

بازنگری اعتبار تجربه دینی*

ادوین یوئرت اوبری^۱

ترجمه سید جلال عمادی

مسئله اعتبار تجربه دینی^۲، نظر جدیدی در الهیات نیست.^۳ حجیت پیامبر بر تجربه دینی او مبتنی شده است. اما ارمیای نبی^۴ اعلان می‌دارد که «شریعت خداوند در [فطرت]^۵ همه انسان‌ها نهاده شده است» و نویسنده [کتاب] امثال (۲۰:۲۷) بیان می‌دارد که روح انسان چراغ خداوند است. پولس^۶، روح ساکن خدا [در ما] را اساس ایمان دینی می‌داند و انجیل چهارم^۷ بر اعتبار روح القدس تأکید می‌ورزد. بعد از دوره‌ای که در خلال آن هدایت نور باطنی تابع مرجعیت کلیسا^۸ قرار گرفته بود، با رنسانس حرکت جدیدی به سمت تجربه‌های خوداعتباربخش فردی، ایجاد شد. در دوره‌های جدید بود که این نظریه به‌طور واقعی در بحث الیهاتی بسیار تأثیرگذار شد.

رنسانس، با پرده برداشتن از جعلیات کلیسایی، به تضعیف اقتدار کلیسا کمک کرد و با نقدهای ادبی خود از کتاب مقدس، راه را برای نسبی‌گرایی^۹ تاریخی‌ای فراهم ساخت که به کتاب مقدس به‌عنوان یک منبع گزارش تجربه‌های دینی گذشته و نه یک قانون معتبر ایمان و عمل، نگاه می‌کرد. در همان زمان، انسان‌گرایی رنسانس، اعتماد انسان به خود را افزایش داد- بخشی را با احیای احساس سرزندگی ظاهری [در] زندگی انسانی کاملاً زمینی یونانی و رومی و بخشی را با ترغیب انگیزش به سمت روحیه علمی جدیدی که از زمان راجر بیکن^{۱۰} در حال رواج یافتن و در خدمت بسط اتکاء به تفکر بشر بود. باور دیرینه مدرسی به عقل فیصله‌بخش انسان، به دوره جدید انتقال یافت تا مبنایی برای نقد فلسفی عقاید جزمی الیهاتی شود. این نقد به‌نوبه خود به انفکاک



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۸۲

تجربه دینی از باورهای جزمی الاهیاتی انجامید. از همین رو بود که کانت، فرزند والدینی پرهیزکار، از یک سو برهان‌های الاهیاتی سنتی در باب [اثبات وجود] خدا را ابطال کرد و از سویی دیگر، دین را از سیطره عقل‌گرایی رها ساخته و به آن شأن مستقلی به‌عنوان تجربه‌ای از الزام اخلاقی^{۱۱} بخشید.

همین که این رهایی بخشی به‌دست آمد، راه برای شلایرماخر^{۱۲} رمانتیست باز شد تا تجربه دینی را به یک «احساس وابستگی مطلق»^{۱۳} غیرعقلانی تبدیل کرده و بر آن اساس بستر را برای حرکتی جدید در الاهیاتی که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت، آماده سازد. آلبرخت ریشل^{۱۴} با تمایز نهادن میان احکام ارزشی^{۱۵} و احکام ناظر به‌واقع^{۱۶}، در پی خارج کردن [مسئله] تجربه دینی از دایره حجیت علمی بود.

در همان زمان، هگل^{۱۷} در حال بسط تمایز خود میان تصور و فرمول‌های تغییردهنده‌اش^{۱۸} بوده و در آغاز جست‌وجوی جوهره‌ای از دین در درون شکل‌های الاهیاتی متغیر بود. سپس پایان قرن نوزدهم شاهد کشمکش‌هایی بود بین شهرت رو به رشد تجربه‌گرایی علمی و سنت ایده‌آلیستی در فلسفه. با کمال تعجب، الاهیات، با این که غرق در سنت ایده‌آلیستی بود، به طرح ادعای شناختی همانند یک دانش تجربی بودن^{۱۹} پرداخت، با داده‌های [مخصوص به] خود که حقایقی برآمده از آگاهی دینی^{۲۰} هستند. شهرت علم بر محبوبیت این دیدگاه افزود و دیری نپایید که سخن‌پردازان دینی به تقریر الاهیات «علمی» [مبتنی بر] تجربه دینی پرداختند. منصفانه است [اگر] بگوییم که حجیت تجربه دینی سنگ‌بنای الاهیات مدرن است. بنابراین، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت که این قسمت از مبانی الاهیات خود را بازنگری کرده تا ببینیم آیا پایه‌های قابل اعتمادی را برای سنگینی بنای الاهیات و نظریه‌های تربیتی دینی‌ای که بر آن استوار شده، بنیان می‌نهد یا نه.

اولین چیزی که دانشجوی در حال تحقیق در باب منابع علمی مسئله اعتبار تجربه دینی با آن مواجه می‌شود، خلط و ابهامی است که در این عبارت رخ می‌دهد. آدمی به یاد سخنان والتر لیپمن^{۲۱} می‌افتد در باب بهره گرفتن از قالب‌های کلیشه‌ای برای حفظ رفتار عمومی آن‌جا که نظرهای نامتداول وجود دارد:

جایی که توده‌های مردم باید در یک محیط نامطمئن و در حال انفجار همزیستی کنند، معمولاً باید وحدت و انعطاف‌پذیری را بدون رضایت حقیقی حفظ کرد. نماد، این کار را می‌کند. نماد نیت شخصی را مبهم می‌سازد، تبعیض‌ها را





برمی‌دارد و اهداف شخصی را کم‌رنگ می‌سازد. ... نماد همان ابزاری است که با آن در یک کلام، توده از سکون رهانیده می‌شود ... و از پیچ و خم یک وضع پیچیده به پیش می‌رود. یک دیدگاه عام که از دل دیدگاه‌های مختلف شکل می‌گیرد، صورتی مبهم دارد. ... معنای آن شبیه ته‌رنگی است که از ترکیب چندین رنگ شکل گرفته است. جایی که هماهنگی سطحی هدف بوده و با واقع در تعارض است، مبهم‌اندیشی در یک خواستی عام پیامد طبیعی آن است. تقریباً همیشه ابهام در یک نقطه نظر حیاتی در مناقشه عمومی، نشان‌گر [وجود] اهداف متفاوت است.^{۲۲}

