

بررسی مبانی و ابعادی از الهیات ایدئالیستی جوسایا رویس

علی سنایی*

چکیده

در این نوشتار با رجوع به مبانی اندیشه رویس، الهیات او تبیین و تحلیل می‌شود. رویس تحت تأثیر ایدئالیسم شخص‌گرا، انسان را بخشی از فرایند کیهانی می‌داند که اهداف حقیقت‌زنده و عینی (خداوند) را محقق می‌سازد. به نظر او ایدئالیسم قابلیت این را دارد که تفسیر نوین از الهیات مسیحی ارائه دهد؛ به طوری که با زندگی پویای انسان معاصر همخوانی داشته باشد. در فلسفه رویس امکان ارائه الگویی برای تعامل علم و دین هست، زیرا او با تمایز گذاردن میان تجربه حسی روزمره و تجربه سازمان‌یافته علمی، تمام تجارب ممکن و بالفعل را ابژه‌های ذهن مطلق الهی می‌داند و تلاش علمی بشر در زمینه اختراعات و اکتشافات را موجب عینیت بخشیدن امکانات نهفته در علم الهی می‌داند. رویس حتی تعهد وفادارانه دانشمندان و صاحبان مشاغل به جامعه بشری را نوعی از تجربه دینی (در معنای موسّع) می‌داند و تصویر جدیدی از کلیسای نامرئی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: جوسایا رویس، ایدئالیسم شخص‌گرا، پراگماتیسم، الهیات، کلیسای نامرئی، وفاداری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

مقدمه

رویس (۱۸۵۵-۱۹۱۶) (فیلسوف آمریکائی) با بهره‌گیری از ایدئالیسم شخص‌گرایانه و پراگماتیسم، خوانشی نو از الهیات مسیحی ارائه می‌دهد. با اینکه ضلع ایدئالیستی اندیشه او متأثر از فلاسفه‌ای مثل افلاطون، آگوستین، هگل و هرمان لوتسه است و از نظر پراگماتیستی هم با پیرس، جیمز و دیوئی (که معاصرین وی هستند) وجه اشتراک دارد ولی این تأثیرپذیری یا وجوه شباهت، چیزی از اصالت فلسفه او نمی‌کاهد. یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی رویس، تبیین الهیات مسیحی به گونه‌ای است که با اقتضائات جامعه نوین همخوانی داشته باشد. رویس وفاداری و تعهد به جامعه را منبع اصلی بینش دینی می‌داند و میان الهیات و اهداف پراگماتیستی سازگاری ایجاد می‌کند. در این نوشتار ابتدا دیدگاه هستی‌شناسانه رویس با تحلیلی که او از تجربه دارد، بیان می‌شود. در مرحله بعد به لوازم تفسیر وی از تجربه یعنی وحدت ذهن-عین و پراگماتیسم اشاره می‌گردد. در نهایت معرفت‌شناسی الهیاتی رویس که قرابت زیادی با دیدگاه آگوستین دارد تحلیل می‌شود.

۱- هستی‌شناسی رویس از منظر تحلیل تجربه

برای تبیین الهیات رویس باید ابتدا به معانی مختلف تجربه در فلسفه او اشاره کنیم. او هستی‌شناسی را در گرو تحلیل معانی تجربه می‌داند زیرا معتقد است که هستی در تلازم با تجربه به عنوان ایده‌های ذهنی است. بنابراین هر گاه که در فلسفه رویس بحث هستی (خواه برای خداوند و خواه برای سایر موجودات) مطرح می‌شود، باید به جایگاه و معنای تجربه پرداخت. در بخش بعد این نوشتار دیده می‌شود که رویس چگونه از رهگذر معرفت‌شناسی به اثبات وجود خداوند دست می‌زند. به نظر رویس برای اثبات خدا باید از ایده ذهنی یا تجربه انسانی از خداوند آغاز کرد؛ بنابراین نقطه اتصال معرفت‌شناسی و وجودشناسی، تجارب ذهنی انسان است. در ادامه با تحلیل وجوه مختلف تجربه در اندیشه

رویس به دو نتیجه مهم یعنی؛ "وحدت ذهن- عین زمینه‌ای برای پراگماتیسم ایدئالیستی" و "هویت ارتباطی^۱ اگو" دست می‌یابیم. البته نتایج فوق‌الذکر تلویحاً در تحلیل تجربه بیان می‌شود ولی برای ارائه طرح نسبتاً کاملتری از الهیات رویس، بهتر است که این دو نتیجه متمایز و بزرگنمایی شوند. مونسمن^۲ در مقاله خود، معانی مختلف تجربه از نظر رویس را با تأکید بر کتاب *جهان و فرد* به صورت زیر دسته‌بندی می‌کند:

رویس معتقد است که فلسفه، مطالعه انتقادی معنای تجربه است. او معنای دوازده‌گانه زیر را برای تجربه بر می‌شمرد: (۱) معنای نخست تجربه، ایده‌های محض است. ایده محض حیث ارجاعی ندارد و درباره چیزی نیست. (۲) تجربه به معنای «بی‌واسطگی^۳» است. رویس داده‌های حسی، عواطف و به‌طور کلی حیات درونی را به عنوان واقعیت خام^۴ در نظر می‌گیرد که در یک تجربه بی‌واسطه برای سوژه حضور می‌یابد. وقتی که نور ایده بر خائوس^۵ بی‌واسطگی می‌تابد، تجربه ایدئال شده^۶ حاصل می‌شود. (۳) معنای سوم تجربه، فکر^۷ یا اندیشه است. وقتی که یک یا چند ایده نمی‌تواند بر خائوس بی‌واسطگی تجربه‌فائق بیاید، ذهن به دنبال ایده‌های جدید خواهد بود و از روابطی که میان ایده‌ها برقرار می‌شود، فکر تحقق می‌یابد. بنابراین فکر به مجموعه‌ای از ایده‌ها، عادات، جهت‌گیری‌ها و بینش^۸ اطلاق می‌شود. (۴) تجربه ارجاعی^۹: «ارتباط^{۱۰} که عامل وحدت‌بخش ایده‌ها در فکر است، ما را به تجربه ارجاعی یا تجربه شخصی *استعلا یافته*^{۱۱} سوق می‌دهد. تجربه استعلا یافته ایده‌ای است که مطابق با یک فاکت باشد. (۵) تجربه واقعاً معنادار^{۱۲}، یک تجربه ایدئال شده است که اولاً حیث ارجاعی درست دارد و ثانیاً در جستجوی تحقق هدف است. (۶) حیث غایت‌انگاران^{۱۳} تجربه ایدئال شده: ایده‌ها غایت‌انگاران هستند زیرا آن‌چه ما تجربه می‌کنیم به نوعی اراده ما است که تحت فشار فاکت‌ها قرار گرفته است. هر ایده ابژه خود را از میان ابژه‌های متنوع انتخاب می‌کند و این امر با گزینش هدف‌مند اراده حاصل می‌شود. (۷) تجربه ایدئال شده به عنوان فرایند ارادی: ایده یک فرایند ارادی است که هدف خود را دنبال می‌کند و ابژه نیز تجسم اراده‌ای است که آگاهانه رویدادی را طراحی می‌کند. (۸) معنای دیگر تجربه، تفسیر^{۱۴}

