

آشنایی با دانش فلسفه دین

رونالد هپ برن ترجمه: حمید بابایی

این عده این مطلب را آنقدر می‌کنند که این موضوعات هر چند قابل بررسی از طریق فلسفه مابعدالطبیعی باشد معنی تاثیر یکی نیستند و هیچ نتیجه ارزشمندی از بحث مابعدالطبیعی درباره وجود و یا عدم آنها به دست نمی‌آید. خدا از طریق دلایل ما مشاهده جهان شناخته نمی‌شود، بلکه تنها از طریق کسی که او خود را نامیده‌اند شناخته می‌شود، یعنی ما خدا را فقط تصور که خود را شناسانده و خود را برای ما معرفی کرده می‌شناسیم. کلام فلسفی یک نام حضرتناک است و باعث باین آوردن خدا در حد معقولات و مفاهیم قابل دسترس می‌شود و یا یک نتیجه گمراه کننده شک آلودی را به دنبال دارد او خدا و این نوع تلقی‌ها و برداشت‌های انسانی سر است.

گروه سوم ممکن است بگویند باشند که برخی «ارزش‌های دینی، روش‌ها، رفتارها و اشکال زندگی را به عنوان امور معنایی و ضروری مهم لحاظ کنند، اما استدعاهای مابعدالطبیعی را امتثال این ادعا که با خدای واقعی مواجه خواهند شد و با اینکه خدا خودش و بر ما آشکار می‌سازد نتوانند بپذیرند. در غیر این صورت چگونه فردی می‌تواند از شک‌گری دینی با عقاید متناقض دوری کند؟ این یک حیرت و سرگردانی غیرعادی است و پیشنهادهای گوناگون می‌تواند درباره تجدیدنظر بنیادی ادعاهای کلامی به عمل آید. تجدیدنظرهایی که ضرورتاً برای اثبات بعضی از ارزش‌ها مورد توجه‌اند. بدون اینکه حمایت و ایمان به خدا به عنوان یک امر متفارق یا عینی مطرح باشد. ناسب در اینجا بحث از این است که آیا ادعاهای قسم آخر می‌تواند به دور افکنده شود و شیوه‌های معنوی باقی بمانند. جسورانه تر اینکه، مدافعان چنین دیدگاه‌هایی دلین آورده‌اند که آنها در واقع به یک صورت ثابت تر و معنویت نسبت به حجاب‌سنی مستی دست یافته‌اند، دقیقاً از طریق جدا سازی تفکر جهان‌شناسانه از باورهای دینی که به عققاد آنها در زمان ما غیر قابل دفاع و غیر معتبر شده‌اند. هر کدام از این دیدگاه‌ها و به طور کلی همه آنها قادرند که استدلال‌های جدی تری در حمایت از ادعای خود داشته باشند. فلسفه دین به منظور ارزیابی عقلانی دارای میدان وسیعی است. تصمیم‌گیری در میان این دیدگاه‌ها نیاز به راه‌نمایی و ارشاد دارد و امری دشواری نیست، یکی از مهمترین کارهای فلسفه دین در این زمینه آشکار کردن این مطلب است که در هر دیدگاه دینی خاص چه اعتقاداتی زایش، فرض شده‌اند و چه لراماتی برای فرد معتقد به آن به وجود می‌آورد. به عنوان مثال چه انتقاداتی برای او در مورد زندگی بپذیر خواهد آورد و درباره وجود هر نوع حیاتی معیار مرگ چه دیدگاهی را می‌خواهد بپذیرد؟

برای بحث درباره خدا و موضوع قرآن دادن او جهت بررسی، باید به خارج از قلمرو تجربه و فراتر از جهان ببیندشیم. این مطلب فقط در زمینه مباحث مابعدالطبیعی - دینی وجود دارد. زیرا وجود خدایی که فلسفه به آن نیاز دارد، محتاج کشف معناداری و امکان رجوع به چنین مرجعی است

فلسفه دین، بررسی فلسفی مفهیم، مباحث و مدعای دینی و شواهد و استدلال‌هایی است که در مورد آنها مطرح می‌شود. فلسفه دین با دیگر شاخه‌های اصلی فلسفه داری نزدیک‌ترین از جابط است. از این رو، فلسفه دین با فلسفه اخلاق از طریق دلائل در زمینه انجام وظایف اخلاقی به حکم یا مثبت‌الهی، و از طریق مفاهیم اخلاقی، دینی مانند گناه، نوبه، عفو و امرزش، اطاعت و معنای زندگی مربوط می‌شود.

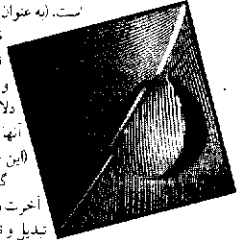
فلسفه دین به فلسفه نفس از طریق مسائلی که درباره ماهیت افراد و مسائلی که درباره خلود و مسائلی مطرح است و نیز مسائل مربوط به شناخت هویت فردی، جسم، ذهن و روح ارتباط می‌یابد. فلسفه دین با نظریه شناخت از طریق تبیین‌ها و تفسیرهای مختلفی که درباره ماهیت معرفت وجود دارد مرتبط می‌شود که بعضی از این تبیین‌ها شناخت خدا را ممکن می‌دانند، در حالی که تبیین‌های دیگر (که علم در به انبیا، معنای تجریمی محدود می‌کنند) شناخت خدا را غیر ممکن می‌شمارند. فلسفه دین از طریق مدعای با علم منتقد ارتباط می‌یابد. به عنوان مثال، قوتین عددی علم منتقد مثل نسجیم (عدم تناقض) و معناداری اولیه و تعقل درباره حدی نامتناهی کاربردند. در این زمینه پارادوکس‌هایی مورد انتظار است، و طرح‌های تصویری ممکن است کاملاً با تکست مواجه شوند. همین نکته درباره گزارش تجربه‌های عرفانی نیز صادق است.

به علاوه، فلسفه دین با فلسفه زبان در زمینه‌هایی که اشاره شد ارتباط دارد، همچنین از آنجا که زبان دین دارای ویژگی‌های متمایزی است با عنوان تاریخی، جهان‌شناختی، نمادین، استعری، استوره‌ای و دیگر عناصر ترکیب می‌شود و از آن، مسائل پیچیده‌ای درباره اینکه چگونه این مسئله به خوبی ارزیابی می‌تواند به وجود می‌آید.

از نظر برخی از مؤمنان، فلسفه دین، نزدیکترین و قویترین و واضحترین نوع ارتباط را با دانش مابعدالطبیعی دارد، در حالی که دیگران آن را متکار یا رد می‌کنند. چگونگی ارتباط اصطلاح خدای فلسفه یا خدای تاریخی، و چینی شدن می‌دهد که دین خودش برای فلسفه دین و در فلسفه دین یک مسئله است. همانند سایر فلسفه‌های مضایف، فلسفه دین باید دانما پذیرای پیشرفت‌ها و دیدگاه‌های نوین در گوهر فلسفه، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و علم منتقد باشد. برعکس، فلسفه دین خودش باید در صدد موضوعیت پیدا کردن در سایر مباحث باشد، تا بدین ترتیب برای مجموع تجربیات انسانی که هر فلسفه‌ای باید به طریق آنها را به حساب آورد، مشارکت داشته باشد. آن هم در جایی که مفاهیم اخلاقی دانما تجدید می‌شود و راه‌های متضادی برای مشاهده انسانی و مجموعه کیهانی گاه همرا با بیرونی قوی اشکار نیز وجود دارند. البته در عمل راه‌جهلی فلسفی واقعی این موضوعات مختلف، بسیار متفاوت است.

امکان دارد که از نظر متافیزیکی، دست‌گامند و متصل و جمع باشند، یا ممکن است تحلیلی باشند. خواه مسطور یا مجسم، یا ممکن است پندار نشناخته باشند یعنی به طور منظم به وصف صورت‌ها و اشکال‌های اساسی تجربه دینی مانند احساس امر قدسی، بپرد زندگی، از نظر هستی‌شناسی، تفاوت‌های اساسی مهمی بین فهم موضوعات دینی، و روش‌هایی که طبق آنها فلسفه و دیگران به مسائل مختلف پاسخ می‌گویند و نیز نحوه تفکر فلسفی وجود دارد. بررسی و ارزیابی این پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها بخش مهمی از فلسفه دین را تشکیل می‌دهد. به عقیده برخی، باورهای دینی ادامه عقاید جهان‌شناسی هستند. دین در میان دیگر امور، یک امر مندیفیزیکی (ماوراءالطبیعی)، و دشمن مجموعه‌ای از باورها درباره امور غایب و انگوهی بنیادین و اساسی حوادث است. (به عنوان مثال خلقت خداوندی، مرگ انسان، رسنگاری و آخرت را می‌توان نام برد). موضوعات اساسی باورهای دینی اموری واقعی هستند، نه تحلیلی و نه اینکه صرفاً موردی انترسانی باشند. هنگامی که کافر می‌آخرب و انگوی حوادث را انکار می‌کند مثل این است که شخص ششک دلائل ما را درباره ادعاهای توحیدی مورد انکار قرار دهد. بحثی که بین آنها مطرح است در واقع اختلاف بر سر قدرت تبیین ما از جهان است. (این حداقل قضیه است، اگر چه ممکن است مسئله فراتر از این باشد).

گروهی دیگر متصانه این دیدگاه را دارند که بارهای دینی، خدا، آخرت و غیره اموری واقعی هستند و تجربیات، ارزش‌ها و اعتقادات ما قابل تبدیل و تحویل به تجربه‌ها، ارزش‌ها، ارمان‌ها و مور این جهانی نیستند. اما



فشار شدید قرار خواهد گرفت. وقتی که ما از خدا، و دنیایی که به او ربط دارد سخن می‌گوییم، بدون شک دچار عجز بیان می‌شویم. حصی از فلاسفه این عجز بیان را نشانه آشفتگی مفهومی و نوهی بودن رابطه دانسته‌اند.

