



## دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

مدیر اجرایی: امیرحسین محمدپور

### اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفقلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس [isc-gov.ir](http://isc-gov.ir) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس [sid.ir](http://sid.ir) نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مآخذ رواست.

۲۴۶ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

تلفن و شماره: ۲۴۵-۸۸۵۷۵۰۲۵ داخلی

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
  ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
    - ۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
    - ۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
    - تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین ... (Ibid....) خودداری شود.
    - چنانچه از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
  ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۲) باشد).
  ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد. مثال: هارتناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه. مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله». در نام مجموعه، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972), "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌های حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
  ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
  ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروفچینی شود.
  ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
  ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  ۱۰. مقاله‌ای ارسال نمی‌شود در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۱۱. مقاله‌ای ارسال نمی‌شود همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
  ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نام‌ها، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
  ۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
  ۱۴. مقاله ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- چالش‌های اساسی نظریه آفاغلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی..... ۱  
محمدرضا ارشادی‌نیا
- گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی..... ۲۷  
علیرضا پارسا / علی پیریمی
- بررسی و نقد نظریه بسامدی شر؛ بر اساس تقریر وسلی سمن..... ۵۳  
قاسم پورحسن / علی حاتمیان
- نقش خوش‌بینی کیهانی و فرهنگ در معناداری زندگی از نظر جان هیک..... ۷۳  
احمد پورقاسم شادهی / ریحانه سادات عظیمی / امیرعباس علیزمانی
- باور دینی و خودآئینی عقلانی..... ۹۱  
امیرحسین خداپرست
- بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداآوری در اندیشه غزالی..... ۱۱۳  
خالد زندسلیمی / حسین هوشنگی
- جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا..... ۱۳۵  
محمد مهدی سیار / محمد سعیدی‌مهر
- نگاه نقادانه ویلیام جی. وینرایت به نقش داروهای شیمیایی در تحقق تجربه دینی..... ۱۵۵  
حسین طوسی
- گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»..... ۱۷۷  
جهانگیر مسعودی
- زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن..... ۱۹۹  
محمدحسین مهدوی‌نژاد / معصومه سالاری راد
- نمایه..... ۲۲۱
- برگه درخواست اشتراک مجله..... ۲۳۳
- چکیده انگلیسی مقالات..... ۲۳۵

# زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن

دریافت: ۱۳۹۳/۶/۶

پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۷

محمد حسین مهدوی نژاد\*

معصومه سالاری راد\*\*

## چکیده

استیسی، در جایگاه یک فیلسوف انگلیسی تحلیل‌زبانی، دین را همسان با عرفان می‌داند و گوهر آن را تجربه عرفانی معرفی می‌کند. او تجربه عرفانی و، به تبع آن، گزاره‌های دینی را در قالب زبان بشری و عقل مفهوم‌ساز بیان‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر می‌داند. استیسی هستی را دارای دو ساحت طولی زمانی و لازمانی می‌داند که هر مرتبه دارای زبان خاص خویش است. عالم زمانی را قلمرو عقل مفهوم‌ساز متناهی می‌داند، اما دین را متعلق به مرتبه لازمانی دانسته که صرفاً با شهود قابل ادراک است. از منظر استیسی، زبان دینی نمادین است. قضایای نمادین برای گزارش واقعیت نیستند، بلکه کارکرد آنها برانگیختن عواطف دینی در مخاطبان و انگیزش تجربه دینی است. در این نوشتار، نخست با ایضاح مفاهیم کلیدی، مقصود استیسی از دین، عقل، و عرفان را بیان کرده‌ایم. سپس تحلیل استیسی از مسئله نمادین بودن زبان دینی با تأکید بر کارکرد اصلی‌اش را تقریر کرده‌ایم، که انگیزش تجربه و احساسات دینی در دین‌داران است. در پایان، مبانی معرفت‌شناختی نظریه او بررسی شده است.

## کلیدواژه‌ها

استیسی، دین، عرفان، زبان دینی، زبان نمادین

## ۱. بیان مسئله

در دوران معاصر و پس از پیدایش رویکردهای جدید و فلسفه‌های نو، شاهد یک چرخش کاملاً اساسی در نگرش‌ها و رویکردهای مختلف به زبان دینی در غرب بوده‌ایم. این رویکردها را، که دارای معضلات و ایرادات بنایی و مبنایی اساسی است، می‌توان در چهار طیف کلی دسته‌بندی کرد که از این قرارند:<sup>۱</sup> (۱) رویکرد بی‌معنا بودن زبان دینی، که به طور خاص در اندیشه گروهی از اندیشمندان غربی تحت عنوان پوزیتیویست‌های منطقی بیان شده است. بر اساس معیار تحقیق‌پذیری، که از سوی پوزیتیویست‌ها ارائه شده، تنها گزاره‌هایی معنا دار هستند که بتوان از طریق آزمون تجربی محتوای آنها را بررسی و اثبات کرد. از آنجا که گزاره‌های کلامی از طریق آزمون تجربی قابل تصدیق یا تکذیب نیستند، پس «بی‌معنا» هستند و از هر گونه مضمون معرفتی ناظر به واقع تهی می‌باشند. لذا زبان دینی یک زبان بی‌معنا و مهمل است. (۲) رویکرد معنا دار بودن زبان دینی، که ضمن این که گزاره‌های دینی را واجد معنای معرفت‌بخش می‌داند، به چند طیف کلی تقسیم می‌شود که از این قرارند:

الف. رویکرد کارکردگرایی زبان دینی: این رویکرد هدف خود را، به تعبیر فردریک فره (Frederick Ferre)، تحلیل انحای کارکرد گزاره‌های گوناگون و غایت آنها، به جای پرداختن به معناداری و عدم معناداری آنها، قرار داده است.

ب. اسطوره‌انگاری زبان دینی: برخی از فیلسوفان دین معتقدند که، برای پرهیز از تشبیه، باید سخنان ناظر به خداوند را در معنای نمادین (symbolic) به کاربرد (نک. تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۶۴-۶۶). نمادهای دینی مراتبی از واقعیت را آشکار می‌کنند که به طریق دیگری عیان نمی‌شود. در زبان دینی هر چه را درباره خدا گفته می‌شود نباید به معنای حقیقی گرفت، زیرا کلمات و مفاهیم زبان برای مصادیق محدود وضع شده‌اند و به کار بردن این کلمات در مورد موجود نامحدود مستلزم خروج از معنای حقیقی آنهاست.

پ. رویکرد تمثیلی زبان دینی: در مقابل تفسیر نمادین (اسطوره‌انگاری) از زبان دینی، احیای دیدگاه سنتی آکوینی نیز طرفداران جدی داشته است، که معتقدند زبان دین هم می‌تواند نمادین باشد، هم حقیقی، و هم این که بخش‌های نمادین سخنان ناظر به خداوند

قابل ترجمه به زبان حقیقی است. ما می‌توانیم به نحو حقیقی از خداوند سخن بگوییم و مفاهیم را بر وجود الهی اطلاق کنیم.

ت. رویکرد اشتراک معنوی: اشتراک معنوی به معنای یکسانی معنا در حمل یک لفظ بر دو یا چند مصداق است، و اموری که آن لفظ به گونه اشتراک معنوی بر آنها دلالت دارد تا جایی که به آن لفظ مربوط می‌شود تفاوتی با یکدیگر ندارند، اگرچه به جهات دیگر اختلاف دارند.

ث. رویکرد الهیات سلبی: طرفداران الهیات سلبی معتقدند که از طریق زبان عادی تنها با سلب حدود و اوصاف امکانی و جسمانی از خداوند می‌توان درباره او و اوصاف و افعالش سخن گفت.

