

منشأ وجودی شرّ در فلسفه افلاطون

فاطمه بختیاری^۱

چکیده

بدون شک در دنیای پیرامون ما شرّ و فساد و ناگواری‌های بسیاری مثل بیماری و جهل و فساد و سیل و زلزله و مانند آن به چشم می‌خورد، که در وجود و واقعیت داشتن آن‌ها نمی‌توان تردید کرد. شرّ از مباحث مهم در فلسفه، به ویژه در مابعدالطبیعه است و دقیقاً به همین دلیل متفکران بزرگ همواره در باب آن اندیشیده‌اند و سعی در تبیین آن داشته‌اند. در این میان افلاطون، که یکی از فیلسوفان بزرگ و اثرگذار است نظری خاص ارائه کرد که بعدها تحت عنوان نظریهٔ عدمی بودن شرّ مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت. این مقاله بر آن بوده که ضمن سعی در پژوهش و تلاش برای فهم نظر افلاطون در باب شرّ، معنای عدمی بودن شرّ از نظر او را بکاود. بدین منظور این مقاله با استناد به آثار خود افلاطون نشان می‌دهد که افلاطون شرّ را امری وجودی می‌دانسته و منظورش از عدمی بودن آن نیز باید در پرتو نظریهٔ مُثلش فهمیده شود. به علاوه این مقاله کوشیده است تا مطابق با نظر افلاطون منشأ ورود شرّ را به عالم توضیح دهد.

کلمات کلیدی: دمیورگوس، شرّ محصل، شرّ عدمی، شرّ نسبی، ضرورت یا علت سرگردان.

f.bakhtiari@razi.ac.ir

^۱ استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۱

مقدمه

بدون شک در دنیای پیرامون ما شرّ و فساد و ناگواری‌های بسیاری مثل بیماری و جهل و فساد و سیل و زلزله و مانند آن به چشم می‌خورد که در وجود و واقعیت داشتن آن‌ها نمی‌توان تردید کرد. در واقع بحث شرّ یکی از مباحث مهم فلسفی است که در سراسر طول تاریخ، ذهن داناان را به خود معطوف داشته است و ریشه‌های آن را در تاریخ پیش سقراطی بخصوص فیثاغوریان و حتی پیش از آن در اندیشه ایران باستان و در قالب اساطیر و افکار مذهبی می‌توان دنبال نمود. وجود شرّ یعنی واقعیت داشتن آن در عالم غیرقابل انکار است، اما ماهیت آن و نحوه ورودش به عالم جای بحث دارد بدین ترتیب که برخی متفکران شرّ را به خدایی شرّ نسبت داده و ثنوی شده‌اند و برخی مانند افلاطون به عنصری غیرمعقول در عالم نسبت می‌دهند، اما متفکرانی دیگر با تأسی به فلسفه افلاطون گفته‌اند شرّ واقعیت دارد، ولی ماهیت آن به نحوی عدمی است، یعنی نوعی فقدان وجود یا کمال است که از آن به شرّ تعبیر می‌شود. اما به نظر می‌رسد انکار وجود شرّ به طور کلی عقلایی نیست نهایت این که شاید مانند اسپینوزا بتوان گفت آن چه شرّ نامیده می‌شود از نگاه انسانی است و مفاهیم خیر و شرّ مفاهیمی هستند که انسان برای توصیف عالم تولید کرده است یعنی اگر از نقطه نظر الهی نگریسته شود شرّی در کار نیست. ولی باز هم چون از نقطه نظر انسان شرّ وجود دارد پس شرّ باید تبیین شود و درباره آن بحث شود.

در این مقاله قصد آن است که نظریه شرّ افلاطون مورد بررسی و مذاقه واقع شود و با دقت نظر در آثار خود افلاطون نظرش در باب منشأ شرّ و نحوه ورود شرّ به جهان را شرح داده شود تا نهایتاً مشخص شود که آیا افلاطون به واقع شرّ را عدمی در نظر گرفته و اگر چنین نظری داشته به چه معنا شرّ را عدمی می‌دانسته است. علی‌القاعده وقتی معنای عدمی بودن شرّ در نظر افلاطون مشخص شود فیلسوفانی که با تأسی به افلاطون قصد نظریه پردازی در باب شرّ می‌کنند، از بدفهمی مصون می‌مانند.

نحوه شکل‌گیری عالم از نظر افلاطون

در نظر یونانیان به طور کلی و علی‌القاعده در نظر افلاطون عالم همواره موجود بوده است، به بیان دیگر نظریه خلق از عدم نظریه‌ای مربوط به قرن‌ها پس از افلاطون است. به واقع نزد یونانیان عالم ازلی بود. افلاطون در توضیح نحوه شکل‌گیری عالم از مُثُل، ماده متحرک و دمیورگوس^۱ صحبت می‌کند. دمیورگوس خدای ناظم افلاطونی است. دمیورگوس با نظر به عالم

مُثل سعی می‌کند ماده متحرک را انتظام بخشد. حاصل عمل دمیورگوس بر ماده متحرک منجر به تشکیل عالم پدیداری حاضر می‌شود. توضیح این که افلاطون در تیمائوس ضمن شرح نظریه خلقت سه عامل بدون علت و نهایی برای عالم معرفی می‌کند. این عوامل مُثل، مکان و حرکت هستند (Timaeus: 51e-52d). «نتیجه بی واسطه وجود مکان و مُثل، کاملاً جدا از علیت دمیورگوسی، بازتاب مُثل بی مکان و نامتغیر در آینه بدون تغییر و همگن مکان است». این بازتابهای مکانی مُثل، ساکن و بیحرکت نیستند، بلکه در حرکت نامنظمی قرار دارند و دمیورگوس روی این بازتابهای مکانی متحرک کار می‌کند و آن‌ها را تحت نظم در می‌آورد و عامل پدیداری ما به این نحو پدید می‌آید (Cherniss, 1954, p: 24-5).