رابطه علت و معلول به راحتی این مطلب را نشان می‌دهد؛ درک ارتباط خدا با دنیا از جهت کاربرد دشوار نیست. ما ساختن معنی از آن و قضاوت درباره آن دشوار است. رابطه علی معلولی را ما برای ارتباط دادن حوادثی که در زمان اتفاق می‌افتند به کار می‌بریم و برای ارائه فهم نسبت به شکل گیری نقش‌ها و قوانین که برای موفقیت در تجربیات به کار می‌روند و شرایط و مقدمات را که در ما شناخته شده فراهم می‌آورند آن را اعمال

برخی متکلمان مثل بل تیلیخ می‌گویند خدا یک موجود نیست، بلکه خود وجود یا اساس یا قدرت وجود است. فقط چنین دیدگاهی است که عدالت را در مورد تعالی و تنزیه او به جا می‌آورد

می‌کنیم. ارتباط بین خدا و دنیا می‌تواند بسیار متفاوت باشد و این مسئله برانگیز است که آیا رابطه علی معلولی می‌تواند چنان بنیادی باشد که بدون از دست رفتن معناداری، جابه جایی موقعیتها صورت بگیرد. علی رغبه این مسئله شیاهتی می‌تواند فرض کرد بین خدا و دنیا، با کوزه گر و گل (حک و رس) بویسنده و نمایش، و غیره؛ یا توجه به این امر که هیچ یک از اینها چیزی بیش از یک تصور نیست، تلقی ما از ماهیت خدا به خودی خود با تلاش به منظور درک چگونگی ارتباط او با دنیا مرتبط می‌شود. اصرار بر وجود ارتباط علی ممکن است ما را به این مطلب نزدیک سازد که او (خدا) را همانند فردی همراه با جهان تصور کنیم. مانند جبر خاتمه چرخ دنده دنیا که خود او بخشی از ماشین است به این ترتیب موجود برتر نقص می‌شود، در حالی که اصرار داشتیم بر اینکه برتر بودنش را در همه مراتب ثابت کنیم. اصرار بر وجود ارتباط علی معلولی ممکن است ما را با تلقی پرورد سر در رابطه خدا، دنیا و موجه سازد.

فلسوف دین ممکن است خدا را به عنوان یک مفهوم توجیهی مهم لحاظ کند. اما ممکن است بگوید خدا بهترین توجیه برای موجودات و ماهیت دنیا است. به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم که خدا این امور را می‌تواند اخت خلق کرده و از این رو مجموعه بزرگی از اطلاعات جدا از هم را ساده کرده است که در غیر این صورت آنها صرفاً به عنوان اتفاقات لحاظ می‌شوند. از نظر بعضی نویسندگان توابع تبیین‌ها و توجیهاتی که اطلاعات داده‌ها را وحدت می‌بخشد و پژوهشگر را به مؤثرترین نحوی راضی می‌سازند، تو جهات شخصی به حساب می‌آیند. توجیه و تبیین بر حسب مقاصد و اعمال یک شخص هم ذاتی عقلانیت و هم دارای قدرت بر اجرای مقاصد می‌باشد. در مورد خداوند این دو امر (عقلانیت و قدرت داشتن) در بالاترین حد خود وجود دارند. این کاملاً اتفاقاً کنه است که بخوهم مجموعه متنوع داده‌های مختلفی را که دانشمندان معاصر گردآوری نموده‌اند، یعنی شرایط ضروری ظهور و ادامه حیات و روح را و وحدت بخشی. عوامل متعدد قوانین طبیعت و عوامل ثابت انگه‌ای غیر از آنچه بودند. که هستند. قرار فراموشی بودن تغییر الگوهای ثابت فیزیکی و شیمیایی ضروری زندگی را که ما می‌شناسیم، ارائه می‌داند. اما با حسی به وصف شکل‌های این قوانین و ارزش‌های خاص آن توأست در قالب اصطلاحات و مفاهیم الوهیت شخص‌وار، یعنی بزرگترین قدرت و وحدت بخش پرداخته‌اند؟ باید زندگی را به عنوان مفصلتی لحاظ کرد و بر اساس آن تبیین، شرایطی برای به وجود آمدن دنیا در نظر گرفت. از سوی دیگر، یک نغاد خواهد گفت که آنچه ما بر این تبیین به کار می‌بریم خودش باید کمتر مسئله برانگیز باشد و از پیچیدگی کمتری نسبت به پدیده مورد توجیه سرخوردنا باشد. به ویژه در مورد مفهوم خدا که یقیناً می‌تواند متوسل به کاهش ابهام آن نزد عقل شد و می‌تواند از راه‌آلودگی عقیدت آن که بیش از هر موضوع دیگری در طبیعت ما را منحصر می‌سازد کاست. به علاوه این امر شنبه آن است که تلاش به منظور فهم و شرح اعتقاد به خدا به عنوان داعی شخصی امری سراسر آمیز یا بسیار مسئله ساز است.

اراده‌های الهی باید چنین لحاظ شوند که مستقیماً معلول‌ها را به وجود آورند، زیرا خدا حسم ندارد. علاوه بر این باید چنین لحاظ شود که مکان دره (یعنی بخشی از فضا را اشغال کرده است) و اینکه او باید به عنوان موجودی جاودانی یا لایتمای یا موجود بدون زمان (فوق زمان) لحاظ شود، بسیار مورد مناقشه است. مضار بر اینکه تفسیر غایی باید در نهایت یک تبیین تسلسلی باشد که به خودی خود نیازی به تفسیر ندارد، و ایجاد سر در کمی نمی‌کند و تبار به پژوهش فراوان ندارد. طبق این دیدگاه گفته شده، عالم را باید به عنوان یک امر تبیین پذیر لحاظ نمود، اما خدا را نباید چنین در نظر گرفت. به علاوه، فلاسفه موارد بالا را چنین تقسیم کرده‌اند که این نسل عقلانی توأند تا هر نقطه‌ای که موحد می‌خواهد ادامه یابد، بلکه در جایی که او نیاز دارد متوقف می‌شود. یک مسئله بسیار اساسی در کنار این مباحث و مسائل این است که چه ویژگی‌هایی در نظم و معقولیت می‌تواند باشد که صرفاً به عنوان خصوصیات خود جهان و جنبه‌های طبیعی آن لحاظ شود و چه ویژگی‌هایی (اگر چه محدود) نمی‌تواند لحاظ شود. متأسفانه نمی‌توان دو وضعیت (الف) جهان را خدا حفظ و اداره می‌کند، آنطور که یک موحد ادعای می‌کند و (ب) وجود عالم بدون نظارت الوهی را (اگر اساساً امکان پذیر باشد) با هم مقیسه نمود.

فلسفه دین به طور عام به جامع ترین و ثابت ترین رابطه بین خدا و جهان قائل است و به طور احصا به انواع دخالت الهی در جهان، یعنی مسئله معجزه توجه دارد. مسائل فلسفه چگونه در باب معجزه مطرح می‌شود؟ آیا قیما بعضی قانون فلسفی به این مسئله نمی‌پردازد که خالق جهان چند وقت یکبار معجزه در ایجاد می‌کند؟ آیا خدا برای دخالت در کار مخلوقاتش به روش‌هایی که ب انگوهای عادی قوانین طبیعی سر و کار داشته باشد، دلایل دارد؟ و ایجاد معجزه برای معرفی خود اوست یا رساندن پیامش به دیگران و با نشان دادن اراده‌اش به نشان‌ها است.

بزرگترین مسائل فلسفی در اینجا، احتمالاً مسائل معرفت شناختی هستند، یعنی مشکلات ارزشی و ادعاهای مربوط به معجزه مطرح است. چنین ادعاهایی ما را با تمام شواهد مربوط به تجربه ما از نظم طبیعت که به شکل غیر ضروری، منظم و عینی وجود دارد تماس پیدا می‌کند. ما طوری کنجواخت با یک قیاس دو حدی رو به رو هستیم، که گاهی ممکن است یک گزینش و انتخاب دشوار باشد، در پاسخ به این سؤال که: به کدام یک از این دو امر معتقد باشیم؛ به مجموعه تجربیات انسانی درباره حوادث طبیعی منوالی یا به معجزه که ادعاهای مربوط به آن مورد ارزیابی است؟ هیچ یک از این دو معهود از خط نمی‌باشند، و می‌تواند با وجود هر دو و هر دو وسیع توجه خود را به امور غیر معجزه‌ای معطوف می‌داریم تا به معجزاتی که ملاحظه می‌کنیم.

در واقع به این مطلب می‌توان استدلال کرد که امکان پیگیری عینی در مطالعات تاریخی به کاربرد همی‌همی بسگی دارد که به عنوان نتیجه شک‌گرایی در مقابل شواهد اعجازی وجود دارد. اما یک متکلم الهی ممکن است در پاسخ، از حضور خداوند در متن حوادث و مفاهیم توجیهی سخن بگوید که به وسیله آن، حوادث اعجازی این گونه شناخته و درک می‌شوند و شک‌گرایی تا حدودی تعدیل می‌شود. با تفسیر مسیح به عنوان موحد می‌توان سناسخیز او را از میان مردگان برای پیروانش

قابل نور ساخت.

