

منشأ شر از دیدگاه افلاطون

فاطمه رأفتی*

محمد سعیدی مهر**، بابک عباسی***

چکیده

افلاطون در هیچ‌یک از آثار خود، نظریه متّح و مفصلی در باب شرور ارائه نداده است و تنها در برخی محاورات وی می‌توان اشاراتی به مسائلی هم‌چون منشأ پیدایش شرور در عالم یافت. ابهام موجود در آثار افلاطون سبب شده است که برخی پژوهشگران اظهار دارند که اساساً افلاطون نظریه‌ای در این باب نپروانده و گروهی دیگر که معتقدند وی در باره منشأ شر سخن گفته، در تعیین این منشأ اختلاف کرده‌اند. در این مقاله، با توجه به تقسیم‌بندی معاصر میان شرّ متافیزیکی، شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی و با استناد به آثار افلاطون و دیدگاه مفسران آن، این فرضیه دنبال می‌شود که افلاطون برای هر یک از اقسام شرّ، سرچشمه متفاوتی قایل است؛ شرّ متافیزیکی که تنها در عالم طبیعت محقق می‌شود حقیقتی سلبی دارد و از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که موجودات طبیعی به‌مثابه بازتاب‌های عالم ایده‌ها از همه کمالات ایده‌ها برخوردار نیستند. شرور اخلاقی به فعالیت نفس بازمی‌گردند و شرور طبیعی ناشی از ضرورت یا ماده‌اند. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که سخنان به‌ظاهر ناسازگار افلاطون در تعیین منشأ شرّ در نظر دقیق، با هم سازگارند.

کلیدواژه‌ها: منشأ شرّ، شرّ متافیزیکی، شرّ اخلاقی، شرّ طبیعی، افلاطون.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. fatemehrafati@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران. (نویسنده مسئول) saeedi@modares.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. babbaasi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

۱. مقدمه

افلاطون در هیچ‌یک از رساله‌های خود به صورت نظام‌مند نظریه روشنی درباره ماهیت شر، منشأ تحقق آن و آنچه امروزه «مسئله شر» خوانده می‌شود، نپرورانده است. با این حال، نظر به اهمیت ویژه مسئله شر و آمیختگی شرور با زندگی آدمیان، جای شگفتی است اگر فیلسوفی هم‌چون افلاطون هیچ تبیینی درباره خاستگاه شرور در این جهان به دست نداده باشد. هر چند افلاطون در برخی محاورات سرخ‌هایی درباره این مسئله به دست خواننده می‌دهد ولی به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه در جای مشخصی از این رساله‌ها، مسئله را به مثابه یک کل تبیین نکرده است (Chilcott, 1923: 27).

پژوهش درباره دیدگاه افلاطون درباره شر در نیمه نخست سده بیستم شکل جدی‌ای یافت اما تا به امروز هیچ تفسیری از افلاطون که مورد توافق کامل یا حتی نسبی واقع شده باشد ارائه نشده است. پژوهشگرانی که در زمینه فلسفه افلاطون کار می‌کنند تفاوت‌های فراوانی در برداشت از دیدگاه‌های افلاطون درباره شرور دارند. برخی بر این نکته پای می‌فشارند که افلاطون نظریه سازوار و روشنی در باب شرور ندارد. اما گروه دیگر که به دنبال استخراج نظریه‌ای در باب منشأ شرورند در این که افلاطون منشأ واحدی برای شرور در نظر می‌گیرد یا به منابع متعددی اذعان می‌کند، اختلاف نظر دارند.^۱

برای فهم بهتر این اختلاف، لازم است بین سه بحث تفکیک کنیم: الف) ماهیت شر: در این جا مسئله کلی این است که ماهیت شر چیست. این مسئله به صورت خاص‌تر در مورد دیدگاه افلاطون این چنین مطرح می‌شود که آیا شرور، سرشتی عدمی و سلبی دارند یا این که هم‌چون خیرات از طبیعتی وجودی و ایجابی برخوردارند؟ ب) منشأ شر: چه عامل یا عواملی در جهان ما منشأ پیدایش شرند؟ ج) ارائه یک تئودیسه: نظریه‌ای که توضیح دهد چگونه خدای خیرخواه، تحقق شرور در جهان را تجویز می‌کند یا به عبارت دیگر، دلیل یا دلایل معقولی را برای تجویز شرور از جانب خداوند ارائه کند.

تا آن جا که منابع در دسترس نشان می‌دهد، این امر که افلاطون شرور را اموری پنداری و توهمی نمی‌داند تصریحاً یا تلویحاً پذیرفته شده و هیچ‌یک از افلاطون‌پژوهان معاصر از این ادعا که افلاطون شر را امری موهوم می‌داند جانب‌داری نکرده است.^۲ بحث از ماهیت شر به صورت مستقیم در آثار افلاطون مطرح نیست با این حال، همان‌گونه که خواهیم دید وی در برخی آثار خود، دیدگاهی را مطرح کرده است که به دیدگاه عدمی شر نزدیک

