

نقد و بررسی «ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا» با قرائت «دان کیویت»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

محمد کاشی‌زاده*

۱۷۹

پیش

سال بیست‌ونهم / شماره ۱۰۳ / بهار ۱۴۰۱

چکیده

دان کیویت در جهان جدید مسیحی با تأثیرپذیری از اندیشه‌های پست‌مدرن و اخذ رویکرد ناواقع‌گرا، تبیین جدیدی از مسیحیت ارائه می‌دهد. او با طرح نظریه ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا قصد دارد در دنیای جدید میان دین و مدرنیته وجه جمعی ایجاد کند. اساس نگاه دان کیویت بر عقل‌گرایی انتقادی و رویکرد عمل‌گرایانه بنا شده است و دین را گونه‌ای معنویت خالی از ساختارهای نظری و متافیزیکی معرفی می‌کند. بر این اساس با تقدم ماهیت ایمان بر متعلق آن، ادعا می‌کند تصور اساطیری کهن که نظامی عقلی و جاودانی و از پیش موجود برای ما در جهان قابل بود، باید کنار گذاشته شود. او با نفی پشتوانه‌های نظری و متافیزیکی دین از جمله مبدأ و معاد به عنوان مهم‌ترین رکن ادیان الهی، همچنان خویشتن و پیروانش را در فضای مسیحیت تعریف می‌کند و با تأکید بر ماهیت ایمان مدعی است مسیر صحیح ایمانی را نشان می‌دهد. رویکرد دان‌کیویت، قرائت واژگون و نادرست از دین است که هیچ قرابت ذهنی با ادیان الهی ندارد و بیش از آنکه بتواند شورانگیزی ایمانی داشته باشد، پیروانش را گرفتار رنج خودفریبی و تغافل از متعلق ایمان می‌کند. به لحاظ مبانی فکری نیز بر پوزیتیویسم بنا شده است و منجر به نسبیّت‌گرایی مطلق خواهد شد.

واژگان کلیدی: ایمان‌گرایی، ناواقع‌گرایی، واقع‌گرایی، دان کیویت، عمل‌گرایی.

* هیئت علمی گروه کلام اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. mohamad_kashizadeh@yahoo.com

مقدمه

ایمان‌گرایی (Fideism) در جهان مسیحیت ریشه‌هایی عمیق دارد. در برهه‌ای از زمان به عنوان راه چاره‌ای برای رهایی از چالش تعارض ایمان مسیحی و عقلانیت مطرح شد و به معنای تقدم ایمان بر عقل تفسیر گشت. در طول زمان قرائت‌ها و سطوح مختلفی از ایمان‌گرایی مطرح شده است که ویژگی مشترک همه آنها این است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۷۸).

اخیراً گونه‌ای از ایمان‌گرایی مطرح شده است که با دیگر قرائت‌های ایمان‌گرایی تفاوتی روشن و مشهود دارد. این قرائت به جای طرح دوگانه عقل و ایمان و تقدم ایمان بر عقل، به صورت کلی گزاره‌های عقلی را از اعتبار ساقط می‌کند و گزاره‌های متافیزیکی ناظر به واقعیت را ساخته ذهن انسان خوانده و اعتبار آنها را به صورت کلی ساقط می‌کند. وجه اشتراک ایمان‌گرایی مطرح شده توسط دان کیویت با سایر قرائت‌های ایمان‌گرایانه، تأکید بر لزوم ایمان و تقدم ایمان بر هر امر دیگر است. اما ایمان‌گرایی مذکور با جریان اساسی ایمان‌گرایی این تفاوت اساسی و پایه‌ای را داراست که قرائت رسمی ایمان‌گرایی منکر ارزش گزاره‌های اعتقادی نیست، بلکه روش عقلی را در تبیین، اثبات و دفاع از این سنخ گزاره‌های دینی بر نمی‌تابد یا با آن تقابل دارد؛ در حالی که ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا با نفی هر گونه ارزش معرفت‌شناختی گزاره‌های اعتقادی و ناظر به هست، بر مؤلفه ایمانی تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر دغدغه دان کیویت دفاع از حقانیت آموزه‌های اعتقادی مسیحیت نیست؛ او تبیینی ناواقع‌گرا ارائه می‌دهد و با رویکردی پراگماتیک صرفاً بر ارزش عنصر ایمانی تأکید می‌کند. در این نگاه پیگیری از سؤال «ایمان به چه؟» را خط انحراف جامعه مسیحی و دیگر جوامع دینی مطرح می‌کند.

ناواقع‌گرایی نیز سطوح مختلفی دارد و در بخش‌های مختلفی از دین می‌تواند ظهور و بروز داشته باشد. بر این اساس می‌توان تقریرهای مختلف و متفاوتی از ناواقع‌گرایی انتظار داشت. سطوح مختلف واقع‌گرایی/ ناواقع‌گرایی عبارت‌اند از:

الف) سطح هستی‌شناختی: مراد از واقع‌گرایی در سطح هستی‌شناختی، پذیرش موجود عینی و مستقل از اذهان آدمیان است. این گونه واقع‌گرایی که با نام‌های واقع‌گرایی فلسفی و

متافیزیکی نیز شناخته می‌شود، بر این است که عالم بیرونی به طور عینی، پیش از فاعل‌های شناسای ذی‌شعور آن و مستقل از آن وجود داشته و محقق است. زمانی که مفهوم واقع‌گرایی با الهیات ترکیب شود، به معنای پذیرش و بحث در باب امر الهی مستقل از اذهان آدمیان می‌باشد (Cupitt, About non-Realism).

ب) سطح معرفت‌شناختی: واقع‌گرایی در سطح معرفت‌شناختی به معنای پذیرش استقلال صدق و کذب گزاره‌ها از چهارچوب‌های مفهومی و ذهنی آدمیان است. بر این اساس یک واقع‌گرا در عرصه خداباوری مدعی می‌شود که اگر خدایی وجود داشته باشد، آن‌گاه این گزاره که «خدا وجود دارد»، صادق خواهد بود، چه انسانی وجود داشته باشد که وجود خدا را درک کند یا نوع خاصی از زندگی را انجام دهد که در آن خدا مورد تصدیق قرار گرفته است و چه نباشد.

ج) سطح معناشناختی: واقع‌گرایی در سطح معناشناختی یا زبان بدین معناست که زبان را حکایت‌گر از امری ماورای خود بدانیم. در حالی که ناواقع‌گرا زبان را بر واقعیت مقدم می‌دارد و معتقد می‌شود زبان سازنده واقعیت است و به واقعیت شکل می‌دهد. نتیجه آنکه سه مرحله/ گونه واقع‌گرایی می‌توان در نظر گرفت که به تبع در مقابل پذیرای سه‌گونه/ مرحله ناواقع‌گرایی نیز خواهد بود. قسم هستی‌شناختی که از وجود عالم خارج بحث می‌کند. قسم معرفت‌شناختی که امکان علم (صادق) به خارج را بررسی می‌کند و قسم معناشناختی که به پیوند میان زبان و خارج را می‌پردازد.

دان کیویت از جمله افرادی است که در زمره ناواقع‌گرایان فراگیر قرار می‌گیرند. ایمان‌گرایی‌ای که او به دنبال آن است، ناشی از نفی واقع‌گرایی در هر سه حوزه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی است. وی قایل به ناواقع‌گرایی دینی در سطح هستی‌شناختی است و گزاره‌های دینی را حقیقت توصیفی یا ناظر به امر واقع تلقی نمی‌کند و به انکار وجود خدای متعال و جهان آخرت نیز تصریح می‌کند و معتقد به همه لوازم ناواقع‌گرایی هستی‌شناختی در دو سطح دیگر یعنی سطح معرفت‌شناختی و معناشناختی نیز شده است. به عبارت دیگر بر اساس تفسیر دان کیویت از ناواقع‌گرایی دینی، دین هیچ پشتوانه توصیفی و ارزشی خارج از فضای انسانی ندارد و همه ابعاد دین مخلوق و آفریده جهان انسانی است. وی سعی دارد جریان بحث از متعلق گزاره‌های دینی را به بحث از ماهیت گزاره‌های دینی تغییر دهد و حقیقت این گزاره‌ها را به چگونگی تأثیرشان بر زندگی برگرداند. دان کیویت مدعی است با چنین نگاهی می‌توان برون‌دادها و کنش‌های متناسب با

جامعه مدرن از دین را انتظار داشت.

از آنجا که ادعای دان کیویت هم بعد معرفتی دارد و هم بعد کارکردی، برای بررسی و نقد ادعای وی لازم است برون‌دادهای نظریه‌اش به صورت مستقل و جدا از مبانی فکری ادعایش بررسی گردد؛ از همین رو برون‌دادهای او و لوازم ادعایی این نظریه در مقاله حاضر به صورت مجزا و در ابتدا مورد مذاکره قرار گرفته، سپس مبانی ادعای دان کیویت در دو حوزه معرفت‌شناختی و دین‌شناختی تحلیل و بررسی خواهند شد.

خاستگاه و زمینه پیدایش

دان کیویت (Don Cupitt) (۱۹۳۴-) یکی از چهره‌های مطرح در بحث ناواقع‌گرایی دینی در دنیای معاصر به شمار می‌رود. دانشیار دانشگاه کمبریج و سرپرست امور مذهبی کالج ایمانوئل از سال ۱۹۵۹ به دست اسقف منچستر خلعت روحانی بر تن کرده است و از سال ۱۹۶۰ رسماً به عنوان کشیش مسیحی آغاز به فعالیت نمود (Cupitt, 2017). او به مرور از اعتقادات دینی فاصله می‌گیرد و در بیان خودنوشت زندگی‌اش حکایت روزهایی را که رفته رفته اعتقاداتش را از دست می‌داد، بیان می‌کند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۵۰). دان کیویت حتی پس از آنکه گرایش ناواقع‌گرایانه به خود گرفت، خویشان را جزو متدینان به آیین مسیحیت قلمداد می‌کند و معتقد است تنها این قرائت از مسیحیت است که می‌تواند در دنیای معاصر همگام با زمان پیش برود. به همین دلیل برخی در طبقه‌بندی فکری ناواقع‌گرایان، معتقدند نمی‌توان این نگرش را هم‌تراز الحاد برشمرد و باید به مرزهای دقیق میان الحاد و ناواقع‌گرایی دینی توجه نمود (Hick, 1993, p. 8).