این بازتابهای مکانی مُثل همان ماده‌ای است که دمیورگوس بر روی آن عمل می‌کند. افلاطون در تیمایوس (47e-48a) از این ماده تحت عنوان «ضرورت» صحبت می‌کند و پیدایش جهان را حاصل ترکیب اثرات «ضرورت و عقل» اعلام می‌کند. ماده افلاطونی یا طبیعت یا علت سرگردان یا ضرورت (که در واقع همان طبیعتی است که دمیورگوس بر آن کار می‌کند) در حرکتی نامنظم و اولیه است. علت این که این بازتاب‌های مکانی مُثل نامتحرک بر خلاف سرمشق‌هایشان متحرک هستند این است که «دایه شدن پر از نیروهایی بود، که نه شبیه هم بودند نه تعادل داشتند و چون خودش هم فاقد تعادل بود و حتی به طور نامنظم و بی‌قاعده به این طرف و آن طرف می‌رفت به همین خاطر گاه نیروها او را به تکان می‌آوردند و گاه خود او آن‌ها را به تکان می‌آورد» (Timaeus: 52d-e). این ماده متحرک نامنظم ماده اولیه عالم از نظر افلاطون است، ماده‌ای که خدای افلاطونی به کار می‌گیرد و عالم پدیداری را از آن می‌سازد.

عالم پدیداری عالم شدن است و «هر شونده‌ای باید به نیروی علتی بشود چون ممکن نیست که چیزی بی‌علت شود و به وجود آید» (Timaeus: 28a). این علت همان عقل یا همان دمیورگوس یا صانع است. دمیورگوس «نیک بود و همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است» به همین خاطر این خدای نیک می‌خواست که همه چیز تا آن جا که ممکن است شبیه به خودش شود. بنابراین، دمیورگوس وقتی دید این ماده «گرفتار جنبشی بی نظم و سامان است» بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت (ibid: 29e-30a). عناصر اربعه اولین محصولات این نظم‌بخشی بودند (ibid: 31b-32c). دمیورگوس در تیمایوس مانند «مشاطه‌ای ماهر تصویر می‌شود که بر چیزی زبر و نامرتب هنرنمایی می‌کند و آن را بهتر و زیباتر می‌کند» (Mohr, 1985, p: 132-3). اما مهارت دمیورگوس کامل و مطلق نیست چون با نظر به مُثل کار می‌کند، یعنی از مُثل به عنوان الگو و سرمشق استفاده می‌کند. ویژگی‌های مُثلی که نمونه کار

دمیورگوس هستند، به این شرح است: عنوان آن چه هست، واقعاً بر آن‌ها صادق است و معقول، واحد، ثابت و ازلی ابدی هستند (ibid). این الگوها کاملاً مستقل از دمیورگوس هستند.

نظریه شرّ افلاطون

افلاطون وجود شرّ را در عالم می‌پذیرد (Republic: 379c) اما در باب منشأ ورود شرّ در عالم معتقد است خدا خیر محض است و آن چه نیک است ممکن نیست منشأ شرّ و ضرر باشد. پس باید « علت پیشامدهای بد را در جای دیگر جست » (ibid). او در *ثئایتوس* (176a) منشأ شرّ را عالم محسوسات اعلام می‌کند و می‌گوید: «بدی هرگز از میان نخواهد رفت چون همیشه باید خلاف نیکی در جهان باشد و چون در عالم خدایان جایی برای خود نخواهد یافت، پیوسته در عالم ما و در میان موجودات فناپذیر مسکن خواهد داشت. زیرا ضرورت چنین اقتضا می‌کند». این عالم متشکل از جسم و روح یا نفس است. افلاطون در *تیمایوس* منشأ شرّ را ماده می‌داند (46e) اما در قوانین و فایدروس منشأ آن را نفس اعلام می‌کند (Laws: 896a). بنا بر سخنش در *تیمایوس* خداوند عالم را از ماده‌ای بی‌نظم و سامان و متحرک می‌سازد. این ماده که همان « خائوس^۲ پیش‌کیهانی » است فاقد اصل ذاتی نظم است و اگر به حال خود رها می‌شد، هیچ چیز از آن پدید نمی‌آمد، به ویژه چیزی خوب. بنابراین خداوند قبل از تشکیل جسم عالم باید آن را از حیث صورت و اندازه و تعداد سروسامان می‌داد. اما این سامان‌بخشی آن گونه که مطلوب خدا باشد قابل انجام نبود چون خداوند فقط تا آن جا که ممکن بود می‌توانست آن‌ها را زیبا و خوب کند. و دلیل این ناممکنی در خاصیت ذاتی این ماده یا ضرورت است، چون ضرورت در مقابل عمل عقل از خود مقاومت نشان می‌دهد و محدودیت‌هایی بر علیت عقلی عالم اعمال می‌کند. به واقع «قدرت نوس یا عقل بر ضرورت یا ماده مطلق و بی‌قید و شرط نیست و عقل نمی‌تواند ماده را وادار به اطاعت از اصول خود بکند». مطالب مذکور حاکی از آن است که ماده یا ضرورت یا همان علت سرگردان علت و منشأ ورود شرّ در عالم ماست (Ilievski, 2014, p: 178-80).

