

دو نوع تجربه دینی*

والتر فالز^۱

ترجمه مهدی ذاکری*

انسان خدا را به عنوان حافظ و به عنوان محدود کننده او تجربه می کند. تجربه دینی، فارغ از این که ماهیت آن چیست، یکی از این دو نوع است؛ در نوع اول، تجربه دینی اطمینان درون زاد انسان را تقویت کرده و معنای زندگی اش را روشن می سازد و به او شجاعت، صفا و آرامش می بخشد. در نوع دوم، تجربه دینی به عنوان آگاهی از چیزی که فراتر از دسترس اوست، دردناکانه از خطاها، شکست ها و نومیدی های او سر برمی آورد. دست کم این نظری است که محور این تحقیق را تشکیل می دهد.

انسان خدا را به عنوان حافظ خود تجربه می کند. رودین^۲ این اندیشه را در مجسمه ای به تصویر می کشد که نشان می دهد خدا دستش را به سمت بالا گرفته است و انسانی که در آن آشیانه کرده است متوجه امکانات زندگی می شود. ایمان دینی از احساس درخانه بودن انسان در این جهان برمی خیزد؛ این ایمان با اعتماد کوری تغذیه می شود که انسان با آن شرایط اش را به عنوان فرصت ها تفسیر می کند. در واقع، اعتماد و ایمان نشانه های آغاز و نیز انجام هر فرایندی را نشان می دهند که در آن موجود زنده ای به رضایت دست می یابد. این دو از این حیث نشانه آغاز هستند که ما از همان ابتدای هر عملی مطمئن هستیم که اهدافمان می توانند معنادار و عملی باشند؛ از این حیث

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).



نشانه پایان هستند که عامل قوی‌ای در تکمیل نهایی تجربه‌اند. اما بین آغاز و انجام مسیری هست که باید طی شود. اگر زندگی عهدی است، باید به آن عهد وفا کنیم. اگر زندگی مفید است باید آن را مفید بسازیم. ما اغلب ناکامیم و دلایلی برای عدم اطمینان کشف می‌کنیم. هنگامی که جهان را به‌عنوان مجموع انگیزه‌های بالقوه‌ای می‌بینیم که اهداف ما را تغذیه می‌کنند، مطمئنیم و هنگامی که آن را مجموع رویدادهای بالفعلی می‌بینیم که موانع بالقوه اهداف ما هستند نامطمئنیم. تنها کسی که اراده‌ای ابتکاری دارد، همواره می‌آموزد که چگونه واقعیات سرسخت می‌توانند در کار فلج کردن آن ابتکار باشند و به همین دلیل، پیش از این که اطمینانی بوده باشد عدم اطمینانی نیست. در واقع، در آنچه در پی می‌آید فرض شده است که اطمینان قوی‌تر از ترس است و ایمان قوی‌تر از شک است. روشن است که این فرض را نمی‌توان به نحو تجربی اثبات کرد. اما امیدوارم نشان دهم که این فرض در همان افقی که فهم ما از زندگی به‌طور کلی در آن پیش می‌رود صادق و افقی که فرض مخالف پیش می‌نهد بی‌بهره از آن تضمین‌های نهایی‌ای است که هر تحقیقی درباره معنای زندگی را ممکن می‌سازد. استدلال خواهم کرد که این اطمینان که یکی از کیفیت‌های بنیادین زندگی است منبع اولیه عقاید راسخ دینی است که در عین حال، در تجربه ما از محدودیت‌ها تفصیل، توضیح و تعدیل می‌یابند.

دین دو کارکرد دارد: وعده رستگاری می‌دهد و بنیادهای مابعدالطبیعی نظم موجود جهان را آشکار می‌سازد. در واقع، دو نوع باور حقیقی در این جا در کار است. وقتی توصیه می‌شویم که امکان آزادی از بند و گناه را به‌گونه‌ای جدی ملاحظه کنیم، توصیه به باور به فرصتی می‌شویم که برای ما به‌نحو فردی وجود دارد. هنگامی که توصیه به ایمان داشتن به لطف آمیز بودن عالمی می‌شویم که مبتنی بر اصول عقلانی است، ترغیب و توصیه می‌شویم تا به چیزی باور بیاوریم که به‌عنوان واقعیت مستقر به ما ارائه شده است. باور نوع اول به وضعیت اختصاصی ما در نظم جهان و برآورد ما از اقتضائات اخلاقی مربوط است و باور نوع دوم به وضع عینی جهان و نتایج علم مربوط است. اگر موضوع را اندکی ساده کنیم، می‌توانیم بگوییم که این دو نوع باور به انسان فاعل و انسان متفکر توجه دارد. حال، این اعتماد ماست که سبب می‌شود کارهایی انجام دهیم، در حالی که محرومیت‌ها و سرخوردگی‌ها، کلید تفکر را در مسیرمان در ما روشن می‌کند. نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که نوع اول باور از اتکای ما به نیروی نگه‌دارنده‌ای در ورای عالم هستی برمی‌خیزد و نوع دوم از محدودیت‌های ما برمی‌خیزد. نتیجه این است که باور ما به یک





نیروی نگه‌دارنده، بنیادین و از میان نرفتنی است، در حالی که نظرورزی‌های ما دربارهٔ نظم جهان و ماهیت خدا در معرض خطا و تغییر است.

چگونه اطمینان ما به زندگی به‌عنوان اقدام مخاطره‌آمیزی که ارزش مخاطره کردن را دارد، در آگاهی از یک اصل حافظِ مطلق به کمال می‌رسد و چگونه این آگاهی به این اعتقاد می‌انجامد که آن اصل نگه‌دارندهٔ مطلق شایستهٔ نام خداست؟ نظر من این نیست که خدا یک شخص است، بلکه این است که ما از طریق خدا، و تنها از طریق خدا، می‌توانیم شخص باشیم. این که خدا شخص است، یا کمتر یا بیشتر از شخص، پرسشی است که نمی‌دانم چگونه باید آن را تفسیر کنم، چه رسد به این که به آن پاسخ بگویم. لازمهٔ استدلال من این است که خدا را، به‌عنوان اصل حافظِ مطلق که اطمینان ما بازگشت به آن دارد، نمی‌شود به‌عنوان یک آن یا یک تو یا یک من تصور کرد. اما در اثبات امکان روابط من - آن، من - تو و روابط من - من خودمان، یعنی در تجربه‌های بالفعل خودمان، تجربه تعهداتمان نسبت به دیگران، تجربه‌مان از شأنت خودمان، وابسته به او هستیم. امیدوارم به‌جای هرگونه نظرورزی دربارهٔ ماهیت خدا، بتوانم چیزی دربارهٔ روابطمان با خدا بگویم.

