

## دان کیویت و دین نقد کتاب «دریای ایمان»

رحیم قربانی

### چکیده

دان کیویت، که خود کشیشی ژورنالیست است، نظراتی افراطی دربارهٔ اعتماد کامل بر علم داشته و بر اساس آن، معرفت‌بخشی دین و آموزه‌های آن را انکار می‌کند. وی در این بررسی‌ها، دچار تناقض‌گویی‌ها، مغالطه‌کاری‌ها و بی‌انصافی‌های فراوانی شده، به گونه‌ای که دین را افسانه و اسطوره معرفی کرده و همهٔ آموزه‌های آن را در ردیف تعالیم خرافی جادو و طلسمات دانسته و علی‌رغم توجه الحصری وی به دین مسیح، همهٔ نتایج بررسی میان علم و مسیحیت را بر همهٔ ادیان، حتی اسلام، تعمیم داده است. اما تقریباً همهٔ رویکردهای وی نسبت به دین و رابطهٔ آن با علم، به طور اساسی در معرض انتقاد اساسی قرار دارد. نوشتار حاضر بررسی انتقادی دیدگاه‌های وی به شمار می‌رود.

### کلید واژه‌ها

دین، دنیا‌گرایی، خدا، ایمان، سرنوشت دین، مغالطات تعمیمی.

بازیافت نظریه کیویت درباره «دین»، دارای فرایند ویژه‌ای است. او در بیان نظرات خود در این باره، نامسجم و آشفته است و برای تصویر نظریه‌ای قوی با استفاده از نوشته‌هایش، باید چندین مرحله طی شود. اما برای اختصار، می‌توان سه مرحله را ترسیم و تصویر کرد که در این مقاله بدان‌ها پرداخته شده است:

### ۱. عمومیت در معنای «دین»

#### الف. مغالطه تعمیم

نخستین نقطه نظر در اندیشه کیویت، تعمیم نظریه‌اش درباره دین است. در کل ساختار اندیشه‌اش، هر آنچه به عنوان گزاره‌ای توصیفی، تشریحی و تحلیلی در زمینه دین به چشم می‌خورد، به طور اطلاق بیان شده است؛ یعنی همه ادیان با چنین گزاره‌هایی فهم می‌شوند. او با بررسی‌های تاریخی، که بر این مسئله ارائه می‌دهد، این نکته مهم را یادآور می‌شود و می‌گوید: «داستان ما ممکن است محلی باشد، ولی درس اخلاق آن کلی است.» او مکرر یادآور می‌شود که همه ادیان در یک مسیر تحولی قرار دارند و هیچ دینی را از این مسیر گریزی نیست.<sup>(۱)</sup>

نقد: همان‌گونه که در عنوان یادآور شدیم، چنین تعمیمی مغالطه‌ای آشکار است؛ زیرا وی بدون ذکر ادله و بدون بررسی وجوه اشتراک و افتراق ادیان دیگری مثل اسلام با مسیحیت، به چنین تعمیمی دست زده است. وانگهی، علی‌رغم ادعای تعمیم، هر جا سخنی از دین و زوایای گوناگون آن پیش می‌کشد، از مسیحیت و تاریخ آن سخن می‌راند،<sup>(۲)</sup> در حالی که در همه قضایای مزبور (مربوط به مسیحیت) تفاوت‌های اساسی و بنیادین بین مسیحیت و اسلام وجود دارد. برای مثال، او درباره واقعه نوزایی اروپای مسیحی، به عمومیت یافتن چنین واقعه‌ای بر همه ادیان تصریح و تأکید می‌کند، غافل از اینکه عوامل و اسباب مشخص نوزایی مسیحیت عبارت از یک سلسله مؤلفه‌های روشنی است که در ساختار و نظام تاریخی مسیحیت به وجود آمده بود. اما تاریخ اسلام و معارف درونی آن از چنین مؤلفه‌هایی عاری و خالی بوده و تقریباً همه مؤلفه‌های

عکس یا تقیض آن را داراست. از این رو، در اسلام، چه در گذشته و چه در آینده، چنین واقعه‌ای غیر قابل وقوع است. حال اگر در ساختار تاریخی دین اسلام رکودها و جمودهایی به چشم می‌خورد از عواملی بخصوص ناشی می‌شود که در جای خود، بحث و بررسی شده است (مثل اشعری‌گری و اخباری‌گری). بنابراین، به همان راحتی و سادگی که کیویت به همه ادیان به یک چشم نگاه می‌کند، عمومیت گزاره‌های مزبور واقعیت ندارد.

از سوی دیگر، چون وی بحث‌ها و ادعاهای خود را به طور جدلی و خطابی مطرح کرده و آنها را پیش می‌برد، از شیوه بیانی به سود خود استفاده می‌کند و از ارائه دلیل و برهان قطعی دوری می‌نماید. از این رو، هم در این مسئله - یعنی مغالطه تعمیم - و هم در سایر مسائل مطرح شده، هیچ دلیل قانع‌کننده برهانی و قطعی ارائه نکرده است.

### ب. محتوای دین

کیویت در جهت مغالطه تعمیم، که به طور جدی و گسترده مورد تأکید قرار داده، به برخی از ویژگی‌های اساسی یا فرعی دین و مسائل مربوط به آن پرداخته و اظهار نظر کرده است. اما علی‌رغم منحصر بودن چنین مسائلی به دین مسیحیت، وی آنها را در مورد همه ادیان مطرح کرده و از بیان این واقعیت صرف‌نظر نموده است که همه این ویژگی‌ها در حوزه مسیحیت واقعیت دارد، نه همه ادیان. از جمله این ویژگی‌ها، که کیویت برای مطلق دین برمی‌شمارد، محتوای دین است که دارای چند رکن اساسی می‌باشد.

