

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال پنجم، تابستان ۱۳۹۲،
 شماره مسلسل ۱۶

بررسی دیدگاه استیسی در نسبت اندیشه و شهود در کتاب زمان و سرمدیت

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۵/۷
 محمد فنائی اشکوری*

والتر استیسی در کتاب زمان و سرمدیت، با این فرض که علم و دین و همچنین عقل و عرفان با هم در ظاهر ناسازگار و در تعارض هستند، کوشید که به نحوی این تعارض را رفع کند و بین آنها آشتی دهد. از نظر استیسی، نمی‌توان هم گزاره‌های علمی و عقلی و هم گزاره‌های دینی و عرفانی را ناظر به یک عالم و صادق دانست، چراکه محتوای آنها با هم ناسازگار است. اما اگر هر یک از این دو دسته گزاره را ناظر به عالمی متفاوت با یکدیگر بدانیم، این تعارض از میان برمی‌خیزد. بر این اساس، گزاره‌های علمی و قوانین عقلی ناظر به عالم طبیعت یا عالم زمانی- مکانی است و گزاره‌های دینی و عرفانی ناظر به عالم فوق‌طبیعت و سرمدی است. حوزه علم و، به‌طور کلی، شناخت عقلی عالم طبیعت است و به عالم سرمدی راه ندارد. حوزه دین و عرفان عالم سرمدی است و راه شناخت آن ایمان یا شهود است. حال، اگر با قوه عقل به سراغ شناخت عالم سرمدی برویم، حاصل آن گزاره‌هایی خواهند بود که با تجربه و منطق ناسازگارند و، در نتیجه، نمی‌توانند به معنای حقیقی خود صادق باشند. این گزاره‌ها، به عنوان گزاره‌های نمادین و اسطوره‌ای می‌توانند به حقیقتی

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

ثرف‌تر از آنچه که در ظاهر دلالت می‌کنند اشاره داشته باشند. این کوشش استیسی نافرجام است، چراکه مستلزم دوگانگی و گسست هستی‌شناختی و شکاف معرفت‌شناختی است که با مقتضای عقل و روح دین و عرفان که بر یگانگی هستی و انسجام معرفتی تأکید دارند ناسازگار است.

واژه‌های کلیدی: استیسی، علم، دین، عرفان، عقل، زمان، سرمدیت.

مقدمه

والتر ترنس استیسی،ⁱ فیلسوف انگلیسی-آمریکایی، در کتاب «عرفان و فلسفه»ⁱⁱ تأکید دارد که عقل و عرفان به دو قلمرو متفاوت تعلق دارند، به گونه‌ای که تجربه عرفانی مشمول قواعد منطقی نیست و بنیادی‌ترین اصول منطقی از اصل هویت، اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل امتناع ارتفاع نقیضین در عرفان جاری نیست. از همین رو، گزاره‌های عرفانی نه تنها تناقض‌نما هستند بلکه تناقض آشکار دارند و باید هم چنین باشند. احکام عقلی و منطقی از جمله اصل امتناع تناقض تنها در عالم کثرت جاری است، اما در عالم تجربه عرفانی که عالم وحدت بی‌تمایز است تناقض محال نیست بلکه این عالم تناقض‌هاست. از همین جهت، زبان عرفانی که بیانگر تجربه عرفانی است زبانی تناقض‌آمیز است. این زبان به‌درستی تجربه عرفانی را آنچنان که هست بیان می‌کند اما عدم توجه به این امر موجب شده است که عرفا و فلاسفه عرفان، به خطا، تجربه عرفانی را بیان‌ناپذیر بدانند. (استیسی، ۱۳۵۸: فصل پنجم و ششم)

استیسی قبل از نگارش کتاب عرفان و فلسفه در اثر دیگری با عنوان «زمان و

□. Walter T. Stace (۱۸۸۶-۱۹۶۷).

□□. Mysticism and Philosophy.

سرمدیت»ⁱ نیز به تفصیل نسبت علم و دین، و عقل و عرفان را بحث و بررسی کرده است. مواضع استیسی در این دو کتاب از بعضی جهات یکسان و از بعضی جهات متفاوت است. استیسی بعضی از مواضعی که در کتاب زمان و سرمدیت اتخاذ کرده بود را در کتاب فلسفه و عرفان رد می‌کند، چنان‌که در کتاب زمان و سرمدیت نیز بعضی از مواضعش را که در آثار پیش از آن اتخاذ کرده بود کنار می‌نهد.

نگارنده دیدگاه استیسی در کتاب عرفان و فلسفه را در مقاله‌ای دیگر بررسی و نقد کرده است.ⁱⁱ در این مقاله، برآنیم آرای استیسی درباره علم و دین، و عقل و عرفان را آن‌گونه که در کتاب زمان و سرمدیت آمده است تحلیل و نقد نماییم. از آنجا که این کتاب نیز همچون کتاب عرفان و فلسفه به فارسی ترجمه شده است و حتی برخی از عرفان‌پژوهان نیز از آن تأثیر پذیرفته‌اند، مناسب است دیدگاه‌هایی که استیسی در این کتاب درباره نسبت عرفان و عقل، و زبان دینی و عرفانی اتخاذ کرده است بررسی شود.

دیدگاه استیسی در نسبت علم و دین، و عقل و عرفان

همانطور که از عنوان کتاب زمان و سرمدیت برمی‌آید، استیسی در این کتاب از دو سپهر و عالم سخن می‌گوید: سپهر زمانی یا عالم طبیعت و سپهر سرمدی یا عالم ماوراء طبیعت. مدعای استیسی در این کتاب این است که این دو عالم

□. Time and Eternity.

□□. محمد فنائی اشکوری، «فلسفه عرفان در ترازوی نقد: تحلیل و نقد کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر استیسی». این مقاله قرار است در یکی از شماره‌های آینده فصلنامه فلسفه دین منتشر شود.

مغایر با یکدیگر و دارای احکامی متفاوت هستند. راه شناخت عالم زمانی عقل و حس است و راه شناخت عالم سرمدی ایمان و شهود است. علم و فلسفه ناظر به عالم زمانی، و دین و عرفان ناظر به عالم سرمدی هستند. تعارض علم و دین یا عقل و عرفان از آنجایی پیش می‌آید که به این دوگانگی توجه نمی‌شود و گزاره‌های علمی و دینی یا عقلی و عرفانی از یک سنخ و ناظر به یک سپهر تلقی می‌شود. اما اگر به تفاوت این دو سپهر توجه شود و بین حوزه عقل و ایمان تفکیک شود و هر دسته از گزاره‌ها ناظر به عالمی متفاوت با دیگری لحاظ شود، چنین تعارضی رخت برمی‌بندد.

این دیدگاه استیسی ریشه در تفکر مسیحی دارد که عقل و ایمان را ناسازگار و، در نهایت، متعلق به دو سپهر بیگانه از هم تلقی می‌کند. این تفکر مسیحی در طول تاریخ غرب به صورت جدایی قلمرو عقل و ایمان، علم و دین، فلسفه و الهیات، دنیا و آخرت و مانند آن بروز کرده است. تأثیر این آموزه را هم در میان متدینان و هم در میان ملحدان غربی می‌توان دید. این مطلب در کتاب عرفان و فلسفه چندان روشن نیست، اما در کتاب زمان و سرمدیت - که به‌طور عمده به بحث عقلانیت و دین و عرفان می‌پردازد - آشکار است.

