

دریای ایمان: بررسی خوانش ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت

سعیده فخار نوغانی*

اشاره

در کنار هم قرار گرفتن دو واژه ناواقع‌گرایی و دینی، مفهوم کلامی جدیدی را می‌سازد. مسئله ناواقع‌گرایی دینی با ابتدا بر پیشینه‌ای از تأملات فلسفی در خصوص واقعیت داشتن جهان اعم از محسوس و نامحسوس، وجود حقایق مابزای مفاهیم دینی را انکار می‌کند. این رویکرد نوین کلامی هرچند به استناد اندیشه‌های ویتگنشتاین و نیز مبانی زبان‌شناختی پست‌مدرنیسم در فضایی فلسفی قرار دارد، اما ندای اعتراض در مقابل مرجعیت مطلق کلیسا نیز بیانگر جنبه‌های اجتماعی آن است. مخالفان این رویکرد که به نوعی اصالت واقع در خصوص مفاهیم دینی قائل هستند، توجه ویژه‌ای به مسئله صدق و متفرعات معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن اختصاص داده‌اند و در مقایسه با مفهوم ایمان، آن را همچون اقیانوسی آرام و بی‌کران معرفی کرده‌اند. نوشتار حاضر در سه محور تدوین و ارائه شده است. ابتدا پیشینه‌ای از بحث ناواقع‌گرایی دینی ارائه می‌شود و سپس خوانش ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت، بررسی می‌گردد. در مقابل نیز دفاعیه‌های الاهیات واقع‌گرا (real)، با تکیه ویژه بر نقد برایان هیلث‌ویت، در قالب سه رویکرد کارکردی، زبان‌شناختی، و معرفت‌شناختی مورد توجه قرار خواهند گرفت، و در نهایت برتری رویکرد معرفت‌شناختی بر زبان‌شناختی به‌عنوان ایده نهایی این نوشتار پیشنهاد خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ناواقع‌گرایی دینی، الاهیات واقع‌گرا، پست‌مدرنیسم، دان کیوپیت

۱. مقدمه

این روزها عبارت «دریای ایمان» بی‌درنگ نام دان کیوپیت (Don cupitt) کشیش و فیلسوف انگلیسی را به خاطر می‌آورد؛ کشیشی که بیشتر به سنت فلسفی تعلق دارد تا سنت دینی. دین از منظر کیوپیت همچون دریای موج و خروشان از ایمان و سرسپردگی است که به هیچ ساحلی منتهی نمی‌شود. این نگرش که تداوم رویکرد کسانی چون فوئرباخ، فیلیپس، بریث‌ویث و... است به ناواقع‌گرایی دینی شهرت دارد.

مخالفان این رویکرد که به نوعی اصالت واقع در خصوص مفاهیم دینی قائل هستند، به مسئله صدق و متفرعات معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن توجه ویژه‌ای اختصاص داده‌اند و در مقایسه با مفهوم ایمان، آن را همچون اقیانوسی آرام و بی‌کران معرفی می‌کنند. اصطلاح اقیانوس صدق را — که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد — از دفاعیه واقع‌گرایانه برایان هبلث‌ویت (Brian Hebblethwaite) وام گرفته‌ام. با توجه به اهمیت این بحث در الاهیات معاصر این نوشتار را بر اساس سه محور اصلی تدوین کرده‌ام. ابتدا به مفهوم ناواقع‌گرایی دینی و مدعاهای آن خواهیم پرداخت. سپس اندیشه کیوپیت را در خصوص دین، به‌عنوان نماینده معاصر این تفکر، تشریح خواهیم کرد، و در آخر نیز به نقادی الاهیات واقع‌گرا اشاره خواهیم نمود.

۲. ناواقع‌گرایی دینی

در کنار هم قرار گرفتن دو واژه ناواقع‌گرایی و دینی، مفهوم کلامی جدیدی را می‌سازد که به تبع بستر فلسفی ذوابعاد خود، از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی است. ناواقع‌گرایی فلسفی که با مفاهیم دیگری همچون اصالت ذهن (subjectivism) — در مقابل اصالت عین (objectivism) — و مسئله صدق (Truth) مرتبط است، وجود حقایق مستقل از ذهن بشر را انکار می‌کند. ناواقع‌گرایان در پاسخ به این سؤال که آیا جهان و آنچه تحت عنوان واقعیت قرار می‌گیرد، ساخته اندیشه بشری است یا فی‌نفسه و بدون قرار گرفتن در چارچوب فکر انسان اصالت دارد، فرض اول را برمی‌گزینند.

هرچند ریشه این بحث را می‌توانیم در آرای افلاطون و ارسطو جست‌وجو کنیم و سؤال از تقدم وجود بر دانستن یا برعکس را به درازای عمر اندیشه‌های فلسفی انسانی

بدانیم، اما کاربرد این مسئله در معنای جدید آن، با اندیشه‌های فلاسفه مدرنی از جمله دکارت و به‌خصوص کانت ظهور و بروز بیشتری پیدا کرد.

دکارت با تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه، و استناد کیفیات ثانویه مثل رنگ و بو به ادراک مدرک، زمینه را برای نفی اصالت حداقل بخشی از جهان فراهم نمود (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۴۵). اما پای‌بندی دکارت به دین مسیحی مانع از این شد که فلسفه او به انکار وجود خدا بینجامد. خدای دکارت تصور واضح و متمایزی از جوهری متفکر، نامخلوق و مستقل بود که بالطبع، فطری انسان است و چنین تصویری بی‌درنگ ما را به اثبات موجودی در خارج سوق می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۶۵). اما نقشی که کانت برای ذهن و لزوم تطبیق یافتن عین با ذهن در فرایند شناخت قائل شد، حوزه معرفتی انسان را به شناخت شیء پدیدار شده محدود کرد (موسی اکرمی، ۱۳۸۴: ۴۵). بر مبنای سخن کانت، ساختار انسانی ما نمی‌تواند با تجربه به واقعیت دست یابد؛ زیرا دستیابی به واقعیت اشیا غیرممکن است. لذا همه اشیا بر مبنای شاکله‌بندی ذهن انسان، و زبانی که وجودی گفتاری به آنها می‌بخشد، واقعیت‌مند می‌شوند. بدیهی است که این امر تبعات الاهیاتی داشت و الاهیات نظری را از اعتبار ساقط کرد.

در قرن نوزدهم واقع‌گرایی و متافیزیک دوباره ظهور پیدا کردند و چارچوب‌های فلسفه کانت را که تا آن زمان بر کل فلسفه مسلط بود، درهم شکستند. پیش‌درآمد این نورنالیسم با مقاله مشهور مور با عنوان «رد ایدئالیسم» (Refutation of Idealism) آغاز شد. این تحول جدید به نوعی رئالیسم بی‌واسطه قائل بود، یعنی می‌توان مستقیم و بدون واسطه، واقعیت آن سوی ذهن را ادراک کرد (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ۳۶). البته این رویکرد نورنالیستی در حوزه مسائل نظری مطرح شد و در نهایت به عدم صلاحیت دین و اخلاق به‌عنوان سرچشمه‌های مسائل فلسفی حکم داد. از نظر راسل فلسفه آماده‌کننده راه برای علم است و هرگونه رمانتیسم و عرفان را باید از آن حذف کرد (همان: ۳۸).

در کنار این تلاش‌ها جهت احیای رئالیسم می‌توانیم به مکتب نوتومیسم اشاره کنیم که نظریه شناختی آن واقعیت‌گراست و شناختن را عبارت از ادراک شیء فی‌نفسه می‌داند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۴۱۷-۴۳۳).

پژوهش‌های فلسفی معاصر نیز جریان مسئله واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی را

دنبال می‌کنند؛ به طوری که می‌توان پیدایش مکاتب پدیدارشناختی، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم، پراگماتیسم، ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم را متأثر از موضع‌گیری در خصوص این مسئله دانست.

با عنایت به این پیشینه، بهتر است ابتدا به ایضاح مفهومی ناواقع‌گرایی و به تبع آن ناواقع‌گرایی دینی بپردازیم. آنچه در بدو امر با شنیدن مفهوم ناواقع‌گرایی به ذهن متبادر می‌شود انکار صدق مفاهیم در عالم خارج است؛ اما قرائت‌های معتدل‌تری از ناواقع‌گرایی نیز وجود دارند. مثلاً در یک تعریف، ناواقع‌گرایی ناظر به دیدگاهی است که جملات خبری درباره عالم را، به صورت عینی، نه صادق و نه کاذب می‌داند. در اینجا مقصود از عینی به معنای امری مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۳). دقت در این تعریف نشان می‌دهد که ناواقع‌گرایی لزوماً به معنای انکار صدق نیست، بلکه نسبت به صدق و کذب به صورت عینی، موضعی خنثا دارد و بدون در نظر گرفتن زمینه و متن گزاره مورد نظر، قضاوتی درباره صدق و کذب انجام نمی‌دهد. در این دیدگاه معنای یک اصطلاح با توجه به کاربرد آن مورد سنجش قرار می‌گیرد. در مقابل آن، واقع‌گرایی جملات خبری را مستقل از نظام فکری بشری و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آن، صادق و یا کاذب می‌داند. از نظر یک واقع‌گرا «خدا وجود دارد» یک قضیه صادق است؛ هرچند انسانی وجود نداشته باشد که به این قضیه باور و اعتقاد داشته باشد (همان: ۸۴).