ما مسئول به‌وجود آمدنمان نیستیم، پس چاره‌ای نداریم جز این که احساس کنیم وجود ما ادعایی را ثابت می‌کند و این که چیزی دربارهٔ وجود هست که ارزش حفظ کردن دارد. حتی فرد زبونی که می‌گوید انسان ضعیف‌تر از آن است که ادعای خوبی بکند، آن را اعلام نمی‌کند. به چیزی دست نمی‌یافتیم اگر باور نمی‌داشتیم که چیزی را که به‌دست می‌آوریم، ممکن است ارزشی داشته باشد که نمی‌توانست آن را داشته باشد مگر این که ما ارزشی داشته باشیم. ما به‌گونه‌ای زندگی می‌کنیم که گویی ضمانتی داریم که ارزش ما را به‌عنوان شخص تضمین می‌کند؛ اگر این توهم است بدون آن نمی‌توانیم زندگی کنیم.

اگر وجود یک ادعاست، باید جایی تبیینی وجود داشته باشد که در مقابل آن مطرح شود. اگر در ما چیزی وجود دارد که ارزش حفظ کردن (اندوختن) دارد، باید بیرون از ما ذخیره‌هایی از اندوخته‌ها باشد. اگر کل زندگی ما وزنی می‌داشت، باید مقیاس‌هایی وجود داشته باشد که بر اساس آنها آن را بسنجیم. ما در ادعایمان چیزی را تصدیق می‌کنیم که متعالی از ماست. این آگاهی ما را متدین می‌کند، هرچند بی‌درنگ به ما دینی نمی‌دهد. این آگاهی بُعدی را می‌گشاید؛ این ما را مستعد پذیرش یک دعوت می‌گرداند.

طنابی را فرض کنید که از سقفی آویزان است و مادام که استفاده نمی‌شود شُل است. این طناب فرصتی را پیش می‌نهد؛ می‌توانیم از آن بالا برویم و به سقف برسیم. هرگاه این کار را انجام دهیم، طناب راست می‌شود و عکس‌العمل لازم را به عمل ما نشان می‌دهد. او ما را نمی‌کشد؛ همه کار را خودمان باید انجام دهیم و مسئولیت آن با خودمان است. اگر هرگز به سقف نرسیم، نباید کسی را جز خودمان سرزنش کنیم. با این حال، بدون طناب در مانده هستیم. این طناب ما را به هر جایی که برسیم نگه می‌دارد و بدین وسیله آثار هر تلاشی را که صورت می‌دهیم حفظ می‌کند. در این تصویر، یاری خدا به عکس‌العمل طناب تشبیه شده است؛ صعود انسان از آن، استعاره‌ای است، برای همه فعالیت‌هایی که معنا و ارزش زندگی را تحقق می‌بخشد. مدلول این استعاره این است که هنگامی که انسان تلاش می‌کند تا زندگی‌اش را به اقدام مخاطره‌آمیزی که ارزش مخاطره کردن دارد، تبدیل کند، انسان و خدا نیروهایشان را روی هم می‌ریزند.

ممکن است برخی اعتراض کنند که آنها تحت جبر هیچ عامل متعالی‌ای نیستند. آنان خواهند گفت که زندگی‌شان را اجباری نمی‌دانند و هرگز نه به رستگاری باور دارند و نه بر آن ادعایی دارند. اما آنچه در باب خود تصور می‌کنند که می‌دانند، نیست. ملاک این است که آیا اطمینان آنها بر ترس‌هایشان می‌چربد یا نه.

آیا اطمینان و ترس در وابستگی متقابل هم تراز هستند؟ من می‌پذیرم که اعتماد، شاکله معیارینی را فراهم می‌آورد که ترس‌های بالفعل ما در برابر بالقوه‌گی آن به صورت نیمرخ سیاه نشان داده می‌شود. رابطه بین آنها شبیه رابطه حقیقت و خطا است. به نظر می‌رسد آنهایی که حقیقت و خطا را متناظر قلمداد می‌کنند، حقیقت را با صدق خلط می‌کنند. حقیقت هدایت است نه غایت، محرک است نه نتیجه؛ و حقیقت را باید به گونه‌ای تعریف کرد که ساختاری فراهم کند که در درون آن جست‌وجوی صدق یا کذب گزاره‌ها امکان‌پذیر باشد. خطا امکان تخلف از سازمان درونی صدق است. همان‌طور که صدق افقی را برقرار می‌سازد که در درون آن خطا ممکن است رخ دهد، اطمینان هم افقی را مقرر می‌سازد که در درون آن ترس امکان رخ دادن می‌یابد. در شرایط ایمن، اطمینان همراه آرام ماست. مادام که خطری سبب ترس نشود، مشکل بتواند حضور اطمینان احساس شود و آن هنگام که ترس ایجاد شد، احساس می‌کنیم چیزی را از دست داده‌ایم که نمی‌دانستیم واجد آن هستیم. خلاصه، اطمینان قوه‌ای است که هرگز کاملاً فعلیت نمی‌یابد، بلکه میزانی برای شجاعت، آسودگی و خویش‌داری ما در موقعیت‌های بالفعل فراهم می‌کند.





