

نقد و بررسی ناواقع‌گرایی در باب خدا، در اندیشه‌ی دان کیوپیت

عباس مهدوی*

علیرضا قائمی‌نیا**

چکیده

در یک تقسیم‌بندی کلان، دو گونه فلسفه‌ی دین داریم: فلسفه‌ی دین واقع‌گرا و فلسفه‌ی دین ناواقع‌گرا. دان کیوپیت متأله انگلیسی، معتقد است دوران شکوفایی واقع‌گرایی افلاطونی سپری شده است و ایمان دینی باید مدرنیزه شود. او معتقد است هیچ واقعیت‌الاهیاتی عینی و ثابت و معقولی در بیرون وجود ندارد تا به مدد آن بتوانیم نظریه‌هایمان را بیازماییم. این مقاله که در پی نقد و بررسی آرای ناواقع‌گرایانه‌ی الاهیاتی دان کیوپیت است، پس از مروری بر پیشینه‌ی نگاه ناواقع‌گرایانه به دین، به تشریح دیدگاه ناواقع‌گرایانه‌ی دان کیوپیت پرداخته‌ایم. پس از آن، به نقد و بررسی آرای وی می‌پردازیم. در این بخش بر آنیم تا در ضمن نقد آرای ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت، به نقد مبانی و پیامدهای منفی ناواقع‌گرایی دینی نیز اشاره کنیم. بخش پایانی را نیز به نتیجه‌گیری اختصاص داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: ۱- واقع‌گرایی^۱، ۲- ابزارانگاری^۲، ۳- ناواقع‌گرایی^۳، ۴- دان کیوپیت^۴.

۱. مقدمه

یکی از موضوعات مهم و بنیادی فلسفه‌ی دین در جهان امروز، بحث تفسیرهای واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از دین و زبان دین است. نزاع بین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی را می‌توان جلوه‌ای از نزاع بین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی فلسفی دانست. اختلاف اساسی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی در آن است که گروه اول، در زبان دین، به موجوداتی مستقل از ذهن آدمی دلالت می‌کنند و گروه دوم، زبان دینی را تنها، بیانگر احساسات یا نیت‌ها یا آرمان‌های معنوی انسانی می‌داند که وجودی مستقل از ضمیر آدمی ندارد.

abbasmahdavi3274@gmail.com

Qaeminia@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۱۳

*کارشناس ارشد دانشگاه قم

**استاد پژوهشکده

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۲۳

یکی از نمایندگان مهم جریان فکری ناواقع‌گرایی دینی در بریتانیا، دان کیوپیت است. البته می‌توان از افراد دیگری نیز نام برد که در این حلقه‌ی فکری قرار می‌گیرند: یکی از آن‌ها دی. زد. فیلیپس است. در مقابل، بسیاری از فیلسوفان دین، در زمره‌ی واقع‌گرایان محسوب می‌شوند که از آن میان می‌توان به جان هیک و برایان هبلثویت^۵ اشاره کرد. ناگفته نماند که ناواقع‌گرایی دینی دارای تفسیرهای و بیان‌های گوناگون است. فیلیپس و کیوپیت هر دو ناواقع‌گرا هستند، اما نگاه‌های متفاوتی دارند. کیوپیت از پذیرش عنوان ناواقع‌گرایی تن نمی‌زند، اما از نظر فیلیپس، واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، هر دو مبهم و نارسانا هستند. به اعتقاد وی که خود را پیرو ویتگنشتاین می‌داند، دوگانه‌ی واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، کاذب است. به بیان دیگر، معتقد است زبان دین، نه زبان واقع‌گراست و نه زبان ناواقع‌گرا؛ بلکه زبان خاصی است که معنایی خاص نیز افاده می‌کند و در تمام رگ‌های اندام آن، خون عمل جاری است. بنابراین او خود را نه واقع‌گرا می‌داند و نه ناواقع‌گرا؛ اگرچه باید او را ناواقع‌گرا بدانیم. در مقابل این دو، می‌توان به جان هیک نظر داشت که یک واقع‌گرا است و از واقع‌گرایی دینی دفاع می‌کند.

استیون دیویس تغییراتی را که در سال‌های اخیر، در دین‌شناسی کیوپیت رخ داده است، با طرح این پرسش ارزیابی می‌کند که: «آیا خداوند ما را آفریده است یا ما او را آفریده‌ایم؟ کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم و لذا دین‌دار بودن فایده‌ی چندانی ندارد، ملحدند؛ کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم، اما دیندار بودن همچنان ارزشمند است، به راه کیوپیت می‌روند؛ کسانی که معتقدند خدا ما را آفریده است و مهم‌ترین تکلیف ما انسان‌ها ستایش خداوند است، واقع‌گرایان دینداری هستند که زندگی خویش را مصروف پرستش خداوند می‌کنند» (۶، صص: ۴۴ - ۴۵).

با این نقل قول کوتاه، تا حدودی، می‌توان به مدعا و مفروض کیوپیت پی برد و همچنین این نکته را درمی‌یابیم که نباید ناواقع‌گرایی دینی را با موضع آن الحاد سنتی اشتباه گرفت که مثلاً پل ادوارز در زمان ایر از آن دفاع کرده است. این فیلسوفان گزاره‌های دینی را بی‌معنا یا نادرست می‌دانند، اما ناواقع‌گرایان برای گزاره‌های دینی، معنا و ارزش و فایده قائل‌اند و در زیر چتر دینداران قرار می‌گیرند.

از این رو، در مقاله‌ی پیش رو، در پی آنیم تا مهم‌ترین جنبه‌های آرای کیوپیت را در باب ناواقع‌گرایی دینی تبیین کنیم و سپس به نقد و بررسی آن‌ها از منظر برخی فلاسفه (از جمله راجر تریگ و جان هیک و استیون دیویس) بپردازیم. این نقد در سه بخش (نقد آرای ناواقع‌گرایانه‌ی دان کیوپیت و نقد مبانی و پیامدهای منفی ناواقع‌گرایی دینی سامان یافته) است. نقد آرای نیز در پنج بخش خلاصه می‌شود: خود ویرانگر بودن بعضی از آرای کیوپیت؛

ناسازگاری ابزارانگاری با اخلاق؛ تمایز نداشتن خطا و حقیقت؛ زبان همچون ابزار اندیشیدن ما و نه زندان آن و بعضی دیگر از ایرادهای وارد بر آرای کیوپیت که به تفصیل بدان پرداخته‌ایم. نقد مبانی که ناظر به نقد راجر تریگ بر کیوپیت است، به نقد و بررسی بعضی از مبانی کیوپیت می‌پردازد که پیشتر، از آن سخن گفتیم. در بخش پیامدهای منفی ناواقع‌گرایی دینی هم سعی کردیم به توجه آرای دیوید. ری. گریفین به سه پیامد منفی ناواقع‌گرایی (پوچ‌انگاری و قبیله‌گرایی جدید و نخبه‌گرایی) بپردازیم.

روشن است که پیش از بیان هر بحثی، باید مفاهیم کلیدی آن را تعریف کرد. از این رو در این اثر می‌کوشیم با ارائه‌ی تعریفی از این دو اندیشه، مرز دقیقی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی ترسیم کنیم.

۱.۱. واقع‌گرایی

واقع‌گرایی یا «رنالیسم» معانی اصطلاحی گوناگونی دارد. واقع‌گرایی در فلسفه، دو معنای مصطلح دارد: «یکی از این دو اصطلاح مربوط به گذشته است و دیگری، مربوط به عصر جدید. در قرون وسطا، واژه‌ی رنالیسم را در مقابل «نومینالیسم» یا «اصالت تسمیه» قرار می‌دادند و آن را آموزه‌ای می‌دانستند که معتقد است «کلیات» وجود عینی و واقعی دارند و «کلی» صرفاً اشتراک در اسم نیست. بنابراین واقع‌گرایی در گذشته، به معنای مکتبی بوده که در مقابل نومینالیسم یا اصالت تسمیه قرار داشت، ولی امروزه، واقع‌گرایی در فلسفه، مکتبی است که در مقابل مکتب «ایدئالیسم» قرار می‌گیرد. پس اینک، واقع‌گرایی فلسفی به معنای اعتماد به تحقق حقایق خارجی، صرف نظر از ادراک ما و با قطع نظر از وجود مدیرک انسانی است. در مقابل آن، ایدئالیسم قرار دارد و بر آن است که اشیای مادی و واقعیت خارجی، جدای از معرفت و ادراک ما وجود ندارد» (۷، ص: ۴۳).

۱.۲. ابزارانگاری

بنابر ابزارانگاری، تئوری‌های علمی صرفاً ابزارهایی مفیدند که دانشمندان آن‌ها را برای اهداف علمی خاصی ساخته‌اند. این نظریه‌ها در پی توصیف عالم خارج نیستند. در حقیقت ابزارانگاری با توصیفی بودن نظریه‌های علمی مخالفت دارد. به نظر ابزارانگاران، دانشمند نباید به دنبال مطابقت نظریه‌ها با عالم واقع باشد؛ زیرا آن‌ها عالم را توصیف نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً ابزارهای مفیدی هستند که اهداف خاصی را تأمین می‌کنند. از آن‌جا که ابزارانگاری، دیدگاهی ناواقع‌گرایانه و واکنشی به واقع‌گرایی است و در نتیجه معرفت دینی را در حقیقت صورتی از معرفت نمی‌داند، برخی از ابزارانگاران کلامی برای تأیید دیدگاهشان، به رد واقع‌گرایی در باب نظریه‌های علمی روی آورده‌اند و آن را قوتی برای نظر خود می‌دانند. کیوپیت جزو این دسته است.