است. تفسیر به معنای انتقال از یک ایده به ایده دیگر برای رسیدن به بینش است. تفسیر، فهم معنای حقیقی یا کامل از سیستم نمادها است؛ به طوری که کل معنادار تجربه در یک حضور بی‌واسطه درک شود. (۹) تجربه به معنای عمل^{۱۵}: عمل، بیان یا ظهور یک ایده است. ایده‌ها صرفاً باز نمود یا تصویر اشیاء نیستند بلکه ابزاری برای تحقق هدف محسوب می‌شوند. (۱۰) تجربه به عنوان فرایند تکرار شونده^{۱۶} تفکر: در اهداف یا طرح‌های عمل، واحد و کثیر به یگانگی می‌رسند. در فرایند تکرار شونده تفکر با کثرتی از ایده‌ها مواجه می‌شویم که در وحدت با یکدیگر هستند. روپس با استفاده از سیستم اعداد، یک طرح انتزاعی برای فهم ماهیت «خود» ارائه می‌دهد. هر عدد بر اس الگوی توالی و تعاقب، باز نمای عدد بعد است و اعداد مجموعاً یک سیستم خود-تنظیم‌بخش را تشکیل می‌دهند. اندیشه نیز در یک فرایند تکرار شونده، «خود» را به عنوان یک سیستم خود-بازنمایی کننده^{۱۷} تحقق می‌بخشد. البته «خود» یک داده نیست بلکه ایدئال تمامیت^{۱۸} است که فرایند تکرار شونده اندیشه در پی رسیدن به آن است. (۱۱) معنای یازدهم تجربه، حیث اخلاقی دارد. «خود» به عنوان ایدئال تمامیت، یک طرح-زندگی^{۱۹} است. این سیستم تمایل اخلاقی برای رسیدن به زندگی خوب و سعادت‌مندانانه را دارد. روپس رویکرد اتمیستی به خودهای بشری ندارد بلکه تحقق آرمان تمامیت را با وفاداری به جامعه خوب و شرکت جستن در حیات مطلق ممکن می‌داند. (۱۲) آخرین معنای تجربه، تجربه دینی و عرفانی است. این تجربه به معنای شرکت جستن در امر الهی یا وجود ابدی است به طوری که فرد با حیات کل متحد می‌شود (Monsman, 1940: 331-340).

فاکت‌ها ابژه‌های توجه ممکن هستند و سوژه با توجه خود، اشیاء را دسته‌بندی و وجوه شباهت و تفاوت آن‌ها را بیان می‌کند (Royce, 1904: 98). بنابراین شباهت و تفاوت (به عنوان مهمترین مقولات تجربه) بر حسب توجه ارادی سوژه قابل تبیین است. روپس یک تفسیر غایت‌نگارانه از واقعیت ارائه می‌دهد زیرا فاکت‌ها را ایده‌های تحقق‌یافته می‌داند (Ibid: 59). این دیدگاه برخلاف نگرش روان‌شناختی است که

فرایندهای شناختی را واکنش به محیط می‌داند. به نظر او با تحلیل اصول تجربه در می‌یابیم که جهان عینی مقدم بر واکنش‌های شناختی ما نیست. وقتی که من واقعیتی را تصدیق می‌کنم، آن واقعیت در رابطه با عمل جزئی من معنا می‌یابد. محدودیتی که من در تجربه خود احساس می‌کنم به خاطر داده شدن محتویات بی‌واسطه آگاهی نیست. هر چه عمل من کامل‌تر باشد، محتویات تجربه‌ام بیشتر خواهد بود و هر چه اراده من ناقص‌تر ظهور یابد، احساس نابسندگی بیشتری خواهم داشت. آن نوع هنجاریتی که در اعمال اخلاقی هست، در تجارب من نیز حضور دارد و ریشه در اتونومی یا استقلال اراده دارد (Ibid: 32-30). من در هر لحظه به تعداد کمی از ابژه‌ها توجه می‌کنم و جهلم نسبت به سایر بخش‌های جهان به خاطر محدودیت یا نقص ظهور اراده‌ام است. جهان در تمامیتش تجسم یک اراده کامل است و در هر لحظه بخش‌های محدودی از آن اراده در آگاهی انسانی تجسم می‌یابد (Ibid: 61).

۱-۱- وحدت ذهن و عین زمینه‌ساز پراگماتیسم ایدئالیستی

با توجه به معانی فوق‌الذکر تجربه مشخص شد که ایده ظهور اراده‌ای است که می‌خواهد جهان را به نفع خود تغییر دهد. بنابراین کاملترین نوع تجربه، ایده‌ای است که با فعالیت عملی ظهور می‌یابد. در این تلقی از تجربه می‌توان وحدت ذهن و عین را ملاحظه کرد. روپس با انتقاد از نگرش یکسویه‌نگرانه عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، از زاویه‌ای دیگر هم به وحدت ذهن و عین می‌رسد.

به نظر روپس اکثر فلاسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا مثل افلاطون، دکارت، کانت و راسل بین حس^{۲۰} و مفهوم^{۲۱} 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 پردازد؛ ولی در زندگی واقعی با وحدت حس و مفهوم روبرو است. بهترین موضعی

که این دو حالت از شناخت به وحدت می‌رسند، عمل^{۲۲} است (Royce, 1913: 277-280). از آن‌جا که رویس وحدت حس و مفهوم را در عمل می‌بیند، نوعی پراگماتیسم ایدئالیستی را ارائه می‌دهد که یکی از محورهای اصلی الهیات او محسوب می‌شود. رویس از پراگماتیسم، خوانش ایدئالیستی ارائه می‌دهد. او در دهه ۱۸۷۰ در دانشگاه گوتینگن شاگرد هرمان لوتسه^{۲۴} (۱۸۱۷-۱۸۸۱) -ایدئالیست آلمانی- بوده است و تحت تأثیر او ایدئالیسم شخص‌گرایانه را دنبال می‌کند (Long, 2000: 35). در واقع او یک تفسیر آمریکائی از سنت ایدئالیستی آلمان ارائه می‌دهد (Anderson, 2004: 28). درس مهم رویس از پراگماتیسم این بود که ما جهان را به واسطه 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 به عنوان عامل فعال دید (Royce, 1908: 362).

۱-۲- ماهیت ارتباطی اگو

همانطور که گفتیم «خود» در فرایند تفکر که محصول ارتباط میان ایده‌ها است، شکل می‌گیرد. «خود» هویتی است که تدریجاً و با فرایند مستمر تفکر شکل می‌گیرد و همان‌طور که عدد نامتناهی بالقوه است و رشد فزاینده دارد، «خود» نیز با تفکر بیشتر و جذب ایده‌های بیشتر به ایدئال تمامیت نزدیک می‌شود ولی این مسیر حد یقینی ندارد (Royce, 1904: 106). رویس معتقد است که «خود» محصول روابط اجتماعی و زمینه‌های فرهنگی است. به عبارت دیگر او برای «خود» شأن ارتباطی قائل می‌شود و هویت آن را محصول بافت و زمینه فرهنگی و اجتماعی می‌داند. از این جهت دیدگاه او با معرفت‌شناسی اتمیستی افلاطونی - دکارتی تفاوت دارد.

دکارت معتقد بود که ویژگی اصلی و ضروری «خود» یا ذهن، آگاهی است که هیچگاه از آن منفک نمی‌شود. به نظر دکارت ذهن یک جوهر غیر مادی است که خصلت

سوژکتیو دارد. بدین ترتیب دکارت هویت ذهن را بر اساس روابط اجتماعی و بافت فرهنگی تعریف نمی‌کند بلکه آن را هویتی مطلقاً تقسیم‌ناپذیر می‌داند (سجویک، ۱۳۸۸: ۳۹). حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از یک سو مانند رویس رویکرد جوهرانگارانۀ درباره ذهن را نفی کرد و از سوی دیگر به بینش ایدئالیستی درباره آگاهی ملزم بود؟ از آن جا که معمولاً ایدئالیسم در بستر سنت افلاطونی شکل می‌گیرد، به نظر می‌رسد که رویس هم به عنوان یک ایدئالیست باید به جوهریت ذهن و فردگرایی متافیزیکی آن پای بند باشد. ولی عملاً می‌بینیم که او همچون فلاسفه پسامدرن، «خود» را آمیزه‌ای از عناصر فرهنگی و اجتماعی می‌داند و آن را در پرتو عوامل بیرونی تعریف می‌کند. در ادامه نشان می‌دهیم که رویس چگونه از همین هویت/ارتباطی/گو به بینش معنوی و الهیاتی می‌رسد و البته همین امر وجه اختلاف او با برخی فلاسفه پسامدرن نیز هست. در واقع اندیشه رویس را می‌توان نقطه اتصال بین " رویکرد پسامدرن درباره آگو" و "خوانش ایدئالیستی- الهیاتی از ماهیت ارتباطی آگو" دانست^{۲۵}.