استیسی در این کتاب از آموزه تثلیث به عنوان نمونه‌ای از تناقض یاد می‌کند. (استیسی، ۱۳۸۸: ۲۳۴) وی تصریح می‌کند که آموزه تثلیث^۱ «به نحو قاطع اعلام می‌کند که در ذات غایی تناقض هست ... البته، عقل معقول‌ساز این تناقض را بدین‌گونه در نمی‌یابد. این عقل در صدد برخواهد آمد که آن سرّ [الهی] غایی را توجیه و تبیین کند ... لیکن الهی دانان بزرگ گول این حرف‌ها را نخورده‌اند. در

آموزه متنافی الاجزاء تثلیث، سرّ الهی را به نحوی قاطع به رخ انسان‌ها کشیده‌اند ... همه این تلاش‌ها برای صرفاً عقلانی و منطقی کردن دین نه تنها تلاش‌هایی سطحی‌اند، بلکه اگر قرین موفقیت هم می‌بودند، دین را به ورطه نابودی می‌کشاندند». (همان: ۲۷) بر طبق آموزه تثلیث، «خدا، هرچند سه‌گانه است، با این همه، وحدت بی‌انقسام است». (همان: ۷۴) استیسی اصرار می‌ورزد که تناقض موجود در تثلیث تناقضی نهایی و چاره‌ناپذیر است و هر نوع کوششی برای حل آن نافرجام است. (همان: ۲۰۸) وی تأکید می‌کند که ناتوانی عقل ما در فهم تثلیث مربوط به ضعف یا عدم رشد عقلانی بشر نیست، بلکه هر قدر هم که عقل و علم ریاضی پیشرفت کند باز امیدی به فهم تثلیث نیست، چراکه اساساً خدا فهم‌ناپذیر است. «فهم‌ناپذیری خدا صفت مطلق خداست. این فهم‌ناپذیری همان رازآمیزی خداست، رازی ذاتی، همیشه پایدار و غلبه‌ناپذیر». (همان: ۷۱)

بر همین اساس و با تأثر از همین آموزه مسیحی، استیسی برآن می‌شود که حوزه دین خارج از قلمرو عقل است و باورهای دینی را نمی‌توان با استدلال علمی و عقلی اثبات یا نفی کرد. «حقیقت دینی به طور عام نه می‌تواند اثبات شود و نه نفی» (همان: ۲۰۹)^۱ «دین در جستجوی امر نامتناهی است و امر نامتناهی ذاتاً امکان‌ناپذیر و دست‌نیافتنی است. دین ذاتاً آن چیزی است که هرگز بدان دست نمی‌توان یافت». (همان: ۲۱) وی توضیح می‌دهد که مرادش این است که امر نامتناهی نزد عقل امکان‌ناپذیر است و با عقل نمی‌توان به آن دست یافت و استدلال عقلی در مورد دین کارایی ندارد. «هر استدلال دینی اگر به درستی فهم

□. مقایسه کنید با این عبارت: «گزاره‌های دینی را نمی‌توان فقط با توسل به ادگه عقلی یا

تجربی تصدیق یا تکذیب کرد». (ملکیان، ۱۳۸۹: ۳۰۷)

شود، ناگزیر استدلالی دوری است. و این بدین معناست که هیچ چیزی در نظام الهی هرگز لازمه یا نافی چیزی در نظام طبیعی نیست، و حقیقت دینی به طور عام نه می‌تواند اثبات شود و نه نفی». (همان: ۲۰۹)

هنگامی که استیسی با آیین هندو و بودا آشنا می‌شود در آنجا نیز می‌بیند که همین دیدگاه، یعنی تناقض‌آمیز بودن باورهای دینی و عرفانی، تأیید می‌شود. استیسی از مندوکیه اوپانیشاد درباره برهمن نقل می‌کند که «هم وجود است و هم لاجود». وی، سپس می‌افزاید که «در این قطعه کلمات انتخاب شده شاعرانه نیستند. آنها به طور مستقیم و به معنای حقیقی قانون منطقی تناقض را، تا آنجا که به اطلاق آن قانون بر خدا مربوط می‌شود، رد می‌کنند». (همان: ۲۳۶)

از نظر استیسی یکی از مؤیدات این سخن این است که فلسفه‌های برخاسته از عرفان هم مملو از تناقضات اند. (همان: ۲۳۳) از آنجا که فلسفه‌های اسپینوزا، هگل و برادلی ریشه در عرفان دارند به تناقض می‌رسند. گرچه هگل می‌کوشد با ابداع منطقی ویژه این تناقض را حل کند، اما شکست می‌خورد (همان: ۲۴۳)، چون اساساً عرفان منطقی‌گریز است.

از نظر استیسی، وجود الهیات سلبی^۱ در برخی از ادیان بزرگ نیز مؤیدی بر فراعقلی بودن قلمرو سرمدی است. (همان: ۳۰) در عرفان از «بلا اسم» بودن خدا سخن می‌رود. بلا اسم بودن خدا به این معناست که او پذیرای هیچ محمول و صفتی نیست. (همان: ۵۲) از این رو، هر قضیه‌ای درباره خدا کاذب است. «از دیدگاه الهیات سلبی گزاره «خدا وجود دارد» کاذب است، زیرا محمولی را، یعنی «وجود» را، بر خدا اطلاق می‌کند». (همان: ۶۵)

□. negative theology.

البته، از نظر استیسی گزاره «خدا وجود ندارد» نیز همین طور است. «الهیات سلبی هیچ تفاوتی با این اظهار ندارد که خدا رمزآمیز و فهم‌ناپذیر است. الهیات سلبی به این معناست که خدا را نمی‌توان به یاری مفاهیم دریافت؛ در نظر عقل خدا، تهی، خلأ و عدم است. شما نمی‌توانید هیچ محمولی را به او نسبت دهید، حتی محمول «وجود» را». (همان: ۷۶)

وی در ادامه بحث تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید راز الهی نه تنها برای عارف و غیرعارف «بلکه حتی برای خود خدا همچنان یک راز است. به همین سبب است که این تجربه ناگفتنی و وصف‌ناشدنی است. رازآمیز بودن و وصف‌ناپذیری خدا دقیقاً یک چیز است». (همان: ۶۹) «خدا یک راز است، رازی حتی برای خود خدا». (همان: ۷۳) وی تأکید می‌کند که یگانگی خدا به هیچ‌وجه از سوی هیچ کسی حتی خود خدا قابل درک نیست، «زیرا آن یگانگی انقسام‌ناپذیر و مطلقاً بدون ربط و اضافه است، در حالی که مفاهیم، از آن حیث که مفهوم‌اند، مستلزم انقسام و اضافه‌اند». (همان: ۸۰)

استیسی، براساس همان تفکر مسیحی، تصریح می‌کند که «خدا از طریق ایمان شناخته می‌شود نه از راه عقل». (همان: ۲۲۴) او در ادامه توضیح می‌دهد که مرادش از ایمان همان شهود است و آنچه گفته است «به این معنا نیست که خدا به هیچ‌وجه درک‌پذیر نیست. او در کشف و شهود قابل درک است». (همان: ۷۶) انسان می‌تواند از طریق تجربه عرفانی به خدا معرفت پیدا کند. «باید تأکید کنم که خدا در خودآگاهی خویش یگانگی خودش را درک می‌کند. اما این درک به مدد هیچ مفهومی نمی‌تواند بود. این درک تنها از طریق شهود است. در معرفت خدا به ذات خویش، آن تفکیک و جدایی بین مدرک و مدرک ... نمی‌تواند وجود

