



A Critical Reading of Realism and Non-Realism in the Field of Religious Faith with Emphasis on Don Cupitt's Perspective

Gholam Abas Hasanvand¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran.
Email: hasanvand_1351@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 30 March 2025
Received in revised form 16 August 2025
Accepted 15 September 2025
Available online 23 September 2025

Keywords:

Realism,
Unreality,
Don Cupitt,
God,
Religious faith

ABSTRACT

Objective: To examine and criticize the intellectual foundations and contradictions in Don Cupitt's reading of religion, focusing on his views in the book "Sea of Faith". This criticism mainly focuses on his ontological, epistemological, and theological foundations, including the primacy of faith over reason, the reductionism of religion to spirituality and pragmatism, relativism, and the influence of postmodern and positivist ideas.

Method: This research was conducted using a descriptive-analytical method and a critical approach. The data were extracted by studying the book "Sea of Faith" as the main source of Cupitt's views, and then his intellectual foundations and conclusions were reviewed and analyzed in a systematic framework.

Results: An examination of Cupitt's views shows that his intellectual system faces important contradictions, including:

The primacy of mind over object: which leads to epistemic relativism.

The reduction of God and faith to religious language and practice: which reduces the transcendent to a purely human and social phenomenon.

A naturalistic and humanistic explanation of religion: which ignores the sanctity and revelatory origin of religion.

The project of "moral spirituality" instead of religion: This project lacks solid metaphysical foundations and therefore seems inadequate.

Conclusions: The author of this article concludes that Cupitt's reading of religion, despite claiming to provide an explanation consistent with the contemporary world, is incorrect and inadequate due to internal contradictions and the reduction of religion to purely linguistic, practical, and moral matters. This approach ultimately leads to relativism and is unable to explain the truth and sanctity of religion.

Cite this article: Hasanvand, G. A. (2025). A Critical Reading of Realism and Non-Realism in the Field of Religious Faith with Emphasis on Don Cupitt's Perspective. *New Research in Islamic Humanities Studies*, 4 (7), 1-21.
<https://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>



© Author retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: Lorestan University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>

Introduction

A critical reading of realism and non-realism in the field of religious faith with an emphasis on Don Cupitt is the main focus of this article. In this work, we attempt to carefully explain the limits and scope of each of the two perspectives on the divine and religious truths, and analyze this issue in the field of theology and philosophy of religion by criticizing Cupitt's ontological and epistemological perspective. One of the important and fundamental issues in the philosophy of religion in today's world is the discussion of realistic and non-realistic explanations of religion and the language of religion. The fundamental conflict between realism and non-realism in the field of religion is a debate that has its roots in ontology, epistemology, or semantics. Realists believe in the language of religion as real and independent of the mind (Hossein Qale Bahman, 2011: 58). Also, from an epistemological perspective, they believe that religious propositions obtain their truth and justification independently of human minds. In semantics, they believe that religious concepts and religious language have a true meaning and that religious language is a true language.

On the other hand, ontological realists consider the existence of religious truths as well as epistemological truth and justification of religious propositions to be dependent on human minds. They consider religious language to be only an expression of human feelings or intentions or spiritual ideals that do not have an existence independent of the mind. Therefore, our discussion concerns epistemological realism and non-realism, and if we want to prove the meaningfulness of religious concepts and the truth of religious language, we will call it semantic realism (Hossein Qale Bahman, 2011: 58). Non-realists believe that our perception of reality is related to language, lifestyle and culture. (Hick, 1993: 21-26) Also, in defining reality, they consider human limitations and relate our perception of reality to the specific conditions in which those perceptions may be formed. (Trigg, 1990: 48-52).

Don Cupitt argues that religious claims are essentially expressive rather than representative; that religious truths are beyond our reach; that religious truth is a measure of satisfaction with the internal standards of religious language; and that, in general, religious claims are systematically false. (Cupitt, 1993: 74-75) According to this approach, simple religious realism is essentially a way of thinking rather than a religious belief. The religious non-realist view of religion essentially interprets religious language, not as language that refers to a transcendent reality, but as language that refers to our feelings, insights, fundamental moral intentions, our way of looking at the world, or our moral and spiritual ideals. The non-realist approach to religion is not very old. Cupitt dates it back to the mid-twentieth century. Historically, he traces non-realism back to critical rationalism, which dates back to the last two centuries. When thinkers considered the human intellectual system as a whole to be based on historical and cultural conditions that are completely variable (Ibid:45) (Some also date it back to about a century and a half ago, to the time of Feuerbach. (Hick, 1993:3) In the modern period, the beginning of the non-realist argument goes back to Wittgenstein. In addition to raising the issue of language games, he refers to the category of grammar and the world-image. By transferring theology to grammar, reaching the essence of

things is no longer dependent on philosophical analysis in the Aristotelian manner, but now in their everyday application. Here, religious beliefs are determined according to the application they have to the believers. On the other hand, according to Wittgenstein, the world is depicted by language, and the term world-image, that is, our fundamental beliefs, are meaningful in a specific context, and through that, we can describe the way of living and language games (Alizamani, 2011: 52).

One of the philosophers of the religious non-realism movement in Britain in the twentieth century is Don Cupitt. He is an associate professor at Cambridge University and head of religious affairs at Emmanuel College. He was ordained in 1959 by the Bishop of Manchester and officially began working as a Christian priest in 1960. (Cupitt, 1993: 7) In his view, God is nothing more than the embodiment of a kind of broad cosmic optimism and a “fundamental trust” that the universe is our inner helper and helper. In this view, God is no longer an objective being in the external world (Ibid: 23). For him, the only world that exists is our visible world. The world that we have made; the world of human life and the world of language. (Ibid: 49)

Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method and a critical approach. The data were extracted by studying the book "Sea of Faith" as the main source of Cupitt's views, and then his intellectual foundations and conclusions were reviewed and analyzed in a systematic framework.

Results

examination of Cupitt's views shows that his intellectual system faces important contradictions, including:

The primacy of mind over object: which leads to epistemic relativism.

The reduction of God and faith to religious language and practice: which reduces the transcendent to a purely human and social phenomenon.

A naturalistic and humanistic explanation of religion: which ignores the sanctity and revelatory origin of religion.

The project of “moral spirituality” instead of religion: This project lacks solid metaphysical foundations and therefore seems inadequate.

Conclusions

The author of this article concludes that Cupitt's reading of religion, despite claiming to provide an explanation consistent with the contemporary world, is incorrect and inadequate due to internal contradictions and the reduction of religion to purely linguistic, practical, and moral matters. This approach ultimately leads to relativism and is unable to explain the truth and sanctity of religion.

1. Non-realism is generally considered at three levels: ontological, epistemological, and theological. A) Non-realism in the ontological sense means the denial of the world outside the

mind, and when it is characterized as religious, it denies any real perception of religious propositions and any view of the outside of these propositions. This view reduces the truth of religious propositions to how they affect our lives, and instead of talking about the object of faith, it discusses the nature of faith. The aim of the non-realistic faith project is to bring together religion and modern life in the modern world, and as a result, to interact more easily with the internalized God. In this view, while denying the origin and resurrection, the common axis between realism and non-realism still exists, and that axis is "God," meaning that the thing that is worshipped is the same in both types of thought. B) In the epistemological dimension, it turns to pragmatism by denying the epistemological foundations of religion. c) In religious studies, religion is also reduced to spirituality and considered a subset of ethics, and in fact, it is interpreted as a kind of organizing life.

2. But it must be asked how can unrealistic faithism be classified as faithism, while the common denominator is merely the word itself, and not faith? Another point is that the evidence used by Cupit in this theory is not proportional to the claim made, and contradicts the theories of experts and what is seen in the lives of religious believers.

3. Cupit's theory is self-contradictory and has fallen into the abyss of absolute relativism.

4. Cupit's approach, which is based on "sensualism" and "critical rationalism", cannot deduce its own theory from those foundations due to epistemological problems.

5. Among other problems of his view is the humanization of religion due to the problems and changes of Christianity throughout history, and its unjustified generalization to all religious communities and other religions. He considers faith and traditional religion to be only a motivating factor for human emotions and internal pressures, and says that God is the summary of our values, and religious concepts such as "God" should not be considered objective, but rather God in the sense of our religious ideal. As a result, he not only denies the existence of God and at least the traditional perception of God, but also negates any idea of ourselves as subjects of rational and independent consciousness.

6. By criticizing the opinions and foundations and mentioning the requirements of unreality, it was concluded that the concept of God is informative and that religious statements, in addition to the dimensions of faith, emotion, and love, are descriptive and not simply non-cognitive. The next point is that despite other ways, both rational and physical, he considers the knowledge of truths to be limited to the external senses and considers the world of the mind to be prior to the object. Of course, in this path he has fallen into contradiction, a severe illusion, and a severely erroneous view, and has reduced religion to a man-made imagination. His view, in a sense, is if not atheistic, then unrealistic.

Author Contributions

The author is solely responsible for the conceptualization, writing, and revision of the manuscript.

Data Availability Statement

Data available on request from the authors.

Acknowledgements

The author would like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments and constructive feedback, which significantly improved the quality of this manuscript. We also extend our gratitude to our colleagues for their valuable discussions and technical support throughout this research.

Ethical Considerations

The author strictly adhered to the highest standards of research integrity. The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The author declare no conflict of interest.

خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دیدگاه دان کیوپیت

غلام عباس حسنونند^۱ ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: hasanvand_1351@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی،	هدف: بررسی و نقد مبانی فکری و تناقض‌های موجود در خوانش دان کیوپیت از دین، با تمرکز بر آرای او در کتاب «دریای ایمان» است. این نقد عمدتاً بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی وی از جمله تقدم ایمان بر عقل، تحویل‌گرایی دین به معنویت و عمل‌گرایی، نسبی‌گرایی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های پست‌مدرن و پوزیتیویستی متمرکز است.
تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد نقادانه انجام شده است. داده‌ها با مطالعه کتاب «دریای ایمان» به عنوان منبع اصلی آرای کیوپیت استخراج و سپس مبانی و نتایج فکری او در چارچوب نظام‌مند بازخوانی و تحلیل شده‌اند.
کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، دان کیوپیت، خدا، ایمان دینی	یافته‌ها: بررسی آرای کیوپیت نشان می‌دهد که نظام فکری او با تناقض‌های مهمی روبروست؛ از جمله: تقدم ذهن بر عین؛ که به نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد. تحویل خدا و ایمان به زبان و عمل دینی؛ که امر متعالی را به پدیده‌ای صرفاً انسانی و اجتماعی تقلیل می‌دهد. تبیین طبیعت‌گرایانه و بشری از دین؛ که قداست و منشأ وحیانی دین را نادیده می‌گیرد. طرح «معنویت اخلاقی» به جای دین؛ این طرح فاقد پشتوانه‌های متافیزیکی محکم و در نتیجه ناکافی به نظر می‌رسد.
	نتیجه‌گیری: نویسنده این مقاله به این نتیجه می‌رسد که خوانش کیوپیت از دین، به رغم ادعای ارائه تبیینی سازگار با دنیای معاصر، به دلیل تناقض‌های درونی و تقلیل امر دینی به اموری صرفاً زبانی، عملی و اخلاقی، نادرست و ناکافی است. این رویکرد در نهایت به نسبی‌گرایی می‌انجامد و قادر به تبیین حقیقت و قداست دین نیست.

استناد: حسنونند، غلام عباس. (۱۴۰۴). خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دیدگاه دان کیوپیت. *پژوهش‌های نوین در*

مطالعات علوم انسانی اسلامی، (۷) ۴، ۲۱-۱. <https://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>



DOI: <https://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>

© نویسنده.

ناشر: دانشگاه لرستان.

مقدمه

خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دان کیوپیت محور اصلی این نوشتار است. در این اثر تلاش می‌شود حدود و قلمرو هر کدام از دو دیدگاه درباره امر الوهی و حقایق دینی، با دقت تبیین، و این مساله را در حوزه الهیات و فلسفه دین با نقد دیدگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی کیوپیت تحلیل نماییم. یکی از مباحث مهم و بنیادی فلسفه دین در جهان امروز، بحث تبیین‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از دین و زبان دین است. کشمکش اساسی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در عرصه دین، بحثی است که در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و یا معناشناسی ریشه دارد. واقع‌گرایان در زبان دین، به وجود واقعی و هستی مستقل از ذهن معتقدند (حسین قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۵۸). همچنین از منظر معرفت‌شناختی بر آنند که گزاره‌های دینی صدق و توجیه خود را به شکل مستقل از اذهان آدمیان به دست می‌آورند. در معنا‌شناختی معتقدند که مفاهیم دینی و زبان دینی، معنایی حقیقی دارند و زبان دینی، زبانی حقیقی است.

در مقابل ناواقع‌گرایان هستی‌شناسی وجود حقایق دینی و نیز معرفت‌شناختی صدق و توجیه گزاره‌های دینی را وابسته به اذهان آدمیان می‌دانند. زبان دینی را تنها، بیانگر احساسات یا نیت‌ها یا آرمان‌های معنوی انسانی می‌داند که وجودی مستقل از ذهن ندارد. بنابراین بحث ما ناظر به واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی معرفت‌شناختی می‌شود، و اگر بخواهیم معناداری مفاهیم دینی و حقیقت داشتن زبان دینی را اثبات کنیم، عنوان واقع‌گرایی معناشناختی به خود می‌گیرند (حسین قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۵۸).

ناواقع‌گرایان بر این باورند تا برداشت ما از واقعیت را با زبان، سبک زندگی و فرهنگ مرتبط سازند. (Hick, 1993: 21-26) همچنین در تعریف واقعیت، به محدودیت‌های بشری نظر داشته، تصور ما از واقعیت را به شرایط خاصی که ممکن است آن تصورات در ساحت آن‌ها شکل بگیرد مرتبط می‌سازند. (Trigg, 1990: 48-52)

دان کیوپیت می‌گوید مدعیات دینی اساساً بیانگرند تا بازنمایاننده؛ به باور ناواقع‌گرایان حقایق دینی از دسترس ما خارج‌اند؛ حقیقت دینی ناظر به میزان رضایتمندی از معیارهای درونی زبان دین است؛ و در کل، مدعیات دینی به باور ایشان به نحو سیستماتیک کاذب‌اند. (Cupitt, 1993: 74-75) بر اساس رویکرد یاد شده، واقع‌گرایی دینی ساده‌اساساً بیش از آنکه یک باور دینی باشد، نوعی طرز تلقی است. دیدگاه دینی ناواقع‌گرایانه، اصولاً به تفسیر زبان دینی می‌پردازد، البته نه به‌عنوان زبانی که به واقعیت متعالی اشاره نماید، بلکه به‌مثابه زبانی که احساسات، بینش‌ها، نیات اخلاقی بنیادین، طرز نگاه ما به عالم یا به آرمان‌های اخلاقی و معنوی ما اشاره دارد.

نگرش ناواقع‌گرایی به دین قدمت طولانی ندارد. کیوپیت آن را به نیمه قرن بیستم ارجاع می‌دهد. او از جنبه تاریخی ناواقع‌گرایی را به عقل‌گرایی انتقادی بازمی‌گرداند که مربوط به دو قرن گذشته بوده است. زمانی که متفکرین، نظام فکری انسان را به‌صورت کلی بر شرایط تاریخی و فرهنگی مبتنی دانستند که کاملاً متغیر است (Ibid:45). از نظر برخی نیز به حدود یک قرن و نیم پیش، زمان فویرباخ برمی‌گردد. (Hick, 1993:3) در دوره مدرن سرآغاز استدلال ناواقع‌گرایی به ویتگنشتاین باز می‌گردد. وی علاوه بر طرح مساله بازی زبانی، به مقوله دستور زبان و جهان - تصویر اشاره می‌کند. با تحویل الهیات به دستور زبان، نیل به کنه ماهیات، دیگر در گروی واکاوی فلسفی شیوه ارسطویی نبوده، بلکه اکنون در کاربرد روزمره آن‌هاست. اینجا باورهای دینی با توجه به کاربردی که نزد دین‌داران دارند تعیین می‌شوند. از طرفی، به باور ویتگنشتاین، جهان را زبان تصویر می‌کند و تعبیر جهان - تصویر، یعنی باورهای بنیادین ما در بستری خاص معنادارند و از آن طریق می‌توان به توصیف نحوه معیشت و بازی‌های زبانی پرداخت (علیزمانی، ۱۳۹۰: ۵۲).

یکی از فلاسفه جریان فکری ناواقع‌گرایی دینی در بریتانیا در قرن بیستم، دان کیوپیت است. وی دانشیار دانشگاه کمبریج و سرپرست امور مذهبی کالج ایمانوئل است. از سال ۱۹۵۹ به دست اسقف منچستر خلعت روحانی بر تن کرد و از سال ۱۹۶۰ رسماً به‌عنوان کشیش مسیحی آغاز به فعالیت نمود. (Cupitt, 1993: 7) به گمان وی، خدا چیزی نیست جز تجسم نوعی خوش‌بینی گسترده کیهانی و «اعتمادی بنیادین» بر اینکه عالم وجود در کنه باطن، یار و یاور ماست. در این نگرش، خدا دیگر موجودی عینی در عالم خارج نیست (Ibid:23). از نظر وی تنها جهان موجود، جهان مشهود ماست. جهانی که ما آن را ساخته‌ایم؛ جهان زندگی انسان و جهان زبان.

(Ibid:49)

در نوشتار پیش رو در پی آنیم تا مهم ترین جنبه های آراء کیویت را در باب ناواقع گرائی دینی تبیین و سپس در زمینه های هستی شناسی، معرفت شناختی و دیدگاه الهیاتی وی مورد تحلیل و بررسی قرار داده و به سوالاتی از این دست پاسخ داده شود که: آیا خدا و ایمان دینی را می توان به عنصر ذهن و زبان تحویل نمود؟ آیا واقعیت امور را به لحاظ عینی می توان انکار نمود؟ آیا ذهن برعین تقدم دارد؟ آیا در عالم، تنها یک جهان وجود دارد و آن هم همین جهان مشهود است؟ آیا معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است؟ آیا تنها راه رسیدن به معرفت، شناخت حسی است؟ آیا برای پیشرفت دین بمانند علم تجربی باید در آموزه های دینی شک کرد؟ آیا «خدا آرمان زندگی است»؟ آیا انسان بر مبنای تاریخ، فرهنگ، جامعه و زمانه خود به کمک ابزار کلمات، جهان خاص خود را بر می سازد و اصل دین یک معنویت شخصی است؟

برای رسیدن به پاسخ سوالات فوق لازم است ابتدا دیدگاه های وی تقریر، سپس نقد و بررسی آنها بنشینیم. اما از تفاوت های این نوشتار با سایر پژوهش ها، اشاره به برخی تناقض گوئی های کیویت در امور متافیزیکی و غیر متافیزیکی، بویژه در دیدگاه هستی شناختی وی در کتاب دریای ایمان می باشد که به نظرمی رسد در دیگر پژوهش ها کم تر به آن ها پرداخته شده است.

تعدادی از پژوهشهای صورت گرفته، مستقیم یا غیر مستقیم درباره ایمان از نگاه کیویت انجام شده است که تفاوت آنها با نوشتار حاضر در سطور پیشین آمده است از جمله: زمین جواد صالحی، ۱۳۷۸، گزارشی از کتاب «دریای ایمان» آینه پژوهش، شماره ۵۹، کرمی پور، اله کرم، ۱۳۸۴-۱۳۸۳، شناخت: ایمان و معنویت به روایت دان کیویت، شماره ۱۲، قربانی، رحیم، ۱۳۸۵، دان کیویت و دین «نقد کتاب دریای ایمان» نشریه معرفت فلسفی، شماره ۱۲؛ فخار نوغانی، سعیده، بررسی خوانش ناواقع گرایانه دان کیویت، ۱۳۹۰، مجله هفت آسمان، سال سیزدهم، شماره ۵۰؛ علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۹۱، ایمان ضدواقع گرایانه و نقد آن از منظر دیویس، پژوهشهای معرفت شناختی، شماره ۴؛ قیسات، سال ۲۷، شماره ۱۰۳؛ مهدوی، عباس، ۱۳۹۲، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳؛ حتی، غزاله، ۱۳۹۳، ایمان: واقع گرا یا ناواقع گرا؟ سال دهم، شماره ۲۵؛ کاشی زاده، محمد، ۱۴۰۱، نقد و بررسی ایمان گرائی ناواقع گرا با قرائت کیویت.