شاید هیچ عبارتی در اندیشه‌های دینی معاصر ابهام‌آمیزتر از «تجربه دینی» نباشد و تا این عبارت مورد بررسی‌های نقادانه قرار نگرفته و معنایش روشن نشود، هیچ توضیح روشنی از کار الاهیات معاصر هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ابتدا تحقیقی داشته باشیم در معانی متفاوتی که از این اصطلاح به دست داده‌اند. اگر شلایرماخر را - آن چنان که معمولاً دانسته می‌شود - «پدر الاهیات تجربی» بدانیم، آن‌گاه می‌توانیم از تجربه دینی به عنوان یک احساس آغاز کنیم. شلایرماخر آن را «احساس وابستگی» می‌خواند (بیانی که هگل را به این اظهار کشاند که در آن صورت سگ شلایرماخر پارسا تر از اربابش خواهد بود). گاهی احساسات از سر ندامت، تغییر آیین، آرامش وجدان، خلسه‌ها یا اتحاد عرفانی‌اند.^{۲۳} مکتب فلسفی کاملاً مشخصی وجود دارد (پدیدارشناسی آلمانی^{۲۴}) که احساسات یا هیجانات را دارای متعلق مخصوص نوع خود، متمایز از متعلق‌های عقل می‌داند،^{۲۵} به طوری که تجربه دینی یک احساس پاک به متعلق غیر عقلی مخصوص خود اشاره دارد.

از سوی دیگر، گفته شده که «عمیق‌ترین تجربه از میان تجربه‌های دینی تنها تجربه باورمندی [ایمان آوردن]^{۲۶} است.»^{۲۷} البته، کسی خواهد پرسید که «باور کردن» به چه معنا است، اما خود کلمه از سوی نویسنده این عبارت تشریح نشده است.

یکی از کاربردهای متداول این کلمه به گونه‌ای درست همان است که باورمندی [ایمان آوردن] را با عمل متحد می‌گیرد و شاید تفسیر عمل‌گرایانه از تجربه دینی رایج‌ترین تفسیر معاصر از آن باشد. با این همه، این‌جا باز خلط و ابهامی حاکم است. از سوی برخی این تفسیر ارائه شده تا بر نظریه‌ای اختیار‌گرایانه از معرفت مبتنی باشد. به این معنا که، معرفت فرد فرایند احساس

معناهایی است که منطق با آنها در تعامل است. بر این اساس، معرفت مبتنی بر عمل است و عمیق‌ترین معرفت، مانند آنچه در تجربه دینی به دست می‌آید، تجربه‌ای فعال است. از نظر^{۲۸} برخی دیگر، این مفهوم تا آن جا توسعه می‌یابد که تجربه دینی را گونه‌ای سنجش و آزمایش می‌سازد. آنها اشاره دارند به «سنجش تجربی‌ای که در آن انگاره دینی، تأییدپذیری رو به رشد خود را به دست می‌آورد.» و این گونه بیان می‌دارند که «تمام تجربه‌های دینی ... بر یک انگاره عام مبتنی بوده، بر آن دلالت داشته و تأیید فزاینده‌ای بر آن هستند.»^{۲۹} میدلتون میوری^{۳۰} می‌گوید: «آدمی نمی‌تواند یقینات را بپذیرد؛ او باید آنها را کشف کند.»^{۳۱} آگوست ساباتیر^{۳۲} به این دین تجربی به عنوان «روش شهود و تجربه مستقیم» اشاره می‌کند.^{۳۳}

دیگر گام بلندی نمی‌ماند که از این نظر به این دیدگاه برسیم که تجربه دینی، زندگی در تفسیری کاملاً دینی شده آن است و بر این اساس، به عام‌ترین نوع بیان می‌رسیم. بیاناتی که می‌آیند از این گونه هستند: تجربه دینی «یعنی کل زندگی در تفسیری دینی، نه تک‌تک احساسات»^{۳۴}؛ «یعنی همه انواع قوا یا موهبت‌های درونی که انسان با آنها همه واقعیت‌ها را از جمله زیبایی، خیر و نیز حقایق واقعی را، درک می‌کند.»^{۳۵} «تجربه دینی در واقع چیزی نمی‌تواند باشد جز تجربه‌های زندگی یک انسان متدین، [یعنی] کل واکنش‌های او به محیطش آن گونه که توسط دین او جهت‌دهی و حمایت می‌شود»^{۳۶}؛ «خداوند اساساً نه آن که در حالتی غیرعادی یا در حالت صرفاً دینی، بلکه با کامل‌ترین و غنی‌ترین مشارکت در زندگی، به صورت زندگی جست‌وجو و دیده می‌شود.»^{۳۷} ساباتیر می‌پرسد «در این صورت، چگونه ایمان می‌تواند چیزی غیر از یک امر درونی باشد؟ ... همه قوای ما شکوفایی‌شان را در ایمان می‌یابند، زیرا [ایمان] از درون، آنها را با نیرویی تازه تقویت کرده، آنها را برانگیخته و خود را تنها در فعالیت آنها و ارضای مشروع‌شان نشان می‌دهد.»^{۳۸} «تا حدی با متمایز شدن معرفت دینی، به هر جهت به عنوان محصول اعجاز‌آمیز یگانه قوه دینی، این ویژگی نشان‌گر اجتماع فرایند آن با دیگر تجربه‌های ماست»؛ «هر نوع»^{۳۹} از تجربه‌های با ارزش، تا آن جا که راه دارد، روش معتبری در نزدیک شدن به تجربه‌های دینی است. دین منحصر به فردترین نوع تجربه است، غنی‌ترین در محتوا و در استعداد»^{۴۰}؛ «تجربه دینی، تجربه انسانی است. رفتار دینی تنها رفتاری انسانی در جست‌وجوی ارزش‌های مشترک است.»^{۴۱}





باید روشن شده باشد که وقتی تجربه دینی تا این اندازه توسعه مفهومی یافته است، دیگر معنای خاصی برای عبارت «اعتبار تجربه دینی» وجود نخواهد داشت؛ زیرا آنچه در الاهیات با این عنوان در پی آن بودند پایه‌ای قابل اتکا برای داوری بود که بتوان بر اساس آن از میان انواع تجربه دست به گزینش زد. آنچه انسان در پی آن بود امر به زندگی [کردن یا نکردن] نبود (که قیمومیتی بیهوده می‌بود)، بلکه هدایتی بود بر چگونه زیستن. آنها در پی این امر از طریق بازگشت به معیارهای ویژه‌ای در حوزه عام تجربه‌ها بودند و نه با صرف رجوع به انبوه تجربه‌ها.

