

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۵۷-۱۸۶»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۲/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۴. No.72/1. Knowledge

بدینی در فلسفه افلاطون

ایمان شفیع بیک*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۱۰

چکیده

افلاطون در برخی از آثار خود، از دو بُعد معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی، دیدگاهی بدینانه دارد. از جنبه معرفت‌شناختی، افلاطون پس از آن که در رساله‌های آغازین خود، دیالکتیک سقراطی و در *کراتیلوس*، هرگونه روش متکی بر زبان و واژگان را در معرفت‌بخشی ناکارآمد یافت، در *فایدون* به این دیدگاه فراگیرتر رسید که آدمی در این جهان به سبب موانع گوناگون جسمانی از کسب معرفت باز می‌ماند. بنابراین، بدینی افلاطون متوجه جسم و جهان است و ریشه در دوگانه‌انگاری اورفیوسی دارد. او در برخی از آثار خود، تحت تأثیر هسیود، نگاه بدینانه‌ای به وضع جهان و زندگی آدمی در آن دارد، و در برخی دیگر از آثارش بر زیبایی و سامان‌مندی جهان تأکید می‌ورزد؛ با این حال، چنین می‌نماید که او، حتی در این دسته از آثار، جسم را منشأ شر می‌داند: شر اخلاقی را نتیجه گرایش روح به جسم، و شر وجودی را ناشی از قصور جسم در پذیرش صورت.

واژگان کلیدی: افلاطون، بدینی، معرفت، اخلاق، جهان، جسم، شر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

*دکترای فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

ishafibeik@yahoo.com

مقدمه

این مقاله تبیینی است از بدبینی فلسفی افلاطون؛ یعنی بدبینی او به امکان کسب معرفت و همچنین وضعیت آدمی در این جهان، که از دوگانه‌انگاری یا ثنویت^۱ هستی‌شناختی سرچشمه می‌گیرد. این گونه دوگانه‌انگاری بر دو ساحت وجودی جدا و متضاد دلالت دارد؛ یکی ساحت فرودین مادی، و دیگری ساحت فرازین یزدانی. اگر دوگانه‌انگاری با پست و شرورانه شمردن ساحت فرودین در برابر ساحت فرازین، و جسم در برابر روح همراه باشد، می‌تواند بدبینی به جهان جسمانی و زندگی این جهانی را در پی آورد. جا دارد که پیش از تبیین بدبینی معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی افلاطون، مرده‌ریگ یونانی بدبینی را به اجمال از نظر بگذرانیم؛ مرده‌ریگی که بی‌گمان افلاطون از آن سهمی برده است.

پیشینه بدبینی در فرهنگ یونانی

پیشینه خوارداشت جسم و جهان در یونان، بیش از همه، اندیشه‌ای اورفیوسی-فیثاغوری است. در این دو مکتب، روح آدمی گوهری نیکونهاد و ایزدی، و تن او بدنهاد و اهریمنی به شمار می‌آید. بر اساس اسطوره زایش دیونوسوس و آفرینش آدمی در دین اورفیوس و به روایت نوافلاطونیان، هرا، همسر زئوس، بر اثر خشم و کین‌خواهی، تیتان‌ها، ایزدان پیش از پیدایی ایزدان المپیایی، را به کشتن دیونوسوس برانگیخت؛ چرا که او فرزند زئوس از دخترش، پرسفونه، بود. تیتان‌ها از هرا فرمان بردند و دیونوسوس را کشتند؛ سپس پیکر او را پختند و خوردند. زئوس بر آنان خشم گرفت و با فرود آوردن آذرخش - که شیوه ویژه او بود - آنان را سوزاند و از خاکسترشان - که آمیزه‌ای از تیتان‌ها و دیونوسوس بود - آدمی را بیافرید (و از قلب دیونوسوس، که بر جای مانده بود، به واسطه سیمله^۲، دیونوسوسی دیگر در وجود آورد). از این رو، آدمی هم نیکوسرشت است و هم بدسرشت؛ چرا که از دو گوهر یا دو سرشت متضاد ساخته شده است: یکی گوهر دیونوسوسی یا گوهر نیک ایزدی، و دیگری، گوهر بدنهاد تیتانی. بر مبنای دین اورفیوس، در وجود آدمی روح عنصر ایزدی و تخته‌بند تن، و تن عنصر تیتانی و «گور» روح است. بنابراین، بر اساس این دین - برخلاف دیدگاه هومری که زندگی اصیل را همین زندگی در این جهان می‌شمرد - روح در زندگی این جهانی در حال تبعید به سر می‌برد و در دام تن پادافره می‌بیند. پس، مرگ آغاز رستگاری اوست؛ به گونه‌ای که روح به میزانی که خود را از آلودگی‌های جسم و جهان پاک سازد،

1. Dualism

2. Semele

می‌تواند به اصل ایزدی خویش بازگردد.

اورپیدس - در قطعه‌ای که افلاطون در *گرگیاس* از او نقل کرده - چنین سروده است: «چه کسی می‌داند، آیا زنده بودن مرده بودن است، و مرده بودن زنده بودن؟»^۱ این تعبیر نقیضی^۲ در پرتو نگرش اورفیوسی-فیثاغوری حاکی از آن است که زندگی در کالبد خاکی مردگی است و مرگ آغاز زندگی اصیل روح. گواه این معنی، نکته‌ای است که افلاطون پس از این قطعه می‌آورد. او می‌گوید: «من خود پیشتر از دانایان شنیدم که ما اکنون مرده‌ایم و تن ما گوری برای ماست.»^۳ او این سخن را به یک سیسیلی یا ایتالیایی نسبت می‌دهد،^۴ چنان‌که گویی او یک فیثاغوری است. اما در *کراتولوس*، افلاطون در خلال گمانه‌زنی‌های خود دربارهٔ ریشهٔ برخی از واژگان، پس از نسبت دادن زندگی‌بخشی و سامان‌دهی طبیعت به واژهٔ روح،^۵ دربارهٔ واژهٔ تن^۶ می‌گوید برخی آن را گور^۷ روح می‌دانند؛ به گونه‌ای که روح در زندگی کنونی در تن «دفن شده است»^۸ و احتمال می‌دهد که پیروان اورفیوس آن نام را بر تن نهاده باشند، چرا که آنان بر آن بودند که روح باید به پادافره گناهی در گذشته تاوان دهد؛ از این رو، در حصار^۹ یا زندان^{۱۰} تن نگه داشته می‌شود^{۱۱} تا هنگامی که پادافره او پایان یابد.^{۱۲} معناهایی که استعارهٔ «گور» در بر دارد، یعنی اسارت و غربت روح در تن، و کیفر دیدن روح در تن به سبب ناپاکی‌های پیشین، و خوارداشت جسم و جهان، از بدبینی شدید به زندگی این جهانی دلالت دارد.

1. τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καθανεῖν, τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν; (492e10-1)

(Máxđ Afλατὼν: Polyidus, fr. 7; نقل از 5 n. 275 Hamilton/Cairns 1973)

در این مقاله، نقل قول‌های مستقیم از نوشته‌های افلاطون و دیگر نوشته‌های یونانی، ترجمه از متن یونانی آنها است. در این کار، از برخی ترجمه‌های این آثار یاری گرفته‌ایم، ولی به جای متن یونانی از آنها پیروی نکرده‌ایم. کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌های نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. در این نقل قول‌ها همهٔ تأکیدها به صورت حروف خمیده از ماست. در ارجاع به آثار افلاطون، شمارهٔ صفحه‌های استفانوس (Stephanus) را (همراه با حروف نمایان‌گر بخش‌های صفحه، و شمارهٔ سطرها) می‌آوریم. شماره‌هایی که در ارجاع به آثار منظوم یونانی می‌آوریم، شماره‌های مصراع‌های آن منظومه‌ها است.

2. oxymoron

3. ἦδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμá ἔστιν ἡμῖν σῆμα. (493a1-3)

4. 493a5-6

5. ψυχὴ

6. σῶμα

7. σῆμα

8. τεθαμμένη

در استعارهٔ «گور تن»، که چه بسا حیرتانگیزترین استعاره ساخته شده در کل ادبیات بشری باشد، نکته‌ای متناقض‌نما (paradoxical) نهفته است: روحی که بی‌مرگ است و به تن زندگی می‌بخشد، یا حلول در تن می‌میرد، و با مرگ تن از گور برمی‌خیزد و زندگی را از سر می‌گیرد. از لحاظ لفظی نیز جناس میان دو واژهٔ تن و گور در زبان یونانی (سُما و سیما)، دوچندان بر زیبایی این استعاره می‌افزاید. همین نکته دستاویز افلاطون شده است تا در ریشه‌شناسی‌های خود احتمال اشتقاق واژهٔ سُما از سیما را بسنجد و چنین فرض کند که نخست پیروان اورفیوس بودند که با آگاهی از اسارت روح در تن، لفظ سُما را از واژهٔ سیما برگرفتند و بر تن نهادند (400c4-5).

9. Περίβολος

10. δεσμοτήριον

11. σφῆζεται

12. 399d1-400c8

از میان فیلسوفان پیشاسقراطی، سخنانی از امیدکلس برجای مانده است که از بدبینی او به زندگی بشری و بیگانگی و اسیری آدمی در این جهان حکایت دارد که چه بسا حاصل تأثیرپذیری از اندیشه اوریوس-فیثاغوری باشد. او می‌گوید: «دریغ، ای تبار نگون‌بخت میرندگان، ای تبار سیه‌روز، از چه ستیزه‌ها و از چه زاری‌هایی زاده شدید.»^۱ او گذشته از بدبینی به زندگی این جهانی، این جهانی، گویی درباره هبوط آدمی به جهان نیز می‌اندیشد، آن‌جا که می‌گوید: «از چه منزلت و از چه بلندای سعادت [فروافتادیم].»^۲ او جهان را «محنت‌سرا» یا «بیت‌الاحزان»^۳ می‌خواند و جایگاه شرهای وجودی و اخلاقی گوناگون، از قبیل ناخوشی و کشمکش و کشتار، می‌شمرد (گویی این دو گونه شر در اندیشه او همراه با یکدیگر و حتی وابسته به یکدیگرند). او از بیگانگی آدمی در این جهان حکایت می‌کند و می‌گوید: «گریستم و زاریدم چون سرزمین ناشناس را دیدم.»^۴ هم‌چنین می‌گوید: «به زیر طاق این غار فروآمدیم.»^۵

افزون بر نگرش اوریوس-فیثاغوری، در ادبیات یونانی نیز نمونه‌هایی از بدبینی به زندگی بشری یا وضعیت جهان به چشم می‌خورد، از جمله در شعر هسیود و در سوگنامه‌ها. هسیود به وضعیت زندگی بشر در دوران خود نگاهی سخت بدبینانه دارد، هم از لحاظ رنج و اندوهی که آدمیان می‌کشند، و هم از لحاظ رذیلت‌های اخلاقی فراوانی که در میان آنان شیوع دارد. وی در *کارها و روزها* می‌گوید جهان از هنگام پیدایی آدمیان تاکنون پنج دوره را، بر حسب پنج گونه یا نژاد^۶ از آدمیان، به خود دیده است. در نخستین دوره، نژاد زرین پدید آمد. مردمان این دوره را نامیرایان سکنی‌گزیده در آلمپیا آفریدند. آن مردمان در زمان فرمانروایی

1. ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνομβον, οἷων ἐξ ἐρίδων ἕκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε. (185.F131.B124)

نقل قول‌هایی که از فیلسوفان پیشاسقراطی می‌آوریم، از گردآوری و تصحیح گراهام (Graham 2010) برگرفته‌ایم. سه شماره‌ای که در ارجاع به فقره‌ها می‌آوریم، به ترتیب از چپ، عبارت است از شماره‌گذاری کلی گراهام، اعم از قطعه بازمانده از فیلسوف یا گواهی و گزارش دیگر نویسندگان باستانی، شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری گراهام و همراه با F، و شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری دیلز-کراتس همراه با B. (Diels-Kranz)

2. ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου. (179.F125.B119)

این جمله یونانی فعل ندارد. گراهام در ترجمه این جمله به جای فعل، در درون [] fallen آورده است.

3. ἀτερπέα χῶρον

4. κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδῶν ἀσυνήθεα χῶρον. (181.F127.B118)

عکس این دیدگاه درباره بیگانگی را در فقره‌ای خوش‌بینانه از دموکریتوس (Democritus) می‌یابیم، آن‌جا که می‌گوید کل زمین به روی نیک‌مردان گشوده است؛ زیرا سراسر جهان برای روح نیک هم‌چون وطن (πατρίς) است (428.F297.B247)

5. ἡλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον. (180.F126.B120)

بدین‌سان امیدکلس استعاره یا تمثیل غار را پیش از افلاطون، یا چه بسا پیش از هر کسی، به کار برده؛ اما افلاطون بیشتر از زاویه معرفتی بدان نگریسته است.