است.^۳ در مورد منشأ و خاستگاه شرّ افلاطون سخن بیشتری دارد و شاید از همین روست که در غالب تحقیقات معاصر در این حوزه، تعابیر منبع (source)، منشأ، اصل (origin) یا علّت (cause) شرّ به تکرار، به کار برده شده است. البته محققان در این که در نظر افلاطون شرّ صرفاً از یک منبع نشأت می‌گیرد یا از منابع متعدد، اختلاف دارند.^۴

در باره تئودیسه نیز باید گفت که افلاطون تئودیسه تفصیلی و ساختارمندی ارائه نداده است. با این حال، برخی بر این باورند که می‌توان از برخی آثار او دیدگاهی را به دست آورد که متضمن هسته‌ای برای یک تئودیسه فلسفی است.^۵

ما در مقاله حاضر، عمدتاً در پی پاسخ به مسئله دوم (منشأ شرّ) از نظر افلاطون هستیم^۶ و این فرضیه را پی می‌گیریم که اولاً، افلاطون منابع متعدد و متفاوتی را برای شرّ تعیین کرده است و ثانیاً، این تعدد، متناظر با اقسام مختلف شرّ یعنی شرّ متافیزیکی، شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی است. پیش از تلاش برای تبیین و تأیید این فرضیه، مروری کوتاه بر ادبیات معاصر تحقیق خواهیم داشت.

۲. مروری بر ادبیات تحقیق

در آثار انگلیسی‌زبان، شماری از مقالات یافت می‌شود که به صورت خاص به مسئله مورد تحقیق این جستار پرداخته یا به گونه‌ای با آن مرتبط‌اند. برای نگارش جستار حاضر در موارد لازم به این مقالات رجوع شده است.^۷ در مقالات فارسی‌زبان نیز دو مقاله زیر به صورت خاص، به دیدگاه افلاطون درباره منشأ شرور پرداخته‌اند:

الف) فاطمه بختیاری، ۱۳۹۶، «منشأ وجودی شرّ در فلسفه افلاطون»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۱۱، صص ۱۵۱-۱۶۴.

به نظر می‌رسد تز اصلی این مقاله آن است که برخلاف نظر مشهور در میان فیلسوفان مسلمان مبنی بر استناد نظریه عدمی شرّ به افلاطون، شرور از نظر افلاطون اموری وجودی‌اند. نویسنده پس از مقدمه‌ای در باب جهان‌شناسی افلاطون به نظریه شرّ او می‌پردازد و با تفکیک دو منظر وجودشناسانه و اخلاقی نسبت به شرور می‌کوشد با استناد به فقراتی از آثار افلاطون و نیز تفسیر و تحلیل افلاطون‌پژوهان، منشأ شرور را از دیدگاه افلاطون تبیین کند. وی در نتیجه‌گیری نهایی خود، شرّ را (از دید افلاطون) به سه دسته شرور عدمی، اخلاقی و نسبی تقسیم می‌کند. دسته اول ناشی از عدم فرمان‌برداری تام و

تمام ماده از عقل در بدو خلقت عالم‌اند و دسته دوم از نادانی نفوس و عدم شناخت صحیح آن‌ها از عالم به‌ویژه عالم مثل پدید می‌آیند. شرور نسبی نیز فی‌نفسه شرّ نیستند بلکه تجلیات پدیداری مُثُل (ایده‌های) آن‌ها در این عالم ممکن است به‌سبب تراحم و تداخل با موجودات دیگر، شرّ تلقی شوند.

هرچند نگرش چندجانبه این مقاله به دیدگاه افلاطون درباره شرّ تا حد زیادی با مقاله حاضر شباهت دارد^۸ ولی وجه تمایز بخش این دو آن است که در مقاله حاضر کوشش می‌شود دیدگاه افلاطون در سایه توجه به تقسیم‌بندی سه‌گانه شرور به شرّ متافیزیکی، شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی تفسیر و تحلیل شود.

ب) محمد فیروزکوهی و علی‌اکبر احمدی افرم‌جانی، ۱۳۹۷، «نقش ضرورت در مواجهه با مسئله شرّ در فلسفه افلاطون»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، شماره ۳۱، صص ۱۹۸-۲۱۰.

این مقاله در پی برجسته کردن نقش «ضرورت» در فلسفه افلاطون به‌عنوان عاملی که در تقابل با عقل، منشأ پیدایش شرور می‌شود است. یکی از نتایج اصلی این مقاله آن است که افلاطون با پیش کشیدن ضرورت در مقابل عقل، به‌عنوان مبدأ شرور دچار ثنویتی الهیاتی است که در ادامه ثنویت معرفت‌شناختی او (دوگانه معرفت/گمان) و ثنویت هستی‌شناختی اش (عالم معقول/عالم محسوس) قابل فهم است.

به‌نظر می‌رسد که این مقاله در کنار روشنگری‌های مفید خود به‌دلیل تأکید انحصاری بر عامل «ضرورت» به‌عنوان منشأ شرّ و کم‌توجهی به سایر عوامل در ارائه تفسیری جامع از دیدگاه افلاطون، ناکام مانده است.