۲- معرفت‌شناسی الهیاتی

شاید بتوان متقارن با مبحث انتوتولوژی (وجودشناسی الهیاتی)^{۲۶} که در تاریخ فلسفه سابقه طولانی دارد، از پیوند معرفت‌شناسی و الهیات نیز سخن گفت. نگارنده این سطور با بررسی روشی که رویس در اثبات وجود خدا اتخاذ می‌کند، اصطلاح ایستمه-تولوژی (معرفت‌شناسی الهیاتی) را پیشنهاد می‌دهد. منظور از این اصطلاح بررسی وجوه معرفت‌شناختی باور به خدا نیست بلکه اثبات وجود خدا با تحلیل معرفت یا آگاهی بشر است. در ادامه با رجوع به آثار رویس که در رأس آنها کتاب مفهوم خدا است، دیدگاه رویس را تبیین و تحلیل می‌کنیم. البته روش فوق در اندیشه آگوستین نیز سابقه داشته است زیرا این الهیدان قرون وسطی با تحلیل معرفت بشری، به اثبات وجود خدا دست می‌یازد ولی رویس با بررسی روش علم تجربی، نگرش نوینی در این زمینه دارد که در قیاس با سایر متفکران، حاوی نکات جدید و قابل تأملی است.

رویس در ابتدا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا خداوند یک ایده محض است یا وجود واقعی نیز دارد؟ به نظر او قبل از اینکه وجود انضمامی خدا را بررسی کنیم، باید ایده او را به عنوان یکی از مهمترین دارایی‌های ذهنی خود تحلیل کنیم. بر همین اساس این سؤال را مطرح می‌کند: مهمترین صفتی که به خداوند نسبت می‌دهیم چیست؟ به نظر رویس بسیاری از الهیدان‌ها و فلاسفه مهمترین صفت خدا را آگاهی یا علم مطلق می‌دانند. از آنجا که مفهوم خدا در آگاهی بشری مطرح می‌شود، لازم است که ابتدا دربارهٔ وجوه مختلف معرفت انسان و نهایتاً در مقایسه معرفت بشری با علم خدا نکاتی بیان شود (Royce, 1898: 7).^{۳۷} رویس معتقد است که با تحلیل معرفت بشری و حتی جهل انسان، افق نوینی در خداشناسی به روی ما گشوده می‌شود.

اینکه انسان درباره اشیاء و رویدادها می‌پرسد، به خاطر فاصله‌ای است که میان ایده‌های ذهنی و فاکت‌ها وجود دارد. به دیگر سخن، جدایی ایده و فاکت لازمه معرفت بشری است و اگر بین این دو انشقاقی نبود، امکان پرسشگری فراهم نمی‌شد. پس هر دانشی محصول دو عامل است: (۱) فاکت یا چیزی که تجربه می‌شود (۲) ایده محض دربارهٔ تجربه بالفعل یا ممکن. در خداوند به عنوان عالم مطلق، جدایی و انفصال بین ایده و فاکت وجود ندارد بلکه این دو در وحدت کامل هستند (Ibid: 9-10). پیش از این گفتیم که اولین معنای تجربه، ایده‌های ذهنی است و زمانی که ایده‌ها بر فاکت‌ها منطبق شود، با «تجربه تحقق یافته» مواجه می‌شویم. ایده‌ای که در قالب یک تجربه تحقق یابد، تجربه‌ای کامل خواهد بود زیرا هم حیث ارجاعی دارد و هم اینکه در کنش یا عمل ظهور می‌یابد. به نظر رویس با توجه به وحدت ایده‌ها و فاکت‌ها در علم الهی، نمی‌توان خدا را موجودی بیرون از جهان که صرفاً به نظاره‌گری مشغول است، دانست بلکه خداوند حقیقت مطلق یا مجموعه ایده‌های ممکن و بالفعل است. برای انسان‌ها فاکت‌ها از هم گسسته هستند و تدریجاً از طریق علم میان آن‌ها هماهنگی برقرار می‌شود ولی در علم الهی ایده‌ها همان فاکت‌های تحقق یافته هستند زیرا خدا یک تجربه مطلقاً سازمان یافته

و سیستم واحدی از ایده‌ها است که نیاز به اصلاح و تکمیل ندارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا عالم مطلق وجود خارجی و انضمامی دارد؟ رویس برای پاسخ به این پرسش، تحلیلی از جهل بشری ارائه می‌دهد.

به نظر او درک انسان از جهان فیزیکی به واسطه شرایط فیزیولوژیکی و زیستی است. درواقع انسان از طریق مراکز دیداری و شنیداری مغز به رویدادهای فیزیکی واکنش نشان می‌دهد و هر تغییری در سازمان ادراکی موجب تغییر در کیفیت شناخت می‌شود. بنابراین تجارب حسی نمی‌تواند واقعیت مطلق را نشان دهد و تنها موجب دسترسی به واقعیت پدیداری اشیاء می‌شود. رویس بین دو نوع تجربه فرق می‌گذارد: (۱) تجربه حسی که زودگذر^{۲۸}، تدریجی و پاره پاره^{۲۹} است و صرفاً واقعیت پدیداری جهان را نشان می‌دهد. این تجربه با اینکه درک مستقیم و بی‌واسطه از واقعیت را به ما می‌دهد ولی تغییرپذیر و مملو از خطا است. (۲) تجربه سازمان‌یافته^{۳۰} که از طریق علم حاصل می‌شود. با علم تدریجاً شبکه گسترده‌ای از روابط میان اشیاء را درک می‌کنیم و به تجربه‌ای منظم و قابل تکرار از واقعیت می‌رسیم. علم از طریق ابزارهای آزمایشگاهی به طور غیرمستقیم با واقعیت مرتبط می‌شود و از ظواهر پدیداری و زودگذر اشیاء فراروی می‌کند (ibid: 19-22). تجارب حسی توده‌ای از امور پراکنده و جزئی است ولی علم درصدد غلبه بر کائوس حیات حسی است و نظم مستتر در جهان را با تدابیر ماهرانه خود آشکار می‌کند. تفاوت میان تجربه حسی و شناخت علمی تمایز بین «به نظر رسیدن» و «واقعیت» است. برای مثال در رویکرد روزمره و عرفی می‌گوئیم که خورشید طلوع و غروب می‌کند ولی علم به ما نشان می‌دهد که شب و روز نتیجه گردش زمین حول محور خودش است (ibid: 30-31).