گراهام در تحشیه خود بر این فقره و فقره پیشین، تاسخ را سرچشمه این اندوه و تیره‌روزی مندرج در گفته‌های امیدکلس می‌شمرد (Graham 2010: 430).

6. Γένος

ایمان شفیع‌بیک

کرونوس بر آسمان، هم‌چون ایزدان،^۱ و عاری از بیماری و سختی می‌زیستند. بی‌آنکه رنج کشت‌وورز برند، زمین بی‌دریغ، با میوه و دانه فراوان، نیاز آنان را برمی‌آورد. هنگامی که خاک، این نژاد را در خود فروپوشید، زئوس آنان را ارواح^۲ نگاهبان^۳ آدمیان ساخت. دومین دوره، دوره نژاد سیمین بود، نژادی فرومایه‌تر، که مردمانش به سبب بی‌خردی و بدرفتاری با یکدیگر، به دور از درد نبودند. بالین‌حال، پس از آن‌که خاک، اینان را در خود فروپوشید، جایگاه دوم را یافتند و «میرندگان فره‌مند زیرین»^۴ نام گرفتند. سومین دوره، دوره نژاد مفرغین بود؛ مردمانی نیرومند و پرخاشجو، با رزم‌افزایی از مفرغ، که به دست یکدیگر از پای در آمدند و بی‌نام^۵ به به جهان سرد مردگان شتافتند. چهارمین دوره، از آن نژاد پهلوانان بود؛ هم‌آنان که نیمه‌ایزدان^۶ نیمه‌ایزدان^۶ خوانده می‌شوند. جنگ‌وستیز^۷ گجسته آنان را در هم شکست؛ برخی به مرگ پیوستند، و برخی دیگر به یاری زئوس در کرانه زمین جای گرفتند و سعادت‌مندانه آسودند. اما پنجمین دوره، روزگار کنونی است؛ دوره نژاد آهنین، که هسیود با بدبینی بدان می‌نگرد: «کاشکی ناچار نبودم که در میان مردمان [نسل] پنجم به سر برم، بلکه، یا پیش از این می‌مردم یا پس از این زاده می‌شدم.»^۷ زیرا مردمان نژاد آهنین نه روزی از غم و رنج فارغ‌اند، نه شبی از دل‌تنگی. گذشته از این، هسیود از لحاظ اخلاقی نیز از زمانه خود دلسرد است و می‌گوید در روزگار او حرمت‌ها و دوستی‌ها و برادری‌ها در هم شکسته؛ حق از آن زورمندان است؛ یکی شهر دیگری را ویران می‌کند؛ دادگران و نیکان بی‌ارج می‌گردند، و بدکرداران و پرخاشجویان ارج می‌یابند؛ شرمی در میان نیست؛ بدان نیکان را می‌آزارند؛ مردمان تحت سیطره رشک و کین‌اند، و در برابر شر بی‌پناه‌اند.^۸

گویی در نگاه هسیود شر اخلاقی مرز مشخصی با شر وجودی ندارد. او گاه جداگانه از هر دو گونه شر یاد می‌کند و گاه چنان سخن می‌گوید که گویی ردیلت‌های اخلاقی را علت شرهای وجودی از قبیل دردها و رنج‌ها می‌گیرد و گاه چنین می‌نماید که شر اخلاقی را در گستره و نیرو درهم‌تنیده با شر وجودی می‌یابد. این نکته را دنباله شعر هسیود تأیید می‌کند: او درست پس از سخنانی که حاکی از چیرگی بدی بر نیکی در روزگار ماست، حکایتی از باز و بلبل می‌آورد که می‌توان آن دو را در پرتو گفته‌های پیشین او، نمادسازی خیر و شر، و بیانگر چیرگی وجودی (و

1. ὄστε θεοί (112)

2. Δαίμονες

3. φύλακες

4. ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί (141)

5. νόνημοι

6. ἡμίθεοι

7. μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμποισι μετέιναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.

8. 90-201

نیز اخلاقی) شر بر خیر تلقی کرد. در این حکایت، بازی بلبلی را در چنگال گرفته، و بلبل در حالی که چنگال‌های خمیده باز در تنش فرورفته، می‌نالد. باز به او می‌گوید ای بیچاره، چرا می‌گری؟ اکنون یکی که بس نیرومندتر از توست، تو را به چنگ آورده است. به جایی می‌روی که من تو را می‌برم. بسته به خواست خود، می‌توانم تو را خوراک خویش سازم یا برهانم. نادان است آن که با قوی‌تر از خود پنجه در افکند؛ چرا که از پیروزی بهره‌ای نخواهد برد و دردی نیز بر خواری‌های خود می‌افزاید.^۱

از میان سوگنامه‌سرایان یونانی، اوریپیدس نیز در *مدیا* نگاهی سخت بدبینانه به زندگی در این جهان و وضعیت اخلاقی مردمان دارد.^۲ او در کاربرد استعاره *سایه*^۳ بر افلاطون پیشی می‌گیرد و آدمیزادگان میرا را بدان تشبیه می‌کند^۴ و بر آن است که «در میان میرایان هیچ‌کس نیکبخت نیست.»^۵ او ناخشنودی از زاده شدن را با حساسیت شاعرانه خود این‌گونه بازمی‌گوید: «ای بستر پر درد آمیزگاری زنان، چه بسیار پلیدی‌ها برای میرندگان به بار آورده‌ای.»^۶ هم‌چنین در *ایون* می‌گوید بخت برای میرندگان به صورت‌های گوناگونی رخ می‌نماید؛ ولی در میان آدمیان به سختی می‌توان کسی را خوشبخت یافت.^۷

بدبینی معرفت‌شناختی در فلسفه افلاطون

جهل سقراطی، افلاطون را به امکان کسب معرفت اخلاقی در این جهان بدبین ساخت و او را به چاره‌جویی برای برون‌رفت از این بن‌بست معرفت‌شناختی واداشت. در رساله‌های سقراطی نیز نشانه‌هایی از بدبینی معرفت‌شناختی به چشم می‌خورد. بارزترین نمونه آن را در *دفاعیه*، در تفسیر سقراط بر پاسخ پرستشگاه دلفی می‌بینیم. او در تفسیر خود، معرفت ناسوتی را در مقایسه با معرفت لاهوتی بی‌مقدار می‌خواند،^۸ و بر این اساس می‌کوشد تا بر هر آن کس که خود را دانا می‌پندارد، آشکار سازد که دانا نیست. او بر آن است که این کار را «به تأیید الهی»^۹ و «بر مبنای

1. 202–12

نمونه‌های دیگری از چیرگی شر اخلاقی یا وجودی در دیدگاه هسیود را می‌توان در 270–2 و 275–80 و 287–92 و 317–9 یافت.

2. *Medea* 410–3, 439–40

3. *σκιά*

4. 1224

5. *θνητῶν γὰρ οὐδεὶς ἔστιν εὐδαίμων ἀνὴρ.* (1228)

6. *ὃ γυναικῶν λέχος πολύπονον*

ἄσα βροτοῖς ἔρεξας ἤδη κακά. (1290–2)

درباره بدبینی اوریپیدس به زندگی بشر در این جهان، هم‌چنین بنگرید به 354–5, 936–5, 189–190, 207, *Hippolytus* 176,

42, 981–2

7. *Ion* 381–3

8. 20d–e, 23a–b

9. *κατὰ τὸν θεὸν* (23b5)

ایمان شفیع‌بیک

تکلیف الهی خود»^۱ در پیش گرفته است. اما نزد سقراط، کاستی معرفتی، کمبود نیکی را نیز در پی دارد. گویی او در پاسخ به پند پرستشگاه دلفی، «خویش را بشناس»، است که می‌خواهد خوارمایگی معرفتی و دون‌پایگی وجودی آدمی را در برابر ساحت ایزدی گوشزد کند.

نمونه دیگر این‌گونه بدبینی را، که قدری غیرمستقیم‌تر است، در تفسیر سقراط بر شعری از سیمونیدس^۲ در پروتاگوراس^۳ می‌یابیم. بر اساس آنچه از ظاهر خود شعر برمی‌آید، و به خصوص تأکیدی که سقراط بر آن می‌ورزد، به کمال نیکی رسیدن در زندگی بشری ناممکن است. از آن‌جا که بر مبنای قاعده سقراط، نیکی مستلزم دانایی است، این آموزه که هیچ‌کس در زندگی این جهانی نمی‌تواند به کمال نیکی برسد، این معنی را نیز در بر خواهد داشت که هیچ‌کس نمی‌تواند به دانایی کامل برسد. این بدبینی معرفت‌شناختی، آموزه‌ای بنیادین در فایدون است؛ ولی این‌جا در رساله‌ای سقراطی نیز - هرچند نه با تصریح و تفصیل نوشته‌های میانی - به چشم می‌خورد. اعتراف سقراط به جهل، و روش دیالکتیک او، که به اثبات نادانی مدعیان دانایی می‌انجامد، این نتیجه را در بر ندارد که آدمی «هیچ‌گاه» نمی‌تواند به معرفت دست یابد. آگاهی از جهل منافاتی با خوش‌بینی به کسب معرفت ندارد. اما این‌جا، در پروتاگوراس، نخست‌بار در نوشته‌های افلاطون با بدبینی صریح به نیکو شدن، و بدبینی غیرصریح یا غیرمستقیم به دانا شدن برمی‌خوریم. دستاویز تفسیر آن شعر، پیشنهاد پروتاگوراس به سقراط است که موضوع گفت‌وگو، یعنی فضیلت، را با توجه به معنای آن در قطعه‌ای از سیمونیدس، واکاوند:

«برای آدمی نیکو شدن به راستی دشوار است،

و نیز در دست‌ها و پاها و خرد، کمال یافتن...»^۴

پس از نقل این قطعه، پروتاگوراس از سقراط می‌پرسد آیا شاعر آن را نیکو سروده است و سقراط پاسخ مثبت می‌دهد. سپس، پروتاگوراس می‌پرسد آیا رواست که شاعر با خود در تناقض باشد و سقراط پاسخ منفی می‌دهد. پروتاگوراس توجه سقراط را به قطعه‌ای دیگر از شعر جلب می‌کند تا تناقض آن را با قطعه پیشین بر ملا سازد:

«پیتاکوس را [در این سخن] برحق نمی‌انگارم...

1. διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν (23c1)

۲. از این شعر سیمونیدس، به جز قطعه‌هایی که افلاطون نقل کرده است، بخش دیگری در هیچ نوشته‌ای بر جا نمانده است (Cooper 1997: 774 n. 17).

3. 339a-346d

4. 'Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον... (339b1-2)

در مصراع اخیر، معنای اصلی τετράγωνον، «چهارگوش» یا «مربع» است که معنای مجازی «کامل» (هم‌چون مربع) را نیز در بر دارد (Liddell/Scott 1996: 1780).

که گفت نیک بودن دشوار است.^۱

پروتاگوراس بر آن است که این دو قطعه با یکدیگر متناقض‌اند، ولی سقراط تعارضی میان آن دو نمی‌بیند. توجیه سقراط این است که پیتاکوس می‌گوید: «نیک بودن دشوار است» و سیمونیدس سخن او را رد می‌کند؛ چنان‌که می‌خواهد بگوید که «چنین نیست؛ بلکه برای آدمی نیک شدن دشوار است؛ به راستی چنین است ای پیتاکوس.» او نمی‌گوید «به راستی نیک شدن دشوار است»؛ وگرنه منظور او می‌بایست این می‌بود که برخی چیزها به راستی خوب‌اند، و برخی چیزهای دیگر نیز خوب‌اند، ولی به راستی خوب نیستند؛ درحالی‌که چنین سخن خامی در خور سیمونیدس نیست. جایگاه قید «به راستی»^۲ در این شعر به گونه‌ای است که سیمونیدس آن را در پاسخ به پیتاکوس به کار می‌برد. پیتاکوس می‌گوید: «نیک بودن دشوار است» و سیمونیدس چنین پاسخ می‌دهد که «ای پیتاکوس، آنچه تو می‌گویی درست نیست؛ زیرا نه نیک بودن، بلکه نیک شدن است که به راستی دشوار است.» سیمونیدس می‌خواهد بگوید نیک شدن به راستی دشوار است، و اگرچه ممکن است بتوان زمانی کوتاه به این پایه رسید، برقرار ماندن در آن پایه و نیک بودن، بدان‌سان که پیتاکوس می‌گوید، برای آدمیان ممکن نیست و «تنها یک ایزد می‌تواند از این امتیاز برخوردار باشد.»^۳ پس:

«آدمی بد است و بس،

و هموست که درماندگی‌گیر ناپذیر او را از پای افکنده است.»^۴

بنابراین، برای آدمی «نیک شدن دشوار است، هرچند ممکن؛ ولی نیک بودن ناممکن است.»^۵ آدمیزاد نیک نیز با گذشت زمان یا به سبب رنج یا بیماری یا «رویداد دیگری، که خود به تنهایی بدکرداری است، یعنی ازدست دادن معرفت»^۶ به بدی می‌گراید. پس، محتوای این بخش از شعر شعر این است که «آدمیزادی نیک بودن و نیک ماندن ناممکن است، ولی ممکن است که

1. Οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,

... χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν

ἔμμεναι. (339c3-5)

2. ἀλαθέως

3. θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας. (344c2-3)

این جمله را سقراط در دنباله شعر، از سیمونیدس نقل کرده بود (341e3) و در این‌جا، در تفسیر خود، دوباره آن را - با تفاوتی ناچیز - بازمی‌گوید.