از سوی دیگر، شک‌گرایی معاصر نه تنها از قیول یک داستان حجاز امیر اشعار می‌کند، بلکه با اطمینان می‌توان گفت، به دلایلی مختلف، با تفکات فلسفی، متفکرانی از الوهیت نیز مخالفت دارند. در واقع آیینیاد خدا، آن هم خدای مطلق چنین تصور شود که به روش جهان را خلق کرده است که موجودات به وسیله قوانین (و اصول ثابت) به وجود آمده در جهان، به عبادت الهی می‌رسند؛ آیا اگر ما او را باینگونه تصور کنیم، امکانمان نسبت به خدا نقص تر نخواهد شد، یعنی به این ترتیب آیا او می‌خواسته رویدادهای قانونی ماندگار را بر دارد و امور آفرینش را جانشین آن کند؟ برخی از فلاسفه و متکلمان بر این امر اصرار دارند و استدلال کرده‌اند که آن تلقی از الوهیت که منتسب بر اعتقاد به معجزه است نسبت به روش‌های دیگر (مثل تلقی انسان‌انگاری و تلقی فراطبیعی باورانه) به خدا نزدیکتر است تا آن خدایی که در یک روز سرد در باغ آدم می‌زند^{۱۳}. آن خدایی که منشأ یا منبع متعالی وجود است.

ممکن است چنین استدلال شود که چون ارزش‌های دینی اساساً به درون‌بودگی مرتبط هستند، رفتارهایی مثل عشق، رحمت، شکرگزاری و احترام نمی‌توانند با آشکار شدن و ظهور قدرت ماوراءالطبیعه در جهان خارج نمایش داده شوند. خلاصه اینکه مآزعه فلسفی، دینی دیگری درباره تقداری معجزه به عنوان متعلق مرحله ذهنی را پذیرد می‌آید.

مجموعه مسائل مرتبط به فلسفه دین از توجه به تجربه دینی بر خاسته است. در بحث کوتاه ما با این عنوان، منظور ما از تجربه دینی یکی از موارد زیر است: در یک بخش، موضوع مورد بحث به عنوان 'مواجهه با خدا یا الله یا دیگر موجودات ماوراءالطبیعی و صف می‌شود یا به عنوان درک آشکار و ملموس حضور خدا، عمل یا اراده او، یا وحدت یافتن خالق و مخلوق یا وحدت الهی در همه موجودات لحاظ با اتخاذ می‌شود و در بخش دیگر و به طور وسیع‌تر، تجربه دینی به معنای دریافت ماهیت موجود عایی در تضاد و تعارض با جهان مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

در بررسی ادعاهای دینی به عنوان تدبیرهای عام فلسفی و ماوراءالطبیعی ممکن است اعتراض شود که آیا اصلاً تجربه دینی باید مورد بحث قرار گیرد یا نه؟ آیا تضاد دقیقی بین رویکرد فلسفی برای دوری در مورد ادعاهای دینی (و رویکرد تجربی وجود ندارد) ادعاهای تجربی مثل اینکه، من می‌دانم که خدا وجود دارد زیرا من با او رویه رو هستم، زیرا او خود را به من نشان داده است... اما دو جنبه وجود دارد که در آنها این دو رویکرد به جای تبیین، با هم دیگر کاملاً پیوسته است. تجربه دینی به تفکر درباره رسیدن حدس‌های نامحدود و امور این جهانی به مور برتر (فوق طبیعی) مربوط می‌شود. ثانیاً در گزارش‌های کسان که بر این امر شهادت داده‌اند و دلیل آورده‌اند، فلسفه علاقمند است به اینکه معمولاً چگونه چنین تجربه‌ای (تجربه دینی) در مفاهیم و زبان 'ایمان خاص تفسیر می‌شود. در هر جا که چنین تفسیری وجود دارد، آیا امکان سوء تعبیر وجود ندارد؟ مطمئناً مقیاسی برای علایق و پژوهش‌های فلسفی و شاید برای ارزیابی‌های فلسفی وجود دارد. در مورد مدعیان تجربه وحیانی، برخی ممکن است به طور غیر قابل انکاری بر حق باشند، اما همه آنها نمی‌توانند چنین باشند. زیرا این ادعاها شامل تناقضاتی هستند، مانند اینکه: مردم دارای تجربیات شیطانی می‌باشند (چرا که جهان در تحت سلطه یک قدرت پیدا است؟) منظور که دارای تجربیات سعادت آمیز نیز هستند. یک معنای محکم و مستند اعتقاد دینی می‌تواند شامل مضامین بسیار متنوعی شود، اما این مطلب دلیل کافی برای شک‌گرایی فلسفی جزمی و مطلق درباره تجربه دینی نیست. در واقع، یک فیلسوف ممکن است این دلیل را بیاورد که تجربیات توحیدی آید بر طرف



و در قلب ارزش‌ها لحاظ شوند، مگر اینکه راهی بودن آنها نشان داده شود. دیگران ممکن است اظهار استیجاب کنند که ما به اندازه کافی دارای اسناد و مدارک و مطلب وضعی طبیعت گریانه و این جهانی (از جنبه‌های انسان شناختی، روان‌کاوی و...) برای ارائه درگی از اینکه تجربیات هستیم، بدون آنکه نیازی به مطرح کردن موجودات برتر داشته باشیم. این درست است که بگویم آحادگی فرد برای فریاد نیست و زاهی بودن یک امر با پذیرش تجربه به عنوان یک احتمال (در مقیاس مهمی) به جهت گیری کلی فلسفی، کلامی، و بوسیگی دارد.

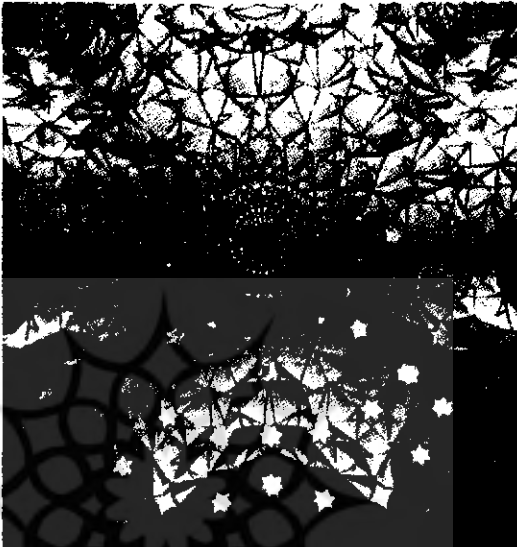
به عنوان مثال، وحدت‌گاران درباره این مطلب بحث کرده‌اند که اساس تجربیات عرفانی مشابه با روش‌های مختلف و حسدت‌انگاران با موحدانه تفسیر شده‌اند؛ علی رغب تفاوت عمده اصطلاحات و رویکرد عقلانی و ساختار باطنی و بنیادین آنها ممکن است قابل تشخیص باقی‌مانند. اگر چه محتوا و مقصود ادراکی در تجربه دینی می‌تواند با آموزش‌های اعتقادی فرد مؤمن و ایمان خاص او بسیار مرتبط باشد، در مورد موضوعات پیچیده‌تر، تجربیات دینی در مراتب خاصی که درک می‌شوند یا تفسیر می‌گردند تفاوت بسیار می‌یابند، یعنی از مرتبه بالا و خاص رویرویی با یک آلهه یا قدیس خاص تا مرتبه احساس یک امر نامشخص و غیر قابل تشخیص یعنی 'حضور' که آشفته می‌سازد. زیرا هر خورشیدها و در ساحل اقیانوس و در این هوای زنده

آقامنگا، چه کسی است؟^{۱۴}

اما نمایان‌ترین تجربه و تفسیر امر خطری است، که در موارد متعددی به شک موهمن و یا واضح نمی‌تواند حاصل شود. یک تفسیر ابتدایی می‌تواند برای شرح تجربه‌ای که در جست‌وجوی تفسیر است قابل انتظار باشد که به تنهایی آن تجربه نهایی را تشکیل می‌دهد و یا احتمالاً محدود می‌کند. (مگر عناصر تجربه ابتدایی چنان قدرتمند و دسترس‌ناپذیری از مفاهیم و موضوعات عادی، قابل دسترس در چارچوب اعتقادی باشند که شخص آنها را به عنوان عوامل براندازنده یا متلاشی کننده آن چارچوب تجربه می‌کند.)

فلسفه دین آشکارا در این حوزه کار می‌کند. فلسفه دین می‌تواند با احتیاط و بدون غرور از پس

توضیح بدهنده پیچیده تجربی و تفسیر متعروض، یا (باذعام شده) و تلاش برای ارزیابی ادعاهای که از آنها برمی خیزد بر آید، زیرا بخشی از تجربه دینی (مطوره که ما آنها را به خاطر می آوریم) ممکن است به بیان تجربی بر نامه افرازی روزانه و عملی ما بپردازد، همچنین مربوط به نقض مفاهیمی که فیلسوف با آنها به تحقیق می پردازد. به علاوه، او نمی تواند یک اعتقاد دینی مبتنی بر تجربه خدا را بر اساس اینکه افکار و تصورات تفسیری را مطرح می کند، رد کند (به این صورت که کل تجربه را نورد کرد است)، زیرا او خودش یک مفسر است، هر چند متعاضب متفاوت باشند، مثل افکار نیچه، فویرباخ و فرید. کونه سخن آنکه دستگاه افرازی ارزیابی