حال، اعتبار تجربه دینی، به‌عنوان یک امر واقعی [واقعیت خارجی]، در این نقطه، معمولاً با رجوع ضمنی به پایه‌های اعتبار غیر از خودش حفظ می‌شود. یکی از این پایه‌ها بر این فرض استوار است که زندگی درونی منشأی الهی دارد، بازگشتی عینی به خدا دارد و تجلی فعل خداست. به عبارت دیگر، اعتبار واقعی، از آن تجربه دینی نیست، بلکه از آن خود خداست که قوام آن را به دست می‌دهد. این مسئله تقریباً به‌صراحت در بیان جی. اچ. لیکلی^{۴۲} آمده است: «مرجعیت و اعتبار دینی هر آن جایی یافت می‌شود که یقینی در نفس پدید می‌آید آن‌چنان که با آن اطمینان حاصل می‌شود بر این که این از جانب خداست.»^{۴۳} کادوکس^{۴۴} دفاع خود از اعتبار تجربه دینی را با «به رسمیت شناختن یک موجود ابدی، نامتناهی، کامل و شخص‌واری آغاز می‌کند که هر نوع اعتبار دیگری، معنا و اعتباریت خود را باید از او دریافت کند.»^{۴۵} پرینسیپال فورسیث^{۴۶} می‌گوید: «ضمانت اصلی ارزش یک تجربه به عمومیت یافتن آن به لحاظ کاربردی یا مقبولیت آن نیست، بلکه به محتوای آن است. آیا این واقعاً خداست که با من ارتباط برقرار کرده است ...؟»^{۴۷} و ساباتیر مرجعیت بیرونی را در تقابل با «مرجعیت خدا» قرار می‌دهد.^{۴۸} نویسنده‌ای دیگر معتقد است که «باور به خدا فی نفسه در متن تجربه دینی قرار دارد.»^{۴۹} در نظر بارتیانز^{۵۰} تنها تجربه دینی‌ای که بنفسه قابل پذیرش است آن تجربه‌ای است که در آن خدا انسان را فرا می‌گیرد.^{۵۱}

یکی دیگر از منابع ضمنی اعتبار در تجربه دینی، حضور مسیح^{۵۲} است. این امر به صورت‌های مختلفی بیان شده است: به‌عنوان حضور عرفانی مسیح در کانون تجربه،^{۵۳} و به‌عنوان آگاهی عیسی از خدا، چنان که ما از طریق انجیل با آن در ارتباطیم و به ما توانایی بصیرت دینی می‌دهد.^{۵۴}

هنوز یکی دیگر از منابع اعتبار تجربه دینی در واقعیتی یافت می‌شود که این تجربه به آن تجسم می‌بخشد. یکی از راه‌های اشاره آن در مجموعه مقالاتی قابل یافت است که در باب مسئله اعتبار در مسیحی جدید (۱۹۲۹)^{۵۵} ارائه شده است:

از چه زمانی [از کجا] اعتبار می‌آید؟ اعتبار از واقعیت برمی‌خیزد. هر آنچه واقعی است از اعتبار برخوردار است، چه طبیعت باشد که به چشم نظامی از قوانین علمی نگریسته می‌شود یا شخصیتی که ترکیبی از آگاهی عقلانی و اخلاقی است. اما از آن جا که درجات مختلفی از واقعیت وجود دارد، برخی از ذوات، واقعیت بیشتری نسبت به دیگر اشیا دارند، [بالتبع] درجات متفاوتی از اعتبار هم وجود دارد. ... از این رو، آن [ذات] آگاهی عقلانی و اخلاقی، که واقعی‌ترین موجود است، بالاترین اعتبار را خواهد داشت.^{۵۶}

استدلالی که گذشت بر این انگاره استوار است که برترین صورت واقعیت، واقعی‌ترین واقعیت‌ها است. اما پدیدارشناسان آلمانی از عواقب بیان چنین نظری در قالب یک نظریه معرفت ویژه که گونه‌های مختلف تجربه را ناظر به واقعیت‌های متفاوت می‌داند، پرهیز می‌کنند، واقعیت‌هایی که تمایز دوجانبه دارند، گرچه ممکن است که ضمن یک واقعیت مرکب با هم ترکیب شوند. همین‌طور از طریق «عشق ورزی‌ای که در آن انسان به خدا می‌نگرد، انسان متدین به واقعیت بالاتری از خود فرایند حیات دست‌رسی دارد.»^{۵۷} باز دیدگاه متفاوت دیگری در باب آن واقعیتی که اعتباربخش تجربه دینی است، قابل یافت در این بیان است که «اتحاد بنیادین وجود و ارزش امر بسیار مخاطره‌آمیز ایمان است که دین به آن دست می‌زند.»^{۵۸} بر همین مفهوم نیز این استدلال بیشتر پراگماتیستی مبتنی است که «ماندگاری تلقی‌های دینی گواه این حقیقت است که واقعیتی در ازای آن انگاره پیدا شده است.»^{۵۹} بعد از این کسانی هستند که بر «اصل راجح» واقعیت تأکید دارند، تا آن اندازه جامع که [تنها] در تجربه دینی آشکار می‌شود و از حوزه فلسفه خارج است.^{۶۰}

تمام این روش‌های اعتباربخشی به مدعیات تجربه دینی، آن را با منابع اعتبار آن می‌سنجد. (یکی از کتاب‌های بسیار قدیمی تمایز خاصی را بین سازه‌های اعتبار^{۶۱} و منابع اعتبار^{۶۲} قائل می‌شود و از تجربه دینی به عنوان یک سازه اعتبار سخن گفته و از خدا به عنوان منبع اعتبار آن.)^{۶۳} البته، استعمال مکرری از [اصطلاح] سنجش کارکردگرایانه^{۶۴} اعتبار تجربه دینی هم وجود دارد. چنین گفته شده که این را در تأثیراتی که تجربه دینی در زندگی ما می‌گذارد، می‌شود یافت.





باز این تأثیرات در سه جهت قابل پی‌گیری هستند: (۱) در زندگی درونی هر فرد؛ (۲) در زندگی جمعی یک گروه و (۳) در تأیید تجربه‌ای که از دیگر منابع حاصل می‌آید.

رایج‌ترین استدلال‌ها همان‌هایی هستند که طی آنها تجربه دینی مورد حمایت تأثیراتی است که در حیات درونی مؤمن وجود دارد. ساباتیر این پرسش را مطرح می‌سازد که: ملاکی که با آن شما یک پیام [وحی] الهی معتبر را ممکن است بشناسید چیست...؟ گوش کنید: تنها یک ملاک وجود دارد که کافی و بی‌عیب است: هر وحی الهی‌ای، هر تجربه دینی‌ای که مناسب تغذیه و تقویت روح است، باید قادر باشد که خود را به‌عنوان یک پیام عملی و یک تجربه فردی در آگاهی‌تان تکرار کرده و ادامه یابد. آنچه این‌گونه نتواند به‌عنوان عنصری دائمی و سازنده وارد تار و پود حیات درونی شما شود تا آن را غنی ساخته، از بند رهانیده و به یک زندگی متعالی‌تر صعود دهد، نمی‌تواند برای شما نوری یا در نهایت یک پیام الهی باشد.^{۶۵}