محتوای دین در بیان وی، از قابلیت روشنگری برخوردار نیست؛ یعنی دین محتوای توصیفی ندارد تا بتواند مسائل عالم را برای ما توصیف کند و بگوید ماهیت چیزها چیست و جهان چگونه می‌گردد. در این زمینه است که وی پای علم تجربی را به میان آورده، می‌گوید: انگار تشریح جهان را امروزه علم بسی بهتر انجام می‌دهد تا دین. بنابراین، سر و کار دین بیشتر با الهام است تا با توضیح.<sup>(۳)</sup> به تعبیر دیگر، دین صرفاً خاصیت بیان‌گری دارد، نه توصیف‌گری و در این

خاصیت، مثل آثار شکسپیر است که محتوایش هیچ‌ما به ازای خارجی ندارد.<sup>(۴)</sup> اینجاست که وی نظر خود را درباره‌ی گوهر دین بیان کرده و تصریح می‌کند: دین در درون، بیان و پارسایی، و در برون، تلاش اخلاقی برای تحقق آمال خویش است.<sup>(۵)</sup> بدین روی، امروزه دیگر برخی وظایف دین مثل توضیح امور، به کارگزاران و نهادهای دیگری مثل علم (دانش‌های تجربی و نیمه تجربی) واگذار شده است.<sup>(۶)</sup>

اینکه دین نیرومندترین شارح کم و کیف احوال بوده و توضیح همه‌ی این امور مذهبی باشد، تفکری است متعلق به عصر نوزایی و در آن فرهنگ، همه چیز را تحقق مشیت مقدر الهی می‌شمردند؛ یعنی هرگونه اقتدار زمینی ادامه و بازتاب قوای کیهانی است.<sup>(۷)</sup> اما امروزه این تفکر به کنار رانده شده و علم توصیفگر طبیعی و مادی مسائل گشته است و در دراز مدت، چنین اتفاقی روی داد که مردم پی بردند نظم و اقتدار از پایین به بالا می‌رود، نه از بالا به پایین و از جامعه بشری ناشی می‌شود، نه از جهان برتر در آسمان.<sup>(۸)</sup> در چنین رویکردی است که کیوبیت نتیجه می‌گیرد: دین فاقد نیروی معرفت‌بخشی است و بنا به تعریف، از منابع معرفت به شمار نمی‌آید.<sup>(۹)</sup>

نقد: همان‌گونه که یادآور شدیم، این نظر تعمیمی است از تیره‌بختی مسیحیت تحریف شده و آمیخته با توهمات علم‌نمای یونان باستان (چنان‌که خود کیوبیت این آمیختگی را مورد تصریح قرار داده و به تفصیل بیان کرده است). در توضیح، باید گفت: همه‌ی نارسایی‌های علمی و ناسازگاری‌های مسیحیت با علم و واقعیت جهان طبیعت، از محتوای خرافی و یونان‌زدگی آن ناشی می‌شود و نه گوهر و بنیاد ماورایی بودن دین؛ زیرا ویژگی مزبور، که او درباره‌ی دین برشمرده (یعنی عدم قابلیت توصیف و روشنگری)، در حقیقت، ویژگی اساسی علم است، نه گوهر دین، و این واقعیتی است که تاریخ و فلسفه علم بدان گواهی می‌دهد.

از سوی دیگر، قضایای دینی مسیحیت، که دارای بارهای منفی یا ناقص از معارف و حقایق هستی درباره‌ی الهیات، طبیعت و انسان است و حمل چنین باری به خاطر تحریفی بودن آن دین

است، مسلماً دارای خاصیت معرفت‌بخشی و تبیینی یا توصیفی نخواهد بود و وجود این خصوصیت در ساختار یک دین، چگونه می‌تواند ملاکی برای بازشناسی و بررسی برخی ادیان مهم‌تر همچون اسلام باشد که همه متون مقدس و آسمانی آن، اعم از قرآن و حدیث، یکسره توصیفی، معرفت‌بخش، تعالی‌بخش و هدایت‌گر است؟

بنابراین - چنان‌که ملاحظه می‌شود - کیویت در بیان خود، مبالغه و خطابه‌گویی مضاعفی انجام داده است. وانگهی، تناقض و ناسازگاری در ادعای وی به چشم می‌خورد. او دین را بتمامه و با اطلاق کامل، دارای محتوای مزبور می‌داند، در حالی که اگر بنا بر بی‌اعتمادی و شک در گفتار و متون باشد، دلیلی بر انحصار چنین کاری در دین وجود ندارد و باید همه منابع معرفتی و گفتاری و حتی گفتار خود وی نیز غیر قابل اعتماد و مورد شک باشد؛ همان کاری که پست‌مدرنیست‌ها انجام داده‌اند.

از این رو، توصیف وی از دین - به بیانی که گذشت و آنچه خواهد آمد - یکسره غیرتوصیفی و غیر واقع‌گرایانه است.

### ج. وظیفه دین

در نگرش اطلاق کیویت، وظیفه دین یک وظیفه آرمانی به شمار می‌رود. در این بیان، وظیفه دین است که مفاهیم و ارزش‌های زندگی ما را نظم بخشد؛ نظمی که به زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی و هدف بدهد تا در زندگی اخلاقی، میان بستگی به دنیا و وارستگی تعادل برقرار کند. به این قرار است که کیویت وظیفه تاریخی دین را تجسم ارزش‌های ما انسان‌ها معرفی می‌کند. (۱۰)

نقد: در این رویکرد، نکته شایان اهمیت این است که دین فقط به عنوان نظم‌دهنده تلقی شده و خود ارزش‌ها برخاسته از خواست‌های انسانی و بشری است، در حالی که این وظیفه - همان‌گونه که در سایر ویژگی‌های مسیحیت بیان شده - در واقع، وظیفه مسیحیت است، نه همه

ادیان؛ زیرا ادیان دیگر به مراتب، بهتر و والاتر از مسیحیت، معرفت‌بخش، هدایتگر و ارزشگذار هستند و در حقیقت، همه ادیان وظیفه معرفت‌بخشی، هدایتگری و ارزش‌گذاری‌های فردی، اجتماعی، اخلاقی، مادی و دنیوی را به عهده دارند، و نظم در این امور، به عنوان برنامه و طرح ثانوی برای ادیان محسوب می‌شود، نه یگانه وظیفه آنها. حال اگر مسیحیت در وظیفه اولیه خود، به خاطر عواملی همچون تحریف، و منطقه‌ای - فرقه‌ای بودنش، نارسا و ناقص است، دلیل نمی‌شود که همه ادیان را از این وظیفه قاصر دانسته و از خود، وظیفه‌ای بر دین تحمیل کرده و آن را تعریف نماییم.

