

ابعاد روش شناختی اندیشه جوسایا رویس از منظر رویکردهای الهیاتی معاصر

علی سنایی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۷)

چکیده

در این مجال نگرش دینی جوسایا رویس^۲ (۱۸۵۵-۱۹۱۶) بر اساس برخی جریان‌های الهیاتی معاصر مثل فلسفه دین تحلیلی، الهیات تحلیلی، الهیات سیستماتیک و الهیات پسامدرن بررسی و تحلیل می‌شود. به نظر می‌رسد که پراگماتیسم ماخوذ از فلسفه کانت، سرچشمه تاریخی مشترک بین اندیشه رویس با فلاسفه دین و الهیات معاصر است. او از عقاید مسیحی به عنوان مقدمه‌ای برای استدلال‌های خود بهره می‌برد و از این جهت، رویکرد او با الهیدان‌های تحلیلی قابل مقایسه است. با توجه به منظومه‌ای از باورهای الهیاتی که با الهام از ایدئالیسم شخص‌گرایانه شکل گرفته است، اندیشه او نوعی الهیات سیستماتیک محسوب می‌شود. از سوی دیگر، او همگام با فلاسفه پسامدرن سوژه را بر ساخته عوامل اجتماعی و فرهنگی می‌داند و همچنین، در پاسخ به نیازهای زمانه تفسیری نوین از الهیات مسیحی ارائه می‌دهد. با وجود تمام این جنبه‌های مشترک، اندیشه رویس به خاطر استفاده از شهود متافیزیکی - به عنوان یک منبع معرفتی مؤثق و واقع‌نما - از سنت تحلیلی و پسامدرنیسم متمایز می‌شود.

کلید واژه‌ها: الهیات تحلیلی، ایدئالیسم، پراگماتیسم، جوسایا رویس، فلسفه دین تحلیلی.

بیان مسئله

کسانی که مقید به الهیات سنتی هستند، از اطلاق رویکردهای نوین بر آموزه‌های دینی اجتناب می‌کنند. درمقابل، برخی معتقدند که اگر خود را به چهارچوب الهیات سنتی مقید کنیم، پاسخ‌گوی نیازهای زمانه نخواهیم بود. جوسایا رویس (۱۸۵۵-۱۹۱۶) از جمله فلاسفه آمریکایی است که تفسیری نوین از الهیات مسیحی ارائه می‌دهد؛ زیرا معتقد است که فهم ما از باورهای دینی باید متناسب با شرایط زمانه باشد. به نظر می‌رسد که برخی از وجوه اندیشه رویس با جریان‌های الهیاتی معاصر قابل‌مقایسه و حتی تطبیق‌پذیر باشد. برای مثال، رویس بین تجربیات روزمره زندگی با الهیات پیوند برقرار می‌کند و این رهیافت با برخی از وجوه الهیات پسامدرن شباهت می‌یابد. از سوی دیگر، او پراگماتیسم را که معمولاً از مشخصه‌های فلسفه آمریکایی است، با ایدئالیسم آلمانی تلفیق می‌کند. با توجه به اینکه پراگماتیسم پساکانتی از نظر تاریخی مبنای فلسفه دین تحلیلی محسوب می‌شود، می‌توان حلقه اتصال بین اندیشه رویس و سنت تحلیلی در دین‌پژوهی یافت. با توجه به این نکات، نگارنده بر آن شد که نسبت رویس با چهار جریان الهیاتی معاصر را تحلیل کند.

با رجوع به برخی آثار موجود درباره الهیات تحلیلی، فلسفه دین تحلیلی،^۱ الهیات سیستماتیک^۲ و الهیات پسامدرن،^۳ بخش اول این نوشتار تنظیم می‌شود. در بخش دوم که باورهای دین‌شناختی رویس بیان می‌شود، برخی از مضامین مندرج در چهار کتاب اصلی^۴ رویس تبیین و تحلیل می‌شود. در بخش پایانی نوشتار، تحلیل نگارنده از ارتباط اندیشه رویس با چهار جریان الهیاتی معاصر مطرح می‌شود.

۱- معرفی چهار جریان عمده الهیاتی معاصر

از میان رهیافت‌های الهیاتی معاصر به چهار جریان اصلی یعنی فلسفه دین تحلیلی، الهیات تحلیلی و الهیات سیستماتیک و الهیات پسامدرن می‌پردازیم. برخی بین الهیات تحلیلی و فلسفه دین تحلیلی فرق نمی‌گذارند و این دو جریان را در ذیل عنوان کلی «الهیات فلسفی تحلیلی» می‌گنجانند؛ ولی برخی دیگر بر وجوه تمایز این دو رهیافت تأکید می‌کنند. در ادامه، جایگاه اندیشه رویس را در میان متفکران معاصر نشان می‌دهیم. ما در این جریان از کار کسانی الگو می‌گیریم که اولاً بین الهیات تحلیلی و

1. Abraham2013, Baker2016, Crisp 2009, Crisp2017, Gasser2015, Wood2014

2. Webster 2014

3. Charlesworth

4. Royce 1885, 1908, 1912, 1913 (I & II)

فلسفه دین تحلیلی تمایز قائل می‌شوند و ثانیاً الهیات تحلیلی را در بعضی مصادیق، نوعی الهیات سیستماتیک می‌دانند.

۱-۱. فلسفه دین تحلیلی

قبل از پرداختن به فلسفه دین تحلیلی لازم است که معنای عام و خاص فلسفه دین را از هم تفکیک کنیم. فلسفه دین در معنای عام کلمه از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون مطرح بوده است. فلسفه در رابطه با دین سه رویکرد کلی اتخاذ می‌کند: (۱) روش حذف: از زمان گزنوفانس که خدایان به‌عنوان فراافکنی آرزوهای انسانی معرفی شدند تا عصر روشنگری که به طبیعت به‌جای ماوراءالطبیعه توجه شد و همچنین، ظهور مذهب انسانیت در تکامل‌گرایی اجتماعی، می‌توان نمونه‌هایی از غیرعقلانی‌دانستن قلمرو دین از سوی فلسفه را ملاحظه کرد. (۲) روش جمع: در این رویکرد فلسفه به دنبال یافتن مبانی منطقی و عقلانی برای دین است. نقطه اوج این تفکر در اندیشه اریگن است که فلسفه حقیقی را با دین یکی می‌داند. الهیات طبیعی در تفکر مدرسی نیز که به دنبال اثبات عقلانی آموزه‌های دینی است، از دیگر نتایج این جریان است. (۳) تفسیر دین به‌عنوان جلوه‌ای از حیات بشری: رویکرد سوم که خاص فلسفه دین از قرن نوزدهم است، دین را به‌مثابه صورتی از حیات بشری می‌پذیرد و از این جهت، با الهیات مدرسی که دین را مجموعه‌ای از اصول جزمی و منبعث از وحی می‌انگارد، متفاوت می‌شود [16, pp. 464-467].

به عقیده برخی محققان، یکی از زمینه‌های تاریخی فلسفه تحلیلی ریشه در رویکرد عملی کانت به ایمان دارد. ثمره نگرش پراگماتیستی کانت این است که بین گفتمان الهیاتی و گفتمان علمی فرق می‌گذارد. توضیح اینکه عقل نظری نمی‌تواند امور فراحسی را توصیف کند؛ بنابراین، تصدیق موضوعات ایمانی برخاسته از نیازهای عقل عملی است. بعد از اینکه آنتونی فلو کذب آموزه‌های دینی را از طریق ابطال‌ناپذیری آن‌ها نشان داد، فلاسفه‌ای مثل هیر و میچل با استفاده از دستاورد پراگماتیستی کانت از آموزه‌های دینی دفاع کردند و همین نقطه عزیمت سلسله مباحثی در فلسفه دین تحلیلی و الهیات تحلیلی شد. به نظر هیر و میچل، زبان دین حیث تبیین‌کنندگی ندارد که با رجوع به واقعیت خارجی ابطال شود؛ بلکه به جهت‌گیری عملی یا اتخاذ رویکردی متعهدانه در زندگی مربوط می‌شود [17, pp. 30, 36]. با توجه به این رویکرد، از آنجا که رویس الهیات مسیحی را در راستای اهداف عمل‌گرایانه قرار می‌دهد، ماهیتاً در فلسفه دین تحلیلی شرکت می‌جوید.