آلستون در کتاب خود، مفهوم صدق (*A conception of truth*)، به وجود دو رویکرد در ناواقع‌گرایی اشاره می‌کند: رویکردی که به انکار کامل وجود x معتقد است، و رویکردی که در آن x به y تقلیل پیدا می‌کند. در رویکرد اول، که ناواقع‌گرایی به معنای قوی آن است، گزاره‌ها، معانی، حقایق نظری، ویژگی‌های اخلاقی و حقایق مجردی مثل خدا، وجود عینی ندارند. انکار حقایقی مثل حرکت، زمان، کثرت که در اندیشه فلاسفه‌ای چون زنون، پارمنیدس و برادلی مطرح شده است، از مصادیق این نگرش است. ناواقع‌گرایی به این معنا هرچند وجود x را در موارد مذکور غیرواقعی می‌داند، اما به جهت ناسازگاری این موضع با فهم متعارف و برای برون‌رفت از آن، راه‌حلهایی اندیشیده است؛ برای مثال برخی معتقدند حقایق ذهنی به اندازه حقایق مادی از واقعیت

برخوردار نیستند، اما اینکه این پدیدارهای ذهنی بخشی از اجزای حقیقی و غایی عالم نیستند، احتمالاً نمی‌تواند انکار وجود آنها تلقی شود. لذا می‌توان میان موجودات بر این اساس که برخی اصلی‌تر و برخی فرعی‌تر هستند تمایز قائل شد. برخی دیگر، از جمله کواین (Quine) رویکرد زبان‌شناختی را پیشنهاد می‌کنند. در این رویکرد پیشنهاد می‌شود که به جای پرداختن به هستی‌شناسی وجود x ، به جایگاه آن در گفتمان مورد نظر بپردازیم. دیدگاه ابزارگرایی، دیدگاه دیگری است که موجود دانستن حقایق ذهنی را برای پیش‌بینی بهتر و کنترل حوادث، مفید می‌داند و سخن گفتن درباره آنها را به‌نحوی که گویی موجودند، مجاز می‌شمارد (Alston, 1996: 65).

رویکرد دومی که آلستون تحت عنوان ناواقع‌گرایی از آن یاد می‌کند، تقلیل (Reduction) است. فروکاستن دسته‌ای از موجودات به دسته‌ای دیگر نشان‌دهنده این است که دسته اول در حقیقت آن چیزی نیست که ما قبلاً تصور می‌کردیم، بلکه شیء مورد نظر مصداق حقیقت دیگری است که از نظر ما مغفول مانده است. مثال‌هایی از تقلیل‌گرایی را می‌توان در این موارد نشان داد: (۱) تقلیل اشیای مادی به اطلاعات حسی بالقوه یا بالفعل ما؛ (۲) تقلیل موجودات ریاضی به ساختارهای منطقی؛ (۳) تقلیل وجودهای اجتماعی مثل جامعه، سازمان و ملت به روابط بین افراد؛ (۴) تقلیل حالت‌های ذهنی به حالت‌های رفتاری یا حالت‌های عصبی و....

با توجه به مثال‌های مذکور، تقلیل و فروکاهش x به y را می‌توان بر دو نوع دانست:

۱. تقلیل زبان‌شناختی (مورد ۱-۳) به این معنا که با دقت در تحلیل مفهومی x و بررسی جنبه‌های معناشناختی و تحلیلی آن، می‌توانیم حکم کنیم x حقیقتاً y است.
۲. تقلیل متافیزیکی (مورد ۴) که بر مبنای بهترین تبیین، معتقد است حالت x اگر به صورت y تبیین شود بهترین تبیین را داشته است. مثلاً باور من به اینکه فردا باران می‌آید در واقع یک حالت ذهنی نیست، بلکه همان واکنش من است که در قالب برداشتن چتر بروز می‌کند (Ibid: 69).

آلستون بعد از بیان این دو رویکرد ناواقع‌گرایانه، به تعریفی از رئالیسم می‌پردازد که در پرتو آن اصلی‌ترین عنصر ناواقع‌گرایی به‌نحو واضح‌تری آشکار می‌شود. او این سؤال را مطرح می‌کند که اگر منظور از رئالیسم این است که اشیای مادی، مفاهیم کلی، گزاره‌ها و... از وجودی مستقل برخوردارند، منظور از این استقلال چیست؟ آیا در این

تعریف منظور استقلال از ذهن بشر است؟ در این صورت آیا می‌توانیم هر نوع استقلالی از ذهن را مدنظر داشته باشیم؟ برای توضیح بیشتر فرض کنیم حالت‌های ذهنی، که یکی از مصادیق موجودات مورد بحث هستند، وجود دارند. بدیهی است که حالت‌های ذهنی مستقل از ذهن نیستند، بلکه ابتدا و وابستگی کامل به ذهن دارند. اما نمی‌توانیم به صرف این وابستگی، موضعی ضد واقع‌گرایانه در خصوص آنها داشته باشیم؛ زیرا می‌توانیم در عین حال که آنها را مبتنی بر ذهن می‌دانیم، وجودی عینی برای آنها قائل باشیم.

پس چه نوع وابستگی‌ای به ذهن با رئالیسم ناسازگار است؟ پاسخ آلستون به این سؤال این است که در تعریف واقع‌گرایی وابستگی‌ای مدنظر است که در آن شیء مورد نظر، ذات و ساختار و ویژگی‌های ذاتی خود را صرفاً در ارتباط با ذهن به دست می‌آورد (Ibid: 73-74). بر این اساس مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های دینی و حقایقی از این دست، یا ساخته ذهن بشر هستند و واقعیتی فراتر از آن ندارند، و یا اشاره به حالت‌های دیگری از آگاهی ما مثل ترس، حالت‌های روان‌رنجورانه فردی یا نمود ساختارهای اجتماعی هستند که در مدل‌های تقلیل‌گرایانه افراطی افرادی چون فروید، دورکهایم و فوئرباخ مشاهده می‌شوند (پالس، ۱۳۸۵، فصل ۷-۱).

در تعریف دامت (Dummett) ناواقع‌گرایی به این معناست که جملات و گزاره‌ها حاوی ارزش صدق عینی نیستند، بلکه تنها با ارجاع به آن چیزی که ما آن را قرینه و شاهدی برای آن عبارت در نظر می‌گیریم، فهمیده می‌شوند؛ به عبارت دیگر معنای جملات با شواهد و قرائن آنها گره خورده است؛ اگر جمله‌ای صادق است فقط به دلیل چیزی است که شاهدی بر صدق آن به شمار می‌رود. اما موضع رئالیستی، جملات را حاوی ارزش صدق عینی می‌داند. این جملات به سبب واقعیتی که مستقل از ما وجود دارد می‌توانند صادق یا کاذب باشند (Norris, 2002: 27-28).

جان هیک نیز در تبیین این دیدگاه، ناواقع‌گرایی دینی را اندیشه‌ای می‌داند که کارکرد زبان دین را نه دال بر وجود موجودی متعالی، بلکه صرفاً بیان‌کننده احساسات دینی و ایدئال‌های اخلاقی و معنوی تلقی می‌کند. باور پنهان در این دیدگاه اعتقاد به واقعیت داشتن این جهان مادی است و دیگر هیچ. در نتیجه خدا صرفاً به‌عنوان ایدئال موجود در ذهن بشر وجود خواهد داشت (Hick, 1977: 7).

۲-۱. چند نکته

۱. در تقسیم‌بندی‌هایی که در خصوص رابطه مفاهیم با واقعیت صورت می‌گیرد، موضع ناواقع‌گرایی گاهی هم‌ارز با ابزارانگاری در نظر گرفته می‌شود. ایان باربور به چهار رویکرد در خصوص رابطه مفهوم و واقعیت اشاره دارد: پوزیتیویسم، ابزارانگاری، ایدئالیسم و رئالیسم. در این دیدگاه رویکرد ابزارانگاران رویکردی معرفی می‌شود که به وجود موجودات واقعی به‌عنوان مابازای خارجی مفاهیم هیچ عنایتی ندارد، بلکه بر مفیدبودن این مفاهیم در پیش‌بینی و کنترل حوادث تأکید می‌کند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۹۶). همسانی میان ناواقع‌گرایی و ابزارانگاری را می‌توان در آرای ون فراسن (Van fraassen) مشاهده کرد. او معتقد است در تلقی رئالیستی، هدف علم، ارائه یک گفتمان مبتنی بر صدق است تا بر مبنای آن بتوانیم درک کنیم که جهان چگونه است. اما در دنیای علم بسیاری از فلاسفه به این دلیل موضع ناواقع‌گرایانه را برگزیده‌اند که با موجودات زیراتمی نامشهودی مواجه شده‌اند که نقش تبیین‌گری مهمی در تئوری‌های فیزیکی دارند. از نظر این فلاسفه هیچ نیازی به اثبات وجود واقعی موجودات زیراتمی نیست، بلکه پذیرش وجود آنها صرفاً به لحاظ تجربی برای ما کافی است (Norris, 2002: 24-25).

۲. واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی تنها فرض‌های ممکن نیستند، بلکه در این میان می‌توانیم به رویکرد میانه‌ای اشاره کنیم که تحت عنوان واقع‌گرایی انتقادی مطرح است (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۴۳). این دیدگاه که مورد پذیرش واقع‌گرایانی چون جان هیک قرار گرفته است، بر اصل وجود واقعیت مستقل از ما صحنه می‌گذارد، اما در معرفت ما به واقعیت آن‌چنان‌که هست تردید دارد (هیک، ۱۳۸۲: ۸۰). هیک از این موضع در تبیین تجربه‌های متکثر دینی استفاده می‌کند (همان: ۸۱).