از نظر لیکلی، این سنجش در تصمیم برای [کسب] «سعادت عقلانی یا آرامش» قابل یافت^{۶۶} است و از نظر فورسیث، در «تجربه نیروی کمال‌آور رستگاری»^{۶۷} رالف والدو امرسون^{۶۸} می‌گوید: ماهیت این پیام‌ها همیشه یکی است؛ اینها صورت‌هایی از قانون مطلق‌اند. آنها پاسخ‌هایی به پرسش‌های نفس از خود هستند. به پرسش‌هایی که قوه فهم ما طرح می‌کند، پاسخ نمی‌دهند. نفس هیچ‌گاه با کلمات پاسخ نمی‌دهد، بلکه با خود همان چیزی پاسخ می‌گوید که در جست‌وجوی آن است.^{۶۹}

گاهی این سنجش در دستاوردهای تجربه دینی در زندگی اجتماعی یافت می‌شود. ساباتیر می‌گوید که «از آن‌جا که زندگی اخلاقی و دینی صرفاً زندگی فردی نبوده، بلکه زندگی جمعی نیز هست، حیات دینی‌ای که در آگاهی فردی پنهان می‌ماند، که با خود ارتباطی برقرار نمی‌کند و هیچ وحدت معنوی‌ای، اتحاد نفسی، ایجاد نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای است که گویا نیست...»^{۷۰} اما این سنجش عام در جایی مورد پذیرش وسیع است که، علی‌رغم مسئله عرفانی عصمت تجربه‌اش، به‌صورت آشکار بیان نشده باشد.

از نظرگاه اعتبار تجربه دینی، غالباً دوباره به یک مشکل گذشته بر می‌گردیم. در مطالب گذشته خاطر نشان کردیم که جایی که تجربه دینی همزیستی با کل زندگی پیدا می‌کند، برجستگی آن به‌عنوان یک امر معتبر ظاهر می‌شود. همین خلط و ابهام در جایی رخ می‌دهد که تجربه دینی از همگرایی‌اش با تجربه‌های عمومی فردی یا گروهی اعتبار می‌گیرد. تعریف مشهور

کولریج^{۷۱} از ایمان به عنوان «وفاداری ما به کل وجود»، اشاره به همین امر دارد. اما بیان روشن آن در گفته کنیث ادوارد^{۷۲} است مبنی بر این که «معرفت دینی ... مدعای خود را مبتنی می‌دارد بر اعتماد به تأییدی که به انگاره‌اش در تجربه آن‌هایی داده می‌شود که آن را در زندگی در معرض سنجش گذاشته‌اند.»^{۷۳} اما از آن‌جا که زندگی انسانی بالطبع اجتماعی است، آن سنجش همگرایی با تجربه گروه، اعمال شده است. از نظر ساباتیئر، شباهت اساسی انسان‌ها، وقتی توافق تجربه‌های دینی آنها را تضمین می‌کند که آن تجربه‌ها به قدر کافی عمیق بوده باشند.^{۷۴} از نظر برخی دیگر، زندگی جمعی محیط لازم یک فرد است تا تجربه دینی او هم بر زمینه‌های اجتماعی متکی باشد و هم معیارهای استحکام تجربه‌های گروه را بیابد.^{۷۵}

تحقیقات ما در مباحث اخیر در باب اعتبار تجربه دینی ما را با مشکلاتی روبه‌رو خواهد کرد که در اعتماد بر این مبانی داوری در دین وجود دارند.

به اظهارات پیشنهادی والتر لیمن که در آغاز این مقاله ذکر شده‌اند، برگردیم: «تقریباً همیشه ابهام در یک نقطه سرنوشت‌ساز در مناقشه عمومی نشانه وجود نیت‌های متفاوت است.» هنگامی که با کنار گذاشتن اعتبار عوامل خارجی، آن خلط و ابهامی که در اندیشه دینی نشان داده شد، رفع شد، دیگر مشکل نخواهد بود که در یابیم الاهیات به واقع دچار اهداف متفاوت شده بود و در پی رهایی خود از منازعاتی بوده است که در اصطلاح‌شناسی مبهم تجربه دینی صورت می‌گیرند. علاوه بر این، این خط مشی حتی به نام همگرایی مسیحی توجیه شده است. استدلال اقامه شده این است که گرایش به یک تعریف الاهیاتی به معنای ویرانی همگرایی فعال خواهد بود و صرفاً کمک به دسته‌بندی بیشتر آیین پروتستان است. «بیاید نه به تعریف، بلکه به کار جمعی متوسل شویم» یک دستور است، «چون از دل کار جمعی، فهم مشترکی حاصل می‌شود که وحدت مسیحی با آن رشد می‌کند و با آن الاهیاتی مشترک سر بر خواهد آورد.» امروزه، کسی که در قلب [خود] تعلق عملی به مسیحیت دارد، نمی‌تواند به چنان توصیه‌هایی تن در دهد. تلخی مجادلات الاهیاتی بسیار، بزرگ‌نمایی تفاوت‌های ناچیز تا حد اختلافات تفرقه‌برانگیز و انحراف تلاش‌های گروهی از مقابله مشترک با شرور آشکار به سمت درگیری‌های داخلی طرف‌های الاهیاتی، همه اینها شواهدی هستند از بهانه‌های نظام‌دهنده گان [الاهیات] در خودداری از تعریف. حال جنبه دیگر موضوع را بررسی کنیم. تمام تلاش‌های هماهنگ بعد از تعریف وضعیتی است که قرار است پیش آید. تمام شور و اشتیاق‌های جمعی بر یک‌سان‌سازی خواسته‌های بنیادین هر یک





از اعضای گروه در یک برنامه عملی مفروض مبتنی شده است. آن وضعیت ممکن است از سوی یک رهبر گروه تعریف شود یا از طریق یک هم‌اندیشی همگانی. خواسته‌های اعضای مختلف گروه [هم] ممکن است با ارائه آن برنامه ارائه شده به همگان، یا از طریق تبادل دوسویه نیازها و خواسته‌های افراد، یک‌سان‌سازی شود. اگر رهبر گروه تعریف را صورت دهد، ارائه برنامه عملی جمعی او تأثیر خود را خواهد گذارد؛ چرا که آن وضعیت، تعریف شده و اهداف در قالب‌هایی به قدر کافی عام برای جذب همه پیروان، بیان شده‌اند. اما در همان زمان که اهداف عمومی هستند، برنامه‌های عملی باید ویژه و خاص باشند. وظایف ویژه یا به دست فرد تعیین می‌شوند یا به دست گروهی کوچک که [اعضای آن] با تعاریف موافق است؛ زیرا اگر قرار است اعمال خاص معقول باشند، باید ناظر به اهداف تعریف شده داشته باشند. از این رو، تعریف تنها برای آنهایی لازم دانسته نخواهد شد که هم‌گرایی‌شان قرار است تحت مرجعیت خارجی رهبران حفظ گردد. بر این اساس، اکثریت نخواهد دانست که هم‌گرایی‌شان به کجا می‌انجامد.