ترس‌ها، به شیوه مخالفی، اطمینان ما را برجسته می‌کنند - اما اضطراب‌های ما چه؟ اگر علامت ترس را داشتن علت فیزیکی و علامت اضطراب را داشتن علت متافیزیکی بدانیم، آیا نباید بپذیریم که اضطراب، اطمینان ما را تهدید می‌کند؟ احتمالاً سه عامل اصلی برای اضطراب‌های ما وجود داشته باشد: شکست (از جمله مرگ)، گناه و امر تبیین‌ناپذیر. اما شکست چندان خاص، گناه چندان خاص یا واقعیت تبیین‌ناپذیر چندان خاصی نیست که اضطراب را پدید می‌آورد؛ بلکه سبب آن درک ضرورت‌هایی است که ممکن است در ساختار جهان نهفته باشند و شکست، گناه و امر تبیین‌ناپذیر را ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر و اجتناب‌ناپذیر زندگی می‌سازند. با آن که حاضریم شکست‌های اتفاقی را که گاهی تجربه می‌کنیم تحمل کنیم، اما عمیقاً نگران امکان خطایی بنیادین در اداره امور جهان هستیم و در حیرتیم که آیا ممکن نیست در اثر خطایی که در نظم عالم هست، ارزش‌هایی که اگر آن خطا نبود می‌توانستند تحقق داشته باشند، از دست‌رفته باشد، اضطراب در عمیق‌ترین معنایش اندوه نسبت به این واقعیت است که مسئولیت شخصی ما ضعیف‌تر از آن است که جهان را از شر نجات دهد و این که فهم ما انسانی‌تر از آن است که کل مقدار شر موجود را تصور کند. اگر قدرتی وجود داشته باشد که بتواند نه شر را، بلکه ضرورت شر را از میان بردارد، بیم آن هست که رابطه‌ای با آن قدرت نداشته باشیم. اما کسی که از این تردیدها در رنج است، با اعتراف به اضطرابش، پیشاپیش آن مقدار جایی را رقیبش برای حمله کردن و مبارزه کردن با او بر اساس مبانی خود او نیاز دارد، به او ارزانی داشته است. اگر سخن گفتن از نظام معنایی نداشته باشد، چگونه می‌توان از نظام ناقصی سخن گفت؟ بدون پذیرفتن تلویحی این که معنایی می‌تواند وجود داشته باشد، نمی‌توانیم جهان بی‌معنایی را تصور کنیم. پیش از آن که امیدی به فهم جهان داشته باشیم، نمی‌توانیم از فهم نادرست جهان بیم داشته باشیم. نمی‌توانیم ادعا کنیم که در این جهان غریبه‌ایم، مگر این که تصویری از معنای در خانه خود بودن، داشته باشیم. اطمینان ما تا آن‌جا نمی‌رود که ما را مطمئن سازد که در جای امنی هستیم. اما به ما اطمینان می‌دهد که فعال بودن، احمقانه نیست. ما در حال گام برداشتن هستیم؛ پس باید بستری زیر پایمان داشته باشیم. گام برداشتن - گام برداشتن به سمت و سویی که گویی ما را به جایی می‌رساند - جوهره زندگی‌های ماست. اضطراب‌های ما فرعی، امکانی و انحرافی از هنجار هستند.

چه چیزی سبب می‌شود انسان تصور کند که در دنیایی زندگی می‌کند که دلیل کافی‌ای برای مطمئن بودن در اختیار او قرار می‌دهد؟ چهار پاسخ احتمالی وجود دارد؛ شاید انسان مطمئن است،

چون تجربه او را مطمئن می‌سازد و یا شاید «کارکرد آری در انسان» (به تعبیر ویلیام جیمز) عامل روانی به لحاظ زیستی مهمی است که نه از دنیای واقعیت‌ها تأثیر می‌پذیرد و نه بر آن تأثیر می‌گذارد، یا چه بسا این جهان رنگ نگرش خوش‌بینانه و گاهی اوقات بدبینانه ما را گرفته است، هرچند این نگرش آن را تغییر نداده است، تو گویی عینک آبی یا سبز به چشمانمان زده‌ایم. دست آخر، ممکن است رابطه‌ای کارکردی بین اطمینان ما و جهان آن‌گونه که آن را می‌شناسیم، وجود داشته باشد؛ من آخرین پاسخ را می‌پذیرم. من معتقدم که اطمینان ما در خود تضمین‌هایی درباره واقعیت‌هایی دارد که انسان با آنها روبرو می‌شود، ممکن است این فرض مرا به اردوگاه ایدئالیست‌ها وارد کند. اگر، چنان‌که برخی از ایدئالیست‌ها می‌گویند، ما جهانمان را خود می‌آفرینیم، شاید بتوانیم آن را جایی قابل اطمینان بسازیم؛ اما اگر، آن‌گونه که رئالیست‌ها می‌گویند، ما آن را کشف می‌کنیم، دیگر نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه چیزی را کشف خواهیم کرد. من راهم را از آبراه میان ایدئالیسم و رئالیسم پی می‌گیرم و جهان را به‌عنوان مجموع همه انگیزه‌هایی تعریف می‌کنم که بالقوه، اگر نگویم بالفعل، فعالیت‌های ما را تحریک می‌کنند و اطمینان را منبع نیروی فعالیت‌هایمان قلمداد می‌کنم. همه گزاره‌های عینی‌ای که می‌توانیم درباره جهانمان بسازیم پاسخ‌هایی هستند به پرسش‌هایی که با امید خاصی مطرح شده‌اند. این انتظار، که جلوه اطمینان ماست، تا آن‌جا که افقی را برقرار می‌سازد که پاسخ در آن یافت می‌شود تشکیل دهنده پاسخ است.

انتظار توان یک مقوله را دارد. چه نوع پرسش‌هایی درباره یک عین می‌توان پرسید؟ ارسطو و دیگران به پیروی او، با تفکر درباره این مسئله، مقولات فکر را بسط دادند. به علاوه، فیلسوفان جدید، مانند نیکولای هارتمان و ورکمستر، دسته دیگری از مقولات را بسط داده‌اند؛ مانند سازگاری و ناسازگاری، درونی و بیرونی، تعین و وابستگی، عنصر و ساختار که معتقدند مقولات جهان بیرونی‌اند. من مایلم دسته سوم از مقولات را بیافزایم، شامل اطمینان و ترس، یقین و شک، امید و ناامیدی. ممکن است اعتراض کنید که این امور کارکردهای عاطفی هستند، احتمالاً مقولات تفکر آرزومندانه ما، اما بدون اهمیت وجودی. من معتقدم که تفکر عینی ما در درون آنها جای گرفته است. ما معنایی را که از شرایط بیرونی‌مان می‌فهمیم بارها مشخص می‌کنیم و تغییر می‌دهیم تا زمینه مناسبی برای اهدافمان فراهم آورند. بین هدف و وجود، توازی برقرار است.





تا این جا مطلب اصلی من این بوده است که ایمان غریزی که در ما زندگی می کند صرفاً واقعیتهای امکانی نیست، بلکه مقوم زندگی ماست. پرسش از این که آیا اطمینان ما به لحاظ تجربه، موجه است یا نه، بی معناست. جهانی که می شناسیم بستگی دارد به جهانی که می توانیم در آن فعال باشیم. بدون اطمینان، فعالیت امکان پذیر نیست و بدون فعالیت، زندگی امکان پذیر نیست. در اطمینانمان چیزی هست که از توانایی های مسئولیت های شخصی مان فراتر می رود، و به این دلیل است که ایمان کورکورانه ما را می توان به باور دینی به نیرویی که فراتر از ماست ترجمه کرد. اما، در این نوع تجربه چیزی نیست که ما را به تعیین اوصاف آن نیروی متعالی، بیش از آنچه بی درنگ در رابطه ما با او نهفته است، ترغیب کند.

