

نقش ضرورت در مواجهه با مسئله شر در فلسفه افلاطون

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۹

محمد فیروزکوهی^۱

علی اکبر احمدی افرمجان^۱

چکیده

افلاطون در مواجهه با مسئله شر بیش از هر چیز می‌کوشید تا تنزه و تعالی خیر و مثل را از دخالت در ایجاد شر حفظ کند. از این رو جز این که سبب برخی شرور را خود آدمیان برمی‌شمرد، از عنصری به نام ضرورت سخن می‌گوید که در کنار عقل در کیهان و ساماندهی آن نقش می‌آفریند. وجود ضرورت به مثابه مانع و مزاحمی در مسیر کار عقل، تبیینی برای بروز نظام‌مند شر در جهان است. در واقع افلاطون برای یافتن راه‌حل بار دیگر به ثنویت روی می‌آورد. در این نگرش خیر می‌خواهد جهان را تا جایی که برایش مقدور است بدون نقص بیافریند و تا جایی که کار به دست عقل است امور بر مدار خیر می‌گردد، ولی ضرورت با دخالت خود در این روند اختلال می‌کند. در این مقاله می‌کوشیم با تبیین و تحلیل ضرورت، نقش‌هایی که می‌آفریند، انواع شر، عناصری مانند ایده خیر و دمیورژ در نسبت با ضرورت، نشان دهیم که افلاطون به رغم کوشش‌های فراوان نتوانسته از زیر بار سنگین ثنویتی که در جای‌جای فلسفه او به چشم می‌خورد شانه خالی کند.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، ضرورت، شر، ثنویت، دمیورژ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

(firuzkuhy@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(a.a.ahmadi.a@gmail.com)

۱. مقدمه

شر مسئله‌ای کلیدی است که در طول تاریخ اندیشه بسیاری از فیلسوفان و متکلمان با آن درگیر بوده‌اند، و فیلسوفانی که قائل به وجود خدای خیرخواه هستند خود را موظف می‌دیدند تبیینی خردپسند برای شرور موجود در جهان ارائه کنند، که با وجود خدا و صفات متعالی‌اش از جمله خیر، قدرت و حکمت در تناقض نباشد. بحث شر به طور سنتی با بخشی از فلسفه در پیوند بوده که عمدتاً الهیات خوانده شده یا خصلتی الهیاتی داشته است. افلاطون هم از این قاعده مستثنی نیست.

افلاطون همان گونه که از رساله‌های او برمی‌آید دیدگاهی به شدت سیاسی و اجتماعی داشت (Cleary 2013, 233). او سخت نگران جامعه آتن بود که به گمانش دموکراسی معیوب و غوغاسالار ارزش‌های والای اخلاقی آن را به تباهی کشانده بود، و شاهد بارز این تباهی مرگ شهادت‌گونه استادش سقراط بود که می‌کوشید خرمگس‌وار این مادیان خفته یعنی آتن را بیدار کند. افلاطون با ذهنی کمال‌گرا جامعه‌ای آشفته را پیش چشم می‌دید که مهار اخلاق، عقلانیت و فضیلت را از کف داده است، و البته سوفسطاییان را در این آشفستگی و نسبی‌گرایی ویرانگر دارای سهمی بزرگ می‌دید.

دین مشرکانه^۱ یونانی متشکل از کثرتی از خدایان بود (دورانت و دورانت ۱۳۷۶، ۱۹۹). این خدایان در واقع ضامن ارزش‌های اجتماعی بودند. اما تکثری از خدایان انسانوار^۲ که لبریز از ضعف‌های اخلاقی و رفتاری بودند می‌توانست بازتابی در جامعه یونانی داشته باشد، و یونانیان می‌توانستند این تکثر آشفته از نسبیتهای ارزشی را در رفتار و کردار خود منعکس سازند.

پس افلاطون به این بصیرت دست یافت که برای تصحیح اخلاقیات جامعه یونان باید الهیات و دین آن جامعه را اصلاح کرد. باید نشان داد که امر قدسی نه آن است که هومر (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۵۰) و هزیود (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۲) پنداشته‌اند؛ خدا نمی‌تواند واجد صفاتی انسانی و حیوانی باشد. افلاطون در پروژه فلسفی خویش، برای حل مشکل سیاسی و اخلاقی جامعه، خدایان انسانوار یونانی را تعالی بخشید و آنها را به حد ایده‌هایی برین و مجرد ارتقا داد و همان گونه که در دین یونانی خدایان ریاست زئوس را بر خود پذیرفته بودند، افلاطون در فوق تمام ایده‌های مجرد ایده متعالی خیر را قرار داد که