4. Ἄνδρα δ' οὐκ

ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,

ὄν [ἂν] ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη. (344c4-5)

5. τὸ δ' ἐστὶ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν, δυνατὸν δέ, ἐσθλὸν, ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον. (344e5-6)

6. ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος — αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πράξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι (345b4-5)

ایمان شفیعی‌بیک

آدمیزاد نیک شود و نیز بد.^۱ همه این سخنان خطاب به پیتاکوس است؛ هم‌چنان که چند بیت بعدی شعر، این نکته را روشن تر می‌سازد:

«از این رو، من هرگز در جست‌وجویی بیهوده به سوی آنچه میسر نمی‌شود،

بهره‌ عمر را در پی امیدی واهی، به دنبال آدمیزاده‌ای بی‌عیب، نمی‌بازم...»^۲

بنابراین، سیمونیدس به پیتاکوس می‌گوید:

«مرا بس که کسی بد نباشد...»

هر آنچه پلیدی بدان آمیخته نباشد، بی‌گمان نیکوست.^۳

در این‌جا، تفسیر سقراط با اینکه از ظاهر معنای شعر فاصله می‌گیرد، در جهت نگرش فلسفی اوست؛ شاعر نمی‌خواهد بگوید هرچه سپید است، آمیخته با سیاه نیست؛ چرا که این سخن بی‌معنا است، بلکه می‌خواهد بگوید او خود بی‌هیچ چون و چرایی به آنچه بینابین نیک و بد است، خرسند خواهد بود.

برخی از افلاطون‌شناسان، تفسیر سقراط بر شعر سیمونیدس را وقعی نمی‌نهند و جدی نمی‌گیرند. از جمله، گمپرتس این تفسیر را «وقت‌گذرانی» می‌خواند.^۴ گاتری نیز آن را «سرگرمی» «سرگرمی شگرف ولی دور از فلسفه» می‌شمرد. هم‌چنین گاتری از کرومبی نقل می‌کند که این قطعه، صرف‌نظر از ارزش کم‌دی، چه بسا نشانی است از اینکه سقراط می‌خواهد بگوید می‌توان هر معنای دلخواهی را به یک شعر بخشید و از این رو تشبث به شعر با هدف آموزشی کاری گمراه‌کننده است.^۵

در پاسخ به این‌گونه برداشت‌ها و در دفاع از جدیت و اهمیت تفسیر سقراط، جا دارد یادآوری کنیم که سقراط در آغاز، تفسیری مزاح‌آمیز از سروده سیمونیدس به دست می‌دهد، ولی خود بی‌درنگ با استناد به دنباله شعر، آن تفسیر را تکذیب می‌کند و می‌گوید پرودیکوس - که سقراط به همراهی و تأیید او چنان تفسیری از شعر به دست داد - قصد مزاح و آزمودن پروتاگوراس را داشته است. پس از آن، سقراط تفسیر اصلی و جدی خود را می‌آغازد. در این‌جا، نه خود سقراط با

1. ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἷόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν, γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἷόν τε, καὶ κακὸν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον. (345c1-2)

2. Τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος κενεὰν ἐς ἅ—πρακτὸν ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω, πανάμωμον ἄνθρωπον... (345c6-9)

3. "Ἐμοιγ' ἐξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακός... πάντα τοι καλὰ, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται. (346c3, 11)

۴. گمپرتس ۱۳۷۵: ۸-۸۵۶

5. Guthrie 1975: 227, 227 n. 1

مأخذ گاتری:

Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 1, 1962, p. 234.

لحن مزاح و مطایبه سخن می‌گوید، و نه رواست که چنین برداشتی از تفسیر او داشته باشیم؛ چرا که تفسیر او بر پایه اصل‌ها و آموزه‌هایی استوار است که او در سراسر رساله‌های آغازی همواره بدان‌ها پایبند بوده و هرگز از آنها عدول نکرده است. گذشته از این، سقراط در جمهوری نیز سیمونیدس را سخت ستوده و درباره او گفته است: «ناباوری به سیمونیدس آسان نیست؛ چرا که او مردی فرزانه و یزدانی است.»^۱ بنابراین، بعید است که سقراط بخواهد از شعر چنین شاعری، که او را این مایه بزرگ می‌دارد، بازیچه‌ای بسازد و جای شگفتی نیست اگر سقراط شعر سیمونیدس را دست‌مایه بازگفتن اندیشه‌های اصیل خود سازد. صرف نظر از هر ایرادی که به نحوه تفسیر سقراط بتوان گرفت، او نگرش راستین خود را در قالب این تفسیر می‌ریزد. او خود نیز مدعی نمی‌شود که منظور شاعر موبه‌مو همان است که او می‌گوید. سقراط این نکته را بر اساس اصل هرمنوتیکی خود، باز می‌گوید. آن اصل این است که هنگامی که گوینده یا نویسنده در میان ما نیست و نمی‌توانیم از خود او درباره گفته‌اش پرس‌وجو کنیم، هرگز نمی‌توانیم با قطعیت به آنچه او در سر داشته‌است، پی ببریم. از این روست که سقراط پیشنهاد می‌کند تفسیر شعر سیمونیدس را پایان بخشند، و به جای بحث بر سر آن، خود مصاحبان حاضر، موضوع اصلی گفت‌وگو را (درباره فضیلت‌ها) از سر گیرند.^۲

برخلاف صاحب‌نظرانی که تفسیر سقراط را جدی نمی‌گیرند، فرد آن را «تأویل جدی»^۳ سقراط می‌خواند، و آن را افزوده افلاطون در زمان نگارش مهمانی می‌داند، یعنی هنگامی که تمایز میان «بودن» و «شدن» نزد افلاطون به اوج اهمیت خود می‌رسد. او می‌گوید تصادفی نیست که شخصیت‌های حاضر در مهمانی، به استثنای آریستوفانس، در پروتاگوراس نیز حاضرند.^۴ چنان که فرد می‌گوید، نگاه بدبینانه‌ای را که حاکی از شکندگی خوبی و کمال آدمی است، بیشتر در برخی از نوشته‌های اخیرتر افلاطون می‌یابیم، ولی این فقره از پروتاگوراس، از حیث این محتوا، بر آن نوشته‌ها پیشی می‌گیرد. هم‌چنین دوگانگی^۵ میان موجود کامل جاودانی و موجود ناکامل فانی را، پیش از آثار میانی در همین فقره می‌بینیم.^۶

1. ... Σιμωνίδη γε οὐ ῥᾶδιον ἀπίστεῖν — σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ... (i. 331e5-6)

2. 347c-348a

3. serious exegesis

4. Frede 1986:747-8

5. dichotomy

6. Ibid: 743, 745

فرد از پیشینه باور به امتناع کمال آدمی در شعر یونانی نیز یاد می‌کند، و می‌گوید نقصان بشری در برابر کمال الهی، موضوعی سنتی است که می‌توان آن را تا هومر ردیابی کرد؛ هرچند چنین می‌نماید که سیمونیدس ارزش‌گذاری‌های کهن را بازنگری کرده‌است. زیرا با اینکه او نیز (هم‌چون دیگر شاعران) نیکی را بسته به عوامل بیرونی ناشی از بخت می‌شمرد، تأکید می‌ورزد که رویکرد درونی (inner attitude) یا باطن (inwardness) آدمی نیز تعیین‌کننده شایستگی اوست. (Ibid: 738) هم‌چنین، فرد بدبینی سیمونیدس را با هسیود می‌سنجد و می‌گوید سیمونیدس همانند هسیود به کسب فضیلت و نیل به کمال موضعی بدبینانه دارد، ولی درجه بدبینی نزد آن‌دو متفاوت است: هسیود

ایمان شفیع‌بیک

شعر سیمونیدس و تفسیر سقراط بر آن، مبتنی بر این اندیشه است که در زندگی آدمیان، از لحاظ اخلاقی، بدی بر نیکی چیرگی دارد. این اندیشه را در هیپیاوس بزرگ نیز می‌یابیم، آن‌جا که سقراط می‌گوید «همه آدمیان بسی بیش از نیکی، بدی می‌کنند».^۱ در دفاعیه نیز گویی سقراط آدمی را اسیر بدی می‌داند، چرا که می‌گوید: «گریز از مرگ دشوار نیست؛ حال آنکه گریز از پستی بسی دشوارتر است.»^۲ در لوسیسیس، گویی سقراط وجود بدی اخلاقی را مفروض می‌گیرد، آن‌جا که می‌گوید آدمی چون در میانه نیکی و بدی است، نیکی را دوست دارد، و نیکی به خودی خود نیست که او را مجذوب می‌سازد: «به سبب بدی، به ارج نهادن و دوست داشتن نیکی روی آورده‌ایم؛ چنان‌که گویی نیکی داروی بدی، و بدی بیماری است؛ و اگر بیماری وجود نداشته باشد، هیچ نیازی به دارو نیست.»^۳

پس از دوره سقراطی، افلاطون بدبینی معرفت‌شناختی خود را از جنبه‌های گوناگون، با صراحت بیشتری ابراز می‌دارد. در *کراتولوس* هرگونه روش وابسته به زبان را در کسب معرفت ناکارآمد می‌شمرد.^۴ تمثیل غار در *جمهوری*^۵ نیز، در اصل، شرح وضعیت معرفتی بشر در این جهان است؛ مبنی بر اینکه ما در این جهان در تاریکی جهل گرفتاریم، و از هر چیز، سایه‌ای بیش نمی‌بینیم و آن را حقیقت می‌پنداریم. افلاطون در زمینه برنامه‌تعلیمی‌تربیتی خود به این تمثیل استناد می‌جوید و هدف خود را از این تمثیل مقایسه‌تأثیر تربیت^۶ یا فقدان آن^۷ در آدمی می‌خواند.^۸ بندهایی که زندانیان غار به آنها بسته‌اند، بندهای جهل‌اند؛ سقراط در خطاب به هم‌سخن خود، «بند» و «نادانی» را در کنار هم می‌آورد: «اکنون فرض کن ... رهایی و درمان آنان را از بندها و از نادانی‌شان.»^۹ اما افلاطون در این تمثیل، به‌رغم بدبینی به وضعیت معرفتی و به‌تبع آن، وضعیت وجودی آدمیان در این جهان، خوش‌بین است که بتوان در طی زندگی این جهانی از غار بیرون شد و به معرفت نائل آمد.

در کارها و روزها می‌گوید گرچه راه رسیدن به نیکی دشوار است، اگر راه را ببیماییم، نیک ماندن آسان خواهد بود (92-289)؛ درحالی‌که سیمونیدس این را ناممکن و مختص به ایزدان می‌داند. (Ibid: 740)

1. Κακά δέ γε πολὺ πλείω ποιοῦσιν ἢ ἀγαθὰ πάντες ἄνθρωποι... (296c3-4)

2. μὴ οὐ τοῦτ' ἢ χαλεπὸν ... θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν. (39a6-b1)

3. ... διὰ τὸ κακὸν τάγαθὸν ἡγαπῶμεν καὶ ἐφιλοῦμεν, ὡς φάρμακον ὃν τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ κακὸν νόσημα· νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου. (220d2-4; cf. 218a-b)

4. 438d-e

5. vii. 514a1-517c5

6. παιδεία

7. ἀπαιδευσία

۸. تتر موضوع تمثیل غار را تعلیم و تربیت آتی می‌داند و بر این مبنای عناصری از این تمثیل را تفسیر می‌کند (Tanner 1970: 87-8)

9. Σκόπει δὴ ... αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης... (515c4-5)

اما بر اساس *فایدون*^۱، در این جهان به هیچ طریق نمی‌توان به معرفت رسید، بدین علت که تن *سد راه*^۲ معرفت است؛ چرا که نمی‌توان از طریق حس‌ها به حقیقتی رسید.^۳ «زیرا هر گاه [روح] با همراهی تن در پژوهیدن چیزی بکوشد، آشکار است که به سبب آن فریب می‌خورد.»^۴ روح در صورتی به بهترین نحو اندیشه می‌ورزد،^۵ که هیچ‌یک از حس‌ها یا لذت و درد او را مانع نیاید،^۶ بلکه «در حد توان خودبسندگی^۷ گردد»^۸ و وابستگی خود به تن را پایان بخشد. فیلسوف هر هر آنچه را *سد راه* معرفت بیابد، بی‌ارزش می‌شمرد. از این رو، «روح فیلسوف تن را سخت *خوار می‌دارد* و از آن می‌گریزد و می‌کوشد تا خودبسندگی^۹ گردد.»^{۱۰} او باید تنها با اندیشه در راه معرفت گام نهد و از حس‌ها و از کل بدن دست شوید.^{۱۱} «زیرا [تن] روح را، تا هنگامی که همراه او باشد، درمانده می‌سازد و از دستیابی به حقیقت و حکمت مانع می‌آید.»^{۱۱}

اما افلاطون تنها به این سخن بسنده نمی‌کند که تن را مانع کسب معرفت بخواند، بلکه تا جایی در *خوارداشتن تن* پیش می‌رود که مفهوم دینی پلیدی و آلودگی را نیز به آن نسبت می‌دهد و رهایی و پاکی از آن را برای نیل به حقیقت لازم می‌شمرد. او در این باره می‌گوید: «تا هنگامی

1. 65a-66a

2. *ἐπιόδιον*

۳. دموکریتوس نیز گفته است: «دو گونه شناسایی هست، یکی پاک‌سرشت و دیگری ناپاک‌سرشت؛ و کل [گونه] ناپاک‌سرشت [شامل] اینها است: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساواایی. و [گونه] پاک‌سرشت به دور از این [ناپاک‌سرشت] است.»

(γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα· ὄμις, ἀκοή, ὄδμη, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. (140.F39.B11))

این سخن دموکریتوس بیان‌گر *اکراه* او نسبت به تن، با رویکرد معرفت‌شناختی است؛ چرا که بر پایه آن، ادراک حسی نوعی شناسایی غیراصیل است و شناسایی اصیل چیزی است متفاوت با آن. در سخن دموکریتوس، معنی دیگر واژه *σκοτίη* (ناپاک‌سرشت) «تیره» یا «مبهم» است؛ ولی به ویژه این‌جا که در تقابل با *γνησίη* آمده، معنی ظاهری آن «حرام‌زاده» در مقابل «حلال‌زاده» است، و پیداست که نوعی اندیشه تحقیر یا تکیه را در بر دارد.

آناکساگوراس (Anaxagoras) نیز در این باره می‌گوید: «به علت ناتوانی آنها [= حس‌ها] ... توانا نیستیم که حقیقت را بازشناسیم.»

(ὕπ' ἀφανρότητος αὐτῶν ... οὐ δυνατοὶ ἐσμὲν κρίνειν τάληθές. (62.F22.B21))

4. *ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δηλον ὅτι τότε ἐξῆπατα ὑπ' αὐτοῦ.* (65b9-11)5. *λογίζεται*6. *παραλυπῇ*۷. واژه «خودبسندگی» را در ترجمه اصطلاح *αὐτὴ καθ' αὐτὴν* می‌آوریم. این اصطلاح، که افلاطون بارها آن را تکرار می‌کند، بر روگردانی و استقلال روح از جسم و به خود آمدن او دلالت دارد. در منابع ما، معادل‌های زیر را برای آن می‌یابیم:

Grube: "by itself" (Cooper 1997); Tredennick: "independent" (Hamilton/Cairns 1973); Long: "alone by itself" (Sedley/Long 2011); Robin: «isolée en elle-même» (Robin 1950).

8. *ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται* (65c7)9. *... ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεσθαι.* (65c11-d2)10. *ἀπαλλαγεί*11. *ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἔδωντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ.* (66a5-6)

ایمان شفیع‌بیک

که جسم داریم و روح ما با چنین پلیدی آمیخته است، هیچ‌گاه آنچه را طلب می‌کنیم، یعنی آن را که حقیقت می‌خوانیم، به کمال به دست نمی‌آوریم.^۱ زیرا جسم به هزاران طریق ما را به خود مشغول می‌دارد، ما را از میل‌ها و آرزوها و ترس‌ها و هرگونه وهم و گزافه می‌آکند، و به گیرودار در راه دنیا برمی‌انگیزد، و از اندیشیدن و فلسفه‌ورزی و «رؤیت حقیقت»^۲ بازمی‌دارد.^۳ بدین‌سان، افلاطون به خوارداشت همه جانبیه جسم و زندگی این جهانی می‌رسد.

بدبینی جهان‌شناختی در فلسفه افلاطون

تا این‌جا، بدبینی افلاطون به سبب ناامیدی او از کسب معرفت در این جهان بود؛ از این‌روست که بدبینی او را بدبینی معرفت‌شناختی خواندیم. اما این بدبینی مطلق و کلی نیست، چرا که او خوش‌بین است که روح رخت‌برسته از تن سرانجام به معرفت دست یابد. بنابراین، همه بدبینی او متمرکز بر این جهان است؛ زیرا این جهان است که ما را در راه معرفت مانع می‌آید.^۴ پس، بدبینی بدبینی افلاطون جهان‌شناختی است. این بدبینی جهان‌شناختی ریشه در معرفت‌شناسی او دارد. به سخن دیگر، موضوع بدبینی افلاطون جسم و جهان است، و دلیل این بدبینی، دست‌کم در *فایدون*، دلیلی است که باید در معرفت‌شناسی او جست.

او در همه آثار خود، روح و ساحت روحانی را بر جسم و ساحت جسمانی برتری می‌بخشد، ولی در برخی از آنها به صرف اولویت‌بخشی بسنده نمی‌کند، بلکه بدی و آلودگی را نیز به جسم و جهان نسبت می‌دهد. در *مهمانی* «زیبایی لاهوتی»^۵ را زیبایی پاک^۶ و مطلق^۷ می‌نامد و آن را در برابر زیبایی ناسوتی می‌نهد و زیبایی لاهوتی را «نیالوده به گوشت و پوست بشری و بی‌شمار گزافه فناپذیر دیگر»^۸ می‌شمرد. بدین‌سان، او به جای بهره‌مندی زیبایی زمینی از زیبایی آسمانی، بر تضاد این دو گونه زیبایی تأکید می‌ورزد. چنان‌که در بخش نخست دیدیم، در *گرگیاس*، او با استناد به یک سیسیلی یا ایتالیایی، و در *کراتولوس*، با استناد به پیروان اورفیوس،

1. ἕως ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῇ μετὰ τοιοῦτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν· φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. (66b5-7)

2. καθορᾶν τάληθές (66d7)

3. 66b7-d7

۴. امپدوکلس نیز شناخت را در گرو روگردانی از جهان می‌داند. او می‌گوید: «اما تو، چون از این‌جا رو گردانده‌ای، به شناخت خواهی‌رسید؛ [شناختی] ناتمام که آگاهی یک میرنده می‌تواند [بدان] راه یابد.»

(σὺ <δ> οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλίασθης,

πέυσειαι· οὐ πλέον ἢ ἐβροτεῖη μῆτις ὄρωρεν. (20.F3.B2))

5. τὸ θεῖον καλὸν (211e3)

6. καθαρὸν

7. εὐκρινές

8. μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς (211e2-3)

9. 211e1-3

تن را گور روح می‌خواند، گوری که روح باید به پادافره گناهان گذشته، در آن اسارت بکشد. در *فایدروس*، در بیان اسارت روح در تن، استعاره «صدف» را به کار می‌برد و می‌گوید برخی ارواح ما پیش از حلول در تن، به شهود نائل می‌آمدند، «چرا که پاک بودیم و دفن نشده در این چیزی که ما اینک آن را به این سو و آن سو می‌کشیم و تن می‌نامیم، و به‌سان صدفی در آن گرفتاریم».^۱ تمثیل غار در *جمهوری*^۲ نیز از بدبینی به وضعیت وجودی آدمی در جهان حکایت دارد. هرچند هم که آن را مبتنی بر مسئله معرفت‌شناختی افلاطون بگیریم، نباید از یاد ببریم که وضعیت ناگوار معرفتی، خود بر اثر وجود آدمی در این جهان، دامنگیر او شده است. در این تمثیل، آنچه افلاطون غار^۳ می‌نامد، کنایه از این جهان است.^۴ جهان ما جهان تاریکی^۵ است، چرا که نور خورشید به درون غار راه نمی‌یابد، و تنها پرتوی ناچیز از آتشی فروزان، و دور از ساکنان غار، بر دیوار روبه‌روی آنان می‌تابد. اگر افلاطون تنها می‌خواست وضعیت معرفتی بشر را شرح دهد، می‌توانست تنها بر تاریکی غار تأکید ورزد، و آن را کنایه از تاریکی جهل بگیرد. اما تمثیل او نکته‌های دیگری نیز در بر دارد که وضعیت وجودی آدمی را در این جهان نشان می‌دهد. این جهان زندان است، چرا که این غار، غاری افقی نیست که در دل کوه امتداد یافته باشد و کسی که می‌خواهد به درون آن گام بگذارد، دهانه آن را روبه‌روی خود ببیند بلکه غاری سراسیمب و رو به پایین است. در متن، نخست‌بار در وصف آن چنین می‌آید که مردمان «درون یک سکونت‌گاه زیرزمینی غارمانند»^۶ به سر می‌برند. با این وصف، این غار بیشتر به یک سیاه‌چال یا مغاک می‌ماند. به ویژه، واژه سیاه‌چال به‌خوبی آن را وصف می‌کند، چرا که در واقع یک زندان^۷ است و

1. ... καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεδεσμευμένοι. (250c4-6)

یکی از معانی ἀσήμαντος «نشانه‌گذاری نشده» است. ما در ترجمه این واژه به «دفن نشده»، از لیل / اسکات پیروی کردیم، که معادل «not entombed» را برای آن پیشنهاد کرده‌اند (Liddell/Scott 1996: 327). نه‌اماس و وودراف نیز در ترجمه خود (Cooper 1997) آن را به «not buried» و روبن (Robin 1950) به «la place n'est pas marquée par ce sépulcre» برگردانده‌اند. اما تردنیک به «without taint» («بدون آلودگی») (Hamilton/Cairns 1973)، و واترفیلد (Waterfield 2002) به «untainted» برگردانده‌اند. واترفیلد در تعلیقات خود بر متن، معادل «unentombed» را نیز می‌پذیرد (Ibid: 93). این معادل با آموزه اوریفیوسی «گور تن» تطبیق می‌کند.

2. vii. 514a1-517c5

3. σπήλαιον

۴. بر خلاف تصریح افلاطون که غار را به جهان محسوس (یا رؤیت‌پذیر) تشبیه می‌کند (517b1-3)، هوفلایت بر آن است که غار می‌تواند زندان تن باشد که روح را از نور حقیقت محروم می‌سازد. (Hoffleit 1937: 50)

5. σκότος

6. ἐν καταγείῳ οἰκίσει σπηλαιώδει (514a3)

7. δεσμοτήριον

ایمان شفیع‌بیک

غارنشینان *زنلانی*^۱ و در بند^۲ اند؛ «پایها و گردن‌هاشان را در بند»^۳ کرده‌اند، و باید آنان را *رهاند*^۴ تا بتوان از غار بیرون برد.^۵

بدین‌سان، افلاطون در دوره میانی، دو ساحت ایزدان و صورت‌ها را جهان روشنی، و حوزه جسمانی را جهان تاریکی و جهان سایه‌ها می‌شمرد. هم‌چنین، جهان یزدانی را جهان پاک، و جهان خاکی را جهان ناپاکی می‌داند. این دوگانه‌نگاری، از تأثیر ژرف اورفیوسی-فیثاغوری حکایت دارد. افلاطون در این دوره، شکافی هستی‌شناختی میان صورت‌ها و سایه‌ها می‌بیند، نگرشی که نشانی از آن در دوره آغازی به چشم نمی‌خورد. هم‌چنین، او مردمان را در تقابل با ایزدان می‌بیند، ولی در *فایدون* روح را *خویشاوند* یا *همانند*^۶ صورت‌ها می‌خواند.^۷ پس، از لحاظ هستی‌شناختی، آن را نیز دور از جسم، و نزدیک به ساحت برین صورت‌ها می‌داند:

«روح همانندترین است به آنچه لاهوتی و فناپذیر و اندیشیدنی و یگانه و ناپژمردنی و همواره همان و همسان با خود است، حال آنکه جسم، برخلاف آن، همانندترین است به

1. δεσμώτης

2. δεσμός

3. ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας (514a5-6)