۱.۳. ناواقع‌گرایی

ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه‌ی جملات خبری درباره‌ی عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب؛ در این‌جا «عینی» به معنای مستقل از همه‌ی زبان‌ها و شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است.

فیلسوفانی همچون کیوپیت غالباً از ناممکن بودن ارائه‌ی توصیفی صحیح و یگانه از نحوه‌ی وجود اشیا (مانند خدا)، سخن می‌گویند. در نظر آن‌ها، پیوند واقع‌گرایی با خداواری به سرعت نفی می‌شود. هر چیزی (انسان‌مدار یا از آن بدتر)، وابسته به معیارهای جامعه‌ای می‌شود که ما اتفاقاً باید به آن وفادار باشیم. ادعا می‌شود که تعقل بدون ذخایر زبانی ناممکن است، و همه‌ی زبان‌ها فرآورده‌های تاریخ‌اند و از پیش‌آمدهایی نشأت گرفته‌اند که زمان‌ها و مکان‌های خاص دارند. بنابراین این رأی را که هر ایمانی معطوف به واقعیتی مابعدالطبیعی است، نمی‌توان جدی گرفت. در نظر آن‌ها ممکن نیست باورهای ما از خودشان فراتر روند؛ به طوری که مفهوم «خود»، به‌مثابه فاعل اندیشه، ضرورتاً خطاست؛ فاعلی که در باب متعلق اندیشه‌ای استدلال می‌کند که به طور مستقل وجود دارد. عقل، حقیقت، خودها و جز آن‌ها، همگی مخلوقات زبان‌اند. در واقع کیوپیت می‌گوید که «خدا، مانند ما، تنها از کلمات ساخته شده است» (۳، ص: ۸۴).

کیوپیت از جهان‌پس‌اندجندی بحث می‌کند که تنها از اتفاق‌ها و نسبیتهای و تفسیرها ساخته شده است. دیدگاه او، با پافشاری بر وابستگی همه‌ی اندیشه‌های ما به زبانمان، به همراه ماهیت گذرای زبان، آشکارا ناواقع‌گرایانه است. به گفته‌ی او، هر برداشتی از خدا داشته باشیم، مطمئناً هیچ خدایی مستقل از زبان انسان‌ها، وجود ندارد و دین هرچه باشد، ممکن نیست پرستش یک موجود متعالی باشد. او می‌نویسد: «ما به هیچ معنا و حقیقتی فرانسائی و فرازبانی‌ای دسترسی نداریم و نخواهیم داشت» (۱۳، ص: ۲۰). در نتیجه کیوپیت به شدت با آن واقع‌گرایی مابعدالطبیعی مخالف است که به وجود نظامی معقول و عینی و مستقل از گفتمان ما، در خارج معتقد باشد.

۲. پیشینه‌ی نگاه ناواقع‌گرایانه به دین

کیوپیت مدعی است که بنیان‌گذاران بزرگ اندیشه‌ی دینی جدید، از دو قرن پیش (همانند کانت و هگل و شلایرماخر)، در باب خدا، از راه‌های گوناگون و خاص خود ناواقع‌گرا بودند. از این رو، در این بخش در صدد هستیم تا خلاصه‌ای از آرای متفکران و اندیشمندان را بررسی کنیم که در نظر کیوپیت، نقش بسزایی در رهیافت انسان‌مداری فلسفی و دینی، به ویژه از قرن هفدهم به بعد، ایفا کرده‌اند. تا قرن هفدهم، توضیح‌نهایی رویدادها و نیز

رهنمود حیات انسان در این جهان، تقریباً در همه‌ی جوامع بشری، به جهان برتر و کامل‌تر حواله می‌شد. قدرت و مرجعیت از بالا به پایین می‌آمد. این «بالا» گاه خدا، گاه جهانی مرکب از موجودات ماوراءالطبیعی و گاه، نظامی آرمانی و متافیزیکی پنداشته می‌شد، اما به این تمایز، رفته‌رفته، در دوران معاصر حمله کردند.

دان کیوپیت گالیله^۶ را در فرایند «تفسیر انسان‌مدارانه» از دین، صاحب بینشی محافظه‌کارانه می‌داند؛ به گونه‌ای که او را ضد مسیحی به شمار نمی‌آورد؛ چرا که بر این باور است که گالیله هنوز، علم مکانیک فلکی و علم مکانیک خاکی را از هم متمایز نمی‌داند. در اوصاف او چنین می‌گوید:

«الهام‌دهنده‌ی گالیله، نه مابعدالطبیعه‌شناسی چون افلاطون یا ارسطو، بلکه ارشمیدس ریاضی‌دان بود. جهان او، نه عالم مقدس اسطوره‌ها، بلکه جهان یک مهندس بود. توهین اصلی گالیله، خصومت سرسختانه‌ی وی با ارسطو و اصرار متعصبانه‌اش به صحت نظریه‌ی کپرنیک بود. وی می‌گفت اگر روایت کتاب مقدس خلاف نظریه‌ی کپرنیک به نظر برسد، باید در این صورت، آن را صرفاً استعاره شمرد» (۹، صص: ۵۷ - ۶۱).

دان کیوپیت «پاسکال»^۷ را نخستین کسی می‌داند که تا اندازه‌ای، به پی‌آمد «فلسفه‌ی جدید» برای دین پی برد. او با اثبات وجود خلأ که ارسطو ناممکن پنداشته بود، میخ دیگری بر تابوت نظریه‌ی ارسطو کوبید. دان کیوپیت بر آن است که نقش پاسکال در دگرگونی تفکر دینی، به مراتب، پررنگ‌تر از نقش دکارت در این امر است.

دان کیوپیت معتقد است که ذهن بشر، طبعاً مایل به واقع‌گرایی است. آیین واقع‌گرایی می‌گوید که واژگان باید چیزی را مشخص کند و همه‌ی حقایق با واقعیات خارجی بخواند، ولی بسیاری از مهم‌ترین گفته‌های بشر، در حقیقت بیانگر است نه توصیف‌گر. از این رو می‌پرسد که آیا «ایمان» پاسکال در گفته‌ی معروف وی که «ایمان، احساس خدا از راه دل است؛ نه از راه عقل»، بیانگر است؟ یعنی چیزی نیست مگر بیان راستین احساس دین انسان در لفافه‌ی استعارات متعارف مسیحی؟ یا آن‌که تصور می‌کرد ذوات واقعی اما نامرئی، مثلاً خدا و مسیح، در آسمان وجود دارد؟ آیا پاسکال در دین، واقع‌گرا است و گمان می‌برد در برابر هر اندیشه‌ی دینی، ذات دینی متناظر با آن وجود دارد؟ یا این‌که ناواقع‌گرا است؟

پاسکال با طرد برهان متافیزیکی عقل برای راهیابی به خدا، هیچ راهی برای دانستن قطعی وضع عینی نداشت و برای دستیابی به ایمان رهانیده، یعنی ایمانی که او می‌جوید، ناچار بود از دلواپسی درباره‌ی عینیت، فرا رود. دان کیوپیت دکارت را که در متافیزیک خود، به خدایی عینی قائل است، کاملاً بی‌مذهب می‌داند؛ چراکه به نظر او، اقرار دکارت به

کاتولیک بودن، تغییری جدی در زندگی واقعی و فعالیت فکری او نمی‌دهد. برعکس، پاسکال جداً مذهبی عیسوی و پرحرارتی است که همه‌ی عمرش را وقف ایمان خود کرد، اما فاقد دیدگاهی عینی بود (۹، صص: ۷۳ - ۷۴).

کیویت با قیاس دکارت و پاسکال، به این نکته می‌رسد که الاهیات واقع‌گرا، شخص را به سوی می‌کشد و جدی‌گرفتن دین، او را به سوی دیگر. این دو راهشان از هم جداست. می‌توان یا همچون دکارت، دعوی‌ی خدایی عینی کرد یا همچون پاسکال، دعوی‌ی ایمان راستین مسیحی. یا این یا آن. حق انتخاب با شماست.

رهیافت انسان‌مدار در فلسفه که با دکارت پدید آمده بود، با کانت، به مرحله‌ی دیگری رسید. کانت در کتاب «نقد عقل محض»، تحلیل مشروحو به دست می‌دهد که چگونه ذهن، نه تنها به میل، بلکه به اجبار، آشفستگی تجربه‌ی خام حسی را به جهانی واجد نظم مبدل می‌کند و نتیجه‌ی آن نوعی ایدئالیسم است: بیشتر فلاسفه‌ی پیشین تصور کرده بودند که ذهن از نظم جهان بیرونی پیروی می‌کند یا آن را منعکس می‌سازد. کانت رابطه‌ی فکر و چیزها را وارونه کرد.

از نظر کانت، سرآغاز دین و دیانت در حوزه‌ی کاملاً متفاوتی است؛ یعنی در احساس الزام اخلاقی انسان؛ نه مسائل نظری متافیزیک که مسائل عملی اخلاق است که وجود خداوند را به مانند اصلی مسلم ایجاب می‌کند. انسان همان طور که با امور واقع سروکار دارد و آن‌ها را در می‌یابد، با ارزش نیز سروکار دارد. نه فقط از «آنچه هست» می‌پرسد، بلکه «آنچه باید باشد» هم برایش مطرح است و فراتر از این دو، «چه باید کرد؟». یک روایت از قانون اخلاقی کانت، این دستور است که چنان رفتار کن که عملت بتواند همه جا و همیشه، سرمشق رفتار همگان باشد. این قاعده، به تنسیق قاعده‌ی دیگری می‌انجامد: «با انسان باید همچون «هدف» رفتار کرد، نه همچون «وسیله». این‌ها «امر جازم» اند؛ یعنی مستقل از حیث‌ها یا وضعیت‌های خاص یا تمایلات اشخاص. به عبارت دیگر، «تکلیف عام» اند که عقلاً همه‌ی افراد در برابر آن، یکسان و به آن مکلف‌اند و به احساسات و عواطف شخصی منوط نیست. اخلاق از نظر کانت عبارت است از وظیفه‌ی پیروی از قانون عام (۲، ص: ۹۳).