۳. شرّ متافیزیکی، شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی

پیش از ورود در بازخوانی نظریه افلاطون تفکیک میان سه گونه شرّ، لازم است. «شرّ متافیزیکی» اصطلاحی است که گویا نخستین بار لایبنیتس آن را به‌کار برده است.^۹ فیلسوفان مسلمان نیز هم‌چون ابن‌سینا و ملاصدرا مفهوم مشابهی را در نظر داشته و آن را به‌عنوان شرّ غیر مصطلح در نظر گرفته‌اند.^{۱۰} مقصود از این شرّ، نقصان وجودی است که در همه مخلوقات خداوند از آن‌رو که فاقد کمال و خیریت مطلق‌اند، تحقق دارد و یک مخلوق هرچه از کمال وجودی خداوند دورتر باشد بهره‌اش از این نوع شرّ بیشتر است.

سبب نامیدن این معنا از شرّ به «شرّ غیر مصطلح» آن است که این معنا، معنای مورد نظر در تقریرهای گوناگون مسأله الهیاتی شرّ نیست.

سیاری از فیلسوفان دین در غرب، شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی از یکدیگر جدا می‌کنند. شرّ اخلاقی، برخلاف شرّ طبیعی، به گونه‌ای معلول اعمال اختیاری برخی از موجودات مختار (مثلاً انسان‌ها) است. شروری مانند قتل، تجاوز به حقوق دیگران از جمله شرور اخلاقی به‌شمار می‌آیند در حالی که زلزله، سیل و مانند آن، شرّ طبیعی قلمداد می‌شوند^{۱۱} (بنگرید به: پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

با توجه به بیان بالا می‌توان گفت که اساس تقسیم‌بندی شرّ به اخلاقی و طبیعی، خصوصیات ذاتی یا عرضی شرور نیست بلکه این تقسیم‌بندی براساس تقسیم «علت» فاعلی پدیدآمدن این شرور است. بنابراین، از آن‌جا که گویا قرار است این تقسیم بیان‌گر نوعی منفصله حقیقیه باشد، شاید دقیق‌تر آن باشد که بگوییم شرّ بر دو قسم است: شرّی که منشأ اخلاقی دارد و شرّی که منشأ اخلاقی ندارد (Reichenbach, 1982: xi).

هرچند تفکیک میان این سه‌گونه شرّ در آثار معاصر بحث از دیدگاه افلاطون درباره شرّ چندان جدی گرفته نشده است به‌نظر می‌رسد که با نظر به رساله‌های مختلف افلاطون می‌توان دریافت که وی به این تفکیک باور داشته است.

۴. شرّ متافیزیکی در افلاطون

به‌نظر می‌رسد که مفهومی مشابه با آنچه امروزه شرّ متافیزیکی خوانده می‌شود برای افلاطون مطرح است با این تفاوت که در نظر وی افزون بر خدا، دمیورگ و ایده‌ها (مُثل) نیز از این شرّ مبراً هستند چراکه همه این‌ها خیر محض‌اند. می‌توان این معنا از شرّ را «شرّ متافیزیکی به معنای خاص» نامید.

به‌نظر می‌رسد که آنچه چرنیس در عبارت زیر با برداشت از آثار افلاطون از آن سخن می‌گوید همان معنایی از شرّ است که ما آن را «شرّ متافیزیکی به معنای خاص» نامیدیم:

بر پایه آن نظریه [نظریه بنیادین افلاطون درباره واقعیت] جهان پدیداری، بازتابی مکان‌مند از ایده‌ها است ایده‌هایی که تنها هویت کاملاً واقعی هستند. از آن‌جا که هیچ‌کپی یا بازتابی نمی‌تواند با مدل یا اصل خود «این‌همان» باشد می‌باید تمام پدیدارها نسبت به ایده‌ها ناقص باشند در نتیجه، هیچ‌یک از آن‌ها [پدیدارها] کامل نیست (Chemiss, 1954: 23-24).

بدین ترتیب، افلاطون تبیین روشنی از شرّ متافیزیکی به معنای خاص ارائه می‌کند. تنزّل موجودات طبیعی از عالم الوهی ضرورتاً با نوعی نقص و عدم کمال همراه است. این‌گونه از شرّ، نوعی فقدان واقعیت و نوعی انحراف از اصل است. شرّ به این معنا، ضد خیر است. افلاطون از زبان سقراط در رسالهٔ تئتئوس این دیدگاه را مطرح می‌کند. سقراط در جواب تئودوروس که می‌گوید که اگر همگان از سخنان سقراط قانع شود آن‌گاه روی زمین صلح بیشتر و شرّ کمتری خواهد بود اظهار می‌دارد که ممکن نیست شرّ تماماً نابود شود زیرا همیشه باید چیزی در مقابل خیر باشد. هم‌چنین ممکن نیست شرّ در آسمان باشد. بنابراین، شرّ لزوماً حیات بشری را اشباع می‌کند و دور زمین پرسه می‌زند. از همین‌روست که آدمی باید بکوشد تا از زمین بگریزد به این معنا که تا آن‌جا که ممکن است شبیه خدا شود (از این طریق که انسانی عادل و پرهیزگار شود) (Plato, 176A-B). در رسالهٔ فیلبوس نیز گفته می‌شود که هر موجود خیری که در این دنیا وجود دارد ترکیبی است از متعین و نامتعین؛ چون نامتعین‌بودگی، خصیصهٔ پدیده‌هایی است که فاقد واقعیت کامل ایده‌ها هستند.