فلسفه دین تحلیلی از انواع روش‌هایی که در معرفت‌شناسی و متافیزیک تحلیلی استفاده می‌شود، بهره می‌برد. از میان این روش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: آزمون‌های فکری، استدلال از طریق تشابه، گزاره‌های شرطی خلاف واقع، جهان‌های ممکن و نظریه مجموعه‌ها، منطق محمولات، استنتاج از طریق بهترین تبیین و نظریه احتمالات. در فلسفه دین به موضوعاتی مثل وجود خدا، باور دینی، تجربه دینی، حیات پس از مرگ و... پرداخته می‌شود و هدف اصلی محقق این است که موضوعات یادشده را صرفاً از حیث جامعیت، کلیت و ضرورت بررسی کند. معمولاً فیلسوف دین به تأثیر رویدادهای تاریخی و اجتماعی بر شکل‌گیری آموزه‌های دینی نمی‌پردازد و استدلال‌های خود را بر اساس شرایط منطقی و توجیهات عقلانی تنظیم می‌کند [10, pp. 348-349].

۱-۲. الهیات تحلیلی^۱

الهیات تحلیلی و فلسفه دین تحلیلی از حیث موضوع هم‌پوشانی دارند؛ ولی به لحاظ روش‌شناسی تفاوت می‌یابند. بر اساس پیشینه تاریخی بحث، الهیات مقدمات استدلال خود را از کتاب مقدس و سنت دینی می‌گیرد؛ ولی فلسفه بر ادله عقلی مبتنی است. الهیات تحلیلی از یکسو مجهز به روش‌های فلسفه تحلیلی است و از سوی دیگر، به دعاوی کتاب مقدس و سنت کلیسا برای تنظیم استدلال رجوع می‌کند [8, p.4]. الهیات تحلیلی روش نوینی برای احیای سنت مدافعه‌گری است که در میان آبای یونانی زبان و لاتینی زبان کلیسا در قرون اولیه مسیحی، رواج داشته است. تلاش پلانتینگا^۲ و سوئینبرن^۳ برای نشان دادن انسجام و عقلانیت باورهای دینی، الهیات تحلیلی را در سنت مدافعه‌گرانه قرار می‌دهد. در ادامه، نحوه‌های بهره‌گیری از دعاوی کتاب مقدس و سنت دینی را دسته‌بندی می‌کنیم تا دقیقاً مرز بین الهیات تحلیلی و فلسفه دین تحلیلی تعیین شود:

(۱) استفاده از آموزه‌های کتاب مقدس و سنت کلیسا به‌عنوان موضوع تحقیق: چون از نظر موضوعی، بین الهیات تحلیلی و فلسفه دین تحلیلی هم‌پوشانی وجود دارد؛ پس نمی‌توان گزینه اخیر را وجه اختلاف آن دو دانست.

(۲) استناد به دعاوی کتاب مقدس و سنت کلیسا برای نشان‌دادن لوازم منطقی و دلالت‌های تلویحی هرکدام: در این رویکرد الهیات تحلیلی شاخه‌ای از فلسفه دین تحلیلی

1. Analytic Theology

2. Alvin Plantinga

3. Richard Swinburne

محسوب می‌شود؛ زیرا صرفاً با استفاده از روش‌های تحلیلی، لوازم خدایابوری را بیان می‌کند. الهیدان تحلیلی نتایج کار خود را در قالب گزاره‌های شرطی (اگر p آنگاه q) بیان می‌کند و اعتقادات شخصی خود را در زمینه استدلال دخالت نمی‌دهد [10, p. 355].

۳) استفاده از دعاوی کتاب مقدس و سنت به‌عنوان مقدمه استدلال: این فعالیت خاص الهیات تحلیلی است؛ زیرا از باور دینی به‌عنوان مقدمه استدلال بهره می‌برد تا گزاره‌ای دیگر را اثبات کند. در این صورت، یا (الف) الهیدان به دور معرفت‌شناختی دچار می‌شود؛ زیرا کتاب مقدس را منبع معرفتی مؤثق و قابل‌اعتماد می‌داند و یا (ب) به ادله تاریخی، شهودات زیبایی‌شناختی و اخلاقی، نتایج علمی، کشفیات باستان‌شناختی و داده‌های تاریخی متوسل می‌شود تا از این منابع مستقل برای اثبات آموزه‌های دینی استفاده کند [10, pp. 356-358].

بنابراین، الهیات تحلیلی از باورهای دینی به‌عنوان مقدمه استدلال استفاده می‌کند؛ ولی فلسفه دین تحلیلی صرفاً با قواعد معرفتی و بدون التزام به کتاب مقدس، آموزه‌های اعتقادی را ارزیابی و میزان معقولیت آن‌ها را می‌سنجد. هدف اصلی الهیدان تحلیلی دفاع از عقلانیت و نشان‌دادن انسجام یا امکان منطقی (تناقض‌نداشتن) باورهای دینی است؛ ولی در این مسیر از روش‌های فلسفه تحلیلی بهره می‌برد.

مدافعان الهیات تحلیلی معتقدند که استفاده از فلسفه تحلیلی جان تازه‌ای به الهیات بخشیده و آن را از اسارت فلسفه قاره‌ای خارج کرده است. طبق این دعوی فلسفه تحلیلی، الهیات را از مفروضات اثبات‌نشده و اعتقادات جزمی که مانع از وضوح و باریک‌اندیشی می‌شود، رهایی می‌بخشد. از شاخصه‌های الهیات تحلیلی می‌توان به اولویت منطقی، ایضاح مفاهیم، پرهیز از بنیادگرایی دینی و علم بیان^۱ اشاره کرد. به‌زعم الهیدان تحلیلی، متون سنتی مشحون از مفاهیم تحلیل‌ناشده است و به‌جای ارائه تعاریف واضح، از فنون بلاغت و سخنوری برای برانگیختن اذهان استفاده می‌کند. از سوی دیگر، مخالفان الهیات تحلیلی معتقدند که اولویت‌دادن به منطق و تحلیل‌های زبان‌شناختی موجب غفلت از وجوه تاریخی و تجربی الهیات می‌شود. درواقع، الهیات تحلیلی ملاحظات روان‌شناختی و پدیدارشناختی دین را به حالت تعلیق درمی‌آورد و از این جهت، به داده‌های انضمامی نمی‌پردازد. آگوستین، آکویناس و بارت در تفاسیر خود از دین تجربه حضور خداوند را بازتاب می‌دهند و از این جهت، نوعی الهیات رئالیستی را

عرضه می‌کنند. به‌طور خلاصه، در الهیات رئالیستی به تحلیل پدیدارشناختی عملکرد خداوند در تاریخ توجه می‌شود؛ ولی در سنت تحلیلی شاهد شکاف عمیقی بین ساختار مفهومی زبان و واقعیت تجربی دین هستیم [27, pp. 246-250].

۱-۳. الهیات سیستماتیک^۱

از چهره‌های شاخص الهیات سیستماتیک می‌توان به پل تیلیش^۲، جان وبستر^۳، برایان گریش^۴، گوردون کافمن^۵ اشاره کرد. برای اجتناب از اطناب کلام اشاره‌ای مختصر به دیدگاه جان وبستر خواهیم داشت که در مقاله‌ای با عنوان «چه چیز الهیات را الهیاتی می‌کند»^۶، جان مایه اصلی الهیات سیستماتیک را بیان می‌کند. به نظر او، الهیات مسیحی مبتنی بر کتاب مقدس و سنت کلیسایی است و به موضوعاتی مثل تثلیث، تجسد، کفاره گناه^۷ و دعا می‌پردازد. موضوع اصلی الهیات، اولاً خداوند و ثانیاً بررسی آثار و افعال او در آفرینش است. مبادی معرفتی الهیات نیز مطالعه و تفسیر متون مقدس، پژوهش تاریخی، استدلال و تأمل نظری است. او با وضع اصطلاح «الهیات الهیاتی»^۸ بین الهیات اصیل و ناصیل فرق می‌گذارد و معتقد است که الهیات حقیقی بر آموزه‌های کتاب مقدس استوار می‌شود [26, pp. 18-20]. با همه تنوعی که در رهیافت الهیدان‌های سیستماتیک هست، شباهت‌های خانوادگی زیر در میان آن‌ها قابل ملاحظه است: همه آن‌ها خودشان را ملزم می‌دانند که محتوای مفهومی سنت مسیحی را جانب‌دارانه تبیین کنند و به همین منظور، از متن مقدس، عقل بشری، تأملات نظری و اعمال دینی به‌عنوان منابع احکام الهیاتی بهره می‌برند. به نظر آبراهام اگر الهیات تحلیلی، به عقاید مسیحی بپردازد و در راستای اهداف کلیسا باشد، نوعی الهیات سیستماتیک محسوب می‌شود [8, p. 6]. البته برخی مثل روبرت جنسون^۹ معتقدند که فلسفه یک فعالیت سکولار است و چون الهیات تحلیلی برای تبیین عقاید مسیحی از ابزار فلسفی استفاده می‌کند، نباید آن را در ذیل الهیات سیستماتیک قرار داد. کسانی که این‌همانی الهیات

