

Evil and Social Responsibility: Investigating the Requisites of Platonic Idealism and Josiah Royce's Idealistic Theology

Ali Sanaee  *

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.

Abstract

In this article, by referring to some of Plato's most important works, we explain his view on evil. Due to the fact that he considers sensations to be a weak representation of immutable truths, the basis of this view is in the Neoplatonic tradition that evil has a non-existent aspect. This attitude is far from a realistic approach to life, because the life of living beings in general and the life of man in particular, is faced with various types of metaphysical evil, and man, as a being with authority, is also subject to or the origin of moral evil. Although based on specific reading, one can look for the plan of the world like Plato in the light of his encounter with the death of Socrates and trying to escape from it, because of the ruling attitude of the ancient world which is based on the class system, Plato also has an elitist approach and instead of emphasizing individual responsibilities, he points to the establishment of philosophers as a model of intellectual celibacy and moral virtues in society. This is while in modern society where individual values are important, a reliable connection is established between the issue of evil and social responsibility. By referring to the philosophy of Josiah Royce, who is also an idealist thinker like Plato, we can understand that contemporary idealism cannot ignore the reality of evil in the same optimistic and holistic view of the world. Royce looks at human sufferings realistically and emphasizes a

* Corresponding Author: sanaee@semnan.ac.ir

How to Cite: Sanaee, A. (2023). Evil and Social Responsibility: Investigating the Requisites of Platonic Idealism and Josiah Royce's Idealistic Theology, *Hekmat va Falsafeh*, 18(72), 143-169.

responsible approach to reduce suffering and eliminate social shortcomings according to his theoretical foundations.

Keywords: Josiah Royce, Loyalty, Plato, Social Responsibility.

شر و مسئولیت اجتماعی: بررسی لوازم ایدئالیسم افلاطونی والهیات ایدئالیستی جوسایا رویس

دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

علی سنایی * 

چکیده

در این نوشتار با رجوع به برخی از مهم‌ترین آثار افلاطون، دیدگاه او را درباره شر تبیین می‌کنیم. با توجه به اینکه او محسوسات را نمودی ضعیف از حقایق لایتغیر مُثُل می‌داند، زمینه‌ساز این دیدگاه در سنت نوافلاطونی می‌شود که شر جنبه عدمی دارد. این نگرش از رویکرد واقع‌گرایانه به حیات فاصله دارد زیرا زندگی موجودات زنده به نحو عام و زندگی انسان به نحو خاص با انواعی از شرور متفاوتی مواجه است و انسان به‌عنوان موجودی صاحب‌اختیار، دستخوش یا منشأ شر اخلاقی نیز هست. هرچند بر اساس خوانشی خاص می‌توان طرح عالم مثل افلاطون را در پرتو مواجهه او با مرگ سقراط و تلاش برای فراروی از آن جستجو کرد ولی به خاطر نگرش حاکم بر دنیای باستان که مبتنی بر نظام طبقاتی است، افلاطون نیز رویکرد نخبه‌گرایانه اتخاذ می‌نماید و به‌جای تأکید بر مسئولیت‌های فردی به تأسی عوام از فیلسوف به‌عنوان الگوی تجرد عقلی و فضایل اخلاقی در جامعه اشاره می‌کند. این در حالی است که در جامعه مدرن که ارزش‌های فردی اهمیت می‌یابد، ارتباط مؤثقی بین مسئله شر و مسئولیت اجتماعی برقرار می‌شود. با رجوع به فلسفه جوسایا رویس که او نیز همچون افلاطون متفکری ایدئالیست است، می‌توان دریافت که ایدئالیسم معاصر در عین نگاه خوش‌بینانه و کل‌گرایانه به جهان نمی‌تواند واقعیت شر را نادیده بگیرد. رویسهم واقع‌بینانه به رنج‌های بشری می‌نگرد و هم با توجه به مبانی نظری خود بر رویکرد مسئولانه برای کاهش رنج و زدودن کاستی‌های اجتماعی تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جوسایا رویس، وفاداری، افلاطون، شر، مسئولیت اجتماعی، الهیات ایدئالیستی.

مقدمه

یکی از سؤالاتی که امروز می‌توان در رابطه با مسئله شر مطرح کرد این است که انسان‌ها در مواجهه با شرور اعم از متافیزیکی و اخلاقی چه مسئولیتی دارند. در این نوشتار برای پاسخ به سؤال فوق، به مقایسه دو رویکرد کلی در تاریخ فلسفه می‌پردازیم که یکی متعلق به افلاطون و دیگری برخاسته از ایدئالیسم متشخص رویس است. افلاطون فیلسوف یونانی قرن پنجم پیش از میلاد و جوسایا رویس ایدئالیست اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است. شاید در وهله اول به نظر برسد که مقایسه این دو متفکر وجهی ندارد ولی با توجه به اینکه رویس به‌عنوان یک ایدئالیست متأثر از افلاطون است، امکان هم‌سخنی میان این دو فیلسوف وجود دارد. با بررسی سرنوشت اندیشه افلاطون که به سنت نوافلاطونی و خوانش‌های قرون وسطایی می‌انجامد، شاهد خوانش عدمی از شر متافیزیکی هستیم. در واقع به‌جای ارائه راه‌حل ایجابی، شر تحت عنوان فقدان کمال، سالبه به انتفای موضوع می‌شود. افلاطون را می‌توان سرچشمه ایدئالیسم مطلق دانست که در فلسفه هگل به اوج خود می‌رسد ولی در ادامه شاهد ظهور ایدئالیسم متشخص لوتسه^۱ - رویس هستیم که فرد را در مسلخ کل قربانی نمی‌کند و برای آن ارزش فی‌نفسه قائل است. با توجه به اینکه افلاطون در دوره‌های مختلف فکری خود و در رساله‌های گوناگون به مسئله شر توجه می‌کند، سعی کرده‌ایم که مهم‌ترین محاورات او را در این زمینه بررسی کنیم و همچنین با رجوع به آثار دست‌اول رویس، به پرسش اصلی این مقاله پاسخ دهیم.

مسئله شر در برخی از رساله‌های افلاطون

هر نظام فلسفی که در پی تبیین هستی است، نمی‌تواند واقعیت پیچیده شر را که در تاروپود حیات تنیده شده است، نادیده بگیرد. افلاطون به نحو نظام‌مند به مسئله شر نمی‌پردازد ولی در رساله‌های خود به‌طور پراکنده اشاراتی به منشأ و ماهیت شرور دارد: Chilcott, 1923: (27). در ادامه با رجوع به برخی رساله‌های افلاطون که مسئله شر در آن‌ها ظهور بیشتری

1. Hermann Lotze (1817-1881)

دارد، سعی می‌کنیم که منظومه دیدگاه افلاطون در این خصوص تبیین نماییم. در ادبیات فلسفه دین، بین دو نوع شر یعنی متافیزیکی و اخلاقی تمایز گذاشته می‌شود. منظور از شر متافیزیکی، وجه طبیعی آن است که در قالب انواع بلایای طبیعی مثل بیماری، سیل، زلزله و ... رخ می‌دهد و مراد از شر اخلاقی کاربست نادرست اراده انسانی است که در قالب رفتارهای شرارت‌آمیز و جنگ در سطح میان فردی یا بین‌المللی ظهور می‌یابد. در این نوشتار به هر دو نوع شر در اندیشه افلاطون به تفکیک رساله‌های او اشاره خواهیم کرد. بر اساس تقسیم‌بندی مورد اجماع برخی از پژوهشگران به ترتیب تاریخی آثار افلاطون (گاتری، ۱۳۷۷: ۹۰-۹۱)^۱، بخش‌هایی از رساله‌های جمهوری (دوره میانی)، قوانین، سوفی است، تیمائوس و مرد سیاسی (دوره پایانی) را با محوریت مسئله شر بررسی می‌کنیم.

