

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌های فلسفی

۲۷

دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال چهاردهم - شماره اول (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سر دبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی-پژوهشی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه Philosopher's Index، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۰ صفحه / ۳۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و چاپ: اداره تولید و نشر آثار علمی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵، E-mail: mag@isu.ac.ir

مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال اولیه آن نیست.
۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.
۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، یا ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن‌نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه *Philosopher's Index*، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

فهرست مقالات

- فهم دینی کرکگور از «سوئژکتیویته»..... ۱
محمد اصغری / ندا محجل
- نقش تربیتی انبیا (ع) در سیر معرفتی انسان‌ها از دیدگاه غزالی..... ۲۳
میترا (زهرا) پورسینا
- تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ..... ۴۷
ام هانی جراحی / عبدالرسول کشفی
- الهیات تمثیلی یا الهیات تشکیکی..... ۶۹
افلاطون صادقی
- واقع گرایی و ناواقع گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوییت، پُل بدام و دی. زی. فیلیس..... ۹۱
علی صادقی
- جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت گرایی..... ۱۱۹
داود صدیقی / امیرعباس علیزمانی
- طبیعت گرایی خوش‌بینانه و معناداری زندگی..... ۱۴۳
مسعود طوسی سعیدی
- رابطهٔ زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا..... ۱۶۵
وحیده فخار نوغانی / سید مرتضی حسینی شاهرودی
- هایک و بازسازی برهان وجودی گودل..... ۱۸۳
محمد معارفی / محسن فیض‌بخش
- سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه توماس آکوئیناس..... ۲۰۵
حسین هوشنگی / منصوره ملکی
- درخواست اشتراک..... ۲۲۳
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۲۲۵

واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی

بررسی و نقد آرای دان کیوپیت، پُل بدام و دی. زی. فیلیپس

علی صادقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۸

چکیده

این مقاله، پس از بیان مختصر چند نکته مقدماتی در خصوص ماهیت و نوع صورت‌بندی مسئله واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی، ابتدا به شرح و مقایسه دو نوع از انواع ناواقع‌گرایی دینی یعنی دیدگاه‌های دان کیوپیت و دی. زی. فیلیپس می‌پردازد. مستمسک کیوپیت برای ناواقع‌گرایی نوعی خوانش از آرای فلاسفه مدرن (خصوصاً نیچه) و عزیمتگاه فیلیپس به سمت ناواقع‌گرایی فلسفه زبان متأخر و یتگشتاین بوده است. بر اساس این مبادی، ناواقع‌گرایی این دو در پیوند با نفی متافیزیکی اندیشی و نوعی از نسبت‌گرایی قرار گرفته و به هنگام مواجهه با حوزه دین سبب رد سویه‌های نظری دین و اصالت‌بخشی به جنبه‌های عملی و پراتیک آن شده است. پاسخ پُل بدام به عنوان یک واقع‌گرا متوجه همین نکته اخیر بوده و کوشیده است نشان دهد که انجام دادن اعمال و مناسک دینی در غیاب جنبه‌های مفهومی و نظری ممکن نیست، و واقع‌گرایی در مورد متعلق عبادات عنصری اساسی است. در انتهای مقاله، تلاش شده تا ضمن نقد این انواع از ناواقع‌گرایی بحران‌های آن برجسته شود. همچنین نحیف بودن واقع‌گرایی بدام مسئله دیگری است که بدان اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

واقع‌گرایی دینی، ناواقع‌گرایی دینی، نسبت‌گرایی، کیوپیت، بدام، فیلیپس

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
a.sadeghi61@gmail.com

مقدمه

انتخاب میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی انتخابی استراتژیک است، انتخابی که از ریشه‌هایی معرفت‌شناختی-متافیزیکی نشئت می‌گیرد و پیامدهای گسترده‌ای دارد. لذا شاید بتوان جدال بر سر دوگانه واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی را از مهم‌ترین مناقشات فلسفی در طول تاریخ فلسفه دانست، مناقشه‌ای که در قرن بیستم به اوج خود رسیده و در همه حوزه‌های فلسفی، از فلسفه اخلاق و فلسفه علم گرفته تا فلسفه ریاضیات، منعکس شده است. بالتبع، فلسفه دین نیز از دامنه این بحث‌ها برکنار نمانده است.^۱

در نگاه اول، و به طور خلاصه، می‌توان مسئله را نزاعی بر سر متعلق گزاره‌های دینی دانست. در این نقطه، واقع‌گرایان بر این نظرند که یک گفتار دینی در مورد وجود یا ماهیت موجود مقدس باید همچون امری فهمیده شود که به یک واقعیت غایی متعالی ارجاع می‌دهد. اما ناواقع‌گرایان این گفتارها را حقایقی در خصوص تجربیات، تمایلات، گرایش‌ها، ارزش‌ها، و ایدئال‌های انسانی تعبیر می‌کنند و شأن ارجاعی این گفتارها را منکرند. پیشروی از این نقطه آغازین سبب پدید آمدن انواعی از دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه شده است. اما، همان گونه که فلاسفه تحلیلی به ما آموخته‌اند، باید توجه داشت که ارجاعی بودن یا نبودن گزاره‌های دینی، همچون سایر انواع گزاره‌ها، فرع بر مسئله معناداری یا بی‌معنایی آنهاست. در واقع، واجد مصداق بودن گزاره^۲ (حسب یکی از نظریه‌های معناداری) موقوف بر معناداری آن است، و اسناد صدق و کذب متوقف بر این است که اساساً گزاره، به تعبیر قدما، «قابل الصدق و الکذب» باشد، یعنی «امکان» صدق و کذب داشته باشد.^۳ لذا، بحث واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی مؤخر بر بحث‌های مربوط به نظریه‌های معناداری است.^۴ بر این اساس، واقع‌گرایی را باید بحثی معرفت‌شناختی-متافیزیکی در خصوص صدق و کذب گزاره‌های دینی دانست، در حالی که ناواقع‌گرایی منظری است که کارکرد و فواید عملی فردی یا جمعی مدعیات دینی را مبنای تقسیم‌بندی قرار می‌دهد. به همین جهت، دوگانه واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی منطبق بر دوگانه خداباوری/خدانا باوری نیست، و در هر کدام از اقسام دوگانه نخستین می‌توان انواعی از هر کدام از دوگانه دوم را پیدا کرد. به عبارت دیگر، واقع‌گرایان را، از جهتی که در بالا گفته شد، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. قائلان به صدق گزاره‌های دینی: خداباوران،

۲. قائلان به کذب گزاره‌های دینی: خدا ناباوران.

ناواقع‌گرایان نیز، مطابق معیار پیش‌گفته، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. قائلان به مفید بودن مدعیات دینی: خدا باوران،

۲. قائلان به مضر بودن مدعیات دینی: خدا ناباوران.

از این جهت، خدا ناباوران و لادری‌گرایان لزوماً ناواقع‌گرا نیستند. راجر تریگ^۵ در این خصوص چنین می‌گوید: «خدا ناباوران بر این عقیده‌اند که واقعیت مشتمل بر خداوند نیست [خداوند واقعیت ندارد]، اما این که حاضرند تا در مورد کاذب بودن [باور به] واقعی بودن خداوند سخن بگویند اشاره به این دارد که امکان چنین حقیقتی را در این حوزه می‌پذیرند. به همین شکل، لادری‌گرایان نیز حکم کردن در خصوص این موضوع را به حالت تعلیق درمی‌آورند (Trigg, 2010, p. 652).

در اینجا به نکته دیگری نیز باید توجه کرد. این که چیزی در عالم واقع وجود دارد یا نه سؤالی وجودشناختی است که فلسفه مدرن آن را ذیل امکان دسترسی معرفتی ما به آن امر واقع قرار می‌دهد. به دیگر سخن، باور به این که چیزی فرا و ورای فهم ما در جهان وجود دارد امری است که عدم مقبولیت آن پس از چرخش معرفت‌شناختی مدرن روشن شده و ماهیت پارادوکسیکال آن عیان گردیده است؛ اگرچه هنوز هم کسانی به این ظرایف عنایت لازم را ندارند. برای مثال، ویلیام آلستون واقع‌گرایی را در سه مدعا خلاصه کرده که در سومین آنها واقعیتی که سبب صدق گزاره می‌شود را «مستقل از تلاش ما برای فهم آن واقعیت، یعنی [مستقل از] نظریه‌ها، چارچوب‌های مفهومی ما، و نظایر آن» تعریف کرده و این را مؤلفه متافیزیکی واقع‌گرایی مد نظر خود دانسته است (Alston, 1995, p. 39). یا به عنوان مثالی دیگر، تعریفی که رابین لوپیدوا^۶ از واقع‌گرایی ارائه می‌کند از مشکلی مشابه رنج می‌برد (Le Poidevin, 1996, p. 108). اما، در مقابل، صورت‌بندی‌ای که نانسی مورفی^۷ و برِد جی. کلنبرگ^۸ از موضوع ارائه می‌کنند کاملاً ناظر به نکته‌ای است که در بالا بدان اشاره شد. مطابق شرح این دو نفر، مسئله از این قرار است:

آیا جهانی واقعی که زبان ما ارجاع‌دهنده بدان باشد (یا چارچوب‌های مفهومی ما با آن مطابق باشد) وجود دارد و آیا زبان روشن و شفاف^۹ است یا تیره و مبهم^{۱۰}؟ بدین طریق، فلسفه زبان مدرن ابتدائاً مشغول پرسش در مورد مصداق و بازنمایی گردید: کلمات

معنایشان را از چیزهایی در جهان که بدانها ارجاع می‌دهند می‌گیرند، اما [سؤال این است که] ارجاع چگونه اتفاق می‌افتد؟ ... متفکران مدرن ... می‌پرسند که «ببینید! ما دارای توصیفاتی [که ظاهراً در مورد جهان خارج است] هستیم؛ اکنون، آیا چیزی وجود دارد که اینها [واقعاً هم] با آن مطابقت داشته باشد؟» پاسخ آنها [به این سؤال] گونه‌های متنوعی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را پدید آورده است. (Murphy and Kallenberg, 2003, p. 29)

آنگاه، نمونه‌هایی از پاسخ‌های متنوع به این سؤال را ذکر می‌کنند، از جمله می‌گویند تمایز مطلقی که کانت میان چیزها-چنان-که-به-نظر-می‌رسند^{۱۱} (فنون) و چیزها-چنان-که-هستند^{۱۲} (نومن) گذاشت به نوعی از ایدئالیسم منجر شد، یا پاسخ فلاسفه علم پوزیتیویست قرن بیستمی که در این خصوص دیدگاهی ابزارانگاران^{۱۳} را در پیش نهادند، تا بتوانند از این پرسش که چگونه نظریه‌ها واقعیتی را که (به نظر می‌رسد) مفروض می‌گیرند بازنمایی می‌کنند در امان بمانند.