#### د. دلیل پابرجا ماندن دین

کشیش مزبور دلیل پابرجا ماندن دین را در کارساز بودن آن تحلیل کرده، وجود مستمر دین در عرصه کرة خاکی در دوره پیشرفت را توجیه می‌کند. این توجیه به خاطر ناسازگاری نظر و عمل، و نظریه و واقعیت است؛ زیرا با بیان و گزارش وی از تهی شدن قالب دین از هر نوع روح تعالی، تقدس، معرفت‌بخشی، هدایتگری و عیان شدن این مسئله بر همگان، باید کسی در دنیا - دست‌کم در غرب - معتقد به دین باقی نمانده باشد، و در کل، هیچ دینی به حیات خود ادامه ندهد. از سوی دیگر، برخلاف چنین تصویری، نه تنها دین حیات خود را از دست نداده، بلکه روز به روز قوت می‌گیرد و گرایش انسان‌ها به دین فزونی می‌یابد. این ناسازگاری باید توجیه شود که چرا علی‌رغم بی‌ثمر بودن دین، همچنان پابرجا بوده و به حیات خود ادامه می‌دهد؟

این پرسشی است که کیروپیت بارها در نوشته‌های خود مطرح کرده و گاهی بدون پاسخ و گاهی با دادن پاسخ‌های مبهم، از کنار آن گذشته است. یکی از پاسخ‌های مبهم او این است که دین سنتی به این دلیل پابرجا مانده که هنوز کارساز است، هنوز توانمند است و هنوز از عهده کار برمی‌آید. (۱۱)

نقد: اما این پاسخ همچنان مبهم است؛ یعنی از هر جهت که مربوط به تعامل دین با عرصه‌های

گونگون باشد، مبهم است. ابهام این پاسخ نه یک ابهام، بلکه ابهام‌های تودرتوی فراوانی را شامل می‌شود. بهتر است برای روشن شدن تصویر این ابهام، به برخی از جنبه‌های آن توجه شود:

- مراد از «دین» چیست؛ مسیحیت، یهود، مکاتب سنی معنوی، یا اسلام؟ یا دین بخصوصی مراد نیست و به طور مطلق بیان شده است؟ اگر مطلق است، دین منظور نظر وی چیست؟ چه مؤلفه‌هایی، چه تعریفی و چه ارکانی دارد؟

- مراد از «کارسازی» چیست؟ کارسازی در چه چیزی؟ کارسازی در درون خود دین یا در بیرون (برای متدینان)؟ کارسازی برای درون انسان‌ها یا برای بیرون انسان‌ها (جامعه، فرهنگ، اقتصاد و...)؟ کارسازی برای انسان‌ها یا برای حاکمان؟

- مراد از «توانمندی» چیست؟ اگر دین دارای ویژگی توصیفی نباشد چه توانمندی می‌تواند داشته باشد؟ اگر هم توانمندی بدون توصیفگری قابل تصور است، چه بُعد یا ابعادی را پوشش می‌دهد؟ آیا توانمندی دین برای انسان مراد است یا توانمندی دین برای حفظ خودش؟

- مراد از اینکه «دین از عهده کار برمی‌آید»، چیست؟ آیا همان کارسازی مراد است، یا معنای دیگری اراده شده؟ اگر معنای دیگری مراد است، منظور از «برآمدن از عهده کار» چیست؟ کدام کار منظور نظر است؟ کار دنیوی برای انسان‌ها؟ یا برای حاکمان به منظور سلطه و حکم‌رانی؟ و یا کار معنوی متدینان در ارتباط با ماورا یا آرمان‌ها؟

چندین پرسش بی‌پاسخ دیگر از این دست نیز وجود دارد که کشیش کلیسای «قدیس فیلیپ» هیچ پاسخ معقول، منطقی و مستندی برای آنها ارائه نکرده است، و با توجه به ناسازگاری‌ها و نارسایی توجیه مزبور پاسخ مستدلی ندارد.

#### ه. ماهیت برخی از مسائل دینی

کیوبیت پس از اینکه محتوای دین را از اعتبار و ارزش قدسی و معرفتی ساقط دانست، نوبت به خلع سلاح دین از همه جنبه‌های متعالی و پویایی رسید. او در این مرحله، به نحوه‌های گوناگونی

دین را بی اعتبار و خلع سلاح کرده است؛ گاهی با تشبیه اندیشه‌های ماورایی دین به ستاره‌شناسی، گاهی با نظریه برون فکنی تخیل بشر بر اساس مبانی فلسفه هگل، و گاهی نیز با ضمیر ناخودآگاه فروید و خواست جنسی انسان‌ها، این مسئله را تبیین کرده است.

او در بخشی از گفتارش این گونه می‌گوید: «آنچه درباره سعد و نحس ستارگان گفته شد (نادرست و باطل و بلکه مبهم و مغشوش است و) به طور جدی‌تر در مورد اندیشه‌های مهم‌تر درباره قوا و عوامل غیبی دست‌اندرکار جهان نیز صادق است. در باب مشیت آسمانی، کارسازی علی نیایش، کارکرد در جهت ایزدی، فعالیت روح القدس و مانند اینها چه می‌توان گفت؟» (۱۲) وی در ادامه، به خاطر تبیین ناپذیر بودن مسائل دینی و مذهبی، آنها را با ابهام و نادرستی احکام ستارگان و پیش‌گویی‌های مربوط به آن، ستجیده و بدون ارزش معرفی نموده است.