-
1. Systematic Theology
 2. Paul Tillich
 3. John Webster
 4. Brian Gerrish
 5. Gordon Kaufman
 6. What Makes Theology Theological?
 7. Atonement
 8. Theological theology
 9. Robert Jenson

تحلیلی و الهیات سیستماتیک را می‌پذیرند، معتقدند که فلسفه ابزارهایی مثل وضوح، سادگی، اختصار در نوشتن و صورت‌بندی منطقی استدلال را در اختیار الهیدان قرار می‌دهد و این امر نه تنها لطمه‌ای به الهیات وارد نمی‌کند؛ بلکه بر غنای آن می‌افزاید. در واقع، همان‌طور که توماس آکوئیناس ایده‌های فلسفی ارسطو را در خدمت اهداف الهیاتی قرار داد، الهیات نوین مسیحی در عین استفاده از سنت تحلیلی، مسیر و غایت خود را با کتاب مقدس و سنت کلیسایی تعیین می‌کند [13, pp.160-163]. نقش سلبی عقل در الهیات آکوئیناس می‌تواند الهام‌بخش الهیات سیستماتیک باشد. به نظر توماس بهتر است که با عقل متناهی به اشیای مادون پرداخت و از طریق اراده به خداوند عشق ورزید [7, S1, 82, 3]. از عقل بشری صرفاً می‌توان انتظار داشت که ممکن‌بودن خداوند را نشان دهد؛ یعنی عقل باید به‌نحو سلبی، اثبات کند که وجود خداوند عاری از تناقض یا ممکن به امکان عام است. این رویکرد در راستای نوعی دفاع حداقلی از وجود خداوند قرار می‌گیرد و برای الهیدان سیستماتیک معاصر که با مجموعه‌های وسیعی از سوی ماده‌باوران و ملحدان مواجه است، مقتضی است. به این ترتیب، حتی اگر وجود خداوند به نحو حداکثری و ایجابی مستدل نشود، می‌توان تردیدپذیر بودن یا قطعیت‌نداشتن ادله علیه وجود خداوند را آشکار ساخت و باور به قلمرو متعالی حیات را معقول یا قابل‌دفاع دانست.

۱-۴. الهیات پسامدرن

در نظریات فلاسفهٔ پسامدرن فوق‌نوعی شباهت خانوادگی دیده می‌شود. برای مثال، همگی بر پایان متافیزیک، نفی میناگروی معرفتی، انکار فراروایت و نگرش فرازمینه‌ای تأکید می‌کنند. در متافیزیک میناگرایانه دکارت، سوژه آگاه یا خود^۱ هویتی مستقل از جهان و سایر سوژه‌ها محسوب می‌شود و تکیه‌گاه معرفتی مطمئنی برای اثبات وجود خدا و جهان خارج است. این نگرش مورد انتقاد فوکو قرار می‌گیرد؛ زیرا اولاً سوژه به‌عنوان یک سازه^۲ با عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تحقق می‌یابد. بنابراین، سوژه صرفاً تحت تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه با این عوامل ساخته می‌شود. این نکته‌ای است که در سوپژکتیویته دکارتی و متافیزیک مدرن مورد غفلت قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، این اصل هرمنوتیکی در فلسفهٔ دریدا که «چیزی بیرون از متن وجود ندارد»، اشاره به وجهٔ زمینه‌ای، موقعیتی و محلی^۳ تفکر دارد. در واقع، هیچ مرجع

1. self
2. construct
3. Local

بیرونی و فرازمینه‌ای نیست که تفاسیر مختلف بر طبق آن ارزیابی و اعتبارسنجی شود. بر اساس شاخصه‌های پسامدرنیستی یادشده، هر نوع درک مفهومی یا متافیزیکی از خداوند که از زمینه‌های محلی و تاریخی و اجتماعی فراروی کند، معتبر نیست [۳، صص ۱۷۲-۱۷۶].

نقد هیدگر بر انتوتئولوژی^۱ یا وجودشناسی الهیاتی در راستای نگرش پسامدرنیستی است. به زعم او، اگر مثل فلسفه قرون وسطی خدا را مؤسس و علت وجود بدانیم، از وجودشناسی بنیادین غفلت کرده‌ایم [18, pp.58-59]. با اینکه هیدگر الهیات سنتی را به خاطر رویکرد مقولی و مفهومی به خداوند کنار می‌گذارد؛ ولی از نوعی رویکرد سلبی یا آپوفانتیک^۲ - که در عرفان اکهارت و دیونوسیوس مجعول دیده می‌شود - دفاع می‌کند. در همین راستا، ژان لوک ماریون^۳ برای تبرئه‌کردن وجودشناسی تومیستی از اتهام انتوتئولوژی، از مایه‌های نوافلاطونی مندرج در الهیات توماس آکویناس بهره می‌برد. طبق تفسیر ماریون نقش آنالوژی^۴ در الهیات آکویناس این است که با ایجاد فاصله بین وجود الهی و وجود مخلوقات، به جای درک مفهومی و متافیزیکی از خداوند، زمینه را برای ادراک پیشامفهومی و مبتنی بر کنش عاشقانه و اخلاقی از امر الوهی فراهم می‌سازد (۴: صص ۶۳-۶۴). ماریون مثل هیدگر و دریدا بر این باور است که دفاع عقلانی از خداوند به اندازه الحاد، میناگرایانه است. پس برخلاف نگرش بعضاً رایج، آن نوع تفکر پسامدرن که راه را برای نگرش نوین به امر الوهی می‌گشاید، هم از ایمان عقلانی و هم از الحاد فراروی و به جای مفهوم‌سازی بر کنش دل‌مشغولانه تأکید می‌کند.

الهیات پسامدرن با نام افرادی مثل کارل بارث^۵ و کارل رانر^۶ و ولفهارت پننبرگ^۷ گره می‌خورد. فلاسفه‌ای که رویکرد پسامدرن به الهیات دارند، برخلاف فلاسفه تحلیلی دین به دنبال آرمان عینیت‌شناخت و التزام به عقلانیت بی‌طرفانه نیستند؛ زیرا مفاهیمی مثل علم کلی، حقیقت و عقل را به چالش می‌کشند. به نظر برخی از فلاسفه تحلیلی دین، الهیات پسامدرن از استدلال‌های نامنظم استفاده می‌کند و تصویری مبهم و کلی از جهان ارائه می‌دهد و از این جهت، بیشتر به ادبیات و شعر شبیه است تا علم. برخی محققان مثل آبراهام معتقدند که الهیات پسامدرن به الهیات سیستماتیک لطمه

-
1. Ontotheology
 2. Apophantic
 3. Jean Luc Marion
 4. Analogy
 5. Karl Barth
 6. Karl Rahner
 7. Wolfhart pannenberg

می‌زند؛ زیرا در گذشته ایمان مسیحی مبتنی بر اعتقادنامه‌ها بود؛ ولی امروزه انواع مختلفی از شبه‌الهیات ظهور یافته است که صرفاً از دین برای پاسخ‌گویی به مسائل زمانه استفاده می‌کنند و نسبتی با الهیات حقیقی ندارند [17, pp.48-49].

۲- بررسی منظومه باورهای دین‌شناختی رویس

برای تعیین جایگاه رویس در جریان‌ات دین‌پژوهی معاصر، باید ابتدا دربارهٔ زمینه‌های فکری و منظومه باورهای او دربارهٔ دین صحبت کنیم. در این مجال با رجوع به منابع اصلی فلسفه رویس، نگرش دینی او را در ذیل عنوان زیر دسته‌بندی و تحلیل می‌کنیم.