واقع‌گرایی انتقادی در کنار پذیرش نقش تصوّر و تصویرسازی انسان در بسط اندیشه‌های دینی، خدا را صرف فرافکنی ذهن نمی‌داند؛ بنابراین از یک سو واقع‌گرایی خام دینی را نفی می‌کند و از سوی دیگر ناواقع‌گرایی را که در آن مفاهیم دینی یکسره مخلوق فرافکنی ذهن آدمی تلقی می‌شوند (سیدامیر اکرمی، ۱۳۸۴: ۴۸).

دی. زد. فیلیپس نیز از جمله افرادی است که دوگانه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را مبهم و نارسا تلقی می‌کند. از نظر او این دوگانه، دوگانه‌ای کاذب است؛ هرچند در

عمل، دیدگاه‌های او درباره خلود نفس و دعا و نیایش، او را در زمره ناواقع‌گرایان قرار می‌دهد (علیزمانی، ۱۳۸۴: ۴۸۶).

۳. دان کیویت

محور اصلی این نوشتار، بررسی اندیشه‌های ناواقع‌گرایانه فردی است که نه تنها به یک سنت دینی متعهد بوده بلکه در این سنت خدمت کرده است. پوشیدن خلعت روحانیت و حضور در کلیسای قدیس فیلیپا در شهر سالفرد به‌عنوان اولین پست کشیشی و ادامه یافتن آن حتی در سال‌هایی که فهم کاملاً متفاوت او از مسیحیت به سبب اجرای برنامه‌های تلویزیونی و انتشار کتاب معروف *دریای ایمان* (*The sea of faith*) آشکار شده بود، نشان‌دهنده تعهد او به سنت مسیحیت است؛ هرچند روی‌گردانی او از خدای عینی به عینیت یافتن خدا توسط انسان، این سنت دینی خداپاورانه را در مرز الحاد قرار داده است.

تشخیص موضع کیویت در مسئله مورد بحث کار آسانی است؛ زیرا او خود را به‌صراحت یک ناواقع‌گرا معرفی می‌کند. ناواقع‌گرایی دینی موضع چهارمی است که او از میان سه گزینه واقع‌گرایی، شبه‌واقع‌گرایی و طبیعت‌گرایی اختیار کرده است. این سه گزینه، که سه نظریه مدرنیستی در باب عرفان و تجربه دینی هستند، از تلاش تفکر مدرن برای یافتن تأییدی تجربی بر اثبات وجود خدا حکایت می‌کنند. به این نحو که اگر تجربه دینی انسان‌ها را صادق بینگاریم در این صورت می‌توان تأییدی بر اثبات وجود متعلق تجربه، یعنی خدا، بیابیم و بر اساس آن بر واقع‌گرایی فلسفی خود نیز مهر تأییدی داشته باشیم. این رویکرد مطلوب دوره مدرن به سه شکل بروز می‌کند:

۱. واقع‌گرایی بر اساس اصل آسان‌باوری، عینیت متعلق تجربه‌های دینی انسان‌ها را می‌پذیرد و آنها را صادق می‌داند. در این موضع مطابقت تجربه‌ها با فرهنگ بومی، هم‌ساز شدن خدا با قوا و استعدادهای ماست، و این وظیفه خداست که صورت‌هایی را بر خود بپذیرد که برای ما مأنوس‌اند.

۲. در نگرش شبه‌واقع‌گرایی، دین هرچند انسانی است و بر اساس اندیشه انسان‌مدار افراد ظاهر می‌شود، اما نمی‌توان آن را به‌طور کل فراقنی تخیلی انسان‌ها دانست. بلکه در پس تنوعات پدیداری دین، واقعیتی غایی و مشترک میان همه ادیان وجود دارد.

کیوپیت این موضع را به جان هیک نسبت می‌دهد؛ به عبارت دیگر این واقعیت عینی خداست که به صورت‌های مختلف در جوامع گوناگون ظهور پیدا می‌کند، نه اینکه جوامع گوناگون تصاویر مختلفی را می‌سازند از آنچه که دوست دارند وجود داشته باشد اما وجود ندارد.

۳. طبیعت‌گرایی دوره مدرن نیز دغدغه اثبات واقع‌گرایی را دارد، با این تفاوت که توجه خود را از ماورای جهان به خود این جهان برمی‌گرداند. طبیعت جای خدا را می‌گیرد و احساس دینی در نتیجه یکی شدن انسان با طبیعت حاصل می‌شود (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۶۶-۷۸). این نگرش هرچند به نگرش ناواقع‌گرایانه بسیار نزدیک است، اما با آن تفاوت دارد. نشان دادن طبیعت به جای خدا هرچند خدا را از تجربه دینی و احساس معنوی انسان حذف می‌کند، اما در واقع بدیل و جانشینی است تا حس واقع‌گرایانه صاحبان این تجربه‌های دینی را ارضا کند. به عبارت دیگر صاحب این تجربه به دنبال متعلق عینی تجربه خود است، و این متعلق اگر خدا نباشد، نوعی مفهوم نامتناهی جایگزین آن می‌شود؛ به همین دلیل است که کیوپیت عرفان دهه‌های اخیر دوره مدرن را نیز از زمره تمایلات واقع‌گرایانه قلمداد می‌کند.

اما آنچه در اینجا مورد نظر کیوپیت است نفی هر سه موضع مدرن نسبت به واقع‌گرایی است. وی نسبت به اندیشه مدرنیته موضع تندی دارد و آن را نوعی پریشانی و جنون می‌خواند. به نظر او هیچ‌یک از موارد مذکور امکان توجیه هیچ شکلی از واقع‌گرایی را فراهم نمی‌کند، و جست‌وجو برای یافتن مؤیدات تجربی برای خداآبادی واقع‌گرایانه یا جانشینی برای آن کاری بیهوده است؛ لذا آنچه باقی می‌ماند، ناواقع‌گرایی است. بررسی این قرائت از دین را در دو محور مفهوم خدا و مفهوم زندگی پس از مرگ پی می‌گیریم.

۳-۱. مفهوم خدا

خدا در اصطلاح کیوپیت معنای خاصی پیدا می‌کند که به کلی متفاوت از خدای ادیان در تلقی سنتی آن است. کیوپیت تلقی سنتی را ناشی از تأثیرپذیری دین مسیحی از دیدگاه فلسفی افلاطونی می‌داند. تلقی افلاطونی از وجود امری لایتغیر، غیرمادی، معقول و فسادناپذیر، اندیشه واقع‌گرایی دینی را ایجاد می‌کند؛ زیرا همه آنچه حاکی از

کمال و تمامیت است در این صفات خلاصه شده است و مؤمنان دوست دارند که آنها را به خدای محبوب خود نسبت بدهند. از این رو به وجود یک خدای عینی سرمدی که وجوب ذاتی دارد و به کلی غیر از ممکنات است قائل می‌شوند و با تمام وجود به چنین خدای مقتدر و عالمی عشق می‌ورزند؛ چنین ایمانی حقیقتاً واقع‌گرایانه است.

این نحوه تفکر در طول دوران فلسفی فراز و نشیب‌های زیادی پشت سر گذاشته است؛ به نحوی که گاه فیلسوفی غیرمذهبی چون دکارت خدای عینی متافیزیکی را اثبات عقلانی می‌کند، و فردی مذهبی چون پاسکال برای حفظ ایمان خود از هرگونه یقین محضی و علمی چشم می‌پوشد (کیویت، ۱۳۸۰: ۲۷۹). بنابراین نمی‌توان واقع‌گرایی را لزوماً با دینداری یکی دانست. هرچند مصادیق این دو بیشتر با یکدیگر مطابقت دارند، اما به هر حال دیندارانی بوده‌اند که نه تنها عینیت خدا را برای ایمان خود لازم نمی‌دانستند، بلکه گاهی آن را به حال ایمان خود مضر می‌دیدند؛ کرکگور مثال خوبی برای این نحوه از دینداری است. کیویت با بیان این مثال‌ها در تفکر فلسفی غرب، ادعای خود را نه‌چندان دور از ذهن و عجیب، بلکه کاملاً منطقی و معقول معرفی می‌کند. به عقیده او هرچند فلسفه دینی ناواقع‌گرا از سال ۱۹۵۰ به بعد علناً اندیشه‌های خود را ابراز کرد، اما در واقع این تفکر ریشه‌ای کهن دارد، و مسیحیت از ابتدا در مسیر ناواقع‌گرایی گام برداشته است، در حالی که خود متفطن به چنین امری نبوده است. مانند کسی که در مهی غلیظ از کوهی بالا می‌رود و بعد از طی مسیر و رسیدن به قله به پشت سر خود نگاهی می‌اندازد و مسیر طی شده را نظاره می‌کند، ما اکنون به این قله رسیده‌ایم و می‌توانیم جریان مسیحیت را در طول تاریخ مشاهده کنیم. جریانی که حقیقتاً با اندیشه ناواقع‌گرایی هم‌سفر بوده ولی بی‌توجه به آن طی طریق کرده است (همان).

