

## From Plato to Avicenna: An Analytical Study of Understandings and Misunderstandings of Plato's Theory of Ideas

Hossein Falsafi <sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Islamic Azad University, Khorramabad Branch, Khorramabad, Iran E-mail: [hosseinfalsafi@iau.ac.ir](mailto:hosseinfalsafi@iau.ac.ir)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received 23

September 2025

Received in revised  
form 20 October  
2025

Accepted 1 November  
2025

Available online 3  
December 2025

**Keywords:**

Plato's Ideas;  
Aristotle;  
Avicenna (Ibn Sina);  
Ontology;  
Universals;  
Intelligibles

---

### ABSTRACT

Plato's Theory of Ideas constitutes one of the most fundamental pillars of Greek philosophy and later played a significant role in shaping Islamic philosophical thought. Over time, this theory has undergone various reinterpretations, giving rise to diverse understandings as well as persistent misunderstandings. This article offers a critical and analytical examination of the Theory of Ideas, focusing on the interpretations proposed by Aristotle and Avicenna (Ibn Sina). The study first reconstructs Plato's notion of the intelligible world by relying on primary Platonic texts and clarifying the ontological status of Ideas, their relation to sensible particulars, and their function within Plato's metaphysical framework. It then critically analyzes Aristotle's and Avicenna's critiques of the Theory of Ideas, arguing that many of their objections stem from a misreading of Platonic ontology. These misreadings often reduce Ideas to material-like entities or misunderstand their mode of existence as spatially separate substances. The findings suggest that a proper understanding of Plato's Theory of Ideas requires a careful distinction between the mode of existence of Ideas, their intelligible rather than material nature, and their epistemological role. The article concludes that neglecting these distinctions has led to systematic distortions in the Aristotelian and Avicennian receptions of Platonic metaphysics.

---

### Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



## Extended Abstract

### Introduction

Plato's Theory of Ideas stands as one of the most influential and controversial doctrines in the history of philosophy. From antiquity to the Islamic intellectual tradition, the theory has been variously interpreted, appropriated, criticized, and reformulated. While Aristotle's critique of the Ideas is often regarded as decisive in the development of metaphysics, and Avicenna's reception of Platonic thought is frequently viewed through an Aristotelian lens, this article argues that both philosophers fundamentally misunderstood key aspects of Plato's ontological framework.

The primary objective of this study is to reconstruct Plato's Theory of Ideas in a conceptually precise manner and to evaluate critically the interpretations and critiques advanced by Aristotle and Avicenna. The article seeks to show that many of their objections arise from a conflation of different levels of being and from projecting material or quasi-material assumptions onto entities that Plato explicitly characterizes as intelligible.

By clarifying these conceptual distinctions, the study aims to contribute to a more accurate understanding of Platonic ontology and to reassess the historical narrative that presents Aristotle and Avicenna as offering conclusive refutations of the Theory of Ideas.

### Research Questions

The research is guided by the following questions:

What is the proper ontological status of Ideas in Plato's philosophy as presented in his major dialogues?

How are Ideas related to sensible particulars within Plato's metaphysical framework?

How does Aristotle conceptualize Plato's Theory of Ideas, and what assumptions underlie his critique?

In what ways does Avicenna interpret Platonic Ideas, and how are his views shaped by Aristotelian metaphysics?

To what extent can the critiques of Aristotle and Avicenna be considered misunderstandings or distortions of Plato's original doctrine?

### Methodology

The study adopts a qualitative, textual, and analytical methodology grounded in the close reading of classical philosophical texts. The research is based on:

#### Textual Reconstruction:

Key Platonic dialogues concerned with the Theory of Ideas—such as the Republic, Phaedo, Parmenides, and Sophist—are analyzed to reconstruct Plato's ontological commitments with regard to intelligible Forms.

#### Comparative Analysis:

Aristotle's critiques, primarily as presented in the Metaphysics, are examined and compared with Platonic doctrines to identify points of convergence and divergence.

#### Interpretive Analysis of Avicenna:

Avicenna's metaphysical works are studied to determine how he understood and evaluated Platonic Ideas, especially in relation to universals and immaterial intellects.

Conceptual Clarification:

Fundamental notions such as intelligibility, immateriality, universality, and ontological independence are clarified to avoid anachronistic or reductionist readings.

This methodology enables a historically sensitive yet philosophically rigorous investigation of the competing interpretations.

## Findings

The findings of the research can be summarized as follows:

### The Intelligible Status of Ideas in Plato

Plato's Ideas are not material entities nor spatially separate substances. They possess an intelligible mode of existence that cannot be adequately captured by categories derived from the sensible world.

### Misinterpretation in Aristotle's Critique

Aristotle often interprets Platonic Ideas as if they were separate substances analogous to sensible objects. This interpretation leads to objections—such as the problem of duplication—that rely on a category mistake rather than a faithful representation of Plato's position.

### Avicenna's Aristotelian Framework

Avicenna's understanding of Ideas is largely mediated through Aristotelian metaphysics. As a result, he tends to reduce Platonic Ideas to either logical universals or mental concepts, thereby overlooking their distinct ontological role.

### Materialization of the Intelligible

Both Aristotle and Avicenna, in different ways, treat Ideas as if they were subject to material conditions, such as separability in space or numerical multiplicity.

### Neglect of Ontological Distinctions

A central source of misunderstanding lies in the failure to distinguish between the mode of existence of Ideas, their epistemological accessibility, and their relation to sensible particulars.

## Discussion

The analysis demonstrates that the criticisms advanced by Aristotle and Avicenna do not so much refute Plato's Theory of Ideas as reinterpret it within a framework foreign to its original ontological commitments. Aristotle's emphasis on immanence and Avicenna's systematic metaphysics both favor explanatory models grounded in substance theory, which inadequately account for Plato's conception of intelligible reality.

This discussion challenges the widespread assumption that the Theory of Ideas was decisively overcome in later metaphysics. Instead, it suggests that what was rejected was a reconstructed version of the theory rather than Plato's own position. By highlighting the role of conceptual translation and philosophical presuppositions, the study underscores the importance of interpretive vigilance in the history of philosophy.

Moreover, the findings have broader implications for understanding the transmission of Greek philosophy into the Islamic world, where Platonic doctrines were often received indirectly and through Aristotelian frameworks.

## Conclusion

The article concludes that a proper understanding of Plato's Theory of Ideas requires a careful separation between intelligible and sensible modes of being. Aristotle's and Avicenna's critiques, while philosophically significant, often rest on assumptions that are incompatible with Platonic ontology. Consequently, their readings result in systematic misinterpretations of the nature and function of Ideas.

Revisiting these misunderstandings allows for a more nuanced evaluation of the Theory of Ideas and invites a reconsideration of its philosophical viability. The study contributes to the history of ontology by emphasizing the necessity of conceptual precision when engaging with foundational metaphysical doctrines.

# از افلاطون تا ابن‌سینا: بررسی تحلیلی فهم‌ها و کژفهمی‌های نظریه ایده‌های افلاطون

حسین فلسفی<sup>✉</sup>

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران | رایانامه: hosseinfalsafi@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	ایده‌های افلاطون یکی از بنیادی‌ترین مبانی در سنت فلسفه یونان و سپس در میراث فلسفه اسلامی بوده‌اند؛ مبانی‌ای که در گذر زمان، فراز و نشیب‌های نظری فراوانی را تجربه کرده و در هر دوره، صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته‌اند. روایت‌های گوناگون فلاسفه اسلامی و یونانی از جهان ایده‌ها، گستره‌ای دل‌انگیز از فهم‌ها و سوءفهم‌ها را شکل داده است. در این پژوهش، نخست جهان ایده‌های افلاطون با رویکردی تحلیلی و با تکیه بر منابع اصیل بازسازی می‌شود و سپس دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا درباره این مبانی هستی‌شناختی مورد بررسی انتقادی قرار می‌گیرد. تحلیل نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از برداشت‌های این دو فیلسوف از ایده‌ها نادرست، ناسازگار با مبانی افلاطونی و گاه مبتنی بر تلقی‌های مادی‌انگارانه از امر غیرمادی است. نتیجه پژوهش آن است که برای فهم صحیح نظریه ایده‌ها، باید میان نحوه وجود ایده‌ها، نسبت آن‌ها با محسوسات، و جایگاه عقلانی آن‌ها در ساختار هستی‌شناختی افلاطون تمایز دقیق برقرار کرد؛ تمایزی که در نقدهای ارسطو و ابن‌سینا غالباً نادیده گرفته شده است.
<b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
<b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
<b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
<b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
<b>کلیدواژه‌ها:</b> ایده‌های افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، هستی‌شناسی، کلی و معقول	

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

### مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان غرب، افلاطون (۴۲۷ ق.م) است. به‌درستی می‌توان گفت او «چندین مرد در یک مرد» است؛ عارف است، فیلسوف است، شاعر است، شکاک است، نابغه‌ای سازنده و در عین حال تحلیل‌گری دقیق و ماهر است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۷۸۵). در میان اندیشه‌های گوناگون او، جهان ایده‌ها از همه کارآمدتر و اثرگذارتر است؛ چنان‌که هنوز نیمی از دنیای فلسفی، به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، به آن پای‌بند است (همان، ص ۷۸۶). افلاطون نیز همچون هر اندیشمند بزرگ دیگری از پیشینیان خود بهره برده است. برای دریافت درست اندیشه او ناگزیر باید به گذشته بازگشت و کسانی را شناخت که اندیشه او را به حرکت درآورده‌اند. از میان همه کسانی که بر ذهن او اثر نهاده‌اند، دو چهره بیش از همه برجسته‌اند: هراکلیتوس و پارمنیدس.