رویس مفاهیم علمی را با ایده‌های افلاطونی مقایسه می‌کند. به نظر او همان‌طور که دانشمندان امروز با ابژه‌های علمی مثل اتم، ادوار زمین شناختی، فرایند تکامل زیستی و فرمول‌های ریاضی توصیف دقیقی از روابط میان اشیاء ارائه می‌دهند، افلاطون هم با طرح عالم مثل حقیقت را در قلمرویی فراتر از جهان پدیداری و ناپایدار حواس دنبال

می‌کند (ibid: 23). علم تصویری از یک جهان دلبخواهی^{۳۱} ارائه نمی‌دهد بلکه ایده‌های خود را با فاکت‌ها تأیید می‌کند ولی ایده‌های افلاطونی در قلمرویی کاملاً متعال و جدای از عالم مادی قرار دارند. به نظر او واقعیت مطلق، مجموعه‌ای از تجارب ممکن و بالفعل است. واقعیت و «تجربه سازمان‌یافته» اصطلاحات همبسته هستند به طوری که اگر تجربه سازمان‌یافته را صرفاً امری ممکن بدانیم، واقعیت نیز در حد امکان باقی می‌ماند. رویش برای توضیح این مطلب از تمایز منطقی بین دو نوع گزاره اسد تفاده می‌کند: (۱) گزاره فرضی یا شرطی (۲) گزاره مقولی. هر گزاره فرضی که با (اگر) آغاز می‌شود مستلزم یک گزاره وجودی است. به عبارت دیگر اگر تجربه بالفعل وجود نداشته باشد، امکان محض معنایی نخواهد داشت^{۳۲}.

هر گزاره فرضی که بیانگر نوعی رابطه ممکن میان اشیاء است، باید مطابق با یک واقعیت باشد. هر گزاره فرضی ظهور محدودی از تجربه مطلق است. اگر بگوئیم که تجربه سازمان‌یافته یک فاکت انضمامی نیست و صرفاً ایده‌ای است که می‌توان بدان امیدوار بود، پس تمام تجارب اذهان متناهی در طول تاریخ به خیالات واهی تقلیل می‌یابد. هر انسان متناهی به محدودیت تجارب خود علم دارد ولی نمی‌تواند بگوید که وحدتی فراسوی تجارب پراکنده‌اش نیست. فقط یک تجربه‌گر مطلق می‌تواند اعا کند که فراسوی جهان من هیچ تجربه بالفعلی وجود ندارد. هر تفسیر معقول از تجربه مستلزم این است که کل سازمان‌یافته‌ای از تجربه باشد که آن تجربه جزئی، وحدت ارگانیک با تجربه ایدئال داشته باشد. (Ibid: 37-42). تجربه نهایی واقعیتی همه شمول و حیاتی واحد است که با چیزی فراسوی خودش تعیین نیافته است و تحقق کامل ایده‌های خودش است.

تجربه سازمان‌یافته که در علم متبلور می‌شود، محصول تجارب انباشته شده بشری در طول تاریخ است. بنابراین هر فرد انسانی نقشی را در حیات کل ایفا می‌کند و تجربه‌ای بر تجارب بشریت می‌افزاید. در ایدئالیسم مطلق هگل فرد تا جایی اهمیت دارد که به

کل خدمت می‌کند ولی روپس برای شخص به ماهو شخص اهمیت قائل می‌شود. به عبارت دیگر روپس فرد را در پیشگاه مطلق قربانی نمی‌کند زیرا معتقد است که تاریخ با فعالیت یکایک انسان‌ها ساخته می‌شود بنابراین هر انسانی به نوبه خود ارزشمند است. به نظر روپس هر شخص استعدادهای منحصر به فردی دارد که در کل تاریخ تکرار نمی‌شود بنابراین هر کس به فراخور توانایی‌های خود می‌تواند به تحقق تجربه ایدئال یا معرفت سازمان‌یافته بشری کمک کند. بر همین اساس روپس وفاداری به جامعه را یکی از مهمترین منابع برای بینش دینی^{۳۳} می‌داند و از حیات اجتماعی تحلیل لیدئالیستی- الهیاتی ارائه می‌دهد.

۳- وفاداری به عنوان اصلی‌ترین سرچشمه بینش دینی

از آن‌جا که 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، درواقع به آگاهی کل خدمت کرده‌ایم. از آن‌جا که فرد وفادار با هر عمل خود وحدت کل را مفروض می‌گیرد، در یک عمل دینی یا ایمانی شرکت می‌جوید (Royce, 1912: 272-274). به عبارت دیگر اگر وفاداری^{۳۴} را اراده به آشکار کردن امر لیدی از طریق اعمال فردی خود بدانیم، می‌توان آن را عالی‌ترین سرچشمه بینش دینی دانست. اهمیتی که روپس برای وفاداری به عنوان منبع بینش دینی قائل است در اصطلاح «دین وفاداری»^{۳۵} بازتاب می‌یابد. در ادامه او این دیدگاه را با الهیات مسیحی تطبیق می‌دهد.

به نظر روپس در سنت پولسی زمینه برای وحدت انسان‌ها با شرکت جستن در جامعه الهی فراهم می‌شود. پولس در نامه به کولسیان و افسسیان می‌گوید که کلیسا همچون بدن مسیح و پیروان او همچون اعضا و جوارح آن هستند. روپس در این استعاره طرحی از جامعه الهی به عنوان کل انداموار می‌یابد:

به نظر رسول هم همسایه و هم دوستدار همسایه ... اعضای بدن مسیح هستند و ارزش هر انسان به عنوان فرد با عضویت او در آن بدن و

با عشق به جامعه، پیوند می‌خورد... در حکایات [کتاب مقدس] دربارهٔ عشق خداوند به همسایه، می‌توان دلیلی بر ارزش نامتناهی فرد یافت. پولس در عشق مسیح به کلیسا دلیلی بر این مدعا می‌یابد که هم جامعه و هم فرد موضوعات دل‌مشغولی نامتناهی هستند به طوری که [کلیسا] هر دو را شکوه می‌بخشد و یگانه می‌سازد. هر عضو رستگاری خود را تنها در وحدت با کلیسا می‌یابد. عضو بدون روح الهی و جامعه می‌میرد... در مجموع عشق مسیح صورتی از وفاداری را به خود می‌گیرد (Royce, 1913: 97-98).

این رویکرد ارگانیک، جامعه را در قالب یک موجود زنده به تصویر می‌کشد به طوری که هر فرد با شرکت جستن در آن، به حیات کل خدمت می‌کند. رویس با بهره‌برداری از ایدئالیسم، خوانشی از سنت پولسی ارائه می‌دهد که به نوعی در تقابل با الهیات فردگرایانه اگزیستانسیالیستی است. او 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 عاشقانهٔ 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 می‌یابد و نهایتاً در رستخیز مسیح و انکشاف الهی به اوج خود می‌رسد. به نظر پولس فرد با عضویت در کلیسا (جامعهٔ مؤمنان) رستگار می‌شود. او معتقد است که رشد مسیحیت در مدت زمان کوتاه به خاطر روحیهٔ اجتماعی آن بود؛ زیرا امکان یگانگی همهٔ انسان‌ها با التزام به مسیح را مطرح می‌کند و افراد را فارغ از این که متعلق به کدام طبقهٔ اجتماعی هستند، در ساختن یک جهان مشترک شرکت می‌دهد (Dotterer, 1986: 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

بیانگارد و رویکردی غیر متعهدانه نسبت به دیگران اتخاذ نماید. در چنین شرایطی نه تنها فرد به کامیابی حقیقی نمی‌رسد بلکه جامعه نیز در سطح کلان روی سعادت را نخواهد دید (Royce, 1885: 56).