خدای کیویت نه عینی است و نه قادر مطلق و نه عالم به همه چیز. از نظر او «خدا یک واژه شاعرانه است و مدلول آن متعلق غیرآفاقی احساس دینی است که دل آدمی در هوای آن می‌تپد» (کیویت، ۱۳۸۷: ۲۱۴). همچنین «خدا صرفاً فوران است، نمایش خودجوش ثانویت محض که پیوسته من و جهان مرا لحظه به لحظه می‌آفریند» (همان: ۱۵۵).

ثانویت محض در ادبیات کیویت به نفی هرگونه نقطه آغاز و اصل اولیه و یا مبنایی استوار اشاره دارد. همه چیز برابر و هم‌سنگ هستند. اصل مطلق که مبنای امور باشد

وجود ندارد؛ لذا نمی‌توان خدا را اصلی بنیادین برای عالم فرض کرد. اصلی که آفریننده جهان باشد و هر لحظه با افاضه فیض به آن بقا بخشد؛ بلکه خدا هم ثانوی است. چیزی است که در جریان زندگی قرار دارد؛ زیرا همه چیز زمانی و مکانی و جسمانی است؛ زبان ما، شناخت ما، ارزش‌ها و معیارهای ما و حتی خدایان ما (همان: ۱۹۶).

کیوپیت در توصیف مفهوم خدا، از واژه «خدای مرده» استفاده می‌کند. همان‌طور که یک لفظ فقط زمانی فهمیده می‌شود که معنای آن کامل شود و این تکمیل معنا تنها با تمام شدن لفظ و از بین رفتن آن واژه محقق می‌شود، خدا هم در لحظه مرگش کامل می‌شود. او معتقد است با کنار نهادن مفهوم متافیزیکی واقع‌گرایانه خدا به‌عنوان یک ابرشخص بی‌زمان و همه‌توان، خدا شبیه شخص مرده‌ای است که هویتش کامل می‌شود، و همان‌طور که دوستان مرده من به سبب نبودشان همیشه با من هستند خدا نیز در نتیجه مرگش با ما همراه و یکی می‌شود. به این ترتیب اگر خدا عینیت نداشته باشد، پس خدای هرکس آن چیزی است که او می‌پرستد؛ آن چیزی است که او می‌سازد و آن چیزی است که برای فرد مهم‌ترین است و بر زندگی‌اش فرمان می‌راند (همان: ۱۹۷).

۲-۳. حیات پس از مرگ

آنچه کیوپیت را از دین به‌شدت آزرده ساخته است، تأکید شدید دین بر زندگی اخروی و تحقیر و بی‌ارزش دانستن حیات دنیوی است. زندگی پس از مرگ به دلیل ابدیت و جاودانگی‌اش نباید به بهای دنیای فانی تمام شود. زندگی ما در این دنیا و روی این زمین امر باارزشی است. «تنها یک جهان وجود دارد و آن هم همین جهان است. جهانی که ما آن را ساخته‌ایم؛ جهان زبان. در این تنها جهانی که به ما تعلق دارد زندگی بشر در رسانه زبان جریان دارد. لذا ما نباید درکی اسطوره‌ای از زبان دینی داشته باشیم و گمان کنیم که این زبان، تصویری از جهان ثانی را ترسیم می‌کند» (کیوپیت، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۴).

نکته قابل‌توجه اینکه کیوپیت هرچند به‌صراحت مفاهیم بنیادین مسیحیت، همچون مفهوم خدا و حیات پس از مرگ، را انکار می‌کند، همچنان خود را متعلق به سنت مسیحی می‌داند. او فعالیت کلیسایی خود را تا سال ۲۰۰۸ ادامه داد و پس از آن نیز به انجام اعمال و آداب مسیحیت پای‌بند است، ضمن اینکه در بیان اندیشه خود از واژگان مرسوم سنتی دینی استفاده می‌کند و خود را در بازی زبانی دینی مسیحیت، به معنای

ویتگنشتاینی آن، قرار می‌دهد. اینکه آیا می‌توان این نحوه زندگی دینی را با ادعاهای ناواقع‌گرایانه او جمع کرد، سؤالی است که پاسخ به آن به موضع معرفت‌شناختی فرد بستگی دارد. این سؤال را می‌توان به نحوی کلی‌تر مطرح کرد و آن اینکه تحت چه شرایطی می‌توان فرد را وارد بازی زبانی دینی دانست. قواعد حاکم بر بازی دین تا چه حد باید با مدعاهای فرد مطابقت داشته باشند؟ اگر ملاک‌های دینداری در یک فرد خاص را آن‌قدر موسع در نظر بگیریم که هر تفسیر و هر برداشتی از مؤلفه‌های آن، با پذیرش اصل آن مؤلفه ناسازگار نباشد، بی‌تردید دامنه متدینان به آن دین را وسیع‌تر نموده‌ایم و اگر این ملاک‌ها را مضیق‌تر کنیم و شرایط خاصی را مبنای سنجش و ارزیابی باورهای افراد در نظر بگیریم، بی‌گمان نمی‌توانیم چنین برداشتی از مفاهیم بنیادین دین را بپذیریم. در هر حال مدعای کیویت، علی‌رغم موضع ناواقع‌گرایانه‌اش، مسیحی‌بودن است و این مدعا، با ملاک‌های خاصی که بیان شد، می‌تواند مورد نقد قرار گیرد.

۴. مؤلفه‌های ناواقع‌گرایی دینی کیویت

من قصد دارم ذیل این عنوان به ابعاد مختلف دیدگاه کیویت که همگی در شکل‌گیری خوانش ناواقع‌گرایانه او از دین مؤثر بوده‌اند بپردازم. این مؤلفه‌ها ابعاد گوناگون زبان‌شناختی، کلامی و حتی اجتماعی رویکرد او را آشکار می‌سازند.

۴-۱. ملاک معناداری

کیویت متفکری است که در سنت ویتگنشتاین به فلسفه می‌پردازد. در ویتگنشتاین جدایی بازی‌های زبانی از یکدیگر مستلزم فقدان معیاری مشترک برای داوری میان آنها است. هر بازی زبانی قواعد خاص خود را دارد و استعمال هر واژه در درون آن بازی زبانی تعیین می‌کند که این واژه دارای چه معنایی است. بنابراین ملاک معنا در درون هر بازی زبانی قرار دارد؛ لذا واژگان دینی نظیر مفاهیم خدا، مرگ، دعا و... تنها در درون بازی زبانی دین معنا پیدا می‌کنند و فاقد معیاری خارجی برای ارزیابی و نقد هستند. این مسئله در کیویت به نفی وجود عینی خدا و دیگر مفاهیم دینی منجر می‌شود. او از معناداری واژه خدا در نحوه حیات دینی به این نتیجه می‌رسد که خدایی ورای «اعتقاد متدینان» وجود ندارد. خدا یک نماد است، و واژگان نمادین به بیرون ارجاع داده

نمی‌شوند، بلکه معنای آنها از ارتباط با مفاهیم دیگر آن بازی زبانی فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر غیرشناختاری بودن زبان دین که آن را از زبان علم یا اخلاق متمایز می‌کند، در کیویت به ناواقع‌گرایی منجر می‌شود. هرچند باید توجه داشت که این نتیجه ضروری نیست؛ زیرا غیرشناختاری بودن زبان دینی لزوماً به معنای نفی مابازای واژگان دینی نخواهد بود؛ چنان‌که برخی مفسران ویتگنشتاین نیز او را از پذیرفتن این نتیجه مبرا دانسته‌اند.

۲-۴. تقدم معنا بر وجود

کیویت در کتاب *دریای ایمان*، با محوریت بحث ناواقع‌گرایی، به بررسی اندیشه‌های فلاسفه گذشته پرداخته است. او در نهایت این سؤال را می‌پرسد که چرا در همه این موارد ما قصد داریم درباره موضع فیلسوف نسبت به وجود و عدم وجود خداوند قضاوت کنیم. این پرسش، پرسشی سیاسی و ناشی از تفکر آدم‌های ساده است. ما باید وجود را کنار بگذاریم و معنا و مفهوم را بر آن مقدم کنیم. به نظر او سؤال از اینکه مثلاً یونگ یا شوایتسر به خدا اعتقاد دارد، سؤال درستی نیست، بلکه باید تلاش کنیم مقصود یونگ را از خدا بفهمیم. او به دغدغه ویتگنشتاین در خصوص معنا و به‌خصوص تلقی آن به‌عنوان کاربرد اشاره می‌کند و می‌گوید واژه‌ای که کار واقعی انجام ندهد مانند دنده‌ای بی‌کار در ماشین است. ما باید همواره جویای این باشیم که اندیشه خدا چه نقشی در زندگی فرد ایفا می‌کند. با این معیار چه بسا کسانی که از دید واقع‌گرایان ملحد شمرده می‌شوند، مؤمنانی راستین باشند؛ زیرا حقیقتاً خدا در زندگی آنان نقش پررنگ‌تری نسبت به واقع‌گرایان دارد. لذا تقدم معنای خدا بر وجود خدا و پرسش از کاربرد آن کیویت را در اندیشه ناواقع‌گرایانه خود مصمم‌تر می‌کند (کیویت، ۱۳۸۷: ۲۹۹).

۳-۴. ناکارآمدی واقع‌گرایی

یکی از دلایل اتخاذ موضع ناواقع‌گرایانه در تفکر معاصر، رهایی از قید و بند استدلال‌های مختلف برای اثبات وجود خداست. نزاع‌های طولانی موجود در این ماجرا نشان از معضلی معرفت‌شناختی در تفکر فلسفی دارد؛ زیرا هیچ معیاری برای یک توافق کلی درباره وجود خدا وجود ندارد. آنچه برای ناواقع‌گرایان مهم است، زندگی دیندارانه

و اولویت معنویات و ارزش‌های اخلاقی است. ما نباید این مهم را به دلیل ناکارآمدی استدلال‌ها به تعلیق درآوریم.

