



Virtues Origins of Evil According to Plato and the Middle Platonist¹

Ali Nikzad,² Ghasem Pourhasan³

Introduction

Plato, the renowned Greek philosopher, expounds a multitude of ideas within his works concerning the problem of evil. These ideas have exerted a profound influence on ancient and medieval philosophers. However, Plato's theories regarding the origin of evil are fragmented and lack coherence. In his dialogues such as *Timaeus*, *Laws*, and *Statesman*, he references several metaphysical entities as evil principles. Nevertheless, the dialogues do not stand as the sole source for comprehending Plato's views on the problem of evil. It seems that certain teachings of Plato did not manifest explicitly in his dialogues and were orally conveyed to his disciples. These teachings are referred to as the "Unwritten Doctrines," and our understanding of them primarily derives from reports provided by Plato's disciples. Among the first disciples of Plato, the Unwritten Doctrines held equal importance to the teachings contained in the dialogues, and our principal source of information about these teachings comes from Aristotle's reports in *Metaphysics* and *Physics*.

¹ . **Research Paper**, Received: 1/10/2023; Confirmed: 19/10/2023.

² . Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)(a.nikzad.c@gmail.com).

³ . Associate Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i, Tehran, Iran. (pourhasan@atu.ac.ir).



This article is divided into two main sections. In the initial section, we elucidate how Plato identifies certain entities as the sources of evil. These entities encompass (1) the form of evil, (2) the Indefinite Dyad, (3) Necessity, (4) the evil soul, and (5) matter. (1) Plato did not adhere to the notion that only good things possess forms. Various passages within Plato's dialogues suggest the existence of the form of evil. For instance, in *Euthyphro*, Plato acknowledges the existence of the form of impiety. However, unlike Plato, almost none of the subsequent Platonic philosophers endorsed the existence of evil forms. (2) It appears that toward the end of his life, Plato transitioned from the theory of forms to the theory of principles. The theory of principles is not explicitly mentioned in Plato's dialogues and forms part of the Unwritten Doctrines. Under the theory of forms, all sensible objects are considered as copies of immaterial forms. In contrast, according to the theory of principles, the origin of all sensible and intelligible objects can be attributed to two mathematical principles: the One and the Indefinite Dyad. Aristotle informs us that Plato attributed value to these two principles, considering the One as the source of all goods and the Indefinite Dyad as the source of all evils. (3) In *Timaeus*, Plato explains that the universe was initially chaotic and devoid of order. Subsequently, Intellect imposes order on the universe. Plato identifies the cause of the universe's erratic motions as a principle known as Necessity. Consequently, Necessity emerges as another potential source of evil in Plato's philosophy. Scholars diverge on the precise interpretation of Necessity in *Timaeus*. Some perceive necessity as an obstacle that hinders Intellect and constrains its possibilities, while others regard it as a tool under the control of Intellect, employed to fulfill its goals. Whether Necessity in *Timaeus* should be interpreted in the former or the latter sense, Plato, in other dialogues such as *Theaetetus*, perceives Necessity as an opposing force to the unchallenged dominance of good over the world. (4) Rooted in a specific interpretation of *Laws*, Plato posits the existence of two souls within the cosmos: a benevolent soul governing orderly motions and a malevolent soul fomenting chaos. However, a meticulous reading of the *Laws* suggests that Plato merely considers the existence of the malevolent soul as a hypothesis and eventually dismisses it. Similarly, in *Statesman*, he introduces the hypothesis of two deities, one benevolent and the other malevolent, and subsequently rejects this hypothesis. However, the middle Platonists embraced the concept of the malevolent soul as a source of evil, drawing from *Laws*. (5) Certain reports from Aristotle insinuate that Plato equated matter with privation and positioned these two elements as the

sources of evil, in contrast to form. These reports imply that Plato was among the early proponents of the privation theory of evil. Nevertheless, it is imperative to note that the privation theory of evil contradicts other aspects of Plato's philosophy that endorse an existential approach to evil. Consequently, Plato's conception of the origin of evil lacks internal consistency.

The second section of this article embarks on an exploration of the theories propounded by two middle Platonist philosophers from the second century AD, Plutarch and Numenius. Their overarching objective was to synthesize the diverse explanations of evil dispersed throughout Plato's works and provide a unified interpretation of Plato's philosophical stance. Plutarch believed in two principles for the world, considering most of history's wise figures, including Zoroaster and Plato, as proponents of a dualistic view of the world. He proposed that the two principles are the One, representing goodness, and the Indefinite Dyad, representing evil. According to Plutarch's interpretation of Plato, the Indefinite Dyad, through an intermediary, generates evil. This intermediary is the evil soul in *Laws* which corresponds to Necessity in *Timaeus*. Subsequently, Numenius embarked on an even more comprehensive synthesis of the sources of evil delineated across Plato's dialogues and the Unwritten Doctrines. Numenius rejected the notion of matter as entirely inert, asserting its capacity to engender disorder due to its active aspect. Consequently, Numenius contended that the Indefinite Dyad, Necessity, and matter's active aspect jointly constituted a unified entity, the progenitor of all manifestations of evil. Numenius' amalgamation of the sources of evil left an important mark on subsequent Neoplatonist philosophers. After Numenius, Plotinus posited that matter, in isolation, constitutes the origin of evil, thereby rejecting the Indefinite Dyad and the evil soul as sources of evil. Subsequent Neoplatonists advanced further by challenging the notion of a solitary principle as the source of all categories of evil.

Conclusion

In contemporary religious philosophy, the division of evil into natural and moral categories prevails. Notably, Plato's insights concerning the problem of evil, particularly his conceptualization of Necessity within *Timaeus*, hold relevance in grappling with the issue of natural evil. Plato ascribes to Necessity the character of a self-operating force, devoid of moral discernment, thereby paving the path for the emergence of natural evil. This conception of Necessity aligns with the tenets of the Natural Law Theodicy,

which absolves God of responsibility for natural evils, attributing them instead to the immutable laws of nature. This worldview posits that these natural laws, while engendering affliction, ultimately serve the greater good within the world. Nonetheless, philosophers following Plato, including Plutarch and Numenius, while drawing upon his insights, chose a different path, amalgamating Necessity with other elements such as the malevolent soul to formulate a dualistic theory expounding the foundations of reality.

Resources

- Adamson, Peter (2011), Making a Virtue of Necessity: Anankê in Plato and Plotinus, *Études platoniciennes* (8), 9-30, <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.442>
- Numenius (1973), *Fragments*, Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres.
- Plato (1997), *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company.
- Plutarchus (2003), *Plutarch: Moralia, Volume V (Loeb Classical Library No. 306)* (Reprinted), Babbitt, F. C, Cambridge, Harvard University Press.
- Plutarchus (2000), *Plutarch: Moralia, Volume XIII, Part 1 (Loeb Classical Library No. 427)* (Reprinted), Cherniss, H. F, Cambridge, Harvard University Press.
- Swinburne, Richard (1978) Natural Evil, *American Philosophical Quarterly*, 15 (4), 295-301.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲،

صص ۳۹۶-۳۷۱

مبای مختلف شر از منظر افلاطون و افلاطونیان میانه^۱

علی نیک‌زاد،^۲ قاسم پورحسن^۳

چکیده

در افلاطون نظریه منسجمی درباره مسأله شر وجود ندارد. با نگاه به آثار او می‌توان گزینه‌های مختلفی را برای مبدئیت شرور در عالم پیشنهاد داد. این مبای عبارت هستند از: (۱) صورت شر، (۲) دوی نامتین (Indefinite Dyad)، (۳) ضرورت در تیمائوس، (۴) نفس شیر در قونین و (۵) ماده. فیلسوفان افلاطونی، به خصوص افلاطونیان میانه، درباره این مبای بحث کردند و کوشیدند به تفسیر منسجمی از نظریه افلاطون درباره خاستگاه شر دست پیدا کنند. در مقاله حاضر، نخست مبای احتمالی شر در آثار افلاطون را تحلیل خواهیم کرد. منابع ما برای بررسی نظریه افلاطون درباره خاستگاه شر عبارت هستند از محاورات افلاطون و آموزه‌های نانوشته او. استدلال می‌شود که صحت انتساب برخی از این مبای، مانند نفس شیر، به افلاطون مخدوش است. اما برخی مبای دیگر، مانند صورت شر، در فلسفه افلاطون مطرح هستند. در ادامه، مباحث دو فیلسوف افلاطونی میانه در قرن دوم میلادی، یعنی پلوتارخس و نومنیوس، درباره این مبای ارائه خواهد شد. تلاش این دو فیلسوف آن بود

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۹ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۷/۲۴.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (a.nikzad.c@gmail.com).

۳. دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (pourhasan@atu.ac.ir).