هراکلیتوس (۵۰۴-۵۰۱ ق.م) همان اندیشمندی است که همه هستی را در «شدن» و دگرگونی می‌بیند. او بر این باور است که هستی، با همه چندگانگی‌اش، در بنیاد یگانه است؛ اما این یگانگی خود عین همان چندگانگی است، زیرا یگانگی از کشاکش همیشگی میان چیزهای ناسازگار پدید می‌آید و از دل همین کشاکش، هماهنگی سر برمی‌آورد. هستی انبوهی از چیزهای ناسازگار است که با یکدیگر در ستیزند و همین «جنگ»، خود هماهنگی و یگانگی‌ای است که در سراسر جهان گسترده است. ناسازگاری‌های جاودان در هستی همان لوگوس یا قانون جهانی‌اند (مهمانی، ۱۸۷). هراکلیتوس می‌گوید هستی آرام نیست، بلکه پیوسته در دگرگونی است: «هراکلیتوس می‌گوید که همه چیز در گذر است و هیچ چیز ساکن و پابرجا نمی‌ماند»، و چون هستنده‌ها را به رودخانه‌ای در جریان مانند می‌کند، می‌گوید: «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پا نهاد» (کراتیلوس، ۴۰۲).

اندیشه هراکلیتوس سراسر تاریخ اندیشه فلسفی را درنور دیده است، اما پیامد نهایی فهمی که از آن به دست آمد، به نوعی مغالطه انجامید. از همین رو افلاطون، او را در کنار پروتاگوراس، سوفیست نامدار یونان، قرار می‌دهد و میان آن دو خویشاوندی می‌بیند. از دیدگاه افلاطون، هراکلیتوس و پیروانش مردمانی هستند که نمی‌توان با آنان «گفت‌وگو» کرد؛ زیرا بر این باورند که همه چیز در شدن است و خود ایشان نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از این رو، نمی‌توانند به‌درستی استدلال کنند، بلکه تنها جمله‌های کوتاه و پراکنده بر زبان می‌آورند. در نتیجه، هیچ‌کس در میان آنان نه می‌تواند آموزگار باشد و نه شاگرد (ته‌تتوس، ۱۵۲-۱۸۰).

پارمنیدس دومین اندیشمندی است که به‌گونه‌ای جدی ذهن افلاطون را به خود مشغول کرده است. افلاطون درباره او می‌گوید: «پارمنیدس - به قول هومر - هم شایان حرمت است و هم هراس‌انگیز» (ته‌تتوس، ۱۸۴). اندیشه او با اندیشه هراکلیتوس ناسازگار است. او نخستین کسی است که شناخت را به دو بخش «عقلی» و «گمانی» تقسیم می‌کند: شناخت عقلی ناظر به هستی است و شناخت گمانی ناظر به جهان محسوس. پارمنیدس می‌گوید «هستی هست و نیستی نیست»؛ هستی پابرجا و دگرگون‌ناپذیر است، زیرا یا از هستی برمی‌آید یا از هیچ. اگر از هستی برآید، همان هستی پیشین است و دگرگونی رخ نداده است؛ و اگر از هیچ برآید، ناممکن است که هستی از نیستی برخیزد. از این رو، نتیجه می‌گیرد: «هرگز نپذیر که نباشنده هست؛ روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگه دار» (سوفیست، ۲۳۷).

از نگاه پارمنیدس تنها به هستی می‌توان اندیشید، زیرا هستی و اندیشه با یکدیگر یکی‌اند؛ اندیشه همیشه اندیشه «چیزی» است، و نمی‌توان به نیستی اندیشید. این هستی‌ای که وابسته به اندیشه است، دگرگون نمی‌شود، زیرا یکپارچه، یکتا و همیشگی است. فلسفه پارمنیدس نیز، در ادامه بحث، به مغالطه انجامید. افلاطون یادآور می‌شود که نظریه گورگیاس، نتیجه فلسفه پارمنیدس است و بر این نکته دلالت دارد که اگر نیز «وجود» باشد، ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم؛ زیرا میان این امر مطلق و ما هیچ نسبتی ممکن نیست؛ و اگر آن را بشناسیم، نمی‌توانیم آن را به زبان بیاوریم. افلاطون می‌افزاید: با این نتایجی که از دو نظرگاه متقابل پارمنیدس

و هراکلیتوس به دست می‌آید، به نظر نمی‌رسد هیچ‌یک از آن دو، پاسخ خرسندکننده‌ای به مسئله هستی و شناخت داده باشد؛ پس باید در آن‌ها بازنگری کرد (وال، ۱۳۶۷، ص ۱۱۶).

واژه «ایده» معانی گوناگونی دارد، اما این واژه به گونه‌ای ناگسستنی با نام افلاطون پیوند خورده است (ریتر و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹). درباره ایده‌ها، در گذر روزگار، گزارش‌های متعدد و گاه متناقضی عرضه شده است؛ فیلسوفان مسلمان نیز برداشت ویژه خود را از آن‌ها داشته‌اند. سخن بنیادین این مقاله آن است که برداشت و ارزیابی ارسطو و ابن‌سینا از ایده‌های افلاطون، نادرست و ناسازگار با خود اندیشه افلاطونی است. برای روشن شدن این ادعا، نخست با نگاهی گذرا به پیشینه اندیشه افلاطون، ایده‌های او را با تفصیل بررسی می‌کنیم و سپس دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا را، صرفاً بر پایه نوشته‌های خودشان، درباره ایده‌ها گزارش و ارزیابی خواهیم کرد.

### الف: گزارش ایده‌های افلاطون

این که «باشنده» یا «باشنده‌هایی» وجود دارند، برای افلاطون امری پذیرفته است؛ دشواری اصلی برای او این است که چگونگی هستی آن‌ها را توضیح دهد. از نظر او، مسئله اساسی نه اصل «وجود»، بلکه تحلیل معنای «هست بودن» است. افلاطون در جست‌وجوی معنای «هستی»، تعریفی عرضه می‌کند که به گمان او بهترین تعریف است: «هر چیزی که دارای نوعی توانایی باشد - چه توانایی اثرگذاری در چیز دیگر، و چه توانایی تأثر از چیزی دیگر، هرچند فقط یک‌بار و به کمترین مقدار - چنان چیزی به راستی هست»؛ بدین معنا، هستی با توانایی برابر است (سوفیست، ۲۴۷).

برای شناخت بهتر هستی، باید نسبت آن با «نیستی» روشن شود. دیدیم که پارمنیدس می‌گفت: هستی هست و نیستی نیست، و همین سخن، او را به سوی این نتیجه برد که درباره نیستی نه می‌توان اندیشید و نه سخن گفت. او تأکید می‌کرد: «اگر چیزی هستی نداشته باشد... نه می‌توانیم نامی بر آن نهیم، نه درباره‌اش سخن بگوییم، نه تصورش کنیم، نه آن را بشناسیم و نه به حس دریابیم» (پارمنیدس، ۱۴۲). اما افلاطون نشان می‌دهد که «شناخت‌ناپذیری نیستی» خود با خویش ناسازگار است؛ زیرا همین که می‌گوییم: «آنچه هرگز نیست و در بنیاد، شناختنی نیست و نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت یا به آن اندیشید»، در حقیقت داوری‌هایی درباره نیستی به زبان آورده‌ایم (سوفیست، ۲۳۸-۲۳۹). پس نمی‌توان به سادگی مدعی شد که هیچ سخن و هیچ نسبت فکری با «نیست بودن» ممکن نیست.

افلاطون دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از خود را درباره هستی و نیستی بررسی می‌کند و یادآور می‌شود که هیچ‌یک نتوانسته‌اند این نکته را روشن سازند که آنچه نیست، از جهتی هست و آنچه هست، از جهتی نیست. او در این راه، دو گروه عمده را رودرروی هم می‌نهد و در عین حال می‌کوشد میان آن‌ها پلی برقرار کند: «ماده‌باوران» و «ایده‌باوران». ماده‌باوران فقط آنچه را «هست» می‌دانند که بتوان آن را با دست گرفت و لمس کرد. افلاطون از زبان آنان می‌گوید: «... می‌گویند تنها درباره چیزی می‌توان گفت «هست» که بتوان آن را لمس کرد و در دست گرفت؛ یعنی جسم را با هستی یکی می‌دانند. و اگر کسی از گروه دیگر به ایشان بگوید چیزهایی هم هستند که جسم ندارند، به سخن او اعتنا نمی‌کنند و از او روی برمی‌گردانند» (سوفیست، ۲۴۶). اما همین گروه ناگزیر می‌پذیرند که موجودات زنده آمیزه‌ای از جسم و جان‌اند؛ هرچند جان را نیز جسمانی می‌شمارند، اما اعتراف می‌کنند که جان می‌تواند دادگر یا ستمگر باشد. آن‌ها در عین جسمانی دانستن جان، اذعان دارند که مفاهیمی چون داد، ستم، دانایی و... خود مادی و

جسمانی نیستند. از این جاست که افلاطون می‌پرسد: اگر هستی صرفاً جسمانی نباشد، پس چیست؟ پاسخ ماده‌باوران (آن‌گونه که افلاطون بازسازی می‌کند) آن است که هستی همان چیزی است که توانایی اثرگذاری یا اثرپذیری دارد (سوفیست، ۲۴۶-۲۴۷).