افلاطون در *قوانین* (896a) و *فایدروس* (245c) به صراحت نفس را علت حرکت می‌داند و شرّ را در عالم به نفسی شرّ نسبت می‌دهد: «نفس اصل و مبدأ پیدایش و نخستین حرکت همه چیزهایی است که اکنون هستند و در گذشته بوده‌اند و در آینده خواهند بود و همچنین اصل و مبدأ اضرار همه آن چیزهاست؟ زیرا ثابت شد که نفس علت همه تغییرهاست... ولی به هر حال

وجود کمتر از دو نفس را نباید بپذیریم. یکی نفسی است که منشأ نیکی است. دیگری نفسی است که می‌تواند منشأ بدی باشد...».

بخش عمده بحث شرّ و اختلافات تفسیری ناشی از آن مربوط به دو محاوره مهم تیمائوس و قونین است. مثلاً از یک طرف ولاستوس قائل است به نظر افلاطون منشأ شرّ ماده یا جسمانیت است، اما تیلور، کورنفورد، مورو و مولندورف معتقدند منشأ شرّ در نظر افلاطون نفس یا عنصری غیر عقلانی در نفس است. از طرف دیگر زلر قائل است منشأ شرّ در محاورات قبل از قونین ماده است اما در قونین نفس است. بدین ترتیب مفسرین نظرات متفاوتی درباره نظریه شرّ افلاطون اتخاذ کرده اند. دسته‌ای از مفسران بر آنند که افلاطون در این دو محاوره دو تبیین متفاوت و ناسازگار از شرّ و منشأ آن بیان کرده است. زیرا در تیمائوس آن را به تمایلی غیر معقول در ماده و در قونین به نفسی شرّ نسبت می‌دهد (Cherniss, 1954, p: 23, footnote1)؛ ولی دسته‌ای دیگر از مفسران قائلند که تناقضی بین نظرات بیان شده در باب شرّ در تیمائوس و قونین وجود ندارد و با استناد به مبانی خود افلاطون تناقض را قابل رفع می‌دانند. از طرفداران این نظر می‌توان از دُدز، چرنیس و هافلایت و هگر نام برد. دُدز معتقد است که هر دوی فقرات قونین و تیمائوس به یک چیز اشاره می‌کنند، یعنی به عنصری غیرعقلانی که کاملاً تحت فرمان علیت عقلایی عمل نمی‌کند (Dodds, 1945, p: 21). و بالاخره برخی مفسران مانند گرین معتقدند افلاطون به نحوی جدّی به مسأله شرّ نپرداخته است و جستجوی نظری منسجم در باب شرّ در فلسفه افلاطون بیهوده است (Cherniss, 1954, p: 23, footnote1).

چنانکه از دسته بندی نظرات مشهود است عده ای از مفسران قائلند که نفس، منشأ شرّ در عالم است و در این میان تیلور تا آن جا پیشرفته است که در شرحش بر تیمائوس اعلام می‌کند نظریه «ماده علت شرّ است» کاملاً غیر افلاطونی است و فقره قونین را شاهد بر ادعای خودش می‌آورد. نکته ای که باید در مورد نگاه تیلور به آثار افلاطون در نظر داشت، آن است که او نیز مانند برنت قائل است که در محاورات، گویندگان مسئول سخنان و نظریاتی هستند که در دهانشان گذاشته می‌شود؛ بنابراین در تیمائوس نیز سقراط و فیلسوف فیثاغوری، یعنی تیمائوس لوکری را مسئول نظریات بیان شده می‌داند (Hoffleit, 1937, p: 45& 46, footnote4). او همچنین تیمائوس را دارای آهنگی اسطوره‌ای می‌داند و قائل است که ما حق نداریم تیمائوس را با اتکا به اسطوره تفسیر کنیم و بدین ترتیب نظریه «ماده منشأ شرّ است» را غیر افلاطونی اعلام می‌کند (ibid, p: 48). اما بیان تیلور در این زمینه قانع کننده به نظر نمی‌رسد چون اولاً: با توجه به ساختار کلی فلسفه افلاطون نظریه «ماده منشأ شرّ است» به نحوی با فلسفه او کاملاً

سازگارتر است. ثانیاً: به نظر افلاطون تمایل به جسم و شهوت مؤثرترین منشأ خطا و شرّ است. در پولیتیکوس (269d-e) به صراحت می‌گوید که جسمانیت مسئول تغییر است. همچنین در فایدون سقراط و سیمپاس استدلال می‌کند که فیلسوف حقیقی تن و لذت و زیور جسمانی و عنایت به بدن را تا آن جا که مقدور است خوار می‌شمارد و جدایی نفس از بدن را طلب می‌کند (Phaedo, 65d)؛ و نیز بدن مانع عقل است. بنابراین، مرگ رهایی مطلوب است، مادامی که ما دارای این شرّ، یعنی بدن هستیم نمی‌توانیم به حقیقت دست بیابیم (Phaedo, 66b-67a). بدین ترتیب برخلاف نظر تیلور نمی‌توان در ردّ نظریه منشأ شرّ بودن ماده خیلی قاطع بود و همانطور که هافلایت استدلال می‌کند فقراتی که تیلور بر آن ها تکیه می‌کند با نظر به فقرات پولیتیکوس و فایدون و تیمائوس نظریه شرّ بودن ماده را ردّ نمی‌کند و وفق دادن فقرات مذکور ممکن است (Hoffleit, 1937, p: 54). توضیح این که تارو پود فلسفه افلاطون با نظریه مثل در هم تنیده است و نگاه افلاطون به هر مسأله‌ای با نیم‌نگاهی به عالم مثل همراه است. بنابراین، برای پژوهش در باب هر مسأله‌ای از دیدگاه وی، باید به دنبال نسبت آن مسأله با عالم مثل باشیم و در واقع ما نیز باید با نیم‌نگاهی به عالم مثل به دنبال پژوهش آثار افلاطون در مورد هر مسأله‌ای باشیم. بنابراین، علی‌القاعده در باب مسأله شرّ هم باید به همین شیوه پیش برویم. بنابراین شرّ از نظر افلاطون را از دو منظر می‌توان مورد پژوهش قرار داد: منظر وجود شناسانه و منظر اخلاقی. که این دو منظر بسیار به هم تنیده و نزدیک هستند و هر دو را باید در پرتو نظریه مثل فهمید.