که میان مبادی مختلف شر در افلاطون پیوند برقرار کنند. پلوتارخس برخی از این مبادی را معلول مبادی دیگر دانست، و نومنیوس به تمامی آن‌ها وحدت بخشید و به‌عنوان مبدئی واحد از آن‌ها نام برد. کوشش‌های این فیلسوفان برای ارائه تفسیری یکپارچه از آراء افلاطون در نهایت منجر به پیدایش نظریات منسجم‌تر فیلسوفان نوافلاطونی درباره مسأله شر شد. روش تحقیق در این مقاله مطالعه کتابخانه‌ای مبتنی بر تحلیل متون افلاطون و افلاطونیان میانه است.

کلیدواژگان: افلاطون، شر، پلوتارخس، نومنیوس، دوی نامتعین، ضرورت، نفس شریر.

۱. مقدمه

افلاطون به‌عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان تاریخ تأثیرات قابل ملاحظه‌ای بر صورت‌بندی فیلسوفان باستانی و قرون وسطایی از مسأله شر داشت. با این حال، او سخن منقحی درباره منشأ پیدایش شرور ندارد. افلاطون در محاورات مختلف از چندین هویت به‌عنوان مبدا شر بحث کرده است (O'Rourke, 2015, p194). علاوه بر محاورات، منابع دیگری نیز برای شناخت آراء افلاطون درباره مسأله شر وجود دارند. از جمله «آموزه‌های نانوشته» (Unwritten Doctrines) که به‌طور شفاهی میان شاگردان افلاطون انتشار داشتند. منبع اصلی ما برای شناخت آموزه‌های نانوشته افلاطون آثار ارسطو است (Dillon, 1996, p2). مقاله در ادامه به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست از مبادی مختلف شر نزد افلاطون بحث می‌شود. از جمله (۱) صورت شر، (۲) دوی نامتعین (Indefinite Dyad)، (۳) ضرورت، (۴) نفس شریر و (۵) ماده. (۱) از بیان افلاطون در بعضی محاورات می‌توان نتیجه گرفت که او شرور را نیز مانند امور خیرات واجد صورت می‌داند. (۲) دوی نامتعین هویتی ریاضیاتی است که در خود محاورات افلاطون به آن اشاره‌ای نشده و جزء آموزه‌های نانوشته افلاطون است. به گواهی ارسطو، افلاطون دوی نامتعین را مبدا شر شناخته است. (۳) ضرورت در محاوره تیمائوس که علت حرکات نامنظم در جهان است، یکی دیگر از مبادی احتمالی شر در فلسفه افلاطون به‌شمار می‌رود. (۴) براساس خوانشی خاص از بعضی

مجاورات افلاطون، به خصوص محاوره قو/نیز، افلاطون معتقد است نفسی شریر در عالم وجود دارد که مبدا تمام حرکات نامنظم در جهان و سرمنشا شرور است. (۵) از بعضی گزارش‌های ارسطو استنباط می‌شود که افلاطون ماده را مبدا شر دانسته است.

در بخش دوم مقاله به سراغ دو فیلسوف افلاطونی میانه از قرن دوم میلادی خواهیم رفت: پلوتارخس (Plutarch) و نومنیوس (Numenius). این دو فیلسوف سعی داشتند تفسیر منسجمی از افلاطون ارائه دهند. در مورد خاستگاه‌های شرور، آنان کوشیدند گزینه‌های مختلف افلاطونی برای مبدئیت شر را در کنار هم قرار دهند و نسبت این هویت‌ها با یکدیگر را تعیین کنند. پلوتارخس شماری از این هویت‌ها را عین هم دانست. در مقابل، نومنیوس به عینیت ماده با دوی نامتعیین، ضرورت و نفس شریر قائل شد و به عبارت دیگر، تمام مبادی شر در آثار افلاطون را با یکدیگر تجمیع کرد.

در تقسیم‌بندی کلی، شرور به شرور طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شوند (Calder, 2022, para. 2). به نظر می‌رسد آراء افلاطون، به خصوص در محاوره تیمائوس، حامل بصیرت‌هایی مهم در مورد منشا پیدایش شرور طبیعی است. افلاطون ضرورت را سازوکاری خودبه‌خودی می‌داند که بدون ارزش‌گذاری عمل می‌کند و منشا شرور مادی است. فهم افلاطون از ضرورت یادآور دفاع از عدل الهی بر مبنای قوانین طبیعت (Natural Law Theodicy) است. طبق این نظریه، قوانین طبیعت منشا پیدایش شرور هستند، نه خداوند. وجود قوانین طبیعت نیز در تحلیل نهایی بهتر از نبودن آن‌ها است. پس از افلاطون، افلاطونیان میانه به جای بسط نظریه افلاطون درباره ضرورت، به دنبال ارائه تفسیری جامع از مبادی شر در آثار افلاطون رفتند و بر این اساس ضرورت را با هویت‌هایی ثنوی همچون نفس شریر یکی دانستند.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون چندین مقاله فارسی درباره افلاطون و نسبت او با مسأله شر به نگارش درآمده است (بختیاری، ۱۳۹۶. فیروزکوهی؛ احمدی افرمجانی، ۱۳۹۷. کورنگ بهشتی؛ بینای مطلق؛ کرباسی زاده، ۱۳۹۳). مقاله حاضر به دو دلیل از این مقالات متمایز است. نخست آن که در مقاله حاضر به همه مبادی شرطی در محاورات افلاطون و آموزه‌های نانوشته او پرداخته شده است، در حالی که در مقالات گذشته بعضی از این مبادی (همچون دوی نامتعین) مورد توجه نبوده‌اند. دوم آن که در مقاله حاضر از آراء افلاطونیان میانه بحث شده است که در آثار پیشین به طور ویژه به آنان پرداخته نشده است.

۳. صورت‌های شر

فقرات متعددی در محاورات افلاطونی وجود دارند که می‌توان ثبوت صورت برای امور بد را از آن‌ها نتیجه گرفت. در زیر به نقل یک قطعه بسنده می‌کنیم.^۱ افلاطون در محاوره *ئوتوفرون* درباره حقیقت دینداری بحث می‌کند. در یکی از پاره‌های محاوره، افلاطون علاوه بر دینداری، بی‌دینی را هم واجد صورت می‌داند: «آیا دینداری در همه کارها عین خودش نیست، و از سوی دیگر بی‌دینی ضد همه امور دینی و عین خودش (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον) نیست، و هر آن‌چه ضرورت دارد ضد دینی باشد دارای صورتی واحد موافق با بی دینی (Euthyphro 5d) «ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα» نیست؟» به عقیده سقراط، بی‌دینی عین خودش است و همه امور ضد دینی با صورت بی‌دینی سازگار هستند. از این گفته برمی‌آید که بی‌دینی صورت دارد. دیوید راس معتقد است این ظرفیت در نظریه افلاطون درباره صورت‌ها وجود داشت که وجود صورت‌های شر را رد کند و شرور جهان مادی را به‌نحو دیگری توضیح دهد. مثلاً به این نحو که پدیده‌های مادی هرگز

۱. دیگر قطعات عبارت هستند از:

Republic 475e-476a; *Phaedo* 105b-c; *Theaetetus* 186a; *Parmenides* 130, c5-d9.

نمی‌توانند عین صورت‌های معقول باشند و صرفاً از آن‌ها تقلید می‌کنند و همهٔ شرور نیز به واسطهٔ همین تقلید ناقص پدید می‌آیند. اما هیچ قرینه‌ای در آثار افلاطون وجود ندارد که نشان دهد او این خط فکری را اتخاذ کرده باشد (Ross, 1951, pp168-9). با این حال، تمام فیلسوفان افلاطونی از دوران باستان تا امروز، وجود صورت‌های شر را انکار کرده‌اند. به نظر می‌رسد تنها استثنا آملیس (Amelius)، فیلسوفی افلاطونی در قرن سوم میلادی است (Menn, 1998, p107). آلکینوس (Alcinoos)، فیلسوف افلاطونی میانه در قرن دوم میلادی، در دست‌نامهٔ مکتب افلاطونی (*The Handbook of Platonism*) می‌نویسد پیروان افلاطون غالباً به وجود صورت‌های شر یا بی‌ارزش معتقد نیستند (Alcinoos, 1990, p21).