داشته باشد». (همان: ۸۰) خدا را با عقل نمی‌توان شناخت اما از طریق ایمان می‌توان و باید خدا را شناخت. اما ایمان باور کورکورانه نیست بلکه ایمان همان کشف و شهود است. نقش عقل در این باره این است که کشفیات ایمانی را به مدد قضایای نمادین تعبیر و تفسیر کند و سازگاری آنها را نشان دهد. بیش از این، کاری از عقل بر نمی‌آید. عقل خود نمی‌تواند به نظام الهی راه یابد. (همان: ۲۲۴)

عقل می‌کوشد ایمان و تجربه عرفانی را در قالب نظامی سازگار سامان دهد، اما غایی‌ترین امر دینی و هسته مرکزی آن تن به عقل و منطق نمی‌دهد. وقتی عقل به اینجا می‌رسد، به تناقض گویی می‌افتد. اما این بدین معنا نیست که «در خود ماهیت امر غایی تناقض وجود دارد ...، زیرا خود امر غایی نه می‌تواند متنافی الأجزاء (ناهمساز با خود) باشد و نه متلائم الأجزاء (همساز با خود). امر غایی امری تجزیه‌ناپذیر است و اجزاء ندارد، در حالی که تنافی اجزاء به معنای تضاد منطقی یک جزء با جزء دیگر است، و تلائم اجزاء به معنای سازگاری منطقی یک جزء با جزء دیگر است. امر غایی نه می‌تواند همساز با خود (متلائم) باشد و نه ناهمساز با خود، زیرا هر دوی این مفاهیم مقولات منطقی‌اند. امر غایی نه منطقی است و نه غیر منطقی، بلکه نامنطقی^۱ است. بلکه آنچه باید بگوییم این است که تناقضات در ما وجود دارند، نه در امر غایی. این تناقضات از تلاش برای فهم امر غایی به یاری مفاهیم منطقی پدید می‌آیند. امر غایی این مفاهیم را طرد و نفی می‌کند و هنگامی که در صدد برمی‌آییم تا این مفاهیم را بر امر غایی بارکنیم، تنها نتیجه آن این است که تفکر ما تناقض‌آمیز می‌گردد». (همان: ۲۲۸) از همین رو، «الهیات سلبی به این معنا نیست که خدا مطلقاً لاشیء است. معنای آن

این است که خدا در نزد عقلِ مفهوم‌اندیش لاشیء است.^(همان: ۱۵) سرّ مطلب این است که خدا به‌طور ذاتی یک راز ناگشودنی برای عقل منطقی است، زیرا خدا موجودی کاملاً دیگرⁱ و بیرون از نظام طبیعی است. عقل منطقی به مدد مفاهیم، نسبت شیئی با شیء دیگر را ردگیری می‌کند، اما خدا شیئی در میان اشیاء دیگر نیست.^(همان: ۲۲۸-۲۳۰) از همین جهت، عقلِ مفهوم‌اندیش «تنها به نظام طبیعی وقوف دارد»^(همان: ۲۳۷) و نمی‌توان از اموری در نظام طبیعی به اموری در نظام الهی گذر منطقی کرد.

استیس مدعی است که بیانات عارفان نظرش را تأیید می‌کند.^(همان: ۲۳۲) عارف در تجربه عرفانی می‌یابد که نظام طبیعی توهم است؛ حقیقت محض و یگانه واقعیت خدا است. اما وقتی عارف از لمحّه سرمدی به جهان زمانی نزول می‌کند، نمی‌تواند اشیاء زمانی و مکانی را انکار کند. از این رو، جهان طبیعی را شبیح‌آسا و جهان تاریک و روشن سایه‌ها تلقی می‌کند. آنها نه واقعیت، بلکه نمود یا وجود پدیداری و نیمه‌واقعیت هستند. اندیشه مراتب وجود نیز از همین جا پیدا می‌شود. اما در واقع، «مراتب وجود در کار نیست. یک شیء یا موجود است یا موجود نیست».^(همان: ۱۸۳) چنان‌که گفتیم، ما با دو نظام متمایز با قوانین و احکام متفاوت سر و کار داریم. چارچوب ارجاعⁱⁱ در بینش طبیعی و عرفانی متفاوت است.ⁱⁱⁱ چون عارف

□. wholly other.

□□. frame of refrence.

□□□. به تعبیر ویتگنشتاینی، هر صورتی از زیست‌بازی زبانی (language-game) مخصوص خود را دارد و نمی‌توان با توسل به بازی زبانی متعلق به نحوه زیست دیگر درباره

هم در نظام طبیعی و هم در نظام الهی زیست می‌کند، از نظرگاه نظام سرمدی، جهان طبیعی را نفی می‌کند و از نظرگاه نظام طبیعی، نظام الهی را نفی می‌کند و بدین‌گونه دچار تناقض می‌شود. اگر یکی از این دو نظام در آگاهی عارف وارد نظام دیگر شود، تناقض پیش می‌آید. آنگاه، برای حلّش مراتب واقعیت را به پیش می‌کشد. اگر این دو نظام جدا از هم دیده شوند، تناقضی در این مسئله پیش نمی‌آید. (همان: ۱۸۸)

از نظر استیسی، تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است، به این دلیل که فهم‌ناپذیر است. «فهم عقلانی باید موادی در اختیار داشته باشد تا روی آنها عمل کند. مقداری تجربه خام باید به درون شبکه‌های دستگاه فهم عقلانی تزریق شود. و این به معنای تفکیک میان شناسندهⁱ و متعلق شناساییⁱⁱ است. عقل شناسنده است و آنچه به درون این شبکه تزریق می‌شود متعلق شناسایی است. از این‌رو، ماهیت خود عقل است که دارای این تباین شناسنده-متعلق شناسایی است. اما حال و تجربه عرفانی از این تباین فراتر می‌رود. بنابراین، عقل قادر به فهم آن نیست. و، در نتیجه، توصیف‌ناپذیر و ناگفتنی است.» (همان: ۷۳)

چون چنین است، گزاره‌های عرفانی و اساساً زبان دین و عرفان ناظر به واقع نیستند. هنگامی که عارف به عنوان یک شخص مقیم در جهان طبیعی تجربه‌اش را به زبان مفهومی بیان می‌کند، خود او و دیگران مدعایش را با یک گزاره ناظر به واقع اشتباه می‌گیرند. اما زبان دینی و عرفانی زبان حقیقی و بیان واقع نیست، بلکه هر زبان دینی نمادینⁱⁱⁱ است.

آن داوری کرد.

□. subject.

□□. object.

□□□. symbolic .

(همان: ۱۶، ۱۰۱ و ۱۱۱)^۱ «همه گزاره‌های درباره خدا، اگر به معنای حقیقی گرفته شوند، کاذب‌اند. این مطلب درباره قضیه «خدا وجود دارد» و هر قضیه دیگری صدق می‌کند و در مورد این قضیه نیز که «خدا وجود ندارد» صادق خواهد بود. خدا فراتر از هستی و نیستی است». (همان: ۱۰۳) از همین جهت، «گزاره نمادین درباره خدا حاکی از گزاره دیگر ° گزاره حقیقی ° درباره خدا نیست. این گزاره نماینده یا مظهر خودِ حال و تجربه عرفانی است». (همان: ۱۰۹) «زبان عرفانی یا دینی مانند شعر یا موسیقی است که هر دو آنچه را در درون ماست به یادمان می‌آورند و نه اینکه آنچه را در بیرون است توصیف کنند». (همان: ۱۳۶) استیسی در جایی دیگر می‌نویسد که زبان دینی زبان حقیقی نیست، بلکه زبان تحریک است. «نماد به معنای تجربه یا حال نیست، بلکه برانگیزاننده تجربه یا حال است». (همان: ۱۴۳) استیسی در اثری دیگر اظهار می‌دارد که همه آموزه‌های دینی اسطوره و صور خیال‌اند، یعنی «هیچ‌کدام از آنها به معانی حقیقی‌شان صادق نیستند». (استیسی، ۱۳۸۱: ۳۴۷)

خواننده از همه این بیانات حق دارد نتیجه بگیرد که از نظر استیسی گزاره‌های

□. استیسی در این زمینه خود را متأثر از تیلیش (Paul Tillich ۱۸۸۶-۱۹۶۵)، شلایر ماخر (F. Schleiermacher ۱۷۶۸-۱۸۳۴) و توماس آکوئیناس می‌داند. (همان: ۱۷) البته، باید یادآور شد که توماس آکوئیناس پیرو مطلق الهیات سلبی نیست بلکه به تبع از دیونسیوس مجعول (Pseudo Dionysius) برآن است که ما باید هم از طریق سلب و هم از طریق ایجاب (via negativa and via positiva) در پی خداشناسی باشیم. سلب، در واقع، مقدمه برای ایجاب است. در الهیات اسلامی هم صفات خدا به ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند، و حق جمع بین آنهاست، نه اخذ یکی و ترک دیگری.