در برابر اینان، ایده‌باوران، بودن و شدن را از هم جدا می‌کنند و می‌گویند: «ما به واسطه تن و از راه حس در «شدن» شریکیم و به واسطه روح و از راه تفکر در «هستی راستین»» (سوفیست، ۲۴۸). بدین معنا، هستی همیشه همان است و از تغییر مصون، و شدن همان دگرگونی پیوسته است. افلاطون از آنان می‌پرسد: مقصودتان از «شریک شدن در آن دو» چیست؟ پاسخ این است که «شدن» توانایی اثرگذاری و اثرپذیری دارد، اما هیچ‌یک از این دو توانایی درخور «هستی راستین» نیست. افلاطون سپس ایده‌باوران را با پرسشی تعیین‌کننده روبه‌رو می‌کند: «... تو را به زئوس سوگند می‌دهم، بگو بینم، آیا به این سادگی می‌پذیریم که «باشنده حقیقی» (هستی راستین) نه حرکت دارد، نه حیات، نه روح و نه عقل؟ یعنی نه زنده است و نه می‌اندیشد، بلکه بی‌حرکت و بی‌بهره از خرد است؟» ته‌توتوس پاسخ می‌دهد: «چنین سخنی بی‌معنی است» (سوفیست، ۲۴۹).

بدین‌سان، برتری دادن هر یک از این دو دیدگاه افراطی بر دیگری به بن‌بست می‌انجامد (سوفیست، ۲۴۹-۲۵۰). افلاطون نتیجه می‌گیرد که باید، به تعبیر خودش، «چون کودکان» هر دو را با هم بخواهیم: هم هستی و هم شدن را؛ هر دو را باید در یک افق دید. اما بلافاصله دشواری دیگری پدید می‌آید: حرکت و سکون با هم ناسازگارند و نمی‌توان هر دو را به‌طور ساده در یک چیز جمع کرد. افلاطون همه اندیشمندانی را که پیش از او درباره هستی سخنی گفته‌اند، به چالش می‌کشد و از آنان می‌پرسد: «آیا می‌خواهید نه هستی را با حرکت و سکون مربوط سازیم و نه هیچ‌یک را با دیگری، بلکه بدانیم همه این‌ها با یکدیگر بی‌ارتباطند و نمی‌توانند از یکدیگر بهره‌مند شوند؟ یا می‌خواهید همه آن‌ها را به صورت واحدی ببینیم که می‌توانند در هم مشترک باشند و از یکدیگر بهره‌مند شوند؟ یا معتقدید که برخی چنین‌اند و برخی نه؟» (سوفیست، ۲۵۱).

نتیجه او این است که اگر حرکت و سکون هیچ بهره‌ای از هستی نداشته باشند، اصلاً وجود نخواهند داشت؛ در این صورت، سخن ماده‌باوران و ایده‌باوران، هر دو «نقش بر آب» خواهد بود (سوفیست، ۲۵۲). از سوی دیگر، اگر هر چیزی با هر چیز دیگر درآمیزد، حرکت ساکن می‌شود و سکون به حرکت درمی‌آید؛ و این آشکارا ناممکن است. پس باید پذیرفت که برخی چیزها با یکدیگر پیوند دارند و برخی دیگر نه. تنها کسانی می‌توانند این نسبت‌ها را دریابند که به برترین دانش، یعنی «دیالکتیک»، دست یافته باشند؛ ناکامی پیشینیان نیز از آن جاست که از این دانش محروم بوده‌اند. از دیدگاه افلاطون، دیالکتیک دانشی است که با آن، مفاهیم را بر پایه «گونه‌ها» از هم جدا می‌کنیم، چنان‌که هیچ مفهومی به‌جای مفهومی دیگر ننشیند. هر کس بدین مهارت دست یابد، می‌تواند بی‌هیچ تردید بداند که در کجا «ایده‌ای یگانه» در چیزهای گوناگون - که از هم جدا هستند - گسترده است؛ در کجا چیزهای گوناگون، زیرمجموعه یک امر واحدند؛ در کجا ایده‌ای تنها با یکی از چیزهای گوناگون پیوند دارد؛ و در کجا انبوهی از چیزها به کلی از یکدیگر جدا هستند (سوفیست، ۲۵۳). از این‌رو، می‌توان گفت که از نگاه افلاطون، چیزها چندین گونه و رده دارند و جهان هستی بر اساس رده‌ها و مراتب متعددی سامان یافته است. اکنون می‌توان رده‌های اصلی را چنین گزارش کرد:

## الف) رده پندار

«پندارها» چیزهایی‌اند که دو گام از باشنده حقیقی - یعنی هستی راستین - دورند. برای نمونه، تختی را در نظر بگیرید که نجاری آن را ساخته است؛ ایده تخت، هستی راستین است، تخت جسمانی رونوشتی از ایده تخت است. اگر نقاشی همین تخت جسمانی

را بکشد، آن نقاشی، یعنی «نگاره تخت»، دو گام از ایدهٔ تخت دور است. در نتیجه، انگاره چیزها «خود آن چیزها» نیستند، بلکه فقط چنین وانمود می‌کنند.

## ب) رده خود چیزهای محسوس

خود چیزهای محسوس یک گام از هستی راستین دورند. هستی این چیزها به ایده‌ها وابسته است؛ زیرا این‌ها آمیزه‌ای از بودن و نبودن‌اند. از سویی «همان چیزها» هستند، و از سوی دیگر به سبب دگرگونی و ناپایداری، «همان چیزها» نیستند. این دوگانگی بودن و نبودن، جایگاه میانه محسوسات را نشان می‌دهد.

## ت) رده ایده‌ها یا هستنده‌های راستین

درباره هستنده‌های راستین چند نکته باید بررسی شود:

### ۱. حقیقت ایده‌ها

از آنچه افلاطون درباره ایده‌ها می‌گوید، می‌توان دریافت که ایده‌ها بنیاد و حقیقت پایدار چیزهای جزئی‌اند (فایدون، ۶۵). ایده‌ها باشنددهایی جاودانه‌اند که نه به هستی درمی‌آیند و نه از هستی بیرون می‌روند (مهمانی، ۲۱۱). ایده صورت یگانه‌ای است که از دل ادراک‌های پراکنده حسی، در پرتو تفکر منطقی، بدان دست می‌یابیم. ایده‌ها هیچ‌یک از ویژگی‌های جسم و جسمانی را ندارند (فایدروس، ۲۴۷-۲۴۹). آن‌ها هستنده‌هایی قائم‌به‌خودند که چیزهای دیگر را پدید می‌آورند و ماهیتی الهی دارند (فایدون، ۸۰). چیزها از آن‌رو هستند که از آن‌ها بهره‌مند می‌شوند؛ اما این بهره‌مندی چیزی از ایده‌ها نمی‌کاهد (مهمانی، ۲۱۱).

### ۲. جایگاه ایده‌ها در عالم هستی

یکی از دشوارترین مسائل فلسفه افلاطون، روشن کردن جایگاه ایده‌ها در عالم هستی است. در این باره دو برداشت پدید آمده است:

۱. ایده‌ها در جایی جدا از جهان ماده هستند. برخی سخنان افلاطون و نیز برداشت نادرست ارسطو ظاهراً بر این معنا دلالت دارند. افلاطون در فایدروس می‌گوید: «آنچه در ورای آسمان است، چنین است که شرح می‌دهم: هستی راستین، که نه رنگ دارد، نه شکل، و نه قابل لمس است، فقط به دیده خرد - که اربابان روح است - درمی‌آید» (فایدروس، ۲۴۷). در فایدون نیز بیان می‌کند که نفس پیش از پیوستن به بدن در جهان ایده‌ها بوده و به آن‌ها نگریسته است؛ ایده‌ها جداگانه هستند و هر چیز نام خود را به سبب بهره‌داشتن از «ایدوس» آن چیز می‌یابد (فایدون، ۱۰۲). در جای دیگری می‌گوید ایده‌ها در ساختن جهان، الگو و سرمشقی هستند که همیشه همان‌اند و تنها از راه اندیشه می‌توان بدان‌ها دست یافت؛ سازنده جهان، چون خواست جهان را همانند زیباترین و آراسته‌ترین چیزها - که فقط در جهان اندیشه هستند - بسازد، آن را همچون موجودی جاندار، دیدنی و یگانه پدید آورد (تیمائوس، ۳۹-۳۱).

با این همه، روشن است که هیچ‌یک از این سخنان دلالت بر «جدایی مکانی» ایده‌ها از محسوسات نمی‌کنند. درست است که عبارت «ورای آسمان» در فایدروس ظاهراً زبان مکان است، اما ادامه همان عبارت نشان می‌دهد که ایده‌ها موجوداتی نامادی‌اند و

در مکان نمی‌گنجد. آنچه در فایدون و تیمائوس آمده نیز به‌هیچ‌روی جدایی مکانی ایده‌ها را اثبات نمی‌کند، بلکه از تمایز مرتبه وجودی سخن می‌گوید، نه از فاصله مکانی.