۴. دوی نامتعیین

چنان‌که بالاتر آمد، افلاطون آموزه‌هایی نانوشته دارد که ارسطو مهم‌ترین ناقل آن‌ها برای ما است. طبق یکی از این آموزه‌ها، دوی نامتعیین (Indefinite Dyad) مبدا شر است. برای شناخت این مفهوم لازم است نخست «نظریهٔ مبادی» (Theory of principles) را توضیح دهیم. بر اساس شماری از منابع باستانی، که با ارسطو آغاز می‌شوند، افزون بر نظریهٔ صورت‌ها (Theory of Forms)، افلاطون نظریهٔ دومی هم دربارهٔ بنیان‌های نهایی واقعیت دارد. طبق این نظریه که «نظریهٔ مبادی» خوانده می‌شود، تمام امور معقول و محسوس در نهایت به دو مبدا بازمی‌گردند که ماهیت ریاضیاتی دارند. نام مبدا اول «واحد» است و مبدا دوم چندین نام دارد؛ از جمله «بزرگ و کوچک»، «دوی نامتعیین»^۱ و «نامساوی»^۲. از همکاری واحد و دوی نامعین هویت‌های مثالی پدید می‌آیند، یعنی اعداد مثالی، صورت‌ها و اعداد. در ادامه از این هویت‌های مثالی هویت‌های دیگر پدید می‌آیند، از جمله نفس و امور محسوس. به نظر می‌رسد افلاطون در واپسین دورهٔ حیات فکری خود نظریهٔ مبادی را پذیرفته باشد

1 . Phys. I, 9, 192a6-12; Met. 988 a7-16; Met. 1089a35-6.

2 . Met. 1091b30-2; Met. 1055b29-30.

(Bonazzi, 2023, p12-3). او در سال‌های پایانی عمر حرفه‌ای خود گویا بیش از پیش مجذوب امکان‌های فلسفی فیثاغورس شده بود. لذا کوشید برای بنیان واقعیت الگوی ریاضیاتی پیدا کند (Dillon, 2003, p17).

گفته شد که طبق نظریه مبادی، واحد و دوی نامتین مبدا همه چیز هستند. دوی نامتین صورتی مبهم از عدد دو است که هنوز تعین نیافته و به عدد دو تبدیل نشده است. پدید آمدن همه چیز از واحد و دوی نامتین بدین معنا است که اعداد از ترکیب واحد و دوی نامتین پدید می‌آیند و سپس صورت‌ها از اعداد نتیجه می‌شوند. در ادامه، نفس و اشیاء محسوس از صورت‌ها مشتق می‌شوند و بدین ترتیب علت نهایی همه چیز واحد و دوی نامتین هستند. فرآیند مورد نظر افلاطون برای پدید آمدن اعداد از واحد و دوی نامتین بر ما روشن نیست (Dillon, 2003, p19). اما برخی پژوهشگران کوشیده‌اند این فرآیند را بازسازی کنند. اولاً باید توجه داشت $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ یا عدد در یونانی به اعداد طبیعی بزرگ‌تر از یک اطلاق می‌شود و به عدد یک در یونانی $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ گفته نمی‌شود (Findlay, 1974, p67). پس اولین عدد یعنی دو بدین ترتیب ساخته می‌شود که واحد به عنوان اصل تعین‌بخش بر دوی نامتین عمل می‌کند و آن را به عدد دو تبدیل می‌کند. طبق گزارش‌های باستانی، دوی نامتین دو خصوصیت را هم‌زمان دارد. هم می‌تواند دوبرابر شود، هم می‌تواند به دو تقسیم شود، بسته به این که واحد کدام خصوصیت دوی نامتین را بالفعل کند. حال اگر دوی نامتین باعث دو برابر شدن عدد دو شود، عدد چهار حاصل می‌شود. عدد چهار اگر با عدد دو جمع شود عدد شش به دست می‌آید. اگر عدد شش بر مبنای خصوصیت تصنیف دوی نامتین نصف شود، عدد سه پدید می‌آید. به همین ترتیب، همه اعداد طبیعی از ترکیب واحد و دوی نامتین حاصل می‌شوند (Findlay, 1974, pp68-70).

پس از این توضیح کوتاه درباره نظریه مبادی و مفهوم دوی نامتین، به بعضی گزارش‌های ارسطو از مبدئیت دوی نامتین برای شرور اشاره خواهیم کرد. ارسطو در (-Met. 988 a7

16) توضیح می‌دهد که افلاطون از میان علل چهارگانه فقط به دو علت صوری و مادی توجه داشته است. علت صوری و مادی در اشیاء محسوس ماده و صورت هستند، و در خود صورت‌ها واحد و دوی نامتعیین نقش علل صوری و مادی را بر عهده دارند. افلاطون واحد را علت خیر و دوی نامتعیین را علت شر می‌داندست. ارسطو در (Met. 1091b32) نیز بیان می‌کند که دوی نامتعیین از منظر افلاطونیان شر مطلق است. در ادامه خواهد آمد که افلاطونیان میانه چه نگاهی به دوی نامتعیین داشتند.

۵. ضرورت

یکی از مفاهیمی که در محاورات افلاطونی با شر پیوند دارد «ضرورت» (ἀνάγκη) است. در شماری از محاورات افلاطونی از جمله در محاوره تیمائوس و ثئایتس به ضرورت اشاره شده است. افلاطون در تیمائوس به‌طور نظام‌مند درباره ضرورت و کارویژه آن در جهان سخن نگفته، اما با کنار هم قرار دادن پاره‌های مختلف تیمائوس می‌توان به چنین روایتی دست یافت: جهان کنونی برآیندی از برهم‌کنش دو علت اصلی است: عقل (νοῦς) و ضرورت (Tim. 47e-48b). عقل (یا دمیورژ) علتی است که باعث می‌شود همه اشیاء به بهترین شکل سازمان پیدا کنند. در مقابل، ضرورت علتی است که پیوسته باعث ایجاد حرکت‌های نامنظم و تصادفی می‌شود (46c-e). کار عقل آن است که با اقناع (πειθώ) ضرورت از آثار مخرب ضرورت بکاهد و همه اشیاء را به بهترین حالت ممکن برساند. افلاطون ضرورت را علت سرگردان‌کننده (τῆς πλανωμένης ... αἰτίας) می‌خواند (48a). طبق خوانش تحت‌اللفظی از محاوره تیمائوس، که از دوران باستان تا به امروز موافقان و مخالفانی دارد، جهان در ابتدا وضعیتی آشوبناک داشته که عقل بر آن حکم‌فرما نبوده است. سپس در مقطعی از زمان، عقل وارد عمل می‌شود و به جهان نظم می‌دهد. در وضعیت پیش‌انتظام علت مسلط بر جهان ضرورت است. پس از نظم‌بخشی به جهان، پدیده‌های طبیعی حاصل برهم‌کنش عقل و ضرورت هستند. عقل تا بدان جا می‌تواند به جهان نظم بخشد که

ضرورت اجازه دهد و قانع شود (56b-c). افلاطون درباره وضعیت اولیه جهان می‌گوید: «خدا خواست همه چیز خوب باشد و هیچ چیز تا جای ممکن بد (φλαῦρον) نباشد. در نتیجه، وقتی همه امور مرئی را به دست گرفت، دید که اشیاء در وضعیت سکون نیستند، بلکه ناهمگون و بی‌نظم حرکت می‌کنند. پس اشیاء را از بی‌نظمی به نظم درآورد، چون معتقد بود نظم از هر جهت از بی‌نظمی بهتر است. برای او که مطلقاً خیر است مجاز نبوده و اکنون هم نیست که جز بهترین کار کاری کند» (Tim. 30b).

افلاطون در این قطعه تقابلی ایجاد می‌کند میان (۱) خدا که فقط به دنبال خیر است و برای بیشینه‌سازی خیر و کمینه‌سازی شر جهان را به نظم درمی‌آورد، و (۲) جهان پیشانظام که آکنده از حرکات بدون نظم و ناهم‌ساز است و برای رسیدن به وضعیت مطلوب به دخالت الهی نیاز دارد. از متن چنین برمی‌آید که جهان در وضعیت اولیه خود محل انباشت شرور است و خداوند اراده می‌کند تا خیر را بر آن حاکم کند، اما شر در نهایت ریشه کن نمی‌شود. در نتیجه، نیروی مسلط بر جهان نامنظم پیشانظام را، که در جهان منظم پسانظام مهار شده، می‌توان مبدا شر دانست. این نیرو بر اساس فقرات دیگری از تیمائوس (53b, 56c) همان ضرورت است. شرانگاری ضرورت بعدتر در سنت افلاطونی به وضوح از سوی خوانندگان تیمائوس پیگیری می‌شود.