ایمان در آغاز ایمان کورکورانه است و هنگامی که بسط می یابد، خاموش. تجربه خدا به عنوان نگه دارنده ما، نظریه ورزی مابعدالطبیعی طلب نمی کند. این تجربه فراتر از قلمرو آنچه می تواند صادق یا کاذب باشد قرار دارد و گمان نمی کنم که هرگز با موضع شکاکیت و لادری گری به چالش کشیده شده باشد یا بتواند به چالش کشیده شود. حتی شخص ملحد آن را انکار نمی کند؛ زیرا ظاهراً، آن را تصور نمی کند.

مادام که فعالیت ما برنامه ریزی باشد، تحت تأثیر خوش بینی هستیم که ریشه هایش در اطمینان درون زاد ماست. ما با آن جریان کیهانی ای هدایت می شویم که ما را به جلو می برد و نه زمانی برای پرسیدن از منبع آن نیرویی که آینده را فرامی خواند وجود دارد و نه دلیلی برای این پرسش هست، زیرا ما در این مسیر همان نیرو یا جزیی از آن هستیم. هنگامی که حق پیش افکندن خودمان به سوی فعلیت ساخت یافته را اعمال می کنیم، احساس می کنیم که با آن نیرو هماهنگ هستیم. اما هنگامی که برنامه هایمان را به اجرا می گذاریم، با موانع برخورد می کنیم و جنبه های منفی زندگی پیش می آیند و گاهی به اندازه های بسیار بزرگ بالغ می شوند. سرخورده می شویم و می خواهیم بدانیم که گستره مسئولیت ما تا کجاست و درباره آن نیرویی در عالم که به مسئولیت ما پاسخ می دهد یا مطابق با مسئولیت ماست و قاعدتاً آن را تکمیل می کند می پرسیم. روشن است که ماهیت این پرسش ها وابسته است به ماهیت موانعی که در مسیر ما قرار دارند. ما در همان جایی که به مرز برمی خوریم درباره آنچه فراتر از مرز است می پرسیم و احتمالاً علاقه شدیدی را به آنچه فراتر از محدودیت های انسانی ماست بسط می دهیم. بگذارید آن اصلی را که در ابتکار ما به صورت امری همیشه حاضر و در اضطراب های ما به عنوان امر متعالی ظاهر می شود، «خدا» بنامیم.

اکنون فرضیه اصلی‌ام را کامل‌تر بیان می‌کنم. ما خدا را به‌عنوان آنچه ما را حفظ می‌کند و آنچه ما را محدود می‌کند، تجربه می‌کنیم. تجربه نخست، مبنای احساس‌های دینی ماست اما باعث نمی‌شود یقین درونی‌مان را بیرونی کنیم و توجه خاصی به مسائل الاهیاتی پیدا کنیم. از سوی دیگر، تجربه خدا به‌عنوان آنچه ما را محدود می‌کند، مانند یک شوک دریافت می‌شود. این تجربه ما را به جنبش درمی‌آورد، ما را یا به سرکشی وامی‌دارد یا به تأمل، و به نظریه‌ورزی درباره ماهیت خدا دعوت می‌کند.

هرچه آگاهی ما از محدودیت‌هایمان شدیدتر باشد، نیاز ما به متوازن‌سازی عزت نفس تضعیف‌شده‌مان به وسیله احترام گذاشتن به باری تعالی، شدیدتر خواهد بود.

اجازه دهید با کوتاه‌ترین وجه بیان خلاصه‌ای از ماهیت محدودیت‌هایمان و نوع نظریه‌ورزی‌هایی را که این محدودیت‌ها برمی‌انگیزند، مطرح کنم.

۱) ما وجودمان را مدیون رویدادی اتفاقی هستیم و چه‌بسا رویدادی اتفاقی در هر زمانی آن‌را براندازد. امکانی بودن وجود ما توهین‌آمیز است. با شرمساری شاهد روند علی‌ای هستیم که در آن گاهی اوقات حادثه غیرقابل پیشگیری‌ای علایق حیاتی ما را به‌گونه‌ای از پیش پای خود برمی‌دارد که گویی هیچ چیزی به حساب نمی‌آیند.

محور وجود اخلاقی ما مفهوم شأن انسان است. ما نمی‌توانیم با بی‌خیالی خودمان را به گوشه‌ای پرت از عالم هستی تبعید کنیم. هرقدر هم اعمال ما انتقادی باشند، به خودمان به‌عنوان اشرف مخلوقات که کلید درهای حریم مقدس زندگی نزد ما به ودیعت نهاده شده است، می‌بالیم و با این وجود، در حالی که خودمان را کارگزاران عالی‌ترین مبادی جریان عالم هستی می‌دانیم، هر از گاهی حوادث غیرعادی این واقعیت را به یاد ما می‌آورند که ما جز مخلوقاتی بیچاره نیستیم. اغلب ارزشی در سطح والا، تسلیم ارزشی در سطح پست می‌شود. اما اگر وجود نوع بشر امتحانی مهم است، نه لطیفه‌ای ظالمانه، مسلم است که ما باید به‌گونه‌ای به ساحتی از ارزش‌ها مربوط باشیم که در آن ساحت امور امکانی نمی‌توانند واقعیت‌های مربوطه باشند.