کانت تا آن‌جا پیش می‌رود که پیشنهاد می‌کند «خداوند یک اصل مسلم نظام اخلاقی» باشد. کانت می‌گوید تجربه‌ی اخلاقی، اندیشه‌ی وجود حقیقی خداوند را موجه می‌سازد، ولی مبنایی برای دعاوی معرفت دینی فراهم نمی‌کند. یقینی که ما به وجود خداوند داریم، بیشتر عملی است تا نظری. باید چنان عمل کنیم که گویی این عقاید درست است و حقیقت دارد؛ هرچند نتوانیم آن‌ها را به اثبات برسانیم. کانت به این ترتیب

مصالحه‌ی موقت جدیدی بین علم و دین برقرار می‌کند. از نظر او، علم و دین حوزه‌های به کلی متفاوتی را در بر می‌گیرند و وظایف جداگانه‌ای را در پیش دارند؛ به نحوی که هرگز نیازی به تعارض ندارند. حوزه‌ی معرفت ممکن، متعلق به علم است و علم با روش‌های خود، آزادی کاملی در کشف و کاوش این حوزه دارد. وظیفه‌ی دین راهنمایی و روشنگری اینار اخلاقی ما و آرامش بخشیدن هرچه جامع‌تر به آن است (۲، صص: ۹۴ - ۹۵).

از دیگر تأثیرگذاران در رهیافت انسان‌مداری در فلسفه و دین که نقشش در فلسفه‌ی دین بسیار چشمگیر و حائز اهمیت است، «سورن کیرکگور»^۸ دانمارکی است. کیوپیت کیرکگور را مهم‌ترین نویسنده‌ی دوره‌ی جدید می‌داند؛ چون اولاً انسان‌مداری بنیادی را می‌پذیرد که نخست، کانت و پیروان آرمان‌گرای او به فرهنگ اروپایی آوردند و ثانیاً نشان می‌دهد که می‌توان در همین محدوده‌ی به ظاهر تنگ، نوعی ایمان استوار مسیحی ابراز کرد.

کیوپیت می‌گوید آنچه خود را «آخرین فیلسوف» می‌پنداشت؛ یعنی فکر می‌کرد واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی متافیزیکی در او به غایت خود و نژاد بشر به وضعیت تازه‌ای رسیده است. فرآیند تفکر اروپایی که از زمان لوتر و دکارت به این طرف، بیشتر و بیشتر انسان‌مدار شده بود، حال تکامل می‌یافت. دستاورد اصلی آنچه تفکر اخلاقی اوست. او در این زمینه، یکی از چند مبتکر بزرگ به شمار می‌رود.

ویتگنشتاین^۹ نیز همانند کانت با تثبیت حدود شناخت، برای ایمان و دین جا باز کرد. وظیفه‌ی فلسفه آن است که حدود شناخت و معرفت علمی را مشخص کند و بعد کنار رود. بدین ترتیب هر چیزی که سروکارش با ارزش‌ها و مفهوم حیات باشد، از محدوده‌ی علم خارج است. «حقایق» دین و اخلاق را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد. آن‌ها را فقط می‌توان از راه هنر غیرمستقیم نمایاند. فرد نیز خود باید آن‌ها را احساس کند و به کار ببندد. بنابراین «حقیقت دینی» را می‌توان منتقل کرد، اما نمی‌توان درباره‌اش نظریه‌پردازی کرد. هرگونه کوشش در راه نظریه‌پردازی درباره‌ی دین و اخلاق و نیز در راه دست‌زدن به متافیزیک نظری، محکوم به شکست است؛ چون باورهای دینی ما را در این زمینه‌ها، از سنخ عینی و واقعی جلوه می‌دهد؛ حال آن‌که چنین نیستند. کیوپیت بر آن است که ویتگنشتاین با کشیدن خط آشکاری میان قلمرو شناخت واقعی و قلمرو «اخلاق» (که دین را هم در بر می‌گیرد)، جایگاه محفوظی برای باور دینی به دست می‌آورد، ولی این به بهای ناواقعی ساختن دین تمام می‌شود. می‌توان گفت او در سرتاسر عمر، به خدا باور داشت؛ بدین معنا که فکر می‌کرد خدا پیوسته با اوست و در زندگی‌اش تأثیر می‌گذارد. با این حال، به زعم او، خدا در معنای واقع‌گرایانه‌ی آن وجود نداشت (۹، صص: ۲۶۲ - ۲۶۳).

کیویت برای این که از طرف منتقدان، متهم به سرمشق قراردادن گروهی منحرف و غرض‌ورز نشود، گروهی از متکلمان مشهور عصر جدید را هم مثال می‌زند و می‌گوید: در میان بهترین و پرفردارترین این‌ها باید از کارل بارت^۱، رودلف بولتمان^{۱۱}، پال تیلیش^{۱۲}، کارل رانر^{۱۳} و وولفهارت پانبرگ^{۱۴} نام برد. این پنج نفر نیز الاهیات بسیار متفاوت و بی‌شبهت به هم ارائه کردند و کار هر کدام از آن‌ها می‌باید همچون اثری فردی و کمابیش مستقل هنری و بیانگر دیدی شخصی مطالعه شود. در هر یک از این پنج نمونه، زمینه‌ای فلسفی دیده می‌شود که در عمق، به تفکر شکل می‌بخشد و کانت و هگل و کیرکگارد در آن نقشی اساسی دارند. واقعیت این است که شیوه‌ی سخن بارت درباره‌ی خدا، نظام و اصطلاحات خود بارت است و همین‌طور تا آخر؛ یعنی باید پذیرفت که این‌ها تصاویری شناختی، به سبک‌های اندک متفاوت، از نوع وجود عینی واجد سیمای مشخص عرضه نمی‌کنند که مستقلاً در زبان جایی داشته باشد. خدای بارت بخشی از الاهیات بارت و خدای بولتمان بخشی از الاهیات اوست و اینان متکلمانی هنرمندند.

۳. دلایل ناواقع‌گرایی

۳.۱. یافتن معنای دین در درون آن؛ نه در خارج

یکی از دلایل مهم بر اثبات ناواقع‌گرایی و ردّ واقع‌گرایی، مبتنی بر استناد به آداب و اعمال دینی است. فیلیپس و کیویت هر دو، جنبه‌ی عملی دین را ارج می‌نهند و معتقدند که فلسفه‌ی دین واقع‌گرایانه، مبتنی بر خطای مبنایی است که اساساً دین را مجموعه تصاویری از واقعیت می‌داند که می‌توانند صادق باشند یا نباشند. به اعتقاد فیلیپس، بهتر این است که عقیده‌ی دینی به عالم آخرت را نوعی پیشگویی ندانیم که قرار است بر اساس آن، امور مشخصی اتفاق بیفتد؛ در عوض، وقتی از کسی می‌پرسیم که آیا این عقاید را صادق می‌دانی، این‌گونه نیست که از او بخواهیم شواهدی بر اثبات آن‌ها اقامه کند؛ بلکه می‌خواهیم از او بپرسیم آیا می‌توانی بر طبق آن‌ها زندگی کنی؟ اگر جواب مثبت بود، بی‌گمان، این عقاید پی‌آمدهایی واقعی برای او خواهد داشت. بنابراین، به نظر فیلیپس «اعتقاد به حیات پس از مرگ، در فضایی حقیقتاً دینی، به معنای اقامه‌ی شواهدی بر این نیست که آدمی با مرگ به مکان دیگری می‌رود؛ بلکه اعتقاد به حیات پس از مرگ، یعنی این که در این زندگی، فروتنانه و با روحیه‌ی زهد نسبت به دیگران زندگی کنیم. در مورد دعا... معنای دینی ژرف دعا در این است که آدمی را یاری می‌دهد تا برای صبر و محبت پیشه کردن و برای مقاومت در برابر یأس، عزم خویش را جزم کند» (۳، صص: ۸۵ - ۸۶).

ولی کیوپیت با وجود عقیده به بطلان خدا باوری عینی، دعا به درگاه خداوند و دیگر آداب و اعمال دینی را حفظ می‌کند: «خداوند محل امن ارزش‌هاست. من همواره به پیشگاه وی دعا می‌کنم. خداوند تجسم اسطوره‌ای کلیه چیزهایی است که انسان در زندگی معنوی‌اش بدان التفات دارد. در واقع او هست؛ نه به عنوان یک واقعیت؛ به عنوان یک اسطوره...» (۱۴، ص: ۱۷۶).

کیوپیت باور به حیات پس از مرگ را چنین توصیف می‌کند: «اولاً فقط یک جهان وجود دارد: جهان انسانی؛ زیست‌جهان. ما از جهان خودمان جداشدنی نیستیم و مایه‌ی شگفتی نیست که نویسندگان معاصر که متمایل به استفاده از ایده‌ی بهشت هستند، به ناچار، بهشت را به مثابه وجودی که صرفاً تداوم خیالی این زندگی باشد، تصویرسازی نموده‌اند» و... ثانیاً، زندگی مسیحی، زندگی پس از مرگ است. به بیان دیگر، هنگامی که ما تصور معروف زندگی پس از مرگ را کنار می‌گذاریم، برای ما امکان فهمیدن ایده‌ی مسیحی زندگی پس از مرگ میسر می‌گردد. از زمان‌های کهن، ورود به مسیحیت، با تن دادن به مرگ‌آیینی و زایش دوباره در وحدت با مسیح همراه بود؛ تا این‌که از آن به بعد، زندگی کامل مسیحی، زندگی در حال رشد پس از مرگ در نظر گرفته می‌شد...» (۱۵، صص: ۷-۸).