محققان دو تعبیر مختلف از ضرورت تیمائوس دارند. این دو تعبیر را می‌توان نتیجه یک تعارض بنیادین در توصیفات افلاطون از *فضا* (χώρα) در محاوره تیمائوس دانست. افلوپین گاه *فضا* را امری توصیف می‌کند که در غیاب نظم کاملاً خنثی است (Tim. 50a-51b) و گاه آن را عامل فعال آشوب و بی‌نظمی می‌خواند (Tim. 52d-53b; Reydam-Schils, 2017, p135). برای درک دو تعبیر محققان از ضرورت تیمائوس خوب است به معانی مختلف ضرورت از نگاه ارسطو نیز اشاره کنیم. ارسطو در *مابعدالطبیعه* سه نوع ضرورت را از هم تفکیک می‌کند: (۱) طبق نوع اول، الف برای ب ضروری است، در صورتی که ب

برای رسیدن به یک غایت مشخص به الف نیاز داشته باشد. به عنوان مثال غذا خوردن و تنفس برای حیوان ضروری هستند. این ضرورت را می‌توان غایت‌مدار (Teleological) نامید. (۲) در نوع دوم، الف برای ب ضروری است، اگر الف به ب تحمیل شود. ضرورت در این معنای دوم همان اجبار است. اجبار ب به الف باعث تحقق غایتی برای ب نمی‌شود. پس این ضرورت بدون غایت (Ateleological) است. (۳) نوع سوم ضرورت آن است که الف ضرورتاً ب است و نمی‌تواند غیر از ب باشد (Met. 1015a20-b9). دو تعبیر مختلف محققان از ضرورت تیمائوس بر دو معنای نخست ضرورت از نگاه ارسطو تطبیق می‌کنند.

در تعبیر اول، ضرورت به علت مکانیکی (Mechanical) جهان تفسیر می‌شود. مکانیکی در این جا در مقابل غایت‌مدار است. علت مکانیکی علتی است که بدون داشتن غایتی ذاتی، معلول‌هایی را به وجود می‌آورد و در واقع بی‌هدف است. این علت مانند قوانین طبیعت عمل می‌کند. بدین معنا که تحت شرایط مشخص معلولی خاص را پدید می‌آورد، فارغ از این که آن معلول خوب است یا بد (Jelinek, 2011, p299, n21). در این تعبیر اول، ضرورت چیزی است که به دمیورژ تحمیل می‌شود. به این معنا که ضرورت صنع دمیورژ را دچار محدودیت می‌کند، بدون آن که فی‌نفسه در پی غایتی باشد. افلاطون در محاوره تیمائوس بارها به این نکته اشاره می‌کند که در روند طراحی جهان، که گویا دفعی و یکباره نیست، دمیورژ شیء الف را می‌سازد، اما در ادامه درمی‌یابد که «به حکم ضرورت» آثار نامطلوبی بر الف مترتب می‌شود. در نتیجه، شیء ب را به الف اضافه می‌کند تا از آثار سوء الف بکاهد.^۱ در این جا ب برای الف ضروری است، به این معنا که ب به الف تحمیل می‌شود. ضرورت در این جا همچون سازوکاری نابینا عمل می‌کند که ورودی‌هایی را دریافت می‌کند و تحت ضوابطی معین خروجی‌هایی را تحویل می‌دهد، بدون آن که آثار مثبت یا منفی خروجی‌های خود را لحاظ کند. پس لازم است عقل در این فرآیند مداخله کند و

۱. به طور مثال نک: Tim. 76e-77b.

خروجی‌های سازوکار ضرورت را به سوی بهترین حالت ممکن سوق دهد. با این حال، عقل در نهایت نمی‌تواند آثار منفی عمل کرد ضرورت را به صفر برساند.

شمار دیگری از محققان این تعبیر مکانیکی از ضرورت را رد می‌کنند و تعبیر دوم از ضرورت را مبنا قرار می‌دهند (Adamson, 2011, p16). طبق تعبیر دوم، ضرورت محدودیتی نیست که از بیرون به دمیورژ تحمیل شود و به صنع او جهت دهد. لذا ضرورت را نباید مبدا شر دانست. ضرورت در این معنا چیزی است که در خدمت اهداف دمیورژ است. الف برای ب ضروری است، به این معنا که دمیورژ برای ب غایتی را تعیین می‌کند و ب برای رسیدن به آن غایت، باید از الف برخوردار باشد. در این جا، ضرورت به تمامی منقاد و در خدمت غایات دمیورژ است. هیچ جنبه‌ای از جهان خارج از حیطه قدرت دمیورژ نیست که بتواند چیزی را به دمیورژ تحمیل می‌کند. پیتز آدامسن معتقد است ضرورت در تیمائوس در این تعبیر دوم به کار رفته است. با این حال، خود او تصریح می‌کند که تعبیر اول از ضرورت بیرون از محاوره تیمائوس در آثار افلاطون دیده می‌شود (Theaetetus 176a-b). جمع‌بندی سخن آدامسن آن است که حتی اگر تفسیر مثبتی از ضرورت در تیمائوس داشته باشیم، ضرورت در ثائیتس امری منفی است که موجب شرور می‌شود. لذا فهم افلاطون از ضرورت همه جا ثابت نیست.

اما شاید بتوان این دو تعبیر را با یکدیگر جمع کرد. گرچه ضرورت به سازوکاری نابینا و مکانیکی می‌ماند که بدون ارزش‌گذاری عمل می‌کند و منشا پیدایش شرور است، اما همچنان می‌تواند در خدمت اهداف خداوند باشد و در مجموع به گسترش خیر کمک کند. این تفسیر دووجهی از ضرورت، یادآور دفاع از عدل الهی بر مبنای قوانین طبیعی است (Natural Law Theodicy). بر اساس این نظریه، شرور طبیعی نتیجه وجود قوانین طبیعت هستند (Tooley, 2015, 7.4). ضرورت نیز چنان که گفته شد همچون قوانین طبیعت کار می‌کند. شکی نیست که قوانین انعطاف‌ناپذیر طبیعت علت پدید آمدن شرور هستند. مثلاً

قانون جاذبه برای کودکی که از بلندی سقوط می‌کند استثنائی قائل نمی‌شود و موجبات مرگ او را فراهم می‌آورد (Hick, 1990, p46). با این حال، همین قوانین جبری (Deterministic) این امکان را به ما می‌دهند که برای زندگی خود برنامه‌ریزی کنیم (Swinburne, 1978, p298). شرور طبیعی باعث می‌شوند ما به عنوان فاعلی مختار به دنبال شناخت قوانین طبیعت برویم و بر اساس استنتاج استقرایی به علم و معرفت دست پیدا کنیم (یزدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳). چنین فرآیندی باعث رشد انسان می‌شود. اگر از این زاویه به ضرورت نگاه کنیم، ضرورت در عین مبدئیت برای برخی شرور در خدمت خیر است.

۶. نفس شریر

با کنار هم قرار دادن قطعاتی از آثار افلاطون می‌توان به این برداشت رسید که افلاطون نفسی شریر را مبدا شرور عالم می‌داند. در همین راستا، شماری از افلاطونیان میانه به نفس شریر کیهانی قائل شدند که در ادامه به ایشان اشاره خواهد شد. یکی از قطعات مرتبط با این بحث (Phaedrus 245c6-d1) است. بر اساس این قطعه، مبدا تمامی حرکات موجود در جهان نفسانی است. سلسله‌جنبان همه حرکات محرکی است که اولاً خود را به حرکت درمی‌آورد و به تبع حرکت دادن خود دیگر امور را نیز به حرکت درمی‌آورد. یکی از لوازم این سخن آن است که نه تنها مبدا حرکات منظم، بلکه مبدا حرکات نامنظم نیز باید در نهایت یک نفس باشد. پیشتر گفتیم افلاطون در تیمائوس درباره وجود حرکات نامنظم سخن می‌گوید و ضرورت را مبدا حرکات نامنظم قبل از انتظام جهان معرفی می‌کند. حال، سه سوال در این جا پیش می‌آید: اولاً نسبت ضرورت با نفس چیست و آیا یکی دانستن ضرورت با یک نفس برای جمع میان محاوره‌های مختلف افلاطون لازم است؟ ثانیاً در صورتی که پس از انتظام یافتن جهان همچنان برخی حرکات نامنظم وجود داشته باشند، مبدا این حرکات چیست؟ ثالثاً آیا نفس شریر می‌تواند مبدا حرکات منظم کیهان، هم قبل از انتظام جهان و هم بعد از آن باشد؟ به این سوالات خواهیم پرداخت.

افلاطون با صراحت بیشتری در قطعه‌ای از محاوره قوانین، نفس را علت همه چیز اعم از امور خوب و بد می‌داند. او در کتاب دهم از محاوره قوانین، می‌کوشد وجود خدا را ثابت کند. افلاطون نشان می‌دهد مبدا همه حرکات جهان در نهایت باید محرکی باشد که خودجنبان است (Laws 894-5). او این محرک را با نفس یکی می‌داند، چون اساسا تعریف نفس عبارت است از حرکتی که محرک خویش است ($\tau\eta\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$) (κίνησιν) (Laws 895e-896a). افلاطون در ادامه بیان می‌کند: «آتنی: اگر بخواهیم نفس را علت همه اشیاء ($\tau\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \dots\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$) بدانیم، آیا پس از آن خواهیم پذیرفت که نفس علت خوبی‌ها و بدی‌ها ($\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omega\nu\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \kappa\alpha\kappa\omega\nu$)، زیبایی‌ها و زشتی‌ها، عدالت‌ها و بی‌عدالتی‌ها، و همه متضادها باشد؟ کلینياس: قطعا چنین است» (Laws 896d). افلاطون در این قطعه به دو نکته اشاره می‌کند. اولاً نفس علت همه اشیاء است و ثانياً نفس علت همه خوبی‌ها و بدی‌ها است. اگر افلاطون در فایدروس، نفس را علت همه حرکت‌ها می‌دانست، در این جا به صراحت نفس را منشا شرور معرفی می‌کند. لذا مبدا نفسانی می‌تواند یکی دیگر از گزینه‌های افلاطون برای منشا شرور شمرده شود، چنانچه برخی افلاطونیان میانه نیز به چنین نظریه‌ای ملتزم شدند.