دان کیویت هدف خویش از حرکت به سوی ناواقع‌گرایی را دغدغه ملموس شدن دین در وجود انسان می‌داند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۸۹) و بر همین اساس سه ویژگی اختصاصی برای ناواقع‌گرایی بر می‌شمرد: نخست آنکه بر خلاف تفکر واقع‌گرا که خدا را امری بیرونی می‌داند، تعامل با خدای درونی‌شده بسیار راحت‌تر است. دوم آنکه واقع‌گرا در خدمت پیش‌فرض‌های ذهنی خویش است، در حالی که ناواقع‌گرا با درونی‌کردن ایمان از بند این گونه پیش‌فرض‌ها رهایی می‌یابد. سوم آنکه بسیاری از مشکلات الهیاتی مثل مسئله شر که دامنگیر تفکر واقع‌گراست، در این نوع بینش

موضوعاً منتفی است (همان، ص ۳۱۹-۳۲۰). البته با وجود اینکه در نگرش ناواقع‌گرا وجود عینی مبدأ و معاد انکار می‌شود، نظریه‌پرداز معتقد است هنوز می‌توان از محور مشترک صحبت نمود: «محور مشترک در واقع هنوز موجود است و همان است که همواره بود؛ چراکه خدای هر کس یعنی آنچه او می‌پرستد» (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲).

کیویت دیدگاه غیرواقع‌گرایانه خود را در آثارش به اشکال گوناگونی آورده است. از مهم‌ترین آثار وی می‌توان به کتابهای دریای ایمان (the sea of faith, 1984)، معنای غرب (the meaning of the west, 2008)، یک داستان جدید بزرگ (a new great story, 2010)، ایمان سازنده؛ دین به مثابه راه جهان‌سازی (creative faith; religion as a way of worldmaking, 2015) و اخلاق در آخرین روزهای انسانیت (ethics in the last day of humanity) اشاره نمود که شاید مهم‌ترین آنها کتاب دریای ایمان باشد؛ چراکه وی با این کتاب شناخته می‌شود و متضمن ایده محوری فکری اوست. مضامین کتاب دریای ایمان نخست در سال ۱۹۸۴ به صورت رشته برنامه‌هایی از تلویزیون نیمه‌دولتی انگلستان (بی بی سی) پخش شد و همین امر زمینه‌ساز ایجاد بحث‌های فراوان گردید. پس از پخش سری برنامه‌های تلویزیونی در سال ۱۹۸۴ جنبشی با عنوان (SOF) در واکنش به ایده دان کیویت جهت نشر و گسترش ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا به راه افتاد. در همین راستا سایت و مجله‌ای با همین نام (see of the faith network) (<http://www.sofn.org.uk/index.html>) در اینترنت توسط پیتز آرمسترانگ راه‌اندازی شد که تا کنون ۱۲۹ شماره از آن مجله انتشار یافته است (armstrong, 1984).

نوشته حاضر با بررسی کتاب دریای ایمان و فصل «Anti Realist Faith» از کتاب «Is God Real?» به تحلیل و بررسی «ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا» از منظر دان کیویت خواهد پرداخت. رویکرد ناواقع‌گرا به دین پیشینه‌ای طولانی ندارد و همان گونه که دان کیویت متذکر می‌شود، به نیمه قرن بیستم بازگشت می‌نماید (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۲۹۸). وی به لحاظ تاریخی با ارجاع ناواقع‌گرایی به عقل‌گرایی انتقادی این مسئله را به ۲۰۰ سال گذشته و نقطه عطف ناواقع‌گرایی را عبور از انتقادگرایی به تاریخی‌نگری می‌داند. درست زمانی که اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که نظام فکری انسان به صورت کلی بر شرایط تاریخی و فرهنگی مبتنا دارد و کاملاً متغیر است (Cuppit, 1993, p. 45). پیشینه تاریخی مذکور از نظر جان هیک به حدود ۱۴۰ تا ۱۵۰ سال

پیش و به زمان فویرباخ بر می‌گردد. امری که در دهه‌های اخیر به‌شدت مورد توجه دین‌شناسان واقع شده است (Hick, 1993, p. 3).

درحقیقت آنچه زمینه‌ساز پیدایش نظریه ناواقع‌گرا در دین مسیحیت شده است، به نحوه شکل‌گیری دین مسیحیت و کتاب مقدس مسیحیان بر می‌گردد. گرچه متن کتاب مقدس در دوره‌هایی در مسیحیت، وحی الهی و معصوم از هر گونه اشتباه تلقی می‌گردید، بر اساس مطالعات انتقادی از آنجا که این متون توسط مؤلفانی انسانی و در دوره‌های تاریخی متفاوت نگاشته شده، متأثر از تاریخ زمانه خویش بوده و طبعاً متنی انسانی تلقی می‌شود (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۳۱۴-۳۱۵).

به عقیده نظریه‌پرداز از دیگر سو با پیشرفت دانش، جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای جای خویش را به جهان‌بینی علمی دادند و هر لحظه با گسترده‌تر شدن عرصه علم از عرصه دین کاسته شد؛ تا آنجا که پندار و کردار دینی ناگزیر به شکل تفنن، جهان‌بینی اقلیت و نوعی سرگرمی دلخواه و اصولاً بی‌اهمیت درآمده است (همان، ص ۱۷). لکن دین هنوز کارکردهای منحصر به فردی دارد که به خاطر آنها توانسته است به حیات خویش ادامه دهد و پیگیری کارکردهای مذکور و اصلاح و بازتیین این بخش دین از اهداف نظریه مذکور می‌باشد:

دلیل بقای دین، بی‌شک این است که تضعیف تدریجی اندیشه و نهادهای دینی مانع از آن نیست که کشش و نیاز مذهبی هنوز در ژرف‌ترین ژرفای ضمیر آدمی به شگرفی همیشگی خود وجود داشته باشد. پاره‌ای از وظایف سنتی دین اینک به کارگزاران دیگر واگذار شده است... ولی هدف‌های دیگر و جدی‌تر دین دست‌نخورده باقی است. تصور مرگ، تصور حقارت ما، تصور ناپایداری ارزش‌های بشر در برخورد با بی‌اعتنایی وافر طبیعت، هنوز هراس و جذبه دینی در ما بر می‌انگیزد... هنوز وظیفه دین است که مفاهیم و ارزش‌های زندگی ما را نظم بخشد، نظمی که به زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی و مقصود بدهد (همان، ص ۴۷).

بدین ترتیب ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا شکل سامان‌یافته به خویش می‌گیرد. دینی کاملاً انسانی که دنبال پاسخگویی به خلأهایی است که علم یارای پاسخ‌گویی به آنها را ندارد؛ گونه‌ای طرح اخلاقی و معنویت که زمینه‌ساز روح‌گرفتن زندگی مؤمنان می‌شود. دین‌دار به جای آنکه گزاره‌های دینی را

آینه‌ای منعکس‌کننده حقایق بیرونی قلمداد کند، آنها را ابزاری در جهت رشد و شکوفایی هرچه بیشتر خویش می‌یابد.

ناواقع‌گرایی دینی از سوی برخی اندیشمندان به عنوان پایه‌ای‌ترین مسئله فلسفه دین در دنیای معاصر شمرده شده است (Hick, 1993, p. 3) و از همین رو اندیشمندان مختلفی در این باب ورود داشته‌اند. یکی از ناقدان دان کیوپیت که کتاب مستقلی در این باب نوشته است، برایان هبلث‌ویت است که کتابی را با عنوان *اقیانوس حقیقت* (The Ocean Of Truth) در مقابل کتاب دریای ایمان دان کیوپیت نگاشت. کتاب دیگری با عنوان *آیا خدا واقعی است* (Is God Real?) زیر نظر جوزف روزو آرای منتقدان و مدافعان ناواقع‌گرایی را گردآورده است. ویلیام آکستون نیز در کتاب *مفهوم حقیقت ناواقع‌گرایی دینی* را مورد پرسش و بررسی قرار داده است.

تبیین ناواقع‌گرایی دینی

تعامل ناواقع‌گرا با دین، بدین صورت است که گزاره‌های دینی را حقیقت توصیفی یا ناظر به امر واقع تلقی نمی‌کند، بلکه حقیقت آنها را به چگونگی تأثیرشان در زندگی بر می‌گرداند؛ به عبارت دیگر تنها توصیه می‌کند دین را باید دستور عمل قرار داد (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۲۸). بر این اساس دان کیوپیت واقع‌گرایی را نوعی ایمان ساده‌اندیش تلقی می‌نماید:

بیشتر مردم عقاید خود را لفظاً و معنأً راست می‌دانند، آنها را ولو نارسا شرح و وصف موجودات حقیقی و نیروها و احوال واقعی می‌پندارند. بدین قرار گمان می‌برند که خدایی عینی جهانی دیگر و برتر، زندگی پس از مرگ و مانند اینها وجود دارد. این نوع ایمان ساده‌اندیش را واقع‌گرایی دینی می‌نامیم (همان، ص ۲۷).

