

فردریک کاپلستون<sup>۱</sup> (۱۹۰۷-۱۹۹۴) استاد صاحب‌نام تاریخ فلسفه در دانشگاه لندن، و صاحب دکترای افتخاری از چندین دانشگاه غرب، پس از چند دهه تدریس تاریخ فلسفه و تاریخ‌نویسی فلسفی و تأمل در انواع نظام‌ها و نگرش‌های فلسفی غرب، چنان‌که خود تصریح می‌کند، علاقه فزاینده‌ای به اندیشه فلسفی در فرهنگ‌های غیر غربی پیدا کرد. تاریخ فلسفه مشهور او در میان سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۵ منتشر شد. نیچه (۱۹۴۲)، شوپنهاور (۱۹۴۶)، آکوئیناس (۱۹۵۵)، فلسفه معاصر: مطالعاتی در پوزیتیویسم منطقی و اگزستانسیالیسم (۱۹۵۶)، تاریخ فلسفه قرون وسطی (۱۹۷۲)، دین و فلسفه (۱۹۷۴)، فیلسوفان و فلسفه‌ها (۱۹۷۶)، در باره تاریخ فلسفه (۱۹۷۹)، و فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها (۱۹۸۰) از دیگر آثار او هستند.

کتاب دین و وجود واحد<sup>۲</sup> (۱۹۸۲) پس از کتاب فلسفه در روسیه (۱۹۸۶) آخرین کاری است که از کاپلستون در ۷۵ سالگی‌اش منتشر شد. این کتاب حاصل سخنرانی‌های او در مجموعه معروف گیفورد در دانشگاه آبردین در میان سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱ است. عمری تأمل و تاریخ‌نگاری فلسفی و چندین سال مطالعه پی‌گیرانه در نظام‌های فلسفی و دین شرق، توجه کاپلستون را به وجود حرکت‌های مشابهی در جست‌وجوی مبدأ هستی جلب کرد. کاپلستون به هیچ‌روی نمی‌کوشد تفاوت‌های فرهنگی و گوناگونی فلسفه‌ها و نگرش‌ها را نادیده بگیرد یا متافیزیک و وجودشناسی در فلسفه را با محتوای ادیان تاریخی یکی بداند، اما چنان‌که خواهیم دید، سعی می‌کند نشان دهد که «حرکت ذهن در متافیزیک به سوی وجود واحد می‌تواند معنا و دلالتی دینی داشته باشد».

کاپلستون در پاره‌ای از آثارش دیدگاه‌های شخصی خود را بیان کرده است. از باب نمونه، ۳۴ سال قبل از چاپ کتاب دین و وجود واحد، در مصاحبه معروفش با برتراند راسل (بی بی سی، ۱۹۴۸) تصریح می‌کند که جهان را شناخت‌پذیر می‌داند؛ بر آن است که «وجود خدا را می‌توان از لحاظ فلسفی اثبات کرد» و «اگر خدا نباشد هیچ ارزش مطلق اخلاقی وجود نخواهد داشت». «وجود جهان در سلسله علت‌ها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و باید به مبدای قائم به خود ختم شود.» و دیگر این که «تجربه دینی را برهان دقیقی در اثبات وجود خدا نمی‌توان ندانست»، اما بر این نظر است که «بهترین تبیین آن، وجود خدا است».

کاپلستون در این مصاحبه به طرح این نظر می‌پردازد که بر پایه اخلاق نیز می‌توان برای اثبات وجود خدا برهان آورد. او تصریح می‌کند که پانته‌ایست یا وحدت وجودی نیست، اما عقیده دارد که همه خوبی‌ها به نحوی خیر و خوبی خدا را منعکس می‌کنند و از او نشأت می‌گیرند و از همین رو، می‌افزاید: «من فکر می‌کنم آن ملحدان دوره مدرن که می‌گویند خدا وجود ندارد، بنابراین، هیچ ارزش مطلق و قانون مطلق وجود ندارد، استدلالشان کاملاً منطقی است.» به این معنا که آن‌ها می‌دانند که نتیجه منطقی نبود خدا، فقدان ارزش‌های مطلق و پایدار اخلاقی است و به تعبیر داستایفسکی «اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است».