افلاطون در دو محاوره خود به وجود نفس یا خدای شریر اشاره کرده است. یکی در همین محاوره قوانین و دیگری در محاوره مرد سیاسی. همان‌طور که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، پلوتارخس به هر دو قطعه برای اثبات مبدئیت یک نفس برای شرور عالم متوسل می‌شود، لذا بررسی این دو قطعه حائز اهمیت است. با این حال طبق قرائن متنی، به نظر می‌رسد افلاطون در هر دو قطعه تنها فرض وجود نفس یا خدایی شریر را مطرح می‌کند و در ادامه آن را زیر سوال می‌برد. لذا استفاده افلاطونیان میانه از این پاره‌ها پرسش‌برانگیز است. در ادامه به این دو قطعه می‌پردازیم.

قوانین: بالاتر گفته شد که افلاطون در *قوانین* نفس را علت همهٔ اشیاء می‌داند. او می‌پرسد چند نفس علت همهٔ اشیاء هستند: «یک نفس یا چند؟ به تو پاسخ خواهم داد: «چند». به هر روی، باید فرض کنیم کمتر از دو نیست؛ نفسی نیک‌خواه و نفسی که قادر است نتایجی ضد آن را پدید آورد» (Laws 896e). در این جا شاهد هستیم که افلاطون مسئولیت شرور عالم را متوجه نفسی شریر می‌داند.

محققان معتقد هستند نفس شریر در این قطعه از *محاورة قوانین* صرفاً یک فرضیه است که افلاطون در ادامه آن را رد کرده است (Bobonich, 2010, p210, n24). افلاطون پس از آن که از دو نفس خیر و شر سخن می‌گوید، این پرسش را مطرح می‌کند که حرکت آسمان‌ها حرکتی منظم و مطابق با عقل است یا حرکتی است نامنظم و تصادفی. از آن‌جا که حرکت آسمان حرکتی منظم و عقلانی است، او نتیجه می‌گیرد یک یا چند نفس نیک علت حرکت آسمان‌ها هستند (Laws 898c). از این رو به باور برخی پژوهشگران، افلاطون در ابتدا فرض وجود نفسی شریر را مطرح می‌کند، اما در ادامه با اثبات حکومت نظم بر کیهان نشان می‌دهد که تبیین کیهان به فرض وجود نفس شریر نیاز ندارد (Ilievski, 2013, pp38-40). این که افلاطون حرکت کیهان را مطابق با عقل می‌داند، اما نفس شریر را مخالف عقل معرفی می‌کند (Laws 897b)، نشانه‌ای از رد این فرضیه است (Wood, 2009, pp380-1).

مرد سیاسی: در تیمائوس، جهان در آغاز مملو از حرکات نامنظم است. سپس به نظر می‌رسد در مقطعی از زمان این حرکات بدون نظم به حرکات منظم تبدیل می‌شوند. افلاطون در *محاورة مرد سیاسی* نیز دربارهٔ تغییر در حرکات کیهان در مقاطعی از زمان سخن گفته است. افلاطون در این *محاورة* مجموعه‌ای از داستان‌های اسطوره‌ای را بیان می‌کند که طبق آن‌ها تاریخ جهان به چند برههٔ زمانی تقسیم می‌شود. بر اساس یکی از این اسطوره‌ها، جهان از آغاز در جهت معینی حرکت می‌کرده، اما در مقطعی از زمان، جهت حرکت آن وارونه

شده و مشکلات فراوانی در جهان پدید آمده است (Politicus 269c-d). بعدتر افلاطون فرضیه‌های مختلفی را در مورد علت تغییر در جهت حرکت جهان بررسی می‌کند. فرضیه اول آن است که جهان همواره حرکت خودبه‌خودی داشته و خودش علت حرکت خودش بوده است. اما در مقطعی از زمان، خود جهان جهت حرکتش را تغییر داده است. فرضیه دوم آن است که همواره خدا علت حرکت جهان بوده و در برهه‌ای از زمان جهت این حرکت را وارونه کرده است. فرضیه سوم آن است که دو خدا با افکاری ضد یکدیگر (δύο τινὲ θεῶ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία) جهان را حرکت می‌دهند. خدای اول جهان را در جهت معینی به حرکت درآورده و خدای دوم در ادامه این جهت را تغییر داده است. فرضیه چهارم و نهایی آن است که از ابتدا خدا به جهان حرکت داده، اما پس از مدتی جهان را به حال خود وانهاد و جهان نیز به‌عنوان موجودی زنده خودش جهت حرکتش را تغییر داده است.

افلاطون این فرضیه چهارم را قبول می‌کند و معتقد است خدا دیگر جهان را حرکت نمی‌دهد و علت فعلی حرکت جهان خود جهان است (Politicus 269e-270a). افلاطون بیان می‌کند که حرکت در جهت عکس به‌طور ضروری در ذات جهان قرار داده شده (ἐξ ἀνάγκης) (Politicus 269d) (ἐμφυτον γέγονε) و این حرکت وارونه «میل جبلّی» (σύμφυτος) (ἐπιθυμία) جهان است (Politicus 273e). لذا وقتی جهان به حال خود رها می‌شود، به‌طور طبیعی حرکت در جهت عکس را آغاز می‌کند. به باور او، شرور عالم نه ناشی از علتی بیرون از عالم، بلکه ناشی از ساختار خود جهان مادی است. افلاطون در مرد سیاسی به این مساله اشاره می‌کند که خرابی‌های عالم ناشی از عنصر جسمانی جهان است (Politicus 273a-b).

آن چه از محاوره مرد سیاسی با بحث ما مرتبط است، فرضیه وجود دو خدای متضاد است. خدای اول جهان را حرکت می‌دهد، سپس خدای دوم که ضد خدای اول است، جهان را

در جهت عکس چرخانده و باعث خرابی و فساد جهان شده است. افلاطون در این جا فرضی را رد می‌کند که تطابق زیادی با ثنویت یا دوگانه‌باوری دارد. با این حال، او در نهایت فرضیه چهارم را می‌پذیرد. بعدتر خواهیم دید که پلوتارخس، فیلسوف افلاطونی میانه، از همین فرضیه چهارم برای اثبات نفس شریر استفاده می‌کند.

۷. ماده

گفته شد که افلاطون در بخشی از محاورهٔ مرد سیاسی بیان می‌کند که شرور جهان برخاسته از عنصر جسمانی در ترکیب جهان ($\tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$) است (*Politicus* 273a-b). این عنصر جسمانی نظم جهان را مختل می‌کند. این گفته را می‌توان مویدی بر نظریهٔ مادی‌انگاری شر در افلاطون دانست.

علاوه بر این، از کلام ارسطو در قطعه‌ای از *مابعدالطبیعه* چنین برمی‌آید که افلاطون یا برخی افلاطونیان معاصر با او، ماده را مبدا شر می‌دانستند. به روایت ارسطو، غیر از او همهٔ فیلسوفان معتقد هستند اشیاء جهان از اضداد پدید آمده‌اند. ارسطو این عقیده را رد می‌کند و توضیح می‌دهد که به جز امور متضاد باید امر سومی هم به نام ماده وجود داشته باشد که اضداد را قبول کند. به بیان ارسطو، فیلسوفان ضرورت وجود یک قابل را می‌پذیرند، اما به جای اثبات یک امر سوم یکی از دو ضد را ماده فرض می‌کنند: «اما دیگران یکی از دو ضد را ماده قرار می‌دهند، مانند آنان که به‌طور مثال نامساوی را برای مساوی و کثیر را برای واحد ماده قرار می‌دهند. اما این عقیده هم رد می‌شود، چون ماده ضد هیچ چیز نیست. به علاوه [به باور برخی فیلسوفان]، همه چیز غیر از واحد ($\acute{\epsilon}\xi\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$)، از شر مستفید می‌شوند ($\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota$)، زیرا شر ($\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$) خودش یکی از دو مبدا ($\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\nu\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$) است» (*Met.* 1075a, 32-6).