با ملاحظه شناخت شخصی مبنایی‌ای که در برنامه از سوی گروه به‌عنوان یک کل به دست آمده است (شرط حمایت متعهدانه مستمرش)، فرایند تعریف دوباره ضرورت می‌یابد. به‌عنوان مظهر یک دین، آن برنامه باید برنامه‌ای مربوط و مناسب با نیازهای دینی احساس شده باشد. باز، این نیازها ممکن است در شعارهای مبهمی تجسم یابند که از منشأهای گوناگون هیجان‌آتی جاری می‌شوند که قبلاً در احساسات نظام یافته‌اند (وفاداری به والدین، به ارباب، به خود رهبر، به امت، به مسیح آن گونه که قبلاً توسط افراد شناخته شده و به غیره). اما آنها نمی‌توانند بخشی از وفاداری ثابت نسبت به برنامه‌های مشترک شوند مگر این که با عقل خود افراد نظام یافته باشند تا چارچوب زندگی او [فرد] را شکل دهند.^{۷۶} در این جا ریشه بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی سطحی نگرانه کلیسای مسیحی‌ای نهفته است که کارل بارت^{۷۷} از آن اظهار ناخشنودی می‌کند.^{۷۸} نسان به وظایف مسیحی خود که آنها را می‌شناسد عمل می‌کند نه به خاطر [علم به] نتیجه‌شان و آنها را می‌شناسد نه از طریق آنچه که تجربه خودشان تأیید می‌کند. آنها [در این اقدام] همکار نیستند، بلکه آنها مطیع‌اند. همکاری دینی به آن طریق اغلب باعث برون‌گرایی سطحی نگرانه می‌شود، نه سبب تقویت ایمان و نیروی دینی. پس معلوم نیست که پرهیز از تعریف مفاهیم پایه به اهداف خود تحقق بخشیده باشد.

پس اگر دلیل خوبی نداریم که توصیه‌ آنهایی را بپذیریم که ما را به پرهیز از تلاش جسته‌گریخته برای تعریف دعوت می‌کنند، آیا برای برخورد نقادانه‌ انگاره‌های متناقض و اهداف متفاوتی که باعث مشکل‌شدن فهم اصطلاح «تجربه دینی» می‌شوند، توجیهی وجود دارد؟ پاسخ مثبت به این پرسش بر این عقیده استوار است که مؤثرترین نوع همکاری این است که تفاوت‌ها و تلاش‌ها را با هم متحد سازیم.^{۷۹} غنای دوسویه تجربه انسانی از طریق بازشناسی تجربه‌هایی حاصل می‌شود که در یک فضای مشترک، تفاسیر متفاوتی را موجب می‌شوند. جایی که تفاوت‌ها نادیده انگاشته می‌شوند، سرمایه تجربه مشترک هم اندک خواهد بود. جایی که آن تفاوت‌ها شناسایی شده و مورد پذیرش برای بحث هستند، چهره کلی واقعیت غنی‌تر شده و تصمیمات، منطقی‌تر خواهند شد.

بنابراین، صادقانه با پایه‌های خلط و ابهامی که در اصطلاح «تجربه دینی» هست روبه‌رو شویم. در آن‌جا که درباره گرایش‌ها برای ابتدای اعتبار تجربه دینی بر حضور خدا یا آگاهی دینی عیسی [مسیح]، یا رویکرد مستقل در باب واقعیت برتر از آنچه در دسترس تجربه‌های معمولی است، سخن گفتیم، به این پایه‌ها اشاره شد. از این مطلب بر می‌آید که نظریه‌های معارضی در باره خدایی که در تجربه دینی حضور یافته، وجود دارند؛ از نظر برخی، خدا شخصی فراطبیعی است که در وحی‌ای آشکار می‌شود که قانون طبیعی فراتر می‌رود؛ از نظر برخی دیگر، به‌عنوان اصلی در خود قانون طبیعی یافت می‌شود؛ در نظر برخی نیز تنها با شهود و از دید کسانی دیگر، با تحلیل عقلی تجربه‌ها قابل درک است؛ در دیدگاهی، خدا پدر مهربانی است که با عشق درک شده و در دیدگاهی دیگر، خالق جهان است که از با اندیشیدن قابل درک و دریافت است و در نهایت، هنوز برای جمعی خدا صرفاً نمادی برای واقعیتی است که محیط معناداری است آشکار شده با احساس ارزش‌های فرد که از حقایق تجربه در خیال سود می‌برد. باید روشن شده باشد که تجربه‌کنندگان دینی واجد یک نوع تجربه نیستند و این که «تجربه دینی» یک فرد نمی‌تواند به‌عنوان منبع اعتباری برای دیگران دانسته شود. نتیجه قهری آن که هر کسی با خود تعریف خودش از تجربه دینی را دارد و یا از روی جزم‌اندیشی شکل‌های دیگر را رد می‌کند یا این که مؤدبانه از اظهار نظر انتقادآمیز در باب شکل‌های دیگر پرهیز می‌کند؛ ادبی که سطحی‌نگرانه بودن اتحاد دینی را می‌رساند. همین تناقضات میان مفاهیمی از مسیح وجود دارند که در قلب تجربه دینی و در میان دیدگاه‌ها در باب واقعیتی که مورد اطلاق ضمنی‌اند، قرار دارد. آیا مسیح فراطبیعی، همیشه حاضر





و موجودی الاهی است که امروزه از طریق فیض وارد قلب انسان‌ها می‌شود؛ یا او شخص تاریخی‌ای است که با به‌جا گذاشتن رایحه‌ خوش یک آگاهی دینی ارزش‌مند از خدا، دوهزار سال پیش مرده است؟ آیا واقعیت تجربه دینی یک واقعیت عقلی است و اگر این‌گونه است، آیا این باید به آن معنا گرفته شود که در دست‌رس عقل بشری است یا این که خود شکلی از نفس است؟ و آیا باز واقعیت ویژه‌ای وجود دارد که فقط در فرایند تجربه دینی قابل کشف بوده و متفاوت با واقعیت عقلی است، خواه به روش کانتی یا به روش پدیدارشناختی؛ یعنی اشیایی اند که مورد قصد، یا مورد اشاره، توسط شکل خاصی از تجربه هستند؟

در پرتو همه این تناقضات، چگونه «تجربه دینی» می‌تواند چیزی بیش از یک عبارت نامشخص باشد؟ به دو شکل می‌توان پاسخ داد: یکی این که «تجربه دینی» جوهره همه شکل‌های خاصی [از تجربه] است که در تاریخ ادیان به خود گرفته است. دیگر این که «تجربه دینی» به یک روش اشاره دارد تا به یک مضمون عینی خاص.