اما کاپلستون در ابتدای کتاب دین و وجود واحد به صراحت می‌گوید که در مقام یک مورخ فلسفه سخن می‌گوید. به دید او موضوع محوری مورد بحث در کتاب، شاید باب روز نباشد، اما اهمیت بنیادی آن را نمی‌توان انکار کرد. کاپلستون اظهار می‌کند که «در این کتاب دلیل می‌آورم که بازساختن محدودیت‌های متافیزیک می‌تواند از دشمنی آن دسته از متألهان که متافیزیک را به چشم یک رقیب و آفریننده بت‌ها می‌بینند و به زعم خود، از افول متافیزیک در دوره معاصر استقبال می‌کنند، بکاهد.» اما کاپلستون می‌افزاید که با وجود آن‌که متافیزیک معطوف به وجود واحد را واجد معنا و دلالتی دینی می‌داند و جهتی دینی برای آن قائل است، «آن را یک دین محسوب نمی‌کند، هر چند حاکی از تعلق خاطری دینی باشد.» چنان‌که خواهیم دید، کاپلستون محدودیت‌های متافیزیک را نادیده نمی‌گیرد.

او فیلسوفی تومیست (ناظر به نظام فکری توماس آکوئیناس) و گشوده به نظام‌های فکری دیگر است و در ابتدای کتاب، مفهوم مهم «بازی زبانی» و «شکل‌های زندگی» در فلسفه نو ویتگنشتاینی را یکی از رویکردهای مناسب در تحلیل و بررسی موضوع محوری کتاب خود می‌داند: او به بازی‌های زبانی مختلف در علم، دین و اخلاق اشاره می‌کند که «به تعبیر ویتگنشتاین، در شکل‌های زندگی ریشه دارند» به رغم نظریه نویتگنشتاینی در باب بازی‌های زبانی «مستقل»، انسان‌ها از همه آن‌ها استفاده می‌کنند و همه شکل‌های زندگی، شکل‌هایی از

غلامرضا مهرداد

## در جست‌جوی مبدأ هستی

نگاهی به آثار و اندیشه‌های فردریک کاپلستون  
بر محور کتاب دین و وجود واحد\*

زندگی انسانی‌اند و پایه مشترکی در طبیعت انسان دارند. این نکته، نه تنها حاکی از امکان تحقیق در باره روابط درونی میان آن‌ها در پرتو تفکر در باره انسان در بستر تاریخی‌اش است، بلکه از جذابیت چنین تحقیقی حکایت می‌کند. «نظر کلی او این است که «تحلیل و ترکیب، مکمل یکدیگرند و هر یک نیازمند دیگری.» کار او در کتاب دین و وجود واحد - فلسفه‌های شرق و غرب، جلوه‌ای از این نظر اوست.

در ادامه این نوشتار، نظر کاپلستون در باره جایگاه اندیشه فلسفی در باره وجود واحد در متافیزیک، با اشاره به مطالعه‌های موردی، تشریح می‌شود. کار، حاصل ترجمه تقریباً کامل صفحات پایانی کتاب دین و وجود واحد است. او در این کتاب در باره فلسفه و عرفان اسلامی نیز سخن گفته است که اشاره بسیار کوتاهی به آن می‌کنیم: به دید کاپلستون «عرفان اسلامی بر خلاف نظر برخی منتقدان، ریشه در خود قرآن دارد.» او در این مورد به قرآن (۱۶/۵۰ و ۱۶۵/۲)، حاکی از این که خداوند به آدمی نزدیک‌تر از رگ گردن است) اشاره می‌کند و می‌افزاید: «در واقع، خود پیامبر اسلام را می‌توان یک عارف دانست.» کاپلستون تصریح می‌کند که «تصوف و عرفان اسلامی، به معنای کلی معنویت عرفانی مسلمانان، بیانگر بعد درونی و باطنی اسلام است.»