متأسفانه، می‌توان نشان داد که همه استدلال‌های ایدئالیستی که سعی می‌کنند این مطلب را اثبات کنند بر ایمان مبتنی هستند نه تفکر استنتاجی قانع‌کننده‌ای و این که این استدلال‌ها هر کس را تا جایی خواهند برد که ایمانش می‌برد. این واقعیت باقی می‌ماند که آنچه می‌توانیم باور داشته باشیم بیشتر است از آنچه می‌توانیم اثبات کنیم. مشکل اصلی در جمع کردن بین جنبه سرمدی



ارزش‌هایی است که فرا امکانی هستند و تحقق آنها در شرایط امکانی واقعی است. ارزش ساحت سرمدیت مادام که در شرایط زمانی تحقق نیافته باشد چیست؟ برای آن ارزش در ساحت سرمدیت، چه اتفاقی می‌افتد هنگامی که در شرایط زمانی تحقق پیدا می‌کند؟ خدا چه بهره‌ای در دیدن تحقق ارزش‌ها دارد؟ اگر اصلاً بهره‌ای داشته باشد؟ اگر برای او جهانی کامل وجود داشته است، چرا جهانی پست را آفریده است؟ و اگر سرمدیت جهانی است که در آن هیچ چیزی نمی‌تواند اتفاق بیفتد، اثر آن بر جهانی که در آن امور اتفاق می‌افتند چه می‌تواند باشد؟

گمان نمی‌کنم پاسخ‌هایی نهایی برای چنین پرسش‌هایی وجود داشته باشد. وایتهد را در نظر بگیرید. او جهان امور سرمدی را با جهان رویدادهای بالفعل در جهان دستاوردهای بی‌پایانی جمع می‌کند که در آن خدا از بالقوه‌گی‌های سرمدی آگاه می‌شود. این راه‌حلی بسیار ابتکاری است که رابطه‌ای کارآمد میان خدا و جهان برقرار می‌کند. هر یک [از این جهان‌ها] در نیازی متقابل به دیگری است. جهان به خدا نیاز دارد؛ زیرا آن‌را حفظ می‌کند و خدا به جهان نیاز دارد، زیرا در آن به آگاهی دست می‌یابد. نقطه ضعف این موضع چیست؟

تهی بودن تجربه مفهومی خدا را، تا آن‌جا که با بهره فیزیکی کامل نشده و پایین‌تر از حد آگاهی است، شاید بتوان تبیین کرد، اما شایان توجه است که خدا فاقد قوه‌ای است که انسان دارد: قوه تخیل. وایتهد منظر خدا را «ثابت» می‌نامد؛ به نظر می‌رسد این منظر محدود است به ارزیابی آنچه بالفعل اتفاق افتاده است. اگر تخیل پیش‌بینی آگاهانه ترکیب احتمالات است که ممکن است در آینده اتفاق بیفتد، خدای وایتهد این قوه را ندارد، زیرا اگر آن‌را داشت، مجبور نبود منتظر موقعیت‌های بالفعل باشد تا صور خیال آگاهی‌اش برایش فراهم شود. شاید عذر این نقص این واقعیت باشد که خدا، که خود جذبه احساس‌های هویات بالفعل است، تنها هویت بالفعلی است که تخیل او به دام نمی‌افتد و به همین دلیل ثابت می‌ماند. اما معنای این، آن است که خدا، گرچه گذشته را حفظ می‌کند، برای آینده طرحی نمی‌ریزد. او که یک‌بار برای همیشه سلسله مراتبی از ارزش‌ها را وضع کرده است که مجال‌ها را می‌گشاید، به هدف کامل شدن خودش، که اتفاقاً به پایان نمی‌رسد، منتظر نتیجه می‌ماند. این که آنچه را ما انجام می‌دهیم، چگونه انجام می‌دهیم و آنچه را نمی‌توانیم انجام دهیم، چگونه نمی‌توانیم انجام دهیم دغدغه اصلی او نیستند. او میل کورکورانه به آفرینندگی نیست، بلکه قانون‌مندی‌ای است که آن آفرینندگی را مشروط می‌سازد، و تنها یک موجود ثابت می‌تواند قانون‌مندی را تضمین کند. اگر در این بخش از استدلالمان در جست‌وجوی



خدایی هستیم که از امکانی بودن‌های ما فراتر می‌رود، خدای وایتهد، با آن ماهیت اشتقاقی‌اش که مبتنی بر فعلیت است، آن خدا نیست. آنچه می‌توانیم از تلاش وایتهد یا هر الاهیات مشابهی بیاموزیم این است: نظرورزی‌ها در باب ماهیت خدا، از بصیرت به آن شرایطی تغذیه می‌کنند که باعث می‌شوند نقصمان را احساس کنیم. چنین نظرورزی‌هایی به گونه‌ای خطاناپذیر به تصور خدایی می‌انجامند که در برخی از جهات کامل نیست. اگر می‌خواهیم تصویری واقعی از خدا داشته باشیم، نمی‌توانیم حداکثر برخی از ویژگی‌هایمان یا ضدهای آنها را به او نسبت بدهیم؛ و اگر چنین کاری بکنیم، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که از محدودیت‌هایی که ما را آزار می‌دهد فارغ باشد. محدودیت‌های ما به شدت آمیخته با ارزش‌های مثبت است؛ و اگر آنها را کنار بگذاریم، کل این ترکیب از هم می‌پاشد و تکه‌تکه می‌شود. تنها راه منزه کردن خدا از همه امور امکانی، پذیرفتن یک موجیت تمام‌عیار است؛ اما خطایی از این دست، همه ارزش‌ها و نیازهای معنوی را ویران می‌کند، و در آن به جای تصور خدا، به‌درستی می‌توان تصور قانون‌مندی مکانیکی، هرچند جهان‌شمول، را گذاشت.

۲) ما به‌عنوان انسان زندگی می‌کنیم، به‌عنوان فرزندان و وارثان دودمانی که هرگز انتخاب نکرده‌ایم. ما وابسته به شرایط این‌جا و اکنون [محیطی] هستیم. وراثت و محیط ما را مقهور قوانینی می‌سازند که آزادی ما را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند.

چشم‌انداز ما انسانی است، فهم ما انسانی است. اگر بین وجود و هدف توازی‌ای برقرار است، همه معرفت ما نیازهای انسانی را منعکس می‌سازد، با همان یقینی که همه ارزش‌های ما غایات انسانی را منعکس می‌سازند. مورد حقایق ما که حاکی از حقیقت برتر انسجام عام است درست مثل مورد ارزش‌های ما است که حاکی از ارزش برتر اعتبار عام است. عمارت حقیقت به نحوی ساخته شده است که به تاریخ نسل بشر خیانت می‌کند. این ما را ناراحت می‌کند.

امر متناقض‌نمایی درباره زندگی انسان وجود دارد. هنگامی که در برنامه‌مان به جلو نظر می‌کنیم، تازگی، آزادی، مخاطره، تعهد، کوشش وجود دارد و هر چیزی حکم یک آغاز است؛ هنگامی که به پشت‌سرمان نظر می‌افکنیم، نظم، ضرورت، الزام، وفا و اشباع وجود دارد و هر چیزی مانند یک پایان به نظر می‌رسد. ما پایانیم و می‌توانیم آغاز باشیم؛ ما وفا هستیم و می‌توانیم تعهد باشیم؛ ما حلقیم و می‌توانیم سلف باشیم؛ ما گرد و خاکی هستیم که طوفان به‌پا کرده است و





می‌توانیم طوفان باشیم. شرایط سبب می‌شود درصدد انجام آن چیزی باشیم که می‌خواهیم انجام دهیم، و با این وجود، آماده‌ایم که مسئولیت خواست‌هایمان را بپذیریم.