دینی واقع‌نما نیستند و از هیچ حقیقتی حکایت نمی‌کنند و حداکثر مثل شعر و افسانه برای القای یک پیام یا تحریک هستند. اما حق این است که با وجود دلالت این بخش از سخنان استیسی بر این معنا، مرادش این نیست. او تأکید دارد که گزاره‌های دینی «به حقیقتی ژرف‌تر در باب عالم اشاره می‌کنند» (همان: ۳۴۷ و ۳۱۷) و از این سخنان نباید الحاد و شگ‌گرایی را برداشت کرد. از نظر او، نظام سرمدی به همان اندازه نظام زمانی جزئی از عالم واقع است. (همان: ۴۵۲) استیسی می‌خواهد بگوید گزاره‌های دینی با گزاره‌های علمی متفاوت‌اند و حقایقی که گزاره‌های دینی از آنها حکایت می‌کنند از سنخ حقایق طبیعی نیستند.ⁱ مثلاً، گزاره دینی «خدا وجود دارد» را نباید به این معنا گرفت که خدا نیز مانند سایر موجودات یک موجود متناهی و انسان‌وار و متمایز از اشیاء عالم و چیزی در کنار آنها و جزئی از نظام طبیعی است که نظامی مکانی-زمانی است. گرچه عامه دینداران چنین تصویری از خدا دارند، اما خدایی که حکیمان و عارفان معرفی می‌کنند حقیقت مطلق و نامتناهی و اساساً «چیزی دیگر»ⁱⁱ است که جایی برای غیر نمی‌گذارد. (همان: ۳۱۱)

نقد و بررسی دیدگاه استیسی

چنان‌که دیدیم، از نظر استیسی، عالم به دو قلمرو زمان و سرمدیت تقسیم می‌شود. علم و عقل مربوط به عالم زمانی است و دین، ایمان و تجربه عرفانی

□ یکی از اغراض استیسی از طرح این بحث حل تعارض علم و دین است. وی بر آن است که با ارجاع گزاره‌های علمی به نظام زمانی و ارجاع گزاره‌های دینی و عرفانی به نظام سرمدی تعارض آنها از میان برداشته می‌شود.

□□. wholly other.

مربوط به جهان سرمدی است. قوانین عقل محدود به عالم زمانی است و در حوزه سرمدی کارایی ندارد. بدینسان، تعارضی بین علم و دین و عقل و عرفان نخواهد بود.

اینکه عالم به دو ساحت مادی و غیرمادی یا طبیعت و ماورای طبیعت تقسیم می‌شود سخن حقی است و اساساً مرز تفکر الهی و مادی اعتقاد یا عدم اعتقاد به عالم غیرمادی و سرمدی است. البته، باید افزود که از نگاه الهی، موجود مجرد و غیرزمانی و مکانی مساوی با خدا نیست، چراکه مخلوقات و ممکنات مجرد هم وجود دارند. بنا بر یک تقسیم، هستی به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌شود و در تقسیم دیگر، هستی به مجرد و مادی یا طبیعی و ماورای طبیعی تقسیم می‌شود که موجود مجرد و ماورای طبیعی اعم از خدا و دیگر مجردات ممکن و مخلوق است.

برخلاف تصویر استیسی از عالم، عالم طبیعت (قلمرو زمان) و عالم ماورای طبیعت (قلمرو سرمدی) دو نظام گسیخته و نامرتبط و بیگانه از هم نیستند؛ بلکه دو بخش از یک نظام هستند. نگاه دینی و همین‌طور حکمی و عرفانی چنین دوآلیسمی را بر نمی‌تابد. در این باب، باید از تنوع در عین یکپارچگی و کثرت در عین وحدت سخن گفت. نظام طبیعی در امتداد نظام سرمدی است. ماورای طبیعت در قوس نزولش به طبیعت می‌رسد، چنان‌که طبیعت در قوس صعودش به ماورای طبیعت راه می‌یابد و دو نظام، در واقع، دو سو و دو وجه یک نظام هستند. از آن جهت که هر یک بخش جداگانه‌ای از عالم و متمایز از یکدیگر هستند احکام متفاوتی دارند و از آن جهت که در اصل هستی اشتراک دارند و اجزا یا مراتب نظام واحد هستند احکامی مشترک و یکسان دارند. هستی یک

منظومه است و اجزای آن به صورت علی با هم مرتبط و متصل هستند. برخلاف پندار استیسی، عارف نه جهان طبیعت را انکار می‌کند و نه جهان ماورای طبیعت را و نه این دو را منزل از یکدیگر می‌بیند.

از نگاه فلسفی، وجود از آن جهت که وجود است احکام عامی دارد که بر هر مصداقی از آن حاکم است، اعم از اینکه آن وجود واجب باشد یا ممکن، مجرد باشد یا مادی. مثلاً وجود هر جا که باشد طارد عدم است، واحد است، فعلیت دارد، خارجیت دارد و منشأ اثر است. در کنار این احکام عام و مشترک، هر مرتبه‌ای از وجود احکام خاص خود را نیز دارد. واجب‌الوجود احکامی متفاوت از ممکن‌الوجود دارد. مثلاً واجب‌الوجود ضرورت ذاتی ازلی دارد و کامل، بسیط و غنی مطلق است، در حالی که ممکن‌الوجود، اعم از اینکه مادی یا مجرد باشد، حادث ذاتی، معلول، مرکب به نوعی از ترکیب و فقیر است. ممکن‌الوجود مادی و ممکن‌الوجود مجرد نیز دارای احکامی متفاوت هستند. موجود مادی مرکب از ماده و صورت است و زمانمند و مکانی است، در حالی که موجود مجرد تام، بنا بر تعریف، این احکام را ندارد و موجودات مثالی در وضعیتی بینابین قرار دارند.

استیسی اصرار دارد که نظام منطقی همان نظام طبیعی و منطق محدود به عالم طبیعت است. این یک خطای بزرگ است. احکام عقلی و منطقی محض، مثل امتناع اجتماع نقیضین، نه تنها محدود به طبیعت نیستند بلکه حتی محدود به عالم هستی نیستند و در هر عالم مفروضی صادق و گریزناپذیرند. منطق می‌گوید «الف» و «لاالف» دو مفهوم متناقض‌اند، چنان‌که «الف ب است» و «چنین نیست که الف ب است» دو گزاره متناقض‌اند که اجتماع و ارتفاعشان محال است. فرقی نیست بین اینکه مابازای آنها اموری طبیعی باشند، ماوراء طبیعی باشند یا اساساً

موهوم و ساختگی باشند.