ایده‌ها به واسطه آن برقرار هستند. این صدالبته گونه‌ای الهیات است. اگر الهیات پرداختن به خدا و صفات او باشد، پس فلسفه افلاطون کاملاً صبغه‌ای الهیاتی دارد. با این همه افلاطون ناگزیر بود برای این الهیات فلسفی خویش بهایی بپردازد. دین مشرکانه یونانی با تعدد خدایان خویش تعارض و مشکلی با شر و تصادف نداشت. تعدد خدایان و تضادهای رفتاری آنان که به راحتی از جاده متانت و اخلاق خارج می‌شد (ضمیران ۱۳۷۹، ۱۴۷) پیوسته عرض عریضی برای پیشامدهای ناخواسته و شرور بر جا می‌گذاشت، ولی افلاطون برعکس طرفداران این دین مشرکانه با مسئله شر مواجه بود. اگر ایده‌های برین و مجرد جای خدایان انسانوار را می‌گیرند، و اگر ایده متعالی خیر به جای زئوس کینه‌ورز با اخلاق مذبذب آن می‌نشیند، اکنون مسئله مهم این است: نخست چه نسبتی میان این خدای خیر و ایده‌های برین با شرور گونه‌گون طبیعی و اخلاقی^۳ است که عملاً پیش چشم در جریان‌اند. دو دیگر این که اگر ایده خیر و دیگر ایده‌های برین در چنان تعالی و بُعدی از کیهان قرار دارند، چگونه می‌توانند در این جهان دخالت کنند یا به تدبیر امور بپردازند و نقش صورت‌بخشی و نظم‌دهی به اشیاء را بر عهده گیرند، در عین حالی که غباری از این جهان پرتغییر و پر از شر و نقص بر دامان آنان ننشیند.

افلاطون در چاره‌اندیشی برای این دغدغه‌ها دو مفهوم را پیش می‌نهد: دمپورژ^۴ و ضرورت^۵. دمپورژ به مثابه واسطه‌ای میان دو ساحت عمل می‌کند و قرار است فاصله میان عالم کامل و ثابت مثال و جهان پر از نقص و تغیر را کم کند. ضرورت نیز در قامت بازیگری مؤثر به موازات دیگر اجزای کیهان‌شناختی و دست‌اندرکار سامان‌دهی جهان پای به میدان می‌نهد. با دمپورژ نحوه مداخله در کیهان تبیین می‌شود و با ضرورت بروز شر در لابه‌لای سطرهای کتاب جهان موجه می‌نماید.

در ادامه می‌کوشیم تا مراحل مهم این فرایند را نشان دهیم و تحلیل کنیم.

۲. ضرورت و دمپورژ

از فقره ۳۰ رساله تیمائوس درمی‌یابیم که خدا همواره خیر است و بری از هر گونه حسد، پس می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه خود او شود (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۳۹). این عبارت کوتاه دست‌کم دو نکته روشن و ژرف را در بر می‌گیرد که باید آنها را جدی

گرفت. نخست این که او خیر و همواره خوب است؛ به دور از هر گونه بدخواهی و حسد؛ و همه چیز را خوب می‌خواهد. نتیجه روشنی که از این نکته می‌توان گرفت ناسازگاری بروز هر گونه نقص و شر با سرشت چنین خدا و صانعی است. نکته دوم در عبارت «تا حد امکان» نهفته است، یعنی گونه‌ای مرزگذاری بر قدرتش. او، بنا بر فرض، خیرخواه مطلق است که به ظاهر قدرت کافی برای تحقق منویات ذاتی خود ندارد یا باید موجودات دیگری غیر از او را فرض کنیم که در کار امور دخالت دارند. سخن افلاطون در رساله جمهوری تأمل برانگیز است که خدا «بر خلاف آنچه توده مردم می‌پندارند سبب همه پیشامدهایی که به ما روی می‌آورند نیست، بلکه اندکی از آنها از جانب اوست» (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۴). البته در ادامه به صراحت هشدار می‌دهد که «هرگز نباید اجازه دهیم خدا، که جز نیکی در ذاتش نیست، سبب بدی و بدبختی به شمار آید» (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۵).