مورفی و کلنبرگ، در ادامه باز هم تکرار می‌کنند که

مهم است متوجه باشیم که هم واقع‌گرایی و هم ناواقع‌گرایی در تلاش برای پاسخ دادن به پرسش معرفتی یکسانی هستند، یعنی [این پرسش که]: «آیا می‌توانیم بدانیم مفاهیم ما مطابق با واقع هستند یا خیر؟» (Murphy and Kallenberg, 2003, p. 30)

۱. ناواقع‌گرایی کیوپیت

آنچه کیوپیت را به ناواقع‌گرایی در حوزه دین می‌رساند به تحلیلی از تاریخ فلسفه اتکا دارد که مطابق آن مفاهیمی همچون «واقعیت»، «معرفت»، و «معنای زبانی» به مرور دستخوش تغییراتی بنیادین شده و واقع‌گرایی ساده کلاسیک جای خود را به تفکر انتقادی داده است. در اینجا ابتدائاً شرحی کوتاه از زمینه‌های ناواقع‌گرایی او ارائه می‌کنیم.

۱-۱. ریشه‌های ناواقع‌گرایی کیوپیت

از نظر کیوپیت، تاریخ فلسفه نمایانگر تغییری آرام و تدریجی از جزم‌گرایی کلاسیک به رویکرد انتقادی است، گذاری که از کانت و هگل آغاز شد و به پرسپکتیویسم نیچه‌ای رسید، دیدگاهی که مطابق آن،

هیچ تجربه یا معرفت خالص و کاملاً خنثایی در مورد واقعیت وجود ندارد ... حتی پیشرفته‌ترین نظریه‌های علمی نیز اموری انسانی، وابسته به منظر^{۱۴}، و حاصل تغییراتی تاریخی و در معرض بازنگری‌های آینده هستند... بنابراین، اکنون، واقعیت نیز صرفاً به شکل دسته‌ای از تفاسیر نامتجانس و متغیر درآمده است. (Cupitt, 1993a, p. 46)

از نگاه کیویت، در حوزه زبان و معنای کلمات نیز گذاری مشابه رخ داده است. در ابتدا تصور بر این بوده که

معنای یک کلمه شیئی بیرون زبان است و کلمه همچون یک برجسب است. از آنجایی که گمان بر این بوده که چیزی باید وجود داشته باشد تا یک کلمه بازنمایاننده آن باشد، فرض بر این بوده که کلمات مهم فلسفی، مثل دین و اخلاق و نظایر آنها، باید بازنمایاننده ذوات ثابت و نامرئی‌ای نظیر ایده‌های افلاطونی باشند... بنابراین، دیدگاه رایج در مورد زبان منجر به واقع‌گرایی فلسفی و الهیاتی می‌شده است. (Cupitt, 1993a, p. 46-47)

اما، همانند تغییری که در حوزه وجودشناسی ایجاد شد، حوزه زبان نیز دستخوش تغییراتی مشابه گردید، که مطابق آن

معنای یک کلمه نمی‌تواند چیزی بیرون زبان باشد، چرا که هر معنایی صرفاً چیزی است که اکنون و در میان مجموعه عظیمی از نسبت‌های پویا و تکامل‌یابنده پذیرفته شده است. از آنجایی که هیچ معنای ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، هیچ حقیقت فرازمانی‌ای نیز وجود ندارد. (Cupitt, 1993a p. 47)

از نظر او، در یافتن معنا باید دانست که جامعه و حوزه عمومی و فرهنگ عواملی مقدم بر سایر عوامل و واجد اصالت‌اند. لذا، نمی‌توان بیرون از مناقشات دائم‌التغییر انسانی ایستاد و از واقعیت و معنا و حقیقت مطلق سخن گفت. ما، به طور تمام و کمال، در درون تاریخ، زبان، و جریان گذرای فرهنگی مان زیست می‌کنیم و می‌دانیم که جهان نه متشکل از «وجود»^{۱۵}ها، بلکه مشتمل بر نمادها و نشانه‌ها و استدلال‌های متعارض است. تأثیر درازمدت و بلنددامنه چرخش انتقادی در فلسفه این بوده که ما را از تاثیری که نظریه‌ها و طرق اندیشیدنمان بر تفکرات و باورهایمان می‌گذارد آگاه کرده و خط بطلانی بر آنچه «واقعیت عینی» پنداشته می‌شده کشیده است. در آنچه گفته شد، می‌توان رویکرد ناواقع‌گرایانه و در عین حال

نسبیت باورانه کیویت را به وضوح دید. او از «جهان پسامدرن ما که تنها از امکان‌ها، نسبت‌ها، و تفسیرها تشکیل شده» سخن می‌گوید، جهانی که در آن

مناقشات ما پایان‌ناپذیرند، چرا که هیچ داور ازلی و ابدی‌ای وجود ندارد. یعنی هیچ واقعیت ثابت بیرونی‌ای نیست که از زاویه دیدهای متنوع ما کاملاً مستقل باشد و بین ما بی‌طرفانه داوری کند ... ما هیچ گونه دسترسی به هیچ معنا و حقیقت فرازبانی و فراانسانی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. (Cupitt, 1990, p. 20)

من با رورتنی موافقم ... بله، از نظر من نیز، هر چیزی محصولی تاریخی، امری ممکن، و در معرض بازنگری است. (Cupitt, 1990, p. 15-16)

بر همین اساس است که از نظر او «مردم زمان‌های مختلف در جهان‌های مختلفی زندگی می‌کنند» (Cupitt, 1990, p. 105). بر کیویت روشن است که این نگاه او منجر به نیهیلیسم می‌شود: «نیهیلیسم مرگ خداست که از مرگ انسان [یعنی سوژه متافیزیکی مدرن] نشئت گرفته است؛ این یعنی پایان متافیزیک، که حاصل به انتها رسیدن ایدئولوژی است» (Cupitt, 1990, p. 193).

۲-۱. ناواقع‌گرایی دینی، همدلی، و اصلاح وضع موجود

ناواقع‌گرایی کیویت در حوزه فلسفه دین از چنین آشخورهایی تغذیه می‌کند. از نظر او، تفاوت‌هایی که در نگاه فلسفی ما نسبت به دوره کلاسیک رخ داده سبب شده که دین نیز معنای جدیدی پیدا کند. به گفته او، هستند مردمانی که هنوز به نظم سابق دل بسته‌اند و برای آنان حد میانه‌ای وجود ندارد و پایان جزم‌گرایی مصادف است با آغاز نیهیلیسم، چرا که تصور جهان‌عاری از یقین نزد آنان دهشتناک است. اما ناواقع‌گرایانی چون او با این دیدگاه مخالف‌اند و معتقدند که مسیحیت می‌تواند و باید مدرنیزه شود:

واقع‌گرایان فکر می‌کنند که زبان دینی ما بیانگر چیزی در مورد موجودات، رخدادها، و نیروهایی است که به یک جهان بالاتر، یک جهان دوم نامرئی که فراتر از این جهان است، تعلق دارند. اما من بر این باورم که تنها یک جهان وجود دارد و آن همین جهان است، این جهانی که ما ساخته‌ایم، این جهان زیست انسانی، این جهان زبان در این [جهان]، زبان و تجربه، معنا، احساسات، طبیعت و فرهنگ کاملاً در هم آمیخته‌اند دین کاملاً درون این [جهان] قرار دارد و چیزی بیرون از این [جهان] وجود ندارد.

(Cupitt, 1993a, p. 50)

کیویت، همچنین، به دو جریان در تاریخ مسیحیت به عنوان نمونه‌هایی از ناواقع‌گرایی اشاره می‌کند: یکی الهیات سلبی، که بیشتر الهی دانان در حد فاصل قرن سوم تا دوره اصلاح دینی در این چارچوب می‌اندیشیدند، و دیگری سنت پروتستانی، که مطابق آن زبان دینی بیانگر این بود که چگونه باید زیست، نه این که جهان چگونه است.

یکی از مزایایی که او برای ناواقع‌گرایی ذکر می‌کند این است که این رویکرد امکان همدلی با سایر اقسام دینی را فراهم می‌آورد، بدون این که مستلزم پذیرش تعهدات متافیزیکی آنها باشد.

نکته دیگر این که، از نظر کیویت، واقع‌گرایی نوعی دفاع ایدئولوژیک از وضع موجود است که ما را از هرگونه اصلاحی باز می‌دارد. به گفته او، واقع‌گرایی در دل خود حامل دو مفهومی است که ما را از اندیشیدن باز می‌دارند:

۱. ذات‌گرایی، که اشاره به این دارد که مسیحیت یک نظام فکری فرازمانی و منسجم است که تغییر هر بخشی از آن سبب تضعیف کل این نظام می‌شود و لذا نباید تغییری در آن ایجاد کرد.

۲. اصالت مبدأ،^{۱۶} که متضمن این است که ایمان در زمان نزدیک به پیدایش دین امری خاص‌تر و ناب‌تر بوده باشد و لذا برای دستیابی به ایمان اصیل باید به سمت آن دوره نزدیک شد (Cupitt, 1993a, p. 53).

اما کیویت هر دوی این مفاهیم را غلط می‌داند و معتقد است که مسیحیت در طول تاریخ و به تدریج تغییر کرده و متضمن هیچ حقیقت فرازمانی ثابتی نیست.

۱-۳. تقلیل دین به اخلاق

اما در کنار این جنبه‌های سلبی و انتقادی، موضع ایجابی کیویت این است که در پرتو ناواقع‌گرایی، باید مفاهیم دینی را به عنوان آموزه‌هایی اخلاقی تعبیر کرد، آموزه‌هایی که سبب تعالی معنوی انسان می‌شوند. عبارات زیر، گویای این بخش از موضع اوست:

خداوند نباید به عنوان چیزی که وجود فردی و شخصی دارد، بلکه به عنوان [چیزی که] نام‌های بسیاری دارد، در نظر گرفته شود. خداوند مرگ، مسیح، هیچ بودن، خیر، تهی، و سایه است. این نام‌ها بر یک دیگری متعالی دلالت می‌کنند که برای ما وحشتناک

است. وقتی با او مواجه می‌شویم و او را به شکلی باطنی تجربه می‌کنیم، او به ما نشان می‌دهد که چیزی جز انبوهی از اجزاء که توسط هیچ کنار هم جمع شده‌اند نبوده، [اموری] تصادفی و فانی هستیم. این امر ریشه‌های خودخواهی ما را از بین می‌برد و رهایمان می‌کند تا با دیگر فناشوندگان و با خودمان مهربان‌تر باشیم.