استیسیس، در مقام یک فیلسوف تحلیل‌زبانی، از میان نظریه‌های مختلف زبان دینی، قائل به نظریه کارکردگرایی است. این رویکرد هدف خود را تحلیل انحای کارکرد گزاره‌های گوناگون قرار داده بود. از منظر کارکردگرایی، زبان دین هیچ گونه جنبه شناختاری ندارد، اما در عین حال بیانگر امری ارزشمند است. لذا مفاهیم دینی توصیف‌گرا ملاحظه نمی‌شوند، بلکه این مربوط به آرمان‌های انسانی‌اند، و کاربرد و کارکرد آنها هدف نهایی تلقی می‌شود. استیسیس قبل از بیان دیدگاه خود در باب زبان دینی، در آغاز، مفاهیم بنیادین دیدگاه خود را تحلیل می‌کند و سپس در باب زبان دینی و نحوه حمل محمولات و صفات بر خداوند در ضمن گزاره‌های دینی سخن می‌گوید. او در شرح زبان دینی و عرفانی به مسئله نظام‌های زمانی و سرمدی، و بالاخص حمل گزاره‌های دینی بر معنای نمادین، اهتمام ورزیده است. بنابراین، در جهت تبیین جامع و کامل دیدگاه استیسیس، تحلیل و تبیین و بیان این مباحث کلیدی از ارزش بالایی برخوردار است. در این راستا، ابتدا مفاهیم بنیادین نظریه او بررسی خواهد شد.

## ۲. ایضاح مفاهیم بنیادین

### ۱-۲ مفهوم دین

استیسیس اصطلاح دین را معادل و به معنای «عرفان» می‌داند، و در تعریف آن، رویکرد ایمان‌گرایانه را اتخاذ می‌کند، و جنبه معرفت‌بخشی و گزاره‌ای دین را وامی‌نهد و آن را به معنای تجربه دینی

می‌گیرد. او دین را صرفاً مساوی با اخلاقیات نمی‌داند و حتی آمیزه‌ای از اخلاقیات و جزئیات و یا ترکیبی از اخلاقیات و عواطف هم نمی‌داند. «گوهر دین اخلاق نیست، بلکه عرفان است، و طریق قدسیان طریق عرفان است» (استیس، ۱۳۸۱، ص ۳۶۸).

## ۲-۲ مفهوم عقل

استیس عقل را نام دیگری برای عقل مفهوم‌اندیش و عقل نظری می‌داند، و از این حیث آن را محدود به نظام طبیعی می‌کند، که صرفاً در این حیطه قادر به ادراک و شناخت امور است. «این عقل بخشی از نفس است که روابط بین اشیاء را ردیابی می‌کند و همین واقعیت آن را به نظام طبیعی محدود و منحصر می‌سازد، زیرا نظام طبیعی شامل همه روابط و اشیای مرتبط با هم است، و نه چیز دیگر» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷). استیس عقل مفهوم‌ساز را عقل متناهی می‌نامد، زیرا این عقل به دلیل ماهیت ذاتی‌اش قادر به شناخت خداوند نامتناهی نیست، و در مقابل، عقل نامتناهی را همان عقل شهودی می‌داند.

## ۲-۳ مفهوم عرفان

مقصود استیس از عرفان تجربه عرفانی است، و منشأ ارزش‌های اخلاقی را در عرفان می‌داند. همچنین در برخی موارد عرفان را به معنای شهود دانسته و در تعریف آن می‌گوید: نامی است که به دریافت و ادراک امر الهی در قالب حال و تجربه عرفانی داده شده است. شهود فاقد مفهوم است و به ذهن و عین که ویژگی عقل است تقسیم و تجزیه نمی‌شود (استیس، ۱۳۸۸، ص ۷۵). مطابق گفته او، ارزش‌های اخلاقی ریشه در عرفان یا تجربه عرفانی دارند. عرفان و حالات عرفانی اساساً در سراسر جهان در همه زمان‌ها، مکان‌ها، فرهنگ‌ها، و نهادهای دینی مختلف یکسان و مشابه‌اند. او عارف را کسی می‌داند که حداقل یک بار حال یا تجربه عرفانی داشته باشد.

## ۳. رویکرد استیس به مسئله زبان دینی

از منظر استیس، جهان از دو ساحت زمانی و لازم‌زمانی فراهم آمده است. ساحت زمانی همان

عالم متنهایی (طبیعت) است که قلمرو علم حصولی است و با عقل متنهایی و حواس قابل ادراک است. اما عالم لازمانی، که نامتنهایی است، با شهود قابل ادراک است و قلمرو دین است که زبان خاص خود را دارد. در این زبان، محمولات به نحو نمادین بر خداوند اطلاق می‌شوند. گزاره‌های دینی یا متشکل از محمولاتی‌اند که به لحاظ ارزشی خنثی هستند، مانند قدرت، علم، و حیات، و یا محمولاتی ارزشی‌اند از قبیل مهربانی و عدالت. محمولات نوع اول با نظام وجودی و محمولات نوع دوم با نظام ارزشی قابل توجیه هستند، و در هر دو نوع از این محمولات، که به نحو نمادین بر خداوند حمل می‌شوند، نمادی رساتراست که از سطح بالاتر نردبان وجود، یعنی سطحی که به خداوند نزدیک‌تر است، اخذ شده باشد. در تفکر استیسی، گزاره‌های نمادین بازگشت به گزاره‌های حقیقی ندارد، و زبان نمادین دینی برانگیزاننده عواطف و احوالات دینی است. این زبان توصیفی و در صدد دادن اطلاعاتی در باب حقایق عالم زمانی نیست، بلکه صرفاً کارکرد آن مورد نظر است.

### ۳-۱- نظام زمانی و نظام سرمدی

در شهود عرفانی، نوعی حال یا تجربه وجود دارد که ذاتاً در قالب مفهوم در نمی‌آید و بیان‌ناپذیر و فهم‌ناپذیر است. استیسی بر این باور است که وجود این مدعا سبب تصور دو نظام وجودی متمایز یعنی نظام زمانی و نظام سرمدی می‌شود. نظام طبیعی که همان نظام زمانی است و نظام الهی همان نظام سرمدی (لازمان) است، و در لمحۀ اشراق عرفانی این دو نظام با یکدیگر تلاقی دارند. استیسی سرمدیت را امتداد بی‌انتهای زمان نمی‌داند، بلکه معتقد است که سرمدیت یا لازمانی وصف حال یا تجربه عرفانی است. در ابتدا، معنای کلمه سرمدیت بی‌کرانگی زمان بوده است، و از این رو باید آن را معنای حقیقی این کلمه به شمار آورد. اما در کاربرد دینی و مابعدالطبیعی‌اش، استعاره‌ای برای خصیصه حال یا تجربه عرفانی است، زیرا در آن تجربه، زمان ناپدید می‌شود (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲). لمحۀ سرمدی (اشراق عرفانی) را، که نقطه تلاقی دو نظام است، می‌توان هم از بیرون و هم از درون مورد ملاحظه قرار داد. اگر از درون به آن نگریسته شود، سرمدی و نامتنهایی است؛ و اگر از بیرون به آن بنگریم، لمحۀ ای در زمان است. استیسی معتقد است که عارف در هر دو نظام زمانی و سرمدی زندگی می‌کند و



دائماً از یکی به دیگری گذر می‌کند، و در انسان‌های دیگر به میزانی که آگاهی عرفانی در آنها رشد یافته است این گذر میان دو نظام وجود دارد.

در اندیشه استیسی، واقعیت دارای مراتب متعددی است. ذات الهی، که در نظام سرمدی است، واقعیت مطلق است؛ و سایر موجودات، بر اساس دوری و نزدیکی شان به نظام سرمدی، دارای واقعیت بیشتری هستند. اگر نظام الهی تا حد نظام طبیعی در اذهان تنزل داده شود و تصور شود که نظام سرمدی جزئی از نظام طبیعی است، که عموماً این‌گونه در ذهن آدمیان است، آنگاه تعارض‌هایی از قبیل این تصور که خدا موجودی در کنار سایر موجودات است (هرچند که علت همه موجودات است) پیش می‌آید. لذا از دیدگاه استیسی این امر منشأ طبیعت‌گرایی علمی، تعارض علم و دین، و شک‌گرایی می‌شود، و تا زمانی که خط میان این دو نظام به عنوان یک خطای معرفتی از بین نرود، این اشکالات و نتایج و پیامدهای آنها بر نظام فکری آدمیان سایه می‌اندازد (Stace, 1958, p. 95).