در این دیدگاه با گذر از متعلق ایمان دینی ادعا می‌شود که تفکر ناواقع‌گرا تنها با ماهیت خود ایمان سروکار دارد و بحث از متعلق ایمان در بینش ناواقع‌گرایی راه ندارد:

تفکر دینی انتقادی نیز باید به همین منوال، ماهیت ایمان را بر متعلق ایمان تقدم دهد و تعریف درست از ماهیت ایمان دینی را نهایت چیزی بداند که می‌توان درباره ماهیت متعلق ایمان گفت. چنانچه مفهوم معنویت را درست بفهمیم، به مفهوم خدا نیز پی

می‌بریم؛ چون مقصود ما از ذکر خدا نقشی است که او در شکل دادن به حیات معنوی ما ایفا می‌کند. چگونگی ایمان، چگونگی خدا را نشان می‌دهد (همان، ص ۳۱۲).

چنین نگاهی سبب تغییر رویکرد در تعریف دین و تحویل آن به نوعی معنویت می‌شود. معنویت مذکور به منزله طرحی اخلاقی پیشنهاد می‌شود که عدم پذیرش وجود خارجی خدا و آخرت هیچ ضربه‌ای به آن وارد نمی‌آورد:

در هر دو مورد [عدم پذیرش وجود خارجی خدا و آخرت] نتیجه به‌دست آمده نبود یا کمبود ایمان نیست، بلکه پرداخت و دریافت روشن‌تری از مفهوم درونی ایمان است. روزگاری مردم خدا را وجودی عینی در عالمی برین می‌پنداشتند؛ اما حال پی می‌بریم که تنها خدای راستین، خدای ما یعنی آرمان دینی ماست (همان، ص ۳۲۸).

بدین ترتیب تعریف نهایی نظریه‌پرداز از دین چنین است: «دین نوعی واکنش به زندگی، شکل دادن به زندگی، مفهوم‌بخشیدن و ارزش‌نهادن نهایی زندگی است» (همان، ص ۵۰). جان هیک نیز در توصیفی که از نظریه ناواقع‌گرایی دارد، ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا را این گونه تبیین می‌کند:

[ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا] نیز می‌تواند شکل‌ها و اقسام مختلفی داشته باشد، اما مفهوم مرکزی آن، زبان دینی را به مثابه امری ارجاع‌کننده به واقعیات متعالی تفسیر نمی‌کند، بلکه به عنوان تفسیرکننده آرزوهای ما یا نیات و بینش‌های پایه اخلاقی یا نوع نگاه ما به جهان یا بازگشت‌کننده به کمال‌های معنوی و اخلاقی تعبیر می‌کند (Hick, 1993, p. 7).

ناواقع‌گرایی مطرح شده در نظریه دان کیویت وی را به ناچار به عمل‌گرایی می‌کشاند. در این رویکرد وی خوانشی جدید از مسیحیت ارائه می‌دهد. خوانش جدید دان کیویت از دین را می‌توان نحوه‌ای بازخوانی بودایی از دین مسیحیت برشمرد. بر این اساس وی سعی دارد انضباط معنوی را هدف اصیل دینی معرفی نموده و تمامی آداب و مناسک دین و گزاره‌های پشتوانه این آداب را مقدمه رسیدن به انضباط معنوی معرفی نماید. به همین خاطر گزاره «خدا وجود دارد» و عمل «پرستش خدا» هدف اصیل و غایی دین نیست، بلکه خدایان به خاطر معنویت می‌آیند و از آنجا که ادیان ابراهیمی وضعیتی مغایر با این نگرش دارند، وی خوانش جدید خویش را از مسیحیت بر اساس اصول بودیسم ارائه می‌دهد (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰).

نقد و بررسی برون داد نظریه

ایمان‌گرایی مورد نظر دان کیویت قصد دارد دین را در دنیای جدید احیا نماید؛ چرا که آموزه‌های فعلی کلیسا را در نسبت با اخلاق مدرن تاریخ گذشته می‌داند (-Cupitt, About non-Realism) و معتقد است ما باید بیش از گذشته زندگی را به دستمان بسازیم (Ibid). لکن به نظر می‌رسد فارغ از اینکه این نظریه بر مبانی صحیحی استوار نشده است، غایت و هدفی را که نشانه رفته است، تأمین نمی‌کند. در این بخش نابسامانی‌های کارکردی که خود نظریه ایجاد می‌کند، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱۸۷



نقد و بررسی «ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا» با قرائت «دان کیویت»

۱. ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا قرائتی غیرمعتبر از ایمان‌گرایی

آیا می‌توان ایده دان کیویت را گونه‌ای ایمان‌گرایی تلقی کرد و او را در زمره ایمان‌گرایان دسته‌بندی نمود؟ آیا ادعای دان کیویت متضمن شاخصه‌ها و مؤلفه‌های محوری ایمان‌گرایی است؟ وجه جامع ایمان‌گرایان تصلب و اعتقاد راسخ به متعلق گزاره‌های اعتقادی دینی با ارجاع به ایمان و نفی ارجاع آنها به عقل است. ایمان‌گرایان به هیچ وجه انکار گزاره‌های دینی را بر نمی‌تابند و اتفاقاً همین جدیت و جزم‌گرایی بر صحت عقاید دینی، سبب روی‌گردانی ایشان از روش عقلی شده است؛ چراکه برخی گزاره‌های موجود در دین مسیحیت قابلیت اثبات یا دفاع عقلانی ندارد و پذیرش روش عقلی ممکن است به تزلزل در اعتقادات دینی ایشان منتهی شود. حال چگونه فردی که منکر واقعیت گزاره‌های دینی است و هیچ متعلقی را برای گزاره‌های دینی نمی‌پذیرد و همه را به آرمان‌های جامعه دینی تفسیر می‌کند، خود را از ایمان‌گرایان می‌شمرد؟ این اشکال می‌تواند خدشه‌ای اساسی بر دان کیویت و پیروانش باشد که خویششان را در زمره ایمان‌گرایان مسیحی می‌دانند؛ زیرا تنها وجه جمع میان ایمان‌گرایان و پیروان دان کیویت تأکید بر ایمان است؛ اما زمانی که به تحلیل چیستی و متعلق ایمان پردازیم، فاصله میان این دو گروه مشخص خواهد شد. واژه ایمان در مکتب دان کیویت به صورت مشترک لفظی استعمال شده است و هیچ اشتراک معنایی با ایمان مد نظر جامعه مسیحی ندارد. دغدغه او از طرح اصطلاح «ایمان» گونه‌ای انضباط معنوی این جهانی است، در حالی که از منظر مؤمنان جامعه دینی، این

امر تنها یکی از لوازم و آثار ایمان است که می‌تواند ذیل عنوان کارکردهای دین مورد بررسی قرار گیرد. دان کیویت حتی در ایجاد وجه جامع میان خود و دیگر پیروان دین مسیحیت در محوری‌ترین اصل دینی، یعنی خدا، ناتوان است.

۲. رنج خودفریبی تغافل از متعلق ایمان

در اینکه تمرکز بر ماهیت ایمان امر پسندیده‌ای است، حرفی نیست. تبیین جایگاه ایمان و نقش آفرینی آن در زندگی یکی از امور مورد نیاز در الهیات است. اما آیا آن گونه که دان کیویت ادعا می‌کند، می‌توان به جای بحث از متعلق ایمان به ماهیت آن پرداخت و آیا می‌توان یک سؤال را (متعلق ایمان) به صورت کلی حذف و به دیگری (ماهیت ایمان) ارجاع داد؟ در پاسخ به سؤال «ایمان به چه» این نظریه چه جوابی دارد؟ اگر نظریه مذکور بخواهد با پروراندن آمال و آرزوهایی در ذهن که یقین به خیالی بودن آنها داریم، شور و شوقی چنان‌که نویسنده مدعی است در جامعه دینی ایجاد کند، به نظر به مطلوب و هدف خویش نخواهد رسید. شیوه برخورد مردم با فردی که در پی آرمان‌های خیالی و پوچ است، بیش از تلقی یک بیمار روانی نیست. به عبارت دیگر رضایت حاصل از شورمندی ایمان زمانی که منبعث از منبع واقعی نباشد، با رنج خودفریبی و سلب هویت وجودی و غایی قرین خواهد شد.

در نتیجه ناواقع‌گرایی به ناچار با دو سؤال بسیار مهم و اساسی روبه‌رو خواهد شد: نخست آنکه منبع ایجادکننده شورمندی در زندگی مؤمنان ناواقع‌گرا چیست و مؤمنان به اتکا و پشتوانه کدامین مرجع شورمندی ایمانی را کسب خواهند کرد؟ دیگر آنکه بر فرض مؤمنان در برهه‌ای از زمان با غفلت یا تغافل نسبت به متعلق ایمان زندگی کردند، این نظریه چه تمهیداتی برای مقابله با رنج و درد خودفریبی مخاطبان‌شان در نظر گرفته است؟

۳. احیای دین یا بناکردن روش زندگی انسانی جدید

نظریه ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا تبیین‌کننده دینی خالی از مبدأ و معاد است. می‌توان پرسید آیا دین بدون مبدأ و معاد معنای محصل دارد یا اینکه صرفاً تعبیری شورانگیز در قالب تعالیم دینی از زندگی

دنیوی ارائه شده است؟ آیا با نفی واقعیت، عنصری‌ترین مؤلفه‌های دین یعنی خدا و معاد و به تبع نفی استناد تمامی مفاهیم و حقایق دینی به خدا و ارجاع آنها به خود انسان و در عین حال دعوی دین‌دار بودن و پای‌بندی به دین - همان گونه که دان کیویت خود را هنوز در فرهنگ مسیحیت می‌بیند - از سوی جامعه دین‌دار پذیرفته است یا اینکه صرفاً بیانی معناگرا از روش زندگی انسان ملحد در دوره مدرن و ایجاد آرامش معنوی کاذب در اوست؟