کیویت معتقد است الاهیات مبتنی بر اصطلاحات سنتی برای مقاصد کنونی زندگی ما کارآمد نیست. او همچون کرگور معتقد است اگر برای مشکلات زندگی خود به دنبال راه‌حلی متفاوتی و عینی باشیم نه تنها پاسخی برای آنها نیافته‌ایم بلکه این امر باعث می‌شود از دینداری ما کاسته شود (کیویت، ۱۳۸۰: ۲۸۰).

۴-۴. نقش فرهنگ در باورهای دینی

از نظر کیویت دین یک محصول فرهنگی است، و شرایط اجتماعی در شکل‌گیری و تداوم باورهای ما تأثیر بسزایی دارند. هرچند این مسئله غیرقابل مناقشه است و تقریباً نمی‌توان نقش فرهنگ را نادیده گرفت، اما این نقش در کیویت به اوج خود می‌رسد. او برای فرهنگ نقش حداکثری قائل است؛ زیرا قائل نیست که خداپرستی و آیین‌های آن در قالب رسوم و عادات مردم جامعه انجام می‌شوند و در طول زمان دستخوش تغییراتی مطابق با سنن مورد قبول افراد می‌گردند؛ بلکه معتقد است خدا انعکاس فرهنگ افراد جامعه است و به تعبیر جان هیک، یک ناواقع‌گرا تجربه خود از خدا را یک توهم خودانگیخته تفسیر می‌کند (هیک، ۱۳۸۲: ۸۰).

۴-۵. نقد کلیسا

ناکارآمد دانستن الاهیات مبتنی بر نظام کشیشی آن‌قدر در عبارات کیویت به چشم می‌خورد که بی‌گمان می‌توان آن را عامل مؤثری در تلقی او از خدا دانست. کیویت واسطه‌گری کلیسا را نمی‌پذیرد. از نظر او واسطه میان ما و خدا، مسیح است؛ همانند پلی که دو طرف رودخانه را به هم متصل می‌سازد. اما تفکر کلیسا ما را مجبور می‌کند تا همواره در طی عبور از این پل به راهنمایی‌های اسقف گوش دهیم، و بدتر از همه اینکه این پل را آن‌قدر طولانی می‌کنند که هرچقدر راه می‌رویم به انتهای آن نمی‌رسیم. از نظر کیویت کلیسا و روحانیان آن، دین را طوری معرفی می‌کنند که فقط تأییدی ایدئولوژیک برای خود آنان و جایگاهشان باشد؛ و زمانی که نخواهیم چنین جایگاهی را بپذیریم دیگر نیازی به کلیسا و روحانیان نداریم (کیویت، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۵).

کیوپیت ضمن نقادی‌های خود از کلیسا اشاره‌ای به دولت و اندیشه‌های سیاسی حامی واقع‌گرایی نیز دارد. او معتقد است تصویر خدای عینی ناشی از تحمیل این عقیده است که انسان باید تحت یک مرجعیت مطلق قرار بگیرد، و این تصویر به مرور در ذهن انسان‌ها حک شد تا حضور یک حاکم مقتدر و مرجعیت مطلق را قابل تحمل کند. به همین دلیل است که عبور از حکومت پادشاهی به دموکراسی جلوه دیگری از گذار واقع‌گرایی به ناواقع‌گرایی است (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۸۶).

۴-۶. راه حل کیوپیت

از نظر کیوپیت تلقی واقع‌گرایانه از خدا بسیار آزاردهنده است، باید از آن رها شویم و راه‌رهای عرفان است (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۱۸۸). او با گذر از عرفان مدرن، معنای پست‌مدرن آن را برمی‌گزیند؛ زیرا انسان مدرن دغدغه عینیت دارد و به همین دلیل است که تجربه دینی منشأ منفعلانه‌ای برای معرفت محسوب می‌شود. این امر به دلیل عقل‌گرایی حاصل از نظام کلیسایی حاکم بوده است. در حالی که اگر خود سرچشمه مستقلی از معرفت در اختیار داشته باشیم که تماماً ساخته انسان باشد، می‌توانیم مستقل از مرجعیت و اقتدار کلیسا و بدون واسطه آن، نظام معرفت‌شناسانه انسانی خود را شکل دهیم (همان: ۳۵).

آنچه انسان‌ها به آن نیاز دارند معنویت است، اما معنویت که متأثر از سبک زندگی کاملاً انسانی باشد. چنین معنویت در هر جا امکان ظهور دارد و نیازی به هدایت یک رهبر معنوی و حضور در مکانی خاص نمی‌بیند (همان: ۵۳). تلقی کیوپیت از عرفان در چنین فضایی شکل می‌گیرد؛ زیرا معتقد است احساس یا حال عرفانی هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند. او عرفانی را که قائل به توجیه باورهای دینی از طریق احوال و تجارب عرفانی است نمی‌پذیرد؛ زیرا ریاضت‌های غیردینی نیز چنین حالاتی را موجب می‌شوند. از نظر او مواجهه مستقیم با خدا امری بی‌معناست؛ زیرا هر شناخت یک گزاره، و ادراک، نوعی رابطه با واسطه است. از آن جهت که علائم زبانی همیشه واسطه شناخت قرار می‌گیرند، حتی شناخت من از خودم نیز با واسطه صورت می‌گیرد. بنابراین، این زبان است که معنا بخش است و ما همیشه در زبان هستیم (همان: ۹۸). به همین دلیل عارفان گزارشگر چیزی از بیرون نیستند، بلکه به طریق بازی زبانی پیام خود را می‌رسانند. بنابراین عرفان نوعی نوشتن است؛ زیرا چیزی خارج از زبان و مقدم بر

آن وجود ندارد. زبان تجربه را نسخه‌برداری نمی‌کند، بلکه خود تجربه را تعیین یا صورت می‌بخشد؛ خود نوشتن شعر یا هر حالت دیگری تجربه‌ای عرفانی است، و همین نوشتن رهایی و نجات است (همان: ۱۰۲). به همین دلیل است که عرفان در طول تاریخ، یک سنت اعتراض است؛ اعتراضی علیه شریعت‌مداری جزمی. به همین دلیل است که همیشه مورد تهمت کفر قرار گرفته است. عرفان شکاف عمیق میان خدا و انسان را پر می‌کند و گسست متافیزیکی میان خدا و انسان را بر نمی‌تابد. عرفان معتقد است باید به خدا با تمام وجود عشق داشت، نه به خاطر نجات. ما باید از صمیم قلب و با تمام هستی خود و بدون محاسبه عمل کنیم.

اندیشه عرفانی هر چند عینیت خدای منفصل از انسان را از بین می‌برد، اما آنچه را به‌عنوان واقعیت عینی از دست می‌دهد در جهان نفس بازسازی می‌کند. همه مشکل عرفان با این انفصال است و راه‌حل کیوپیت نه درونی‌کردن خدا در نفس و نه منحل کردن نفس در خداست؛ بلکه عرفان ثانویت است. در هر دو مورد مذکور یکی اصل و مبنا قرار می‌گیرد و دیگری در آن ذوب می‌شود، اما از نظر کیوپیت هیچ چیز اولیه نیست و هیچ امر مطلق وجود ندارد. ما باید اصالت خدا و انسان را از آنها بگیریم و هر دو را در ثانویت محض بریزیم. در این حالت است که نوعی مرگ و نوعی ازدواج صورت می‌گیرد. خدا و نفس هر دو در یکدیگر ذوب می‌شوند و این همان حالت خوشی و سعادت است (همان: ۱۸۵).

عرفان ثانویت همه چیز را نسبی و ثانوی می‌بیند و کیوپیت از چنین حالتی ابراز خوشحالی می‌کند. او می‌گوید:

بیش از اندازه خوشحالم. حتی هنگام درد و رنج خوشحالم. خوشحالم که بمیرم. ما واقعاً نیازی به هیچ نوع سلطنت و حاکمیتی نداریم. کافی است هر چیزی ثانوی باشد. هر چیز نسبی باشد... من شکرگزارم به خاطر بی‌دلیلی محض همه چیز. من به لحاظ معنوی احساس آزادی، خلوص، اختیار، فراغت بال و راحتی می‌کنم. اینکه وجود بی‌هدف است، به لحاظ دینی برای من فوق‌العاده و بسیار عالی است، و به دلیل اینکه می‌دانم زندگی پس از مرگ نه به‌عنوان دلخوشی و انبساط خاطر، بلکه به‌عنوان تهدیدی رعب‌آور طراحی شده، بسیار خوشحالم که خیلی زود به سمت نابودی گام برمی‌دارم (همان: ۱۹۴).