افلاطون هم‌چنین در اسطورهٔ آفرینش می‌گوید که چون دمیورگ موجودی خیر است در صورت‌بخشی به این جهان، در پی آن بود که از جهت خیر بودن هر آن‌چه را که می‌آفریند شبیه خودش باشد ولی در این‌جا شرایط محدود کننده‌ای وجود داشت و یکی از این محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر، وجود بازتاب‌ها به‌مثابهٔ لازمهٔ وجود فضا و ایده‌ها هستند که ممکن نیست از جهت کمال در مرتبهٔ ایده‌ها باشند (Cherniss, 1954: 24).

با توجه به این‌که افلاطون آشکارا این قسم از شرّ را از سنخ نقص و کاستی می‌داند قاعدتاً می‌بایست برای آن، طبیعتی سلبی و عدمی در نظر بگیرد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد در مواردی که افلاطون سرشت شرّ را عدمی می‌انگارد ناظر به همان معنای شرّ متافیزیکی (به معنای خاص) است. از همین‌جا روشن می‌شود که چرا نظریهٔ عدمی‌انگاری شرّ در افلاطون چندان پررنگ نیست. فرضیهٔ ما این است که درگیری ذهنی افلاطون با این معنا از شرّ بسیار کمتر از درگیری‌اش با شرّ طبیعی و اخلاقی بوده است به‌ویژه آن‌که معنایی از شرّ که در تقریرهای مختلف «مسئلهٔ شرّ» مورد نظر است شرّ متافیزیکی نیست.^{۱۲}

همان‌گونه که برخی محققان اشاره کرده‌اند هیچ موجودی «مسئول» تحقق این معنا از شرّ نیست (Ibid: 29). به عبارت دیگر، نیازی به نظریه‌پردازی برای توجیه الهیاتی این نوع شرّ و این‌که چرا خداوند خیرخواه، وقوع این معنا از شرّ را در عالم طبیعت تجویز می‌کند نیست.

۵. شرّ اخلاقی

به نظر می‌رسد زمانی که افلاطون در مورد منبع آن‌چه که امروزه شرّ اخلاقی می‌نامیم می‌اندیشد سراغ نفس یا روح می‌رود. پیش از ارائه شواهدی جهت تأیید این فرضیه می‌خواهیم ببینیم جایگاه نفس در فلسفه افلاطون کجاست؟

در نظر افلاطون هیچ شیء مکان‌مند یا مادی نمی‌تواند علت حرکت خود باشد و از آن‌جا که چنین حرکاتی نیازمند حرکتی قبل از خود، به‌مثابه علت است علت اولای حرکات مادیه باید موجودی غیرمادی که ذاتاً محرک است باشد و این موجوده چیزی جز نفس نیست. برخی از نفوس از آن جهت که خود، شرّ هستند منشأ تولید شرّ می‌شوند. از آن‌رو که نفس، بذاته متحرک است نحوه یا جهت حرکتی که ایجاد می‌کند به‌واسطه معرفتش (خواه معرفت درست یا معرفت خطا) نسبت به ایده‌ها و روابط آن‌ها با یکدیگر متعین می‌شود بنابراین اگر معرفت درستی داشته باشد منشأ خیر و اگر در جهل به‌سر برد منشأ شرّ می‌شود. نفوسی که در حالت جهل یا فراموشی نسبت به حقیقت ایده‌ها به‌سر می‌برند در هر بخشی از جهان پدیداری که به‌واسطه تحریک، تأثیر می‌گذارند منشأ شرّ می‌شوند زیرا بازتاب‌های واقعیت را به‌صورت نادرست مرتب می‌کنند و چه‌بسا این بازتاب‌ها را به‌جای منشأ آن‌ها (یعنی ایده‌ها) به‌عنوان حقیقت تلقی کرده و آن‌ها را الگوی عمل خود قرار دهند^{۱۳} (Chemiss, 1954: 26-27).

۶. شرّ طبیعی

ایده ما این است که وقتی افلاطون از شرّ معنایی نزدیک به آن‌چه امروزه شرور طبیعی خوانده می‌شود در نظر دارد سرشت آن را ایجابی و غیرسلبی دانسته در پی تبیین آن برمی‌آید.

افلاطون در برخی محاورات خود از عنصری به نام «ضرورت» یاد می‌کند و آن را در پیدایش شرور در عالم طبیعت سهیم می‌داند. در رساله تیمائوس که به‌وضوح صبغه‌ای فلسفی-اسطوره‌ای دارد و در آن افلاطون در پی ارائه تبیینی از ساختار کیهان و نحوه گذار آن از آشفتگی به نظم و سامان‌یافتگی است، ضرورت، گاه چنان قدرتمند ظاهر می‌شود که خدایان نیز از مواجهه با آن گریزی ندارند (پروتاگوراس، افلاطون ۱: ۱۱۲) ضرورت به‌عنوان عاملی که گه‌گاه فراروی فعالیت دمیورگ ایجاد مزاحمت می‌کند مطرح می‌شود.