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

با توجه به مطالبی که درباره ماهیت ارتباطی آگو، وحدت ذهن-عین، معرفت‌شناسی الهیاتی و وفاداری گفته شد، یکی دیگر از زوایای اندیشه رویس تحت عنوان تفسیرگرایی آشکار می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

رویس نظریه تفسیر را از معرفت‌شناسی پیرس 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 اشیاء بیرونی است و ذهن هم برای ساختن صور کلی اشیاء با موضوعات بیرونی محدود می‌شود ولی تفسیر به عنوان 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 دوگانه‌انگاری ذهن و عین نیست (Royce, 1913, V2: 149-151). در تفسیر هیچ مدلول قطعی و معینی وجود ندارد بلکه فهم محصول تلاقی چشم‌اندازهای فکری است. به نوعی دیدگاه او با نظریه امتزاج افق‌ها در هرمنوتیک گادامر قابل تطبیق است. رویس ملاک ارزیابی هر مکالمه محلی^{۳۶} را جامعه ایدئال می‌داند. هرچند که جامعه ایدئال کاملاً محقق نمی‌شود ولی به هر میزان که درجه وفاداری و تعهد افراد به حیات اجتماعی بیشتر باشد، تقرب به جامعه ایدئال بیشتر می‌شود. رویس برای دانش بشری قیود اخلاقی لحاظ می‌کند. به نظر او مفسر باید تا جایی که می‌تواند از خودمحموری فاصله بگیرد تا

دیگری را چنانکه هست ببیند (Cady, 1988: 153- 157).

رویس با استخراج دلالت‌های الهیاتی از نظریه تفسیر، دیدگاهی درباره شئون حلولی و متعالی خدا ارائه می‌دهد. تمایل به خود-وحدت بخشی^{۳۷} که لازمه هویت فردی است، در سطوح زیستی و اجتماعی هم حضور دارد. به نظر رویس نیروهای وحدت‌بخش «خود»، جامعه و طبیعت نیروهای الهی^{۳۸} هستند. موفقیت هر ایده یا نشانه (که برای تفسیر واقعیت استفاده می‌شود) با ایجاد افق گسترده‌تر برای وحدت انسان‌ها سنجیده می‌شود. هر گاه انسان‌ها با عشق، وفاداری و تعهد با یکدیگر برخورد کنند، آن‌جا می‌توان تبلور نیروهای وحدت‌بخش الهی را دید. خدا برای رویس روح خلاق، آشتی‌دهنده و مفسر است که حیات اجتماعی را عمق می‌بخشد و گسترش می‌دهد (Nuyen, 1991: 72). او از یک‌سو 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. با دقت در نظریه تفسیر رویس مشخص می‌شود که او برای ارتباطات انسانی و جامعه ارزش الوهی قائل می‌شود. رویس یکی از منابع اصلی بینش دینی را وفاداری می‌داند. در ادامه ضمن تبیین این موضوع، خوانش الهیاتی رویس از جامعه را در ذیل مبحث انواع کلیسا تحلیل می‌کنیم.

۵- کلیسای مرئی^{۳۹} و نامرئی^{۴۰}

به نظر رویس انسان باید عزم جدی و مسئولانه برای خدمت به جامعه داشته باشد. 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. نگهبان 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^{۴۱} زندگی می‌کنند (Royce, 1912: 189-195). اخوت معنوی که با خدمت افراد وفادار حاصل می‌شود، جلوه‌ای از آگاهی ابدی به عنوان هدف گمشده^{۴۲} است (Ibid: 272). در همین رابطه، رویس بین کلیسای مرئی و کلیسای نامرئی فرق می‌گذارد. منظور از کلیسای مرئی، التزام به یک دین سازمان‌یافته با مجموعه‌ای از اعتقاداتنامه‌های رسمی است که در فرایند تاریخی شکل می‌گیرد. افرادی که زندگی خودشان را با کلیسای مرئی تعریف می‌کنند، خودشان را به یک نهاد دینی خاص محدود کرده‌اند. اما افراد وفادار که در روح زندگی می‌کنند، حتی اگر تصریح کنند که بی‌دین هستند اعضای کلیسای نامرئی محسوب می‌شوند. به نظر رویس مسیحیت از سنت‌های پیشین مثل اندیشه‌های یونانی‌مآب بهره برده است؛ بنابراین به لحاظ تاریخی آمیزه‌ای از انگیزه‌های معنوی مختلف است (Ibid: 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 (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۵۷۵-۵۷۹). رویس در ادامه حتی سقراط، افلاطون و سوفوکلس را معلمان دینی بشریت می‌نامد (Royce, 1912: 279). نهایتاً هدف او این است که نگاه متعصبانه اعضای کلیسای مرئی را به نفع یک دیدگاه معنوی جهان‌شمول کنار بگذارد. کلیسای نامرئی یک نهاد صرفاً بشری یا سکولار نیست بلکه تجسم واقعیت فرانسسانی است که در وفاداری‌های شخصی ما ظهور می‌یابد (Ibid: 281).

۶- اعتقادنامه دین مطلق از نظر رویس

به نظر رویس ما با وفاداری‌های جزئی خود به یک هدف گمشده فرانسسانی خدمت می‌کنیم. با مطالعه متون مقدس در ادیان متوجه می‌شویم که همه آنها دو مؤلفه اصلی دارند: غم^{۴۳} و تخیل^{۴۴}. در ادیان امر فرانسسانی در قالب اشتیاق، غصه و تخیلات بیان می‌شود. امر ابدی به ما نزدیک است زیرا وجد ما مشتمل در اوست و ارزشمندی تمام اهداف ما وابسته به آن است. در عین حال امر ابدی از ما بسیار دور است زیرا تجارب

ضعیف و پراکنده بشری موجب می‌شود که درک کاملی از او نداشته باشیم. برای اینکه ما رابطه خودمان را با حقیقت به صورت تجربه‌ای زنده درک کنیم، باید به نمادهایی که محصول تخیل است، رجوع کنیم. علم تجربی جزئیات جهان را به ما می‌آموزد ولی نمی‌تواند بینشی درباره وحدت حیات به ما بدهد. در واقع تخیل نحوه ارتباط ما با حیات کل را نشان می‌دهد و از این طریق غصه‌هایمان را کاهش می‌دهد. پس با علوم تجربی نمی‌توان به بینش واحدی از جهان به مثابه یک کل زنده دست یافت. اعتقادنامه دین وفاداری به صورت زیر قابل تلخیص است:

(۱) اعتقاد به وحدت عقلانی و خیر بودن جهان

(۲) اعتقاد به حقیقت عینی و نزدیک بودن آن به ما علیرغم جهل و ضعف بشری

(۳) کامل بودن معنای آن حقیقت در عین بی‌نظمی تجارب کنونی ما

(۴) علاقه امر ابدی به سرنوشت ما به عنوان موجوات اخلاقی

(۵) یقین به این که از طریق وفاداری صادقانه و واقعی می‌توان با جهان-زندگی مثل یک دوست ارتباط برقرار کرد؛ همان‌طور که موسی با یهوه سخن گفت (Royce, 1908: 388-390)

۷- ملاحظات نهایی

۷-۱ به نظر می‌رسد که رویس با نفی دوگانه‌انگاری بین سوژه و ابژه راهکار معتناهی برای یافتن معنای زندگی ارائه می‌دهد. در خوانش پراگماتیستی او از شناخت می‌توان نفی دوگانگی سوژه و ابژه را دید. احساس بی‌معنایی زمانی بروز می‌کند که بین آگاهی انسان و جهان خارج فاصله و شکاف پرنشده‌ی ایجاد شود و انسان به این نتیجه برسد که باید خودش به تنهایی مسئولیت معنادار کردن جهان را برعهده بگیرد^{۴۵}. به نظر رویس جهان، جهان تجربه ما است و فهم جنبه عملی دارد. فهم به عنوان یک عمل یا کنش،