علاوه بر این، در تفسیر و تعبیر فلسفه هگل، ناگهان نظریه «روح مطلق» هگل را برای بیان نظریه خود مبنی بر انسانی بودن و آسمانی نبودن دین شرح و بسط می‌دهد و بر این اساس ادعا می‌کند، تصورات دینی را می‌توان «برون فکنی تخیل بشر» خواند. او در این تحلیل، دین را مانع راه انسان می‌داند که شاید روزی به مرور زمان، انسان بتواند با رسیدن به مرحله بالایی از خودآگاهی، آن را کنار زده، در خود مستحیل گرداند. این همان نظریه‌ای است که اعضای «باشگاه دکترهای جوان» در آلمان قریب سال ۱۸۳۵ ارائه کردند. البته گروه مزبور بعدها قدمی فراتر نهاد و دیگر افکار دینی را تصورات و خیالات موجه ندانست، بلکه آنها را توهمات منسوخ و زیانمند شمرد. (۱۳)

ناگفته نماند که تحلیل کیویت از ماهیت مسائل دینی، گرچه خودش تصریح نکرده، اما نتیجه‌ای جز این در پی ندارد که مسائل دینی همه باطل، منسوخ، زیانمند و خرافی هستند. نقد: گفته‌های کیویت همچنان بر پیکره و ساختار مسیحیت صادق است، نه همه ادیان. البته این تحلیل اگر اندکی فیلسوفانه و هستی‌شناسانه بررسی شود، حتی در مورد مسیحیت هم به طور مطلق صادق نخواهد بود؛ زیرا برداشت‌ها و تصورات خود وی از مسائل و امور دینی مثل نیایش،



بسیار سطحی و نادرست است و این نادرستی از تعبیر «کارسازی علی نیایش» به وضوح نمایان است؛ زیرا هیچ مکتب الهی و آسمانی برای نیایش، «نقش و تأثیر و کارسازی علی» تصویر و تبیین نکرده و این تصویر، حاصل تصورات ناقص و باطل خود کیویت است.

### و. اعمال دینی

کیویت در بررسی و تحلیل اعمال و مناسک دینی، به نکاتی رسیده است که تصریح به آنها را مهم و مؤثر می‌داند. برای نمونه، او می‌گوید: اعمال دینی را باید به خاطر اعمال دینی و کاملاً بی‌چشمداشت بجا آورد؛ مثلاً، نماز خواندن را باید به خاطر خود عمل، نه به خاطر نوعی پاداش آتی انجام داد؛ چون انجام آن به خودی خود مطلوب است. البته وی در جای جای نوشته‌های خود، به این مسئله اشارات و تصریحاتی داشته و جوهره سخنش همین است که اعمال دینی به خودی خود، دارای اعتبار و ارزش هستند، نه به خاطر امری دیگر.<sup>(۱۴)</sup>

نقد: با توجه به روند فکری کیویت، منظور او از مطلوبیت خود اعمال دینی، نوعی نگرش متعالی به مسئله عبادت نیست که در شریعت اسلام مطرح شده؛ نگرشی که در آن، عبادت نه برای ترس از دوزخ است و نه برای رسیدن به پاداش بهشتی، بلکه عبادت بدین سبب انجام می‌پذیرد که عبادت است و فرمان‌برداری از خدا به شمار می‌رود. منظور کیویت چنین نگرشی نیست، بلکه نگرش او نوعی نگرش این‌جهانی نسبت به دین و همه گزاره‌های مربوط به آن است؛ یعنی اعمال دینی مثل نماز نه به خاطر اینکه عبادت خداست، نه به خاطر اینکه قیامتی هست و در آنجا پاداش بهشتی نصیب عابد خواهد شد، و نه به خاطر اینکه نماز امری عبادی و معنوی است، بلکه به خاطر این است که نماز یک فعل مادی و این‌جهانی است و می‌تواند بشر را از فشارهای روحی و روانی و رنج‌های زندگی برهاند و نوعی آرامش و آسایش به زندگی او ببخشد. در همین زمینه است که او سرچشمه‌های درونی ایمان را فرامی‌خواند، نه برای سبب‌یابی رویدادها، بلکه برای تجهیز قوا در رویارویی با آنها.

از این رو، خود وی تصریح می‌کند که در ارزشمندی ستایش و نیایش تردید نداشتم و معتقد بودم: هر فرد برای غلبه بر رنج و بدی، نیاز مبرم دارد که سرچشمه‌های دینی درون خود را به‌روانند. با این رهیافت، نه خدا واقعیت دارد، نه ایمان داشتن به غیب، و نه هیچ یک از گزاره‌های دینی، و باید نشانه‌ها و غرایب دینی را کنار گذاشت و برای دین، دنبال دلایل عینی نگشت. با این رهیافت است که کیویت اعمال دینی را فی‌نفسه مطلوب می‌داند و روشن است که مراد وی از «مطلوبیت»، مطلوبیت آسمانی و خدایی نیست، بلکه مطلوبیت مادی و این‌جهانی است.

#### ز. اعتقاد به شفا‌دهندگی خدا

با رهیافت مزبور، کیویت گام‌های دیگری در مسیر توجیه و تبیین این‌جهانی دین و گزاره‌های آن برداشته است. یکی از گام‌های بعدی این است که او نه تنها در سبب‌یابی رویدادها، از اسباب ماورای طبیعت دست شسته، به سبب‌های طبیعی و کاملاً مادی روی آورده، بلکه اعتقاد به اسباب ماورایی را نوعی دیوانگی می‌داند. (۱۵)

گام دیگر این است که او اعتقاد به شفا‌دهندگی خدا را نوعی «تروریسم» می‌داند و بهترین راه رهایی از این قبیل تروریسم را بیش علمی معرفی می‌کند؛ زیرا در اندیشه او، خدا همه مصیبت‌ها و شرور دنیوی را باعث شده و بر اساس کینه‌توزی خود از بندگان عاصی، چنین بلاها و ابتلاهایی بر زندگی آدمیان افکنده است. این نوع نگرش بدترین نوع «تروریسم» در زندگی بشر را به تصویر می‌کشد. (۱۶)

گام دیگرش بر روی بال فرشتگان و همزادان بشر نهاده شده است. او چنین ابراز می‌دارد که مردم کم و بیش پی برده‌اند که توضیحات علمی بهتر از توضیحات اجنه و ارواح پیشین است و این تصور قدیمی، که جهانی نامرئی از موجودات فراطبیعی مثل فرشتگان رحمت و ملائکه عذاب در ورای این جهان قرار دارد، دیگر ضروری به نظر نمی‌رسد.