در همینجا لازم است گفته شود که بر خلاف فلسفه غرب که به تشکیک در وجود نرسیده و از همین رو، استیسی نمی‌تواند برای وجود مراتب تصور کند، در حکمت متعالیه صدرایی اثبات می‌شود که هستی دارای مراتب است. علت و معلول هرگز نمی‌توانند در یک رتبه وجودی باشند. آری، شیء یا موجود است یا موجود نیست، اما موجودات در یک رتبه نیستند و به یک اندازه بهره‌مند از هستی نیستند. در حالی که واجب‌الوجود عین هستی مطلق است، ممکن‌الوجود معلول و عین ربط به واجب و بنا بر دیدگاه عرفانی شأنی از شئون اوست.

استیسی درباره تناقض در عالم سرمدی، که قلمرو تجربه عرفانی است، حتی در همین کتاب *زمان و سرمدیت* دو گونه سخن می‌گوید. گاهی می‌گوید تناقض در ذات نامتناهی است و گاهی تناقض را از ذات نامتناهی نفی می‌کند و به عقل نسبت می‌دهد. آنچه وی در سراسر کتاب *زمان و سرمدیت* بر آن تأکید دارد این است که قلمرو سرمدی تناقض‌آمیز است و مشمول قوانین منطقی نیست و تناقض‌آمیز بودن امر الهی خود شهودی است، چنان‌که در کتاب *عرفان و فلسفه* نیز وحدت بی‌تمایز در تجربه عرفانی را تناقض‌آمیز می‌داند.

اما برخلاف تصریحات و تأکیدات مکررش که در ذات حقیقت غایی تناقض هست، چنان‌که گذشت، در جایی در *زمان و سرمدیت* تصریح می‌کند که تناقض در ذات حقیقت غایی نیست، بلکه وقتی عقل می‌رود که تجربه عرفانی را در قالب نظامی متلائم سامان دهد به تناقض‌گویی می‌افتد. از آنجاکه عالم سرمدی عالم وحدت و بساطت است و ذواجزاء نیست و در آن عالم نه سخن از تلائم اجزاء می‌توان گفت و نه از تنافی اجزاء. تناقض عبارت است از تنافی اجزاء،

پس، در عالم سرمدی اساساً تناقض بلاموضوع است و آن جهان نه منطقی است و نه غیرمنطقی بلکه نامنطقی است.

گرچه لازمه تحلیل استیسی در این باب همین بیان است، اما جز در این یک مورد در سراسر هر دو کتاب اصرار دارد که عالم سرمدی و وحدت بی تمایز عالم تناقضات است. بدینسان می بینیم که خود استیسی در اینجا به تناقض گویی دچار می شود. یکجا می گوید تناقض در خود امر غایی نیست بلکه در عقل رخ می دهد و، در موارد دیگر، اصرار دارد که تناقض در خود امر غایی است که در شهود آشکار می شود، چنان که در آموزه تثلیث می توان دید.

به نظر می رسد استیسی، با اینکه فیلسوف جافتاده ای است و در دوره ای ریاست انجمن فلسفه آمریکا را به عهده داشته است، تصور درستی از معنای «تناقض» ندارد. اگر کسی معنای تناقض را به درستی تصور کند نمی تواند در هیچ عرصه ای آن را تجویز کند. در محال بودن تناقض فرقی بین مصادیق آن نیست. عقل به همان نحو که تناقض را در عالم کثرت محال می بیند در عالم وحدت هم محال می بیند. وجه و نکته محال بودن تناقض چیزی نیست که به عالمی جز از عالم دیگر اختصاص داشته باشد. اگر کسی مدعی شود که در عالم خاصی تناقض محال است و در عالم و عرصه ای دیگر محال نیست و یا در عقل تناقض را محال یافته اما در شهود آن را ممکن یافته است، معلوم می شود معنای تناقض را نمی داند و تصور درستی از این اصطلاح ندارد.

استیسی از قول یاکوب بومه^۱ می نویسد: «تعارض، انقسام (تجزی) و تناقض در سرشت اشیاء وجود دارد و لازمه وجودند». (همان: ۲۳۴) این هم مؤید دیگری

۱. Jacob Bohme (۱۵۷۵-۱۶۲۴).

است که وی تصور دقیقی از تناقض ندارد. روشن است که «تناقض در سرشت اشیاء وجود دارد» گزاره غلطی است. وجود تعارض و تضاد در اشیاء ممکن است وجه معقولی داشته باشد، مثلاً جزئی از شیء اثر جزء دیگری از آن را خنثی کند، اما وجود تناقض در یک شیء موجود بی معناست و به کارگیری لفظ «تناقض» در اینجا استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له آن است. «تناقض در اشیاء وجود دارد» تنها به این معنا می تواند باشد که در اشیاء چیزی هست که نیست یا اشیا چیزی هستند که نیستند، که بی معناست.

مورد دیگری که نشان می دهد استتیس تصور دقیقی از «تناقض» ندارد آنجاست که می گوید چون عالم سرمدی اجزاء ندارد تا بتوان از تلائم یا تنافی اجزا سخن گفت، در آنجا از تناقض هم نمی توان سخن گفت، چراکه تناقض تنافی اجزاء یک شیء است. اما هر دانشجوی فلسفه و منطق می داند که تناقض هیچ گاه به معنای تنافی دو جزء یک شیء نیست و برای اینکه چیزی مشمول تناقض باشد لازم نیست اجزاء متعدد داشته باشد. ناسازگاری دو جزء یک چیز را تضاد می گویند، نه تناقض به معنای منطقی آن. تناقض نسبت بین دو جزء وجودی یک شیء نیست؛ تناقض نسبت بین وجود چیزی و عدم همان چیز است. بین وجود هر چیزی - چه بسیط باشد و چه مرکب - با عدمش تناقض هست. نقیض یک جزء عدم آن جزء است، نه جزء دیگری که کنارش هست.^۱

از سخنان استتیس به دست می آید که به عقیده او تناقض از نظر هستی شناختی فقط در نظام طبیعی محال است، نه در سایر نظامها، و از نظر معرفت شناختی

□. شایان ذکر است که در منطق تناقض را در مفاهیم و گزارهها مطرح می کنند، نه در اعیان

خارجی اما در مابعدالطبیعه ریشه تناقض را به وجود و عدم برمی گردانند.

فقط در شناخت عقلی محال است، نه در سایر شناخت‌ها، مثل شناخت شهودی. بنابراین، محال بودن تناقض یک اصل عام و جهان‌شمول نیست. در اینجا، ممکن است کسی بگوید که اگر چنین است و تناقض به‌طور ذاتی محال نیست از کجا که حتی در نظام طبیعت این اصل معتبر باشد، چنان‌که برخی از مارکسیست‌ها با تأثر از فلسفه هگل از روی بی‌دقتی چنین گفته‌اند. اگر تناقض فقط در نظام طبیعی محال باشد نه در نظام سرمدی و سایر نظام‌های محتمل یا مفروض، به این معنا خواهد بود که تناقض بالذات محال نیست بلکه به دلیل ویژگی خاصی که در نظام طبیعی هست تناقض محال است. آن ویژگی خاصی که از بیانات استیسی به‌دست می‌آید کثرت یا ذواجزاء بودن عالم طبیعت است. این در حالی است که آنچه که بدیهی اولی است و منطقی نیز بر پایه همان پی‌ریزی شده است این است که تناقض بالذات است و با صرف نظر از محکی و محتوایش به نحو جهان‌شمول و ضروری محال است.