افلاطون در رساله تیمائوس، وقتی درباره ساماندهی جهان و خروج از آشفتگی به سوی نظم و زیبایی گزارشی به دست می‌دهد، از دمپورژ سخن می‌گوید و بدین ترتیب می‌کوشد تا فاصله و به عبارت دیگر حفره بزرگ و «گودال عمیقی که میان جهان ایده‌ها و دنیای محسوسات باز شده» (گمپرتس ۱۳۵۷، ۹۴۹) را با این بازیگر ارجمند قدری پر کند. در این میان، خالی از فایده نیست که یادآوری کنیم در این رساله طرحواره‌ای نیمه‌اسطوره‌ای - نیمه‌فلسفی عرضه می‌شود که قرار است گزارشی از فهم و برداشت افلاطون از شکل‌گیری جهان باشد، یعنی گذار از آشفتگی به نظم و سامان‌یافتگی. در متن برخی فقرات عبارت‌ها و مفاهیمی هست که توجه را به خود می‌طلبد. یکی از پژوهندگان به صراحت اعلام می‌کند که این رساله عمدتاً خصلت مونولوگ دارد تا دیالوگ، و در پی به دست دادن تبیینی درباره ساختار و پیدایش کیهان است (Hankinson 1998, 108). می‌بینیم که در فقره ۴۸ رساله تیمائوس از عنصر «ضرورت» سخن می‌رود و باید تفسیری بی‌تناقض از آن به دست داد، به طوری که با دیگر اجزای فکری افلاطون هماهنگ باشد. کیهان‌میدان بازیگری عناصر خیر و شر است و در نتیجه تأمل در کیهان‌شناسی افلاطون بایسته می‌نماید. او از دمپورژ سخن به میان آورد که نه چونان خدایی خالق بلکه در قالب یک ناظم و سامان‌بخش ظاهر می‌شود. دمپورژ، در مواجهه با پریشانی و بی‌نظمی پیشاکیهانی، چهار عنصر آب و آتش و هوا و خاک را برای ایجاد هماهنگی به کار می‌گیرد، و این گونه کیهان را در قالب یک سپهر

شکل می‌دهد (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۴۱) و به آن حرکت دورانی می‌بخشد (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۵۵). در این کیهان‌شناسی، دمیورژ همه انواع نظم را نیافریده، بلکه به گونه‌ای نظم‌بخشی کرده که بیشتر متعلقاتش معقول‌تر و بر اساس اصول هندسی سامان‌پذیرند. در این کیهان‌شناسی افلاطون عنصر ضرورت را وارد می‌کند (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۶۱) و حتی، در یک تقسیم‌بندی میان علل، به دو گونه علت قائل می‌شود: علت‌های خدایی و علت‌های ضروری. او این علل ناشی از ضرورت را به یاری گرفت، ولی اینها در اثری که به وجود آورد نقش فرعی را داشتند. از این رو ما باید به دو نوع علت قائل شویم: نوع اول علل خدایی است، نوع دوم علل ضروری. بدین ترتیب می‌توان دریافت که دمیورژ دستی باز در کار ساختن و آفریدن ندارد، بلکه گاه با مزاحمت و مانعی که از سوی ضرورت پیش می‌آید ناچار از گزینش می‌شود. برای نمونه در فقره ۷۵ می‌بینیم که در جریان آفرینش انسان به یک دوراهی می‌رسد، مبنی بر این که «مخلوقی بد با عمری دراز» پدید آورد یا «ذاتی که بهتر باشد و عمرش کوتاه». حاصل مشورت خدایان گزینه دوم می‌شود. اما، در این کیهان‌شناسی، دمیورژ تنها کارگزار نیست، بلکه چنان که اشاره شد، عنصری در این مجال وارد می‌شود که آگاهانه یا ناآگاهانه وظایف مهمی را در تفکر افلاطون به عهده می‌گیرد. این عنصر ضرورت نام دارد و افلاطون این گونه پای آن را به بحث می‌گشاید:

اکنون وقت آن است که آثاری را هم که از ضرورت نابینا ناشی می‌شود، تشریح کنیم. پیدایش جهان مخلوطی بود از اثر آن دو، زیرا در ایجاد جهان خرد و ضرورت هر دو دخیل بودند. ولی در آن میان خرد به ضرورت حکومت داشت و ضرورت را وادار ساخت چنان اثری را از خود بروز دهد که بیشتر اجزای جهان به بهترین وضع به وجود آیند، و چون ضرورت مغلوب گردید این جهان بدین وضع که هست پدید آمد. پس کسی که بخواهد کیفیت پیدایش جهان را چنان که واقعاً صورت گرفته است بیان کند باید در بیان خود، این نکته را نیز بگنجانند که علت سرگردان و بی‌هدف و بی‌منظور تا چه حد در ایجاد جهان تأثیر داشته است. (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۶۱)

این عنصر در ذهن افلاطون، به گواهی فقراتی که در آنها ذکری از آن به میان رفته، هم از تشخیص برخوردار است، هم قدرت دارد. در رساله پروتاگوراس می‌خوانیم: «چه از برابر ضرورت، خدایان هم نمی‌توانند گریخت» (افلاطون ۱۳۵۷، ۱: ۱۱۲). نیز در رساله قوانین

اعلام می‌کند که «خدا نیز نمی‌تواند با ضرورت بجنگد» (افلاطون ۱۳۵۷، ۷: ۲۲۶۳). در همین فقره است که آنتی به تشریح ضرورت و دست‌کم دو نوع آن می‌پردازد و گونه‌ای برای او اهمیت دارد که «طبیعت خدایی دارد»؛ «آن ضرورت‌هایی که هیچ خدا یا نیمه‌خدایی اگر آنها را نشناسد نمی‌تواند امور آدمیان را اداره کند» (افلاطون ۱۳۵۷، ۷: ۲۲۶۴).