کاپلستون در پایان فصل اسلام و عرفان هم، با اشاره به اقبال لاهوری چنین می‌نویسد: «عده‌ای در این تردید ندارند که هر کس بحدّ سعی کند اندیشه دینی اسلام را به کمک فلسفه غربی مدرن بازسازی کند،<sup>۳</sup> در نهایت به تهی ساختن کل بنای فلسفه سنتی اسلام می‌رسد. به نظر من، تکلیف این مسئله را نمی‌توان به نحو پیشین و مقدم بر شرایط عینی روشن کرد. فرهنگ اسلامی در حوزه‌هایی چون شعر، معماری، هنر و فلسفه گذشته باشکوهی داشته است. فقط می‌توانیم منتظر بمانیم و ببینیم در آینده چه اتفاقی می‌افتد و این که آیا در فلسفه نوعی استمرار و پیوند اصیل با گذشته حفظ می‌شود یا نوعی نظام فکری غیراسلامی رواج می‌یابد.

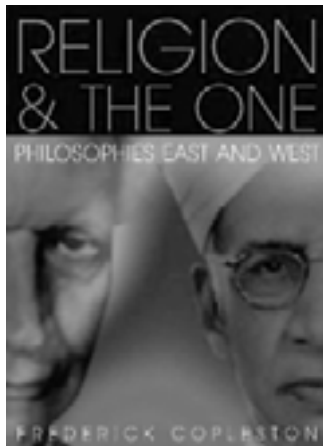
اگر این واقعیت را بپذیریم که دین است که مردمان مسلمان را وحدت می‌بخشد، اولین بدیل یاد شده یقیناً یک امکان خواهد بود. اما من پیامبر و پیشگو نیستم. پروفیسور ت. ایروتسو در اثرش در باره متافیزیک سبزواری می‌گوید که فیلسوفان شرقی باید «در میراث فلسفی خودشان عمیقاً و به نحو تحلیلی و دقیق بیندیشند تا از تاریکی گذشته هر آنچه را که در دوره معاصر مناسب است و اهمیت دارد، بیرون بکشند و یافته‌های خود را به شیوه‌ای مناسب برای وضعیت فکری و فرهنگی امروز عرضه کنند.» این، برنامه‌ای قابل تحسین است، گرچه میزان موفقیتی را که تحقق آن ممکن است داشته باشد، نمی‌توان پیش‌بینی کرد، اما این موضوع اثری نمی‌گذارد بر هدف اصلی‌ام در این فصل (اسلام و عرفان) که عبارت بوده است از توصیف و تشریح پیوند نزدیک میان فلسفه و معنویت عرفانی در مسیر اندیشه اسلامی که از غزالی در قرن یازدهم میلادی تا ملاصدرا در نیمه اول قرن هفدهم و اندیشمندانی چون سبزواری در سده نوزدهم میلادی امتداد دارد.»

\* \* \*

کاپلستون در پایان کتاب دین و وجود واحد می‌گوید که مقصودش این نبوده که دین را به متافیزیک فرو بکاهد. چیزی که او بر آن دلیل می‌آورد، چنان که اشاره شد، این است که «حرکت ذهن در متافیزیک به سوی (وجود) واحد، می‌تواند معنا و دلالتی دینی داشته باشد.»

کاپلستون تصریح می‌کند که «وجود واحد»<sup>۴</sup> یکی از موضوعات محوری در متافیزیک است، اما چه نسبتی با دین دارد؟ آیا در دین می‌توان به بحث در باره وجود مطلق یا واحد پرداخت؟ در این جا دشواری وجود دارد. کاپلستون می‌نویسد: «مفهوم وجود واحد، فی نفسه، تصویری چون یگانه بی‌نام<sup>۵</sup> لائودزو، تهی بودن یا خلأ<sup>۶</sup> اندیشه وران بودایی، (وجود) نامشروط<sup>۷</sup> ا.ج. ال. منسل، ناشناختنی<sup>۸</sup> هربرت اسپنسر، و (وجود) فراگیر<sup>۹</sup> (یا استعلاء) کارل یاسپرس را به ذهن متبادر می‌کند.