شرّ از منظر وجودشناسانه

چنانکه پیش تر شرح دادیم افلاطون در تیمائوس ضمن شرح نظریه خلقت سه عامل بدون علت و نهایتی برای عالم معرفی می‌کند: یعنی مثل، مکان، حرکت. نتیجه بی واسطه وجود مکان و مثل، کاملاً جدا از علیت دمیورگوس، بازتاب مثل بی مکان و نامتغیر در آینه بدون تغییر و همگن مکان است. این بازتابهای مکانی مثل، ساکن و بیحرکت نیستند، بلکه در حرکت نامنظمی قرار دارند و دمیورگوس روی این بازتابهای مکانی متحرک کار می‌کند و آنها را تحت نظم در می‌آورد و عامل پدیداری ما به این شکل پدید می‌آید. اگر این فرایند خلقت را بررسی کنیم می‌توانیم نحوه ورود شرّ به عالم، یعنی منشأ آن را دریابیم. بنا به نظر افلاطون عالم محسوس بازتاب و رونوشت عالم مثل است و امکان ندارد هیچ بازتاب یا رونوشتی کاملاً با الگوبندی یکی باشد. بدین ترتیب با توجه به ماهیت بازتابی موجودات این عالم و نیز این نظر

افلاطون که فقط موجودات عالم مُثُل را موجودات کاملاً واقعی می‌داند (Timaeus: 51e-52a; Phaedo 74d-75d; Phaedrus 250 a-c)، تمام پدیدارها از واقعیت کمتری نسبت به مثال برخوردارند و به عبارتی ناقص هستند. این نقص ذاتی عالم پدیدارها منشأ شرّ و عمده‌ترین منشأ شرّ است. این شرّ را می‌توان شرّ عدمی^۳ نامید (Cherniss, 1954, p: 23-4). یکی از دلایل پدید آمدن چنین نقصی ماده است.

ماده افلاطونی یا طبیعت یا علت سرگردان یا ضرورت، که در واقع همان طبیعتی است که دمیورگوس بر آن کار می‌کند، در حرکتی نامنظم و اولیه است. عالم پدیداری حاصل ترکیب علیت عقلی و ضرورت یا علت سرگردان است و این ضرورت، اثربخشی علیت عقلی را محدود می‌کند (Timaeus: 47e-48a& 52e). این طبیعت متحرک نامنظم که اثربخشی علیت عقلی و انتظام کامل را محدود می‌کند، عامل و منشأ شرّ است. قائلین به منشأ شرّ بودن ماده از این فقره چنین نتیجه‌ای را گرفتند. اما از طرف دیگر بنا به نظر خود افلاطون هیچ شی‌مکانی یا جسمانی‌ای نمی‌تواند علت حرکت خودش باشد و علت نهایی همه حرکات جسمانی باید متحرکی غیر جسمانی باشد و افلاطون این علت نهایی را با نفس یکی می‌گیرد (Laws: 896a; Phaedrus: 245c). بعضی مفسرین با استناد به این بیان صریح افلاطون که نفس اصل تمام حرکات و تغییرات در عالم پدیداری است، نتیجه گرفتند که علت حرکات نامنظم و بی‌هدف باید عنصری غیر معقول در نفس عالم باشد که مطابق با تیمائوس عالم را فرا گرفته و اجرام آسمانی را حرکت می‌دهد (Cherniss, 1954, p: 26). اما حرکت مورد بحث در تیمایوس با حرکت مورد نظر قوانین فرق دارد.

بحث حرکت در تیمائوس که عامل ورود شرّ در نظام عالم است مربوط به بحث حرکت پیش‌کيهانی می‌شود. این حرکت پیش‌کيهانی ناشی از ضرورت است (47e)، ضرورتی که طبیعت آن منشأ حرکت است (Timaeus: 47e-48a). به نظر می‌رسد در این مبحث افلاطون تا حدی متأثر از دموکریتوس است. ارسطو می‌گوید دموکریتوس از علت غایی غفلت ورزید و تمام افعال طبیعت را به ضرورت نسبت داد. دیوگنس لائرتیوس هم چنین گزارش می‌کند که به نظر دموکریتوس هر چیزی از ضرورت ناشی می‌شود چون حرکت گردابی علت هر سیورورتی است. او آن را ضرورت می‌نامید و ضرورت را «مقاومت و حرکت و ریزشهای ماده» می‌دانست. به نظر دموکریتوس صرف ضرورت برای پدید آمدن عالم کافی بود ولی افلاطون معتقد بود که امکان ندارد زیبایی و خوبی و نظم جهان برخاسته از چنین آشفتگی‌ای باشد و دخالت صناعی

خردمند ضروری است. به همین خاطر فقط حالت اشیا پیش از آفرینش جهان را ضرورت دانست (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۴۰-۱۳۹).