جمهوری

برای بررسی دیدگاه افلاطون درباره شر اخلاقی در رساله جمهوری لازم است که ابتدا به علم‌النفوس او اشاره کنیم. در این اثر بین سیاست و اخلاق تلازم و ارتباطی دوسویه است. افلاطون طبقات اجتماعی را متناظر با قوای نفس می‌داند. به نظر او حکیم حاکم، نماد عقل است و طبقه نگهبانان و پیشه‌وران به ترتیب متناظر با قوای غضب و میل هستند. اگر در سطح فردی، هماهنگی بین قوای نفسانی باشد به گونه‌ای که عقل بر مراتب مادون نظارت کند و مهار آن را در دست گیرد، عدالت برقرار خواهد شد ولی اگر عقل وظیفه‌اش را به درستی انجام ندهد و تحت سیطره غضب و میل قرار بگیرد، درون فرد ناسازگار خواهد شد و از صفت عدالت به دور می‌افتد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، جمهوری: ۴۴۱-۴۳۵). جامعه زمانی از صفت عدالت برخوردار می‌شود که نفوس بشری از هماهنگی درونی برخوردار شوند. به عبارت دیگر فیلسوف با مشاهده صور حقایق ازلی و ابدی جامعه را اداره خواهد کرد و در پرتو عملکرد او هر کس در جای مناسب خود قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه جامعه از آحاد مردم تشکیل شده است، اگر هر یک از نفوس بشری از عدالت برخوردار

۱. گاتری، دلبیو، کی، سی، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۶، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷

باشد در جامعه نیز این مهم تحقق می‌یابد. جامعه به‌مثابه کل است که اگر هر یک از اجزاء آن خوب باشد، کیفیت کل نیز خوب خواهد بود (Mohr, 1978: 57).

تیمائوس و تفسیر نوافلاطونی از آن

در رساله تیمائوس تبیینی از ماهیت و منشأ شرّ متافیزیکی و شرّ اخلاقی ارائه می‌شود. هرچند در این رساله عملکرد صانع و ارتباط آن با جهان مورد توجه قرار می‌گیرد ولی نظریه عدل الهی یا تئودیزی مطرح نمی‌شود؛ یعنی افلاطون نمی‌خواهد وجود شر را در پرتو خدای خیر تبیین کند. وجود شر انتخاب آگاهانه خدا نیست بلکه در تقابل با عملکرد دمیورژ است. صانع می‌خواهد جهان را تا سر حد امکان خوب بسازد و بر همین اساس امور ابدی و تغییرناپذیر را سرمشق خود قرار می‌دهد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، تیمائوس: ۳۱-۲۸). تمام تلاش صانع این است که عنصر ضرورت یا وجه تصادفی ماده را ساماندهی کند و خائوس را که فی‌نفسه بی‌هدف و بی‌تعیین است، تحت انقیاد خود درآورد (Mohr, 1978: 575). برای تبیین شرّ متافیزیکی در تیمائوس باید ابتدا به نحوه ارتباط سه مبدأ ازلی و متافیزیکی مستقل یعنی صور، دمیورژ و خائوس اشاره کنیم. به نظر او دمیورژ یا صانع با الگوبرداری از صور (ایده‌ها) به ماده نظم و نسق می‌بخشد. افلاطون جهان محسوس را مولود همکاری عقل و ضرورت می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، تیمائوس: ۴۸). لازم به ذکر است که مفهوم «ضرورت» در تیمائوس برخلاف معنای منطقی آن، بیانگر وجه تصادفی و آشوبناک ماده است. هرچند که ماده اولیه یا خائوس به خاطر برخوردار بودن از عنصر ضرورت، بعضاً بی‌قاعده عمل می‌کند و تن به نظم و هماهنگی اعمال شده از سوی دمیورژ نمی‌دهد ولی صانع در شرایط مختلف بهترین کاری را که می‌توانسته، انجام داده است.

همان‌طور که پیش‌از این گفته شد، در رساله تیمائوس واقعیت بر پایه عملکرد دو گانه دمیورژ (خیر / عقل)^۱ و ماده (ضرورت / شر) استوار می‌شود. با توجه به اهمیت رساله

۱. البته برخی محققان با استناد به اقوال افلاطون، دمیورژ را با مثال خیر یکی نمی‌دانند (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۹۶: ۲۲۲).

تیمائوس و تأثیری که بر سنت نوافلاطونی گذاشته است، به تلاش فلوطین برای غلبه بر دیدگاه دوگانه‌انگارانه افلاطون اشاره می‌کنیم. بعضاً در قرون وسطای مسیحی، افلاطون از منظر و دریاچه نظام نوافلاطونی بازخوانی می‌شود و از این جهت پرداختن به این سنت ضروری می‌نماید. فلوطین هستی را سلسله‌مراتبی می‌داند؛ بدین نحو که بالضروره از واحد، عقل و سپس نفس و نهایتاً طبیعت صادر می‌شود (Plotinus, 2006, *The third Enneads*: L.2, c.7). به نظر او در سطح عقل هیچ نزاع و تراحمی بین صور اشیاء یا بذره‌های ازلی طبایع وجود ندارد. به عبارت دیگر در لوگوس همه اجزا در تلاطم و وحدت با یکدیگرند و هیچ‌یک مانع دیگری نیست ولی آنگاه که صور در قالب زمان و مکان تجسم می‌یابند و هر جزء در جای خودش قرار می‌گیرد، برخی اجزاء به هم پهلوی می‌زنند و ناخواسته به یکدیگر آسیب می‌رسانند. در این دیدگاه ماده آخرین مرحله از فرایند صدور از واحد است و چون جلوه‌ای ضعیف از واحد و عقل را در خود دارد، شرّ مطلق نیست بلکه متضمن وجهی از خیر است. کل جهان بالضروره از یک عقل نشأت می‌یابد و هرچند هر یک از اجزاء عالم در نزاع با دیگری به نظر می‌رسند ولی همگی به مثابه اعضای یک گروه موسیقی نوای خودشان را دارند و تحت هدایت عقل به هماهنگی می‌رسند (Sharples, 1994: 173).

قوانین و سوفیست

برخلاف تیمائوس، افلاطون در کتاب قوانین تئودوسی یا نظریه عدل الهی را مطرح می‌کند. دمیورژ همه‌توان و علاوه بر عمومیت قدرت، از صفت خیر و کمال مطلق نیز برخوردار است. بنابراین هم ماده در برابر فعالیت او مقاوم و مهارناپذیر نیست و هم اینکه اراده برای ریشه کن کردن شر دارد. با توجه به اینکه دمیورژ به واسطه خیر بودن، اراده برای نابودی شر دارد، چرا در جهان همچنان شاهد وجود شرور فیزیکی و اخلاقی هستیم؟ در پاسخ باید گفت که شرور در مقیاس جزئی وجود دارند و جهان در کلیتش به عنوان مصنوع دمیورژ، خیر است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، قوانین: ۹۰۵-۹۰۳). برحسب مفروضات فوق باید گفت که عمل یا بی‌عملی صانع نسبت به شرور در راستای انتخاب بهترین حالت برای کلیت کیهان است. دمیورژ اجازه می‌دهد که شر فقط در سطح اجزاء باشد و آنچه برای کل

خوب است، برای اجزاء نیز خوب خواهد بود. آنچه برای یک جزء در وجه استقلالی اش شر است، مشروط به اینکه اجزاء به درستی وحدت یافته باشند و هر کدام در جای مناسب خود قرار گرفته باشند، مجموعاً و برای کل خیر خواهد بود. رنج در چشم انداز کسی که متحمل آن می شود، واقعی است ولی از منظر کل جنبه پدیداری دارد (Mohr, 1978: 573). در رساله قوانین موضوع انتخاب و مسئولیت اولیه انسان برای تعیین حیات بعدی تصریح نمی شود ولی همچنان مفروض است که انسان در حیات زمینی می تواند کیفیت زندگی خود را انتخاب کند و قاعدتاً این امر بر سرنوشت او در تناسخ بعدی تأثیرگذار خواهد بود. در این رساله شاهد نگرش سیستمی هستیم به این معنا که فعالیت های خود و بد انسان ها یک کل واحد را تشکیل می دهند و هر یک از نفوس نقش خود را برای پیشبرد اهداف کل ایفا می کنند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، قوانین: ۹۰۵-۹۰۳).

این دیدگاه میراث سقراطی در فلسفه افلاطون است که هیچ انسانی شر را به ما هو شر انتخاب نمی کند بلکه شر را با خیر اشتباه می گیرد یا در هر فعل شرورانه یک خیر جزئی می بیند. به عبارت دیگر شر ریشه در جهل دارد و اگر انسان می دانست که عملاً واقعاً شر است، آن را دنبال نمی کرد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، پروتاگوراس: ۳۴۵-۳۵۲). با این حال افلاطون در کتاب سوفیست و قوانین از نوعی شر در رابطه با رفتار آدمی سخن می گوید که برخاسته از جهل نیست (همان، ج ۳، سوفی است: ۲۲۸-۲۲۷/ همان، ج ۴، قوانین: ۸۶۳-۸۶۲). در واقع قوه عقل در شرایط عادی بر اجزاء غیرعقلانی نفس یعنی میل و غضب تسلط دارد ولی گاه به خاطر ناکارآمدی، از توان کافی برای انجام وظایف خود برخوردار نیست. در این شرایط بحث انقیاد و متابعت عامدانه عقل از اجزاء غیرعقلانی نفس مطرح نیست بنابراین نزاع اخلاقی هم پیش نمی آید (Hackforth, 1946: 120).