### ۳. چگونگی پیوند ایده‌ها با چیزهای مادی

افلاطون برای روشن کردن چگونگی ارتباط ایده‌ها و محسوسات، از تعبیرهای گوناگونی استفاده می‌کند: «الگوپرداری» و «تقلید» چیزهای محسوس از ایده‌ها، «حضور» ایده‌ها در محسوسات، «شرکت» محسوس در ایده، «بهره‌مندی» محسوس از ایده، «الگو» بودن ایده و «علت» بودن آن برای محسوسات (منون، ۷۳؛ هیپاس بزرگ، ۲۹۴؛ جمهوری، ۴۷۴ و ۵۰۷؛ لوسیپس، ۲۱۹؛ اوتیفرون، ۶؛ گرگیاس، ۴۹۷؛ مهمانی، ۲۱۱؛ فایدون، ۶۵ و ۱۰۰-۱۰۴). ایده‌ها با یکدیگر می‌آمیزند و از آمیزش آن‌ها، هم «هستی» و هم «گفتار» (لوگوس) پدید می‌آید (سوفیست، ۲۵۹). او پیوند ایده‌ها را با مفهوم‌هایی چون بهره‌مندی، شرکت، آمیزش، بی‌پیوندی و نپذیرفتن توضیح می‌دهد (فایدون، ۱۰۲؛ سوفیست، ۲۵۳؛ بعد؛ جمهوری، ۴۷۶ و ...).

افلاطون در رساله پارمنیدس، بهره‌وری و تقلید چیزها از ایده‌ها را به نقد و سنجش می‌گذارد. پارمنیدس استدلال می‌کند که اگر چیزهای محسوس از ایده بهره‌مند باشند، یا باید «تمام» ایده را داشته باشند یا «بخشی» از آن را. اگر از همه ایده بهره‌مند شوند، ایده یگانه در هر یک از چیزهای بسیار به‌تمامی حضور خواهد داشت؛ و اگر هر یک تنها بخشی از ایده را داشته باشند، آن امر یگانه «بخش‌پذیر» می‌شود و باید بپذیریم که یک چیز واحد، در عین حال چندگانه است. او می‌گوید این هر دو انگاره محال‌اند؛ برای نمونه، اگر ایده «خود بزرگ» را به بخش‌های کوچک‌تر تقسیم کنیم، چیزهای بزرگ به‌سبب دارا بودن تنها یک بخش کوچک، «بزرگ» خوانده می‌شوند؛ «خود برابر» و «خود کوچک» نیز به همین مشکل دچار خواهند شد؛ پس بهره‌وری از ایده‌ها ناممکن است (پارمنیدس، ۱۳۰-۱۳۱). این استدلال، همان‌گونه که در مقاله توضیح داده شد، نادرست است، زیرا مقدمه نخست آن - که بهره‌وری را به «همه» و «بخش» تقسیم می‌کند - در مورد ایده‌ها صدق نمی‌کند؛ ایده‌ها مادی نیستند تا «جزء» و «کل» و «تقسیم» بر آن‌ها جاری باشد. افلاطون افزون بر این، باور دارد که ایده‌ها یگانه و جاودانه‌اند و بهره‌مندی چیزها از آن‌ها چنین است که چیزها می‌آیند و می‌روند، اما ایده‌ها در این آمد و شد دگرگون نمی‌شوند (مهمانی، ۲۱۱).

دومین خرده‌گیری پارمنیدس متوجه نظریه «الگو بودن» ایده‌هاست. او می‌گوید: «ایده‌ها نمونه‌هایی‌اند که در عالم هستی وجود دارند و چیزهای دیگر به آن‌ها شبیه‌اند و تصویر آن‌ها هستند؛ و هنگامی که می‌گوییم چیزها از ایده بهره دارند، مقصودمان این است که آن‌ها اشباح و تصاویر ایده‌ها هستند» (پارمنیدس، ۱۲۸). سپس نتیجه می‌گیرد که اگر چیزی به ایده می‌ماند، ایده نیز به همان اندازه به آن می‌ماند؛ زیرا همانندی چیزی جز این نیست. اگر دو چیز شبیه باشند، باید از ایده مشترکی بهره‌مند باشند، و اگر آن سه شبیه باشند، باید از ایده مشترک چهارمی بهره‌مند شوند؛ و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد؛ پس نظریه الگو بودن ایده‌ها ناممکن است. این استدلال نیز تفسیر ماده‌باورانه‌ای از ایده‌ها را مفروض گرفته است؛ زیرا «به همان اندازه» شبیه‌بودن، تنها در میان امور مادی معنا دارد، نه در قلمرو امور نامادی. از مجموع این نکات برمی‌آید که از نگاه افلاطون، ایده‌ها حقیقت‌های پایدار، بنیادهای هستی، و علت پدیدآمدن چیزها هستند؛ چیزها رونوشتی از ایده‌ها به‌شمار می‌آیند.

### ۴. پیوند ایده‌ها با یکدیگر

چگونگی پیوند میان خود ایده‌ها یکی از دشوارترین مسائل فلسفه افلاطون است و پرداختن به آن از نگاه او یکی از بارزترین مباحث محسوب می‌شود (پارمنیدس، ۱۲۹). افلاطون می‌گوید: «اگر کسی، چنان که گفتیم، ایده‌ها را از چیزهای محسوس جدا کند و بگوید که ایده‌ها به‌خودی خود و برای خود وجود دارند، مانند ایده شباهت و بی‌شباهتی، وحدت و کثرت، حرکت و سکون و از این قبیل، و سپس برهانی اقامه کند که خود آن ایده‌ها می‌توانند با هم بیامیزند و از هم جدا شوند، زنون گرامی، من او را شایسته ستایش و تمجید خواهم دانست» (پارمنیدس، ۱۲۹).

از دید افلاطون، پیوند ایده‌ها سه صورت فرض‌پذیر دارد:

۱.. میان آن‌ها هیچ پیوندی نباشد؛ این انگاره نادرست است، زیرا اگر ایده‌ها نیامی‌ختند، گفتار (لوگوس) ناممکن می‌شد؛ چراکه گفتار از به‌هم‌پیوستن ایده‌ها پدید می‌آید (سوفیست، ۲۵۹).

۲.. هر ایده‌ای با هر ایده دیگر پیوند داشته باشد؛ این نیز نادرست است، زیرا در این صورت، حرکت سکون می‌شود و بزرگ کوچک، و تناقض‌های آشکار پدید می‌آید.

۳.. برخی ایده‌ها با برخی دیگر پیوند دارند و با برخی دیگر نه؛ افلاطون این صورت را درست می‌داند و بر آن است که کار دیالکتیک تشخیص همین نسبت‌هاست.

افلاطون برای بیان این پیوندها از تعبیرهای بهره‌مندی، اشتراک، آمیزش، عدم ارتباط و نپذیرفتن سود می‌برد (فایدون، ۱۰۲؛ سوفیست، ۲۵۳ به بعد؛ جمهوری، ۴۷۶؛ پارمنیدس و سیاستمدار).

## ۵. راه‌های شناخت ایده‌ها

افلاطون سه راه اصلی برای رسیدن به ایده‌ها برمی‌شمرد:

**الف) یادآوری:** آموزه یادآوری (آنمنسیس) بیان می‌کند که روح انسان جاودانه است و بارها در عالم ایده‌ها و بر روی زمین زیسته است. هنگام پیوستن روح به بدن، دچار فراموشی می‌شود، اما با دیدن سایه‌ها و رونوشت‌های ایده‌ها - یعنی محسوسات - به یاد ایده‌ها می‌افتد (منون، ۸۱ به بعد؛ فایدون، ۷۲ به بعد).

**ب) دیالکتیک:** دومین راه، دیالکتیک است. در دیالکتیک، خرد از مفاهیم جزئی به مفهومی کلی فرامی‌رود یا از مفهومی کلی به سوی مفاهیم جزئی بازمی‌گردد؛ حرکت صعودی و نزولی اندیشه در سلسله مفاهیم، ما را به ایده‌ها رهنمون می‌شود.

**ج) عشق:** از آنچه افلاطون در رساله مهمانی درباره عشق می‌گوید، برمی‌آید که عشق در حقیقت همان عقل است؛ با این تفاوت که عقل عاشق‌وار. در آن رساله، عشق را زاده فقر و چاره می‌داند؛ از یک‌سو مانند مادرش همواره نیازمند و فقیر است، و از سوی

دیگر مانند پدرش چاره‌جو و جوئیای همه چیزهای زیبا و خوب. نه درمانده است و نه کاملاً توانگر؛ همیشه در طلب و کوشش است (مهمانی، ۲۰۳ به بعد). این تصویر از عشق، با کارکرد قوه عقل تفاوت چندانی ندارد؛ شاید تفاوت در شیوه رسیدن به مطلوب باشد: گاهی ذهن به یک‌باره به مطلوب می‌رسد، که می‌توان آن را «عشق» نامید، و گاهی از راه مقدمات و استدلال، که آن را «عقل» می‌خوانیم.

## ۶. تفاوت ایده‌ها با مفاهیم کلی

افلاطون بر «پابنده» و «برون‌ذهنی» بودن ایده‌ها پای می‌فشارد. در پارمنیدس، لحظه‌ای ایده‌ها را همچون مفاهیم کلی در ذهن می‌نگرد: «علت این‌که تو هر ایده را واحد می‌دانی این است که وقتی شمار بسیاری از چیزها را بزرگ می‌بینی، چون همه آن‌ها را با هم می‌نگری، چنین می‌نماید که همانند صورتی واحدند و از این‌رو به این نتیجه می‌رسی که «بزرگ واحدی» هست... سقراط گفت: ولی پارمنیدس گرامی، مگر ایده، فکری نیست که در درون ماست؟ اگر حقیقت چنین باشد، هر ایده‌ای واحدی بیش نخواهد بود» (پارمنیدس، ۱۳۲). اما افلاطون بلافاصله این برداشت را نادرست می‌داند و کنار می‌گذارد (همانجا). به روشنی می‌گوید ایده‌ها در ذهن اشخاص نیستند، بلکه بیرون از ذهن‌ها وجود دارند (فایدون، ۶۵؛ کراتیلوس، ۴۳۹).