مفلسی و طرح های متافیزیکی یا دینی و یا ضد دینی که وضع می شوند تا تجربه ای دینی را توضیح دهند یا از زیر بار آن، شانه خالی کنند. نمی توانند در فراسوی یا فوق معارضات قرار گیرند؛ معارضه و مجادله هایی که به طور دقیق از مجموع تجربیاتی که ما در اینجا ملاحظه می کنیم بر می خیزند، بلکه آنها چون ماهیت وضعی اند، هرگز خیرقاب، معارضه نیستند. مجموعه ای دیگر از مسائل و وظایف فلسفه دین: از نسجم درونی یا قبایل فهم بودن مفاهیم و نقلی های مربوط به خدا حاصل می شوند. این مسائل اغلب از آثار بر می خیزند که معنی به کار رفته در مورد خدا در کاربرد عادی روزمره و محدود این مفاهیم، تصویری آشت هستند (مثل علم یا قدرت)، اما در مورد موجود مطلق نیاز به مقداری تغییر و دستکاری دارند تا بتوان آنها را به خدا نسبت داد. قدرت مطلق مفهوم است که به آسانی شبهه هایی را پدید می آورد. قدرت مطلق داشتن، به معنای اینکه صرفاً توانایی برای انجام هر کاری وجود داشته باشد نیست، که اگر بطور بود به طور منطقی امور غیر ممکن را هم مثل امور ممکن شدن می شد، هیچ محدودیتی نیست که به نحاط منطقی، امور غیر ممکن استند شوند، زیرا امور غیر ممکن محدوده ای از وظایف تبیین منسجمی که خدایمی تواند آنها را انجام دهد، نیست. آنها یک دسته از امور وضعی عقیم یا غیر تکلیفی هستند. تناقض نمودن ها و اکتفا ایجاب می شوند که ما مسائلی از این قبیل را مطرح کنیم: آیا خدای می تواند چیزی را خلق کند (مثلاً یک جسم آسمانی) که نتواند آن را به اجرائش برگرداند؟ در پاسخ گفته می شود: نه، او نمی تواند که این جواب بیجا محدودیت را مطرح می کند؛ اما اگر بگوییم: نه، او نمی تواند نیز این صورت چیزی وجود دارد که او نمی تواند انجامش دهد، آیا این برادوستی را می توان به این ترتیب تعدیل یا حد کرد که خدا بطور لحاط شود که او قدا قادر به قدرت مطلق خود، با خلق چنین موجودی به این مسئله خاشنه دهد، اما در تحت هیچ ضرورتی و در هیچ زمانی چنین نمی کند؛ به شرطی که او چنین کاری را انجام نداده باشد تا قدرت مطلق خود را از بر سر برد، قدرت مطلق باقی می ماند. ^{۱۴} هیچ رقیب دیگری با قدرت دیگری نمی تواند این قدرت را از او سلب کند.

هر گز می خدایش نمی شود. خود رفتارها و کردهای آزاد بخشی از چارچوب اتفاقی طبیعت هستند. اما دیدگاه سازگارتری متفقدانی نیز دارد که انتخاب و استقلال فرد را از موردی مثل تورات و محیط و به عنوان عواملی که فرد نیست به آنها اختیاری ندارد به شمار می آورند.

سازندگی روح یک تبیین معقول است از اینکه چگونه بعضی مشرود که توسط بعضی افراد انجام گرفته تبدیل به فصلیت اخلاقی می شوند. اما این به عنوان مثال نمی تواند زندگی و رنج کودکی را که از بدو تولد تا نظر ذهنی غیر طبیعی است و در مورد او سازندگی روح هیچ گزینشی ندارد، تبیین کند.

و در بی ثبات ترین زمینه ها است که کاربرد شرع، جزئی از وضعیتهای سراسر خوبی می شود که به وضوح موجب توجیه تصمیم الهی برای حل این دنیای می شوند. همچنین بعضی مشرود که می ضرر ند چنان شمع هستند که ما نمی توانیم تصور کنیم که چگونه آنها می توانند بری هر آخرت فرضی جبران کننده باشند. هیچ نتیجه ای در این دنیا با آخرت نمی تواند یک مجموعه قابل تحمل اخلاقی را که لپها جزئی از آن هستند بسازد. دشواری و مسئله خاص برای عقیده به خدا (در میان شکل های شرور طبیعی) مسئله رنج حیوان است، مسئله ای که با جدیت به چندان زیاد به وسیله بسیاری از نویسندگان مطرح شده است. البته، این ساده نیست که عمق و حدود رنج حیوانی را تخمین بزنیم؛ زیرا حیوانات از بسیاری اضراب ها، انتظارات و حشتناک و احساس فقدان که بخشی از بدبختی های اساسی انسان را تشکیل می دهند، آزانده، و آقلتر هم نیست که اصلاً آن را تخمین بزنیم. یعنی آن حتی که موجود زنده صحنه نمایش نابودی و نابود شدن است مطمئن در بادی نظر ممانی را برای دیدن حالقش به عنوان خلق مطلق قرار دهد.

احزاب دهد بری طرح یک نوع متفاوت از نمونه مشکلات فلسفی درباره مفهوم خدا این نکته را مطرح کنیم که چگونه می توانیم تصور وجود خدا را در زیابط

با زمان تصور کنیم. واحد کما بود در این زمینه به چه معناست؟ گزینه ها چیستند؟ (الف) اول اینکه چون تاهای در زمان حکایت از این دارد که وجود یک نفر در سراسر عمر متناهی است، برای پدیدان دن به تنهایی گفته می شود که خدا همیشه بوده، او هست و همیشه خواهد بود، یعنی سرمد است. (ب) امکان دیگری هم وجود دارد که خدا هر های فرادیدوار را متناهی می کند، به این ترتیب که حتی وجودی که متناهی است، نمی تواند از قید و بندها و محدودیت های دنیوی (آن طور که ما خودمان می شناسیم) رها شود، و از ه های ... نه هنوز و ... نه بیشتر وجود دارد و به نظری می رسد که اینها مسئله علم دشمنی، محدودیت و محدود بودن به زمان حال می باشند، و زمان کوتاهی همانند چگونگی لبه دار برای نابودی فرض می شود که بین گذشته و آینده قرار دارد. آگاهی همانند انسان، دارای دامنه وسیعی است که در عبارت های ظاهر فریب یا آگاه از آن کزن یافت می شود که می تواند کمابیش کامل تر یا ناقص تر شود. پس چرا ما آفتاب گیری نیست به حد مخالفت می ورزیم، در حالی که نحای کلی نگری نیست به آگاهی در همه زمان ها و از او آگاه می شویم؟ امری را پیش تر از آن مرثه به بندرت می تواند مناسب و آلاترین وجود قابل تصور باشد. قضایات نهایی هنوز شدیداً مورد بحث است. ممکن است ما مجموعه ای از تجربیات دنیوی را انجام دهیم (البه ناقص گرفته تا کامل)، اما فرض اینکه قیاس گیری می تواند به طور کامل و قابل فهم صورت گیرد، ما را گمراه می کند. ما با این امر دشوار مواجه می شویم که: آیا ما بین تصور نابذیری (فهم ناپذیری) معنی کلی رایبه عنوان نشانه ای واهی تلقی کنیم، یا اینکه این دقیقه نوعی فهم نابذیری است که در تفکر درباره وجودی که ضرورتاً بزرگتر از اندیشه است باید انتظار داشته باشیم، یعنی او موجودی فوق زمان و فراتر از قدرت درک ما است؟

در آخرین جمعه بند بالا به ادعای آتسلم در بخش ۱۵ از رساله پرسلوگوم اشاره دارم در بخش کونهی رینه چهارم. این مسئله در مورد ماهیت خدا و شأن هستی شناسی او بسیار با اهمیت است. بحث درباره خدا، جدا از تاهای تی که به واسطه بهام و در آمیز بودنش حاصل می شود، بحثی عجیب و دشوار است. زیرا خدا باید چیزی بزرگتر از آنچه تصور شود باشد، لذا چون ممکن است چنین تصور شود که چنین موجودی وجود دارد، یعنی موجودی غنی و غیر قابل تصور، پس آتسلم می گوید: اگر تو این موجود نیستی، چیزی عظیم تر از تو باید تصور شود، که این غیر ممکن است. به عبارت دیگر، خدایی که شما می نوانید تصور کنید، نمی تواند واقعی باشد. استدلال آتسلم چه قدر معین است؟ این استدلال مضطرب می تواند به گونه ای مشرود به منظور دفاع از یک آموزه الهی دشوار در مقابل انکارهای عیولانه و معارضه به کار برده شود. از دیگر سو، این بحث نمی تواند به عنوان یک معیار کافی برای مقبولیت یک آموزه به کار برده شود. همراه با این استدلال در تبیین و وصف خداوند (که می گوید او موجودی است که بزرگتر از او، نمی توان تصور کرد) ما نیز به وسائلی به منظور بسط افکارمان در مورد الوهیت داریم: اگر شما نتوانید، باید مفهومشان از خدا را غنی کنید. ^{۱۵} این تجویز از زبانان در مورد منتقد درونی مفهوم خدا (خداقل) همان قدر وابسته به میل ژرف شننده به تفکر درباره خدا است که در مورد ملاحظاتی مربوط به هر واقعیتی ارزش دارد.