بحث حرکت در *قوانین* و *فایدروس* که عامل آن را نفس می‌داند، مربوط به عالم پس از انتظام است. پلوتارک و کورنفورد و دیگر محققان طرفدار نظریه شرّ بودن نفس قائلند علت حرکت پیش‌کیهانی نفس است. پلوتارک می‌گوید روح جهان ابتدا غیر عاقل بود و تا زمانی که دمیورگوس او را به زیور عقل نیاراسته بود، حرکت‌هایش نامنظم بودند. کورنفورد نیز می‌گوید از آن جا که هیچ تغییر جسمانی‌ای نمی‌تواند بدون حرکت خود انگیخته نفس تحقق یابد، عامل دیگری را که در این توده بی‌نظم حضور داشت بایستی حرکات غیرعقلانی نفس عالم بدانیم. اما همان طور که گاتری توجه داده است باید التفات کنیم که حتی اگر هم کلّ محاوره *تیمائوس* را دارای آهنگی اسطوره‌ای بدانیم، ولی از آن جا که اسطوره هم باید سازگاری درونی داشته باشد، به نظر می‌رسد حرکت نامنظم مورد بحث در داستان *تیمائوس* قبل از آفرینش نفس جهان وجود داشته است. بنابراین، نباید سخنان سه محاوره بسیار متفاوت *تیمائوس* و *قوانین* و *فایدروس* را دقیقاً برابر هم بگیریم. او در *تیمائوس* فقط از دوره پیش از انتظام عالم سخن می‌گوید ولی در *قوانین* و *فایدروس* جهان را طوری توصیف می‌کند که انگار از ازل وجود داشته است (همان، ص ۱۳۵). بنابراین باید ملتفت باشیم که این دو نوع حرکت با هم فرق دارند و فی الواقع این دو نوع حرکت منشأ دو نوع شرّ متفاوت می‌شوند. حرکت پیش‌کیهانی در ضمن ماده عالم را می‌توان منشأ ورود شرّ در آغاز خلقت دانست و نوعی حرکات ثانویه (که می‌توان آن‌ها را حرکت موردنظر در *قوانین* و *فایدروس* لحاظ کرد) منشأ نوع دیگری شرّ در عالم طبیعت می‌شوند که عامل آنها نفس، اعم از نفس خیر و شرّ است. شرح این نوع شرّ، یعنی شرّ اخلاقی، در ادامه بحث خواهد آمد.

دمیورگوس عامل دیگر در خلقت عالم است که نقش علیت عقلی را به عهده دارد. افلاطون در جمهوری (379b-c) می‌گوید دمیورگوس کاملاً خیر است. در واقع عمل نظم بخشی دمیورگوس روی بازتاب‌های مکانی مُثل است و دمیورگوس نمی‌تواند ویژگی ذاتی بازتاب بودن اینها و به تبع آن شرّ عدمی ناشی از این ویژگی را حذف کند، بلکه فقط با تعیین حدود و سامان بخشی سعی می‌کند آنها را بیشتر شبیه مُثلی، که الگوهای عمل دمیورگوسی هستند، نماید (Cherniss, 1954, p: 24-5).

مُثل نیز که الگوهای عمل دمیورگوسی هستند، منشأ هیچگونه شرّی در عالم پدیداری نمی‌باشند چون آن‌ها واقعی هستند، به این معنا که وجود دارند و متعلق به حوزه آن چه هست

می‌باشند، و نیز بسیط، ازلی و ابدی، غیرقابل تقسیم، نامتغیر و غیرمادی هستند (گاتری، بی تاریخ، ج ۱۴، ص ۵-۲۵۴). بنابراین از شائبه جسم و جسمانیت که منشأ ورود شرّ به هستی است، به دور می‌باشند. بنابراین چه گفته شد منشأ شر را فقط در طبیعت یا ضرورت یا ماده عالم باید جست. ولی نکته‌ای که باید در باب ضرورت در نظر افلاطون که منشأ حرکت نامنظم پیش کیهانی است و ماهیت ذاتی ماده افلاطونی است، خاطر نشان کنیم این است که از نظر افلاطون دمیورگوس قادر مطلق نیست، بلکه ناچار است جهان را در ماده ای از قبل موجود بیافریند، یا به بیان دقیق‌تر انتظام ببخشد، که قابلیت پذیرش کمال نامتغیر عالم معقول را ندارد. افلاطون این مقاومت در برابر انتظام کامل را به ضرورت نسبت می‌دهد. به نظر او جهان حاصل کار مشترک عقل و ضرورت است. اما ضرورت همیشه فرمانبردار عقل نیست. ضرورت یعنی علت سرگردان نوعی از علت است که «عاری از عقل است و آثار اتفاقی و بی‌نظمی را پدید می‌آورد». این آثار طراحی نمی‌شوند بلکه فقط رخ می‌دهند (Timaeus: 46e). ماده ویژگی‌های ضروری دارد که به عقل توجهی ندارند. ضرورت در نظر افلاطون، ذاتی شی است همانطور که گرما ذاتی آتش است. ضرورت نماد آخرین کنش ناپذیری ماده است که هیچ صنعتگری نمی‌تواند بر آن چیره شود. جهان مخلوقی است با عظمت که عقل الهی آن را مانند مُثُل آفریده است، اما چون مادی و جسمانی است نمی‌تواند مثال باشد همان طور که یک قطعه سنگ مرمر هر چقدر هم که شبیه صورت انسان تراشیده شده باشد، ممکن نیست صورت انسان باشد. بدین ترتیب خدا هم فقط تا آن جا که ممکن بود می‌توانست جهان را خیر کند و البته او نهایت توان خویش را به کار گرفته است (Guthrie, 1978, p: 273-4). این جنبه ضرورت جسم و ماده بدین ترتیب منشأ شرّ عدمی است.