به گفتهٔ ارسطو، بعضی فیلسوفان (یعنی افلاطونیان) معتقد هستند جهان از دو مبدا پدید آمده که متضاد با هم هستند. یکی از آن دو ماده است و دیگری واحد نام دارد. از منظر ایشان به

جز واحد، همه موجودات عالم بهره‌ای از شر دارند. علت این امر آن است که یکی از دو مبدا، یعنی ماده، فی نفسه شر است. در نتیجه، شر در همه اشیاء حضور دارد. از سوی دیگر، ارسطو گزارش می‌دهد که افلاطون ماده را عین فقدان می‌دانست (Physics 192a13-20). در نتیجه، با این که نظریه عدمی‌انگاری شر در محاورات افلاطون دیده نمی‌شود، بر اساس گزارش اجمالی ارسطو می‌توان فرض کرد که افلاطون شر را امری توانمند مادی و عدمی می‌دانست. تا بدین جا مبادی مختلف شر در فلسفه افلاطون را بررسی کردیم. در ادامه، به بیان نظریات دو فیلسوف افلاطونی میانه، یعنی پلوتارخس و نومنیوس، درباره مسأله شر می‌پردازیم.

۸. پلوتارخس

پلوتارخس، مورخ و فیلسوف برجسته قرون اول و دوم میلادی، یکی از مهم‌ترین نمایندگان افلاطونیت میانه است. افلاطونیت میانه با پایان عصر شکاکیت در آکادمی در قرن اول پیش از میلاد آغاز شد و با ظهور افلوپین و فلسفه نوافلاطونی پایان پذیرفت. با توجه به آثار پرشمار به‌جامانده از پلوتارخس، او یکی از مهم‌ترین منابع ما برای شناخت افلاطونیان میانه است. پلوتارخس یکی از نقاط عطف باستانی در تاریخ مسأله شر است. او نخستین فیلسوفی است که وجود یک نفس نامعقول به‌عنوان مبدا شر را صورت‌بندی و اثبات کرده است (Ilievski, 2013, p38). پیشتر گفته شد که در آثار افلاطون به‌طور ضمنی به نفس شریر اشاره شده، اما خود افلاطون این فرضیه را مردود شمرده است. با این حال، پلوتارخس همان اشارات ضمنی افلاطون را مبنا قرار داد تا فرضیه وجود نفس شریر را به اثبات برساند. پلوتارخس برای این کار چند گزاره افلاطونی را در کنار هم گذاشت: (۱) نفس حرکتی خودجنبان است. (۲) نفس مبدا و آغازگر همه تغییرات و حرکات است. (۳) طبق محاوره تیمائوس، «فضا» (یا ماده) پیش از نظم‌دهی به کیهان درگیر حرکات نامنظم بوده است. از این سه گزاره می‌توان نتیجه گرفت که نفسی فاقد عقلانیت (ψυχὴς οὐκ ἐχούσης)

(λόγον)^۱ پیش از انتظام جهان وجود داشته است. این در حالی است که افلاطون در محاوره تیمائوس مطلبی درباره نفس شریر و نامعقول به میان نیاورده است. او «ضرورت» را علت حرکات نامنظم اولیه می‌داند. پلوتارخس برای اثبات مدعای خود به تکه‌هایی از محاوره قوانین و مرد سیاسی استناد می‌کند، و بدین وسیله «ضرورت» تیمائوس را با نفس بی‌نظم و شریر (ψυχὴν ἄτακτον καὶ κακοποιόν)^۲ محاوره قوانین یکی می‌کند (Ilievski, 2013, p38). به باور پلوتارخس، علاوه بر افلاطون، دیگر فرزندان عالم هم، از جمله زرتشت، به وجود مبدا فعال شر اعتقاد داشتند (Isis and Osiris, 369d-e).

از منظر شماری از پژوهشگران، نفس شریر پلوتارخس می‌تواند واکنشی به رهیافت رواقیان در مسأله شر باشد (Opsomer, 2017, p300). رواقیان خدا را یگانه نیروی علی در جهان می‌دانستند. آنان خدا، عنایت (providence) و تقدیر (fate) را عین هم می‌دانستند، لذا نتیجه اندیشه رواقیان آن بود که خدا مسئول مستقیم همه رویدادهای خوب یا بد عالم است (Inwood, 2003, p170). پلوتارخس با پذیرش نفس نامعقول به عنوان مبدا شر می‌توانست ذمه خدا را از پدید آوردن شرور بری کند. شماری از افلاطونیان میانه از نظریه ثنوی پلوتارخس دفاع کردند، اما افلوپین و دیگر نوافلاطونیان قویا آن را مردود شمردند (Dillon, 1996, p203).

برای فهم نظریه پلوتارخس درباره مبدا شر لازم است توضیحاتی را درباره دستگاه مابعدالطبیعی پلوتارخس ارائه دهیم. مابعدالطبیعه پلوتارخس تا حد زیادی تحت تاثیر تفسیر او از تیمائوس افلاطون است. پلوتارخس، به خلاف اغلب فیلسوفان افلاطونی پیش و پس از خود، معتقد بود تیمائوس را باید تحت اللفظی خواند. بر این اساس، از نظر او افلاطون جهان را دارای آغاز زمانی می‌دانست (Karamanolis, 2014, ch. 4, sec. 1, para. 1). پلوتارخس معتقد بود امتناع شارحان قبلی افلاطون از تفسیر تحت اللفظی تیمائوس و قبول

1 . Plutarch, *In Timaeo* 1014B.

2 . *In Timaeo* 1014E

آغاز زمانی جهان یک علت مهم داشت. ایشان نمی‌توانستند وجود یک نفس نامنظم پیش از نظم‌بخشی دمیورژ به جهان را بپذیرند (Dillon, 1996, p207).

به عقیده پلوتارخس، پیش از آغاز زمانی جهان، دو مبدا ازلی و نامخلوق وجود داشتند: واحد یا خدا و دوی نامتعین (Karamanolis, 2014, ch. 4, sec. 1, para. 2). دوی نامتعین عنصری کاملاً بی‌شکل و بی‌نظم بود. در مقابل، واحد به این امر نامعقول و بی‌تعیین باید شکل و تعریف می‌بخشید (Boys-Stones, 2018, p144). مشاهده می‌شود که پلوتارخس تحت تاثیر نظریه مبادی در افلاطون متاخر است. او هم معتقد است همه چیز در نهایت به دو مبدا واحد و دوی نامتعین بازمی‌گردند. با این حال، فهم او از دوی نامتعین متفاوت از فهم افلاطون است. دوی نامتعین برای افلاطون ماهیتی ریاضیاتی داشت، اما برای پلوتارخس به یک هویت مابعدالطبیعی تبدیل شده است.

دوی نامتعین از منظر پلوتارخس مبدا نیستی، کثرت، بی‌نظمی، عدم معقولیت و شر است. پلوتارخس گاهی دوی نامتعین را همان ماده توصیف می‌کند که خدا به آن نظم داده است (Karamanolis, 2014, ch. 4, sec. 1, para. 2). اما با کنار هم قرار دادن قطعات مختلف از آثار او به این نتیجه می‌رسیم که دوی نامتعین همان ماده نیست (Boys-Stones, 2018, p199; Dillon, 1996, p113). بر این اساس، نفس نامعقول و شریر علت شر هست، اما خود شر نیست. آن چه فی نفسه شر است دوی نامتعین است (Dillon, 1996, p208).

گفته شد که دو مبدا نهایی جهان واحد و دوی نامتعین هستند. این دو مبدا از طریق وسائط با جهان مرتبط می‌شوند. خدا از طریق نفس معقول و دوی نامتعین از طریق نفس نامعقول بر جهان اثر می‌گذارند. این دو نفس بمثابة دو نیروی رقیب و متخاصم عمل می‌کنند. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، حاصل برهم‌کنش دو مبدا نهایی از طریق دو نفس معقول و نامعقول است (Karamanolis, 2014, ch. 4, sec.1, para. 2). تقابل این نفس‌ها در لحظه خاصی از آفرینش آغاز می‌شود. پیش از آن که جهان نظم پیدا کند، نفس نامعقول ماده را به

طور نامنظم حرکت می‌داد (Dillon, 1996, p203; Karamanolis, 2014, ch. 4, sec. 3, para. 1). سپس خدا از طریق نفس معقول به جهان نظم بخشید و این دو نفس در مقابل هم قرار گرفتند.