عقیده‌ی مشترک فیلیپس و کیوپیت این است که معنای دین را باید در درون دین یافت؛ نه در مقایسه‌ی دیدگاه دینی درباره‌ی واقعیت با چیزی خارج از آن. واقع‌گرایی بر این فرض اشتباه مبتنی است که ارزیابی بیرونی دین امکان‌پذیر است.

۲.۳. بیان‌گر بودن گفته‌های بشر؛ نه توصیف‌گر بودنشان.

کیوپیت معتقد است که ذهن بشر طبعاً به واقع‌گرایی مایل است و آیین واقع‌گرایی می‌گوید که واژگان باید چیزی را مشخص کنند و همه‌ی حقایق باید با واقعیات خارجی منطبق باشند، ولی بسیاری از مهم‌ترین گفته‌های بشر، در حقیقت، بیانگر است نه توصیف‌گر. از این رو می‌پرسد «آیا ایمان پاسکال در گفته‌ی معروفش: «ایمان، احساس خدا از راه دل است؛ نه از راه عقل»، بیانگر است؟ یعنی چیزی نیست مگر بیان راستین احساس دین انسان در لفاف استعارات متعارف مسیحی؟ یا آن‌که تصور می‌کرد ذوات واقعی اما نامرئی، مثلاً خدا و مسیح، در آسمان وجود دارد؟ آیا پاسکال در دین واقع‌گراست و گمان می‌برد در برابر هر اندیشه‌ی دینی، ذات دینی متناظر با آن وجود دارد؟ یا این‌که ناواقع‌گراست؟

پاسکال با طرد برهان متافیزیکی عقل برای راهیابی به خدا، هیچ راهی برای دانستن قطعی عینی نداشت و برای دستیابی به ایمانی که پاسکال می‌جوید، او ناچار است از دلواپسی درباره‌ی عینیت فرا بگذرد؛ چراکه مفهوم درونی هر دریافتی که یاری متافیزیک را

طرد می‌کند، جز این نیست. کیویت، دکارت را که در متافیزیک خود به خدایی عینی قائل است، کاملاً بی‌مذهب می‌داند؛ چراکه به نظر او اقرار دکارت به کاتولیک بودن، تغییر جدی در زندگی واقعی و فعالیت فکری او نمی‌دهد. برعکس، پاسکال جداً مذهبی عیسوی و پر حرارتی است و همه‌ی عمرش را وقف ایمان خود کرده، اما فاقد عینیت» (ص: ۷۴-۷۳).

کیویت با قیاس دکارت و پاسکال به این نکته می‌رسد که الاهیات واقع‌گرا شخص را به سویی می‌کشد و جدی‌گرفتن دین او را به سوی دیگر. این دو راهشان از هم جداست. می‌توان یا همچون دکارت، دعوی خدایی عینی کرد یا همچون پاسکال، دعوی ایمان راستین مسیحی. یا این، یا آن. حق انتخاب با شماست.

۳.۳. تقدم شناخت‌شناختی بر هستی‌شناختی

کیویت شناخت‌شناسی را بر هستی‌شناسی (یعنی زبان را بر واقعیت) مقدم می‌دارد و معتقد است که حدود وجودات را منابع شناختی و زبانی که در دسترس داریم مشخص می‌کند. به اعتقاد کیویت بهترین رهیافت به تفکر دینی آن است که پرسش واقع‌گرایانه‌ی افراد ساده را که «آیا این شخص فکر می‌کند خدا وجود دارد یا نه؟»، پیش نکشیم؛ در عوض باید وجود را کنار بگذاریم و معنا و مفهوم را به میان بیاوریم و پرسش زیر را طرح کنیم که بسیار روشن‌تر است: «کار خدا چیست؟ چه نقشی ایفا می‌کند؟ اندیشه‌ی خدا در فکر این شخص چه کاربردی دارد؟ چرا که پرسش در مورد معنا، بسیار جالب توجه‌تر است تا پرسش در زمینه‌ی صدق و حقیقت و بر آن تقدم دارد. انسان معتقد به خدا کسی است که اندیشه‌ی خدا، کاری واقعی در شیوه‌ی تفکر او انجام بدهد؛ چون همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گوید، واژه‌ایی که کار واقعی آن‌جام ندهد، مانند دنده‌ای بیکار در ماشین است: می‌توان آن را برداشت؛ بی‌آن‌که اتفاقی بیفتد» (ص: ۳۱۰). به باور کیویت، تفکر انتقادی نیز به همین منوال، ماهیت ایمان را بر متعلق ایمان مقدم می‌دارد و تعریف درست از ماهیت ایمان دینی را در نهایت، چیزی می‌داند که می‌توان درباره‌ی ماهیت متعلق ایمان گفت. چگونگی ایمان، چگونگی خدا را نشان می‌دهد.

۳.۴. عرفان ثانویت

عرفان ثانویت از مفاهیم کلیدی است که از نگرش ناواقع‌گرایی کیویت برمی‌خیزد. ثانوی بودن معرفت عرفانی به معنای زبانی و گفتاری بودن معرفت عرفانی و دست‌کشیدن از مقام «صدق» و مقام «جوهری» و «اولی» بودن شناخت عرفانی است. مراد او این نیست که «مدعیات عرفانی معرفت‌بخش نیست؛ بلکه این است که آنچه از سنخ شهودات عرفانی است، اموری است که از همان ابتدا در قالب گفتار و زبان شکل گرفته و بنابراین زمانی،

نقد و بررسی ناواقع‌گرایی در باب خدا، در اندیشه‌ی دان کیوپیت ۱۳

مکانی و انسانی است. هر گزاره‌ی عرفانی از این بسترها می‌گذرد و در نتیجه ثانوی است» (۹، ص: ۲۳).

او برای روشنی بیشتر مفهوم ثانویت، شرح مختصری از کاربرد اصطلاحات «اولیه» و «ثانویه» در فلسفه بیان می‌کند. چنان‌که می‌دانیم ارسطو در بحث مقولات، در ذیل مقوله‌ی جوهر، بین جوهرهای اولیه و ثانویه تمایز قائل می‌شود و می‌گوید که هر یک از افراد و اسب‌ها نمونه‌هایی از جوهرهای اولیه و انواع کلی «انسان» و «اسب» جوهرهای ثانویه‌اند. در مقابل، افلاطون کلی را در مرتبه‌ی نخست و جزئی را در مرتبه‌ی ثانوی قرار می‌دهد، اما کیوپیت معتقد است «دیدگاه فعلی ما عبارت از این است که افلاطون و ارسطو هر دو قبول دارند که چیزی اولیه است و این‌که ما باید با آن آغاز کنیم؛ در حالی که ناواقع‌گرایی و عرفان ثانویت، دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌کند که هیچ چیز اولیه نیست. هیچ نقطه‌ی آغاز، اصل اولیه یا مبنایی که بتوان از آن‌جا آغاز کرد، وجود ندارد» (۱۱، ص: ۲۳).

کیوپیت بر این باور که حتی دیدگاه خود من که جهان مادی را ساختی در سطح خارجی زبان و جهان ذهن را به مثابه ساختی در سطح درونی آن تلقی می‌کنم، ناظر به امری ثابت نیست؛ «چراکه حتی زبان هم امر ثانوی است. ماییم که زبان را می‌سازیم. بنابراین هیچ امری نیست که به لحاظ وجودشناسی مقدم باشد... در این صورت، آن نوع دین و آن نوع عرفانی که به‌دنبال چیزی است که برای همیشه اولیه است، دین و عرفانی منسوخ و فاقد اعتبار است» (۱۱، صص: ۲۳ - ۲۵).

۳.۵. خدا، چکیده‌ی ارزش‌ها

به زعم کیوپیت شیوه‌ی ما در بنای جهان خویش و حتی در بنای نفس خویش، وابسته به رشته‌هایی است که خود را به آن متعهد می‌دانیم. جهان بر مبنای بازتاب جهان درونی است و خمیره‌ی هر دو در نهایت اخلاقیات است. در بسیاری از جهان‌بینی‌ها، متافیزیک در صدر می‌نشیند و سپس، اخلاق، به سختی جایی برای خود باز می‌کند: «ولی حقیقت برعکس این است: اخلاق باید پیشی جوید و دین راهی است برای نمایاندن مجموعه ارزش‌های اخلاقی و معنوی به خودمان و تجدید عهد با این ارزش‌ها.

«خدا چکیده‌ی ارزش‌های ماست»: خدا در اساطیر بدان سبب وجود عینی تصویر شده است که تفکر کهن مایل بود که برای ارزش‌ها مرجعی انسان‌وار قائل شود و اعتقاد داشت که واژه‌ی مهم، باید برابری داشته باشد. افلاطون که شیوه‌ی تفکرش نیمه‌اسطوره‌ای بود، می‌پنداشت واژه‌هایی چون حقیقت و زیبایی و عدل، نشان‌دهنده‌ی هستی‌های واقعی است که در جهان متعالی وجود دارد» (۹، ص: ۳۲۲).