برای نجات ما، خداوند باید ما را هیچ گرداند، و برای هیچ کردن ما، خود خداوند باید هیچ‌بودگی باشد. از این رو، مسیحیتِ ناواقع‌گرا به بودیسم نزدیک است. برعکس، مسیحیتِ عامه‌پسندی که واقع‌گراست خدا را یک خود بی‌اندازه نیرومند، که قائم بذات و قادر مطلق است، می‌داند... او جوهری مطلق است که با قائم بذات بودن و واجب‌الوجود بودن توصیف می‌شود. اما من بر این باورم که این دیدگاه در مورد خداوند از اساس با آموزه‌های عمومی دین ناسازگار است، [آموزه‌هایی] که می‌گویند ما باید کمتر خودپرست باشیم و از نفس‌پرستی رها شویم. راه رستگاری، مشخصاً برای مسیحیان، کشتن نفس خویش در اتحاد با مسیح است. هدف این است که بیاموزیم که ممکن بودن خود را بپذیریم، نه آن که در مقابل آن جبهه بگیریم، و بنابراین از خودپرستی بکاهیم، نه این که بر آن بیفزاییم. از اینجاست که من نتیجه می‌گیرم ناواقع‌گرایی تنها تبیین از خداوند است که کفایت دینی دارد. (Cupitt, 1993b, p. 199-200)

در توضیح این دیدگاه او، رابین لوپیدوا، ضمن استفاده از تفکیک سه‌گانه نظریه‌های علمی به واقع‌گرایانه، پوزیتیویستی، و ابزارانگارانه، دیدگاه کیوپیت را ابزارانگاری الهیاتی^{۱۷} نام می‌دهد.^{۱۸} در حوزه فلسفه علم، بنا به توضیح لوپیدوا، ابزارانگاران قائل به این‌اند که نظریه‌های علمی غیرتوصیفی و صرفاً داستان‌ها و افسانه‌هایی هستند که واجد فواید عملی‌اند و رفتار اشیاء را پیش‌بینی‌پذیر می‌سازند (Le Poidevin, 1996, p. 108). بر همین قیاس، او از ابزارانگاری الهیاتی سخن می‌گوید که مطابق آن گفتارها و سخنان در مورد خداوند گفتارهایی داستانی هستند.

نه تنها جهنم بلکه بهشت نیز افسانه است. هدف از تأمل در باب داستان‌هایی در مورد خداوند، به وضوح، این نیست که ما را قادر به پیش‌بینی رفتار کیهان کند، بلکه این است که زندگی ما را دچار تحول کند. با داشتن تصویری از خوب بودن خداوند...، ترغیب می‌شویم که به سمت زندگی‌ای توأم با خودخواهی کمتر، و بنابراین رضایت‌بخش‌تر، حرکت کنیم. بنابراین، تصور خدا... وسیله‌ای است که از طریق آن می‌توان خوبی را

فهمید. (Le Poidevin, 1996, p. 111-112)

مصلوب ساختن مسیح، دفن او، و متعاقباً یافتن تابوت خالی او، تصاویری ... هستند که تحولات زندگی معنوی ما از خلال رنج کشیدن را بازنمایی می‌کنند. (Le Poidevin, 1996, p. 114)

۲. بدام و «ضرورت دینی واقع‌گرایی»

آزای کیوپیت واجد ابعاد مختلف معرفت‌شناختی و متافیزیکی است و هر کدام از اضلاع دیدگاه او را می‌توان مورد کنکاش و بررسی قرار داد. اما تمرکز اصلی پل بدام^{۱۹} بر مسئله تجربیات و احساسات دینی و عدم امکان جمع بین این اعمال دینی و باور به ناواقع‌گرایی است.^{۲۰}

بدام با کیوپیت موافق است که از زمان روشنگری بدین سو دریای ایمان دچار افول شده و متفکران مسیحی همواره با این فشار مواجه هستند که یا مسیحیت تاریخی را رها کنند و یا آن آموزه‌ها را مورد تفسیر مجدد قرار دهند. به همین جهت «تقریباً همه مسیحیان معاصر، در مقایسه با پیشینیان ایمانی‌شان، حداقل در مورد برخی از عناصر نظریه مسیحی کم‌وبیش ناواقع‌گرایند» (Badham, 1993, p. 183). بدام مثال‌هایی نیز از تغییر مواضع متفکران مسیحی نسبت به باورهای تاریخی مسیحیت ارائه می‌کند. مثلاً، به گفته او، وحی الهی همچون سابق معنای تحت‌اللفظی، مبنی بر انشای کتاب مقدس از جانب خداوند، ندارد؛ یا مرگ مسیح، نزد مسیحیان لیبرال، همچون کفاره‌ای برای آمرزش نسل بشر تلقی نمی‌شود. مسیحیان رادیکال نیز امکان ارائه تبیینی زیست‌شناختی برای مادر باکره یا وجود هر گونه محتوای عینی برای بازگشت دوباره مسیح و رستاخیز او را منتفی می‌دانند. از این جهت، شاید بتوان گفت که پیشنهاد کیوپیت در مورد دست شستن از باور به عینیت مفهوم خداوند، در واقع، برداشتن قدم آخر در مسیری باشد که بسیاری از مسیحیان در آن گام نهاده بودند. پیشنهاد کیوپیت این است که ضمن رد مدعیات گزاره‌ای مسیحیت ارزش‌های اخلاقی دینی را حفظ کنیم.

۲-۱. اصلاح فکر دینی: هرس شاخ و برگ‌ها، یا قلب ماهیت آن؟

بر مبنای تعبیر بدام، شاید کیوپیت در این اندیشه است که همان کاری را انجام دهد که

پروستان‌های لیبرال در پی آن بودند. اما در اینجا تفاوتی عمده وجود دارد و آن این که لیبرال‌ها در پی بازتفسیر آموزه‌های سنتی هستند، به گونه‌ای که هرس کردن شاخ‌وبرگ‌های زائد سبب حفظ هسته اصلی آن آموزه‌ها شود؛ اما پیشنهاد کیوپیت در آوردن قلب سیستم از جای خود است. کانون اصلی توجه بدام و متعلق اصلی نقد او، این است که

در کانون همه [انواع] ایمان خدا باورانه این باور قرار دارد که از طریق دعا و نیایش و تجربه دینی یا عرفانی می‌توان وارد رابطه‌ای با خداوند شد. این باور به مواجهه الهی، با این ادعا که چنین تجربه‌هایی هیچ منشأ متعالی ندارند و صرفاً برخاسته از ذهنیت فرد باورمند هستند، زیر سؤال می‌رود... در سرتاسر این قرون، مردان و زنان عمیقاً دین‌دار بی‌شماری با این هراس مواجه بوده‌اند که ممکن است ایمانشان بر یک توهم بنا شده باشد. (Badham, 1993, p. 184)

در تأیید این مدعا، بدام به دو نمونه اشاره می‌کند: اولین نمونه پیامبر اسلام است، که بنا به تعبیر بدام، اولین واکنش ایشان به احساس این که مخاطب ندای الهی قرار گرفته است این بود که مبدا این احساس چیزی بیش از یک تخیل نباشد. نمونه دوم نیز سنت آنسلم است که دچار این وسواس ذهنی شده بود که مبدا خدای کامل مطلق که محصول نظام فکری او بود صرفاً یک توهم باشد، و این اندیشه برای او سخت آزاردهنده بود. پس از ذکر این نمونه‌ها، و بیان اهمیت اساسی واقعی بودن منشأ این احساسات دینی، بدام نتیجه می‌گیرد که تجربه دینی، اگر فاقد یک منشأ و متعلق دینی باشد، امر باطل و بی‌معنایی است.

از نظر بدام، یکی از پیامدهای باور به تلقی ناواقع‌گرایانه از خداوند این است که امکان عشق ورزیدن به خداوند را از خدا باوران سلب می‌کند. این در حالی است که در متون دینی بر رابطه عاشقانه با خداوند تأکید بسیاری شده است:

اگر معنای عشق به خداوند را با مراجعه به مزامیر عهد قدیم یا نامه‌های عهد جدید بررسی کنیم، روشن خواهد شد که عشق به خدا متشکل از دو جزء است: تعهد و پایبندی عاطفی شخصی و اخلاص، و این اندیشه که چنین اخلاصی طبعاً منجر به حفظ دستورات الهی می‌شود. نزد مسلمانان و سیک‌ها نیز مدعاهای مشابهی وجود دارد، مبنی بر این که عالی‌ترین ارزش دینی تسلیم عاشقانه در برابر خدا و تبعیت از اراده مقدس اوست. (Badham, 1993, p. 185)

اما کیوپیت نه تنها اهمیت و اصالتی برای این گونه تجارب دینی قائل نیست، بلکه آنها را فاقد جایگاه معتبری در مسیحیت و امری مشرکانه و انحرافی الحادآمیز و مدرن از مفهوم ایمان می‌داند. او در تبیین خود از ایده احساس ارتباط با خداوند و اشکال شخصی یا عرفانی عبادت از روان‌شناسی فرویدی مدد می‌گیرد و آنها را صرفاً «اروتیسم تعالی‌یافته و پالوده‌شده» و «حالتی از شیفتگی یا بردگی اروتیک»^{۲۱} تلقی می‌کند.

پاسخ بدام به این موضع کیوپیت این است که بسیاری از مسیحیان بالغی که ازدواج کرده‌اند و ازدواج رضایت‌مندانده‌ای داشته‌اند احساس نیرومندی از ارتباط با خداوند دارند و به همین خاطر نمی‌توان تجارب دینی شخصی را ذیل مفهوم اروتیسم طبقه‌بندی و تحلیل کرد. او به سراغ داده‌های تاریخی می‌رود و با ذکر نمونه‌هایی، همچون اعترافات سنت آگوستین، نوشته‌های پدران کاپادوکیایی، نبایش‌های سنت آنسلم، ثناگویی‌های سنت برنارد، و اشعار عرفای قرون وسطایی انگلستان، تلاش می‌کند نشان دهد که رابطه صمیمانه و ارتباط عاشقانه با خداوند نه تنها یک بدعت مدرن و امری مشرکانه نیست، بلکه «قلب تپنده و سرچشمه معنویت مسیحی بوده است. از این روست که من معتقدم که واقع‌گرایی الهیاتی واجد ضرورت دینی است» (Badham, 1993, p. 187).