چنین تصویری ممکن است برای کسانی که ذهنیتی عرفانی دارند و مجذوب مفهوم تاریکی الهی<sup>۱۰</sup> یا ابرناشناختن<sup>۱۱</sup> (برگرفته از عنوان یک اثر عرفانی مشهور در قرون وسطی) هستند، جالب توجه باشد، اما این مفاهیم و تصورات، حاکی از میزانی لادری‌گرایی<sup>۱۲</sup> (یا ندانم‌محوری، و نفیاً و اثباتاً حکم نکردن) است که برای اندیشه مسیحی و نیز اندیشه راسخ یهودی و مسلمان، بیگانه است. خدای انجیل یقیناً موجودی نیست که نتوان



کاپلستون  
در پایان کتاب  
دین و وجود واحد  
می‌گوید که مقصودش  
این نبوده که دین را  
به متافیزیک  
فرو بکاهد.

چیزی جز این که واحد است، در باره اش گفت. خدای قرآن هم چنین نیست، و کیست که بخواهد تهی بودن را بپرستد یا در برابر امر ناشناختنی به دعا برخیزد؟ می توان در برابر خدا دعا کرد، اما در برابر وجود مطلق نه؛ در برابر ویشنو (یکی از خدایان آیین هندو)، اما نه در برابر نیرگونه برهمن (برهمن بری از کیفیت‌ها). در حالی که الله انسان‌ها را به انواع مشخصی از مقاصد و اعمال فرا می خواند، تائوی<sup>۱۳</sup> فلسفه، تائویی بی اعتنا به خیر و شر است. آیا از منظر دینی حق با شلینگ نیست که می گوید شخص (انسان)، شخصی را می جوید، خدایی که عمل می کند و خواست و مشیت خویش را اعمال می نماید؟ اف. اچ. برادلی بر آن بود که اگر مفهوم خدا در معرض تأملات فلسفی اصیل و جدی قرار گیرد، ناگزیر به مفهوم (وجود) مطلق<sup>۱۴</sup> دگرگون می شود، اما در شلینگ به حرکتی در جهت مخالف برمی خوریم. وقتی او آن چه را که از آن به «فلسفه مثبت» تعبیر می کرد، جایگزین «فلسفه منفی یا سلبی» پیشین خود ساخت، بر این پای می فشرده که «بدون یک خدای فعال... هیچ دینی نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا دین، وجود یک ارتباط فعلیت یافته و واقعی انسان با خدا را از پیش مسلم می گیرد.» این حکم تا حدود زیادی نه تنها در مورد مفهوم اولیه شلینگ از (وجود) مطلق - در مقام نقطه محو و استهلاک همه تفاوت‌ها و تمایزات - بلکه در مورد مطلق هگل نیز صادق است. می توان پرسید که آیا اکثر مردمان دیندار نباید با شلینگ همداستان باشند؟ از میان اندیشه‌وران هندی، رامانوجا و مادهوا به یقین با او همداستانند. آن‌ها یگانگانگاری<sup>۱۵</sup> سمکاره را به اسم دین مخلصانه و عبادی به نقد می گرفتند. اندیشه‌وران مسلمان را که برای ارتباط عاشقانه میان خدا و انسان نقش مهمی قائل بودند نیز می توان با دیدگاه شلینگ همدل دانست.