ما می توانیم این مطلب را اینکه نه ترمیم کنیم که نامتناهی بودن خداوند چگونه درک می شود. هر مان می توانیم به شرح این موضوع بپردازیم که چگونه بدون هیچ وسیله قابل اطمینانی به یک نتیجه مسلم راه می یابیم. تفکر ناقص درباره خدایان، یک لکه را به عنوان موجودی ماهیت متناهی (محدود) می نگرد که در دنیا نیست و دارای تأثیر متقابل با آن می باشد. نمی توانیم در اعتقاد به خدایی یگانه، که آسمان ها و زمین را آفریده، صورت گیرد، او باید طوری لحاط شود که به عنوان بخشی از جهان مخلوق نباشد، بلکه در فوق و مقابل آن باشد. و این وجود ما هنوز ممان آرای برای تفکر نداریم. دنبای که در فوق، و مقابل آن خدا باشد می تواند محدود کننده او باشد و نسبت او نمی شود. بنابراین میل به فکر کافی درباره خدا امکان دارد که ما را در ارائه دیدگاه متفاوتی نسبت به خدا، مضطرب بسازد. شاید بر اساس اینکه کدام خدا فراتر از دنیا و ماندگار در آن است یا اینکه او (خدا) تحقق کاملی نسبت از آنچه ظهور یافته، ما به طور ناقص، و در طی مراحل در تاریخ جهان تکامل می یابد. ^{۱۶} یا اینکه در مقابل تلقی سنتی نامتناهی بودن خدا استدلال کرد. مثلاً کت و برداعا می کند که آزادی و خلاصیت خدا به طور واضح فقط وقتی حاصل می شود که دانش لامیت ما مفهوم نامحدود و بی پایان سر و کار داشته باشد که این مستلزم نالغوه بودن و زمانی بودن خدا است. ^{۱۷}

وجود شر در دنیای می تواند خود را به عنوان یک مسئله درباره انسجم مفهوم خدا عرضه کند. آیا ما می توانیم این ادعا را بپذیریم که خدا، علم تام و قدرت نام است و در عین حال شر وجود دارد؟ رنج از مقایسه این جهانی (موسط معدلان به عنوان فویترین دلیل اثبات انجام مورد استدلال قرار گرفته است، در حالی که دیگران بین رنج را به عنوان آرا پذیرفته اند و آن را برای برهم خوردن ایمان نسبت به خدای خیر مطلق، ناکافی دانسته اند. بین این دو مرز اعتقاد و بی اعتقادی، مواضعی هست. در این ملاحظه (نگرش) ادعای های ممکن از خداوند به عنوان خیر مطلق صورت گرفته است و نظریه هایی درباره ضرورت جایگاه رنج در حصول شکل های خاص کمال اخلاقی و از ناطقش با وجود آزادی که به عنوان خیر عظیم لحاط شده، مطرح شده است و تلاش هایی صورت گرفته اند. معادلاتی را که با ادعاهای اخیر خداگری صورت می گیرد، کاهش دهد. شرور طبیعی مثل درد، ناکافی، معلولیت، ترس، مرگ، بیماری ها، ملاحظاتی محیط و رنج حیوانات، همراه با شرور اخلاقی مثل معائب حاصل از خودپرستی، ظلم و بی رحمی و میل به قدرت شخصی از جنبه های مختلفی مورد توجه قرار گرفته اند. آنها متعاقب با هم آید و هیو او از حیگاه سعادت نخستینش پدید آمده، تن شکر دیگر این است که ما نباید درباره هیو طبق فکر کنیم، بلکه باید درباره سعادت آدمی بیندیشیم. آزادی او یک شرط ضروری برای ارضای شخصی یا خدا است، در حالی که در همان حال سوء استفاده، و از آن آزادی به شرور بسیاری منتهی می شود که ما را به رفت می آورد. برخی به شرور به عنوان یک نوع عدل الهی تحمیل پذیر که شرط لازم زندگی آینده و فراتر از مرگ تن است نگاه می کنند که می تواند هدف خداوند و عشق به او را در مورد هر فرد تحقق بخشد. دیدگاه های دینی ای که هر نوع زندگی حقیقی پس از مرگ جسمانی (و انکار می کنند بر این امر اصرار دارند که معتقدان، عشق الهی را در همه چیز مشاهده کنند و این را واقعیت اساسی ایمان می دانند اگر چه او مرگ به قضا می رساند، من هیو به او اعتماد دارم. ^{۱۸} فلاسفه درباره معنای این سؤال همدام تن نیستند: آیا ما در جستجوی اساسی توجه پذیر برای

کنار نهادن ابعاد مابعدالطبیعی و جهان شناختی می تواند نه به عنوان مصیبتی برای دیدگاه دینی، بلکه به عنوان کمال خودشناسی دینی عرضه شود که در پی منطق درونی مفاهیم دینی خواهد آمد و صرفاً به صورت نیم بند در خداشناسی مابعدالطبیعی یا عینی وجود دارند

چنین ایامی هستیم؟ در این زمینه بحث شده است که بسیاری از صورت های کمال اخلاقی فقط در دنیایی که بعضی رنج ها در آن اتفاق می افتد، دست یافتنی است. شجاعت، صبر و تحمل می تواند به وسیله شرور ذاتی (طبیعی) و اخلاقی مجال توضیح بیابد. اگر دنیا به عنوان یک آزادی نفس سناز (keats) تلقی شود، میزان ذاتی می تواند بر وجود خدایی منطبق شود که به ارزش های والای رسیده است و تلاش های مخلوقاتی مثل ما را به نتیجه خیری که از شر دور است می رساند. سازندگی نفس نتیجه آزادی است. در دیدگاه پیچ دفاع از آزاده آزاد، ارزش آزادی به عنوان یک امر مهم و کافی برای متوازن کردن شر ایجاد شده از طریق بی عدالتی درک می شود. اما در یک چنین وضعیت مشکلاتی باقی می ماند، مثل نظر مخالف. اگر جبرگرای سازگاری باشد ^{۱۹} ممکن است چنین استدلال کند که خدای قادر مطلق انتخاب خوبی کرده و نیایی را که در آن، آزادی انتخاب وجود دارد خلق کرده است، اما در واقع



چنین تحقیقاتی آشکارا با مسائلی درباره: ثبات هستی شناختی خدا ارتباط دارد، یعنی همان جایی که جنبه های ارزشمندانه و ما بعدالطبیعی تبیین دقیقاً در هم تنیده‌اند، یک ظهور از الوهیت متناهی نسبت به الوهیتی که در پشت همه پدیده‌ها قرار دارد، وجود دارد، چنانکه گفته می‌شود خدا در یک درخت، یک باغ یا در پشت دیوار یک معبد وجود دارد.^{۱۳۱} اگر خدا اینچنین لحاظ شود (حتی خدای با قدرت‌های نامحدود)، یعنی به عنوان موجودی در میان سایر موجودات، ممکن است آن نوع تعلق به عنوان امر متعالی مورد انکار قرار گیرد. برخی متکلمان مثل پی تیلیخ می‌گویند که خدا یک موجود نیست، بلکه خود وجود با اساساً یا قدرت وجود است؛ فقط چنین دیدگاهی است که عدالت را در مورد تعالی و تتریه او به جزی می‌آورد.

اما از تناهی و انسان‌انگاری خدا گرفته تا پرچی و بهبودی مفرط، دیدگاه‌های مشابهی نیز در مورد ابهام و پیچیدگی ماوراءالطبیعی او و خطر استخفاف و سبک شدن مفهوم خدا وجود دارد. در کتاب همیسه‌های درباره دین طبیعی تألیف هیوم انتقادی بر الوهیت وجود دارد که بیشتر به

اگر دنیا به عنوان یکدای نفس ساز (keats) تلقی شود، میزان ذاتی شری می تواند بر وجود خدای منطقی شود که به ارزش های والایی رسیدگی است و تلاش های مخلوقات مثل ما را به نتیجه خیری که از شش دور است می رساند

می‌پذیرد که تلاش برای کاربرد ملاحظه‌روانی ذهنی در مورد خدا این اعتقادات را کاملاً غیر قابل درک می‌کند. او می‌گوید ما نمی‌توانیم نسبت به برتری و صف‌ناپذیر و صاف الهی به هیچ عقیده‌ای دست یابیم، اگر این حرکت‌های فکری مفاهیمی را در فراسوی درک ما به همراه داشته باشند، بنابراین جبر برای درک ما این است که این روند همچنان ادامه می‌یابد. (مقایسه کنید با آسنم، کتاب پروسلوگ، بخش ۱۵) سوی دیگر، به فرض اینکه ما قضاوت کنیم که فهم‌پذیری نمی‌تواند به گونه‌ی مورد اعتراض قرار گیرد که ما هم‌راستا با آن، هدف و ارزش دین را نادیده بگیریم، در این صورت تصمیم می‌گیریم که اساس معنای معنوم هر واژه‌ای را که درباره خدا به کار می‌بریم، حفظ کنیم، حتی اگر ما را مجبور کند تا در ساحت و افکارمان درباره خدا به محدودیتی قائل شویم. این در کتاب همیسه‌هایی هیوم همان آیین تشبیه یا انسان‌انگاری خدا می‌باشد که کلماتش مدافع آن است، اما گیم‌هاردن در بیان، درک از خدا را به منظور اعتقاد به خدای قادر و علم به همه چیز، کاهش می‌دهد. بردشت‌های عمیق و ریشه‌دار مذهبی نسبت به ایمان کامل، اطمینان و امید، در مورد قدرت و علم خدا، و به طور کلی ارزشمند بودن عبادت او به نظر می‌رسد که بر نشانهای بودن غیر مشروط بودن او تکیه دارد.