۴. عدم امکان ایجاد روحیه تسالم میان جوامع مختلف ایمانی

یکی از اهداف ناواقع‌گرایی ایجاد روحیه تسالم میان جوامع مختلف دین‌دار و همچنین ایجاد روحیه تسالم میان جامعه دینی و غیردینی عنوان شده است. این هدف در صورتی قابل اصطیاد است که نظریه مذکور از سوی جامعه دینی به عنوان یک تفسیر معتبر شمرده شود و دین‌داران رغبت داشته باشند آن را به عنوان قرائتی رسمی از دین مورد لحاظ قرار دهند. لکن همان گونه که نظریه پرداز بیان می‌دارد، آنچه به دنبال آن است، تبیین فرهنگ زندگی این جهانی آمریکایی است (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۳۳). قصد نهایی دان کیویت آن چیزی است که آگوست کنت با بناکردن دین انسانی و پیامبرخواندن خویش قصد آن را داشت و موفق نشد. وی قصد ارائه رویکردی دارد که بتوان دین و مدرنیته را یک جا جمع نمود؛ لکن نتیجه نهایی آن می‌شود که دین به نفع مدرنیته حذف و همه مؤلفه‌های اساسی آن تبدیل به شاخصه‌های زندگی این جهانی انسان مدرن می‌شود. وی پرده از گونه‌ای فرهنگ غربی بر می‌دارد که تنها قصد دارد ساختاری معنوی-انسانی از ادیان سنتی برگرفته و مذهبی انسانی را به عنوان جایگزین مذاهب سنتی معرفی نماید: مذهبی که مرام، پیامبر یا سازمان به رسمیت شناخته شده‌ای ندارد و به عبارت دیگر فرهنگ جدیدی است که بر دنیای غرب حاکم شده است. بر این اساس مسئله دینی فعلی وی این می‌شود که چگونه می‌توان جهت روح بخشی به فرهنگ غیر مذهبی مدرن، از ادیان قدیمی محتوای معنوی اخذ کرد (همان، ص ۲۳۱-۲۳۴).

۵. ایمان‌گرایی مسیحی یا شیلائیسم

رویکردی که دان کیویت در ترویج معنویت مسیحی اتخاذ می‌کند، بیش از آنکه به تقویت و استقرار دینی مسیحی منجر شود، سبب اضمحلال و نابودی آن و جایگزینی گونه‌ای معنویت‌سالاری شخصی خواهد شد. در این رویکرد با اصیل خواندن معنویت از یک سو و تاریخی دیدن آموزه‌های موجود در ادیان مختلف از سوی دیگر، همچنین با هدف‌گذاری انضباط معنوی این جهانی و نفی واقعیت از امور غیر مادی از جمله خدا و آخرت، مخاطب را به سمت آزادکرداری و گزینش از بازارچه معنوی موجود در ادیان مختلف ترغیب می‌کند، بدون آنکه برای مخاطب مخاطره‌ای ایجاد کند. این سبک تعامل‌گزینشی با ادیان، با عناوینی همچون سرهم‌بندی کردن معنوی، وصله‌زدن و ایجاد معنویت چهل‌تکه نقد شده است؛ همچنین برخی دیگر آن را گرایش معنویت مصرفی و بازارچه معنوی و حتی معنویت سوپرمارکتی خوانده‌اند که بابت برنامه‌گی و صرفاً بر مبنای اشتها و سلیقه مخاطب آداب و رسوم ادیان مختلف به صورت گزینش شده در یک سفره معنوی کنار یکدیگر جمع می‌شوند. اندیشمندان تعبیرات مختلفی را برای اشاره به این آسیب استفاده کرده‌اند.

مبانی و خاستگاه‌ها

همان‌گونه که در ابتدای مقاله ذکر شد، نظریه ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا بر اساس پیش‌فرض‌ها و مبانی خاص معرفت‌شناختی و دین‌شناختی شکل گرفته است. بخش حاضر متکفل تحلیل و نقد مبانی مورد نظر می‌باشد.

الف) بعد معرفت‌شناختی ناواقع‌گرایی

دان کیویت به لحاظ معرفت‌شناختی متأثر از پوزیتیویسم منطقی، راه‌های معرفت را منحصر در شناخت حسی می‌داند. بر این اساس به دلیل آزمون‌ناپذیری گزاره‌های دینی، به صورت کلی عقاید دینی را از پیکره عمومی دانش طرد می‌کند (همان، ص ۲۷) و با تکیه بر این پشتوانه، به نفی

علل ماورای طبیعی پرداخته و رابطه علیت را منحصر در امور مادی قلمداد کرده، دیدگاهش را با عنوان اصالت طبیعت تقریر می‌کند (همان، ص ۲۲). بر همین اساس در نهایت «ختم متافیزیک» را نتیجه دگرگونی نگاه فلسفی متأثر از حس‌گرایی می‌داند. با ختم متافیزیک به تبع، همه مفاهیم، حقایق و ارزش‌ها ساخته انسان بوده، ساختاری از خود نخواهد داشت (همان، ص ۲۹). همچنین وی چون رویکرد انتقادی دارد، گرفتار نسبیت و شکاکیت معرفت‌شناختی نیز می‌شود:

تفکر انتقادی مستلزم آن است که تمامی دعای شناخت بدون استثنا با ضوابطی که بتوان در گستره اندیشه و تجربه عمومی بشر وضع کرد و به کار برد، آزموده شود. تفکر انتقادی درون قلمرو بشری کار می‌کند و هرچه ما بیشتر قدرت شناختی و زبانی خود را بررسی کنیم، روشن‌تر می‌بینیم که شناخت بشر فقط شناخت بشر و بدین سبب موقتی، خطاپذیر و ساخته آدمی است (همان، ص ۳۰۸).

بدین سان وی تلاش می‌کند بر مبنای تفکر انتقادی به نفی واقع‌گرایی پرداخته، ناواقع‌گرایی را نتیجه بگیرد:

واقع‌گرایی یا عینیت‌باوری همیشه وابسته به نوعی نظریه است. بنابراین تفکر انتقادی هیچ وقت قادر نیست مدتی طولانی در هیچ گونه واقع‌گرایی بیاساید: تئوری که تغییر کرد «واقعیت» هم تغییر می‌کند و تئوری بی‌تردید دستخوش تغییر است. بنابراین در درازمدت چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که شکل‌های فعلاً دایر و رایج حیات و سخن، دنیا‌های زیست‌افراد را می‌سازند و اینها البته تغییر می‌یابند. بدین قرار آنچه که در «بیرون و ماورای» اینهاست، حذف می‌شود و تنها عمل انسان و سخن انسان باقی می‌ماند (همان، ص ۳۱۳).

وی در پی نفی واقع‌گرایی و با قطع امید از دسترسی به واقعیت، به رویکرد عمل‌گرایی روی آورده، معتقد می‌شود زبان انسان آفریننده نظریات است و همه حسن هر نظریه‌ای تنها در سودمندی و برآوردن نیازهای انسان است: «و اینکه نگرش صحیح درباره نظریه (تئوری) نگرشی شک‌آورانه یا جزم‌اندیشانه نیست، بلکه نگرشی عمل‌گرایانه است. ما باید نظریه داشته باشیم، اما هر نظریه ابزاری بیش نیست و سودمندی آن حد و غایتی دارد» (همان، ص ۳۱۲).

سرانجام با رویکرد طبیعت‌گرا و مبتنی بر تفکر انتقادی به اثبات پلورالیسم دینی نیز می‌پردازد

(همان، ص ۲۰۶). البته وی برای تحکیم استدلال خویش از راه‌های درون‌دینی مثل لزوم پای‌بندی به دین جهت حفظ اخلاق همزیستی (همان، ص ۲۰۱) و وجود قدیسان در هر آیین و مذهب (همان، ص ۲۰۷) نیز بهره برده است و حتی با برشمردن ضررهای انحصارگرایی سعی در موجه‌جلوه‌دادن پلورالیسم دینی بوده و با مفروض گرفتن اینکه نظریه تابع واقعیات اجتماعی است، معتقد است ادیان باید در نهایت همه وجوه مختلف یک کل واحد جلوه کنند (همان).

نقد و بررسی

لغزشگاه اصلی این نظریه، فاصله‌گیری از واقع‌گرایی است. در موارد مختلف نیز سعی شده است صحت این ادعا به عمل عمومی و فهم عرفی مستند شود (همان، ص ۲۰۶). گرچه حتی چنین کاری نیز به نحوی بازگشت به ملاک‌پذیری در توجیه باور و فکر است که با مبنای ناواقع‌گرا در تضاد است، اگر نظریه‌پرداز در جامعه‌ای می‌زیست که عموم مردم واقع‌گرا بودند و تابع قواعد منطقی فکر می‌کردند، آیا باز هم از ناواقع‌گرایی دفاع می‌کرد و آیا امکان ندارد اکثریت جامعه‌ای امری کاذب را به غلط صادق بدانند؟

همچنین دان کیوییت با برشمردن مشکلات تاریخ مسیحی و تحولات اساسی که در آن جامعه رخ داده، قصد دارد به حکمی هستی‌شناختی در ارتباط با وجود خدای متعال برسد. مشکل پیش روی وی آن است که چگونه تحولات تاریخی دلالت بر حکمی هستی‌شناختی دارد. ایشان نیز به همان مغالطه‌ای گرفتار آمده که برخی با برشمردن علل روانی و اجتماعی‌گرایی به دین، از منشأ پیدایش به دین بحث می‌کنند. به هر حال برخی از آسیب‌های معرفت‌شناختی که دامنگیر تفکر ناواقع‌گرایی می‌شود، در ادامه بررسی خواهند شد.