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه نظام الهی با نظام طبیعی در نقطه مکانی-زمانی با هم تلاقی می‌کنند؟ استیسی بر این باور است که در مفهوم تلاقی نظام سرمدی با نظام طبیعت، ساری و جاری بودن خداوند در هر زمان و مکانی با این ادعا نشان داده می‌شود که این تلاقی، هرچند در هر نقطه‌ای روی می‌دهد، تعالی و فرا بودن خداوند از عالم طبیعت روشن می‌گردد و نهایتاً آشکار می‌شود که نظام الهی مرتبه یا بُعدی کاملاً متفاوت و متمایز از نظام طبیعی است. به زعم استیسی، در افرادی که عموماً در زمره عارفان نیستند، لمحّه الهی در ضمیر نیمه‌آگاه‌شان نهفته شده است و در برخی در اعماق آگاهی و در سایر افراد نزدیک به سطح است. با این توضیحات، استیسی سخن را بر مسئله معنای استعاره تلاقی نظام سرمدی و طبیعی در آگاهی دینی می‌برد و می‌گوید: این تلاقی دقیقاً به همان معنایی است که لمحّه سرمدی در احوال و تجارب عرفانی به آن صورت تجربه می‌شود، و همان آگاهی انسانی است که هم جهان زمانی و هم آن نظام سرمدی را که در اشراق عرفانی بر عارف مکشوف می‌شود، تجربه می‌کند (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱).

از آنجا که استیسی خدا و لمحّه سرمدی را یکی می‌داند، در باب ربط و نسبت خدا با جهان می‌گوید: اگر خدا به عنوان موجودی در جهان لحاظ شود، موجودی ساری و جاری و

محل تلاقی دو نظام است که با جهان و موجودات ربط و نسبت دارد. اما فی حد ذاته و اگر به تنهایی لحاظ شود، به عنوان موجودی متعالی، همان نظام الهی است که یگانه و یکتاست، که هیچ ربط و نسبتی با سایر موجودات و جهان ندارد. بنابراین خداوند نه با جهان ربط و نسبت دارد و نه بیرون و فارغ از جهان است، و علت این مسئله و سبب این تناقض را استیسی در این می‌داند که واژه‌هایی از قبیل «ربط و نسبت»، «هست و نیست» و... مربوط به نظام طبیعی‌اند که صرفاً در این عالم معنا دارند و مناسب این نظام هستند. او خدا را یک وجود، یک عین، و یا یک امر واقع نمی‌داند، دلیل این امر را در این می‌داند که مفاهیمی از قبیل «امرواقع»، «وجود»، و «عین» مفاهیم مربوط به زبان عالم طبیعت‌اند که صرفاً در همین نظام کارایی دارند (Stace, 1948, p. 53-58). این مفاهیم اگر بر خداوند حمل شوند، دارای معنای نمادین‌اند و فقط استعاره هستند، و به همین معنا بر خداوند اطلاق می‌شوند.

خلاصه سخن این که جهان از دیدگاه استیسی متشکل از دو ساحت زمانی و لازمانی است. ساحت زمانی همان عالم متناهی (طبیعت) است که قلمرو علم حصولی است و با عقل متناهی قابل ادراک است، اما عالم لازمانی، که نامتناهی است، با شهود و علم حضوری قابل ادراک است و قلمرو دین است که زبان خاص خود را دارد.

### ۲-۳ نمادین بودن زبان دینی

با توجه به این که در متون دینی صفات و محمولات زیادی بر خداوند حمل می‌شود و مفاهیم زیادی به او نسبت داده می‌شود، یکی از سؤالات اساسی مطرح شده توسط استیسی در این باره این است که چگونه می‌توان محمولاتی را به امور فاقد محمول نسبت داد؟ استیسی معتقد است که هیچ کدام از محمولاتی که بر خداوند حمل می‌کنیم به معنای حقیقی‌شان بروی اطلاق نمی‌شوند، بلکه همه این محمولات نمادین هستند و به معنای نمادین بر خداوند حمل می‌شوند. اما نمادپردازی دینی ویژگی خاص خود را دارد که با هرگونه کاربرد متعارف زبان نمادین متفاوت است. در زبان نمادین غیردینی این امر به این معناست که قضیه نمادین باید به قضیه‌ای حقیقی قابل تبدیل باشد، اما این امر در نمادپردازی دینی امکان‌پذیر نیست، زیرا هرگونه قضیه حقیقی درباره خدا مستلزم مفهوم‌پردازی آن چیزی است که ورای هر ادراک

و تصویری است. لذا نمادپردازی دینی استعاره محض نیست، زیرا آن چیزی که نمادینه شده است، گزاره‌ای درباره خدا نیست، بلکه دریافت مستقیم و بی‌واسطه حضور خدا در شهود دینی یا عرفانی است (نک. استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۱۲).

استیس در تبیین مسئله نمادین بودن زبان یک معیار و قید اساسی در نمادپردازی بیان می‌کند. آن معیار این است که نماد و آنچه نمادینه می‌شود، باید در ذهن کسی که آن را به کار می‌برد وجود داشته باشد. اگر چنین نباشد، نمادپردازی به امری بی‌معنا، یعنی به چیزی که گاهی از آن به استعاره «محض» تعبیر می‌شود، مبدل می‌گردد (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). استیس بیان می‌دارد که زبان (عرفانی) به هیچ وجه استعاری یا مجازی نیست. استعاره و مجاز متشکل از صور خیالی حسی است، ولی این زبان انتزاعی است.

استیس نمادپردازی را نسبتی می‌داند که باید دارای دو طرف باشد؛ یک طرف این نسبت صورت حسی است که نماد یا استعاره نامیده می‌شود؛ طرف دیگر همان حقیقتی است که نماد یا صورت حسی مظهر آن است. او شرط کاربرد صحیح و معتبر زبان نمادین را حضور طرفین نماد در ذهن می‌داند و معتقد است که دو طرف این نسبت باید تا حدودی و به نحوی شناخته شده باشند. لذا اگر یکی از طرفین (نماد و نمادینه) در ذهن وجود داشته باشد و طرف دیگر مورد ادراک و معرفت قرار نگرفته باشد، این نسبت کاملاً بی‌معناست و نماد تبدیل به استعاره «محض» می‌شود. البته او خاطرنشان می‌کند که منظور از ادراک دو طرف نسبت و حضور آن دو در ذهن این نیست که معنای نماد و نمادینه به روشنی معهود ذهن باشد. اگر این معنا به نحو تیره و ضعیفی در مرز آگاهی یا در ضمیر ناخودآگاه فهم شود نیز کفایت می‌کند. استیس شرط نمادپردازی مجاز را در امکان بازگرداندن زبان نمادین به زبان حقیقی می‌داند و معتقد است که این شرط و امکان در نمادپردازی دینی وجود ندارد، زیرا معنای یک نماد یا رمز باید دارای ماهیت خاصی باشد که آن را بتوان به زبان حقیقی بازگرداند، اما چنین امری در زبان نمادین دینی وجود ندارد (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

در تبیین موضوع مورد بحث می‌توان به این مثال اشاره کرد که ما درباره خداوند گزاره نمادین «خدا عادل است» را به کار می‌بریم. اگر بخواهیم این نماد یا استعاره را به زبان حقیقی بازگردانیم، باید گزاره دیگری را بیان کنیم و در آن به جای کلمه «عادل» واژه دیگری که نماد