تعیین جایگاه شر در تفکر افلاطونی به عنوان امر وجودی یا عدمی

در مواجهه با هر مسئله، دو رویکرد کلی می توان اتخاذ نمود: یا باید آن مسئله را تبیین^۱ و

حل کرد و یا اینکه از آن طفره رفت و عذر و بهانه‌ای برایش تراشید^۱. برخی محققان معتقدند که افلاطون مسئله شر را حل نمی‌کند بلکه گاه، شر را امر عدمی می‌داند و در برخی مواضع دیگر آن را شرط ضروری وجود خیر می‌انگارد. معمولاً در ادبیات فلسفی گفته می‌شود که افلاطون شر را امر عدمی می‌داند ولی با بررسی همه‌جانبه آثار افلاطون متوجه می‌شویم که این دیدگاه نیاز به جرح و تعدیل دارد. افلاطون در تیمائوس با طرح عنصر ضرورت یا وجه تصادفی و مخرب ماده، با شر به عنوان یک امر واقعی روبرو می‌شود ولی در رساله قوانین با طرح تئودیزی یا نظریه عدل الهی، توجیهی برای آن می‌آورد. از سوی دیگر افلاطون ادعا نمی‌کند که شر عدمی است بلکه آن را از سنخ نمود می‌داند. منظور از نمود، امور توهمی مثل پس‌تصویر^۲ یا نمود پدیداری (مقابل واقعیت فراحیسی یا ایده‌های ازلی) نیست. مراد از نمود، خاصیت هر یک از اجزاء تشکیل‌دهنده یک کل است که هر کدام در خیر کل مشارکت می‌جویند و نقشی برای پیش‌برد اهداف کل دارند. (Mohr, 1978: 572) این دیدگاه که افلاطون، شر را امر عدمی می‌داند و برای آن شأن واقعی و نفس‌الامری قائل نیست ریشه در خوانش نوافلاطونی - قرون وسطایی دارد^۳. البته زمینه چنین تفسیری در فلسفه افلاطون وجود دارد زیرا اولاً افلاطون موجودیت هر چیز را وابسته به بهره‌مندی از ایده‌ها می‌داند و ثانیاً محسوسات را آمیزه‌ای از نیستی و هستی می‌انگارد. اینکه محسوس در معرض نسبت‌های متغیر است و موضوع معرفت حقیقی نمی‌باشد، به خاطر این است که کاملاً از امر واقعاً واقعی (ایده) برخوردار نیست.

۱. Explain away

۲. After image

۳. در رساله پارمنیدس، سوفی است و فیلیبوس شر در وجه سلبی و به عنوان نقصان بیان می‌شود. در واقع افلاطون بر اساس نظریه ایده‌ها شر را تبلور و تجسم ناقص امر نامحدود در ماده می‌داند (Chilcott, 1923: 28). از سوی دیگر آگوستین و برخی دیگر از حکمای قرون وسطی که متأثر از نظام نوافلاطونی بودند، ادعا کردند که خداوند آنجا که خالق وجود است نمی‌تواند علت ایجاد شر باشد. به عبارت دیگر شر فقدان کمال است و شرور را نمی‌توان به خداوند که واجد همه کمالات بالفعل است، نسبت داد. البته آگوستین در نفی موجودیت شرور انگیزه مقابله با ثنوی‌گرایی مانویان را داشت زیرا در تفکر مانوی برای شر مبدأ متافیزیکی مستقل لحاظ می‌شود و این امر با خالقیت همه توانخداوند خیر و عشق منافات دارد (Neumann, 1919: 498-499).

شرّ اخلاقی و مسئولیت اجتماعی در فلسفه افلاطون

افلاطون بیش از آنکه از اندیشه سقراط متأثر شود، تحت تأثیر مرگ اوست. او در مواجهه با قتل سقراط به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شرور اخلاقی زمانه خود، با این مسئله روبرو می‌شود که چه عاملی مردم آن را واداشت تا بهترین شهروند خود را محاکمه و اعدام کنند. برخی محققان مثل ژان برن معتقدند که افلاطون در واکاوی این مسئله سنت پارمنیدس و هراکلیتوس-پروتاگوراس را زمینه‌ساز مرگ سقراط می‌داند (برن، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۱ و ۸۹-۸۷). در ادامه با الهام از ژان برن، یک خوانش اجتماعی از نظریه مثل در پرتو واکنش انتقادی به مرگ سقراط ارائه می‌دهیم.

افلاطون در رساله پارمنیدس شرحی از نظریات این حکیم ارائه می‌دهد. پارمنیدس هرگونه سخن گفتن از امر واحد را به منزله فروافتادن در ورطه کثرت می‌انگارد. پارمنیدس ابتدا بین راه عقیده که متکی بر گواهی حواس است و راه حقیقت که ثبات هستی را شهود می‌کند، فرق می‌گذارد. تنها حکم قابل اعتماد عقل درباره واحد یا هستی این است: هستی هست و نیستی نیست. درواقع نه چیزی از هستی به نیستی راه می‌برد و نه چیزی از نیستی به هستی گذر می‌کند (Davidson, 1870: 6/Frag II). بنابراین تنها موضع درستی که در برابر هستی یا امر واحد می‌توان اتخاذ کرد، سکوت است. سکوت برخاسته از فلسفه پارمنیدس موجب می‌شود که افراد نسبت به مرگ سقراط برخورد خنثی داشته باشند و از کنار آن بی‌اعتنا عبور کنند.

از سوی دیگر هراکلیتوس از اصل حرکت و صیرورت دفاع می‌کند و هیچ‌گونه ثباتی را نمی‌پذیرد و در ادامه پروتاگوراس نیز با طرح این اندیشه که انسان مقیاس همه چیز است، بر نسبی‌گرایی دامن می‌زند. جمله معروف هراکلیت مبنی بر اینکه دوبار در یک رودخانه نمی‌توان قدم نهاد زیرا هر بار آب‌های تازه‌ای جاری می‌شود، اشاره به دیدگاه او درباره تغییرپذیری واقعیت دارد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، کراتیلوس: ۴۰۲). نتیجه قهری این نگرش نوعی پُرگویی است زیرا با توجه به اصل صیرورت هیچ قاعده یا حدودی برای گفتار وجود ندارد. این نوع فلسفه نیز محاکمه و مرگ سقراط را مشروع می‌داند زیرا هیچ

شر و مسئولیت اجتماعی: بررسی لوازم ایدئالیسم افلاطونی...؛ سنایی | ۱۵۳

عینیتی برای اخلاق قائل نیست؛ بنابراین اندیشه پارمنیدس و هراکلیتوس که در دو سر یک طیف هستند، به سکوت و پرگویی می‌انجامد و آن‌ها را می‌توان نماینده دو جریان حاکم بر جامعه‌ای دانست که یا نسبت به بحران‌ها بی‌توجه است یا همگام با پرگویی‌های شایع که ناشی از استغراق در روزمرگی است، هر واقعه‌ای را صرف‌نظر از صبغه اخلاقی آن مجاز می‌داند. افلاطون برای اینکه بار دیگر دست کسی به خون فلسفه آغشته نشود، راه میانه را بر می‌گزیند یعنی با الهام از هراکلیت تغییرپذیری و سیوررت طبیعت را می‌پذیرد و با اقتباس از پارمنیدس به وجه ثابت هستی یا حقایق ازلی ملزم می‌شود. بر حسب این تفسیر مسئله اصلی افلاطون حفظ جامعه است و طرح عالم مثل راهکاری برای اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی و معرفتی است تا حدودی برای عملکردهای اجتماعی تعیین شود. اینکه فیلسوف به‌عنوان زمامدار جامعه تعیین می‌شود برای این است که با نظر به حقایق ازلی یا ایده‌های ثابت، به واقعیت‌های متغیر نظم و نسق بدهد و با الگوبرداری از عالم مثل آرمان شهر را تحقق بخشد.