کیوپیت، به رغم مخالفتی که با تجارب دینی شخصی و عبادات فردی دارد، حضور و مشارکت در عبادت‌های جمعی را نه تنها برای کسی که ایمانی ناواقع‌گرایانه دارد بلکه برای یک خداناباور نیز معقول می‌داند. از نظر او «هدف عبادت اعلام تعهد کامل و بی‌طرفانه فرد به ارزش‌های دینی است» (Cupitt, 2001, p. 69)، لذا لزومی به پذیرش تعهدی وجودشناختی و فرض یک موجود الهی نیست که مخاطب این عبادت‌ها باشد و آن عبادات را معتبر گرداند.^{۲۲} در مقابل، بدام معتقد است که عباداتی که در کلیساها انجام می‌گیرد کاملاً سوییۀ واقع‌گرایانه دارد. به گمان او، می‌توان مشارکت مسیحیان لیبرال در عبادات جمعی را پذیرفت؛ اگرچه آنان با همه مدعاهایی که ذیل عبادات جمعی ابراز می‌شود موافق نیستند، به جای رها کردن آن آموزه‌ها به بازتفسیر و اصلاح انتقادی آن آموزه‌ها روی می‌آورند. اما این که یک ناواقع‌گرا یا خداناباور بتواند به شکل معقولی در این عبادات شرکت کند امری است که بدام با دیده تردید بدان می‌نگرد.

مدعای کیوپیت این بود که قسمت عمده‌ای از عبادات مسیحی شامل بخش‌هایی از

عهد قدیم بوده که بازتاب‌دهنده یک دستگاه فکری و فرهنگی متعلق به دوران قدیم بوده است، (دورانی سپری شده که اعتبار خود را از دست داده است) و به همین خاطر آن بخش‌های عهد قدیم حذف و به دست فراموشی سپرده شد. اگر مسیحیان مجاز باشند که اعمالی را به جا آورند که از قید باورهایی که زمانی در آن اعمال مفروض گرفته می‌شده است رها باشد، چرا ناواقع‌گرایان و خداناباوران نتوانند آن اعمال را به جا آورند، بدون این که به آن مفروضات نظری متعهد باشند؟

اما، پاسخ بدام، همان‌طور که اشاره شد، این است که مسیحیان آموزه‌های عهد قدیم را نه کاملاً رها کرده‌اند و نه تمام و کمال بدان پایبندند، بلکه در دل یک سنت بازتفسیری به بازخوانی آن متن پرداختند و همچنان آن بخش‌هایی از عهد قدیم را که مطابق با اندیشه مسیحی است به کار می‌برند. به همین جهت معتقد است که انجام دادن عبادت تنها برای یک مؤمن واقع‌گرا معقول است. این پیوند میان عبادت و واقع‌گرایی در سایر ادیان نظیر زرتشتی‌گری و اسلام و هندوئیسم نیز وجود دارد، و خدایی که مورد پرستش قرار می‌گیرد امری واقعی است.

۲-۲. لزوم واقع‌گرایی دینی برای امکان اتکای معنوی به خداوند

اما جدای از اهمیتی که بدام برای واقع‌گرایی از جهت معنادار ساختن اعمال دینی قائل است، او از زاویه دیگری نیز به این مسئله می‌نگرد. مطابق توضیح او، وقایع دردناک و ناگواری نظیر کشتارهای جنگ جهانی اول و قتل عام یهودیان در جنگ جهانی دوم سبب شده که بسیاری از مسیحیان در مورد مشیت الهی^{۲۳} دچار تردید شوند و نتوانند میان این رخدادها و باور به عدل الهی^{۲۴} جمع کنند و بپرسند که باور یا عدم باور به خداوند چه تفاوتی ایجاد خواهد کرد؟ به تعبیر او، بی‌پاسخ گذاشتن این سؤال راه را برای ناواقع‌گرایی هموار خواهد کرد.

پاسخ بدام این است که باور به وجود خداوند و برقراری یک رابطه شخصی عاشقانه مستحکم با او سبب ایجاد تغییرات درونی و نوعی قوت قلب در فرد می‌شود که در پرتو آن فرد رنج‌دیده می‌تواند شرایط دشواری را که در آن قرار می‌گیرد تحمل کند و آن دوران را پشت سر بگذارد. در واقع، ایمان واقع‌گرایانه، اگر رنج را نمی‌زداید، لاقلاً توان تحمل رنج را می‌افزاید و فرد را قادر می‌سازد تا در کوران ناملايمات و دشواری‌ها سر سلامت به در برد. خدای واقع‌گرایان، اگر رنج را از بین نمی‌برد، در رنج بردن انسان شریک می‌شود و قوت قلبی برای

مؤمنین خواهد بود. خدایی که اگر حضور نمی‌داشت تحمل آن شرایط ممکن نمی‌بود. در همین خصوص، بدام به تجربه‌ای شخصی اشاره می‌کند:

اسقف لئونارد ویلسون بیرمنگام، همو که مرا به کشیشی گماشت، می‌گفت که تا قبل از آن که در کمپ زندانیان جنگ در چانجی شکنجه شود، به آن اندازه که باید از عشق نگاه‌دارنده و رهایی‌بخش الهی آگاه نبود. از زاویه بیرونی [اگر نگاه کنیم]، خدا دقیقاً هیچ کاری انجام نداد. هیچ مشیت [الهی] خاصی او را از دست شکنجه‌گران نجات نداد، اما با این حال احساس او مبنی بر حضور خدایی که در رنج‌های او شریک است، نه فقط شرایط را برای او تغییر داد، بلکه متعاقباً او را در بقیه عمرش بر سر ایمان خویش باقی نگاه داشت. (Badham, 1993, p. 189)

اهمیت ایمان واقع‌گرایانه در این است که می‌تواند تجربه‌های انسانی را دچار تفاوت‌های اساسی و مهمی کند. این ایمان از آن جهت واجد قدرت تغییردهندگی است که مبتنی بر این باور است که خدای متعلق ایمان خدایی واقعی و حقیقی است. خدای ناواقع‌گرایان چنین کارکرد مهم و اثرگذاری را فاقد است.

باور به زندگی پس از مرگ مسئله دیگری است که کیوپیت و بدام بر سر آن اختلاف نظر دارند. از نظر کیوپیت، «این به لحاظ معنوی مهم است که فرد نباید به زندگی پس از مرگ باور داشته باشد، اما در عوض باید تلاش کند تا به هدف زندگی معنوی در تاریخ نائل شود» (Cupitt, 2001, p. 10).

به عقیده کیوپیت، ایمان به زندگی پس از مرگ باوری است که با مبانی دینی متعارض است. از نظر او، عالی‌ترین ارزش معنوی همانا بی‌طرفی^{۲۵} است: فرد مؤمن نباید عبادت را به واسطه فواید و منافع که در این زندگی یا زندگی پس از مرگ دارد انجام دهد، چرا که چنین عبادتی به لحاظ معنوی بسیار مخرب است. از طرف دیگر، درک این که زندگی ما با مرگ پایان می‌پذیرد و از بین می‌رویم، به زعم کیوپیت، سبب رهایی ما از خودخواهی و خودپرستی می‌شود. وی با کنار هم گذاشتن این دو نکته، نتیجه می‌گیرد که مبانی دین حکم می‌کند که دیدگاه واقع‌گرایانه در مورد زندگی پس از مرگ را کنار بگذاریم، فارغ از این که او هیچ احتمالی برای تحقق زندگی پس از مرگ قائل نیست و معتقد است که می‌میریم و از میان می‌رویم. پاسخ بدام به او این است که اگرچه با اهمیت فی‌نفسه زندگی فضیلت‌مندانه موافق است

و معتقد است که نیک‌رفتاری باید به خاطر خودش، و نه ثواب و عقاب انجام دادن یا انجام ندادنش، در پیش گرفته شود، ولی تفسیر کیویت از بی‌طرفی مأخوذ از کتاب مقدس نیست و ابتدائاً از کتاب سیسرو در باب دوستی وارد اندیشه مسیحی شده است و پیتر آبلارد نخستین نویسنده مسیحی بود که استدلال کرد که عشق ما به خداوند باید کاملاً بی‌طرفانه باشد. مطابق توضیح اتین ژیلسون، روی آوردن آبلارد به این دیدگاه نه صرفاً متأثر از سیسرو بلکه بدین سبب بود که او احساس کرد که عشق بادوام و فارغ از خودپرستی هلوئیس به او در تمام دشواری‌های زندگی اش نمایانگر برترین شکل عشق انسانی است. بدام نیز با این موافق است که وفاداری هلوئیس امری ستایش‌برانگیز است و برترین عشق عشقی دوطرفه و متقابل است. به گفته او،

عشق ورزیدن به خدا به خاطر بهشت همانند استفاده از دوستی برای رسیدن به جاه و مقام است. اما دستیابی به لذت در تجربه دینی و انتظار یک رؤیای سعادت‌آمیز را کشیدن یک انحراف نیست، بلکه تحقق از رابطه با خداوند است. همان گونه که آستین فارر می‌گوید: «بهشت دستمزد همقدم شدن با خدا نیست، بلکه مقصدی است که این راه بدان منتهی می‌شود». (Badham, 1993, p. 190)

بدام در پایان مقاله‌اش می‌گوید که عجیب نیست که کیویت بر آن عناصری از سنت مسیحی تأکید می‌کند که از ناشناختنی بودن خداوند، اهمیت داشتن رویکردی بی‌طرفانه به او، و از شب تاریک روح (که به نظر می‌رسد در آن راه دعا بسته است) سخن می‌گویند. اما به زعم بدام، گرچه بزرگ‌ترین آبای کلیسا از ابهام موجود در زبان و محدودیت‌های اندیشه انسانی آگاه بوده‌اند، در نهایت الهیاتی واقع‌گرایانه را در پیش گرفتند. آنها بر این باور بودند که در واقع در یک تاریکی با خدای حقیقی و زنده و مقدس مواجه می‌شوند، خدایی که آنها در او می‌زیند و حرکت می‌کنند و هستی دارند. تفسیر ناواقع‌گرایانه از سنت مسیحی مستلزم این است که بخش عمده‌ای از آن نادیده گرفته شود، چرا که در آن به تفصیل از «احساس کردن خدایی که در روح سکونت دائم دارد، [از] حرارت و گرمای عشق متقابل، و از نیکی خداوند در [حق] همه چیزها» (Williams, 1979, p. 175) سخن گفته می‌شود. از این رو، بدام معتقد است که هر گونه شباهتی میان الهیات سلبی در سنت عرفانی و ناواقع‌گرایی فلسفه مسیحی معاصر، تا حد زیادی، امری ظاهری است و قابل بسط تا اعماق ایمان تاریخی نیست. جمع‌بندی نهایی بدام چنین است:

آنچه بیشترین ارزش را در سنت مسیحی دارد همانا احساس حضور خداوند است. این ارزش نهایی بالامکان وابسته به بقای این باور است که خدا، به همان شکل که در ذهن ما وجود دارد، در واقعیت نیز وجود دارد. ممکن است این گونه باشد که کل فرهنگ ما در حال عبور از خلال شب تاریک روح باشد، و بازیابی اصیل ایمان شاید امکانی باشد که در آینده محقق شود. [اما] این امکان فقط و فقط هنگامی درک خواهد شد که مسیحیان بتوانند از واقعیت عینی داشتن وجود خداوند دفاع کنند. (Badham, 1993, p. 191)

۳. نقد فیلیپس بر واقع‌گرایی از دریچه فلسفه زبان

دی. زی. فیلیپس^{۲۶} در چارچوب فکری ویتگنشتاین متأخر می‌اندیشد. لذا ابتدا به کوتاهی به دیدگاه متأخر ویتگنشتاین در مورد منطق زبان اشاره‌ای می‌کنیم و سپس تأثیرات آن در اندیشه دینی را نشان می‌دهیم.