مبانی: در دنیای مسیحیت یکی از راهکارهای حل ناسازگاری ایمان مسیحی و عقلانیت، مقدم داشتن ایمان بر عقل است. در دوران مدرن قرائت جدیدی از ارتباط میان ایمان و عقل مطرح شد، که از بین دو عنصر ایمان و عقل، گزاره های عقلی را فاقد اعتبار دانسته و وجه اشتراک این قرائت با سایر خوانش ها از ایمان، تأکید بر لزوم ایمان و تقدم ایمان بر هر امر دیگر توسط کیویت است (Peterson, 1997: 87) تأثیرگذارترین شخص بر اندیشه کیویت، ویتگنشتاین دوم است. تأکید بر عنصر زبان، بازی زبانی دانستن آموزه های دینی و به تبع آن صور حیات «سبک زندگی» دینی متأثر از «پژوهش های فلسفی» ویتگنشتاین، شک گرائی، از جمله مواردی است که کیویت از ویتگنشتاین متأثر شده است. اما تفاوت اساسی کیویت و ویتگنشتاین در این نکته است که ویتگنشتاین ملاک تحقیق پذیری را صرفاً در حوزه علم می پذیرد و مفاهیم متافیزیکی و دینی را ورای عقل می داند، اما کیویت ملاک مذکور را به حوزه دین نیز سرایت داده و لذا حقایق دینی را بدون پشتوانه معنایی و جهت انطباقی قلمداد می کند.

دغدغه کیویت دفاع از حقانیت آموزه های اعتقادی مسیحیت نیست؛ بلکه ملموس شدن دین در وجود انسان است. (Cupitt, 1993: 289) وی با رویکردی پراگماتیک بر ارزش عنصر صرفاً ایمانی تأکید می کند. یکی از مبانی نظریه ناواقع گرایی، به کیفیت شکل گیری دین مسیحیت و کتاب مقدس مسیحیان برمی گردد. براساس مطالعات انتقادی از آنجا که این متون توسط مؤلفانی انسانی، در دوره های تاریخی متفاوت نگاشته شده، متأثر از تاریخ زمانه خویش بوده و طبعاً متنی انسانی تلقی می شوند. (Ibid: 314-315) تأثیر دین بر اندیشه کلامی و معرفت شناسی کیویت، به سبب کارکرد های منحصر به فردی است که پیگیری کارکردهای مذکور و اصلاح و بازتیین آنها از اهداف نظریه وی می باشد: «دلیل بقای دین، بی شک این است که تضعیف تدریجی اندیشه و نهادهای دینی مانع از آن نیست که کشش و نیاز مذهبی هنوز در ژرف ترین ژرفای ضمیر آدمی به شگرفی وجود داشته باشد. پاره ای از وظایف سنتیدین اینک به کارگزاران دیگر واگذار شده است... ولی هدف های دیگر و جدی تر دین دست نخورده باقی است... هنوز وظیفه دین است که مفاهیم و ارزش های زندگی ما را نظم بخشد، نظمی که به زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی و مقصود بدهد» (کیویت، ۱۳۷۶: ۴۶-۴۷).

کیویت معتقد است که زبان، انعکاس غیرحقیقی عالم بیرون نیست؛ بلکه همانند یک ابزار کار است که به ایجاد ارتباط میان انسان ها می پردازد، آن هم در جهانی که از آن شناخت داریم و برای ما معهود است. بنابراین معنا ندارد که زبان را اسطوره ای بدانیم که بخواهد

چیزی را که در این جهان نیست، به تصویر بکشد. پس زبان نیز به‌منزله ابزاری جهت انتقال واقعیت‌های عالم، نقش خود را به‌درستی ایفا می‌کند. (Cupitt, 1993: 49) کیویت نه‌تنها خود بلکه افرادی چون هیوم، هگل، پراگماتیست‌های آمریکائی، مثل ریچارد رورتی را مادی‌گرا و طبیعت‌گرا می‌داند. (Ibid:50) او ویژگی همه این افراد را فرار از واقع‌گرایی و نگرش افلاطونی به عالم دانسته است.

تقریر ناواقع‌گرایی دینی کیویت

دیدگاه کیویت در تحت سه عنوان: «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «الهیاتی و دینی» قابل طرح است.

دیدگاه هستی‌شناختی: مقصود از هستی‌شناختی، پذیرش موجود عینی و مستقل از اذهان آدمیان است. در این نگاه، عالم خارج از ذهن به‌طور عینی، پیش از فاعل‌های شناسایی ذی‌شعور آن و مستقل از آن، تحقق دارد. زمانی که مفهوم واقع‌گرایی با الهیات ترکیب شود، به معنای پذیرش و بحث در باب امر الوهی مستقل از اذهان آدمیان می‌باشد. اما ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری در باره عالم، به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب؛ در این جا عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها و شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است.

دیدگاه معرفت‌شناختی: کیویت در معرفت‌شناسی، سه مؤلفه مرتبط باهم را مدنظر دارد: «ذهنیت»، «اراده» و «عمل». وی تحت تأثیر کانت و دیگران سوژه را در شناخت جهان اولویت می‌دهد و در حوزه شناخت به حقیقت عینی و مستقل از انسان قائل نیست. وی می‌گوید دیگر دو عالم وجود ندارد بلکه تنها یک عالم است و آن، عالم ماده است. واقعیت متعالی ورای درک زبانی و فهم دستوری وجود ندارد. نظریه ناواقع‌گرایی می‌گوید تمام ادعاهای گزاره‌ای راجع به عالم به‌طور عینی نه صادق‌اند و نه کاذب. در مقابل، مقصود از واقع‌گرایی در این سطح، استقلال صدق و کذب گزاره‌ها از ذهن آدمیان است بنابراین واقع‌گرا در زمینه خداپاوری معتقد است، اگر خدایی وجود داشته باشد، چه انسانی وجود داشته باشد که وجود خدا را درک کند یا نداشته باشد و چه نداشته باشد، آنگاه این گزاره که «خدا وجود دارد»، صادق خواهد بود.

دیدگاه الهیاتی: درباره دیدگاه الهیاتی کیویت ایراداتی مبنایی در عرصه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی و دینی وجود دارد که در این نوشتار، در ادامه مطالب به مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد.

کیویت دیدگاه‌های افراطی در اتکاء کامل بر علم داشته و لذا، معرفت بخشی دین و آموزه‌های آن را انکار می‌کند. بر مبنای تلقی پسامدرن خود در حوزه دینی و الهیات، معتقد است، هیچ‌چیز مقدم بر زبان نیست؛ عالم بشری عالمی قوام‌یافته از زبان، زمان، حکایت‌پردازی و تهی از هرگونه نگاه بیرونی است. البته وی با توجه به رویکردی که به امور متافیزیکی دارد در زمره ناواقع‌گرایان فراگیر قرار دارد. بدین معنا که به نفی واقع‌گرایی در هر سه قلمرو هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی می‌پردازد، اما از دیگر سو، مدعی نگاه طبیعت‌گرایانه (پذیرش واقعیت هستی‌شناسانه) است و این دو با هم در تناقض هستند.

خداوند در حقیقت تشخص خیالی آرمان‌های معنوی انسان است. (Hick, 1993:23) کیویت مدعی است در حوزه هستی‌شناختی گزاره‌های دینی بیانگر هستند نه توصیف‌گر، بلکه ناظر به امر واقع تلقی نمی‌نماید و منکر وجود خدای متعال و جهان آخرت می‌شود. ایمان از نگاه کیویت یا توصیف‌گر است یا بیانگر، اگر محتوای ایمان ما به ازای خارجی داشته باشد، توصیف‌گر است و گرنه، بیانگر است (کیویت، ۱۳۷۶: ۷۲-۷۵). کیویت معتقد است که ارائه توصیفی یگانه و صحیح از نحوه وجود اشیاء (از جمله خدا) ناممکن است. لذا، به یک معنا می‌توان گفت که خدا مانند ما تنها از کلمات ساخته شده است (کرمی پور، ۱۳۸۷: ۱۱). او تلاش می‌کند بحث از متعلق گزاره‌های دینی را به بحث از ماهیت گزاره‌های دینی تغییر دهد و حقیقت این گزاره‌ها را به چگونگی تأثیرشان بر زندگی تحویل ببرد. لذا چون مدعای کیویت بعد معرفتی و کارکردی دارد، از همین رو مبنای فکری کیویت در حوزه معرفت‌شناختی و دین‌شناختی تحلیل و بررسی می‌شود.

نقد مدعای کیویت

کیویت بر آن است تا با رویکرد ناواقع‌گرایانه به احیاء دین در دنیای نوین بپردازد؛ چراکه آموزه‌های فعلی کلیسا را در نسبت با اخلاق مدرن، تاریخ گذشته می‌داند (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۴).