## ۷. ایده خوب

ایده «خوب» از نظر افلاطون موضوع عالی‌ترین دانش‌هاست (جمهوری، ۵۰۵). این ایده والاترین، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین همه ایده‌هاست (جمهوری، ۵۰۶). زیبایی آن «ورای تصور آدمی» است؛ منشأ حقیقت و شناخت است و در عین حال از هر دوی آن‌ها برتر است (جمهوری، ۵۰۹). افلاطون می‌گوید: «خوب هستی نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است» (همان). او را اصل و مبدأ همه چیز می‌داند (همان، ۵۱) و ایده خوب را خورشید درخشان عالم حقایق می‌خواند (همان، ۵۱۸). ذات و ماهیت ایده خوب در غایت خفا و صعوبت است (جمهوری، ۵۰۶) و سرچشمه همه چیز است (جمهوری، ۵۰۵). ایده خوب علت شناخت هر چیز است؛ زیرا از نظر افلاطون «ایده خوب را باید چنان چیزی تصور کنی که در پرتو آن، موضوعات شناختی، حقیقت می‌یابند و روح شناسنده نیروی شناسایی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، آن را هم علت شناسایی باید دانست و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. اما همچنان که روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز شبیه خوب‌اند، ولی هیچ‌کدام خود خوب نیستند؛ خوب چیزی است برتر از هر دو» (جمهوری، ۵۰۹).

ایده خوب هدف همه هدف‌هاست، زیرا او «چرایی بودن چیزها» است و خود بی‌نیاز از چرایی است؛ هر چیز به اندازه بهره‌مندی‌اش از او «خوب» است؛ و از همین روست که زشتی‌ها در نهایت «نبود» کمال‌اند. چکیده این بحث آن است که بنیاد همه چیزها ایده خوب است و اوست که بر فراز همه چیز می‌ایستد. پس از این ایده، ایده‌های هستی، یگانگی، چندگانگی و... قرار دارند؛ به تعبیر امروزی، «معقولات ثانی فلسفی و منطقی». این ایده‌ها نیز مانند ایده خوب با همه چیز در می‌آمیزند و بودن چیزها به آن‌ها وابسته است. پس از آن، ایده‌هایی مانند ایده انسان، درخت، سنگ و... یعنی «معقولات اولی» قرار دارند. این ایده‌ها با همه چیز نمی‌آمیزند؛ برای نمونه، ایده انسان تنها با انسان‌ها و ایده درخت تنها با درخت‌ها پیوند دارد، نه با هر چیز دیگر. پایین‌ترین مرتبه جهان ایده‌ها، مرتبه ریاضیات است؛ جایی که شمار بی‌پایان «یک»، «دو»، «سه» و... و شکل‌های بی‌شمار مثلث، دایره و... قرار دارند.

پدید آمدن هر چیز این جهانی تنها در سایه ایده‌ها ممکن است و هر چه مرتبه ایده‌ای بالاتر باشد، نقش آن در هستی‌بخشی پررنگ‌تر است. برای مثال، خودکاری که در دست دارید، نخست «خوب» است؛ اگر بد بود اصلاً یافت نمی‌شد. دوم، «هست» است، زیرا اثر می‌گذارد و اثر می‌پذیرد. این خودکار «یکی» است، شکلی دارد و ویژگی‌های دیگری که هر یک به ایده‌ای بازمی‌گردد. به‌کوتاه سخن، این خودکار آمیزه‌ای از ایده‌هاست و از این‌روست که ایده‌ها بنیاد چیزها به‌شمار می‌آیند.

## ۸. بررسی و ارزیابی نگاه ارسطو به ایده‌های افلاطون

ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه*، پس از آن که ناکامی پیشینیان را در تبیین علل چهارگانه برمی‌شمرد، به نقد نظریه ایده‌های افلاطون می‌پردازد و این نظریه را استوار و خردپسند نمی‌داند. او دو دسته خرده‌گیری بر افلاطون عرضه می‌کند: نخست، خرده‌گیری‌هایی درباره ایده‌ها چنان که در آثار مکتوب افلاطون آمده‌اند؛ دوم، بحث درباره ایده‌ها بر پایه «آموزه‌های شفاهی» افلاطون، که در آن‌ها ایده‌ها تا حد زیادی با چیزهای ریاضی یکی دانسته می‌شوند. در این‌جا تنها به دسته نخست، یعنی نقدهایی که متوجه نظریه ایده‌ها در آثار مکتوب افلاطون است، می‌پردازیم و نقدهای مربوط به آموزه‌های شفاهی را کنار می‌گذاریم.

۱. از دید ارسطو، ایده‌ها از چیزهای محسوس جدا هستند و افلاطون با نظریه ایده‌هایش بی‌هوده شمار جهان‌ها، چه کیهانی و چه زمینی، را افزایش می‌دهد؛ زیرا به اندازه هر چیز، ایده‌ای جداگانه برای آن فرض می‌شود (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۹۹۰). او بر «جدایی» ایده‌ها از چیزها تأکید می‌کند، چون آن‌ها را جوهر خود چیزها نمی‌داند و نتیجه می‌گیرد که باور به ایده‌ها کاری بی‌هوده است. اما مسئله جدایی ایده‌ها را خود افلاطون طرح کرده و بدان پاسخی استوار داده است. در بند دوم بخش «الف» دیدیم که ایده‌ها بسیط‌اند، و امر بسیط مکان ندارد؛ پس سخن ارسطو که جدایی را به معنای جدایی مکانی و وجودی دو جهان موازی می‌فهمد، در بنیاد بی‌پایه است. او در حقیقت در پی جانداختن دیدگاه خویش است، نه کشف حقیقت نظریه افلاطون.

۲. ارسطو سپس می‌گوید هیچ‌یک از دلایل اثبات ایده‌ها روشن‌نگر نیستند، و این ایراد را به دو صورت مطرح می‌کند:

**الف.** برخی دلایل هیچ نتیجه ضروری به دست نمی‌دهند و بودن و نبودن ایده‌ها برای آن‌ها یکسان است. ارسطو برای این ادعای خود مثالی نمی‌آورد، با این‌همه، در دستگاه فلسفی افلاطون هیچ ایده‌ای بی‌جهت و بی‌کارکرد نیست و هر یک کارایی ویژه‌ای دارند؛ بر این پایه، این خرده‌گیری ارسطو نادرست و بی‌دلیل است.

**ب.** از برخی دیگر از دلایل، نتیجه‌ای نادرست به دست می‌آید. او چند نمونه می‌آورد:

۱. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و هر علمی موضوعی داشته باشد («بر اساس استدلال‌های برگرفته از علوم»؛ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۴، ۲)، آنگاه برای هر چیزی که به آن علم داریم باید ایده‌ای باشد. از دید ارسطو ما به برخی چیزها مانند انسان و اسب و وجود و عدم علم داریم، اما این‌ها ایده ندارند؛ پس نظریه ایده‌ها نادرست است (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۹۹۰).

این داوری ارسطو مغالطه‌ای بیش نیست؛ زیرا در منطق افلاطونی، انسان و اسب و وجود و عدم خود ایده‌اند و دیگر ایده‌ای بالاتر ندارند. سخن درست این است که «هر چیزی که در این جهان هست، ایده‌ای دارد»، نه این که «هر چیزی، بی‌هیچ قید و شرطی،

باید ایده‌ای جداگانه داشته باشد». او سخن افلاطون را به صورت «هر چیزی ایده دارد» می‌گیرد و سپس آن را رد می‌کند، در حالی که افلاطون از «هر آنچه هست» سخن می‌گوید، یعنی هر چیزی که بهره‌ای از هستی راستین دارد.

۲. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و «بر فراز چند چیز، یک چیز باشد» (افلاطون، جمهوری، ۵۹۶الف)، سلب‌هائیز باید ایده داشته باشند؛ اما از نگاه ارسطو، سلب‌ها «چیزی» نیستند تا ایده‌ای داشته باشند. بنابراین، این سخن افلاطون که «هر چیزی ایده‌ای دارد» نادرست خواهد بود (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱، ۹۹۰). در مقابل، افلاطون خود به وجود ایده‌هایی برای سلب‌ها اعتراف کرده است (ته‌ئه‌توس، ۱۷۶الف؛ جمهوری، ۴۷۵-۴۷۶الف و ...). از دید او، سلب‌ها همان شروند، و شرور چیزهایی عدمی‌اند؛ به تعبیر او، نبود راستی «دروغ» است و نبود تیزی «کندی» و ... بدین‌سان، سلب‌ها نسبت‌هایی هستند که بر فقدان کمالی دلالت می‌کنند، نه موجوداتی هم‌سرخ با اشیای جسمانی. از این‌رو، وجود ایده‌ها با سلب‌ها منافاتی ندارد و این خرده‌گیری ارسطو نابجا و ناشی از فهم نادرست معنای «چیز» در دستگاه افلاطون است (ته‌ئه‌توس، ۱۷۶الف به بعد؛ قوانین، کتاب دهم).

۳. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و ما به چیزهای تباه‌شده علم داشته باشیم («ما تصویری از آنچه تباه شده است داریم»، آنگاه چیزهای تباهی‌پذیر نیز باید ایده داشته باشند. اما از نظر ارسطو، چنین چیزهایی ایده ندارند؛ پس سخن افلاطون نادرست است (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱، ۹۹۰). این خرده‌گیری نیز همانند خرده‌گیری‌های پیشین است و پاسخ آن همان است: ایده‌ها موضوع شناخت حقیقی‌اند، و شناخت ما از چیزهای تباهی‌پذیر در حقیقت شناخت نسبت آن‌ها با ایده‌ها و مراتب پایدار هستی است، نه شناخت خود تباهی. پس از علم به «چیزهای فانی» لازم نمی‌آید که برای خود «فانی بودن» ایده‌ای جداگانه در نظر بگیریم.