مسئله طرح شده توسط ما، فیلسوف را در تصمیم‌گیری با این امر مواجه می‌سازد که آیا اصلاً بین این دو حرکت فکری متضاد، ذلیلی وجود دارد یا اینکه آنها فقط به آیین لادری‌گری تمام عیار اشاره دارند که امری شرفیانی (اجترامی) یا صرفاً غیر مذهبی است؟ اگر از جنبه مذهبی مناسب باشند دور از فهم است؛ و اگر قابل درک است، به طور غیر قابل قبولی نشان‌انگاری است... و یا آیا راهی بین مشاهده‌های این قبیل و فلسفه دین باید بی‌مطلب و بررسی کنیم که این چشم‌انداز معقولی از تحقق آموزه متمثل بین معانی روزمره و واژه‌ها و معانی دینی آنها که به خدا نسبت داده می‌شود وجود دارد یا نه؟

تا اینجا آشکار شده است که فلسفه دین فقط به بررسی دلایل وجود خدا نمی‌پردازد، بلکه به امور دیگری نیز توجه دارد. در واقع بعضی نویسندگان عقیده دارند که چنین دلایلی برای نگرش‌های دینی درباره جهان جزو وظایف این دانش نیست. از نظر آنها، اعتقاد به یافتن چنان دلایلی می‌تواند علی‌الاصول باعث سردرگمی شود، به عنوان مثال نومن ملکولم استدلال کرده است که دانشمند دیدگاه دینی بر دلایل با شواهد مبتنی نیست.^{۱۳۲} این چیزی است که می‌توان در جست‌وجوی آن بود و احتمال دارد که شواهدی در حمایت از اعتقادات واقعی ایدان خاص کشف هم بشود، یا شش معنای دقیق دینی برای این عقاید چیز دیگری است. این دقیقاً یک مسئله کلیدی و بسیار با اهمیت است که او یک نگرش غیر دینی به یک نگرش دینی، یا تصویر جهان، می‌رسد که دلایل و شواهد مناسب برای آن وجود ندارد. همه آزمایش‌ها و تبیین‌ها درون یک نظام صورت می‌گیرد که تا حدودی مبتنی بر اصول و چهره‌جویی، مثل نظام طبیعت و نظم است. اصولی که این نظم را می‌سازد در آزمایش‌ها از پیش، فرض شده است، اما خودشان آزمایش‌شده یا مدلل نگشته‌اند. همانطور که بازی‌های زبانی یک روش مشاهده جهان و روش زندگی در آن را وصف می‌کند، همیستور بازی‌های زبانی دینی به شکل خاصی چنین می‌کنند، در یک بازی زبانی توجه هست... اما بازی زبانی دینی خودش بی‌نیاز است.^{۱۳۳} این امر علی‌یاری سردرگمی نیست؛ توجه باید به پایان برسد. دین شکلی از زندگی است... عیب شکر دیگری است. هیچ کدام نیاز به توجیه (ثبات) ندارند.^{۱۳۴} در مورد روش‌های دینی مشاهده، و حالات و رفتارهای دینی، این تبیین ممکن است صحیح باشد، اما همانطور که مدافعان آن درک کرده‌اند، خداشناسی مسیحی، و دین بودی غیر الهی نیز وجود دارند که برای زندگی و مرگ اهمیت دینی قائل‌اند. سوالات مربوط به دلایل، استدلال‌ها و شواهد نمی‌توانند به هنگام تلاش ما برای تبیین میان روش‌های رقیب و ساختار آنها، به طور مشخص و نه تنها برای انتخاب یک موضع دینی کمی، بلکه دآوری ایمان اعتقادات خاص و تفسیرها و آموزه‌های خاصی که در آن دین گرد آمده یا بیان می‌شوند دوباره مطرح نگردد. فلاسفه با اطمینان ادعا کرده‌اند که خدا ممکن است به عنوان اساس در چارچوب اعتقادات لحاظ شود (همانند اولین پلشتیگا).^{۱۳۵} اما خداوند خدا به عنوان اساس و بنیان در ساختار اعتقادی یک فرد مشکلاتی را به بار می‌آورد که این پیچیدگی و جدال‌پذیری فراتر خداگرانه تجربی از آن ناشی می‌شود. پشتیبان ادعا می‌کند که هنوز ممکن است که ما به شرطی که باعث اعتقاد به خدای شواهد بکنیم، شرایطی که شامل گناه، سیاس‌گاری، اختراع احساس خود خدا است. اما این موضع و دیگر مواضع می‌توانند در روش‌های غیر الهی نیز قرائت شوند و نزوح بر سر این که کدام یک از این روش‌ها مناسب‌تر است دقیقاً قابل نتیجه‌گیری نیست. ممکن است تلاش برای اعتقاد به خدا از شواهد با آنچه به وسیله بحث و استدلال به دست می‌آید، حاصل نشود. یعنی خدایه عنوان اساس و بنیان لحاظ شود. که در این زمینه اثبات یا عدم اثبات تأثیر عمده‌ای در منشقات فلسفی، دینی به جا نگذارد.

در این زمینه یک وضعیت نسبتاً مفروم می‌تواند مورد توجه قرار گیرد؛ وضعیتیک که اعتقاد به خدا متمایز است، اما به یقین از هر دو گرایش دینی و فلسفی برخوردار است. در آثار دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، جان لسنی آن را Axiarchism افراطی نامیده است. در بخش‌گویی این متن، این امر می‌تواند به عنوان راهی برای محدود کردن ترکیب، روشی که ما به طور قاطع در سنت الهی یافته‌ایم، اتخاذ شود. بنیاد Axiarchism این است که تبیین اصول بنیادی ما بی‌تابیست. الوهیت شخیصی ای باشد که وجودش به صورت یک واقعیت بی‌روح دشوار باقی ماند، بلکه باید یک اصل اخلاقی اخلاقی باشد.

که خیر و ارزش‌ها در آن وجود دارند. ضرورت اخلاقی بودن جهان قابل کیفی برای ایجاد آن است.^{۱۳۶} چنین دیدگاهی نباید وجود یک خدای شخیص را راستی کند (هر چند متفقدان آن را داده دانسته‌اند)، اما آنچه برای آن غایت بیشتر شخیص مثل افلاطونی خیر است.

Axiarchism: افراطی یک وضعیت دینی، فلسفی جدی قابل دفع است که در آن افکار اصلاحی و خلاف درک وجدانی وجود دارد که با امکان تبیین عینی ارزش‌ها با عدم امکان آن ایجاد می‌شود یا فرو می‌ریزد و موجه نامی آن وابسته به شبکه پیچیده‌ای از ملاحظاتی کلومی است که بعضی از متفکران انگیزترین آنها همانطور که فیلاشته کرده‌اند، بر طرافت شرایط ضروری ظهور حیات متمرکز است. لسی نتیجه می‌گیرد که اگر قوانین طبیعی رشد زندگی را تشویق کنند... لیه نیمی که این حقیقت بر روی آن قرار گرفته با ادعای لزوم محیط اخلاقی همه‌گردد خواهد آمد.^{۱۳۷} اما این تنها تفسیر ممکن نیست. این بحث مباحث جدی‌تری را به دنبال دارد که هم اکنون آغاز شده‌اند.^{۱۳۸} تفکر فلسفی درباره مشکلات، تنش‌ها و تناقض‌نماها در مورد تلقی‌های سنتی از خدا موجب ارتقای اصلاحاتی در مورد این آموزه و دیدگاه الهی وسیع شده است. مثالی درباره چگونگی اتفاق این امر در "الاهیات پوشی" وجود دارد که بهترین منابع آن آثاری است، و اینها و جزایر هارنشورن می‌باشد.^{۱۳۹} از این شکل کلومی، پوشی و زمان‌مندی به عنوان ضرورت برای واقعیت لحاظ شده‌اند. هم در مورد خدا و هم در مورد موجودات محدود، اینگونه نیست که خدا یک حکم جدا شده یا عقب‌نشده از عالم باشد، او بیشتر با نیروی عشق که در آن قرار و فضا، و به وسیله آنچه در مراحل مختلف دنیا اتفاق افتاده است متأثر می‌شود. همانگونه که آنها را متأثر می‌کند. بنابراین یک جنبه متغیر و ممکن الوجودی (عارضی) در مورد ذات خدا وجود دارد که برای پاسخ‌گویی به عشق است. اینگونه الوهیت در دیدگاه هارنشورن، دقتی یا وحدت وجودی نامیده می‌شود. علاوه بر اینکه، نسبت به نحوه وجود و متغیر دنیایی و ممکن الوجودی خدا برای ضرورت وجود و وجودی نامتغیر است. وحدت وجود ادعا می‌کند که هر چیزی در وجود خدا موجود است؛ این نظریه هیچ کدام از تفاوت‌های متنی خدا با معلومات و نیز تعریف ساده‌ای که از خدا و خلق در مکتب وحدت وجود مطرح است را نمی‌پذیرد.

تلاش در این جهت است که در مورد خدا همانطور قضاوت شود که در تفسیر اجیبی از او سخن می‌گویند، یعنی خدایی که زنده و عاشق است. نه اینکه او را نسی و محدود بسازیم. موفقیت یا شکست، آشکارا در گرو این است که تا چه اندازه چنین الاهیاتی بتواند همه این مورد ادراکی را به یک کل منسجم و متقاعدکننده تبدیل کند.

اما بسیاری از مردم متفکر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف احساس کرده‌اند که در هر نوع راه حل ماوراءالطبیعی درباره ادراک خدا عدم تناسب عمیقی وجود دارد، و در تلاش برای منافع کردن خودشان در اعتقاد به خدا، از استدلال‌ها و مباحث فلسفی کمک گرفته‌اند. نه اینکه اقتناع عقلی مد نظرشان باشد، بلکه برعکس، و به دینی اعتقاد را می‌توان دانسته‌اند و معتقدان این کار را از طریق آزمایش شواهد و استدلال، بلکه از طریق پاسخ به خطاب خدا و به وسیله کلمه وحی شده او امکان‌پذیر است. هیچ رهی وجود ندارد که از طریق ترکیب حوی و بدی، و شادی و ریج در دنیا بتوانیم برای وجود یک موجود الهی نامتناهی و کامل دلیل آوریم.