۱. مطلق علم، نشان‌دهنده واقعیت خارجی

علم به لحاظ نحوه مواجهه عالم با معلوم، به حصولی و حضوری منقسم می‌شود. علم حضوری مستقیم و بدون واسطه نشان‌دهنده واقعیت خارجی است و علم حصولی نیز به واسطه صورت حسی واقعیت خارجی را نمایش می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۹۳-۲۹۴). علم حصولی پدیده‌های ذهنی بما هو ذهنی را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه صورت ذهنی حکایتگر از خارج را نشان می‌دهد؛ وگرنه نباید بین هیچ یک از صورت‌های ذهنی خود فرق می‌گذاشتیم. هر

تصدیقی ولو تصدیق غلط، حکایت از خارج دارد، و الا اگر حکایت از خارج نباشد و واقعیتی در خارج ورای صورت وجود نداشته نباشد، چرا يك بار با تصور حیوان وحشی اقدام به فرار می‌کنیم، ولی دیگر بار هیچ اثری بر آن بار نمی‌کنیم (همان، ص ۷-۸).

عدم احاطه علمی بر همه جنبه‌های وجودی اشیا با رئالیسم منافات ندارد. در واقع اثری که چیزها بر قوای شناختی دارند، نوعی رویارویی بین فاعل شناسا و واقعیت است و حاصل این رویارویی و تأثر نوعی شناخت است که دست کم وجود و علیت واقعیت فی نفسه را نشان می‌دهد و از این راه می‌توان از تنوع چیزها و تفاوت یا شباهت آنها با یکدیگر آگاه شد (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۴).

۲. ناواقع‌گرایی مبتنی بر واقع‌گرایی

ناواقع‌گرایی بر اساس نظریه تفکیکی کانت پی ریخته شده است؛ در حالی که مبنای تفکیک کانت به ناچار به واقع‌گرایی ختم می‌شود. در این نگاه واقعیت خارجی و تأثیر آن بر ذهن پذیرفته می‌شود. اینکه جهان برای فلان فرد این گونه به نظر می‌رسد، به این معناست که واقعیت‌های عینی جهان باعث شکل‌گیری پدیدارها می‌شوند؛ برای نمونه اینکه می‌گوییم یک نفر میز را دایره می‌بیند و دیگری آن را بیضی می‌بیند، به این معناست که این خاصیت عینی میز است که از یک چشم‌انداز دایره به نظر می‌رسد و از چشم‌اندازی دیگر بیضی؛ بنابراین تفاوت منظرها به معنای ذهنی بودن آنها نیست و به همین دلیل است که نمی‌توان با تصمیم ذهن، منظر و چشم‌انداز را تغییر داد و نمی‌توان از چشم‌اندازی که میز دایره‌ای است، آن را بیضی دید (همان، ص ۱۰۶). نهایت استفاده‌ای که جناب دان کیویت می‌توانست از مبنای تفکیکی کانت استفاده کند، لادری‌گری نسبت به واقعیت خارجی است نه نفی آن؛ در حالی که ایشان واقعیت را منحصر در زبان می‌داند.

۳. نسبی‌گرایی مطلق

یکی از مشکلات این نظریه، نسبی‌گرایی مطلق است که البته خود کیویت بدان واقف است و سعی در سودجستن از آن دارد (مثل تئوریزه کردن پلورالیسم دینی)؛ لکن نسبی‌گرایی مطلق در مسیر استدلال‌آوری خودشکن است و ایشان را مجبور می‌کند فقط در مقام تبیین صحبت کند و از درستی یا نادرستی، کلامی به میان نیاورد. به هر حال التزام به چنین مبنایی این پرسش را به وجود

می‌آورد که به چه دلیل باید این حرف را پذیرفت؟ آیا این کلام مبتنی بر استدلال است یا آن را باید به عنوان مبنا پذیرفت که در هر دو صورت به واقع‌گرایی بازگشت دارد.

در صورتی نیز که در نسبی‌گرایی صدق هر گزاره‌ای به چهارچوب مفهومی خاصی وابسته شود، مثلاً این گزاره که باران می‌بارد، نسبت به چهارچوب مفهومی خاصی صادق باشد، صدق آن صرفاً به این معناست: باران می‌بارد نسبت به چهارچوب مفهومی «الف» صادق است. اکنون پرسش این است که: آیا صدق این گزاره جدید مطلق است یا تنها نسبت به چهارچوبی دیگر چهارچوب «ب» صادق است؟ اگر صدق آن مطلق باشد، مورد نقضی برای نسبی‌گرایی است و اگر نسبی باشد، دچار تسلسلی بی‌نهایت خواهیم شد که بر اساس آن برای صدق یک گزاره به بی‌نهایت چهارچوب مفهومی نیاز است. از آنجا که تحقق چنین شرطی ممکن نیست، هیچ گزاره‌ای دارای شرایط صدق نسبی نخواهد بود.

مشکل دیگر این است که چهارچوب مفهومی مستلزم وجود جامعه زبانی است و طرفداران نسبییت به روشنی بیان نمی‌کنند که آیا صدق این گزاره که جامعه زبانی وجود دارد، نسبی است یا مطلق؟ در واقع مشکل اصلی نسبی‌گرایان این است که از موضع داور سخن می‌گویند؛ در حالی که به نظر می‌رسد اگر نسبی‌گرایی درست باشد، خود آنها نیز بازیگرانی خواهند بود که چهارچوب مفهومی خاص خود را دارند (همان، ص ۹۶).

۴. بررسی پشتوانه پوزیتیویستی ناواقع‌گرایی

الف) خودشکن بودن پوزیتیویسم

ناواقع‌گرایی بر پایه‌های پوزیتیویستی بنا شده است. پوزیتیویست‌ها تنها قضایای تحقیق‌پذیر تجربی را دارای معیار صدق دانسته، معتقد شدند اگر قضیه‌ای با حواس و یافته‌های بدون واسطه قابل اثبات نباشد، بی‌معناست و صرفاً از عواطف و احساسات شخصی مطرح‌کنندگان آنها حکایت می‌کند. از جمله اشکال‌های مهم وارد بر پوزیتیویسم این است که خود این نگرش چگونگی و از چه راهی با تجربه حسی و داده‌های بی‌واسطه حواس قابل اثبات است؟ بی‌معنا یا معنادار بودن قابل مشاهده و تجربه حسی نیست. در نتیجه بر اساس معیار پوزیتیویستی، همین گزاره صرفاً گزاره‌ای عاطفی است که مبین عواطف و احساسات شخصی کسانی است که معیار مذکور را مطرح

کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۸۱). به دیگر عبارت این نظریه خودشکن است و تیشه به ریشه خویش می‌زند؛ زیرا از آنجایی که هر گزاره‌ای که به حس بازنگردد، بی‌معنا قلمداد می‌شود، چون خود این قاعده نیز قاعده‌ای فلسفی و نه حسی و تجربی است؛ همچنین با قبول این نظریه هیچ قانون علمی نمی‌توان ارائه کرد؛ زیرا نمی‌توان در باب موارد آزمون‌نشده ادعایی داشت (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴). البته برخی برای فرار از پارادوکس مذکور، معیار پوزیتیویسم را صرفاً یک پیشنهاد دانستند نه یک قضیه تا از معیار اثباتی حسی مستثنی شود؛ در حالی که چنین ادعایی بیش از بازی لفظی محصلی ندارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

ب) هم‌سطح نبودن معیار زبانی در حوزه‌های مختلف

از منظر پوزیتیویست‌ها نه تنها معیار صدق قضایا تحقیق‌پذیر بودن آنها دانسته شده، بلکه ایشان قایل شدند که اگر قضیه‌ای با حواس و یافته‌های بدون واسطه آنها قابل اثبات نباشد، بی‌معناست و صرفاً از عواطف و احساسات شخصی مطرح‌کنندگان آنها حکایت می‌کند؛ چنان‌که واژه‌های «آه» و «آخ» از احساس غم و درد گوینده آن واژه‌ها حکایت دارد. بدین ترتیب معیار صدق یا معیار حقیقت در نگرش آنها به ملاک معناداری قضایا تغییر یافت و آنان معیار مورد قبول خود را معیار صدق یا معناداری گزاره‌ها نامیدند. دان کیویت خویشان را از ادامه‌دهندگان راه ویتگنشتاین دانسته، قصد دارد بر اساس مبانی فکری مورد لحاظ ویتگنشتاین مفاهیم و گزاره‌های دینی را بازخوانی کند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۷۲). ویتگنشتاین پس از بیان نظریه بازی‌های زبانی برای پرهیز از تسلیم کامل در برابر پوزیتیویسم، خدا را امری و رای عقل و ایمان به او را به معنای تعهدی شورمندانه به نظام ارجاع دانست؛ لذا صراحتاً خدا را انکار نکرد. مراد ویتگنشتاین از تعهد شورمندانه به نظام ارجاع، تغییر موضع از لزوم ارجاع گزاره‌های دینی به گزاره‌های قابل اثبات، به فضای بازی‌های زبانی و تعهدداشتن فرد به یک بازی زبانی است. به عبارت دیگر او مؤمن را متعهد به یک بازی زبانی خاص می‌داند و نیازی نمی‌بیند که گزاره‌های دینی به گزاره‌های پایه بازی‌های دیگر ارجاع داده شود. از نظر او مفهوم خدا به زندگی مؤمن معنا می‌بخشد و تأثیر آن در عملش آشکار می‌گردد. دان کیویت با توجه به مبنای پوزیتیویستی، معناداری گزاره‌های دینی از جمله مفهوم خدا را در تجربه‌پذیر بودن آنها دانسته، مفاهیم متافیزیکی از جمله مفهوم خدا را چون قابلیت اثبات تجربی

ندارند، بی معنا می‌داند. در واقع تفاوت اساسی دان کیویت و ویتکنشتاین در همین نکته است که ویتکنشتاین ملاک تحقیق‌پذیری را صرفاً در حوزه علم می‌پذیرد و مفاهیم متافیزیکی و دینی را ورای عقل می‌داند، اما دان کیویت ملاک مذکور را به حوزه دین نیز سرایت داده و بر همین اساس حقایق دینی را بدون پشتوانه معنایی و جهت انطباقی قلمداد می‌کند. وی همان معیاری را که برای توجیه باورهای علمی به کار برده می‌شود، در توجیه باورهای دینی نیز استفاده می‌کند و این یعنی سرسپردگی کامل به پوزیتیویسم منطقی؛ در حالی که خود ویتکنشتاین در دوره دوم حیات علمی خویش از این نگاه اعراض کرد (شکیبی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰).