۴. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و اصل «انسان سوم» درست باشد (افلاطون، پارمنیدس، ۱۳۱-۱۳۲ب)، آنگاه روابط نیز باید ایده داشته باشند. ایده داشتن روابط، از نگاه ارسطو، محال است، زیرا به تسلسل می‌انجامد و تسلسل باطل است؛ پس این سخن افلاطون که «هر چیزی ایده‌ای دارد» سخنی نادرست خواهد بود (همان). برای نمونه، اگر بابک انسان است و به ایده انسان شبیه است، باید «انسان سومی» باشد تا بابک و ایده انسان هر دو در آن شریک باشند، و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. افلاطون خود این خرده‌گیری را پیش کشیده و به آن پاسخ داده است. اشکال و یکی از پاسخ‌های آن در بند سوم بخش «الف» همین مقاله آمده است. افزون بر آن، بر پایه آموزه‌های افلاطون، اصل انسان سوم از ابهام میان حالت اسمی و وصفی ناشی می‌شود (سوفیست، ۲۵۶) و افلاطون هرگز ایده‌ها را به چیزی «تشبیه» نمی‌کند (جمهوری، ۴۷۹الف). بنابراین ارزیابی ارسطو از ایده‌ها دلخواهانه و بی‌پشتوانه منطقی است.

۵. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و هر علمی موضوعی داشته باشد، افزون بر جواهر، اعراض نیز باید ایده داشته باشند؛ اما بنا بر آموزه ایده‌ها، تنها جواهر می‌توانند ایده داشته باشند و نه اعراض؛ پس دیدگاه افلاطون نادرست خواهد بود (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱، ۹۹۰). افلاطون جواهر و عرض را می‌شناسد و به کار می‌برد (اوتیفرون، ۱۱)، اما معنای جواهر و عرض نزد او با معنای ارسطویی یکسان نیست. از نگاه افلاطون، هرچه در تعریف چیزی می‌آید، ذات و جواهر آن چیز است؛ و هرچه در تعریف نیاید،

عرض و عرضی آن است (اوتیفرون، ۱۱؛ لوسیوس، ۲۱۷). بر این اساس، اعراض نیز می‌توانند ایده داشته باشند و محالی هم لازم نمی‌آید؛ زیرا صورت کلی و معقول یک عرض نیز می‌تواند در مرتبه‌ای از مراتب حقیقت داشته باشد.

۶. اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و ایده‌ها جوهر باشند، باید جوهر محسوس و جوهر نامحسوس به یک معنا باشند؛ حال آن‌که این دو معنا یکسان نیست. به بیان دیگر، اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد و ایده‌ها جوهر باشند، به بن‌بست می‌خوریم؛ زیرا اگر جوهر در عالم محسوس و عالم ایده‌ها دقیقاً یک معنا داشته باشند و از «صورت مشترک» واحدی برخوردار باشند، در خصوصیتی مانند جزیی بودن و فناپذیری نیز باید مشترک باشند؛ و اگر از صورت واحدی برخوردار نباشند، هیچ حقیقت مشترکی میان آن‌ها نخواهد بود و تنها نام واحدی بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ همانند این‌که مجسمه چوبی بابک را با خود بابک هم‌نام بدانیم (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۹۹۱). این سخن ارسطو، از دید این مقاله، مغالطه‌ای بیش نیست؛ زیرا او «مابالعرض» را به جای «مابالذات» نشانده است. از این‌که هوشنگ و بهرام هر دو «جسم نامی حساس ناطق» هستند لازم نمی‌آید هر دو در یک مکان و زمان باشند. همچنین، از این‌که هوشنگ و ایده او هر دو «جوهر» اند، لازم نمی‌آید همه خصوصیاتشان مشترک باشد؛ جزیی بودن و فناپذیری ذاتی ایده نیستند تا از آن جدایی‌ناپذیر باشند و به تناقض بینجامند.

۷. ایده‌ها در محسوسات، چه زمینی و چه کیهانی، هیچ سهم و نقشی ندارند، زیرا نه علت حرکت و دگرگونی آن‌ها هستند، نه برای شناخت چیزهای محسوس سودی دارند، و نه علت هستی آن‌ها، زیرا در اشیای محسوس «حضور» ندارند؛ به بیان دیگر، اگر ایده‌ها علت حرکت و دگرگونی و شناخت و هستی چیزهای محسوس می‌بودند، در آن‌ها حضور می‌داشتند؛ حال آن‌که حضور ندارند؛ پس علت حرکت و دگرگونی و شناخت و هستی آن‌ها نیستند و باور به آن‌ها بیهوده است (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۹۹۱).

این خرده‌گیری ارسطو از وارونه‌کردن فلسفه افلاطون برمی‌خیزد. اگر با معیار فلسفه تجربی، فلسفه عقل‌گرای افلاطون را بسنجیم، طبیعتاً چیزی از آن بر جای نمی‌ماند. هر یک از فلسفه افلاطون و ارسطو معیار درونی خود را دارند که تنها در چارچوب همان دستگاه معنا دارند. از دید افلاطون، «حرکت» خود یکی از ایده‌هاست؛ این ایده با همه چیزهای محسوس درمی‌آمیزد و به تعبیر او ذاتی تمام چیزهای محسوس و مادی است؛ متحرک بودن اشیای مادی به سبب بهره‌مندی آن‌ها از ایده حرکت است و ایده حرکت در همه آن‌ها حضور دارد (سوفیست، ۲۵۵-۲۵۶). پس ایده‌ها علت حرکت چیزهای مادی اند و خرده‌گیری ارسطو نابخاست. افلاطون با ایده حرکت و ایده «غیریت»، مسئله دگرگونی را خردپسندانانه تبیین می‌کند و از دید این مقاله، جایی برای خرده‌گیری ارسطو باقی نمی‌ماند؛ پس ایده‌ها علت دگرگونی محسوسات‌اند (همان). در این‌که ایده‌ها علت شناخت و هستی چیزهای محسوس هستند، در چارچوب فلسفه افلاطون جای هیچ تردیدی نیست؛ مگر از نگاه ارسطو، که از ابتدا با معیار دیگری داوری می‌کند. توضیح بیش‌تر این نکته در بند هفتم بخش «الف» آمده بود.

۸. ارسطو می‌گوید مشتق شدن چیزها از ایده‌ها، الگو بودن و بهره‌مندی چیزها از آن‌ها کارگشا نیست و این تعابیر چیزی جز گفته‌هایی میان‌تهی و استعاره‌هایی شعری نیستند؛ زیرا اولاً چه چیزی با نگریستن در ایده‌ها چیزهای محسوس را می‌سازد؟ ثانیاً هر چیزی می‌تواند با چیز دیگر همانندی داشته باشد، بی‌آن‌که شبیه یا تقلیدی از آن باشد (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱، ۹۹۱). برای پاسخ، کافی است به چند جمله ساده بیندیشیم.

(الف) بابک از نرگس بلندتر است؛

(ب) قد بابک از قد نرگس بلندتر است؛

(پ) اندازه قد بابک از اندازه قد نرگس بلندتر است.

جمله‌های الف و ب نادرست‌اند، یا دست کم دقیق نیستند؛ زیرا آنچه واقعاً بلند و کوتاه است «اندازه» است، نه خود بابک یا نرگس. پس کلماتی چون «بابک» و «نرگس» و «قد بابک» و «قد نرگس» در این مقام، نقش استعاری دارند. به همین قیاس، در بیان پیوند میان دو پدیده، از کلماتی مانند «خالق و مخلوق»، «علت و معلول» و مانند آن‌ها استفاده می‌شود؛ اما از دید افلاطون شناخت آن رابطه مهم است، نه نامی که بر آن می‌نهیم. به باور این مقاله، افلاطون در این کار - یعنی نشان‌دادن نسبت‌ها و ساختارهای بنیادی - موفق بوده است (رجوع به بند سوم از بخش «الف»).

۹. ارسطو می‌گوید اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد، یک چیز چندین ایده خواهد داشت؛ برای نمونه، «انسان» هم ایده حیوان دارد، هم ایده دویا، و هم ایده انسان (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱، ۹۹۱). از دید افلاطون، یک چیز «فراهم‌آمده از چندین ایده» است و باید هم چنین باشد؛ هیچ محالی هم از این جهت لازم نمی‌آید. چکیده بند هفتم بخش نخست (گزارش ایده‌ها) نشان می‌داد که هر چیز مرکب، در واقع ترکیبی از چند ایده عام و خاص است.

۱۰. سرانجام ارسطو می‌گوید اگر هر چیزی ایده‌ای داشته باشد، ایده‌ها نه تنها باید الگوی محسوسات، بلکه الگوی خودشان نیز باشند، و در این صورت، الگو و تصویر هر دو یک چیز خواهند بود (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱، ۹۹۱). نادرستی مقدمه نخست این استدلال - اگر درست فهمیده شده باشد - بسیار روشن است؛ زیرا اگر این مقدمه درست باشد، به تسلسل می‌انجامد و تسلسل محال است. بدین‌سان، بررسی دقیق نشان می‌دهد که بخش بزرگی از خرده‌گیری‌های ارسطو بر ایده‌های افلاطون، یا بر سوءفهم مبانی افلاطونی تکیه دارد یا بر معیارهایی بیرون از دستگاه افلاطون استوار است.