ما بعدالطبیعی ممکن است خوب ما را ترساند، اما ایمان نمی‌آورد. ما عقاید انترژی واضح و تفسیر شری سرورکار نداریم، بلکه به یک موجود عینی، شخصی، فاعل، با اراده، و الوهیت رازآمیز، یعنی خدای بی‌پناهی آن عقل ما قادر داریم. اعتقاد دارند که می‌تواند اثبات گریبی معقول درباره خدای فلاسفه، نمی‌توان از طریق مطرح کردن خدای وحی عمل کرد، بلکه الاهیات فلسفی یک کم است؛ که مسئول تزلزل بی‌تناسب خدا تا سطح مفاهیم و مقولات (محدود و نسبی) است، یا اینکه اگر او (خدا) در تو‌ها و شبکه‌های ادراکی ما قرار گرفت، چنین فضاوت کند که او اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آشکارا، در هسته و مغز این دیدگاه، مجدداً یک هدف هست که نسبت به ادراکات انجیلی در مورد خدا و قدر است که بخش اعظم آنها در روح و سبک بیان، ضد ما بعدالطبیعی‌اند. واقعیت استقلال خدا عینیت با وجود مطلق او (که فرد نمی‌تواند از چنین تعبیراتی اجتناب کند) به طور قطع ثابت شده‌اند.

اما این استدلال‌ها نمی‌توانند همه سوالات انتقادی را پاسخ گویند. اگرچه نوشته‌های انجیلی غیر ما بعدالطبیعی هستند، این بدان معنا نیست که به طور ضمنی از مسأله ما بعدالطبیعی ناشی نمی‌شوند، یا اینکه مسائلی که درباره همگونی خودشان و درستی و نادرستی ادعاهایشان مطرح است، شرایط و لوازم ما بعدالطبیعی را می‌پوشد. آنها در این چنین لوازمی هستند. (در اینجا تنها به یک مثال اکتفا می‌کنیم؛ اگر سخن از رستخیز عیسی مرگان به طور لفظی اتخاذ شود، یعنی به عنوان یک فکر بی‌تنافض، ما باید از پیش چنین فرض کنیم که هویت فردی می‌تواند به عنوان حالتی بین وجود قبل و مرگ و وجود بعد از چنین رستخیزی حفظ شود.)

مسئله اساسی‌تر، اینکه فرد را دیدگاه ضد ما بعدالطبیعی که ایمان محور با وحی مورد است به ما (در یک فضاوت بسیار کلی) می‌گوید که این چگونگی تفسیر است؛ در اظهار مفاد وحی مسیحی، به طور ضمنی او دیدگاه‌های دنیایی فراوان دیگر را که موافق با این نوع تبییند (قابل تفکراند) اما ناسازگار هستند؛ انگار می‌کند، دیدگاهی که در آن خدایی که در دسترس فکر فلاسفه قرار ندارد، در واقع در زندگی و تربیت عیسی مسیح آشکار شده است. کسی که مرادیده است پدر را دیده است، اما چگونه فردی که درصدد ثبات این امر است می‌داند که این موضوع صادق است؟ این مسئله یک بار بیشتر پاسخ داده نشده است. خدا از طریق مسیح، این را آشکار کرده است. زیرا که این مسئله به همان شکل تکرار خواهد شد یا اینکه می‌تواند به گونه‌ای متفاوت تکرار شود؛ چگونه ما از سوء دوری و سوء تعبیر جلوگیری کنیم؟ این بدان معنا نیست که همه سخن‌ها درباره خدا می‌توانند مجدداً به طور غیر ما بعدالطبیعی بررسی شوند و با بحث از مسیح تطبیق شود. اگرچه این یک اندیشه اغواکننده است، اما درباره ارتباط مسیح با خدا چه می‌توانیم بگوییم، یعنی خدای مسیح او را بر شش کرد و کسی که رستخیز مسیح را از مرگ بر می‌انگیزد؟

در همه این عقاید، پیش فرض اصلی وجود خدای است؛ اینکه خدا و دنیا دارای چندین معنیت هستند که می‌توانند زیاده داشته و تعامل کنند، یعنی حتی بعضی از انواع فغن و تعلقات اتفاق را داشته باشند. اما به منظور بررسی و ارزیابی انسجام مفاهیمی متن این مجله، باید به تحلیل فلسفی یا ما بعدالطبیعی پرداختیم. زیرا این امور را دقیقاً نمی‌توانستند. از این وجهی بسیاری وجود دارند که در میان آنها می‌توان انتخاب کرد. چگونه می‌توانیم آنچه مناسب به وحی است صدق است؟ اگرچه هیچ معیاری برای راهنمایی در انتخاب وجود داشته‌اند. انتخاب کاملاً اختیاری است؛ اگر معیارهای وجود داشته باشند آنها چه هستند؟ هر پاسخی، ارائه شده نمی‌تواند در تهیه کار مناسب برای تفکر فلسفی و ارزیابی آن با شکست مواجه نشود. به عبارت دیگر، یک فیلسوف می‌تواند با ادعاهایی مختلف کند که می‌تواند طبق لایه‌های فلسفی این معیارها می‌شود تمرکز باید، بدون اینکه ارتباطی با علایق اصیل دین داشته باشد. حتی یک لایه‌های وحی معنوی نمی‌تواند از الزاماتی که موضوعات مناسبی برای بررسی فلسفی هستند جلوگیری به عمل آورد.

تفقدی دربره یک دلیل خداشناسی هر چند که از نظر کسی در نهایت، نادرست به نظر برسد. یک فیلسوف ممکن است عمیق و به لحاظ دینی تحت تأثیر مفاهیم آن قرار گیرد. کانت در بحث مربوط به نقد برهان جهان‌شناسی بدین مطلب چنین گواهی می‌دهد: ضرورت غیر مشروط که ما به عنوان آخرین حامل کل اشیاء به طور پرهیز ناپذیری به آن نیاز داریم. برای عقل استوار، برهه واقعی است. جاودانگی خودش به همه وحشتی که ایجاد می‌کند متعالی است... به دور از ساخت ادراک ذهنی است... ما نمی‌توانیم به اندیشه را کنار بگذاریم (و ما نمی‌توانیم آن را تحسین کنیم) که وجودی را که در نزد خود به عنوان موجودی والا در میان همه موجودات ممکن، درک کرده ایم. انکار به خود بگویید، من از اول تا به ابد بر حدیتم، بیرون از من هیچ چیزی بر حد نیست، مگر آنچه بر اثر اراده من جاری شده است. ولی خود از کجا می‌آید؟ در همین جا همه حامیان ما شکست می‌خورند. (نقد عقل محض ۸۶۱۳، ۶۱۷۲) در فلسفه دین می‌تواند

وضعیت طنزآلود یا آندوه برپا نشانی پایدار و فوری وجود داشته باشد. در دیدگاه دینی، خدا همیشه موضوع الهام شدید و الزام نفس است؛ او به عنوان نویسنده صبح، امنیت و سعادت لحاظ شده است. همانطور که در بحث فلسفی به خدا، به عنوان موضوع معقول اعتقادی، اعتبار می‌دهند، و نقاد موجودات این دیدگاهی که او، نویسنده صبح می‌داند و این دیدگاه (فلسفی) که نهایت اطمینان عقلی مشروط را به وجود خدا، می‌دهد می‌تواند نهایتاً معرفانه باشد. کسب این بی‌اعتباری (تا حدودی) و در نقطه قائل شدن بین اوهیت و کفر، از مجموعه اصلاحات بنیادی است که در بالا به آن اشاره شد.

آنچه یک فیلسوف طبق خداشناسی عینی درصدد قابل باور ساختن آن است، فیلسوف دیگری آن را متعین به مرحله بی‌تجربگی و خامی

در سیر تکامل دینی می‌داند. موضوع محوری و جدی اعتقادی برای «ولی» از نظر دومی چیزی بیش از خرافات نیست. آنچه یک فیلسوف به عنوان مسیر در دست بحث لحاظ می‌کند که به نتیجه دینی مهمی منجر می‌شود. دیگری آن را به صورت تلقی در این محال می‌داند. زیرا نتیجه‌اش از چندین غیر دین قبول است که با تجربه زندگی یا احساس واقعیت اختلاف دارد. از سوی دیگر، نباید چنین پیشهاد کرد که احساس واقعیت ضرورتاً خودش چیزی است که ثابت و غیر فانی تغییر است. در بخت کونی، تجربه دینی و تأمل در باب آن ممکن است کمک فاعلی به اصلاح و تجدیدنظر در این مورد احساس کند. اما این در ارتباط با بسیاری از عوامل دیگر است؛ یکی از آن عوامل، آرزویی ما درباره چگونگی اقرار تجربه دینی یا توهم است. ما باید بدانیم که عقیده دینی ممکن است کاملاً ناسازگار با دوره‌های مختلف قرار گیرد و نیز سبک‌های فلسفی غالب روز بر افکار تأثیر دارد. برقراری تعادل فکری در هر زمان نتیجه آزاری، و تعامل اینها باهم و عوامل بسیار دیگری است. هر چند این تشبیه معنای منفی نامناسی را در بر دارد. فیلسوف دین ممکن است آزمون و چالش فعالانه عقاید راست‌گشانه در زمینه شگ با ایمان را با علم به اینکه ممکن است به عقاید بنیادی خودش آسیب برساند، و وظیفه خود قلمی کند.

یادداشت ها:

نویسنده مقاله در متن ارجاعی به پاره‌ای منابع داشته که با ذکر مشخصات کامل کتاب شناخت، نویت چاپ و شماره صفحه آورده است و مادر متن ترجمه فارسی آن شماره‌ها را درون علامت [] قرار داده‌ایم تا با شماره یا نوشتن‌های صفحات اشتباه نشود. عین ارجاعات مؤلف مقاله را در اینجا می‌آوریم.