به باور کیوپیت، ارزش‌ها حتماً نباید هستی‌های عیناً و مستقلاً موجود باشند. «افلاطون، تحت تأثیر این باور که هر واژه‌ی مهم دلالت بر نوعی هستی دارد، عالم آسمانی خود را با معجون عجیبی از ارزش‌ها، اعیان ریاضی، اسامی عام و... انباشت. امروزه، با تفکیک فرآیند معرفت، شناخت ما بسی فرهیخته‌تر شده است و دیگر این انباشت‌های عجیب و غریب اساطیری را نمی‌پذیرد. آنچه درباره‌ی ارزش‌ها گفته شد، درباره‌ی خدا هم صادق است؛ زیرا جایگاه خدا در زبان، به جایگاه ارزش‌ها بسیار نزدیک است. خدا به زبان ساده، وحدت آرمانی همه‌ی ارزش‌ها بر دوش ما و قدرت خلاق آن‌هاست» (۹، صص: ۳۲۲ - ۳۲۳). او در جایی می‌گوید همان‌طور که حقیقت و عدالت را نباید موجودات مستقلی پنداشت، خدا را هم نباید ابرشخصی عیناً موجود انگاشت. این، شیوه‌ی تفکر اساطیری است. بنابراین حقیقت آن است که «تصور خدا امری است، نه اخباری.» وقتی می‌گوییم خدا، مقصودمان هدف‌های اخلاقی و معنوی است که باید پی بگیریم. مقصودمان چیزی است که باید آن بشویم. مفهوم «خدا»ی دینی است، نه متافیزیکی.

۴. نقد و بررسی

۴.۱. نقد آرا

این نقد را می‌توان در پنج بخش خلاصه کرد:

- ۱- خودویرانگر بودن بعضی از آرای کیوپیت؛
- ۲- ناسازگاری ابزارانگاری با اخلاق؛
- ۳- متمایز نبودن خطا از حقیقت؛
- ۴- زبان، ابزار اندیشیدن و نه زندان آن؛
- ۵- بعضی دیگر از ایرادهای وارد بر آرای کیوپیت.

اغلب ما معتقدان به خدا مدت‌هاست با این واقعیت کنار آمده‌ایم که افرادی هوشمند و اخلاقی وجود دارند که به خدا معتقد نیستند. همچنین می‌دانیم که بعضی از این افراد مایل‌اند جنبه‌هایی از حیات دینی را حفظ کنند. اگر کیوپیت به این دسته‌ی اخیر متعلق باشد، تا این‌جا، چیزی وجود ندارد که معتقدان به خدا را با تهدید خاصی مواجه کند، اما آنچه عیب به نظر می‌رسد، این است که کیوپیت تلویحاً مدعی است آرایش، به دلایل صرفاً دینی، بر اعتقاد به خدا برتری دارد. نظریات کیوپیت، به باور استیون دیویس^{۱۵}، ناظر به معضلاتی فنی در مباحث فرعی الاهیات نیست. این موضوعی است که مسیحیان را عمیقاً نگران می‌کند.

۴.۱.۱. خودویرانگر بودن بعضی از آرای کیوپیت: موضع کیوپیت خود را ابطال

می‌کند. اگر من این جمله را بسازم که «من نمی‌توانم هیچ جمله‌ی فارسی‌ای بسازم»، جمله‌ام خودویرانگر است. همچنین اگر کسی ادعا کند که «می‌داند هیچ چیز نمی‌توان دانست»، در موضعی خودویرانگر ایستاده است.

کیوپیت موضعی را توصیف می‌کند که آن را «اصالت منظر» می‌خواند. بر اساس این نظریه، نمی‌توانیم بدانیم چیزها چگونه هستند؛ بلکه صرفاً می‌دانیم که آن‌ها چگونه به نظر ما می‌رسند، اما «آیا او نظریه‌ی اصالت منظر را صادق می‌داند؟ اگر این نظریه صادق باشد، دست‌کم، در یک مورد مهم ما می‌توانیم بگوییم که چیزها چگونه هستند و آن یک مورد عبارت است از این که ما نمی‌توانیم بدانیم که چیزها چگونه هستند؛ بلکه صرفاً می‌دانیم که آن‌ها چگونه به نظر ما می‌رسند. بنابراین اصالت منظر، خودویرانگر است، اما اگر اصالت منظر را صادق ندانیم، بلکه آن را صرفاً دیدگاهی در میان سایر دیدگاه‌های موجود به شمار آوریم، یعنی آن را صرفاً نظرگاه عده‌ای بدانیم، چرا آن‌ها که قائل به اصالت منظر نیستند، باید اصالت منظر را جدی و درخور توجه به حساب آورند؟ کیوپیت برای این که نشان دهد که آن‌ها باید اصالت منظر را جدی بگیرند، لازم است دلیل اقامه کند؛ دلیلی که متضمن مدعای صدق و کذب‌بردار درباره‌ی اصالت منظر نباشد» (ص: ۴۴ - ۴۵).

همچنین کیوپیت در جایی می‌گوید «دیگر هیچ حقیقت منفرد مهم و فراگیر جزمی وجود ندارد». باید از او پرسید آیا به نظر خود او، این جمله حقیقتی مهم و فراگیر را بیان می‌کند که باید به آن توجه کنیم یا این که این هم بیان‌کننده‌ی حقیقتی مهم و فراگیر نیست؟ اگر چنین است، پس این یک معیار احتمالی است؛ نه لزوماً درست؛ یعنی محتمل است که درست باشد و محتمل است که غلط باشد. اگر گفته شود این سخن عین حقیقت است، در این صورت، ناقض خود خواهد بود. شاید در مقام پاسخ به این اشکال گفته شود که این گونه قضایا مشمول خود نیستند. پس عالم مقال در سخن فوق، متفاوت با عالم مقال موضوعی است که این سخن ناظر به آن است، اما این، راه‌حل موفقی برای این گونه تناقض‌نماها نیست. اگر قضیه‌ی ما ناظر به حوزه‌ی خاصی از قضایا باشد و خود، در بیرون از آن قضایا قرار گیرد، در آن صورت، شامل خود نمی‌شود. «مثلاً اگر ما حکمی معرفت‌شناختی درباره‌ی علوم تجربی صادر نماییم، مثلاً اگر بگوییم «همه‌ی قضایای تجربی، ظنی هستند»، لازم نیست خود این قضیه نیز مشمول این حکم باشد؛ چون این قضیه‌ی معرفت‌شناختی، خود، قضیه‌ای تجربی نیست تا مشمول این حکم باشد؛ بلکه بیرون از آن است، اما اگر حکمی را درباره‌ی هر قضیه‌ای صادر کردیم و گفتیم «هر قضیه‌ای بیش از یک جزء دارد»، این حکم شامل خود همین قضیه هم می‌شود. این قضیه نیز باید بیش از یک جزء داشته باشد. اگر غیر از این باشد، باطل است؛ زیرا در این صورت، قضیه‌ای خواهیم

داشت که بیش از یک جزء ندارد و این، ناقض کلیت حکم کلی ماست. این سخن درباره‌ی کلیه احکام عام معرفت‌شناختی صادق است» (۸، صص: ۱۵ - ۱۶). بنابراین موضع کیوپیت، خودویرانگر و فاقد هرگونه سازگاری درونی است.

۴. ۱. ۲. **ناسازگاری ابزارانگاری با اخلاق:** همان‌طور که گذشت، به باور کیوپیت، دین راهی است برای نمایاندن مجموعه‌ی ارزش‌های اخلاقی و معنوی به خودمان و تجدید عهد با این ارزش‌ها. «خدا چکیده‌ی ارزش‌های ماست...».

از این رو اشکالی که در این‌جا متوجه کیوپیت می‌شود، چگونگی سازگاری تلقی ابزارانگارانه از خدا با اخلاق است. به عبارت دیگر، این‌که چطور می‌شود به ارزش‌ها یا باید و نبایدهایی پایبند بود که نقش خدا در آن‌ها، فقط، به اندازه‌ی یک وسیله باشد. طبیعتاً این اخلاق سکولار نمی‌تواند تمام اهدافی را برآورده سازد که از یک اخلاق الهی انتظار می‌رود. آیا به راستی هدف‌های اخلاقی و معنوی ممکن است هدفی عالی‌تر از خدا و شناخت خداوند باشد یا برعکس، این هدف‌های اخلاقی و معنوی هستند که ما را به باور به خدا و شناخت حقیقت او می‌رسانند.

همان‌طور که می‌دانیم یکی از اشکالات عمده که بر اخلاق سکولار و به طور کلی بر بسیاری از نظام‌های اخلاقی، از جمله اخلاق مد نظر کیوپیت وارد می‌شود، «نسبیت‌باوری» است. اخلاقی که از اراده‌ی الهی منشأ می‌گیرد و فرامین آن، همه، از ناحیه‌ی خداست، همواره دارای ارزش و اعتبار است. امور اخلاقی در این نظام، جنبه‌ی نوعی و همیشگی دارد و وابسته به میل و اراده‌ی افراد نیست تا تغییر و تبدیل پیدا کند. در حالی که هر نوع نظام اخلاقی که منشأ بشری دارد، تغییر و تحول پذیر بوده، دوام و بقا ندارد. چه بسا بایدهایی، امروز، دارای ارزش و اعتبار باشد، ولی فردا، از اعتبار و ارزش بیفتد. از این رو نسبیت‌باوری بزرگ‌ترین دشمن اخلاق است؛ چراکه اگر اخلاق به دام نسبیت‌باوری گرفتار شود، نه تنها قادر به تعالی‌جویی نخواهد بود، از نیل به هدف اجتماعی خود نیز باز خواهد ماند. چه بسا هدف‌های معنوی و اخلاقی که مد نظر کیوپیت است نیز در این بین، محقق نشود.