در کنار یا به موازات تصویر نسبتاً منفی ضرورت، که در رساله تیمائوس پیش چشم خواننده آشکار می‌شود، مفهوم دیگری نیز وجود دارد که برداشت مثبتی از این عنصر را مطرح می‌کند. در رساله جمهوری می‌خوانیم: «در نقطه‌ای روشن که رشته‌های روشنایی به یکدیگر می‌پیوستند، دوک ضرورت آویزان بود و همه افلاک به وسیله آن دوک گردانده می‌شد» (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۱۲۸۰). بدین ترتیب، «ضرورت» در تیمائوس برهم‌زننده نظم است، در برابر دمیورژ می‌ایستد و در راه تحقق کامل خواسته‌های او مانع می‌آفریند، در حالی که ضرورت در رساله جمهوری جلوه‌ای مثبت دارد و حتی به خیر نزدیک می‌شود (Chlup 1994, 208).

همان قدر که عقل در پیدایش جهان نقش دارد، ضرورت نیز در این کار دخالت داشته است (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۶۱). مهم‌تر این که افلاطون تأکید می‌کند هر گونه تبیین و گزارش کامل از کیفیت پیدایش جهان در گرو توجه جدی به ضرورت و علت سرگردانی است، که به موازات و مستقل از عقل به بازنگری می‌پردازد.

با خواندن فقراتی که در آنها از «ضرورت» سخن به میان رفته، درمی‌یابیم که ضرورت خصلتی متناقض‌نما دارد، به طوری که گاه در خدمت عقل و در مقام مشارکت با او در کار سازندگی است، و گاه چونان مانع در برابر عقل و دمیورژ می‌ایستد و ناکامی‌اش را در پی دارد، و از این روست که دمیورژ به قدر توان «و تا حد ممکن» می‌کوشد همه چیز خیر و مطابق با الگوی نیک باشد.

برای برون رفت از این تعارض، جانسن می‌کوشد با ارائه تقسیمی دوگانه راهی پیش پای خوانندگان گذارد: (۱) ضرورتی که عقل به مثابه یک علت مشارک برای غایت خود از آن بهره می‌گیرد؛ (۲) ضرورتی که مقبول و مطلوب عقل نیست و چونان مانعی بر سر راه او ظاهر می‌شود. بدین ترتیب از دو گونه ضرورت که در لباس دو نوع علت رخ می‌نمایند سخن می‌گوید: ضرورت به مثابه علت سرگردان^۶ و ضرورت به مثابه علت مشارک^۷. علت

مشارک توصیفی از ضرورت است تا آنجا که عقل آن را برای خیر به کار می‌گیرد، در حالی که علت سرگردان توصیفی از ضرورت است تا آنجا که بدون توجه به نتایج و لوازم کار می‌کند (Johansen 2008, 95). باید بیفزائیم در رساله جمهوری نیز به نحوی دیگر عنصر ضرورت رخ می‌نماید، در فقرة ۵۵۸، آنجا که از میل‌های ضروری و غیرضروری بحث می‌کند (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۱۱۹۵). پس ضرورت در تفکر افلاطون چیزی بیش از یک ابزار توجیهی است، هرچند اگر به چشم توجیه‌گر هم به آن بنگریم کارکرد و توان کمی برای آن لحاظ نکرده‌ایم.

ثنوتی را که افلاطون در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وارد کرده، در بحث از ضرورت جلوه‌ای روشن می‌یابد. افلاطون به صراحت از شأن ضرورت در مقام علت سخن می‌گوید، اگرچه علت برای امور فرعی باشد. او به وضوح از آمیختگی سرشت جهان سخن می‌راند، این که در ایجاد جهان خرد و ضرورت هر دو دخیل‌اند. ضرورت در اساس حضور داشته است. در عرصه معرفت نیز آگاهی از علل ناشی از ضرورت را مورد تأکید قرار می‌دهد، «زیرا بدون این آگاهی قادر نخواهیم بود آن علل نخستین را که موضوع اصلی تحقیق و کاوش‌ها است بشناسیم و یا به نحوی از انحاء از آن بهره‌مند شویم» (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۹۱).