مسئله شر در ایدئالیسم معاصر

برخی از جریان‌های فکری مثل ایدئالیسم متشخص یا تکاملی را می‌توان نمونه‌هایی از ایدئالیسم معاصر دانست (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۳۳۰-۳۲۴). حتی نظریه همه‌روان‌انگاری^۱ یا اصالت ادراک فراگیر که در فلسفه ذهن امروز مورد دفاع برخی از متفکران قرار می‌گیرد، میراثی از ایدئالیسم است^۲. در دوره معاصر ایدئالیسم به خاطر توجه اندکی که به مسائل انضمامی انسان دارد، مورد انتقاد واقع شد. این رویه شامل حال تمام تفکرات ایدئالیستی نمی‌شود زیرا در تاریخ فلسفه شاهد ایدئالیسم متشخص نیز هستیم که مستقیماً به انسان و مشکلات وجودی و عینی او می‌پردازد و صرفاً موضع عقل‌گرایی افراطی و انتزاعی اتخاذ نمی‌کند. یک برداشت عمومی از ایدئالیسم وجود دارد مبنی بر اینکه شر اخلاقی مساوی با جهل است. این دیدگاه ریشه در اندیشه سقراط و افلاطون دارد و بیانگر این است که اگر

1. panpsychism

۲ برای مطالعه بیشتر ر.ک به: (Moreland, 2008: 114-135).

انسان بداند که فعلی از تمام جهات و وجوه مختلف شر است، آن را انتخاب نمی‌کند. به عبارت دیگر هیچ کس شر را به ما هو شر بر نمی‌گزیند بلکه در آنچه تحت عنوان شر ارزیابی می‌شود، ضرورتاً وجهی از خیر یافته است. با توجه به عقل‌گرایی افراطی که به ایدئالیسم انتساب می‌یابد، اشخاصی به اعمال شرورانه مبادرت می‌ورزند که فاقد خودآگاهی، تجرد عقلی یا حکمت باشند. در ضلع دیگر این نگرش، خیر حقیقی مساوی با معرفت ضروری انگاشته می‌شود (Ramsey, 1964:554-558).

با بررسی دقیق‌تر جریان‌های ایدئالیستی متوجه می‌شویم که این نگرش نخبه‌گرایانه شامل حال تمام ایدئالیست‌ها نمی‌شود و برخی مثل جوسایا رویس از این قاعده مستثنی هستند. رویس به تبعیت از لوتسه، ایدئالیسم متشخص را بر ایدئالیسم مطلق ترجیح می‌دهد. در ایدئالیسم مطلق فرد تا جایی اهمیت دارد که در حیات کل شرکت می‌جوید بنابراین فرد در مسلخ کل قربانی می‌شود و فی‌نفسه اهمیت ندارد. ولی در ایدئالیسم متشخص هر انسان به خاطر ظرفیت‌ها و استعدادهای منحصر به فرد خود، نقشی ایفا می‌کند که در شرایط ایدئال عملکرد هیچ شخص دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۲۶۱). لازمه ایدئالیسم متشخص این است که هیچ کس به واسطه برخورداری از تفکر انتزاعی یا دست‌یابی به معرفت کلی و ضروری، مزیت و برتری بر دیگران ندارد و رستگاری اختصاص به اهل معرفت پیدا نمی‌کند. در ادامه برای اینکه درک روشن‌تری از مسئله شر در فلسفه رویس داشته باشیم، ابتدا اجمالاً مبانی نظری او را بیان می‌کنیم.

اضلاع سه‌گانه اندیشه رویس: ایدئالیسم، پراگماتیسم و الهیات

سه ضلع کلی اندیشه رویس را باید در ایدئالیسم، پراگماتیسم و الهیات مسیحی جستجو کرد. رویس تحت تأثیر لوتسه با ایدئالیسم متشخص آشنا می‌شود. رویس به تبعیت از لوتسه معتقد است که هویت هر شخص با خدمت به جامعه انسانی تعیین می‌یابد، ولی در این مسیر باید وجه استقلالی هر انسان، با توجه به استعدادهای منحصر به فرد و تکرارناپذیری که دارد، حفظ شود. در دوره مدرن تحت تأثیر گالیله به قوانین دترمینیستی حاکم بر طبیعت توجه می‌شود. این رویکرد به منبع الهی امور توجه نمی‌کند و بنا به مصلحت روش‌شناختی،

درباره خدا رویکرد لادری اتخاذ می‌نماید. به نظر رویس ایدئالیسم می‌تواند در کنار تفکر مکانیستی، انسان را به معرفتی محصل درباره خداوند یا واقعیت فرجامین عالم برساند. براساس ایدئالیسم، امر مطلق در طبیعت و حیات انسانی ظهور می‌یابد به گونه‌ای که در نظم طبیعی جهان و در اعمال آدمی نشانه یا جلوه‌ای از مطلق قابل مشاهده است. انسان با همه ضعف‌هایی که به خاطر تناهی وجود خود دارد، با فعالیت وفادارانه و زیست اخلاقی خود بازتابی از مطلق را آشکار می‌سازد (Kaag, 2012: 37-38). رویس یک تبیین افلاطونی از علم تجربی ارائه می‌دهد. به نظر او تلاش فزاینده بشر برای تحقق بخشیدن به تصورات ذهنی خود تحت عنوان یک فاکت ممکن زمانی میسر می‌شود که امر مطلق یا خداوند جامع تمام فاکت‌های بالفعل و ممکن باشد. بر همین اساس انسان با اختراعات و اکتشافات علمی خود به نوعی در واقعیت مطلق شرکت می‌جوید و تمام دستاوردهای علمی، گشودگی یا ظهور بالفعل ایده‌های الهی است (Royce, 1898: 23). تمام کوشش رویس این است که در کنار حفظ ارزش‌های اصیل ایدئالیسم از فضای صرفاً انتزاعی حاکم بر آن خارج شود و از آن یک تفسیر پراگماتیستی ارائه دهد.

ماهیت انسان و ارتباط آن با امر مطلق

به نظر رویس برای اینکه درک روشنی از مطلق یا خدا در الهیات داشته باشیم، لازم است ابتدا به تجارب بشری پردازیم، زیرا هستی‌شناسی با ایده‌های ذهنی بشر پیوند دارد. انسان، خواه به هستی مطلق (خداوند) یا به پدیده‌های جزئی پردازد، از رهگذر تجارب ذهنی خود این کار را انجام می‌دهد. او معانی دوازده‌گانه‌ای برای تجربه مطرح می‌کند که در این نوشتار برای اجتناب از اطناب کلام و به فراخور بحث، معنای نهم، دهم و دوازدهم تجربه را بیان می‌کنیم. معنای نهم تجربه به وحدت ذهن و عین اشاره دارد. او بر اساس اصل وحدت ذهن و عین معتقد است که ایده‌های ذهنی تجسم و نمود اراده برای تغییر جهان است. این تلقی از وحدت ذهن و عین کاملاً منطبق بر جهت‌گیری پراگماتیستی او است. معنای دهم تجربه به تفکر یا ایده‌های تکرارشونده اختصاص دارد. در ذیل معنای دهم تجربه، به خود یا روان به مثابه سیستمی از اعداد اشاره می‌شود که با الگویی تکرارشونده،

تکثیر می‌شود. در واقع عدد، تکرار واحد است و به‌عنوان نامتناهی بالقوه همواره امکان فزاینده‌گی دارد. او با الهام از جایگاه عدد در ریاضیات، برای خودهای انسانی یا نفوس بشری ماهیت ارتباطی^۱ قائل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر ایده‌های ذهنی که محتوای روان انسان را تشکیل می‌دهد، در ارتباط با جهان و سایر انسان‌ها شکل می‌گیرد (Monsman, 1940: 331-340)؛ بنابراین هر چه ارتباط انسان با پدیده‌ها و سایر انسان‌ها در حیات اجتماعی بیشتر باشد، فردانیتی با جریان تقویم یافتن خود^۲ یا روان کامل‌تر می‌شود و البته با توجه به گستردگی دامنه تجارب بشری و طبیعی، این فرایند حد یقفی ندارد (Royce, 1904: 106). به نظر رویس خداوند به‌عنوان امر مطلق، وحدت نهایی ذهن و عین است، زیرا در او تمام ایده‌ها تحقق یافته است. امر مطلق تمام تجارب و مناسبت‌ها را از ازل تا ابد، یک‌جا در خودش دارد و هر چه انسان برای عملی کردن ایده‌های خود می‌کوشد، در واقع در تجارب ذهن مطلق الهی انباز می‌شود (Royce, 1898: 19-22). به نظر رویس همه ما اجزاء تشکیل‌دهنده حیات مطلق هستیم و خداوند نیز همراه با رنج می‌برد. بنابراین رنج ما ناشی از نادیده گرفتن از سوی خداوند نیست و رنج و غصه منطقاً و ضرورتاً برای کامل شدن حیات کل لازم است (Royce, 1906: 14).