کیویت در دستیابی به مقصود فوق ناموفق است. در ادامه این بررسی به آشفتگی‌ها و تناقضات نظریه وی پرداخته می‌شود. لذا نخست می‌خواهیم ببینیم آیا ایمانی که کیویت مدعی آن است از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار است یا خیر؟ و آیا اصولاً ویژگی‌های اساسی ایمان را دارد؟ وجه مشترک ایمان گرایان باورِ راسخ به متعلق گزاره‌های دینی بوده و پذیرش روش عقلی ممکن است به تزلزل در اعتقادات دینی در مسیحیت بیانجامد. سؤال این است که چگونه شخصی که منکر متعلق گزاره‌های دینی است و واقعیت گزاره‌های دینی را منکر می‌شود و همه گزاره‌ها را به آرمان‌های جامعه دینی تعبیر می‌کند، خود را ایمان‌گرا می‌داند؟

دیدگاه‌های هستی‌شناسانه کیویت

کیویت هرگونه واقعیتی مستقل از ذهن و زبان انسانی را نفی می‌کند و جهان را محصول افکار انسان می‌داند. به اعتقاد وی عناصر «ضرورت»، «تغییرناپذیری» و «خداوند» که اساس فلسفه و الهیات بودند از جهان ما رخت بر بسته‌اند و دین نیز باید تحولی اساسی پیدا کند تا قابلیت حیات داشته باشد (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۴). لذا، تحت تاثیر فلسفه‌های مدرن، به انکار مابعد الطبیعه پرداخته، علم را به جد می‌گیرد و از دیگر سو، باتاکید بر اهمیت اختیار آدمی، از اطلاق جامع مدل مکانیستی علم بر ابعاد زندگی انسان خودداری می‌نماید. مابعد الطبیعه، عنوانی است که از زمان ارسطو به این سو به طرح پرسش‌های بنیادین نظیر پرسش از وجود و معنا و اقسام آن اطلاق گردیده است (کیویت، ۱۳۷۶: ۵۲-۵۸). از جمله شاخص‌ترین مبانی اندیشه ناواقع‌گرایی دینی انکار مابعد الطبیعه است. کیویت گزاره‌های دینی را توصیفی و ناظر به امر واقعی نمی‌داند بلکه حقیقت آنها به تاثیرشان در زندگی برمی‌گردد (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸). لذا ضروری می‌نماید ابتدا تصویری دقیق از دیدگاه هستی‌شناختی کیویت ارائه دهیم تا بتوانیم براساس آنها مباحث خود را پیش ببریم.

عدم پذیرش دیدگاه دوگانه انکاری

کیویت می‌گوید حدود پانزده قرن، دیدگاهی دوگانه‌انگار در غرب در باره عالم وجود داشت، بدین‌صورت که در بالا عالمی الهی مستقر بود و در پائین عالم طبیعت. براین اساس عالم الوهی، کنترل کل عالم طبیعت را در اختیار خود داشت و هرآنچه در عالم دانی رخ می‌داد، بنابر خواست عالم بالا بود (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۳). اما با طرح علوم جدید در غرب، این تصویر در هم شکست و عالم تنها عالم طبیعت شد، بدون تصرف و دخالت عالم بالا. وی می‌گوید: عالمی جدا از طبیعت وجود ندارد و این به معنای انکار خدا نیست. با این سخنان، وی صرفاً به وجود یک جهان مشترک چند وجهی مستمر اعتقاد دارد. جهانی که در آن زبان، تجربه، معنا، احساس، طبیعت و فرهنگ در هم تنیده شده و جهانی انسانی و فرهنگی و در حال تغییر که دارای بیرون و خارج نیست (Cupitt, 1993: 50).

دیدگاه طبیعت‌انکاری

کیویت می‌گوید: من معتقدم که در عالم تنها یک جهان وجود دارد و آن یک جهان هم، همین جهان مشهود ماست؛ جهانی که ما آن را ساخته‌ایم؛ جهان زندگی انسان و جهان زبان (Ibid: 59) وی در ادامه می‌نویسد: به نظر ما، تنها یک جهان موجود است و آن همین دنیاست؛ دنیای زبان، دنیای زندگی روزمره، دنیای سیاست و دنیای اقتصاد، و این دنیا بیرون ندارد. این دنیا به هیچ وجه به موجودی فراتر از آن وابسته نیست و این پیشنهادها که اعمال و باورهای فرهنگی ما باید بر مبانی بیرونی مبتنی شوند، دیگر هیچ معنایی ندارد (Ibid: 49).

مقدم داشتن معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی

کیویت بر اساس فلسفه انتقادی، معرفت‌شناسی را بر هستی‌شناسی مقدم دانسته، می‌گوید اگر بخواهیم بدانیم چه اموری در عالم تحقق دارند، باید نخست به عالم ذهن رجوع کنیم و به دست آوریم که از چه چیزهایی آگاهی داریم؛ سپس بر وجود آن‌ها پافشاری کنیم (کیویت، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

خالق شدن انسان در دیدگاه ناواقع‌گرا

به باور کیویت، در رویکرد ناواقع‌گرایی دینی، انسان قدرت آفرینش را به دست می‌آورد (کیویت، ۱۹۹۳: ۵۵) در طرح کهنه و قدیمی از اشیای عالم، خدا تمام خلق‌ها را انجام می‌داد اما در رویکرد ناواقع‌گرائی، انسان به جای خدا در مقام خلق می‌نشیند.

نقد دیدگاه اول:

ممکن است دورانی را که تفکر پوزیتیویسم در آن رواج داشته، بتوان اوج پذیرش این طرز تلقی کیویت دانست، که با ظهور افرادی چون آگوست کنت، دور کیم و فروید، دیدگاه‌های ملحدانه در این زمینه ظهور کردند؛ لکن در مقابل این باور، عده‌ای خلاف این دیدگاه را دارند. یعنی در واقع هنوز باور کیویت هنوز محقق نشده است. خطای کیویت اینجاست که وی نتوانسته نقشی را که معتقدان به وجود عالم بالا در حوادث طبیعی برای اشیای مادی به‌عنوان علل معده عالم قائل‌اند، را به‌خوبی درک نماید. نکته مهم دیگر این که، ظاهراً مواضع وی تحت تاثیر پوزیتیویسم منطقی، اتخاذ گردیده، لذا بر همین مبنا یا باید ملتزم به صدق باشد که در این صورت نمی‌تواند پدیده‌ها را ساخته زبان و ذهن بداند و یا باید منکر طبیعت‌گرائی باشد و ذهن را بر عین مقدم بدارد. لذا برخلاف ادعاهائی که در کتاب دریای ایمان و عرفان پست مدرن ابراز داشته است از مجموع مواضع کیویت، تناقض به ذهن متبادر می‌شود.

نقد دیدگاه دوم:

کیویت بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایی، حقایق هستی را در اموری که با حواس ظاهری ما قابل شناخت هستند، منحصر نموده و نوعی ناواقع‌گرایی و انکار عالم الوهی را پذیرفته است. اما آیا واقعاً می‌توان وجود عالم ماوراء منکر شد؟ هنگامی که واقع‌گرایی به معنای تعالی‌گرایی (علاوه بر حس، استفاده از منابع عقل، شهود و وحی)، در مقابل تحقیق‌پذیری تجربی قرار بگیرد، نگرش طبیعت‌گرایانه با مخالفت‌های اساسی روبرو شده، لذا نمی‌تواند چندان مورد توجه واقع گردد. توضیح این که با ابزار حس به دلیل محدودیت خاص، نمی‌توان عقل، شهود و وحی را نفی کرد، لذا برای انکار ابزار غیر حسی مجبوریم به کمک ابزار غیر حسی، ابزار غیر حسی را رد کنیم و این به معنای دور خواهد بود. علاوه بر این اساساً علیت به‌عنوان یک اصل کلی و متافیزیکی است، که پیوند مستقیمی با حس و تجربه و عقل دارد، ابن‌سینا در تبیین این امر و نقش شناخت‌شناسانه‌ی حس، می‌نویسد: «قوه حس به کنه و ذات امور نمی‌رسد و بر ادراک حقیقت نائل نمی‌گردد بلکه شناخت حقایق امور یا از راه علل آن‌ها یا از طریق تعقل قابل حصول است اما معمولاً شناخت از طریق اسباب و علل نیست، بلکه طریق حواس حاصل می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۴۵).

ابن‌سینا در تبیین نقش مبدأیت حس در شناخت بشری بر این باور است که حس تنها نقش تمهیدی دارد و تجربه حسی محصول اختلاط قیاس عقلی و استقرای حسی است و از استقرای حسی علم کلی حاصل نمی‌شود.

گذشته از این که برخی امور مادی علی‌رغم ماده بودن قابل ادراک حسی نیست، کیویت نتوانسته است دلیلی برای انکار ماورای طبیعت دلیلی اقامه نماید. ابن‌سینا در نمط چهارم تحت عنوان تنبیه پاسخ می‌دهد که: «گاهی مردم توهم می‌کند که «موجود، همان محسوس» = و هر چه هست، محسوس است و اگر چیزی محسوس نباشد، وجود ندارد] و آنچه حس آن را نمی‌یابد، فرض وجودش محال است و آنچه به مکان یا وضع معینی تعلق و ارتباط ندارد، خواه این تعلق داشتن به مکان یا وضع معین به جهت ذاتش باشد یا به سبب محلی باشد که در آن حلول کرده است بهره‌ای از وجود نخواهد داشت» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۹-۱۰۶) شیخ با تمسک به کلی طبیعی، بطلان سخن ایشان را نشان می‌دهد. مثلاً انسان من حیث هو هو، را در نظر بگیرید. می‌پرسیم آیا انسان در خارج موجود است یا نه؟ بی‌شک پاسخ مثبت است، چون انسان بر افراد خارجی خود حمل می‌شود و از طرفی، طبیعت لایشرط انسان امری معقول است نه محسوس؛ چون فاقد لواحقی مانند مکان یا زمان خاصی است. لذا روشن می‌کند که در دل امور محسوس امری معقول و غیر محسوس (مانند طبیعت کلی انسان) وجود دارد. شیخ نمونه‌هایی از اموری را که معارض نیز به وجود آن‌ها اذعان دارد و در عین حال نمی‌توان آن‌ها را محسوس محسوب نمود مانند قوه حس، قوه وهم، قوه عقل و... برمی‌شمرد. در فصل چهار نمط چهار مقصود اصلی خود را از اثبات «موجود غیر محسوس» بیان می‌کند و آن این که عالم هستی «مبدائی غیر محسوس» دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۹-۱۰۶).