۵. کیوپیت و پست‌مدرنیسم

برگزیدن راه‌حلی عرفانی آن هم از نوع پست‌مدرن آن، دل‌بستگی کیوپیت به این جریان فکری معاصر را کاملاً آشکار می‌سازد. انکارهای اساسی فلسفه پست‌مدرن که شامل نفی معنای ثابت زبان و جهان، نفی مفهوم عینیت، مرگ فراروایت‌هایی چون فلسفه و ایدئولوژی، نفی موفقیت‌های علم در نیل به پیشرفت‌های انسانی، نفی جزم‌اندیشی پوزیتیویستی و... می‌شود (نوذری، ۱۳۷۹: ۳۵۹) را به‌خوبی می‌توان در کل تصور کیوپیت از علم، زبان، جهان و ایدئولوژی مشاهده کرد. تفکر پست‌مدرن بر بازی‌های زبانی تأکید دارد، اما به‌صراحت اعلام می‌کند که زبان نه‌تنها هیچ حکایتی از عالم خارج ندارد، بلکه این زبان است که سازنده واقعیت است. بنابراین هیچ‌گونه سازگاری یا توافق همگانی وجود نخواهد داشت (کوال و دیگران، ۱۳۸۰: ۶۶).

هرچند نمی‌توان تأثیر مجموعه فیلسوفان پست‌مدرن از جمله لویناس، فوکو، رورتی، لیوتار و... را در مواجهه کیوپیت با دین نادیده گرفت، اما بیش از همه وام‌داری کیوپیت به اندیشه‌های دریدا، که نماینده اصلی «ساختار شکنی» (Deconstruction) در فلسفه معاصر فرانسوی محسوب می‌شود، قابل ملاحظه است. دریدا به دنبال نفی مبانی متافیزیکی‌ای است که در دوگانه حضور و غیاب، گفتار را به دلیل حاضر بودن گوینده دارای اعتبار بیشتری می‌داند؛ به همین دلیل مباحث دریدا بر روی زبان‌شناسی متمرکز می‌شوند. او معتقد است دیدگاه ساختارگرایی درباره معنا که آن را با ارجاع به مصداق درمی‌یابد، نادرست است. معنای یک عبارت را نباید با مصداق آن یکسان گرفت؛ زیرا واژه‌ها نه در رابطه یک به یک با امور غیرزبانی، بلکه در رابطه با واژه‌های دیگر معنا پیدا می‌کنند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۴۸). از نظر دریدا معنا بلاواسطه در نشانه حاضر نیست؛ زیرا معنای یک واژه عبارت است از اینکه آن نشانه چه چیز است (ضمیران، ۱۳۷۹: ۳۹). به عبارت دیگر در صورتی می‌توانیم معنای یک واژه را درک کنیم که آن را در زنجیره‌ای از واژگان مورد ملاحظه قرار دهیم. همین امر باعث می‌شود که دستیابی به معنا به دلیل قرار گرفتن در چنین زنجیره‌ای به تأخیر بیفتد و با هر تحولی در اجزای این مجموعه متحول شود.

در بخش آینده که به بررسی استدلال‌های کیوپیت و دفاعیه‌های مقابل آن می‌پردازم، تأثیرپذیری کیوپیت از دریدا را با شرح بیشتری بیان خواهم کرد؛ اما نکته مهم اینجاست

که نفی نظریه ارجاعی معنا و به رسمیت شناختن جهان زبان، اندیشه کیوپیت را به سوی انکار عینیت جهان مستقل از زبان سوق می‌دهد. به‌طوری که برخی از نویسندگان، کیوپیت را صرفاً یک ناواقع‌گرای دینی نمی‌دانند، بلکه تفکر او را نماینده ناواقع‌گرایی خداپاورانه فراگیر (Global Theistic Anti-realism) تلقی می‌کنند (Byrne, 2003: 107). بدیهی است ناواقع‌گرایی فراگیر که وجود هر واقعیتی مستقل از زبان را به دیده تردید می‌نگرد، به طریق اولی از پذیرش حقایق نامشهود دینی ابا خواهد داشت.

۶. دفاعیه‌های الاهیات عینیت‌گرا

در مقابل ناواقع‌گرایی کیوپیت، دفاعیه‌های واقع‌گرایانه متعددی صورت گرفته‌اند که هر کدام ناظر به بُعدی از ابعاد این رویکرد هستند. ما در اینجا ذیل سه عنوان کلی دفاعیه‌های کارکردی، زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی به این پاسخ‌ها خواهیم پرداخت.

۶-۱. دفاعیه‌های کارکردی

بخشی از دلایل ناواقع‌گرایی دینی به‌طور عام، و در مورد کیوپیت به‌طور خاص، تأکید بر جنبه‌های کارکردی خوانش ناواقع‌گرایانه از دین است. مفاهیمی همچون دعا، امید، جاودانگی و مناسک دینی اموری هستند که در شیوه حیات دینی معنای خود را پیدا می‌کنند، اما این رفتارهای دینی لزوماً به معنای پذیرش مصداق واقعی آنها نیستند. می‌توان معنویت و شیوه حیات دینی را بدون اعتقاد به واقع‌گرایی دینی حفظ کرد؛ و حتی بالاتر، قبول واقع‌گرایی با تحقق چنین امری منافات دارد؛ زیرا فرد را در بازی توجیهات عقلانی درگیر می‌کند و تعلیق ایمان را به دنبال خواهد داشت. ضمن اینکه انحصارگرایی حاصل از حقانیت مدعاهای دینی، یکی از موانع جدی بر سر راه تساهل دینی خواهد بود (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۶-۹۲).

اشکالات کارکردگرایانه‌ای از این دست، پاسخ‌هایی را متوجه خود کرده است که بر مبنای آنها، انتخاب رویه دینی در زندگی، التزام به شواهد و قرائن، و مسئله تساهل دینی، نه تنها با فرض عینیت و صدق مفاهیم دینی ناسازگار نخواهند بود، بلکه از ضروریات آن محسوب می‌شوند (همان، صص ۹۴-۱۰۴).

۲-۶. دفاعیه‌های زبان‌شناختی

بخش دیگری از دلایل ناواقع‌گرایی بر اساس مبانی زبان‌شناختی است. کیوپیت با استفاده از تحلیل‌های زبان‌شناختی متأثر از اندیشه‌های پست‌مدرن، جهان را محصول زبان می‌داند. این زبان و تصورات ذهنی ما هستند که واقعیت را خلق می‌کنند. لذا مفاهیم دینی نیز از این قاعده کلی مستثنا نخواهند بود و در نتیجه نمی‌توان آنها را از واقعیتی عینی برخوردار دانست. این دلایل و پاسخ‌های آنها عبارت‌اند از:

۱. تحولات اندیشه‌های بشری در طول تاریخ نشان می‌دهند این انسان است که جهان خود را می‌سازد. این تحولات جهان را چیزی بیشتر از یک جریان شدن نمی‌دانند؛ جریانی که هیچ ویژگی‌ای را دارا نیست. ناموفق بودن جهان‌بینی ارسطویی، دستاوردهای علوم تجربی، نظریه داروین و همه شدن‌هایی که در گذشته بشریت اتفاق افتاده‌اند حاکی از تلاش انسان‌ها برای ساختن حقایق و ارزش‌هایی برای زندگی کردن است (Byrne, 2003: 110).

در پاسخ به این دلیل باید گفت که تحولات اندیشه بشری نمی‌تواند دلیلی بر ضد واقع‌گرایی باشد. چنین استدلالی فقط بیان می‌کند که انسان‌ها اندیشه‌هایی را در تاریخ به وجود آورده‌اند، اما این انسان‌ها خود مخلوقاتی در تاریخ هستند و بخشی از همان جهانی به شمار می‌روند که این تحولات در آن اتفاق افتاده است؛ بنابراین نمی‌توانند سازنده چنین جهانی باشند. گزارش‌هایی که بیانگر حوادث تاریخی هستند، حوادثی را گزارش می‌کنند که در تاریخ یک جهان واقعی اتفاق افتاده‌اند، لذا تأمل در تاریخ اندیشه‌ها، اتفاقاً واقع‌گرایی را مفروض می‌دارد (Ibid).

۲. از نظر کیوپیت واقعیت تأثیر متقابل نشانه‌ها (sign) است. همه معانی و حقایق به واسطه زبان ساخته می‌شوند؛ همان زبانی که از علامت‌ها و نشانه‌ها تشکیل شده است. پاسخ این دلیل با نشان دادن نادرستی این مبنای زبان‌شناختی امکان‌پذیر است. زبان ما سازنده واقعیت نیست، بلکه واژگان ما در تعامل با جهانی ایجاد می‌شوند که ما آن را خلق نکرده‌ایم و کنترل کمی بر روی آن داریم. زبان ما صرفاً یکی از ابزارهایی است که به وسیله آن جهان را کشف می‌کنیم (Ibid: 112).

۳. کیوپیت با استناد به اندیشه‌های دریدا در مسئله معنا، به یک دوگانه قائل است. از نظر او معنا یا امری تقابلی (differential) است و یا ارجاعی (referential). منظور از

تقابلی بودن معنا این است که معنا در ارتباط با مجموعه دیگری از معانی فهمیده می‌شود؛ مثلاً معنای رنگ نارنجی فقط در صورتی قابل درک است که نارنجی را در مجموعه‌ای از سایر رنگ‌ها در نظر بگیریم. ارجاعی بودن معنا، رابطه میان معنا و مصداق آن را همچون رابطه میان شیء و برچسب آن در نظر می‌گیرد. در این دیدگاه معنای کلمات صرفاً همان شیئی است که این معنا در ازای آن قرار دارد.

از نظر کیویت فرض دوم صحیح نیست؛ زیرا درک معنا فقط با درک رابطه آن واژه با دیگر واژه‌ها به دست می‌آید. با پذیرش فرض اول، معنا هیچ رابطه‌ای با عالم واقع نخواهد داشت و در نتیجه نمی‌توانیم با استناد به وجود دال، به وجود مدلول رهنمون شویم (Ibid: 111-112).