شر و مسئولیت اجتماعی

از مسائل مهم الهیات رویس، مسئله شراست. قبل از اینکه مواجهه رویس با مسئله شر را تبیین کنیم، لازم است که به یکی دیگر از مؤلفه‌های اندیشه او یعنی اهمیت جامعه و روابط اجتماعی پردازیم.

خداوند اساس همه امکاناتی است که بشر در جستجوی آن است؛ خداوند حقیقت بالفعل هر امکانی را که فرد انسانی در جهان فاکت‌ها به دنبال آن است، می‌داند. همان‌گونه که خداوند از طریق اراده یا انتخاب توجهی، برخی از امکانات خود را تحقق می‌بخشد، انسان نیز از عاملیت اراده برای عینیت دادن به ایده‌های خود برخوردار است. در رابطه با

1. Relational
2. Self

شناخت جهان با خطای معرفتی روبرو هستیم، زیرا کوشش ما برای فهم عملکرد طبیعت از طریق کشف قوانین طبیعی، همواره موقتی است. در حوزه اخلاق نیز جهان انسانی با ایدئال‌های اخلاقی فاصله زیادی دارد و در بسیاری از موارد انتخاب‌های ما نابسنده و ناقص است. رویس با طرح این مطلب می‌خواهد پاسخی به مسئله شر بدهد. او به تمایز تجربه درونی انسان‌ها و پدیده‌های بیرونی اشاره می‌کند. از یک سو با اراده و نیازهای بشری و از سوی دیگر با طبیعت کور، صامت و بی‌اعتنایی - که اراده انسانی را در هم می‌شکند - مواجه‌ایم. رویس می‌کوشد که با ایدئالیسم، بین طبیعت و نظم اخلاقی انسان سازگاری ایجاد کند. توضیح آنکه، خدا یا مطلق با تجسم بخشیدن به ایده‌های خویش، جهان را تحقق می‌بخشد و به تمام وجوه آن واقف است. ما انسان‌ها به جای اینکه در پی آرامش باشیم، باید با نوعی روحیه پرومته‌ای، در برابر مرگ و بیماری و رنج عصیان کنیم. انسان به‌رغم اینکه زندگی‌اش محکوم و محتوم به مرگ است و از فناپذیری خویش آگاه می‌باشد، ولی به جای اینکه اهل سازش و تسلیم باشد، باید در برابر مصائب حیات سرکشی کند (Kaag, 2012: 40-45).

رویس ایدئالیسم را رویکرد خوش‌بینانه‌ای می‌داند. به نظر او مهربانی خداوند و صلح‌آمیز بودن جهان مؤلفه‌های خوش‌بینی دینی‌اند، ولی تا زمانی که به وجه تراژیک حیات و جنبه اخلاقی نظم الهی توجه نشود، نمی‌توان به فهم واقع‌بینانه‌ای از این خوش‌بینی دست یافت. برای درک تسلائی که در دل ایدئالیسم وجود دارد، باید به جنبه‌های تراژیک زندگی توجه کرد. برای عارف، شرّ توهم است؛ عارف تا زمانی که در حیات متناهی خودش غرق است، شر را به‌عنوان یک واقعیت گریزناپذیر می‌بیند، ولی با انجذاب در خداوند و پرستش جذب‌ه‌وار او، جهان را مملو از ارزش می‌یابد. این نوع کناره‌گیری عرفانی را می‌توان در صمیمیت و نزدیکی اسپینوزا با خداوند ملاحظه کرد. بدبینی نتیجه ضروری طرح شکاکانه نسبت به نظم اخلاقی جهان است. برای فرد بدبین جهان یک نمایش بیهوده است و تمام مسائل و موضوعات آن فاقد اهمیت ذاتی است. رویس معتقد است که برای شکل دادن به ایدئالیسم معنوی باید آمیزه‌ای از این بدبینی و خوش‌بینی را داشت. در واقع

باید زندگی را به رغم تراژیک بودنش جدی بگیریم. رويس به جنبه اجتماعی اخلاق توجه می‌کند. به نظر او در کنار استفاده نابجای هر کس از اراده آزاد، باید به تشریک مساعی برای غلبه بر شر توجه کرد (Royce, 1967: 440-450).

وفاداری، جهت‌گیری مناسب و انگیزه درست برای مبارزه فعالانه علیه شر است. رويس پیش از نگارش کتاب *فلسفه وفاداری*، در کتاب *جنبه‌های دینی فلسفه* به این موضوع اشاره می‌کند که نظم اخلاقی بخشی از امر مطلق است و کل حیات در پیوند با آن است. بینش اخلاقی، ایدئالی است که از طریق کار سخت و جدی حاصل می‌شود (Royce, 1885: 56). طاعون، قحطی، فقر و... واقعیت‌هایی است که نمی‌توانیم آن‌ها را جذب یا توجیه کنیم و به نحو معقولی درک نماییم. دلیلی برای وجود این وقایع به عنوان بخشی از زندگی ما وجود ندارد، مگر اینکه بگوییم اینگونه است. به قول لویناس این امور رنج‌های بی‌فایده‌اند^۱ (Levinas, 1998: 94). به نظر رويس انسان‌ها معمولاً رنج را به عنوان بخشی از روایت زندگی‌شان می‌پذیرند و آن‌ها را در روایت‌های خود می‌گنجانند. انسان ظرفیت توجیه و معنا بخشی به رنج‌هایش را دارد، ولی می‌تواند شرایط را به نفع خود تغییر دهد.

رويس مخالف آرامش‌گرایی و تسلیم است. فرایند جذب و همسان‌سازی غم، به معنای کناره‌گیری عرفانی نیست، بلکه مستلزم فعالیت جدی است. ما از طریق کنش مصمم، این تجارب را می‌فهمیم. او بطالت، انفعال و بی‌کاری را نمی‌پذیرد و همچون جیمز معتقد است که این فعالیت سازنده نوعی بینش است و موجب دیدن تصویر بزرگ‌تر حیات می‌شود. این بینش به ما می‌آموزد که برخی رنج‌ها حتی از سوی قادر مطلق قابل حذف نیستند، زیرا شرط ضروری برای تحقق خیر اعلی می‌باشند. اگر انسان امتیاز سهیم بودن در حیات را دارد، پس متناسب با عمق و غنای روابط معنوی آن، امکان رنج هم وجود دارد. تراژدی‌های حیات از عرصه هستی پاک نمی‌شوند و اگر قرار باشد رنجی نباشد، پس نباید جهانی هم باشد. در ادامه رويس تعبیر «جهنم امر غیر قابل فسخ^۲» را به کار می‌برد. رفتار

1. Useless Suffering

2. The Hell Of The Irrevocable

فسخ‌ناپذیر، ریشه در زمان‌مندی انسان و مسئولیت تام او دارد زیرا هر کاری که می‌کنیم به ابدیت برگشت‌ناپذیر می‌انجامد. نه تنها رفتارهای فردی برگشت‌ناپذیر است، بلکه از آنجا که ما در پیوند با سایرین هستیم، یک جنبه اجتماعی هم برای رنج و غم برخاسته از آن وجود دارد (Royce, 1912: 251-252).