ج) ادعای بدون دلیل در نفی ابزارهای غیر حسی

در بحث ابزارهای معرفتی انسان، برای نفی ابزارهای غیر حسی اعم از وحی، عقل و فطرت نمی‌توان از قوه حس کمک گرفت؛ زیرا دایره قوه حس محدود بوده و توانایی اظهار نظر در مورد دیگر قوا را ندارد. در نتیجه برای این منظور، باید از ابزارهای غیرحسی استفاده کرد که این امر مستلزم دور است؛ زیرا در این صورت به حجیت قوای غی رحسی تن داده شده است. اثبات وجود خارجی یا عدم وجود خارجی ماورای طبیعت به واسطه قوه حس کاری خطاست. نهایت آنکه چون ایشان به قوه حس اکتفا نموده، به عدم اثبات ماورای طبیعت می‌انجامد؛ اما در اثبات عدم وجود آن ناتوان است. به همین دلیل انکار ماورای طبیعت از سوی ایشان فاقد هر گونه دلیلی است. حتی برخی امور در عین مادی بودن قابل درک حسی نیستند. همچنین پاره‌ای از ادراکات حسی، مابازای خارجی ندارند و تنها می‌توان برای آنها منشأ انتزاع یافت. در نهایت باید گفت از آنجا که حس پرخطاترین ابزار شناخت است، مبدأ معارف قرار دادن آن چیزی جز سیر به سمت شکاکیت نیست (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴).

۵. تفکر انتقادی و دعوت به شک‌گرایی

دان کیویت برای تبلیغ تفکر انتقادی دعوت به شک‌گرایی روشمند نموده و مشخصه اساسی علم را شک‌گرایی آن عنوان می‌نماید. سؤال اساسی این است که آیا در علم، مطلق شک مفید است که به شک‌گرایی دعوت شده و اساس یقین‌گرایی نفی می‌شود؟ در پاسخ این نکته را باید مد نظر داشت که علت اصلی پیشرفت علم به جهت شک‌گرایی نبود، بلکه علت پیشرفت علم بدین سبب

بود که با کنار گذاشتن اندیشه‌های جزمی گذشته، سعی نمود به واقعیت نزدیک شود و با تحقیق بیشتر واقعیت را بیشتر بشناسد. پس حتی در علم به شکاکیت دعوت نمی‌شود؛ زیرا این امر گرچه معبر خوبی برای رشد می‌تواند باشد، قرارگاه مناسبی نیست (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴). همچنین آیا می‌توان علم و دین را به یکدیگر قیاس نمود؟ سعادت اخروی که خارج از حوزه حس است، چگونه با شکاکیت و روش انتقادی حسی باید فهمیده شود؟

۶. تزلزل عمل‌گرایی (پراگماتیسم)

نفی واقع‌گرایی دان کیویت را مجبور می‌کند به دامان عمل‌گرایی پناهنده شود و سعی دارد از این طریق به توجیه ایمان‌گرایی مورد نظر خویش پردازد. بر این اساس معرفتی صادق است که مفید و ثمربخش باشد و صدق هر قضیه را میزان توفیق آن در ثمربخشی مشخص می‌کند. سؤال پیش روی پراگماتیسم این است که ملاک صادق بودن «ثمربخشی» از کجا احراز شده است؟ در حالی که ممکن است گزاره‌هایی همچون هیأت بظلمیوس کاذب، ولی ثمربخش باشند. آیا چنین گزاره‌هایی باز هم صادق به شمار می‌آیند؟ همچنین مفید بودن یک علم نیازمند اثبات است و اثبات مفید بودن به معنای احراز مطابقت است؛ زیرا نظریه‌هایی سودمندند که مبتنی بر روابط خارجی و واقعی باشند و این بدان معناست که عمل‌گرا در عین نفی واقع‌گرایی برای اثبات عمل‌گرایی و کاربست آن نیازمند واقع‌گرایی است (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

۷. پلورالیسم مبتنی بر طبیعت‌گرایی

پلورالیسم دینی را می‌توان از لوازم معرفتی ناواقع‌گرایی برشمرد. این نظریه، صرف نظر از دلایل و مبانی، غیر قابل پذیرش و مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر همه ادیان حق و مطابق واقع باشند، نظریه تناسخ و معاد در بحث حیات پس از مرگ و توحید و تثلیث و ثنویت در باب خداشناسی باید صحیح باشند که اجتماع متناقضین لازم می‌آید؛ لکن اجتماع نقیضین باطل است. پس تمام باورهای ادیان نمی‌تواند صحیح باشد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۴۱۴). در نتیجه با توجه به بطلان اصل ادعای کثرت‌گرایی دینی هر دلیلی که در مقام اثبات این ادعا اقامه شود، ناتمام خواهد ماند.

علاوه بر نقدی که بر پلورالیسم دینی وارد است، استدلال‌های دان کیویت نیز بر این مطلب تمام نیست. همان گونه که ذکر شد، نویسنده برای اثبات پلورالیسم دینی از سه گونه استدلال بهره

جسته است. استدلال اول وی بر پایه رواداری اخلاقی و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد؛ در حالی که بحث رواداری دینی یا همزیستی مسالمت‌آمیز امری غیر از پلورالیسم دینی است و راه رسیدن به رواداری دینی منحصر به پذیرش پلورالیسم دینی نیست. در نتیجه در این زمینه دغدغه ایشان را در باب رواداری تحسین می‌کنیم؛ لکن با مبنای ایشان در رسیدن به رواداری مخالفیم. استدلال دیگر ایشان بر پلورالیسم استناد به وجود افراد مقدس در آیین‌های گوناگون است که این امر نیز اثبات‌کننده پلورالیسم صدق نیست، بلکه در اینجا بحث اصلی، بحث پلورالیسم نجات است. در این استدلال نیز شاهد خلط حسن فاعلی دین‌داران و صدق مدعیات دینی آنها هستیم. مهم‌ترین استدلال ذکر شده از سوی دان کیویت بر پلورالیسم مبتنی بر مبنای معرفت‌شناختی است که مطلب اصلی بر آن اساس پیش می‌رود. ایشان با توجه به مبنای طبیعت‌گرایی دینی در تبیین نحوه پیدایش ادیان و همچنین بر اساس تفکر انتقادی، پلورالیسم دینی را موجه می‌سازد؛ غافل از آنکه طبیعت‌گرایی به جای اثبات پلورالیسم در صدق منجر به نفی صدق همه ادیان می‌شود و به دلیل آنکه هیچ کدام مشتمل بر صدق نیستند، جایگاه یکسان پیدا می‌کنند؛ در نتیجه پلورالیسم بر مبنای طبیعت‌گرایی به معنای نفی حقانیت همگانی است نه اثبات آن.

ب) مبنای دین‌شناختی

در دیدگاه دان کیویت دین امری کاملاً بشری است و استناد دین به مراجع ماورایی و متافیزیکی چیزی جز بازی زبانی نیست. بر این اساس وی رویکردی کاملاً طبیعت‌گرا به دین دارد (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۹۲) و از همین رو همه بخش‌های دین را ساخته و پرداخته انسان دانسته و از آنجا که نگاه تاریخی‌نگر نیز بر تفکر وی حاکم است، دین را به تبع انسان محکوم به تغییر در راستای تحول و تغییر تاریخی می‌داند و هیچ امری را در دین ثابت نمی‌شمارد:

هیچ آیینی دربرگیرنده نظام سخت و همبسته‌ای از حقایق لایتغیر و حیانی نیست؛ حقایقی که در قالب احکامی بیان شوند و گذشت زمان معنای این احکام را دچار فرسایش و دگرگونی نکند. چنین برخوردی با دین اصولاً غلط است. کسی که ماهیت تاریخ را بفهمد می‌داند که دین نمی‌تواند نوعی ایدئولوژی تغییرناپذیر باشد (همان، ص ۲۰۶).

وی یکی از مزایای ناواقع‌گرایی دینی را روش حل مسئله شر می‌داند. با پذیرش واقع‌گرایی وجود شر مرگبار است و وجود خدا را تهدید می‌کند؛ اما برای ناواقع‌گرایان شر نه تنها مشکلی ایجاد نمی‌کند، بلکه وظایف مؤمنان را به ایشان گوشزد می‌کند (About non-Realism, cupitt). درنهایت بر اساس اینکه وی دین را پدیده‌ای مخلوق بشر می‌داند، جواز به التقاط ادیان (همان، ص ۲۳۰) و پیدایش دین شخص را که حاصل گزینش آموزه‌های مختلف از چند دین باشد نیز می‌دهد (همان، ص ۲۰۷).