1. See, e.g., Mackie [11]; Swinburne [10]
2. See David Hume, Enquiry concerning understanding (1748), Section 10; also J. C. A. Gaskin, Hume's philosophy of religion (Macmillan, London, 1978), Ch.7
3. Genesis III, 8.
4. Wordsworth, Tintern Abbey.
5. Cf. Swinburne [9], Ch.9.
6. Ibid, PP.152ff
7. Job, >III, 15.
8. Cf. Ch.22.
9. Anselm, Prosligion, Ch.2, 3, 4, 15.
10. Cf. Errol Harris, Revelation Through Reason (Allen and Unwin, London, 1959), Ch.4
11. K. Ward, Rational Theology and the Creativity of God (Basil Blackwell, Oxford, 1982), PP.2ff.
12. Cf. Smart [8]
13. S. C. Brown (ed.), Reason and religion (Cornell University Press, Ithaca and London, 1977), P.187.
14. Ibid, P.152.
15. Ibid, P.156.
16. C. F. Delaney (ed.), Rationality and religious belief (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979), PP.7ff. Also S. M. Chan and D. Shatz (eds), Contemporary philosophy of religion (Oxford University Press, New York, 1982), PP.255-77.
17. J. L. Leslie, Value and existence (Basil Blackwell, Oxford, 1979), P.1.
18. Ibid, P.117.
19. See e.g., Mackie [11], Ch.13.
20. Whitehead, [26], [28]; Hartshorne [29], [30]
21. Cf. Braithwaite [22]; Other radical revisers have included J. A. T. Robinson, Don Cupitt and Stewart Sutherland.
22. D. Cupitt, Taking leave of God (SCM Press, London, 1980), P.126.
23. Cf. Ch.15, PP.343-4.
24. Axel Hagerstrom, Philosophy of religion (Allen and Unwin, London, 1964), P.301.
25. Ibid, PP.304ff.

حال چیزی که باید پذیرفت این است که از نظر مسیحی سنتی، دین و جهانی همانند دین طبیعی به نوعی فرض های مابعدالطبیعی وابسته است. چیز دیگری که قید اطمینان است این است که این پیش فرض ها کاملاً دارای جهان‌شناسی و به خوبی بیان شده اند تا زمینه‌ساز نیازهای خودپرستانه دینی را فراهم سازند. برخی از نویسندگان، به دیدگاه را اتخاذ کرده اند که توحد سنتی مابعدالطبیعی در نهایت قابل دفاع نیست، اما با یک روش اصلاح دینی جدی و بنیادی می‌توان آن را نجات داد. هسته اساسی مهمی که باید نجات یابد ممکن است به عنوان زندگی توأم با عشق الهی، عشق به همسایه، خلوص قلب، و روحی از عقده روحی خودپرستی اتخاذ شود و همراه با حالاتی مثل سرگردانی (تجرب) و ترس و احترام به زندگی مطرح شود. ممکن است چنین بحث شود که با توجه به وضوح خاص پاسخ نام تنومند مقدس عهد عتیق و عهد جدید به وجود نشانی می‌دهد که وجود او عناصر دینی ابتدایی تری نشأت گرفته است که از نظر اخلاقی و سیاسی، جایدارانه و محدودکننده اند تا جایی که جهانی جدید می‌آید یا چنانچه حقایق خالق که سرانجام گفته می‌شود که خدا به آن عشق می‌ورزد و پسرش (حضرت مسیح) را برای آموزش آن فرستاده است. عناصر جهان‌شناختی مستند برانگیز ممکن است کنار نهاده شود. و کین این مجموعه به عنوان یک داستان اخلاقی مبسوط لحاظ شود که ضرورتاً دارای جنبه‌های کاربردی است و تخیل را به عنوان قوانین اخلاقی بر نمی‌انگیزاند و فضایل را تا آنجا که می‌تواند وصف می‌کند. [۱۱] کنار نهادن معاد مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی می‌تواند به عنوان معیشتی برای دیدگاه دینی (که نهایتاً نمی‌تواند بدون آن باشد) بکنه به عنوان کمال خودشناسی دینی عرضه شود که در این منظر درونی مفاهیم دینی که صریحاً به صورت دین‌مند در خداشناسی مابعدالطبیعی (یا عینی) وجود دارند و خواهد آمد. موضوع اصلی برای عرفان، یعنی کردن آموزه‌های دینی، شبیه‌سازی اخلاقی

نماهای دینی که اینها به عنوان اوصاف واقعیت خارجی برآه شده می‌باشد. به عنوان مثال، قدرت های شیطانی مدت های طولانی به وسیله فکرتی برپروانشان باطنی شده اند. خود فذویت و تعظیم الهی اکنون می‌تواند باطنی شود. خدا به عنوان مسیلمی (نمادی) از ارزش های روحانی منجذب شده و ترکیب شویده لحاظ می‌شود. این ارزش ها بانه اقتضای خود می‌تواند مستقلاً به عنوان امور غیرمشروط درک شود؛ سایرین آنها به طور عینی در موجود برتر واقعی از قبند و شرط را بازتاب بخشیده شد. این مسئله در واقع معمای این بحث است؛ زیرا اگر شناخت مستقل ارزش های اخلاقی و پاسخ به معضای آنها بدون وابستگی به هیچگونه واقعیتی. خود مابعدالطبیعی باشد یا تجربی. تاریخی صورت پذیرد، آنگاه اصول به مورد خلدی واقعی، دستخیز تاریخی عینی و غیره از نظر دینی بی معنا خواهد بود. این موارد ممکن است حتی به عنوان تقدیدی برای دین به شمار روند. زیرا خدای مغموس نمی‌تواند نجات دهنده باشد. اگر ما بر وجود خدای مغموس با الوهیتی که واقعیتناهی تصور شد و زندگی اخروی که می‌تواند شرایط شناخت و پاداش شایسته و فراهم آوردن تکیه کنیم ختنی بودن علمی که یک ارزش معوی بسپرد والا است به حضر می‌افتد و در اینجا ما به طور غیرمنتظره‌ای یک استدلال اخلاقی داریم. آن هم نه برای اثبات وجود خدا، بلکه برای نبود خدا اینچنان که تصور می‌شود؛ استدلال کانت در اینجا وارونه شده است. [۱۲] باطنی ساختن تمام عبار الوهیت باعث حذف زحمت تفکر مضطربانه دربره منسبه ضروری می‌شود زیرا این مسئله فقط در صورتی ایجاد می‌شود، که خدا هنوز به عنوان مرکز مستقل آگاهی و قدرت و کمال اخلاقی تصور شده باشد.

در یک روش مشابه، فیلسوف سوئدی آکسل هاگر شتروم (۱۹۳۸/۱۹۳۹) می‌نویسد: اگرچه گرایش به خدای عینی از نظر روانشناسی قابل توضیح است، در حداقل اهمیت دینی بر خوردار نیست [۱۳] یک نفر می‌تواند به نوع بشر بگوید:

اگر تاریکی دنیا سبب رنج تو می‌شود، این صرف به این دلیل است که تو چراغی (مشعنی) روشن نکرده‌ای که به تنهایی بتواند دنیا را روشن کند. تو منتظر نوری هستی که از نیستی بیاید و خودش را به تو نشان دهد. اما چنین نوری فقط یک توهم است. این به خود انسان مربوط است که آن را روشن کند، و این با یک شعله کاهش یافتنی خواهد سوخت. [۱۴]

هدف این تبیین‌ها به یک معنا ممکن است ضد مابعدالطبیعی باشد، اما می‌تواند به فیلسوف دین مواد بیشتری به منظور پژوهش و ارزیابی ارائه دهند. فیلسوف دین خواهد نوشت به بررسی چگونگی این مسئله بپردازد که ما تا چه حد می‌توانیم بین استقلال اخلاقی و استقلال منتسب به ارزش های روحانی و دینی شایسته برقرار کنیم. چنین زبانی نباید نسبت به تفاوت بین معنی از رفتارهای ارزشمند و احساساتی که به طور سنتی به عنوان پستی به ذات خدا (قداست و عدل او...) لحاظ می‌شوند و آنها را که ضرورتاً در این روش لحاظ

کلام فلسفی یک دام خطرناک است و باعث پایین آوردن خدا در حد معقولات و مفاهیم قابل دسترس می‌شود و یا یک نتیجه گمراه کننده شک‌آلودی را به دنبال دارد و خدا از این نوع تلقی‌ها و برداشت‌های انسانی میراست

در نوع خود موانع است. فلسفه‌ای حوسبتینه است. آیا هیچ مشغلی نیست که ما بتوانیم آن را روشن کنیم تا فقط به تاریکی محیط بی‌روح تأکید کند که در آن هیچ قدرتی برای درخشیدن نیست؟ آیا اینکه ممکن است کسی پاسخ دهد که امور معوی و روحانی ما مورد مکنی قیاس ناپذیر هستند. بنابراین، تفکر مربوط به امور مکنی حقیر، قدرت واقعی برای تحقیر ارزش های ذهنی یا نفس محدود را اندازد. در نهایت، به جمع آوری ویژگی های بارز فلسفه دین به عنوان یک رشته علمی می‌پردازیم. این به یقین ریشه‌ای است که در آن، لغافت غیر منتظره و متراشه عقاید رخ می‌دهد. استدلال درباره وجود خدا که زمان دردی تصور می‌شد هر دو دست اکنون به گونه ای متقاعدکننده، اصلاح یا اسیه شده است. یک بارز والا ممکن است به عنوان ادراکات غیر مذهب و غیر مقدس جلوه کند. آنچه در یک زمان به در یک متن ممکن است بر عقل امری غیر قابل احتساب به نظر برسد در زمان دیگر می‌تواند به عنوان یک امر غیر مقدس و نامربوط به عقل تلقی شود. اما بر عکس، در ضمن یک بررسی تحلیلی.