دمیورگ که جایگاهش در متافیزیک افلاطون آن است که فاصله میان جهان ایده‌ها و دنیای محسوسات را پر کند در مواجهه با پریشانی و بی‌نظمی پیشاکیهانی چهار عنصر آب و آتش و هوا و خاک را برای ایجاد هماهنگی به خدمت می‌گیرد. با این حال، دمیورگ که تابع خرد است در کار ساختن و نظم‌بخشی، دستی کاملاً گشاده ندارد و گاه ضرورت کور و نابینا دخالت می‌کند^{۱۴} و منشأ بروز شرور و بی‌نظمی می‌شود.

در جای دیگری افلاطون می‌گوید که تحقق شر در عالم ضرورت دارد چراکه ضرورتاً باید همواره چیزی که ضد خیر است تحقق داشته باشد و از دیگر سو، شر نمی‌تواند در آسمان‌ها باشد بلکه بالضرورة طبیعت میرا و این فضای زمینی را احاطه کرده است (Plato, 176A). در اسطوره سیاست، افلاطون می‌گوید هرچند که آفریدگار آسمان و کیهان را با عظمتی فراوان عطا کرده است این‌ها از طبیعتی مادی و جسمانی برخوردارند در نتیجه نمی‌توانند کاملاً از تغییر مبرا باشند (Plato, 269d).

بدین ترتیب، می‌توان گفت در نظر افلاطون محدودیت ذاتی عالم ماده که خود را در قالب قوانین ضروری آشکار می‌سازد منشأ بروز شرور طبیعی است، شروری که به جهان پدیداری اختصاص دارند و به ساحت ایده‌ها راه نمی‌یابند.

۷. نتیجه‌گیری

افلاطون در آثار خود اشارات کوتاه و پراکنده‌ای به منشأ ظهور شرور در عالم دارد. اجمال و ابهام موجود در این آثار از یک‌سو، و نام بردن وی از عوامل گوناگون برای تحقق شر، از سوی دیگر، سبب شده که محققان دیدگاه افلاطون را به انحای متعددی تفسیر کنند تا آن‌جا که برخی بر این باورند که افلاطون نظریه منسجم و سازواری ارائه نکرده است. براساس فرضیه‌ای که در این مقاله پی‌گیری و شواهدی از محاورات افلاطون بر آن اقامه شد، وی نحوه‌ای از شرور را (که ما آن را «شر متافیزیکی به معنای خاص» نامیدیم) اموری عدمی (سلبی) می‌داند که از مختصات جهان پدیداری است و منشأ آن، این واقعیت است که جهان پدیداری، از کمال ایده‌ها محروم است و صرفاً بازتابی ناقص و انحرافی است از ایده‌هایی که از واقعیت و کمال برخوردارند. درباره شرور اخلاقی، ایده افلاطون آن است که نفس آن‌گاه که نسبت به حقیقت ایده‌ها دچار جهل یا فراموشی است منشأ بروز این دسته از شرور می‌شود. درنهایت، وقتی سخن از شرور طبیعی در میان است، افلاطون بر

منشأیت ماده یا ضرورت تأکید می‌ورزد. بدین ترتیب ناسازگاری واقعی در عبارت‌های به‌ظاهر متناقض افلاطون در تعیین شر وجود ندارد.

پی‌نوشت

۱. هارولد چرنیس در مقاله «منابع شر در نظر افلاطون» که در سال ۱۹۵۱ انتشار یافت، از بخشی از این اختلافات پرده برمی‌دارد:

الف) گروهی که می‌پندارند در نظر افلاطون منبع همه شرور ماده یا جسمانیت است: شامل ولاستوس (Velastos)، فستوگیر (Festugiere)، پترمنت (Peterment).

ب) گروهی که معتقدند افلاطون منبع همه شرور را نفس یا عنصری غیرعقلانی در نفس می‌داند؛ مانند ویلاموویتز-مولندورف (Wilamowitz-Moellendorff)، چیلکوت (Chilcott)، تیلر (Taylor)، کورنفورد (Cornford) و مورو (Morrow).

ج) زلر (Zeller) معتقد است که در تمام محاورات قبل از قوانین منبع شر ماده است ولی در قوانین منبع شر یک نفس شریک جهانی است. گرین (Greene) نیز بر این باور است که افلاطون در آغاز منبع شر اخلاقی را جسم یا ماده می‌داند ولی به تدریج آن را به نفس نسبت می‌دهد.

د) ملدروم (Meldrum) معتقد است که اختلافات موجود در اظهارات افلاطون درباره شر احتمالاً حاکی از نوعی ناسازگاری در تفکر متافیزیکی افلاطون است و اساساً چیزی به‌عنوان «الهیات افلاطون» وجود ندارد. پالاس (Palas) نیز پای را فراتر نهاده مدعی می‌شود که مسئله شر هیچ‌گاه به‌صورت جدی برای افلاطون مطرح نبوده است (Cherniss, p. 23, footnote: 1).