۳-۱. زبان به مثابه ابزار

دوره متأخر اندیشه فلسفی ویتگنشتاین با عبور تدریجی او از منطق یگانه زبان آغاز شد و نهایتاً به اینجا رسید که برای عبارات زبانی نه منطقی واحد و مبتنی بر تصویرگری وضعیت‌های ممکن امور بلکه منطق‌هایی متعدد و موازی، در واقع «قاعده»‌هایی گوناگون در خدمت اهدافی متنوع، وجود دارد. اگر در دوره اول، زبان حکایتگر از جهان تنها زبان معنادار بود، در دوره دوم هر یک از انحراف‌های زندگی دارای منطق و قاعده‌ای بود که چارچوب کاربرد زبان در هر یک از آنها را مشخص می‌کرد. در این دوره، معنای عبارات زبانی یکسره موکول و مبتنی بر نحوه کاربرد آن عبارات در دل اشکال مختلف زندگی شد، و زبان به ابزاری در جهت نیل به مقاصد عملی بدل گشت. هر بازی زبانی، از آنجا که واجد غایتی مخصوص به خود است، قاعده‌ای مخصوص به خود برای کاربرد عبارات زبانی دارد. به همین دلیل، باید از تعبیر فرامتنی مفاهیم دست شست و خیال وصل به نقطه‌ای ارشمیدسی، و بیرون از اشکال زندگی، را از سر بیرون کرد. ماییم و بازی‌های زبانی مختلف و متعددی که درگیر آنهایم، و لاغیر. هر چه را می‌خواهی بفهمی به نحوه کاربرد آن در یک بازی نگاه کن^{۲۷} و معنایش را بر این اساس دریاب، یعنی به کار بردنش را بیاموز.

بر همین مبنا، و از آنجا که چیزی به نام «بازی بازی‌ها» بی‌معناست، مفاهیمی چون

صدق و واقعیت، و اصولاً هر مفهوم معرفت‌شناختی یا متافیزیکی، معنایی درون‌متنی خواهند داشت. واقعیت موقوف به متن و سنت یا، به تعبیر ویتگنشتاینی، موقوف به بازی می‌شود. بدین صورت، در این چارچوب مسائل متافیزیکی و معرفت‌شناختی تماماً به مسائل زبانی تحویل می‌شوند. به تعبیری که خود ویتگنشتاین در هر دو دوره فکری خود بدان پایبند بود، مسائلی که سنت متافیزیکی با آن درگیر شده حاصل بدفهمی منطق زبان بوده و به سبب کاربرد معیوب زبان ایجاد شده‌اند. اگر منطق زبان مراعات شود، با هیچ مسئله متافیزیکی‌ای مواجه نخواهیم بود. از همین نقطه است که ناواقع‌گرایی ویتگنشتاینی متولد می‌شود.

۳-۲. زبان ناواقع‌گرای دین

بازتاب این اندیشه در حوزه دین نیز فرجامی مشابه در پی خواهد داشت. معنای گزاره‌های دینی را باید در دل رفتار و اعمال دینی جستجو کرد و از این رو، و بر خلاف مدعای واقع‌گرایان، این گزاره‌ها نه تنها اساساً در پی بیان چیزی در مورد واقعیت نیستند، بلکه نمی‌توانند باشند، چون چیزی تحت عنوان واقعیت عینی وجود ندارد. وقتی عینیت مدلول مفاهیم انکار شود، طبعاً نمی‌توان از دلالت آن مفاهیم بر واقعیت سخن گفت، و تأکید بر نقشی خواهد بود که یک مفهوم در عرصه عمومی و اجتماعی ایفا می‌کند. به تعبیر ویتگنشتاین، «اگر سؤال به شکل وجود خدا مطرح شود، این [سؤال] نقشی تماماً متفاوت از پرسش از وجود هر شخص یا شیئی که تاکنون به گوشم خورده بازی خواهد کرد» (Wittgenstein, 1967, p. 59). از این منظر، مهم آن کاری است که مردم به شکل جمعی با مفاهیم انجام می‌دهند، و نه آن شیئی که به نظر می‌رسد که یک مفهوم یا اسم بدان ارجاع می‌دهد. مفاهیم و گزاره‌های دینی، به جای آن که مدعیاتی راجع به یک واقعیت ممکن باشند، باید به عنوان یک تعهد درک شوند، تعهد مؤمنان به سبکی از زندگی. لذا همه تلاش‌هایی که واقع‌گرایان در جهت توجیه و عقلانی‌سازی مفاهیم و مدعیات دینی انجام می‌دهند یکسره پوچ و عبث خواهد شد، چرا که این مفاهیم و مدعیات از چنین تلاش‌هایی بی‌نیازند. ویتگنشتاین در گفتگویی با ام. اُسی. دروری^{۲۸} در مورد تصمیم دروری به این که کشیش شود به او می‌گوید:

نگران این خواهم بود که بکوشی برای باورهای مسیحی توجیهاتی فلسفی ارائه دهی، چنان که گویی براهینی مورد نیاز است.... نمادگری‌های مذهب کاتولیک، صرف نظر از کلمات، عالی است. اما هر کوششی که بخواهد آنها را در دستگاهی فلسفی سامان

دهد آزاردهنده خواهد بود. (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷)

مهم این است که آیا باورهای دینی خود را در شکل تعهد به نوعی از زندگی و تلاش برای رسیدن به غایتی معین متجلی بسازند یا نه. او در گفتگویی دیگر به دروری می‌گوید:

اما به خاطر داشته باش که مسیحیت عبارت از این نیست که دعا‌های بسیار بخوانند. در حقیقت گفتیم که نباید چنین کرد. اگر تو و من به شیوه‌ای دینی زندگی می‌کنیم، معنای آن نباید چنین باشد که دربارهٔ دین بسیار سخن می‌گوییم، بلکه این است که طرز زندگی ما متفاوت است. من معتقدم که فقط اگر بکوشی همیار دیگر انسان‌ها باشی سرانجام راه خود را به خدا خواهی یافت. (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷)

واکنش ویتگنشتاین به تلاش برای نشان دادن این که آیا اخباری که در کتاب مقدس مسیحیان در مورد وقایع تاریخی آمده مطابق با داده‌های تاریخی هست یا نه چنین بود:

فهمیدن، برای آن که مرا به تغییر کل زندگی‌ام وادارد، کافی نیست. (Wittgenstein, 1967, p. 57)

مسیحیت یک آموزه نیست. مرادم این است که نظریه‌ای در باب این که چه بر سر روح انسان آمده است یا خواهد آمد نیست، بلکه توصیف رویدادهای حقیقی در زندگی انسان است. چرا که «معرفت به گناه» یک رویداد واقعی است؛ همین طور یأس و نجات از طریق ایمان. (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۳۴)

نتیجه‌ای که ویتگنشتاین می‌گیرد این است که مسیحیت نمی‌تواند مبتنی بر تاریخ باشد، در همان معنایی از تاریخ که باور به یک واقعیت تاریخی قرینه‌ای برای وجود ناپلئون خواهد بود. توجه او تنها معطوف به وجوه عملی است. فصل اول کتاب دیدگاه دینی ویتگنشتاین، نوشته نورمن مالکوم، مملو از نقل‌قول‌هایی از ویتگنشتاین است که در آنها توجه خود را صرفاً معطوف به «نقش» و «کارکرد» مفاهیم دینی کرده و از باورهایی که مولد عملی متناسب با اهداف و غایات زندگی دینی^{۲۹} نیستند اعلام بیزاری می‌کند: «آنچه گفته شد البته بدان معنا نیست که نیایش‌ها و پرستش‌ها در حیات دینی منزلتی ندارند، بلکه منظور آن است که این امور اگر رفتار و عمل انسان را اصلاح نکنند بی‌ارزش خواهند بود» (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۲۸-۲۹).

ویتگنشتاین از بازی زبانی‌ای سخن می‌گوید که «... مبتنی بر دلیل نیست، معقول (یا نامعقول) نیست، فقط هست - مثل زندگی ما» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). از همین رو، نمی‌توان بیرون از یک بازی ایستاد و مبنایی برای آن دست‌وپا کرد، یا آن را نقد کرد. شخص یا درون یک بازی است و با دانستن نحوه استفاده از زبان در آن بازی به آن مشغول است، یا این که بیرون از بازی است و در نتیجه از فهم آنچه در آن بازی می‌گذرد و آنچه اهالی آن بازی می‌گویند عاجز است؛ حد وسطی وجود ندارد. از این زاویه، مفاهیمی مثل صدق، واقعیت عینی، توجیه عقلانی، و اساساً تمامی مفاهیم فلسفی، فاقد معنا هستند. به جای آن، فقط می‌توان از صدق یا توجیه عقلانی در درون یک سنت یا درون یک جامعه زبانی حرف زد، آن هم برای کسانی که درون آن سنت یا جامعه زبانی‌اند، و لاغیر. سخن گفتن از واقعیت نیز نیازمند و وابسته به چنین بستر و زمینه^{۳۰} آ‌ی است.