۱-۲. نسبت پراگماتیسم با نظریهٔ صدق (حقیقت): یک خوانش ایدئالیستی - الهیاتی
رویس از پراگماتیسم خوانش ایدئالیستی ارائه می‌دهد. او در دههٔ ۱۸۷۰، در دانشگاه گوتینگن شاگرد هرمان لوتسه (۱۸۱۷-۱۸۸۱) - ایدئالیست آلمانی - بوده است و تحت تأثیر او ایدئالیسم شخص‌گرایانه^۱ را دنبال می‌کند [19, p. 35]. در واقع، او یک تفسیر آمریکائی از سنت ایدئالیستی آلمان ارائه می‌دهد [9, p.28]. تأثیر مهم رویس از پراگماتیسم این بود که ما جهان را به واسطهٔ ایده‌های خود می‌شناسیم و واقعیت خارجی موضوع تجربه و عمل است. بنابراین، دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه معنا ندارد؛ زیرا جهان جهان تجربه است و در بطن تمام گزاره‌ها می‌توان حضور اراده را به‌عنوان عامل فعال دید [22, p.362]. وقتی که روابط اشیاء در گزاره‌های عرفی یا علمی بازتاب می‌یابد، اراده یا حالتی از امور را تصدیق می‌کند یا قصد تغییر وضعیت را به نفع خود دارد.

صدق هر گزاره (رفتار عقلانی) شهوداً حاکی از این است که حالات امور^۲ واقعیت‌های زنده باشند. جهان را می‌توان قلمرویی از تجارب زنده دانست که بخش‌هایی از آن با رفتارهای عقلانی ما تلاقی می‌کند [22, p.362]. از آنجا که تجارب ما انسان‌ها محدود، پراکنده و خطاپذیر است، کل حقیقت برای ما مکشوف نمی‌شود. از سوی دیگر، حقیقت یک امر نظری نیست بلکه جنبهٔ عینی و واقعی دارد. از آنجا که انسان‌ها حیات آگاهانه دارند، باید یک آگاهی کل^۳ وجود داشته باشد که تمام تجارب بشری را بالمره شامل شود. آگاهی کل همان حقیقت عینی است که انسان‌های جزئی در هر عملکرد خود آن

۱. البته برای نخستین‌بار G.H Howison اصطلاح Personal idealism را به کار می‌برد [19, 42].

2. Facts

3. Universal consciousness

را مفروض می‌گیرند. وقتی من تلاش می‌کنم تا واقعیت را بشناسم در واقع، می‌خواهم حیات و تجربه خود را کشف و جایگاه آن را در کل سیستم تجربه تعیین کنم. فاکت‌های ممکن تا آنجا ممکن هستند که بالفعل در جهان - زندگی^۱ یا آگاهی کل، حضور داشته باشند. از آنجاکه تجارب من پراکنده^۲ است، گاه گزاره‌ای صادر می‌کنم که هماهنگ با جهان نیست؛ ولی همین خطایا حاکی از تعهد عملی من برای ارتباط با حقیقت است [22, pp.364-370].

۲-۲. وفاداری به عنوان اصلی‌ترین سرچشمه بینش دینی

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 [24, pp.272-274]. 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 به عنوان منبع بینش دینی قائل است در اصطلاح «دین وفاداری»^۳ بازتاب می‌یابد.

به نظر رويس، در سنت پولسی زمینه برای وحدت انسان‌ها با شرکت‌جستن در جامعه الهی فراهم می‌شود. پولس در نامه به کولسیان^۴ و افسسیان^۵ می‌گوید که کلیسا همچون بدن مسیح و پیروان او همچون اعضا و جوارح آن هستند. این رویکرد ارگانیستی جامعه را در قالب یک موجود زنده به تصویر می‌کشد و هر فرد با شرکت‌جستن در آن، به حیات کل خدمت می‌کند. رويس با بررسی قرون اولیه مسیحی نشان می‌دهد که فعالیت نجات‌بخش مسیح ماهیت اجتماعی دارد. با اینکه پولس التزام صرف به شریعت یهود را برای نجات کافی نمی‌داند و بر وجه عاشقانه دین تأکید می‌کند؛ ولی همچنان سنت مسیحی را در تداوم با میثاق بنی‌اسرائیل می‌داند. به نظر پولس این میثاق ریشه در عملکرد حضرت ابراهیم دارد و سپس در شریعت یهود تدام

1. World-life
2. fragmentary
3. Religion of loyalty

۴. نک: به: [۱، کولسیان ۲:۵-۱:۲۴].

۵. نک: به: [۱، افسسیان ۴:۱۱-۳:۱۸].

می‌یابد و نهایتاً در رستاخیز مسیح و انکشاف الهی به اوج خود می‌رسد. به نظر پولس فرد با عضویت در کلیسا (جامعه مؤمنان) رستگار می‌شود. او معتقد است که رشد مسیحیت در مدت زمان کوتاه به خاطر 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 اجتماعی هستند، در ساختن یک جهان مشترک شرکت می‌دهد [15, pp.149-159]. همان‌طور که پولس حصول رستگاری را در گرو حضور در کلیسا می‌داند، رویس هم بر وجه اجتماعی نجات تأکید می‌کند. از نظر رویس، گناه حقیقی آن است که انسان خودش را از جامعه جدا بینگارد و رویکردی غیرمتعهدانه نسبت به دیگران اتخاذ کند. در چنین شرایطی نه تنها فرد به کامیابی حقیقی نمی‌رسد؛ بلکه جامعه نیز روی سعادت را نخواهد دید [23, p.56].

۲-۳. کلیسای مرئی^۱ و نامرئی^۲

به نظر رویس، انسان باید عزم جدی برای خدمت به جامعه داشته باشد و از سر تفنن^۳ فعالیت نکند. با کدام اصل از حیات می‌توان به چنین عزم مسئولانه‌ای دست یافت؟ او برای پاسخ به این سؤال ابتدا نمونه‌هایی از زندگی افراد فداکار را مطرح می‌کند که در راه خدمت به هموعان خویش تا پای جان رفته‌اند. نگهبانان فانوس دریایی، آتش‌نشان‌های بی‌باک، وطن‌پرستان، شهید، پدر و مادری که خدمتگزار فرزندان خود هستند، عاشق حقیقی، دانشمندان و تمام صاحبان مشاغل که پاسدار اخلاق هستند و منفعت عمومی را می‌جویند، همگی در روح^۴ زندگی می‌کنند [24, pp.189-195]. اخوت معنوی که با خدمت افراد وفادار حاصل می‌شود، جلوه‌ای از آگاهی ابدی به‌عنوان هدف گمشده^۵ است [24, p.272]. در همین رابطه، رویس بین کلیسای مرئی و کلیسای نامرئی^۶ فرق می‌گذارد. منظور از کلیسای مرئی التزام به یک دین سازمان‌یافته با مجموعه‌ای از اعتقادات رسمی است که در فرایند تاریخی شکل می‌گیرد. افرادی که زندگی خودشان را با کلیسای مرئی تعریف می‌کنند، خود را به یک نهاد دینی خاص محدود کرده‌اند. اما افراد وفادار که در روح زندگی می‌کنند،^۶ حتی اگر خودشان را بی‌دین بدانند،

-
1. visible church
 2. Invisible church
 3. caprice
 4. Spirit
 5. Lost cause
 6. Live in spirit

اعضای کلیسای نامرئی هستند. به نظر رویس، مسیحیت از سنت‌های پیشین مثل اندیشه‌های یونانی ماب بهره برده است؛ بنابراین، از نظر تاریخی آمیزه‌ای از انگیزه‌های معنوی مختلف است [24, pp. 276-278]. با الهام از نگاه تاریخی هگل می‌توان گفت که برخی حوزه‌های فلسفی مثل رواقی، افلاطونی متوسط، نوفیثاغوری و نوافلاطونی، زمینه را برای شکل‌گیری الهیات مسیحی فراهم می‌کنند [۵، صص ۵۷۵-۵۷۹]. رویس در ادامه، حتی سقراط، افلاطون و سوفوکلس را معلمان دینی بشریت می‌نامد^۱ [24, p. 279]. نهایتاً هدف او این است که نگاه انحصارگرایانه اعضای کلیسای مرئی را به نفع یک دیدگاه معنوی جهان‌شمول کنار بگذارد. به نظر رویس، تنوع زبان‌ها و سنت‌ها نباید ما را از دیدن حقیقت دور کند. کلیسای نامرئی یک نهاد صرفاً بشری یا سکولار نیست؛ بلکه تجسم واقعیت فرانسانی است که در وفاداری‌های شخصی ما ظهور می‌یابد [24, p. 281].