جامعه به‌طور مداوم در حال تعلیم و تربیت کودکی است که ممکن است روزی علیه آن سرکشی کند. وقتی که انسان بر اساس اراده فردی عمل می‌کند و منفعت جمعی را نادیده می‌گیرد، در مقابل مادر خود یعنی جامعه ایستاده است. در چنین شرایطی خودِ متناهی به دنبال مطیع کردن تمام هستی بر وفق هوس‌بازی فعلی‌اش است. رویس عمومیت و اجتناب‌ناپذیری گناه را با محدودیت آگاهی انسان و همچنین مدت‌زمان عمر اندک او تبیین می‌کند. آگاهی انسان از نظر فرمال یا صوری محدود است یعنی نمی‌توان بالفعل به همه چیز توجه کند. به عبارت دیگر آگاهی ما از نظر فرمال یا صوری متشکل از یک محیط پیرامونی و مرکزی است و در حین تمرکز بر اموری که برایمان مهم است، بخش معتابیهی از جهان در حاشیه قرار می‌گیرد. البته درهم‌تنیدگی جهان و روابط انسانی به اندازه‌ای است که حتی اگر انسان تعمداً یا سهواً به موضوعاتی خاص توجه نکند یا آن‌ها را نادیده بگیرد، همان رویدادها بر سرنوشت او تأثیر خواهد گذاشت. به نظر رویس عدم توجه، فارغ از محدودیت ادراکی یا فیزیولوژیک، متضمن جهت‌گیری اخلاقی است. با توجه به آنچه رویس درباره مدت‌زمان عمر انسان و همچنین ساختار آگاهی او به‌عنوان ریشه‌های اصلی گناه می‌گوید، پس آدمی مسئول گناه خویش نیست. در این صورت چگونه می‌توان اجتناب‌ناپذیری گناه را با مسئولیت‌پذیری انسان سازگار نمود؟ پاسخ رویس این است که انسان ضمن محکوم بودن به برخی از جبرها، اراده آزاد دارد و می‌تواند ظرفیت‌های وجودی خود را گسترش دهد و برای توجه مسئولانه به شرور اجتماعی و طبیعی و رفع آن‌ها تا سر حد امکان تلاش کند. این رویه نوعی تمرد و سرکشی در برابر اراده خودمحورانه و فراروی از انگیزه‌های محدود و مخرب آن است. با اینکه مدت عمر کوتاه و ماهیت آگاهی ما زمینه‌ساز گناه است ولی می‌توان با گسترش امکانات وجودی خود در

همان محدوده فعالیت یا شغل خود، نسبت به هموعان رویکرد مسئولانه‌تری اتخاذ کرد (Ramsey, 1946: 573-578). شرآخلاق‌ی به نحو فراگیری محتمل است زیرا هر کنش جزئی در ترکیب با سایر کنش‌ها بیش و کم و ناخواسته به نتایج نامطلوب می‌انجامد ولی می‌توان این امکان ایدئال را در نظر داشت که هرچند واکنش همه‌جانبه به تمام امور ممتنع است ولی هر کس در محدوده اختیارات و وظایف خود باید به‌درستی عمل کند و درصدد رفع شرور باشد. اگر همه انسان‌ها برای تحقق وظیفه اخلاقی و شغلی خود وفادارانه تلاش کنند در حیات کل شرکت جسته‌اند. طبق این نگرش جهان در کلیتش خیر است و وجود میزانی از شر و کاستی در جهان نه‌تنها بین‌های علیه خیر مطلق نیست بلکه تضمین‌کننده آن است زیرا هر شری که در جهان دیده می‌شود، حاکی از امر مطلوبی هست که هنوز نداریم و خداوند یا مطلق تمام خیرها را بالمره در خودش دارد (Royce, 1912: 214-217/444).

تفسیر رويس از رنج حضرت ايوب (ع)

رويس مسئله شر را در رابطه با وضعیت حضرت ايوب^۱ تشریح می‌کند. داستان ايوب داستان زندگی فردی است که در برابر شکنندگی خود دوام می‌آورد و استقامت می‌ورزد. ايوب فردی ثروتمند بود ولی همه چیزهایی را که تعیین‌کننده هویت او بود، از دست داد. ساعاتی فرا می‌رسد که محبوبان و دوستان ما را ترک می‌کنند، شهرمان دستخوش طوفان می‌شود و در آن شرایط ايوب فریادمان می‌آید. صبر ايوب نشانه‌ای از بازخرید گناه برای رستگاری است. به نظر رويس از طریق رنج بردن دچار فقدان خود یا از دست دادن شخص‌بودگی می‌شویم. نتیجه‌گیری رويس مثل ویکتور فرانکل است. صبر ايوب نشان‌دهنده بی‌معنایی زندگی نیست بلکه موجب زدوده شدن هویت‌های ساختگی و هویت‌های تصنعی می‌گردد. فقدان خود که نتیجه رنج بردن است، ما را به فراسوی اموری می‌برد که زندگی‌مان را در وهله اول محدود کرده است. از طریق رنج متوجه می‌شویم که دیگران نیز در چنین تجربه‌ای شریک هستند. انتظار نمی‌رود که ما به فهم کامل رنج

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: (کتاب مقدس، عهد عتیق: ۱: ۶-۱۳:۲)

دیگران نائل شویم یا عدم تحقق ایدئال‌های دیگران را دریابیم بلکه باید در برابر مصائبی که شاهدش هستیم مسئولانه برخورد کنیم. البته ممکن است که در شرایط غیرعادی زمینه برای اعمال خشونت آمیز در برخی افراد فراهم شود، بنابراین فداکاری نتیجه گریزناپذیر رنج نیست. با این حال رنج بردن و فقدان هویت تصنعی، یک روش ممکن برای پی بردن به تناهی وجود خود و اتخاذ رویکرد فداکارانه در رابطه با دیگران است. از این رو رنج ایوب موجب بازبینی زندگی و رسیدن به تفرّد حقیقی در فرایند اجتماعی است (Royce, 1906: 24-28).

وفاداری به‌عنوان سرچشمه اصلی بینش دینی

جهان‌رویی ک جهان پویا و پیچیده است و مرکب است از شبکه‌ی عاملان وفادار که مشترکاً در مبارزه با شر، فعالیت می‌کنند. همچنین در گزارش پدیدارشناختی خود از ظرفیت‌های انسانی، انسان را به‌عنوان سوژه‌ای روایت‌گر، معرفی می‌کند (Sehell, 2004: 21). او می‌خواهد نشان دهد که چگونه اراده‌های فردی بدون از دست دادن استقلال و تفرّد خود با هم هماهنگ می‌شوند. از طریق طرح اخلاقی فرجامین، فردانیت به بهترین وجه ممکن محقق می‌شود. او ایدئال هماهنگ شدن اراده‌ها را با این قاعده بیان می‌کند: طوری عمل کن که اراده‌ی تو و همسایه‌ات در یک حیات واحد به وحدت برسد و هر کس در رنج پیامدهای عمل دیگری شریک باشد. وفاداری همیشه وفاداری به یک هدف است که برای آن شخص، هدفی نیک است. ممکن است که هدفی برای یک شخص نیک و همان هدف برای دیگری بد باشد. آیا هدفی هست که برای همه انسان‌های وفادار، ارزش وفاداری داشته باشد و تمام اراده‌های متنازع را در یک حیات واحد وحدت بخشد؟ رویس در پاسخ به این پرسش از یک اصل تنجیزی استفاده می‌کند: وفادار بودن به وفاداری (Royce, 1912: 272-274). رویس در طرح این اصل تنجیزی برای اخلاق، متأثر از فلسفه اخلاق کانت است ولی همچنان خود را به اصول صوری و انتزاعی اخلاق نظری کانت محدود نمی‌کند و این اصل را ضامن پیوند انضمامی افراد در جامعه می‌داند (Grady, 1975: 188). وقتی که تقللاً برای یک هدف، به‌منزله تخریب اهداف دیگران باشد،

وفاداری به وفاداری تحقق نمی‌یابد. با توجه به اینکه برای رويس وفاداری هم جنبه اخلاقی و هم جنبه دینی دارد، به‌عنوان عامل هماهنگ‌کننده فرجامین مطرح می‌شود (Blau, 1965: 93-94).

از آنجاکه ما در حیات کل سکنی گزیده‌ایم و هدف نیز حقیقتی زنده و عینی است، پس اگر برای تحقق اهداف جزئی خود وفادارانه و صادقانه عمل کنیم، در واقع، به آگاهی کل خدمت کرده‌ایم. از آنجاکه فرد وفادار با هر عمل خود وحدت کل را مفروض می‌گیرد، در یک عمل دینی یا ایمانی شرکت می‌جوید. به عبارت دیگر، اگر وفاداری را اراده به آشکار کردن امر ابدی از طریق اعمال فردی خود بدانیم، می‌توان آن را عالی‌ترین سرچشمه بینش دینی دانست. اهمیتی که رويس برای وفاداری به‌عنوان منبع بینش دینی قائل است، در اصطلاح «دین وفاداری»^۱ بازتاب می‌یابد (Royce, 1912: 272-274).