نکته دیگر این که همان طور که پیش از این گفتیم نوعی حرکات ثانویه منشأ دیگر شرّ هستند که عامل آنها نفس (اعم از نفس خیر و شرّ) است. بنابراین، اگرچه دمیورگوس کاملاً خیر است و تمام کارهای او خوب هستند اما عمل دمیورگوس به نحو غیرمستقیم باعث ایجاد حرکات ثانویه دیگری می‌شود که این حرکات ثانویه منظور و هدف او نیستند، این حرکات نه معقول هستند نه هدفمند، بلکه اتفاقی و بی‌هدف هستند. در واقع، عقل، علت سرگردان یا ضرورت را به بهترین وجه ممکن سامان می‌بخشد، اما همین عمل سامان بخشی، حرکات بی‌منظور ناخواسته ای را به وجود می‌آورد که منجر به بی‌نظمی می‌شود. این نوع بی‌نظمی نتیجه ضروری و پیش بینی نشده عمل نفس، حتی نفس کاملاً خیر، در نظم بخشی بازتابهای مکانی واقعیت است. این بی‌نظمی نیز منشأ شرّ عدمی در عالم پدیداری است (Cherniss, 1954, p: 28). قسم دیگری از

حرکات ثانویه که ناشی از اعمال نفوس نادان هستند، عامل تولید قسم دیگری از شرّ، یعنی شرّ اخلاقی در جهان هستند. پس منشأ بخشی از شرّ موجود در جهان نفوس شرّ و نادان هستند.

شرّ از منظر اخلاقی

از نظر افلاطون نفوس بر اساس دانایی یا نادانی شان خیر یا شرّ هستند (Phaedo, 81b-d) و چون نفس مبدأ حرکت است (laws, 896d-7a)، شناخت درست یا نادرستش از مُثُل و نسبتشان با یکدیگر جهت حرکتش را تعیین می‌کند و نفس مطابق با این دانایی و نادانی بخشی از پدیدارهای این عالم را تعیین می‌بخشد. بنابراین، ممکن است منشأ قسمی شرّ در عالم گردد. علت نادانی انسان‌ها و عدم شناخت صحیحشان از مُثُل انس با بدن و لذات مادی است. به نظر افلاطون نفس انسان‌ها چنان به امور مادی و مرئی خو گرفته که نمی‌تواند به عالم معقولات و مُثُل تعالی یابد و دانایی کسب کند. این نادانی‌ها منشأ دیگر ورود شرّ در عالم هستند. این شرّ را شرّ اخلاقی یا محصل^۴ می‌توان نامید. افلاطون دقیقاً به همین دلیل برکسب دانایی حقیقی، یعنی معرفت حقیقی مُثُل، و فضیلت اصرار می‌ورزد.

آن چه تا کنون در بحث شرّ آورده شد عمدتاً با توسل به دو فقره تیمائوس و قوانین بود اما هگر بررسی جامعی از مجموعه آثار افلاطونی با رجوعی خاص به این مسأله انجام داده و با بررسی محاوره به محاوره سعی کرده است بسط نظریه افلاطونی شرّ و منشأ آن را پی بگیرد. او متناظر با تقسیم محاورات به اولیه و میانی و اخیر سه مرحله در بسط نظریه شرّ افلاطون می‌بیند. به نظر او در دوره اول (تا منون و شامل منون) تقابلی بین عقل و معرفت، به عنوان سرچشمه فضیلت از یکسو و انفعالات و عواطف از سوی دیگر دیده می‌شود. این تقابل در محاورات دوره میانی (از گرگیاس تا فایدروس) به سطح تقابل بین عقل و بدن کشیده می‌شود به طوری که عقل سرچشمه خیر و بدن عامل شرّ معرفی می‌شود. بدین ترتیب بدن مانعی بر سر راه فعالیت فضیلت‌آمیز و معقول نفس تلقی می‌شود. این نظر به ویژه در فایدون دیده می‌شود. در دوره اخیر (از ثئائوتوس به بعد) این تقابل به ورای سطح انسان کشیده می‌شود و به تقابل بین عقل (یعنی نیروی منظم عقلانیت الهی) و ماده (یعنی عنصر بی‌نظمی که مسئول نقص عالم است) تعمیم می‌یابد (Easterling, 1964, p: 261-2).

این نظر هگر کاملاً قابل قبول و موجه به نظر می‌رسد؛ اما باید توجه داشت که هر چند علاقه افلاطون به مسأله شرّ در محاورات اولیه و میانی عمدتاً اخلاقی است و در بحث مابعدالطبیعی دوره اخیر و بخصوص در تیمائوس و قوانین عمدتاً وجودشناسانه است ولی با نظری عمیق‌تر به

کل فلسفه افلاطون می‌توان پی برد که باور وی به نقص آن چه مادی و متحرک و ناقص است در مقابل آن چه غیرمادی و نامتغیر و کامل است، نظریه شرّ او را در هر دو جنبه وجودشناسانه و اخلاقی به نحو خاصی تحت تأثیر قرار داده است. به طوری که می‌توان گفت جنبه اخلاقی و وجودشناسانه بحث شرّ چنان درهم تنیده هستند که گاه تفکیک آنها کاملاً دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین، اگر هر دوی این جنبه‌ها تحت همان باورش به نقص عالم پدیدار در مقابل عالم مُثُل و عدم فرمانبرداری کامل ماده در برابر عقل لحاظ شود، می‌توان نظریه‌ای نسبتاً منسجم در باب شرّ از دیدگاه افلاطون ارائه داد.