۳-۳. نقد فیلیپس بر واقع‌گرایی

فیلیپس یکی از پیروان این سنت فکری است. از نظر او، خدا باوران و خدا ناپاوران در دنیاهای متفاوتی زندگی می‌کنند و هیچ موقعیت خنثی یا فرادستانه‌ای نمی‌توان یافت که از فراز آن یکی از اینان به نقد دیگری اقدام کند. ایراد او به واقع‌گرایان این است که «باور داشتن»... را از شرایطی از زندگی انسانی که معنادهنده به آن [باور] هستند منفصل می‌کنند» (Phillips, 1993b, p. 89). او در نقد واقع‌گرایانی همچون بدام، تریگ، و پنلهایم، همین خط سیر را ادامه می‌دهد. در پاسخی که او به مقاله بدام داده است (Phillips, 1993a) پس از ذکر عباراتی که آنسلم در توصیف تجربه دینی خود بیان کرده است،^{۳۱} می‌گوید،

اگر بپرسیم که گفتن این که قلب و ذهن و روح کسی پر از لذت خداوند است به چه معناست، پاسخ [سؤال] به پدیده‌های منفعل ذهنی ارجاع نمی‌دهد، بلکه به فعالیت‌های فرد، فعالیت‌های لذت‌بخش، مورد بحث اشاره می‌کند. (Phillips, 1993a, p. 194)

به گمان او، واقع‌گرایانی چون بدام باور را بیرون از زمینه^{۳۲}‌هایی که تجربیات مهم دینی در دل آن زمینه‌ها معنا می‌یابند قرار می‌دهند. او به بخشی از مقاله دیگر خود که در آن به آرای پنلهایم و تریگ پرداخته اشاره می‌کند:

مطابق دیدگاه پنلهایم، هر کسی که متعهد به واقع‌گرایی باشد قبول خواهد کرد که حقایق

فراطبیعی‌ای که به نظر او ایمان بدانها نیاز دارد باید به راستی واقعیت داشته باشند تا بتوان ایمان حقیقی داشت، چرا که اگر آنها واقعیت نداشته و امری خیالی باشند (و یا، حتی در حالتی وخیم‌تر، قابل تبیین به شکلی منسجم نباشند)، آنگاه ایمان امری ناموجه خواهد بود. (Phillips, 1993a, p. 195)

بنا به توضیح او، فرد واقع‌گرا قبول دارد که خدا باوری پیامدهایی دارد که این پیامدها تشکیل‌دهنده تعهداتی هستند که یک زندگی را دین‌دارانه می‌کنند، اما اصرار دارد بر این که آن باور مستقل از تعهداتی است که ممکن است به دنبال آن بیایند و در واقع توجیهی برای آن تعهدات است.

به گفته بدام، دعا و نیایش و تجارب دینی و عرفانی متکی بر این باور هستند که از خلال این فعالیت‌ها و اعمال می‌توان وارد رابطه‌ای با خداوند شد. فیلیپس در این خصوص می‌پرسد:

اما اکنون بیایید پرسیم که نسبت دادن این باور به یک فرد چه معنایی دارد. چگونه می‌توانیم بدانیم که کسی دارای این باور است که مواجهه با خداوند در دعا و عبادت ممکن است؟ معمولاً با نگاه به نقشی که این باور در زندگی دینی شخص ایفا می‌کند. اما بدام زندگی دینی را بر باور مبتنی کرده است. (Phillips, 1993a, p. 195-196)

ایراد اصلی او به بدام همان ایرادی است که او متوجه پنلهایم و تریگ دانسته بود:

«من باور دارم» گزارش یا توصیفی از یک وضعیت ذهنی نیست، بلکه انجام یک عمل است، اظهار کردن چیزی است. اما مطابق دیدگاه پنلهایم، تریگ، و بدام، ماهیت باور را نمی‌توان در عمل [و فعالیت] یا انجام کاری بنا نهاد، لذا، مطابق دیدگاه آنان، خودِ عمل مبتنی بر چیزی است به نام «باور». (Phillips, 1993b, p. 88)

اما نقد فیلیپس فقط متوجه این جنبه از واقع‌گرایی نیست. به گمان او، این دیدگاه پیامدهای ناپذیرفتنی‌ای دارد و آن این که توان مقاومت در برابر خداناباوران را ندارد. به گفته او، تبیین واقع‌گرایانه از مفاهیم دینی نمی‌تواند از مصاف با چالش‌هایی که امثال فویرباخ و فروید و مارکس در برابر آنها ایجاد کرده‌اند^{۳۳} سر سلامت به در برد؛ در حالی که در تبیین ناواقع‌گرایانه فیلیپس، اساساً امکان چنین تصادمی میان خدا باوران و خداناباوران وجود ندارد، چرا که حضور هر یک از این دو گروه در بازی زبانی‌ای متفاوت با دیگری چنان شکافی ایجاد می‌کند که طرفین را از فهم سخن دیگری ناتوان می‌سازد، چه رسد به فهم و نقد و رد آن!

۴. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌ها

همان گونه که در مقدمه گفته شد، ورود به بحث واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی مستلزم اتخاذ موضع در مورد معناداری زبان و پیشنهاد معیاری برای آن است و موضع‌گیری در مورد دوگانه فوق مؤخر بر موضع‌گیری در مورد مسئله معناداری است. از میان سه نفری که آرایش‌شان شرح داده شد، فیلیپس موضع روشنی در این خصوص دارد، و ناواقع‌گرایی او از قضا ریشه در فلسفه زبان مختار او دارد. به دیگر سخن، ضابطه‌ای که او برای معناداری زبان برگزیده لاجرم نوعی از ناواقع‌گرایی را در پی خواهد داشت. کیویت اما بحث مفصل و مستقلی در این خصوص نکرده و به اشاراتی کلی بسنده کرده است؛ هرچند ماحصل دیدگاه او در خصوص معنا به چیزی کمابیش مشابه دیدگاه فیلیپس منجر شده است. اما به نظر می‌رسد که بدام به موضوعیت و اهمیت و اصالت این نکته کم‌توجه یا بی‌توجه است.

دفاع بدام از واقع‌گرایی از این زاویه است که امکان برخورداری از تجربه دینی و انجام اعمال و مناسک دینی مستلزم قول به واقع‌گرایی است. اما به نظر می‌رسد که این موقف، در مقایسه با مبانی معرفت‌شناختی و متافیزیکی واقع‌گرایی، از اهمیتی فرعی برخوردار باشد. به عبارت دیگر، اگرچه می‌توان با او در ربط و نسبتی ضروری که او میان امکان انجام اعمال دینی و داشتن موضعی واقع‌گرایانه در مورد مفاهیم دینی برقرار می‌کند همراهی کرد، اما باید خاطر نشان کرد که در دفاع از واقع‌گرایی اولویت اصلی دفاع از بنیادهای معرفت‌شناختی و متافیزیکی آن است. صرف این که ناواقع‌گرایی منجر به تهی شدن اعمال دینی از محتوای اصلی خود می‌شود، یا این که با سنت تاریخی منتشره که در مورد باورهای دینی وجود دارد ناسازگار است، سبب نمی‌شود که بتوان ضرورت واقع‌گرایی را از آن نتیجه گرفت. اگر کسی، همچون کیویت، قائل به این باشد که تمام آنچه می‌دانیم و می‌توانیم بدانیم تخته‌بند زمان و مکان و زبان است، و واقعیت را صرفاً امری بدانند که در فرآیندی تاریخی تولید شده و امکان نقد آن از منظری بیرونی منتفی است، صرف این که چنین نگاهی با تلقی عمومی مؤمنان ناسازگار است و با آنچه در سنت تاریخی مسیحی در مورد ارتباط با خدا نقل شده قابل جمع نیست نمی‌تواند او را مجاب به ترک دیدگاه خود کند. زیرا اساس فلسفی او همچنان به جای خود باقی است و این ترک ناچیز خدشه‌ای جدی بر بنایی که او ساخته است وارد نمی‌کند.

مسئله اساسی در بحث از واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی وجود یا عدم وجود واقعیتی بیرونی،

در پرتو ربط و نسبت آن با مفاهیم و مقولات ذهنی، و توضیح نحوه تعامل این دو دسته با یکدیگر است؛ یعنی از میان عوامل بیرونی و درونی آیا باید یکی را مقدم بر دیگری دانست (و اگر بله، کدام یک)، یا این که از اثر متقابل این دو عنصر سخن گفت. در حقیقت، باید توضیح داد که آیا واقعیت بیرونی‌ای که متعلق معرفت ما قرار بگیرد وجود دارد یا خیر، و در صورت وجود نحوه دسترسی ما بدان چگونه است - عرصه‌ای که شمار زیادی از نظریه‌های فلسفی را به خود دیده، و هر کدام از اجزاء آن در طول تاریخ فلسفه تحولات فراوانی را شاهد بوده، و انواعی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را پدید آورده است. به همین دلیل، دفاع بدام از واقع‌گرایی را، در غیاب پرداختن به این نکات، نمی‌توان دفاعی چندان کارا و مؤثر دانست.

موضع کیوپیت و فیلیپس در مورد مفاهیم نظری و نظریه‌ها نسبت‌گرایانه است. کیوپیت، همان گونه که شرح داده شد، معتقد است که حوزه عمومی و فرهنگ عواملی مقدم بر سایر عوامل و واجد اصالت‌اند، و ممکن نیست که بتوان بیرون از مناقشات دائم‌التغییر انسانی ایستاد و از واقعیت و معنا و حقیقت مطلق سخن گفت. فیلیپس نیز، با تاسی به ویتگنشتاین متأخر، هر عبارت زبانی را منضم به ضمیمه‌ای جمعی می‌داند که توجه به این ضمیمه ابتدائاً برای فهم آن عبارت زبانی و ثانیاً برای نقد آن لازم و ضروری است، و در غیاب این ضمیمه اصولاً هیچ معنایی برای زبان نمی‌توان فرض کرد. افزودن چنین عواملی صورتی نسبت‌گرایانه به دیدگاه این دو نفر می‌دهد و طبیعتاً اشکالات و موانع مهمی را به دنبال خواهد داشت.

اولین و شاید اساسی‌ترین ایراد این دیدگاه آن است که خودشکن^{۳۴} است: اگر سخن کیوپیت را در نظر آوریم که می‌گوید «نمی‌توان بیرون از مناقشات دائم‌التغییر انسانی ایستاد» و «هیچ واقعیت ثابت بیرونی‌ای نیست که از زاویه‌دیدهای متنوع ما کاملاً مستقل باشد»، آنگاه می‌توان از او در خصوص همین موضعش پرسید: آیا این دیدگاه واجد حقیقتی کلی و بیرونی است؟ به طریقی مشابه، اگر دیدگاه فیلیپس را به یاد بیاوریم که می‌گوید «باور داشتن» ... را [نمی‌توان] از شرایطی از زندگی انسانی که معنادهنده به آن [باور] هستند منفصل [کرد]»، عین پرسش بالا را می‌توان از او پرسید: آیا همین دیدگاهی که بیان شده متأثر از شرایط خاصی از زندگی انسانی است، یا حکمی است کلی؟ این پرسش، پرسش ساده‌ای است که ماهیت خودمتناقض نسبت‌گرایی را روشن می‌کند: این قبیل دیدگاه‌ها، در عین این که هر گونه

ایستادن بر موضعی فراتر را منکرند، و به تعبیر پسامدرن‌ها هر نوعی از فراروایت را نفی می‌کنند، گویی برای خود حق ایستادن بر فراز فرهنگ و جامعه و تاریخ را قائل‌اند و از آن موضع حکم به هم‌ارزی و قیاس‌ناپذیری روایت‌ها می‌کنند. غفلت اساسی در این است که توجه نمی‌کنند که نفی فراروایت جز از موضع یک فراروایت دیگر ممکن نیست، و نفی هر گونه «کلیت» خود حکمی «کلی» است. نسبت‌انگاران بن‌همان شاخه‌ای را می‌برند که خود نیز بر سر آن نشسته‌اند، و در عین رطب‌خوردگی حکم به منع رطب می‌کنند. از همین روست که، به تعبیر راجر تریگ، «نسبت‌باوران... مدعایی که برای دیگران قابل شنیدن باشد ندارند» (Trigg, 2010, p. 654).