نقد و بررسی

۱. تاریخ‌مندی انسان

دان کیوپیت انسان و همه اموری را که به انسان مرتبط‌اند، تاریخی قلمداد می‌کند و هیچ‌گونه اندیشه ثابت و مطلق‌ی را برای انسان نمی‌پذیرد (Cuppit, 1993, p. 50)؛ از همین رو دین را نیز که یکی از مؤلفه‌های فرهنگی جامعه انسانی می‌داند، مشمول این قاعده و ساخته انسان می‌داند و توصیه‌ی اکید بر بازبینی و بازآفرینی آن، متناسب با تاریخ و فرهنگ انسان معاصر دارد و مدعی است خود در این مسیر گام بر می‌دارد. دان کیوپیت برای اثبات تاریخ‌مندی انسان از تغییر و تحول در برخی مؤلفه‌های فرهنگی جامعه انسانی کمک می‌گیرد و پس از آن تاریخ‌مندی را به صورت مطلق نتیجه می‌گیرد و سپس همه امور مرتبط با انسان را مشمول تاریخ می‌داند. در ادعای ایشان از چند جهت خدشه وارد است:

نخست آنکه دلیل دان کیوپیت اخص از ادعای اوست. ممکن است برخی مؤلفه‌های فکری و فرهنگی انسان مشمول تاریخ باشد و اصطلاحاً بتوان آنها را تاریخ‌مند دانست، به چه دلیل ایشان با بررسی چند مورد، ادعای تاریخ‌مندی مطلق می‌کند. انسان دارای دو بعد ثابت و تاریخی است و جهت ثابت و متغیر دارد.

دیگر آنکه ادعای تاریخ‌مندی مطلق، لوازم غیر قابل‌پذیرشی دارد. اگر تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی انفکاک‌ناپذیر انسان بدانیم و قایل به رابطه و تأثیر و تأثر ضروری باشیم، فهم مشترک برای دو انسان در هیچ مسئله‌ای نباید امکان داشته باشد و فهم ثابت برای هر انسان در موقعیت‌های مختلف و در طول زمان هم باید ناممکن باشد. سومین نقض وارد بر

تاریخ‌مندی مطلق انسان و امور مرتبط با او این است که بر فرض پذیرش آن، هر اندیشه نوین باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی باید حرکت‌های تدریجی باشند؛ یعنی هرگز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته، بلکه متضاد و مخالف آن هم باشد؛ در حالی که خلاف این فرض در تاریخ اندیشه فراوان یافت می‌شود (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱-۱۳۲).

البته اگر مراد از تغییر عقاید، تکمیل و تعمیق عقاید صحیح و زدودن افکار نادرست و خرافه‌ها از دین باشد، کلامی منطقی و قابل پذیرش است؛ لکن چنین تغییراتی مستلزم پذیرش واقع‌گرایی و وجود اصول منطقی برای ارزش‌گذاری عقاید صحیح از سقیم می‌باشد.

۲. علم‌زدگی شدید فائق بر دنیای مدرن و وجود آموزه‌های علم‌ستیز در دین مسیحیت

همان‌گونه که جان هیک متذکر می‌شود، «گرچه علوم هیچ یک از مدعیات دین را رد و ابطال نکرده‌اند، اما چنان پرتو خیره‌کننده‌ای بر جهان افکنده‌اند (بی‌آنکه هیچ گاه از موضوعات دین بحث کنند) که اکنون گمان بر این است که دین دیگر موضوعیتی ندارد و مقدر است که مدام از حوزه‌های معرفت بشری، بیشتر تبعید شود» (هیک، ۱۳۸۱، ص ۸۹). حتی افرادی که در مقام جمع میان دین و مدرنیته، طرف دنیای مدرن را گرفته و در صدد تحویل دین به معنویت هستند، از علم‌زدگی دوران مدرن انتقاد می‌کنند؛ این در حالی است که به گفته استیس معتقدات شکل‌گرفته ضد علم در کلیسا هیچ کدام برای دین ضروری نبودند و همه اعتقادات مذکور را می‌شد بدون آنکه زیانی به هسته دین بزند نادیده گرفت (استیس، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸-۱۴۲).

۳. تعمیم بدون توجیه

نظریه پرداز محترم برای تبیین نظریه خویش به بررسی دین مسیحیت پرداخته و شرایط پیدایش تاریخی آن را بیان می‌کند؛ لکن برای همه ادیان نسخه‌ای واحد پیچیده و با قیاس گرفتن مسیحیت نتایج به دست آمده را به همه ادیان تطبیق می‌دهد؛ در حالی که اقتضای روش علمی آن است که نتایج، مبتنی بر تحقیقات باشد و از تعمیم‌های این‌چنینی پرهیز گردد. مسیحیت به کتاب‌های مقدسی التزام دارد که کاملاً بشری بوده و در بستری تاریخی پدیدار شده‌اند (ناس، ۱۳۷۵، ص ۶۳۱ / توماس، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۵۰). تهی بودن این دین از تشریحات و نسخ آیین

یهودی (ناس، ۱۳۷۵، ص ۶۱۶) و ورود نهاد کلیسا به قانون‌گذاری و مرجعیت رسمی یافتن این نهاد به عنوان نهادی الهی (دورانت، ۱۳۸۱) و همچنین تعارض‌های تاریخی نهاد کلیسا با دنیای علم، تأییدکننده بخشی از مدعیات دان کیویت در باب بشری خواندن آیین فعلی مسیحیت است؛ لکن یکسان دیدن همه ادیان و تعمیم شرایط خاص و تاریخی مسیحیت به مطلق دین روا نیست.

۴. شرایط تغییر و تحول در دین

از پیش‌فرض‌های نظریه‌پردازی دان کیویت لزوم تحول در دین و ایجاد دگرگونی‌های اساسی و بنیادین در آن است و حرف خویش را با بیان جایگاه حضرت عیسی در آیین یهودی یا تغییرات به‌وجودآمده در مسیحیت توسط پولس و یوحنا مستند می‌کند؛ لکن ایشان وارد این بحث نمی‌شود که شرایط ایجاد تغییر در دین چیست؟ چه کسی زمامدار این تغییر است و تغییر تا چه اندازه ممکن است؟ البته علت عدم ورود وی به چنین مباحثی ناشی از آن است که دین را یکسره امری بشری و انسانی قلمداد می‌کند و به تبع هر گونه تغییری را در دین توسط هر شخصی روا می‌داند؛ لکن کسی که دین را امری الهی قلمداد کند، نمی‌تواند بدون دلیل و تأیید الهی در دین دست برده، اصول اساسی آن را دستخوش تغییر و تحریف نماید.

۵. معجزه دلیل الهی بودن ادیان

شاید برای تجربه‌گرایانی همچون دان کیویت پذیرش امور مافوق طبیعی سخت یا غیرقابل‌پذیرش باشد؛ اما پیامبران برای اثبات وجود چنین عالمی و اثبات ارتباط با موجودات مافوق طبیعی معجزه می‌آوردند. معجزه دلیلی عقلی و یقینی بر وجود امور ماورای طبیعی و ارتباط شخص نبی با چنان ساحتی است. طبیعت‌گرایان توانایی اثبات عدم امکان معجزه و عالم ماورای طبیعت را ندارند؛ زیرا همان‌گونه که در نقد مبانی معرفت‌شناختی ایشان بیان گردید، نمی‌توان با استناد به ابزار حسی، ابزار و عوالم غیر حسی را که در مرتبه بالاتری قرار دارند، نفی نمود. علاوه بر اینکه بهترین دلیل بر امکان شیء و وقوع آن است که معجزات روی‌داده توسط پیامبران عظام اثبات‌کننده همین مطلب می‌باشد و با اثبات الهی بودن منشأ دین، اساسی‌ترین رکن نظریه دان کیویت یعنی انسانی تلقی کردن منشأ دین ویران می‌شود.

۶. تحویل دین به معنویت و طرح اخلاقی

از دیگر مشکلاتی که بر نظریه دان کیویت وارد است، تحویل بردن دین به معنویت و طرح اخلاقی است. وی بدون توجه به ابعاد مختلف فردی و اجتماعی دین، تنها با تمرکز بر یک بعد چهره‌ای ناقص از دین به دست می‌دهد و حتی آن را زیرمجموعه اخلاق قلمداد می‌کند. رویکرد مذکور آن قدر دین را فرو می‌کاهد که حتی ضرورت وجودش مورد انکار قرار می‌گیرد. نگاه و رویکرد تک‌بعدی و جزءنگرانه به دین، به این معنا که از میان ابعاد متعدد فقط یک بعد را لحاظ کرده، سایر ابعاد را مغفول بگذارد، موجب محرومیت محقق و دین‌پژوه از هویت و حقیقت دین خواهد شد. این خطای روش‌شناختی در فهم دین و هر پدیده دیگری، اصطلاحاً «تحویل‌گرایی» (Reductionism) نامیده می‌شود (عباسی، ۱۳۸۶، ص ۹۷-۹۸).

با اتخاذ این رویکرد بخش اعظم دین، اعم از عقاید، احکام و اخلاقیات که اموری را راجع به آخرت توصیف می‌کنند، احکام اجتماعی صادر می‌کنند و از اموری ماورای عالم ماده صحبت می‌کنند، همه و همه باید حمل بر مجاز گردند. به عبارت دیگر اصول مذکور همگی حمل بر تمثیل شده و هیچ حقیقتی ورای آن، برای آنها تصور نخواهد شد. بر مبنای چنین پیش‌فرض و رویکردی، دیگر نیازی به سیستم پیچیده‌ای به نام دین نبود و تأکیدات فراوان پیشوایان دینی بر اهتمام به تشریعیات و قوانین دینی و همه دستوره‌های پیامبر حتی در زمان خویش لغو و بدون حکمت تلقی خواهد شد.