پاسخ به این استدلال در دو مرحله دنبال خواهد شد. از آنجا که این مبنای زبان‌شناختی برگرفته از ایده‌های دریدا و سوسور است، در نتیجه آشکار شدن خطای استدلال دریدا، مبنای کیویت را تضعیف خواهد کرد. در مرحله بعد ارائه تصویر صحیحی از رابطه معنا با واقعیت موضع او را ابطال خواهد نمود.

سوسور معتقد است معنای هر چیزی به واسطه جایگاه آن در مجموعه امور متقابل مربوط به خود فهمیده می‌شود و چون یک واژه یا علامت در زنجیره بی‌نهایتی از علائم قرار دارد و هیچ راهی برای فرار از این زنجیره و مقایسه آن با واقعیت فرازبانی نداریم، در نتیجه دستیابی ما به معنا تا بی‌نهایت به تأخیر خواهد افتاد. استدلال دریدا با ابتنا بر این اندیشه به این نحو است که به کار بردن هر واژه‌ای در هر موقعیتی، از ردپا (trace) و اثر کلمات دیگر تأثیر می‌پذیرد و خود همین فرایند در کاربردهای آینده همه واژه‌های دیگر تأثیرگذار خواهد بود. در نتیجه معنا نمی‌تواند برای کاربرد حاضر باشد؛ زیرا حاصل بازی‌ای است که هرگز به اتمام نخواهد رسید. کیویت نیز بر همین مبنا دست‌یافتن به معانی مفاهیم دینی را انکار می‌نماید.

اما منتقدان دریدا به یک تحریف مهم در استدلال او پی برده‌اند (برای نمونه: J. M. Eliss در کتاب Against deconstruction) و آن تحریف این است که معنا نتیجه جایگاه یک واژه در یک سیستم مشخص از امور متقابل است؛ مثلاً نارنجی در تقابل با اجزای مجموعه رنگ‌ها درک می‌شود، نه در تقابل با هر آنچه که غیر از نارنجی است، اما تعمیم دریدا، معنای یک واژه را در تقابل با همه مفاهیم دیگر قرار می‌دهد. در این فرض معنای

نارنجی حتی باید در تقابل با معنای میز، آسمان، زیبایی و... قرار بگیرد. بدیهی است زنجیره بی‌نهایت تقابل‌ها هیچ‌گاه معنای واژه مذکور را آشکار نخواهد کرد. با آشکار شدن تحریف دریدا از نظریه سوسور، مبنای کیویت نیز تضعیف خواهد شد.

در گام بعد لازم است نظریه ارجاعی بودن معنا را با تأمل بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. ارجاعی بودن به این معناست که یک واژه برای اشاره و ارجاع به یک شیء مورد استعمال قرار می‌گیرد. بنابراین معنای واژه در تعامل با جهان واقعی حاصل می‌شود نه فقط در بازی علامت‌ها. مثلاً واژه‌ای مثل «سنگ رسوبی» را در نظر بگیرید. این عبارت معنای خود را از جایگاه خود در زبان علم زمین‌شناسی پیدا می‌کند، اما این به این معنا نیست که زبان بی‌ارتباط با واقعیت در نظر گرفته شود. زمین‌شناسان فرضیاتی را درباره فرایندهای علی‌ای که ساختار این نوع سنگ‌ها را تشکیل می‌دهند در نظر می‌گیرند، شواهد را جمع‌آوری می‌کنند و برای دسته‌بندی سنگ‌ها به عالم واقعی عینی مراجعه می‌کنند. ممکن است شواهد جمع‌آوری شده بر خلاف نظریه‌های مذکور باشند. در این صورت کاربرد و معنای واژه مذکور تغییر خواهد کرد. اما در هر حالتی این معنا با واقعیت فرازبانی آن سنجیده شده است (Ibid: 112-114).

۴. از نظر کیویت واقع‌گرایی مستلزم یک باور باطل است و آن اینکه فرض واقع‌گرایی به ناچار به یقین و ثبات تحقیقات بشری قائل است، در حالی که تغییر در نظریه‌ها، عدم واقعیت را تأیید می‌کند. تصور کیویت از فرض واقع‌گرایی را می‌توانیم به این نحو صورت‌بندی کنیم:

- جهانی مستقل از زبان و اندیشه بشر وجود دارد.

- کلمات بشری فقط زمانی صادق هستند که یقیناً جهان مستقل از زبان و اندیشه

بشری را نشان دهند.

- نتیجه: کلمات بشری همیشه صادق هستند.

بدیهی است چنین تصویری از واقع‌گرایی، نادرست است؛ چراکه رئالیسم به‌هیچ وجه متلازم با یقین و ثبات اندیشه‌های بشری نیست. از دیدگاه یک واقع‌گرا ارائه نظریه نهایی برای اشیا غیرممکن، و مفهوم خطاپذیری معرفت بشری واقعیتی قابل قبول است. به عبارت دیگر واقع‌گرایان میان اینکه اشیا حقیقتاً چگونه هستند و اینکه ما اشیا را چگونه می‌بینیم تفاوت قائل می‌شوند (Ibid: 115).

۳-۶. دفاعیه‌های معرفت‌شناختی

مسئله ناواقع‌گرایی دینی را می‌توان از منظر معرفت‌شناختی و با عنایت به مسئله صدق نیز مورد بررسی قرار داد. می‌توان استدلال براین هیلث‌ویت در کتاب *قیانوس صدق* را از چنین دفاعیه‌هایی تلقی کرد.

این استدلال که واقع‌گرایی فهم متعارف (Common-sense realism) نام دارد، در پی آن است که میان مسئله صدق به‌نحو کلی و صدق وجود خدا رابطه‌ای ضروری برقرار نماید. به عبارت دیگر این استدلال از مسئله صدق آغاز می‌شود و به صدق وجود خدا منتهی می‌گردد.

مسئله فهم متعارف در معرفت‌شناسی با استدلال مشهور جی. ای. مور (G. E. Moor) در مقابل شکاکیت شناخته می‌شود. از نظر مور برای آنکه نهایتاً یک استدلال معتبر داشته باشیم، ابتدا بر مقدمات بدیهی کافی است، لذا لازم نیست همه مقدمات خود را اثبات کنیم. او معتقد است فهم متعارف خطاکار نیست مگر آنکه خطاکاری آن ثابت شود و بنابراین اعتقاد بر یافته‌های آن می‌تواند جهان خارج را اثبات نماید (پویمن، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۶۶).

هیلث‌ویت نیز استدلال را با ابتدا بر همین یافته‌های فهم متعارف آغاز می‌کند. از نظر او فهم متعارف دو مسئله را به رسمیت می‌شناسد: وجود جهان خارج، و کشف این جهان توسط قوای ادراکی انسان. او علم را موید دیدگاه خود می‌داند و معتقد است تحقیقات علمی ادراکات روزانه ما از جهان را تأیید می‌کنند؛ ضمن اینکه خطاهای فکری ما را نیز تصحیح می‌نمایند. درست است که فهم متعارف از طریق ساختار زبانی ما عمل می‌کند، اما کارکرد زبان ساختن واقعیت جهان نیست، بلکه نظم بخشیدن به آگاهی‌های ما از محیط است. بنابراین فهم متعارف تأییدشده از جانب علوم، رئالیسم را کاملاً تأیید می‌کند و این امر در نتیجه تعامل ما با جهان اتفاق می‌افتد. جالب توجه است که علی‌رغم وجود گرایش‌های فلسفی متفکرانی چون دکارت، کانت و نیچه که در رئالیسم متافیزیکی تشکیک کرده‌اند، فلاسفه سکولار و ماده‌گرایی بوده‌اند که از نظریه صدق و عینیت دفاع نموده‌اند (Hebblethwaite, 1988 : 105).

آنچه در این استدلال ما را به نتیجه مورد نظر می‌رساند صرفاً اثبات واقع‌گرایی نیست، بلکه رئالیسم فهم متعارف اگر بدون پشتوانه متافیزیکی ارائه شود موضع ضعیفی

خواهد بود. هبلث‌ویت با اشاره به موضع فرد واقع‌گرایی چون دویت (Devitt) پیامدهای چنین رویکردی را برمی‌شمارد. رئالیسم بدون متافیزیک به دو دلیل نادرست است: اول اینکه فاقد تبیین کافی است، یعنی عینیت جهان طبیعت را بدون هیچ تبیینی اثبات می‌کند، در حالی که مبانی ماورایی توجیه خوبی برای عینیت جهان هستند. دیگر اینکه چنین موضعی به ماده‌گرایی تقلیل خواهد یافت؛ زیرا تمامی حقایق را در عالم ماده منحصر می‌بیند و لذا از تبیین آگاهی، ذهن و حالات ذهنی بشری ناتوان خواهد بود (Ibid: 108).

با توجه به مطالب فوق استدلال واقع‌گرایی فهم متعارف چنین است: در صورت فرض وجود یک ذهن خلاق بی‌نهایت که اشیا را چنان‌که هستند خلق می‌کند و آنها را آن‌چنان‌که بر ما منکشف می‌شوند حفظ می‌نماید، می‌توانیم این باور خود را که حقیقت کشف‌شدنی است و صرفاً ساخته ذهن بشر نیست، به بهترین نحو تبیین کنیم (Ibid: 110).