نقد دیدگاه سوم:

یکی از مهم ترین مبانی کیبویت تقدم زبان بر واقعیت است. وی در این مورد نیز دچار تناقض گوئی شده است. ایمان دینی، ایمان به متعلق آن، یعنی خداست. باید محتوایی برای ایمان وجود داشته باشد، یعنی چیزی که باور بدان معطوف است، آن هم متعلق خاص نه هر متعلق. کیبویت می خواهد ارتباط میان فاعل آگاهی و متعلق آن را نفی کند. در واقع متعلق ایمان به جای آنکه چیزی باشد که باورهای ما معطوف به آن است، صرفاً یک تصور ذهنی بدون فاعل خواهد بود و این یعنی سخن کیبویت منجر به تناقض می شود. نکته دیگر آنکه، ما با ابزارهای شناختی خود فقط قادر به شناخت بخشی از حقایق عالم هستیم. لذا معقول نیست که شناخت مقدم بر هستی و خارج گردد. طبق نگرش واقع گرایانه، عالم فراتر از ادراک ما بوده و ضمن اینکه توانایی شناخت برخی از امور عالم را داریم؛ لکن حقیقت این است که همه امور به شکار ذهن ما در نمی آیند. همچنین امور فراوانی وجود دارند که با وجود مادی بودن، قادر به ادراک آن ها نیستیم. پس بنابر دیدگاه کیبویت باید این امور را خارج از دایره هستی تلقی کنیم؛ حال آنکه آن ها هستند و موجودند (Davise. S.T., 1993: 156-160).

نقد دیدگاه چهارم:

این عبارت کیبویت در مورد آفرینش بسیار مبهم است. کیبویت مدعی است در رویکرد ناواقع گرائی خدا به درون ما منتقل می شود و از راه چشمان ما به عالم نظر می کند (کیبویت، ۱۹۹۳: ۵۳). وی می گوید در چارچوب متافیزیکی خدا به عنوان وجودی عینی در عالم دست نیافتنی است و حال آن که خداچکیده ارزش های ماست. (Craford, 2004: 53).

و لذا ما خود دست به خلق و آفرینش می زنیم. این سخن در ادامه مدعای تقدم زبان بر واقعیت است که خدا را ساخته زبان و ذهن دانسته و لذا خدا را امری درونی تلقی نموده و نه امری عینی، که تناقض آن آشکار گردید. اما باید از کیبویت پرسید مگر انسان در دیدگاه واقع گرایانه، نمی تواند توان آفرینش داشته باشد؟ انسان یک موجود مختار است و با استفاده از فاعلیت خویش که در طول فاعلیت خداست، می تواند دست به آفرینش بزند البته اکثر اعمالی که انسان انجام می دهد، از قبیل علت اعدادی است، نه از باب هستی بخشی.

دیدگاه معرفت شناسانه

یافته های معرفت شناختی کیبویت که در اعتقادات الهیاتی وی نقشی اساسی عبارتند از:

تنها راه نیل به معرفت، شناخت حسی است

اصلی ترین پایه ی فکری کیبویت طبیعت گرائی است؛ به گونه ای که در عالم به وجود چیزی غیر مادی اعتقاد ندارد. وی می گوید: در عالم تنها یک جهان موجود است و آن یک جهان هم، همین جهان مشهود ماست؛ جهانی که ما آن را ساخته ایم؛ جهان انسان و جهان زبان (کیبویت، ۱۹۹۳: ۴۹).

معرفت امری نسبی است

کیبویت می گوید «شناخت بشر، صرفاً شناخت بشر است؛ یعنی مصنوعی، موقتی و خطاپذیر است» (کیبویت، ۱۳۷۶: ۳۱۲).

نقد دیدگاه اول:

در نقد مدعای کیبویت می توان گفت: «اولاً، خود این مدعا که «تنها راه نیل به معرفت، شناخت حسی است» غیر تجربی و غیرحسی است و محصول طی فرایند حس و تجربه نیست و بلکه متافیزیکی است. دوم، ما با ابزارهای مختلفی به شناخت عالم مبادرت می وزیم و شناختهای درستی را نیز از آن راهها کسب می کنیم. عقل، کشف و شهود و حتی بنا بر اعتقاد خداپاواران سنتی، وحی ابزار شناخت به شمار می آیند (طباطبائی، ۱۳۳۲، ج ۱: ۶۸-۱۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۳-۲۳۱). اگر شخص واقع گرا، سطح معرفت خویش را از امور حسی فراتر ببرد، آیا کیبویت به معرفت دست آمده از آن ملتزم خواهد بود؟ و یا اعتباری برای شناختهای عقلی و حضوری قائل می شود؟ اگر او شناخت عقلی و حضوری راه معتبر بداند، با آن شناختها می توان وجود عالمی متعالی تر از محسوسات را اثبات و به آن معرفت عینی پیدا کرد؛ در غیر این صورت استدلال های او قابل اعتنا نخواهد بود؛ زیرا نوعی استدلال عقلی اقامه می کند که طی آن سعی می کند با

استفاده از این ابزار، ادعای خویش را اثبات کند. سوم، در ذیل دیدگاه هستی‌شناختی کیویت تحت عنوان طبیعت‌انگاری ناصحیح بودن این دیدگاه بررسی گردیده است. نکته آخر این که یکی از مباحث مطرح در معرفت‌شناسی این است که حس تنها ابزار شناخت عالم نیست.

نقد دیدگاه دوم:

با این بیان مشخص می‌شود که کیویت در ورطه نوعی شک‌گرایی و یا لاقول‌نسی‌گرایی بسیار افراطی در زمینه دانش بشری، گرفتار آمده است. وی می‌گوید بر اساس تفکر انتقادی شناخت‌های ما متکی بر نظریه‌هاست و نظریه‌ها هم همواره در حال تغییرند لذا، هیچ معرفت‌ثابتی برای انسان متصور نیست. اما آیا واقعاً هیچ معرفت و نظریه ثابتی در عالم وجود ندارد؟ لذا از کیویت باید پرسید آیا همین مدعای شما که: «هیچ معرفت‌ثابتی برای انسان متصور نیست»، یک نظریه ثابت است؟ اگر بگوید ثابت است، در این صورت، ادعای خود را نقض کرده است. در غیر این صورت، یعنی عدم ثبات نظریه کیویت، نظریه وی از درجه اعتبار ساقط می‌شود و لذا نمی‌شود با نظریه‌ای که خود ثابت نیست (متناقض) یک اظهار نظر ثابت نمود.

دیویس در مقاله «در برابر ایمان غیر واقع‌گرایانه»، دیدگاه کیویت را نقد کرده و می‌گوید نظریه وی خود را خنثی می‌کند؛ یعنی این نظریه، خودش را منکر می‌شود. این نگرش به دیدگاهی می‌ماند که مدعی است می‌داند در این عالم، هیچ چیز قابل اعتماد و دانستن نیست. (Davise. S.T., 1993: 57-58)

دیویس معتقد است کیویت براساس دیدگاه منظرگرایی، که «ما نمی‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه هستند، بلکه تنها می‌توانیم بگوییم چگونه بر ما آشکار می‌شوند و به نظر ما می‌رسند»، سخن می‌گوید. اما اگر منظرگرایی صادق باشد، آنگاه، ما می‌توانیم بگوییم که اشیاء چگونه هستند؛ یعنی ما نمی‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه‌اند، بلکه تنها می‌توانیم بدانیم که اشیاء بر ما چگونه آشکار شده‌اند. لذا منظرگرایی، خودش، خودش را تکذیب می‌کند.

اما اگر منظرگرایی صادق تلقی نشود، بلکه به عنوان یک دیدگاه در میان دیدگاه‌های گوناگون مدنظر قرار گیرد و تنها دیدگاه خاص یک شخص لحاظ شود، در این صورت چرا باید یک شخص غیر منظرگرا، منظرگرایی را جدی بگیرد؟ کاری که کیویت باید انجام دهد، این است که دلیلی بر این مطلب که «چرا آنان باید چنین کاری را انجام دهند و این رویکرد را اتخاذ کنند»، تدارک ببیند و ارائه کند. (Ibid:58)

مشکل دیگر دیدگاه وی نسبی‌گرایی در باب صدق است. اومدعی است دیگر صرفاً زمینه واحدی وجود ندارد که صدق جزم‌گرایانه را تحت پوشش قرار دهد. این جمله کیویت معنا ندارد و باید پرسید آیا به عقیده وی این گزاره به‌خودی‌خود، مبنایی است که صدق را تحت پوشش قرار دهد و ما باید آن را در نظر بگیریم؟ کیویت می‌گوید درباره آنچه در حال وقوع است، وصفی مطلق وجود ندارد. پرسش این است که معنای «مطلق» در این عبارت چیست؟ اگر صادق بودن از آن فهمیده شود، دیدگاه وی که هیچ توصیف صادقی در هیچ چیزی وجود ندارد، خود را تکذیب می‌کند. (Ibid:58)

در نتیجه باید گفت، وی یا به جد این عبارت را به‌کار برده و یا صرفاً در مقام بیان مطلب از روی مسامحه بوده است. اگر دیدگاه اصلی او این باشد، باید با وی گام‌به‌گام پیش رفت تا وجود معرفت صادق را اثبات و گستره شناخته‌ای انسان را از این رویکرد تنگ‌نظرانه وسعت بخشد، (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۴:۱، ۱۰۸-۱۳۲) و اگر در مقام مسامحه نبوده، باید به وی یادآور شد که در این امر مهم، جای مسامحه نیست، بلکه باید واژگان مناسب کلام خود را چینش، و سپس سخن بگوید.

دیدگاه الهیاتی

مهم‌ترین ایرادات دیدگاه الهیاتی کیویت

تعریف دین

نخستین گام در مباحث الهیاتی کیویت نگاه وی به دین است. از نظر وی دین: «دین نوعی واکنش به زندگی، شکل دادن به زندگی، مفهوم بخشیدن و ارزش نهادن نهایی زندگی است» (کیویت، ۱۳۷۶: ۵۰)، وی با دیدگاهی که از دین ارائه می‌دهد، او را در زمره افرادی

قرار می‌دهد که در باب رابطه دین و اخلاق، اخلاق را اصل دانسته و دین را زیرمجموعه آن قلمداد می‌نماید و آن را به اخلاق تحویل می‌برد.