اگر پیشفرض ساده و بسیار مهمی را که بسیاری از افلاطون‌پژوهان به خوانندگان خود گوشزد کرده‌اند به یاد داشته باشیم، حل مسئله قدری آسان‌تر می‌شود. باید همیشه در خاطر داشته باشیم که در اندیشه افلاطون با خلق از عدم روبرو نیستیم. دمیورژ با وضعیتی روبروست که از پیش وجود داشته است. وجود پیشینی عناصر چهارگانه آتش، آب، خاک و هوا از دیگر نکاتی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

از فقرة ۵۳ و ۵۶ رساله تیمائوس به روشنی می‌توان قلمرویی را کشف کرد که در آن صنعتگر الهی حضور ندارد و کارها بدون طراحی و کنترل و تأثیر عقل در جریان بوده است؛ پیشاکیهان^۱ قلمروی است که عقل در آن حضور ندارد (Jelinek 2011, 289). بدین ترتیب زمینه‌ای فراهم می‌شود تا ظهور و بروز بی‌نظمی، پریشانی و نشر موجه گردد، ضمن این که ساحت عقل و اراده او برای خیر - به مقدار امکان و توان - پاک و منزّه بماند، و در واقع این دستورالعمل اجرا شود که «هرگز نباید اجازه دهیم خدا که جز نیکی در ذاتش نیست، سبب

بدی و بدبختی شمار آید» (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۵). حال با این تصویر پیش رو باید دید که افلاطون چگونه با شر روبرو می‌شود و آن را برآمده از چه زمینه‌هایی می‌داند. در ادامه به این مواجهه اشاره می‌کنیم.

۳. شر

افلاطون به هیچ روی سودای انکار شرور را در سر نمی‌پرورد، بلکه می‌کوشید به قدر توان تینی خردپسند برای وجود و بروز آنها به دست دهد. چنان که در بحث از مثل و ایده خیر اشاره شد، نقص‌ها و شرور غیرقابل انکار در عالم پیرامون با فرض آن خیر، تعالی، کمال و ثبات سازگار نیست، و اگر الگوهایی چنان بی‌نقص پیش چشم صانع بوده‌اند، چرا باید کاستی در این مجموعه روی داده باشد. او به صراحت می‌گوید: «پیش‌تر دیدیم که جهان پر از خوبی و بدی است، هرچند خوبی در آن بیش از بدی است، ناچاریم اعتراف کنیم که میان خوبی و بدی جنگی دائم برقرار است» (افلاطون ۱۳۵۷، ۷: ۲۳۷۲).

افلاطون برای شر حضوری سه‌گانه در نظر دارد، همان‌گونه که برای خیر به چنان چیزی اعتقاد داشت. شر خود را در سه سطح آشکار می‌سازد: فرد، دولت، کیهان. این ظهور در دو حالت درونی و بیرونی جلوه‌گر می‌شود (Bury 1952, 32). رنج و بیماری در فرد، جنگ‌های میان کشورها در سطح دولت، و زمین‌لرزه‌ها و آتشفشان‌ها در سطح کیهان را می‌توان به عنوان مثال مطرح کرد. می‌توان دید که شر در همان سطوحی رخ می‌نماید که خیر جریان دارد.

افلاطون در فقرات مختلف از آثار خود به شر و بدی اشاراتی دارد، گرچه هیچ رساله یا نظریه مستقل و منسجمی درباره مسئله شر ندارد (Chilcott 1923, 27). از نمونه‌هایی که بر خواهیم شمرد آشکار می‌شود که کفه شرور اخلاقی که با کردار انسان گره خورده به مراتب سنگین‌تر است. برای مثال، در رساله جمهوری فقره ۶۱۳، گناهان افراد را در زندگی پیشین سبب عقوبت و رنج آنان ذکر می‌کند (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۱۲۷۶). در فقره ۳۷۹ از جمهوری، با جدیت نقش و دخالت خدایان را در بروز شر و بدبختی به شدت رد می‌کند و حتی هومر را که اشعاری در این خصوص سروده و اموری را به خدایان نسبت داده سخت سرزنش می‌کند، و به صراحت چنین می‌گوید: «بلکه باید مطلب را به نحوی دیگر بیان کنند

یعنی بگویند که آنان کسان بدی بودند و بدی سبب بدبختی آنان بود و از این رو احتیاج به کیفر داشتند و خداوند آنان را کیفر رساند تا از بدبختی رهایی یابند» (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۵). در رساله قوانین فقره ۹۰۰ نیز خردمندی، دانایی، خویشترداری و فضیلت را شرط کمالی می‌داند که خدایان به حد اعلی از آن برخوردارند و «صفات زشت خاص آدمیان است در حالی که آن گونه صفات را در جهان خدایان راه نیست (افلاطون ۱۳۵۷، ۷: ۲۳۶۴). البته او از شرور طبیعی نیز غافل نیست و نگاهی به آنها هم می‌افکند. در فقره ۵۴۶ رساله جمهوری، بروز ویرانی‌ها را به دوره‌ای از ادوار نسبت می‌دهد و به نوعی جبر تاریخی منتسب می‌کند (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۱۱۷۴-۱۱۷۵).