به نظر رويس، در سنت پولسی زمینه برای وحدت انسان‌ها با شرکت جستن در جامعه الهی فراهم می‌شود. پولس در نامه به کولسیان^۲ و افسسیان^۳، می‌گوید که کلیساهمچون بدن مسیح و پیروان او همچون اعضا و جوارح آن‌اند. این رویکردار گانیستی، جامعه را در قالب موجودی زنده به تصویر می‌کشد و هر فرد با شرکت جستن در آن، به حیات کل خدمت می‌کند (Royce, 1913: 97-98). او معتقد است رشد مسیحیت در مدت زمان کوتاه به سبب روحیه اجتماعی آن بود؛ زیرا امکان یگانگی همه انسان‌ها با التزام به مسیح را مطرح می‌کند و افراد را فارغ از اینکه متعلق به کدام طبقه اجتماعی‌اند، در ساختن جهانی مشترک شرکت می‌دهد (Dotterer, 1986: 149-159). همان‌طور که پولس حصول رستگاری را در گرو حضور در کلیسا می‌داند، رويس هم بوجه اجتماعی نجات تأکید می‌کند. گناه حقیقی آن است که انسان خودش را از جامعه جدا بینگارد و رویکردینامتعهدانه نسبت به دیگران اتخاذ کند. در چنین شرایطی نه تنها فرد به کامیابی حقیقی نمی‌رسد؛ بلکه جامعه نیز روی سعادت را نخواهد دید (Royce, 1885: 56).

1. Religion of loyalty

۲. کتاب مقدس، عهد جدید، نامه به کولسیان: ۱: ۱۷

۳. کتاب مقدس، عهد جدید، نامه به افسسیان: ۱: ۱۸

ارزیابی نهایی

۱- با بررسی برخی از آثار افلاطون مشخص شد که او دو رویه کلی در پرداختن به مسئله شر دارد. یکی از مهم‌ترین مواضع افلاطون در رساله قوانین آشکار می‌شود که از زاویه نظریه عدل الهی، شر را توجیه می‌کند و موضع دیگر او در رساله تیمائوس قابل جستجو است که ماده را مانعی بر سر راه عملکرد صانع می‌داند. در ادامه به یک نقد درون‌متنی از رساله تیمائوس اشاره می‌کنیم: توجه به اینکه افلاطون خواص ماده را در گرو بهره‌مندی از صور و مشخصه عالم مثل را معقولیت و ثبات می‌داند، تبیین جایگاه عنصر ضرورت در رساله تیمائوس ما را با قیاس ذوحدین زیر مواجه می‌کند: اگر ماده فی‌نفسه هیچ‌گونه تعینی ندارد و خواص خود را از صور دریافت می‌کند، پس باید عنصر ضرورت یا مهارناپذیری ماده را نیز به صور ازلی نسبت داد. لازمه دیدگاه اخیر این است که عنصر ضرورت یا تصادفی بودن امر محسوس را ناشی از القائات صور بدانیم درحالی‌که این برخلاف نظام هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی افلاطون است که طبیعت مادی را دستخوش نسبت‌های متغیر می‌داند ولی عالم مثل را مشتمل بر واقعیت‌های ثابت و لایتغیر می‌انگارد. از سوی دیگر اگر بگوییم که ماده اولیه فی‌نفسه بی‌قاعده است اولاً ضرورت، یک علت سرگردان خواهد بود و ثانیاً ماده فارغ از نظم‌بخشی صور، خاصیت و تعین خواهد داشت. این در حالی است که افلاطون صراحتاً ماده را جدای از قالب‌بندی صوردارای هیچ‌گونه خاصیتی نمی‌داند. در رساله تیمائوس برای تبیین شر اخلاقی به ارتباط نفوس بشری با نوس یا عقل کیهانی پرداخته می‌شود. نوس ابدی در اطوار و درجات مختلف پدیده‌های متناهی آشکار شده است و هر قلمرو قوانین خاص خودش را دارد. نفس انسان نیز کاملاً منطبق بر ماهیت خدایان نیست و هر گاه که در قالب یک فرد تحقق می‌یابد، از یکسو تغییرناپذیر و ابدی و از سوی دیگر قدرت و اراده حرکت در جهات مختلف را دارد. هر گاه که عملکرد نفس مطابق با نوس متعالی باشد، میل به خیر دارد و هر گاه که به بدن و ماده تمایل می‌یابد، آمیخته با شرور و کاستی خواهد بود.

۲- معمولاً در تاریخ فلسفه این نگرش رایج است که افلاطون شر را عدمی می‌داند. با

تدقیق نظر در آثار افلاطون مشخص شد که او به تصریح عدمی بودن شر را بیان نمی‌کند ولی زمینه‌هایی در فلسفه او هست که امکان این خوانش را در سنت نوافلاطونی-آگوستینی فراهم می‌سازد. یکی از تبعات انتساب امر عدمی به شر، نادیده گرفتن واقعیت شرور و به نوعی منحل کردن صورت مسئله است. این در حالی است که انسان با انواعی از شرور متافیزیکی و اخلاقی روبرو است و با اتخاذ رویکرد انضمامی و عینی‌گرایانه درباره واقعیت، امکان نادیده گرفتن شرّ و آسیب‌های ناشی از آن نیست. بخشی از این رویکرد را باید در فضای ایدئالیستی اندیشه افلاطون جستجو کرد که از منظر کل‌گرایانه به واقعیت می‌نگرد و بدینی به زندگی را ناشی از جزئی‌نگری و عدم توجه به ضرورت شرور جزئی در تحقق خیر کل می‌داند. جوسایا رویس نیز به عنوان ایدئالیست رویکرد خوش‌بینانه به حیات دارد و در اینکه شرّ جزئی لازمه خیر کلی است، با افلاطون هم‌عقیده می‌باشد. با این حال رویس شر را امر عدمی نمی‌داند و زندگی انسان را محفوف در انواعی از بلاهای اخلاقی و متافیزیکی می‌انگارد و با طرح نظریه دین وفاداری ادعا می‌کند که هر انسانی با اتخاذ شغل یا وظیفه‌ای درخور باید برای رفع شرور و ساختن حیاتی حتی‌الامکان فارغ از رنج و کاستی تلاش کند تا اهداف اخلاقی خداوند یا امر مطلق را تحقق بخشد. به نظر او اراده انسان با عملکرد اخلاقی خود، به وحدت ذهن و عین در علم مطلق الهی تقرّب می‌جوید. او سعی می‌کند که با تلفیق ایدئالیسم و پراگماتیسم نشان دهد که ارتباط سازنده و خیرخواهانه با سایر انسان‌ها یک عمل دینی است، از این رو، مطلق در ایدئالیسم آلمانی را با خدای ادیان یکی می‌انگارد و رسالت اصلی انسان را تحقق بخشیدن به ایده‌های الهی می‌داند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گفتیم افلاطون شرّ اخلاقی را بر اساس کژکارکردی یا عدم توازن بین قوای نفس تبیین می‌کند. از سوی دیگر با توجه به زمینه‌هایی در فلسفه افلاطون و بسط آن در سنت نوافلاطونی، شرّ متافیزیکی نهایتاً امر عدمی محسوب می‌شود. برخی محققان معتقدند که افلاطون عالم مُثُل را به عنوان راهکاری برای مقابله با مرگ سقراط و تبعات