4. λύνειν

۵. رایت از سه‌گونه غار در سرزمین یونان یاد می‌کند که ممکن است القاگر تمثیل غار به افلاطون باشند: (۱) مجموعه غارهای معدنی سوراکوس؛ (۲) غار کوروک (Corycian) بر فراز دلفی؛ (۳) غار واری (Vari) در آتیکا. (۱) افلاطون چندین سال با بیم و امید در سوراکوس به سر برده، و بعید است که غارهای معدنی آن‌جا را ندیده باشد. او در *نامه دوم* از مردی یاد می‌کند که از این معادن رهایی یافته است (314e). در آن‌جا قرن‌ها بود که مردان در زنجیر را وامی‌داشتند که دیواره‌های سرسخت را در گودال‌های ژرف معدن بترانند تا سنگ استخراج کنند. ذهن افلاطون نیز معدنی از این خاطره‌های دردناک بود. رایت از پروفیسور استیوارت نقل می‌کند که دهلیزهای این معادن - که هنوز هم می‌توان آنها را در لاتومی (Latomie) یافت - با شعله آتش روشن می‌شد و در انتهای این دهلیزها بردگان یا مجرمان در زنجیر معدن را می‌کاویدند، درحالی‌که پشت به آتش داشتند و سایه خود آنان و نیز کسان و چیزهایی که پشت آنان بودند، بر دیوار غار می‌افتاد. کارگران در میان سایه‌ها اسیر بودند، و رهاننده آنان - به‌کردار اورفیوس - از میان تاریکی پایین می‌آمد تا آنان را به سوی نور رهنمون شود (The Myths of Plato, p. 252). اما غارهای سوراکوس، برخلاف غار افلاطون، درون زمین نیستند، و هرچند خورشید از آنها پوشیده می‌ماند، آفتاب به درونشان می‌تابد؛ باین‌حال، منظره مردان در زنجیر می‌تواند الهام‌بخش افلاطون بوده باشد. (۲) غار کوروک نیز بر فراز دلفی در معرض دید زائران پرستشگاه آپولون بود. اما این غار فاقد بسیاری از ویژگی‌های اساسی غار افلاطون است. (۳) غار واری در کوه هومیتوس (Hymettus)، نزدیک روستای واری در جنوب آتن: چیزی در غار افلاطون نیست که در غار واری یافت نشود. بستر این غار ژرف در دل زمین، و در انتهای سراسیمبی تند و دشوارگذری است. پیش‌روی این بستر، دیواره‌ای عمودی در انتهای غار قامت برافراشته است. کم‌وبیش به موازات این دیوار، سکویی نیز هست. تنها تفاوت این غار با غار افلاطون این است که بستر آن به شکل مثلث متساوی‌الساقین است، درحالی‌که افلاطون گویی بستر غار خود را چارگوش فرض کرده است. این غار تاریک است؛ نوری کم‌سودان می‌تابد و بدون پرتو آتش نمی‌توان درون غار را دید. اگر در بستر غار آتش افروزند، دود آن در دهانه خفه‌کننده خواهدبود؛ از این‌رو، لازم است که آتش بر فراز شیب افروخته‌شود. این غار در ۱۹۰۱ کشف شد. در میان اشیایی که در آن یافتند، به بازموندهایی از هیزم سوخته و خاکستر برخوردند. از کتیبه‌هایی که در آن‌جا یافته‌اند چنین برمی‌آید که جایگاه برپایی مناسکی بوده است. رایت، با استناد به برخی مدارک باستانی، احتمال می‌دهد که افلاطون این غار را دیده باشد و مشاهده مردمان در روشنایی آتش در حال برگزاری مناسک و حمل اشیای گوناگون و نیز جنبش جادویی سایه‌ها بر دیوار غار نقشی نازدونی در ذهن او بسته باشد. (Wright 1906: 138-42)

6. συγγενές/ὄμοιον

7. 79d3

آنچه ناسوتی و فناپذیر و چندانگانه و نیندیشیدنی و پژمردنی است و هرگز همان و همسان با خود نیست.^۱

تعلق روح به ساحت برین و پاک، حاکی از آن است که روح با حلول در تن دچار هبوط می‌شود و به ناچار باید غریبانه در جهان بیگانه و در حسرت بازگشت به سر برد. ^۲ افلاطون در *فایدون* بدبینی شدیدی به زندگی مادی دارد. گویی او بدی‌های بشری را ناشی از نحوه وجود آدمی در این جهان می‌داند؛ به گونه‌ای که روح در کالبد جسمانی، به میزان دل‌بستگی‌ها و تأثرهای نفسانی، دستخوش شر می‌گردد.

اما بدبینی جهان‌شناختی مستقیمی نیز، مستقل از معرفت‌شناسی، در اسطوره جهان‌شناختی *سیاستمدار*^۳ می‌یابیم. این بدبینی، برخلاف بدبینی مطلق به جسم، یک بدبینی نسبی به جهان است؛ زیرا، بر اساس این اسطوره، جهان تنها در دوران کنونی آکنده از کژی و کاستی است. در دوران پیشین، یعنی در دوران فرمانروایی کرونوس، جهت گردش جهان عکس جهت امروزین بود.^۴ کرونوس جهان را تا زمانی معین به گردش آورد. سپس، آن را به حال خود گذاشت و جهان جهان خودبه‌خود^۵ در جهت مخالف گردیدن گرفت. این جنبش معکوس، ناشی «از ضرورت»،^۶ و ذاتی^۷ جهان است. زیرا «به همان حال و یکسان ماندن و همواره همان بودن، از میان همه‌چیز،

1. ... τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεί ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλύτῳ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον αὐ εἶναι σώμα. (80b1-5)

گواردینی می‌گوید در این تقابل «در یک سو امر «خدایی» قرار دارد و در سوی دیگر امر «انسانی». پس «روح» که در کوشش فلسفی به ماهیت خویش آگاه می‌شود باید میان آن دو تصمیم خود را بگیرد و یکی را انتخاب کند: نه تنها میان نیک و بد، و نه تنها میان معنی و ماده... بلکه میان امر خدایی و امر انسانی. این امر «خدایی» به نحوی خدایی است که جایی برای امر «انسانی» باقی نمی‌گذارد و آدمی تا وقتی که می‌خواهد آن را برگزیند باید از امر انسانی چشم‌پوشد.» (گواردینی ۱۳۷۶: ۲۰۵)

۲. رابینسون بر آن است که ثنویت مفرط میان روح و جسم در *فایدون*، در جمهوری تا حدی تعدیل می‌شود. او می‌گوید *فایدون* تنش روحی را به صورت کشمکش میان روح و تن نمودار می‌سازد؛ درحالی‌که جمهوری، با تقسیم روح به سه جزء، ما را به تنش درونی روح رهنمون می‌شود. در این‌جا میل‌ها از آن جسم، و در تضاد با روح نیستند، بلکه یک ویژگی روحی‌اند، هرچند برخی از آنها از طریق جسم به کار می‌افتند. میل‌ها در صورتی که از راه تربیت به درستی هدایت شوند، در جهت غایت‌های عقلانی به کار می‌آیند و این مستلزم توازن میان روح و جسم است و نه نزاع میان آنها. (Robinson 2010: 123-4)

3. 269a1-273e4

۴. رابینسون دو جهت چرخش گردون در *سیاستمدار* را با چرخش بر مبنای «همان» (the Same) و «غیر» (the Different) در *تیمایوس* تطبیق می‌دهد. (Robinson 2010: 150-1; cf. Adam 1891: 446) آدمی می‌گوید اورپیدس نیز به تغییر جهت گردش خورشید اشاره کرده، و سبب آن را کشمکش‌های آدمیان شمرده است؛ و اوئوپیدس (Oenopides) نیز آن را تغییری پایدار خوانده است. هم‌چنین آدم بن‌مایه فلسفی این اسطوره را نزد هراکلیتوس می‌جوید، آن‌جا که او می‌گوید [84.F54.B88] زیستن با مردن، و برخاستن با خفتن، و جوان با پیر، یکی است؛ چرا که اینها به یکدیگر تبدیل می‌شوند. (Adam 1891: 445-6)

5. αὐτόματον

6. ἕξι ἀνάγκης, 269d2-3

7. ἔμφυτον

ایمان شفیعی‌بیک

همه‌چیز، تنها در خور یزدانی‌ترین‌ها است؛ ولی سرشت جسم از این سنخ نیست.^۱ آسمان و جهان از کردگار خود سهم عظیمی برده‌اند؛ ولی چون عاری از جسم نیستند، نمی‌توانند یکسره برکنار از دگرگونی بمانند؛ با این حال، تا آنجا که ممکن است در گردشی یکسان می‌جنبند. در دورانی که کرونوس خود گردش جهان را در دست داشت، هریک از ایزدان رهبری بخشی از جهان را بر عهده داشتند. هریک از گونه‌های جانداران را نیز یکی از ارواح نگهبان و ایزدی^۲ در اختیار داشت و همه نیازهای گونه تحت اختیار خود را برآورده می‌ساخت، چندان که جانداران یکدیگر را نمی‌دریدند و با هم دشمنی نمی‌ورزیدند. سرپرستی آدمیان را نیز یکی از ایزدان بر عهده داشت. تحت این سرپرستی ایزدی، آدمیان با آسودگی و به دور از رنج می‌زیستند و با یکدیگر و حتی با دیگر جانداران در آشتی و آرامش به سر می‌بردند. آنان نیازی به هیچ نهاد دولتی یا سازمان سیاسی نداشتند. خوراکشان از انبوه میوه‌های درختان فراهم می‌آمد و آنها را زمین به خودی خود می‌پرورد، بی‌آنکه آدمیان دست به کشت و کار زنند.

پس از دوران فرمانروایی کرونوس، جنبش در جهت مخالف، جهان را به آشفتگی و جانداران را به تباهی کشاند.^۳ اما رفته‌رفته جهان نظم خود را بر اساس سرمشق پیشین بازیافت و خود را سامان بخشید. در آغاز، جهان به خوبی سامان پذیرفت، ولی سرانجام در این کار سستی گرفت و «علت این، عنصر جسمانی آمیخته با جهان بود، که از گذشته همراه طبیعت بود؛ چراکه پیش از رسیدن به نظم کنونی، سهم عظیمی از بی‌سامانی داشت.»^۴ پس، در جهان، در آسمان و در جانداران، هر آنچه نغز^۵ است، به سبب کردگار جهان چنین است، و آنچه ناگوار و ناروا^۶ است، ناشی از وضعیت پیشین جهان است. جهان تا هنگامی که به یاری فرمانروای خود جانداران را

1. τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνους, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. (269d5–7)

2. θεῖοι δαίμονες, 271d6–7

۳. این دوره کنونی، و دوره زئوس است. اما افلاطون به اشاره‌ای از نام او می‌گذرد و درباره چندوچون تأثیر او در گردش جهان توضیحی نمی‌دهد. گویی افلاطون بیشترین تأثیر را از آن کرونوس، و گردش جهان در جهت معکوس و پیامدهای آن را ناشی از دست‌کشیدن او از سرپرستی جهان می‌داند.

وایت بر آن است که خدایی یگانه، به جز کرونوس و زئوس، جهان را سامان می‌بخشد و آن را اداره می‌کند و این دو ایزد، تنها سرپرستی دوره‌های پی‌درپی گردش جهان را در دست دارند. او این خدای یگانه را با دمیورگوس تیمایوس می‌سنجد و می‌گوید گرچه آشکارا با او تفاوت دارد، کارکرد هر دو در پیدایی جهان یکسان است. (White 2007: 39) دلیل وایت بر چنین فرضی این است که اگر دو ایزد علت گردش جهان در دو سوی مخالف باشند، قانون الهی می‌شکند؛ زیرا عملکرد دو خدای متضاد و متخاصم سبب می‌شود که اصل الوهیت با خود در تعارض افتد. از این رو، تنها راه حل این است که علتی یزدانی و بیرونی جهان را رهبری کند و در زمانی دیگر آن را به حال خود بگذارد تا به خودی خود بجنبد (Ibid: 42). اما این تفسیر جایگاه کرونوس را در اسطوره افلاطون نادیده می‌گیرد.

4. τούτων δὲ αὐτῶ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. (273b4–6)

5. πάντα καλά, 273b7

6. χαλεπὰ καὶ ἄδικα, 273c1

می‌پرورد، «شر قلیل و خیر عظیم به بار می‌آورد.»^۱ در آغاز جدایی از او، جهان به بهترین نحو از عهده همه چیز برمی‌آید، ولی با گذشت زمان و فزونی فراموشی در آن، ناهماهنگی کهن آن نیرو می‌گیرد و سرانجام به اوج می‌رسد. در این هنگام «خیرها قلیل، و آمیزه متضاد آن [یعنی شر] کثیر است»،^۲ تا آنجا که جهان و آنچه در آن است، در خطر تباهی می‌افتند. کردگار جهان چون این آشوب را ببیند، دیگر بار سکان رهبری جهان را در دست می‌گیرد و آن را در مسیر گردش پیشین می‌اندازد و سامان می‌بخشد.^۳

بر اساس این اسطوره، جهان تحت تأثیر نیروی ایزدی یا با پیروی از سرمشق ایزدی، سامان می‌یابد، ولی بدون آن، سامان خود را از دست می‌دهد. بنابراین، عنصر مادی عامل شر است، چرا که بدون دخالت الوهیت شر به بار می‌آورد. افلاطون در روایت این اسطوره وامدار هسیود است.^۴ اما این دو روایت تفاوت‌هایی نیز دارند که برخی از آنها از لحاظ فلسفی چشمگیر است. نخست آن که در روایت هسیود سخنی درباره منشأ شر به میان نمی‌آید، ولی چنین می‌نماید که افلاطون در روایت خود، جسم را منشأ شر می‌شناسد. دوم آن که در روایت هسیود، نژاد زرین آفریده ایزدان است و هم‌چون ایزدان روزگار می‌گذرانند،^۵ حال آنکه در روایت افلاطون، مردمان در دوران کرونوس از زمین زاده می‌شوند^۶ و تنها تحت سرپرستی ایزدی‌اند، نه هم‌زیست با ایزدان. بنابراین، روایت هسیود جنبه‌ای ایزدی به نژاد زرین می‌بخشد و آنان را به مرتبه‌ای نزدیک به ایزدان برمی‌کشد؛ حال آنکه چنین همپایگی میان آدمیزادگان و ایزدان در روایت افلاطون جایی ندارد.^۷ شکاف میان الوهیت و بشریت، حتی در دورانی که جهان و جانداران و آدمیان به یاری ایزدان در بهترین وضع ممکن به سر می‌برند، بدین معنا است که افلاطون هم‌سنگ هسیود به عصر زرین خوش‌بین نیست و افسوس آن را نمی‌خورد. او حتی تردید دارد که مردمان آن عصر را نیکبخت‌تر از مردمان کنونی بخواند، چرا که نزد افلاطون نیکبختی با رفاه و فراوانی نعمت به دست نمی‌آید و جز با طریق فلسفه سپردن و روی در راه معرفت نهادن میسر نمی‌شود. او اظهار بی‌خبری می‌کند که آیا آنان از آسایش خود در راه فلسفه بهره می‌برند یا نه. از این رو، نمی‌تواند

1. μικρά μὲν φλαῦρα, μεγάλη δὲ ἐνέτικτεν ἀγαθά. (273c3-4)

2. μικρά μὲν τάγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρῆσιν ἐπεκεραννύμενος (273d1-2)

۳. درباره نکته‌های جهان‌شناختی موازی با این اسطوره در خطابه آریستوفانس در مهمانی (191c)، و نظریه پیدایی جهان در تیمایوس، بنگرید به Adam 1891: 446.