اما شر و نقص همچنان تبیین و توجیه بهتر و خردپسندتری می‌طلبد. در بحث از ضرورت به دمیورژ اشاره کردیم. دمیورژ خدایی است که در رساله تیمائوس حضور و جلوه‌ای چشمگیرتر دارد. او صنعتگری الهی است که با پیروی از الگویی ثابت و جاودانی، نظم ریاضی‌وار را بر مجموعه‌ای پریشان و از پیش موجود می‌نهد و از این رهگذر جهان منظم و آراسته به نام کیهان^۹ رخ می‌نماید. می‌توان گفت که سه مطلب عمده در این رساله مورد توجه و اهتمام است: نخست، در فقرات ۲۹ تا ۴۷، به دستاوردهای عقل می‌پردازد؛ دوم، در فقرات ۴۷ تا ۶۹، ارائه تبیینی درباره ضرورت و تأثیر آن را در کانون توجه قرار می‌دهد؛ و سوم، در فقرات ۶۹ تا ۹۲، نحوه همکاری عقل و ضرورت بررسی می‌شود.

اصطلاح دمیورژ تنها در فقره ۲۸ رساله تیمائوس مطرح نشده، بلکه در آثار دیگر نیز با تعاریف و کارکردهای مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است، از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: رساله گرگیاس ۴۵۵؛ رساله مهمانی ۱۸۸؛ رساله جمهوری کتاب ششم فقره ۵۰۷ و کتاب هفتم فقره ۵۳۰، که در این فقره دمیورژ در پیوند با آفرینش و تزئین آسمان مطرح می‌شود. اما در رساله مرد سیاسی از نقش دمیورژ در افکندن نظم بر حرکت نامنظم سخن به میان می‌آید و به تدریج می‌توان گونه‌ای نزدیک شدن به معنا و دلالت تیمائوسی دمیورژ را دید. در رساله مرد سیاسی فقره ۲۷۳ جهانی مورد اشاره قرار می‌گیرد که دمیورژ و پدرش را به یاد می‌آورد. اما در رساله تیمائوس است که افلاطون شرح و توصیفی نسبتاً جامع از دمیورژ به دست می‌دهد. با خواندن دقیق و تحلیل ژرف فقرات ۲۷ تا ۴۰ این رساله به اطلاعات، مفهوم‌پردازی‌ها و دلالت‌های مهم و تأملی درباره دمیورژ دست

می‌یابیم. فقرات ۲۷ تا ۲۹ پیش‌درآمد و آغاز بحث است و دربرگیرنده مطالبی درباره مفاهیم بنیادین و اولیه متافیزیکی مانند «هست»، «شدن»، «نیازمندی به علت»، «حدوث جهان» و «وصف‌ناپذیری آفریننده جهان». در فقره ۲۹ تا ۳۱ از اصولی سخن به میان می‌آید که بر کل فرایند حاکم‌اند، مانند این اصل که چون خدا کامل است در ساختن جهان از بهترین و کامل‌ترین نمونه استفاده کرده است. از فقره ۳۱ تا ۳۴ اجزای فیزیکی و به دیگر سخن پیکره جهان مورد بحث قرار می‌گیرد. در فقره ۳۴ می‌خوانیم که در این تن و کالبد جهان روح مستقر می‌شود، و در واقع این جهان خود گونه‌ای وصف‌خدایی به خود می‌گیرد. در فقره ۴۲، دمیورژ با عباراتی روشن و درخشان با خدایان جوان‌تر و درجه‌دوم به گفتگو می‌پردازد و خود را پدر و مسئول آنان و جاودانگی‌شان معرفی می‌کند. در این گفتگو، دوگانه‌گرایی افلاطون صورتی منطقی و الهیاتی به خود می‌گیرد، و او با این مطالب نشان می‌دهد که قرار است چه راهی را برای حل برخی از دوگانه‌های مهم از جمله جاودانگی و فناپذیری بییماید. این همه نقش‌آفرینی و مداخله در امور بی‌گمان از ایده‌هایی برخوردار از تعالی، ثبات و کمال که در دولت ایده بلندمرتبه خیر به سر می‌برند برنمی‌آید و عنصری چونان دمیورژ لازم است تا این حضور در قلمرو مادی و این مقدار تحرک را بر عهده بگیرد. این خدای صنعتکار و سامان‌بخش از آن رو که خود خیر است و از هر گونه حسد پیراسته، می‌خواهد همه چیز تا حد امکان شبیه خودش باشد (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۳۹).