نباشد جاگذاری کنیم. ولی در این صورت نیز باز یک گزاره دیگر داریم. به نظر می‌رسد که همه گزاره‌هایی که درباره خدا و اوصاف او سخن می‌گویند کاذب‌اند. به عبارتی، هیچ گزاره حقیقی درباره خداوند وجود ندارد. در اندیشه او، زبان نمادین آنگاه که اشاره به ماهیت خدا می‌کند، آنچه اتفاق می‌افتد این است که نماد نزد قوه عقل یا تخیل انسان حضور دارد و خود خداوند در شهود موجود است، و اگر ذهن انسان را دربرگیرنده عقل و شهود لحاظ کنیم، در این صورت، هر دو طرف نسبت نمادین در ذهن موجود هستند. استیسی باور دارد: فرض ما بر این است که کشف و شهود عرفانی در همه آدمیان وجود دارد، لیکن در عارف بزرگ این کشف و شهود به طور غیرطبیعی رشد یافته است (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

استیسی در باب تفاوت نمادپردازی دینی با سایر نمادپردازی‌ها بر این عقیده است که اولاً قضایای نمادین غیردینی را، مشروط بر این که استعاره محض نباشند، می‌توان به قضایای حقیقی برگرداند؛ در حالی که گزاره‌های نمادین دینی را نمی‌توان به قضایای حقیقی برگرداند. این عدم امکان به مسئله بیان‌ناپذیری زبان و احوالات عرفانی برمی‌گردد. زیرا قضایای نمادین دینی حکایتگریک قضیه حقیقی نیستند، بلکه حکایت از تجربه و حال عارف دارند. ثانیاً در نمادپردازی غیردینی رابطه و نسبت میان نماد و نمادینه، رابطه و نسبت «معنا» است، در صورتی که رابطه و نسبت میان نماد و نمادینه در نمادپردازی دینی نسبت «تحریک» است. به عبارتی، زبان نمادین دینی به معنای تجربه و حال نیست، بلکه این زبان برانگیزنده و تحریک‌کننده تجربه یا حال است (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳). این تفاوت در زبان نمادین دینی و غیردینی از اینجا ناشی می‌شود که معنا کاملاً یک مفهوم محسوب می‌شود، در حالی که در تجربه عرفانی هیچ مفهومی در کار نیست. استیسی هر چند زبان نمادین دینی را دال بر معنای حقیقی نمی‌داند، معتقد است که همیشه یک نماد «رساتر» از نماد دیگر است. در توضیح این مطلب، او بیان می‌دارد که نماد واجد درجه‌ای از صدق و درجه‌ای از کذب است، و نمادی که واجد صدق بیشتر و کذب کمتری باشد رساتر خواهد بود (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶). برای مثال، این که بیضی را دایره بنامیم به صدق و حقیقت نزدیک‌تر است، تا این که آن را مربع بنامیم؛ زیرا دایره یک منحنی است نه یک شکل هندسی مرکب از خطوط مستقیم، بنابراین دایره نامیدن بیضی رساتر از مربع نامیدن آن است. در نمادپردازی دینی هم

وضع به همین منوال است، و براساس این تفسیر مفاهیمی وجود دارند که ذهن آدمی قادر به درک آنهاست و کاملاً در مورد خداوند صدق می‌کنند و در واقع نمادهای رساتری هستند که ما آنها را بر خدا اطلاق می‌کنیم. این نمادهای رساتر از میان مفاهیم دیگری که از طریق تجزیه و تحلیل به دست می‌آیند کاملاً در مورد خداوند صدق می‌کنند. اینگ در این باره می‌نویسد: درست است که کل زبان ما دربارهٔ خدا ناگزیر نمادین است، اما این دلیلی بر چشم پوشیدن از همهٔ نمادها نیست، چنان که گویی می‌توانیم بدین نحو نسبت به خدا، همان گونه که خدا به خود معرفت دارد، شناخت پیدا کنیم (Ing, 1899, p. 111).

استیس ضمن ارائهٔ تحلیل درست و واقعی‌تر از اصطلاحات رسایی و نارسایی می‌گوید: ما باید به تصویر تلاقی نظام طبیعی با نظام الهی در آن لمح‌ه‌ای که، از لحاظ درونی، سرمدی و، از لحاظ بیرونی، لمح‌ه‌ای در زمان است، عطف توجه کنیم (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). از آنجا که تلاقی نظام زمانی و لازم‌زمانی نه تنها در هر لحظه‌ای از زمان، بلکه در هر نقطهٔ مکانی در عالم طبیعت رخ می‌دهد، به گونه‌ای که هیچ جزئی از عالم طبیعی از وجود نظام الهی و خداوند خالی نیست، لمح‌هٔ الهی باید در حیات حیوانات، گیاهان، و حتی جمادات نیز وجود داشته باشد. استیس به این صورت نردبان وجود یعنی نظام متشکل از موجودات طبیعی را تصور می‌کند؛ سلسله‌مراتبی که در پایین‌ترین مرتبهٔ آن جمادات (مادهٔ بی‌جان) قرار دارد. مرتبهٔ بالاتر گیاهان هستند، سپس فراتر از آنها حیوانات، و فراتر از حیوانات انسان‌ها قرار دارند، و در آخرین و بالاترین مرتبهٔ این نردبان عارف قرار می‌گیرد. آنچه یک موجود را در مرتبهٔ فراتر یا فروتر این نردبان قرار می‌دهد میزان تحقق لمح‌هٔ الهی در آن موجود است. حال با این توضیحات، می‌توان ماهیت نمادپردازی دینی و معنای مفاهیم «رساتر» و «کمتر رسا» را تحلیل کرد. استیس در این باره می‌گوید: نسبت میان نماد و نمادینه نسبت مشابهت و همانندی نیست، بلکه نسبت قرابت بیشتری کمتر به خود شکوفایی تام و تمام خداست. نمادهای رساتر نمادهایی هستند که از بالاترین مراتب وجود اخذ شده باشند، و نمادهای کمتر رسا آن دسته نمادهایی هستند که از مراتب نازل‌تر هستی گرفته شده باشند. لذا مفاهیمی مانند «شخصیت (انسان‌وارگی)» یا «نفس» نمادهای عامی هستند که برای خدا رساترین اند، و نمادهایی که از مرتبهٔ وجود غیرجاندار اخذ شده‌اند از همهٔ نمادها نارساترند. بنابراین این که بگوییم خداوند

یک شخص (انسان‌واره) یا یک نفس است صحیح‌تر است، تا بگوییم خدا یک نیرو است. زیرا کلمه نیرو اولاً و بالذات به هویت‌هایی نظیر گرانس، چسبندگی و... اشاره دارد که این اوصاف به نازل‌ترین مرتبه موجودات تعلق دارند، همان موجوداتی که در دورترین نقطه از خودشکوفایی الهی قرار گرفته‌اند (نک. استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳-۱۵۴).

تا اینجا گفتیم معمولاتی که از مرتبه نفس و شخصیت اتخاذ می‌شوند (مانند حیات، نفس، قدرت و...)، نسبت به معمولاتی که از مراتب نازل‌تر حیات اخذ می‌شوند، نمادهای رساتری برای خداوند هستند. لیکن معمولات ارزشی فراوانی از قبیل مهربان، حکیم، بخشنده، عادل و... وجود دارند که به نحو نمادین بر خداوند اطلاق می‌شوند و با این روش توجیه‌پذیر نیستند. توجیه رساتر بودن این گونه صفات و معمولات مستلزم تبیین نظام ارزشی است. استیسی در این باره می‌گوید: در نظام ارزشی، آنچه ارزشمندتر است به خدا نزدیک‌تر است، تا آنچه ارزش کمتری دارد؛ درست همان گونه که در نظام کیهانی، آنچه از نظر کیهانی عالی‌تر است به ذات الهی نزدیک‌تر است، تا آنچه از نظر کیهانی دانی‌تر است. ولی این امر در صورتی صادق خواهد بود که خود خدا را بتوانیم با معیارهای ارزشی به عنوان امری بی‌نهایت فضیلت‌مند تصور کنیم (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸). اما مبنای این گونه تصور از خداوند چیست؟ استیسی در پاسخ به این پرسش بر این باور است که در نظام زمانی هیچ شیئی خوب‌تر و ارزشمندتر از شیئی دیگر نیست. در این نظام هیچ چیزی مستقلاً بهتر از چیز دیگر نیست، مگر این که برای انسان‌ها خوشایندتر باشد.