اخلاقی-سیاسی آن مطرح کرد. طبق این خوانش، افلاطون نسبت به شرور اخلاقی بی‌اعتنا نیست و شخصاً مسئولیت اجتماعی خود را ادا می‌کند ولی در عین حال معتقد است که فقط فیلسوف می‌تواند به عنوان نماد عقل نقش زمامداری جامعه را عهده‌دار شود. حتی اگر نظریه مثل افلاطون را در پرتو راهکاری برای جلوگیری از حذف فلاسفه به عنوان منتقدان جامعه و پاسداری از هویت اجتماعی انسان‌ها ببینیم ولی به خاطر نگرش غیر دموکراتیک افلاطون و اخلاق فضیلت محورانه‌ای که به نخبه‌گرایی می‌انجامد، همچنان تا رسیدن به مسئولیت اجتماعی به عنوان وظیفه‌ای که برای یکایک انسان‌ها لازم‌الاجرا است، فاصله داریم. این رویکرد ریشه در تفسیر طبقاتی افلاطون نسبت به سطوح و مراتب سه گانه اجتماعی (پیشه وران- نگهبانان- طبقه حاکم) دارد که به نوعی مشخصه اندیشه دوران باستان است. انتقادات افلاطون بر دموکراسی و اینکه حکومت کارناآزمودگان عامه موجبات مرگ سقراط را فراهم نمود، شاید در تقویت رویکرد طبقاتی و نخبه‌گرایانه او بی‌تأثیر نباشد. در حد فاصل افلاطون تا رویس، ما شاهد تحولات بسیاری در جامعه بشری هستیم که مهم‌ترین آن‌ها توجه به حقوق شهروندی و اهمیت دموکراسی است. در گذار از ایدئالیسم مطلق افلاطونی به ایدئالیسم مشخص لوتسه- رویس به‌خوبی می‌توان پشت سر نهادن تفکر طبقاتی و توجه به شخص‌بودگی انسان و مسئولیت‌های فردی را ملاحظه کرد. رویس در کتاب *فلسفه وفاداری و منابع بینش دینی*، ادعا می‌کند که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های دینداری، وفاداری به جامعه و مسئولیت‌پذیری در برابر تکالیف اخلاقی و انسانی است. او برای تبیین این ادعا به سخن پولس قدیس در نامه‌ای به افسسیان و کولسیان اشاره می‌کند که کلیسا به مثابه بدن مسیح و متعاطیان او به منزله‌اعضای این بدن واحدند. رویس این سخن را دست‌مایه تبیین خود از وحدت ارگانستی جامعه قرار می‌دهد، به‌طوری که اگر اعضای جامعه رو به سوی امر مقدس داشته باشند، از خودبینی و خودخواهی که ریشه در فردگرایی دارد، فاصله می‌گیرند و دینداری به معنای واقعی کلمه از طریق وفاداری و برخورد مسئولانه افراد تحقق می‌یابد. به نظر او اگر انسان‌ها مسئولانه برای کاستن شرور فیزیکی و اخلاقی تلاش کنند، به وظیفه انسانی و الهی خود عمل کرده‌اند. او در کنار

خدمت به جامعه که از جمله مؤلفه‌های تفکر گشتالتی در ایدئالیسم آلمانی است، یک خوانش پراگماتیستی هم از دین دارد. به نظر او دینداری را باید در زندگی، اخلاق و عمل فرد ملاحظه کرد و صرف دعاوی تئوریک و التزام نظری به کتاب مقدس برای اتصاف به دینداری کفایت نمی‌کند. رویس به‌جای اینکه در آثار خود به شخصیت‌های خاص و شاخص عرفان اشاره کند، عملکرد و زندگی انسان‌های عادی و اخلاق‌مدار در جامعه معاصر خود را به‌عنوان الگوی دینداری واقعی معرفی می‌نماید.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID
Ali Sanaee

 <http://orcid.org/0000-0002-0745-3331>

منابع

کتاب مقدس

افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون (جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴)*. محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.

برن، ژان. *افلاطون*. (۱۳۶۳). ابوالقاسم پورحسینی. تهران: موسسه نشر هما.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه جلد هشتم؛ از بتام تا راسل*. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات علم و فرهنگی و سروش.

..... (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه جلد اول: یونان و روم*. سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران:

انتشارات علم و فرهنگی و سروش.

References

Blau, Joseph L. (1956). "Royce's Theory of Community". *The Journal of Philosophy*. Vol 53. No 3. pp 92-98. Feb, Published by The Journal of Philosophy, Inc.

Chilcott, C.M. (1923). "The Platonic Theory of Evil". *The classical Quarterly*, Vol 17. No 1. pp. 27-31.

Davidson, Thomas. (1870). *The Fragments of Parmenids*. New York: John Wiley and Sons. Available(28/10/2022):

<https://ia600204.us.archive.org/29/items/fragmentsofparme00parm/fragmentsofparme00parm.pdf>

Doterer, Donald William. (1986). "Josiah Royce's Philosophy of Loyalty: A Hermeneutical Tool for Pauline Theology". *American Journal of Theology & Philosophy*, Vol 7. No 3. pp. 149-163.

Grady, J.E. (1975). "Royce and Kant: Loyalty and Duty". *Journal of British Society for phenomenology*, Vol. 6, No. 3, pp. 186-193

Hackforth, R. (1946). "Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics". *The Classical Quarterly*. Vol 40. No 3/4. pp. 118-120

Kaag, John. (2021). "The Place of "The Problem of Job" in the Philosophy of Josiah Royce". *American Journal of Theology & Philosophy*. Vol 33. No 1. pp 32- 56.

Mohr, Richard. (1978). "Plato's final thoughts on Evil::Laws X, 899-905". *Mind*. New Series. Vol. 87. No 348. pp. 572-575

Levinas, E. (1998). *Entre nous: Thinking-of-the-other*. Trans by M.B. Smith & B. Harshav. New York: Columbia University Press.

- Monsman, Diana. (1940). "Royce's conception of experience and of the self". *The philosophical review*. Vol 49. No3. pp: 325-345.
- Moreland, J.p. (2008). *Consciousness and existence of God*. New York: Routledge
- Neumann, Henry. (1919). "Manichean Tendencies in the History of Philosophy". Jacob Gould Schurman, James Edwin Creighton, Frank Thilly, Gustavus Watts (eds), *The philosophical review*. volume 28.
- Plotinus. (2006). *The six Ennead*. Trans by Mackenna and B. S Page. Available(28/10/2022):
https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0204-0270,_Plotinus,_The_Six_Enneads,_EN.pdf
- Ramsey, Paul. (1946). "The idealistic view of moral evil: Josiah Royce And Bernard Bosanquet". *Philosophy and Phenomenological Society*. Vol 6. No 4. pp. 554-589.
- Royce, Josiah. (1885). *The Religious Aspect of Philosophy; A Critique of Conduct and of Faith*. Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company. Available(28/10/2022):
royce-edition.iupui.edu/docu/1885.pdf.
- Royce, Josiah; Conte, Joseph Le; Howison, G.H. (1898). *Conception of God; A philosophical discussion concerning the nature of the divine idea as a demonstratable reality*. London: Macmillan and Co. Available(28/10/2022):
<https://josiah-royce-edition.org/docu/1897.pdf>
- (1904). *The world and individual; Nature, Man and the moral order*. second series. London: Macmillan and Co. Available(28/10/2022):
<https://josiah-royce-edition.org/wp-content/uploads/2015/03/1900a-The-World-and-the-Individual-Series-Two.pdf>
-(1906). *Studies of Good and Evil: A series of Essays upon of problems of philosophy and of life*, New York: D. Appleton And Company. Available(28/10/2022):
<https://josiah-royce-edition.org/docu/1898.pdf>
- (1912). *The sources of Religious Insight*. Lectures delivered before Lake Forest College on The Foundation of the Late William Bross. Edinburgh: Trustees of Lake Forest university. Available(28/10/2022):

شر و مسئولیت اجتماعی: بررسی لوازم ایدئالیسم افلاطونی...؛ سنایی | ۱۶۹

www.iub.edu/~iat/royce/wp-content/uploads/.../Sources-of-Religious-Insighttext.pdf.

..... (1913). *The Problem of Christianity*. Lectures Delivered at The Lowell Institute in Boston and at Manchester College. Volume 1 and 2. Oxford: The Macmillan Company. Available(28/10/2022):

<https://archive.org/details/theproblemofchri02roycuoft/page/n361/mode/2up>

..... (1967). *The spirit of Modern Philosophy*. New York: W.W. Norton & Co. Available(28/10/2022):

<https://josiah-royce-edition.org/docu/1892.pdf>

Sehell, C. Hannah. (2004). "Roycean Loylty and Struggle with Evil". *American Journal of Theology & Philosophy*. Vol 25. No 1. pp 3-21..

Sharples, R.W. (1994). "Plato, Plotinus, And Evil". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Vol 39. pp. 171-181

References [in Persian]

Holy book

Plato. (1988). *The period of Plato's works* (volumes 1, 2, 3 and 4). Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publications. [in Persian]

Byrne, Jean. Plato. (1984). Abolghasem Pourhosseini. Tehran: Homa Publishing Institute. [in Persian]

Capleston, Frederick. (1997). *The history of philosophy, volume eight; From Bentham to Russell*. Bahauddin Khoramshahi. Tehran: Soroush Science and Culture Publications. [in Persian]

..... (2017). *History of Philosophy Volume I: Greece and Rome*. Seyyed Jalaluddin Mojtavavi. Tehran: Soroush Science and Culture Publications. [in Persian]

استناد به این مقاله: سنایی، علی. (۱۴۰۱). شر و مسئولیت اجتماعی: بررسی لوازم ایدئالیسم افلاطونی والهیات ایدئالیستی جوسایا رویس، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۷۲)، ۱۴۳-۱۶۹.

DOI: 10.22054/wph.2023.70773.2122



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

