكن أن يشكل تفنيدا لهذه النظرية وإبطالا لها؛ وذلك لأنه يمكن اعتبار الأخطاء البشرية ناجمة عن ضعف النفوس البعيدة للغاية في وجودها عن مرتبة المُثُل فيعتريها الخطأ في الشهود، ويعتبر الملا صدرا أيضا أن كلية مفهوم المُثُل هو خطأ ناتج عن البعد الوجودي لمشاهد المُثُل، ويتم تصحيح هذا الخطأ مع تعالى النفس وسموها، وينطبق الشيء نفسه على الخطأ في الأفكار البشرية.

ينقل السهروردي وهو أقرب الفلاسفة المسلمين إلى الفكر الأفلاطوني مكاشفة حصلت له؛ حيث يلتقي فيها بروح أرسطو، وبعد أسئلة وأجوبة حول موضوع العلم، قال له أرسطو: أساس العلم هو الحضور؛ كما يدرك الإنسان حقيقته بالتمام دون أن تتوسط الصورة بينه وبين ذاته (السهروردي، ١٣٩٧: ٤٩٨) ويرى السهروردي أنه كلما كانت نفس العالِم أكثر تجردا كان علمه أكثر سموا وتعاليا، وبعده اعتبر الملا صدرا أيضا أن التعقّل هو نتاج مشاهدة النفس للمعقولات وانكشافها الحضوري لها.

٥-٢-كيفية إدراك الكليات

كما مرّ فإن نظرية الملا صدرا حول تعقل وإدراك الكليات تتوافق إلى حد كبير مع نظرية المُثُل الأفلاطونية، فبعد عرضه لإشكالات الوجود الذهني يقدم الملا صدرا بيانا جديدا حول العلم بالكليات، والذي يعتمد على وجود المُثُل، فالملا صدرا يعتقد أنّ الإدراكات الجزئية للنفس تكون من إنشاء النفس بذاتها، والقرب من منشأ هذه التصورات في الخارج هو العلة الاستعدادية لصدور هذه الصور العلمية، لكن الصور الكلية الجوهرية تنشأ من حضور النفس في محضر العقول التي ينطبق عليها تعريف المُثُل الأفلاطونية، كما يقول في مبحث كلية المعقولات: إن كليتها هي كلية وجودية، وعلة للموجودات المادية المندرجة تحتها؛ لذلك فهذه الموجودات جزئية وليس لها إمكانية الانطباق على الغير.

يعتبر الملا صدرا أنّ الكلية المفهومية للصور المعقولة هي نتاج نقص في إدراك النفوس المتوسطة والضعيفة، وذلك لأن هذه النفوس كانت من الناحية الوجودية بعيدة عن مرتبة تجرد العقول، ويوجد نوع من الضعف والقصور في إدراكها لهم، مما يؤدي إلى تشبّه الإنسان الكلي العقلي بالإنسان المادي، وبهذا الطريق يتم إلقاء الكلية المفهومية في النفس، ولكن إذا وجد نفس هذا المدرِك بمقتضى حركته الجوهرية تعاليا نفسانيا واشتدادا وجوديا سوف يتمكن من إدراك العقول المجردة كما هي (ر. ك: الملا صدرا، دون تا: المجلد ١، ص ٢٢٠ إلى ٢٦٥ والسابق، ١٣٦٣: ص ١١٣ إلى ١١٤ و ٣٤٥)

٥-٣-الصعود إلى العرفان العملي

إحدى أوجه الاختلاف بين حكماء الذوق والشهود وبين نظرائهم من حكماء الاستدلال والبرهان هو القول بضرورة الكشف والشهود، إذ يرى الحكماء من أتباع منهج محورية العقل أن البرهان والاستدلال العقلي هو أول وأهم طريق للوصول إلى الحقائق العقلية، خلافا للعرفاء والإشراقيين الذين يعتقدون أنّ مشاهدة أصل الحقائق هو أشرف وأسمى من اكتساب مفاهيمها، فعندهم أنّ الكمال الحقيقي هو اشتداد النفس وتعالي الإنسان، وبالنتيجة الوصول إلى الحقائق والمعارف، وفقا لهذا الأساس تكون الصور المعقولة والأدلة والبراهين المستخدمة في الوصول إلى الحقائق في حكم المقدمة والتمهيد التي تساعد طلاب العلم المستعدين وتهيئتهم لمشاهدة الحقائق (القيصري، ١٣٧٥: ٢٠).

القول بالمُثُل الأفلاطونية مضافا إلى ما أفاده الحكماء من أمثال السهروردي والملا صدرا في اكتساب العلم يمكن أن يكون منطلقا لأهل المعرفة ينقلهم من مراتب المفاهيم الفلسفية إلى شهود الحقائق. على الرغم من أنّ أكثر الحكماء لم يقبلوا بالعرفان والطريقة العرفانية كبديل عن الاستدلال لكنّ شهود حقائق الأشياء عن طريق رقي النفس وسموها كان على الدوام مقبولا عند هؤلاء الحكماء، الذين تحدثوا عن العرفان والعرفاء بإجلال، وكما ذكرنا سابقا فإن المعرفة الحضورية عند هذه الفئة من الفلاسفة هي أعلى مراتب العلم، ولم يكن اهتمامهم بها لمجرد تعليمها ونقلها.