۲-۴. نظریه تفسیر: الگویی برای مفاهیم انسان‌ها و تقرب به جامعه الهی

رویس نظریه تفسیر را از معرفت‌شناسی پیرس^۲ اقتباس می‌کند و از آن تحلیل شهودی ارائه می‌دهد. تحلیل متافیزیکی او از نظریه تفسیر به تبیین هویت فردی و الگویی برای مفاهیم - همراه با قیود اخلاقی - می‌انجامد. به نظر رویس، ما به واقعیت فی‌نفسه دسترسی نداریم؛ بلکه در مواجهه با واقعیت، ایده‌ها یا نشانه‌هایی را وضع می‌کنیم که نیازمند تفسیر در یک فرایند بی‌وقفه هستند. شناخت حسی محدود به اشیای بیرونی است و ذهن هم برای ساختن صور کلی اشیاء با موضوعات بیرونی محدود می‌شود؛ ولی تفسیر به‌عنوان فعالیت اجتماعی حد یقینی ندارد. از آنجا که تفسیر نوعی عمل محسوب می‌شود و در عمل، حس و مفهوم به وحدت می‌رسند؛ بنابراین، تفسیر مستلزم دوگانه‌نگاری ذهن و عین نیست [25, V2, pp. 149-151].

در تفسیر هیچ مدلول قطعی و معینی وجود ندارد؛ بلکه فهم محصول تلاقی چشم‌اندازهای فکری است. به‌نوعی، دیدگاه او با نظریه امتزاج افق‌ها در هرمنوتیک گادامر تطبیق‌پذیر است. رویس ملاک ارزیابی هر مکالمه محلی^۳ را جامعه ایدئال می‌داند. هرچند که جامعه ایدئال کاملاً محقق نمی‌شود؛ ولی به هر میزان که درجه وفاداری و تعهد افراد

۱. این نکته یادآور دیدگاه نخستین الهیدان‌های قرون وسطی مثل یوستینوس و کلمنس اسکندرنی است که برای ایجاد سازش بین مسیحیت و فلسفه، فلاسفه یونان باستان را ملهم از لوگوس می‌دانستند [۳، ص ۶۰].

2. Carlos Pierce

3. Local conversation

به حیات اجتماعی بیشتر باشد، بیشتر به جامعه ایدئال تقرب می‌جویند. رویس برای دانش بشری قیود اخلاقی لحاظ می‌کند. به نظر او، مفسر باید تا جایی که می‌تواند از خودمحوری فاصله بگیرد تا دیگری را چنانکه هست ببیند [11, pp. 153-157]. از نظر رویس، «خود» یک هویت منزوی و جدای از جامعه نیست؛ بلکه در رابطه با دیگری تحقق می‌یابد. در ادامه، درک انسان از خود یا هویت فردی را با نظریه تفسیر تبیین می‌کند:

«خود فردی من به گذشته گسترش می‌یابد و هویتش با خاطره دیروز یا سال‌های پیش تعیین می‌شود. این تفسیر از زندگی من طرحی منسجم از رفتارها، نقشه‌ها، امیدها و دارایی‌های معنوی را آشکار می‌کند که من خودم را بر حسب آنها تعریف می‌کنم. گذشته‌ای که من به یاد می‌آورم، به سادگی از گذشته دیگری تمایز می‌یابد ... هویت واقعی یا مفروض برخی از خصوصیات جالب گذشته که دو یا چند نفر آنها را متعلق به بسط خود اولیه تاریخی‌شان می‌دانند، زمینه‌ای است برای گفتن اینکه همه این افراد هر چند فی الواقع متنوع و متمایز هستند؛ ولی با رجوع به گذشته مشترک، جامعه را می‌سازند» [25, V2, pp. 46-47].

رویس با استخراج دلالت‌های الهیاتی از نظریه تفسیر، دیدگاهی درباره شئون حلولی و متعالی خدا ارائه می‌دهد. تمایل به خودوحدت‌بخشی که لازمه هویت فردی است، در سطوح زیستی و اجتماعی هم حضور دارد. به نظر رویس، نیروهای وحدت‌بخش خود و جامعه و طبیعت، نیروهای الهی^۱ هستند. موفقیت هر ایده یا نشانه - که برای تفسیر واقعیت استفاده می‌شود - با ایجاد افق گسترده‌تر برای وحدت انسان‌ها سنجدیده می‌شود. هرگاه انسان‌ها با عشق، وفاداری و تعهد با یکدیگر برخورد کنند، آنجا می‌توان تبلور نیروهای وحدت‌بخش الهی را دید. خدا برای رویس روح خلاق،^۲ آشتی‌دهنده^۳ و مفسر^۴ است که حیات اجتماعی را عمق می‌بخشد و گسترش می‌دهد [21, p. 72]. او از یک سو برای خدا جنبه حلولی در نظر می‌گیرد؛ زیرا معتقد است که در هر رابطه متعهدانه نسبت به جامعه، خدا در میان ما حضور می‌یابد و از سوی دیگر، خداوند را حقیقتی متعال می‌داند که غایت نهایی این فرایند محسوب می‌شود.

1. Divine powers
2. Creative
3. Reconciling
4. Interpretive

۳- تعیین جایگاه رویس در دین پژوهی معاصر

در ادامه، جایگاه اندیشه رویس را از منظر جریانات دین پژوهی معاصر که قبلاً توضیح دادیم، تعیین می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم که تفکر او چه رهاوردی برای محققان امروز دارد. او در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می‌زیسته است؛ ولی سنت تحلیلی در اواسط قرن بیستم شکوفا می‌شود. با این حال، به نظر می‌رسد که برخی ریشه‌های تاریخی مشترک بین اندیشه رویس و فلاسفه دین تحلیلی وجود دارد.

۳-۱. نسبت دیدگاه رویس با فلسفه دین تحلیلی: ریشه‌های مشترک تاریخی

با توجه به مطلبی که درباره سه رویکرد فلسفه در نسبت با دین مطرح کردیم، دیدگاه رویس در حد فاصل «روش جمع» و «دین به مثابه جلوه‌ای از حیات بشری» قرار می‌گیرد. از جهتی، رویس مثل فلاسفه مدرسی به دنبال توجیه عقلانی دین است و از سوی دیگر، مثل فلاسفه دین تحلیلی، دین را به عنوان صورتی از زندگی می‌پذیرد. به نظر رویس، با رجوع به تجارب روزمره انسانی می‌توان به ظهور خداوند در حیات بشری پی برد. بر این اساس، او با رویکرد نخبه‌گرایانه مخالف است و ویلیام جیمز را به خاطر فرادستی و متعال دانستن تجارب دینی/ عرفانی سرزنش می‌کند.

پیش از این، گفتیم که فلسفه تحلیلی دین به نوعی ریشه در اندیشه کانت دارد. به نظر می‌رسد که حلقه اتصال رویس با دین پژوهی تحلیلی معاصر، فلسفه کانت است. فلاسفه نوکانتی با الهام از تمایزی بین عقل عملی و نظری در فلسفه کانت، زمینه‌های شکل‌گیری پراگماتیسم را فراهم کردند [۶، ص ۳۵۸].^۱ کانت ایده‌های عقل محض را تنظیم‌بخش^۲ معرفت می‌دانست و رویس نیز با تأثیرپذیری از پراگماتیسم - که جریان غالب در فلسفه امریکایی است - از مفاهیمی مثل جامعه ایدئال و کلیسا استفاده تنظیم‌بخش و عمل‌گرایانه می‌کند. در ادامه، نقش تاریخی پراگماتیسم در طرح برخی مباحث فلسفه دین تحلیلی را بیان می‌کنیم و از این طریق، رویس را در گفتمان فلسفه دین شرکت می‌دهیم.

همان‌طور که گفتیم رویس از پراگماتیسم خوانش ایدئالیستی ارائه می‌دهد. به نظر

۱. بنیانگذار پراگماتیسم امریکایی را کارلوس پیرس در دهه ۱۸۷۰ می‌دانند [19, p. 174]. البته ریشه اصلی پراگماتیسم را باید در فلاسفه نوکانتی مثل مثل ویندل‌باند (۱۸۴۸-۱۹۱۵) و وایهینگر (۱۸۵۲-۱۹۳۳) دنبال کرد. در این رابطه رجوع کنید به: [20, p. 89].