افلاطون در عالم پدیداری ماهیت طبیعت (ضرورت یا ماده) را چنان می‌بیند که طبیعت به لحاظ ماهیت و ذات خاصش نمی‌تواند کاملاً تحت انقیاد عقل در آید و خیر محض گردد، در بحث انسان و در جنبه اخلاقی شرّ نیز چنین است. افلاطون معتقد است که برای انسان‌ها و حتی برای فیلسوف-پادشاه نیز گریزی از عواطف و انفعالات و لذات و دردهای حاصل از آمیختگی نفس با بدن نیست چون این بخشی از انسانیت انسان است (Dodds, 1945, p: 18). ولی در عین حال نیز می‌گوید که انسان باید تا جایی که می‌تواند، سعی کند عقلش را حاکم بر اجزای دیگر نفس نماید و در *فایدون* (65d) بر وظیفه فیلسوف بر رهایی از خواست‌های بدن تأکید می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت همان‌طور که در بحث جهان شناسانه عامل علیت عقلی به لحاظ نقص و ماهیت طبیعی این عالم نمی‌تواند ویژگی شرّ ذاتی آن را حذف کند و آن را خیر گرداند، عقل انسانی نیز به طور نسبی می‌تواند حاکم بر کل وجود انسانی گردد و اعمال و افکار و رفتار آن را نیکو نماید. این سخن بدین معناست که در نظر افلاطون نفوس بسته به میزان نادانی‌شان عامل شرّ اخلاقی در جهان هستند.

آن چه تا این جا به عنوان منشأ شرّ در عالم بحث شد، ناشی از فقدان امری بود. در شرّ عدمی فقدان کمال و در شرّ اخلاقی فقدان دانایی موجب ایجاد شرّ در عالم می‌شود اما شرور دیگری نیز در عالم وجود دارند. اینان اموری هستند که فی‌نفسه شرّ نیستند، بلکه شروری نسبی‌اند مثل بیماری‌ها. عامل مولّد بیماری‌ها همچون موجودات زنده ساختار خودشان را دارند و مثالهای این‌ها مانند مثالهای انسان و گاو و شیر هستند اما تجلیات پدیداری آنها در این عالم به خاطر تراحم و تداخل با موجودات دیگر ممکن است در نسبت با دیگر موجودات، شرّ تلقی شود (Cherniss, 1954, p: 27). این قسم شرّ را می‌توان شرّ نسبی^۵ نامید. افلاطون در *تیمایوس* (89a-c) بیماری را حاصل «حرکت جسم دیگر در جزئی از بدن» می‌داند «که در حال سکون و آرامش است». به نظر او این «بدترین و نامناسب‌ترین حرکت برای بدن» است.

اما در ادامه فقره توضیح می‌دهد که «پیدایش بیماری‌ها از یک لحاظ با پیدایش موجودات زنده شباهت دارد». بدین ترتیب بنا به نظر افلاطون بیماری حاصل تزاحم و برخورد مراحل تکوین و حیات دو موجود است. هرگز حیات فی نفسه شرّ نیست اما چون این برخورد‌ها منجر به رنج یکی از آن دو موجود می‌شود، شرّ لحاظ می‌شود.

نمونه دیگر این قسم از شرّ لذت و الم است. در فیلبوس (31d) الم را حاصل به هم خوردن حالت هماهنگی در موجودات زنده و لذت را حاصل برقراری دوباره این هماهنگی توصیف می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد او لذت و الم را مفاهیمی برای توصیف یک فرایند در بدن موجود زنده می‌داند. بنابراین، بیماری، لذت و الم هر سه توصیف و فهم بشر از فرایندهای جاری در طبیعت بدن خود و تأثیر و تأثرش از موجودات دیگر است و فی الواقع چنین اموری فی نفسه شرّ نیستند.

سخن آخر که البته از تمام بحث‌های پیشین به دست می‌آید که آن چه به وضوح در آثار افلاطون مشاهده می‌شود، این است (و این سخن در واقع یکی از اصول موضوعه افلاطون است) که وی می‌گوید خدا، یا خدایان، خیر است و همه کارهای آن‌ها خوب و سودمند است. پس خدا چون خیر است نمی‌تواند برخلاف آن چه اکثر مردم می‌گویند منشأ هر چیزی باشد، بلکه در حوزه امورات انسانی فقط چیزهای معدودی از او نشأت می‌گیرند. از آن جا که در عالم ما بیش تر با امورات شرّ روبه‌رو هستیم تا حوادث خیر، پس باید خیر را به خدا نسبت دهیم و برای شرّ منشأ دیگری بیابیم (Republic: 379b-c). پس افلاطون اولاً وجود شرّ را انکار نمی‌کند و دست به توجیه آن نمی‌زند و ثانیاً منشأ دیگری غیر از خدا برای آن در نظر می‌گیرد. بنابراین، آن چه مورد توافق اکثر مفسران افلاطون نیز است این است که افلاطون وجود شرّ را در عالم انکار نمی‌کند و شرّ را به‌عنوان یک واقعیت موجود در عالم می‌پذیرد و سعی می‌کند نحوه ورود آن به عالم پدیداری را تبیین کند (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۵۶)؛ چون افلاطون شرّ را فقط مختص این عالم می‌داند و عالم مُثُل و خدای خیر را میرای از آن می‌انگارد (Theaetetus: 176a).