۷. بسنده‌بودن اعتقادات هر جامعه برای همان جامعه

به اعتقاد دان کیویت از آنجا که هر عقیده دینی منبعث از فضای فکری همان جامعه است، هر عقیده فکری با فضای خاص خود پیوند خورده و انتظار از هر عضو جامعه آن است که مجموعه کامل این عقاید را بپذیرد و از کسی که بدان جامعه تعلق ندارد، چنین انتظاری نیست (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

چند نکته در پاسخ به کلام وی قابل تأمل است: الف) اگر چنین است، چرا ایشان به فکر اصلاح افکار جامعه افتاده است و در نقش اصلاح‌گر جامعه ظاهر می‌شود. ایشان نیز باید به تبع جامعه تابع علایق و افکار منبعث از جامعه خویش باشد. ب) مهم‌ترین دلیل نقض کلام

دان کیوپیت روش عملی پیامبران به عنوان صاحبان دین است. ایشان تابع بی چون و چرای آداب و رسوم زمان خویش نبودند، بلکه به عنوان مصلح با امور خرافی زمان خویش به مبارزه بر می‌خاستند و در همین راه متحمل رنج و زحمت فراوان نیز می‌شدند. ج) نقض دیگر اینکه ایشان خود حامی کثرت‌گرایی دینی و رواداری‌اند و جامعه چند دینی انگلستان و روش رواداری آنها را به عنوان جامعه ایدئال معرفی می‌کنند، حال چگونه حامی دین محلی شده‌اند؟ (د) نکته پایانی نیز اینکه بر فرض اینکه فردی در یک محیط دینی خاص، تابع دین دیگری شود، در مورد حجیت کار وی و حقانیتش چه نظری می‌توان داشت؟ (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷).

۸. ناواقع‌گرایی و مسئله شر

با پذیرش ناواقع‌گرایی، مسئله شر دیگر نمی‌تواند به عنوان یک شبهه در مقابل وجود خدا در جامعه ایمانی قد علم کند، چراکه جهان کار ضعیفی از هنرورزی عامیانه ماست و گسل‌های آن خود ما را منعکس می‌کند و ما موظفیم جهان خود را بسازیم و هر آنچه نقص و ناسازواری در جهان مشاهده می‌شود، حاصل نوع تعامل خود ما با جهان و نوع مشاهده ماست (About non-Realism, cupitt)؛ لکن باید دانست که شر اصل ناواقع‌گرایی را مخدوش می‌کند. وجود شر به بهترین وجه بیانگر آن است که جهان صرفاً ساخته و پرداخته ذهن انسان نیست، بلکه چه بسا خلاف خواست انسان عمل می‌کند تا جایی که وصف شر را می‌پذیرد. به هر حال جهان برساخته ذهن انسان نیست و انسان مجبور است تعامل واقعی با پیرامون خود داشته باشد؛ از سوی دیگر اگرچه شر پایگاه بسیار مهمی برای ملحدان و خدا ناباوران محسوب می‌شود، همان گونه که در محل خود بحث شده است، شر به هیچ وجه نمی‌تواند نافی وجود خدا یا برخی صفات وی محسوب شود. در صورتی نیز که شبهه شر ایجاد مزاحمت‌هایی برای مؤمنان کرده باشد، راه حل آن پاک کردن صورت مسئله و ذهنی کردن خدای ادیان نیست.

نتیجه گیری

۱. ناواقع گرایی در مقابل واقع گرایی مشتمل بر طیف‌های مختلفی است و به صورت کلی سه حوزه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی را در بر دارد. ناواقع گرایی در حوزه هستی‌شناختی به معنای نفی وجود جهان خارج از ذهن هست و زمانی که وصف دینی را می‌پذیرد، هر گونه تلقی واقعی از گزاره‌های دینی و ناظر به خارج از این گونه گزاره‌ها را نفی می‌کند. این رویکرد، حقیقت گزاره‌های دینی را به چگونگی تأثیرشان در زندگی بر می‌گرداند و به جای صحبت در باب متعلق ایمان از ماهیت ایمان صحبت می‌کند. هدف از مطرح کردن ایمان گرایی ناواقع‌گرا ایجاد وجه جمع میان دین و مدرنیته در دنیای جدید و ملموس تر نمودن دین در وجود انسان و در نتیجه تعامل راحت‌تر با خدای درونی شده است. ناواقع‌گرا در عین نفی مبدأ و معاد معتقد است محور مشترک میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان هنوز موجود است؛ زیرا «خدا» به معنای آن چیزی است که پرستیده می‌شود و این مفهوم در هر دو نوع تفکر یکی است.

۲. تفکر ناواقع‌گرا به لحاظ معرفت‌شناختی بر عقل‌گرایی انتقادی مبتنا دارد و بر اساس نفی پشتوانه‌های معرفتی دین، به پذیرش عمل‌گرایی ناچار می‌شود. در بعد دین‌شناختی با تحویل دین به معنویت، دین را به نوعی واکنش به زندگی و شکل دادن به زندگی تعبیر می‌کند. از نقدهای وارد بر ناواقع گرایی این است که چگونه می‌توان ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا را در زمره ایمان‌گرایان دسته‌بندی کرد؛ در حالی که تنها به صورت مشترک لفظی با دیگر ایمان‌گرایان اشتراک دارند. این فرضیه حتی نمی‌تواند اهدافی را که در نظر گرفته است، ثمر دهد؛ بلکه بر عکس نتایجی بر خلاف آرمان‌های تصویرشده به دست خواهد داد. به جای شورانگیزی دینی، دین‌داران را گرفتار رنج خودفریبی و پوچی ناشی از تغافل نسبت به متعلق ایمان خواهد کرد و به جای احیای دین سنتی در دنیای معاصر -در عین این ادعا- به ایجاد ادیانی معارض و کاملاً دنیایی خواهد پرداخت.

۳. این نظریه به لحاظ مبنای معرفتی نیز مخدوش است؛ اصلی‌ترین اشکال نظریه مذکور فاصله‌گرفتن از واقع‌گرایی است. نکته دیگر آنکه ادله استفاده‌شده در این نظریه تناسبی با ادعای مطرح‌شده ندارند. مطلق علم اثبات‌کننده واقعیت خارجی است و پذیرش صورت ذهنی به همراه نفی مابازای خارجی بی‌معناست. ناواقع‌گرایی مطرح‌شده در نظریه دان کیوییت از آنجا که بر نظریه

کانت ابتدا یافته، خودشکن است و گرفتار نسبی‌گرایی مطلق نیز می‌باشد.

۴. دو پشتوانه اصلی ناواقع‌گرایی با قرائت دان کیویت یعنی پوزیتیویسم منطقی و عقل‌گرایی انتقادی خود گرفتار آسیب‌های معرفتی بوده و سزاوار مقدمه قرارگرفتن برای نظریه‌ای دیگر نیستند. عمل‌گرایی‌ای نیز که در این نظریه مطرح شده است، از آن رو که بر واقع‌گرایی مبتنی نیست، هیچ پشتوانه حمایتی معرفتی نخواهد داشت.

۵. این نظریه از بعد دین‌شناختی نیز گرفتار آسیب‌های فراوانی است، از جمله نتیجه‌گرفتن تاریخ‌مندی دین بر اساس پیش‌فرض تاریخ‌مندی انسان؛ تعمیم‌دادن مشکلات جامعه دینی مسیحیت مانند علم‌ستیزی و وجود گزاره‌های علم‌ستیز در کتاب مقدس مسیحیت به تمامی جوامع دینی و ادیان دیگر؛ نفی مطلق امور ماورای طبیعت در حالی که روش اثباتی ادیان معجزه است و تحویل‌بردن دین به معنویت که تنها می‌تواند پوشش‌دهنده بخشی از دین باشد.

منابع

۱. استیس، نویناثر والترتونس؛ دین و نگرش نوین؛ ترجمه الف جلیلی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۵.
۲. توماس، میشل؛ کلام مسیحی؛ ترجمه ح توفیقی؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۷۷.
۳. حسین زاده، محمد؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^ع، ۱۳۸۷.
۴. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر؛ واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، ۱۳۹۰.
۵. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام نوین اسلامی؛ قم: تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۰.
۶. دورانت، ویل؛ تاریخ تمدن؛ ج ۶ (رنسانس)، ترجمه فریدون بدره‌ای، سهیل آذری و پرویز مرزبان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۷. شکیبی، زینب، افلاطون صادقی، امیرعباس علی‌زمانی و محمدحسین مهدوی‌نژاد؛ «نقد ناواقع‌گرایی گفتار دینی در اندیشه فیلیس»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی؛ ۱۳۹۵، ص ۱۰۳-۱۲۲.
۸. صادقی، رضا؛ رئالیسم و نهیلیسم: نقدی بر مبانی معرفت‌شناختی ضد رئالیسم؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۱۰. عباسی، ولی‌الله؛ گوهرانگاری تجربه دینی (بررسی انتقادی و تطبیقی آرای روشنفکران مسیحی و اسلامی)؛ تهران: طبع، ۱۳۸۶.
۱۱. عرب‌صالحی، محمد؛ تاریخی‌نگری و دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۲. فخار نوغانی، سیده فخار؛ «دریای ایمان: بررسی خوانش ناواقع‌گرایانه دان کیویت»، هفت آسمان؛ ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۶۲.
۱۳. کیویت، دان؛ دریای ایمان؛ ترجمه ح کامشاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۴. معلمی، حسن؛ معرفت‌شناسی؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.

۱۵. ناس، جان بایر؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۶. هوردن، ویلیام؛ راهنمای الهیات پروتستان؛ ترجمه طاهره وس میکائیلیان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۱۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه ب سالکی؛ تهران: نشر الهدی، ۱۳۸۱.

18. armstrong, p .sofn 1984. <http://www.sofn.org.uk/index.html>.

19. cupitt, d .don cupitt 2017. <http://www.doncupitt.com/don-cupitt>.

20. cupitt, d. About non-Realism. <http://www.doncupitt.com/non-realism>.

۲۰۷

21. cupitt, d.; "anti-realist faith. j. runzo", **is god real**; london: macmillan press ltd. 1993.

22. hick, j.; "religious realism and non-realism: defining the issue. j. runzo", **is god real**; london: macmillan press ltd.1998.

پیش