از این مهم‌تر، جایی که نه خدای واقعی وجود داشته باشد، نه ملائکه‌ای و نه جهان و اسباب فراطبیعی، دیگر اعتقاد به «معجزه» نیز توجیهی نخواهد داشت. از این رو، او معتقد است: اعتقاد به معجزه را باید پیوسته منع کرد؛ همان‌گونه که به خیال خودش، حضرت عیسی علیه السلام این کار را کرد. (۱۷)

نقد: ناسازگاری‌ها و ناپختگی‌هایی در آموزه‌های ساختگی و تحریفی مسیحیت موج می‌زند که هر اندیشمندی را به تأمل وامی‌دارد. اما نکته در این است که تأمل در چه جهتی؟ آیا تأمل یک‌جانبه معقول و منطقی است؟ اینکه تنها مسیحیت را «دین حق» بپنداریم و چون همان دین حق (!) در درون خود ناسازه‌های فراوانی بروز داده، مطلق دین و عقاید دینی را به کناری بزنیم و با خلع سلاح کردن دین از معنویت و الوهیت، تنها راه‌حل و راهی خجسته را «بینش علمی» بپنداریم، چه خدمتی به دین و ایمان، و جامعه بشری کرده‌ایم؟

اظهارات کیوپیت درباره گام‌های الحاد، که به قول خودش، او را به یک «کشیش انگلیکن شکاک مخالف با شور دین تبدیل کرده»، حتی یک لحظه هم او را به تأمل و بررسی دقیق ادیان دیگر مثل اسلام، بودیسم و زرتشتی سوق نداده است. این دیگر چه منطقی است که فلسفه دین را صرفاً با تکیه بر اندیشه‌های خرافی و آکنده از پارادوکس مسیحیت پرداخته و تصویر نموده و با اطلاق‌اندیشی و استبداد جزم‌گرایانه، مطلق دین را عاری از هر نوع حقیقت‌ماورایی دانسته و صرفاً نوعی واکنش روانی انسان‌ها به زندگی معرفی کرده است؟

این سؤال پر دامنه‌ای است که کیوپیت و همه جزم‌اندیشان انحصارطلب با آن مواجه بوده و هیچ پاسخی به آن نداده‌اند تا جهالت آنها نسبت به سایر ادیان و آموزه‌های بنیادین آنها را توجیه و تبیین سازد.

### ح. دین این‌جهانی و نقش نوین دین

با همه اطلاق‌گرایی موهومی که کیوپیت در «فلسفه دین» خود در پیش گرفته، پس از عریان کردن

اندام دین (مفهوم کلی دین) از همه لباس‌های احکام، مناسک، عقاید و اصول فردی و اجتماعی و زینت‌های خرافاتی و بدعتی و جایگزین کردن همه مؤلفه‌های دنیاگرایی و این جهانی شدن همه ابعاد بشر به جای آن لباس‌ها و زینت‌ها، به دینی نوین با ساختار و نقشی کاملاً نوین می‌رسد که بسیار شایان توجه و تأمل است. او می‌گوید: همه آموزه‌های دینی غیرعینی هستند و به هیچ روی، از واقعیت خارجی سخن نمی‌گویند، و این یعنی: «اسطوره» و نمادین بودن دین. از سوی دیگر، همه آموزه‌های آن یکسره امری هستند، نه اخباری. بدین سان، همه آموزه‌ها به طور نمادین و رمزی، از حیات کنونی در عالم ماده سخن می‌گویند و به هیچ روی، از عالمی ورای جهان طبیعت و جهانی پس از این جهان سخن به میان نمی‌آورند؛ مثلاً، بر این اساس، آموزه «رستاخیز» در اندیشه کیویت، حیات دیگری را پس از حیات کنونی نوید نمی‌دهد، بلکه به ما می‌گوید: اکنون بدون ترس از مرگ، زندگی تازه‌ای را در پیش گیریم. از این رو، دین همان اخلاق است؛ یعنی چگونه زیستن و چگونه مردن، و بس. (۱۸)

در این رهیافت از دین، همه آموزه‌های دین شکلی انسان‌گرایانه، طبیعت‌باورانه و به دور از اعتقاد به خدای خالق، عالم غیب و هدایت و کمال روحی معنوی در ابدیت و معجزه انبیا و وجود قیامت به خود می‌گیرد که همه دنیاطلبان و طبیعت‌باوران خداگریز در پی تحقق چنین ساختاری برای همه ادیان هستند.

همان‌گونه که کیویت خود به صراحت این مطلب را درباره مسیحیت آکنده از خرافه می‌گوید، وقتی این اندیشه‌ها را به طور کامل قبول کنیم و خود را از درد نوعی پدر آسمانی برهانیم، آنگاه سرانجام ایمان ما یکسره انسانی، وجودی، اختیاری، پاک و بری از خرافه می‌گردد. رسیدن به این هدف، سرنوشت مسیحیت است و هر روز به آن نزدیک‌تر می‌شویم.

بنابراین، دین در ساختار کاملاً اومانستی و غیر قدسی خود، نقش ارزش‌باوری برای خوب زیستن در این دنیا پیدا می‌کند. از این رو، کیویت نتیجه می‌گیرد که دین چیزی نیست، مگر ارزش‌هایی که در نهادهای اجتماعی ما و در اعمال ما تجلی می‌یابد و به جای ساختار گروهی، که

ادیان اسطوره‌ای داشتند، ساختار فردی به خود گرفته است و بیشتر با خویشتن‌سازی سر و کار دارد، و این خویشتن‌سازی بر اساس نیازهای طبیعی و مادی - و اگر بهتر و دقیق‌تر بگوییم نیازهای خودخواهانه انسان - شکل می‌گیرد و کاملاً جنبه مادی دارد، نه خودسازی معنوی که در اخلاق و معنویات دینی مطرح است؛ چرا که دین در رهیافت وی، کاملاً این‌جهانی است، کاملاً انسانی است، کاملاً مسئولیت خود ماست، و اخلاقاً هم مبارز و کوشا شده است. در نهایت، چنین دینی است که ما را از ناهشیاری تیره و آشوبناک طبیعت برآورده و آدممان کرده است. (۱۹)

## ۲. مراد اصلی کیویت از مصداق دین

همان‌گونه که اشاره شد، کیویت به طور کاملاً خطابی و جدلی، ادعا و مغالطه‌تعمیم نظریاتش را در زمینه دین مطرح کرده است؛ یعنی مراد اصلی وی از دین مسلماً در مسیحیت مصداق می‌یابد، بخصوص با توجه به تصریحات خود وی، و ویژگی‌هایی که برای دین برشمرده است. بررسی این ویژگی‌ها و مقایسه مختصر آنها در پیکره مسیحیت با ساختار اسلام، عمق مغالطه‌کاری کیویت را آشکار می‌سازد.