بنابراین، باید توجه داشت که افلاطون بر اساس جهان‌شناسی و وجودشناسی خاص خود این نظریه شرّ را تولید کرده است و اگر سنت و دستگاه فلسفی دیگری که اساس جهان‌شناسانه افلاطونی ندارد، قصد اتخاذ این نظریه شرّ را نماید باید به مبانی آن دقت کنند و به همه لوازم آن ملتزم باشد تا از دسترس نقد در امان بماند. توضیح این که خدای افلاطون خدای خالق نیست، بلکه خدای ناظم است و عالم را از ماده ای از پیش موجود و مطابق با مُثُل نظم می‌-

بخشد. بنابراین، معتقد می‌شود که چون عالم مادی به طور کامل شبیه مُثُل نمی‌شود پس عالمی ناقص می‌شود و قاعدتاً منشأ شرّ ولی وقتی سنت فلسفی‌ای، مثل دستگاه مابعدالطبیعی اسپینوزا که عالم را یکسره صادر از خداوند، یعنی جوهر نامتناهی، می‌داند اگر نظریه شرّ عدمی است را اتخاذ کند باید معنایی متفاوت از معنای افلاطون در ذهن داشته باشد. بنابراین، اسپینوزا می‌گوید شرّ عدمی است یعنی مفهومی ساخته و پرداخته ذهن بشری است. در واقع به نظر اسپینوزا اصلاً شرّی در عالم وجود ندارد (Ethic, I, App). البته به نظر اسپینوزا می‌توان اشکال نمود و به دیدگاهش با نظر تردید نگریست اما او در دستگاه مابعدالطبیعی خود دچار تناقض گویی نشده است. به همین ترتیب سنت فلسفی‌ای که جهان شناسی خود را بر اساس مفهوم خدای خالق پایه گذاری کند و به خلق از عدم قائل باشد و به دخالت عناصر از پیش موجود در پیدایش عالم قائل نباشد، علی‌القاعده نمی‌تواند عدمی بودن شرّ را به معنای افلاطونی اتخاذ کند و باید متوجه مبانی جهان‌شناسی افلاطونی و لوازم نظریه او باشد. به بیان دیگر یا باید کلاً وجود شرّ را در جهان به عنوان امری عدمی انکار نمود یا باید وجود آن را پذیرفت و منشأ آن را مشخص نمود چنان چه افلاطون چنین کرد.

نتیجه‌گیری

سه قسم شرّ در آثار افلاطون یافت می‌شود: شرور عدمی، شرور اخلاقی و شرور نسبی. شرور عدمی اموری وجودی هستند که در بدو خلقت عالم در نتیجه عدم انقیاد و فرمانبرداری تام و تمام ماده از عقل پدید می‌آیند. شرور اخلاقی نیز اموری وجودی هستند که در نتیجه نادانی نفوس و عدم شناخت صحیح آن‌ها از عالم به ویژه عالم مُثُل پدید می‌آیند. اما شرور نسبی اموری هستند که فی‌نفسه شرّ نیستند مثل بیماری‌ها. عامل مولد بیماری‌ها همچون موجودات زنده ساختار خودشان را دارند و مثال‌های این‌ها مانند مثال‌های انسان و گرگ و شیر هستند، اما تجلیات پدیداری آنها در این عالم به خاطر تزاحم و تداخل با موجودات دیگر ممکن است در نسبت با دیگر موجودات، شرّ تلقی شود. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که افلاطون شرّ را امری وجودی به معنای واقعی می‌داند و می‌کوشد با تحلیل عالم پدیداری به عنوان بازتاب و رونوشتی متحرک از واقعیتی غیر متحرک و غیر مکانمند در مکان، شرّ را تبیین کند.

منابع و مآخذ

- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی
- گاتری، دبلیو، کی سی (بی‌تا)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۴، حسن فتحی تهران: فکر روز
- (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۵، حسن فتحی، تهران: فکر روز
- (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۷، حسن فتحی، تهران: فکر روز
- Cherniss, Harold (1954), "The sources of evil according to plato", *American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1, pp. 23-30
- Dodds, E. R (1945), "Plato and the Irrational", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, pp. 16-25
- Easterling, H. J. (1964), "Evil in plato" , Fritz-Peter Hager: *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik* , *The classical review*, Volume 14, Issue 03, pp 261 - 262.
- Guthrie W. K. C. (1978), *A History of Greek Philosophy: the later Plato and the academy*, Vol.5, Cambridge University Press.
- Hoffleit, Herbert B (1937), "An un- platonic theory of evil in Plato", *The American Journal of philology*, Vol. 58 , No. 1, pp. 45-58. John Hopkins university press
- Ilievski, Viktor, *Plato's Theodicy and the Platonic Cause of Evil*, PhD thesis in philosophy, Central European university, Budapest, Hungary, 2014 www.etd.ceu.hu/2015/ilievski_viktor.pdf, Accessed: 16.04.2016
- Mohr, Richard D. (1985), " Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 2, No. 2, pp. 131-144
- Plato (1994), *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press.
- Spinoza, *Ethics* (1994), edited and translated by Edwin Curley, in *A Spinoza Reader: The Ethics and other works*, Princeton University Press.

یادداشت‌ها

- ¹ Demiurge
² Chaos
³ Negative
⁴ Positive
⁵ Relative