اگر از زاویه دیگری به این مسئله نگاه کنیم، یکی از اغراض اصلی در اصالت بخشیدن به عوامل جمعی یا فرهنگی-تاریخی، در واقع، طرد و نفی متافیزیک است، و این را می‌توان شاه‌بیت رویکردهای نسبت‌گرایانه دانست.^{۳۰} اما تأمل در اجزاء مختلف چنین رویکردهایی نشان می‌دهد که اگرچه حکم به لزوم طرد متافیزیک می‌کنند، خود ناگزیر از اتخاذ موضع متافیزیکی‌اند.

شاید کیویت متوجه نیست آنگاه که می‌گوید «هر چیزی محصولی تاریخی، [و] امری ممکن» است، مفهوم «امکان» که مفهومی متافیزیکی است را به کار می‌گیرد و برای توضیح و تعریف «امکان» ناچار است که آن را به عنوان یکی از طرفین دوگانه «ضرورت/امکان» در نظر بگیرد. به عبارت دیگر، معنای هر یک از این دو وابسته به دیگری است، و اگر «ضرورت» معنا نداشته باشد، «امکان» نیز فاقد معنا خواهد بود، و بالعکس. همین طور، آنگاه که می‌گوید «من بر این باورم که تنها یک جهان وجود دارد و آن همین جهان است»، گویی توجه ندارد که بحث از «وجود» جهان در واقع بحثی متافیزیکی است. مخلص کلام این که بدون داشتن موضع متافیزیکی روشن نمی‌توان هیچ یک از این گونه مفاهیم را به کار برد.

متأثر از نکته بالا و به عنوان یکی از پیامدهای اساسی آن، دومین ایراد نسبت‌گرایی را می‌توان در حکم به عدم امکان گفتگو دانست. اگر این تعبیر کیویت درست باشد که «مردم زمان‌های مختلف در جهان‌های مختلفی زندگی می‌کنند» (Cupitt, 1990, p. 105)، که فرد در میان دیوارهای تاریخ، فرهنگ، سنت، و به تعبیر ویتگنشتاینی‌ها در درون بازی زبانی‌ای که متعلق بدان است، محصور است، و باید زبان را آن گونه به کار برد که قواعد جمعی جامعه

زبانی‌ای که او در میان آنان است حکم می‌کند، و دیگری بیرون از آن مقطع تاریخی یا بیرون از آن جامعه ناتوان از فهم کلام او و درک مفاهیم اوست، دیگر چه جای سر برآوردن و دیگری را دیدن و با او هم کلام شدن؟ دیوار ستبری که میان این و آن کشیده می‌شود، و تفاوت بنیادینی که بین جهان مؤمنان و خداناباوران فرض می‌شود، هر کدام از طرفین را به «گنگی خواب‌دیده» بدل می‌کند که نه می‌تواند چیزی بگوید و نه، اگر هم چیزی بتواند بگوید، گوشی برای شنیدن او هست.

طرفه آن که بسیاری از ناواقع‌گرایان و نسبت‌انگاران مدعی‌اند که موضعشان منجر به تحکیم ارزش‌های اخلاقی‌ای نظیر رواداری و تساهل شده^{۳۶} و کاهش مخاصمات و خشونت‌ها را سبب می‌شود،^{۳۷} اما و صد اما که از منتفی شدن امکان گفتگو تا تولید خشونت و تعصب راهی نیست!

می‌توان مشکل را این گونه بیان کرد: «نفی ارزش‌های فرازین نفی ارزش‌های فرازین است!» و اگر این گونه باشد، که هست،^{۳۸} دیگر چه جای سخن گفتن از ارزش‌هایی همچون تساهل و مدارا؟ چرا که نسبت‌گرایی امکانی برای تثبیت و دفاع از تساهل و مدارا، به عنوان ارزش‌های عالی، باقی نمی‌گذارد. اگر هر موضع و دیدگاهی همراه با ضمیمه‌ای تاریخی، فرهنگی، یا زبانی باشد، و لذا مقید، آنگاه دیگر امکان کلیت‌بخشی بدان وجود نخواهد داشت. در این صورت، چرا اموری مثل لزوم تساهل و مدارا از این قاعده مستثنی باشند؟ مگر نه این است که درست در همین جایی که امکان دفاع از ارزش‌هایی مثل مدارا از میان می‌رود خشونت آغاز می‌شود؟

اگر از چرایی لزوم تساهل و مدارا پرسیده شود، پاسخ به سؤال مستلزم ترک گفتن نسبت‌گرایی و ایستادن در موقعیتی فراتر از هر کدام از روایت‌ها خواهد بود.

از زاویه‌ای دیگر، یکی از مشکلات اصلی در اینجاست که فیلیپس، ویتگنشتاینی‌های متأخر، و اصولاً همه نسبت‌باوران، توجهی به این ندارند که حکم به مدارا با «دیگری» مؤخر بر تفکیک «خود/دیگری» است. اگر بناست که در مورد «دیگری» روادار باشیم و «تفاوت»‌ها را به رسمیت بشناسیم، پیشاپیش باید در موضعی بایستیم که امکان توضیح و تبیین «تفاوت»، و در نتیجه جدا کردن «خود» از «دیگری» وجود داشته باشد. کسی که خود را محصور در شرایط تاریخی یا فرهنگی یا یک بازی زبانی کند قاعداً امکان تمایز میان «خود» و «دیگری»

را نخواهد یافت. مسلماً، اگر امکان فهم را مقید به حضور در جامعه زبانی خاص کنیم، یا هر «توضیح»ی را مقید به مؤلفه‌های تاریخی یا فرهنگی کنیم، امکان تفکیک «خود» از «دیگری» و در نتیجه توضیح «تفاوت»ها را از بین برده‌ایم.

به عبارت دیگر، «خود» مقید و محدود به قیود گفته شده امکان ایستادن در جایی که از آنجا بتواند «خود» را از «دیگری» جدا کند ندارد. در واقع، چنین تفکیکی مستلزم حدی از انتزاع و تجرید و امکان فراروی از زبان و زمان است، کاری که از سوژه در بند تاریخ و فرهنگ و جامعه زبانی بر نمی‌آید.

کیویت و فیلیس هر دو از موضعی دین‌دارانه به دفاع از ناواقع‌گرایی پرداخته‌اند و هر کدام در تلاش‌اند تا با رویکرد خاص خود دین را از گزند انتقادات خداناباوران در امان نگه دارند. از طرفی، یکی از دغدغه‌های همیشگی مؤمنان این بوده که باورهای دینی را از اقسام خرافه و جادوگری جدا کنند و با دفاع از بهره‌مندی باور دینی از حقیقت صف خود را از خرافه‌پرستان و جادوگران جدا کنند. همچنین، تاریخ اندیشه دینی منازعات نظری فراوانی را میان نحله‌های مختلف دینی به خود دیده که تمییز میان اقسام حقیقی دین از انواع محرف و مغلوط در کانون این منازعات قرار داشته است. اصولاً شکل‌گیری بسیاری از جنبش‌های اصلاح دینی در ادیان مختلف بدین سبب بوده که گروهی از دین‌داران، با مشاهده اشکال موجود اندیشه دینی و نظر به تبعات نظری و عملی نامقبول آنها، در راستای زدودن کاستی‌ها و معایب کوشیده و تلاش کرده‌اند تا بدیلی مقبول‌تر برای اندیشه دینی موجود ارائه کنند.

اما دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه، در بهترین حالت، مستلزم پذیرش نوعی از پلورالیسم معرفتی هستند^{۳۹} و از ورود به این منازعات عاجز، و لاجرم تنها می‌توانند حکم به هم‌ارزی دین‌باوری و خرافه‌پرستی و جادوگری کنند، و همچنین از داوری میان اقسام متنوع باور دینی ناتوان خواهند بود، امری که به نظر نمی‌رسد برای مؤمنان قابل پذیرش باشد.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، فیلیس معتقد است که واقع‌گرایی، برخلاف ناواقع‌گرایی او، تاب مقاومت در برابر انتقادات کسانی چون فروید و مارکس را ندارد. جدای از این که آیا واقع‌گرایی می‌تواند در مقابل چنان منتقدانی تاب بیاورد یا خیر، می‌توان با فیلیس موافق بود. روایت تقلیل‌گرایانه‌ای که او از دین ارائه می‌کند اساساً چیزی از مدعیات دینی باقی نمی‌گذارد که بخواهد محل نقد باشد یا نباشد. این که مفاهیم دینی برای دیگرانی بیرون از بازی زبانی

دین نه تنها قابل نقد بلکه قابل فهم هم نیست، یعنی این که میدان نقد و گفتگو را باید همچون شهری دانست که «خالی است ز عشاق»، و لاجرم نه موافق و نه مخالفی وجود خواهد داشت «که از خویش برون آید و کاری بکند». لذا به نظر می‌رسد که در تقابل میان ناواقع‌گرایی و خداناباوریِ واقع‌گرا دومی سخن قابل فهم‌تری می‌گوید.