## ۹. بررسی و ارزیابی نگاه ابن‌سینا به ایده‌های افلاطون

ابن‌سینا هنگام سخن گفتن از یگانگی و چندگانگی، به مسئله ایده‌های افلاطون نیز می‌پردازد. به نظر او، اگر کسی سخن وی را درباره یگانگی و چندگانگی به‌درستی دریابد، در باب ایده‌ها دچار گمراهی نخواهد شد. او باور به ایده‌ها را نتیجه «روزگار کودکی فلسفه» می‌داند؛ روزگاری که فیلسوفان تازه از عالم محسوس گذر کرده و به عالم معقول رسیده بودند. حاصل بخش کردن هر چیز به «محسوس» و «معقول» آن است که یک چیز به دو چیز تبدیل شود؛ یکی، «محسوس» که با حس دریافت می‌شود، و دیگری، «معقول» که با عقل شناخته می‌گردد. بخش معقول هر چیز را «مثال» آن چیز نامیده‌اند و گفته‌اند این مثال جدا از آن چیز محسوس هستی دارد؛ زیرا چیزهای محسوس تباه می‌شوند، اما معنای معقول همواره برقرار می‌ماند. از نگاه ابن‌سینا، کسانی که به ایده‌های افلاطون باور دارند، خود پنج دسته‌اند: یک دسته سقراط و افلاطون، و چهار دسته دیگر ریاضی‌دانان. ابن‌سینا نخست دیدگاه هر یک را به‌طور جداگانه گزارش می‌کند و سپس پنج خرده بنیادی بر همه این گروه‌ها می‌گیرد. در این‌جا خرده‌گیری‌های او را بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

**الف.** هر چیزی را می‌توان دو گونه نگریست: یک‌بار با نشانه‌ها و ویژگی‌های مخصوصش؛ برای نمونه، «انسان بودن» همراه با همه خصوصیات بابک؛ و بار دیگر، بی‌هیچ نشانه فردی؛ برای نمونه، «انسان بودن» به‌طور مطلق. از نگاه ابن‌سینا، ایده‌باوران از آن‌که گونه نخست در خارج از ذهن موجود است، گمان کرده‌اند که گونه دوم نیز باید در خارج از ذهن موجود باشد. علت گمراهی آنان، از دید او، این است که حکم چیزی را به چیز دیگر داده‌اند و روشن است که چنین کاری نشدنی و گمراه‌کننده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۴). این سخن ابن‌سینا، با سنج افلاطونی، از چند جهت نادرست و بی‌پایه است. نخست آن‌که از نگاه افلاطون، محسوس‌ها در بنیان خود چیزی نیستند و همه هستی‌شان را از ایده‌ها می‌گیرند؛ به دیگر سخن، محسوس‌ها سایه معقول‌ها هستند و سایه، بر پایه خرد، نشانه سایه‌دار است. دوم آن‌که خود ابن‌سینا نیز از محسوس به معقول رسیده و نرسیدن از محسوس به معقول را امری سخت شگفت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۲۴۷). سوم آن‌که ابن‌سینا، بی‌آن‌که معیاری خردپسند عرضه کند، ایده‌ها را صرفاً مفاهیم عقلی پنداشته و سپس در اثبات همین پیش‌فرض کوشیده است.

**ب.** دومین گمراهی افلاطون و ایده‌باوران، از نگاه ابن‌سینا، ندانستن معنای «یگانگی نوعی» و «یگانگی شمارشی» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۵). یکی از دشوارترین جستارهای فلسفی، همین جستار یگانگی و چندگانگی است، و در این باره هم افلاطون و هم ابن‌سینا به‌جد کوشیده و ژرف‌کاوی‌ها کرده‌اند. ابن‌سینا در *شفاء* درباره یگانگی و چندگانگی مفصل سخن می‌گوید و به‌دقت اقسام هر یک را می‌کاود. از نگاه او، یگانگی و چندگانگی هر یک چند نوع‌اند: یگانگی راستین و ناراستین. یگانگی راستین خود چند گونه است: یگانگی در جنس، در نوع، در سازگاری، در موضوع و در شماره. «یگانگی نوعی» آن است که یک چیز بر پایه نوع، بخش‌ناپذیر باشد؛ مانند انسان یا درخت. «یگانگی شمارشی» آن است که یک چیز بر پایه شمار، بخش‌ناپذیر باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۴). با توجه به این تعریف‌ها می‌توان دریافت که آن دو با هم سازگارند. برای نمونه، انسان را می‌توان دو گونه نگریست: یک‌بار بر پایه نوعش که یکی است و کثرت بر نمی‌دارد، و بار دیگر بر پایه افرادش در خارج که بسیارند. از نظر ابن‌سینا، نشانیدن معنای یگانگی نوعی به‌جای یگانگی شمارشی علت گمراهی ایده‌باوران است. اما بر پایه دیدگاه افلاطون، این ارزیابی ابن‌سینا سخت سست است؛ زیرا در اندیشه افلاطون، چنان‌که گفته شد، «انسان بودن» در جهان ایده‌هاست، و برای آن‌که بابک و نرگس و ... پدید آیند، باید از جهان ریاضی بگذرند و شکل و شماره بیابند. چنین برداشتی نشان می‌دهد که ابن‌سینا نوشته‌های افلاطون را یا ندیده است یا اگر دیده، با ابزار درست آن‌ها را نخوانده است؛ و گرنه چنین داوری‌ای نمی‌کرد.

**پ.** سومین مایه گمراهی ایده‌باوران، به‌گمان ابن‌سینا، این است که حقیقت یک چیز را از دیگر ویژگی‌های آن جدا می‌کنند و می‌بندارند ستودن آن حقیقت همراه با ویژگی‌های دیگر به تناقض می‌انجامد. حقیقت انسان، برای نمونه، چنین است: «جسم روپنده حساس اندیشمند». هرچه بیش از این باشد، از حقیقت انسان جداست و انسان می‌تواند همه آن‌ها، مانند یگانگی و چندگانگی، پیشی و پسی و ... را بپذیرد. روشن است که یگانگی و چندگانگی، هستی و نیستی، پیشی و پسی و ... با هم ناسازگارند. از دید ابن‌سینا، ایده‌باوران نتوانسته‌اند میان حقیقت یک چیز و دیگر چیزها مرز بگذارند و از همین‌رو گمراه شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۵-۳۱۶). پاسخ این ارزیابی نادرست ابن‌سینا در بند مربوط به «چگونگی پیوند ایده‌ها» در بخش نخست این مقاله آمده است؛

آن‌جا که نشان داده شد، نسبت «حقیقت» و «تعین‌های متغیر» در دستگاه افلاطونی به‌گونه‌ای دیگر فهم می‌شود.

**ت.** گمراهی دیگر ایده‌باوران، به‌گمان ابن‌سینا، درهم‌آمیختن ماندگاری افراد گوناگون با ماندگاری نوع است؛ به دیگر سخن، از ماندگاری نوع‌ها، ماندگاری فردی از آن نوع‌ها را نتیجه گرفته‌اند. برای نمونه، از این‌که همواره نوع انسان، درخت، سنگ و ... هست، به هستی فردی یگانه از آن نوع‌ها رسیده‌اند؛ در حالی‌که آشکار است که هستی نوع‌ها هم با یگانگی سازگار است و هم با

چندگانگی؛ زیرا هیچ‌یک از یگانگی و چندگانگی در حقیقت نوع‌ها نهفته نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۶). این داوری ابن‌سینا نیز مانند دیگر داوری‌های او، از دید اندیشه افلاطون، ناروا و نادرست است؛ زیرا افلاطون بر خلاف ابن‌سینا، از ایده‌ها - خواه ایده‌های نوعی، خواه معقول‌های ثانی - به افراد آن نوع‌ها می‌رسد. آری، با حواس از افراد به ایده‌ها می‌رویم، اما حواس به‌خودی خود ارزش معرفتی ندارند و این خرد است که از طریق ایده‌ها، افراد را می‌شناسد.

ث. چیزهای محسوس، همگی معلول‌اند و علت می‌خواهند. از دید ایده‌باوران، به‌گمان ابن‌سینا، علت آن‌ها باید جدای از آن‌ها باشد، و این چیزهای جدا همان عددها و شکل‌ها، یعنی جهان ریاضی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۶).

این ارزیابی ابن‌سینا از چند جهت نادرست است: نخست آن‌که جدایی ایده‌ها از محسوس‌ها، چنان‌که دیدیم، جدایی مکانی نیست؛ برتری علت بر معلول، به معنای جدا شدن دو چیز در مکان نیست. دوم آن‌که بر پایه اندیشه افلاطون، جهان ریاضی «زمینه پیدایش» چیزهاست، نه «علت نهایی» آن‌ها؛ علت حقیقی پیدایش، ایده‌ها هستند و در پایین‌ترین مرتبه این سلسله، جهان ریاضی قرار می‌گیرد.