۴. ال مور می‌گوید داستان هسیود در روزگار افلاطون حکایتی قدیمی بود و او با اقتباس از هسیود، اسطوره رساله سیاستمدار را در قلم آورد. بعدها نویسندگان رومی، زندگی در دوره حکمفرمایی کرونوس را «عصر زرین» (Golden Age / aureum saeculum) نام نهادند (El Murr 2010: 277).

5. 109-10, 112

6. 273e

۷. درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو روایت از دوران زرین، بنگرید به El Murr 2010: 290-4.

داوری کند که آیا آنان نیکبخت‌تر از مردمان امروزی بودند یا نه.^۱ در جمهوری^۲ نیز ویژگی‌های «شهر شایسته»^۳ با نحوه زندگی مردمان در دوران فرمانروایی کروئوس بر گردون، تطبیق می‌کند. این جامعه اصیل یا سالم^۴ در وصف افلاطون، جامعه‌ای است است به دور از تجمل‌گرایی، با مردمانی ساده‌زی، که خوراک خود را تنها از رُستنی‌ها فراهم می‌آورند و بر بستری از شاخ و برگ می‌آرمند و در حد نیاز و بسته به فصل، پوشاک و پای‌افزار به کار می‌برند. اما در جامعه پرتجمل^۵ مردمان به برآوردن نیازهای ضروری خود خرسند نمی‌شوند؛ از این رو، سازندگان همه‌گونه پیرایه پدید می‌آیند، هم‌چون خدمتکار و خوالیگر و خنیاگر و رامشگر و آرایشگر و دامپرور، تا فزون‌خواهی آدمیان را برآورده سازند. با این سبک زندگی، نیاز به پزشکان نیز فزونی می‌پذیرد. هم‌چنین، نیاز به کشتزارها و چراگاه‌های بیشتر، سبب می‌شود که این مردمان ناچار شوند که بخشی از کشور همسایه را اشغال کنند؛ آن همسایگان نیز، اگر این چنین دچار آزمندی لگام‌گسیخته باشند، کمر به تصرف بخشی از سرزمین اینان می‌بندند. بدین‌سان، میان همسایگان جنگ درمی‌گیرد. از این رو، سپاهی لازم می‌آید تا در برابر تاخت‌وتاز دشمن قد برافرازد.^۶ افلاطون با این سرمشق که از جامعه نیک فرا روی ما می‌نهد، نشان می‌دهد که از اجتماع دوره خویش چه مایه ناخشنود و بیزار است. تفاوت روایت جمهوری با روایت اسطوره‌ای سیاستمدار این است که افلاطون در این جا، بر خلاف آن اسطوره، ویژگی‌های دو دوره را بر تأثیر ایزدان و گردون مبتنی نمی‌سازد، بلکه آن را از جنبه جامعه‌شناختی بررسی می‌کند.

مسئله منشأ شر در اندیشه افلاطون

در نوشته‌های افلاطون پاسخی قاطع و منسجم برای مسئله منشأ شر نمی‌یابیم. چنان که چرنیس به اختصار دسته‌بندی کرده است، برخی از مفسران منشأ همه شرها را نزد افلاطون ماده یا جسم، و برخی دیگر روح یا عنصری نابخرد در روح تلقی می‌کنند؛ برخی نیز بر آن‌اند که در نوشته‌های افلاطون نمی‌توان تنها یکی از دو پاسخ مذکور را برای این مسئله یافت.^۷ اما موضوع شر اخلاقی

1. 272b8-d2

2. ii. 272a5-274a2

3. ἀληθινή πόλις (272e6)

4. ὑγιεινή

5. τρυφῶσα

۶ افلاطون در قوانین به طریقی دیگر، در بحث از پیدایی نخستین اجتماع‌های بشری، درباره ساده‌زیستی و دوری مردمان بدوی از جنگ و نیرنگ سخن می‌گوید. (iii. 677b5-8, 678e6-679e4)

۷ حتی هریک از این دو دیدگاه که مسئله شر هیچ‌گاه به جد توجه افلاطون را به خود جلب نکرده، یا اینکه جایگاهی اساسی در اندیشه او داشته است، طرفدارانی دارد. چرنیس مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها را تا زمان خود گردآورده و بدان‌ها ارجاع داده است. (Cherniss 1954: n. 1) 23 هوفلایت می‌گوید افلاطون با مسئله شر به صورت موضوعی اصلی سروکار ندارد و در این زمینه ناچاریم به اشاره‌های او که اغلب ابهام‌آمیزند، خرسند باشیم (Hoffleit 1937: 50).

اخلاقی همواره، و شر وجودی گهگاه، ذهن افلاطون را به خود مشغول داشته است. در مجموع، او در جمهوری^۱ و قوانین^۲ می‌گوید در این جهان، شر برای آدمیان بسیار بیشتر از خیر است. چنین می‌نماید که تأکید او بر این است که منشأ شر ماده یا جسم است. زیرا بر آن است که شر در ساحت ایزدی راه ندارد؛ پس، این جهان است که شر عرصه خودنمایی خود را بیش از خیر در آن می‌یابد. از جمهوری، و به ویژه فایدون، چنین برمی‌آید که جسم منشأ شر است، چندان که حتی شر اخلاقی ریشه در گرایش روح به جسم دارد.

اما افلاطون در برخی از نوشته‌های خود بدی را به روح نیز نسبت می‌دهد؛ با این حال، نمی‌توان به آسانی این سخن را به معنی بدی ذاتی روح گرفت. افلاطون که بارها روح را هم‌سنخ ساحت یزدانی خوانده، بعید است که شر را در ذات آن راه دهد. از دیدگاه او، گویی شر به طریقی دامنگیر روح می‌شود. او در فایدروس تلاش روح را برای عروج به ورای آسمان در همراهی با ایزدان شرح می‌دهد. او روح را به گردونه‌ای تشبیه می‌کند که گردونه‌ران آن خرد است و دو اسب بالدار گردونه روح را به بالا می‌کشند. ایزدان نیز از همین سه جزء برخوردارند؛ با این تفاوت که هر سه جزء در ایزدان نیک‌اند، در حالی که در هر جاندار دیگری، آمیزه‌ای از نیک و بدند. در اینان اسب دست راست نیک است و اسب دیگر بد.^۳ «اسب بد روح»^۴ گردونه را سنگین‌بار می‌کند و به سوی سوی زمین می‌کشاند و به «سخت‌ترین رنج و کشاکش»^۵ دچار می‌سازد. بر این اساس، بدی کنایه از کشش به سوی جهان جسمانی است و نیکی سپیک‌بالی و وارستگی از آن. چنین می‌نماید که اسب بد روح، نماد شری است که در زندگی زمینی، به سبب گرایش روح به جسم و دوری از فضیلت‌های اخلاقی، او را مبتلا ساخته است. این قرائت، تعبیر فایدروس از بدی روح را با تبیین فایدون، که بدی و ناپاکی را به جسم نسبت می‌دهد، منطبق می‌سازد. در خود اسطوره فایدروس نیز این قید آمده است که گردونه‌ای به سوی پایین کشیده می‌شود که اسب دست چپ آن «به خوبی پرورش نیافته باشد»^۶ بنابراین، بدی روح را می‌توان به معنی نقصان معرفتی و اخلاقی حاصل از تربیت نادرست در زندگی زمینی گرفت.^۷

1. ii. 379c4-5

2. x. 906a3-5

3. 246a6-b4, 253c7-d4

4. ὁ τῆς κάκης ἵππος (247b3)

5. πόνος τε καὶ ἀγῶν ἔσχατος (b5)

6. μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος (b4)

۷. مک‌گیبون بر آن است که متن اسطوره بر شرارت ذاتی اسب چپ در ارواح آدمیان و دایمون‌ها دلالت دارد. او راه‌یابی مفهوم اورفیوسی تن-زندنان در اسطوره فایدروس را گواهی مهم بر این می‌گیرد که افلاطون به هیوط اولیه روح باور داشته است. او اسطوره را حاکی از بدی ذاتی اسب چپ می‌یابد و تربیت او را از سنخ گوشمال و سرکوب می‌شمارد و می‌گوید به‌رغم این تربیت، میل‌ها و هوس‌های این اسب همچنان شریکانه باقی می‌ماند. متن هیچ اشاره‌ای به تحول او به سوی خوبی ندارد. پایان اسطوره نیز همچنان به انقیاد و اسارت او تأکید می‌ورزد و او را در تقابل با اسب دیگر و گردونه‌ران خرد قرار می‌دهد (McGibbon 1964: 59-61).

ایمان شفیع‌بیک

در مهمانی، پائوسانیاس^۱ در خطابه خود می‌گوید از آن‌جا که آفرودیته از اروس (یا عشق) جدا نمی‌تواند بود و آفرودیته یکی نیست، بلکه دو آفرودیته وجود دارد، اروس نیز ناگزیر دو تا است. یکی از دو آفرودیته دختر بی‌مادر اورانوس، ایزد آسمان است و آفرودیته آسمانی^۲ خوانده می‌شود. آفرودیته دیگر، دختر زئوس و دیونه^۳ است و آفرودیته فرومایه^۴ نام دارد. به ازاء این دو آفرودیته، دو اروس آسمانی و پست نیز وجود دارد.^۵ اروکسیماخوس^۶ پزشک نیز در خطابه خود دنباله سخن سخن پائوسانیاس را درباره دو گونه اروس می‌گیرد. او می‌گوید چه در طبیعت و چه در رفتار آدمیان، اروس آسمانی منشأ خیر و اروس فرومایه منشأ زیان و تباهی است.^۷ این حکایت لازم نمی‌آورد که شر به ساحت ایزدان راه یابد و می‌تواند تنها حاکی از این باشد که آفرودیته آسمانی مرتبه‌ای والاتر و آفرودیته فرومایه نسبت به او مرتبه‌ای پایین‌تر در الوهیت دارد و به همین نسبت، نیکی در وجود او کاستی می‌گیرد، بی‌آنکه او دچار شر شود. با این حال، حتی اگر نقل این نظریه در مهمانی گواه این باشد که افلاطون آن را در خور تأمل انگاشته است، نمی‌توان آن را با دیدگاه غالب او وفق داد. زیرا پائوسانیاس و اروکسیماخوس – و همچنین عموم مردمان – اروس را از جمله ایزدان می‌شمارند؛^۸ ولی افلاطون از یک سو اروس را در مرتبه‌ای نازل‌تر از ایزدان می‌نشاند و از سوی دیگر بدی را به ساحت ایزدی نسبت نمی‌دهد. او از زبان دیوتیما، اروس را برخلاف ایزدان، نه دانا و نه نادان، بلکه بینابین دانایی و نادانی^۹ و بی‌بهره از نیکی و زیبایی می‌داند و او را نه در شمار نامیرایان و نه میرایان، بلکه بینابین آنان می‌آورد؛ یعنی او را یک «نیمه‌ایزد» یا «دایمونین»^{۱۰} می‌شمارد.^{۱۱} بنابراین، اروس را، از دیدگاه افلاطون، می‌توان هم‌پایه یک روح^{۱۲} فرض کرد. اما در این صورت نیز گرچه اروس نیک نیست، بد هم نیست. حتی اگر افلاطون در برخی مواضع، به طریقی بدی را به دایمون یا روحی نسبت داده باشد، هیچ‌گاه اروس را بد نمی‌شمارد. او در فایدروس می‌گوید: «اگر اروس، چنان که هست، یک ایزد یا موجودی ایزدی است، هرگز نمی‌تواند بد باشد.»^{۱۳}

دیدگاه افلاطون در نوشته‌های پایانی او، مسئله شر را در فلسفه او بغرنج‌تر می‌سازد. او در

1. Pausanias

2. Οὐράνιος

3. Dione

4. Πάνδημος

5. 180d3–e3

6. Eryximachus

7. 188a1–d3

8. 180e3–4, 186b1, 202b6–7

9. 204b5

10. τὸ δαιμόνιον

11. 202c6–e1

۱۲. افلاطون در تیمایوس (90a3–4) جزء مسلط در روح آدمی، و در کرتیولوس (398c4) نیک‌مردان را «دایمون» (δαίμων) می‌نامد.

13. εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ "Ἔρωσ, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη. (242e2–3)

قوانین، روح را «علت هر دگرگونی و جنبش در هر چیز»^۱ و نیز «منشأ جنبش»^۲ می‌خواند؛ بر این اساس، «روح قدیم‌ترین همه چیزها»^۳ است. پس، روح «قدیم‌تر از جسم»^۴ است. از این رو، افلاطون می‌گوید:

«پس، اگر روح را علت همه چیز می‌سازیم، آیا دیگر هم‌داستانی ناگزیر [میان ما] این نخواهد بود که روح علت خوبی‌ها و بدی‌ها و زیبایی‌ها و زشتی‌ها و دادگری‌ها و بیدادگری‌ها و نیز همه متضادها است؟»^۵

بنابراین، هرگونه پیدایی یا دگرگونی در دست روح است؛ خواه یک روح، خواه چند روح. او بر آن است که:

«نباید کمتر از دو [روح حاکم بر جهان] در نظر بگیریم، یکی [روح] نیکوکار و دیگری [روح] توانا به کارهای خلاف آن.»^۶

بنابراین، افلاطون آشکارا بدی را نیز به روح نسبت می‌دهد و وجود روح پلید را مفروض می‌گیرد. اگر او به همین سخن بسنده می‌کرد، و هم‌چون متفکری گنوسی، به دو منشأ وجودی الوهی برای خیر و شر باور داشت، پاسخی صریح برای مسئله شر یافته بود؛ ولی او در دنباله سخن خود می‌گوید اگر کل آسمان و آنچه در آن است، در جنبش و گردش خود، از خرد^۷ پیروی کند، پی می‌بریم که والاترین روح، سراسر جهان را پاس می‌دارد و رهبری می‌کند؛ ولی اگر جهان گردشی هرز و پریشان داشته باشد، نشان آن است که روح بد بر آن سلطه دارد. اما جنبش جهان یکسان و با نظم و گرد یک مرکز است. پس، با توجه به گردش دورانی و منظم جهان، نتیجه می‌آید که یک یا چند روح برخوردار از کل فضیلت آن را رهبری می‌کنند و علت همه پدیده‌های کیهانی‌اند و جا دارد که آنان را ایزدان بنامیم. همین نکته که افلاطون آنان را ایزدان می‌نامد، حاکی از این است که آنان را نیک و والا می‌شمرد؛^۸ چرا که او همواره به این اصل پایبند بوده است که بدی در ساحت یزدانی راه ندارد. با اینکه افلاطون در آغاز، وجود دو روح نیک و بد را مفروض می‌گیرد، درباره روح خبیث، و

1. μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν (x. 896b1)

2. ἀρχὴ κινήσεως, b3

3. ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη (b2-3)

4. πρεσβυτέρα σώματος (c6)

5. ἄρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ὁμολογεῖν ἀναγκαῖον τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν καὶ καλῶν καὶ αἰσχυρῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ πάντων τῶν ἐναντίων, εἴπερ τῶν πάντων γε αὐτὴν θήσομεν αἰτίαν; (d5-8)

6. δυοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. (e5-6)

7. νοῦς

8. 897c4-901e2

ایمان شفیع‌بیک

اینکه آیا بدی او ذاتی است یا عارضی، توضیحی نمی‌دهد و جهان را حاصل کار ارواح یا ایزدان نیک می‌داند، چنان‌که گویی روح خبیث چندان دخالتی در کار جهان ندارد. به خصوص که افلاطون، در دنباله بررسی موضوع شر در *قوانین*، سخن آغازین خود را، مبنی بر اینکه روح پلید علت بدی‌ها است، به یک سو می‌نهد و در تبیین شر به دلایل دیگری توسل می‌جوید. او می‌گوید برخی کسان وجود ایزدان را می‌پذیرند، ولی می‌پندارند که ایزدان پروای آدمیان ندارند و از کار آنان غافل‌اند، چرا که بسیاری از سیاه‌کاران و بیدادگران به کامروایی می‌رسند و حتی تبهکاری، برخی از آنان را از گدایی به شاهی برمی‌کشد. افلاطون بر آن است که مردمان آنان را نیکبخت می‌پندارند، حال آنکه به راستی نیکبخت نیستند. او می‌کوشد تا اثبات کند که ایزدان به آدمیان و جزئیات کار جهان بی‌اعتنا نیستند.^۱ یکی از دلایلی که می‌آورد این است که با نادیده گرفتن اجزاء، نمی‌توان کل را سامان بخشید. همان‌گونه که پزشکان نمی‌توانند با غفلت از اجزای خرد تن، درد اندام‌های اصلی را فروبنشانند، و هم‌چنان‌که سنگ‌تراشان نمی‌توانند بدون سنگ‌های خرد، سنگ‌های بزرگ را به خوبی بچینند، دریانوردان و فرماندهان و سیاستمداران نیز نمی‌توانند با غفلت از جزئیات، کارهای اصلی خود را از پیش برند. پس، نباید پنداشت که خدا مهارتی کمتر از آن میرندگان دارد و در کارهای جزئی، که آسان‌تر از کارهای کلان است، تسامح می‌ورزد. اما اگر هر چه هست و هر چه بر آدمیان می‌گذرد، حاصل کار ایزدان، و ساحت ایزدی سراسر بری از بدی و نادانی باشد، چگونه می‌توان وجود بدی‌های جهان و آدمیان را تبیین کرد؟ پاسخ افلاطون این است که ایزدان اجزای جهان را برای خیر و کمال کل سامان داده‌اند. افراد برای جهان پدید آمده‌اند، نه جهان برای افراد. بنابراین، هر فرد برای خیر کل بهترین جایگاه را دارد و خیر فرد نیز از رهگذر خیر کل حاصل می‌آید.^۲

بر اساس *قوانین*، از آن‌جاکه کردارها بر از بدی و خوبی است و هر کرداری از روح سر می‌زند، نیکی روح منشأ خیر است و بدی او منشأ شر. اما تدبیر یزدانی به‌گونه‌ای است که در کل جهان خیر بر شر چیرگی یابد، هر چند که گرایش به نیکی یا بدی را به اختیار ارواح فردی واگذاشته است.^۳

در تیمایوس، بر خلاف دیگر آثار، افلاطون به جهان‌شناسی و فیزیک و عناصر و نحوه و میزان

1. 899d5-903a8

2. 902d2-903d3

بر این اساس، مور نتیجه می‌گیرد که تبیین شر در *قوانین* مبتنی بر عدل الهی (theodicy) است؛ چرا که در این کتاب، وجود شر در پرتو وجود الوهیت تبیین می‌شود. بر خلاف تیمایوس، در *قوانین* کاستی‌های ماده برای الوهیت دست و پا گیر نیست؛ و وجود شر در تقابل با دمیورگوس نیست، بلکه بر طبق تدبیر اوست. بنابراین، بدی گرچه از منظر کننده یا پذیرنده آن وجود واقعی دارد، از منظر کل نمودی بیش نیست. (Mohr 1978: 574-5)

3. 904a6-c4

آمیزش آنها با یکدیگر و پیدایی اجسام گوناگون و حتی فیزیولوژی و بیماری‌ها علاقه می‌یابد، چندان که تبیینی مادی از پیوند روح با بدن به دست می‌دهد و می‌کوشد جایگاهی برای اجزای روح در بدن بیابد و منشأ جسمانی برای انحراف‌های روحی در نظر گیرد. او در اثنای سخن دربارهٔ عناصر و آمیزش آنها با یکدیگر، روا می‌داند که آدمی «به قصد سرگرمی»،^۱ توضیح «دربارهٔ چیزهایی که همواره هستند»^۲ را به یک سو نهد و «لذتی بی‌پشیمانی»^۳ در پژوهش «دربارهٔ پیدایی [یا شدن]»^۴ در پیش گیرد.

در این اثر، افلاطون دیدگاه خوش‌بینانه‌ای به جهان می‌یابد و از زاویه‌ای بدان می‌نگرد که تنها زیبایی و سامان‌مندی آن را می‌بیند. او دربارهٔ زیبایی جهان و سبب این زیبایی می‌گوید: «بر همگان روشن است که [سازندهٔ جهان، دمیورگوس،^۵ آن را] بر مبنای آنچه سرمدی است [ساخته‌است]؛ زیرا جهان زیباترین چیزهایی است که پدید آمده‌اند و دمیورگوس نیکوترین علت‌ها است.»^۶

به سبب این نیکی، جهان نیز نیک است، چرا که:

«[دمیورگوس] نیک بود و هرگز کسی با وجود نیکی، بدخواه چیزی نمی‌شود؛ و او با بری بودن از این [بدخواهی]، می‌خواست همه چیز هرچه بیشتر همانند خود او شود.»^۷

نحوهٔ پیدایی جهان سامان‌مند به دست دمیورگوس، به شرح زیر است:

«چون آن ایزد خواست که تا حد ممکن همه چیز نیک باشد و هیچ چیز پلید نباشد، همهٔ [ساحت] دیدنی را در دست گرفت؛ و چون [آن را] نه در ایستایی، بلکه در جنبشی ناپهنجار و نابسامان یافت، آن را از بی‌سامانی به سوی سامان‌مندی برد، چرا که این را بسیار بهتر از آن دانست. بی‌گمان برای نیکوترین روا نیست که کاری کند، به جز نغزترین کار.»

دمیورگوس برای اینکه جهان را خوب و زیبا و به‌سامان سازد، از طریق روح بخشیدن به جهان، آن را از خرد برخوردار ساخت.^۸ تبیین افلاطون در تیمایوس این است که علت‌های فیزیکی، بر خلاف آنچه اغلب مردمان

1. ἀναπαύσεως ἕνεκα (59c7)

2. περὶ τῶν ὄντων αἰεὶ (c7-8)

3. ἀμεταμέλητον ἡδονὴν (d1)

4. γενέσεως πέρι (c8)

5. δημιουργός

6. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. (29a4-6)

مراد افلاطون از «آنچه سرمدی است» (τὸ αἰδίον)، ساحت صورت‌ها است که دمیورگوس هم‌چون سرمشق خود در آن می‌نگرد و بر مبنای آن جهان را می‌سازد.

7. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ. (29e1-3)

8. 30b1-c1

ایمان شفیع‌بیک

می‌پندارند، علت^۱ نیستند، بلکه علت فرعی^۲ اند؛ زیرا علت اصلی آن است که از فهم و خرد^۳ برخوردار باشد. پس، باید علت‌های نخستین و اصلی را در ذاتی آگاه^۴ جست و علت‌های ثانوی یا فرعی^۵ را در اجسام و عناصر.^۶ علت‌های نخستین، پدیده‌های خوب و زیبا می‌آفرینند و علت‌های بد را می‌آفرینند. علت‌های بی‌بهره از معرفت^۷ معلول‌های تصادفی و نابسامان^۸ به بار می‌آورند.^۹ بنابراین، چنین می‌نماید که افلاطون در این رساله، به‌رغم خوش‌بینی به جهان، بدی را تنها به جسم نسبت می‌دهد. از این‌رو، برخوردار از زیبایی و سامان‌مندی، لازم نمی‌آورد که جهان یکسره عاری از شر باشد. نکته‌ای در *فایدروس* نیز این معنی را تأیید می‌کند. افلاطون در این رساله می‌گوید در این جهان نیکی به روشنی زیبایی تجلی نیافته است و نمی‌توان معرفت و دیگر ارزش‌های روحی را دید یا به آسانی به آنها پی برد، حال آنکه زیبایی بر بینایی، که تیزترین حس ماست، تحمیل می‌شود و می‌درخشد.^{۱۰}

افلاطون در *تئاتیتوس* بر اساس ضرورت منطقی به اثبات وجود شر می‌رسد. او در این باره چنین می‌گوید:

«نابود شدن شرها ممکن نیست... زیرا ضرورت است که چیزی همواره با خوب در تضاد باشد. آنها در ساحت ایزدان جایی ندارند؛ بلکه، بنا به ضرورت، در این جایگاه، در طبیعت میرا پرسه می‌زنند. از این‌روست که باید بکوشیم تا در نهایت شتاب از این جا بدان‌جا بگریزیم. و گریز، تشبه به خدا در حد توان است؛ و تشبه، دادگر و پارسا شدن بر پایه دانایی است.»^{۱۱}