رویس، اکثر فلاسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا مثل افلاطون، دکارت، کانت و راسل بین احساس و مفهوم فرق گذاشته‌اند. به عقیده او، ما در تجارب متداول و روزمره خود نه ادراک حسی محض داریم و نه مفهوم محض بلکه این دو را در یک فرایند شناختی واحد تجربه می‌کنیم. البته انسان می‌تواند در شرایط ایدئال ادراک حسی را جدای از تفکر مفهومی لحاظ کند یا با قطع نظر از تمام موضوعات حسی، فقط به کلیات یا مفاهیم محض بپردازد؛ ولی در زندگی واقعی با وحدت حس^۱ و مفهوم^۲ روبه‌رو است. بهترین موضعی که این دو وجه از شناخت به وحدت می‌رسند، عمل^۳ است [25, V2, pp. 117-122]. به نظر رویس، عقل محض کانت همان فاهمه در انتزاعی‌ترین وجه ممکن است؛ زیرا ایده‌هایی وضع می‌کند که بیشترین فاصله را از شهود حسی دارد.

از آنجاکه کانت شهود عقلی را ناممکن می‌داند، لازمه نگرش او این است که ایده‌های عقل محض به افسانه‌های سودمند^۴ تقلیل یابند [12, pp. 125-126]. این نوع پراگماتیسم که لازمه معرفت‌شناسی کانت است و در اندیشه هیر و میچل با تمایز بین گفتمان الهیاتی و علمی به ثمر می‌نشیند، نهایتاً دفاع سطحی از دین خواهد داشت و تلویحاً امکان خوانش نهیلیستی را در خود دارد. البته رویس نیز گفتمان الهیاتی را از گفتمان علمی متمایز می‌داند؛ زیرا گزاره علمی روابط علی میان پدیده‌ها را توصیف می‌کند؛ ولی الهیات یک طرح کلی از واقعیت در رابطه با امر نامتناهی ارائه می‌دهد [22, p. 389]. در عین حال، او معتقد است که با شهود متافیزیکی می‌توان منابع بینش دینی را استخراج کرد.

پراگماتیسم کانت و ویلیام جیمز که ریشه در تجربه‌گرایی دارند، از نظر رویس خام و ساده‌انگارانه است؛ زیرا منطقاً متضمن نهیلیسم^۵ است. به نظر رویس، هرچند می‌توان از ایدئال‌های اخلاقی یا دینی برای ساختن جامعه بهتر استفاده عملی کرد؛ ولی این ایدئال‌ها علاوه بر حیث ذهنی، عینیت دارند. اگر شهود متافیزیکی را نوعی عمل بدانیم، مستلزم وحدت حس و مفهوم خواهد بود. وقتی که تمایز سوژه و ابژه برداشته شد، فهم جنبه عملی پیدا می‌کند.

غایت فلسفه تحلیلی رسیدن به نوعی عینیت شناخت است تا محققان جدای از

1. sensation

2. conception

3. action

4. Useful fictions

۵. اینکه نیچه به ایدئال‌های اخلاقی و حقیقت به‌عنوان افسانه‌های سودمند ذهن بشر می‌نگرد، ریشه در همین رویه دارد.

قضایات‌های شخصی و با رجوع به قوانین کلی و ضروری حاکم بر اندیشه، به نتایج واحدی برسند [۲، ص ۵۰]. فلسفه دین تحلیلی نیز می‌خواهد باورهای دینی را از منظر فلسفی ارزیابی کند و دلایل له و علیه هر کدام را با معیارهای واحد عقلانی بسنجد. در واقع، فلسفه دین تحلیلی به جنبه‌های تاریخی و اجتماعی تأثیرگذار بر آموزه‌های دینی نمی‌پردازد و همین رویکرد موجب می‌شود که از فلسفه دین قاره‌ای فاصله بگیرد. به نظر می‌رسد که دیدگاه رویس هم به دنبال جنبه‌های عینی، کلی و ضروری تجارب اخلاقی و دینی است و هم به وجوه تاریخی و اجتماعی این تجربه توجه می‌کند. از این رو، اندیشه‌ی او به نوعی سنتز یا وضع مجامع سنت تحلیلی و فلسفه قاره است.

۲-۳. بررسی نسبت اندیشه رویس با الهیات تحلیلی

همان‌طور که گفتیم، الهیات تحلیلی از عقاید کتاب مقدس به‌عنوان مقدمه استدلال استفاده می‌کند. در واقع، الهیدان تحلیلی از ابتدا صدق کتاب مقدس را مفروض می‌گیرد و برای اجتناب از دور معرفت‌شناختی، آموزه موردنظر را با شهود اخلاقی و زیبایی‌شناختی یا نتایج علمی تبیین می‌کند.

رویس معتقد است که بشر امروز بیش از هر چیز به طرحی منسجم و معنادار از جهان و زندگی نیاز دارد. به نظر او، با تحلیل حیات و تجربه بشری می‌توان به درکی از مسیحیت رسید که برای همه انسان‌ها قابل فهم باشد. با بررسی دیدگاه‌های رویس مشخص می‌شود که او به صدق باورهای کتاب مقدس ایمان دارد. رویس برای تأیید برخی دیدگاه‌های خود، آیاتی از کتاب مقدس را ذکر می‌کند. مثلاً برای تبیین اینکه وفاداری و تعهد به جامعه، جزو اصلی‌ترین منابع بینش دینی است، استعاره «کلیسا به‌عنوان بدن مسیح» را در نامه پولس به کلوسیان و افسسیان تحلیل می‌کند. البته در ارجاعات او به کتاب مقدس باید این دو نکته را در نظر داشت: (۱) وقتی که رویس با شهود متافیزیکی به نتیجه‌ای می‌رسد و بعد برای تأیید آن از آیات کتاب مقدس استفاده می‌کند، در حیطه الهیات تحلیلی قرار دارد (۲) ولی اگر آیه‌ای را از کتاب مقدس نقل می‌کند و لوازم منطقی آن را تحلیل می‌کند، در قلمرو فلسفه دین است. در واقع، بررسی دلالت‌های تلویحی و لوازم منطقی آیات کتاب مقدس در قالب گزاره شرطی، یک پژوهش صرفاً فلسفی است.

الهیدان با مفروض‌گرفتن صدق کتاب مقدس یا دچار دور معرفت‌شناختی می‌شود و یا برای اثبات و تبیین عقاید از شهودهای زیبایی‌شناختی، اخلاقی و علمی استفاده می‌کند. مورد اخیر کاملاً در اندیشه رویس مشهود است؛ زیرا او برای تبیین برخی

آموزه‌های مسیحیت به شهود اخلاقی و معرفت‌شناختی متوسل می‌شود. تحلیل تجارب روزمره و استخراج دلالت‌های الهیاتی از آن، رویکرد غالب رویس است و در اکثر موارد می‌توان او را الهیدان تحلیلی دانست. گفتنی است که «تحلیل» برای رویس معنایی گسترده‌تر از روش معمول در فلسفه تحلیلی معاصر دارد.^۱ الهیات تحلیلی معاصر به دنبال ایضاح عقاید دینی و بیان آن‌ها در قالب گزاره‌هایی است که برای همه انسان‌ها، پذیرفتنی باشد. رویس هم در جهت ایضاح معانی و رسیدن به عینیت شناخت گام بر می‌دارد؛ ولی به خاطر نگرش ایدئالیستی، رویکرد باطن‌گرایانه دارد. او در بطن تجارب عرف عام، یک حقیقت الهی و فراانسانی را می‌یابد که علاوه بر تحلیل معانی، با شهود متافیزیکی فراچنگ می‌آید.

برخی از محققان فلسفه تحلیلی و الهیات برآمده از آن را به ضعف تاریخی‌نگری و عدم توجه به هرمنوتیک متهم می‌کنند [28,p.43]. این در حالی است که رویس صراحتاً طرح تمایز «کلیسای مرئی و نامرئی» را نتیجه احاطه به تاریخ ادیان می‌داند. به نظر او، رشته پیوند تمام ادیان حقیقتی است که در فعالیت‌های وفادارانه بشری آشکار می‌شود و اختلافات ادیان صرفاً جنبه تاریخی و فرهنگی دارد [24,pp.278-281]. بنابراین، دیدگاه‌های انحصارگرایانه در حوزه ادیان ناشی از ضعف نگرش تاریخی است. به علاوه، او فهم را با نظریه تفسیر و امتزاج افق‌ها توضیح می‌دهد و از آن نتایج الهیاتی می‌گیرد. رویس چند پیام مهم برای الهیات تحلیلی دارد: (۱) شهود متافیزیکی قابلیت درک وجوه باطنی و معنوی حیات را دارد؛ (۲) شناخت حقیقت عینی فقط با ایضاح مفاهیم ممکن نیست، بلکه مستلزم فراروی از وجوه ظاهری حیات و درک نیروهای معنوی نهفته در آن است و (۳) با نگرش جامع به تاریخ ادیان و هرمنوتیک بهتر می‌توان به حقیقت ذاتی دین دست یافت. این رهیافت زمینه را برای اتخاذ رویکرد کثرت‌گرایانه و ایجاد اخوت میان انسان‌ها فراهم می‌کند.