هیگر نیز در کتاب *دلیل شر و مسئله شر در متافیزیک و اخلاق افلاطون* (که به زبان آلمانی نگاشته شده است سه مرحله تکاملی برای دیدگاه افلاطون در مورد شر در نظر می‌گیرد که متناظر است با تقسیم سه‌گانه محاورات به محاورات متقدم، میانه و متأخر. طبق نظر هیگر در دوره نخست، افلاطون معتقد به تقابل عقل و معرفت به‌عنوان منشأ فضیلت با عواطف و انفعالات به‌عنوان منشأ شر بوده است. در دوره میانه، نزاع بین عقل و بدن مطرح است؛ عقل منشأ خیر و بدن مانعی در برابر فعالیت عقلانی و فضیلت‌مندانه نفس است. در دوره متأخر این تقابل از سطح انسانی بالاتر می‌رود و به‌صورت تقابل عقل به‌عنوان نیروی نظم‌بخش هوش الهی با ماده به‌عنوان عنصر نامنظمی که مسئول نقصان و عدم کمال جهان است ترسیم می‌شود (Easterling, 1964: 261-262). شدت اختلاف مفسران در شرح دیدگاه افلاطون از این واقعیت حکایت دارد که اظهارات محدود وی در این مبحث در غایت ابهام و پیچیدگی است.

۲. در فلسفه دین معاصر نیز عموماً نظریه موهوم‌نگاری شر از جهت تاریخی به ادیان و فلسفه‌های شرقی (از جمله هندوئیسم) نسبت داده می‌شود و در رویکردهای معاصر نیز تعالیم کلیسای علم مسیحی که در قرن نوزدهم از سوی خانم مری بیکر ادی بنیان نهاده شد بر موهوم بودن بدی و شرارت تأکید می‌کند و آن را توهمی ناشی از فکر مادی و فانی آدمیان می‌داند. این امر نیز تأییدی بر مدعای بالاست چراکه اگر زمینه‌هایی از این دیدگاه در آثار افلاطون وجود داشت، می‌باید افلاطون نیز از جمله طرفداران آن به حساب آید.

۳. نتایج تحقیق در این زمینه می‌تواند برای محققانی که در حوزه فلسفه اسلامی کار می‌کنند نیز مهم و تأثیرگذار باشد. گروهی از فیلسوفان برجسته مسلمان در آثار خود نظریه عدمی شر را به افلاطون نسبت داده‌اند. برای مثال، میرداماد در کتاب *قیسات* بعد از تشریح نظریه عدمی شر می‌گوید: «بنابراین، چکیده بحث آن است که شر حقیقی بالذات همانا عبارت است از عدم کمال مطلوب، و استناد آن جز به عدم علت، صحیح نباشد و این اصلی است که به وسیله آن افلاطون الهی شبهه ثنویت‌گرایان را در اثبات دو مبدأ متفاوت برای خیرات و شرور باطل کرد» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۳۳). [ترجمه از نگارندگان است]. ملاحادی سبزواری نیز در آثار گوناگون خود نظریه عدمی شر را به افلاطون نسبت داده است از جمله در تعلیقات خود بر *الشواهد الربوبیه* ملاحظه می‌آورد: «... همانا شر، عدم است همان‌گونه که [حکیمان] ادعای بدهت آن را کرده‌اند و ممکن نیست عدم مجعول قضای الهی به نحو بالذات باشد زیرا او وجود حق است و این نفی و باطل است. اما از آنجا که شر عدم ملکه است پس به عرض مجعولیت ملکه جعل می‌شود [و مجعول بالعرض است] و این مذهب افلاطون حکیم الاهیدان است.» (ملاحدرا، ۱۳۶۰: ۵۹۷) بنابراین، تحقیق درباره درستی استناد نظریه عدمی به افلاطون و این‌که آیا افلاطون براساس آثارش همه انحای شر را عدمی می‌داند یا برخی از آن‌ها را یا آن‌که اساساً ماهیت همه شرور را ایجابی به‌شمار می‌آورد برای متعاطیان فلسفه اسلامی نیز بایسته است.

۴. چرنیس در مقدمه مقاله خود با عنوان «منابع شر در دیدگاه افلاطون» بر این نکته تأکید می‌ورزد که تعمداً کلمه «منبع» (source) در مقدمه را به صورت جمع به کار برده است تا نشان دهد که افلاطون بیش از یک منبع برای شر در نظر می‌گیرد. چرنیس در این مقاله می‌کوشد با آن دسته از محققانی که بر این باورند که افلاطون تنها به یک منبع برای شر اعتقاد دارد مخالفت کند. بنگرید به (Chemiss, 1954, 23).

۵. آقای موهر (Mohr) در مقاله «اندیشه‌های نهایی افلاطون در باب شر» احتجاج می‌کند که افلاطون در بخش دهم قوانین، برخلاف تیمائوس، نظریه‌ای ارائه می‌کند که می‌توان آن را یک «تئودیسه» (تبیین وجود شر در سایه وجود خدای خیر) قلمداد کرد. براساس تیمائوس، دمبورگ قادر مطلق نیست و شرور پیامدهای ناخواسته اعمال دمبورگ‌اند. اما براساس قوانین، اولاً شر چیزی جز

وصف اجزای کلّ نیست و کلّ به مثابه کلّ، خیر است و ثانیاً، شرور جزئی در کمال و خیریت کلّ دخیل و سهیم‌اند تا آن‌جا که کلّ مشتمل بر اجزای شرّ بهتر از کلی است که تمام اجزایش خیرند. بهترین دستاورد جهان مشتمل بر اجزای شرّ این است که چیزی شبیه به اختیار موجودات اخلاقی را حفظ می‌کند. بنابراین، دمیورگ آگاهانه و عامدانه تحقق آن‌ها را تجویز می‌کند. بنگرید به: (Mohr, 1978).