حال، وقت آن رسیده است که به تحلیل‌های آر. بی. پری^{۸۱} از واژه «تجربه» گوش دهیم که آن را یک «کلمه مبهم»^{۸۱} می‌خواند:

بر اساس واقع‌گرایی، تجربه ممکن است به صورت $R(a)$ بیان شود، [برای اشاره به] جایی که a آن چیزی است که تجربه شده است و R ، رابطه تجربی است؛ و جایی که a مستقل از R است. حال، اصطلاح «تجربه دینی» ممکن است به‌طور بی‌ربطی به این معنا به کار رود که هم یعنی R ، a و هم یعنی $R(a)$.^{۸۲}

فعالاً از نقد نواقح‌گرایی پری صرف نظر کنیم و به سه کاربرد اصطلاح «تجربه» اشاره می‌کنیم در دلالت بر شیء تجربه شده، فرایند تجربه کردن، یا ارتباط ذهن و متعلق [عین] در فرایند تجربه. این مطلب به مسئله اعتبار تجربه دینی وضوح قابل توجهی می‌بخشد. اما قبل از به کار بردن آن، حال به اظهار نظری تا اندازه‌ای فنی در باب تجربه برگردیم. پرفسور اف. آر. تینت^{۸۳} در یک تحلیل دقیق از مسئله تجربه دینی، با برداشت از فرهنگ‌نامه روان‌شناسی،^{۸۴} اثر بالدوین^{۸۵}، تمایزی را قابل می‌شود بین ویژگی‌های «روانی» تجربه آن‌طور که در فرایند تجربه احساس می‌شود و دیدگاه «روان‌شناختی» (یا معرفت‌شناختی) آن تجربه آن‌گونه که در عطف توجه دوباره در رجوع به واقعیت آن برآورد می‌شود.^{۸۶}

وقتی انسانی از تجربه دینی خود سخن می گوید، آیا لزوماً آن را در خود همان فرایند تشریح آن تفسیر نخواهد کرد و با آن بیش از آنچه را که پیش او در خود تجربه او حاضر بوده معرفی نمی کند؟ بسیاری از این «افزوده» مسلماً از مفاهیم پیشین او در باب آنچه که در ضمن تجربه دینی او وجود دارد، سرچشمه می گیرد. در نتیجه، آن خلط و ابهام عمیق تر شده است؛ زیرا خود تجربه معتبر با ارجاع به تعریفی پیشین خارج از خودش، اعتبار گرفته است. این فرایندی است که پیش از این به آن اشاره شد. در بیانی دیگر، «تجربه دینی» ای که برای اعتبار به آن متوسل شده ایم، در حقیقت ساختاری ذهنی است که شامل تجربه اصلی [هم] می شود، اما با اضافه ملزومات و به عبارتی، ارتباطات آن.^{۸۷} اما در این فرایند ساختار یا تفسیر ذهنی چیزی مرتبط با علاقه حاضر فرد وارد شده است^{۸۸}؛ به این معنا که فرد نظر خاصی دارد که با اعتبار تجربه دینی [اعتبار] آن را می سنجد، در غیر این صورت دلیلی برای توسل به اعتبار وجود ندارد. اما آن نظر نشان دهنده چکیده ای از تجربه گذشته یا [تجربه مورد انتظار] در آینده است.

حال، این جست و جوی دینی برای اعتبار در ارتباط با برنامه عملی ای سر بر می آورد که در باب آن، فرد هدایت می طلبد: این هدایت در باب اهداف مورد نظر است، در باب تجربه های [مورد انتظار] آتی است تا در باب مقایسه تجربه های گذشته به خاطر خودشان. در نتیجه، ماهیت کاربرد اعتبار به طور اجتناب ناپذیری وارد ساختار تجربه دینی ای می شود که به آن توسل جسته شده است. اما باز این جا با دیدگاه های متفاوتی در باب کاربرد اعتبار مواجه هستیم.

اعتبار، ممکن است به عنوان خلاصی از جست و جوی بیشتر مورد پی گیری باشد. در این صورت، تجربه دینی باید آن قدر کلی تفسیر شود که شامل برنامه عملی تا آن جا که پیش بینی شده است، شود. انسانی که به اسم تجربه دینی در پی اعتبار برای مقابله با یک قاعده اخلاقی گروه است، این کار را به شکلی خاص از رفتار ضد اخلاقی مورد نظر انجام می دهد و باید این طریقه رفتار را مشمول دیدگاه خود در باب تجربه دینی، دست کم لازمه آن قرار دهد. اما موضوع اخلاقی امری پیش رو است و تجربه دینی گذشته (یا امری که قرار است دوباره ایجاد شود)، به همین خاطر این توسل به ترکیبی از روابط تجربی ای است که تحلیل خود موضوع اخلاقی را در برمی گیرد و از این رو، به ساختار جدیدی از تجربه دینی توسل جسته شده است و نیز ممکن است در پی اعتبار به عنوان منبعی برای هدایت عاری از محدودیت های مربوط به داوری خصوصی فردی، باشیم. این جا، البته احساس ناپختگی بروز می کند. با این نگرانی تجربه دینی با تأکید ویژه





بر مدلول عینی‌ای که در خود دارد، شکل می‌گیرد: خدا، مسیح و واقعیت غایی. اما یک بار دیگر، حمل این متعلق بر وضعیتی که پیش روی انسانی است که به اعتبار آن متوسل شده، ساختار ذهنی اوست. به عبارت بهتر، او خدا را وارد قضیه کرده است اما خدا در چنین وضعیتی، مستلزم گونه‌ جدیدی از ارتباط است که مبتنی است بر درک فرد از معانی خدا آن‌طور که در تجربه دینی در آن وضعیت موجود حاضر بوده، درک شده است. بر این اساس، این دیگر آن تجربه دینی اصیلی نیست که معتبر لحاظ شده بود؛ فرایندی از اندیشه ساختاری، از جمله محاسبه نسبت‌های تالی، جای آن را گرفته است.