٥-٤-الإدراك الأكمل للحقيقة

تم تقديم اشتداد النفس عبر إدراكها الصحيح للعالم الواقع على أنه تعريف للفلسفة الأولى وأنه غايتها الذاتية أيضا، في كلتا الحالتين، فإن ملاك العلم هو مطابقة الإدراكات للعالم الخارجي، وإنّ إنكار ما هو موجود في العالم هو من أقبح درجات الجهل، والمرتبة الوجودية لكل حقيقة تحدد أهمية معرفتها وقبح جهلها وإنكارها، وعليه فإن المعرفة والعلم بالحق تعالى هو أهم وأسمى العلوم، وإنكاره هو أقبح أنواع الجهل، ولما سُئل الإمام الباقر(ع) عن أدنى الشرك؛ قال: من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة إنها نواة، ثم دان به (الكليني، بلا تا: ٣٩٧/٢)، أي أن ينسب حكم الحصاة لنواة التمر.

ويتضح من هذه الرواية التلازم بين الجهل والشرك، وكذا درجات الشرك، فإذا ما كان متعلق الإنكار إحدى العلل العالية للوجود فلا شك أنّ لوازم إنكارها سوف تكون بالغة جدا على نظرة الحكيم للكون وعلى روحه ونفسه، وبناء عليه يكون إثبات المُثُل ومن ثم الاعتقاد بوجودها باعتباره إدراكا لحاق الواقع من أهم اللوازم العلمية لهذه النظرية، ويكون بنفسه مقدمة للوصول إلى الفوائد والثمار السابقة.

٦ـ النتيجة:ـ

بالنظر إلى ما تمّ عرضه في هذه الدراسة يمكن الادعاء بأنّ نظرية المُثُل الأفلاطونية هي من أسمى وأهم إنجازات الحكمة الإلهية، وهي نظرية يمكن إثباتها من خلال عدة براهين وأدلة؛ بعضها أدلة عقلية؛ وبعضها الآخر منقول عن الكتب المقدسة وعن أحاديث أولياء الحق تعالى، وإنّ أهم طريق لإثبات المُثُل هو الأدلة الشهودية. إنّ للاعتقاد بوجود المُثُل ثمار

ونتائج مهمة؛ فبعضها يساهم في حلّ عويصات المسائل العلمية؛ من قبيل الوجود الذهني، وبعضها مؤثر في التعالي والسمو المعرفي والاستكمال الوجودي للحكيم.

قائمة المصادروالمراجع

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٨٥) الإلهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن زادة العاملي، بوستان كتاب، قم .

٢. حييم، حسن (١٩٩٩م)، المعجم الإنجليزي الفارسي المعاصر، طهران، نشر فرهنگ معاصر.

٣. السهروردي، شهاب الدين (١٣٨٠)، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج١ و٢، مؤسسة أبحاث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، الطبعة الثالثة .

٤. ---------، (١٣٩٧ هـ.ق)، مجموعة المصنفات، تصحيح هنري كوربن، طهران، جمعية الفلسفة الإيرانية .

٥. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، (١٣٦٣) مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوي، جمعية الفلسفة والحكمة الإيرانية، طهران .

٦. --------، (1385)، الشواهد الربوبية، ترجمة وشرح جواد مصلح، نشر سروش، طهران، الطبعة الرابعة.

٧. --------، (بلا تا) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، نشر مصطفوي، قم.

٨. صليبا، جورج، المعجم الفلسفي، ١٩٨٢، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٩. الفاخوري، حنا، (١٣٥٨)، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ترجمة عبد المحمد آيتي، طهران، نشر زمان فرانكلين.

١٠. الفارابي، أبو نصر، (١٤٠٥ هـ.ق)، الجمع بين رأيي الحكيمين، تصحيح ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.

١١. ---------، (١٩٨٣م)، رسالة معاني العقل، تحقيق موريس بريج، دار المشرق، بيروت .

١٢. القيصري، داوود بن محمود، (١٣٧٥)، شرح فصوص الحكم، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، نشر شركة المطبوعات العلمية والثقافية.

١٣. كوبلستون، فريدريك، (١٣٨٠)، تاريخ فلسفة اليونان والروم، ترجمه إلى الفارسية جلال مجتبوي، نشر سروش، طهران .

١٤. جوثري، كي، سي، (١٣٧٥)، السفسطائيين، ترجمه إلى الفارسية حسين فتحي، نشر فكر روز، طهران .

١٥. مدكور، إبراهيم، (١٣٦٣)، نظرية المُثل ومسألة المعرفة في الفلسفة الإسلامية، فصلية المعارف، العدد١ .

١٦. المطهري، مرتضى، (١٣٨٧)، مجموعة الأعمال، ج٧، نشر صدرا، طهران .

17. Aristotle (1931) , The Works of Aristotle, Vol 3, trans By David Ross, Oxford

18. Aristotle (1966) , Metaphysics,trans by Richard hope, Michigan .

19. Barnes, Jonathan: The Presocratic Rhilosophers, Routledge, 2005 .

20. Halfwassen, J (1998) , "Substanz: Antike", Historisches Worterbuch der Philosophie, Vol X, pp 495- 507 .

21. Kirk, G. S & Raven, J. E. & Schofield, M (1983) , The Presocratic Philosophers, 2nd edi, Cambridge .

22. Plato (1994) , Collected Dialogues, 2 Vols, Edited by Edith Hamilton & H. Cairns, Princeton .

23. Ross, David (1953) , Plato's Theory of Ideas, oxford .

24. Taylor, A, E (1969) , Plato, The Man and His Work, London.