استیسی اصرار دارد که حوزه عقل نظام طبیعی است و عقل را به قلمرو سرمدی راه نیست. نظام سرمدی و امور الهی را باید از راهی دیگر شناخت. این تفکر در تاریخ اندیشه غربی ریشه‌دار است. الهیات سلبی، ایمان‌گراییⁱ، تجربه‌گراییⁱⁱ و فلسفه ایمانوئل کانت پشتوانه‌های چنین تفکری هستند و همه اینها ریشه در مبانی ضد عقلی مسیحیت، به‌ویژه آموزه تثلیث، دارند. این واقعیت نشان می‌دهد که چگونه یک باور دینی نادرست و تحریف شده می‌تواند متفکران بیشماری را قرن‌ها به خطا و انحراف کشد و چنین دچار سردرگمی سازد. در

i. fideism.

ii. empiricism/positivism.

ضمن معلوم می‌شود که با مبانی دینی غیر عقلانی و بر اساس فلسفه‌هایی که متأثر از چنین مبانی هستند نمی‌توان تفسیر معقولی از الهیات و عرفان به دست داد. بر اساس همین مبانی است که استیسیس، همچون کانت و به تبع از او، الهیات عقلی را ناممکن، و اثبات یا نفی حقایق ماوراء الطبیعی مثل وجود خدا را خارج از توان عقل می‌داند.^۱ کانت شناخت حقایق الهی را به عقل عملی و استیسیس، به تبع از فیدئیست‌ها، به ایمان ارجاع می‌دهد. این نگاه ناشی از گسیخته دیدن دو نظام هستی است. اگر هستی را آن‌گونه که هست یک واحد یکپارچه در نظر بگیریم، هر جزئی از آن در ارتباط با جزء دیگر تفسیر می‌شود و طبیعت می‌تواند آیه و آینه ماورای طبیعت باشد، چنان‌که قرآن کریم بر آن تأکید دارد و الهیات اسلامی با تأثر از قرآن کریم بین خودشناسی و خداشناسی و همین‌طور بین خلقت و خالق ارتباط می‌بیند. اما اگر به دو نظام گسیخته و بی‌ربط قابل شویم، هرچند نخواهیم توانست به کمک یکی به دیگری راه یابیم، این فرض محذورات معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی لاینحلی را در پی خواهد داشت. باید اذعان کرد تفسیری که استیسیس از ایمان ارائه می‌دهد از آنچه معمولاً در الهیات مسیحی در این زمینه گفته می‌شود معقول‌تر است. برخلاف بسیاری از ایمان‌گرایان قدیم و جدید مسیحی که ایمان را باور داشتن کورکورانه و بدون هیچ‌گونه شاهد و مؤید می‌دانند، استیسیس به درستی درمی‌یابد که ایمان با این تعبیر نمی‌تواند راهی برای معرفت در کنار عقل یا به جای آن باشد. وقتی می‌توان ایمان را راهی برای معرفت دانست که مراد از ایمان در این بحث همان شهود یا

□. استیسیس در دیباچهٔ *زمان و سرمدیت* به وامدار بودنش به کانت در این اثر اذعان می‌کند

و، افزون بر آن، به تفاوت راه حل خود با راه حل کانت نیز اشاره می‌کند.

دست‌کم چیزی باشد که واجد عنصر شهودی است. اما حق این است که ایمان راهی برای معرفت نیست، بلکه ایمان پذیرش حقیقت و تسلیم و سرسپردگی به آن پس از یافتن آن است، حال این یافتن از هر راهی حاصل شده باشد.

استیسی می‌گوید خدا به‌طور مطلق یک راز است؛ او همیشه و برای همه یک راز است؛ خدا حتی برای خودش هم راز است. بنابراین، از نظر استیسی، خدا قابل شناخت عقلی و مفهومی نیست. در اینکه خدا یک راز است شکی نیست، اما فروعی که استیسی بر آن مترتب می‌کند مردود است.

اولاً، اگر خدا یک راز مطلق است و رازآمیز بودن او مستلزم این است که غیرقابل شناخت باشد، نباید حتی از راه ایمان شناخته شود. چطور با اینکه «خدا در کشف و شهود قابل درک است»، «حتی برای خود خدا همچنان یک راز است»؟ خدا چه راز مطلق است که از راه ایمان و شهود شناخته می‌شود؟ طبق این بیان، اگر بتوان خدا را از راه ایمان شناخت، رازآمیزی او زایل و سرش آشکار می‌شود، در حالی که راز الهی هرگز برای احدی جز خودش مکشوف نخواهد شد.

ثانیاً، رازآمیز بودن خدا به معنای مجهول بودن او یا صرفاً رازآمیز بودن برای عقل نیست، بلکه به این معناست که احاطه به کنه ذات الهی برای احدی جز خود او میسر نیست و مخلوق محدود نمی‌تواند بر خدای نامتناهی احاطه پیدا کند، نه از راه عقل، نه از راه شهود و نه از هیچ راه دیگری، نه اینکه هیچ‌گونه شناختی از او ممکن نیست و حتی نمی‌توانیم بگوییم خدا موجود است و گزاره‌هایی که درباره خدا بکار می‌گیریم نمادین است!

ثالثاً، اینکه خدا برای خودش هم یک راز باشد سخن نامعقولی است. آیا

معنای این سخن این نیست که خدا خودآگاهی ندارد؟ این سخن که خدا برای خود یک راز است، یعنی اینکه خدا به خود شناخت عقلی و مفهومی ندارد، گرچه شناخت شهودی دارد، سخن مبتدلی است. این مانند این است که بگوییم رنگ اجسام برای همگان تا ابد یک راز است. سپس، بیفزاییم که مراد این است که درک رنگ از راه عقل یک راز است، اما از راه چشم می‌توان به راحتی رنگ را درک کرد. آیا این است معنای سرالأسرار بودن خداوند؟

آری، خدا مطلق، نامتناهی و راز ناگشودنی است و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به حقیقت او احاطه پیدا کنیم، نه با عقل و نه با شهود. چنان‌که صدرالدین قونوی می‌گوید: «إنَّ حقیقة الحقِّ سبحانه مجهولة لا یحیط بها علم احد سواه، لعدم المناسبة من حیث ذاته و خلقه». (قونوی، ۱۳۸۰: ۳۵) شناخت ما از خدا در حد توان معرفتی ماست، نه آن‌گونه که شایسته اوست، چنان‌که در حدیث آمده است: عن ابی جعفر محمد بن علی الباقر ۴ حیث قال: «کلّ ما میزتموه باو هامکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۶/۲۹۲) و قیصری می‌گوید: «و اما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء و الأولياء». (قیصری، بی‌تا: ۶۹) همه در آنجا اظهار عجز می‌کنند، اما این نه به معنای مجهول مطلق بودن خداست و نه به معنای تناقض‌آمیز بودن او یا شناخت او. عرفای اسلامی این سخن را پس از تفکیک بین ذات، صفات و اسماء می‌گویند. ما خدا را همواره با محمولات و صفاتی می‌شناسیم، مثل واجب، خالق، عالم، بسیط و قادر مطلق بودن. اما هنگامی که به خود حقیقت ذات الهی بدون در نظر گرفتن صفاتی رو می‌کنیم، جز حیرت نصیبی نخواهیم داشت. نه با عقل و نه با شهود نمی‌توان ذات را چنان‌که هست شناخت. قونوی می‌گوید: «إن الحقّ من حیث اطلاقه و

إحاطته لایسمی باسم و لایضاف الیه حکم و لایتعین بوصف و لا رسم». (قونوی، ۱۳۶۲: ۱۰) این سخن هرگز به این معنا نیست که ما هیچ محمولی را نمی‌توانیم بر ذات حمل کنیم. اگر هم کسی چنین گفته باشد، نمی‌توان آن را پذیرفت. عقل می‌تواند درباره خود ذات نیز احکامی ایجابی داشته باشد. همان ذات به نحو بساطت و اندماج همه صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم را دارد. ذات حق وجود است نه لاجود، بسیط است نه مرکب، واحد است نه کثیر، کامل است نه ناقص و الی آخر. آنچه عرفا از مقام ذات نفی می‌کنند «اسم» به اصطلاح عرفانی است، نه هر محمولی. «اسم» در اصطلاح عرفانی آنجایی پیدا می‌شود که ذات را با صفتی در نظر بگیریم، اما ملاحظه خود ذات بدون اتصافش به صفتی اسمی به همراه نخواهد داشت. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۸) در مناجات حضرت رسول 6 آمده است: «ما عرفناک حق معرفتک». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۶۸) حق معرفت نداشتن غیر از این است که به‌طور کلی هیچ معرفتی نداشته باشیم.