از نظر برخی دیگر، اعتبار به عنوان یک فرض به قدر کافی تأیید شده‌ای کاربرد دارد که با آن می‌توان زیست، طوری که نیرویی هدر نرود. از این رو اعتبار، قبول این است که بخشی - چه بسا بخش بزرگی - از وضعیت مشکل‌ساز فعلی چیزی نیست جز بازتولید رفتار گذشته تا این که فرمول [= شکل بندی] اهداف - نتایج^{۸۹} آن رفتار همچنان خوب بماند. اما افسوس! که موقعیت فعلی شرائط جدیدی با خود دارد، بنابراین، وضعیت جدیدی است و از همین رو، ارتباط آن گذشته با این ویژگی‌های جدید، باید میزان اعتبار آن گذشته و کارآیی آن اعتبار را مشخص سازد. تا این که ما دوباره به کار پیش‌بینی وضع آتی‌ای بر می‌گردیم که برای آن، اعتبار تجربه گذشته بنفسه قابل اعتماد نیست.

در نهایت، کسانی هستند که نزد آنان اعتبار دلالت ضمنی بر ثبات در میان تغییر دارد. با توجه به آنچه گفتیم، روشن می‌شود که چنین ثباتی ظاهری است. تنها وقتی که تجربه ثابت باقی بماند هر اعتبار تجربه پیشین می‌تواند ثابت بماند. وقتی دگرگونی در تجربه سرعت بگیرد و خلط‌انگیز باشد، آن‌گاه دقیقاً تجربه دینی گذشته (حتی گذشته نزدیک) فرد غیر ثابت می‌ماند، زیرا ساختار بندی تجربه توسط آن فرد تحت تأثیر و مبتلا به حرکت سریع تجربه‌ها در آن وضعیت موجود است.

اما چنان که بر ضد همه اینها ایراد شده، اشکال خواهد شد که اعتبار تجربه دینی به فرایند تجربه کردنی که به همراه تجربه فعلی ادامه می‌یابد، اشاره دارد نه به یک تجربه خاصی در گذشته. پس تجربه دینی فرایند تعدیل در جریان تغییر مستمر است. اما این چنین روند متغیر تجربه کردن در واقع امر، روشی است برای سنجش اعتبار نه این که خود یک اعتبار باشد. این جریان بین یک اعتبار پیشین و یک اعتبار پسین قرار می‌گیرد که طی یک فرمول سنجش اهداف - نتایج

تجربه کردن فعلی، قرار است ایجاد شود. آنچه به ظاهر از اعتبار تجربه دینی داشتن اراده می شود، صرفاً این حقیقت است که ما در تجربه با جای پاهایی پیش می رویم که نتایجی هستند که ما به عنوان پایه ای برای گام بعدی از آن استفاده می کنیم. اما وقتی این گونه استفاده شدند، جمع بندی ها یا ساختارهایی از تجربه مرتبط با جهت حرکت هستند. کسی که با احتیاط در یک نهر بر روی سنگ های بی ثبات قدم گذاشته باشد، می داند چقدر آن سنگی که فشار پاهای ما را هنگام قدم گذاشتن ما بر آن تحمل می کند وقتی که پا از آن بر می داریم، به طور خطرناک می لغزد. دقیقاً همین طور تجربه از یک جهت به پایانی می رسد و همین طور که پیش می رویم از آن می گذرد. روابط آن تجربه عوض می شود. بر این اساس، این در خود تجربه نیست که اعتبار می گذاریم، بلکه در شکل بندی های تجربه است که هر از چند گاهی در فرایند تجربه کردن صورت می گیرند. و این امر ما را به همان مباحث قبل با همان نتایج منفی اش باز می گرداند.

بنابراین، به چند دلیل به سمت وسوی رد اعتبار مورد ادعای تجربه دینی کشیده می شویم: (۱) این مسئله مملو از خلط و ابهام هایی است که تا زمانی که با ارجاع به چیزی فراتر از خود تعریف نشود، هیچ معنای مشخصی ندارد؛ (۲) هیچ توجیهی [برآمده] از جانب رهبری عملی برای استفاده از این عبارت نامشخص به عنوان پایه ای برای عمل مشترک در قالب مردم مسیحی، وجود ندارد؛ (۳) تلاش ها برای ایضاح معنای آن، چنان منجر به جهات مختلفی به سمت مفروضات اساسی متفاوتی درباره جهان محل زندگی ما می شود که کاملاً ناتوان در ارائه هرگونه مبنای قانع کننده ای برای اعتباراند؛ (۴) توسل به ارزش کارکردی این نوع تجربه برای ساختن اعتباری برای آن، یا مستلزم رجوع به شکلی از آرمان زندگی به عنوان هنجار است یا در غیر این صورت صرفاً امر زائدی است که در آن تأثیراتش ثابت کننده ارزشش هستند؛ چون تأثیراتش هستند؛ (۵) تجربه دینی ای که به آن تمسک شده است واقعاً ساختار ذهنی ای است که به همراه تجربه اصلی، تفسیری از آن را در ارتباط با دیگر تجربه ها و با تجربه فعلی شخص توسل جوینده، در بر می گیرد؛ (۶) این ساختار، تا آن اندازه که شامل تجربه فعلی می شود، ممکنات مورد انتظار وضعیت فعلی را در بر می گیرد، که این واقعاً انسان را به جست و جوی هدایتی معتبر و امیدوار می دارد. اما شامل رویکردی جدید به هدایت دینی ای نیز می شود که در آن، تجربه دینی آن قدر جای کمی دارد که به حساب نمی آید.



پی‌نوشت‌ها

* مشخصات مأخذشناختی مقاله به شرح زیر است:

Ewart Aubrey, Edwin, "The Authority of Religious Experience Re-Examined", *The Journal of Religion*, Vol. 13, No. 4. (Oct., 1933), pp. 433- 449.

1. Edwin Ewart Aubrey

2. religious experience

۳. برای مطالعه بیشتر در درباره آنچه که مطالب گفته شده بر آنها مبتنی است، نک:

C. J. Cadoux, *Catholicism and Christianity*, pp.14-42.

۴. ارمیای نبی، ۳۱: ۳۳

5. inward parts

6. *Gal.* 4:6f; *Rom.* 8:14-18, 26f.

۷. یوحنا ۱۳: ۱۶

۸. حتی عارفان الاهی بودن «نادهای» خود را با تطبیق آنها با مقبولات راستین مورد سنجش قرار می دهند. نک:

H. Delacroix, *Histoire et Psychologie du Mysticisme*, p. 415.

9. relativism

10. Roger Bacon

11. experience of moral obligation

12. Schleiermacher

13. feeling of absolute dependence

14. Albrecht Ritschl

15. judgments of value

16. judgments of fact

17. Hegel

18. Weber, *History of Philosophy* (trans. Thilly), p. 531.

19. D. C. Macintosh, *Theology as an Empirical Science*. Cf. A. Sabatier, *Religions of Authority*, p. xxi.

20. religious consciousness

21. Walter Lippmann



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۶

22. E. Lippmann, *Public Opinion*, pp. 238 f., 202 f.
 23. C. H. Dodd, *Authority of the Bible*, p. 134. Cf. R. Otto, *Das Heilige*.
 24. German phenomenology

۲۵. نک:

J. S. Bixler in D. C. Macintosh and Others, *Religious Realism*, p. 70.

26. believing

27. J. Baillie, *Interpretation of Religion*, p. 232,

استاد بایلی به صراحت تمام بیان می دارد که این امر هیچ تحریک هیجانی در خصوص نظرهای مورد اعتقاد قبلی نیست.