۶. البته به‌طور ضمنی دیدگاه افلاطون دربارهٔ مسأله نخست (ماهیت شر) نیز روشن می‌شود چراکه در ضمن بحث روشن خواهد شد که افلاطون شرّ متافیزیکی را اموری عدمی می‌داند.

۷. نکتهٔ قابل توجه در مورد این مقالات آن است در موارد متعددی نویسندگان برداشت‌هایی از آثار افلاطون کرده‌اند که پس از مراجعه به نشانی مأخذ ربط روشنی میان این برداشت و محتوای متن به‌دست نیامد. بررسی این موارد مجال دیگری می‌طلبد.

۸. به‌نظر می‌رسد که در این مقاله، تفکیک روشنی میان واقعی بودن شرّ و عدمی بودن آن انجام نشده است. همان‌گونه که از عنوان مقاله (منشأ وجودی شرّ در فلسفهٔ افلاطون) و از برخی عبارات صریح به‌کار رفته در آن (مثلاً عبارت «این مقاله با استناد به آثار خود افلاطون نشان می‌دهد که افلاطون شرّ را امری وجودی می‌دانسته...» که در چکیدهٔ مقاله دیده می‌شود) پیداست نویسنده مدعی است که افلاطون شرّ را امری وجودی می‌داند این در حالی است که نویسنده وقتی از منظر وجودشناسانه به تحلیل ماهیت شرّ از دیدگاه افلاطون می‌پردازد (بختیاری، ۱۳۹۷، ۱۵۶-۱۶۰) مکرراً از «شرّ عدمی» نام می‌برد و اموری هم‌چون ضرورت، ماده، حرکات ثانویه، نفس و... را منشأ «شرّ عدمی» در عالم پدیداری می‌داند. این نگاه پارادوکسیکال تا بدانجا پیش می‌رود که در نتیجه‌گیری مقاله می‌خوانیم: «شرور عدمی، اموری وجودی هستند که...» (همان، ۱۶۳). گمان ما این است که منظور نویسنده از وجودی بودن شرور، واقعی بودن آن‌هاست و لبّ مطلب این است که افلاطون هرچند گونه‌ای از شرور را عدمی می‌داند ولی این بدین معنا نیست که این شرور، اموری وهمی و غیرواقعی‌اند. اگر این برداشت درست باشد بهتر می‌بود که نویسنده به‌جای تعبیر «وجودی» از تعبیر «واقعی» یا «محقق» استفاده می‌کرد و عبارات پارادوکسیکالی نظیر «شرور عدمی، اموری وجودی هستند...» به‌عبارت روشن «شرور عدمی، اموری واقعی‌اند...» بدل می‌شد.

9. "Metaphysical evil consists in mere imperfection, physical evil in suffering, and moral evil in sin." (Leibnitz, 1951, 67).

۱۰. برای مثال، ملاصدرا پس از آن‌که خداوند را خیر مطلق و مبرّاً از هرگونه نقصی دانسته، می‌گوید که سایر موجودات هیچ‌کدام خالی از شائبهٔ نقص و فقر وجودی نیستند از این‌رو، خیر محض نبوده بلکه به اندازهٔ نقصان درجهٔ وجودی خود، از درجهٔ وجودی خیر مطلق، متصف به مرتبه‌ای

از شریّت می‌شوند (ملاصدرا، اسفار، ۷، ۵۸). بر این اساس، هر موجود ممکن‌الوجودی یا با تعبیر دیگر، همهٔ ماسوی‌الله حتی مجردات تام به درجه‌ای از شریّت (که مساوق با نقصان وجودی است) متصف می‌شوند. وی سپس به معنای خاص‌تری از شرّ اشاره می‌کند و آن را شرّ به معنای مصطلح می‌داند. بر پایهٔ این معنا، شرّ عبارت است از فقدان ذات یک شیء یا فقدان کمالی از کمالات ویژهٔ آن از این جهت که آن شیء خاص است (همان). روشن است که معنای نخست عام‌تر از این معنای دوم است چراکه مثلاً مجردات تام یا عقول متصف به شریّت به معنای نخست می‌شوند ولی از شرّ مصطلح مبراً هستند چون فاقد هیچ کمالی که شأنیت آن را داشته باشند نیستند. به هر حال، این معنای عام همان چیزی است که لایب‌نیس «شرّ متافیزیکی» نامید.

۱۱. طبقه‌بندی شرور در چند دستهٔ کلی در میان فیلسوفان مسلمان نیز از زمان‌های دور رایج بوده است. برای مثال، ابن‌سینا گاه شرور را به دو دستهٔ الف) فقدان کمال (نقص) و ب) درد و غم تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۴) و در جای دیگر تقسیم‌بندی کامل‌تری را به صورت زیر ارائه می‌دهد: ۱. افعال ناپسند اخلاقی. ۲. مبادی نفسانی افعال ناپسند (ردایل اخلاقی) ۳. درد و رنج و غم و امور مشابه با آن‌ها. ۴. فقدان یک کمال در موجودی که شأنیت داشتن آن کمال را داراست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۹).