آیا ممکن است موجودی وجود داشته باشد که گذشته‌ای نداشته باشد؟ و اگر گذشته‌ای ندارد، می‌تواند آینده‌ای داشته باشد؟ آیا ممکن است موجودی وجود داشته باشد که نظم در تازگی، ضرورت در آزادی، الزام در مخاطره، وفای در تعهد، اشباع در کوشش، پایان در آغاز باشد؟ آیا ممکن است شرط‌گذار نامشروطی وجود داشته باشد؟

اگر وضع یک موجود را نسبت بین محرک‌ها و موانعی که بر حرکت‌های آن تأثیر می‌گذارند تعریف کنیم، یک حالت ایده‌آل قاعدتاً حالتی خواهد بود که موانع در آن مایل به صفر است. برای مثال، ممکن است بگوییم قانون اینرسی پایین‌تر از حالت ایده‌آل قرار دارد، مانند آن‌جایی که جسم مشاهده شده تحت تأثیر جسم دیگری قرار نگیرد. اما اگر جسمی رابطه‌ای با جسم دیگری نداشته باشد و به حال خودش رها شده باشد، دیگر معنا ندارد که بگوییم یا متحرک است یا ساکن. در نتیجه، قانون اینرسی چیزی درباره‌ی یک واقعیت نامشروط به ما نمی‌گوید، بلکه به‌عنوان مفهوم محدودکننده‌ای کار می‌کند که ما را قادر می‌سازد که گزاره‌های تحقیق‌پذیری درباره‌ی واقعیت مشروطمان بسازیم. به همین نحو، اگر مفهوم شرط‌گذار نامشروط را به‌عنوان مفهوم محدودکننده‌ای طرح کنیم که از آن چیزی درباره‌ی شرایطمان می‌آموزیم، شاید این روش موفقیت‌آمیز باشد. اما اگر بخواهیم شرط‌گذار نامشروط را واقعیتی اصیل [خاص] بدانیم، چگونه می‌توانیم از محالاتی که ما را در الاهیات ارسطو به زحمت می‌اندازد، پرهیز کنیم؟

به نظر من، موجودی که هیچ مانعی او را محدود نکرده باشد نمی‌تواند فعالیت‌هایش را سازمان‌دهی کند. چنین موجودی نه می‌تواند خودش را بشناسد و نه می‌تواند افقی را بیابد که در آن کارش را ارزیابی کند. اگر معرفت‌ابزاری است که با آن بر موانع غلبه می‌شود، او نیاز به چنین ابزاری ندارد. در واقع، او نمی‌تواند هیچ معرفتی داشته باشد، اگر معرفت‌ارزیابی انتقادی نسبت بین محرک‌ها و موانع، یا به‌عبارت دیگر، بصیرت نسبت به شرایط باشد. البته، من از منظر نظریه‌ی معرفتی‌ای که می‌پذیرم استدلال می‌کنم. اما معتقدم که هر نظریه‌ی معرفتی داشته باشید، مفاهیم قادر مطلق و عالم مطلق، اگر معنایی داشته باشند، مشکل‌اند.

۳) عمر ما کوتاه است. ما در معرض بیماری هستیم، در معرض رنجیم، حوادث بد ما را تهدید می‌کنند.

حکایت رنج‌های انسان برای همه ما آشناست. در همبستگی کسانی که رنج می‌برند، اندکی راحتی هست. متأسفانه این اتحاد تا جایی بسط می‌یابد که فرصت کمک متقابل باشد. بلا ما را خودخواه و بی‌کس می‌کند. ما در جست‌وجوی حقیقت، همراهانی فهیم داریم، اما هیچ کس خصوصیت دردهایمان را کاملاً درک نمی‌کند. همان‌طور که یک کشتی خوب به کابین‌هایی تقسیم می‌شود که به هم چسبیده‌اند و در مواقع اضطراری مانع از غرق شدن کشتی می‌شوند، به نظر می‌رسد قلمرو زندگی هم بخش‌هایی دارد که مانع از این می‌شوند که رنج‌های یک بخش بر بخش‌های دیگر تأثیر بگذارد. حتی هنرمند هم نمی‌تواند بدون تنظیم مجدد احساس‌های ما در یک چارچوب جدید، آنها را غیرشخصی کند.

هنگامی که بدبختی ما بزرگ‌ترین است، هیچ چیز را بیش از فرار کردن از هویتمان و متحد شدن مجدد با مبنای ازلی‌ای که زمانی از آن به وجود فردی جهیده بودیم، ترجیح نمی‌دهیم. تفکراتمان به‌سوی کسی معطوف می‌شود که ما را مبتلا کرده است. او ما را ملاقات می‌کند و ما را به چالش می‌کشد در حالی که یک حیوان را به چالش نمی‌کشد. پس آیا ما از حیوانات به او نزدیک‌تر نیستیم؟ ممکن است در ما چیزی باشد که با او جفت می‌شود و ممکن است به دعوت او پاسخ دهد. با این حال، ما درباره‌ی طرحی که او از مقرر داشتن شرور دنبال می‌کند بسیار کم می‌دانیم.

اگر می‌خواهیم نمایشی را که در آن ما قهرمان - یا شاید عروسک خیمه‌شب‌بازی - هستیم، بفهمیم، باید خودمان را از نارضایی‌ها جدا کنیم و تماشاگر بشویم. در این صورت، انتظار داریم که خدا در دو نحوه‌ی متفاوت وجودش نقش مضاعفی نیز به‌عهده بگیرد، به‌عنوان تماشاگر و به‌عنوان نویسنده‌ی نمایش. ما حضور او را در پس واقعیت نمایش احساس می‌کنیم و نیز در زیبایی پایدار ظهور غیرشخصی شده‌اش. خدای خالق را باید ستود؛ زیرا نمایشی طراحی کرده است که عمق آن را هرگز نمی‌توان درک کرد و ما خوشحالیم که نقشی، هرچند کم‌اهمیت، در آن به ما داده شده است. خدای تماشاگر را باید ستود؛ زیرا لذت نمایش را به حد کمال رسانده است. به‌گونه‌ای که نمی‌تواند هیچ نقصی به کمال ماهیت معصومش وارد کند و ما خوشحالیم که به ما اجازه داده شده است که نگاه‌هایی اجمالی به قواعد زیبایی‌شناختی که این نمایش بر آنها مبتنی است بیفکنیم. خوشحالیم که در نمایشی بازی می‌کنیم که نویسنده‌اش خداست و دوست داریم به جمع تماشاچیان تعلق داشته باشیم که او با حضورش آنها را مفتخر ساخته است.