۳-۳. بررسی نسبت اندیشه رویس با الهیات سیستماتیک

آیا اندیشه رویس واقعاً نوعی الهیات محسوب می‌شود؟ جان وبستر الهیاتی بودن الهیات را

۱. البته برخی الهیدان‌های تحلیلی معاصر از رویکرد زبانی اواسط قرن بیستم فاصله گرفته‌اند و تحلیل را به روش متافیزیکی دنبال می‌کنند. فلسفه رویس در راستای رویکرد متافیزیکی الهیدان‌های تحلیلی است [14,p.36].

در گرو ابتدای ادله آن بر آموزه‌های کتاب مقدس می‌داند. به نظر می‌رسد که رویس در هیچ موضعی از باورهای دینی مسیحیت عدول نمی‌کند؛ بلکه همان مضامین الهیاتی را با زبانی که مقتضای زمینه و زمانه‌اش است، بسط می‌دهد. با نظر به دو اصل اساسی در الهیات سیستماتیک که جان وبستر مطرح می‌کند؛ رویس را می‌توان در ذیل الهیات سیستماتیک قرار داد: الهیات در وهله اول به خدا و بعد به افعال او در آفرینش می‌پردازد. رویس نیز با اینکه خداوند را با تحلیل تجارب روزمره معرفی می‌کند؛ ولی نهایتاً حقیقت عینی یا هویت فرانسائی را با خدای متشخص^۱ در مسیحیت و سایر ادیان یکی می‌انگارد. همچنین، با کشف نیروهای وحدت‌بخش معنوی در ساحت هویت فردی و جامعه و طبیعت، حضور خداوند را در آفرینش و تجارب اخلاقی بشر نشان می‌دهد. همان‌طور که پیش‌ازین، درباره شباهت‌های خانوادگی الهیات‌های سیستماتیک گفتیم؛ می‌توان به برخی از وجوه اشتراک اندیشه رویس با الهیات سیستماتیک اشاره کرد. از یک سو «دفاع جانب‌دارانه از محتوای مفهومی سنت مسیحی» در میان متعاطیان الهیات سیستماتیک و الهیات رویس دیده می‌شود و از سوی دیگر، رویس از ابزارهایی مثل متن مقدس، عقل بشری، تأملات نظری و اعمال دینی به‌عنوان منابع احکام الهیاتی بهره می‌برد که همگی دست‌مایه الهیات سیستماتیک محسوب می‌شوند. همچنین، به این نکته اشاره کردیم که الهیات توماس آکویناس می‌تواند الهام‌بخش الهیات سیستماتیک باشد. همان‌طور که توماس از فلسفه ارسطویی برای تحلیل جانب‌دارانه از سنت مسیحی بهره برد، رویس از ایدئالیسم هگل برای تبیین و دفاع از مسیحیت استفاده می‌کند. تردیدی نیست که آکویناس در این مسیر با دشواری‌های زیادی روبه‌رو بود؛ زیرا تفاوت‌های ماهوی بین اندیشه یونانی و مسیحیت وجود داشت؛ ولی رویس در بهره‌گیری از مایه‌های ایدئالیستی هگل و لوتسه و سازگار کردن آن با مسیحیت، از زمینه‌های مساعدی برخوردار است. ظاهراً به‌خاطر تباعد اندیشه یونانی و الهیات مسیحی، آکویناس به دفاع سلبی عقل از آموزه‌های ایمانی اهتمام می‌ورزد؛ به این معنا که عقل متناهی صرفاً می‌تواند ممکن به امکان عام‌بودن خداوند و عدم قطعیت ادله علیه وجود خدا را نشان دهد. این در حالی است که رویس با اتکال بر این اصل ایدئالیستی که «عقلانی واقعی و واقعی عقلانی» است، در دفاع ایجابی از مسیحیت به نتایج محصلی می‌رسد. این تفاوت نشان می‌دهد که ابزار مفهومی الهیدان سیستماتیک برای تحلیل جانب‌دارانه از دین رویکرد او را در قبال وجه ایجابی یا سلبی عقل تعیین می‌کند.

۳-۴. بررسی نسبت اندیشه رویس با الهیات پسامدرن

الهیات رویس از چند جهت با الهیات پسامدرن قابل تطبیق است: (۱) او برخلاف متافیزیک سنتی رویکرد اتمیستی و جوهری به فرد ندارد؛ بلکه «خود»^۱ را دارای هویت ارتباطی^۲ و اجتماعی می‌داند.^۳ این موضوع یادآور اندیشه فوکو درباره سوژه به‌عنوان آمیزه^۴ یا برساخته‌ای از عوامل تاریخی و فرهنگی است؛ (۲) شناخت به معنای امتزاج افق‌ها، محصول فرایند بی‌وقفه تفسیر است و (۳) خدا حقیقتی مجزا از جهان نیست، بلکه در نیروهای وحدت‌بخش جامعه متبلور می‌شود و از این جهت، جنبه حلولی دارد. به نظر رویس، تجسد خداوند در قالب مسیح، بیانگر حضور خدا در جامعه به‌عنوان عامل وحدت‌بخش است. رویس معتقد است که در تجربه اخلاقی و تعهد وفادارانه به جامعه، امکان ارتباط با خداوند فراهم می‌شود. از این جهت، دیدگاه رویس با ماریون، متفکر پسامدرن فرانسوی، قابل‌مقایسه است. همان‌طور که گفتیم ماریون در راستای تبریته کردن الهیات تومیستی از انتوتولوژی، بر الهیات تنزیهی تأکید می‌کند و راه‌حل اجبابی او در خداشناسی ارائه تحلیل پدیدارشناسانه از عشق و تجربه اخلاقی است. از سوی دیگر، نگرش رویس با لویناس شباهت می‌یابد. لویناس معتقد است که هرگاه بین انسان‌ها رابطه اخلاقی برقرار می‌شود، گویی که خداوند یا امر نامتناهی در میان آن‌ها حضور می‌یابد. اهمت‌امی که این فلاسفه نسبت به تجربه اخلاقی یا عاشقانه دارند، ریشه در نگرش پسامدرنیستی آن‌ها دارد؛ زیرا حوزه عمل و پراکسیس را بر مفهوم‌سازی‌های متافیزیکی ترجیح می‌دهند. این سخن دریدا که «چیزی بیرون از متن وجود ندارد»، به وضوح در تفسیر ماریون از کتاب مقدس دیده می‌شود. در واقع، او با توجه به نیاز زمانه خوانشی از الهیات ارائه می‌دهد که چه‌بسا از منظر نص‌گرایان یا بنیادگرایان دینی، نوعی شبه‌الهیات دانسته شود.

در عین حال، رویس در پرتو نگرش الهیاتی خود، حیات را ذاتاً معقول می‌داند؛ بنابراین، دیدگاه او از رویکرد غالباً ساختار شکنانه پسامدرنیست‌ها متمایز می‌شود. پس

1. self

2. Relational

۳. در الهیات و متافیزیک سنتی، خود (self) به‌عنوان جوهر یا ماهیتی تعریف می‌شود که این‌همان با خویش است و هویتی مستقل از دیگران دارد؛ ولی در اندیشه پسامدرن (خود) هویت ارتباطی دارد. به تعبیر میشل فوکو، (خود) سوژه مستقل از جهان و سایر خودها نیست، بلکه همچون سازه (construct) است که از عوامل اجتماعی، فرهنگی و ساختار زبانی تألیف می‌شود [۳، ص ۱۷۳].

4. construct

علی‌رغم برخی وجوه شباهت بین اندیشه‌ی او و برخی باورهای پسامدرنیستی، از ساختارشکنی اجتناب می‌کند [21, pp.72,76]. دلیل ساختارشکن نبودن او این است که خداوند را به‌عنوان یک حقیقت شخصی ضامن حیات و وحدت آفرینش می‌داند. به‌عبارت‌دیگر، هرچند که او هویت فردی انسان را ارتباطی^۱ و نه جوهری می‌داند؛ ولی عامل وحدت خاطرات و تجارب تجارب را در عملکرد الهی جست‌وجو می‌کند. در رویکرد غیرجوهری او به نفس، ضامن احساس وحدت یا استمرار من اندیشنده آگاهی ابدی است که بالمره تمام فاکت‌ها و تجارب زنده جهان را در خود دارد.