فرض پلوتارخس آن بود که یک دیدگاه افلاطونی واحد دربارهٔ پیدایش جهان، نخستین مبادی واقعیت و نقش نفس در پیدایش عالم وجود دارد. او برای اثبات این فرض محاورات مختلف افلاطونی را در کنار هم قرار می‌داد و سعی می‌کرد تفسیری منسجم از آن‌ها ارائه دهد. بر این اساس، او نفس نامعقول را با شماری از هویت‌های مندرج در آثار افلاطون یکی می‌دانست: «نفس شریر و بی‌نظم» در محاورهٔ قوانین، «بی‌حدی» در فیلیس، «میل جبلی» (σύμφυτος ἐπιθυμία) در مرد سیاسی و «ضرورت» در تیمائوس (Karamanolis, 2014, ch. 4, sec. 1, para. 3). از سوی دیگر، پلوتارخس تاکید داشت ماده نمی‌تواند مبدا شر باشد. زیرا ماده با «ضرورت» تیمائوس، «میل جبلی» مرد سیاسی و «نفس شریر» قوانین متفاوت است. بعدتر خواهیم دید که نومنیوس، یکی دیگر از افلاطونیان میانه، احتمالاً ماده را با همهٔ این هویت‌ها ادغام کرد.

به روایت پلوتارخس، برخی از مفسران افلاطون ماده را مبدا شر می‌دانستند. پلوتارخس در جواب می‌گوید که ماده در افلاطون امری بی‌شکل، بی‌کیفیت و ناتوان است. هویتی خنثی با این اوصاف چگونه می‌تواند علت پدید آمدن شرور و حرکات نامنظم کیهانی باشد؟ مبدا شر باید عاملی باشد که بتواند حرکت نامنظم ایجاد کند. اما ماده به‌عنوان هویتی منفعل و بی‌اثر نمی‌تواند مبدا هیچ حرکتی باشد (In *Timaeo* 1014E, 1015A). از سوی دیگر افلاطون از ماده با عنوان مادر و پرستار یاد می‌کند. حال آن‌که مبدا شر چیزی است که ماده را به‌نحوی مرئی، بی‌نظم و نامعقول حرکت می‌دهد. چنین کاری از نفس شریر قوانین برمی‌آید، نه از ماده (In *Timaeo*, 1015D-E).

در نهایت، این سوال قابل طرح است که برداشت پلوتارخس از افلاطون تا چه حد دقیق است. خود پلوتارخس می‌گوید که افلاطون همواره به نفس نامعقول معتقد بوده، اما فقط زمانی که به پیری و پختگی کامل رسیده این اعتقاد را بی‌پرده در محاوره‌قوانین بیان کرده است (Isis and Osiris, 370f). به عقیده پلوتارخس، افلاطون پیش از این دوره پختگی، با ابهام و پرده‌پوشی دو مبدا متقابل «عینیت» و «غیریت» را به‌عنوان علل اصلی خیر و شر در عالم معرفی کرده بود (Isis and Osiris, 370e-f).

همان‌طور که در بخش مربوط به افلاطون توضیح داده شد، با مطالعه دقیق محاورات قوانین و مرد سیاسی معلوم می‌شود که افلاطون به‌دنبال اثبات یک نفس یا خدا برای علیت شر در عالم نبوده است. علاوه بر این، گرچه قوانین آخرین اثر افلاطون به شمار می‌آید، اما تیمائوس هم متعلق به آخرین دوره فکری افلاطون است. این در حالی است که در تیمائوس سخنی از نفس شریر به میان نیامده است. لذا پذیرش این که افلاطون به فاصله کوتاهی پس از تیمائوس در قوانین تغییر نظر داده باشد یا رهیافت صریح‌تری به مساله پیدا کرده باشد، دشوار است (Ilievski, 2013, p36).

۹. نومنئوس

نومنئوس آخرین فیلسوف برجسته افلاطونی پیش از افلوپین است. نومنئوس در قرن دوم میلادی می‌زیست و تاثیر به‌سزایی بر فلسفه افلوپین داشت. نومنئوس هم اهمیت تاریخی دارد، هم اهمیت فلسفی. از منظر تاریخی، ما با مطالعه قطعات به‌جامانده از او درمی‌یابیم که افلوپین تا چه حد در بنیان‌گذاری فلسفه نوافلاطونی تحت تاثیر افلاطونیان پیش از خود، از جمله نومنئوس، بوده است. از منظر فلسفی، اهمیت نومنئوس در آن است که او همچون فیلسوفان نوفیثاغوری قرن اول میلادی سعی داشت نظامی سلسله مراتبی از مبادی معقول را برای واقعیت پیشنهاد دهد. او پیش از افلوپین، به سلسله مراتبی از سه اقنوم اعتقاد داشت: واحد، عقل و نفس (Karamanolis, 2013, para. 1).

اما نومنیوس تفاوت مهمی با نوفیثاغوریان پیش از خود داشت. او معتقد بود مبادی معقول تنها عهده‌دار نظم در جهان هستند. در مقابل، شرور جهان همگی ناشی از مبدئی مستقل به نام ماده است که همه شرور و بی‌نظمی‌های جهان را پایه‌گذاری می‌کند. به این معنا، نومنیوس نیز همچون پلوتارخس یک دستگاه مابعدالطبیعی ثنوی داشت (Karamanolis, 2013, para. 1). پیش از افلوطین، فیلسوفان افلاطونی و فیثاغوری دیگری نیز همچون نومنیوس به مبدئیت ماده برای شر اعتقاد داشتند (Opsomer, 2001, p165).

از نومنیوس اثر مستقلی به جا نمانده و ما با افکار او به‌واسطه پاره‌هایی که دیگران از او نقل کرده‌اند، آشنایی داریم. به‌طور خاص در پاره‌ای لاتینی که کالکیدیوس^۱ برای ما نقل کرده، مشاهده می‌شود که نومنیوس ماده را عین سه هویت دیگر از سنت افلاطونی می‌داند: دوی نامتعین، ضرورت و نفس شریر (Numenius, 1973, pp95-9; Jourdan, 2014, p185). این در حالی که فهم پلوتارخس از نسبت این هویت‌ها از چند جهت با فهم نومنیوس متفاوت بود: (۱) او دوی نامتعین را یکی از دو مبدا نهایی واقعیت و خاستگاه حقیقی شر می‌دانست. (۲) او نفس شریر را عین ضرورت و معلول دوی نامتعین قلمداد می‌کرد. (۳) با خوانش دقیق آثار پلوتارخس روشن می‌شود که ماده از منظر او چیزی غیر از دوی نامتعین، ضرورت و نفس شریر است. این در حالی است که به گواه یکی از قطعات به‌جا مانده از نومنیوس، او هر چهار هویت ماده، دوی نامتعین، ضرورت و نفس شریر را عین هم می‌دانست. از میان نفس شریر، دوی نامتعین و ضرورت، احتمالاً یکی دانستن ماده با نفس شریر از همه دشوارتر است. چگونه ماده می‌تواند بمثابه یک نفس و نیروی حرکت‌دهنده عامل ایجاد شرور در جهان باشد؟ کالکیدیوس در گزارش خود از آراء نومنیوس، نظر او درباره نسبت ماده با نفس شریر را این‌طور روایت می‌کند:

(مترجم بخشی از تیمائوس افلاطون به لاتینی در قرن چهارم میلادی). Calcidius. 1

Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet *silvam* (Numenius, 1973, p97).

«نومنیوس افلاطون را می‌ستاید که دو نفس را برای جهان ثابت می‌کند، یکی مطلقاً خیر و دیگری شریر، یعنی ماده».

برخی محققان معتقد هستند نومنیوس به خلاف پلوتارخس، حقیقتاً به وجود یک نفس شریر قائل نبوده است. مراد نومنیوس از این عبارت آن است که ماده عاملیت دارد و بر اساس ویژگی‌هایش فعالانه باعث ظهور شرور می‌شود. چنان که نومنیوس در ادامه اضافه می‌کند ماده پدیدآورنده و هدایتگر (*auctrix est et patrona*) بخش‌های منفعل نفس است که خاصیت جسمانی و فناپذیر دارند (Numenius, 1973, p97).

علاوه بر این، Theiler در تصحیح خود از این قطعه *silvam* را به *silvae* تغییر داده است (Theiler, 1957, p74). بر اساس خوانش قبلی، نومنیوس اعتقاد دارد که دو نفس جهانی وجود دارند. یک نفس خیر و یک نفس شریر، و این نفس دوم عین ماده است. اما ترجمه خوانش دوم این‌طور می‌شود: «نومنیوس افلاطون را می‌ستاید که دو نفس را برای جهان ثابت می‌کند، یکی مطلقاً خیر و دیگری شریر، یعنی [نفس شریر] ماده». در این خوانش دوم، نومنیوس فقط به وجود یک نفس جهانی، یعنی نفس خیر، اعتقاد دارد و عامل ایجاد شرور در جهان را جنبه فاعلی و شریر ماده می‌داند.