مشکل ما هنگامی رخ می‌نماید که ما به‌عنوان بازیگر متوجه حضور خدا در میان تماشاچیان می‌شویم، خدایی غیرفعال که ناظر رنج ماست، به‌گونه‌ای که هیچ اثری در نفس او ندارد. باز سردرگم می‌شویم، هنگامی که به‌عنوان تماشاچی درمی‌یابیم که خداوند نویسنده نمایشی است که ما در آن تحقیر می‌شویم. خدا چگونه می‌تواند رنج کشیدن ما را ببیند و رنج نکشد؟ چگونه می‌تواند ما را تحقیر کند بدون این که تحقیر شود؟ میان بازیگر و نویسنده و نیز میان تماشاچیان رفاقتی هست؛ اما بازیگران و تماشاچیان در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند، و دقیقاً این تفاوت است که به ما امکان می‌دهد که خودمان را موقتاً از مشغولیت‌هایمان به‌عنوان موجودات فعال جدا کنیم. هنگامی که در رنجیم، به موجودی الهی نیاز داریم که با ما رنج بکشد به‌گونه‌ای که رنج کشیدن ما را که قابل بیان نیست، از درون بشناسد. هنگامی که تأمل می‌کنیم، به موجودی الهی نیاز داریم که همراه ما تأمل می‌کند و معنای آن را که از منظر بیرونی قابل بیان است، تضمین کند. اما این دو تصور از خدا که نقص‌های ماهیت فعال و تامل‌کننده ما را کامل می‌کنند، نمی‌توان همپوشان کرد. نتیجه تأسف‌برانگیز این مطلب این است که خدا در ظاهر ساختن خود، خودش را مخفی می‌کند و در مخفی کردن خود، خودش را ظاهر می‌سازد. آنگاه که به‌عنوان موجودات فعال و رنج‌کش حضور او را احساس می‌کنیم، نمی‌توانیم تجربه‌مان را بدون ویران ساختن خصوصی بودن ذاتی‌اش بیرونی کنیم. آنگاه که به‌عنوان موجودات تامل‌کننده به معناداری تفکرمان اعتماد می‌کنیم، خدا را به‌عنوان عقلانیتی تجربه می‌کنیم که خود را به‌عنوان قانونی انتزاعی حاضر می‌سازد، نه اراده‌ای خلاق.

۴) ما گنهکاریم و می‌دانیم که گنهکاریم. در واقع، الگوهای ارزش ما از طریق انتقاد از خود بسط می‌یابند، و ما نمی‌توانیم هیچ الگوی ارزشی را بشناسیم که در پرتو آن فراتر از انتقاد ظاهر شویم. من گمان می‌کنم که انسان ذاتاً بد نیست، اما تحت تأثیر تنوع گنج‌کننده‌ای از محرک‌هایی است که همه آنها را در یک زمان نمی‌توان پاسخ گفت. این تأثیرپذیری چندجانبه آن چیزی است که ما «آزادی» می‌نامیم. ما باید برخی از محرک‌ها را زیر پا بگذاریم و جدولی از ارزش‌ها وجود ندارد که راهنمای قابل اطمینانی در هر نوع موقعیتی باشد. ما به‌عنوان انسان، تفاوت‌های بسیاری با یک‌دیگر داریم و به انواع بسیاری از ارزش‌ها حساس شده‌ایم. به نظر می‌رسد که عالم این ارزش‌ها فوراً می‌کند.

یک راه گریز، بازگشتن به سادگی است. این راه قدیس است که امیالش را سرکوب می کند، به مبارزه با حربه ارزش های متنوع می رود، از فعالیت ها کناره گیری می کند و بی سروصدا نمایش خنده دار زندگی انسان را از دور نظاره می کند. امری غیرواقعی درباره این رویکرد، که ویژگی های نظام جهان را بی روح و ذهنی می کند، وجود دارد. ما گنهکاران می توانیم شخصیت داشته باشیم؛ قدیسان کم و بیش یک سان اند، زیرا با راه یافتن به سعادت بصیرت به جنبش جهانی، به گمنامی می خزند.

رویکرد دیگر از ما می خواهد که کاملاً به زندگی برگردیم، جایی که در کامل ترین حد، سرزنده از فعالیت، آبتن ابهام است. طرح جامع، اگر اصلاً طرحی در کار باشد، دیگر واضح نیست. انحراف ها، تجربه های فریبده اند، احتمالاً با ارزش پایدار، که به جهت جدیدی اشاره می کنند. این همه جهت وجود دارد - اجازه بدهید خیابان های مختلف را امتحان کنیم؛ شاید ماریچی رفتن فضیلت باشد. قواعد، نظریه هستند، واقعیت در استثناها جریان پیدا می کند. ارزش های ناسازگار؟ با این حال اجازه بدهید از آنها لذت ببریم. ما می پذیریم که در ترجیح هایمان ناسازواریم، در شیوه هایمان متناقض نما و در مجموع غیرقابل اطمینان هستیم. اما از سوی سرنوشتی که صمیمانه سرنوشت ماست به عنوان دلاوری مفتخر شده ایم. سرگذشتی که به خط ما نوشته شده است بار دیگر گفته نخواهد شد.

مجازات این رویکرد پرومیتوسی^۲، محدودیت آن در حدود آرزوهای شخصی است. گنهکار احساس می کند که از همه پیوستگی ها با شاکله جهانی محروم است و دستاوردهای او کالاهای فاسد شدنی اند. ما دوست داریم ببینیم که ملاک هایمان را اصولی تایید می کنند که فراتر از چشم انداز زندگی های شخصی ما هستند. دوست داریم ارتباط با یک شریک مابعدالطبیعی که امکان عدالت را تضمین می کند به ما قوت ببخشد. اما تصویر این شریک مبهم است؛ زیرا دیگر نمی دانیم چگونه ارزش های تنوع یافته مان را در درون سلسله مراتبی با ساختار هر می جای دهیم.