به عبارت دیگر، در نظام طبیعی ارزش‌ها صرفاً امور انسانی هستند، و به همین دلیل است که علم نمی‌تواند راجع به ارزش‌ها اظهار نظر کند. به قول استیسی، علم صرفاً توصیف‌گر امور واقع در جهان هستی است، زیرا سپهر علم همان نظام طبیعی، امور واقع آن، و قوانین آن است؛ و علم نمی‌تواند درباره ارزش‌ها چیزی بگوید، چرا که ارزش‌ها در نظام طبیعی یافت نمی‌شوند. نردبان ارزش‌ها نظام الهی است، و برای یافتن نردبان ارزش‌ها باید به آن لمحّه سرمدی‌ای که از درون نگرسته می‌شود توجه کرد. لذا باید به احوال و تجارب عرفانی توجه کنیم، زیرا در تجربه عرفانی والاترین حد ارزش‌ها و ارزش برین را می‌توانیم بیابیم (Stace, 1948, p. 187). ذات سرمدی همان تجربه ارزش برین و متعالی است. استیسی این تجربه را تجربه

بهبخت برین می‌داند، که ناگفتنی است؛ بی‌واسطه تجربه می‌شود، یگانه ملجأ و تکیه‌گاه، یگانه خوب، مهربان و یگانه عادل است. از آنجا که این حال و تجربه ناگفتنی و وصف‌ناپذیر است، بنابراین واژه‌هایی از قبیل مهربان، خوب، تکیه‌گاه، عادل، عشق و... که از طریق این تجربه بر ذات سرمدی حمل می‌شود، تعابیر نمادین هستند. این کلمات رساترین واژه‌ها در میان نمادهای اخلاقی‌اند، یعنی نسبت به هر نماد دیگری به ذات الهی نزدیک‌ترند (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). خداوند که در ذات خود ارزش برین است، در اوج و قله نظام ارزش‌ها قرار دارد، و این والاترین ارزش ثابت است و از طریق تجربه بی‌واسطه و مستقیم ادراک می‌شود، و ارزش‌های نازل‌تر از این ارزش والا سرازیر می‌شوند، چنان که مراتب نازل‌تر وجود از وجود برین نشئت می‌گیرند، و آنچه قادر به ادراک نردبان ارزش‌هاست شهود است، و به قول استیس در حالت شهود است که می‌توان انتظار یافتن نشانه‌هایی از نردبان ارزش‌ها را داشت (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

به طور کلی، می‌توان نتیجه گرفت که دو نوع محمول به صورت نمادین بر خداوند حمل می‌شوند: نوع اول محمولاتی هستند که به لحاظ اخلاقی و ارزشی خنثی هستند، نظیر «حیات»، «نفس» و «قدرت»؛ نوع دوم محمولات ارزشی‌ای از قبیل «عدالت»، «مهربانی»، «بخشنندگی»، «عشق»، «دلسوزی» و... هستند. محمولات نوع اول با نظام وجودی و محمولات نوع دوم با نظام ارزشی توجیه‌پذیرند. در هر دو نوع محمولات، که به صورت نمادین بر خداوند اطلاق می‌شوند، نماد رساتر آن نمادی است که از سطح بالاتر نردبان، یعنی سطحی که به خدا «نزدیک‌تر» است، اخذ شده باشد. حتی زمانی که بیان می‌شود خداوند یگانه «حق» است، واژه «حق» صرفاً یک نماد ارزشی است، و اسناد آن به خداوند به این معناست که خداوند در بالاترین درجه ارزش‌ها قرار دارد، یعنی ارزش برین است.

### ۳-۳ کارکرد زبان دینی

استیس بر این باور است که کارکرد زبان دین تحریک کردن یا برانگیختن است. زبان تحریکی هیچ‌گاه مدعی توصیف واقعیت‌ها و امور واقع نیست، بلکه همانند زبان شعر و موسیقی در پی آن است که آنچه را در درون عارف است به یادمان آورد؛ و آنچه برانگیخته می‌شود

همان تجربه و اشراق عرفانی است؛ و آنچه در بیرون وجود دارد در این زبان توصیف نمی‌شود. استیسیس در این باب در کتاب زمان و سرمدیت می‌گوید: کارکرد زبان دینی مانند کارکرد زبان زیبایی‌شناختی است و کاملاً بر خلاف کارکرد زبان علمی است. زبان علمی توصیفی است و زبان دینی تحریکی (برانگیزاننده) است، و نباید زبان دینی چنان فهم شود که گویی زبان علمی است و به مثابه‌ی زبانی که توصیف امور واقع می‌کند نباید در نظر گرفته شود (استیسیس، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). لازم به ذکر است که برانگیزاننده بودن زبان دینی بدین معنا نیست که زبان دینی عاطفی است و کارکرد آن برانگیختن عواطف و احساسات افراد دین‌دار است؛ زیرا آنچه برانگیخته می‌شود (اشراق عرفانی)، اگر عاطفه خوانده شود، به غلط توصیف شده است. عاطفه صرفاً امری ذهنی است، در حالی که اشراق از دوگانگی ذهن و عین فراتر می‌رود (استیسیس، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). در جای دیگری استیسیس، در تأیید این مدعا که تجربه‌ی عرفانی از جنس عاطفه نیست، می‌گوید: چیزی که در بادی نظر مسلم است این است که تجربه‌ی عرفانی صرفاً یا حتی عمدتاً عاطفه یا شور و حال نیست، زیرا عنصر اساسی تجربه‌ی عرفانی شبیه ادراک است، و مبنای «ادراک‌گونه» تجربه‌ی عرفانی پی بردن به وحدت نامتمایز است (استیسیس، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴).

استیسیس زبان دین را، همانند زبان هنر، برانگیزاننده و تحریکی می‌داند، نه علمی و آگاهی‌بخش. از دیدگاه او، زبان دین اطلاعاتی درباره‌ی هیچ شیئی بیرون از ما در اختیار قرار نمی‌دهد. آنچه را در درون است برمی‌انگیزد و آنچه را در زیر آستانه‌ی آگاهی است به روشنایی نمایان می‌کند (استیسیس، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱). در این زبان، همین احساس انکشاف حقیقت است. در زبان دینی، آنچه منکشف می‌شود «خداوند» است، نه قضیه‌ای درباره‌ی خداوند. استیسیس حق یا حقیقت مطلق بودن خداوند را به این معنا می‌داند که خداوند محتوا و درون‌مایه‌ی وحی، تجربه‌ی عرفانی، و به عبارتی انکشاف دینی است. بنابراین واژه «حقیقت» در اینجا به معنای گزاره‌ای و قضیه‌ای اش به کار نمی‌رود، بلکه به معنای چیزی است که نمی‌توان آن را انکار کرد (استیسیس، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳). این گونه نیست که تجربه‌ی دینی شهود محض و صرفاً آرزواندیشی باشد. در دین عنصر شور وجود دارد، اما این عنصر لزوماً به معنای شورپرستی و احساسی‌گری نیست. استیسیس معنای عمیق‌تر گفته‌ی پاسکال - «دل برای خود دلایلی دارد



که عقل از آن بی‌خبر است»- را این می‌داند که «باور دینی بر پایه تجربه شهودی بی‌واسطه، و نه بر پایه هیچ برهان منطقی، استوار است» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷). از این عبارت استیس می‌توان نتیجه گرفت که ایشان زبان دینی را انشایی و محتوا و کارکرد آن را برانگیختن تجربه عرفانی می‌داند. به عقیده استیس، دین در صدد تحریک تجارب عرفانی در انسان‌ها و برداشتن موانع است، و از آنجا که در دین امور فراتر از ادراک و فهم عقل وجود دارد، در حقیقت، دین علاوه بر تحریک تجربه دینی در انسان‌ها، در پی دادن موضوع برای تأملات عرفانی و دینی است.