افلاطون به روشنی درمی‌یابد که در جهان واقعی شرور و نقص‌هایی است که نه قابل انکارند، نه قابل استناد به خدا و ایده‌ها. این مسئله چیزی نیست که فیلسوف از پرداختن به آن شانه خالی کند. گویی باید کسی یا چیزی باشد که بار بروز نقص و شر را در عالم کیهان بر دوش بگیرد. عنصر ضرورت عهده‌دار تبیین ظهور این مشکلات است.

۴. نتیجه‌گیری: خدا و ضرورت؛ تکرار ثنویت

ذهن افلاطون گونه‌ای دریاست که جریان‌های مختلف فلسفی در آن وارد می‌شوند و به نوعی همه فیلسوفان پیشین یونان در آثارش حضور دارند (Findlay 2007, 162). اما او میراث‌دار دو جریان مهم و تا حدی متقابل فلسفی بود که نمی‌توانست به نفی کامل یکی به سود دیگری پردازد. او اندیشه‌های هراکلیتوس را پیش چشم داشت، که طبق آن تغییر و

تحول در ذات هستی قرار دارد و حواس ما بر این نکته شهادت می‌دهند. به گواهی آثار افلاطون، او به خوبی با اندیشه‌های هراکلیتوس آشنایی داشته است (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۵۲). از سوی دیگر، تعالیم پارمنیدس خرد او را به خود می‌خواند. آشنایی او با پارمنیدس در جای‌جای آثار او موج می‌زند، از جمله در رساله ته‌تتوس که سقراط از پارمنیدس با حرمتی تمام یاد می‌کند.

چنان که هر اشاره می‌کند، در کل، فلسفه افلاطون در کوشش برای یافتن ترکیبی است میان دیدگاه هراکلیتی که بر جهان پدیدارها به مثابه جریانی پرتنوع تأکید می‌کند و آموزه پارمنیدسی که واقعیت را واحد و تغییرناپذیر می‌داند (Hare 1996, 12). هربارت با عبارتی کوتاه و جالب توجه این وضع را بیان می‌کند: «صیورت هراکلیتی را به وجود پارمنیدس تقسیم کن، نتیجه‌ای که به دست می‌آید، ایده‌های افلاطونی است» (گمپرتس ۱۳۷۵، ۹۴۱).

می‌توان دریافت که نگرشی دوگانه‌گرا در لایه‌های بنیادین فکری افلاطون وجود دارد و حجم درخور توجهی از کوشش‌های او برای پوشاندن رخنه میان دو قلمرو کلان حس و عقل صرف می‌شود. این دوگانه در قالب‌های گوناگونی رخ می‌نماید، از جمله در وحدت و کثرت، عالم محسوس و عالم معقول، خیر و شر و امثال این زوج مفهوم‌ها.

افلاطون با ترسیم گونه‌ای الهیات دوگانه می‌کوشد تا در یکی تغییرناپذیری را نگه دارد و در دیگری زمینه‌ای برای توجیه بروز نقص و تغییر بیابد، به طوری که امکان تبیین و توضیح وجود نقص و شر در کنار عناصر الهی وجود داشته باشد. در رساله تیمائوس فقره بسیار مهمی وجود دارد که در آن افلاطون با صراحت جایگاه جاودانگی و فناپذیری را مورد اشاره قرار می‌دهد (افلاطون ۱۳۵۷، ۶: ۱۸۵۲)، با این فرض که دو عنصر مذکور را می‌توان به عنوان نشانگرهایی برای امر الهی و غیرالهی قلمداد کرد.

در مواجهه با مسئله شر نیز با این پیشفرض از یک سو خدایی با سرشتی خیر هست که جز نیکی و خیر از او نشاید و نباید، و از دیگر سوی جهانی داریم که آشکارا شر در آن موج می‌زند. بار دیگر پای دوگانه‌ای را به میان می‌کشد، این بار در یک طرف خدا، خیر اعلی و دمیورژ، و در طرف دیگر ضرورت. به یاد بیاوریم این عبارت صریح را که «پیشامدهای خوب سببی جز خدا ندارند، در حالی که علت پیشامدهای بد را باید در جای دیگر جستجو

کنیم (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۴).

افلاطون همان طور که در معرفت‌شناسی با دوگانه معرفت و گمان دست به گریبان است، در هستی‌شناسی نیز برای آشتی دادن عالم معقول و محسوس می‌کوشد (کاپلستون ۱۳۶۸، ۱۸۱). در قلمرو الهیات هم نمی‌تواند از دوگانه بگریزد و این بار در یک سو مثال خیر، مُثُل و خدا قرار می‌گیرند، که قرار نیست جز خوبی و زیبایی از آنها صادر شود، و در سوی دیگر ضرورت قرار می‌گیرد که در نظام فکری افلاطون مصائب و مشکلات بر عهده اوست.