استیسی می‌گوید: «همه شیوه‌های بیان الهیات سلبی، نظیر این بیان که خدا «لاشیء بی نام» است، متضمن تناقض است». (استیسی، ۱۳۸۸: ۲۳۴) اگر - آن‌گونه که استیسی می‌گوید - الهیات سلبی متضمن تناقض باشد، این خود قاطع‌ترین دلیل بر بطلان چنین الهیاتی خواهد بود. الهیات سلبی تا آنجا می‌تواند بر تنزیه خداوند تأکید کند که به تعطیل و تناقض نینجامد. ظهور الهیات سلبی حاصل ناتوانی الهیات مسیحی در حل مسئله صفات الهی است. آنها پنداشتند که نسبت دادن هر نوع صفتی به خدا تشبیه او به مخلوق و مستلزم محدودیت خداست، در حالی که این گمان خطایی است. ما می‌توانیم تمام احکام عام وجود را به خداوند نیز نسبت دهیم. اساساً این احکام اولاً و بالذات برای خداوند و ثانیاً و بالعرض

برای ممکنات است. عقل می‌تواند، با مذاقّه در مفهوم وجوب وجود، بسیاری از محمولات و صفات خاص واجب‌الوجود را نیز درک کند. افزون بر این، کمالاتی که در مخلوقات هست را نیز با سلب جهات امکانی، که ملازم محدودیت و نقص‌اند، می‌توانیم به خداوند نسبت دهیم. انسان موجود، حی، قادر و عالم است؛ خدا هم موجود، حی، قادر و عالم است. با این تفاوت که وجود، حیات، قدرت و علم خدا ذاتی، ازلی و نامتناهی است اما وجود، حیات، قدرت و علم انسان مخلوق و محدود و جلوه‌ای از کمال الهی است. آری، خدا مهربان است و انسان نیز مهربان است و مهربانی در هر دو جا به یک معناست؛ روح معنا در هر دو جا یکی است. حقیقت مهربانی در هر دو مورد هست، اما جهات نقصی که همراه با مهربانی انسان است، مثل حالت تأثر و انفعال و محدود بودن و گذرا بودن، در خدا راه ندارد.

استیس، از یک سو، می‌گوید بر این باور است که، گرچه نمی‌توان خدا را از راه عقل شناخت، می‌توان خدا را از راه ایمان و تجربه عرفانی یا شهود شناخت و، اما از سوی دیگر، اصرار دارد که قضیه «خدا وجود دارد» کاذب است. حال جای این پرسش است که اگر در ایمان یا تجربه عرفانی به درستی وجود خدا را می‌یابیم، چگونه نمی‌توانیم بگوییم «خدا وجود دارد»؟ اگر خدایی را که در تجربه عرفانی می‌یابیم، در واقع وجود ندارد، در آن صورت تجربه عرفانی توهم است و راهی برای معرفت نیست. این در حالی است که استیس تجربه عرفانی را معرفت‌بخش می‌داند، نه توهم. اگر تجربه عرفانی معرفت‌بخش است و ما در این تجربه به راستی خدا را می‌یابیم و حضور او را حس می‌کنیم، چگونه نمی‌توانیم بگوییم «خدا وجود دارد»؟ و چگونه چنین قضیه‌ای کاذب است؟ یا چگونه چنین

گزاره‌ای حقیقی نیست بلکه فقط تحریک‌کننده است؟ اگر استیسی به همین مقدار بسنده می‌کرد، دست‌کم یک مادی‌گرا را خرسند می‌کرد، اما او با گفتن اینکه «خدا وجود ندارد هم کاذب است» همه را دچار سردرگمی می‌کند. آیا این اظهارات استیسی خود نامتلائم و متناقض نیستند؟

استیسی در عرفان و فلسفه، گرچه از برخی نتایج گرفته‌شده در زمان و سرمدیت استفاده می‌کند، در مواردی از آن کتاب فاصله می‌گیرد و برخی از آراء، مثل نمادین بودن زبان عرفان را صریحاً رد می‌کند. در حالی که در زمان و سرمدیت از دین و عرفان با هم سخن می‌گوید و حتی می‌توان گفت بیشتر به دین توجه دارد، در عرفان و فلسفه تمرکز و تعلق خاطرش به عرفان است و به دین، و به‌ویژه به مسیحیت و تثلیث، چندان توجهی ندارد.

در عرفان و فلسفه، بی‌آنکه به صراحت اذعان کند اما نشان می‌دهد که قول به تناقض‌آمیز بودن تجربه عرفانی و حقایق سرمدی با نمادین بودن زبان عرفانی ناسازگار است. از همین رو، استیسی در این کتاب بی‌سر و صدا از نظریه نمادین بودن زبان عرفان دست می‌کشد. وی به این نتیجه می‌رسد: حال که تجربه و متعلقش متناقض هستند و زبان هم همین تناقض را منعکس می‌کند، چرا تجربه بیان‌ناپذیر و زبان نمادین باشد بلکه تجربه کاملاً بیان‌پذیر و زبان کاملاً حقیقی است.

دیدگاه قبلی استیسی درباره زبان دینی و عرفانی نیز - چنان‌که در توضیح آن اشاره کردیم - منسجم و هماهنگ نیست. وی، از یکسو، اصرار دارد که زبان دینی و عرفانی نمادین است و ناظر به واقع نیست و صادق نیست و اسطوره‌ای است و زبان تحریک است که از حال عارف حکایت دارد، نه از یک امر واقعی

بیرونی و، از سوی دیگر، می‌گوید که این به معنای شکاکیت یا الحاد نیست، بلکه این زبان به حقیقتی ژرف‌تر که همان حقیقت سرمدی نامتناهی است اشاره دارد. صدر و ذیل این سخن با هم در ناسازگاری آشکار است. شاید به همین جهت است که از این نظریه در کتاب عرفان و فلسفه دست می‌کشد. (ر.ک. استیس، ۱۳۵۱: فصل ششم)

استیس در برهه‌ای از عمرش که هیچ‌گونه واقع‌نمایی برای زبان دین و عرفان قایل نبود و تنها آن را حاکی از خودِ حال و تجربه‌ی عرفانی می‌دانست، گزاره‌های دینی و عرفانی را نمادین، اسطوره‌ای، انگیزشی و بدون هیچ‌گونه حکایتی از خارج می‌دانست. وی خود می‌گوید در مقاله‌ای با عنوان «طبیعی‌گرایی و دین» چنین نگرشی داشته است. (استیس، ۱۳۸۱: ۳۸۷) اما عجیب این است که وی وقتی در دو کتاب *زمان و سرمدیت* و *دین و نگرش نوین* از این نظر عدول می‌کند و بر آن می‌شود که، برخلاف دیدگاه پیشینش، زبان دینی و عرفانی حاکی از واقعیت سرمدی و نامتناهی است، باز همان تعابیر مبتنی بر نگرش پیشینش را به کار می‌برد و توجه ندارد که این تعابیر متناسب با دیدگاه جدیدش نیست. گویا در کتاب *عرفان و فلسفه* متوجه می‌شود که این تعابیر با معتبر دانستن تجربه‌ی عرفانی سازگار نیست. از این رو، از این رو، از نمادین بودن زبان عرفانی دست می‌کشد. اما این بار به جای اصلاح ابرو چشم را کور می‌کند و بر آن می‌شود که زبان عرفانی نمادین، اسطوره‌ای و صرفاً انگیزشی نیست بلکه واقع‌نماست اما تناقض‌آمیز و در عین حال درست است.