#### ۴. مبانی معرفت‌شناختی مسئله زبان دینی

مقصود از مبانی معرفت‌شناختی مهم‌ترین گزاره‌های توصیفی و تبیینی درباره شناخت انسان، حدود و ثغور آن، و مسئله صدق و توجیه معرفت است. در همین راستا، تحلیل استیس از زبان دینی مبتنی بر این مبانی معرفت‌شناختی است: اولاً، از آنجا که استیس وجود خدا را در شهود به عنوان بخشی از ذهن انسان می‌پذیرد، زبان نمادین دینی، از منظر او، مبتنی بر رویکرد واقع‌گرایانه به باورهای دینی است؛ ثانیاً، در حوزه توجیه باورهای دینی، رویکرد مبنای‌گرایانه او به گزاره‌های دینی کاملاً مشهود است، اما آنگاه که در باب ادیان مختلف و نحوه پیدایش آنها سخن می‌گوید، باور به نوعی زمینه‌گرایی دارد؛ ثالثاً، استیس در تعریف دین، تلقی ایمان‌گرایانه دارد و بُعد معرفتی و گزاره‌ای دین را وانهاده است؛ رابعاً، استیس با توسل به مفهوم زبان تحریکی، و تأکید بر کارکرد دین، گرایش به تفسیر غیرشناختاری از دین و نگاه ابزارانگارانه به آن پیدا کرده است.

۱. استیس برخلاف این اصل که شرط نمادپذیری مجاز در هر زبانی این است که همواره باید این امکان وجود داشته باشد که زبان نمادین را به زبان حقیقی بازگرداند، معتقد است که در زبان دینی گزاره‌های نمادین را نمی‌توان به گزاره‌های حقیقی بازگرداند. زیرا درباره خداوند هیچ گزاره حقیقی‌ای نمی‌توان بر زبان آورد. دلیل این امر به بیان ناپذیری خدا یا تجارب دینی و احوالات عرفانی برمی‌گردد. عبارات استیس در کتاب زمان و سرمدیت به خوبی گواه بر این مدعا است، آنگاه که می‌گوید: ما درباره خدا این گزاره نمادین را داریم که خدا مهربان

است. برگرداندن این استعاره به زبان حقیقی تنها به این معناست که گزاره دیگری را بیان کنیم که در آن جای کلمه «مهربان» را با کلمه دیگری که استعاره نیست عوض کنیم؛ لیکن، با این همه، باز یک گزاره داریم. و تحلیل ما نشان داده که همه گزاره‌های درباره خدا کاذب‌اند، یا به تعبیر دیگر امکان ندارد هیچ گزاره حقیقی صادقی درباره خدا وجود داشته باشد (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰). استیسی گزاره‌نمادین درباره خدا را حاکی از گزاره حقیقی درباره او نمی‌داند، بلکه گزاره‌نمادین را نماینده و مظهر خود تجربه و احوالات عرفانی می‌داند. در نمادپردازی دینی، آن چیزی که نمادینه شده است گزاره‌ای درباره خدا نیست، بلکه دریافت مستقیم و بی‌واسطه حضور خدا در شهود عرفانی است، و این شهود در همه انسان‌ها وجود دارد، منتهی دارای شدت و ضعف و درجه است.

این که استیسی وجود خداوند را در شهود عرفانی می‌پذیرد و معتقد است که خدا به طور مستقیم و بی‌واسطه در شهود عرفانی دریافت و ادراک می‌شود بیانگر رویکرد واقع‌گرای اوست. زیرا واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبتنی بر این که جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری و مستقل از زبان‌ها، صادق و کاذب‌اند. یک فرد واقع‌گرا درباره خدا باوری معتقد است که اگر خدا به صورت عینی موجود باشد، آنگاه گزاره «خدا موجود است» قطع نظر از این که هیچ انسانی خدا را موجود بداند یا نداند، یک گزاره صادق است. در مقابل، ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه گزاره‌های خبری در باب عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۸۳). واقع‌گرایی در حوزه دین و معرفت دینی ناظر به این دیدگاه است که متعلقات باورهای دینی، مستقل از آنچه ما تجربه انسانی خود از آنها می‌دانیم، وجود دارند. در مقابل این رویکرد، ناواقع‌گرایی در دین منکر وجود چنین متعلقات مستقلی است. با این توضیحات، می‌توان ادعا کرد که نظریه استیسی و رویکرد او به زبان دینی دارای الگوی واقع‌گرایی هستی‌شناختی است. در میان مدل‌های معرفت‌شناسی دینی، یکی از اقسام واقع‌گرایی، واقع‌گرایی هستی‌شناختی است. این نوع از واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبنی بر این که جهان با ساختاری مستقل از ذهن، زبان، و قرارهای انسانی وجود دارد. واقع‌گرایی هستی‌شناختی در باب معنای این واقعیت مستقل و این که آیا انسان می‌تواند به آن واقعیت مستقل از ذهن و زبان معرفت حاصل نماید خنثی است و هیچ اظهار نظری نمی‌کند. از آنجا

که استیسی وجود خدا و اوصاف او را به عنوان واقعیت مستقل می‌پذیرد، اما آنها را در قالب ذهن و زبان انسان فهم ناپذیر و بیان ناپذیر می‌داند، می‌توان رویکرد وی را در حیطه واقع‌گرایی هستی‌شناختی تحلیل کرد.

۲. از آنجا که یکی از پیشفرض‌های واقع‌گرایی، در حوزه توجیه، نظریه مبناگرایی است، رویکرد استیسی به دین و تبیین او از احوال و تجارب دینی، که گوهر دین را تشکیل می‌دهند، کاملاً مبناگرایانه است. او می‌گوید: در میان تپه‌های خشک تجارب و احوال انسانی، در گوشه و کنار، ذخایری پایان و سرچشمه‌های کشف و شهود دینی وجود دارد، این ذخایر و سرچشمه‌های بی‌پایان منابع اصیل هر دینی به شمار می‌روند. همواره لازم نیست که این منابع دارای عظمت و شکوه فراوان باشند؛ ممکن است جوئیاریهای کوچکی از احساسات باشند یا ممکن است رودهای عظیم و فرح‌بخشی را پدید آورند که در طی قرن‌ها جریان داشته باشند. اما این رودهای بزرگ و کوچک همیشه مهراسالت و اعتبار خودشان را به همراه دارند. آنها برای موجه شدن نیازمند هیچ دلیل یا توجیه خارجی نیستند؛ در حقیقت، پذیرای هیچ دلیل یا توجیه خارجی نیستند؛ به آنها شناخت داریم (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). استیسی برخی از گزاره‌های دینی را متضمن معنای نمادین می‌داند، یعنی معتقد است که برخی از محمولات گزاره‌های الهیاتی به صورت نمادین بر خدا حمل می‌شوند و دارای معنای نمادین هستند و نمی‌توان آنها را در معنای حقیقی‌شان بر خداوند حمل کرد. در مقابل، برخی از محمولات را حمل بر معنای حقیقی‌شان می‌کند. او گزاره‌هایی را که متضمن معنای حقیقی‌اند آموزه‌های ذاتی دین می‌داند؛ گزاره‌های نمادین را آموزه‌های غیرذاتی می‌داند (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۹۱). استیسی باورهای ذاتی دین را در حکم باورهای پایه می‌داند که مبنای توجیه باورهای غیرذاتی محسوب می‌شوند. «هر قضیه دینی، نه فقط قضیه‌ای که بر وجود خدا تأکید می‌ورزد، از شهود دینی نشئت می‌گیرد و پذیرای هیچ برهان دیگری نیست. این امر نه تنها درباره همه اصول عقاید ادیان بزرگ صدق می‌کند، بلکه درباره همه قضایای دینی‌ای که در هر جایی مطرح می‌شود صدق می‌کند. این گزاره‌ها یا بر پایه شهودند یا بی‌پایه و اساس‌اند، [...] این گزاره‌ها در نهایت تنها به شهود دینی خود خواننده توسل می‌جویند» (استیسی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷). در هر استدلال و کلامی، مقدمه نهایی باید یک شهود یا مکاشفه وحیانی باشد و از این مرحله به

بعد استدلال با طی سیر منطقی‌اش به سوی نتیجه پیش می‌رود. لیکن شهود، که استدلال مبتنی بر آن است، پذیرای این نیست که با استدلالی به اثبات برسد. به عبارت دیگر، این مطلب بیانگر این است که الهیات بروحی و مکاشفه مبتنی است، و هر استدلال الهیاتی در چارچوب حقیقت و حیانی یا کشفی روی می‌دهد (استتیس، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸).