اما نتایج، تجربه خدا به عنوان حافظ ما نمی تواند برای هیچ کس بیگانه باشد. گمان می کنم حتی شخص به اصطلاح «ملحد» به طور لطیفی به یک اصل حافظ کل یا دست کم اصلی که فراتر از مرتبه وجود خود اوست، معتقد است. اما این باور در همه ما به آگاهی از معنای دینی آن بالغ نمی شود. اگر آن باور به این حد بالغ شود، در این هنگام سعی می کنیم تصویری واقعی از این اصل حافظ کل تشکیل دهیم. ما آن را «خدا» می نامیم و می خواهیم چیزی درباره ماهیت آن بدانیم. این





میل به هیچ وجه کنجکاوی نیست. ما به مفهومی از خدا نیاز داریم که شوق‌های دینی ما را برآورده کند. اما در این جهت با یک‌دیگر تفاوت داریم که برخی از ما نمی‌توانند بدون الهامی که از ناحیه تصور به شدت انضمامی و پیچیده خدا می‌آید زندگی کنند، در حالی که برخی دیگر به آسانی می‌توانند با مفهومی که شامل اندکی از صفات مشخص است - اگر اصلاً شامل صفتی باشد - زندگی کنند. حدّ نهایی در یک طرف رویکردی جزئی است و در طرف دیگر رویکردی عرفانی یا رویکرد لادری‌گری و رویکرد الاهیات سلبی. بیشتر ما بیشترین معنای دینی خود را در جایی بین این دو حد نهایی می‌یابیم.

اگر تحلیل من درست باشد، رویکرد جزئی به مشکلات و محالاتی می‌انجامد؛ و دلیل آن در این واقعیت نهفته است که محدودیت‌ها و نقص‌های ما حامی پرسش‌هایی‌اند که تصور ما از خدا پاسخ آنهاست. چون بهتر را می‌خواهیم، از سرنخ‌های ناکافی انتقادمان از خود، در تلاش بیهوده‌ای برای مبتنی ساختن نسبت ملاک‌هایمان بر امری مطلق، استفاده می‌کنیم. تصور ما از خدا از تجربه ما از خدا به‌عنوان آنچه ما را محدود می‌کند، سرچشمه می‌گیرد. اگر این مشکل را بپذیریم، دست‌کم چهار راه برای مواجه شدن با آن وجود دارد.

محالات را تصدیق می‌کنیم، اما به دلیل اولویت مفروض نیازهای دینی بر تحلیل عقلانی آنها را می‌پذیریم. «ایمان می‌آورم چون محال است».

تصور خدا حکم و اصلاح می‌شود تا همه ویژگی‌های خودمتناقض از میان برود. حاصل کار، تصویری از خدا به‌عنوان موجودی محدود است.

خدا در واژگان ساده فهمیده می‌شود، برای مثال، واژه‌های پدری و عشق. از نظرورزی بیشتر اجتناب می‌شود. همه ادعاها درباره معرفتی بی‌طرفانه و عینی درباره ماهیت خدا انکار می‌شود. در عوض، پرورش راه‌هایی که به او منتهی می‌شود، به‌عنوان هدف نهایی پذیرفته می‌شود.

تمایل خود من به عرفان رویکرد اخیر است. اما نمی‌توانم عرفان سنتی را بدون اصلاحاتی بپذیرم. عارف معتقد است که انسان‌ها می‌توانند خودشان را با خدا متحد سازند. من متقاعد نمی‌شوم که مخرج مشترکی میان من و تو، بین فرهنگ غربی و چینی وجود دارد. اصل اتحاد (و اصل مربوط تحقیق‌پذیری) را باید فدا کرد. البته، این کار در روابط من - آن لازم است، اما بر روابط من - تو حاکم نیست، چه رسد به روابطی که من آنها را روابط من - من می‌نامم. در روابط من - من، من اول [عمل]کننده است و من دوم ناظر انتقادی، داور - یا بگو «وجدان».

خدا، اگر به عنوان محدودکننده ما تجربه شود، در قالب یک توی جعلی که می توانیم خودمان را با او مواجه کنیم، انسان انگاری می شود و به عنوان یک آن متحد با خود، که می توان ویژگی هایش را معین کرد، شیء انگاری می شود. جرأت دست زدن به این جعل ریشه در تجربه خدا، به عنوان حافظ ما، دارد. اما این تجربه هرگز مستقیماً در واژگان رابطه من - آن یا من - تو وارد نمی شود؛ بلکه به عنوان مبنای رابطه من - من فهمیده می شود. خدا را نباید با من اول یا دوم یکی گرفت، بلکه، به تعبیر مجازی، در تیره ربط بین دو من زندگی می کند. او در این امر واقع زندگی می کند که از واقعیت، میلی به آفریدن واقعیتی بهتر سر می زند. او باعث می شود که ما جنبه دوگانه لحظه کنونی را ببینیم. او در ما داور را همراه با حجیت منصوب می کند. حضور او در آگاهی ما از ضامنی همیشگی که معنای تفکرات و اعمال مسئولانه ما را تضمین می کند احساس می شود. او پارسنگ وزن ماست، عکس العمل لازم به اعمال ما است. اگر از او پرسید: «شما کیستید؟» می توانید انتظار پاسخ «من کسی هستم که نیستم» را داشته باشید.

او کسی است که هیچ چیز کمتر از او با خود یکی نیست. او منکشف نمی شود، زیرا آن که تبدیل به یک امر واقع شده است دیگر حامل جریان شکستناپذیر نیست. او تحقیق پذیر نیست، زیرا آنچه تحقیق پذیر است، با تغییر مقدمات، قابل تردید است. او رأس همه مقولات فکر است. با این وجود، هر آنچه با خود یکی است و به عنوان واقعیتی تحقیق پذیر جلوه می کند، در خداست و هویت و تحقیق پذیری اش را مدیون خداست.

پی نوشتها

* مشخصات مأخذشناختی این مقاله به شرح زیر است:

Walter Fales, Two Modes Of Religious Experience, *The Journal Of Religion*, Vol. 31, No. 3. (Jul., 1951), pp. 183-193.

۱. والتر فالز (Walter Fales) استاد فلسفه دانشگاه لینکلن (پنسیلوانیا) است. او دکترای فلسفه را از دانشگاه برلین اخذ کرده و از سال ۱۹۴۰ در امریکا بسر می برد.

2. Rodin

3. prometheon approach