انسان را در جریان زندگی غوطه‌ور می‌سازد و بین او و دیگری (جامعه یا طبیعت) فاصله نمی‌اندازد و همین مبانی معنادارشدن حیات است. با توجه به وجوه لیدئالیستی در پراگماتیسم رویس، مشخص می‌شود که او صرفاً به تلاش بشری برای یافتن طرح منسجم و معنادار از تجارب بسنده نمی‌کند، بلکه تمام اعمال بشری را بخشی از آگاهی ابدی می‌داند. در واقع به نظر رویس جهان محل ظهور نیروهای وحدت‌بخش معنوی است و وظیفه انسان کشف معنا و نه جعل آن است. به تعبیر اروین یالوم اگر انسان از منظر کیهانی به امور بنگرد و تصور کند که تمام رنج‌ها و دستاوردهای بشری طی یک حادثه عظیم کیهانی بالمره نابود می‌شود، احساس پوچی عمیقی وجود او را فرا می‌گیرد ولی اگر بگوید که هیچ یک از فعالیت‌های انسان در دنیا از بین نمی‌رود و هر تجربه بشری نقشی در تکمیل حیات بشری ایفا می‌کند، زندگی را معنادار خواهد یافت. به نظر رویس تمام دستاوردهای بشری به عنوان بخشی از حیات کل، حفظ می‌شود و هر کس با توجه به وظیفه متعهدانه خود می‌تواند بر غنای آن بیافزاید. اندیشه رویس زمینه خوبی برای نفی رویکردهای شکاکانه است و راهکار عمده برای برون‌رفت از احساس پوچی را فعالیت متعهدانه و مسئولانه می‌داند.

۷-۲ آن‌چه رویس درباره ارتباط معرفت‌شناسی و الهیات می‌گوید، در اندیشه آگوستین سابقه داشته است. آگوستین از طریق تحلیل‌های معرفت‌شناختی، وجود خدا را اثبات می‌کند و رویس نیز در آثار خود بارها به افلاطون و آگوستین و تأثیراتی که از این دو متفکر پذیرفته است اشاره می‌نماید. در این مجال ابتدا به دیدگاه آگوستین می‌پردازیم تا زمینه‌های فکری رویس را در اسلافش نشان دهیم.

آگوستین معتقد است که ما مفاهیم را با فعالیت انتزاعی ذهن کسب می‌کنیم. او در این موضع دقیقاً تحت تأثیر سنت ارسطویی است که مفاهیم کلی را محصول فرایند حس، خیال و عقل می‌داند. از سوی دیگر واحد شناخت علمی، گزاره یا قضیه است زیرا هر چند مؤلفه‌های قضیه، مفاهیم کلی هستند ولی آن‌چه دانش ما را شکل می‌دهد درک روابط کلی و ضروری میان اشیاء است. به نظر آگوستین درک کلیت و ضرورت ناشی از اشراق

الهی است زیرا کلیت و ضرورت در میان اشیاء جزئی و متناهی و فناپذیر یافت نمی‌شود. در مجموع علم بشری نتیجه فعالیت ذهن انتزاعی و روابطی است که به واسطه عقل الهی یا لوگوس اشراق می‌گردد. بر همین اساس حقایق ثابت و ازلی و تغییرناپذیر (که موضوع علم حقیقی است) در حیات مادی قابل جستجو نیست. از آنجا که محسوسات همواره در معرض تغییر هستند، پس حقایق ثابت در عقل ازلی خداوند یا لوگوس حضور دارند. به نظر او شناخت علمی، دلیلی بر وجود امر مطلق یا خداوند است و اگر خدا وجود نداشته باشد اساساً هیچ معرفت حقیقی ممکن نخواهد بود. آگوستین به پیروی از افلاطون، موضوع شناخت حسی را اشیاء مادی و موضوع شناخت علمی یا حقیقی را ایده‌های افلاطونی می‌داند. البته آگوستین به پیروی از متفکران پیش از خود (همچون یوستینوس، اریگن و کلمنس اسکندرنی) مثل افلاطونی را در عقل الهی یا لوگوس قرار می‌دهد و موضوع علم حقیقی را مثال‌های الهی می‌داند. از نظر او علم حقیقی، در محدوده اشیاء جزئی باقی نمی‌ماند بلکه با قلمرو شهود عقلانی یا مثال‌های الهی مرتبط می‌شود.

رویس نیز در کتاب مفهوم خدا/ با الهام از سنت آگوستینی، رابطه معرفت‌شناسی و الهیات را تحلیل می‌کند. به نظر او تجربه سازمان یافته بشری، وجود ذهن مطلق الهی را مفروض می‌گیرد زیرا واقعیت به عنوان مجموعه‌ای نظام‌مند از روابط باید در تمامیت خود موضوع آگاهی بیکران باشد و گرنه در ورطه بی‌معنایی و تخیلات واهی فرو می‌رود. از آنجا که رویس، نظام افلاطونی را از منظر علم تجربی معاصر می‌بیند، بالتبع معرفت‌شناسی الهیاتی او نیز تفاوت‌هایی با دیدگاه آگوستین دارد. در واقع اگر سیر فکری افلاطون و آگوستین و رویس را در یک فرایند دیالکتیکی ببینیم، اندیشه رویس سنتز یا وضع مجامع فلسفه افلاطون و آگوستین خواهد بود. از آنجا که گرایش دینی رویس در کنار معرفت‌شناسی او (که مأخوذ از علم تجربی است) تکمیل می‌شود، پس وضع مجامع او در این دیالکتیک، متضمن سه عنصر افلاطونی و الهیات مسیحی و علم تجربی خواهد

بود.

۳-۷ سالها قبل یکی از دانشجویان از نگارنده این سطور سؤالی درباره نظریه مثل افلاطونی پرسید بدین مضمون که آیا مثل هواپیما و ماشین هم وجود دارد؟ در آن زمان با رجوع به یکی از آثار افلاطون چنین پاسخ دادم که فقط مثل اشیاء طبیعی وجود دارد نه امور مصنوع. ولی امروز با مطالعه اندیشه‌های رویس پاسخ جدیدی برای آن یافتیم. در این مجال از فلسفه افلاطون که مثل را به اشیاء طبیعی محدود می‌کرد فراتر می‌رویم و با الهام از اندیشه‌های رویس، نظریه مثل افلاطونی را توسعه می‌بخشیم به طوری که شامل مصنوعات بشری هم بشود.

تمام پیشرفت‌هایی که امروزه در زمینه اختراعات بشری می‌بینیم، نتیجه گزاره‌های شرطی خلاف واقع یا آزمون‌های فکری^{۴۶} است. برای مثال انسان روزی در آرزوی پرواز طرحی برای ساختن هواپیما داشت که اکنون به صورت یک تجربه بدیهی و بالفعل درآمده است. ایده ساختن هواپیما برای گذشتگان یک تجربه ممکن بود ولی اگر متناظر با این تجربه ممکن، واقعیت بالفعلی نبود این ایده هرگز تحقق نمی‌یافت. به عبارت دیگر تجارب بالفعل و ممکن نزد ذهن مطلق حضور دارد و تجارب بشری ظهور تاریخمند و تدریجی ایده‌هایی است که برای خداوند «فاکت‌های تحقق یافته» هستند. همان طور که گفتیم به نظر رویس نیروهای وحدت بخش «خود»، طبیعت و جامعه نیروهای الهی هستند. بنابراین عقل بشری که داده‌های مختلف را با هم تألیف می‌کند و روابط ضروری و کلی میان اشیاء را در قالب گزاره‌های علمی درک می‌کند، ملهم از ذهن مطلق یا آگاهی بیکران الهی است. این نگرش قابلیت سازگاری ایده‌های افلاطونی با علم جدید را نشان می‌دهد.

۴-۷ در ادامه می‌توان مقایسه‌ای بین دیدگاه کلنت و رویس انجام داد. با انتقادات کانت بر الهیات طبیعی، متافیزیک با چالش جدی مواجه شد ولی رویس از الهیات متافیزیکی^{۴۷} دفاع می‌کند و از این جهت در تقابل با کانت قرار می‌گیرد. مقایسه اندیشه

رویس و کلنت زمینه را فراهم می‌کند تا نقش متافیزیک برای ایجاد وحدت میان علم و دین آشکار شود.