### الف. منابع فرهنگی مسیحیت

به دلیل آنکه مسیحیت دینی تحریف شده و پراز بدعت و خرافه بوده و ارکان پیچیده شکل‌گیری آن مورد مطالعه و بررسی بسیاری از پژوهشگران است، امروز بر بسیاری از اندیشمندان روشن شده که یکی از عوامل ناسازگاری درونی و ناکارآمدی آن در طول تاریخ، آمیختگی آن با افسانه‌ها، خرافات، فلسفه‌ها و علوم یونانی است. این واقعیت به قدری به حقیقت نزدیک است که حتی خود کیویت نیز نتوانسته از اعتراف و تصریح بدان طفره رود، بلکه به صراحت بیان کرده است که منابع فرهنگی باستانی مسیحیت صرفاً انجیلی نبود؛ رکن بزرگی از فلسفه و کیهان‌شناسی یونانی را نیز دربر می‌گرفت.

کیهان‌شناسی مسیحی یکسره برگرفته از افلاطون و شاگردانش ادوکسوس، ارسطو و بطلمیوس بود. او در این بیان، به تشریح عقاید مسیحی درباره جهان پیرامون و ابعاد کیهان پرداخته که تماماً بر اساس فلسفه و طبیعیات یونان باستان است.<sup>(۲۰)</sup> وجود این ویژگی در مسیحیت، موجب پیدایش ناسازه‌های محتوایی برای عمل و عقیده در درون این دین شد، در حالی که اسلام اساس و بنیان خود را به صورت خودجوش و خودبنیاد ارائه نموده و از هیچ فرهنگ و فلسفه‌ای پی‌روی و نسخه‌برداری نکرده است، به گونه‌ای که قرآن، خود همگان را به مبارزه و تحقیق طلبیده، می‌فرماید: اگر این قرآن از سوی کسان دیگری جز خداوند بود، مسلماً در آن اختلاف‌های فراوان می‌یافتید.<sup>(۲۱)</sup>

#### ب. سلطه‌جویی مسیحیت

کیویت در تبیین شالوده مسیحیت، این‌گونه اظهار می‌دارد که قیاس نظم اجتماعی و نظم کیهانی در ساختار کلیسا و مسیحیت، تمهیدی بود برای سلطه‌جویی، و البته تمهید برای سلطه‌جویی کلیسا و مسیحیت در طول تاریخ، فراوان بود که «قیاس نظم اجتماعی» و «نظم کیهانی» یکی از آنهاست. یکی دیگر از این تمهیدات «انحصارطلبی در علم و عقل» بود. کلیسا عقل و علم، و فهم و درک حقایق را در انحصار خود گرفت و یگانه حق تفسیر و تبیین کتاب مقدس و حقایق خلقت را فقط به خود می‌داد و دیگران همه یکسره جاهل و نیازمند کلیسا بودند؛ فقط آنچه را کلیسا املا می‌کرد باید بفهمند و آنچه را منع می‌کرد و نفی می‌نمود، باید نفی و منع کنند. جاهل نگه داشتن مردم از اساسی‌ترین ارکان چنین تمهیدی بود؛ یعنی مردم را جاهل نگهدار تا بر آنها سلطه داشته باشی. تمهید دیگری که در پی جاهل نگه داشتن مردم تدارک دیده شده بود، از بین بردن اسناد و مدارک حقایق تاریخی و تحریف وقایع و حقایق بود.<sup>(۲۲)</sup>

به هر حال، دین در تاریخ مسیحیت، ابزاری برای سلطه‌جویی عده‌ای دنیاطلب به ظاهر عابدو زاهد بر مردم بیچاره بود که در این باره از هیچ فریب‌کاری دریغ نمی‌کردند. این در حالی است که

اسلام مؤلفه‌های دیگری برای حکومت داشت؛ - آری، حکومت، نه سلطه‌جویی؛ زیرا فرق بسیار است میان سلطه‌جویی و حکومت - مؤلفه‌هایی همچون، عدالت و برادری در همه ابعاد دینی، اجتماعی، معنوی و علمی و ترغیب مردم به تعلم و تعقل.

#### ج. سبب فرایند دنیاگرایی در مسیحیت

کیوپیت یکی از ارکان اساسی این جهانی شدن دین را تمایز بیش از حد و اندازه روحانی و غیرروحانی در تعالیم مسیحیت می‌داند. او می‌گوید: سبب فرایند دنیاگرایی در تمدن مسیحی این بود که مسیحیت بیش از ادیان دیگر، میان روحانی و غیرروحانی، میان مینوی و دنیوی تمایز قابل است. چنین تمایزی اگر با اسباب دیگری هم‌دست شود، مردم مسیحی را دنیاگرا خواهد کرد و چنین تمایز افراطی فقط در خود مسیحیت است. (البته برخی دیگر از ادیان مثل بودیسم نیز این عقیده را دارند.) این تمایز قابل شدن، خود نیز تمهیدی دیگر برای سلطه‌جویی بود؛ زیرا توجه دادن مردم به ماورا و آن سوی دنیا و مادیات، مهم‌ترین عامل دست‌یابی سلطه‌جویان کلیسا به آمال دنیوی و خواسته‌های مادی به شمار می‌رود. بنابراین، مسیحیت از درون گرفتار دنیاگرایی خواهد شد - که شده است. (۲۳) این مشخصه نیز ویژگی مسیحیت است و اسلام چنین تمایز مفراطی را مطرح و تبلیغ نکرده است.

#### د. نشانه‌های طبیعت‌گرایی در هنر اروپایی و مسیحیت

در هنر و معماری اروپایی در دوران نوزایی، نشانه‌هایی از طبیعت‌گرایی به چشم می‌خورد که مسیحیت را با نمادهای طبیعت و این جهانی مأنوس گردانیده است. کیوپیت با اشاره به این واقعه تاریخی، می‌گوید: برگ‌های حجاری شده بر روی سرستون‌های کلیسای «ساوت ول» نمونه‌های اولیه طبیعت‌گرایی در هنر اروپایی است.