بدیهی می نماید که مفهوم (وجود) واحد، از نتیجه یک روند تهی ساختن مفاهیمی چون خدا (God)، الله (Allah) و ویشنو یا ایشواره از محتوای مثبت و محصل‌شان، حکایت می کند. بعلاوه، اگر دین را پدیده‌ای اجتماعی تلقی کنیم، باید روشن باشد که مفهوم متافیزیکی (وجود) واحد برای اکثریت اعضای یک اجتماعی دینی کاملاً نامناسب و بی جاست.»

کاپلستون این دیدگاه را کاملاً صائب نمی داند و می نویسد: «اگرچه این طرز مخالفت، قابل درک است و نیرویی متقاعدکننده دارد، به نظرم مبتنی بر یک برداشت نادرست از دیدگاهی است که در این کتاب از آن دفاع شده است. مقصود نویسنده این نبود که دین را به متافیزیک یا مفهوم خدا را به مفهوم (وجود) واحد فرو بکاهد. او استدلال کرده که حرکت ذهن در متافیزیک به سوی (وجود) واحد، می تواند معنا و دلالتی دینی داشته باشد، اما او هم چنین دلیل آورده که توانایی متافیزیک در شناخت و درک واقعیتهایی که فراتر از کثرت است و توصیف آن، به غایت محدود است. بی تردید حقیقت دارد که مفهوم یک (وجود) واحد رازآلود و دست نیافتنی بر طبق معیارهای یهودیت، مسیحیت و اسلام راست کیش، سخت ناقص است. از باب نمونه، مفهوم (وجود) واحد، فی نفسه با مفهوم یک پدر دوستدار و مهربان (در مسیحیت) یکسان نیست. پیامد این سخن این نیست که مفهوم اخیر را باید کنار گذاشت.» نظر کاپلستون این است که «تمثیل پدری دوستدار و مهربان از متافیزیک سرچشمه نمی گیرد، بلکه مسیحیان بر پایه مرجعیت مسیح - چنان که در اناجیل ثبت شده است - آن را می پذیرند. به بیان دیگر، این تمثیل و باور، به بازی زبانی مسیحی<sup>۱۶</sup> تعلق دارد و مورد قبول کسانی است که به شکل زندگی مربوط به آن پایبندند و کارکرد آن در این بازی زبانی، در درجه اول موضوعی برای تأملات اعضای جامعه مسیحی است.

البته راست است که یک متخصص الاهیات ممکن است مفهوم وحی و مکاشفه یا تجلی الهی را انکار کند و مصرانه کار را به آن چه یاسپرس از آن به «ایمان فلسفی تعبیر می کرد، ختم کند. اما ضرورتاً چنین نیست و متافیزیک دانی که محدودیت‌های خود را باز می شناسد به هیچ روی، ضروری نیست که با دین مخالف باشد.»

کاپلستون تصریح می کند که موضوع البته به آن سادگی که شاید از ملاحظات مذکور استنباط شود، نیست. «اگر متافیزیک را صرفاً رویکردی به مفهوم یک واقعیت متعالی تصور کنیم، رویکردی که به حد و مرزهایی قائل است و جایی برای وحی یا تجلی الهی<sup>۱۷</sup> باقی می گذارد، روشن است که نمی توان به نحو توجیه پذیری آن را دشمن دین خداپاورانه دانست. اما اگر مقصودمان دینی مشخص، مانند مسیحیت یا اسلام باشد، چه؟ اگر متخصص متافیزیک، مفهوم (موجود) واحد متعالی<sup>۱۸</sup> را حد نهایی کار خود بداند و از تلاش برای توصیف آن بر

**کاپلستون:**  
در این کتاب  
دلیل می آورم که  
باز شناختن محدودیت‌های  
متافیزیک می تواند از  
دشمنی آن دسته از  
متألهان که متافیزیک را  
به چشم یک رقیب و  
آفریننده بت‌ها می بینند و  
به زعم خود،  
از افول متافیزیک  
در دوره معاصر  
استقبال می کنند،  
بکاهد.