در واقع، نومنیوس با قول به سببیت ماده برای حرکات نامنظم به دنبال ارائه تفسیری جامع از افلاطون است. در تیمائوس آمده که پرستار عالم تکوین (*γενέσεως τιθήνην*)، یعنی ماده، وقتی عناصر چهارگانه را دریافت می‌کند، لبالب از نیروهایی ناهمگون می‌شود که ماده را به طور نامنظم تکان می‌دهند و ماده نیز متقابلاً آن‌ها را تکان می‌دهد (*Tim. 52d-e*). نومنیوس از این قطعه مبدئیت ماده برای حرکات نامنظم را استنباط کرده است (Phillips, 2007, p249). افلاطونیان میانه می‌کوشیدند میان همه محاورات افلاطونی در مسأله شر توافق ایجاد

کنند، این در حالی است که به نظر می‌رسد نوافلاطونیان، در عین توجه به محاورات افلاطونی، بیشتر به دنبال ساخت یک دستگاه فلسفی منسجم برای پاسخ به مسأله شر بودند. پس از نومنیوس، افلوپین ماده را به تنهایی یگانه مبدا شرور در عالم دانست. نوافلاطونیان متاخر یک گام فراتر نهادند و معتقد شدند اساساً هیچ مبدا شر متمایز و متمرکزی برای شرور وجود ندارد و شر صرفاً نتیجه ناخواسته فرآیندهای طبیعی است (Narbonne, 2011, p11).

۱۰. نتیجه‌گیری

از خلال مطالب مختلف افلاطون در محاورات و آموزه‌های نانوشته می‌توان چندین گزینه را برای مبدئیت شرور در عالم تشخیص داد. به جز صورت شر که هرگز مورد اقبال واقع نشد، فیلسوفان افلاطونی میانه به همه مبای شر در آثار افلاطون توجه داشتند و کوشیدند مابعدالطبیعه شرور از منظر افلاطون را به طور منسجم تفسیر کنند. پلوتارخس فیلسوفی ثنوی بود و اعتقاد داشت افلاطون نیز مانند زرتشت به دو مبدا برای جهان قائل بوده است: واحد و دوی نامتعی. از منظر او، واحد خاستگاه خیرات و دوی نامتعی خاستگاه تمام شرور بود. بر اساس تحلیل او از آثار افلاطون، دوی نامتعی به واسطه نفس شریر که همان ضرورت است، شرور را در عالم پدید می‌آورد. در مقابل، به نظر می‌رسد نومنیوس تمام مبای شر در محاورات و آموزه‌های نانوشته را با یکدیگر تلفیق کرد. او معتقد شد دوی نامتعی، ضرورت و جنبه فاعلی ماده هویتی واحد هستند که همه شرور از آن‌ها نتیجه می‌شود. به نظر می‌رسد نومنیوس گام مهمی را در تاریخ مسأله شر برداشت. زیرا پس از او، افلوپین صرفاً ماده را به عنوان یگانه مبدا شر بازشناخت و گزینه‌های دیگر برای مبدئیت شر را کنار گذاشت. پس از افلوپین نیز فیلسوفان نوافلاطونی به طور کلی وجود یک مبدا واحد و منسجم برای تمام شرور را انکار کردند. از سوی دیگر، پاره‌ای از نظریات افلاطون درباره مبدا شر، از جمله صورت‌بندی او از ضرورت در محاوره تیمائوس این ظرفیت را داشت که به دفاعیه‌ای مبتنی بر قوانین طبیعت (Natural Law Theodicy) تبدیل شود. اما افلاطونیان میانه به این ظرفیت

نپرداختند و با خوانشی ثنوی و خدشه‌پذیر از محاورات افلاطون، ضرورت را با هویت‌هایی مانند نفس شریر یکی دانستند.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۷)، متافیزیک، شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- بختیاری، فاطمه (۱۳۹۶)، منشا وجودی شر در فلسفه افلاطون. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۶ (۱۱)، ۱۵۱-۱۶۴.
- فیروزکوهی، محمد؛ احمدی افرمجان، علی اکبر (۱۳۹۷)، نقش ضرورت در مواجهه با مسئله شر در فلسفه افلاطون. پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۶ (۱)، ۱۹۷-۲۱۰.
- کورنگ بهشتی، رضا؛ بینای مطلق، سعید؛ کرباسی زاده، علی (۱۳۹۳)، شرح و بسط پروکلوس از اشارات افلاطون به مسئله شرور و نسبت آنها با عنایت و فاعلیت الهی. پژوهش‌های فلسفی، ۸ (۱۴)، ۲۷-۴۸.
- یزدانی، عباس (۱۳۹۲)، نقد نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین برن در مساله شر. فلسفه و کلام اسلامی، ۴۶ (۲)، ۱۴۳-۱۶۱.
- Adamson, Peter (2011), Making a Virtue of Necessity: Anankê in Plato and Plotinus, *Études platoniciennes* (8), 9-30, <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.442>
- Alcinoos (1990), *Enseignement des doctrines de Platon*, John Whittaker, Les Belles Lettres.
- Aristotle (2016), *Metaphysics*, C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2018), *Physics*. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company.
- Bobonich, Christopher (Ed.) (2010), *Plato's Laws: a critical guide*, New York, Cambridge University Press.
- Bonazzi, Mauro (2023), *Platonism: a concise history from the early academy to late antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- Boys-Stones, George (2018), *Platonist philosophy 80 BC to AD 250: an introduction and collection of sources in translation*, New York, Cambridge University Press.

- Calder, Todd (2022) The Concept of Evil, Retrieved October 10, 2023, from <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/>
- Dillon, John (2003), The Riddle of the Academy, In *The Heirs of Plato* (pp1-29), Oxford University Press.
- Dillon, John. (1996). *The middle platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (Rev. ed. with a new afterword). Ithaca, Cornell University Press.
- Findlay, John (1974), *Plato: the written and unwritten doctrines*, London, Humanities Press.
- Hick, John (1990) *Philosophy of Religion (4th Edition)*, Prentice-Hall.
- Ilievski, Viktor (2013), Soul, Causation and Evil: is Plato's ψυχή indeed κινήσεως ἀπάσης αἰτία and τῶν πάντων αἰτία? *Hermathena*, (195), 31-54.
- Inwood, Brad (Ed.) (2003), *The Cambridge companion to the Stoics*, New York, Cambridge University Press.
- Jelinek, Elizabeth (2011), Pre-Cosmic Necessity in Plato's Timaeus, *Apeiron*, 44(3), <https://doi.org/10.1515/apeiron.2011.017>
- Jourdan, Fabienne (2014), La matière à l'origine du mal chez Numénios (Fr. 43 et 52 Des Places), *Philosophie antique*, (14), 185-235. <https://doi.org/10.4000/philosant.795>
- Karamanolis, George (2013, September 6), Numenius, Retrieved July 14, 2023, from <https://plato.stanford.edu/entries/numenius/>
- Karamanolis, George (2014, November 4), Plutarch, Retrieved July 12, 2023, from <https://plato.stanford.edu/entries/plutarch/>
- Menn, Stephen (1998), Commentary on Steel, *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 14(1), 103-109, <https://doi.org/10.1163/2213441798X00090>
- Narbonne, Jean-Marc (2011), *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Boston, Brill.
- Numenius (1973), *Fragments*, Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres.
- Opsomer, Jan (2001), Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7), *Phronesis*, 46(2), 154-188.
- Opsomer, Jan (2017), Is Plutarch Really Hostile to the Stoics?, In T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism* (1st ed., pp296-321), Cambridge University Press.
- O'Rourke, Fran (2015), Evil as privation: the Neoplatonic background to Aquinas's De malo, 1, In M. V. Dougherty (ed.), *Aquinas's Disputed*

Questions on Evil: A Critical Guide (1st ed., pp192-221), Cambridge University Press.

- Phillips, John (2007), *Order From Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill.
- Plato (1997), *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company.
- Plutarchus (2003), *Plutarch: Moralia, Volume V (Loeb Classical Library No. 306)* (Reprinted), Babbitt, F. C, Cambridge, Harvard University Press.
- Plutarchus (2000), *Plutarch: Moralia, Volume XIII, Part 1 (Loeb Classical Library No. 427)* (Reprinted), Cherniss, H. F, Cambridge, Harvard University Press.
- Reydamas-Schils, Gretchen (2017), Maximus of Tyre on God and Providence, In Seaford, Richard, Wilkins, John (eds.), *Selfhood and the Soul* (pp125-138), Oxford University Press.
- Ross, David (1951), *Plato's Theory of Ideas* (1st ed.), Oxford, Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (1978) Natural Evil, *American Philosophical Quarterly*, 15 (4), 295-301.
- Theiler, Willy (1957), Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, *Recherches*, 3, 65-91, <https://doi.org/https://doi.org/10.5169/seals-660601>
- Tooley, Michael (2015), The Problem of Evil, Retrieved October 10, 2023, from <https://plato.stanford.edu/entries/evil/>
- Wood, James (2009), Is There an "Archê Kakou" in Plato? *The Review of Metaphysics*, 63(2), 349-384.