۴. ۱. ۳. **متمایز نبودن حقیقت از خطا:** یکی از مدعاهای ناواقع‌گرایی این بود که «بین حقیقت و خطا، روشنایی و تاریکی، تمایزی نمی‌تواند باشد.» حال سؤالی که پیش می‌آید، این است که با این همه، چه امری کسانی چون کیوپیت را که بر همه‌ی شکل‌های مابعدالطبیعه‌ی سنتی می‌تازند، برمی‌انگیزاند؟ احتمالاً آن‌ها بر این باورند که کسانی که به موجودی متعالی ایمان دارند، سخت در اشتباه‌اند. ظاهراً یک شخص واقع‌گرا ادله‌ای به زبان واقع‌گرایی اقامه می‌کند. رویارویی بین واقع‌گرایان و مخالفان واقع‌گرایی، دست‌کم در قلمرو دین، به یقین باید در مرتبه‌ای از مراتب، دربردارنده‌ی پرسش‌هایی در باب حقیقت باشد.

جانب‌داری از مکتب ناواقع‌گرایی، خود، مانند نمایش عقل نمودار می‌شود و اگر ادله‌ی عقلی در دسترس ما قرار ندهد، دلیلی برای جدی گرفتن آن وجود نخواهد داشت. امکان به کارگیری عقل برای جست‌وجوی حقیقت، توهمی مابعدالطبیعی نیست. این امر، حتی چیزی از مقوله‌ی امور تجملی هم نیست. استفاده‌ی هدف‌مندانه از زبان و تحولات آن در فنون اقناعی، به این امکان بستگی دارد. بدون تمایز بین حقیقت و خطا، آنچه می‌گوییم، قیدوبندی ندارد و گفتنش هم فایده‌ای نمی‌تواند داشته باشد. از پوچ‌گرایی، راه به جایی نمی‌توان برد (۱۴، صص: ۳۰۰ - ۳۰۱).

۴.۱.۴. زبان ابزار اندیشیدن و نه زندان آن: ادعا می‌شود که «تعقل بدون ذخایر زبانی ناممکن است و همه‌ی زبان‌ها فرآورده‌های تاریخ‌اند و از پیشامدهایی که زمان‌ها و مکان‌های خاص دارند، نشأت گرفته‌اند.» بنابراین از آن‌جا که زبان همیشه در سیلان است، نمی‌توان هیچ نوع حقیقت‌غایی را تصور کرد.

در پاسخ به این ادعای کیوپیت، باید گفت هر برداشتی از خدا داشته باشیم، مطمئناً خدایی مستقل از زبان انسان وجود دارد. دین هرچه باشد، یقیناً پرستش یک موجود متعالی است؛ یعنی واقعیتی معقول و ثابت در خارج هست که از دیدگاه‌های گوناگون ما درباره‌ی خودش، کاملاً مستقل است و آماده‌ی ایفای نقش دآوری در میان ما. ما به یک حقیقت و معنای فرازبانی و فرانسانی دسترس داریم. در نتیجه حفظ زبان ایمان در گروهی اندیشه‌ی ارتباط بین فاعل آگاهی و متعلق آگاهی است. ایمان به خدا، به ضرورت، مستلزم اعتماد به کسی غیر از خود من است. فهم ما از ماهیت خدا می‌تواند کاملاً دگرگون شود. با این همه، اگر بپذیریم که هیچ نوع امر عینی وجود ندارد که بدان اعتماد ورزیم، امکان ایمان از بین می‌رود. این امر پرسشی درباره‌ی کاربرد زبان نیست؛ بلکه واقعیتی ژرف درباره‌ی خودمان و ربط و نسبتمان با جهان است. تریگ در انتقاد از فیلسوفانی همانند کیوپیت می‌گوید: ما، در مقام اندیشمندان خردورز، باید گاهی در صدد باشیم که از قیدوبندهای محیط اجتماعی‌مان فراتر رویم. زبان ابزار اندیشیدن ماست و نه زندان آن (۴، ص: ۳۰۱).

۴.۱.۵. همان‌طور که در دلایل ناواقع‌گرایی، به ویژه دلیل نخست، از آن سخن رفت، یکی از دلایل مهم بر اثبات ناواقع‌گرایی و ردّ واقع‌گرایی، مبتنی بر استناد به آداب و اعمال دینی بود. در پاسخ به آن دلایل باید پرسید اگر اعمالی مانند نیایش و پرستش و اعمال خیرخواهانه‌ای که با اخلاص دینی آن‌جام می‌شود، بر عقایدی واقع‌گو درباره‌ی خدا مبتنی نباشند، می‌توانند همچنان معنای مفروض خود را داشته باشند؟ هیک در این باره، با ناواقع‌گرایی مخالفت می‌کند. اگر همه‌ی مجموعه اعتقادات دینی را اعتقاداتی غیرواقع‌گو

بدانیم، هیچ‌یک نمی‌توانند آن‌گونه مواد و معنایی را داشته باشند که مبتنی بر ارتباط با واقعیات دینی است. قوت این پاسخ از آن‌جاست که به نظر می‌رسد تفسیرهای نواقع‌گرایان از نیایش، استفاده از متون مقدس و دیگر اعمال دینی، پایه‌ی معقولیت و صحت این اعمال را سست می‌کند. اگر صدق عینی این باور را نپذیرفته باشیم که ممکن است واقعیتی الاهی موجود باشد که می‌تواند به ما کمک کند، چرا از خداوند کمک بطلبیم؟ ممکن است کسی به درگاه خدا دعا کند بدون این‌که به وجود او علم داشته باشد. شاید پشتوانه‌ی این دعا فقط امید مذبحانه‌ای باشد به این‌که خدا وجود دارد و چه بسا دعای ما را اجابت کند، ولی هیک معتقد است که باز هم معقولیت چنین دعایی منوط به داشتن دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره‌ی خداست.

واقع‌گرایانی مانند راجر تریگ معتقدند که در اعمال دینی همچون دعا، خدمت به ستم‌دیدگان، عبادت و...، التزامی مسلم به متعلق آن اعمال وجود دارد. تریگ بر آن است که محرک دین‌باورانی همانند خداباوران، برای پرداختن به اعمالی نظیر دعا و خدمت و عبادت، دقیقاً همان اعتقادی است که به وجود خدا دارند. به اعتقاد تالیا فرّو، این ملاحظه کیوپیت که باید معنای دین را در درون گفتار دینی یافت، می‌تواند تا حدی درست باشد؛ چراکه ممکن است برخی فضاهای دینی بیشترین تناسب را برای مواجهه‌ی اشخاص با امر الاهی داشته باشند، ولی قبول این مطلب بدان معنا نیست که آن موجود (خدا یا واقعیت الاهی دیگر) که بدین وسیله در یک فضای دینی با آن مواجه می‌شویم، واقعیت مستقلی ندارند (۳، ص: ۹۵).

تالیا فرّو معتقد است اگر بخواهیم این پاسخ را به قالب تخیل ببریم، واقع‌گرایان می‌گویند برای تخیل آن شیوه‌ی حیاتی که شامل آیین یهود، مسیحیت، اسلام، هندو، بودا و ادیان دیگر می‌شود، فقط تخیل شیوه‌های عملی زندگی آن کافی نیست؛ بلکه التزام به حقانیت عقاید مربوط به این شیوه‌ی حیات نیز شرط است؛ عقایدی مانند «خدا به عالم عشق می‌ورزد»، «محمد(ص) پیامبر خداست» و مانند آن. گویی برداشت دینی از عالم، وسیع‌تر از آن است که بتوان آن‌ها را به شیوه‌های خاص حیات بشری محدود کرد.

برتراند راسل^{۱۶} که هم منتقد مسیحیت است و هم منتقد آیین هندو، اشکال می‌کند که فیلسوفان اگر بخواهند مزایای چنین ادیانی را حفظ کنند، بی آن‌که آن‌ها را بر مبنای واقع‌گرایانه توجیه کنند، با مشکلات جدی روبه‌رو می‌شوند. «فیلسوفانی هستند که سایه‌ای از دین، سایه‌ای بیش از اندازه‌ی ناچیز را، محض دل‌خوشی خویش نگه می‌دارند، ولی خود همین، برای تخریب عقلی نظام‌های ایشان کافی است» (۳، صص: ۹۶ - ۹۷).

۲.۴. نقد مبانی

این نقد که ناظر به نقد راجر تریگ بر کیوپیت است، به نقد و بررسی بعضی از مبانی کیوپیت می‌پردازد که پیشتر، از آن سخن رفت. همان‌طور که گذشت، یکی از مهم‌ترین مبانی که کیوپیت بدان معتقد است، ناواقع‌گرایی در ایمان، خدا و به طور کلی، گزاره‌های دینی است: این‌که کیوپیت شناخت‌شناسی را بر هستی‌شناسی (یعنی زبان را بر واقعیت) مقدم می‌دارد و معتقد است که ماهیت ایمان بر متعلق ایمان تقدم دارد...

راجر تریگ^{۱۷} نیز فیلسوفی است که با رد ایمان ناواقع‌گرای کیوپیت، مدعی می‌شود ایمان دینی، ایمان به خداست؛ به طوری که این ایمان تنها زمانی موجه خواهد بود که خدایی وجود داشته باشد که دارای سرشتی باشد که به او نسبتش می‌دهند: «در هر تعهدی، یک عنصرِ اخباری‌گریزناپذیر وجود دارد. ممکن است تمییز بین فاعل و متعلقِ ایمان بی‌فایده بنماید، لکن اگر به جد گرفته شود، نتیجه این می‌شود که ما باید دیدگاهی واقع‌گرایانه از ایمان دینی داشته باشیم. واقع‌گرایی بر این باور است که این‌که واقعیت چگونه است و این‌که ما چگونه آن را تصور می‌کنیم. همیشه پرسش‌های متمایزند» (۴، ص: ۲۹۴).