نتیجه‌گیری

آرمان فلسفه‌ی دین تحلیلی این است که به شناخت ضروری، کلی و عینی از موضوعات خود دست یابد. در کنار فواید رویکرد تحلیلی در وضوح بخشیدن به مفاهیم، با مشکل نادیده‌انگاشتن وجوه تاریخی و اجتماعی تأثیرگذار بر آموزه‌های دینی روبه‌رو است. به نظر می‌رسد که رویس در کنار استفاده از ابزارهای فلسفه‌ی تحلیلی، به وجوه تاریخی و اجتماعی دین هم توجه دارد. به همین خاطر اندیشه‌ی او می‌تواند پیونددهنده فلسفه‌ی دین تحلیلی و فلسفه‌ی دین قاره‌ای باشد. از سوی دیگر، حلقه‌ی اتصال اندیشه‌ی رویس با فلسفه‌ی دین تحلیلی در پراگماتیسم قابل‌جست‌وجو است. پراگماتیسم در فلسفه‌ی کانت ریشه دارد و بازتاب آن در فلسفه‌ی دین معاصر تمایز بین گفتمان الهیاتی و علمی است. از آنجاکه رویس حقیقت را امری انضمامی و عینی می‌داند، راه را برای دلالت‌های نهیلیستی که لازمه‌ی پراگماتیسم کانت است، مسدود می‌کند. کار رویس بیشتر با عملکرد الهیدان‌های تحلیلی معاصر همخوانی دارد؛ زیرا معمولاً از آموزه‌های کتاب مقدس یا به‌عنوان مقدمه برای استدلال استفاده می‌کند و یا برای تبیین عقاید مسیحی به شهود اخلاقی و متافیزیکی متوسل می‌شود. البته رویس به‌خاطر اهمیت معرفت‌شناختی که برای شهود متافیزیکی قائل است، از وجه ظاهری تجارب بشری به حقیقت باطنی و معنوی حیات پی می‌برد و از این جهت، نگرش او از اکثر الهیدان‌های تحلیلی متمایز می‌شود. در ادامه، وجه شباهت اندیشه‌ی رویس با الهیات سیستماتیک این است که در همه‌حال از آموزه‌های مسیحیت عدول نمی‌کند و از محتویات کتاب مقدس دفاع مفهومی می‌کند. اینکه منظومه‌ی فکری رویس حول محور باورهای دینی شکل می‌گیرد،

از جهتی یادآور الهیات نظام‌مند است. در واقع، همان‌طور که آکویناس از فلسفه ارسطویی برای تبیین و دفاع از مسیحیت استفاده کرد؛ رویس نیز از ظرفیت‌های ایدئالیسم شخص‌گرایانه برای جانب‌داری از دین خود بهره برد. برخی از جنبه‌های اندیشه او با الهیات پسامدرن نیز شباهت می‌یابد؛ مثلاً هویت فردی را یک امر ارتباطی و غیرجوهری می‌داند و همچنین، برای خدا حیثیت حلولی قائل می‌شود. البته وجه تمایز او از بسیاری متفکران پسامدرن این است که به ساختارشکنی دامن نمی‌زند. از دیگر وجوه شباهت رویس با الهیات پسامدرن این است که تفسیری متناسب با شرایط زمانه از الهیات مسیحی ارائه می‌دهد و این امر عملاً با سخن دریدا مبنی بر اینکه «هیچ چیزی بیرون از متن وجود ندارد» تطبیق‌پذیر است.

منابع

- [۱]. انجیل عیسی مسیح (کتب عهد جدید)، ۲۰۰۶، ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام.
- [۲]. پایا، علی (۱۳۸۲). فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها، تهران، طرح نو.
- [۳]. چارلزورث، ماکس (۱۳۹۶). فلسفه و دین؛ از افلاطون تا پست مدرنیسم، ترجمه علی سنایی، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان.
- [۴]. سنایی، علی (۱۳۹۵)، «تحلیل مواجهه الهیات تومیستی ژیلسون و ماریون با وجودشناسی هیدگر»، مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال ۵، شماره ۱۰، پائیز و زمستان، صص ۵۰-۷۰.
- [۵]. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه یونان و روم، (ج ۱)، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات سروش و علمی فرهنگی.
- [۶]. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، (ج ۷)، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- [7]. Aquinas, Thomas, (1947), Summa Theologica, Tr by Fathers of the Dominican province, Petersburg: Benziger Bros.
- [8]. Abraham, William.J(2013). "Turning philosophical water into Theological Wine", Journal of Analytic Theology, Vol.1, No.1, May, pp.1-16.
- [9]. Anderson, Doglas (2004). "Idealism in American Thought" in Armen T. Marsoobian and John Ryder(eds), The blackwell Guide to American Philosophy, Malden, Blackwell Publishing.
- [10]. Baker-Htch, Max (2016). "Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the Difference?", Journal of Analytic Theology, Vol.4, May, pp: 347-361.
- [11]. Cady, Linell Elizabeth (1988). "Royce and Postmodern Theology", American Journal of Philosophy & Theology, Vol.9, No.3, September, pp.149-164.
- [12]. Carus, A.W(2008). Carnap and Twentieth-Century Thought: Explication as Enlightenment, Cambridge, Cambridge university press.

- [13]. Crisp, Oliver.D(2017), "Analytic Theology as Systematic Theology", *Open Theology* ,3, pp. 156-166. Published by De Gruyter open access.
- [14] ----- (2009). "On Analytic Theology", *Journal of Analytic Theology: New Essays in The Philosophy of Theology*, Published to Oxford Scholarship online, May.
- [15]. 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, September, pp.149-163.
- [16]. French, F.C(1902). "The philosophy of religion: Its Aim and scope", *The Philosophical Review*, Vol. 11, No. 5, pp.463-473.
- [17]. Gasser, Georg (2015). "Toward Analytic Theology: An Itinerary", *Scientia et Fides*, 2(2), pp.23-56.
- [18]. Heidegger, Martin, (1969), *Identity & Difference*, Tr by Joan Stambaugh, New York and London, Harper & Row publishers.
- [19]. Long, Eugene Thomas (2000) *Twentieth century Western Philosophy of Religion (1900-2000)*, Volume 1, Springer science and Business Media, B.V.
- [20]. Misak, Cheryl (2016). "Peirce, Kant, and what we must assume" Gabriel Gavaand Robert stern(eds). *Pragmatism, Kant and Transcendental philosophy*, New York, Routledge.
- [21]. Nuyeaen, A.T(1991). "Postmodern Theology and Postmodern Philosophy", *Journal of Philosophy of Religion*, 30, Netherlands, Kluwer Academic Publishers: 65-76.
- [22]. Royce, Josiah (1908). *The Philosophy of Loyalty*, Mass Norwood: The Macmillan Company, J.S Cushing co -Berwick and Smith co Available (1/26/2019): www.iupui.edu/~iat/royce/wp-content/uploads/2016/08/Philosophy-of-Loyalty.pdf.
- [23]. (1885). *The Religious Aspect of Philosophy; A Critique of Conduct and of Faith*, Boston and New York, Hughland, Mifflin and Company Available (1/26/2019): royce-edition.iupui.edu/docu/1885.pdf.
- [24]. (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 (1/26/2019): www.iub.edu/~iat/royce/wp-content/uploads/.../Sources-of-Religious-Insight-text.pdf.
- [25]. (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 (1/26/2019):
Volume1: www.iupui.edu/~iat/royce/wp-content/.../1913-The-Problem-of-Christianity-Vol.-I.pdf
Volume2: royce-edition.iupui.edu/wp-content/.../1913-The-Problem-of-Christianity-Vol.-II.pdf.
- [26]. Webster, John (2015). "What Makes Theology Theological?" *Journal of Analytic Theology*, Vol.3, may, pp.17-28.
- [27]. Westerholm, Martin (2019) "Analytic theology and contemporary inquiry", *International Journal of Philosophy and Theology*, 80:3, 230-254.
- [28]. Wood, William (2014). "Analytic Theology as a Way of Life", *Journal of Analytic Theology*, Vol.2, May.pp:43-60.