استتیس معتقد است، اگر نظام باورهای دینی را به عنوان یک کل در نظر بگیریم، یعنی به صورت یک حلقه کامل از آرا و نظریات، هیچ گاه امکان ندارد که این نظام از بیرون مورد انتقاد یا تأیید قرار گیرد. زیرا بیرون از نظام الهی چیزی جز نظام طبیعی وجود ندارد، و نظام باورهای دینی شرح و توصیف نمادین نظام الهی است، که اگر واقعیات درون نظام طبیعی را در حکم مقدمات برای توجیه آن قرار دهیم، به هیچ وجه اثبات یا ابطال آن امکان پذیر نیست. این سخن بدین معناست که هیچ چیزی در نظام الهی هرگز لازمه یا نافی چیزی در نظام طبیعی نیست، و حقیقت دینی به طور عام قابل نفی و اثبات نیست (Stace, 1932, p. 10). حال و تجربه دینی به منزله خورشیدی است که از زیر آن قضایا و باورهای دینی آویزان اند و باید آنها را از شهود و تجربه دینی اخذ کرد.

۳. استتیس با توسل به مفهوم زبان دینی تحریکی (برانگیزاننده)، به تفسیری غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافته است، که بر اساس آن، گزاره‌های دینی برای وصف واقعیت‌ها به کار نمی‌رود. مضمون زبان غیرشناختاری، نه حکایت از واقع و نه توصیف واقعیت، بلکه تشویق و ترغیب افراد به سویی، بیان ترجیحات و احساسات درونی افراد و... است، و از این رو، صدق و کذب ناپذیر است. انکار زبان شناختاری دین و وانهادن جنبه توصیفگری واقع از زبان دینی در برخی از آثار استتیس بالاخص در کتاب زمان و سرمدیت، دین و نگرش نوین و عرفان و فلسفه کاملاً نمایان است. «زبان علمی توصیفی است، و زبان دینی تحریکی (یا برانگیزاننده). لذا اگر از زبان دینی چنان فهم شود که گویی زبانی علمی است آن را به مثابه زبانی که توصیف امور واقع می‌کند در نظر گرفته ایم و دیر یا زود معلوم می‌شود که این امور واقع ادعایی ناصواب‌اند» (استتیس، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷). استتیس بر این عقیده است که عرفا هر چند تجربه دینی خود را بیان ناپذیر می‌دانند، اما در قالب کلمات و عباراتی از آن سخن می‌گویند. آنان با سخنان خود در صدد رساندن مقصودشان به ما و وصف آنچه در واقع

موجود است نیستند، بلکه در پی آن‌اند که معنا و مقصودی که در مخاطبان است برانگیزند، و تجربه و حالی را که خودشان دارند در ما برانگیزانند. به این معنا، زبان دینی همانند زبان شعر و موسیقی است که احساسات و عواطف درونی انسان را تحریک می‌کند و آن حالت را به یاد انسان می‌آورد، نه این که اطلاعاتی درباره آنچه در بیرون است در اختیار وی نهد. بنابراین، استیس با طرح این ادعا و با نفی ویژگی توصیف‌گری امروا قع از زبان دینی، خود را به لحاظ معرفت‌شناختی در دام غیرشناختاری بودن گرفتار می‌کند.

۴. تبیین استیس از مسئله ادیان مختلف و نحوه به وجود آمدن آنها نشانگر باور به نوعی زمینه‌گرایی (متن‌گروی) در اندیشه اوست. زیرا او ادیان مختلف را فرآورده اوضاع اجتماعی، فرهنگی، و جغرافیایی مختلف می‌داند، که در هر کدام از این شرایط خاص یک دین ویژه ظهور کرده است، و این که همه این ادیان با یک شهود اساسی واحد سروکار دارند. در این باره او می‌گوید: «ادیان گوناگون فرآورده‌های اوضاع و احوال مختلف جغرافیایی، فرهنگی، و تاریخی‌اند که با شهودهای دینی اساسی واحدی تعامل دارند. به عبارت دیگر، تفاوت‌ها ممکن است در تعبیر و تفسیر و نه در خود شهودها وجود داشته باشد. در این صورت عنصر عقلانی است که تقصیرکار است و نه عنصر شهودی. زیرا تعبیر و تفسیر کار عقل منطقی است» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴). ایشان نظام الهی را یک مجموعه منسجم و یک کل به هم پیوسته از باورهای دینی می‌داند که به هیچ طریق امکان ندارد که از بیرون مورد اثبات و نفی یا تأیید و ابطال واقع شود، بلکه معیارهای اثبات یا ابطال آن در درون خود این نظام وجود دارند. این باور استیس نشانگر این است که متن‌گروی مبنای بخشی از نظریه او در تبیین زبان و احوالات دینی است.

۵. به لحاظ معرفت‌شناختی، تلقی استیس از دین یک رویکرد کاملاً ایمان‌گرایانه است. همین ایمان‌گرایی و وجود آن به عنوان پایه و اساس تفکر او در تبیین دین و پرداختن به زبان دینی، سبب شده است که جنبه گزاره‌ای دین کنار نهاده شود و در تعریف دین هیچ اشاره‌ای به باورهای دینی و اخلاق نشود و دین به معنای شهود و تجربه دینی گرفته شود. «دین همان تجربه است و نه مجموعه باورها» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰). او بر این باور است که خدا تنها از طریق ایمان شناخته می‌شود، و ایمان به معنای باور داشتن قضایایی نیست که به نفع

یا برخلاف آنها هیچ شاهدهی وجود ندارد، زیرا اگر ایمان این گونه لحاظ شود، صرفاً یک خرافه است. ایمان برابر و به معنای کشف و شهود است که کارکرد آن کشف خداست، و کارکرد عقل در حوزه دین این است که به مدد قضایای نمادین کشفیات ایمانی را برای عقل شهودی تعبیر و تفسیر کند. چنان که پیش‌تر نیز ذکر شد، ایشان معنای عمیق‌تر گفته پاسکال را این می‌داند که باور دینی بر پایه تجربه شهودی بی‌واسطه استوار است، که این مدعای وی بیانگر رویکرد ایمان‌گرایانه به زبان دینی است.

۶. استیسی، با بیان این که هدف دین رهایی انسان از ظلمت زندگی دنیایی و رساندن وی به آرامش است، به تفسیر ابزارانگاران از زبان دینی گرایش یافته است. استیسی هیچ‌گاه در باب صدق و کذب گزاره‌های دینی سخن نمی‌گوید و با نادیده گرفتن این مسئله و عطف توجه به مسئله هدف دین و کارکرد آن در برانگیختن تجربه عرفانی و سامان دادن به زندگی دنیوی انسان، نگاه ابزارانگاران به دین کرده است.