تریگ بر این باور است که ماهیت ایمان بیش از هر چیز، به وجود مستقل ایمانی آن چیزی بستگی دارد که به آن ایمان دارد. ایمان نمی‌تواند صرفاً تصمیم به زندگی به شکلی خاص و تعهدی دلخواه باشد. ایمان باید متضمن باوری خاص درباره‌ی متعلق خود باشد. این‌که ایمان ما موجه است یا خیر، به این بستگی دارد که آن باور صادق است یا خیر. مطمئناً این باور می‌تواند صادق نباشد. متعلق ایمان می‌تواند آن‌گونه نباشد که ما تصور می‌کنیم؛ تا آن‌جا که شاید حتی وجود نداشته باشد. این امر تمایز ساده بین اندیشه‌های ما و آنچه اندیشه‌های ما درباره‌ی آن است یا دوگانگی فاعل و متعلق باور را آشکار می‌سازد. «این تمایز بین فاعل و متعلق باور می‌تواند امری صرفاً دستور زبانی که بازتاب ساختار زبان است، به نظر آید. با وجود این، مانند همه‌ی موارد اعتقاد و معرفت، نباید بین واقعیت اعتقاد و محتوای آن، یعنی بین شخص معتقد و آنچه او به آن اعتقاد دارد، خلط کرد. ایمان ممکن است حتی زمانی که به کلی نابجا است، از جهت نفوذ و تأثیری که دارد، به اندازه‌ی کافی حقیقی باشد. نحوه‌ی وجود جهان با نحوه‌ی تصور ما از جهان، ضرورتاً یکی نیست. جهان و یکایک اشخاصی که نسبت به آن نگرشی دارند، هر یک در جای خود، وجود دارند. شخص با ایمان به خدا این را نشان می‌دهد. فاعل ایمان دارنده‌ی آن است، لکن ایمان به چیزی معطوف است که باید به کلی مستقل باشد. به همین دلیل همیشه ما باید با این پرسش

مواجه باشیم که آیا خدایی که به او اعتماد می‌ورزیم، اصلاً وجود دارد یا خیر؟» (۴، صص: ۲۹۴ - ۲۹۵).

تریگ معتقد است سخنان کیوپیت، اگر دلیل فلسفی است، نه لفاظی بی‌معنا، مطمئناً به نحو چشمگیری، خویش را ویران می‌کند. او در جایی، به شیوه‌ای نسبی‌گرایانه، به روشنی می‌گوید که «مردم دوره‌های گوناگون، در جهان‌های گوناگون می‌زیند». به باور تریگ، در این دیدگاه نیز مانند دیدگاه‌های مشابه، خطر چشمگیر تناقض‌گویی وجود دارد: «ظاهراً کیوپیت ادعایی درباره‌ی وضع واقع می‌کند. او می‌پندارد که در جهانی زیست می‌کند که در آن حقیقت دارد که مردم دوره‌های مختلف، در جهان‌های مختلف می‌زیند. بدون داشتن ادعایی در باب آنچه واقعاً وجود دارد، مشکل بتوان اصلاً هیچ حکمی کرد. با این همه منظور او روشن است. او می‌کوشد جنبه‌ی عینی رابطه‌ی فاعل آگاهی و متعلق آگاهی را از میان بردارد. متعلق آگاهی، به‌جای این‌که چیزی باشد که اندیشه‌ها و باورهای ما معطوف به آن‌اند، حداکثر، تصویری صرف می‌شود که اندیشه‌ها و باورهای ما آن را شکل می‌دهند. به باور تریگ تناقض این است که در همان حال، جایی برای فاعل آگاهی نمی‌ماند» (۴، صص: ۲۹۸).

تریگ معتقد است انکار امکان هرگونه استدلالی، به سود هر حقیقتی که عینی تلقی شود، می‌تواند (و احتمالاً باید) به نتیجه‌ای خانمان‌برانداز بینجامد. کیوپیت مطمئناً می‌پذیرد که اکنون ما «پوچ‌گراییم». او این نکته را با این توضیح که «پوچ‌گرایی به معنای مرگ خدا و در پی آن، مرگ انسان است، شرح می‌دهد. [پوچ‌گرایی] به معنای پایان مابعدالطبیعه و در پی آن، پایان ایدئولوژی است.» بنابراین کیوپیت نه تنها وجود خدا و دست‌کم تلقی سنتی از خدا را انکار می‌کند، بلکه هرگونه اندیشه‌ای از خودمان را همچون فاعل‌های آگاهی عاقل و مستقل نیز رد می‌کند. به‌علاوه، او امکان چیزی به نام ماهیت انسان را که در سراسر اعصار مختلف موجود باشد و شاید تا اندازه‌ای ویژگی‌های جامعه‌ی بشری را تبیین کند، منکر است (۴، صص: ۲۹۹ - ۳۰۰).

۳.۴. پیامدهای منفی ناواقع‌گرایی در باب خدا

۳.۴.۱. پوچ‌انگاری: یکی از ابعاد تلقی واقع‌گرایانه و اعتقاد به خداوند این است که جهان، یک‌سره، بی‌معنا نیست؛ چنان‌که یک معنای فراگیر وجود دارد که زندگی فردی ما معناهای خاص خود را در چهارچوب آن پیدا می‌کند. دیوید. ری. گریفین^{۱۸} در کتاب *خدا* و دین در جهان پسامدرن می‌گوید: «این مسأله را که چرا چنین است، نمی‌توان در یک قالب مفهومی طرح کرد، اما عقیده به این‌که زندگی‌های ما و دیگران، در نهایت، بی‌معنا نیستند، در سنت ما با اعتقاد به خداوند کاملاً مربوط است. بنابراین نفی خدا عموماً مستلزم نفی زمینه‌ای است که زندگی‌های ما در آن معنی می‌یابد» (۱۲، صص: ۱۳۳).

۲.۳.۴. **قبیله‌گرایی جدید:** گریفین معتقد است که نتیجه‌ی منفی مرگ خدا در مدرنیته‌ی متأخر، «قبیله‌گرایی جدید» است: «به تصویر درآوردن خدایی که خالق همه‌ی انسان‌هاست، یکی از راه‌های عمده‌ای بود که انسان‌ها به کمک آن خواسته‌اند جامع‌نگری را جانشین قبیله‌گرایی کنند، ولی به عکس، یکی از انگیزه‌های موجود در پس قهرمان‌پرستی اومانستی مکتب الحاد، این عقیده بوده است که دین توحیدی، بیشتر، تفرق و جنگ‌افروزی را باعث شده است تا منع و جلوگیری از آن‌ها را. با وجود این می‌توان بر آن بود که هیچ چیز، بیشتر از معنای قرابت به وجود آمده از این اعتقاد که ما همه منشأ الاهی مشترکی داریم و در حضور واقعیت الاهی مشترکی زندگی می‌کنیم، بر قبیله‌گرایی انسان‌ها غلبه نکرده است. نازیسم و استالینیسم نمونه‌های همین انواع جدید قبیله‌گرایی‌اند که ظهورشان، دور از انتظار نیست؛ به شرط آن که فقدان اعتماد به منشأ الاهی وحدت‌انسانی، همچنان ادامه پیدا کند» (۱۲، صص: ۱۳۵ - ۱۳۶).

۲.۳.۴. **نخبه‌گرایی:** مشکل بنیادی که هیک با ناواقع‌گرایی دینی دارد، آن است که در همه‌ی ادیان، به آینده‌ی جهان و انسان، اظهار خوش‌بینی شده است. درست است که در ادیان سامی تهدید به عذاب نیز وجود دارد، اما در مجموع، به غایت این جهان و جایگاه انسان در آن خوش‌بینی یافته می‌شود. این نگاه با تصویری که از امر متعالی به مانند مصدر خیر این جهان داریم، تأیید می‌شود. آن‌گاه پرسشی که هیک پیش روی ناواقع‌گرایان می‌گذارد، آن است که اگر قلمرو حیات آدمی، بر اساس تفسیر آنان از جهان، به همین جهان طبیعی و این‌جهانی محدود شود، در آن صورت این خوش‌بینی کیهانی^{۱۹} که در ادیان دیده می‌شود، امکان تحقق برای کل اینای بشر نخواهد داشت و ساختار هستی، بر اساس تفسیر ناواقع‌گرا، زمینه را برای واقعیت یافتن آن وعده‌ی ادیان فراهم نمی‌آورد. در نتیجه تنها، اقلیت محدودی که در زندگی این جهانی امکان بهره‌مندی از نعمت‌های موجود را داشته‌اند، در وضعیتی مطلوب زندگی خواهند کرد و اکثریت مردم، محکوم به هلاک خواهند بود. بدین ترتیب، ناواقع‌گرایی دینی خبری خوب برای اقلیتی از مردم و خبری بد برای اکثریت افراد است. به باور هیک، این نخبه‌گرایی ناخواسته که لازمه‌ی تفسیر ناواقع‌گرایانه است، با آن نگاه بنیادین ادیان در تعارض است و بنابراین موضعی است دفاع‌نشدنی. هیک البته، خود، آگاه است که این لزوماً ناواقع‌گرایی را باطل نمی‌کند؛ زیرا ناواقع‌گرا می‌تواند به این پیامد نظر خود بی‌اعتنا باشد و پیوسته آن را دیدگاهی درست بداند، اما از نظر او، بدین ترتیب ناواقع‌گرایی، اندیشه‌ای است که در تقابل آشکار با خوش‌بینی مندرج در سنت‌های دینی است و آن را بدبینی یأس‌آور به سرنوشت انسان و جهان جایگزین می‌کند (۱، ص: ۴۷).

۵. نتیجه‌گیری

۵.۱. چگونگی ناواقع‌گرا بودن کیوپیت

در این بخش، با ارائه‌ی بعضی از آرای کیوپیت نتیجه گرفتیم که او نه تنها وجود خدا و دست‌کم، تلقی سنتی از خدا را انکار می‌کند، بلکه هرگونه اندیشه‌ای از خودمان را به مثابه فاعل‌های آگاهی عاقل و مستقل نیز رد می‌کند.