به بیانی واضح‌تر این استدلال را می‌توان با تفکیک مقدمات چنین صورت‌بندی کرد:

- جهان دارای واقعیتی عینی و مستقل از زبان است.
- واقعیت عینی این جهان در پرتو فرض خدا‌باورانه‌ای که ضامن عینیت جهان باشد، معقول است.
- نتیجه: می‌توان به وجود واقعیتی الوهی و رای عالم ماده برای تضمین این واقعیت تصریح کرد.

هبلث‌ویت این برهان را شبیه براهین ارزش‌شناختی که در اثبات وجود خدا مطرح هستند، می‌داند. در این نوع براهین عینیت ارزش‌هایی چون خوبی، عدالت، زیبایی و... با ارجاع به یک مبنای مطلق از ارزش‌ها بهتر تبیین می‌شود. برهان حاضر نیز نوعی برهان ارزش‌شناختی برای مسئله عینیت و صدق است، به این نحو که عینیت اشیا و صدق آنها تنها در پرتو فرض یک مبنای مطلق از عینیت قابل تبیین خواهند بود (Ibid).

۴-۶. چند نکته

۱. آنچه در این برهان اثبات می‌شود، نه فقط صدق و عینیت وجود الهی، بلکه عینیت

همه موجودات عالم است. این فرض که عینیت را تنها از آن خدا و حقایق جزئی را دارای صدق نسبی بدانیم فرض نادرستی خواهد بود.

۲. ابطال موضع مخالف به این معنا نیست که نقش حس و مفاهیم بشری را در تعامل با عالم عین نادیده بگیریم. حس و مفاهیم ما ابزارهایی برای دستیابی به جهان هستند. ما نمی‌توانیم جهان را بدون وساطت آنها، آن‌چنان‌که هست مشاهده کنیم؛ اما آنچه در اینجا مهم است این است که حس ما و فهم ما نباید مانند پرده‌ای میان ما و جهان فاصله ایجاد نماید.

۳. فرض وجود خدا در این استدلال نه‌تنها برای اثبات عینیت اشیا و ارزش‌ها قابل کاربرد است، بلکه به اثبات عینیت دو چیز دیگر منتهی خواهد شد:
الف) اینکه جهان شامل اذهانی است که صدق و عینیت را می‌فهمند.
ب) اینکه جهان شناختنی است.

بنابراین تبیین مذکور تبیینی است که در آن یک جهان عینی مورد پذیرش قرار گرفته است که هم شامل اشیا و افراد است، هم قابل شناخت است و هم ما توانایی شناخت آن را داریم (Ibid: 112-113).

۷. تحلیل و جمع‌بندی

بخش پایانی این نوشتار را به مقایسه رویکرد زبان‌شناختی و رویکرد معرفت‌شناختی در دفاعیه‌های الهیات عینیت‌گرا اختصاص خواهیم داد و به این مسئله اشاره خواهیم کرد که کدام یک از رویکردهای مذکور در تحقق هدف مورد نظر موفق‌تر عمل می‌کند. برای سنجش میزان موفقیت هر یک از این دو، لازم است از ساختار اصلی آنها درک روشنی داشته باشیم. رویکرد زبان‌شناختی با تقابل زبان و فرازبان روبه‌رو است. از دیدگاه یک ناواقع‌گرا، فرازبان مقوله‌ای نیست که بتوان به واقعیت داشتن آن حکم کرد و اساساً فرض آن فرض معقولی نخواهد بود، لذا مدافع واقع‌گرا باید همّت خود را بر شکستن حصار مبنای زبان‌شناختی حریف متمرکز کند.

اما در رویکرد معرفت‌شناختی تقابل زبان و فرازبان مطرح نیست. محور بحث در این رویکرد در تقابل صدق و کذب خلاصه می‌شود. یک معرفت‌شناس، پرسش موضع ناواقع‌گرایی دینی را پرسشی از صدق و کذب مفاهیم مورد بحث تلقی می‌کند. سؤال

اصلی در اینجا این است که آیا «خدا به‌نحو عینی وجود دارد» صادق است؟ به همین دلیل است که می‌توانیم در این رویکرد اندیشه واقع‌گرایی دینی را از واقع‌گرایی به‌طور عام متمایز کنیم؛ زیرا می‌توانیم در حالی که عینیت ماورای ماده را انکار می‌کنیم، به عینیت عالم ماده اقرار کنیم. این تمایز در تقابل زبان و فرازبان مطرح نیست؛ زیرا در این رویکرد، مقوله فرازبان — چه ماده و چه ماورای آن — از هیچ‌گونه عینیتی برخوردار نیست. بدیهی است که تلاش یک واقع‌گرا در جهت دفاع از موضع خود، ناظر به دفاع از توجیه و معقولیت معرفت او خواهد بود، لذا به چالش کشیدن شکاکیک معرفت‌شناسانه حریف، هدف اصلی خواهد بود. برای مقایسه این دو رویکرد، من سه اصطلاح را مطرح می‌کنم: «من و زبان من»، «من و جهان من»، «من و معرفت من». اصطلاح اول پیش‌فرض ناواقع‌گرایی و اصطلاح دوم پیش‌فرض واقع‌گرایی است. مبنای نادرست «جهان ساخته‌شده توسط زبان» سعی در نامعقول جلوه دادن فرض مخالف خود دارد، در حالی که مبنای «جهان کشف شده توسط زبان» نیز به همین نکته اشاره می‌کند. بدیهی است صرف در مقابل هم قرار دادن دو مبنا راه به جایی نمی‌برد. تنها راه برون‌رفت از این تقابل به نفع واقع‌گرایی، به کارگیری واسطه‌ای است که ضمن ملموس بودن برای موضع حریف، به اثبات واقعیت منتهی شود. این واسطه با اصطلاح «من و معرفت» قابل درک است. معرفت می‌تواند امری میانجی میان کاربر زبان — که اکنون فاعل شناسا بر آن اطلاق می‌شود — و واقعیت در نظر گرفته شود. این میانجی‌گری از آن رو برای معرفت قابل‌پذیرش است که معرفت نیز به اندازه مفاهیم زبانی و ساختارهای مفهومی، متعلق درک شهودی ما قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر یک ناواقع‌گرا به همان اندازه که می‌تواند تصویری از زبان و ساختارهای مفهومی و ذهنی خود داشته باشد، می‌تواند معرفت را که حالتی درونی است تصور نماید.

اگر این واسطه توسط ناواقع‌گرا وجدان شود می‌تواند حصار مبنایی زبان‌شناختی را در هم بشکند؛ زیرا عبور از معرفت به متعلق معرفت، به حوزه‌ای غیر از زبان واگذار شده است و با نفی استدلال‌های شکاکانه‌ای که در تحقق وجود معرفت به جهان خارج تشکیک می‌کنند، اثبات خواهد شد. بنابراین می‌توانیم وضعیتی را که از نظر یک ناواقع‌گرا، به دلیل مبنای زبان‌شناختی، نامعقول و نپذیرفتنی تصور می‌شد، از این حالت خارج و دیدگاه او را به واقع‌گرایی متمایل کنیم.

کتاب‌نامه

- اکرمی، سید امیر (۱۳۸۴)، «جان هیگ و ناواقع‌گرایی دینی»، *فصلنامه مدرسه*، شماره دوم.
- اکرمی، موسی (۱۳۸۴)، *کانت و مابعدالطبیعه*، تهران: گام نو.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بوخنسکی، ا.م (۱۳۸۳)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- پالس، دانیل (۱۳۸۵)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پویمن، لوئیز (۱۳۸۷)، *معرفت‌شناسی (مقدمه‌ای بر نظریه شناخت)*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۸)، *حقیقت پست مدرن (مقالات و مصاحبه‌ها)*، ترجمه محمد اصغری، تهران: انتشارات الهام.
- زیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *تومیسیم درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۸۶)، «خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر»، *مجله ارغنون*، شماره ۵/۶.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: انتشارات هرمس.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۴)، *سخن گفتن از خدا*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کوال، استینار و دیگران (۱۳۸۰)، *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم*، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقش جهان.
- کیویت، دان (۱۳۷۹)، «ایمان ناواقع‌گرایانه»، ترجمه ابراهیم سلطانی، *مجله بازتاب اندیشه*، شماره ۵.
- _____ (۱۳۸۶)، «مسیح جهان مسیحیت»، *اسطوره تجسد خدا*، ویراسته جان هیگ، ترجمه عبدالرحیم اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- _____ (۱۳۸۰)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۷)، *عرفان پس از مدرنیته*، ترجمه الله‌کرم کرمی‌پور، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، *فلسفه فرانسوی در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
- مک‌گراث، الیستر (۱۳۸۴)، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

دریای ایمان: بررسی خوانش ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت / ۱۶۱

نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، صورت‌بن‌دی مدرنیته و پست‌مدرنیته بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران: انتشارات نقش جهان.

هیک، جان (۱۳۸۲)، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.

Alston, wiliam. (1996), *A conception of Truth*, New York: cornell university press.

Hebblethwaite, Brian (1988), *The ocean of Thruth. A Defence of Objective Theism*, Cambridge university press.

Byrne, peter (2003), *God and realism*, Burlington: Ashgat.

Hick, john (1997), *Disputed question in theology of religion*, London: Macmillan.

Norris, christofer (2002), *Truth matters: Realism, Anti realism and response-dependence*, Edinburg university.

معرفی کتاب