حسب زبانی که در اشاره به واقعیت‌های تجربی بسط و کاربرد یافته است، خودداری کند، آیا محتملاً نگاهی انتقادی به گزاره‌هایی که پیروان ادیان خداپاوار راجع به خدا می‌گویند، نخواهد داشت؟

از باب نمونه، اف. اچ. برادلی عقیده داشت که همین طور است. در واقع، تصور می‌کرد که فیلسوفان خداپاوار بدون آن که پیدا باشد خود، بیخ و بن دینی را که پذیرفته‌اند، سست می‌کنند، گرچه قصد و غرض آگاهانه‌شان این نیست. برادلی استدلال می‌کند که این فیلسوفان در پاسخ به اقتضائات باور دینی می‌کوشند ثابت کنند که واقعیت‌نمایی، شخصی یا شخص‌گونه<sup>۱۹</sup> است. این، در هر حال، چیزی است که آنان می‌کوشند نشان دهند. اما آن‌ها هم‌چنین می‌کوشند که از توصیف انسان‌انگارانه (وجود) نامتناهی بپرهیزند و در نتیجه، در مسیری پیش می‌روند که رفته‌رفته تمام معنایی را که اصطلاحی مانند شخصی و شخص‌گونه به طور معمول برای ما دارد، حذف می‌کنند. در همین حال، آنان به استفاده از کلمه «شخصی» ادامه می‌دهند و به این ترتیب، با «گسترش بخشیدنی لغزنده به یک واژه» باعث آشفتگی فکری می‌شوند. روشن است که برادلی متافیزیک‌دانان مورد نظر را به دلیل تلاش آنان در حذف وجوه انسان‌انگارانه از مفهوم واقعیت غایی یا (وجود) واحد محکوم نمی‌کند. آن‌چه مورد ایراد اوست، شیوه آنان در استفاده از توصیفی است که آن‌ها خود آن را بی‌معنا کرده‌اند. در متن حاضر، نکته این است که برادلی میان اقتضائات تفکر متافیزیکی و اقتضائات آگاهی دینی کشمکش برطرف نشدنی قائل بود.»

کاپلستون می‌افزاید که «برادلی محتملاً تصدیق می‌کرد که یک الاهیات‌دان یا فیلسوف خداپاوار در تلاش برای سازگار ساختن توصیف شخص‌انگارانه خدا با سایر گزاره‌های مربوط به خدا - مثل این گزاره که خدا نامتناهی است - محق است، اما نکته مورد نظر او این است که الاهیات‌دان یا فیلسوف در روند تحقق بخشیدن به این امر، مفهوم شخصیت یا تشخص ارا را به چیزی مهمل و بی‌معنا تبدیل می‌کند.»