به نظر کلنت مفاهیم محض فاهمه فقط در محدوده پدیدارهای جزئی کاربرد دارد و جهان، ایده «بیشترین وحدت ممکن میان پدیده‌ها» است که علم امید تقرب به آن را دارد. ولی به نظر رویس کلیت تجارب ممکن و بالفعل اولاً حقیقت^{۴۸} است و ثانیاً این حقیقت وجود زنده و انضمامی دارد. اینکه چرا رویس کلیت تجارب را با خدا یکی می‌گیرد، به خاطر تحلیلی است که از درهم تنیدگی هستی و تجربه دارد. به نظر او فاکت‌ها، تجارب تحقق یافته یک سوژه هستند. همان‌طور که هستتنده‌های جزئی، موضوع شناخت و تجربه ذهن‌های متناهی هستند پس کلیت این جهان نیز محتویات تجربه ذهن مطلق خواهد بود. کانت بین سوژه و ابژه فاصله می‌اندازد و وجود را قانون فاهمه می‌داند ولی به نظر رویس فاکت‌ها، ایده‌های تحقق یافته هستند بنابراین هیچ دوگانگی بین سوژه و ابژه وجود ندارد. البته در ذهن محدود بشری به خاطر جدایی بین فاکت و ایده‌ها، امکان پرسشگری و تحقیق فراهم می‌شود و وحدت این دو با پیشرفت تاریخمند علم اتفاق می‌افتد. تنها در خداوند است که ایده‌های (ممکن و بالفعل) و فاکت‌ها در وحدت کامل هستند. اینکه چرا رویس برخلاف کلنت، «کلیت فاکت‌ها» را امری انضمامی می‌داند، به خاطر این است که تلاش علمی بشر بدون واقعیت تجربه ایدئال، امری موهوم خواهد بود.

فلسفه رویس می‌تواند الگویی برای تعامل علم و دین باشد زیرا تلاش بشر برای رسیدن به تجربه سازمان یافته را یک تلاش الهیاتی می‌داند. این که بشر با دستاوردهای علمی خود می‌خواهد نظم مستتر در واقعیت را کشف کند و ایده‌هایش را تحقق ببخشد، فی الواقع یک عمل دینی محسوب می‌شود زیرا نهایتاً در جستجوی حقیقت مطلق یا خدا است. با این تلقی می‌توان گفت که علم هم اساس و مبنای متافیزیکی دارد و هم بدون اعتقاد مضممر به وجود خدا (حقیقت مطلق) امکان پذیر نمی‌شود. کانت می‌خواست شرایط

استعلایی معرفت را در ذهن خود- بنیاد بشر جستجو کند ولی به نظر رویس شرایط استعلایی معرفت در گرو بینش الهیاتی است.

نتیجه گیری

رویس عناصر مختلف مثل پراگماتیسم، ایدئالیسم، الهیات و جامعه‌شناسی را به نحو منسجمی در کنار هم قرار می‌دهد. او تجربه دینی را یک تجربه خارق‌العاده و استثنایی نمی‌داند که فقط برای عرفا یا دین‌داران خاص رخ دهد بلکه این تجربه برای همه انسان‌های متعهد و وفادار به جامعه که هدف اصلی‌شان خدمت به جامعه انسانی است، قابل حصول می‌باشد. به همین خاطر با تلقی ویلیام جیمز از تجربه دینی که آن را امری استثنایی می‌دانست، مخالفت می‌کند. رویس تحت تأثیر نگرش ایدئالیستی ادعا می‌کند که برای فهم هستی ابتدا باید مقولات تجربه را بررسی کرد زیرا وقتی که وجود را به چیزی نسبت می‌دهیم، آن شیء در معرض تجربه ما واقع شده است. بر همین اساس فاکت‌ها را تجربه تحقق یافته می‌داند که با توجه ارادی فاعل‌شناسایی تحقق می‌یابند. نتیجه چنین نگرشی وحدت ذهن و عین است که به نظر رویس بسیاری از فلاسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا از آن غفلت کرده‌اند. او بین تجربه روزمره (که مستقیم و زودگذر است) و تجربه سازمان یافته علمی (که نتیجه تحقیقات آزمایشگاهی با ابزارهای پیچیده است) فرق می‌گذارد. به نظر رویس تجربه سازمان یافته علمی که انباشت دانش بشری در طول تاریخ است، فهم نسبتاً جامعی از روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها در اختیار ما می‌گذارد. رویس با استفاده از روش استدلال غیرمستقیم، از تجارب عادی زندگی بشر فراروی و به امر فراتجربی اشاره می‌کند. به نظر او اگر متناظر با این تجربه سازمان یافته یک حقیقت زنده و عینی وجود نداشته باشد، تمام تجارب بالفعل و ممکن بشر بی‌معنا خواهد شد. رویس خدا را به عنوان اراده‌ای کامل و مطلق می‌داند و واقعیت را تجسم اراده خدا می‌انگارد. به نظر او انسان با در نظر گرفتن تجارب ممکن و تلاش علمی- عملی برای تحقق آن، به نوعی در دانش مطلق الهی شرکت می‌جوید زیرا آگاهی بیکران الهی بالمره تمام تجارب بالفعل و ممکن را در خودش دارد. این دیدگاه با معرفت‌شناسی

اگوستین و نظریهٔ مُثل افلاطونی قابل تطبیق است. رویس معتقد است که تمام انسان‌هایی که تعهد وفادارانه به جامعه دارند و به بشریت خدمت می‌کنند، در راستای اهداف الهی گام بر می‌دارند و شهروندان کلیسای نامرئی محسوب می‌شوند. بنابراین رویس تجربهٔ دینی را به نحو موسّع در نظر می‌گیرد و آن را در گستره تجارب علمی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی هم به کار می‌برد. او مثل متفکران پسامدرن، برای خود ماهیت ارتباطی قائل می‌شود. به عبارت دیگر او خود انسانی را یک جوهر پایدار و قائم بالذات نمی‌داند بلکه تعیین تدریجی و زمانمند آن را منوط به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌انگارد. این ماهیت اجتماعی یا ارتباطی «خود» کاملاً با آنچه رویس دربارهٔ اصلی‌ترین منبع بینش دینی یعنی وفاداری و تعهد به جامعه می‌گوید، سازگار است.

پی‌نوشت‌ها

1. relational
2. Monsman
3. immediacy
4. Brute fact
5. chaos
6. Idealized experience
7. thought
8. Insight
9. Referential experience
10. linkage

11. personal experience transcended
12. truly meaningful experience
13. Teleological
14. nterpretation
15. Action
16. recurrence
17. Self representative
18. Ideal of Totality
19. Plan-life
20. sensation
21. conception
22. Action

۲۳. مشکل اصلی کانت این است که علاوه بر حساسیت و فاهمه، از عملکرد عقل محض سخن می‌گوید. به نظر رويس عقل محض همان فاهمه‌ای است که در انتزاعی‌ترین حالت ممکن، ایده‌هایی را وضع می‌کند که از شهود حسی بیشترین فاصله را دارد.