معماری اروپایی مسیحی، ظواهر طبیعت را به طور طبیعت‌گرایانه در خود دارد و پیغام اصلی این ظواهر آن است که همه امور از فوق طبیعت و تقدس، به زمینی و دنیایی شدن تنزل یافته و از

جایگاه خود سقوط کرده است. در این معماری، معماران و طراحان هنر مسیحی از خدا به طبیعت، از آسمان به زمین، از تعالی معنوی به پیشرفت مادی، و از آخرت‌گرایی به دنیا و طبیعت‌گرایی روی آورده و نمادهای چنین بازگشتی را در قالب معماری نوین و پخته جای داده‌اند؛ همان معماری که توسط آبا و اجداد انسانی طرح‌ریزی شده است. (۲۴)

این در حالی است که در معماری اسلامی، در اوج شکوفایی و تعالی تمدن و معارف اسلامی، طبیعت صرف نقش نیافته، بلکه همان برگ‌هایی که کیویت از آنها به عنوان «نماد طبیعت‌گرایی در معماری مسیحی» یاد کرده، در معماری اسلامی، به عنوان نماد عشق تعالی و رشد و تعالی معنوی به کار رفته و تصویر شده است. نور از وحدت به کثرات تابیده و سرازیر شده و همه طبیعت مظهر و تجلی وحدتی است که در اوج جای دارد.

#### ه. سرنوشت مسیحیت

همان‌گونه که اشاره شد، کیویت رسیدن به هدف ویژه این جهانی شدن را سرنوشت مسیحیت معرفی کرده است، که این نکته، خود گواه محکمی برای انحصار تحلیل‌ها و بررسی‌های وی در مسیحیت است. (۲۵)

با بررسی مؤلفه‌های فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و محتوایی اسلام، روشن می‌شود که علی‌رغم ادعای کیویت - که گفته است: مسلمانان اندیشمند، که فکر می‌کنند اسلام گرفتار سرنوشت مسیحیت نخواهد شد، سخت در اشتباه هستند (۲۶) - اسلام نه تنها گرفتار سرنوشت شوم مسیحیت، که کیویت آن را ترسیم کرده است و غرب به آن نزدیک شده، نخواهد شد، بلکه روز به روز همه جنبه‌های تعالی معنوی و پیشرفت مادی خود را به ظهور خواهد رساند.

#### ۳. ایمان و الهیات

کیویت در جهت تحلیل خود از دین، به رهیافت‌های مشابهی درباره ایمان و الهیات رسیده که تأمل در آنها دارای اهمیت است.



### الف. ایمان و اقسام آن

وی در تشریح «ایمان»، به دو نوع ایمان اشاره کرده و آن را تبیین نموده است. در نظر او، ایمان یا «بیانگر» است و یا «توصیفگر». «ایمان بیانگر» ایمانی است که مثل نوشته‌ها و بیان‌های شکسپیر مابه ازای خارجی و عینی ندارد؛ یعنی محتوای آن صرفاً بیانگر احساسات درونی است؛ مثلاً، اگر یک مسیحی مثل پاسکال می‌گوید: من به خدا ایمان دارم، منظورش این نیست که خدایی در حقیقت و واقعیت خارجی وجود دارد و او به آن خدا ایمان دارد، بلکه بیانگر این است که احساسات درونی او ویژگی‌هایی برای او می‌نمایاند که در خارج، ناپیدا و غیرعینی است و حقیقتی را توصیف نمی‌کند.

«ایمان توصیفگر» نیز ایمانی است که محتوایش مابه ازای خارجی دارد و واقعیت خارجی را توصیف می‌کند؛ مثلاً، هنگامی که پاسکال از خدای ناپیدا و ایمان به او سخن می‌گوید، در واقع، سخن از خدای واقعی است که ناپیدا است؛ یعنی چنین خدایی عینیت دارد و ایمان وی آن را توصیف می‌کند.

بیان و تعبیر مناسب‌تری که نسبت به بیانگر و توصیفگر بودن ایمان، می‌توان به کار برد، «ایمان ناواقعگرا» برای «بیانگر»، و «ایمان واقعگرا» برای «توصیفگر» است که کیوبیت در پایان بحث، به آن اشاره می‌کند.

او در تبیین ایمان و حقیقت آن، ایمانِ توصیفگر را به طور کامل رد کرده و ادعا نموده که ایمان در انسان‌ها یکسره ناواقعگرا و بیانگر است؛ یعنی هیچ ایمانی در هیچ انسانی واقعگرا و توصیفگر حقایق و وقایع خارجی نیست. (۲۷)

### ب. کردار دینی و ایمان دینی

او در فرق میان دو نوع ایمان مزبور و طرد مطلق ایمان واقعگرا و توصیفگر، اساساً حقیقت ایمان را نیز طرد کرده و به جای آن، «کردار دینی» را مطرح نموده است. او می‌گوید: در طول تاریخ،

هیچ نوع ایمان دینی وجود نداشته است، بلکه ما در بررسی های تاریخی خود، درباره دوره های تاریخی ادیان، با کردار دینی مواجه هستیم، نه ایمان دینی. و قرون ایمان و عصر ایمانی، که تاریخ نگاران در منابع تاریخی ذکر کرده اند، تصویری است که اقلیتی کوچک از اربابان قدرتمند برای ما ترسیم کرده اند.