کاپلستون در ادامه می‌گوید: «یک فیلسوف چه بسا مفهوم خدایی شخص‌وار را «نمودی» از یک (وجود) واحد یا مطلق فرائشخصی بداند. در فلسفه غرب، برادلی نمونه‌ای از این طرز فکر است. در هند نیز سمکاره نمونه‌ای دیگر است و قطعاً می‌توان دلیل آورد که برای کسانی که این دیدگاه را می‌پذیرند، بخش زیادی از آن‌چه به صورت متعارف از دین فهمیده می‌شود، رو به ویرانی می‌گذارد. سمکاره اصلاً قصد نداشت دلبستگی دینی شخصی به خدا را نابود کند، اما در چشم اندیشه‌ورانی مانند Madhra پذیرش کامل یگانه‌انگاری سمکاره در واقع بنیان بهکتی<sup>۲۰</sup> یا دل‌مشغولی دینی به خدایی شخص‌گونه را از اساس سست می‌کند. عبارت و دل‌مشغولی دینی مورد نظر، مستلزم اندیشیدن به خدا در قالب تمثیل‌هایی مانند شخصیت یا در مورد مسیحیت، تمثیل خدایی دوستدار و مهربان است. بی‌تردید، کسانی که در قالب چنین قیاس‌ها و تمثیل‌هایی می‌اندیشند، عموماً تصورشان این نیست که آن‌ها را باید به صورت کاملاً لفظی فهمید، به این معنا که وقتی بر خدا اطلاق می‌شوند، باید کاملاً همان معنای متداولشان را داشته باشند. واقعیت‌های تجربی که ما با واژه شخصی یا شخص‌گونه توصیف‌شان می‌کنیم، یعنی اشخاص انسانی، انسان‌ها، ارگانسیم‌هایی فیزیکی (جسمانی) هستند که به تعبیر سنتی، از روح و بدن ترکیب شده‌اند، اما مسیحیان و یهودیان و مسلمانان عموماً خدا را به این نحو، دارای جسم و بدن تصور نمی‌کنند، ولی مشکل این‌جاست که وقتی فرایند «پاک‌سازی» یک مفهوم، مثل مفهوم شخصیت، از حد خود بگذرد و مثلاً، گفته شود که خدا می‌فهمد، اما نه دقیقاً به همان نحو که یک انسان می‌فهمد، این مفهوم به تدریج پوچ و بی‌معنا می‌شود و به این ترتیب، انگار الاهیات‌دان یا فیلسوف در اصل، مفهوم (وجود) مطلق یا مفهوم نیرگونه برهمن را جایگزین مفهوم خدا می‌کند. در این حالت، از آن‌جا که تمثیل‌ها نمی‌توانند کارکرد عملی‌شان در برانگیختن فکرها و پاسخ‌های عینی‌شان را داشته باشند، مگر آن‌که بخشی از محتوایشان را حفظ کنند، این نتیجه در پی می‌آید که بخش بیشتر آن‌چه به طور معمول از دین مراد است، از دست می‌رود.

تمثیل یک پدر دوستدار و مهربان (در مسیحیت، در باره خدا) می‌تواند تأثیر عملی‌اش را حفظ کند، حتی اگر از هرگونه معنا و دلالت جنسی جدا شود. اما نمی‌تواند قدرت برانگیزاننده‌اش را حفظ کند، اگر که کاملاً از محتوای خود تهی شود و به صورت چیزی مهمل و بی‌معنا درآید. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که به این ترتیب، روایت



فردریک کاپلستون:

عده‌ای در این

تردید ندارند که هر کس

بجای سعی کند اندیشه دینی

اسلام را به کمک

فلسفه غربی مدرن

بازسازی کند، در نهایت

به تهی ساختن کل بنای

فلسفه سنتی اسلام می‌رسد.

به نظر من، تکلیف این مسئله را

نمی‌توان به نحو پیشین و

مقدم بر شرایط عینی

روشن کرد.

برادلی از روش کار متافیزیک‌دانان خدا‌باور تماماً راست از کار درمی‌آید. «کاپلستون پس از شرح نظر برادلی، در پایان کتاب دین و وجود واحد توضیح می‌دهد که در هر حال، دین نمی‌تواند در مورد خدا صرفاً از مفاهیم سلبی استفاده کند. برای دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌های فردی و نیز اجتماعی، همیشه به مفاهیم مثبت و ایجابی راجع به خدا نیاز هست. او در این جا زاویه دید دیگری مطرح می‌کند:

«به این موضوع، می‌توان به نحو دیگری نگریست. اگر در باره خدا در قالب مفاهیم مثبت و ایجابی مبتنی بر تجربه‌مان بیندیشیم، این مفاهیم در توصیف واقعیت غایی و متعالی، نارسا است. ولی ما هیچ مفاهیم دیگری در اختیار نداریم. تردید نیست که در انتخاب تمثیل‌ها و ترجیح یکی بر دیگری، باید دلیلی وجود داشته باشد، اما روشن است که برای دین، در وجوه فردی و اجتماعی‌اش مفاهیم مثبت و ایجابی مورد نیاز است. هیچ متأله یا فیلسوف خدا‌باوری که برای وجود عینی دین ارزش قائل است، نمی‌کوشد استفاده از قیاس و تمثیل را نفی کند. در عین حال، الاهیات‌دان یا فیلسوف خدا‌باور چه بسا این را مهم بدانند که به کسانی که توانایی درک و فهم سخنانش را دارند، گوشزد کند که تمثیل‌ها، تمثیل‌اند، نه برای آن که مفهوم دیگری را به جای مفهوم خدا بگذارد، بلکه تا به مردم کمک کند که تعالی و تنزه الهی و قیاس‌ناپذیری خدا با موجودات متناهی را به یاد داشته باشند.»