یادداشت‌ها

۱. اگرچه کسانی مثل اندرو مور (Andrew Moore) و مایکل اسکات (Michael Scott) معتقدند که پرداختن به این بحث در فلسفه دین با مقداری تأخیر فاز نسبت به فلسفه اخلاق یا فلسفه علم همراه بوده و این بحث به مقدار شایسته پرورانه نشده است. نک. Moore and Scott, 2007, p. 2.
۲. به تعبیر فرگه، مصداق گزاره همان ارزش صدق آن است.
۳. می‌توان موضع راجر تریگ را در همین راستا تحلیل کرد، آنجا که چنین می‌گوید:

واقع‌گرایان ضرورتاً مدعی این نیستند که چیزی وجود دارد. [بلکه] می‌گویند آن شیئی مورد بحث می‌تواند وجود داشته باشد... همچنین خداناباوران نیز ممکن است با این موافق باشند. آنها شاید بپذیرند ممکن است که خدایی وجود داشته باشد، اما بر این باور باشند که وجود ندارد. این استدلالی است درباره آنچه وجود دارد. خداناباوران بر این باورند که واقعیت مشتمل بر خدا نیست، اما این که حاضرند تا از کذب آن [یعنی کذب گزاره «خدا وجود دارد»] سخن بگویند، این را به ذهن متبادر می‌کند که امکان برخی آشکال صدق در این حوزه را تصدیق می‌کنند. لادری‌گرایان نیز، به شکلی مشابه، حکم کردن درباره این موضوع را تعلیق می‌کنند. (تأکیدها از نگارنده است.) (Trigg, 2010, p. 652)

۴. البته کسانی مثل اندور اس. ایشلمن (Andrew S. Eshleman) به این تفکیک توجه نکرده و تعریفشان از واقع‌گرایی مبتنی بر خلط این دو مفهوم است. نک. Eshleman, 2005.

5. Roger Trigg
6. Robin Le Poidevin
7. Nancy Murphy
8. Brad J. Kallenberg
9. transparent
10. opaque
11. things-as-they-appear
12. things-as-they-are-in-themselves
13. instrumentalist
14. perspectival

15. Being

اشاره کیوپیت در اینجا به فلسفه کلاسیک است.

16. Primitivism

17. Theological Instrumentalism

۱۸. البته از آن به عنوان الهیات رادیکال (Radical Theology) نیز نام می‌برند.

19. Paul Badham

۲۰. با توجه به محدودیت دسترسی به منابع، تنها مقاله بدام در کتاب *Is God Real?* در دسترس بود و بررسی آرای احتمالی دیگری که ممکن است او در مورد واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی داشته باشد میسر نشد.

21. state of erotic fixation or enslavement

۲۲. از نظر بدام، این موضع کیوپیت یادآور گفته کانت در کتاب دین تنها در محدوده عقل است، مبنی بر این که دین‌داری «صرفاً باید وسیله‌ای برای تحکیم و تقویت آن چیزی باشد که به خودی خود سبب پدید آمدن انسان بهتری می‌شود، یعنی یک خلق و خوی فضیلت‌مندانه، و در نتیجه تنها هدف اصیل دعا و عبادت تثبیت خیر در ما و نشر و بسط خیر در جوامع اخلاقی است». اگرچه کانت نیز تصدیق می‌کرد که این سخن او مطابق با آن چیزی که واقعاً در کلیساها انجام می‌شد نبود و به همین دلیل او هیچ‌گاه واقعاً در عبادات جمعی شرکت نکرد.

23. providence

24. theodicy

25. disinterestedness

26. D. Z. Phillips

۲۷. «تکرار کنم: فکر نکنید، نگاه کنید!» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹، ص ۷۶، بند ۶۶).

28. M. O'C. Drury

۲۹. غایت زندگی دینی، از نظر ویتگنشتاین، رسیدن به آن چیزی است که او تحت عنوان «احساس ایمنی مطلق» از آن نام می‌برد: «منظورم آن حالت ذهنی است که در آن شخص مایل است که بگوید «من ایمن هستم، هر اتفاقی که بیفتد هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیب رساند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷).

30. Context

۳۱. «چنان لذت کاملی را یافته‌ام که کامل‌تر از آن امکان ندارد. لذتی است که تمام قلب و ذهن و روح را اشباع می‌کند. به راستی که تمام وجود انسان را در بر می‌گیرد و باز هم لذت را پایانی نیست» (Anselm, 1973, p. 265).

32. Context

۳۳. چالش‌هایی که به تصدیق خود بدام «نقد‌های مخربی برای دین هستند» (Badham, 1993, p. 185).

34. self-defeating

۳۵. برای نمونه، نک. رورتی، ۱۳۹۴.
۳۶. برای مثال، کسانتی از خدمت ناواقع‌گرایی به لیبرالیسم سخن گفته‌اند. نک. McGraw, 2008.
۳۷. برای نمونه، کیوپیت، همان‌طور که به هنگام توضیح آرای او ذکر شد، قائل به این است که رویکرد او «ریشه‌های خودخواهی ما را از بین می‌برد و رهایمان می‌کند تا با دیگر فناشوندگان و با خودمان مهربان‌تر باشیم» (نک. Cupitt, 1993b, p. 199-200).
۳۸. چرا که این گزاره توتولوژیک است!
۳۹. دلیل این که گفته شد «در بهترین حالت» مستلزم پذیرش نوعی از پلورالیسم معرفتی است «این است که لازمه دفاع از پلورالیسم معرفتی نیز قرار داشتن در نقطه‌ای بیرون از اقسام دیدگاه‌های معرفتی است، و در ناواقع‌گرایی کیوپیت و فیلیپس جایی برای این نقطه بیرونی وجود ندارد.

کتاب‌نامه

- رورتی، ریچارد (۱۳۹۴)، «مخالفت با روحانیون سیاسی مسیحی و انکار وجود خدا»، در آینده دین و خدا در مسیحیت، ریچارد رورتی و جیانی واتیمو، ترجمه کاوه حسین‌زاده و ناصر نصیری، تهران: علم.
- مالکوم، نورمن (۱۳۸۳)، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، تهران: گام نو.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۳)، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس، چ ۲.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۴)، «سخنرانی درباره اخلاق»، در از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهون، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی، چ ۴.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۹)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز، چ ۵.
- Alston, William (1995), "Realism and the Christian faith," in *God, Reason and Religions, New Essays in Philosophy of Religion*, Eugene Thomas Long (ed.), Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Anselm, St. (1973), *Prayers and Meditations*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- Badham, Paul (1993), "The Religious Necessity of Realism," in *Is God Real?*, Edited by Joseph Runzo, St. Martin's Press.
- Cupitt, Don (1990), *Creation Out of Nothing*, SCM Press.
- Cupitt, Don (1993a), "Anti-Realist Faith," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.
- Cupitt, Don (1993b), "The Religious Adequacy of Non-Realism," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.
- Cupitt, Don (2001), *Taking Leave of God*, SCM Press.
- Eshleman, Andrew S. (2005), "Can an Atheist Believe in God?," *Religious Studies*, 41.
- Le Poidevin, Robin (1996), *Arguing for Atheism*, Routledge: London and New York.

- McGraw, Clare (2008), "The Realism/Anti-Realism Debate in Religion," in *Philosophy Compass*, Vol. 3, Issue 2.
- Moore, Andrew, and Michael Scott (2007), *Introduction of Realism and Religion, Philosophical and Theological Perspective*, Ashgate Publishing Limited.
- Murphy, Nancy, and Brad J. Kallenberg (2003), "Anglo-American postmodernity: a theology of communal practice," in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Kevin J. Vanhoozer (ed.), Cambridge University Press.
- Phillips, D. Z. (1993a), "How Real is Realism? A Response to Paul Badham," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.
- Phillips, D. Z. (1993b), "On Really Believing," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.
- Trigg, Roger (2010), "Theological Realism and Antirealism," in *A Companion to Philosophy of Religion*, Charles Taliaferro, Paul Draper and Phillip Quinn (eds.), Blackwell Publishing Ltd.
- Williams, Rowan (1979), *The Wound of Knowledge*, London: Darton, Longman & Todd.
- Wittgenstein, Ludwig (1967), *Wittgenstein Lectures & Conversations on Aesthetic, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), University of California Press.

Religious Realism vs. Anti-realism: Revisiting Don Cupitt, Paul Badham and D. Z. Phillips

*Ali Sadeqi*¹

Reception Date: 2015/7/12

Acceptance Date: 2015/09/30

Realism/anti-realism controversy has always been crucial in the history of philosophy, so that it has affected all philosophical areas, including religious belief, in which admitting realistic/anti-realistic approach has a wide range of influences in all religious concepts. After shedding some lights on preliminary issues concerning the nature and kinds of formulation of realism/anti-realism controversy, the present study is aimed at analyzing and comparing two kinds of Anti-realism: Don Cupitt's one which relies on his reading of modern philosophy (especially Nietzsche's), and D. Z. Phillips's one which uses Wittgenstein's later philosophy of language. Based on these foundations, they end with elimination of metaphysics and lead to one kind of relativism. So, application of these views on religious belief leads their attention to practical aspects rather than conceptual and theoretical ones. At this very point, Paul Badham, on the contrary, believes as a realist that performing rituals and prayers, in the absence of religious notions would be impossible, and having a realistic approach to the one who is worshiped (namely God), is an inherent part of religious practices. Finally, we show that these kinds of Anti-realism face with the problems which are insurmountable. Also, we will show that Badham's Realism is not strong enough to cope with Anti-realism.

Keywords: religious realism, religious anti-realism, relativism, Cupitt, Badham, Phillips

1. PhD Student of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: a.sadeghi61@gmail.com

Contents

Kierkegaard's Religious Understanding of "Subjectivity"	1
<i>Mohammad Asghari and Neda Mohajel</i>	
Al-Ghazali on the Training Role of Prophets in Human's Epistemic Development	23
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and Eleonore Stump	47
<i>Omehani Jarrahi and Abd-al-Rasool Kashfi</i>	
Analogical Theology or Gradational Theology	69
<i>Aflatun Sadeghi</i>	
Religious Realism vs. Anti-realism: Revisiting Don Cupitt, Paul Badham and D. Z. Phillips	91
<i>Ali Sadeqi</i>	
Invention of the meaning in Sartre's view and criticism in accordance with cognitivism principles	119
<i>Davoud Sedighi and Amirabbas Alizamani</i>	
Optimistic Naturalism and the Meaning of Life	143
<i>Masud Tusi Saeedi</i>	
Mulla Sadra on the Relation between Religious Language and Reality	165
<i>Vahide Fakhar Noghani and Sayyid Morteza Hoseini Shahrudi</i>	
A New Recast of Gödel's Ontological Argument in Hájek's Language	183
<i>Mohammad Maarefi and Mohsen Feyzbakhsh</i>	
Thomas Aquinas on Imperfect and Perfect Happiness and Seeing God	205
<i>Hosein Hooshangi and Mansooreh Maleki</i>	
Subscription Form	223
Abstracts (in English)	225

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 14, No. 1, (Serial 27), Spring & Summer 2016

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'di

Editor in Chief: Reza Akbari

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

240 Pages / 30000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Management of Technical and Printing: Management of Production and
Publication of Scientific Works

Tel: 88084001-5 (528), Fax: 88094915, E-mail: mag@isu.ac.ir

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office

Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915