امکان تحول در دین

به باور کیویت، یکی از رویدادهای متعارف در عرصه دین، پدید آمدن دگرگونی‌های اساسی و بنیادین در دین است (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۶) او می‌گوید چنین تحولی در تاریخ اندیشه دینی غرب سابقه داشته و برای مثال، دین مسیح اوایل به شکلی ارائه گردید که مناسب افکار یهودیان مستقر در سرزمین‌های فلسطین تلقی شود، اما پس از مدتی، با پدید آمدن افکار پولس و یوحنا، تحولی به وجود آمد که آن را برای یونانیان و رومیان نیز پذیرفتنی ساخت. ۱. کیویت از تغییر و تحولات جامعه مسیحی، امکان تحول در دین را نتیجه می‌گیرد.

تعمیم مشکلات مسیحیت به همه ادیان

کیویت با ملاحظه مسیحیت و متبادر شدن نکاتی درباره آن به ذهن خود، همه مشکلات آن را به سایر ادیان سرایت داده است و آن‌ها را مشکلات عمومی ادیان تلقی کرده است. به عنوان مثال، او دگرگونی‌هایی را که در اعتقادات مسیحی در بستر تاریخ ملاحظه نموده، سپس مدعی می‌شود مسیحیت دینی است که در بستر زمان و تاریخ شکل گرفته است. لذا، دینی بشری است (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۶).

عدم توجه کیویت به براهین اثبات وجود خدا

خدا در اصطلاح کیویت معنای خاصی پیدا می‌کند که به کلی متفاوت از خدای ادیان در تلقی سنتی آن است. وی تلقی سنتی دین مسیحی را ناشی از دیدگاه فلسفی افلاطونی می‌داند. در نگرش افلاطونی خدا امری لایتغیر، غیرمادی، معقول و فسادناپذیر است، که نگاه واقع‌گرایی دینی را ایجاد می‌کند. به وجود یک خدای عینی سرمدی که وجود ذاتی دارد و به کلی غیر از ممکنات است قائل می‌شوند. در این نحوه تفکر؛ گاه فیلسوفی چون دکارت خدای عینی متافیزیکی را اثبات عقلانی می‌کند، و فردی مذهبی چون پاسکال برای حفظ ایمان خود از هرگونه یقین محفلی و علمی چشم می‌پوشد (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸۸). خدای کیویت نه عینی است و نه قادر مطلق و نه عالم به همه چیز. از نظر او «خدا یک واژه شاعرانه است و مدلول آن متعلق غیر آفاقی احساس دینی است که دل آدمی در هوای آن می‌تپد» (کیویت، ۱۳۸۷: ۲۱۵-۲۱۶). همچنین «خدا صرفاً فوران است، نمایش خودجوش ثانویت محض که پیوسته من و جهان مرا لحظه به لحظه می‌آفریند» (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵).

ایده خدای عینی، لازمه واقع‌گرایی دینی در دوره پیش انتقادی

کیویت: لازمه گرایش به واقع‌گرایی دینی در دوره پیش انتقادی، پیش فرض گرفتن وجود یک خدای عینی برای عالم است (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۷؛ ۳۱۹-۳۲۰).

پرهیز از اعتقادات جزمی برای پیشرفت در دین

کیویت مدعی است برای اینکه دین نیز مانند علم پیشرفت کند، باید از جزم‌گرایی بپرهیزد و با نگاهی شکاکانه به آموزه‌های دینی بنگرد (کیویت، ۱۳۷۶: ۳۱۱-۳۱۲).

انتساب ناواقع‌گرایی به بنیان‌گذاران اندیشه مدرن

کیویت ادعا دارد که بنیان‌گذاران بزرگ اندیشه دینی مدرن از دو قرن پیش، امثال کانت، هگل و شلایر ماخر، در باب خدا، ناواقع‌گرا بوده (کیویت، ۱۹۹۳: ۱۹۹) و در قرن ما هم افرادی چون شوایتزر، بولتمان، نیبور، بون هوفر و تیلیخ، در حقیقت ناواقع‌گرا بوده‌اند (کیویت، ۱۹۹۳: ۵۲).

کثرت‌گرایی نتیجه ناواقع‌گرایی است:

به باور کیوپیت، اگر ناواقع‌گرایی دینی باشیم، نسبت به پیروان ادیان دیگر رویکردی مناسب‌تری خواهیم داشت (کیوپیت، ۱۹۹۳: ۵۲).

تفسیر نادرست از معنا و مفهوم خدا:

کیوپیت عبارتی از پولس یاتیلیخ را نقل می‌کند و مراد آن‌ها را از عبارت «خدای برخی شکمشان است»، یا «خدای هر کس دلواپسی نهائی اوست»، این می‌دانند که آدمی دچار شرک است و در درون خود خدایان واهی متعددی را می‌پرستد و خدا را نباید امری و برای عالم دانست (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۳۰۱-۳۰۲).

اعتقادات هر جامعه به همان جامعه اختصاص دارد:

کیوپیت می‌گوید همه عقاید دینی با جوامع خاص به خود پیوند خورده‌اند و از هر عضو جامعه انتظار می‌رود مجموعه آن‌ها را به‌طور کامل بپذیرد، و از کسی که بدان جامعه تعلق ندارد، چنین توقعی نیست (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۸).

مبهم بودن عبارت «خدا آرمان زندگی است»:

کیوپیت تحت تاثیر ویتگنشتاین در رساله 1، شناخت‌شناسی را بر هستی‌شناسی مقدم می‌دارد. زبان نیز حدود موجودات را مشخص می‌سازد. لذا ناواقع‌گرایی را بنا می‌نهد. وی با توجه این نکته می‌گوید: تفکر دینی نیز باید به همین منوال، ماهیت ایمان دینی را بر متعلّق ایمان تقدم بدارد. وی معنویت را همان ماهیت ایمان دانسته و برآن است که اگر معنویت را درست دریابیم، به مفهوم خدا پی می‌بریم؛ چون مقصود ما از ذکر خدا، نقشی است که او در شکل دادن به حیات معنوی ما ایفا می‌کند.

عقاید موقتی هستند:

کیوپیت: عقاید، دارای تاریخ مصرف بوده و لذا آغاز و پایان دارند.

دین امری بشری است:

به باور کیوپیت، اهل فن می‌دانند که جزء به جزء هر مذهب، بشری است. دین در جوامع بشری تکامل یافته و دارای تاریخی صرفاً بشری است؛ لذا، می‌تواند بازسازی شود (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۹۲: ۳۱۴).

نقد استدلال اول:

کیوپیت بدون توجه به همه ابعاد فردی و اجتماعی دین، و صرفاً با تکیه بر یکی از ابعاد آن یعنی معنویت و اخلاق، تصویری بسیار ناقص از دین ارائه و آنگاه حکمی کلی صادر کرده است. در حقیقت ادعای وی عام و شامل تمام ابعاد دین نمی‌شود. نکته دیگر اینکه، دین، واقعیتی مستقل از اخلاق است و حتی گاه به باور برخی، اخلاق زیرمجموعه دین است.

برای مثال، تعریف‌های ذیل را ویلیام پی، آلستون از دین در مقاله «دین» در دایره المعارف فلسفه (آلستون، ۱۹۶۷)، آورده است که جهت اختصار به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود: - دین عبارت است از اعتقاد به یک خدای جاودان، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که جهان را اداره می‌کند و ارتباطی با آدمی برقرار می‌سازد «جیمز مارتینو»؛ - دین عبارت است از اعتراف به این مساله که تمام اشیای عالم تجلیات نیرویی‌اند که از آگاهی پیشی می‌گیرد «هربرت اسپنسر» (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۰). باملاحظه باور کیوپیت، معلوم می‌شود که رویکرد وی، با تعاریف دیگران از دین، چندان هماهنگی ندارد. وی تنها یک بعد و کاربرد اخلاقی برای دین قائل بوده و می‌گوید ما دین را طرحی اخلاقی و نوعی معنویت می‌پنداریم که وظیفه تاریخی‌اش تجسم ارزش‌های ما، تصدیق و نگهداری آن‌ها و تحقق بخشیدن ارزش‌ها در حیات انسان است. با این توصیف وی، بخش عمده دین شامل اخلاقیات، احکام، عقاید و امور اجتماعی و...

1. See: Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.6.

به عنوان امور غیر واقعی بوده و هیچ حقیقی و رای آن‌ها متصور نیست. نتیجه اینکه دیگر نیازی به چیزی بنام دین، در زندگی انسان وجود نخواهد داشت. و این در حالی است که به رغم نگاه کیویت، ابعاد و کارکرد های مختلفی توسط متفکرین برای دین در نظر گرفته شده است.

نقد استدلال دوم:

به فرض که چنین دگرگونی صحت داشته باشد، آیا این تحول در مسیحیت را باید مثبت ارزیابی نمود؟ به وجود آمدن چنین تحولی، کاملاً ممکن است، اما بحث بر سر درستی و نادرستی آن است. پولس مدعی است، اصول و ارکان این دین را تنها در یک مکاشفه آموخته نه از شاگردان حضرت مسیح (انجیل، ۱۹۸۶: ۳۴۴)، اما آیا این امر می‌تواند جواز افزودن سخنانی به این آئین و دست بردن در آن شود و آن را از حالت خلوص خارج کند؟! اگر از اهمیت دین آگاه باشیم و به کیفیت پدید آمدن یک دین توجه نماییم، بی‌شک نمی‌توانیم به راحتی دست به تغییر و تحول اساسی در یک آئین بزنیم. بررسی برخی مؤلفه‌های تغییر در جامعه مسیحیت و سپس تعمیم آن به همه ابعاد دین توسط کیویت صحیح به نظر نمی‌رسد. اگر آئینی از آغاز خودش را جهانی نکرده، برای تبدیل به دینی جهانی، به تحریف در اصولش نیاز دارد، که در مسیحیت رخ داده است. و لذا نباید این نگاه را به همه ادیان تعمیم دهد.