۲۴. هرمان لوتسه در لایپزیگ پزشکی و فلسفه خواند. او علاوه بر فیزیولوژی، پزشکی و روان‌شناسی، آثار فلسفی فراوانی نوشت. او که به واسطه مطالعاتش در زمینه زیست‌شناسی و پزشکی ابتدا یک برداشت مکانیکی از عالم داشت، تحت تأثیر جریان ایدئالیسم آلمانی به این نتیجه رسید که جهان یک کل ارگانیک است که همه اجزاء آن در پیوند با یکدیگرند. او طبیعت را با روان انسان قیاس می‌کند؛ یعنی همان‌طور که همه اطلاعات و داده‌ها در روان انسان به یگانگی می‌رسد و به‌صورت یکپارچه

ظاهر می‌شود، طبیعت نیز با پیروی از قوانین خود به وحدت می‌رسد. هدف اصلی جهان ظهور والاترین خیر یا ارزش است که با عملکرد فرد فرد انسانها تحقق می‌یابد. لوتسه نیز مثل فیشته خدا را کرد و کار بیکران اخلاقی می‌داند که از طریق انسان‌های جزئی، هدف خود را تحقق می‌بخشد. اهمیتی که او برای عملکرد اخلاقی شخص در تحقق غلیت روح بیکران الهی قائل بود، زمینه‌ساز طرح ایدئالیسم شخص‌گرایانه در اندیشه رویس می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۶۸-۳۷۲). در ایدئالیسم مطلق، فرد تا جایی اهمیت دارد که به مطلق خدمت می‌کند ولی در ایدئالیسم شخص‌گرا، فرد به ما هو فرد ارزشمند است زیرا اگر استعدادهای یگانه و تکرارناپذیر آدمیان شکوفا نشود، اهداف کل نیز محقق نمی‌گردد. البته شکوفایی هر فرد در گرو این است که با کل هماهنگی داشته باشد و در جهت آگاهی مطلق گام بردارد. رویس معتقد است که این تلقی از ایدئالیسم هم حافظ ارزش‌های فردی است و هم برای سامان بخشیدن به جامعه مفید خواهد بود.

۲۵. برخلاف ادبیات رایج که یکی از لوازم پسامدرنیسم را ساختارشکنی می‌دانند، در اندیشه رویس با قبول برخی از انگاره‌های پسامدرنیسم، می‌توان از ساختارشکنی صرف نظر کرد (Nuyen, 1991: 72, 76). هر چند که رویس هویت فردی انسان را ارتباطی و نه جوهری می‌داند ولی عامل وحدت خاطرات و تجارب را در عملکرد الهی جستجو می‌کند. بدین ترتیب جهان را مجموعه‌ای از واقعیت‌های زنده می‌داند که یک آگاهی فراگیر فراانسانی آن را دربر گرفته است. به نوعی در بطن رویکرد غیرجوهری او به نفس که منجر به نوعی ساختارشکنی می‌شود، این شهود نهفته است که ضامن احساس وحدت و استمرار من به عنوان اندیشنده، یک آگاهی ابدی و جهان شمول است که تمام فاکت‌ها و تجارب زنده جهان را یک‌جا در خودش دارد.

۲۶. این اصطلاح را برای اولین بار هایدگر در سال ۱۹۵۷ در یک سخنرانی به کار برد. برای مطالعه بیشتر نک به: (Heidegger, 1969: 57-58).

۲۷. این رفرنس از کتاب (1898) *Conception of God* گرفته شده است که علاوه بر رویس دو نویسنده دیگر یعنی Conte و Howison هم دارد. مطلب مربوطه از فصل اول کتاب به قلم رویس است.

28. Momentary

29. Fragmentary

30. Organized experience

31. Arbitrary

۳۲. رویس مثال زیر را مطرح می‌کند: مردی، دختری را از پدرش خواستگاری می‌کند و پدر این شرط را می‌گذارد که اگر توانستی به افلاک دسترسی پیدا کنی، به این ازدواج رضایت می‌دهم. درواقع پدر قصد یا تمایل تجربه شده خود را در قالب یک گزاره شرطی بیان می‌کند. آنچه را که پدر با اراده لجوج خود بیان می‌کند، یک واقعیت تجربه شده است که با گزاره شرطی بیان می‌شود. پس این گزاره شرطی و مفروض درست است هر چند که خواستگار نمی‌تواند افلاک را لمس کند. بنابراین ما نمی‌توانیم صدق یک پیش‌فرض را باور کنیم مگر اینکه به یک فاکت انضمامی بالفعل باور داشته باشیم. آنچه رویس در این خصوص می‌گوید همان گزاره شرطی خلاف واقع است. یعنی گزاره‌ای که در عین عدم انطباق با واقعیت بالفعل، صادق می‌باشد.

33. Religious insight

34. loyalty

35. Religion of Loyalty

36. Local conversation

37. Self-unifying

38. Divine powers

39. Visible church

40. Invisible church

41. spirit

42. Lost purpose

43. sorrow

44. imagination

۴۵. این دقیقاً وضعیتی است که ژان پل سارتر با جدایی آگاهی نفی نفسه و لفسه در رساله تهوع مطرح می‌کند.

46. Thought experiment

۴۷. رویس در ابتدای کتاب جهان و فرد موضع خود را در خصوص متافیزیک تعیین می‌کند. به نظر او فلسفه برای اینکه یک فهم انضمامی و واقع‌بینانه از هستی و خدا داشته باشد باید به علایق مشترک انسان‌ها توجه کند. او جمله‌ای از امرسون را مطرح می‌کند بدین مضمون که فلسفه باید خداوند را در طبیعت، بازار و خیابان‌های پرجمعیت بیابد و به کارکردهای عملی دین توجه داشته باشد (Royce, 1904: 4).

48. Truth

فهرست منابع

سجویک، پیتر. (۱۳۹۶). دکارت؛ مروری بر فلسفه اروپایی تا دریدا. ترجمه محمد رضا

آخوندزاده. تهران: نشر نی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه (ج ۷)*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه یونان و روم (ج ۱)*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات سروش و علمی فرهنگی.

Anderson, Douglas. (2004). "Idealism in American Thought" in Armen T. Marsoobian and John Ryder(eds). *The blackwell Guide To American Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing.

Cady, Linell Elizabeth. (1988). "Royce and Postmodern Theology" in *American Journal of Philosophy & Theology*. Vol.9, No.3. pp:149-164.

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

Heidegger, Martin. (1969). *Identity & Difference*. Tr by Joan Stambaugh. New York and London: Harper & Row publishers

Long, Eugene Thomas. (2000). *Twenth century Western Philosophy of Religion (1900-2000)*. Volume 1(ebook), Berlin:Springer science and Business Media. B.V

Monsman, Diana. (1940). "Royce's conception of experience and of the self" in *The philosophical review*. Vol. 49, No.3, pp: 325-345.

Nuyaen, A.T. (1991). "Postmodern Theology and Postmodern Philosophy" in *Journal of Philosophy of Religion* .30. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.30: 65-76.

Royce, Josiah. (1885). *The Religious Aspect of Philosophy; A Critique*

of Conduct and of Faith. Boston and New York: Hughland. Mifflin and Company Date of Available (1/26/2019)

royce-edition.iupui.edu/docu/1885.pdf

Royce, Josiah. (1904). *The world and individual; Nature, Man and the moral order*, second series. London: Macmillan and Co.

Royce, Josiah. (1908). *The Philosophy of Loyalty*. Mass Norwood: The Macmillan Company, J.S Cushing co -Berwick and Smith co. Date of Available (1/26/2019)

www.iupui.edu/~iat/royce/wp-content/uploads/2016/08/Philosophy-of-Loyalty.pdf

Royce, Josiah. (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. Date of Available (1/26/2019)

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

Royce, Josiah. (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. Date of Available (1/26/2019)

Volume1: <https://www.are.na/block/4087991>

Volume2: royce-edition.iupui.edu/wp-content/.../1913-The-Problem-of-Christianity-Vol.-II.pdf

Royce, Josiah; Conte, Joseph Le; Howison, G.H. (1898). *Conception of God; A philosophical discussion concerning the nature of the divine idea as a demonstratable reality*, London: Macmillan and Co.