۱۲. پیشتر اشاره کردیم که فیلسوفان مسلمانی هم‌چون ملاصدرا این معنا از شرّ را «شر غیر مصطلح» دانسته و در طراحی راه‌حلّ خود برای مسئلهٔ شرّ اساساً این معنا از شرّ را مورد نظر نداشته‌اند.

۱۳. برخی محققان تفسیر خاصی از افلاطون ارائه می‌کنند که بر پایهٔ آن افلاطون شرور اخلاقی را دارای سرشت عدمی می‌داند. برای مثال، هکفورث افلاطون را از طرفداران نظریهٔ عدمی شرّ می‌داند. وی با توسل به شعار سقراطی «هیچ کس عامدانه مرتکب شرّ نمی‌شود» بر این باور است که افلاطون نیز این شعار را می‌پذیرد و هیچ نشانه‌ای در محاورات افلاطون نیست که او این دیدگاه را کنار گذاشته است. هکفورث می‌گوید: برای افلاطون همهٔ شرور اخلاقی مشتمل بر جهل‌اند و هیچ کس با علم و اراده مرتکب شرّ نمی‌شود (Hackforth, 1946: 118).

به نظر می‌رسد که در این تفسیر، عدمی بودن منشأ شرور اخلاقی (جهل) تقریری از نظریهٔ عدمی شرّ دانسته شده است درحالی‌که می‌توان گفت نظریهٔ عدمی شرّ نظریه‌ای دربارهٔ سرشت شرّ (و نه دربارهٔ سرشت منشأ آن) است. بنابراین، ممکن است که حتی اگر منشأ شرّ (یا دست‌کم برخی انواع شرّ یعنی شرّ اخلاقی) امری عدمی باشد ولی خود شرّ، امری وجودی باشد.

۱۴. گفتنی است که بر پایهٔ نظر افلاطون‌پژوهان، افلاطون دو تصویر از ضرورت ارائه می‌کند: نخست تصویری است که در تیمائوس عرضه می‌شود و براساس آن، ضرورت برهم زندهٔ نظم است و در برابر دمیورگ ایستادگی می‌کند و در راه تحقق کامل خواسته‌های او مانع‌تراشی می‌کند و از این رهگذر منشأ ظهور شرور می‌شود. تصویر دوم که در رسالهٔ جمهوری ترسیم

شده است ضرورت را عاملی می‌داند که به سازوکار منظم جهان مدد می‌رساند (Chlup, 1997: 208). برخی نیز معتقدند که ضرورت در چهره دو نوع علت در جهان تأثیر می‌گذارد: علت سرگردان (Wandering Cause) که مقبول عقل نیست و بدون توجه به نتایج و لوازم کار می‌کند و علت مشارک (Contributory Cause) که عقل آن را برای تحقق خیر به کار می‌گیرد. (فیروزکوهی، ۱۳۹۷: ۲۰۲ و ۲۰۳) به نظر می‌رسد در بحث حاضر، ما با تصویر تیمائوسی از ضرورت سروکار داریم.

منابع

- ابن سینا، محمد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الهیات)*، قم، انتشارات مرعشی.
- بختیاری، فاطمه (۱۳۹۶). «منشأ وجودی شر در فلسفه افلاطون»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، سال ۶، شماره ۱۱، صفحات ۱۵۱-۱۶۴.
- پلتنینگا (پلاتینجا)، الوین (۱۳۸۴). *فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح: محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات طه، چاپ دوم.
- فیروزکوهی، محمد و علی‌اکبر احمدی افرمجانی (۱۳۹۷). «نقش ضرورت در مواجهه با مسئله شر در فلسفه افلاطون»، *نامه حکمت*، شماره ۳۱، ۱۹۷-۲۱۰.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۰). *الشنوهد الربوبیه*، به همراه تعلیقات ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Cherniss, Harold (1954). "The Sources of Evil According to Plato", *American Philosophical Society*. Vol. 98, no. 1, 23-30.
- Chilcott, C. M. (1923). "The Platonic Theory of Evil", *The Classical Quarterly*, vol. 17, no. 1, 27-31.
- Chlup, Radek (1997). "Two Kinds of Necessity in Plato's Dialogues", *Listy Filologicke*, CXX, 3-4, 204-216.
- Easterling, H. J. (1964). "Evil in Plato; Review of *Die Vernunft und das Problem des Bosen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik* by Fritz-Peter Hager", *The Classical Review*, New Series, vol. 14, no. 3, 261-262.
- Hackforth, Robert (1946). "Moral Evil and the Ignorance in Plato's Ethics," *The Classical Quarterly*, 40, no. 3/4.
- Leibnitz, G. W. (1951). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the*

Origin of Evil, Austin Farrer (Commentator) & E.M. Huggard (trans.), London: Routledge & Kegan Paul Limited.

Mohr, Richard (1978). "Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905", *Mind*, vol. 87, no. 348, 572-575.

Plato (1997). *Complete Works*, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper; associate editor, D. S. Hutchinson, Cambridge, Hackett Publishing Company.

Reichenbach, Bruce R. (1982). *Evil and a Good God*, New York, Fordham University Press.