نقد استدلال سوم:

اولاً کیویت با ملاحظه دگرگونی‌هایی در اعتقادات مسیحی، نکاتی به ذهنش متبادر شده و سپس حکم به شکل‌گیری مسیحیت در بستر تاریخ نموده است، سپس از این تحولات مسیحیت، نتیجه کلی دگرگونی در همه ادیان را اخذ نموده است؛ ثانیاً بر فرض که چنین باشد، این امر نمی‌تواند بدون ملاحظه تمام مصادیق دین، جواز صدور حکمی عام برای کل ادیان باشد؛ ثالثاً، این انتقاد نیز بر وی وارد است که چرا وی با رؤیت این مشکلات و تحولات در تاریخ مسیحیت، حکمی هستی شناختی صادر، و وجود عینی خدا را خدشه‌دار نموده است؛ رابعاً، به فرض شکل‌گیری آموزه‌های مسیحیت در بستر تاریخ، چه ارتباطی با وجود خدای عینی دارد؟ و نکته آخر، خدای سستی و مشهور در مسیحیت، یهودیت و اسلام، خدائی است با ویژگی‌های یگانه و منحصر به فردی چون همه‌دان، همه توان و خیر محض^۱ این خدا با تصورات کیویت، بسیار متفاوت است.

نقد استدلال چهارم:

به نظر می‌رسد یکی از نکات مهمی که مورد غفلت کیویت واقع گردیده، براهینی است که بر اثبات وجود خدا اقامه شده است. باید توجه داشت که برای اثبات وجود خدا و اوصاف کمالیه او، براهین متقن و تامی ارائه شده که برای پذیرش چگونگی وجود خدا و اوصاف او، باید اقتضای آن‌ها را دریافت. اما نکته بعد این که برهان‌های یاد شده، وجود خدای عینی را به اثبات می‌رسانند نه خدائی ذهنی. ضمناً کیویت هیچ استدلالی برای مدعای خویش ارائه نموده است بلکه سخن وی در حد ادعای صرف باقی مانده است.

نقد استدلال پنجم:

باید گفت نپذیرفتن یک قاعده و قانون، دال بر واقعیت نداشتن آن نیست. مثلاً تا مدت‌ها مردم نمی‌پذیرفتند که زمین گرد است و به دور خورشید می‌چرخد؛ از سوی دیگر، سخن کیویت صرفاً ادعاست و هنوز بسیاری از مردم روی زمین، خدا باور بوده و اعتقاد به خدای عینی دارند. آیا واقعاً وجود خدای عینی برای عالم یک پیش فرض است و «پیش فرض» هم در نگاه کیویت به معنای فقدان دلیل بر آن مطلب است و یا مراد او از پیش فرض، نبود دلیل حسی بر وجود خداست؟ به طور قطع، باورمندان به وجود خدای عینی، استدلال‌های گوناگونی را اقامه نموده‌اند. و اگر منظور نبود استدلال‌های مبتنی بر حس باشد، باید گفت استدلال‌هایی مبتنی بر حس نیز بر این موضوع مهم دیده می‌شوند (Gale, 2007: 28). مضاف بر این، استدلال‌های عقلی نیز می‌توانند وجود یا عدم موجودات را اثبات نماید و لذا دیدگاه کیویت خطاست.

1. See: Beverly Clrck & Brian Clack, The Philosophy of religion: A Critical Introduction, p.38-46, and p. 100.

نقد استدلال ششم:

کیویت برای ترویج تفکر انتقادی به شک‌گرایی روشمند دعوت نموده و ویژگی اساسی علم را شک‌گرایی آن تلقی می‌نماید. لذا باید پرسید آیا در علم، مطلق شک مفیداست که به شک‌گرایی دعوت شده‌ و اساس یقین‌گرایی نفی می‌شود؟ در پاسخ باید گفت علت اصلی پیشرفت علم به سبب شک‌گرایی نبود، بلکه بدین سبب بود که با کنار گذاشتن برخی اندیشه‌های جزئی گذشته، و البته موارد دیگر سعی نمود به واقعیت نزدیک شود و با تحقیق بیشتر واقعیت را بیشتر بشناسد. به نظر می‌رسد کیویت عرصه دین را با علم، یکسان فرض کرده است. دین و علم در برخی جنبه‌ها بایکدیگر تفاوت بنیادین دارند. علم برای کسب زندگی بهتر در دنیای مادی کاربرد دارد؛ ولی دین مدعی رساندن انسان به سعادت حقیقی است. از طرف دیگر، برای ارزیابی علم باید از دین بهره برده شود و ارزش علوم را براساس تعلیم دین تعیین نمود. بی‌تردید، جزئی نگاه نکردن به موضوعات مختلف، مسیر تحقیق بیشتر را برای ما می‌گشاید، لکن باید دانست که شکاکیت دائمی نافی انگیزه تحقیق است. نکته دیگر این که هیچ‌گاه در علم به شکاکیت دعوت نمی‌شود. به عبارت دیگر، شک معبر خوبی است؛ اما قرارگاه مناسبی نیست. آدمی آن قدر مهلت ندارد که تمام عمر خویش را در تردید سپری کند. پس این نکته که شک‌گرایی خسارات فراوانی به انسان می‌زند، ما را وادار می‌کند که چندان بر ترک جزم‌گرایی اصرار نداشته باشیم (گروه مولفان، ۱۳۸۴: ۷۸-۱۷۰؛ جوادی، ۱۳۷۶: ۱۷-۵۳؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۷-۱۲۷).

نقد استدلال هفتم:

این نکته جای تحقیق و بررسی کامل دارد که آیا این افراد ناواقع‌گرا بوده‌اند؟ وقتی کانت برهان اخلاقی بر اثبات وجود خدا قافه می‌کند، چگونه می‌توان وی را ناواقع‌گرا خواند؟ (برون، ۲۰۰۱: ۷۸-۷۹). و یا ایدالیستی چون هگل که وجود عینی روح مطلق را می‌پذیرد؛ چگونه ناواقع‌گراست؟! (Bertocci، ۲۰۰۲: ۱۷) و یا شلایر ماخر، که دین را احساس اتکای کامل به امر مطلق می‌داند، چرا غیرواقع‌گراست؟! یا ویتگنشتاین را ناواقع‌گرا دانسته، در حالی که ویتگنشتاین متقدم، ملحد است و ویتگنشتاین متأخر، خداوآور واقع‌گراست. حال، کیویت چگونه این افراد با این نگاه‌ها را ناواقع‌گرا می‌داند؟! این نسبت‌ها نیازمند ادله کافی است.

نقد استدلال هشتم:

کیویت، وجود اختلاف و تکرر در اعتقادات دینی را دال بر عدم وجود یک موجود عینی می‌داند. اما آیا برای تنوع اعتقادات مردم، نمی‌توان طریقه‌ای مانند تدبیر واقع‌گرایان ارائه کرد، و یا حتی با نگرش واقع‌گرایی خام به این موضوع پرداخت؟ آیا فقط به دلیل نداشتن وحدت نظر در یک زمینه، باید اصل وجود عینیت داشتن آن را نفی کرد؟ به نظر می‌رسد درک متقابل و همدلی با پیروان ادیان دیگر، ارتباطی با درک ناواقع‌گرایانه از دین ندارد. مثلاً، در واقع‌گرایی انتقادی، همدلی با پیروان سایر ادیان هم در حقانیت و هم در بعد نجات و هم در زمینه رفتار مطرح می‌شود. لذا الزاماً برای رعایت حال پیروان دیگر ادیان، مجبور به پذیرش ناواقع‌گرایی دینی نیستیم. نکته دیگر، این که حتی در صورت پذیرش واقع‌گرایی ساده، کثرت‌گرایی رفتاری، حاصل و قابل ملاحظه خواهد بود.

نقد استدلال نهم:

در قرآن کریم آمده است: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هُوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا؛ آیا دیدی کسی را که خدایش را هوای نفسانی‌اش قرار داده است؟ آیا تو بر او وکیل هستی؟»، (فرقان/۴۳). این آیه شریفه به شرک نهفته در درون آدمیان اشاره دارد، لکن این اعتقادی صحیح نیست که انسان می‌تواند هر چیزی را خدای خویش بگیرد. قبول این نگاه، تمسخر دینی است که، قرار است راهنمای آدمی به کمال و پاسخی به جاودانگی خواهی وی باشد، و حال، به یک فعالیت درون ذهنی برای نیل به مقاصد حقیقی یا خیالی تبدیل شود و لذا، دین را به کلی از اعتبار انداخته می‌اندازد.

نقد استدلال دهم:

کیویت در اینجا نیز دچار تناقض گوئی شده است. از طرفی در نقش یک اصلاح‌گر اجتماعی در حال ایفای نقش است و از دیگر سو، برای دیگر جوامع نسخه می‌پیچد و قصد تحمیل باور و اندیشه خویش را به آن‌ها دارد، این درواقع به معنای نقض مدعی او مبنی بر

اختصاص اعتقادات هر جامعه به همان جامعه است. پیشوایان الهی در جامعه‌ای که به هر دلیل مبتلابه انحراف در فکروعمل شده و در دام خرافه‌پرستی افتاده، به انذار و تبشیر پرداخته‌اند. ضمناً طرح کثرت‌گرایی توسط وی، خلاف نظریه فوق می‌باشد. همه بحث انحصارگرایی در ادیان در زمینه نجات شناختی و حقانیت، در باب همین مساله است.

نقد استدلال یازدهم:

کیویت خدا را به معنای آرمان و هدف زندگی می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که هدف زندگی بودن خدا، به چیست. آیا هدف زندگی، مقصدی است که باید آدمی بدان نائل شود و یا شخصی است که انسان باید به او برسد؟ کیویت هیچ‌گاه واضح و اساسی به این موضوع نپرداخته و این عنوان مبهم را توضیح نداده است؛ بلکه سخنش حالت شعار و ادعا پیدا کرده و مفاهیم چندان واضح نیست (کیویت، ۱۳۷۶: ۹؛ ۳۲۶-۳۲۷).

نقد استدلال دوازدهم:

باید پرسید که آیا همیشه تغییر در اعتقادات به شکل نابودی آن‌ها بوده است؟ به یقین، بیشتر تغییرها در اعتقادات به شکل تعمیق آن‌هاست و نه جابجا شدن یک اعتقاد و جای‌گزینی اعتقاد دیگر. اگر در اثبات وجود خدا ادله‌ای آورده شود که ابعاد تازه‌ای از هستی او را معرفی کند، آیا از این مطلب باید نتیجه گرفت که اعتقاد به وجود خدا پایان یافته و به اعتقاد دیگری بدل شده است؟! گاه اعتقادی خطاست و لذا آدمی بآن اعتقاد خطا دچار خرافه و توهم می‌شود، در این صورت، از آغاز، پذیرش آن اعتقاد، خطا بوده و لذا هرگز آن موضوع عنوان اعتقاد به خدا پیدا نخواهد کرد.