۵.۲. نقد

در این بخش نیز با استفاده از نقد آرای و مبانی و با ذکر پی‌آمدهای ناواقع‌گرایی نتیجه می‌گیریم که تصور خدا اخباری است نه امری و این‌که گزاره‌های دینی، اضافه بر بُعد ایمان و عشق و احساس، دربردارنده‌ی توصیف و اخبار نیز می‌باشند و صرفاً زبان اسطوره و غیرشناختاری نیستند.

یادداشت‌ها

1. Realism

2. Instrumentalism

3. Non-Realism

۴. Don Cuppit دان کیوپیت در ۱۹۳۴ در ایالت لانکاشایر انگلستان به دنیا آمد. مدتی، به وظایف مذهبی‌اش در شمال انگلستان مشغول بود. در دهه‌ی ۵۰ در چارترهاوس، ترینیتی هال کمبریج و نیز وستکات هاوس کمبریج به ترتیب، علوم طبیعی و الاهیات و فلسفه‌ی دین خواند. در ۱۹۵۹ در کلیسای انگلیس به کسوت شماسی (نایب کشیش) درآمد و در سال ۱۹۶۰ کشیش شد. در ۱۹۶۵ دانشیار دانشگاه کمبریج و سرپرست امور مذهبی کالج ایمانوئل (Immanuel) شد که تاکنون، در این کالج باقی است. از ۱۹۶۸ تا ۱۹۹۶ که به دلایل پزشکی بازنشسته شد، فلسفه‌ی دین درس داده است. او در ۱۹۷۳ یک مجموعه‌ی تلویزیونی در بی‌بی‌سی ساخت با نام *آماده برای شنیدن سؤال*. در سال ۱۹۷۷ مجموعه‌ی دومش را با نام عیسی که بود ساخت و در سال ۱۹۸۴ مجموعه‌ی سوم با نام *دریای ایمان/ ایمان*، نامش را در بریتانیا بر سر زبان‌ها انداخت. دان کیوپیت در دهه‌ی ۵۰ یک مسیحی ارتدوکس بود. تا پایان دهه‌ی ۶۰ یا اوایل ۷۰ این‌گونه باقی ماند، اما حدود سال‌های ۷۳ و ۷۴، به تدریج، از باورهای پیشین فاصله گرفت و در سال ۱۹۷۷ کاملاً از آن خارج شد. در دهه‌ی ۸۰ رادیکال شد و از آن زمان تاکنون، کلیسای انگلیکن، به او، به چشم یک موجود پلید نگاه می‌کند. از کیوپیت، تاکنون، تنها دو کتاب به فارسی ترجمه شده است: *دریای ایمان* و *عرفان پس از مدرنیته*. بعضی دیگر از کتاب‌های وی به شرح زیر است:

A. Crisis of Moral Authority: The Dethronement of Christianity;

Lutterworth Press, 1972.

B. The Sea of Faith, BBC Books, 1984, Cambridge University Press 1988.

C. Jesus and the Goslop of god, 1971.

D. The Nature of Man, 1979.

E. The New Cristian Ethics, 1988.

- F. tacking Leav of God, SCM Press, 2001.
- G. *Mysticism After Modernity*; Black, 1998.
- h. *Reforming Chritianity*; Polebridg Prss, 2001.
- I. *The Way to Hapinness: A Theory of Religion*; Polebridg Prss, 2001.
۵. Dewi Zephaniah Phillips (1934 - 2006) او استاد فلسفه، در کالج دانشگاهی سونسی (Swansea) و استاد فلسفه‌ی دین در دانشگاه کلیرمانت (Claremont) بوده است.
۶. Galileo Galilei گالیلئو گالیله (به ایتالیایی: Galileo Galilei) (۱۵ فوریه‌ی ۱۵۶۴ - ۸ ژانویه‌ی ۱۶۴۲) دانشمند و مخترع سرشناس ایتالیایی، در سده‌های ۱۶ و ۱۷ بود. گالیله در فیزیک، نجوم، ریاضیات و فلسفه‌ی علم تبحر داشت و یکی از پایه‌گذاران تحول علمی و گذار به دوران دانش نو بود.
۷. Blaise Pascal بلز پاسکال ریاضیدان و فیلسوف و فیزیک‌دان فرانسوی؛ ۱۹ ژوئن ۱۶۲۳ در کلرمون، واقع در مرکز فرانسه - ۱۹ اوت ۱۶۶۲ در پاریس.
8. Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951)
- لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین (به آلمانی: Ludwig Josef Johann Wittgenstein؛ ۲۶ آوریل ۱۸۸۹ در وین اتریش - ۲۹ آوریل ۱۹۵۱ در کمبریج انگلستان). فیلسوف اتریشی قرن بیستم که باب‌های زیادی را در فلسفه‌ی ریاضی و فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی ذهن گشود.
۹. Søren Kierkegaard سورن کیرکگارد (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)، فیلسوف دین دانمارکی، یکی از پیشگامان فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی و نماینده‌ی مسیحیت فردگرایانه و خردگرایانه است.
۱۰. Karl Barth کارل بارت متفکر و متأله معروف سوییسی است. وی که مؤسس نهضت راست دینی جدید (نوارتدوکسی) است، در سال ۱۸۸۶ در شهر بازل سوییس به دنیا آمد و آموخته‌ی آدولف هارناک، مشهورترین متفکر لیبرال و مورخ کلیسا، در سنت الاهیات لیبرال پرورش یافت.
۱۱. Rudolf Bultmann رودلف بولتمان (۲۰ اگوست ۱۸۸۴ در ویفلستد - ۳۰ ژوئیه‌ی ۱۹۷۶ در ماربورگ) پژوهشگر آلمانی الاهیات و کتاب مقدس بود. او یکی از چهره‌های برجسته در مطالعات کتاب مقدس در قرن بیستم و همچنین مسیحیت لیبرال محسوب می‌شود.
۱۲. Paul Tillich پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) الاهیات‌دان و فیلسوف آلمانی در دانشگاه‌های برلین، توبینگن، هالبرسلاو، به تحصیل پرداخت و در ۱۹۱۰ از دانشگاه برسلاو دکتری فلسفه و در ۱۹۱۲ ازدانشگاه هال لیسانس الاهیات گرفت.
۱۳. Karl Rahner کارل رانر (۱۹۰۴ - ۱۹۸۴)، کشیش و متکلم مشهور آلمانی؛ یکی از برجسته‌ترین الاهیات‌دانان کاتولیک در قرن بیستم به شمار می‌آید.
۱۴. Wolfhart Pannenberg وولفهارت پاننبرگ، متکلم آلمانی، نویسنده کتاب *خدا و انسان* (۱۹۶۴)، در ۱۹۲۸ در آلمان به دنیا آمد.
۱۵. Stephen T. Davis استیون دیویس، استاد فلسفه‌ی دین در دانشگاه کلیرمانت.
۱۶. Bertrand Russell برتراند آرتور ویلیام راسل، سومینارل راسل (به انگلیسی: Bertrand Russell, 3rd Earl Russell)، (۱۸ مه ۱۸۷۲ - ۲ فوریه‌ی ۱۹۷۰).

فیلسوف، منطق‌دان، ریاضی‌دان، مورخ، جامعه‌شناس و فعال صلح‌طلب بریتانیایی بود که در قرن بیستم می‌زیست.

۱۷. (-) Roger Trigg (1945) راجر تریگ رئیس کمیسیون فلسفه و استاد فلسفه در دانشگاه وارویک (Warwick) انگلستان است.

۱۸. (1939-) David Ray Griffin پروفیسور آمریکایی فلسفه‌ی دین و الاهیات.

19. Cosmic Optimism

منابع

۱. اکرمی، سیدامیر، (۱۳۸۴)، «جان هیگ و ناواقع‌گرایی دینی»، *فصلنامه‌ی مدرسه*، شماره‌ی ۲، آذر.
۲. باربور، ایان، (۱۳۸۵)، *علم و دین*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. تالیا فرو، چالرز، (۱۳۸۲)، *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم*، انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. تریگ، راجر، (۱۳۷۷)، «عقل و ایمان»، مرتضی قرایی، *فصلنامه‌ی نقد و نظر*، شماره‌ی ۴/۳، تابستان و پاییز.
۵. حسینی قلعه‌بهنم، سیداکبر، (۱۳۹۰)، *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. دیویس، استیون، (۱۳۷۹)، «علیه ایمان ناواقع‌گرایانه»، ابراهیم سلطانی، *فصلنامه‌ی کیان*، شماره‌ی ۵۲، خرداد و تیر.
۷. عارفی، عباس، (۱۳۸۲)، «معرفت و گونه‌های رئالیسم»، *فصلنامه‌ی ذهن*، شماره‌ی ۱۴، تابستان.
۸. فنائی اشکوری، محمد، (۱۳۸۷)، *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. کیوپیت، دان، (۱۳۷۸)، *دریای ایمان*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۱۰. کیوپیت، دان، (۱۳۷۹)، «ایمان ناواقع‌گرا»، ابراهیم سلطانی، *فصلنامه‌ی کیان*، شماره‌ی ۵۲.
۱۱. _____، (۱۳۸۷)، *عرفان پس از مدرنیته*، الله‌کرم کرمی‌پور، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۲. گریفین، دیوید ری، (۱۳۸۱)، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: آفتاب توسعه.

13. Cupitt, Don, (1990), *Creation out of Nothing*, London :SCM :xx.

14. _____, (1981), *Taking Leav of God*, New York :Crossroad.

15. _____, (2007), *The Radical Cristian Worldview*, www.questia.com.