کاپلستون تصریح می‌کند که «من تصور نمی‌کنم که این شیوه تهدیدی در برابر دین باشد. در واقع، از این جهت می‌توانیم تأمل فلسفی و عرفان دینی را منتهی به غایت واحدی بدانیم، هرچند راه‌هایشان متفاوت باشد، اما باید بیافزاییم که اگر چه نویسندگان عرفانی بر تعالی و تنزه الهی شبکه مفهومی ما پای فشرده‌اند، اما بر درک شهودی حضور خداوند نیز تأکید کرده‌اند، خواه حضور الهی در درون و خواه حضور خدا در همه چیز یا همه چیز در خدا. به بیان دیگر، مسئله خیلی ساده به تاریکی یا ابرناشناختن (در باره خدا) منتهی نمی‌شود.

در مسیحیت و عرفان صوفیانه، معادلی برای آن چه پیروان ذن بودیسم آن را ساتری<sup>۲۱</sup> (اصطلاحی در بیان تجربه بیداری یا روشن‌شدگی) می‌نامند، وجود دارد. این نوع آگاهی از حضور الهی، آگاهی‌ای که بر زندگی و رفتار اثر می‌گذارد، روشن است که با تن دادن به نتیجه یک روند استدلال فلسفی یکی نیست. نظر من قطعاً این نیست که متافیزیک و عرفان یک چیزند، اما اگر متافیزیک را به سادگی، حرکتی به سوی واقعیت غایی، (وجود) واحد، بدانیم که به محدودیت‌های زبان در توصیف واقعیت متعالی اذعان می‌کند، معقولانه می‌توانیم آن را از این جهات و تا نقطه‌ای، با عرفان همگرا بدانیم.

برخی از فیلسوفان ممکن است بپذیرند که این طرز تفکر، فاقد بنیان تاریخی نیست و سپس در ادامه ادعا کنند که این فرضیه دلیل خوبی برای فاصله گرفتن از متافیزیک معطوف به (وجود) واحد است. اما حتی اگر این شکل از متافیزیک امروزه چندان رایج و باب روز نباشد، اعلام درگذشت نهایی آن، کاری عجولانه و نابهنگام خواهد بود.

این مسئله تا حدود زیادی به حضور یا نبود علاقه‌ای دینی - در معنای عام آن - بستگی دارد. ●

### پی‌نوشت

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| * Religion and The ONE – philosophies East and west, Frederick Copleston, continuum, 2002. | 10. the divine darkness           |
| 1. Fredrick Copleston  | 11. the cloud of unknowing        |
| 2. Religion and The one – philosophies East and West                                       | 12. agnosticism                   |
| 3. reconstruct   | 13. tao                           |
| 4. the one   | 14. the Absolute                  |
| 5. the nameless one  | 15. monism                        |
| 6. the Emptiness or void   | 16. the Christian language – game |
| 7. unconditioned   | 17. divine self – disclosure      |
| 8. unknowable  | 18. transcendent one              |
| 9. comprehensive   | 19. personal                      |
|  | 20. bhakti                        |
|  | 21. satori                        |



«وجود واحد»

یکی از

موضوعات محوری در

متافیزیک است،

اما چه نسبتی

با دین دارد؟

آیا در دین می‌توان

به بحث در باره

وجود مطلق یا واحد

پرداخت؟