1. αἴτια

2. συναίτια

3. λόγος/νοῦς

4. ἔμφρων

5. δεύτερα

۶ چرنیس می‌گوید بر این اساس، علت اصلی جنبش کور یا تصادفی پیش از آغاز جهان نیز باید روح باشد؛ و اینکه افلاطون در *تیمایوس* این جنبش را ذاتی ماده می‌داند، عدولی موقت است از اصل بنیادینی که او، هم در آثار پیش و پس از *تیمایوس*، و هم در خود *تیمایوس*، بر آن تأکید می‌ورزد (Cherniss 1954: 26). چرنیس از مفسرانی یاد می‌کند که بر اساس این اصل افلاطون نتیجه می‌گیرند که علت جنبش تصادفی و بی‌نظم باید عنصری غیرعقلانی در روح جهان باشد؛ درحالی که برخی دیگر، با استناد به *قوانین*، این بی‌نظمی را به روحی دیگر نسبت می‌دهند که با روح جهان در تقابل است. چرنیس با هر دو دیدگاه مخالفت می‌ورزد؛ زیرا متن *تیمایوس* فرض عنصری غیرعقلانی را در روح مانع می‌آید؛ هم‌چنین روح بلیدی که دشمن روح جهان، و علت جنبش‌های بی‌سامان باشد، در *تیمایوس* یاد نشده، و در *قوانین* نیز بدین صراحت که می‌گویند، به چشم نمی‌خورد. (Ibid: n. 26-7)

7. μονωθεΐσαι φρονήσεως (46e5)

8. τὸ τυχὸν ἄτακτον (e5)

9. 46c7-e6

10. 250b1-5, d1-e1

11. οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ... — ὑπεναντίον γὰρ τι τῶ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη— οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ περᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (176a5-b3)

در ظاهر فقره فوق، شر به معنایی کلی به کار رفته است، چنان که گویی هرگونه شر وجودی و اخلاقی را در بر می‌گیرد. با این حال، به قرینه تصریح بر فضیلت‌های اخلاقی در پایان همین فقره و نیز پس از آن در متن، چنین می‌نماید که در این جا مراد از شر، بیشتر شر اخلاقی است. اما حتی اگر مراد افلاطون تنها شر اخلاقی باشد، او عامل آن را جهان مادی می‌داند. پس، گویی او در این جا از یک سو بر جنبه سلبی شر، یعنی نبود دانایی، تأکید می‌ورزد، و از سوی دیگر، از جنبه وجودی، جهان مادی را منشأ شر می‌شناسد و وجود شر را در این جهان ناگزیر می‌شمرد. او بر این اساس، راه‌هایی از شر را گریز از جهان جسمانی به جهان یزدانی می‌داند؛ گریزی که در گرو الوهی شدن از راه معرفت و فضیلت‌های اخلاقی است.

چرنیس در تفسیر خود بر فقره فوق، شر را به معنای جهان‌شناختی می‌گیرد؛ بدین معنی که شر از این جهان مادی ریشه‌کن‌نشده است، حال آنکه در ساحت یزدانی راه ندارد. با این حال، چرنیس به شر این جهانی جنبه‌ای سلبی می‌بخشد؛ چرا که می‌گوید از آن جا که جهان پدیداری، بازتابی از صورت‌ها است، و هیچ بازتابی نمی‌تواند با اصل خود برابر باشد، همه پدیدارها، نسبت به واقعیت اصیل، چیزی از کمال کم دارند؛ زیرا درجه‌ای از نقصان یا انحراف از اصل در آنها راه یافته است.^۱

سخنان پراکنده و نامنسجم افلاطون درباره شر، مفسران را به برداشت‌های گوناگونی سوق داده است. تبیین چرنیس این است که نزد افلاطون بسیاری از بدی‌ها جنبه سلبی دارند؛ چرا که حاصل انحراف در بازتاب صورت، یا نقص در تقلید از صورت‌اند. اما شماری از بدی‌ها نیز جنبه ایجابی دارند و باید بازتاب صورت‌ها باشند. از میان این‌ها نیز صورت‌های بدی‌های پدیداری بد نیستند؛ هم‌چون صورت بیماری‌ها که مانند دیگر جانداران سرشت ویژه خود را دارند و به خودی خود بد نیستند، بلکه ممکن است جلوه‌های این صورت‌ها در این جهان به سبب ستیز با یکدیگر بد باشند. هم‌چنین، صورت‌هایی چون سرخوشی و درد و میل، از آن جا که صورت‌اند، بد نیستند، بلکه جلوه‌های این صورت‌ها، هرچند می‌توانند خوب باشند، بسته به شرایط و میزان ظهورشان، اغلب بدند. گذشته از این‌ها، پلیدی‌های ایجابی نیز وجود دارند. منطق نظریه افلاطون مستلزم این است که صورت این گونه پلیدی‌ها نیز وجود داشته باشد. با این حال، اینها نیز به خودی خود علت بدی‌ها در جهان پدیداری نیستند. آنها در این جهان به مثابه بدی جلوه می‌کنند، تنها از این رو که روح با نادانی به ماهیت راستین آنها و نسبت آنها با خوبی، به راه خطا می‌رود. بدی ایجابی، چه مطلق و چه نسبی، بدین علت در این جهان پدید می‌آید که روح به عمد، ولی از روی جهل

1. Cherniss 1954: 24

ایمان شفیع‌بیک

به حقیقت، اشیا را می‌جنباند؛ هم‌چنین روح، چه نیک و چه بد، منشأ شر عرضی است که حاصل تأثیر او در پدیده‌ها است. روح نیک، پدیده‌ها را با آگاهی و در تناسب با غایتی خیر به جنبش می‌آورد؛ اما این پدیده‌ها با جنبش خود پدیده‌های دیگر را می‌جنباند و برخی از این جنبش‌های ثانوی جهت‌هایی مغایر با نیت روح می‌یابند. روح بد می‌تواند چنین پیامدهایی را شدت بخشد. از سه گونه شر، روح مسئول شر سلبی و نیز شر عرضی نیست؛ اما مسئول شر ایجابی است؛ چرا که بر اثر جهل، علت مستقیم آن است.^۱ اشکال این تفسیر این است که بر اساس قاعده سقراطی-افلاطونی، بدی حاصل نادانی، و کار عمدی مستلزم آگاهی است؛ از این رو، نمی‌توان به عمد دست به کاری بد زد.

چنین می‌نماید که در نهایت، منشأ شر در فلسفه افلاطون جسم باشد. زیرا هم شر سلبی و هم شر نسبی در جهان جسمانی پدید می‌آید. شر منتسب به روح نیز، چه وجودی و چه اخلاقی، ریشه در نادانی روح دارد. گرچه روح بیشتر هم‌سنخ با ایزدان است، آمیختگی او با ماده یا گرایش او به ماده، بر اثر دوری از ساحت یزدانی و فراموشی آن، او را دچار نادانی، و در نتیجه نادانی، مبتلا به بدی می‌سازد.^۲ از دیدگاه افلاطون، بدی راهی در میان ایزدان ندارد؛ ولی نه ساحت ایزدان و نه هیچ مرتبه‌ای از هستی، نیک مطلق نیست؛ چرا که یگانه نیکی محض بیرون از مقوله هستی است. افلاطون صورت نیک را منشأ هستی و شناخت، ولی برتر از آنها می‌داند. او در این باره در جمهوری می‌گوید: «گرچه نیک هستی نیست؛ از لحاظ مرتبه و نیرو از هستی نیز والاتر است.»^۳ برتری نیک از هستی، گواه این است که هستی، نیکی محض و مطلق نیست؛ و گرچه حاصل نیک است و تضادی با نیک ندارد، شدت نیکی در آن، نسبت به صورت نیک، کاستی می‌گیرد. والاترین ساحت هستی، یعنی ساحت الوهی صورت‌ها، از آن‌جا که بی‌واسطه از نیک پدیدار گشته است، عاری از بدی است؛ ولی نسبت به نیک محض از درجه پایین‌تری از نیکی برخوردار است. این نکته چه بسا توجه‌گر راه‌یابی بدی در مراتب نازل‌تر هستی، یعنی روح و جهان مادی،^۴ باشد. این تبیین، معنایی عمدی به بدی

1. Ibid: 27-9

۲. هوفلایت بر آن است که نه می‌توان گفت: نزد افلاطون، ماده علت شر نیست، و نه اینکه روح یکسره عاری از شر است (Hoffleit 1937: 50 n. 13). هرگونه نیروی شر در روح، بدون متعلق عینی آن معنایی ندارد؛ و دشوار است تصویری از شر داشته باشیم، بی‌آنکه هم روح دچار ضعف و خطا شود و هم چیزی پست در بیرون از روح باشد که روح بتواند بدان تمایل یابد. با این حال، در نوشته‌های افلاطون، اینکه ماده اصل شر باشد، قاطعانه انکار نشده است (Ibid: 53-4).

3. ... οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. (vi. 509b8-10)

۴. افلاطون در تیمایوس صفت ἀμυδρόν را در اشاره به مفهوم ماده به کار می‌برد. (49a3) این صفت در این‌جا به معنی «مبهم» است. (Liddell/Scott 1996: 87) مراد افلاطون ابهام در تعریف و توصیف آن است؛ به خصوص که صفت «دشوار» (χαλεπόν)

می‌بخشد؛ بدین معنا که مراتب هستی، از نیکی سرچشمه هستی بهره‌مندند، ولی هر چه از آن سرچشمه دورتر شوند، درجه وجودی آنها کاهش، و کمبود نیکی در آنها افزایش می‌یابد. ماده یا جسم به خودی خود شر نیست، بلکه آمیختگی یا نزدیکی روح بدان، سبب می‌شود که او از اصل خود گسسته و به بدی آلوده شود. از این رو، بدی تنها عارض روح می‌تواند شد. زیرا، چنان که در نامه هفتم می‌خوانیم، بد و نیک را تنها می‌توان به روح نسبت داد. ■



را نیز همراه با آن می‌آورد. اما $\alpha\mu\delta\rho\acute{o}\nu$ معنای اصلی‌تر «تیره و تاریک» را نیز در بر دارد. چه بسا این معنی در برداشت متأخران، و به ویژه نوافلاطونیان، که ماده را اصل تاریکی می‌دانند، بی‌تأثیر نبوده باشد.

فهرست منابع

- اقلیدی، ابراهیم. (گردآورنده و مترجم)، **هسیود و هومر: کارها و روزها، تبارنامه خدایان، نبرد غوکها و موثها**، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- گمپرتس، تئودور، **متفکران یونانی** (ج ۲)، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- گواردینی، رومانو، **مرگ سقراط**، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، طرح نو، ۱۳۷۶.
- لطفی تبریزی، محمد حسن. (مترجم)، **دوره آثار افلاطون** (۴ ج، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کاویانی)، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- Adam, J, 'The Myth in Plato's Politicus', *The Classical Review* 10: 445-6, 1891.
- Burnet J. (ed.), *Platonis opera* (5 vols), Oxford, 1900-1907.
- Cherniss, H, 'The Sources of Evil According to Plato', *Proceedings of the American Philosophical Society* 98: 23-30, 1954.
- Cooper, J. M. (ed.), *Plato: The Complete Works*, Hackett, 1997.
- El Murr, D, 'Hesiod, Plato, and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the Politicus', in G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, 2010.
- Frede, D. 'The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the Protagoras', *The Review of Metaphysics* 39: 729-53, 1986.
- Graham, D. W. (ed. and trans.), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (2 vols), Cambridge University Press, 2010.
- Guthrie, W. K. C. (), *A History of Greek Philosophy* (vol. iv: *Plato: The Man and His Dialogues, Earlier Period*), Cambridge University Press, 1975.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Pantheon Books, 1973.
- Hoffleit, H. B, 'An Un-Platonic Theory of Evil in Plato', *The American Journal of Philology* 58: 45-58, 1937.
- Liddell, H. G. and Scott, R, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. Stuart Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford University Press, 1996.
- McGibbon, D. D, 'The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus', *The Classical Quarterly* 14: 56-63, 1964.

Iman Shafiq

- Mohr, R, 'Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905', *Mind* 87: 572-5, 1978.
- Most, G. W. (trans.), *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Loeb Classical Library, 2006.
- Robin, L. (trad.), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris, 1968.
- Robinson, T. M., *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, 2010.
- Sedley, D. and Long, A. (eds.), *Plato: Meno and Phaedo*, A. Long (trans.), Cambridge University Press, 2011.
- Tanner, R. G., 'ΔΙΑΝΟΙΑ and Plato's Cave', *The Classical Quarterly* 20: 81-91, 1970.
- Waterfield, R. (trans.), *Plato: Phaedrus*, Oxford University Press, 2002.
- Way, A. S. (trans.), *Euripides iv: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, Loeb Classical Library, 1928.
- White, D. A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate, 2007.
- Wright, J. H. 'The Origin of Plato's Cave', *Harvard Studies in Classical Philology* 17: 131-42, 1906.