نکته‌ای متن‌شناختی وجود دارد که یادآوری آن شایسته می‌نماید. رساله تیمائوس که هم دمیورژ و هم ضرورت در آن بسیار جدی‌تر و با تفصیل بیشتر مطرح می‌شوند در زمره آخرین آثار افلاطون هستند و به دوره سالخوردگی او تعلق دارد (Sienkewicz and College 2007, 670-671)، و رساله قوانین نیز در همین دوره نگاشته شده است، یعنی در دوران پختگی که به نظر می‌رسد او هم واقع‌گراتر شده و هم بدبین‌تر. او نقص و شر را آن قدر آشکار و پرشمار می‌دید که برای حل مسائل ناظر به آنها بار دیگر تن به ثنویت دهد.

چنان که گذشت، افلاطون از یک سو ساحتی داشت منزله از هر گونه شر و نقص، و از دیگر سوی جهانی می‌دید که در آن شرور پیش چشم هر بیننده‌ای موج می‌زند. نکته مسئله‌آفرین برای او این بود که این امور را نمی‌توانست به هیچ روی به خیر اعلی نسبت دهد. پس برای بیرون رفتن این مشکل نخست می‌کوشد شر را به ابعادی از وجود انسان گره بزند، بدین ترتیب که یا شر را کیفی بدانیم که خدایان مقرر کرده‌اند تا از رهگذر آن بدکاران از بدبختی رها شوند (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۹۴۵)، یا آن را نتیجه گناه افراد در زندگی گذشته بدانیم (افلاطون ۱۳۵۷، ۴: ۱۲۷۶).

افلاطون این مقدار توضیح و تبیین را برای مقدار شروری که در کمیت و کیفیت بسیار متکثر و متنوع‌اند کافی نمی‌بیند. از این رو پای عنصر ضرورت را به میدان باز می‌کند و استقلال و اختیاراتی برایش در نظر می‌گیرد تا بتواند در برابر خرد و خیر قد علم کند و راهی غیر از خواست و اراده خیر اعلی در پیش گیرد. بدین ترتیب افلاطون بروز بعضی شرور را در جهان بر گردن ضرورت می‌گذارد و این گونه بروز شرور و نقص‌ها موجه می‌نمایند، در حالی که خیر برین در تعالی و تنزه خود باقی می‌ماند و از آن همه بدی و زشتی غباری بر

دامن او نمی‌نشیند.

به روشنی می‌توان دید که افلاطون با قرار دادن ضرورت در طرح خود آن را عهده‌دار تبیینی جدی برای ظهور شر و نقص معرفی می‌کند، اما پرواضح است که در واقع او بار دیگر به ثنویت دیرآشنای خود بازگشته است، ثنویتی که در زیربنای اندیشه افلاطون حضور داشته و به شیوه‌های گوناگون به حیات خود در اندیشه او ادامه می‌دهد.

کتاب‌نامه

- افلاطون. ۱۳۵۷. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- دورانت، ویلیام، و آریل دورانت. ۱۳۷۶. تاریخ تمدن، ج ۲ (یونان باستان). ترجمه امیرحسین آریان‌پور و دیگران. تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیمران، محمد. ۱۳۷۹. گذار از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸. تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم). ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی. تهران: علمی و فرهنگی، و سروش.
- گمپرتس، تنودور. ۱۳۷۵. متفکران یونانی، ج ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- Bury, R. G. 1952. "Plato and the problem of Evil." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 1: 30-32
- Chlup, Radek. 1997. "Two Kinds of Necessity in Plato's Dialogues." *Folia philologica* 120(3/4): 204-216.
- Chilcott, C. M. 1923. "The Platonic Theory of Evil." *The Classical Quarterly* 17(1): 27-31.
- Cleary, John J. 2013. *Studies on Plato, Aristotle and Proclus*. Brill.
- Findlay, J. N. 2007. "Notes on Plato's Timaeus." *The Philosophical Forum* 38(2).
- Hankinson, R. J. 1998. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Clarendon Press.
- Hare, R. M. 1996. *Plato*. Oxford University Press.
- Jelinek, Elizabeth. 2011. "Pre-cosmic Necessity in Plato's Timaeus." *apeiron* 44: 287-306.
- Johansen, Thomas Kjeller. 2008. *Plato's Natural Philosophy*. Cambridge University Press.
- Sienkewicz, Thomas J., and Monmouth College IL. 2007. *Ancient Greece*. Salem Press.

یادداشت‌ها

1. Paganic
2. Anthropomorphic
3. Natural and Moral Evil

4. Demiurge (δημιουργς)
5. Necessity (Ananke= *ανάγκη*)
6. Necessity as Wandering Cause
7. Necessity as Contributory Cause
8. Pre-cosmos
9. Cosmos (κόσμος)