در واقع، اعمال و مناسک خرافی و اسطوره ای که ادیان سنتی به ما املا کرده اند، به نادرستی ایمان تلقی شده اند، در حالی که این اعمال نه ایمان، بلکه کردار دینی به شمار می روند و مهم ترین ملاک و میزان سنجش این کردار نیز درصد حضور مردم در کلیساهاست. (۲۸)

### ج. خدا در دین مسیحیت

کیویت با رویکرد خود نسبت به ناواقع گرایی دین، به رهیافت ناواقع گرایی خدا رسید. او در تشریح ایمان نیز به خدای غیر عینی و ناواقعی (غیر واقعی) رسید و این گونه توضیح داد: دین خدای عینی را مطرح می کند، ولی انسان ها در ایمانشان به خدا، به خدای غیر عینی - یعنی ناپیدا و غیر واقعی - ایمان دارند؛ یعنی در عمل، نمی توان به خدای عینی ایمان داشت؛ مثلاً، پاسکال را در نظر بگیرید که علی رغم دین داری مسیحایی شدیدش (که مسیحیت خدای عینی را به عنوان خدا توصیف می کند)، به خدایی غیر عینی معتقد بود و بدان ایمان داشت. از سوی دیگر، دکارت، که ارتدوکس (مسیحی عرفگرا) بود، علی رغم قایل بودن به خدای عینی مسیحیت، کاملاً غیر مذهبی بود؛ زیرا این ایمان او را از فعالیت علمی و فکری اش، که کاملاً غیر دینی و غیر مسیحی است، مانع نشد. (۲۹)

او در این رهیافت، خدا را فقط به عنوان «تلقین برای امیدواری به آینده و حیات» تعریف و توصیف کرده است. (۳۰)

### د. خدا در رویکرد نوین

کیویت در تحلیل خود از دین و خدا، به غیر عینی و غیر واقعی بودن خدا رسید و از این رهگذر،

خدا و دین سنتی را فقط به عنوان عامل محرکی برای احساسات و فشارهای درونی انسان‌ها معرفی نمود. اما رویکرد نوین به دین و خدا - همان‌گونه که دین را تجسم بخش ارزش‌ها دانست - خدا را نیز چکیده ارزش‌های ما معرفی کرد. او می‌گوید: نباید مفاهیم دینی مثل «خدا» را بد فهمید و عینی تلقی کرد، بلکه خدای راستین به مفهوم نوعی موجود محتشم ماورای طبیعی نیست، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست. او ادعا می‌کند که در آیین جدید و رویکرد نوین، خدا بنا به تعریف، چکیده ارزش‌های ماست و وحدت آرمانی ارزش‌ها تکلیف ما را در قبال ارزش‌ها و قدرت خلّاق آنها به ما می‌نمایاند. (۳۱)

مشخص است که چنین تصویری از خدا به خاطر دوری از خرافات مسیحی درباره اقانیم سه‌گانه (پدر - پسر - روح القدس) ارائه شده است که خدا را نوعی وجود انسانی فرض می‌کردند؛ چنان‌که خود کیویت هم این امر را پنهان نداشته و آن را اظهار نموده است. خدا در اساطیر، بدان روی وجودی عینی تصویر شده است که تفکر کهن می‌خواست برای ارزش‌ها مرجعی انسان‌وار قایل شود و اعتقاد داشت: واژه‌های مهم باید مابه‌ازایی داشته باشد. اما او در بیان ریشه اعتقاد کهن نیز بر ارزش‌های انسانی تکیه کرده و بر این اساس، خدای سنتی را تبیین نموده است. (۳۲)

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

- ۱- دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ج دوم، (تهران، طرح نو، ۱۳۸۰)، ص ۱۲.
- ۲- برای نمونه: دان کیویت، پیشین، ص ۳۹ و بعد.
- ۳- همان، ص ۴۴.
- ۴- همان، ص ۷۲.
- ۵- همان، ص ۴۴.
- ۶- همان، ص ۴۵.
- ۷- همان، ص ۵۵ و بعد.
- ۸- همان، ص ۶۳.
- ۹- همان، ص ۴۴ و ۷۴ به بعد.
- ۱۰- همان، ص ۴۵ و ۳۲۸ / محمد رضایی راد، «گفت‌وگو با دریا»، روزنامه همشهری (همشهری ماه)، ۳ آذر ۱۳۸۰، ش ۹.
- ۱۱- دان کیویت، پیشین، ص ۴۵ و ۴۷.
- ۱۲- همان، ص ۶۵ به بعد.
- ۱۳- همان، ص ۱۶۸.
- ۱۴- همان، ص ۴۸ به بعد.
- ۱۵ و ۱۶- همان، ص ۴۷.
- ۱۷- همان، ص ۴۸ / محمدباقر ادیب، «دفاعی از واقع‌گرایی در الهیات»، روزنامه کیهان، ۲۰ مرداد ۱۳۸۳، ش ۱۶۰۱۶.
- ۱۸- دان کیویت، دریای ایمان، ص ۹۸.
- ۱۹- همان، ص ۳۲۷ و بعد.
- ۲۰- همان، ص ۵۴ و ۶۳.
- ۲۱- نساء: ۸۴.
- ۲۲- دان کیویت، دریای ایمان، ص ۵۶.
- ۲۳- همان، ص ۴۴.
- ۲۴- همان، ص ۴۰.
- ۲۵- همان، ص ۳۲۵ / محمدباقر ادیب، پیشین.
- ۲۶- دان کیویت، پیشین، ص ۱۲.
- ۲۷- همان، ص ۷۲ به بعد.
- ۲۸- همان، ص ۷۵ و بعد / محمدباقر ادیب، پیشین.
- ۲۹- همان، ص ۷۴ و بعد / محمدباقر ادیب، پیشین.
- ۳۰- همان، ص ۴۷ و ۲۴۳ / محمد رضایی راد، پیشین.
- ۳۱- همان، ص ۳۲۴ / محمدباقر ادیب، پیشین.
- ۳۲- همان، ص ۷۴.

منابع .....

- آثار دان کیوبیت: AfterGod: web page

- ادیب، محمدباقر، «دفاعی از واقع‌گرایی در الهیات»، روزنامه کیهان، ۲۰ مرداد ۱۳۸۳، ش ۱۸۰۱۶.

- اقبال، کوشا، «نقدی بر انسان‌گرایی اسلامی»، <http://www.dr.soroush.com>

- «در ستایش بیماری»، روزنامه شرق، ۳۰ اردیبهشت ۱۳۸۳، ش ۱۹۳.

- رضایی‌راد، محمد، «گفت‌وگو با دریا»، روزنامه همشهری (همشهری ماه)، ۳ آذر ۱۳۸۰، ش ۹.

- کیوبیت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ج دوم، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز  
پښتونستان ښار علمي مرکز