نقد استدلال سیزدهم:

کیویت رویکرد کاملاً طبیعت‌گرایانه به دین دارد (کیویت، ۱۳۷۶: ۹۲) از این‌رو، همه بخش‌های دین را ساخته و پرداخته انسان دانسته و چون نگرش تاریخی بر وی حاکم است، دین را به تبع انسان محکوم به تغییر در راستای تحول تاریخی می‌داند و هیچ امری را در دین ثابت نمی‌شمرد. از نگاه وی دین یکی از عناصر فرهنگی بوده و لذا با تغییر فرهنگ، دین نیز به تبع آن دگرگون می‌شود. کیویت در حقیقت دچار نوعی فراقندی در اعتقادات دینی است و معتقد است که دین‌داران، نخست خدائی را در ذهن خود مفروض می‌گیرند و برایش در عالم خارج تحقیقی را می‌سازند، و سپس می‌کوشند اوصافی بشری را به او نسبت دهند.

نتیجه‌گیری

۱. ناواقع‌گرایی به‌طور کلی در سه سطح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی مطرح است. الف) ناواقع‌گرایی در حوزه وجودشناختی، به معنای نفی جهان خارج از ذهن بوده و هنگامی که به وصف دینی متصف می‌شود، هرگونه تلقی واقعی از گزاره‌های دینی و ناظر به خارج از این گزاره‌ها را نفی می‌کند. این نگاه، حقیقت گزاره‌های دینی را به نحوه تأثیرشان در زندگی ما برمی‌گرداند و به‌جای سخن از متعلق ایمان از ماهیت ایمان بحث می‌کند. هدف از طرح ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا جمع میان دین و زندگی نوین در دنیای نوین، و در نتیجه تعامل راحت‌تر باخدای درونی شده است. در این نگاه در عین نفی مبدأ و معاد، محور مشترک میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی هنوز موجود است و آن محور «خداست» یعنی چیزی که پرستیده می‌شود، در هر دو نوع تفکر یکی است.

ب) در بعد معرفت‌شناسی، با نفی پشتوانه‌های معرفتی دین، به عمل‌گرایی رو می‌آورد.

ج) در دین‌شناختی نیز دین را به معنویت تحویل برده و آن را زیرمجموعه اخلاق دانسته و درواقع نوعی سامان دادن به زندگی تعبیر می‌کند.

۲. اما باید پرسید چگونه می‌توان ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا را در زمره ایمان‌گرایان دسته‌بندی کرد؛ درحالی‌که وجه اشتراک صرفاً همان لفظ است و نه متعلق ایمان؟ نکته دیگر آنکه ادله استفاده‌شده توسط کیویت در این نظریه، تناسبی با ادعای مطرح‌شده نداشته، با نظریات صاحب‌نظران و آنچه در زندگی دین‌باوران دیده می‌شود منافات دارد.

۳. نظریه کیوپیت، خودمتناقض بوده، در ورطه نسبی‌گرایی مطلق افتاده است.
۴. رویکرد کیوپیت که بر «حس‌گرایی» و «عقل‌گرایی انتقادی» مبتنی است به دلیل مشکلات معرفتی نمی‌تواند از آن مبانی، نظریه خاص خود را استنتاج کند.
۵. از جمله مشکلات دیگر نگاه وی، بشری دانستن دین به دلیل مشکلات و دگرگونی‌های مسیحیت در طول تاریخ، و تعمیم ناروای آن به همه جوامع دینی و ادیان دیگر. او ایمان و دین سنتی را فقط عامل محرکی برای احساسات و فشارهای درونی انسان‌ها دانسته، می‌گوید، خدا چکیده ارزش‌های ماست و نباید مفاهیم دینی مثل «خدا» را عینی تلقی کرد، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست. نتیجه آن‌که او نه تنها وجود خدا و دست‌کم، تلقی سنتی از خدا را انکار می‌کند، بلکه هرگونه اندیشه‌ای از خودمان را به‌عنوان فاعل‌های آگاهی عاقل و مستقل را نفی می‌کند.
۶. با نقد آراء و مبانی و ذکر الزامات ناواقع‌گرایی نتیجه گرفته شد که تصور خدا، اخباری است و گزاره‌های دینی علاوه بر ابعاد ایمان، احساس و عشق، توصیف‌گرند و صرفاً غیر شناختاری نیستند. نکته بعدی این‌که وی علی‌رغم راه‌های دیگر اعم عقلی و حضوری، شناخت حقایق را منحصر در حواس ظاهری دانسته، عالم ذهن را بر عین مقدم می‌داند. البته در این مسیر دچار تناقض گوئی، توهمی سخت و نگاهی به شدت خطا گردیده و دین را به یک تصور ساخته دست بشر تقلیل داده است. نگاه وی، در یک برداشت اگر ملحدانه نباشد، ناواقع‌گرایانه است.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسنده

مشارکت نویسنده در این مقاله به شکل زیر است:

نویسنده به تنهایی مسئول مفهوم‌پردازی، نگارش و بازبینی مقاله است.

تعارض منافع

بر اساس اظهارات نویسنده، این مقاله تعارض منافی ندارد.

حامی مالی

این پژوهش با حمایت معنوی معاونت پژوهشی دانشگاه پیام نور انجام شده است.

سپاسگزاری

از تمامی مشارکت‌کنندگان در این پژوهش سپاسگزاری می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۹). اشارات و تنبیهات، تالیف محمود شهبای، تهران: چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۳). اشارات و تنبیهات و شرح خواجه نصیر طوسی بر آن، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- انجیل شریف. (۱۹۸۶). انجمن کتاب مقدس، چاپ چهارم، تهران: چاپ گلشن.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تالیافرو، چالز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- تریگ، راجر. (۱۳۸۵). عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
- تریگ، راجر. (۱۳۹۰). «واقع گرائی و ضدواقع گرائی الهیاتی»، ترجمه ان شالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، بخش اندیشه و نظر، ۴(۴).
- جوادی، محسن. (۱۳۷۶). نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها.
- حسینی قلعه بهمن، اکبر. (۱۳۹۰). واقع گرائی دینی در قرن بیستم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، افسر.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، با تعلیقات مرتضی مطهری، مقاله چهارم.
- علی زمانی، امیر عباس. (۱۳۹۰). واقع گرای یا ناواقع گرای زبان دینی با تاکید بر آرای دی. زد. فیلیپس و راجر تریگ، فصلنامه اندیشه دینی، ۱۶(۳۹)، ۴۳-۶۸.
- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۷۵). زبان دین، قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
- قربانی رحیم. (۱۳۸۵). دان کیویت و دین؛ نقد کتاب دریای ایمان، نشریه معرفت فلسفی، ۱۲، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- کیویت، دان. (۱۳۷۶). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- کیویت، دان. (۱۳۸۰). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- کیویت، دان. (۱۳۸۷). عرفان پس از مدرنیته، ترجمه اله کرم کرمی پور، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گروه مؤلفان. (۱۳۸۴). ایمان در سپهر ادیان، قم: صهبای یقین.
- لایپ نیتس، گتیفرید ویلهلم و دیگران. (۱۳۸۱). گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مروط به آن، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات حکمت.
- لین، تونی. (۲۰۱۰). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه رابرت آسریان، انتشارات ایلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). آموزش فلسفه، ج ۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). فطرت، ج ۴، تهران: صدرا.
- هیگ، جان. (۱۳۹۳). واقع گرائی و ناواقع گرائی دینی، ترجمه نغمه پروان، نشریه حکمت و معرفت، ۹(۴)، ۲۱-۲۶.
- هیگ، جان. (۱۳۹۵). واقع گرائی و ناواقع گرائی دینی، ترجمه نغمه پروان، اطلاعات حکمت و معرفت، ۹(۴)، مرکز دایره المعارف اسلامی.

References

- Alston, W. P. (1967). Religion. In P. Edwards (Ed.), *The encyclopedia of philosophy* (Vol. 7, pp. 140–145). Macmillan and Free Press.
- Bertocci, P. A. (2002). *The person God is*. Routledge.
- Brown, S. (2001). *Philosophy of religion: An introduction with readings*. Routledge.
- Clack, B. R. & Clack, B. (1998). *The philosophy of religion: A critical introduction*. Polity Press.
- Crawford, R. (2004). *Is God a scientist?: A dialogue between science and religion*. Palgrave Macmillan.
- Cupitt, D. (1990). *Creation out of nothing*. SCM Press.
- Cupitt, D. (1993). The religious adequacy of non-realism. In J. Runzo (Ed.), *Is God real?* (pp. 3–16). The Macmillan Press Ltd.
- Cupitt, D. (n.d.). About non-realism. Retrieved October 26, 2023, from <http://www.doncupitt.com/non-realism>.
- Cupitt, D. (1993). *Anti-realistic faith*. St. Martin's Press.
- Davies, P. (1993). *The mind of God: The scientific basis for a rational world*. Simon and Schuster.
- Davis, S. T. (1993). Against anti-realistic faith. In J. Runzo (Ed.), *Is God real?* (pp. 38–52). The Macmillan Press Ltd.
- Davis, S. T. (2000). Against unrealistic faith. *Reflection of Thought*, 5, 12–25.
- Gale, R. M. (2007). *On the philosophy of religion*. Thomson Wadsworth.
- Hick, J. (1993). Religious realism and non-realism: Defining the issue. In J. Runzo (Ed.), *Is God real?* (pp. 3–16). The Macmillan Press Ltd.
- Hinnells, J. R. (Ed.). (1995). *A new dictionary of religions*. Blackwell.
- Hirst, R. J. (1967). Realism. In P. Edwards (Ed.), *The encyclopedia of philosophy* (Vol. 7, pp. 77–83). Macmillan and Free Press.
- Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus logico-philosophicus* (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). Routledge. (Original work published 1921).