استیس، با تقسیم عالم به دو سپهر زمانی و سرمدی و اختصاص عقل و علم به عالم زمانی و دین و عرفان به عالم سرمدی، به پندار خود نزاع علم و دین و

عقل و عرفان را حل می‌کند. اما او غافل از این است که با این طرح نه تنها صلحی برقرار نمی‌شود بلکه هم در عالم یکپارچه و هم در وجود بسیط انسانی شکافی پُرنشدنی ایجاد می‌شود که با روح عرفان که وحدت عالم و آدم است ناسازگار است.

استیسی می‌گوید عقل راه درک عالم زمانی و شهود راه درک عالم سرمدی است و احکام عقل در عالم سرمدی جاری نیست. باید از استیسی پرسید: آن داور ناظری که هر دو عالم را درک می‌کند و تفاوت‌های آنها را می‌فهمد و یکی را به عنوان عالم زمانی - مکانی و قلمرو عقل و دیگری را به عنوان عالم سرمدی و قلمرو شهود تشخیص می‌دهد کیست؟ اگر شهود عالم طبیعی را درک نمی‌کند و عقل از درک عالم سرمدی عاجز است، چه کسی هر دو عالم را یکجا درک می‌کند و آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و برای هر یک احکام خاص خودشان را صادر می‌کند؟ چه قوه‌ای درباره‌ی یافت‌های شهودی مفهوم‌سازی می‌کند و آن یافته‌ها را در قالب واژه و گزاره می‌ریزد؟ قطعاً خود شهود چنین کاری نمی‌کند. آیا قوه و درک‌کننده‌ی سومی هست؟ نفس یا ذهن با کدام قوه یا حیثیت دست به چنین کاری می‌زند؟ آن قوه چیزی جز عقل نمی‌تواند باشد. عقل هم در ادراک حسی حضور دارد و هم در ادراک شهودی. سنخ کاری که عقل در هر دو قلمرو می‌کند یکسان است. تفکر انتزاعی، مفهوم‌سازی، تحلیل، ترکیب، اعمال قواعد منطقی و بیان زبانی کار عقل است که در هر دو حوزه صورت می‌دهد. آری، عقل زندانی و محبوس در عالم طبیعت به ماورا راه ندارد. این عقل حتی در فهم خود طبیعت نیز از ظواهر محسوس نمی‌تواند فراتر رود. از همین رو، مفاهیم انتزاعی را بی‌معنا می‌داند. اگر امر به آن‌گونه بود که استیسی می‌پندارد، یعنی عقل

راه شناخت عالم طبیعت و شهود راه درک عالم سرمدی بود، فهم خود این مطلب غیرممکن بود، چون طبق این نظر، عقل از عالم سرمدی بی‌خبر است و شهود از عالم طبیعت. پس، چه کسی عالم را به دو قلمرو تقسیم می‌کند و از تفاوت آنها سخن می‌گوید؟

نتیجه‌گیری

حاصل کلام این است که استیس، از یک سو، تجربه‌گرا و پایبند به اصالت طبیعت است و امر عینی را مساوی با امر طبیعی می‌داند و، از سوی دیگر، به دین و عرفان دل‌بستگی دارد و با آشنایی که با دنیای عارفان یافته نمی‌تواند همچون پوزیتیویست‌ها دین و عرفان را به‌طور کلی بی‌اعتبار و گزاره‌های آن را بی‌معنا بشمارد. از سوی سوم، او می‌بیند که تثلیث مسیحی، آموزه‌های هندوئی و بودایی و برخی از بیانات عارفان تناقض‌آمیز و ناسازگار با عقل و منطق است. به علاوه، به پندار او، عارفان جهان طبیعی را، که از نگاه تجربی تنها جهان واقعی است، توهم و شبه‌واقع می‌شمارند و جهان سرمدی را که از نگاه پوزیتیویستی موهوم است تنها جهان واقعی تلقی می‌کنند. سرانجام او نه می‌تواند عقل و منطق را کنار نهد، نه تفکر تجربی را و نه تجربه‌های عرفانی و دینی را، با اینکه به گمان او اینها ناسازگار و جمع‌ناشدنی‌اند. در نهایت، وی ناچار می‌شود که ناسازگاری این دو مجموعه را با اختصاص هر یک به قلمروی متفاوت از دیگری بپذیرد. حوزه عقل و تجربه جهان زمانی-مکانی یا همان طبیعت است و قلمرو دین و عرفان جهان سرمدی است و جهان سرمدی جهان حکمرانی تناقضات است؛ تناقضاتی که در جهان طبیعت محال‌اند و در این جهان راه ندارند، در جهان ماورای طبیعت ضروری و حاکم‌اند.

نتیجه چنین تفکری این می‌شود که هم قضیه «خدا وجود دارد» کاذب است و هم قضیه «خدا وجود ندارد». در نتیجه، خدا هم وجود است و هم لاجود. پس، هم توحید درست است و هم الحاد؛ اصلاً «الحاد و توحید صرفاً دو وجه یک حقیقت» هستند. وی که در کتاب زمان و سرمدیت می‌گوید گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» هر دو کاذب هستند، در کتاب عرفان و فلسفه به این نتیجه می‌رسد که هر دو با وجود اینکه متناقض‌اند صادق‌اند.

اما چنان‌که دیدیم، مبنا و بنای اندیشه استیسی ناتمام است. گرچه هستی واجد کثرت و مراتبی است که هر مرتبه‌اش احکامی مخصوص به خود دارد، در عین حال، یک واحد یکپارچه است که قوانین عام و جهان‌شمولی دارد. قواعد عقلی و منطقی، از جمله اصل تناقض، گسترده‌ترین قواعد هستند و هیچ سپهری از شمول این قواعد مستثنا نیست. اما اینکه تعارض علم و دین و عقل و عرفان را باید چگونه فهمید و حل کرد حکایت دیگری است که شرح آن در این مجال نمی‌گنجد.

منابع

- استیسیس، والتر ترنس (۱۳۵۸) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۱) *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۸۸) *زمان و سرمدیت: جستاری در فلسفه دین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲) *رسالة النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۰) *اعجاز البیان*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود (بی تا) *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) *بحار الأنوار*، [ج ۶۸] بیروت: مؤسسة الوفاء.
- ملکبان، مصطفی (۱۳۸۹) *راهی به راهی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸) *اصول و مبانی عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.
- Stace, W. T (۱۹۵۲). *Religion and the Modern Mind*. Philadelphia, PA: J. B. Lippinett Company, ۱۹۵۲.
- _____ (۱۹۵۲). *Tim and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Stace, Walter Terence (۱۹۷۳). *Mysticism and Philosophy* (۱۹۶۱), London: Macmillan.