### نتیجه‌گیری

به طور کلی، نظریه استیسی در باب زبان دینی مبتنی بر این اصول است: نخست، هستی دارای دو مرتبه طولی زمانی و سرمدی است، و عارف با کسب تجربه عرفانی در هر دو مرتبه به سر می‌برد. دوم، بیان ناپذیر بودن و غیرقابل شناخت بودن تجربه عرفانی و گزاره‌های دینی با زبان و عقل مفهوم‌ساز متناهی. سوم، گزاره‌های دینی با کمک عقل نامتناهی، که شهود نام دارد، قابل بیان و ادراک هستند. چهارم، گزاره‌های دینی یا متشکل از محمولاتی‌اند که به لحاظ ارزشی خنثی هستند، مانند قدرت، علم، و حیات و یا محمولاتی ارزشی‌اند از قبیل مهربانی و عدالت. محمولات نوع اول با نظام وجودی و محمولات نوع دوم با نظام ارزشی قابل توجیه هستند، و در هر دو نوع از این محمولات، که به نحو نمادین بر خداوند حمل می‌شوند، نمادی رساتراست که از سطح بالاتر ندبان وجود، یعنی سطحی که به خداوند نزدیک‌تر است، اخذ شده باشد. پنجم، گزاره‌های نمادین دینی به قضایای حقیقی بر نمی‌گردند. البته این سخن به این معنا نیست که این گزاره‌ها عبارات و کلمات پوچ و مهممل‌اند، بلکه قضایای نمادین دینی، که کارکرد برانگیزاننده دارند، تجربه و حالی را که صاحب آن تجربه داشته است در مخاطبان

برمی‌انگیزند، و در این حالت، به واسطه این برانگیختگی، روح مخاطبان هماهنگ و همگام با روح عارف می‌شود. استیسی در پاسخ به این پرسش که چگونه زبان دینی احوال و تجارب دینی را برمی‌انگیزاند؟ پاسخی ندارد و این پرسش را بدون پاسخ می‌داند و می‌گوید همان‌طور که نمی‌توانیم بیان کنیم که حرارت چگونه علت جوشیدن آب است و صرفاً می‌توانیم بگوییم حرارت علت جوشیدن آب است و در باب نحوه و چگونگی آن توضیحی نداریم، در زمینه احوال و تجارب عرفانی و چگونگی رابطه برانگیزندگی زبان دینی نیز توضیحی نداریم.

همچنین تبیین استیسی از زبان دینی مبتنی بر رویکرد واقع‌گرایانه به باورهای دینی است. در حوزه توجیه باورهای دینی، او رویکرد مبنای‌گرایانه به گزاره‌های دینی دارد و آنگاه که در باب ادیان مختلف و نحوه پیدایش آنها سخن می‌گوید، باور به نوعی زمینه‌گرایی دارد. استیسی، در تعریف دین، تلقی ایمان‌گرایانه دارد و با توسل به مفهوم زبان تحریکی، و تأکید بر کارکرد دین، گرایش به تفسیر غیرشناختاری از دین پیدا کرده است.

## یادداشت‌ها

۱. برگرفته از هارتناک، ۱۳۷۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۶، ص ۳۲؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۰-۶۸؛ باربور، ۱۳۷۹؛ هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱-۲۱۵؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶؛ خرماشاهی، ۱۳۹۰، ص ۸۳؛ آیر، ۱۳۶۵، ص ۷۱-۱۶۱؛ Aquinas, 1964, C. 32&7; Ross, 1969, p. 149-150; Alston, 1989, p. 21; Hick, 1977, p. 53-72; Foley, 1998, vol. 3, p. 77; Ramsey, 1957, p. 76-79; Tillich, 1957, p. 42; Alston, 1967, Vol 7, p. 169.

## کتاب‌نامه

استیسی، والتر ترنس (۱۳۸۴)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران: سروش، چاپ ششم.

استیسی، والتر ترنس (۱۳۸۸)، زمان و سرمدیت، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.

استیسی، والتر ترنس (۱۳۸۱)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت.

استیور، دان (۱۳۸۰)، فلسفه زبان دینی، ترجمه دکتر حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز.

آیر، آلفرد جونز (۱۳۶۵)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.

باربور، ایان (۱۳۷۹)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.

تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران: سهروردی.

تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو، چاپ دوم. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۰)، پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

کاسیرر، ازنست (۱۳۶۶)، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.

هارتناک، یوستوس (۱۳۷۵)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.

هییک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی، چاپ سوم.

Alston, William (1989), *Divine Nature and Human Language, Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Alston, William (1967), "Religious language", in: Paul Edward's (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol 7.

Aquinas, Thomas (1964), *The Summa Theologica*, Manchester.

Foley, Ricard (1998), "Justification, Epistemic", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London and New York: Routledge.

Hick, John (1977), "Theology and verification", in Basil Mitchel (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Ing, William Ralph (1899), *Christian Mysticism*, Methuen & company, The University of California.

Ramsey, Ian. T. (1957), *Religious Language*, London: SCM Press.



Ross, James f. (1969), *Introduction to the Philosophy of Religion*, Macmillan, Yale University Press.

Stace, W. T. (1958), *The Snobbishness of the Learned*, Boston: An Atlantic Monthly Press Book.

Stace, W. T. (1948), *Man against Darkness*, Boston: The Atlantic Monthly.

Stace, W. T. (1932), *The Theory of Knowledge And Existence*, Oxford at the Clarendon Press.

Tillich, Paul (1957), *Dynamics of Faith*, New York University Press.

## Stace on Religious Language: The Epistemological Foundations

*Mohammad Hosein Mahdavinejad*<sup>1</sup> Reception Date: 28/08/2014

*Masome Salari Rad*<sup>2</sup> Acceptance Date: 29/10/2014

As an English analytic philosopher, Stace considers religion to be identical with mysticism and mystical experience to be its core. According to him, mystical experiences and thus religious propositions are ineffable. Existence consists of temporal and eternal realms each of which has its special language. While the temporal world is the realm of finite reason, religion belongs to the eternal level that can be perceived only by intuition. Religious language is symbolic. Symbolic proposition is not a report of reality, but its function is to stimulate religious emotions in believers and to bring about religious experience. In this article, I shall begin by explaining Stace's notions of religion, reason and mysticism. I shall, then, describe Stace's analysis of the symbolic language of religion with reference to its function, that is, stimulation of experience and religious emotions in believers. Finally, I will explore the epistemological foundations of Stace's theory of religious language.

**Keywords:** W. T. Stace, Religion, Mysticism, Religious Language, Symbolic Language

- 
1. Assistant Professor, School of Theology and Islamic Sciences, PNU University, Iran  
(h\_mahdavinejad@yahoo.com)
  2. PhD Student in Philosophy of Religion, PNU University, Iran  
(masome\_salari@yahoo.com)

## **Contents**

<b>Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection" ....</b>	<b>1</b>
<i>Mohammadreza Ershadinia</i>	
<b>Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of Prophets' Innocence .....</b>	<b>27</b>
<i>Ali-Reza Parsa, Ali Parimi</i>	
<b>The Frequentist Problem of Evil (Based on Wesley Salmon's Interpretation).....</b>	<b>53</b>
<i>Ghasem Purhasan, Ali Hatamiyan</i>	
<b>John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life .....</b>	<b>73</b>
<i>Ahmad Pourghasem Shadehi, Reyhane Sadat Azimi, Amir Abbas Alizamani</i>	
<b>Religious Belief and Intellectual Autonomy .....</b>	<b>91</b>
<i>Amirhossein Khodaparast</i>	
<b>Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought.....</b>	<b>113</b>
<i>Khaled Zandsalimi, Hosein Hooshangi</i>	
<b>"Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology ..</b>	<b>135</b>
<i>Mohammad Mahdi Sayyar, Mohammad Saedimehr</i>	
<b>Wainwright on Drug-induced Religious Experience .....</b>	<b>155</b>
<i>Hossein Tousi</i>	
<b>The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation .....</b>	<b>177</b>
<i>Jahangir Masoudi</i>	
<b>Stace on Religious Language:The Epistemological Foundations .....</b>	<b>199</b>
<i>Mohammad Hosein Mahdavinejad, Masome Salari Rad</i>	
<b>Index of Volume 13.....</b>	<b>221</b>
<b>Subscription Form .....</b>	<b>223</b>
<b>Abstracts (in English) .....</b>	<b>235</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 13, No. 2, (Serial 26), Autumn 2015 & Winter 2016

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'adi

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **The Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

246 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp. way Tehran, Islamic Republic of Iran  
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology  
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Subscription & Distribution: Office of Magazines  
P.O. Box: 14655-159  
Fax: 88575025