28. E. Y. Mullins, *Freedom and Authority in Religion*, pp. 39, 158ff. Cf. H. Bergson's *Writings*.

29. K. Edward, *Religious Experience: Its Nature and Truth*, pp. 200-201. Cf. pp. 232 f.

30. Middleton Murry

۳۱. به نقل از:

R. H. Strachan, *Authority of Christian Experience*, p. 19.

32. Auguste Sabatier

33. *Religions of Authority*, p. xxi.

نیز بنگرید به:

W. M. Horton in D. C. Macintosh and Others, *op. cit.*, p. 299.

34. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 135.

35. C. J. Cadoux, *op. cit.*, p. 114.

36. F. R. Barry, *Christianity and the New World*, p. 33.

37. L. C. Lewis, *Philosophical Principles of French Modernism*, p. 22 (presenting the view of Maurice Blondel.)

38. *Religions of Authority*, p. 262.

39. K. Edward, *op. cit.*, p. 206.

40. D. M. Edwards, *Christianity and Philosophy*, pp. 55 f.



41. A. E. Haydon, *Quest of the Ages*, pp. 199, 201.
42. J. H. Leckie
43. *Authority in Religion*, p. 98. Cf. A. Ferriere in *Revue d'Histmre et de Philosophie Religieuses*, II (1922)276; R. H. Strachan, *Authority of Christian Experience*, pp. 44, 27; .
44. C. J. Cadoux
45. *Op. cit.*, pp. 103-8. Cf. pp. 114, I 16.
46. Principal Forsyth
47. *Principle of Authority*, p. 29.
48. *Op. cit.*, p. 262.
49. K. Edward, *op. cit.*, pp. 195 f.
50. Barthians
51. E. Brunner, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, p. 131.
52. Christ
53. R. H. Strachan, *op. cit.*, p. 25; C. A. Beckwith, *Harvard Theol. Rev.* IV (1911),252; C. J. Cadoux, *op. cit.*, p. 113; P. T. Forsyth, *op. cit.*, p. 29.
54. P. Lobstein, *Introduction to Protestant Dogmatics*, pp. 135 f.; E. Y. Mullins, *op. cit.*, p. 56; J. H. Leckie, *Authority in Religion*, pp. 103 f.
55. *Modern Churchman* (1929)
56. H. D. A. Major, *Modern Churchman*, XIX (1929), 282 f. Cf. *ibid.*, p. 369.
57. Scheler as summarized by J. S. Bixler, in D. C. Macintosh and Others, *op. cit.*, P. 95.
58. D. M. Edwards, *op. cit.*, p. 76. Cf. J. Baillie, *Interpretation of Religion*, pp. 346-51, 317 f. K. Edward, *op. cit.*, pp. 214 f.
59. K. Edward, *op. cit.*, pp. 214 f.
60. Qu'il est á plaindre le philosophe incapable de s' élever á la notion de l'Infini et. de Pun! ... Il ne discerne pas le principe universe1 qui se retrouve dans toutes les existences finies ... Les portes de la réalité sont fermées devant lui. Jamais il ne saisit le coeur vivant



des choses ... l'Absolu, le Divin." Ch. Werner, *Etudes de philosophie morale*, p. 228. Cf. A. G. Widgery in D. C. Macintosh and Others, *op. cit.*, pp. 129 f.

61. organs of authority

62. source of authority

63. J. H. Leckie, *op. cit.*, pp. 87 f.

64. functional test

65. A. Sabatier, *Religions of Authority*, pp. 62.

66. *Op. cit.*, p. 71. Cf. pp. 98 ff.

67. *Op. cit.*, p. 37. See also, K. Edward, *op. cit.*, p. 200 ; G. B. Smith, *Current Christian Thinking*, p. 194..

68. Ralph Waldo Emerson

69. *The Oversoul*.

70. *Op. cit.*, pp. 351 f., and *Outlines of a Philosophy of Religion*, pp. 336.

71. Coleridge

72. Kenneth Edward

73. *Op. cit.*, pp. 214f.; cf. p. 206.

A. C. Bouquet in *Modern Churchman*, XIX (1929), 375f.

74. *Outlines of a Philosophy of Religion*, p. 5.

75. R. H. Strachan, *op. cit.*, pp. 40 f.; C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 23, note; E. G. Mullins, *Freedom and Authority in Religion*, p. 42; A. Sabatier, *Religions of Authority*, pp. 351 f.; J. Oman, *Grace and Personality*, p. 12.

W. E. Hocking, *Morale and Its Enemies*.

77. Karl Barth

78. *The Word of God and the Word of Man* (trans. Horton), pp. 19 f.

79. Mary Follet, *The New State*.

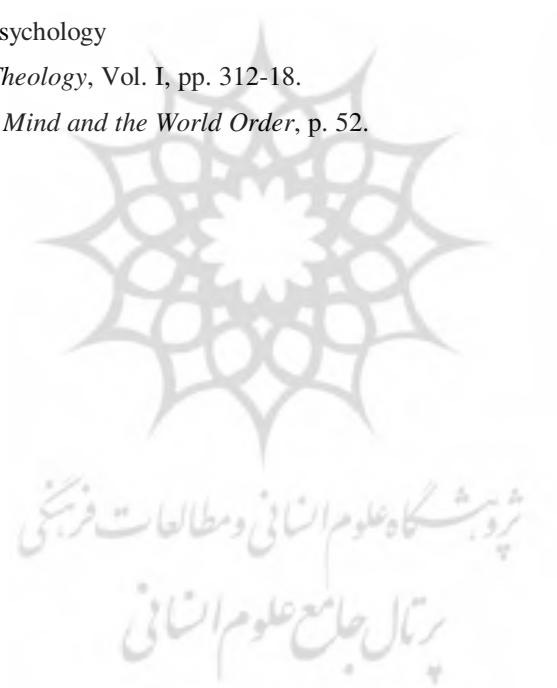
نیز نک:

۷۶. نک:



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم ۱۹۹۰

80. R. B. Perry
81. weasel word
82. *Present Philosophical Tendencies*, p. 315.
83. F. R. Tennant
84. Baldwin
85. Dictionary of Psychology
86. *Philosophical Theology*, Vol. I, pp. 312-18.
87. Cf. C. I. Lewis, *Mind and the World Order*, p. 52.
88. *Ibid.*, p. 51
89. end-results



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم / ۲۰۰