## نتیجه‌گیری

با توجه به بازخوانی دستگاه ایده‌های افلاطون و بررسی انتقادهای ارسطو و ابن‌سینا، می‌توان چند نکته اساسی را به‌عنوان جمع‌بندی طرح کرد:

نخست آن‌که در فلسفه افلاطون، «ایده» صرفاً یک مفهوم کلی ذهنی نیست، بلکه مرتبه‌ای عینی از هستی است: حقیقت پایدار و تغییرناپذیر اشیای متغیر. ایده‌ها علت هستی، علت شناخت و معیار ارزش‌گذاری‌اند؛ به‌ویژه «ایده خوب» که برتر از هستی است و سرچشمه حقیقت و معرفت و خیر. جهان محسوس، در این تصویر، نه هم‌افق ایده‌ها، بلکه سایه و رونوشتی از آن‌هاست؛ چیزی که هستی خود را وام‌دار جهان ایده‌هاست. بدون این افق برتر، هم تبیین ثبات در دل تغییر ناممکن می‌شود، هم امکان شناخت کلی و ضروری از میان می‌رود.

دوم آن‌که انتقادهای ارسطو بر نظریه ایده‌ها، هرچند از درون یک دستگاه فلسفی نیرومند (فلسفه جوهر، صورت و ماده) مطرح می‌شود، در بسیاری موارد مبتنی بر جابه‌جایی مبانی و خواندن افلاطون با عینک ارسطویی است. او ایده‌ها را مانند «اشیای جداگانه در کنار اشیای محسوس» می‌فهمد، از «جدایی» آن‌ها نتیجه دوگانگی جهان‌ها را می‌گیرد، از قاعده «بر فراز چند چیز، یک چیز» به «انسان سوم» و تسلسل می‌رسد، و از علم به امور فانی، لزوم ایده برای هر جزئیت گذرا را نتیجه می‌گیرد. حال آن‌که در دستگاه افلاطون، ایده نه هم‌سطح اشیای محسوس است و نه به‌صورت فرد ثانی برای هر فرد قابل‌تصور تجربی تکرار می‌شود؛ ایده مرتبه دیگری از وجود است که نسبت «بنیاد - سایه» با جهان محسوس دارد، نه نسبت «دو شیء هم‌سنخ و هم‌رتبه». به همین دلیل، بسیاری از اشکالات ارسطو در حقیقت به نظریه‌ای اصلاً افلاطونی وارد نیست، بلکه به صورت ساده‌شده‌ای از آن وارد است که خود افلاطون در پارمنیدس و سوفیست نقد و تصحیح کرده است.

سوم آن‌که ابن‌سینا، هرچند فیلسوفی بسیار ژرف‌تر و منسجم‌تر از شارحان عادی است، در برخورد با نظریه ایده‌ها عملاً آن را به سطح «کلیات ذهنی» فرو می‌کاهد. او در تحلیل یگانگی و کثرت، میان یگانگی نوعی و شمارشی تفکیک می‌کند و گمان می‌برد که ایده‌باوران از خلط این دو گمراه شده‌اند؛ حال آن‌که افلاطون اصلاً مسئله را در سطح «نوع ذهنی» و «کثرت خارجی» طرح

نمی‌کند، بلکه سخن او از مرتبه‌ای عینی‌تر و برتر از ذهن و حس است. ابن‌سینا همچنین ایده را نتیجه «کودکی فلسفه» می‌داند؛ یعنی مرحله‌ای که عقل هنوز از محسوس جدا شده، اما به تحلیل هستی‌شناختی دقیق نرسیده است. با این نگاه، ایده‌ها به «مفاهیم عقلی» برمی‌گردند، نه به مرتبه‌ای از وجود؛ و همین پیش‌فرض سبب می‌شود که او نه جایگاه ایده خوب را ببیند، نه نقشی را که افلاطون برای ایده‌های هستی، یگانگی، کثرت، حرکت و سکون قائل است. از این‌رو نقدهای او عملاً بیشتر متوجه صورت مسلمانی‌شده «مثل» یا تفسیرهای ثانوی است تا خود افلاطون.

چهارم آن که هم در نقدهای ارسطو و هم در نقدهای ابن‌سینا، نوعی داوری با «معیار دستگاه خود» دیده می‌شود: ارسطو با منطق جوهر و صورت خویش، و ابن‌سینا با منطق ماهیت و وجود و کلیت ذهنی، به سراغ افلاطون می‌روند؛ در نتیجه، به جای آن که بپرسند «ایده در افق خود افلاطون چه می‌کند؟»، می‌پرسند «ایده در چارچوب ما چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟». طبیعی است که پاسخ این پرسش دوم، اغلب منفی یا مسئله‌دار باشد؛ زیرا هر دستگاه فلسفی، مفاهیم کلیدی دستگاه دیگر را یا باید در خود «حل» کند، یا به صورت «ناهماهنگ» و مشکل‌زا در خود جا دهد. آنچه در این مقاله روشن می‌شود این است که بخش قابل توجهی از دشواری‌های نسبت افلاطون با ارسطو و ابن‌سینا، نه به خود نظریه ایده‌ها، بلکه به این جابه‌جایی منظر برمی‌گردد.

پنجم آن که بازخوانی دقیق و متن‌محور آثار افلاطون نشان می‌دهد که نظریه ایده‌ها یک «جزیره جدا» در فلسفه او نیست، بلکه در پیوند با دیالکتیک، نظریه معرفت، روان‌شناسی نفس، سیاست، اخلاق و الهیات او فهم می‌شود. ایده خوب، نقطه اوج این نظام است و تا زمانی که این ایده و نسبتش با دیگر ایده‌ها و با جهان محسوس روشن نشود، هر داوری درباره «مثل» یا «جهان ایده‌ها» ناقص خواهد بود. بسیاری از نقدهای تاریخی (از جمله بخشی از نقدهای ارسطو و ابن‌سینا) از این‌رو ناتمام‌اند که ایده‌ها را به «جهان سوم ذهنی یا ریاضی» تقلیل می‌دهند و افق دینی-الهی و متافیزیکی نظریه را نادیده می‌گیرند.

بنابراین برای داوری درباره نظریه ایده‌های افلاطون، باید نخست آن را در افق خود او، با همه پیوندهای درونی‌اش با دیالکتیک، عشق، نفس، سیاست و الهیات، بازفهمی کرد، سپس نقد ارسطو و ابن‌سینا را - که هر یک از درون دستگاهی دیگر سخن می‌گویند - سنجید. این سنجش نشان می‌دهد که هرچند هر دو فیلسوف در غنا بخشیدن به تاریخ فلسفه سهمی عظیم دارند، اما خوانش‌شان از افلاطون، به‌ویژه در باب ایده‌ها، یک خوانش حاشیه‌دار، متأثر از پیش‌فرض‌های نظام خود و در مواردی نارساست. از این‌رو، بازگشت مستقیم به متن‌های افلاطون و بازخوانی پدیدارشناسانه آن‌ها، نه از سر احترام تاریخی، بلکه برای بازگشودن دوباره امکان‌های متافیزیکی و الهیاتی نهفته در نظریه ایده‌ها، ضرورتی جدی برای اندیشه امروز است؛ ضرورتی که می‌تواند هم فهم ما از افلاطون را اصلاح کند، هم جایگاه واقعی ارسطو و ابن‌سینا را در نسبت با او روشن‌تر سازد، و هم به فلسفه الهی و متافیزیک معاصر افقی تازه ببخشد.

## منابع

- ابن سینا. ۱۳۶۳. *الشفاء: الهیات*. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا. ۱۳۶۸. *الاشارات و التنبيهات* (ترجمه حسن ملک‌شاهی). تهران: سروش.
- ابن سینا. ۱۳۷۹. *النجاة* (ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ارسطو. ۱۳۶۶. *مابعدالطبیعه* (ترجمه شرف‌الدین خراسانی). تهران: نشر گفتار.
- افلاطون. ۱۳۳۴. *جمهوری* (ترجمه رضا مشایخی). تهران: کانون معرفت.
- افلاطون. ۱۳۳۵. *جمهور افلاطون* (ترجمه فؤاد روحانی). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون. ۱۳۳۵. *چهار رساله* (ترجمه محمود صناعتی). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون. ۱۳۴۴. *مخیدون: درباره روان* (ترجمه محمد مهدی خدیوی‌زند). مشهد: [ناشر نامشخص].
- افلاطون. (بی‌تا). *رساله ایون* (ترجمه رضا سیدحسینی). در کلک.
- افلاطون. ۱۳۵۷. *دوره آثار افلاطون* (ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: خوارزمی.
- افلاطون. (بی‌تا). *جمهوری افلاطون* (ترجمه احمد توکلی). تهران: مطبوعاتی سپهر.
- گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. *متفکران یونان* (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
- وال، ژان. (بی‌تا). *بحث در مابعدالطبیعه* (ترجمه یحیی مهدوی و همکاران). تهران: خوارزمی.
- ریتر، یوآخیم، گروندر، کارل‌فرید، و گابریل، گوته‌فرید. ۱۳۸۶. *فرهنگ تاریخی مفاهیم فلسفه* (جلد ۱، سرویراستار سیدمحمد رضا حسینی‌بهشتی). تهران: نو ارغنون و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

Cornford, F. M. (Trans.). (1939). *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul.

Cornford, F. M. (Trans.). (1942). *The Republic of Plato*. New York: [Publisher].

Hamilton, E., & Cairns, H. (Eds.). (1969). *The collected dialogues of Plato*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jaeger, W. (Ed.). (1957). *Aristotelis Metaphysica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Oxford University Press.

Jowett, B. (Ed.). (1953). *The dialogues of Plato*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. (Ed.). (1924). *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.). Oxford: Clarendon Press. (Reprinted 1953 with corrections).

Tredennick, H. (Trans.). (1933–1935). *Metaphysics* (2 vols.; Loeb Classical Library 271, 287). Cambridge, MA: Harvard University Press.